

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم لك الحمد كثيراً، كما تنعم كثيراً، أحمد الله تعالى أشكره وأستعينه واستغفره، وأشهد أن لا إله الله وحده لا شريك له وأشهد أن سيدنا ونبينا محمداً عبد الله ورسوله وصفيه وخليله، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله بيته وصحابته والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فهذا استئناف جديد أيها الأخوة المباركون في دورس أصول الفقه، التي انطلقت بعون الله تعالى قبل سنتين في رحاب بيت الله الحرام، ابتدأت بجملة من المقدمات الأصولية في سنة خمس وثلاثين للهجرة بعد الأربعمئة والألف مع شرح أصول العلامة الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله -، وختمت بموضوعات أصولية متفرقة وفي العام الماضي سنة ست وثلاثين وأربعمئة وألف من الله عز وجل بكرمه وفضله سبحانه وتعالى، بالإتيان على مدارسة متن **مختصر روضة الناظر المسمى باللبيل للعلامة الجليل نجم الدين الطوفي** -رحمه الله، ولما تمّ الدرس في أخريات الفصل الدراسي الثاني من العام المنصرم، كان الاتفاق على استئناف درس جديد في مطلع هذا العام الدراسي أو العام الهجري الذي نحن في مستهله نسأل الله العون والتوفيق. في مطلع هذا اللقاء الذي أردناه أن يكون تمهيداً لابتداء الدرس من المتن في الأسبوع المقبل إن شاء الله تعالى، هاهنا نقاط أردت أن تكون بين يدي الجميع في هذا التمهيد في حدود نقاط خمسة ما قبل الدرس ثم الخط الزمني لمتون علم الأصول ثم الحديث عن **جمع الجوامع** وحديث عن مؤلفه وخاتمة فيها بعض التنبيهات والوصايا.

بعد شكر الله سبحانه وتعالى الذي أكرم ووفق وسدد وأعان على ما سبق من دروس في رحاب هذا العلم الشريف الجليل **علم أصول الفقه**، فإن هاهنا شكراً مستحقاً لا بد منه فإن من لا يشكر الناس لا يشكر الله، كما قال أبي وأمي هو عليه الصلاة والسلام ونحن في رحاب البيت الحرام، وفي أروقة العلم الشريف، الذي نتقرب فيه إلى ربنا سبحانه وتعالى بتحصيل العلم، فإن التفقه في دين الله ذاته عباده، ولهذا قال **الإمام الزهري** في ما صح عنه -رحمه الله -: ما عبد الله بمثل الفقه في الدين، وكان يقصد -رحمه الله- أن طلب العلم في ذاته عباده يتقرب المرء بها إلى ربه، فلو أن مسلماً جالساً يذكر الله، وآخر يقرأ القرآن، وثالث يركع ركعات، هؤلاء يتعبدون الله فلا تظن وأنت تقبل على متن وكتاب تتعلم مسائل وتفقه في دين

الله ، لا تظن أنك بمعزل عن ثواب العبادات، بل أنت وأياهم في أبواب تتقربون إلى الله عز وجل بمسارات متعددة في طريق العبودية لله، هذا فضلاً عن كون طلب العلم قلنا هو في ذاته عبادة فضلاً عن كونه يقوي للعبد طريق التعبد ، ويبين له مواضع التعبد على بصيره، فهو يضيف خيراً إلى خير، أقول في خضم هذا الخير والفضل الكبير الذي نعم به بحمد الله تعالى هاهنا شكر مستحق لهذا الكيان المبارك لرئاسة العامة لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي التي يقودها معالي الشيخ الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس -وفقه الله-، في نشاط هذا الحراك العلمي في أروقة المسجد الحرام، وإقبال طلبة العلم في هذا الليف المبارك، وهم ينتقلون بين الحلق، يتأبطون الكتب ، ويشنون الركب في تلقي العلم وتحصيله، ومدارسته ومذاكرته، ولا ريب أن هذا من جليل العمل وشريفه الذي يغط عليه القائمون على هذا الكيان، وهذه الرئاسة المتمثلة في الإدارة العامة للتوجيه والإرشاد وهي تعنى في هذا الحراك العلمي، فإنما تعيد لهذا المسجد الحرام أروقه العظيمة المباركة دورها المشرق الوضاء عبر تاريخ الأمة في نشر العلم وبثه، ورفع راياته، تحقيقاً لهذه الرسالة الكبيرة، وهذا الدور المناط ببيت الله الحرام التي أرادها الله عز وجل منذ الأزل، لما قال سبحانه: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ فكل ما يحقق الهداية للعالمين ، كما أراد الله فإنه مطلب شرعي مناط بهذا المكان المبارك، وبعد أيها الكرام ففي النقاط التي أردت أن تكون تمهيداً وسيكون لقائنا هذا موجزاً إن شاء الله باعتباره فاتحة لا غير ..

● النقطة الأولى: ما قبل الدرس وأنا هاهنا ألملم فقط جملة من العناصر، أردت أن تكون إضاءات بين أيدينا في مطلع هذا الدرس الجديد على ما سنبدله في أول هذه اللقاءات، ما قبل الدرس هاهنا عناصر ثلاثة نذكرها تباعاً:

أولاً: ما ينبغي سلوكه منهجياً في ترقى دراسة العلوم، هذا باب يتناول العلوم على اختلاف أنواعها ، وتعدد فنونها، فإن المنهجية السديدة في تحصيل أي علم ودراسته، تقتضي منطقياً الترقى فيه، فترى المبتدئ يبتدأ عادة بالمختصرات في المتون، والعبارات الموجزة، والألفاظ السهلة، ثم ينتقل منها إلى تصور أوسع لمباحث العلم، ومسائله، ومفرداته، ثم ينتقل إلى خطوة ثالثة أكبر وهي الإلمام الواعي لمسائل العلم، ومآخذه و٠٠مب٠١٠ حثه، وطرق تقريره ونقاشه، تحريره، بعدها لا تكون إلا مرحلة الأبحار في تحرير المسائل، وبحثها، ومناقشتها ، وأن يدلي طالب العلم فيها بدلوه فهماً، وتصحيحاً وترجيحاً وتنقيحاً، وما إلى ذلك؛ إذاً هو تدرج، فتصور تام، فبناء تراكمي فامتداد في تحصيل العلم امتداداً راسياً، وأفقيماً وأعني بالامتداد الراسي أن

يزداد عند حصيلة المسائل العلمية التي يدرسها في هذا العلم، فإذا كان قد بدأ بمتمن صغير ليس فيه إلى أحاد المسائل فإن الامتداد الرأسي يعني أن ينتقل إلى متن أو كتاب أو مسار يزيد فيه من عدد المسائل في العلم الذي درسه قبل، وكل ما صعد درجة امتد رأسياً فأصبح البناء عنده أعلى درجة فوق درجة، ولبنة فوق لبنة، هذا الامتداد الرأسي أما الامتداد الأفقي فمعناه أن يكون له اتساع في تحصيل المسألة، فإذا كان قد درس المسألة المعينة بإيجاز واختصار، فإن الخطوة التالية تعني وتفترض أن يتوسع في تحصيلها، وفهمها، وأن يغوص على جذورها، ومعرفة الخلاف فيها، إذاً هو امتداد باتجاهين: أحدهما هو زيادة المسائل، والكم الذي يحيط به من مسائل هذا العلم، والاتجاه الآخر هو العمق في دراسة المسألة ذاتها هو قد درسها قبل، هذا سلمك الله تجده في دراسة النحو، والتفسير، وفي الفقه، وفي الأصول، وفي كل فن، فأول ما تبتدئ مثلاً على سبيل مثال في النحو فأنت لا تدرس في البدايات إلا أقسام الكلام، وتقسيم الجمل إلى اسمية وفعلية، ثم ترتقي بعدها فتدرس باباً أوسع، وهو المرفوعات والمنصوبات، ثم ترتقي إلى درجات أرقى، تعرف الأحوال الواجبة والجائزة، وما يجوز وما لا يجوز في الأبواب ذاتها تتكرر، ولكن بمتسع أكثر يمتد لطالب العلم نحو مسائل أكثر من التي درسها من قبل، علم أصول الفقه هو كذلك ينبغي أن يكون المنهج الذي يسلكه طالب العلم لا بد أن يسير به في هذا الطريق، أقول هذا أيها الكرام لأننا بصدد هذا البناء الذي نريد الحديث عنه بدأنا بعون الله تعالى بمتن صغير في أصول العلامة الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- ألقناه وذيلناه بمسائل لم تكن موجودة في رسالة الشيخ، ثم أخذنا بعد ذلك متناً أوسع أكثر دقة، وعبارة محكمة على نمط الأصوليين وطريقتهم، وهو مختصر الروضة البلبل إذاً هذا البناء التراكمي، وهذه المنهجية تقتضي منا أن يكون درسنا أيضاً يزداد في هذا البناء لبنة ودرجة، بنوعيه رأسياً وأفقياً تزداد عدد المسائل التي تدرس والمسائل التي درست و يعاد دراستها تؤخذ على نحو أوسع، وأعمق، وأدق، لو لم يكن في المنهجية في التحصيل مثل هذا النمط فيكون تكراراً لا حاجة لنا به، ويكون أيضاً مللاً لطالب العلم، يشعر أنه يقضي وقته يراوح مكانه، فيحرك رجليه لكنه لا يزال في موقعه، لم يتقدم خطوة إلى الأمام، إذاً بحكم ما سبق دراسته في النقطة الثانية في ما قبل الدرس نتحدث عن هذا الانتقال... من مختصر الروضة إلى متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي -رحمه الله- على ما سيأتي تفصيله فالنظرة كانت إذاً إلى هذا النحو من رغبة التوسع في دراسة العلم، وبنائه المتراكم، النقطة الأخيرة في هذا العنصر وهو الحديث عن أن هذا المقتضى في التقدم يحتاج منا أن نستوعب تماماً أن الدراسة ستأخذ منحى أكثر، لا أريد أن أقول صعوبة لكن أكثر دقة، وأكثر عناية بالمسائل، وفهمها واستيعابها، عبارة الكتاب هي بهذا النحو

أعلى درجة قليلاً من **مختصر الروضة** استيعاب المسائل أكثر، استيعاب الأقوال، والمذاهب الخلافية فيه أوسع، إذا كان **مختصر الروضة** كتاب مذهبي بالدرجة الأولى اختصر فيه روضة ابن قدامة وهو يمثل المذهب الحنبلي في الجملة، ويؤسس لقواعد المذهب أصولياً فإن **جمع الجوامع** يأخذ مذهباً أوسع، فيقرر مذهب الحنفية، الشافعية في ما ينفردون فيه، المالكية كذلك، ويحرص على الإشارة إلى هذه القضايا باعتبارها جامعاً كما سماه، وسيأتي الحديث عن الكتاب تفصيلاً، الخطوة التي ربما ستكون لاحقة هي الحديث عن مسار أوسع وهو العناية بتوظيف هذه المسائل النظرية في تطبيقات عملية تثري طالب العلم وتشعر بدراستك أنك أضفت جديداً في المسألة التي قد فهمت قبل فتأخذ تطبيقاً وإن كان دراسة مختصر الروضة لم تخلو في بعض المواضع من ذكر الأمثلة التي تعين على الفهم .

أخيراً في هذا العنصر ما قبل الدرس أجد لزاماً أن أشكر الأخوة الذين كانوا معنا في الدرس الماضي في العام المنصرم على الحضور والتفاعل، والاستمرار على الفهم، والمناقشة، على كثير من ما كان يعين أيضاً على فهم المسائل والشعور بأن المجموعة قد استوعبت درساً، وهي جديرة بأن تنتقل إلى مستوى أعلى، أيضاً سأشير إلى المقترحات التي وجدتها في أعقاب نهاية الدرس من العام الماضي، ومتابعة كثير من الأخوة مشكورين جزاهم الله خيراً في الحديث عن الكتاب التالي، والمتن وبعض المقترحات، حصل نقاش من خلال لقاء بعض الأخوة ومن خلال بعض الرسائل، والتواصل باتصالات وبغيرها، شعرت حقيقة بحرص كبير، واهتمام بالغ، أشكر الأخوة جميعاً عليه فإن هذا مما يقوي العزيمة، ويشد الهمة، نحو المضي قدماً في تحقيق أمور تزداد رقيماً بعون الله تعالى، فكان هذا الاختيار لمتن **جمع الجوامع** بعد تأمل ونظر وبعد استشارة أيضاً وبعد أيضاً مشاورة لبعض مشايخنا، وأستاذتنا مشكورين جزاهم الله خيراً، وكان هذا الاختيار كما قلت بناءً على مراعاة بعض المقتضيات، و إني لأرجو الله أن يكون اختياراً موفقاً..

العنصر الثاني: في هذا المدخل في لقاءنا التمهيدي هو الإشارة إلى ما يعين على فهم هذا الاختيار، الحديث عن الخط الزمني لمتون علم الأصول، نريد أن نتصور هكذا مجملًا كيف اخترنا **جمع الجوامع** وما علاقته بما قبل وما بعد من متون علم الأصول؟ هاهنا حديث يطول جداً وقد يؤخذ في عدة جلسات للحديث عن نشأة علم الأصول، وتدرجه، وترقيه قد لا يستوعب هذا اللقاء، وشرح في مركز البحث العلمي التابع للرئاسة أيضاً في لقاء علمي كان بعنوان المدخل لدراسة الأصول في ثلاث لقاءات متتالية، أخذت حظها في محاولة فهم مسيرة علم الأصول، هنا لن أتحدث عن تاريخ علم الأصول، أتكلم عن

المتون، التي هي كتب تُدرس تكون بين يدي طلاب العلم مادة يفهمون بها مسائل هذا العلم، إذا جئت من البداية من رسالة الشافعي رحمه الله، وهو المتوفى سنة مئتين وأربعة للهجرة، فكانت هذه فاتحة التدوين في علم الأصول، بعد الشافعي بدأ الناس يقبلون على المشاركة في التأليف في علم الأصول، تجاوزن القرن الثالث الهجري بمجرد رسائل، وتأليفات في مسائل في خبر الواحد، في الاجماع في نفيه، في قياس في نفيه، فكانت الرسائل الأصولية وجيزةً مختصرةً تتناول أبواباً مفردة، وربما بابين ثلاثة فكانت رسالة الشافعي على ابتداءها، وبتدار التصنيف فيها أوسع مما كتب بعده مما خص بأبواب معينة، بعد هذا جاءت أصول هذا الفن، وأعمدته الكبار التي أرسيت في القرن الخامس الهجري وأواخر الرابع وأوائل الخامس، الحديث عن أصول الجصاص مثلاً الفصول في علم الأصول؛ على مذهب الحنفي، كتاب المعتمد القاضي أبي الحسين، والعمد لشيخه القاضي عبد الجبار، كتاب البرهان لإمام الحرمين الجويني، قواطع الأدلة للسمعاني، اللمع للشيرازي، ثم المستصفي للغزالي، هذه كتب كبار، وكان الكتاب الواحد منها فاتحة جديدة، ومساراً مستقلاً، له ملامحه، له طريقته، له أسلوبه، في التبويب، في المنهج، في الترتيب، في التصنيف، فصول الجصاص يختلف كثيراً تماماً، عن تقويم الأدلة للبزدوي وكلاهما حنفي، في تقرير مسائل الأصول على طريقة الحنفية الطريقتان مختلفتان، الأسلوبان متميزان، فإذا فتحت قواطع الأدلة للسمعاني، و اللمع للشيرازي، مع شرحه وكلاهما شافعي؛ وقريران زماناً، لكن لكل كتاب أيضاً أسلوبه، وملامحه، وميزته التي استقل بها تماماً عن الكتاب الآخر، البرهان للإمام الحرمين الجويني أسلوب فريد ومنهج مستقل تماماً، وهكذا المستصفي للغزالي فصار هذا الزمان في القرن الخامس الهجري وهو ما بين الثلاثمائة إلى الخمسمائة الأربعمائة كذلك كلها كانت عبارة عن مصنفات كبار، وأصبحت الواحدة منها مساراً مستقلاً، أنا أسوق لك هذا لأنتهي بك إلى بدايات القرن السابع الهجري، وتحديداً الحصول للرازي المتوفى ستمائة وستة والإحكام للآمدي، المتوفى ستمائة وواحد وثلاثين للهجرة، لما جاء الحصول للرازي، والإحكام للآمدي، فكأنما أرسيت المؤلفات في الأصول على هذين الكتابين، وتمحورت بعدها كتب التأليف في الأصول حول هذين الكتابين، فأصبح الرازي مدرسة في الحصول، وأصبح الآمدي مدرسة أخرى في الإحكام، لكل منهما ميزته، إذاً أنت الآن في القرن السابع، وقد سبقه نتاج كبير، وإرث عظيم، في التأليف في الأصول في الأسماء الذي سميت قبل قليل، لما جاء الحصول للرازي وقد استوعب الكتب السابقة، بل قيل أنه يحفظ عن ظهر قلب، برهان الجويني، ومعتمد أبو الحسين، وعمد القاضي عبد الجبار، و مستصفي الغزالي وأنه كان يستوعبها تماماً غير أنه يجمعها ويسبكها، ويصوغ عباراتها، وقيل

كذلك ايضاً في الآمدي في الإحكام أياً كان من ينظر إلى محصول الرازي، و إحكام الآمدي، مع القواسم المشتركة والفوارق يخرج بنتيجة، أن هذين الكتابين استوعبا حقيقة مسائل علم الأصول استيعاباً بنوعيه، مللماً المسائل، وكل ما كتب في هذا الفن، جمع في هذا الديوان الكبير المحصول، و الإحكام و الاستيعاب الآخر الذي هو الأدلة، وجمعها، والنقاشات، وتحريرها يختلف الترجيح نعم عند كل منهما، وتختلف طريقة عرض المسائل، الإحكام ينفرد مثلاً بتحرير المسائل بتحرير التعريفات، وصياغتها، ينفرد بالتوقف كثيراً في الترجيح، المحصول يتميز بسبك المسائل، وجودة الترتيب، صياغة الأدلة مناقشتها، محاولة الاستقصاء في كل ما يمكن أن يقال في تقرير المسألة إلى آخره، أقول مع الاختلاف إلى أن القاسم المشترك هو هذا الاستيعاب ربما هذا كان سبباً في جعل هذين الكتابين في من جاء بعدهما مرجعاً، بل قل محوراً يعني كل من جاء بعدهما صار يدور في فلك أحد هذين الكتابين؛ وذلك أن المختصرات التي ألفت فيما بعد هذين الكتابين كانت تدور حول أحدهما، أشهر ما كتب من المختصرات على طريقة المحصول للرازي، كتاب الحاصل لتاج الدين الأرموي والتحصيل لسراج الدين الأرموي، إذأ حاصل وتحصيل كلاهما من المحصول، غاية ما فعلاً أنهم اختصرا هذبت العبارة، لطفاً الكتاب لكن هو هو محصول الرازي، جاء القراني فهذه في تنقيح الفصول في اختصار المحصول، وأضاف إليه تقرير المذهب المالكي، و مذهب مالك رحمه الله في المسائل التي أوردها، إلى أن جاء الإمام البيضاوي عبد الله بن عمر رحمة الله عليه المتوفى في سنة ستمائة وخمس وثمانين فألف مختصره منهاج الوصول في علم الأصول، هذا المنهاج هو متن مختصر خلاصة ما كتبه الرازي في المحصول، بل هو اختصره تحديداً من المحصول والحاصل و الحاصل جزء من المحصول فما خرج عنه، إذأ لك أن تقول أن منهاج البيضاوي، مختصر البيضاوي المسمى بمنهاج الوصول، هو عبارة عن اختصار المحصول وإيراد زبدة ما فيه ضغط العبارة، ولخصها، وأجزها، ورتبها على طريقة مغايرة إلى حد ما فيما جاء لكن المضمون والمحتوى هو المحصول للرازي، لماذا المنهاج؟ لأن شروحه كثرت جداً من بعده وانتشرت، واتسعت فلما جاء محصول الرازي وكتابه هذا المختصر أصبح بينهما اشتغال كبير بهذا الاختصار لمنهاج البيضاوي، ولما كثرت شروحه أصبح كما قلت مساراً يشتغل عليه من جاء بعده في العناية بمنهاج البيضاوي، ولما أقول منهاج البيضاوي وأصله المحصول، فأنت تسير في الاتجاه نفسه.

في ما يتعلق بإحكام الآمدي فإنه أيضاً حظي باختصارات أشهرها وأعظمها انتشاراً، هو مختصر ابن الحاجب وذلك أن الآمدي لما ألف الإحكام اختصره ابن الحاجب في كتاب اسمه منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل ، ابن الحاجب المتوفى سنة ستمائة وست وأربعين اختصر إحكام الآمدي ثم اختصر مختصره هو نفسه ابن الحاجب اختصر الإحكام وسماه منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل ثم اختصر هذا المنتهى وسماه مختصر المنتهى ،إذاً عندنا مختصرين ،وهكذا يسمى المختصر الكبير، والمختصر الصغير، المختصر الذي طار بين أيدي العلماء ،وطلبة العلم ،هو الصغير ولهذا يسمونه اختصار المختصر ابن الحاجب ،العبارة مضغوطة جداً ،بل تبلغ حد الإلغاز ، عبارات يعني: مشكلة تحتاج إلى فهم ما تفهمها إلا بالاستعانة بشرح، وماذا يقصد من شدة الضغط في العبارة، وهذا كان أحد سلبيات مختصر ابن الحاجب، صعوبة العبارة ،ووعورة الألفاظ إلى حد أنها أشبهت الألغاز، مختصر ابن الحاجب، ومنهاج البيضاوي، أصبحتا المتان كبيران وعليهما اتجاه العلماء، واشتغلهم به مختصر ابن الحاجب اتسعت شروحه، وتجاوزت الكثير، بل فاقت المئة في شروحه ومختصراته، وشرحه والتعليقات والحواشي عليه، كثرت جداً في مختصر ابن الحاجب رحمة الله على الجميع الجدير بالذكر؛ أن البيضاوي صاحب منهاج الوصول ،كان ممن شرح مختصر ابن الحاجب ؛لأنه جاء بعده ،البيضاوي المتوفى ستمائة وأربع وثمانين و ابن الحاجب ستمائة وست وأربعين فهو ممن اختصر، ممن شرح ابن الحاجب ولذلك يقال أن المزاي في منهاج البيضاوي أنه تلافي الصعوبة التي في مختصر ابن الحاجب ،عباراته أسهل أوضح، واستوعب كثيراً من قضاة ،وخالفه في الترتيب ،رتب الكتاب بطريقة أيسر في تناول والفهم، أياً كان فبين مختصر ابن الحاجب والبيضاوي شيء كبير من التقارب والمحتوى، عموماً في الجملة مع شيء يتميز كل منهما عن الآخر، إذاً نحن الآن في القرن السابع الهجري هذا مختصر البيضاوي وهذا مختصر ابن الحاجب هذا يتبع مدرسة المحصول، وهذا يتبع مدرسة الإحكام ،لما أتكلم عن جمع الجوامع، و الإمام تاج الدين السبكي -رحمه الله-، فأنا أتحدث عن رجل قد جاء في القرن الثامن بعد حوالي مئة سنة من وضع مختصر البيضاوي، و مختصر ابن الحاجب خلال المئة سنة هذه أكب العلماء على مختصر ابن الحاجب، ومختصر البيضاوي واشتغلوا بهما أيما اشتغال، وصارت هي الكتب التي تدرس في الأصول في المعاهد ، والمدارس، وفي الحلق ،وفي المساجد، وطارت شرقاً وغرباً، وكثرت الشروح وهذه من المتون القليلة التي شرحت في حياة أصحابها واشتغل العلماء بها و مؤلفوها أحياء ،وطارت كما قلت شرقاً وغرباً السبكي -رحمه الله- تاج الدين كان أيضاً مما اعتنى

بهذين الشرحين ،له شرح على منهاج البيضاوي واسمه الإبهاج شرح المنهاج وله شرح على مختصر ابن الحاجب سماه رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، فالسبكي هضم الكتابين ،واشتغل على المتنين، على منهاج البيضاوي ،وعلى مختصر ابن الحاجب، الإبهاج الذي هو شرح المنهاج ابتداءً أبوه القاضي تقي الدين السبكي -رحمه الله- ،وابتداءً في البدايات ووصله إلى حد الواجب ،وترك الكتاب وانصرف عنه فأكماله ابنه تاج الدين، إذاً الإبهاج تأليف البيضاوي، عفواً تأليف تاج الدين السبكي، وألف أيضاً رفع الحاجب بعده لما فرغ من شرح المنهاج للبيضاوي ،عزم وواعد في آخر الكتاب أنه سيشرع في شرح ابن الحاجب بأسلوب أوفى، وبشرح أتم، وهكذا صنع ولهذا فشرح ابن الحاجب من أجود الشروح ،وأكثرها تحريراً وتنقيحاً، وكلا الكتابين مطبوع، فلما ألف السبكي هذين الشرحين إذاً هد استوعب تماماً، فأراد أن يخطو في المتون في علم الأصول خطوة أخرى إلى الأمام فألف هذا المختصر الذي سماه جمع الجوامع ؛ولعلك استوعبت الآن سر التسمية إذاً هو جمع ماذا المتون الجامعة لعلم الأصول، وإلى زمنه كانا المتنان الجامعان هما منهاج البيضاوي، ومختصر ابن الحاجب ،وهذا يمتد نسبه إلى محمود الرازي، وهذا يتصل نسبه بإحكام الأمدي، فمزج الكتابين وقد شرحهما، إذاً الرجل يستوعب تماماً مسائل الكتابين وما حولها من النقاش، وتحريرات، واستدراكات ،واعترضات، إلى آخره، فلما جاء يؤلف جمع الجوامع فصاغه من هذه الخلفية السابقة، والعناية الفائقة، فألف مختصر جمع الجوامع وأراد فعلاً أن يكون خطوة إلى الأمام و هكذا كان، جاء جمع الجوامع فحتل مرتبة متقدمة، وأقبلت العلماء بالعناية بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي من ذلك الزمان وما جاء بعده من القرون والأعصار، أصبح جمع الجوامع متناً متداولاً ،لا تستطيع أن تقول أنه ألغى مختصر ابن الحاجب، ولا منهاج البيضاوي ولم يحصل هذا، ولكنه فعلاً أصبح متناً مشاركاً، إذا أردت أن تفهم العلاقة ها قد فهمت ما بين المتون الثلاثة من اتصال، وعلاقة ليس أحدها يلغي الآخر، لكنك تفهم كيف حصل هذا التصنيف، أريد أن أقول لما جاء من جمع الجوامع للإمام السبكي -رحمه الله تعالى- كثرت شروحه حتى جاوزت الأربعين وصار متناً معتمداً، يدرس في المعاهد، والجامع والمدارس، والمساجد، والحلقات كانت جامعة الأزهر إلى زمن ليس بالبعيد يقررون متن جمع الجوامع على طلبة المراحل المتقدمة في دراسة العالي في تخصص الشريعة ،وأصول الفقه، بل ويحفظون متن جمع الجوامع كسائر المتون التي يحفظها طلبة العلم آن ذاك، حتى غيرت المناهج فأصبح مرجعاً معتمداً لا

متناً مقررراً ، فأريد ان أقول إلى زمن قريب وجمع الجوامع متن معتمد يهتم به طلبة العلم في الجوامع، وفي المساجد، والمعاهد، والمدارس.

العنصر الثالث: في هذه المقدمة وهو ما قبل الأخير الحديث عن جمع الجوامع مهدت لك الآن هذا التاريخ الموجز المختصر جداً في جمع الجوامع وكيف وصل إلى هذا، يبقى الكلام لماذا اختيار جمع الجوامع؟ ولماذا احتل هذه المثابة؟ يمكن أن أوجز في نقاط سبعة كتالي:

أولاً: أنه مقتضى دراستنا في علم الأصول في هذه السلسلة في رحاب المسجد الحرام، على ما أشرت إليه في مطلع اللقاء من ضرورة الترقى، ومنهجية دراسة أي علم تقتضي فعلاً أن يرتقي طالب العلم، ويمتد رأسياً وأفقياً، اختيار جمع الجوامع جاء من هذا الباب من أجل أن يكون لبنة إضافية أخرى، وبالتالي فأنتم تفهم تلقائياً أن ما سندرسه في جمع الجوامع سيكون أعلى من ناحية المسائل من ناحية الأسلوب، أعمق من ناحية تقرير القضية، واستيعاب الأدلة وتقريرها، وبيان أوجه الخلاف، وهذا كما قلت من مقتضى المرحلة، إذاً لا انتظر أن أدرس على نمط ومستوى سبق، لا في أصول الشيخ ابن عثيمين ولا في مختصر الروضة للطوفي، بل هو ينبغي أن يكون درجة أعلى، ولما جاء جمع الجوامع متأخراً فإنه حاز هذه المرتبة، بل يقول السبكي في مقدمته -رحمه الله-، إنه جمع مسائل جمع الجوامع من زهاء مئة كتاب فيقول أنه جمع من المسائل التي صاغها من هذا المتن المختصر في جمع الجوامع من حوالي مئة كتاب ومرجع أصولي، إذاً هو مر بها واستوعبها واستخرج المسائل، ويرى -رحمه الله- أنه قد بذل جهداً عظيماً في جمع الجوامع، وأنه أخرج فيه عصارة هذا العلم، وأنه دون فيه مسائل استوعبت ما سبق، بل ويقرر أنه أضاف فيه إضافات ليس في الكتب السابقة، وأنه حرر فيه أشياء يزعم أنك لا تجدها في غيره من الكتب، وأنه أضاف إليها مسائل لا توجد في كتب الأصول الأخرى، من الإضافات التي في جمع الجوامع والتي تميز بها وهذا عنصر ثاني أو سبب ثاني: أن جمع الجوامع أصبح أوسع من ناحية المحتوى، وأنه أشمل على ما في المتنين المختصرين الشهيرين مختصر البيضاوي، و مختصر ابن الحاجب وأضاف إليها إضافات واحدة من الأشياء التي تميز بها جمع الجوامع أنه اشتمل على الأصلين، كما يقولون أصول الدين، وأصول الفقه، حرص السبكي -رحمه الله- على أن يضمن جملة من مسائل العقيدة ليست بالقليلة، في ثنايا جمع الجوامع بعضها جاء في الأوائل، وبعضها جاء في الأواخر، وحرص على أن يضمن مسائل من أصول الدين مع كتاب وضعه في أصول الفقه وسبيله إلى ذلك، أنه سماه جمع الجوامع وأراد أن يجمع الأصلين أصول الدين،

وأصول الفقه، هذا التداخل موجود من قبل في كتب الأصول بعض مسائل العقيدة، وكان قد مر بنا في بعض المواضع في **مختصر الروضة**، وأضربنا عنها صفحاً بحكم أنها ليست ممن يهتم به طالب العلم في أصول الفقه، فلا ينبغي أن تصرفه عن صميم ما هو فيه.

سبب ثالث: أن دراستنا **لمختصر البلبل** في العام المنصرم هو دراسة لكتاب مذهبي، و **جمع الجوامع** أشبه بأن يكون أوسع من هذا، صحيح أن **السبكي** شافعي لكن لم تكن مسائل الكتاب ولا القضايا التي أوردها على مذهب الشافعية فقط، بل يورد ما ينفرد به الحنفية، ويناقشه، ما يُقرر عند المالكية ويناقشه، على وجازة العبارة، واختصار اللفظ، لأنه فعلاً استوعب فهو كاسمه جامع لتلك الجوامع التي سبقت، بعض الأخوة كان مما أقرحه بعدما انتهينا من **مختصر البلبل** أن نأخذ بعض الكتب، وساءت هناك بعض التسميات مثل **مختصر التحرير في أصول الفقه**، ومثل بعض مختصرات الروضة، وبعض كتب شرح غاية السؤل مثلاً وكلها مذهبية جيدة، ومحتواها وثيق ومهم، وفيها تقرير المسائل، لكنها لو وقع عليها الاختيار لن يكون فيها إضافة، وستكون بعد دراسة الطوفي مجرد تغير لعبارات، وتغير لكتاب، لكنك ستري أيضاً نفسك في الدائرة ذاتها، ما خرجت منها ولهذا كان العدول إلى كتاب آخر، يستوعب مسائل أوسع، وينتقل أيضاً من نطاق المذهبية الحنبلية إلى ما هو أوسع في تقرير بعض المذاهب .

السبب الرابع : ما تقدم قبل قليل في حديثنا عن كيف وصلنا إلى **جمع الجوامع** في التاريخ الزمني للمتون في علم الأصول، وهو كونه ملتقى مدرستين **محصول الرازي**، و**إحكام الآمدي**، وكون المؤلف وهو **السبكي** رحمه الله شارحاً لهما، هاضماً لما فيهما، مستوعباً لمسائلهما، الحقيقة يؤهله لأن يكون متناً عمدةً كافياً لمن يدرس علم الأصول، ويحاول أن يحصل على عصارة ما كتب في هذا العلم في المتون على وجه الاختصار والإيجاز.

سبب خامس: العناية الكبرى بكتاب **جمع الجوامع**، وكثرة شروحه وتعددتها، قلت لك أنه أصبح متناً معتمداً في كثير من المعاهد، والمدارس، والجامعات .

سبب سادس: **جمع الجوامع** بهذه المواصفات أصبح مؤهلاً بأن يكون خاتمة لمرحلة التأصيل النظري في علم الأصول، لمن درس وحصل، من **درس الورقات**، ومن درس المختصرات، ومن توصل إلى كتب أكبر، ومن درس في الجامعة بعض الكتب المعتمدة أيضاً في المذهب، وفي غيره يصلح **جمع الجوامع** في إطار

التأصيل النظري في مرحلة ما أن يكون هو عمدة هذا المطاف وخاتمه التي ينبغي أن تفضي بعده إلى رحاب أوسع ، تطبيق عملي، إلى خوض في مراحل تكون هي مطالعة للشروح، هي غوص في كثير من التحريات، والتنقيحات، هي بحث في المسائل هي تطبيق عملي لها، فالتأصيل النظري لا ينبغي أن ينحسب فيه طالب العلم ويضل أسيراً فيه، من كتاب إلى كتاب، ومن متن إلى متن، ويحفظ المتون ويأخذ الشروح، و يظل حبيساً لها التأصيل النظري مهم إحكامه مهم دقة المأخذ والمسلك فيه مهم، لكن الانغلاق فيه والأسر في داخل أسواره سلبية، تحيط ببعض طلبة العلم من حيث لا يشعرون، التأصيل النظري ينبغي أن يأخذ مدى معين، ثم ينتقل منه طالب العلم إلى ما استوعبه في هذا التأصيل النظري، وحصله، وضبطه، إلى مسائل ومربعات أوسع، ودوائر أكبر، كما قلت ينتقل إلى تطبيق إلى توظيف لمسائل هذا العلم، إلى أن تكون المرحلة القادمة هي مطالعة الشروح الكبار، وكتب التعليقات، والحواشي النفيسة، وتحرير البحوث العلمية الدقيقة في بعض مسائل هذا العلم، في هذه المرحلة كتاب **جمع الجوامع** مناسب جداً لأن تعقبه المرحلة الواسعة المراجعة للشروح مطالعة الكتب الأخرى، والتطبيق العملي .

السبب السابع والأخير: إمامة المؤلف -رحمه الله تعالى- تاج الدين السبكي، فإنه سبب مهم حقيقة، سبب مهم لعنصر اختيار كتاب **جمع الجوامع** وسبب العناية به وهذا يقودنا إلى العنصر الأخير وهو الحديث عن مؤلف **جمع الجوامع**، الإمام تاج الدين عبد الوهاب ابن الإمام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي.

تاج الدين السبكي هو إمام ابن إمام، ورث العلم، والتحصيل، والتحرير في علوم الشريعة، عن أبيه، وأبوه تقي الدين السبكي قاضي القضاة، تولى المناصب الرفيعة تدريجاً، وقضاً، وإفتاءً أبوه تقي الدين السبكي -رحمه الله- من أقران شيخ الاسلام ابن تيمية ومعاصر له، وكان يضرب بما المثل في زمنهما، في اتساع العلم و حدة الفهم، وقوة الذاكرة، على ما بين الرجلين من اختلاف في المنهج، فكان تقي الدين السبكي -رحمه الله- يمثل مذهب الأشعرية وكان شيخ الاسلام ابن تيمية يمثل مذهب أهل الحديث في تقرير مسائل العقيدة، إلا أن الرجلين كانا على درجة من الإمامة في العلم، وإكباب طلبة العلم عليهما ، و الإتيان إليهما وأصبحا فعلاً مدارس في التحصيل العلمي آن ذاك، بين مصر والشام تردد اسم الرجلين شيخ الاسلام ابن تيمية، وتقي الدين السبكي والد تاج الدين، تاج الدين السبكي -رحمه الله- ولد في سنة وفاة شيخ الاسلام ابن تيمية على الصحيح سبعمائة وثمان وعشرين للهجرة هذه المرحلة التي نشأ

فيها تاج الدين السبكي في رحاب والده، وقد أبصرت عيناه في الدنيا والده إماماً، علماً، فقيهاً، قاضياً، فتلقى وتنشأ في رحاب العلم، وتحصيله في بيت والده بين سبعمائة وثمان وعشرين ولادة تاج الدين السبكي، ووفاته سنة سبعمائة وواحد وسبعين، أنت تتكلم على ثلاث وأربعين سنة فقط، عاش فيها السبكي -رحمه الله- إماماً، له التحرير لفائق في مسائل في اللغة، وفي مسائل في الحديث، وفي الأصول، وفي الفقه، وله المتون المقررة في كل فن، وله المسائل المحررة، هذا فضلاً عن كتب التراجم التي أصبحت مرجعاً لكتاب الطبقات الكبرى لتاج الدين السبكي مرجع و باب كبير في تراجم علماء الشافعية، هو كتاب أدب ، وكتاب أخبار ، وكتاب تاريخ، وكتاب تراجم، وكتاب فوائد ، كتاب حافل جداً، وهو من أهم مراجع علماء الشافعية، أبدع فيه السبكي -رحمه الله تعالى- ونشأ في حياته -رحمه الله- متملماً على أبيه أولاً، ثم على كثير من علماء ذلك العصر، و على رأسهم الإمام الذهبي شمس الدين -رحمه الله-، صاحب سير أعلام النبلاء، فإنه كان صديقاً لوالده وقريباً منه، فشيخ الاسلام أكبر سنّاً لكن الذهبي -رحمه الله- قرين لوالده وكل منهما أخذ عن الآخر، فالذهبي أخذ على تاج الدين وقرأ عليه، وسمع منه، وكذلك فعل تاج الدين مع الإمام الذهبي وبينهما نشأ الإمام السبكي تاج الدين -رحمه الله -عبد الوهاب مع والده ومع علماء عصره، تتلمذ كثيراً عن الحافظ المزني -رحمه الله-، وأخذ عنه علم الحديث، فنشأ بين محدث عصره، وفقهاءهم متنقلاً بينهم، أقرأ على سمعك شيئاً من أخبار تاج الدين السبكي عبد الوهاب -رحمه الله- ويذكر في نسبه، أنه يمتد إلى الخزرج من الأنصار، ويقول عن والده أنه كان يكتب له في بعض كتب هذه النسبة التي تنتهي إلى الخزرجي الأنصاري، ويقرها والده =رحمه الله -وكانت الشعراء تمدحه ولا يخلو قصائدهم من ذكر نسبه إلى الأنصار، وهو لا ينكر ذلك =رحمه الله-، تاج الدين السبكي قد نشأ في بيت علم وفضل وديانه، ونباهة، وإمامة، أبوه تقي الدين السبكي هياً له الأسباب ففتح عينيه وقد وجد والده كما قلت لك إماماً علماً، فهياً له في بداية حياته أن ينشأ في حياة العلماء، وترى في بيت الفقهاء، وكان قد غرس فيه أبوه حب الجدد، وطلب العلم والاجتهاد، والمحافظة على الوقت، وعدم ادخار الجهد في تحصيل العلم، وثني الركب، بل وحتى السهر في مذاكرة العلم، استمع إلى تاج الدين السبكي يقول عن والده تقي الدين، وتاج الدين عبد الوهاب صاحب جمع الجوامع إذا جاء ذكر والده في شرح في كتاب في مسألة ما، لا يسميه إلا بالشيخ الإمام، يسمي والده قال بالشيخ الإمام سمعت الشيخ الإمام، وحدثني الشيخ الإمام، يفخر بأبيه وحق له ذلك، يقول -رحمه الله- كان الشيخ الإمام -رحمه الله- يتكلم عن أبيه- ينهانا عن نوم النصف الثاني من الليل- ينهاهم عن النوم في نصف الليل

الأخير-، ويقول لي يا بني تعود على السهر ولو أنك تلعب، يريد أن يجيي فيه إحياء النصف الأخير من الليل، والويل كل الويل لمن رآه نائماً وقد انتصف الليل، فيقومه أبوه ولا يسمح لأحد من أهل بيته بالنوم بعد منتصف الليل، فوجد هذه العناية الحازمة، ووجد هذا الاهتمام الجاد، ثم أصبح أبوه يرسله إلى حلق العلماء، ويوصيهم به، ويحرص على أن يكون ابنه في ركاب العلماء، آخذاً بهم متزداً عليهم، وستسمع بعض أخبارهم، قال له ينشده في بعض الوصايا:

أبني لا تهمل نصيحتي التي	أوصيك وأسمع من مقالي ترشد
احفظ كتاب الله والسنن التي	صحت وفقه الشافعي محمد
واعلم أصول الفقه علماً محكماً	يهديك للبحث الصحيح الأيد
وتعلم النحو الذي يدني الفتى	من كل فهم في القرآن مسدد
واسلك سبيل الشافعي ومالك	وأبي حنيفة في العلوم وأحمد
وخذ العلوم بحمة وتفطن	وقريحة سمحاء ذات توقد
واستنبط المكنون من أسرارها	وابحث عن المعنى الأسد الأرشد
واتبع طريق المصطفى ﷺ في كل	ما يأتي به من كل أمر تسعد
واقصد بعلمك وجه ربك خالصاً	تظفر بسبل الصالحين وتهتد

على هذا النحو نشأ فيه أبوه المعاني الكبيرة، والقيم العظيمة، والإمامة في العلم والدين، فلا تعجب من ابنه تاج الدين عبد الوهاب أن تبدو فيه ملامح الإمامة، والنجابة من صغره -رحمه الله-، وبدأ سطوع نجمه في حياة والده، وبرز على أقرانه، فمهر في الفقه، في الأصول، في اللغة، في الأدب، في الشعر، فكان هذا ملامح من ملامح النجابة المبكرة، وحقيقة يقولون قليلاً ما يكون أولاد العلماء مثل آبائهم في الإمامة والعلم، و ذلك أن آبائهم عادة ما يكونون منصرفين إلى العلم، وتدريسه وتحصيله، والانشغال في ذلك، بما قد يشغلهم عن أولادهم، فقليلاً ما يحصل أن ينبغ من أولاد العالم مثله، أو ربما تفوقه، وتجد هذا في بعض البيوتات، لاشك أنها بركة إلهية، وتوفيق عظيم، أن يمنح الرجل في ذاته، ثم في ذريته، من بعده،

ولك مثال في عدد من البيوتات يعني: آل تيمية المجد عبد السلام، وابنه عبد الحليم، وحفيده شيخ الاسلام أحمد، فهذا وإن كان قليلاً لكنك تجده في بعض البيوتات، والأسر، كبيوت بعض المقادسة، الموفق، وأخوته، وخيلانه في الأسرة، كانوا كذلك على كلِّ كان --رحمه الله هكذا، كلما يفتح عينيه يرى أباه إماماً، عالماً، والطلبة يحيطون به، وهو يظفر به صباحاً ومساءً حضراً وسفراً يعيش معه، ويأكل معه، ويشرب معه، فيكون حظه من أبيه العالم أوفر من حظ غيره، فإذا رزق المهمة، وإقبال النفس وانشرح الصدر، وتوفيق الله أولاً وآخراً، حاز ما لا يحوز غيره من الظفر، بسبل العلم وتحصيله، في رحاب هذه العناية.

يقول تاج الدين السبكي -رحمه الله-: وقد كنت كثير الملازمة لشيخنا الذهبي، أمضي إليه في كل يوم مرتين، بكرة والعصر يعني في الصباح الباكر وبعد العصر. قال: وقد كنت أختلف إلى المزي مرتين في الأسبوع. الحافظ جمال الدين يوسف المزي حافظ عصره، وإمام، وقد كان يُضرب به المثل وإليه الرحلة في طلب الحديث، ومعرفة الرجال، فكان يتردد على المزي، وعلى الذهبي لكن كان يتردد على الذهبي مرتين في اليوم، وعلى المزي مرتين في الأسبوع، أو مرة في الأسبوع، فيعني يتردد على الذهبي أربعة عشر مرة في الأسبوع، وعلى المزي مرتين يذكر سبب ترده على الذهبي، أكثر فيقول: وسبب ذلك أن الذهبي كان كثير الملاطفة لي، والمحبة فيَّ بحيثُ يعرف من عرف حالي معه أنه لم يكن يجب أحداً كمحبته لي وكنت أنا شاباً فيقع ذلك مني موقعاً عظيماً. هذه رسالة لكل من رزق طلاباً وتلامذة أن العناية وإن كانت على سبيل إفضاء العلم وتحصيله ودفعه أكثر يشعر طالب العلم بحفاوة شيخه وأستاذه، فيسبب هذا الملازمة له . يقول: وأما المزي فكان رجلاً عبوساً مهيباً-صاحب وقار وشخصية حازمة-. قال: وأما المزي فكان رجلاً عبوساً مهيباً، وكان الوالد يجب لو كان أمري بالعكس أبوه يريد له أن يكون ترده على المزي أكثر من الذهبي يعني يجب أن ألزم المزي أكثر من ملازمة الذهبي؛ لعظمة المزي عنده وكنت إذا جئت غالباً من عند شيخٍ يقول: هاتِ ما أستفدتِ ما قرأتِ ما سمعتِ. فأحكي له مجلسي معه. هذا جزء من العناية أن يربي الأب ولده على مثل هذا التحصيل فيناقشه ويلاطفه ويعزز عنده المسائل التي حصلها يقول: فكنت إذا جئت من عند الذهبي يقول: جئت من عند شيخك، وإذا جئت من عند الشيخ نجم الدين القحفازي يقول: جئت من جامع تنكز؛ لأن الشيخ نجم الدين كان يشغلنا فيه وإذا جئت من عند الشيخ شمس الدين ابن النقيب يقول: جئت من الشامية؛ لأني كنت أقرأ عليه فيها وإذا جئت من عند أبي

العباس الأندلسي يقول: جئت من الجامع لأني كنتُ أقرأ عليه فيه وهكذا وأما إذا جئت من عند المزي فيقول: جئت من عند الشيخ، ويفصح بلفظ الشيخ ويرفعُ بها صوته وأنا جازمٌ بأنه إنما كان يفعلُ ذلك ليثبتَ في قلبي عظمتَه ويحثني على ملازمته. إلى آخر ما قال: هذه العناية، يعني أئمة كبار وعلماء في عصره، وأبوه يدفعه هنا وهناك ويحثه ويتابعه، ثم يحاول، يعني لاحظ هنا أيضاً مسألة أخرى مع أن والده كانت رغبته في أن تكون ملازمته للمزي أكثر إلا أنه لم يفرض هذا عليه كما ترى، وللاب أن يفعل وكان من سطوة الأبوة أن يلزمه أو يأمره لكنه ما فعل هذه حكمة وهذه تربية، أنت لا تستطيع أن تفرض على ولدك ولو كان من صلبك، لا تستطيع أن تفرض عليه خصوصاً في هذه المسارات طلب العلم والتحصيل انفتاح القلب، وانسراح الصدر، وما يفتح للإنسان من أبواب وطرق، هذه تدبيرات إلهية له أن ينصح ويشير وهو كما ترى قد فقه من أبيه هذا المعنى وعلم، ولكنه تيسر له هذا وطابت نفسه لمسارٍ الذي كان يحبه أبوه إلا أنه ما خرج في الجملة عن مراد والده في مسألة تسييره في طلب العلم وحرصه على الالتقاء بالشيخ والأخذ عنهم، على كلٍ نشأ تاج الدين -رحمه الله- في هذه المدة الوجيزة برع كما قلتُ ونجب، ورغم قصر عمره، لكنه بورك له فأخرج العديد من التصانيف البديعة، أشهر ما سمعت من كتبه -رحمة الله عليه-: هو شرحه على المنهاج في كتاب الإبهاج مطبوع في خمسة مجلدات الجزء الأول أو القسم الأول من الكتاب لأبيه ثم انصرف عنه. وليس الصحيح أن أباه توفي قبل إتمام الكتاب بل انصرف عنه، فأكماله ابنه تاج الدين عبد الوهاب وأتمه قبل وفاة والده بنحو عام، وكان قد ذكر في آخر شرحه على المنهاج في كتاب الإبهاج، أنه يعتزم على أن يعود مرةً أخرى إلى مختصر ابن الحاجب، وأن يكون له عناية به، وأن يصنف فيه شرحاً يكون مرجعاً ويكون غايةً، ويكون باباً، يُظهر فيه ما عنده من مكنون هذا العلم، وكذلك صنع فلما جاء فألف رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ومطبوع أيضاً في أربع مجلدات ضخمة، أبدع فيه وهو من أجل شروح مختصر ابن الحاجب وبلا مبالغة فيه من الفوائد والتحريرات النفيسة، التي قد لا تجدها في كثير من كتب الأصول الموسعة والمحرة، ولكل أيضاً في بابهِ نصيب مما يفتح الله تعالى على الإنسان، لما جاء لجمع الجوامع أيضاً صنّفه وأعتنى به، لم يشرح السبكي تاج الدين متنه جمع الجوامع بل ألف منع الموانع عن جمع الجوامع، ليس شرحاً لكنه إجابات عن تساؤلات وردت إليه فيما يتعلق بعبارات في كتابه جمع الجوامع، وجمع هذه الأسئلة وكثر ورودها إليه، فجمعها ثم ألف عنها أجوبة أشبه بدفع اعتراضات أو أسئلة واستفسارات، وسماها منع الموانع عن جمع الجوامع، لا يستغني طالب علم إذا أراد أن يفهم المتن على أن يرجع إلى منع الموانع؛ لأنها من تأليف المصنف نفسه وصاحب البيت كما

يقولون أدرى بما فيه ، وحتى شُراح جمع الجوامع أصبح كتاب منع الموانع مرجعاً مهماً يفيدون منه في تحرير العبارات وفهم مراد المصنف -رحمه الله- ، هذا فيما يتعلق بجملة موجزة في ترجمة تاج الدين السبكي -رحمه الله- ومصنفاته الأصولية في الثلاثة: الإباح، وشرح المختصر، وجمع الجوامع.

بقي أن نختتم هذا اللقاء أيها الكرام بوصيتين أخيرتين أولاً: ما يتعلق بالكتاب جمع الجوامع طبع طبعات كثيرة متعددة على اختلاف جودتها في التحقيق، وفي الخدمة للنص، وفي الإفادة منها، أيضاً الشروح على الكتاب كثيرة ومتعددة، فيمكن أن يستفاد من متن الكتاب من خلال بعض الشروح التي خدمت الكتاب، والكتاب وحده مطبوع مستقلاً أيضاً، موجود أيضاً متوفر على الشبكة العنكبوتية بعدة نسخ، وبعده تحقيقات متفاوتة جداً.....

الوصية الأخيرة: هاهنا ونحن مقبلون على دراسة كتاب فأنا أوصي بوصيتين مهمتين أرجو أن تكون عوناً و سبباً نافعاً إن شاء الله تعالى ، الأول: الدرس فيما يتوقع له في المرحلة المقبلة لا أظنها تناسب المبتدئ الذي ما درس شيئاً في الأصول قبل، أقول هذا لئلا لا يجد بعض الطلبة صعوبة أو مشقة أو يجد عدم استيعاب لبعض المسائل كونه ما درس شيئاً قبل فإذا استصعب شيئاً استغلق عليه ربما كان سبباً في عزوفه أو انصرافه التدرج منهجية لا ينفك عنها طالب علم في كل العلوم، وهذا واحد منها فإذا تأتت دراسة سابقة وفهم سابق، وجاء لمرحلة يستطيع أن يستوعب فيها ونعمة، فإذا ثقل عليه فعليه أن يبحث عن سبب آخر معين .ومن ذلك أيضاً أن من درس شيئاً قبل أو بعد العهد به فإنه يستحسن له أن يحشد الأسباب التي تعينه على فهم أكمل، من ذلك مثلاً: أن يقرأ الدرس قبل، أن يُحضر، أو يراجع ما أخذ بعد الدرس وأن يرجع إلى تسجيله إن سجل أو تدوينه إن دَوّن أو تعليقاته إن علّق ، كل ذلك مظنة للفائدة ، إن درس شيئاً من قبل فيرجع إلى كشكوله أو مذكراته أو متونه التي علّق عليها فيمر بها، حياة العلم المذاكرة، فمذاكرة العلم وإحياءه، تكون هكذا بالرجوع إليها، فإذا أردت أن يشتد عودك في مثل هذا العلم فمالك إلا هذا السبيل، وهو نوع من الجد و المثابرة التي يحتاج طلبة العلم عموماً أن يتواصوا عليها دائماً، وأن يكون دأبهم في التحصيل العلمي هكذا، قراءة ومطالعة ،ومذاكرة بين اثنين ومناقشة، وترجيع إلى ما أخذه قبل، ومناقشة لما أخذه بعد، مطالعة أيضاً لشروح أخرى، واطلاع على مسائل أخرى فيما يتعلق بشروح الكتاب ، كما قلت لك كثيرة متعددة، وشروحها متوفرة في المكتبات، ليس هناك شرح يغني عن آخر، كما قلت لك تجد في بعضه مالا تجد في الآخر، من أشهر الشروح انتشاراً وأيسرها عبارة شرح الجلال المحلي

على جمع الجوامع، والمحلي عرف بمصنفاته السهلة المحكّمة، كما يقولون السهل الممتنع، غالب كتب جلال المحلي هكذا تفسير جلالين مثلاً؛ وسمّي تفسير لاشتراك الجلالين فيه، جلال الدين المحلي، وجلال الدين السيوطي وابتدأه جلال الدين المحلي عبارة سهلة وواضحة، ما فيها غموض، لكنها محكمة يفك لك العبارة بأقل لفظ ممكن هكذا صنع المحلي في شرح الورقات، وهو أيضاً من أكثر شروح الورقات انتشاراً، شرح الجلال المحلي غاية ما يصنع يفك العبارة، يضرب المثال إن احتاج عبارة واضحة، فلذلك تأتي الحواشي عادة على شرح المحلي؛ لأن العبارة موجزة جداً تؤدي الغرض، وتفي بالمطلوب، فيأتي كثير من العلماء فيضعون الحواشي ولهذا حظي شرح المحلي أيضاً ببعض الحواشي من أشهرها مثلاً حاشية ابن العطار على شرح المحلي، حاشية العبادي، وجدير بالذكر أيضاً أن شرح العبادي الآيات البيّنات، هومن أفضل الشروح وأجلها وأعظمها، وصار مرجعاً وفيه تحريرات نفيسة، الشروح كثيرة على جمع الجوامع عموماً وأياً وجد طالب العلم غرضه أو المقصود الذي يفي له بالغرض سيكون إن شاء الله عوناً له في الاستفادة من شرح الكتاب.

الوصية الثانية والأخيرة: في كل باب يسلكه طالب العلم يوصى دائماً ويذكر بمسألة النية وإخلاص المراد لوجه الله تعالى، وهذا ينبغي أن لا ننك عنه، وصية وإيحاء يعني نقبل فيه الوصية ونوصي بها الآخرين من حولنا، ويقال: إنما يحصل طالب العلم بقدر نيته، وما نحن في مطلع الكتاب فاحمل ما شئت في قلبك من نية وليس لك إلا ما نويت، ومن هنا فالعقل يقتضي أن تفسح في قلبك أعظم المجال لأشرف النيات وأصدقها وأطهرها وأبركها؛ لأنه بقدر ما تفسح لها سيحصل لك الأثر والبركة والنفع، فمن الغبن أن يغيب عن هذا طالب العلم فيحصر النية في باب ضيق جداً وتنصرف به بعض أغراض الدنيا في هذا الباب فيحرم خيراً كثيراً الحرص على الظهور، البروز، الرقي، الشهادات، المناصب، كل تلك الأغراض الدنيوية ينبغي ألا تستأثر بحظ طالب العلم من نيته في التحصيل، طلب العلم الشرعي جملة نيته الكبرى الوصول إلى طريق أكمل في التبعّد لله إذاً هو غاية تهدف لغاية كبرى والتي من أجلها خلقنا وهي: العبادة، طلب العلم الشرعي بكل فروعه يوصلك أن تتربع على عرش العبودية بأكمل ما يكون، وطلب العلم الشرعي المخصوص أصول الفقه، تفسير، حديث وغيرها كل واحد منها له أيضاً هدفه المقصود، علم أصول الفقه حسبك في نيته وأنت تطلبه، وتحصله، وتذاكره وتدارس مسائله أن تقصد فيه أن يبلغك الله رتبة تفهم بها عن الله مراده، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم، والله هذه أشرف المراتب أن تكون إنساناً يمشي بين

الأنام لكنه يعي مراد الله، ويفهم ما يخاطبه به ربه، ويعي مقصود كلام نبيه عليه الصلاة والسلام هذه مرتبة شريفة، إذا بلغتها عبد الله فأنت الموفق المسدد المبارك الذي يصل إلى المراد بأقصر طريق لا ويدل الناس من وراءه فإذا سئل أجاب، وإذا استفتي أفق وأذا علم أفاد كل هذا باب مبارك تحصل به لمن حصل نية صادقة ونحن في مطلع هذا ينبغي فعلاً أن نتعاهد هذا الباب وأن يوصي بعضنا بعضاً به يرتبط بهذا تماماً أن كل باب في الدنيا يقوم على ركنين متكاملين إذا كان التوكل على الله عز وجل هو الأساس فالأخذ بالأسباب هو الباب الذي ينطلق به العبد لأخذ مراده إذن: نية صادقة مع توكل تام على الله يأخذ به سبب متين يوصلك إلى المراد، السبب حضور مجلس علم، السبب تحصيل كتاب، السبب حفظ متن، السبب مذاكرة مع رفيق نبيه حاذق، السبب مراجعة شروح، السبب أشياء كثيرة كل هذه أسباب حضورك للدرس، وتعليقك، ومناقشتك كل هذه أسباب والله لو ما كتب الله لك فيها توفيقاً فإنها تذهب هباءً وأول ما يجني على المرء اجتهاده إذا لم يكن عون من الله للفتى فأول ما يجني عليه اجتهادهم فإذا رزق العبد توفيقاً إلهياً كانت الأسباب ميسرة بل تفتح له الأبواب، ولا يخفك أن التوكل على الله يعني في أحد مظاهره الكبرى دوام الدعاء وأن يسأل المرء ربه أن يفتح له أبواب العلم، وما أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم في كتابه الكريم بأن يطلب ربه من الزيادة بشيء إلا العلم ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ فما أمره بطلب الزيادة في شيء من أمور الدنيا ولا الحياة أمره بالازدياد من العلم، فضلاً عن أن أول ما استفتح به كتاب الله في الوحي المنزل ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ هذا كله يعيننا على أن يكون لنا حضور في أذهاننا، في مسألة الدعاء فإذا سجدت ورفعت يديك ودعوت وقمت في السحر، وتلمست مواطن الإجابة أن تكون نية طلب العلم، وفتح الله لك حاضراً في دعائك، فتسأل ربك بازدياد العلم في البركة فيه، في تحصيله فإن هذا يبلغك المراد ويسهل لك الوصول إلى طريق عظيم مبارك أوله الاشتغال بهذا الباب ومنتهاه هناك فيما أعد الله لأهل العلم وطلبته من المراتب الرفيعة، والدرجات الشريفة بلغنا الله وإياكم منازلها، أسأل الله لي ولكم علماً نافعاً وعملاً صالحاً يقربنا إليه، اللهم علمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علمتنا وزدنا علماً يارب العالمين، واجعل عملنا صالحاً خالصاً لوجهك الكريم، اللهم إنا نسألك علماً يقربنا إليك ويبلغنا مرادك في العبودية لوجهك الكريم يا أكرم الأكرمين، ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الأول

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله و الصلاة و السلام على رسول الله وعلى آله وصحبه و من والاه،
وبعد:

قال المصنف -رحمه الله-: بسم الله الرحمن الرحيم ، خطبة الكتاب، نحمدك اللهم على نعم يؤذن
الحمد بازديادها ..

خطبة الكتاب هذا من صنيع المحقق، ولم يقل المصنف في مقدمته هذا العنوان، وبالتالي فإنه من الدقة إذا
قرأ القارئ وقد نسب الكلام إلى المصنف، بقوله قال المصنف رحمه الله: ألا يذكر إلا ما قاله ويكون ما
يصنعه المحققون عادة مما يوضع بين الأقواس إما هو لإفادة القارئ، ولتسهيل تقسيم الكلام، لكن إذا قلنا
قال فلان فلتنسب إليه الكلام الذي قاله دون ما أضافه المحقق من عناوين أو زيادات سواء اقتضاها
الكلام، أو كان مما يناسب التقسيم لإفهام القارئ..

قال -رحمه الله-: نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها، ونصلي على نبيك محمد هادي الأمة
لرشادها، وعلى آله وصحبه ما قامت الطروس والسطور لعيون الألفاظ مقام بياضها وسوادها، ونضرع
إليك في منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع الآتي من فني الأصول بالقواعد القواطع البالغ من
الإحاطة بالأصلين مبلغ ذوي الجد والتشميل، الوارد من زهاء مئة مصنف منهالاً يروي ويمير، المحيط
بزبدة ما في شرحي على المختصر و المنهاج، مع مزيد كثير، وينحصر في مقدمات وسبعة كتب..

هذه مقدمة المصنف -رحمه الله تعالى- لهذا المتن الصغير في حجمه الكبير في محتواه جمع الجوامع ، وتقدم
بك الحديث في الدرس الماضي عن الكتاب ومحتواه، وصنيع المصنف - رحمه الله تعالى- فيه بما يغني عن
إعادته هاهنا في هذا المقام، ابتداءً -رحمه الله- بمقدمة يسيرة موجزة تناسب إيجاز الكتاب، وهكذا تكون
عادة مقدمات المتون مختصرة؛ لأن المتن في ذاته عبارات موجزة مختصرة ، فلا يناسب فيها الإطناب ولا

الإطالة في المقدمات، ولو اشتملت على فنون من البلاغة، وأضرب البيان البديع، الذي يستخدمه الأدباء والمؤلفون عادة.

قال -رحمه الله- :نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها. يعني يكون الحمد على النعم سبباً لاستجلاب المزيد، وهذا آت من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ وقد قال السلف: من تتابع بالحمد تتابعت عليه النعم. وآثر المصنف رحمه الله البدء هاهنا بالفعل نحمدك اللهم، وصيغة الفعل كما مر بكم كثيراً في مقدمات المتون، هي إحدى الصيغتين التي يستفتح بها حمد الله -عز وجل- في الكلام والخطب والمصنفات بمعنى أن المستفتح بحمد الله سيختار أحد طريقين، إما الجملة الاسمية في مثل قولك الحمد لله أو المؤكدة، مثل قولك إن الحمد لله، أو يختار الجملة الفعلية بقوله أحمد الله أو نحمد الله ونحوه، وعند أهل العلم لكل من الأسلوبين أو الطريقتين دلالة لغوية، وإفادة معنوية، فإن الجملة الفعلية تفيد التكرار، وتفيد التجدد مع الحدوث، فالذي يقول: أحمد الله يشعر الفعل هاهنا بتجدد الحمد وتتابعه على الدوام، والجملة الاسمية منزوعة منها هذه الدلالة، لكنها تفيد الثبات والاستقرار، فقائل الحمد لله يثبت حمداً مستقراً فلكل من الأسلوبين دلالة ومعناه، وأجمع ما في ذلك، الجمع بين الصيغتين وهي الآتية في خطبة الحاجة، في حديث النبي صلى الله عليه وسلم وصيغته التي يتداولها الخطباء، إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، فأنظر كيف جمع صلى الله عليه وسلم بين الصيغتين والأسلوبين، ليكون أبلغ في الإحاطة بمعاني الحمد، بما تدل عليه الجملة الاسمية، والجملة الفعلية كذلك، قال: نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها، ونصلي على نبيك محمد هادي الأمة لرشادها، صلى الله عليه وسلم، واقتصر المصنف رحمه الله على الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وقد قال بعض الشراح كان الأولى به أن يقرن الصلاة بالتسليم، ولاشك أن هذا هو الأكمل في الصلاة والسلام على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لأن الله قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ ولأن الجمع بين الصلاة والسلام هو المخصوص بمقام الأنبياء، ونبينا خاصة صلى الله عليه وسلم وأما الصلاة بمعنى الدعاء وحده، فقد أطلقه رسول الله عليه الصلاة والسلام في مثل قوله اللهم صل على آل أبي أوفى، قال رحمه الله: وعلى آله وصحبه . يعني في الصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه. ما قامت الطروس والسطور لعيون الألفاظ مقام بياضها وسوادها، الطروس: جمع طرس بكسر الطاء، وهي الصحيفة، كما ذكره أصحاب المعاجم، وقد ذكر الجوهري في الصحاح، و ابن منظور في لسان العرب، وابن سيده أيضاً في المحكم، أنه يقال للصحيفة: طرس إذا كانت قد نُحِيت ثم كتبت، وذلك أنهم كانوا يستخدمونها مرات في الكتابة

كالألواح، فلا يقال طرس إلا إذا كتب ثم محي ثم كتب، و أما المكتوب مرة فلا يقال له ذلك، والأمر فيه واسع، فالمقصود بالطرس صحيفة الورق، أو الصحيفة التي يكتب فيها من ورق أو غيره، قال: ما قامت الطروس والسطور و قصد بالسطور الكتابة، فهو الآن يشير إلى الأوراق والصحائف التي تكون محل كتابة، وإلى السطور التي تكتب فيها، وجعل هذا ظرفاً تستمر فيه الصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، كلما قامت الطروس يعني: الصحائف والسطور لعيون الألفاظ مقام بياضها وسوادها، وهذا ضرب البلاغة بديع، وأدب رفيع، بمعنى اللهم أدم الصلاة والسلام على نبيك صلى الله عليه وسلم كلما استمر استخدام الصحائف والسطور في كتابات أهل العلم، في تدوين الألفاظ الرائقة في عيون الكتابة والجمل، مقام البياض والسواد في العيون، وهذا يعني أن هذا مستمر إلى قيام الساعة، لأن بني آدم لا يزال يستخدم مثل هذا، وأهل العلم لن ينفك أحدهم عن استخدام الصحف، والكتابة فيها بالسطور، لتدوين الفوائد وتقرير الأحكام، وإثبات الجمل البديعة، والفوائد الماتعة، فهذا لا ينفك وسيبقى أبداً، فجعل ذلك مقروناً بالصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ضرب مما تقرر فيه الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بالأمر المستمرة إلى قيام الساعة، كما يقرن باستمرار الشروق و الغروب، وبنوح الطير، وتغريد الحمام، وتحليق الطير، وأمثال ذلك مما لا يزال متتابعاً في الكون، قال-رحمه الله- : ما قامت السطور والطرور لعيون الألفاظ مقام بياضها وسوادها، ونضرع إليك في منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع، هنا صرح رحمه الله باسم الكتاب الذي اسمه جمع الجوامع سائلاً ربه أن يرزقه التوفيق والسداد، لئن يكون هذا مشروعاً محفوفاً بالقبول بالتوفيق الإكمال التي تتم معه هذه المشاريع، وسأل الله تعالى أن يمنع الموانع يعني أن يحيل ويحول بينه وبين كل ما يطرأ عليه ويمنعه من إتمام هذا الكتاب، وهذا أيضاً مما يُتعلم في صنيع أهل العلم وكلامهم وإشاراتهم، أن العالم مهما بلغ من العلم، ومهما أوتي من الأسباب، التي هي في الجملة أسباب، يعني علم، ووقت، وصحة، وأسلوب، وآلة تمكنه من أن يقوم بأي مشروع علمي، لكنه يبقى أحدنا مهما بلغ من الأسباب إلا أنه لا يزال فقيراً واقعياً على باب ربه والتضرع إلى الله سميت أهل العلم؛ لأنهم أولى الناس بهذا المعنى، إذا كان الأنبياء والرسل عليهم السلام يظهرون غاية الافتقار إلى الله سبحانه وتعالى، يقول موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ ويقول عيسى عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَأْمَرْتَنِي بِهِ إِنَّ أَعْبُدُ وَاللَّهِ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ في مواضع كثيرة تجد فيها أدب الأنبياء عليهم السلام في إظهار عظم الافتقار إلى الله، فأولى الناس بامتثال هذه المعاني هم ورثة الأنبياء والرسل عليهم السلام، وليس ذلك إلا أهل العلم، وطلبتة،

و السالكون في هذا الطريق، هم أولى الناس حقيقة أن يقوم فيهم معنى الافتقار، والذل، والخضوع لله، والانكسار بين يديه، في طلب تحقيق المراد، و بلوغ المني، ولا أمنية أعظم لطلبة العلم من الوصول إلى عظيم المرادات في تحصيل العلم، وفهمه، وادراكه، وتعلمه وتعليمه، هذا كله متوقف على عظيم فضل الله وقد جاء ذلك صريحاً في كتاب الله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا وَرَحْمَتُهُ وَمَا زَكَّا مِنَّا مِنَّا مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾ فهذا شيء يعني يتعلمه طالب العلم مع أنه ليس مقصوداً هاهنا في السياق إنما طريقة أهل العلم تعلم هذه المسائل من خلال عباراتهم وألفاظهم، قال: ونضرع إليك في منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع، وقد أكرمه الله فأكمل جمع الجوامع وانتشر في حياته رحمه الله، ووصل إلى أيدي طلبة العلم والعلماء في أوانه، فمنهم من علّق عليه، وقرأه وشرحه، ومنهم أيضاً من ناقشه وسأله، واستدرك عليه، وهذا دليل على انتشار الكتاب، و تاج الدين السبكي - رحمه الله-، لما أتم جمع الجوامع، وانتشر بين أيدي الطلبة، ووصل إلى العلماء وبلغهم، ونظروا فيه، وقرأوه واطلعوا عليه، صارت هناك مكاتبات بين تاج الدين السبكي وبين بعض أهل العلم في زمانه، فكاتبه بعضهم موجهاً إليه أسئلة واعتراضات واستدراكات على ما قرره في جمع الجوامع إما من حيث الأسلوب والصياغة أو الألفاظ والعبارة أو المحتوى أو التقرير في المسألة إلى آخره في ذلك، فلما اكتملت عنده جملة من الأسئلة واجتمعت، صنف رحمه الله كتاباً آخر أشرنا إليه في الدرس الماضي أسماه منع الموانع عن جمع الجوامع، فكانت هذه مناسبة لطيفة هو في مقدمة الكتاب سأل الله أن يمنع عنه الموانع من إكمال جمع الجوامع ولما تم له الكتاب وبلغته أسئلة أهل العلم ونقاشهم واستدراكتهم جمعها ثم صاغ فيها مصنفاً اسمه منع الموانع عن جمع الجوامع ، لم يقصد فيه شرح لألفاظ الكتاب لكنه أراد الإجابة عما ورد من اعتراضات ونقاشات وسؤالات جاء بها فنثرها في كتاب منع الموانع وقرر فيها ما قصد بهذه العبارة، ولماذا أتى بهذا اللفظ؟ ولماذا قال كذلك ولم يقل هكذا؟ ثم أجاب عما يراه-رحمه الله- فصار كتاباً مستقلاً هو منع الموانع عن جمع الجوامع، ولا يخلو عادة أحد شراح جمع الجوامع على كثرتهم ، لا يخلو أحد منهم من الاستفادة من منع الموانع وإن لم يكن شرحاً كاملاً، إلى أنه يستفاد منه؛ لأنه من صنيع المؤلف وكلامه ذاته، فما يقوله في جملة وما يقرره في عبارة، هو المعول وينبغي أن يكون هو الذي يقصد به المؤلف، لأنه أدري الناس بما يكتب ويقول رحمة الله عليهم أجمعين، قال -رحمه الله-: ونضرع إليك في منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع، الآتي من فني الأصول والقواطع، أشار هاهنا إلى أن مضمون هذا الكتاب الذي أسماه جمع الجوامع يأتي من فني الأصول وهو مثني فن، والمقصود بالأصوليين هاهنا أصول الدين، وأصول الفقه، فقرر هاهنا أن جمع الجوامع آت في مسائله من هذين الفنين من أصول

الدين، وأصول الفقه، وأتى منهما بالقواعد القواطع، قال: البالغ من الإحاطة بالأصلين يعني أصول الدين وأصول الفقه، مبلغ ذوي الجهد والتشمير، الوارد من زهاء مئة مصنف منهلاً يروي ويمير، يعني هذا الكتاب قد حوت مسائله خلاصة ما جاء في عدد كبير من الكتب والمراجع كما قال زهاء مئة مصنف، وهذه المئة مصنف ليست كثيرة في زمن الإمام السبكي - رحمه الله - في القرن الثامن الهجري، فكتب الأصول فوق ذلك بكثير، لكنه جمع أمهات الكتب وعيونها ورؤوسها، فكانت عنده ما يحفظ منها، وما يرجع إليه، وما فهمه وما استوعبه، فكان كل ذلك حاضراً لما صنف جمع الجوامع، هذا لم يقله تاج الدين السبكي مفاخرةً أو مباهاةً أو استكثاراً، لكنها كانت عادة عند أهل العلم السابقين - رحمهم الله - ، عندما يريد أحدهم أن يستحيث همة طلاب العلم، كأنه يريد أن يقول لك لا تزهد فيه، فهو كتاب متعوب عليه، ولا تنظر إليه نظرة عاجلة فقد جمعته من كذا وكذا، وهذا كله وإن كان إثباتاً للجهد أولاً وتقريباً و توثيقاً، إلى أنه في المحصلة يشعرك وأنت تقرأ مقدمة الكتاب أنك أمام مشروع علمي هو عصارة مئة مصنف تقريباً في الأصول، إذاً هو ليس كتاباً قاله مما ورد عليه في الخاطر، أو مما استقر عنده من مسائل، لكنه محرر وقد اجتهد فيه - رحمه الله - ، وأكد هذا فقال: المحيط بزبدة ما في شرحي على المختصر و المنهاج مع مزيد كثير، يعني هذا الذي سأقرره لك، وأقربه لك وأصوغه لك في جمع الجوامع هو محيط بزبدة ما أوردته في شرحين كبيرين، وقد أشرت إليهما في الدرس المنصرم... شرحه الأول على منهاج البيضاوي و قد علمت أن المنهاج هو مختصر للحاصل لتاج الدين الأرموي، والحصول للإمام الرازي، فالبيضاوي لما اختصر المنهاج وقدمه، شرح تاج الدين السبكي هذا المتن منهاج البيضاوي مكملاً ما ابتدأه أبوه رحمه الله، في مقدمة الكتاب في الإبهاج، فإن والده تقي الدين السبكي ابتدأ شرح الكتاب ووقف في عند حد الواجب، ثم أكمل ابنه تاج الدين صاحب جمع الجوامع أكمل الكتاب وأسماه الإبهاج في شرح المنهاج، ولما انتهى، أقبل على شرح مختصر ابن الحاجب في كتاب أسماء رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، فهذان شرحان كبيران، على متنين هما العمدة في ذلك الوقت في كتب الأصول، وكما قلت لك فأحدهما يمثل محصول الرازي، والآخر يمثل إحكام الأمدي في مختصر ابن الحاجب، وقد شرح تاج الدين السبكي الكتابين وبالتالي فهو مدرك تماماً لمسائل الكتابين والمختصرين بإقباله على شرحهما، هو يقول لك الآن إن جمع الجوامع هو زبدة ما في ذنبك الشرحين، بل قال: مع مزيد كثير، إذاً فيه من المسائل في جمع الجوامع ما ليس في شرحه في الإبهاج على المنهاج، و ما ليس في شرحه في رفع الحاجب في مختصر ابن الحاجب، وهذا أيضاً كما قلت لك إغراء لطالب العلم وهو يقرأ في مقدمة الكتاب أن تاج الدين السبكي

فعالاً قدم جهداً علمياً محرراً نفسياً، وهو يشعرك بهذه العبارات أنه قدم شيئاً ليس باليسير، وأنه يحتاج إلى عمل ينظر فيه المصنف، وينظر فيه الشارح، وينظر فيه الطالب نظرة الإنصاف، بل قال -رحمه الله- في آخر كتابه لما ختم الكتاب وهو يريد أن يودع خاتمة الكتاب شيئاً يعبر عن المعنى، قال -رحمه الله-: فإن هذا الكتاب لا يتأتى اختصاره، يعني يقول مع ما فيه من المسائل إلى أنه في أقصى درجات الاختصار، وأي اختصار بعده سيكون مخللاً، وأراد أن يعلق الباب أنه لا يصلح أن يكون مختصراً لهذا الكتاب، مع أن شيخ الإسلام **زكريا الأنصاري** -رحمه الله- اختصره وأسماه **لُب الأُصول** ثم شرحه، لكنه كان حصل خلل من فوات بعض المسائل، على كل هذا الصنيع من المصنف كما قلت لك درج عليه بعض أهل العلم في رفع الهمم واستحاثاتها، وفي استنثار همة طالب العلم وهو يقبل على المتن أن يكون له وعي وإدراك وإلمام بمضمون الكتاب بمسائله بالحاجة إلى أن يشمر تشمير الحريص في الإفادة من ما اشتمل عليه المتن من المسائل والعلوم، قال -رحمه الله تعالى-: وينحصر في مقدمات وسبعة كتب، يعني هذا المتن سيشتمل على سبعة كتب سبقها بعض المقدمات، المقدمات: جمع مقدّمة، بفتح الدال على أنها اسم مفعول، ويصح فيه كسر الدال فتقول مقدمات جمع مقدّمة على أنها اسم فاعل وكلاهما له وجه، فإذا قلت مقدّمة اسم مفعول من قدمها؟ المصنف مقدمة أي كتاب؟ مقدمة أي كتاب قدمها المصنف على باقي الفصول والأبواب، فهي مُقدّمة قدمها المصنف فكانت بين يدي الكتاب، و يمكن أن تقول مقدّمة فتكون هي اسم الفاعل وتكون المقدمة التي يصوغها المؤلف تقدمك إلى ما بعدها من الأبواب، يعني تأخذك إليها، وكلا المعنيين صحيح، والوجهان جائزان، بل ذكر **القوافي** عن بعض أرباب اللغة أن كل كلمة مقدّمة، مقدّمة كتاب، مقدّمة مشروع، مقدّمة مجموعة، كلها يجوز فيها الوجهان مقدّمة ومقدّمة، إلا مقدّمة الجيش فإنها لا تطلق إلا بكسر الدال على غير خلاف فيها، وأما معنى المقدمات عند أهل العلم فالمقصود بها: كل ما يوقف عليه حصول أمر آخر، مقدمة أي شيء يترتب عليها حصول أمر بعده فلا تكون مقدمة إلا وبعدها شيء يلحقها ويتبعها، وعند المناطقة يقولون المقدّمة جزء من الدليل، فإن الدليل المنطقي يتكون من مقدمتين، صغرى وكبرى، وهاتان المقدمتان تجمعان إلى بعضهما فتنتج عنهما النتيجة هذا يسمى دليلاً عن المناطقة، كقولهم مثلاً العالم ممكن، وكل ممكن له سبب إذاً فالعالم له سبب، فالجمله الأولى تسمى مقدّمة، والثانية تسمى مقدمة صغرى وكبرى، ثم تنتج عنهما نتيجة هذا اصطلاح، تركيب الدليل عند المناطقة بهذا التقسيم يطلقون مصطلح المقدّمة على الجزء من الدليل، أما هنا في التصنيف المقصود به هي مقدمة الكتاب أي صدره وبداية التصنيف التي يذكر فيها المصنف عادة أسماء كتبهم، ومنهجهم، ومرادهم، وشيئاً ما يجعلونه

مدخلاً يعين القارئ على فهم ما سيأتي من فصول وأبواب الكتاب، إذ أهي سبعة كتب رتبها المصنف -
رحمه الله- على ما سيأتي بك في أثناء الكتاب، الكتاب الأول في الأدلة بل في القرآن، وجعل معه دلالات
الألفاظ الكتاب الثاني في السنة، ثم الاجماع، القياس، ثم الأدلة المختلف فيها وسمّتها -رحمه الله تعالى-
الاستصحاب، والاستصلاح، وذكرها في مجموعة من الفصول في مجموعة وختم آخر كتابه بالاجتهاد
والتقليد، وبعض مسائل تتعلق بأصول الدين.

الدرس الثاني

قال رحمه الله: الكلام في المقدمات، أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية، وقيل معرفتها والأصولي العارف بها، وبطرق استفادتها، ومستفيدها، والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف، ومن ثم لا حكم إلا لله.

ماذا تلحظ؟ ماذا بدأ في المقدمات؟ بدأ بتعريفات عرّف الأصول، عرّف الفقه، ثم عرّف الحكم الشرعي، ثم تواصل في ما بعد في المقدمات التي ذكرها هنا قبل الكتاب الأول، هي ما يذكر الأصوليون عادةً في بدايات كتب الأصول قبل الخوض في باب الأدلة، وذلك على الحصر في مقدماته يتناول الآتي:

تعريف الأصول، تعريف الفقه، تعريف الحكم، الحسن والقبح، هل هما شرعيان أم عقليان؟ ويترتب على ذلك مسألة شكر المنعم هل هو واجب عقلاً أو شرعاً؟ ويتفرع عن ذلك حكم الأشياء قبل الشريعة هل هي على الحظر أم على الإباحة؟ ذكر أم المعدوم ثم شرع في الأحكام الشرعية الواجب، المستحب، المباح، المكروه، الحرام، تكلم عن الأحكام الوضعية، السبب والشرط، الصحة والفساد، الأداء والقضاء، والإعادة والرخصة، والعزيمة، ثم انتقل إلى تعريف الدليل وتعريف الحد، تعريف النظر، التصور، التصديق، الظن، الوهم، الشك، التي ترد عادةً في مقدمات الكتب، من أجل أن تكون مفاتيح يفهم بها القارئ ما سيأتي من مسائل، ذكر أيضاً في مقدماته مسائل الحكم الشرعي، الأمر بواحد من أشياء الواجب المخير، مسألة فرض الكفاية حدّها وأحكامها، مسألة الواجب الموسع، مسألة ما لا يتم الواجب إلا به، مسألة تناول الأمر المطلق المكروه، مسألة التكليف بالمحال، مسألة الشرط الشرعي، مسألة لا تكليف إلا بفعل، ثم ختم بتعدد تعلق الحكم باعتبارات، كل هذا أورده المصنف -رحمه الله- في مقدماته، ثم شرع في الكتاب الأول وهو الحديث عن دليل الكتاب وهو القرآن، وأتى بمسائله، وانطلق بعد إلى دلالات الألفاظ، و ما يتعلق بها، ابتداءً -رحمه الله- فقال: أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية، هذا تعريف لأصول الفقه بأي اعتبار؟ هذا باعتباره علماً و لقباً، وأنت تعرف أن أي مصطلح أو لفظ يتكون من كلمتين فأنت تتعامل معه

بطريقتين إما أن تقسم هذه الكلمات المضافة إلى بعضها و تتعامل مع كل مفردة على حدة، وهذا يكون تعريفاً باعتبار الألفاظ المفردة باعتبار كل جزء من الكلمة والمصطلح، وإما أن تتعامل مع الكلمتين على أنها اسم واحد يعني كما لو قلت لك عبد الرحمن، مباشرة ينصرف إلى ذهناك شخص رجل يطلق عليه اسم عبد الرحمن، هو يتكون حقيقة من لفظتين: عبد وهو وصف للمخلوق الذي كلفه الله بالعبودية في هذه الحياة من بني آدم، والرحمن: اسم من أسماء الله تعالى يحمل معنى الرحمة العامة التي تناولت خلقه، فعبد الرحمن هو العبد المخلوق من بني آدم لربه الرحمن، هذا المعنى التفصيلي لو تعاملت مع كل لفظ من هذه الألفاظ المضافة على حدة، لكنك لو دججت عبد الرحمن فأصبحت عندك أشبه بكلمة واحدة، هكذا يقال أصول الفقه، أصول الحديث، أصول التفسير، أسماء العلوم إن نظرت إليها كأسماء الأشخاص فقلت أصول الفقه مثل عبد الرحمن، عبارة عن اسم يطلق على شيء محدد، عبد الرحمن يطلق على رجل تعرفه قريبك، أخوك، ابن عمك، ابن جيرانكم، ينصرف على ذهناك تصور معين يحمل هذا الاسم فأصول الفقه هكذا هي بهذا الاعتبار، فإذا قلت أصول فقه مباشرة، وهذا المتبادل عند طلبة العلم ينصرف الذهن إلى علم محدود المسائل معروف الأبواب يسمى بهذا الاسم، هكذا تكون مصطلح أصول الفقه عبارة عن علم يطلق على علم من العلوم، ويسمونه هكذا لقباً لعلماء، فإذاً هو لقب على علم محدد، وإذا تعاملت معها على أنها كلمتين، أصول وفقه، أصول الشيء أسسه كلياته، والفقه هو العلم المعروف، إذاً هذا هو قواعد علم الفقه فهذا طريق وهذا طريق، السبكي هاهنا سلك أي الطريقين؟ على اعتباره علماءً لقباً على علم فقال: أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية، انطلق مباشرة، دلائل الفقه الإجمالية، دلائل جمع؟ دليل، جمع دليل أدلة أو دلائل؟ فعائل جمع فعيله مثل ربائب وربيبة، مثل حبايب وحببية، فهذا من الخطأ إذا قال أحدكم يا حبايب هذا يطلق على الإناث، لأنه جمع حببية وليس جمع حبيب، ففعائل جمع فعيله وبالتالي فالصواب هنا أن يقال أدلة وهذا مما نوقش فيه عدد من مصنفين في الأصول، وصار يقال ما تقول دلائل قل أدلة، المهم هو يريد دلائل أدله، والأصوب أن يقال أدلة الفقه الإجمالية، لن نخوض في التعريف حسبك ما مر بك كثيراً المراد بأدلة الفقه الإجمالية: قواعده التي بينى عليها، أدلة الفقه الإجمالية هي مصادر الأحكام التي تأتي في الفقه، أنا لما أقول التيمم مشروع عن فقد الماء هذا حكم فقهي، وأما أقول أيضاً أن مسح المتوضئ على خفيه يجوز للمسافر ثلاثة أيام بلياليها، وللمقيم ليلة يوماً وليلة هذا حكم، وكل مسألة في الفقه هي حكم شرعي، أحكام الفقه كثيرة، مصادر استنباط هذه الأحكام هو أدلتها، ولست أقصد هاهنا النص الذي دل على مسألة التيمم الحديث أو الآية، ولا النص الذي دل على مسألة مسح الخف،

لا تلك أدلة تفصيلية، دليل كل مسألة بعينها يسمى دليلاً تفصيلاً في الفقه عندنا ، كثير جداً، كل نصوص القرآن التي تستنبط منها الأحكام دلائل جزئية، كل أحاديث السنة التي تحفظونها في عمدة الأحكام ، و بلوغ المرام، و منتقى الأخبار وغيرها كثير جاء في الصحيحين، والسنن، والمسائيد، كل هذا أدلة جزئية، هذا دليل في التيمم، وهذا في الوضوء وهذا في الحيض، وهذا في الطلاق، وهذا في النكاح، هذا في البيع وهذا في القصاص، كل هذه أدلة جزئية، وهي متعددة فأنت إذا جمعتها وحصرتها، وجئت تقسمها إلى قواعد كبرى وإلى مصادر كلية، يخرج لك أنها تنحصر في مسارات محددة، القرآن، السنة، الإجماع، القياس، قول الصحابي، شرع من قبلنا، وبالتالي أنت حصرت الأدلة التي بلغت عشرات ومئات وألوف وأضعاف، حصرتها في ماذا؟ في أنواع إجمالية فالقرآن والسنة والاجماع والقياس، هذا معنى قول الأصوليين الأدلة الإجمالية، الأدلة الإجمالية للفقه ماهي؟ هي مصادر بناء الأحكام التي تقررت في الفقه، وهذا لا يكون إلا في الأدلة الكبرى القرآن وتحتته كم دليلاً تفصيلاً تجدد؟ عشرات مئات ألوف، السنة دليل إجمالي تحتها كم دليل تفصيلي يندرج؟ أيضاً عشرات مئات ألوف، وهكذا القياس هكذا الاجماع هكذا كل الأدلة الإجمالية، هذا هو المقصود عندهم بأدلة الفقه الإجمالية، يعني ما يصلح أن يكون دليلاً مصدراً تبنى عليه الأحكام وتستنبط منه، يندرج في هذا أيضاً أن من الأدلة الإجمالية القواعد الكلية التي تستخدم في بناء الأحكام، والمتعلقة عادةً بأدلة الألفاظ ودلالاتها على المعاني أن العموم دلالتة كذا والخصوص إذا ورد عليه يخصه، و الإطلاق يتناول اللفظة من حيث الماهية من غير قيد، فإذا جاء القيد في موضع قيد المواضع الأخرى المطلقة، إذا اشتركت معها في السبب والحكم، هذه قواعد، هذه أيضاً بمثابة كليات مثابة أدلة إجمالية تجعلها أصلاً وتجري عليها ألفاظاً النصوص في الكتاب والسنة فنتج لك أحكاماً، هذا مقصود الأصوليون بقولهم الأدلة الإجمالية، فإذن باختصار شديد محتوى علم أصول الفقه في جمع الجوامع وفي غيره من كتب الأصول، ما الذي يتناوله علم الأصول، يشتغل به ويقدمه لطلاب العلم أدلة الفقه، لو قلت أدلة الفقه وسكت يتبادر إلى الذهن أنني سأجد فيها آية القصاص ، وآية الزنى ، وآية السرقة، وآية الخمر، وآية الوضوء، وآية النواقض، وآية كذا ودليل كذا، وحديث كذا، لا ليس هذا المقصود، ليست كتب أصول الفقه هي عبارة عن أدلة تفصيلية لكل مسألة، هي أدلة إجمالية.

أدلة إجمالية أنفع أم الأدلة التفصيلية أنفع؟ كلاهما يحتاج إليه طالب العلم، الأدلة التفصيلية أين يجدها؟ في الفقه ماذا يقدم الفقهاء في كتب الفقه لطالب العلم؟ يقدمون له كل مسألة بحكمها مع دليلها، ولذلك يعرفون الفقه على أنه معرفة الأحكام الشرعية والتفصيلية، أن تعرف الحكم وحده هذا ليس فقهاً، ولذلك

أنت تجد عامل نظافة وجاهل وأمّي، يعرف صفة الوضوء، ويعرف أحكام الصيام، ويعرف أن هذا من المفطرات، ويجرف صفة الحج، ولو سأله لأجابك، ولكنه لا يعرف الأدلة، هل هذا فقه؟ وهل يسمى فقيهاً؟

المسلم إذا عرف الأحكام فقد أدى ما وجب عليه من ما أراد الله به أن يعبد، لكنه لا يسمى فقيهاً، ولا يسمى صاحبه فقيهاً، إلا إذا عرف المسألة بدليلها، فإذا جمع بين الحكم والدليل فقد فقهه، وفقه النكاح، وفقه الطلاق، وفقه الحج وهكذا، هو معرفة الأحكام بأدلتها، ففي الفقه يقدم الفقهاء المسائل مع كل مسألة دليلها، قد يكون نصاً، قد يكون قياساً، قد يكون إجماعاً، قد يكون قواعد شرعية كلية إلى آخره، فهناك تقدم المسائل بأدلتها التفصيلية، أما في الأصول فإنهم يقدمون الأدلة الإجمالية، أنا أقول كلاهما يحتاج إليه طالب العلم، لكن أيهما أقرب منالاً وأيسر تحصيلاً وأسرع فهماً؟ الأدلة التفصيلية أو الإجمالية؟ التفصيلية أيسر و لهذا يستسهل طلبه العلم علم الفقه ويستصعبون الأصول؛ لأن الدليل في الفقه مرتبط المسألة كذا ودليلها كذا، واضح ومفهوم فربط الحكم بدليله ففهم، وإذا جلس طالب العلم في درس فقه وعرف مسائل قام من مجلسه وقد حفظ مسألتين، ثلاثة، عشرة، في باب صفة الصلاة مثلاً في أركانها، في مسائل الأذان، في أحكام المناسك، تعلم جملة من المسائل، وعرف الأحكام فيشعر أنه استفاد وحاز علماً تمثل في بعض المسائل، بينما علم الأصول لا يعطيك هذا التفصيل، يعطيك الكليات، يعطيك المداخل، يعطيك الأسس، و يستصعبها طلبه العلم؛ لأنها في نظرهم لا تثمر مسألة عملية مباشرة هو يقوم من مجلس يحضر درساً واثنين وخمسة وعشرة، وربما أتم كتاباً ويشعر أنه ما فقه مسألة شرعية عملية، وهذا صحيح لأن علم الأصول لا يعطيك أحكام المسائل، هو يعطيك المفاتيح، والمفتاح إذا اقتنيت له لن يفتح لك الباب مالم تدخله في باب وتعمله، فإذا أخذته ولو كان من أنفس المفاتيح ومصنوع من الفضة أو من مادة ثمينة مهما بلغ فإن جعلته في جيبك فقد أغلقت الفائدة، فمفاتيح العلوم الأدوات إنما تثمر إذا استعملت و يستصعب طلبه العلم هذا الباب لأنهم لا يمارسون، فيرونه تحصيلاً مجرداً جافاً، والأولى بمن أراد أن يستثمره أن يعمل، على كل، إذاً تعريف الأصول كما قال: دلائل الفقه الإجمالية. وقف المصنف هنا عند هذا التعريف ولم يتناول ما يذكره غيره بقولهم وطرق الاستفادة أو طرق الدلالة أو كيفية الاستفادة من هذه الأدلة التي هي دلالات الألفاظ وسيأتي بعد قليل، قال رحمه الله: وقيل معرفتها، يعني فيه طريقتين لتعريف الأصول إما أن تقول هي دلائل الفقه، أو معرفة دلائل الفقه الإجمالية، ما الفرق؟ هو الآن ماذا يريد أن يعرف؟ علم أصول الفقه، هو الأدلة الإجمالية أو معرفة الأدلة الإجمالية، هذا جدل يخوض فيه المصنفون عادة هل أعرف العلم

بأنه العلم بالشيء أو هو الشيء نفسه؟ هذا كتاب أصول فقه ماذا فيه؟ فيه مسائل الأصول، الأدلة الإجمالية، العلم الذي أريد أن أعرفه هو هذه المسائل أو العلم بها؟ المسائل لأنه سواء علمتها أو لم تعلمها هذا هو العلم، أدركته وعلمته أو لم تعلمه هذا هو العلم إذاً هو الأدلة، والخطب في هذا يسير، لأنني لما أعرف التفسير، أو أصول الفقه، أو مصطلح الحديث، أو علم النحو أي علم إذا جئت أعرفه ينطلق باعتبارين إذا أردت أسماء العلوم عموماً يراد بها قواعد الفن ومسائله، ويراد بها إدراك هذه القواعد، فإذا قصدت أن العلم هو ما حصل إدراكه قلت هو المعرفة، أو هو العلم بكذا، وإذا أردت مسائل الفن نفسه ستقول هو كذا مباشرة، والخطب في هذا يسير، لكن الملفت للنظر أن السبكي قال هنا وقيل معرفتها، فأشار إلى الخلاف ورجح ماذا؟ رجح الأول أن أصول الفقه هي دلائل الفقه الإجمالية، وهذه طريقة سلكها بعض أهل العلم، واعتبروا أن هذا هو الأولى باعتبار العلم هو الأدلة، وقيل المعرفة، الطريقة الأولى: طريقة الرازي، التي رجحها السبكي. الطريقة الثانية: طريقة البيضاوي في مختصره في المنهاج لما عرّف الأصول قال: معرفة دلائل الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد. فجعل العلم هو المعرفة، الإشكال هنا، ليس إشكال، السؤال لما عرف السبكي الفقه ماذا قال؟ الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية. لماذا لم يقل الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية؟ يعني في تعريف أصول الفقه قال هو دلائل وفي تعريف الفقه قال العلم واحد من اثنين إذا كان هو يرى أن تعريف العلوم هو المسائل نفسها يعرفها بالمسائل، وإذا رأى أن تعريف العلوم هو العلم بما يعني يوحد الطريقة إما يقول في الإثنين العلم بالدلائل أو معرفة الدلائل أو يقول في الإثنين هنا دلائل وهناك أحكام شرعية مباشرة، فلماذا فرق بينهما السبكي؟ يقول هو تفریق راجع إلى حقيقة العلمين بمعنى الفقه لغة ما هو؟ يقول تعريف الفقه لغة راجع إلى الفهم، فليست مسائل الفقه فقهاً، بل العلم بها فقه، فتعريف علم الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، أما الأصول مسائل مجردة فعرفها بأنها دلائل الفقه الإجمالية، والخطب في هذا يسير، ولأهل العلم طريقتان في تعريف العلوم قال - رحمه الله -: والأصولي العارف بها، الضمير يعود إلى ماذا؟ دلائل الفقه الإجمالية، إذا كان علم الأصول هو دلائل الفقه الإجمالية، فمن هو الأصولي؟ العارف بها، هذا تحصيل حاصل ما يحتاج إلى أن يورده في التعريف لكنه قال العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها، فجعل تعريف الأصول أوسع من تعريف علم الأصول، إذا علم الأصول قال هو الأدلة الإجمالية، والأصولي الذي يعرف هذه الأدلة ويعرف كيف يستفيدها ويطبقها، ويستنبط منها الأحكام ويعرف أيضاً شروطها المتعلقة بالمستفيد المجتهد من هو الأهل لهذا الصنيع، فجعل دائرة الأصولي في التعريف أوسع من تعريف الأصول نفسه، وهو بالتالي ماذا جعل؟

جعل توظيف هذه الأدلة ومعرفة الاستفادة منها، خارجاً عن تعريف الأصول داخلياً في تعريف الأصولي واعترضه بعض الشراح وأنه كان الأولى به أن يجعل في تعريف الأصول دلائل الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الثالث

قال -رحمه الله- : والفقهاء العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، علم مكتسب، علم بماذا؟ بالأحكام الشرعية العملية، مكتسب من ماذا؟ من أدلتها التفصيلية ، خلاص هذان ركنان في الفقه، علم بأحكام شرعية عملية مكتسب من الأدلة التفصيلية، قد عرفت الآن ما معنى أدلة تفصيلية يعني دليل كل مسألة بحسبها دليلاً تفصيلاً جزئياً، وعرفت ما معنى العلم المقترن بالدليل، لأن مجرد إدراك المسائل دون دليلها لا يعتبر فقهاً، وإنما الحكم المقترن بالدليل هو المسمى فقهاً في اصطلاح العلماء، قال -رحمه الله- : العلم بالأحكام الشرعية العملية، هذه قيود يذكرونها دوماً في تعريف الفقه أحكام شرعية حتى تخرج غير الشرعية اللغوية ليست أحكام فقهية، العقلية ليست أحكاماً فقهية، الأحكام الشرعية هي الصادرة من الشرع، الذي قال لنا هذا واجب وهذا مستحب وهذا مكروه وهذا حرام، فما كان مصدره الشرعية فالعلم به علم فقهي، لكن يخرجون مسائل العقائد، ولهذا قالوا العملية، فما كان أحكاماً عملية فهو الفقه، والأحكام الاعتقادية فهو عقيدة، المسائل التي تتعلق بعقائد لا ممارسة فيها للعمل إلا بما يستلزمها فإن هذا يسمى أحكام شرعية أيضاً، لكنها لا تدخل في مسمى الفقه، قال -رحمه الله- : والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، ثم قال: والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف. لو تذكرون في شرح مختصر الروضة بماذا عرّف الحكم الشرعي؟ خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تحييراً أو وضعاً.

فهم متفقون على أن الحكم الشرعي خطاب ما مصدره ؟ الله -جل جلاله- وهذا يشمل القرآن لأنه خطاب هو كلام الله ويشمل السنة؛ لأنها وحي الله على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلاهما خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين؛ لأن من خطاب الله ما يتعلق بذاته العلية، الله لا إله إلا هو الحي القيوم، أليس خطاب الله؟ لكن هل هو متعلق بأفعال المكلفين؟ لا، هل فيه حكم شرعي الآن؟ إذاً هل ليس حكماً شرعياً خطاب الله تعالى المتعلق بأفعاله سبحانه وتعالى ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ ، ﴿ يُكْوَرُ أَيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوَرُ النَّهَارَ عَلَى أَيْلٍ ﴾ أليس هذا خطاب الله؟ بلى، هل هو متعلق بفعل المكلف؟

الجواب لا، متعلق بفعل الله، إذاً ففي النصوص الشرعية في خطاب الشارع ما لا يتعلق بفعل المكلف، مع أنه خطاب الله فهل يسمى حكماً شرعياً؟ لا، ولذلك أنت لا تستنبط منه حكماً شرعياً فقهيّاً تبني عليه مسائل، فإذاً خطاب الله واسع وعمام ومتعدد لكن حتى نعرف الحكم الشرعي الذي هو بناء الفقه عليه نقول خطاب الله المتعلق بفعل المكلف، حتى المتعلق بذات المكلف، لا علاقة لنا به، ولا نستنبط منه حكماً، ولما أقول المتعلق بفعل المكلف هذا المنحصر فإذا وجدت خطاباً من الله في القرآن أو في السنة، على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما كان من هذه الخطابات متعلقاً بفعل المكلفين، فهذا هو الحكم الشرعي، مثال ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، مثال "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"، وأمثلة هذا كثيرة، فكل هذا عبارة عن خطاب لله سبحانه وتعالى، متعلق بفعل المكلف، بقي القيد الأخير من حيث إنه مكلف، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾، هذا خطاب الله، متعلق بفعل مكلف لكنه ليس من حيث إنه مكلف، فإن هذا ليس حكماً شرعياً هذا إخبار، يخبر الله فيه عما حصل بين إبليس والملائكة وآدم، في النشأة الأولى التي خلق فيها آدم عليه السلام، فإذاً هذا ليس حكماً شرعياً، من حيث إنه مكلف، ولذلك كما قلت فالخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه إخبار مثل ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ لا يشمل تكليفاً إذاً ليس خطاباً مشتقاً على حكم شرعي فيخرج من هذا، فانحصرت الدائرة في الخطاب الصادر من الله - سبحانه وتعالى - المتعلق في فعل المكلف من حيث إنه مكلف المشتمل على تكليف يتوجه إليه أمراً أو نهياً بالصور متعددة، من حيث إنه عادةً تكون الهمزة مكسورة بعد حيث كما تأتي مكسورة بعد القول، والزرکشي له فائدة لطيفة - رحمه الله - يقول: وقد أُلِع بعض الفقهاء بالفتح، يعني إذا قالوا حيث أنّ، وعُد من اللحن، فهذا مما ينبه عليه أن همزة إنه بعد حيث وبعد القول لا تأتي إلا مكسورة.

نقف هنا ليكون درسنا المقبل في الأسبوع القادم، ابتداءً من قوله: و الحسن و القبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرتة.. إلى آخر ما أورده، وننشط إن شاء الله للمضي في المقدمات حتى لا يطول المقام فيها، نسأل الله عز وجل أن يرزقنا وإياكم علماً نافعاً و عملاً صالحاً، والله تعالى أعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فهذا هو مجلسنا الثاني بعون الله وتوفيقه في شرح متن **جمع الجوامع للإمام السبكي** -رحمة الله عليه- وهو المجلس الثاني بعد أن انقضى المجلس الأول في مقدمات تمهيدية، و المجلس الأول في مقدمة المصنف -رحمة الله عليه- ، هذا المجلس نستأنف فيه المقدمات التي جعلها **السبكي** -رحمه الله- بين يدي مقاصد الكتاب وأصوله المتعلقة بالأدلة والدلالات، وقف بنا الحديث عند قوله -رحمة الله عليه- ومن ثم لا حكم الا الله تعالى عطفاً على تعريف المصنف -رحمه الله- أصول الفقه، والأصولي، وتعريف الفقه، وانتقاله فيما بعد إلى تعريف الحكم حيث وقفنا عند منتهاه لما قال -رحمه الله: والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف. قال ومن ثم لا حكم إلا الله.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين قال الشيخ -رحمه الله- وغفر له ولشيخنا وللسامعين: **والحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرتة وصفة الكمال والنقص عقلي، وبمعنى ترتب بالذم عاجلاً وبالعقاب آجلاً شرعي خلافاً للمعتزلة.**

هذه مسألة مرت بكم كثيراً في دراسة الأصول ومنها ما تقدم أيضاً في شرح **مختصر الروضة**، مسألة الحسن والقبح أو التحسين والتقيح، التحسين و التقيح العقليان مسألة من المسائل العقدية التي زج بها المعتزلة في ثنايا مسائل الأصول وهي قضية كلامية بحتة، يعني مسألة من مسائل علم الكلام التي يتناولها أرباب الحديث عن الاعتقاد في كتب العقيدة وأصول الدين، ومن ثم فلا علاقة لها بأصول الفقه من قريب ولا بعيد، وليست من المسائل التي تؤسس بأدلة شرعية ولا حتى لطرق الاستدلال بها، وكل ما خرج عن هذين المعنيين فهو ليس من الأصول التي ينبغي العناية بها في كتب أصول الفقه؛ لأنها لا تثمر فقها؛ لأن أصول الفقه كما تقدم هي قواعد هذا الفقه فما لم يكن كذلك فليس أصلاً يحتاج إلى الاشتغال به في هذه

الكتب، لكن هذه المسألة والجملتان الآتيتان بعدها هي كذلك مما يذكر على سبيل التنزل ودعني هاهنا أقول لك مدخلاً يساعدك في فهم بعض هذه الإدرجات التي دخلت في مسائل علم الأصول.

ابتداءً كان التدوين في علم الأصول على وجه الاستقلال سبق إليه عدد من أئمة الاعتزال: كمثل القاضي عبد الجبار المعتزلي، والقاضي أبي الحسين ويعد كتاب كل منهما من الأصول السابقة التي ألفت استقلالاً في علم الأصول وأصبحت معلماً في كتب علم أصول الفقه للعهد للقاضي عبد الجبار أو يسمى العمدة وشرح المعتمد للقاضي أبي الحسين البصري، فلما سبق المعتزلة إلى هذا وقد سبقوا أيضاً إلى التدوين في المسائل الجزئية في الاحتجاج بخبر الآحاد وردة وفي القياس وفي الإجماع وما إلى ذلك. لما سبقوا إليه وكانت لهم صولة وجولة في هذه المرحلة من القرن الثالث والرابع الهجري إلى حين ظهور الإمام الحسن الأشعري ونقضه لمذهب المعتزلة وكسر شوكته برجوعه عن مذهب الاعتزال وسلوك كثير من العلماء والأئمة لطريقة أبي الحسن الأشعري-رحمه الله- في نصرته مذهبه والتصدي للاعتزال أصبحت كتب علم الأصول ميداناً وساحةً لمعترك في كثير من قضايا الاعتقاد الخلافية بين المعتزلة والأشاعرة وصارت تُدار نقاشات هذه المسائل في ثنايا علم الأصول فما شأن التأليف؟ ربما كان له وجه من ناحيتين: الناحية الأولى: ما أشرت له قبل قليل وهو أن أئمة الاعتزال كانوا ممن سبق إلى التأليف في علم الأصول وأنت تعرف أن صاحب كل معتقد له آثار معتقد في مؤلفاته و في نفسه الذي يكتب به لا محالة، فحيثما جاءت مسألة جرّت إلى شيء من الأصول أفصح عن مذهبه فيه، فكانت كتب الأصول على طريقة المعتزلة فيها هذا النفث الذي لا يخلو من تقرير مذهب الاعتزال في بعض القضايا وهذا واضح، فهم من سبق في تقرير هذه المسائل، ولما جاء الأشاعرة وهم أشد الناس شوكةً ضد المعتزلة ونقضاً لمذاهبهم كانوا هم أيضاً لا يألون جهداً ولا يلوون على مسألة تَرُدُّ على طريقة المعتزلة إلا ويباشرون الرد عليها وإطالة التقرير في نقضها وبيان خطأ المسلك الذي يقرره المعتزلة، ومن هنا لما جاءت الفئة الأخرى ممن سلك طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري كالجويني في البرهان، الغزالي في المستصفى ومما جاء بعدهم والباقلاني وغيرهم كثير، كانوا كذلك كلما أتوا إلى باب أو مسألة وجدوا فيها من سبق من الأصوليين المعتزلة تقريراً لهذه المسائل أصبحوا يبدؤون في ردها ونقضها فصارت الكتب الأولى الكبار التي ألفت في الأصول تحتوي على هذه المسائل تقريراً لمذهب المعتزلة أو نقضاً لها على طريقة الأشاعرة فاستمر هذا النمط في التأليف في كتب الأصول وأصبح أشبه بسمية لازمة لمسائل الأصول فكل من جاء فيما بعد أصبح يدون ويكتب مستصحباً تلك المسائل التي كانت من البداية لا علاقة لها بعلم الأصول، لكن فهمت كيف انجر هذا.

و أما الناحية الأخرى التي ربما كانت سبب في ظهور مثل هذا وهو أن الاعتزال في مسائله الكلامية الاعتقادية يحتوي على نظر دقيق للغاية ومن نظر في تراجم أئمة الاعتزال الأوائل على فساد المعتقد الذي يقررونه في طرائقهم ومؤلفاتهم إلا أنهم ممن أوتي عقلاً وافراً وذكاءً متميزاً بالنسبة إلى أقرانهم وعصرهم ومن كان في طبقتهم وهذا مما لا يُنكر، وأنت تجد إماماً كالذهبي مثلاً -رحمه الله- في سير أعلام النبلاء إذا أتى إلى تراجم الواحد من هؤلاء يثني على ذكائه بل كثير منهم يشير إلى ذكائه المفرط وحفظه المتدفق وعقليته التي لا تكاد تجد لها نظيراً، وقد يكون هذا من البلاء للعبد أن يرزق عقلاً خارقاً متميزاً على غيره ولا يرزق توفيقاً وسداداً. ونور الوحي كما يقول أهل العلم لا بد أن يكون قريناً لنور العقل بالذكاء و البصيرة، على كلٍ فكان هذا أقول متميزاً في طريقة أئمة الاعتزال فكانوا يشغفون كثيراً بهذا اللون من المسائل الدقيقة الغامضة ويجدون فيها متسعاً لتقرير مذهب، وعلم الأصول في جزء منه هو كذلك دقيق النظر فيما يتعلق مثلاً بالقياس ومسالك العلة وطرق إثباتها أو قواعد القياس وإبطالها وإفساد تلك التعليقات، ومثل ذلك دلالات الألفاظ ودقة النظر فيها وتداخل كثير من أنواعها هي مسالك دقيقة، وهذا يوافق هوى هذه الطبقة من أصحاب العقول المتميزة والنظر الدقيق ممن يألف مثل هذا اللون من الخوض في دقائق المسائل ولذلك استهوى أصول الفقه إقبال أئمة الاعتزال؛ لأنهم ألفوا مثل هذا النمط من المسائل الدقيقة والغامضة والخفية فوجدوا فيه أيضاً متسعاً لممارسة كثير مما يجد فيها أحدهم رغبته، فهذا وما سيأتي بعده من الجمل هو من هذا اللون، الحسن والقبح العقليان أصبح أصلاً من أصول الاعتقاد عند المعتزلة ومعناه كما سيذكره المصنف هنا: أن العقل حاكم بنفسه على حسن الأشياء وقبحها فهل هذا منكر ومفروض، أم هو مقبول، أم فيه تفصيل؟ يقرر المعتزلة في عقائدهم تقريراً طويلاً مجمله أن العقل مستقل بالحكم على حسن الأشياء وقبحها حكماً يفضي إلى تقرير صفة شرعية لهذه الأحكام، بمعنى أن العقل يبتدئ من الحكم على الشيء بكونه حسناً أو قبيحاً فالصدق حسن والكذب قبيح، العدل حسن و الظلم قبيح، فيبتدئ العقل ابتداءً بالحكم على هذه الأشياء من كونها حسنة أو قبيحة، ثم يتدرج أيضاً في إثبات صفة شرعية لهذه الأشياء التي حكم عليها، فما حكم العقل بحسنه فهو مطلوب شرعاً وجوباً وما حكم بقبحه فهو ممنوع شرعاً بحكم العقل عليه، وبالتالي فالنقطة التي يختلف فيها المخالفون للمعتزلة معهم هي هذه الجزئية. فهل يصح ابتداءً أن نرفض المسألة جملة وتفصيلاً فنقول لا مدخل للعقل في إثبات حسن الأشياء وقبحها؟ لا، لا يصح؛ لأن النقطة الأولى محل اتفاق وهي صحيحة، أن العقل يقوى على الحكم على الأشياء حسناً و قبحاً، إنما الخلاف أين هو؟ في أنه يرقى فوق هذا درجةً بأن يعطيها صفةً شرعية فيوجبها شرعاً لأن العقل حكم بها، ومخالفوهم يقولون إنما الذي يجب شرعاً ما أوجبه الشرع، هاهنا قال المصنف -رحمه الله- مبيناً محل النزاع ومحوراً صورة المسألة قال والحسن والقبح بمعنى هي تحرير لمحل

النزاع وذكر صفة مراتب الحسن والقبح ودرجاتها التي نحكم عليها وذكر ثلاثة مراتب بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته، وهذا نوع أو اعتبار الثاني صفة الكمال والنقص والثالث ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً . هذه ثلاثة أشياء، فأنظر معي هل يقوى العقل ويستقل بالحكم عليها؟ المرتبة الأولى: ملائمة الطبع و منافرته، يعني هل يقوى العقل على أن يحكم على الشيء بأنه حسن لملائمته لطبع الواحد؟ يعني هذا طعمه حلوا لاءم طبعك فهل يستقل العقل بالحكم بحسنه؟ وهذا طعام مر فهل يقوى العقل على الحكم بقبحه لمنافرته لطبعك؟ الجواب نعم هذا لا يحتاج إلى حكم شرعي، ولا يحتاج إلى خطاب شرعي، أنت لما تطعم شيئاً، تتذوقه فيطيب لك، ويلائم طبعك سواء كان حلواً أو حامضاً أو مرّاً أو أي مذاق من المذاقات فإذا ناسب طبعك حكم العقل بحسنه لك، وإذا ما ناسبك ونافر طبعك حكم العقل بقبحه لك، إذاً الحسن و القبح هنا ما مأخذه؟ العقل، وقال بعض أهل العلم بل مأخذه الطبع والعرف، يعني هذا يختلف باختلاف الأعراف، فعلى كل اسمٍ عقلاً أو عرفاً يعني المأخذ هنا ليس مأخذاً شرعياً إذاً هاهنا لا خلاف بين المعتزلة ولا غيرهم أن هذا لا دخل للشرع فيه، ليس الشرع الذي يقول لك هذا طعام حلوا وعليه يجب أن يكون حلواً عندك ولو ما ناسبك، و أن هذا مر فيجب أن يكون مرّاً عندك ولو لم يحقق هذا المعنى، إذاً هذا المعنى الأول الحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع أو منافرته فهل هذا شرعي ما هو؟ عقلي كما قرر المصنف وعرفي كما قرر غيره . المرتبة الثانية أو النوع الثاني: صفة الكمال والنقص، أن يحكم المرء على أن هذا وصف كمال وهذا وصف نقص أن الصدق كمال وأن الكذب وصف نقص ، فهل هذا عقلي أم شرعي ؟ قال بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال ونقصه حتى هذا جعله المصنف -رحمه الله تعالى- مما يحكم به عقلاً أن تقول مثلاً العلم بنوعه حسن والجهل بنوعه قبيح، فحكمت بحسن العلم وقبح الجهل، هذا حكم عقلي وهذا مما أيضاً لا يختلف فيه مع المعتزلة. بقي النوع الثالث ما هو؟ الذي قال عنه: بمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً، هذا الذي وقع فيه الخلاف أن نحكم على الشيء بأنه حسن لا بمعنى أنه يلائم الطبع ولا بمعنى أنه صفة كمال، أن نحكم على الشيء بأنه حسن بمعنى أنه يترتب على فعله ثواب في الآخرة ومدح في الدنيا. هل إلى العقل سبيل في ذلك؟ هل للعقل يحكم بترتب ثواب أو عقاب، على شيء حكم على حسنه أو قبحه؟ نعم جمهور المسلمين من غير المعتزلة يقولون هاهنا يقف العقل إذا وصلنا إلى ترتيب ثواب أو عقاب ومدح وذم، فهذا مسلك شرعي لا طريق للعقل إليه. إذاً هذا هو النوع الثالث و بمعنى ترتب الذم عاجلاً و العقاب آجلاً شرعي، قال: خلافاً للمعتزلة وفهمت أن المعتزلة يقررون في النوع الثالث أنه عقلي، فإذا اطرده عند المعتزلة القول بالتحسين والتقيح العقليين في كل الصور في ملائمة الطبع ومنافرته، وفي صفة الكمال والنقص، وفي ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً أنه يستقل العقل به ولهذا أصبح من أصول المعتزلة القول بالتحسين والتقيح العقليين من غير تفصيل ، لما؟ لأن أصلهم في هذا

مطرد . أما المرتبتان الأوليان فيوافقهم غيرهم معهم يوافقهم فيها أن الحكم بملائمة الطبع أو منافرة عقلي أو عرقي، و أن الحكم بكون هذا صفة كمال وهذا صفة نقص أيضاً هذا عقلي، أن تقول مثلاً هل في صفات البشر هل الطول صفة كمال أو نقص والقصر أو العكس كل هذا الآن تحكيم عقلي و هذا أيضاً لا سبيل إلى تجعله حكماً على ما جاءت به الشريعة فهذه ما جاءت بها بشيء. إنما محل الخلاف هو الحكم بترتيب الثواب والعقاب، فما مدخل هذا عند المعتزلة؟ هل قولون: أن العقل يوجب ثواباً أو عقاباً؟ هم لما جعلوا للعقل جواز أن يحكم بالاستقلال في ترتيب الأحكام جاءوا بالقول بالوجوب، يعني يجب أن يجد المكلف ثواباً على الطاعة وأن يجد عقاباً على المعصية، فهذا معنى قولهم أن هذا مأخذه عقلي، القول بالتحسين والتقييح بمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً أو بمعنى الثواب إذا قلنا في التحسين المدح عاجلاً والثواب آجلاً قال شرعيّ خلافاً للمعتزلة، مسألة لا علاقة لها بأصول الفقه ويطيل الأصوليون عادة النقاش في هذه القضية والرد عليهم فيها وذكر الأصول الفاسدة فيها والمأخذ وكل هذا مما لا ثمرة له في الفقه وقد فهمت معناها.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الخامس

وشكر المنعم واجب بالشرع لا العقل ولا حكم قبل الشرع فإن الأمر موقوف إلى وروده .

بقي أن نقول إن المعتزلة حيث قرروا إن الحكم على الأشياء يستقل العقل به بدءاً من الحكم بحسنه وقبحه وانتهاءً إلى ترتيب الثواب والعقاب، جاء بعض الأشاعرة من باب رد الغلو بغلوٍ مثله فنفوا أن يكون للعقل مدخل في التحسين والتقبيح، وبالغ بعضهم فنفي أن يكون للعقل حتى استقلال بوصف الأشياء حسناً أو قبحاً. هو لا يريد كأنه ظنه ملازمة فإذا أثبت أن العقل يحكم بحسن الشيء وقبحه لزم منه أن يحكم العقل بترتيب الثواب والعقاب عليه، فماذا فعل بعضهم؟ قالوا: لا العقل لا يحكم بحسن الشيء ولا قبحه. الحسن ما حكم الشرع بحسنه، والقبيح ما حكم الشرع بقبحه ولا مدخل للعقل فيه. وهذا لاشك أنه أيضاً غلو في مقابل غلو، والصواب الذي عليه مذهب السلف: أن العقل يقوى على الحكم على الأشياء بأن يقول هذا حسن و هذا قبيح لكن العقل لا يستقل ويرد ترتيب الثواب والعقاب إلى الشريعة فالعقل هاهنا له مرتبة وسط في إثبات حسنها وقبحها بحيث تصلح أن تكون مناطاً للثواب والعقاب لكن لا ثواب ولا عقاب حتى ترد الشريعة به، فإذا رتب الشريعة ثواباً أصبح مطلوباً شرعاً وإذا رتب الشريعة عليه عقاباً أصبح قبيحاً شرعاً وهكذا، تتفرع عن هذه المسألة هاتان المسألتان: شكر المنعم، وحكم الأشياء قبل الشريعة وكلها مما لا ثمرة لها. شكر المنعم يعني أن يقوم العبد بالطاعة لربه والامتثال لحق الشكر الواجب له سبحانه وتعالى على عبادته، شكر المنعم واجب لا إشكال في ذلك، لكن السؤال مأخذ الوجوب العقل أم الشرع؟ قالت المعتزلة: شكر المنعم واجب عقلاً وقال: غيرهم بل واجب شرعاً، يعني لو لم يوجب الله سبحانه وتعالى على عبادته أداء ما أفترض عليهم حقاً للواجب له سبحانه وتعالى من الشكر ما وجب ذلك، قالت المعتزلة: بل واجب، وهذا من فرع التحسين والتقبيح العقليين وقد علمت مأخذه، رد غير المعتزلة عليهم بتناقضهم هم يقولون يجب على العبد شكر المنعم وفي أصولهم العقدية الفاسدة كذلك يجب على الله - تعالى الله - إثابة المطيع وعقاب العاصي، فقالوا كيف يجب على العبد ما لا يستحق عليه الفعل إلا وجوباً هذا تناقض لا حاجة لنا إلى لخوض فيه، إنما هو أصل عقدي عندهم كما أوجبوا على المكلف شكر المنعم أوجبوا على الله - تعالى الله - عقاب العباد أو إثابتهم حسب الطاعة والمعصية، والمسألة الأخرى: كذلك ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف على وروده، المسألة مفترضة فيما؟ في قبل ورود

الشريعة، وما حاجتنا الى هذا، يعني ما ثمرة المسألة إذا كنا سنقول إن قبل الشريعة يترتب حكم أو لا يترتب، هل سنفتي بها مسألة لإنسان جاهلي قبل الشريعة أن نقول له كان هذا حلالاً عليك أو كان هذا حراماً عليك! كل هذا لا مدخل له ولا ثمرة، فلما ناقش مسألة قبل الشريعة وقد جاءت الشريعة وقررت الأحكام وأتم الله الدين و أكمل النعمة و امتن على العباد. فلا أثر إذاً لهذا الخلاف، وهذا والذي سبق مما ضرب به الشاطبي-رحمه الله- مثلاً كما مر بكم سابقاً في المسائل التي كان إدخالها في علم أصول الفقه عارية، يجب إخراجها منه لأنها لا ثمرة لها في الفقه، لا في تقرير الأحكام الشرعية، ولا الآداب التي هي مستقاة من نور الشريعة وقبسها. قال: ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف على وروده، ايش يعني الأمر موقوف على وروده؟ يعني الحكم موقوف على ورود الشرع. طيب فما لم يرد الشرع؟ فلا حكم أو تقول هناك حكمٌ لكننا نقف عن القول به. يعني الوقف هنا ستفسره بأحد أمرين: أنني لا أعلم الحكم، يعني هناك حكم و لكني لا أعلمه فأقف، أو تقول لا حكم. فما المراد بقولهم الأمر موقوف، لا حكم؟ كلا المعنيين واردٌ عن خاض في هذه المسألة فُسر الوقف هاهنا بأنه توقف، عدم علم، وعدم قدرة على القطع في المسألة، وفسر الوقف أنه لا حكم، ماذا تفهم من كلام المصنف أي المعنيين؟ الذي صرح قال: لا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف على وروده، قال وحكمت المعتزلة العقل، و إذا حكمت المعتزلة العقل فما حكم الأمور قبل الشرع؟ يقول حكمت المعتزلة العقل طيب فما حكم الأشياء عندهم قبل ورود الشريعة؟ ما حسنه العقل فهو مطلوب وما قبحه العقل فهو ممنوع، نعم حكمت العقل، فما قرر العقل حسنه قرره على الجواز و الإباحة، و ما قرر العقل قبحه قرره على المنع و الحظر و التحريم، وما لم يقرر العقل فيه أو يتردد العقل فيه؟ قال وحكمت المعتزلة العقل فإن لم يقض ايش يعني فإن لم يقض؟ فإن لم يقض العقل بحسنٍ ولا قبح، لما؟ للتردد لو احتار العقل بين حسنه وقبحه فما الحكم عندهم وهم يحكمون العقل! قال: فتالتهما لهم ما معنى فتالتهما؟ يعني لهم ثلاثة أقوالٍ تالتهما هذا، هذه طريقة في طي الخلاف واختصاره في عبارات المتون. لما يقول لك المسألة كذا فيها خلاف أو فيها أقوال تالتهما كذا، حيث يذكر لك ثالث الأقوال ويضمم الأول والثاني فافهم أن القول الثالث الذي يذكره هو قولٌ تفصيليٌ تفهم منه طريفي الخلاف، بمعنى قال هنا: وحكمت المعتزلة العقل فما حكم العقل بحسنه فهو جائزٌ مباح، وما حكم العقل بقبحه فهو ممنوع محرم. طيب والاحتمال الثالث ما لم يحكم العقل فيه بشيء؟ ما لم يقض العقل فيه بشيء، قال: فإن لم يقض أي : العقل، فتالتهما أقوال، منهم من قال: نلحقه بما حكم العقل بحسنه فيكون مطلوباً جائزاً مباحاً، ومنهم من قال: يحكم العقل بمنعه وحظره وتحريمه، فيلحق بما حكم العقل بقبحه. ومنهم من قال قولاً ثالثاً تفصيلياً هو الذي ذكره هنا فقال: فتالتهما لهم الوقف عن الحظر والإباحة. إذاً ثالث الأقوال وقف عن الحظر والإباحة و القول الأول حظر و الثاني إباحتة والثالث هو التوقف.

خلاصة الكلام: أن المعتزلة يحكمون العقل في حكم الأشياء قبل ورود الشريعة فإذا ما حكمت العقول بحسنه فهو مباح و ما حكمت العقول بقبحه فهو محرم أو محظور ممنوع و ما لم يقض العقل فيه لهم ثلاثة أقوال: المنع أو الإباحة أو الوقف يعني عدم الحكم عليه لأن العقل بقي متردداً في الحكم عليه. هذا الخلاف انجر ليس إلى المعتزلة بل حتى بعض العلماء غيرهم من أرباب المذاهب، خاض في المسألة لما انتقلت إلى علم الأصول وأصبحوا يناقشون ويشاركون في الخلاف فمن العلماء من مختلف المذاهب من غير المعتزلة من شارك في هذا، فمنهم من قرر أن الأشياء قبل الشريعة محمولة على الإباحة، ومنهم من قال إن الحكم في الأشياء قبل الشريعة محمول على المنع والتحریم، ومنهم من فصل، وكل ذلك مما لا حاجة إلى الخوض فيه. بقي أن تفهم فائدة، **القرافي**-رحمه الله- بعد ما ساق مثل هذا الخلاف أراد أن يظهر ثمة للخلاف في المسألة فقال -رحمه الله-: تظهر فائدة الخلاف عند تعارض الأدلة أو عند عدمها. ماذا تفهم؟ يقول هذه المسألة وإن كانت مفروضة في الحكم قبل الشريعة، وقد جاءت الشريعة فلا حاجة لنا إلى البحث عن حكم شيء قبل ورودها لكن يقول ستكون ثمة الخلاف هنا في المسألة عندما أرجح أحد الأقوال أنني أعمل به فيما لو جئت أبحث في مسألة عدمت فيها الدليل واقعة نازلة من النوازل لا نص فيها في الشريعة أو مسألة فيها أدلة متجاذبة وفيها أدلة ظاهرها التعارض والمسألة يتنازعها دليلان مختلفان فأختار ولا أستطيع ترجيح أحد الدليلين لتكافؤهما لقوتهما وتجاوزهما المسألة الواحدة، فيقول: من وسائل الترجيح ما أقره في المسألة، فهب أن المسألة جاءت قبل الشريعة فماذا سيكون حكمها؟ ما ترجحه هناك يصلح هنا أن يكون مرجحاً، لكن الصحيح أن الترجيح لن يكون في هذه المسائل من هذا الباب، بل سيكون الترجيح من باب آخر مذكور أيضاً في الأصول. أي باب؟ هو حكم الأشياء في الشريعة ما الأصل؟ الاستصحاب. ما الأصل في الأشياء؟ فتقول: الأصل في الأشياء الطهارة الأصل في الأفعال الحل الأصل في الأفعال التحريم الأصل في العبادات المنع إذا ثبت أصول عندنا مقررة شرعاً، هذه الأصول هي التي نستصحبها وليس هذا الأصل المفترض الخيالي في حكم الأشياء قبل الشريعة، الراجع إذاً ما قرره **الشاطبي** وغيره من عدم وجود ثمة لهذا النوع من المسائل .

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس السادس

و الصواب امتناع تكليف الغافل و الملجئ و كذا المكروه على الصحيح و لو على القتل و إثم القاتل بإثارة نفسه.

ها هنا انتقل المصنف -رحمه الله- إلى مسألة ، وكل جملة نقرأها و نشرع في شرحها هي مسألة مستقلة..... قال -رحمه الله-: والصواب امتناع تكليف الغافل والملجئ وكذا المكروه على الصحيح ولو على القتل، ذكر الحديث هنا عن الغافل والملجئ والمكروه هذه الأصناف المذكورة هاهنا هي لبعض أنواع المكلفين، والمسألة هنا هي فرغ عن شروط التكليف التي لم يذكرها المصنف ولا كثير من الأصوليين، فإنهم ينصون على أننا حيث تكلمنا عن التكليف وعرفنا الحكم وسندكر الآن كل ما يتعلق، فمنطلق الأحكام الشرعية وتقريرها هو الحديث عن الحكم الشرعي، والحكم الشرعي أنت عرفته بما؟ خطاب الشريعة وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلف. من هو المكلف؟ المكلف الذي تنطبق عليه شروط التكليف، ما شروط التكليف؟ منها ما يعود إلى المكلف نفسه وهو العقل ، والبلوغ ، ومنها ما يعود إلى المكلف ذاته العلم، و القدرة، ومنها ما يعود إلى المكلف به إلى آخره... هذه شروط طواها لكن هذا تفرغ عنها من شروط التكليف العائدة إلى المكلف العلم و القدرة و البلوغ و العقل، إذاً عقل و علم و قدرة و بلوغ هذه الشروط تتعلق بالمكلف . يذكرون الحديث عن الغافل عن النائم عن الساهي والناسي عن المكروه عن السكران عن المغمى عليه باعتبار أن هذا النوع من المكلفين قد اعترض بعض الشروط عندهم عوارض. النائم صاحب عقلٍ وبالغ لكن الإشكال أن عقله ليس في أهليته الكاملة التي تسمح له بتقبل التكليف، وكذلك الناسي ليس مجنوناً زُفِعَ عنه القلم، والسكران أزال عقله باختياره فلا نلحقه بالمجنون الذي خفف الله عنه التكليف وقل مثل ذلك في المكروه والملجأ إلى آخره... فيناقشون هذه المسائل، والحنفية لهم اصطلاح خاص في هذا النوع من المكلفين وهذا الباب من المسائل يسمونه (عوارض الأهلية) بمعنى الأمور التي تعرض على المكلف فتحول دونه ودون الأهلية في التكليف يعني لن يكون أهلاً للتكليف. فيناقشون هذه المسائل وهذا من جميل ما يقرره الأصوليون في كتبهم الحديث عن هذا النوع ومدى دخولهم تحت التكليف أو حتى خروجهم منه هل الناسي مكلف؟ هل النائم مكلف؟ هل السكران مكلف؟ هل المغمى عليه مكلف؟ هل المكروه مكلف؟ هنا جاء المصنف -رحمه الله- بثلاثة من هؤلاء وصوّب مثل ما رأيت من عبارته ابتداءً والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ والمكروه على الصحيح . الغافل من هو؟ النائم غافل والناسي أو الساهي غافل، فالغافل هو من لا يدرك الخطاب ولا يفهمه. هل لأن عقله زال؟ الجواب لا، عقله باق معه لكن الغفلة اعترته فحالت بين عقله وبين إدراك ما توجه إليه من خطاب الشريعة فسميت غفلة، فالنوم غفلة

والسهو غفلة. ولما كان صاحبها ليس معرضاً عن الشريعة عمداً جاءت الشريعة بإعذاره واعتباره مرفوعاً عنه القلم، رفع القلم عنه لا يعني سقوط التكليف ، بل يعني رفع المؤاخذة، فالنائم إذا استيقظ وقد فاته شيء من التكليف الواجب بقي في ذمته أن يؤديه وهكذا. قال -رحمه الله- : والصواب امتناع تكليف الغافل، إذ ليس النائم ولا الساهي مكلفاً. ما معنى ارتفاع التكليف عنهم؟ عدم المؤاخذة أو الإثم الأخروي، ليس معناه سقوط ما طولبوا به من عبادة أو ما فاتهم من الواجبات. بل يلزمهم الإتيان به بمقتضى أمور شرعية كلٌ بحسبها على ما قرّر في كتب الفقهاء، لكن عدم التكليف هنا فهمت معناه. فإذا وجدت خلافاً لبعض الأصوليين وقال لا بل النائم مكلف والناسي مكلف، فماذا يقصد؟ يقصد أن ذمته لم تبرئ بكونه نائماً وأن التكليف ما سقط عنه وزال الواجب بكونه ناسياً، "من نام عن صلاة أو نسيها ، فليصلها إذا ذكرها" هكذا يقول عليه الصلاة والسلام ، قال والملجأ: من الملجأ؟... هو ذكر بعد هذا وقال وكذا المكره.

الإكراه درجتان : إكراه يبقى معه قدرٌ من الاختيار ، ويسمى صاحبه مكره . وإكراه يزول معه كل قدرة على الاختيار يصبح صاحبه مضطراً هذا ما يسمى الملجئ ولهذا يقولون الإكراه نوعان : إكراه ملجئ ، وإكراه غير ملجئ . الإكراه الملجئ الذي لا يجد صاحبه مندوحةً عن الفعل، قال: كالذي يرمى من شاهق فيسقط على مالٍ إنسانٍ فيتلفه، أو على إنسانٍ آخر فيقتله، هذا إكراه ملجئ ولا قدرة له إذا سقط من فوق لا قدرة له أن يقف عن السقوط أو يمتنع عما سيترتب على سقوطه من أذى، هذا إكراه ملجئ.

الذي عليه الاتفاق أن الملجأ لا تكليف عليه؛ لأنه لا قدرة له ، وقال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ وهذا ليس من وسعه ولا من طاقته والله عز وجل لا يكلف العباد إلا ما يطيقون فما خرج عن طاقتهم فليس تحت التكليف في شيء، قال: والصواب امتناع تكليف الغافل والملجئ وكذا المكره على الصحيح، قال: وكذا المكره على الصحيح صوّب المصنف هنا -رحمه الله- أن المكره وهو أقل درجة من الملجأ، يعني أكره لكن له قدرة على الاختيار أنه ليس مكلفاً، وبالتالي فما يصدر عنه من أقوال أو أفعال فإنها لا تدخل تحت الإثم والمؤاخذة، هكذا أطلق المصنف -رحمه الله- وهو مذهب بعض العلماء، إلا أن الجمهور وغالب أهل العلم على أن المكره إن لم يصل درجة الإلجاء والاضطرار فإنه مكلف، ومعنى مكلف؛ لأن له قدرة على الاختيار، وبالتالي فيلزمه الامتثال لأحكام الشريعة ، وذكر بعض الشُّرَّاح أن السبكي نفسه -رحمه الله- في بعض مواضع من كتبه رجع عن هذا القول إلى قول الجمهور، وهو القول بجواز تكليف المكره.

يبقى أن نقول ما الإكراه وما ضابطه وما حدوده، حتى هذا فصله أهل العلم بمعنى أن كل من أكره على شيء يصح أن يسمى مكرهاً؟ يعني ماذا لو قابلك إنسان يأمرك بمعصية أو يمنعك عن واجب فقال لك افعل أو لا تفعل، متى يصح أن تسمي الأمر بالمعصية أو المنع عن الواجب متى يصح أن تسميه إكراهاً؟

هل لابد أن يصحبه تهديد؟ ثم التهديد هذا هل يلزم أن يكون بتهديد يصل إلى النفس أو المال أو العرض أو ماذا؟ كل هذا ذكروا له قيوداً، فقالوا إنما يصح أن يسمى إكراهاً إذا كان مشتتلاً على تهديد. والضابط الثاني، أن يكون هذا التهديد صادراً من ظالم يغلب على الظن إيقاع ما هدد به. وثالثاً أن يكون هذا الإكراه مما لا قدرة على المكلف على احتماله أو الصبر عنه، بحيث يغلب على ظنه ضعفه عن ذلك .

هذه الضوابط جيدة لأنها تجعل الإكراه نسبياً ، يعني أنه يختلف من شخص إلى شخص كل بحسبه، فبعض الصور قد تكون إكراهاً بالنسبة لي و قد لا تكون إكراهاً بالنسبة لك كذلك، وهذا وارد فلو أُبْتُلي أحدٌ بظالمٍ تسلط عليه فأكرهه على معصية أو أكرهه على ترك واجب كمنعه عن الصوم أو منعه عن الصلاة أو منعه عن واجب أوجهه الله تعالى عليه، متى يعذر فيقال أنه بسبب هذا الإكراه أصبح معذوراً يرتفع عنه الإثم ويستجيب للإكراه فيترك الواجب أو يفعل الحرام و يُعذر، إذا انطبقت هذه الضوابط، ثم انطباقها على مكلف لا يعني بالضرورة انطباقها على مكلف آخر، وكلكم يذكر قصة الإمام أحمد -رحمه الله- مع علي ابن المديني -رحمه الله- شيخ البخاري في فتنه القول بخلق القرآن ، فإن ابن المديني -رحمه الله- كبعض أهل العلم ممن استجاب للضغط و الإكراه فقال بالقول بخلق القرآن دفعاً للأذى، وكان من الإمام أحمد -رحمه الله- منه موقف ف ضرب علي حديثه وامتنع عن الرواية عنه بعدما خرج، واعتبر هذا الموقف من علي ابن المديني وهو رأس من رؤوس أهل السنة وإمام من أئمة الحديث اعتبره موقفاً متخاذلاً لا ينبغي لمثله أن يتراجع في مثل هذه المواقف، فلما بلغ ذلك علي ابن المديني -رحمه الله- لم يعجب من صنيع أحمد وقال: رحم الله أحمد، يقول والله صبر علي تعذيب وأذى وضرب، يقول أنا لو جُلِدْتُ عشرة أسواط ما أصبر، يقول أما أحمد -رحمه الله- صاحب همة وعزيمة وإيمان قوي، وقد أطبق السلف أن لا علي ابن المديني ولا غيره من أئمة الإسلام ممن أجاب في محنة القول بخلق القرآن ما أحد جرحهم و لا انتقصهم ولا اعتبروا هذا ضعفاً منهم لأنه إكراه، و إكراه صادر من ذي سلطان آن ذاك، ويحمل الناس عليه بقوة السلطان و كان الحبس و التعذيب و الأذى والضرب بل القتل ببعضهم و إن كان قليلاً فهذا كله وارد و هذا يجعل الأمر نسبياً فقد يكون إكراهاً لك تُعذر فيه و قد يكون ليس إكراهاً لغيرك، إما لأن المكروه مختلف فهذا قوي ظالم متسلط و الآخر ليس كذلك أو لأن الإكراه ليس لم يكن بشيء مخوف أو لا يغلب على الظن إيقاعه به و نحو هذا، هذا متفاوت، يبقى الكلام من انطبقت عليه شروط الإكراه فهل يعتبر خارجاً عن التكليف؟ قال ابن السبكي وكذا المكروه على الصحيح، يعني يمتنع تكليفه، والجمهور على أنه مكلف .

لما قرر السبكي أن المكروه ليس مكلفاً توجه عليه اعتراض، فماذا لو أكرهه على القتل فقتل؟ باتفاق أنه آثم، لو أكرهه على القتل قيل له: تقتل فلاناً أو تقتلك؟ فرأى أن هذا إكراهاً فبادر فامثل للإكراه فقتل، باتفاق مع اختلاف الأصوليين في هذه المسألة، باختلاف أن لو أكرهه على القتل فقتل فإنه آثم ويتحمل

وزر إراقة الدم المحرم، طيب كيف وهو يقول في هذا القول على الترجيح أنه ليس مكلفاً؟ هنا أجاب **السبكي** -رحمه الله- عن سؤالٍ مُقدَّر ، قال: وكذا المكروه على الصحيح ولو على القتل ، وإثم القاتل، هذا الجواب عن سؤال مقدر أنت تقول المكروه غير مكلف فكيف تقول أنه يأثم إذا أكره على القتل فقتل. قال: لا، إثم القتل ليس لأنه مكلف بل لعله أخرى ماهي؟ لإيثاره نفسه، هو في الإكراه قيل له اقتل أو تقتل فأحد النفسين ستكون مقتولة لا محالة، فأثم لا لأنه استجاب لإكراهه بالقتل بل لأنه آثر إبقاء نفسه على النفس التي أمر بقتلها وكان المفترض إذا كانت النهاية هي أن يكون أحدهما مقتولاً يؤثر أن يكون مقتولاً لا قاتلاً لبيوء القاتل بوزر القتل ولا يتحمله هو، فهذا جواب، ولو قال **السبكي** -رحمه الله- بقول الجمهور في إعدار المكلف و عدم تكليفه عفوياً في اعتباره مكلفاً لسلم من هذا الإشكال، و أصبح مكلفاً و يأثم لأنه أيضاً تحمل، فهذا محل اتفاق أنه حيث استجاب لإكراه القتل فإنه يعتبر متحملاً، بعض أهل العلم حكى إجماعاً على ما ذكر فيه **السبكي** خلافاً لما قال وكذا المكروه على الصحيح يشير إلى ماذا؟ إلى خلاف أن المكروه مكلف أو غير مكلف ورجح هنا أنه ليس مكلف والجمهور على التكليف، الجمهور على التكليف بل بعض الأئمة حكى فيه إجماعاً يقول **إمام الحرمين** -رحمه الله- في **التلخيص**: الإجماع على توجه النهي على المكروه على القتل . وقال **أبو إسحاق الشيرازي**: الإجماع على أن المكروه على القتل مأمورٌ باجتنب القتل وأنه يأثم بقتل من أكره على قتله وكذا **الغزالي**. فعدد من أهل العلم صرح بأن المكروه على القتل مكلف، وأنه يأثم، ويحكون في هذا إجماعاً كما ذكر **الجويني** وغيره رحم الله الجميع.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس السابع

ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعتزلة .

هذه أيضاً مسألة من المسائل الاعتقادية التي تثار فيها الخلاف بين الأشاعرة و المعتزلة وقرروها هاهنا وانسحبت كما قلت في صدر هذا المجلس، افهم صورة المسألة ثم اعطيك طرفاً من جذور هذا الخلاف، يتعلق الأمر بالمعدوم معنى المعدوم، المكلف الذي لم يخلق بعد، هل يتعلق الأمر الشرعي؟ ما علاقة هذا و من أين جاءت المسألة؟ هذا يتكلم الآن عن شروط التكليف و تكلمنا على أن الساهي الغافل غير مكلف و الملجأ غير مكلف طيب والمعدوم؟ من المعدوم؟ ابنك الذي لم تتزوج أمه بعد ، وحفيدك الذي لم تدري هل سيكون أو لا يكون هؤلاء معدومون، هل هم مكلفون؟ يقول يتعلق الأمر بالمعدوم، و معنى تعلق الأمر بالمعدوم أنه مكلف بشرط الوجود، فإذا وُجد واستكمل شروط التكليف، فهو مكلف وإذا لم يخلق ولم يأتي أو حُلق مجنوناً أو مات صبياً قبل أن يبلغ فهو غير مكلف. هل تظن أن مثل هذا هو من الخوض في أمور يعني تافهة ولا عبرة بها والكلام فيها ليس من وراءه طائل ولا تحصيل؟ هو كذلك فلم إدراجه؟ ولم الحديث عنه؟ و لم نصبه قضية يتعلق بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعتزلة؟ لأنه قضية مرتبطة بمسألة ذات أصل عقدي فاسد عند المعتزلة فقرر الأشاعرة فيه أيضاً رداً هو أيضاً على طريقة الأشاعرة مخالف لتقرير أهل السنة في المسألة، وجذور المسألة ترجع إلى قضية إثبات صفة الكلام لله سبحانه وتعالى الذي ينفيه المعتزلة، وبه قالوا بالقول بخلق القرآن؛ لأنهم ينفون صفة الكلام عن الله سبحانه وتعالى، ونفي صفة الكلام لأصل عقدي فاسد مستورد من عقائد اليونان والمناطق والفلاسفة في عدم جواز إثبات الصفات الحادثة كما يسمونها بالقديم، لامتناعها في حقه، فصفة الكلام صفة متجددة حادثة متكررة فنفوا أن يكون الله جل جلاله متصفاً بالكلام، عقيدة المعتزلة الباطلة هي التي ثارت فيها الفتنة في الأمة في مسألة القول بأن القرآن مخلوق، لا كلام لله، طيب وماذا تقولون في هذا القرآن، قالوا: مخلوق خلقه الله كما خلق الجبل و الشجر و الحجر و السماء والأرض، و ثارت الفتنة في الأمة بحجم هذا الخلاف، لما جاء الأشاعرة في الرد على المعتزلة في صفة الكلام تحديداً وفي الموقف من القرآن وغيره مما يتعلق بصفة الكلام ، لم يكن لهم تقريرٌ صحيحٌ موافقٌ لمذهب السلف تماماً فلما أثبتوا صفة الكلام أثبتوا صفة الكلام النفسي لا الكلام اللساني، وابتدعوا بدعةً جديدةً فيما يتعلق بإثبات صفة الكلام لله لم ترد عن السلف صحابةً وتابعين ومن متقدم الأمة، فقالوا نعم الله عز وجل متصف بالكلام لكنه الكلام النفساني؛ لأنه صفةٌ قديمةٌ ففروا من شيء ووقعوا في شيء آخر هذا الإشكال هو تقرير النزاع بين المعتزلة والأشاعرة، المعتزلة يقولون لا يوصف الله بالكلام -تعالى الله -عما يقولون، والأشاعرة يقولون بل الله متصف بالكلام أي كلام؟ الكلام النفسي .

هذا الكلام النفسي هو صفة الله المثبتة في نصوص القرآن والسنة، كل دليل كل نص فيه كلام الله أو كلمات الله متعلق بصفة الكلام النفسي لله سبحانه وتعالى صفة من صفاته، فإن عُبر عنه بالعربية فهو القرآن ، بالعربية فهو التوراة ونحو هذا ...

فلما قرر الأشاعرة أن الكلام المثبت لله هو النفسي، والمعتزلة ينفونه، جاء المعتزلة فوضعوا الأشاعرة في موقفٍ ضيق فقالوا تثبتون كلاماً نفسياً لله؟ قالوا نعم، قالوا فهل كلام الله النفسي يوصف بالتنوع لأن فيه أمر ونهي، وفيه خطاب وطلب أو لا يوصف؟ فإن قالوا لا يوصف بأنه متنوع إذاً ليس كلاماً، وفي هذا إبطال لمذهبهم، وإن قالوا متنوع قالوا إذاً صفة الكلام لله قديمة أزلية، إذاً والأمر الإلهي أزلي والإلهي أزلي، ما معنى أزلي؟ قديم لا بداية له ، إذا كان أمره أزلياً ونهيه أزلياً فكيف كان أمره متوجهاً إلى أمة الإسلام قبل أن توجد أمة الإسلام؟ وكل أوامر الشريعة وخطاب الله أمراً ونهياً، كيف يتعلق بمكلف لم يوجد بعد؟ صفة الكلام أزلية ومنه الأمر والنهي، إذاً الأمر والنهي الوارد في شريعة الإسلام قديم قبل أن يوجد المكلف، والأمر لا يسمى أمراً إلا إذا تعلق بطرفين أمر ومأمور، والخطاب لا يسمى خطاباً إلا إذا تعلق بطرفين مخاطب ومخاطب، فكيف تثبت خطاباً كيف تثبت أمراً كيف تثبت نهياً فيه طرف دون الطرف الآخر؟ فابتدعت الأشاعرة هذا الجواب يتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً، بمعنى أنه إن وجد تعلق الخطاب به فكان مخاطباً، تعلق الأمر به فكان مأموراً، تعلق النهي به فكان منهياً. وكل هذا الحقيقة من التكلف؛ لأنه بناءً على أصل فاسد، لا المعتزلة الذين نفوا فابتدعوا بدعة نفي للصفات، ولا الأشاعرة الذين حاولوا أن يتوسطوا هم والماتوريدية الذين حاولوا إثبات صفة الكلام وسطاً بين الإثبات الكامل وبين النفي الذي وقع فيه المعتزلة فأتوا بهذا القول الذي ظنوه وسطاً لكنه في الحقيقة مغايرٌ لتقرير السلف، ولو قالوا أن صفة الكلام لله سبحانه وتعالى قديمة بأصلها متكررة أو متعددة بأحاديها لسلموا من هذا الإشكال ولقلنا إن خطاب الله يوصف بأنه قديم باعتبار وبأنه حادث متكرر باعتبار لسلمنا من هذا الإشكال، فيقال في خطابات الشريعة وأوامرها ونصوص القرآن و ما جاء في كلام الله جل جلاله أنه متوجه إلى المكلف، فكل مكلفٍ بلغه خطاب الله تعلق الخطاب به فإن قلت متعلقٌ بمعدوم؟ قلت لك لا، كلام الله صفة قديمة، هذا الاصطلاح وإن كان فيه تحفظ، إدراج هذه التعبيرات والأوصاف التي لم يأتي بها الكتاب والسنة لا قديم ولا حادث ونحو هذا إنما يختصر في مثل هذه الألفاظ فيما يتعلق بصفات الباري سبحانه وتعالى على ما جاءت به النصوص الشرعية، هذا إجمالاً فيما يتعلق بقولهم يتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعتزلة لأن المعتزلة أصلاً ينفون صفة الكلام، ولما نفوه جعلوا هذا غير وارد عندهم وأوردوه إشكالاً على عقيدة الأشاعرة في صفة الكلام فتكلفوا عنه هذا الوجوب.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الثامن

فإن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاءً جازمًا فيإيجاب أو غير جازم فندب، أو الترك جازمًا فتحریم أو غير جازم بنهي مخصوص فكراهة أو بغير مخصوص فخلافاً الأولى أو التخيير فإباحة.

هذه مسألة جديدة الكلام على ماذا؟ أقسام الحكم التكليفي، الحكم الشرعي التكليفي، وغير خافي على مثلكم أن الحكم الشرع يقرر الأصوليون عادةً أنه نوعان: حكم شرعي تكليفي، وحكم شرعي وضعي، فهذا الذي قرره كثير منهم، وبعضهم يأبي هذا التقسيم، فإذا قلت الحكم الشرعي معناه الخطاب الصادر من الجهة الشرعية من كلام الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم، الحكم يعني ما يتعلق بالمكلف من حكم اشتمل عليه الخطاب، فإن خطاب الشريعة إذا توجه إلى المكلف بتكليف فإنما يشتمل على إيجاب أو استحباب أو إباحتة أو كراهة أو تحریم. هذا هو الحكم الذي يُخاطب الله تعالى به عباده المكلفين، في كلامه سبحانه أو في كلام رسوله صلى الله عليه وآله وسلم. فمن تمَّ اهتم الأصوليون والفقهاء بذكر هذا التقسيم للحكم وتعرفياته ومحدوده وذكر ما يميز بعضها عن بعض. ماذا قال المصنف -رحمه الله- : فإن اقتضى الخطاب طلب الفعل إن اقتضى ما معنى اقتضى؟ تضمن طلباً، إن تضمن الخطاب طلب الفعل، اقتضاءً جازمًا فيإيجاب أو غير جازم فندب. هذا كم قسم الآن؟ أن يقتضي الخطاب الفعل اقتضاءً جازمًا، فماذا يكون؟ إيجاب، وإن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاءً غير فماذا يكون؟ جازم فيكون ندبًا، قال أو الترك ، "أو" هذه معطوفة على ماذا؟ على اقتضى يعني اقتضى الخطاب الترك هذا قسيم لاقتضى الفعل..... ثم قسم طلب الترك غير الجازم إلى قسمين، وهذا خلاف المؤلف عند الأصوليين قال: أو الترك جازمًا فتحریم، أو غير جازم بنهي مخصوص فكراهة، أو بغير مخصوص فخلافاً الأولى، جعل المصنف النهي غير الجازم، ينقسم إلى نوعين: نهي مخصوص ، ونهي غير مخصوص ، النهي المخصوص كراهة ، والنهي الغير المخصوص خلافاً الأولى ، كم قسمًا صارت الآن؟ خمسة، السادس أو التخيير فإباحة . إذاً أعد معي التقسيم ابتداءً أن يقتضي الخطاب الفعل جازمًا، الثاني أن يقتضي الخطاب الفعل غير جازم، الثالث أن يقتضي الخطاب الترك غير جازم، النوع الرابع أن يقتضي الخطاب الترك غير جازم بنهي مخصوص، القسم الخامس أن يقتضي الخطاب الترك غير جازم بنهي غير مخصوص .

ما معنى نهي مخصوص و نهي غير مخصوص؟

النهي المخصوص الذي جاء بخصوصه دليل شرعي يخصه، هذا نهي مخصوص، كما جاء النهي عن أشياء كثيرة جاء النص عليها نهيًا غير جازم، مثل قوله عليه الصلاة والسلام : "من أكل البصل أو الثوم فلا

يقربنّ مسجداً" هذا نهي فمن وقع فيه وقع في مكروه طبق عليه التعريف، اقتضى الخطاب النهي نهيًا غير جازم لكنه نهيٌ مخصوص فحكمه الكراهة؛ لأن الكراهة ما توجه فيه نهيٌ مخصوص .

ما خلاف الأولى؟ قال خلاف الأولى أن يقع المكلف في نهيٍ غير مخصوص، كيف غير مخصوص؟ قال: ليس هناك دليل شرعي لهذه المسألة حتى تقول إنه وقع في أمر نهي عن الشريعة، لكنه يستفاد من مجموع النصوص مثل هذا ويضربون له أمثلة بترك السنن. بعض الأصوليين يجعل له عنواناً، هل ترك المستحبات خلاف الأولى بل بعضهم يقول خلاف الأولى هو ترك المستحبات. الآن لو قلنا أن السنن الرواتب سنن مستحبات فماذا لو تركها المكلف؟ هو لم يقع فيه نهيٌ مخصوص، هل هناك نهي شرعي تحفظ فيه دليل لا تتركوا فيه السنن الرواتب لا تدعوها؟ ما فيه نهي عن ترك السنن، فماذا لو ترك السنن؟ فقد وقع في نهي غير مخصوص؛ لأن الأصول الشرعية و الأدلة المتكاثفة و القواعد التي تدل في مجموعها على أنه يحسن بالمسلم أن يتقرب إلى الله و أن يستكثر من الطاعات و أن يتزود من النوافل و أن يسابق في أبواب الخير و أنه متى قصر و فرط و أهمل و تراخى كان قد أتى شيئاً غير مرغوب في الشريعة، هذا الذي يقصدونه بقولهم النهي غير مخصوص أن يقع في شيء مذموم شرعاً في الجملة أن يتركه كمن يستديم ترك الوتر كمن يترك السنن الرواتب كمن يترك كثيراً من أبواب الخير و الطاعة تركاً مجملاً فيقولون أتى شيئاً خلاف الأولى و بالتالي فكثير من عبارات الفقهاء لما ينصون على جواز شيء يقول لك لا خلاف الأولى يقصدون أن ليس معناه هو أنه وقع المكلف في شيء يأثم بعدم فعله؛ لأنه أتى باباً مكروهاً من الشريعة فهذا المصطلح هو الذي جعله المصنف هنا -رحمه الله- قسماً من الأقسام في الحكم التكليفي قال: أو الترك جازماً فتحریم أو غير جازم بنهي مخصوص فکراهة أو بغير مخصوص فخلاف الأولى.

إمام الحرمين الجويني -رحمه الله- سبق إلى هذا في تقسيم النهي غير الجازم إلى نهي مخصوص وغير مخصوص، لكن عبارة الجويني نهي مقصود ونهي غير مقصود فكان تعبير إمام الحرمين النهي المقصود و النهي الغير مقصود، فجاء السبكي غير اللفظ نهي مخصوص و غير مخصوص؛ لأنه أدق، فقولك مخصوص قد يُفهم منه خلاف العموم وهذا غير مراد ليس المراد العام المقابل للخاص هنا لا، النهي المخصوص يعني ما جاء الشرع بنص خاص فيه مقصود، فاستدرك السبكي هذا التعبير و عبر بهذا. فمثلاً تارك صلاة الضحى ما أتى بشيء مكروه، لكن تركه خلاف الأولى، و تارك تحية المسجد عند من يقول بأنه يتأكد في حقه رقع تحية المسجد، يقولون: تارك تحية المسجد دخل فجلس مباشرة دون صلاة أتى مكروهاً؛ لورود النص الخاص " إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين " في الجملة الإنسان منهي نهيًا تنزيه عن ترك المندوبات في الشريعة، فإذا تركها فقد خالف الأولى به وما الذي عليه. الذي عليه أكثر الأصوليين الأحكام خمسة: وجوب، واستحباب، وإباحة، و كراهة و تحريم. ماذا زاد السبكي هنا؟ زاد القسم الذي هو خلاف الأولى ذهب بعضهم إلى اثباته واعتبروا هذا جزءاً منه، والتقسيم إلى خلاف أولى ونحوه مشى عليه بعض الأصوليين وليس السبكي وهو أول من فعل هذا ، حتى السبكي نفسه في الأشباه والنظائر أكد هذا

المذهب عنده فقال الصحيح عندي أن الأحكام ستة، و ليست خمسة، فما السادس الزائد؟ هو خلاف الأولى.

يبقى القسم الأخير الذي قال فيه السادس أو التخيير فإباحة، "أو" هذه عطف على ماذا؟ على الاقتضاء، إذاً من البداية ستقول: أن يقتضي الخطاب الفعل، و تحته كم؟ قسمان، أو اقتضى الخطاب الترك و تحته كم؟ قسمان جازم وغير جازم، و تحته غير الجازم قسمان فيأتي القسم الثالث من فوق اقتضى الخطاب التخيير فإباحة، فصار اقتضاء الشرع أو اقتضاء الخطاب، إلى كم قسم ينقسم الاقتضاء؟ ثلاثة، فعل، وترك، وتخيير، و هذا من حيث دقة النظر فيه ملحوظ فإن التخيير ليس اقتضاءً، قلنا ما معنى اقتضاء؟ الطلب، هل التخيير فيه طلب؟ لا، فكيف يمكن أن يستدرك مثل هذا الإشكال في التقسيم، يعني هو قال إن اقتضى الخطاب الفعل أو الترك أو التخيير فجعل التخيير قسماً من أقسام الاقتضاء، و الحق أن الاقتضاء الذي هو الطلب لا يكون إلا بالفعل أو الترك أما التخيير فلا طلب فيه، فرأى بعض الشراح أن الأسلم لو قال المصنف فإن اقتضى الخطاب الفعل كذا وكذا أو الترك كذا وكذا ما يقول: أو التخيير، يقول أو خير فإباحة، فتكون أو خير معطوفة على ماذا؟ فإن اقتضى فيصير الكلام: فإن اقتضى أو خير، و تحته الاقتضاء نوعان اقتضاء فعل و اقتضاء ترك و يبقى "أو خير" عطفاً على قوله "أو اقتضى" لئلا يدخل تحت الاقتضاء لكنه يدخل تحت الحكم الشرعي الذي جعل تقسيمه كما سمعت، هذا أمثلته واضحة اقتضاء الفعل اقتضاءً جازماً الوجوب يدخل فيه الصلوات المفروضة الخمس وصيام رمضان و الزكاة الواجبة بشروطها و الحج مرة في العمر و بر الوالدين و الجهاد في سبيل الله و إذا قلت اقتضاء غير الجازم فدب فأبواب المستحبات كثيرة السنن الرواتب و قيام الليل و صيام التطوع و صدقة نافلة و عمل السر و الاستباق إلى الخيرات و التبكير إلى المساجد و الصفوف الأولى و إذا قلت اقتضاء الترك جازماً فتحریم يدخل فيه المحرمات و هي كثيرة أيضاً في الشريعة القتل و السرقة و الزنى و أكل الربا و عقوق الوالدين و قطيعة الرحم و إيذاء الجيران، و اقتضاء النهي المخصوص و غير المخصوص ذكرنا مثلاً له، النهي المخصوص إتيان المساجد بعد أكل الثوم أو البصل، ترك تحية المسجد، النهي غير المخصوص ترك المنذوبات جملة، ترك السنن الرواتب، ترك صلاة الضحى، ترك كثير من الخيرات، فعل ما كثر فعله في السنة والعزوف عنه و الرغبة عنه، و أخيراً والتخيير أمثلته كثيرة، ما أباح الله من الطيبات اللبس والطعام والشراب التي الأصول فيها على الإباحة المطلقة الشرعية فيما لم يخالف حكماً شرعياً أو ضابطاً جاءت الشريعة ببيانه في تلك الأبواب .

هذه الأحكام التكليفية كما سمعت في تقسيمها هي متعلق الخطاب الشرعي الذي يأتي إلى أفعال المكلفين، لاحظ كيف أن المصنف قال إيجاب، ندب، تحريم، كراهة، إباحة، خلاف أولى عبر بالمصادر، إيجاب، تحريم، ندب، كراهة هذه المصادر هي حكم على فعل المكلف أو على الحكم الشرعي نفسه؟

يعني أوجب الله تعالى علينا صلاة الفجر فحكم الله تعالى واجب أم إيجاب؟ إيجاب نقول أوجب الله و المصدر إيجاباً، أوجب الله صلاة الفجر، أوجب الله صيام رمضان، فالحكم الشرعي، بماذا يسمى؟ إيجاب، وحرّم تحريم ، وأباح إباحة ، وندبنا ندباً ، واستحب لنا استحباب ، إذاً نستخدم صيغة المصادر لوصف الحكم، فالحكم إيجاب، لكن إذا جئت للفعل الذي وقع عليه إيجاب الله أو إباحته أو تحريمه أو كراهته أو استحبابه فالفعل يوصف بأنه واجب، أوجب الله الصلاة، الحكم إيجاب الصلاة التي وجبت عليّ أسميها صلاةً واجبة إذاً تفرق بين الحكم على الفعل ووصف الحكم نفسه، في وصف الحكم تستخدم المصادر، وأسمائها في وصف الأفعال، فالصلاة واجبة و الزنى محرم و السرقة محرمة وهذا مكروه فتصف الأفعال بمكروه و محرم وواجب ونحو هذا وتصف الأحكام الشرعية بالإيجاب و التحريم و الندب كما سمعت و بعض الأصوليين يجعل هذا من باب التوسع، وعدم التضييق و أن كلاً باعتبار و لا بأس لو قال الإنسان الصلاة أنها إيجاب أو عكس فالإطلاق طالما فهم المعنى.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس التاسع

وإن ورد سبباً و شرطاً و مانعاً و صحيحاً و فاسداً فوضع .

هذه كم؟ خمسة و إن ورد سبباً و شرطاً و مانعاً و صحيحاً و فاسداً فوضع، إن ورد ما هو؟ الخطاب، خطاب الشرع هو قال قبل قليل فإن اقتضى الخطاب الفعل انتهيها، الآن هنا الخطاب لا يقتضي شيئاً بل يرد سبباً و شرطاً و مانعاً و صحيحاً و فاسداً فوضع، ما معناه؟ أن الخطاب إذا لم يتضمن طلباً ولا تحييراً إنما تضمن تقرير أسباب و شروط و موانع و صحة و فساد فإنه لا يسمى حكماً تكليفاً بل يسمى حكماً وضعياً، هذا اصطلاح الأصوليين. وقد تقدم تقريره سابقاً مراراً، الذي يصدر عن الشرع يسمى حكماً شرعياً، لماذا سميته حكماً شرعياً؟ لأن الذي قرره الشرع، هذا الحكم الشرعي إن اشتمل على طلب يتوجه إلى المكلف سميته حكماً تكليفاً و تحته خمسة أو ستة أنواع كما سمعت، وإن لم يتضمن طلباً من المكلف لكنه في النهاية حكم و ارد من الشرع يعني مثال جعل الله تعالى زوال الشمس من وسط السماء سبباً لوجوب صلاة الظهر، من الذي قرر هذا الحكم، من الذي جعل هذا سبباً لهذا؟ الشرع، الشرع جعل السرقة و هي امتداد اليد إلى المال الحرام من حرزه أو حرز مثله إذا بلغ نصاب سبباً موجباً للحد وهو قطع اليد، من الذي جعل هذا سبباً لهذا الحكم؟ الشرع، إذا هذه أسباب، من الذي جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة؟ من الذي جعل الحيض مانعاً للمرأة عن الصلاة؟ الشرع، كل هذه أسباب، شروط، موانع هذه أشياء و ردت من قبل الشريعة، إذا حكم شرعي أو ليست حكماً شرعياً؟، لماذا ميزناه عن الحكم التكليفي؟ لأنه لا خطاب فيها إلى المكلف، هل ترى أن الله أوجب عليك أن تكتسب مالاً ثم تحبسه حتى يبلغ نصاباً و يحول عليه الحول لتخرج زكاته؟! لا أنت غير مخاطب بهذا، فلما كنت غير مخاطب بهذا إذا أنت لست مكلفاً به إذا هذا ليس حكماً تكليفاً، وحتى لا يضيع في التقسيم سموه حكماً وضعياً بمعنى أن الشريعة هي التي وضعت هذه الأحكام أي قررتها، فجعلت هذا سبباً و هذا شرطاً، و هذا مانعاً، و هذا صحيحاً، وهذا فاسداً، بالحكم في الصحة أو الفساد أحكام شرعية، لكنها ليست إلى المكلف ولا هو مخاطباً بها فمن ثم سميت حكماً شرعياً وضعياً؛ للتمييز بينه و بين الحكم التكليفي.

يبقى أن الخلاف في إضافة هذه الأشياء، بعضهم أضاف الرخصة والعزيمة، بعضهم حذف الصحة والفساد وجعله حكماً عقلياً قال ليست حكماً شرعياً، فهذا كله مطرد، تقسيم الخطاب الشرعي إلى تكليفي ووضعي صرح به كثير من الأصوليين ذكره قديماً ابن حزم في الإحكام ، ذكره الغزالي في المستصفى ، الأمدى في الإحكام، عدد من الأصوليين درج على تقسيم الحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي، وبعض

المصنفين في الأصوليين لا يرى هذا التقسيم ويقول الحكم الشرعي و يذكر فقط الخمسة التكليفية ولا يجعل هذا الباقي من الحكم الشرعي ولا يحتاج إلى تقسيمه .

قوله هنا في عبارة المصنف -رحمه الله- وإن ورد سبباً و شرطاً ومانعاً وصحيحاً وفساداً فوضع ، "الواو" هنا بمعنى "أو" على التخيير، يعني إن ورد الخطاب سبباً أو شرطاً أو مانعاً لثلاث تفهم أنه يرد بالشيء الواحد سبباً و شرطاً ومانعاً وصحيحاً وفساداً في آن لكن هذه "الواو" هنا للتنوع ، وإذا كانت للتنوع ليش ما استخدم "أو" وأراحنا من هذا الإشكال أو الشبهة؟ ليش ما قال وإن ورد سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فساداً. قال الشراح اختار الواو لأنها أجود في التقسيم ، وأن ابن مالك نص على ذلك في بعض الشروح واعتبار "أو" تفيد التنوع و الواو أجود منها لأنها تقتضي الجمع مطلقاً من غير ترتيب فتفيد هذا المعنى. من الفوائد يا إخوة حيث قسمنا الحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي فأفهم أن العبادة التي تتعلق بالمكلف تضرب مثلاً بالصلاة، بالصيام، تضرب مثلاً بالحج بالزكاة و قل ما شئت من أحكام شرعية، كل حكم كلفك الله به يشتمل على نوعين: حكم شرعي تكليفي، و حكم شرعي وضعي، فالصلاة مثلاً الحكم التكليفي المتعلق بك هو وجوب الصلاة ، والحكم الوضعي المتعلق بالصلاة أشياء كثيرة ، أسباب للصلاة دخول الوقت، شروط للصلاة الطهارة استقبال القبلة ستر العورة، انتفاء الموانع الحيض و النفاس ونحو هذا، هذه أحكام وضعية احتفت بالحكم التكليفي، فأنت تأتي للصلاة لكن حقيقة هذه الصلاة التي أدت اكتنفها حكم تكليف وحكم وضعي، كذلك السارق إذا سرق تعلق به حكم شرعي تكليفي إقامة الحد عليه وجوب قطع اليد هذا حكم تكليفي، وفيه حكم وضعي تطبيق شروط السرقة و التأكد من انطباق الأسباب، أسباب والشروط هذه أحكام وضعية، قل مثل ذلك في حد الزني في بعض الأحكام التي جاءت الشريعة بها. لكن اللطيف أن الشيء الواحد أحياناً يكون تكليفاً وأحياناً يكون وضعياً، مثال ذلك: النكاح هل تعتبره حكم تكليفي أم وضعي؟ بالنظر إلى حكمه في حق المكلف ما حكم النكاح؟ مندوب به في الجملة وقد يجب أحياناً، هذا الحكم الذي يتعلق بالمكلف وهو استحباب النكاح تكليفي أم وضعي؟ تكليفي ؛ لأنه يتعلق به حكم وهو استحباب النكاح ، والنكاح ذاته سببٌ مبيحٌ للوطء هذا تكليفي أم وضعي؟ وضعي، فالنكاح بالنظر إلى تعلق المكلف به الحكم في حقه تكليفي، وبالنظر إلى ما يترتب على العقد من استباحة الوطء أصبح سبباً و كذلك عقود البيع الأصل فيها الإباحة، هذا حكم تكليفي، ما يترتب على البيع من حل الانتفاع بالمبيع بعد شراؤه و تملكه هذا حكم وضعي، إذاً قد يجتمعان تكليفي ووضعي .

وقد يختص الوضع دون التكليف كزوال الشمس كما مثلنا و بلوغ المال نصاباً أو حولان الحول عليه سبباً و شرطاً. وقد ينفرد الوضع دون التكليف وقد يجتمعان ، لكن لا يمكن أن ينفرد حكم تكليفي دون وضعي لما؟ ما يمكن أن يكلفك الله بحكم إلا ويجعل لك سبيلاً مُعرفاً إلى هذا الحكم، أسباباً وشرطاً وموانع تحف بهذا تساعك على الامتثال للحكم وهذا فيما يتعلق بالتقسيم بينها.

وقد عرفت حدودها

و قد عُرِفَتْ أو عَرَفَتْ، ما المقصود؟ والضمير يعود إلى ماذا هنا؟ حدود ماذا؟ أقسام الحكم التكليفي، أين حدودها؟ لما قال إن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاءً جازماً فإيجاب، إذا أنت عليك أن تستخرج الحدود من هذا التقسيم، الآن طالع في التعريف، في السطرين إن اقتضى إلى قوله فيإباحة بعبارات المصنف دون أن تزيد كلمة أخرج تعريف الإيجاب، ما اقتضى الخطاب الفعل اقتضاءً جازماً، عَرَفَ الندب؟ ما اقتضى الخطاب فعله غير جازم، عَرَفَ التحريم؟ ما اقتضى الخطاب الترك جازماً، عَرَفَ الكراهة؟ ما اقتضى الخطاب الترك غير جازم بنهي مخصوص، عَرَفَ الخلاف الأولى؟ ما اقتضى الخطاب الترك غير جازم بنهي غير مخصوص، عَرَفَ الإباحة؟ ستدخل في إشكال تقول: ما اقتضى الخطاب التخيير، وقلنا ليس اقتضاءً لكن تقول: ما خيّر فيه الخطاب المكلفين. قالوا قد عرفت حدوده هذه طريقة، أحياناً يستخدمها أصحاب المتون أحياناً في ذكر التعريفات تختصر العبارات؛ لأن غاية المتن وأحد أهدافه إيجاز العبارات والألفاظ، فيستخدمون هذا النمط، الذي هو جعل التعريفات مضمنة في التقسيمات، ولهذا قال لقد عرفت حدودها، طيب هل ينطبق هذا على قوله وإن ورد سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً فوضع، هل هنا تعريفات؟ لا ما فيه، إذاً قوله و قد عَرَفَتْ حدودها أو قد عُرِفَتْ حدودها، يقصد الحكم التكليفي، أقسام الحكم التكليفي، أما الوضعي فتعريفه في أنواعه سيأتي بعد هذا ولعله في الدرس القادم إن شاء الله يعرف هذه الأشياء على انفراد و على حدة واحداً واحداً، إنما أراد أن تلك هي التي أدرجها في التقسيم بما يفهم منها التعريف.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس العاشر

والفرض والواجب مترادفان خلافاً لأبي حنيفة وهو لفظي .

و الفرض والواجب مترادفان يعني عند الجمهور، وما معنى الترادف؟ أن يتفق اللفظان على معنى واحد، ما الفرض والواجب عند الجمهور؟ ما اقتضى الخطاب الفعل جازماً يسمى فرضاً ويسمى واجباً هذا عند الجمهور، قال: خلافاً لأبي حنيفة، إذن ما مذهب أبي حنيفة؟ المغايرة بين الفرض والواجب، وأيهما عنده أكد؟ الفرض، ما ضابط التفريق عند أبي حنيفة -رحمه الله- وفي مذهبه؟ لما كان الفرض أكد كان دليله أكد فما ثبت بدليل قطعي ففرض، وما ثبت بدليل ظني فواجب. مثال: أوجب الله تعالى القراءة في الصلاة: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ ، فعنده يقول: إن القراءة في الصلاة فرض، وأما تخصيص سورة الفاتحة التي ثبتت في قوله عليه الصلاة والسلام " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " أو "إلا بأمر القرآن"، فهذا ليس دليلاً قطعياً؛ لأنه ليس متواتراً، هو حديث آحاد وإن خرجاه في الصحيحين وغيرهما، ليس متواتراً فثبت بدليل ظني، فقراءة سورة الفاتحة في الصلاة عندهم واجبة وليست فرضاً، هل يترتب على هذا أثر؟ الجواب: نعم، أن من ترك قراءة القرآن في الصلاة ما قرأ القرآن فقد بطلت صلاته؛ لأنه ترك فرضاً، لكنه لو قرأ بأي شيء سوى الفاتحة؟ صححت صلاته مع الإثم؛ لأنه ترك واجباً. هذا الفرق بين الفرض والواجب، هذا التفريق عندهم مأخوذ من معنى لغوي، أن الفرض أكد في الثبوت والقوة؛ لأنه يفيد معنى الزوم. والوجوب هو السقوط إذا ترك أثراً، فعلى كل مذهباً يتقرر عند الحنفية التفريق بين الفرض والواجب، لماذا قال هو لفظي؟ لأنه حتى الجمهور في المذاهب الثلاثة يرون أن بعض الواجبات أكد من بعض، فأنت ترى مثلاً في الصلاة نفرق بين أركان وواجبات، طيب هذا ركن و هذا واجب، أليس كل منهما مطلوباً في الصلاة؟ أليس كل منهما يبطل بتركه عمداً صلاة المصلي؟ إذن ما الفرق؟ نعم يجعلونه أكد من حيث إنه لا يصح العمل إلا به، نعم المأخذ مختلف، أولئك بنوا على قوة الدليل ومأخذه، وهؤلاء بنوا على صحة العمل وعدم صحته، أركان الحج، الإحرام، الوقوف بعرفة، الطواف، السعي لا يصح الحج إلا به، ما لا يجبر لا في الصلاة ولا في الحج فهو ركن و ما يجبر فهو واجب، إذن و لذلك قال هو لفظي بمعنى لا يترتب عليه أثر، قيل كيف؟ الجمهور يقولون من ترك الفاتحة بطلت صلاته والحنفية يقولون صححت مع الإثم، الجواب: أن هذا خلاف فقهي ليس مبنياً على الأصل، التقسيم جملةً إلى فرض وواجب، تقسيم إلى هذا التنوع يجعل الواجب درجات محل اتفاق، لكن نحن نسميه كله واجباً وهم يسمون هذا فرض وهذا واجب، ربما سمينا بعضه فرضاً، واجباً، ركناً، هذه اصطلاحات لكن أن يكون الواجب درجات متفاوتة في القوة فهذا محل اتفاقٍ ولهذا جعل المصنف -رحمه الله- كغيره من الأصوليين أن الخلاف لفظي بمعنى لا

يترتب على التقسيم مسائل فقهية كان سبب الخلاف فيها هو التقسيم في الواجب إلى فرض وواجب. ذكر الجمهور أن الحنفية لم يطرد أصلهم في هذا التقسيم على بعض فروع الفقه منها مثلاً أنهم جعلوا مسح ربع الرأس في الوضوء فرضاً مع أنه لم يثبت بدليل قطعي، وجعلوا أيضاً القعود بين الصلوات فرضاً مع أنه لم يثبت بدليل قطعي، هذه الأشياء تناقش في الأصول من باب إلزام المخالف في القضية الأصولية، إذا كان هذا قاعدةً فينبغي أن يطرد عندك في المسائل وإلا فأنت موافقٌ لي في الأصل أنه لا فرق بين الفرض والواجب.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الحادي عشر

والمندوب والمستحب والتطوع والسنة كالرادفة خلافاً لبعض أصحابنا وهو لفظي.

وهنا جاء بعدما انتهى من الفرض والواجب جاء إلى الرتبة الثانية وهي المستحب ، قال المندوب ، المستحب والتطوع والسنة ألفاظ تدل على ما اقتضى فيه الخطاب الفعل طلباً غير جازم، كل هذا سمه سنة أو مستحباً أو مندوباً أو تطوعاً قال هذا مترادف يعني لا فرق فيه هذه الإطلاقات وحيثما وجدت في كلام الأصوليين والفقهاء فلا تفريق. قال: خلافاً لبعض أصحابنا ، بعض أصحابنا الضمير يعود إلى من؟ الشافعية، ويقصدون به القاضي حسين صاحب كتاب يسمى التعليق في الفقه، وهو إمام معتمد في مذهب الشافعية وينسب كذلك إلى القاضي البغوي الحسين -رحمه الله- صاحب تفسير البغوي معالم التنزيل وغيرهم، وهو أيضاً ثابت عن بعض الحنابلة والحنفية. إذن القاضي الحسين والبغوي وبعض الحنابلة وبعض الحنفية يجعلون هذه الألفاظ غير مترادفة، فكيف يجعلونها غير مترادفة؟ نفس الكلام يجعلون السنن درجات، ويطلق على كل رتبة مصطلح من هذه المصطلحات ويجعلون بعضها أقوى من بعض، فيفرقون بينها يجعلها كما قلت أقوى درجةً من بعض وأن ما يوصف بالسنة غير الذي يوصف بالاستحباب غير الذي يوصف بالتطوع، ويقولون مثلاً ما واطب النبي صلى الله عليه وسلم على فعله فهو سنة، وما لم يواظب عليه فهو مستحب، وما فعله المكلف بنفسه في باب التطوع المطلق فنافلة أو تطوع مثل الأوراد أن يخص لنفسه ورداً من الذكر أو من الصلاة فهذا من تطوع لا يوصف باستحباب ولا يوصف بسنة، هذا كما رأيت تقسيم لفظي حتى بعض المالكية درج على التقسيم في هذا الخلاف وجعله متفاوتاً إنما الذي عليه اصطلاح الغالب أنه مترادف لا يختلف بعضه عن بعض، لا يشكل عليك لو فتحت كتاباً لفقيه من الفقهاء فوجدته يستخدم هذا باصطلاحات متغايرة ويخص كل رتبة بمصطلح، لا يشكل عليك وإنما هو اصطلاح وإذا فهمت مصطلحه زال عنك الإشكال، لكن علمياً هل هذا مقرر؟ الجواب: لا، الأكثر على أن هذه مصطلحات مترادفة، فإذا سئل فقيه فقال: هذا مستحب، سئل مسألة أخرى قال: هذا مندوب، سئل مسألة ثالثة قال: هذا من النوافل، إذا ذكر هذا فأعلم أنه من باب التوسع في الألفاظ و اعتبارها مترادفات بعضها يدل على بعض، فيقولون السنة: ما واطب عليه النبي عليه الصلاة والسلام، المستحب: ما فعله مرة أو مرتين، التطوع: ما ينشئه الإنسان من غير تخصيص ، والذي عليه الأكثر أنه مترادف كما سمعت.

ولا يجب بالشروع خلافاً لأبي حنيفة

ما هو؟ المندوب المستحب لا يجب بالشروع، سؤال: من شرع في عمل من المستحبات هل يجب عليه إتمامه سواء كان صلاة أو صياماً أو حجاً أو عمرة من شرع في عمل مستحب هل يجب إتمامه أم يجوز له

الرجوع؟ بدأ بصيام تطوع غداً خميس صام الظهر، رأى الغداء اشتهاه، أو جاع فما استطاع أن يكمل هل يجب أن يتم؟ الصيام في حقه تطوع هل يجب أن يتم؟ لا يجب، صلى صلاة تطوع نوى أن يصلي ركعتين فتذكر أمراً هو بعجلة في إدراكه قطع صلاته و انصرف، يصح أو يجب عليه الإتمام، حج حجة تطوع بدأ بها فاتجه إلى عرفة ورأى الزحام قال: هونت؟ ليش لا يجب؟ ليش يجب؟ ليش فرقتم بين الحج وغيره؟ هنا الآن يقعد يقول: ولا يجب بالشروع والمضي في النوافل، في المستحبات، في المندوبات لا تجب بالشروع يعني هل إذا شرع انقلب الحكم في حقه من مستحب إلى واجب؟ قال لا يجب، خلافاً لأبي حنيفة ما مذهب أبي حنيفة؟ أنه متى شرع المكلف في عبادة مستحبة وجب إتمامها؛ لأن الله يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ فنهى الله عن إبطال العمل فمن عمل عملاً يجب أن يتمه ولا يجوز إبطاله ويجب عليه المضي فيه. ومالك -رحمه الله- يقول إن قطعه لعذر لم تجب إعادته وإن قطعه لغير عذر وجبت الإعادة إذن هو وسط بين الحنفية وبين الجمهور، يعني الجمهور يقولون لا يجب المضي، الشافعية و الحنابلة يقولون: لا يجب النفل بالشروع فيه ويجوز قطعه وتركه، و مالك -رحمه الله- يقول إن كان لغير عذر وجبت الإعادة، ترك الصوم بلا عذر، قطع الصلاة بلا عذر و نحو هذا فما حكمه؟ فإنه يجب عليه أن يعيد و أما إن كان لعذر فلا حرج عليه في ذلك، و مذهب الحنفية كما سمعت أنه يجب عليه الإتمام فيه وإكماله . للفائدة المالكية كما سمعت وإن كانوا يقولون إنما يجب المضي فيه إن لم يكن له عذر، يقول القرافي -رحمه الله-: لا يوجد لنا أن الشروع يلزم إلا في سبع عبادات- هذا عند المالكية أن من شرع في عبادة يجب أن يتمها ليس دائماً يقول في سبع عبادات-، الصلاة، والصوم، والحج، والعمرة، والاعتكاف، والإتمام، وطواف التطوع، فهذا عند المالكية إذا شرع فيها وجب أن يتم، بدأ في الشوط الأول الثاني و إن كان زحاماً لا يسوغ له تركه؛ لأنها مما يجب عليه إتمامه، الاعتكاف كذلك، دخل العشر الأواخر، و ناوياً أن يكون اعتكافه عشراً يجب عليه إتمامها و كذلك الحج و العمرة والصلاة والصوم، فصوم النافلة وصلاة النافلة يجب إتمامها، و الإتمام ايش يقصدون به؟ من ائتم بإمام وجب إتمامه لإتمامه بإمامه و لو كانت صلاته باطلة، و هذه مسألة يسميها الفقهاء "مساجين الإمام"، وعندهم أربعة سموه سجين الإمام لأنه شرعاً يجب عليه متابعتة و عدم مفارقتها مع عدم صحة صلاته، فهم يوجبون الإتمام فيه مع عدم الصحة، هذه مسائل عند المالكية لما يقولون سبع عبادات يقول القرافي ذكر الصلاة والصوم و الحج و العمرة و الاعتكاف و الإتمام، قال لا يدخل الوضوء ولا الوقف ولا الصدقة وكثير من العبادات التي هي نوافل إن بدأ لا يجب عليه الإتمام، يبقى أن تعلم أن الحج والعمرة وقع عليهم الاتفاق بين العلماء في وجوب الإتمام لما؟... اتفقوا على أن الحج و العمرة أن يجب المضي في النافلة منهما إذا برأها لأن الله أوجب الإتمام ولما يستدلون على ذلك يوردون دليلاً أو أكثر من دليل من أقواه وأفضله ما ذكره الإمام الشافعي -رحمه الله- فاعتباره أن نفل الحج يلزم بالشروع فيه قال: لأنه يختص من بين

العبادات بأنه يلزم المضي في فاسده، ياخي إذا هو فاسد ويجب المضي فيه فكيف الصحيح من التطوع فهو أكد وجوباً بالمضي فيه وعدم الإعدار، وهذا من أوجه ما قيل في وجه إيجاب إتمام الحج والعمرة وإن كان نفلًا وما عدا ذلك فقد سمعت فيه الخلاف، مثال ما ورد في الخلاف في هذا كثير صلاة التطوع و صوم التطوع فمذهب الشافعية والحنابلة لا يجب عليه الإتمام ولا المضي فيه وعند المالكية يجعلونه كما قال القرافي الصوم من العبادات التي يجب المضي فيها فلو كان نافلة وجب الإتمام تتنازع هذا جملة من الأدلة، فقد تقول كيف ينازعون في مسألة كالصيام وعندنا نصوص فيها جواز أن ينفرد المسلم حكم نفسه المتطوع أمير نفسه و أمثال هذا، يقول لك نؤصل أصلاً كبيراً يكون هو الذي تتفرع عنه المسائل و ليس العكس من اللطيف في استدلالهم حديث الأعرابي الذي جاء فسأل النبي عليه الصلاة والسلام ماذا أوجب الله عليه من الصلاة وماذا أوجب عليه من الصيام فكان في كل ما يجيبه عليه الصلاة والسلام يسأل الأعرابي مثبته هل يجب عليّ غيرها فما الجواب؟ قال لا إلا أن تطوع، قوله لا يعني لا يجب عليك هذه الأشياء إلا أن تطوع فيجب، هذا مأخذ الخلاف، صحيح، لا لا يجب عليك غير هذه الأشياء إلا أن تطوع إن اعتبرته استثناءً متصلًا، كان الشروع موجباً في التطوع موجباً لإكماله، وهذا مأخذ أصولي دقيق وقوي لا يجب إلا إن تطوعت فيجب. وإذا قلت هو استثناء منقطع يعني لا، جملة، سطر، نقطة..... إلا إن تطوع يعني زيادة على الواجب. وهذا مأخذ حقيقة هو مثار الخلاف بين الحنفية والمالكية في جزء من الخلاف معه من جهة و بين الشافعية والحنابلة من جهة، على النظر في الاستثناء من قوله لا إلا إن تطوع هل هو منقطع؟ بمعنى لا لكن يستحب لك أن تتطوع، أو لا لا يجب إلا أن تتطوع فيكون واجباً عليك فيكون المثبت وجوب الانقطاع .

نقف على هذا ليكون درسنا المقبل إن شاء الله تعالى شروعا في الحكم الوضعي ، السبب، والشرط، والمانع وما يلحق به إن شاء الله تعالى .

أسأل الله لي و لكم علماً نافعاً و عملاً صالحاً

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الثاني عشر

بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم لك الحمد كثيراً كما تنعم كثيراً و أشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له و أشهد أن نبينا محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد فهذا هو مجلسنا الرابع بعون الله تعالى في شرح جمع الجوامع للإمام السبكي رحمة الله عليه ولا نزال في المقدمات هذا درسنا الرابع في أواخر شهر محرم الله الحرام لعام ألف وأربعمئة وسبعة وثلاثين للهجرة لا نزال في المقدمات ودرسنا الماضي كنا قد قضينا فيه الكلام فيما يتعلق بالحكم التكليفي تعريفه، وأقسامه وبعض المسائل المتعلقة بالأحكام التكليفية، الليلة بعون الله تعالى نتدارس الحكم الشرعي الوضعي وهو قسيم الحكم التكليفي على طريقة كثير من الأصوليين، ومضى معكم في الدرس المنصرم أن انقسام الحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي، هي طريقة بعض الأصوليين، من حيث إن خطاب الشريعة المتوجه إلى المكلفين ينقسم إلى ما يتطلب إلى عملاً تكليفاً، فهذا حكم تكليفي، وينقسم في مقابله إلى ما يكون عوناً للمكلف على أداء ما كُلف به، بوضع علامات تعينه على الامتثال، وهي الأسباب، والشروط، والعلل، والموانع وما إلى ذلك، فهذا هو الحكم الوضعي، فانقسام الحكم الشرعي يعني انقسام خطاب الشريعة المتوجه إلى المكلفين إلى نوعين هي طريقة كثير من الأصوليين، وبعضهم يرى أنه لا يسمى حكماً شرعياً إلا ما اشتمل على تكليف، ولهم توجيه في تسمية الأسباب، والشروط، والموانع، والعلل، بغير ما تقدم معكم في هذا التقرير، لكننا نمشي مع ما قرره الإمام السبكي -رحمه الله- تعالى فإنه لما انتهى في أواخر مسائل الحكم التكليفي لما قال - رحمه الله- : ولا يجب بالشروع، يعني المستحب خلافاً لأبي حنيفة ووجوب إتمام الحج؛ لأن نفيه كفره نية وكفارة وغيرها، بيتدئ كما هو مطلع درسنا الليلة من قوله: والسبب ما يضاف الحكم إليه عرّف السبب، ثم تكلم عن الشرط، والمانع واستمر في هذا الكلام، كلامه إذاً هو هنا حديث عن الحكم الشرعي الوضعي، وأواخر الدرس الماضي نبهنا على أن الحكم الشرعي فيما يتعلق بخطاب الشريعة للمكلف يبقى دائماً ارتباط الحكم الشرعي بالتكليفي في كثير من الصور، الحكم التكليفي، بالحكم الوضعي يأتي مرتبطاً بكثير من الصور، بمعنى أنه لا يمكن أنه تنفك عبادة يطالب المكلف بأدائها لا تنفك عن كونها ترتبط بجزء تكليفي، وهو الفعل المطلوب أداءه، وحكم وضعي وهو ما يعينه على هذا الامتثال، مثلنا بالصلاة،

وبالصيام، وبالزكاة، وبالْحج، هذه أحكام تكليفية، وجوب الصلاة، وجوب الصيام، وجوب الزكاة، وجوب الحج، أي تكليف وجوب واستحباب وكرهة وتحريم وما إلى ذلك، ترتبط فيها أحكام وضعية، فوجوب الصلاة مرتبطة بأسباب، مرتبطة بشروط، وجوب الصيام مرتبط بأسباب، مرتبط بشروط، وجوب الحج، وجوب الزكاة هكذا، ثم كلها تعترضها الموانع، فارتباط الحكم التكليفي الذي هو وجوب الصلاة علينا، ووجوب زكاتها، ووجوب حجنا، ونحو هذا، أحكام تكليفية لكنها لا تنفك عن أحكام وضعية ترتبط بها، فمن ثم صار الارتباط وثيقاً بين هذين النوعين، وصار تعرض الأصوليين لهذه المسائل هو من باب التلازم الذي لا يجد انفكاك لأحدهما عن الآخر، قد يوجد الحكم التكليفي مع الوضعي، وقد يوجد الوضعي وحده لكن لا يمكن أن يكون حكماً تكليفاً وحده، دون ارتباط له بحكم وضعي فتمشي على ما قرره المصنف -رحمه الله- في تعريف هذه الأحكام الوضعية واحداً تلو الآخر.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله و الصلاة والسلام على رسول الله و على آله و صحبه وبعد: قال المصنف -رحمه الله-: والسبب ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه مُعرف للحكم أو غيره، والشرط يأتي والمانع الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالأبوة في القصاص

طيب عرّف السبب هاهنا، وعرّف المانع، واحال الشرط إلى موضع يأتي ذكره قال -رحمه الله-: والسبب ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه معرف أو غيره والشرط يأتي والمانع كذا، خذ مثلاً في ابتداء الكلام حتى تنزل عليه كثيراً من تعريفات و قيود و نحوها، لما نضرب مثلاً بصلاة الظهر، صلاة المغرب، صلاة العصر، وارتباط الوجوب فيها بسبب شرعي، فوجوب صلاة الظهر مرتبط بزوال الشمس، فزوال الشمس هو السبب الذي به تجب الصلاة على المكلف، وفي المغرب غروب الشمس هو السبب الذي تجب فيه الصلاة على المكلف، وفي العشاء غروب الشفق الأحمر هو السبب الذي به تجب الصلاة على المكلف، هذه الأسباب الشرعية، قل مثل ذلك في الزكاة، قل مثل ذلك في الصيام، قل مثل ذلك في الحج، وفي سائر العبادات التي ترتبط بها أحكام في المكلفين، ارتباطها بأسباب، يجعلها متوقفة عليها، فلا يتوجه التكليف وجوباً أو استحباباً أو غيره، لا يتوجه إلا بتحقق السبب، يعني ما لم يتحقق زوال الشمس لن تجب صلاة الظهر، وما لم تغرب الشمس لن تجب صلاة المغرب، فانظر كيف ارتبط الحكم التكليفي بالحكم الوضعي بالسبب هنا تحديداً، فهذا السبب ارتباط الحكم به على أي نحو؟ قال -رحمه الله-: ما يضاف الحكم إليه، أضيف وجوب صلاة الظهر إلى زوال الشمس، أضيف وجوب صلاة المغرب إلى غروب

الشمس هذا التعلق أو هذه الإضافة من أي ناحية؟ قال: ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه معرف أو غيره، ارتباط السبب بالحكم ارتباط وثيق، يجعل الحكم متعلقاً بالسبب، فمتى تحقق السبب شرع الحكم، وإلا لن يتحقق، هذا الارتباط بين الحكم والسبب جعل السبب مؤثراً تأثيراً كبيراً في تحقق الأحكام التكليفية، تعريف السبب بقوله ما يضاف الحكم إليه هذا هو تعريف الغزالي في المستصفي، لكن السبكي أضاف إليه قوله للتعلق به إلى آخره من حيث إنه معرف أو غيره، تعريف السبب الذي يتداول على السنة كثير من طلبة العلم، ما يلزم من عدمه العدم تعريف الشرط ما يلزم من عدمه العدم، تعريف العلة ما يلزم من وجودها العدم، تلك تعريفات للأحكام، يعني ما حكم السبب؟ ما حكم الشرط؟ ما حكم المانع؟ المانع إذا وجد امتنع تحقق الحكم ما يلزم من وجوده العدم، السبب، الشرط، فلما أعرف بالضرورة ما يلزم من وجوده وجود، أو من عدمه عدم، أو العكس في الأسباب والشروط والعلل والموانع، تلك تعريفات تتعلق بأحكامها يعني بآثارها لكن هنا قال: ما يضاف الحكم إليه بمعنى أن الحكم مرتبط به، فعرف السبب من حيث هو لا من حيث الحكم، هذا تعريف بالحد لا بالرسم، وهي طريقة أوفق عندهم، وثمت أشياء ستقال في التعريف ما يتعلق بها، السبب هنا يا إخوة في هذا السياق هو أقرب ما يكون في الفهم حتى تستوعب، أقرب ما يكون إلى العلة في القياس، ما العلة في القياس؟ هي وصف المؤثر في الحكم، أن تجد ارتباطاً مناسبة بين الحكم وبين العلة، ما يوصف هناك في القياس بأنه علة هو تماماً ما يوصف هنا في الحكم الشرعي التكليفي بأنه سبب، فأنت تقول هناك حرمت الخمر لإسكارها، فالإسكار علة التحريم ويمكن أن تقول سبب تحريم الخمر كونها مُسكرة، سبب وجوب صلاة الظهر زوال الشمس فتتكلم عن الأسباب المؤثرة فعلاً في وجود الأحكام، في توجهها إلى المكلفين، في ارتباطها بهم وجوباً أو استحباباً أو تحريماً، وباقي أحكام التكليف، هذا الارتباط فإن السبب والحكم كالارتباط بين العلة والحكم في باب القياس، قال -رحمه الله-: ما يضاف الحكم إليه فيجب الحد مثلاً بسبب الزنى، أو قطع اليد بسبب السرقة، فالسرقة سبب لقطع اليد، لوجوب قطع اليد في الحد، والزنى سبب لوجوب إقامة الحد محصناً أو غير محصن، حسب نوع الجنائية، هذه أسباب تعلق بها أحكام شرعية تكليفية، وهذا التعريف للسبب يأتي في استعمالات الفقهاء في أنحاء متعددة، يطلقون السبب ويريدون به جملة من المعاني كان الغزالي -رحمه الله- من أول من تصدى لهذا وحاول أن يحصر إطلاقات الفقهاء في كلامهم لما يقلون سبب، فتارةً يستخدمونه بمعنى العلة، وتارةً يستخدمونها بمعنى المباشر في مقابل المتسبب في الحكم، كل هذا حصره -رحمه الله- وقرب لنا صورة وقرر أن استعمال الفقهاء في كلامهم وتعبيراتهم في الأبواب الفقهية لما يطلقون لفظ السبب فيطلقونه

باستعمالات متعددة، حصرها رحمة الله عليه إلى استعمالات أربعة، قال: يطلقون السبب فيما يقابل المباشر في الحكم، لما تمثل بمن حفر بئراً، أو حفر حفرة في طريق ومشى فيها إنسان فقابله فيها آخر فدفعه فيها وألقاه في الحفرة فمات، فمن سبب القتل هنا؟ لهذا الملقى في الحفرة، هو الذي حفر البئر؟ أم الذي ألقاه فيها؟ الذي ألقاه مباشرة للجناية، والذي حفر الحفرة سبب فيها، فهنا يطلقون السبب على ماذا؟ على ما يقابل المباشر للحكم الذي يترتب أو يقع، إطلاق ثاني لما يضرب به الغزالي أيضاً مثلاً برمي السهم الذي يترتب عليه الجناية بالقتل، لما رمى السهم وانطلق السهم فوق في صدر المصاب فقتله، ما سبب القتل؟ سبب القتل وقوع السهم عليه إصابته، وما سبب إصابة السهم؟ الرمي، فالرمي هنا ليس هو السبب المباشر، هو كما يقولون سبب السبب، يعني القتل حصل بإصابته وجرحه بالسهم في مكان قاتل مميت، وهذه الإصابة وقعت بالرمي، فأصبح الرمي هنا في تعريفهم هو كما يقولون سبب السبب، أو علة العلة كما قلنا يستخدمون السبب في مقابل العلة، أنا أقول لك هذا الكلام حتى لا تظن أنها اصطلاحات متشابكة متداخلة، أو فيها عدم تحرير المصطلحات في الاستعمال، لكنها سياقات تطلق، فيطلقونها هاهنا سبباً، ويطلقونها هناك أيضاً سبباً، وأحياناً يسمونها في إطلاق ثالث كما يقول الغزالي يطلقون السبب على العلة وإن تخلف وصفها سبباً، يعني مثلاً، إنسان وجبت عليه الزكاة، تجب الزكاة بملك النصاب، لكن بمجرد أن يملك نصاباً إنسان ورث تركة تتجاوز الحد في النصاب، ورث مئة ألف والزكاة فيها واجب هذا سبب الوجوب، فملك المال وهذا سبب الوجوب، لكنه شرعاً ما تجب عليه الزكاة مع انعقاد السبب، لما؟ قال: لتخلف الوصف وهو الشرط أن يحول عليه الحول، فيطلقون السبب وإن لم يكن هو المباشر في التأثير في إيجاب الحكم مباشرة في المكلف، فيطلقون السبب هاهنا مع تخلف الوصف المناسب له، مثلاً إنسان عليه كفارة يمين ما سبب الكفارة؟ أنه عقد اليمين أو أنه حنث في اليمين، الحنث هو السبب، لكن الحنث لا يكون إلا بوجود انعقاد يمين، فهذا هنا يسمون اليمين يسمونها الآن هنا سبباً في الكفارة، لكن السبب تفتقر إلى الوصف، وهو الحنث فاليمين مع الحنث توجب الكفارة، واليمين وحدها هي السبب لكنها لا توجب الحكم إلا مع انضمام هذا الوصف المؤثر، أخيراً يسمون الموجب سبباً، فيكون بمعنى العلة، هذه أربعة استعمالات أريد به هنا في هذا السياق وليس هي جزءاً من كلام المصنف أريد فقط أن أزيل إشكالاتاً ربما يعترض طلبة العلم إذا وجد تعريفاً للسبب، ثم جاء يطبق هذا التعريف في بعض إطلاقات أهل العلم والفقهاء، يخشى أن يكون هذا إشكالاتاً أو اضطراباً وهو ليس من ذلك في شيء، ولذلك يتطرق إليه الغزالي -رحمه الله- لما جاء لتعريف السبب، نعود إلى تعريف المصنف، قال: السبب ما يضاف للحكم إليه

يعني ما ينسب الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه معرف، يعني السبب ارتباط الحكم به على وجه التعريف بالحكم، يعني نعرف من خلال السبب، الحكم المترتب عليه، عرفنا بزوال الشمس وجوب صلاة الظهر، عرفنا بغروبها وجوب صلاة المغرب وهكذا، فارتباط السبب بالحكم هو على وجه التعريف من حيث إنه معرف، يعني يكون السبب معرفاً للحكم الشرعي التكليفي، فهذا يميز لك مكانة الأحكام الوضعية أنها طرق مُعرفة إلى الأحكام التكليفية ودليل إليها، ومن غيرها أنت لا تستطيع أن تمتثل من غيرها أنت لا تستطيع أن تقوم بالوجوب المتعلق بدمتك، فهذه مُعرفات، قوله أو غيره: يشير -رحمه الله- إلى خلاف أصولي دقيق جزء منه يرتبط بأصول عقديّة بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، وقد أشرت أنك ستجد في كثيراً ثانياً الخلاف الأصولي قضايا مرجعها إلى ماخذ عقديّة بين القوم فتنشأ آثارها في تقرير بعض القضايا الأصولية وهذا منها، اختلفوا كثيراً وثمّ جدل عظيم بين الأصوليين في أبواب القياس في مسألة العلة، ليس في ناحية آثارها في القياس وتحقيقها وطرق اكتشافها لا، بل من حيث تعريف العلة ما العلة؟ أن تقول هي الحكمة المناسبة للحكم، أن تقول هي السبب في إيجاب الحكم يحترزون كثيراً في إطلاق تعريف للعلة بناءً على موقف كل فرقة وطائفة من باب الأسماء والصفات في العقيدة، لما؟ أنت تقول أن الله -عز وجل- يُوصف بالحكمة، يُوصف بالقدرة، يُوصف بالعلم، يُوصف بالإرادة، ثم أوصاف في باب الأسماء والصفات هي محل نزاع، النزاع هناك أثر على النزاع هنا، تعال معي إلى الخمر حرمها الله -عز وجل- لما حرمها؟ لكونها مسكرة. التعليل هنا هل هو تعليل لفعل الله؟، هل نحن نعلل أفعال الله عز وجل؟ ستقول: لا، لكن الشرع هو الذي أخبرنا أو أشار إلينا بعلل هذه الأحكام بأسبابها، فبماذا سنعرف العلة؟ هل تقول إنها الباعث على الحكم الشرعي، يابها قوم فيقول لا يمكن أن يكون شيء باعث لله -عز وجل- تعالى الله، فلا شيء يبعث ربنا -جل جلاله- على أحكام شرعية تتعلق بعباده المكلفين، أو تقول هو مؤثر، تقول العلة هي المؤثرة في الحكم، على أي وجه يكون التأثير؟ مؤثرة بذاتها هذه طريقة المعتزلة؛ لأن عندهم الأوصاف توصف بحسن وقبح لذاتها، فتكون مؤثرة بذاتها، خالفهم في ذلك الغزالي فقال: لا، الأسباب أوصاف مؤثرة بإذن الله، كل هذا كما ترى الآن هو ارتباط حول قضايا مرتبطة بأصول عقديّة، ماذا فعل السبكي هنا؟ قال: من حيث إنه مُعرف أو غيره، قوله أو غيره يشير إلى المآخذ الأربعة، في تعريف العلة، ما علاقتنا بالعلة؟ قلنا السبب هنا هو العلة هناك في القياس، العلة هل هي المعرف للحكم؟ أم هي الوصف المؤثر بذاته في الحكم؟ أم هي الوصف المؤثر بإذن الله تعالى في الحكم؟ أم هي الباعث على الحكم؟ هذه أربعة طرق يستخدمها الأصوليون في تعريف العلة، تعريفها بأنها سبب مؤثر بذاته طريقة

المعتزلة، عدلها الغزالي في قوله: وصف مؤثر بإذن الله تعالى، عدل عنهم الآمدي إلى قوله: الوصف الباعث على الحكم، اختار السبكي وغيره أنها المعرف، هذا كله كما قلت هو ناشيء من موقف القوم في باب السماء والصفات وإثباتها وقولهم فيها، هل هو تأويل؟ هل هو تفويض؟ هل هو توقف؟ هل هو نفي وتعطيل؟ كل حسب مذهبه يحاول أن يجد تعريفاً ملائماً للعلة، السبكي طوى الخلاف هنا بطريقة موجزة جداً قال من حيث إنه معرف يعني على الطريقة التي اختارها هو، أن الأسباب معرفة، أو غيره، يعني ممكن أن يكون باعثاً مؤثراً لذاته مؤثراً بإذن الله، فطوى الخلاف وأشار إليه إيماءً وإيجازاً، واقتضاباً، قال -رحمه الله-: والشرط يأتي.

عرفت الآن تعريف السبب، ثم مناقشات في التعريف لما قال ما يضاف الحكم لديه للتعلق به من حيث إنه معرف أو غيره، فهتمت أن قوله أو غيره هو إشارة إلى الخلاف الموجز هنا ولم يشأ أن يفصل هنا فيه لنا هنا ليس محل له، استخدام "أو" مر بك في التعريفات أنه غير مستحسن، لأن "أو" تفيد الشك أو تفيد التنويع وكلاهما غير مستحسن في التعريفات التي شأنها الإيضاح والبيان، وعدم احتياج المعرف له أن يسأل أسئلة أخرى تفيد الاستفسار عما ورد في التعريف وإلا ما كان تعريفاً.

الدرس الثالث عشر

لما عرف السبب جاء إلى الشرط فقال: والشرط يأتي، يقصد أنه سوف يأتي في موضع آخر غير هذا في الكتاب يورد تعريفه هناك، وتحديداً في مباحث دلالات الألفاظ في الكتاب الأول لما تكلم عن العموم، والخصوص، والمخصصات، ومن أنواع المخصصات التخصيص بالشرط عرف هناك الشرط، هذا خلاف الأولى في صنيع المؤلف -رحمه الله-، لأنه أتى هنا إلى الأحكام الوضعية، فلما عرف السبب كان المنتظر أن يورد تعريف الشرط؛ لكنه رأى أن هناك مكاناً أليق به وأوسع للحديث عنه، وسيأتي الحديث هناك عن الشرط الشرعي و اللغوي والعقلي، فأرجأه هناك و أحال هنا قال: والشرط يأتي، على كل هذه طريقتة -رحمه الله-، وسنرجئ الحديث عن الشرط أيضاً إلى حيث أرجأه المصنف، انتقل بعدها إلى الثالث من أنواع الأحكام الوضعية فقال: والمانع عرفه فقال: الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم، إذاً المانع يعرفنا ماذا؟ يعرفنا نقيض الحكم، الحيض مانع من الصلاة بالنسبة للمرأة وجوده هو وصف معرف ماذا؟ عدم وجوب الصلاة، فمعرف لنقيض الحكم إذاً فهو مانع يمنع من ماذا؟ يمنع من تعلق الحكم بالملكف، يمنع من توجه الحكم إليه، فلما منع لم يقم بالملكف هذا الحكم الشرعي، ولهذا سميناه مانعاً، هذا التعريف ذاته يمكن أن أصوغ منه تعريفاً للسبب فماذا أقول؟ الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم، على ما اختار السبكي على أن يكون السبب معرفاً لا باعثاً ولا مؤثراً، فهناك هذا كان أيضاً طريقتاً لبعض الشراح يقول كان أولى به أن يوحد نمط التعريف، كان أولى به أن يذكره في السبب، لكن التخيير أشار هناك أنه ما يضاف الحكم إليه، ولو قال الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم وهذه طريقة الآمدي، عرف السبب على أنه الوصف المنضبط المعرف للحكم، وقال في المانع الوصف الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم، فإذاً بين السبب والمانع اختلاف في لفظ واحد، السبب يعرف الحكم، والمانع يعرف نقيض الحكم، قوله -رحمه الله-: في تعريف المانع الوصف الوجودي الظاهر المنضبط، هذه قيود في التعريف مقصودة، الموانع عبارة عن أوصاف، فالحيض مانع من وجوب الصلاة، والدّين مانع على قول بعض الفقهاء من وجوب الزكاة في المال إذا كان على صاحبه دين، الأبوة كما ضرب بها المصنف هنا مثلاً مانع من وجوب القصاص على الأب القاتل لولده، هذه موانع، لما أتكلم عن الأبوة في القصاص لما أتكلم عن الحيض في الصلاة، لما أتكلم عن الدّين في الزكاة، هذه موانع لو أردت أن أصوغ شيئاً قاسماً مشتركاً بينها

فسأقول هي عبارة عن أوصاف، أبوة هنا وحيض هنا ودين هناك، هذه أوصاف أولاً، اثنين ظاهرة ما معنى ظاهرة؟ ليست خفية، الأبوة، الحيض، الدين، ليست أوصافاً خفية، والأهم من هذا وذاك قوله المنضبط، لأن الأوصاف إن لم تكن منضبطة لا تصلح أن تُتخذ أسباباً ولا موانع، ما معنى المنضبط؟ الذي يمكن تحديده ولا يكون مظنة للتفاوت، خذ مثلاً، ما سبب مشروعية القصر في الصلاة للمسافر؟ الآن سمعت أكثر من جواب بعضكم قال التخفيف للمشقة، وبعضكم قال السفر ذاته، طيب تعال معي التخفيف عن المسافر أو تقول السبب هو المشقة، المشقة وصف صحيح وصف ظاهر إنما الإشكال أنه غير منضبط، كيف؟ يتفاوت فالسفر إلى المدينة للشخص المعتاد عليه كل أسبوع مرة أو مرتين لن يكون فيه مشقة عليه، وبعض الناس لقلة أسفاره وخروجه من داره ربما لكان المكان القريب مثلاً ما بين مكة وجدة يعتبر سفرًا شاقاً عليه، فهذا يتفاوت الناس فيه، فلما كان غير منضبط لم يجعلوا هذا علة بل جعلوه حكمةً، وهذا أدق عندهم، الحكمة هي مراعاة المشقة في السفر والتخفيف على المسافر، لكن السبب الذي يمكن ضبطه كونه سفرًا، فالعلة في القصر أو السبب فيه كونه سفرًا، فإذا قلت ما السفر دخلنا في نقاش آخر هل هو المحدد بمسافة؟ أم الراجع إلى العرف؟ هذه مسألة تناقش، إنما المهم الآن أن تعرف ما معنى منضبط، قال وفي تعريف المانع الوصف الظاهر المنضبط، كذلك في السبب الوصف الظاهر المنضبط، السبب يُعرّف الحكم، والمانع يُعرّف نقيض الحكم بقي هنا أنه قال في المانع الوصف الوجودي هذا قيد، ذكره في المانع ولم يذكره الأصوليون في السبب، لم يقولوا في التعريف الوصف الوجودي الظاهر يقولون الوصف الظاهر؛ لأن المانع لا يمكن أن يكون وصفاً عديمياً يعني لن تقول المانع من وجوب الزكاة عدم الغنى ستقول هو الفقر، أو تقول الدين، لا يذكر في الموانع صيغة بالنفي بالعدم؛ لأن الأوصاف في الموانع يجب أن تكون وجودية، بخلاف الأسباب، بخلاف العلة قد تكون العلة عدمية، قد تقول العلة في كذا هو عدم كذا، والعلة في عدم وجوب الصلاة على الصغير عدم التكليف، العلة في كذا عدم الإسكار، فتذكر هناك أوصافاً عدمية، في الأسباب والعلل يمكن استخدام الأوصاف العدمية، فلا يقيدها بقولهم الوصف الوجودي، لكن في الموانع لا يمكن أن يكون المانع وصفاً عديمياً، بل يجب أن يكون وجودياً، يقيدهونه فيقولوا الوصف الوجودي الظاهر المنضبط، هذه قيود، الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم.

قال -رحمه الله-: كالأبوة في القصاص، بعض الأصوليون يزيد في التعريف مع بقاء حكمة السبب، لما؟ لأن المانع نوعان: مانع للحكم، ومانع للسبب الحكم، بالمثال: الأبوة في القصاص أب قتل ولده، حصل القتل أو ما حصل؟ إذا سبب القصاص وجد أو ما وجد؟ ما هو السبب القتل العمد العدوان، لكن الحكم

وهو وجوب القصاص امتنع، الأبوة منعت الحكم أو منعت سبب الحكم؟ مرة أخرى، أب قتل ابنه قتلاً عمدًا عدواناً وُجد سبب القصاص أو لم يوجد؟ ما هو سبب القصاص؟ القتل العمد العدوان، وجدت في هذه الصورة أو ما وجدت؟ لكن القصاص امتنع، صح؟ الأبوة منعت الحكم أو منعت سبب الحكم؟ السبب موجود فالأبوة منعت الحكم السبب موجود فالأبوة ما منعت السبب منعت الحكم فالحكم الذي هو وجوب القصاص امتنع لوجود المانع وهي الأبوة، كونه أباً. لكن السبب موجود أما مثال امتناع سبب الحكم الدين في الزكاة، و أنا ضربت مثلاً قبل قليل الفرق لو دقت الدين يعني شخص ملك نصاباً لكن عليه دين يستغرق النصاب كما يقول الفقهاء، وجود الدين مانع لوجوب الزكاة، لكن منع وجوب الزكاة لما انعقد السبب أو ما جعل السبب أصلاً ينعقد، اجبني الآن ما سبب وجوب الزكاة؟ الغنى، أو ملك المال الذي يبلغ نصاباً ملك النصاب ملكاً تاماً. هل الذي عليه الدين ملك نصاباً يوجب الزكاة؟ إذا سبب الزكاة لم ينعقد في حقه فالمانع الذي هو الدين منع الحكم الذي هو وجوب الزكاة، أو منع السبب لم تجب الزكاة عليه أصلاً، فهتمت الفرق إذا عندنا مانع يمنع الحكم و مانع يمنع سبب الحكم ، هنا في الحكم الوضعي يريدون النوع الأول الذي يمنع الحكم فكيف نخرج الثاني من التعريف؟ بالإضافة التي ذكرت لك قبل قليل كيف سنقول؟ الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم مع بقاء حكمة السبب. يعني مع بقاء السبب؛ لأنه لا يمنع السبب بل يمنع الحكم مع بقاء السبب قائماً، فمن يريد تخصيص التعريف في المانع بمانع الحكم دون مانع سبب الحكم عليه أن يضيف هذه اللفظة في التعريف، مع بقاء السبب أو مع بقاء حكمة السبب وهذا يصنعه أيضاً بعض الأصوليين، الحيض بالنسبة للمرأة في الصلاة مانع من الحكم أو من سبب الحكم؟ إذا فهتمت الفرق، ضربنا مثلاً بالأبوة في القصاص وضربنا مثال بالدين في الزكاة، الحيض في الصلاة مانع للحكم أو مانع لسبب الحكم؟ حتى تفهم: ما سبب وجوب الصلاة عليها؟ لا الطهارة شرط، دخول الوقت طيب دخل عليه الوقت أو ما دخل؟ الحيض سبب؟ ما منع السبب، منع الحكم، و أنت تفهم أن المانع من السبب يكون مبكراً ما يجعل الحكم متجهاً، لكنه في الأخير كلاهما مانع، كلاهما سيفضي إلى أن الحكم لا يتعلق بالملكف، لكن أحدهما يمنع السبب وهذا أقوى، والآخر يمنع الحكم مع وجود السبب أو بقاءه فمن يفرق بين النوعين سيقول هذا، بقي أن نقول أن مثال الأبوة في القصاص طريقة الجمهور في اعتبار الأبوة مانعاً في باب القصاص فيما يذهب المالكية إلى أن هذا ليس حكماً مطلقاً، وأن حديث "لا يقتل الوالد بولده" يخص في بعض صورة بالقتل الذي يتحقق به السبب يقيناً، العمد العدوان. فمثلاً يقولون فيما يذكر عن أشهب والإمام مالك رحم الله الجميع إن أضجعه أو ذبحه قُتل به، فلا يطلقون القول بأن الأبوة توجب القصاص أو تمنعه، فيقولون إن أضجعه أو ذبحه قُتل به، لكن إن رماه بحديدة ونحوها أو كان على وجه اللجاج والغضب لم يقتل به ولا يعتبر هذا،

ففرقوا بين صورتين، وبالتالي فارقوا الجمهور في هذه المسألة، فهذا المثال يصلح أن يكون على طريقة الجمهور.

قبل أن نتقل للصحة والفساد هنا فائدة أن الشيء الواحد يمكن أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً كيف؟
الشيء الواحد يمكن أن يكون سبباً و شرطاً و مانعاً كيف؟ أنت عرفت السبب أنه المعرف للحكم و المانع الذي يعرف نقيض الحكم و الشرط مالا يصح الحكم إلا به أو مالا يمكن أن يتكون الحكم في حق مكلف إلا بوجوده، مع أنه لم يعرف الشرط الآن، يقول الأصوليين من الفوائد أن الشيء الواحد في الشريعة يمكن أن يكون سبباً و شرطاً و مانعاً، كيف؟ باعتبارات مختلفة يضربون بذلك مثلاً: بالإيمان سبب للثواب و شرط في صحة الصلاة أو وجوب الصلاة و مانع من القصاص في قتل الكافر، فوصف الإيمان في صورة أو في حكم كان مانعاً وفي حكم آخر كان سبباً وفي حكم ثالث كان شرطاً، وهذا لا إشكال فيه، فأنا لما جئت إلى الصلاة وجدت الإيمان شرطاً، لما جئت إلى الثواب وحصول الأجر على العمل الصالح وجدت الإيمان سبباً لا يثاب على العمل إلا بالإيمان ولا يجد الجزاء في الآخرة إلا بالإيمان، لكن وجوب الحكم في ذمته متوقف على الإيمان، فكان شرطاً، وجود الإيمان في حال القتل العمد العدوان بالكافر، كما في الحديث "لا يقتل المسلم بالكافر"، كان مانعاً كالأبو في القصاص كما مر سابقاً، فالإيمان وهو شيء واحد كان في حكم سبباً وكان في حكم آخر شرطاً وفي حكم ثالث مانعاً وهذا لا ينكر أيضاً باختلاف الاعتبارات مثال آخر النكاح سبب في ماذا؟ سبب في حل الانتفاع، في حل الوطاء والاستمتاع، سبب في التوارث بين الزوجين، طيب و شرط في ماذا؟ في صحة الطلاق، لا طلاق إلا بنكاح، و مانع في ماذا؟ من نكاح أخت المنكوحه مثلاً أخت الزوجة ونحو هذا، فيمكن أن يكون النكاح سبباً في صورة شرطاً في صورة، مانعاً في صورته باختلاف الاعتبارات وهذا وارد، يذكرون أيضاً أن المانع قد يمنع ابتداء الحكم ودوامه، وقد يمنع ابتداء الحكم وطوره وقد يجمع بين الأمرين، الرضاع يمنع ابتداء الحكم الذي هو النكاح، أخته بالرضاع وجود الرضاع سبب لتحريم نكاحها، ماذا لو تزوجها وهو لا يعلم أنها أخته ثم عرف؟ أيضاً الرضاع سبب في عدم استمرار الحكم فهو يمنع ابتداء الحكم ويمنع ودوامه، يمنع ابتداء النكاح، ويمنع استمراره إذا عرف هذا مثال مانع يمنع ابتداء الحكم و يمنع دوامه، أحياناً يمنع ابتداء الحكم فقط كالأستبراء بالنسبة للعدة في المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها منها ما يمنع طرؤه الحكم واستمراره كمسألة الصلاة للمتميم إذا وجد الماء أثناء الصلاة وفيه خلاف بين الفقهاء.

طيب انتهينا من السبب، أرجأ المؤلف الشرط، وتكلمنا أيضاً عن المانع.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الرابع عشر

والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع، وقيل في العبادة إسقاط القضاء، وبصحة العقد ترتب أثره، والعبادة إجزائها: أي كفايتها، في سقوط التعبد، وقيل: إسقاط القضاء، ويختص الإجزاء بالمطلوب وقيل بالواجب، ويقابلاها البطلان وهو الفساد خلافاً لأبي حنيفة.

انتقلنا إلى فصل آخر في الحكم الوضعي وهو الصحة والفساد، وإدراجها من قبيل الحكم الوضعي طريقة بعض الأصوليين، وبعض المحققين يابها، حتى تفهم بعض الأصوليون يقولون إذا تكلمنا عن الحكم الوضعي فما عندنا إلا السبب والشرط والمانع والعلة، والصحة والفساد أوصاف تطلق على العقود والعبادات، لكنها ليست حكماً وضعياً، بل حكماً عقلياً، أنا بالعقل أستطيع أن أحكم على الصحة أو الفساد، يعني الشريعة وضحت لي أسباب وشروط انتهينا، ما الصحيح؟ الذي حقق الأسباب والشروط وسلم من الموانع، هذه نتيجة عقلية، هذا حكم عقلي، ما الباطل أو الفاسد في العبادة أو في العقود، في النكاح، في البيع، متى أصفه بالبطلان أو بالفساد أو بالصحة؟ إذا اشتمل على أسباب وشروط وسلم من الموانع، يقول: هذه نتيجة عقلية، الشرع أعطانا أسباب أعطانا شروط أعطانا موانع أعطانا عللاً انتهينا. هذه فعلاً أحكام شرعية، أسباب، شروط، علل، موانع، لكن الحكم بالصحة الحكم بالفساد هي نتائج عقلية، فبعض الأصوليون يخرج هذا من قبيل الحكم الوضعي ويقول لا حكم وضعي إلا أسباب وشروط وموانع وعلل، وبعضهم يقول الصحة حكم شرعي والبطلان حكم شرعي، من أين استطاع العالم أو الفقيه أو طالب العلم أن يحكم على عبادة بأنها فاسدة أو أنها صحيحة أو على عقد بأنه صحيح أو فاسد؟ هو لا يحكم من تلقاء نفسه، صحيح باستخدام الأسباب والشروط لكن يبقى في النهاية الحكم بالصحة حكماً شرعياً، فهما مسلكان كما ترى والأمر فيه واسع، قال -رحمه الله-: والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع، كل أمر عبادة كان أو معاملة موافقة الفعل، الذي له وجهان ما معنى الوجهين هنا؟ معنى الوجهين الموافق للشرع والمخالف للشرع، أي فعل له حالان، له وجهان، له صفتان واحده تقع موافقة للشرع والأخرى تقع مخالفة فإن الجانب أو الوجه أو الناحية أو الصفة التي تقع موافقة للشرع تسمى: صحة والأخرى فساداً أو بطلاناً، ليش ما نقول مخالفة الشرع وانتهينا؟ لأن هذا يشير إلى مسألة تترتب على هذا، هل يصح أن نصف الأمور التي لا يمكن أن تكون إلا صحيحة أو لا تكون إلا فاسدة بالصحة والفساد؟ خذ مثال: مثلاً الكفر هل

عندنا كفر صحيح و كفر فاسد؟ ليش ما يصح أن نصف الكفر بكفر صحيح و كفر فاسد؟ لأن ليس له وجهان، هو وجه واحد مخالف للشرع، كذلك الأمر الذي لا يقع إلا موافقاً للشرع مثل معرفة الله تعالى، تقول معرفة، ما تقول معرفة صحيحة بالله ومعرفة فاسدة، هب أنه حصل عند بعض العباد شيء من الخطأ في معرفة الله في أسمائه وصفاته، فهذا يكون جهلاً ولاي كون معرفة أصلاً حتى تقول معرفة فاسدة، فمعرفة الله ليس لها إلا وجهاً واحد هي المعرفة الصحيحة، والكفر بالله ليس له إلا وجه واحد كونه ممنوعاً فاسداً باطلاً ليس له وجه، مثل هذا من ذوي الوجه الواحد لا يوصف بصحة وفساد أو بصحة وبطلان، فحتى تخرج هذه الأشياء ستقتصر على الأشياء ذات الوجهين، التي تقع في أحدهما موافقة للشرعية وبالأخرى مخالفة، فهنا ما الصحيح منهما؟ هو الوجه الموافق، ولذلك كيف أصوغ هذا تعريفاً: موافقة ذو الوجهين الشرع، موافقة الفعل ذي الوجهين، الفعل هذا سواء كان عبادة كما قلنا أو كان عقداً، عقد بيع، عقد نكاح، عقد طلاق، عقد إجارة، عقد شراكة، أو العبادات صلاة، وصيام، وزكاة، وحج، وأمثال هذا كثير، فموافقة الفعل في باب العبادات أو في باب العقود والمعاملات إذا كان ذا وجهين موافقة الوجه الموافق منهما للشرع هو الذي يسمى صحيحاً، قلت لك إذن هو الغرض أنهم يعني كما يقول غيرهم، كما يقول القرافي: إن قاعدة العرب أنهم لا يصفون المحل بالشيء إلا إذا كان قابلاً لضده، فإذا لم يكن قابلاً لضده وليس له إلا وجه واحد فلا يوصف بشيء من هذه الأوصاف، فتعال معي للتعريف الآن، الصحة موافقة ذي الوجهين الشرع، يعني وإن لم تسقط القضاء فما وافق، فالوجه الموافق للشرعية يسمى صحيح، وإن لم يسقط القضاء، بالمثال يتضح وهو المثال المضروب هنا دارجاً في كلام الأصوليين، شخص دخل عليه وقت الصلاة ثم توجه إليها وصلى، صلى على غير طهارة يظن نفسه متطهراً، هو لما ظن أنه طاهر عمل بموجب ظنه، هل فعل هذا صحيح؟ صحيح، وافق الشرعية أم لم يوافق؟ وافق، ممتاز، لكنه تبين له بعد انقضاء الصلاة خطأ وأنه ما كان متطهراً ما الواجب عليه؟ إعادة الصلاة، فيجب أن يتوضأ ويعيد الصلاة؛ لأنه لا صلاة إلا بطهور، هذا قدر متفق عليه بين الكل أنه لما فعل الأمر أولاً فعل ما يجب عليه شرعاً، وكان فعله صحيحاً، واتفقوا تماماً على أنه متى تبين له الخطأ فإنه يجب عليه الإعادة، هذا الذي ضربناه في الصلاة يتخرج فيه قاعدة كبيرة إذا فعل المكلف فعلاً بناءً على ظنه، وكان في الحقيقة ونفس الأمر كما يقولون على خلاف ذلك، فهل العبرة بما فعله بناءً على ظنه، أم العبرة بما فعله أم العبرة بما هو عليه الأمر في الحقيقة؟ هذان مسلكان يتردد عليهما عدد من المسائل منها هذا، فأنا أقول هنا موافقة ذي الوجهين الشرع وإن لم تسقط القضاء، هذا الذي صلى صلاة وكان على غير طهارة على طريقة المتكلمين وهذا التعريف ينسب إليهم يعني المعتزلة، موافقة ذي الوجهين الشرع هذا تعريف المتكلمين قالوا: حتى إن تبين له أنه على غير طهارة، لكن صلاته هذه كانت صحيحة، والفقهاء يقولون هذه الصلاة باطلة، يأثم أو لا

يأثم، تجب الإعادة أو لا تجب؟ هذا قدر متفق عليه أنه لا إثم عليه وأنه يجب عليه القضاء، هذا لا خلاف فيه، إنما الخلاف هل تسمى الصلاة هذه صحيحة؟ الفقهاء يقولون صلاة باطلة، والمتكلمون يقولون صلاة صحيحة، لما قالوا صحيحة؟ لأنه بنى على ظنه وكان الواجب عليه فوافق الشرع بهذا الوجه ولا يجب عليه غير ذلك، لكن الفقهاء يقيدون بقولهم كما قال هنا وقيل: في العبادة إسقاط القضاء، هذا تعريف الفقهاء الصحيح عنده في العبادة ما أسقط القضاء، يعني لا يجب عليه قضاء العبادة فالج الصحيح، والصلاة الصحيح، وصوم رمضان الصحيح، هو مالا يجب به قضاء، أكل شرب في نهار رمضان ناسياً إذاً لا قضاء عليه، إذاً صومه صحيح، أتى في بعض المناسك عمرة أو حجاً بشيء من المحظورات ناسياً وكان مذهب الفقيه أن يرى الإعذار بمثل هذا باطراد أو تقيد، وحجه صحيح لأنه لا يوجب عليه القضاء، هذا ضابطه عند الفقهاء وقد رأيت أن الخلاف عندهم راجع إلى مسألة هل العبرة بما فعله في ظنه أو بموافقة الشريعة حقيقة الأمر والواقع، هذا التعريف الصحة موافقة ذي الوجهين الشرع، وقيل ما أسقط القضاء في العبادة، انتقل المصنف -رحمه الله- إلى ذكر متى توصف العقود بالصحة؟ ومتى توصف العبادات بالصحة؟ قال: وبصحة العقد ترتب أثره والعبادة إجزائها. في الكلام تقديم وتأخير تفهمه كالتالي وترتب أثر العقد بصحته، حاول أن تفهمها هكذا أسهل بكثير و هي المقصود في الكلام ، ترتب أثر العقد بصحته ، قدم وأخر في المبتدأ والخبر فقال: وبصحة العقد ترتب أثره، ايش معنى هذا الكلام؟ لو قلت وترتب أثر العقد بصحته، أن أثر العقد يترتب بناءً على صحته، فإن كان العقد صحيحاً؛ ترتب أثره، وإن لم يكن صحيحاً؛ لا يترتب أثره، أو تعكس فتقول: إن لم يترتب أثره فهو عقد غير صحيح، لماذا قدم وأخر؟ لأنه أراد أن يعطف الجملة الآتية في العبادة فلا يحتاج أن يسوق عبارات وألفاظ أكثر، وأراد أن يختصرها، يعني لو قال: وترتب أثر العقد بصحته سيقول وترتب أثر العبادة بإجزائها، وسيطول الكلام، فأراد أن يختصر بأسلوب العطف والعود بالضمير فقال: وبصحة العقد ترتب أثره، والعبادة إجزائها، يعني العبادة أثرها المترتب عليها إن كانت صحيحة ما هو؟ إجزائها. طيب واحدة واحدة، فرقوا بين العقود والعبادات يقصدون بالعقود؛ أبواب المعاملات، عقد نكاح، وعقد بيع، ولما نقول نكاح يشمل الطلاق وما بين النكاح والطلاق من أبواب متعلقة بالخلع والفسخ ومأنحو ذلك، ولما نقول البيع بمفهومه العام عند الفقهاء، بيع وإجارة، ورهن وحوالة، ودين إلى آخر أبواب البيع، ففي العقود العقد الصحيح ما ترتب أثره، ما أثر العقد الصحيح؟ انتقال ملك السلعة من البائع للمشتري وملك الثمن من المشتري إلى البائع، حل الانتفاع، التصرف، الملك التام الذي يفضي إلى كل وجوه الانتفاع من السلعة حال البيع، وفي النكاح ثبوت أحكام كثيرة، حل الاستمتاع ثبوت المحرمية، ثبوت النسب للولد بينهما، ثبوت الإرث إلى أحكام كثيرة تتعلق بالنكاح، فترتب الأثار هي علامة من علامات الصحة، قال -رحمه الله-: وصحة العقد ترتب آثاره إذن ما شرع العقد

لأجله، حق الانتفاع بالبيع، حق الاستمتاع في النكاح، الصحة إذاً هنا هي منشأ هذا الترتب منشأ هذا الأثر، يعني لأن العقد صحيح ترتب أثره، ولو كان العقد غير صحيحاً لامتنع أن يتحقق هذا الأثر فيه، قال وبصحة العقد ترتب أثره والعبادة إجزائها، يعني وإجزاء العبادة أيضاً متوقف على صحتها، يعني بصحة العبادة يظهر الأثر في إجزاء العبادة، ما إجزاء العبادة؟ فسر المصنف فقال: أي كفايتها في سقوط التعبد وقيل إسقاط القضاء، أيضاً ذكر وجهين هنا في معنى الإجزاء، متى أقول أن هذه عبادة مجزئة؟ قال: إذا كانت كافية في سقوط التعبد، ايش يعني سقوط التعبد؟ براءة الذمة، طيب برئت الذمة مرة أخرى هل سأقول إذا صلى يظن أنه متطهراً أيضاً هي مجزئة في حقه، إلى الوقت الذي لم يعرف أنه كان على غير طهارة، هي صلاة مجزئة، فلما تبين له خلاف ذلك، صار مطالباً بالقضاء، و لهذا قال وقيل: إسقاط القضاء أيضاً على طريقة الفقهاء، ما العبادة المجزئة عندهم؟ ما أسقط القضاء. سؤال: هل الإجزاء الآن هو الصحة؟ الآن ما عرفنا الصحة هناك ما أسقط القضاء، وقال هنا في العبادة و قيل: إسقاط القضاء هل الصحة مرادفة للإجزاء أم هي منشأ الإجزاء؟ اليوم عمدت سنأخذ كذا بس التأمل في دقة ألفاظ و مآخذ نتبين الفرق بينها حتى يكون نوعاً من الرياضة الذهنية المعينة على القادم، الصحة الآن ، قال قبل قليل هناك في تعريف الصحة لما قال: موافقة ذي الوجهين شرعاً وقيل: ما في العبادة إسقاط القضاء، وقيل في العبادة إسقاط القضاء، قال في الصحة: ما أسقط القضاء و هنا قال الإجزاء أي كفايتها في سقوط التعبد وقيل: إسقاط القضاء، فإذا ما عرّف به الصحة هو الذي عرّف به الإجزاء، ما العبادة الصحيحة؟ التي يسقط قضاءها. ما العبادة المجزئة؟ التي يسقط قضاءها، فهل الصحة مرادفة للإجزاء؟ هنا مسلكان للأصوليين يترتب عليها ايش؟ يترتب عليها مسألة لطيفة ستأتي بعد قليل قوله : يختص الإجزاء بالمطلوب و قيل بالواجب ،لما أقول إن الصحة هي أساس الإجزاء، يعني متى صارت العبادة مجزئة؛ لأنها صحيحة. هنا لا اعتبر الإجزاء مرادفاً، اعتبر الإجزاء ثمرة للصحة، اعتبر الإجزاء ثمرة وأثراً من آثار الصحة، أو العكس اعتبر الصحة منشأ للإجزاء أو سبباً موصلاً إليه، لولا أن العبادة صحيحة ما أجزئت، هنا ستبدأ تتذكر عبارات مرت بك في كلام بعض الفقهاء في بعض العبادات، يقولون عبادة صحيحة وغير مجزئة، عبادة صحيحة مجزئة، ففرقوا بين الصحة والإجزاء، ماذا يقولون في حج الصبي، صحيح غير مجزئ، فرقوا بين الصحة والإجزاء، طيب الصحة هناك هل قولهم صحيحة معناها ما أسقط القضاء؟ ما هو إذن؟ وافق الوجه الشرعي إذن عاد إلى تطبيق الصورة هناك إلى تعريف المتكلمين، وقولهم غير مجزئ معناه أنه ما أسقط القضاء، فهل القضاء هو المعتبر في تعريف الصحة؟ فقهيّاً يستعملون هذا كثيراً، على كل أريد أن أقول التفريق بين الصحة والإجزاء تفريق يترتب في بعض الاصطلاحات وعليه نزلوا بعض الخلاف في بعض المسائل الفقهية، متى أقول العبادة مجزئة؟ هذه مسألة ثمرة عنها، هل عبادة المجزئة للضرورة أن تكون هي

الصحيحة؟ بلى؛ لأنك سواءً قلت الصحة مرادفة للإجزاء أو قلت ثمرة إذاً لن أقول في عبادة في صوم إنه مجزئ، و لا في صيام، ولا صلاة، ولا زكاة ولا حج ، لن أقول إنه مجزئ إلا إذا كان صحيحاً، لكن يمكن أن أقول صوم صحيح غير مجزئ صح؟ كيف؟ صوم صحيح أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان، صومه صحيح، صح؟ مجزئ؟ على قول الجمهور: نعم. على قول والمالكية: لا، ففرقوا بين الصحة والإجزاء، صومه صحيح؛ لأنه ما أضر عمداً، ويمسك بقية اليوم وعليه القضاء، فهنا يظهر أثر التفريق بين الصحة والإجزاء، فهل كل صحيح مجزئ؟ لا؛ لأن من الحج ما هو صحيح وليس مجزئاً، ومن الصوم عند بعض الفقهاء ما هو صحيح وليس مجزئاً، هل كل مجزئ صحيح؟ الجواب: نعم، هذا هو الفرق لما عرفت العلاقة بين اللفظين أو الاصطلاحين الصحة والإجزاء.

نتقل إلى مسألة أخرى متعلقة بالإجزاء، هل يوصف الإجزاء في إطلاق الإجزاء هل يطلق على الأفعال الواجبة فقط، أم على الأفعال المطلوبة مندوبة كانت أم واجبة؟ خلاف أشار إليه المصنف بقوله: ويختص الإجزاء بالمطلوب وقيل بالواجب، ايش يعني مطلوب؟ مستحباً كان أو واجباً، وقيل بالواجب، ماذا رجع المصنف؟ الأول؛ لأنه جزم به، قال: ويختص الإجزاء بالمطلوب، يعني من العبادات، و قوله مطلوب يعني وجوباً أو استحباباً ، وقيل: بالواجب فقط يعني متى كان صوم نافلة لا أقول صوماً مجزئاً، ولا على صلاة نافلة أقول مجزئاً هذا على قول من يخص الإجزاء بالواجب، ومن يجعل الأمر واسع والدائرة أكبر فيشمل الإجزاء بالمطلوب كما قال المصنف، فيصح في صوم النفل أن يقول مجزئاً، وفي صلاة النفل أن تقول مجزئاً، وهكذا، هذا الخلاف سحبه إلى بعض النصوص كان فيه خلافاً عندهم في حكمها وجوباً أو استحباباً، مثال الأضحية، هل هي واجبة أو مستحبة؟ وقع فيها خلاف القول بالوجوب قوي وجيه، من استدل بوجوب الأضحية كان من ضمن أدلته قوله عليه الصلاة والسلام لأبي بردة "إنها تجزئك" لما تكلم عن العناق وهي الشاة الصغيرة التي ما بلغت السن، قال: "إنها تجزئك ولن تجزئ عن أحد بعدك" وقوله: "أربعة لا تجزئ في الأضاحي" وذكر العيوب العوراء، والعمياء، والعرجاء، قوله لا تجزئ قالوا إذا قررنا قاعدة الإجزاء مرتبط بالوجوب دل على أن الأضاحي واجبة؛ لأنه لا يطلق في النفل يقول إجزاء تجزئ ولا تجزئ واضح؟ من يكون مذهبه هنا في الأصول أن الإجزاء متعلق في الوجوب فقط سيصبح حديث "إنها تجزئك" يعني الأضحية الواجبة تبرء بها ذمتك، ويتحقق بها الكفاية لكنها لا تتحقق في الوجوب على غيرك، هكذا يفسر عندهم الحديث، فيكون من دلالة هذا ومن لوازمه أن الأضحية واجبة لكن هذا لا يستقيم، لسببين مهمين: السبب الأول، أنه لا يصح أن نفسر النصوص الشرعية باصطلاحات نختلف في وضعها وفي تقييمها، فإذا قررنا وجهاً حاكمنا النصوص إليه، هذا لا يصح منهجياً لا يصح، أنا اختلف معك في

تعريف الإجزاء لا ينبغي الشيء الذي أرجحه وهو اصطلاح متأخر لا يصح أن أحاكم النصوص الشرعية إليه فأقول: الإجزاء ما يتعلق بالوجوب وبالتالي الإجزاء في الأضاحي معناها الوجوب. لا، هذا اصطلاح عندك أنت ثم تحاكم إليه النصوص، فيه مسألة ستأتي الآن في مسألة القضاء أيضاً متعلقة بهذا، مما يدفع مثل هذا الترجيح ويؤيده كما قلت النصوص التي جاءت في أبواب باتفاق أنها لا علاقة لها بالوجوب، يعني مثلاً حديث سنن أبي داود لما يقول عليه الصلاة والسلام: "إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار فإنها تجزئ عنه" هذا لا يحمل على الوجوب في الاستجمار، ما حصل به الإنقاء استجماراً ماذا لو حصل استنجاء بالماء، لا يتكلم عن الوجوب هنا، قال "لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن"، هناك حملوها على الوجوب، وبالتالي الإجزاء في النصوص الشرعية معناها الكفاية التي يؤدي بها المكلف، ما كُلف به لا أكثر من ذلك، وهذا معنى قوله -رحمه الله- ويختص الإجزاء بالمطلوب، وقيل بالواجب، وعرفت مقصدها منها.

قال أخيراً: ويقابلها البطلان، وهو الفساد. "يقابلها" الضمير يعود على ماذا؟ يقصد الصحة، أو الإجزاء؟ يعود إلى أقرب مذكور وهو آخر شيء تكلم عنه، والعبادة إجزائها: أي كفايتها في سقوط التعبد كان الكلام ويختص الإجزاء بالمطلوب وقيل بالواجب ويقابلها لماذا حملته على الصحة دون الإجزاء؟ الضمير مؤنث طيب ماشي، فتقول يقابلها أي: الصحة، ولو أراد الإجزاء لقال و يقابله، هذا واحد، طيب متى قلنا أن بالصحة والإجزاء تداخلاً قوياً واقتراباً، يعني كما يقول القرافي -رحمه الله-: والإجزاء شديد الالتباس بالصحة. يشير إلى التداخل الكبير بين المصطلحين، وإن رجح -رحمه الله- أن الإجزاء من أوصاف العبادة، كالصحة لا أنه ثمر للصحة، المهم يقابلها يقصد الصحة يقابلها البطلان، بعض الشراح يعني أرتأ لما كان التقارب كبيراً بين الصحة والإجزاء، أن المصنف لو قال: ويقابلهما البطلان لكان أوفق؛ لأن البطلان يقابل الصحة ويقابل الإجزاء، فالعبادة الباطلة ليست صحيحة وليست مجزئة، وفي كلا الحالين توصف بأنها باطلة أو العقد إن لم يكن صحيحاً أيضاً سيكون باطلاً، قال ويقابلها البطلان، فإذا عرفت هناك موافقة ذي الوجهين الشرع ماذا ستقول هنا في التعريف: مخالفة ذي الوجهين الشرع، و قلت هناك عرفته ما أسقط القضاء فماذا ستقول هنا في العبادة؟ ما لا يسقط القضاء، فعلى هذا الباطل يقابل الصحة هناك تماماً، قال -رحمه الله-: وهو الفساد يعني على الترادف خلافاً لأبي حنيفة وانتهى في طي هذا الخلاف الموجز إلى أن مذهب أبي حنيفة بهذه الإشارة قائم على عدم الترادف، على التفريق بين البطلان والفساد، ومأخذ الحنفية في مذهبهم أو التفريق عندهم قائم على أن ما كان منهياً عنه لأصله فهو باطل، وما كان منهياً عنه لوصفه فهو فاسد، خذ مثلاً في العبادات الصلاة بدون شرط أو بدون ركن من أركانها، صلاة بلا طهارة،

صلاة بلا قبلة، صلاة بلا أي شيء من الشروط أو بسقط ركن من أركانها، بلا قراءة قرآن، بركة ناقصة، بسجدة ناقصة، ما حكمها؟ صلاة باطلة؛ لأنها وقع الخلل في أصلها، وفي العقود في البيوع بيع الملائح وهي بيع ما في نتاج الحمل، بيع مجهول انعدم فيه أحد أركان البيع وهو المبيع أو السلعة، بيع باطل عندهم، أما الفاسد ففي العبادة مثل صوم يوم النحر، أو نذر أن يصوم يوم النحر، هذا الصوم عندهم فاسد وليس باطلاً؛ لأن النهي ليس عن الصوم بل عن تخصيص هذا اليوم به، فالنهي ليس لأصل العبادة بل لوصفها في كونها هذا اليوم وبالتالي يقولون من نذر أن يصوم يوم النحر لم يفسد نذره ويبقى على ذمته وعليه أن يصوم يوماً آخر غير هذا اليوم بدلاً عن اليوم الذي وقع فيه، وذلك في العقود عندهم بيع درهم بدرهمين، وهو ربا لكنه فاسد؛ لأن البيع في أصله صحيح، إنما وقع النهي في وصفه وهو المفاضلة بين عوضين من أصناف الربوية التي اشترطت الشريعة فيها المماثلة والمقابضة، وعندهم أيضاً من آثار هذا التفريق أن الفاسد يمكن تصحيحه، فالعبادة الفاسدة كما مر في صوم يوم النحر في النذر، يمكن الاستدراك إلى يوم آخر، في بيع الدرهم بدرهمين يرد الدرهم الزائد ويصح العقد، أما الباطل فلا سبيل إلى تصحيحه عبادة كان أو عقداً، في عامة كتب الأصول يا إخوة يذكرون عن الحنفية أنهم يفرقون بين الفاسد والباطل بهذا النحو، ويضربون أمثلة لها في العبادات كما سمعت، وفي العقود والمعاملات كما سمعت، لكن جمهور الحنفية يجعلون التفريق في الفاسد والباطل في المعاملات فقط دون العبادات، ويجعلون العبادات عندهم لا فرق بين فاسد وباطل، ويجعلون التفريق والأثر المترتب عليه في المعاملات، وبالتالي فمعاملة يمكن استدراكها فهي فاسده، لا يمكن استدراكها بل هي ملغية شرعاً فهي باطلة، والنظر هنا إلى توجه النهي، هل هو إلى أصل العقد أم إلى وصفه؟ النهي عنه لذاته أم لأمر خارج؟ فعندما يظهر الفرق يترتب الأثر في العقود، والبيوع والمعاملات، قال ابن نجيم -رحمه الله- الحنفية: الباطل والفاسد عندنا في العبادات مترادفان، وفي عقد النكاح كذلك وأما في البيع فمتباينان، فهو ينص على أن التفريق عندهم بين الفاسد والباطل مأخذه في أبواب المعاملات فقط ولا يسري هذا في كل الأمور الشرعية بالعبادات ونحوها، هل هذا التفريق بين الحنفية، والجمهور خلاف لفظي؟ الجواب نعم، طالما انحصر إلا في العقود فقط، إذ في المعاملات لا تفريق بين فاسد وباطل لا في الحنفية ولا عند الجمهور، التفريق اللفظي هذا يقودك إلى أن تتنبه إلى أن هذا الخلاف الذي يقررونه يرجع إلى مسألة أصولية، توجه النهي هل هو لذاته أم لأمر خارج، وعندها سيحصل الاختلاف ليس بوصفه فاسد وباطل، حرر مع المخالف لك توجه النهي، فإذا اتفق معك على أن النهي عنه لذاته فسميته أنت فاسد وسماه باطلاً، فلا إشكال، لكن إذا اختلف معك في توجيه النهي وفهمه على أنه نهي لذاته وفهمته أنت أنه نهي لوصفه اللازم أو لأمر خارج خرجنا عن الخلاف إلى مسألة أخرى وبالتالي لفظية الخلاف هي الأقرب في هذا الباب، عليك أن لا تنسى أيضاً أن الجمهور الذين لا يفرقون

بين الفاسد و الباطل يجرون التفريق باعتبار مهم ويرتبون عليه آثرا في مسألتين في الفقه واحدة في النكاح والثانية في الحج فيفرقون بين الحج الباطل و الحج الفاسد ويفرقون بين النكاح الباطل و النكاح الفاسد فنكاح المحرم من النساء هذا نكاح محرم باطل لا صحة له بوجه كنكاح المرأة الخامسة ونكاح أخت الزوجة و أما نكاح الشغار فنكاح فاسد لأنه يمكن تصحيحه بإثبات العوض و المهر فإذا تصحح العقد فهو صحيح و كذلك المسألة عندهم في الحج، الحج الباطل الذي لا يمكن تصحيحه فاته الوقوف بعرفة والحج الفاسد الذي يمكن تكفيره أو المضي فيه ويلزم القضاء من عام قادم فيفرقون بين الباطل والفاسد.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الخامس عشر

والأداء: فعل بعض-وقيل: كل- ما دخل وقته قبل خروجه، والمؤدى: ما فعل، والوقت: الزمان المقدر له شرعاً مطلقاً، والقضاء فعل كل -وقيل بعض- ما خرج وقت أداءه استدراكاً لما سبق له مقتضى للفعل مطلقاً، و المقضي المفعول، والإعادة فعله في وقت الأداء قيل لخلل وقيل لعذر والصلاة المكررة معادة والحكم الشرعي

قال -رحمه الله- : الأداء والقضاء والإعادة هل هذا هو أيضا جزء من أجزاء القسم الشرعي الوضعي؟ الجواب نعم عند كثير من الأصوليين وعليه درجوا، فلاحظ لكنها أقسام أسباب شرط مانع علة هذا قسم صحة فساد هذا قسم أداء قضاء إعادة هذا قسم الأداء والقضاء والاعادة اوصاف تطلق على ماذا؟ على العبادات، ركز معي، نحن نتكلم الآن في باب العبادات المعاملات لا يدخلها هذا الوصف، لما؟ ليش وصف الأداء والقضاء والاعادة يدخل في العبادات ولا يدخل في المعاملات؟ ممتاز أن المعاملات لم تحد لها أوقات شرعية فالمسألة في وصف الأداء والقضاء والإعادة متعلق بقضية واحد ماهي قضية الوقت المحدد شرعا أبواب المعاملات نكاح وبيع و شراء ليست لها أوقات محددة وبالتالي لا توصف بقضاء ولا أداء ولا إعادة ولكن العبادات، حتى العبادات هل كل عبادة تخضع لهذا الوصف أداء وقضاء وإعادة؟ الجواب: لا يعني ثمة عبادات ليس لها أوقات مقيدة بها فلا تدخل في هذا يعني مثلا العبادات المأمور بها على الدوام، أو النوافل التي ليس لها أوقات النفل المطلق بر الوالدين هذا من العبادات التي لم تقيد بوقت هل يوصف فعل من أفعال البر بالوالدين بأنه ادراء او قضاء او إعادة هذا مطلق وكذلك النوافل التي لم تخصص بأوقات نفل المطلق لا يوصف بهذا فأنحصر الكلام في الأداء والقضاء والاعادة على العبادات أولا بقيد المخصصة بأوقات محددة شرعا قال -رحمه الله- الأداء فعل بعض وقيل: كل ما دخل وقته قبل خروجه التعريف الذي تحفظونه كلكم او اكثركم ما الأداء؟ فعل العبادة في وقتها المقدر شرعا انتهينا هذا التعريف هو الدارج في كتب الأصول فعل العبادة السبكي هنا أضاف إضافة لطيفة فعل كل او بعض ، فعل بعض وقيل: كل يعني لو فعل العبادة في وقتها فهو أداء مفهوم هذا وقت صلاة الظهر يقع بين الثاني عشرة وثمان دقائق مثلا إلى الثانية وربع فعل الصلاة في هذا الوقت بين هاتين الساعتين هو أداء فعلها خارج هذا الوقت هو قضاء ماشي، ماذا لو ابتدأ الصلاة في آخر دقيقة فوقع ركعة او ركعتان داخل الوقت وركعتان خارج

الوقت هل صلاة الظهر هنا توصف بالأداء أم بالقضاء طيب هل يوصف بالتجزئة؟ تقول ركعتان أداء وركعتان قضاء وهي صلاة واحدة المصنف هنا ماذا يرجح انه لو وقع جزء من العبادة داخل الوقت فهو أداء جزء من العبادة لو وقع هذا الجزء او البعض كما قال كم أقله؟ ركعة، طيب بعض الركعة هل يصح، يعني ما أدرك الا تكبيرة الاحرام والفاحة ثم اذن العصر و خرج وقت الظهر فأكمل، فعل بعض العبادة وهو جزء من الركعة هل هو مقصود هنا؟ طيب افهم معي أولاً أن هذا شيء جديد اتى به السبكي - رحمه الله- خلافا لما يذكره الاصوليون، هم يقولون: فعل العبادة، ويقتصر كلامهم على العبادة الواقعة بأكملها في الوقت فيصفونها بالأداء فهو أضاف هنا قال فعل بعض إذن هو يرجح ماذا؟ أنه لو وقع بعض العبادة ولا حظ حتى بعض هنا ترى لفظ مخصوص يقصدون به الركعة من الصلاة، فعل بعض يعني فعل ركعة من الصلاة وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه فالمصنف -رحمه الله- يرجح أن فعل أن ادراك بعض الصلاة او ادراك ركعة من الصلاة داخل الوقت يجعله أداءً قوله، وقيل: كل يشير إلى ما هو الأكثر في تعريف الأصوليين وانه قول مرجوح عنده انه لا بد ان تقع الصلاة بأكملها داخل الوقت وهو يرى انه لو حصلت ركعة ، طيب وهل يكون بعض الركعة يجزئ فيها دخولها للوقت وتعتبر أداء ذكر هذا النووي - رحمه الله- عن بعض و ان كان الجمهور يرون أن الاصح أن تكون الركعة في الحد الأدنى هي بعض العبادة قوله: ما دخل وقته، يشير إلى أن ما لم يدخل وقته او فعل قبل الوقت فلا يوصف بالأداء بماذا يوصف إذن؟ صلى قبل الوقت ، هذا لا يوصف أصلاً بعبادة حتى نصفه بأداء او بقضاء هو اخطأ فيها فعل خطأ طيب حتى لو أدرك ركعة صلى ركعة قبل الوقت ثم دخل الوقت شخص نظر إلى الساعة فوهم انه دخل الوقت كبر وصلى بعد إتمام ركعة تبين له أو سمع الأذان فهل يتم صلاته باعتبار أن الأكثر وهو الثلاث ركعات دخلت في الوقت؟ لا طالما رجحنا ان بعض العبادة مؤثر فكذلك هنا بعضها خرج عن الوقت ولو قلت ان بعض الركعة مؤثر ستقول لو ادرك تكبيرة الاحرام فقط وفي الركوع سمع الاذان ستقول صلاتك أيضا وقع بعضها خارج الوقت ولو كان بعض ركعة فالمعتبر إذاً هو بعض العبادة او كلها

قال -رحمه الله- فعل بعض و قيل كل ، طيب سؤال هو لو قال فعل بعض ما دخل وقته اما كان كافياً؟ يعني الاقتصار على البعض الا يستلزم الكل من باب أولى؟ يستلزم لكن هو يريد ان يشير الى الخلاف هو لم يقل فعل بعض او كل لو أورد او ستقول لا داعي أو فعل بعض العبادة لكنه يشير الى الكل، إذاً تعريفه الراجح عنده فعل بعض العبادة في وقتها المقدر شرعا خلاص انتهى.

و عنده فعل بعضها اذا كان أداءً فكلها من باب أولى لكنه أشار الى الخلاف إلى ان بعض الاصوليين يرى أن كل العبادة فقط هو أداء فلو فعل بعضها لا يكون كذلك

قال -رحمه الله- و المؤدى ما فعل ، ايش معنى هذا؟ أن العبادة المؤداة هي ما فعلت في وقت مقدر. هذا يحتاج الى تعريف لأنه هو الآن قاعد يختصر العبارات و في التعريفات وفي الضمائر يحاول ان يأتي بصيغة شأنها الايجاز والاختصار والاقتضاب الآن تعريف أداء ثم اعرف المؤدى ما فعل؟ هو الذي أراد كما قالوا تنكيتاً على ابن الحاجب ، ابن الحاجب في المختصر لما عرف الأداء قال: ما فعل في وقته المقدر شرعا. سؤال الأداء هو ما فعل او هو الفعل؟ ما فعل ايش هو اللي فعل ؟ الصلاة فالأداء هي الصلاة او هي فعل المصلي هذا دقة لما عرف ابن الحاجب ابن الحاجب مختصر طار في الافاق وانتشر صاروا الطلاب يحفظون فاذا سئلت ماذا قال ابن الحاجب في تعريف الأداء سيقول ما فعل في وقته المقدر شرعاً يريد أن يقول له السبكي هذا ليس تعريفاً للأداء هذا تعريف للمؤدى و عرف الأداء سأقول فعل العبادة في وقتها اما الذي يفعل ما فعل فليس اداءً بل مؤدى و لذلك قال و المؤدى ما فعل.

فهي إشارة إلى ان تعريف ابن الحاجب ليس تعريفاً للأداء بل تعريف للمؤدى و هي إشارة لطيفة

قال والأداء فعل بعض ما دخل و قيل كل ما دخل وقته قبل خروجه والمؤدى ما فعل قال -رحمه الله- والوقت الزمان المقدر له شرعاً مطلقاً لماذا عرف الوقت ؟ لأنه هو مأخذ التسمية والتقسيم هنا أداء وقضاء وإعادة كله مرتبط بماذا بالعبادات المقدرة لها أوقات شرعا ما الوقت قال الزمان المقدر له، له الضمير يعود لماذا؟ للفعل، الوقت الزمان المقدر له أي للفعل شرعا التقدير هنا للزمان لا بد ان يكون شرعي حتى تستطيع أن تقول فعل أداء أو قضاء أو إعادة .

قوله: مطلقاً، يعني سواء كان وقتاً مضيقاً او موسعاً فكل هذا وقت مقدر شرعاً فهتمت اذن انه مالم يكن له وقت مقدر شرعا من العبادات فلا يوصف بأداء ولا قضاء ولا إعادة فلنا كالإيمان بالله وبر الوالدين كذكر الله النفل المطلق هذه لا توصف بأداء ولا قضاء ولا إعادة شخص من شأنه أن يقول كل يوم: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم مئة مرة عادته أن يقولها في الصباح قالها ذلك اليوم في الظهر هذا لا يسمى قضاء ليس لها وقت محدد شرعا فيقولها في أي وقت كان، لما عرف الأداء عرف القضاء من غير نظر بالتعريف الأداء اذا عرفناه بانه فعل بعض العبادة فعل بعض العبادة في وقته المقدر قبل خروجه ايش تعرف القضاء؟ هناك قال فعل ما دخل وقته هنا ستقول فعل ما خرج وقته ادائه ولهذا قال والقضاء فعل كل وقيل بعض هنا عكس ماذا رجح؟ أن القضاء إلا إذا وقعت العبادة كلها هل هذا تناقض؟ لا بالعكس هو اطراد هو اتساق مع ما ذكر هناك في الأداء عد معي الى المثال شخص قبل خروج الوقت بدقيقة كبر وأدرك ركعة منا لصلاة صلاته أداء او قضاء ؟ أداء، لما؟ لأنه فعل بعض، والقضاء عنده ما هو؟ فعل كل العبادة خارج الوقت فمالم تقع العبادة بأكملها خارج الوقت فليست قضاء عنده إذاً مذهبه متسق هنا

هناك قال فعل بعض و قيل :كل، هنا في القضاء قال فعل كل و قيل بعض ما خرج وقت ادائه قال في قيود التعريف: استدراكا؛ لأن الفعل اذا وقع خارج الوقت إن لم يكن استدراكا فلا يكون قضاء يقصد بالاستدراك أنه يحاول فيه أن يصحح شيئا وقع فيه الخطأ في صلاته فاتته الصلاة صلى صلاة تبين له انه خطأ على غير طهارة أخطأ في القبلة لغير عذر ونحو هذا لكن شخص أدى صلاة صحيحة ثم لما خرج وقتها أعاد الصلاة ليس استدراكا لكن لمزيد اجر صلى وحده ثم وجد جماعة فصلى معها إعادة الصلاة جماعة ليست استدراكا وبالتالي فعلها لا يكون قضاء فهو يخرج الان من تعريف القضاء ما أعيد من العبادات لسبب أو لعذر هذا لا يكون قضاء

قال استدراكا لما سبق له مقتضى للفعل ، لما سبق له مقتضى يعني لما كان قد انعقد في حكمه الوجوب في ذمة المكلف او الاستحباب ما سبق المحلي يقول لو: قال لما سبق لفعل مقتضى لكان اسهل وأوضح إذ لو عرفت وقلت ما خرج وقت أدائه استدراكا لما سبق لفعله مقتضى أسهل وأوضح حتى في عود الضمير وفهم الجمل لما سبق لفعله مقتضى يعني لما سبق في ذمة المكلف تعلق الفعل بذمته بوجود مقتضى للحكم قصد بالمقتضى مقتضى الايجاب او مقتضى الاستحباب في ذمته قوله مطلقا يريد أن أي سبب وقع من أجله إخراج العبادة عن وقتها إلى وقت آخر فإن هذا يسمى قضاء مثال شخص فاته صوم يوم من رمضان في يومه المقدر شرعا فقضاه بعد رمضان ينطبق عليه أنه فعل العبادة بعد ما خرج وقت أدائها المقدر شرعا استدراكا لما سبق له مقتضى للفعل مقتضى الفعل عند إيجاب صوم رمضان هذا الذي فاته صوم يوم من رمضان قد يكون مسافراً قد يكون مريضاً قد يكون متمعداً أن يفطر بلا عذر في الكل هو يجب عليه هذا معنى قوله مطلقا سواء كان، خذ مثال آخر بالصلاة و الأوجه فيها أكثر تعددا ترك الصلاة عمدا و العياد بالله أو تركها لأنه أخطأ صلى وتبين له خطأ صلاته أو كان نائما ففاته الصلاة أو غائب عقله مغمى عليه كل هؤلاء يدخلون في صورة القضاء التي لا يسعهم إلا أن يعيدوا الصلاة فقوله: مطلقا؛ ليشمل هذه الصور كلها و تدرج معه سواء كما قلت وجب عمدا او غير واجب كصوم المسافر او ممتنع عقلا او شرعا قوله -رحمه الله- استدراكا لما سبق له مقتضى للفعل ابن الحاجب لما عرف هنا قال استدراكا لما سبق له وجوب فخصص القضاء في الواجبات فقط

سؤال هل القضاء يدخل في الواجبات و المستحبات و ام الواجبات فقط؟ سنة الفجر هل تقضى ؟ وليست واجب ومثل هذا قيام الليل سنة وله ورد هل يقضى بالنهار؟ الجواب نعم اذا فسرت هذا بأنه قضاء أدرجت معك في القضاء المستحبات والواجبات تعريف ابن الحاجب ما هو؟ قال لما سبق له وجوب فجعل القضاء مختصاً بالواجبات ولا يدخل فيها المستحبات عدل السبكي العبارة فقال لما سبق له مقتضى

تعرف لماذا غير الوجوب الى مقتض ليشمل الواجب والمستحب معا هذه العبارة عند ابن الحاجب لأنه يريد القصر على الواجب فقط وطريقة ابن الحاجب متسقة مع مذهب المالكية والرجل مالكي لا قضاء عندهم الا في الوجبات فلا يعد هذا استدراكا على ابن الحاجب بل هو تقرير لمذهب يراه راجح وان القضاء مختص بالواجبات فقط

من الفوائد واللطائف في هذا ذكر الأبياري شارح البرهان أن الأداء له ثلاثة أحوال سأذكرها فقط للفائدة: الحال الأولى أن يجب الأداء ولا يكون كذلك الا اذا جرى السبب ووجد الشرط من ترك الصلاة عمدا وجب عليه الأداء ثم وجب عليه القضاء فالقضاء هنا محاكي للأداء ويطلق فعله بعد خروج الوقت انه قضاء حقيقة لأنه بلا عذر يقول هذه حالة من حالات لقضاء الحالة الثانية ان الأداء لم يكن واجبا عليه في الوقت المقدر شرعا قال كصوم الحائض ما كان الصوم واجب عليها ان تفعله وهي حائض فلما زال عذرها خوطبت بالقضاء فيقول هذا نوع مخالف للأول الأول كان غير معذور وكان واجبا عليه الصوم او الصلاة فتركه حتى خرج الوقت ففعل بعد الوقت بماذا يوصف فعله؟ بالقضاء النوع الثاني أن الأداء لم يكن واجبا لعذر شرعي كالحيض بالنسبة للمرأة في الصيام فخوطبت بعد خروج الوقت وزوال العذر بإعادة الفعل وسمي أيضا قضاء

قال: الحالة الثالثة المريض المسافر في الصوم الذي لا يجب عليه الفطر لكنه يشق عليه فالأولى في حقه أن يفطر ففعل أيضا يسمى فيما بعد قضاء أراد أن القضاء باختلاف أحوال الفعل حال الأداء ربما يكون الأداء واجبا أو يكون الأداء ممنوعا أو يكون الأداء مترددا بين الإمكان وعدمه في كل الأحوال يوصف الفعل بعدها بالقضاء فهي فائدة يذكرونها لبيان الأنواع القرآني ذكر أيضا فائدة لطيفة أيضا يقول: من العبادة ما يوصف بأداء وقضاء كالصلوات الخمس يعني يمكن ان تقع اداءً ويمكن ان تقع قضاءً و منها ما يوصف بالأداء فقط ولا قضاء لها مثل الصلوات يوصف بالأداء ولا قضاء لها مثل الجمعة تصلى ولا قضاء لها تقضى ظهرا ولا تقضى كحالتها الدائم، قال: ومنها ما لا يوصف بأداء ولا قضاء والمقصود بما النوافل فإنها لا قضاء لها .

قال -رحمه الله- والمقضي المفعول، عرف القضاء ثم عرف المقضي، ما فائدة التعريف؟ أيضا إشارة الى تعريف ابن الحاجب لما عرف القضاء ماذا قال؟ ابن الحاجب لما عرف القضاء قال : ما فعل خارج وقته هو هنا ابن الحاجب لما قال ما فعل عرف القضاء او عرف المقضي القضاء فعل العبادة خارج وقتها او هي العبادة الواقعة خارج وقتها ؟ فعل، والعبادة ذاتها هي المقضي إذن المفعول هو المقضي وابن الحاجب لما قال في تعريفه ما فعل هل هو تعريف للقضاء أم للمقضي؟ ما فعل ما الذي فعل؟ العبادة فالعبادة هي

المقضية فاستدراكاً وبإشارة لطيفة قال هنا ابن السبكي -رحمه الله- : والمقضي المفعول هناك ماذا قال في الأداء؟ والمؤدى ما فعل، ليش ما قال هناك والمؤدى المفعول هناك قال والمؤدى ما فعل هنا قال والمقضي المفعول ليش ما وحد العبارتين يعني قال هناك المؤدى ما فعل و يقول المقضي ما فعل او العكس يقول المؤدى المفعول والمقضي المفعول؟ هناك أراد عبارة ابن الحاجب ، ابن الحاجب قال: الأداء ما فعل، هنا أشار باستدراك قال المؤدى ما فعل ، يعني تعريف ابن الحاجب ليس للأداء بل للمؤدة هنا أيضا كان يمكن ان يقول والمقضي ما فعل لكن ما أراد تكراراً في العبارة غير ونوع وقد فهمت مقصوده في الأول وفهمت أيضا هنا استدراكه على ابن الحاجب ، ابن الحاجب قال ما فعل ، فاختصاراً أولاً لان مفعول كلمة و ما فعل كلمتين فاختصاراً كما يقول الشراح استعمل كلمة بدل كلمتين، والأمر الآخر تنويع قال هناك ما فعل و قال هنا المفعول.

قال -رحمه الله-: والإعادة وهذا آخر ما معنا الليلة

الإعادة فعله في وقت الأداء ، فعله الضمير يعود إلى ماذا؟ فعل الفعل ، هناك في تعريف الأداء في تعريف القضاء قال فعل كل او بعض ما خرج ، فقوله ما الموصولة هنا هي المقصودة هنا فعل ما من العبادات فعل العمل او فعل العبادة في وقت الأداء ثانيا ، كلمة ثانيا هذه ساقطة من بعض نسخ جمع الجوامع و اثبتها بعض الشراح واسقطها بعضهم لكن لا يستقيم التعريف إلا بها الإعادة فعل العبادة في وقت الأداء ثانيا فوجود ثانيا في التعريف قيد مهم في تعريف الإعادة لأن الإعادة أن تؤدى العبادة مرة ثانية داخل الوقت فبعض النسخ عند الشراح عندك الزركشي مثلاً و غيره ليست عندهم لفظة "ثانيا" ويذكرونها في التعريف على أنها بيان للتعريف لكن الصواب أنها جزء من التعريف ربما سقطت من بعض نسخ الشراح وهي موجودة عند بعضهم

قال -رحمه الله- والإعادة فعله في وقت الأداء ثانيا اذن إذا صلى داخل الوقت ثم صلى مرة أخرى الصلاة ذاتها داخل الوقت فماذا تسمى ؟ إعادة ، طيب هل يشرع للمصلي أن يصلي الصلاة الواحد مرتين؟ لا إما لخلل أو العذر، ولهذا قيل لخلل وقيل لعذر، السؤال ما الفرق بين الخلل والعذر؟

يعني التعريف سيكون هكذا: الإعادة فعل العبادة في وقت الأداء ثانيا لخلل او تقول فعل العبادة في وقت الأداء ثانيا لعذر إذا السبكي يقول الإعادة فعله في وقت الاداء ثانيا قبل لخلل وقيل لعذر ما رجح احدهما فأورد الاحتمالين لكل على كل أت في التعريف تحتاج ان تقول إما لخلل او تقول لعذر ما الفرق بين الخلل والعذر ؟ الخلل غير مقصود؟ والعذر؟ قصدوا بالخلل: ما يخل بالإجزاء فتجب الإعادة و العذر: ما يخل

بالكمال الخلل ما يخل بالإجزاء يعني تصبح الصلاة الأولى التي صلاها غير مجزئة فما حكم الإعادة الان؟ واجبة وأما العذر فما أخل بالكمال فتصبح الإعادة مستحبة وليست واجبة مثال ذلك الشخص الذي صلى صلاة صحيحة مجزئة شرعا ثم وجد جماعة واراد ان يدرك ثواب الجماعة وأجرها فيستحب له أن يصلي معهم إعادة، وهذا لعذر وليس بخلل فالخلل الذي يصيب العبادة بفساد فيجب عليه اعادةها والعذر اخف من ذلك أيأ كان فالإعادة فعل العبادة في وقت الأداء ثانيا، هذه قيود إذا وقعت العبادة داخل الوقت فهي أداء فإن كانت خارج الوقت فهي قضاء قوله ثانيا لأنه لو فعلت أولا فهي الأداء إذا الإعادة تتصف مع الأداء بشيء مهم ما هو؟ وقوعها داخل الوقت وتشبه القضاء من ناحية، ماهي؟ انها ليست هي الفعل الأول في وقتها المقدر شرعا بل هي الفعل الثاني لكنه لما كانت داخل الوقت اسموها أداءً قال -رحمه الله-: فالصلاة المكررة معادة يقصد بالصلاة المكررة ما ضربنا به المثال أنه يحتاج الى ان يبحث عن كمال في الصلاة فأعادها كادراك الجماعة ونحو يقول القرافي -رحمه الله-: مذهب مالك ان الإعادة لا تختص بالوقت بل في الوقت ان كان لاستدراك المندوبات أو بعد الوقت ان كان لفوات الواجبات ، ثم صورة هي محل اشكال، ماذا لو فسدت الصلاة خارج الوقت فأعادها يعني كان عليه قضاء كان عليه صلاة قضاء واتضح أن قضاءه فاسد لغير طهارة لعدم استقبال قبلة لشيء من نقص الشروط أو الأركان تجب عليه ، هل يسمى إعادة؟ يعني هو الآن صلى صلاة الصلاة الأولى وقعت قضاء، إعادة قضاء؟ هل هو إعادة؟ نقول ما ينطبق عليه تعريف الإعادة؟ لأنك عرفت الإعادة بأنها فعل العبادة في الوقت في وقت مقدر فعل العبادة في وقت الأداء هو ما فعل العبادة في وقت الأداء، فعلها في وقت القضاء فهو أعاد القضاء فيقول بعض الشراح إن هذه، أنو العكس يعني مثلا نفس الصورة رجل فاتته الصلاة فقضاها ثم وجد جماعة فاراد ان يدرك الاجر نفس الصورة التي في الأداء لكنها خارج الوقت فعلى التعريف لانهم قيدوا التعريف بكونه في وقت القضاء، إلا أن تقول بتخريج إن وقت القضاء في حق من فاته الأداء له حكم الأداء وبالتالي فيصبح هذا الوقت المقدر له شرعاً نام مع الصلاة والحديث يقول من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها هذا وقته المقدر شرعا له وبالتالي فيسمى قضاءً بوجه ما لكن القضاء كما يقولون يحاكي الأداء وعلى هذا فالمسألة مجرد خلاف لفظي يترتب عليه بعض الفوائد و التقسيمات، نقف هنا ليكون مطلع درسنا القادم إن شاء الله تعالى في تنمة الاحكام الوضعية الرخصة والعزيمة وتعريفات أخرى تتعلق بالدليل وما يلحق بها .

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس السادس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام الأتمان على إمام الأنبياء وخاتم المرسلين، ومبعوث الله رحمة للعالمين، سيدنا ونبينا محمد ابن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فهذا بفضل الله و توفيقه هو مجلسنا الخامس في شرح متن جمع الجوامع، للإمام ابن السبكي -رحمه الله- تعالى، ولا نزال في المقدمات التي ساقها المصنف -رحمه الله- بين يدي أبواب الكتاب التي تتناول الأدلة والدلالات، هذه المقدمات وقد مضى جزء منها كان فيها تناول لتقسيم الحكم الشرعي و أحكامه ومسائله و هذا تنمة لما سبق و في درسنا الماضي كنا قد شرعنا في الحديث عن أصناف أو أنواع الحكم الوضعي و الحديث عن السبب و الشرط و المانع ثم الحديث عن الصحة والفساد أو البطلان وانتهى بنا الحديث عن القضاء والأداء والإعادة وهاهنا نستأنف بعون الله تنمة الحديث عن أنواع الحكم الوضعي في مصطلحات أخر مثل الرخصة والعزيمة، ثم انتقال إلى مصطلحات خاض فيها المصنف -رحمه الله- في ذكر مذاهب الأصوليين فيها وتعريفاتهم لها، وطرف مما يتعلق بها من المسائل.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد و على آله وصحبه أجمعين قال المصنف -رحمه الله- و غفر ولشيخنا و السامعين: والحكم الشرعي إن تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة، كأكل الميتة، والقصر، والسلم، وفطر مسافر لا يجهد الصوم، واجباً ومندوباً، ومباحاً وخلاف الأولى وإلا فعزيمة

هذا هو آخر ما يتعلق بالحكم الوضعي، الحديث عن تقسيم الرخصة والعزيمة، يعني أن الحكم الشرعي بهذا الاعتبار من حيث تعلقه بالمكلف في لزومه وعدم لزومه ينقسم على رخصة وعزيمة، كما أن الحكم الوضعي هناك باعتبار علامته للدلالة على الحكم التكليفي، انقسم إلى سبب وشرط ومانع، فهذه تقسيمات باعتبارات مختلفة وكلها أحكام شرعية، هذه الاعتبارات عليك أن تفهمها لئلا تظن أن مورد التقسيم واحد، ويتأتى لك إشكال، يعني لو قلت لك ما أقسام الحكم الوضعي ماذا ستقول؟ ستجيب: إن ذلك

باعتبارات، إن كان باعتبار مثلاً بيانها أو دلالتها أو تعريفها للحكم التكليفي، فتنقسم إلى سبب وشرط، ومانع، وإن كان بالنظر إلى وقت زمان المخصص للتكليف بها فتنقسم إلى قضاء وأداء وإعادة، وإن كان من حيث لزوم تأكيدها في حق المكلف أو عدم ذلك فينقسم إلى رخصة وعزيمة وهكذا، إذن فهذه أحكام شرعية، أحكام الشرعية أولاً؛ لأن الذي جعل الحكم هذا ملزماً والآخر ليس كذلك، هو الشارع، فالحكم الملزم الذي لا يسع تجاوزه، والذي هو على الأصل في حكم التكليف به عزيمة، وما جاء التخفيف فيه والتيسير ورفع الحرج فيه عن المكلف، وتيسير الحكم عليه من مشقة إلى تخفيف، هو رخصة وكل من الرخصة والعزيمة ما مصدره؟ الشرع، ولهذا فهو حكم شرعي لكنه ليس تكليفاً، بمعنى إنه ليس مطلوباً منه أن يعتقد وجوباً أو يمارس استحباباً أو يأتي حراماً، أو يقع في مكروهه، تلك أحكاماً تكليفية انتهت، لكن الأحكام التكليفية هذه الواجب والمستحب والحرام والمكروه يصنف هاهنا إلى صنفين عزيمة ورخصة، فتمت واجبات هي عزائم، وواجبات أخر هي رخص، وتمت محرمات هي عزائم، وأخرى لن نقول رخص لكن نقول مكروهات هي أخف، هذا التقسيم بين رخصة وعزيمة في الأحكام وما يدخله وما لا يدخله كما سيأتي فيه الخلاف، هو موضوع هذا المصطلح الذي يذكره الأصوليون، قال المصنف -رحمه الله-: والحكم الشرعي إن تغير إلى سهولة لعذر، مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة، هذه قيود في تعريف الرخصة، كل قيد منها يراد به الاحتراز من أمر لأنه سيؤدي إلى كون الحكم عزيمة، وسيأتيك في تعريف العزيمة هو تغيير هذا التعريف، إذن الحكم الشرعي إن تغير فهذا أول أوصاف الرخص، أنها تغيير، فأما الحكم الباقي على أصل تشريعه فلا يقال فيه رخصة ولو كان أيسر اليسير، وأسهل السهل، ما يقال فيه رخصة إذا كان أصل تشريعه كذلك على السعة والمرونة واليسر، إذن تفهم الآن أن الرخصة لا يقال لها رخصة إلا إذا طرأ على حكمها تغيير، بالقيود الآتية: إن تغير إلى سهولة فما لم يتغير من البداية من الأصل لن يكون رخصة، الباقي على أصل تشريعه، كوجوب الصلوات الخمس من حيث إنها خمس صلوات واجبات لم يدخلها تخفيف ولم يتغير فيها شيء، وليس هناك في الشريعة حال ولا زمان يمكن أن تكون الصلوات المفروضة أربع بدلاً من خمس، ولا تلغى صلاة ولا يلغى فيها فرض أبداً، فهي خمس، فهي من هذه الناحية عزيمة؛ لأن الرخصة شرطها أو قيدها الأول أن يدخلها تغيير فما لم يدخله تغيير فليس برخصة، القيد الثاني كما قال: إن يتغير إلى سهولة، فما تغير إلى صعوبة أو مشقة فليس رخصة، وهل في الإسلام أحكام تتغير إلى إعنات للمكلف ومشقة عليه؟ لا، لكن المقصود هو حكماً أحياناً ينال المكلف في بعض الأحوال يزداد فيه الحكم مشقة عليه، مثل تحريم الصيد للمحرم، وقبل أن يحرم كان الصيد حلالاً، كان قص شعره حلالاً، كان تطيبه

حلالاً، محظورات الإحرام هي تغيير الأحكام ما كان مباحاً حُرِّم، هذا التغيير ليس إلى سهولة بل إلى صعوبة، فحتى تجعل تعريفك منضبطاً تذكر في القيد أن الحكم إن تغير إلى سهولة، فخرج الآن عندنا شيئان: الأول، ما لم يتغير من الأحكام، والثاني: ما لم يتغير إلى سهولة بل إلى صعوبة، قال -رحمه الله-: إن تغير إلى سهولة لعذر، هذا أيضاً قيد ثالث من قيود الرخص أن يكون التغيير هذا لعذر فخرج من الأحكام لا لعذر، بل تغير تغيراً أصلياً، فلن يكون رخصة، قال -رحمه الله-: بالقيد الذي ينضبط فيه السابق مع قيام السبب للحكم الأصلي، بمعنى أن الحكم الأصلي قبل أن يتغير لا يزال موجه أو مقتضيه قائماً، فجاءت الرخصة مع وجود المقتضي للحكم الأصلي، مع وجود الموجب له، ومع ذلك دخل عليه التغيير، ودخل عليه التخفيف فأما ما تغير من الأحكام وتخفف وارتفع الحكم السابق تماماً وحل محله تيسيراً وتخفيفاً، فلا يسمى رخصة بل يسمى نسخاً، فحتى تخرج النسخ في تعريف الرخصة عليك بهذا القيد لأنك لو قلت ما تغير إلى سهولة لعذر وسكت يدخل فيه كثير من أحكام النسخ التي هي تخفيف من أحكام كانت أشق إلى أخف، فحتى تخرج النسخ تقول مع قيام السبب للحكم الأصلي، أما ترى في الأمثلة الآتية بعد قليل المتيمم الذي لا يجد الماء فيعدل إلى التراب تخفيفاً، المسافر الذي يصلي الصلاة الرباعية ركعتين ويفطر في نهار رمضان، لا يزال السبب للحكم الأصلي باقياً، بمعنى أن الصلاة الرباعية لا تزال واجبة رباعية ما تغير حكمها، أن صوم رمضان لا يزال واجباً ما تغير حكمه، فهذا معنى قوله مع قيام السبب للحكم الأصلي.

قال -رحمه الله-: والحكم الشرعي إن تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة، ثم ضرب أمثلة قال: كأكل الميتة، ما وجه الترخيص فيه؟ أن أكل الميتة حرام، لكنه رخص فيه متى؟ حال الاضطرار، طبق عليه التعريف تغير إلى سهولة أو ما تغير، ما وجه السهولة فيه؟ من التحريم إلى الإباحة، قال: لعذر، ما العذر؟ الاضطرار، إنجاء النفس، مع قيام السبب للحكم الأصلي، مع بقاء حكم الميتة على الحكم الأصلي حكمها ما تغير، أكل الميتة حرام ولكن يباح للمضطر، فهذا معنى مع بقاء السبب للحكم الأصلي قال كأكل الميتة، ثم قال والقصر قصر ماذا؟ قصر الصلاة يعني للمسافر قصر الرباعية ركعتين، وجه التخفيف تخفيف لمشقة السفر حكم الأصلي لا يزال باقياً، تغير إلى سهولة قال: والسلم، بيع السلم عقد معروف بيع موصوف في الذمة، هذا بيع السلم يعتبرونه رخصة مع أن الحكم الشرعي جاء فيه ابتداءً هكذا لكن لما تأتى النصوص الشرعية في حديث ابن عباس وغيره أن أهل المدينة كانوا يسلفون في الثمار السنة والسنتين، فقال عليه الله والسلام: "من أراد أن يسلف فليسلف في شيء معلوم وكيل المعلوم إلى أجر معلوم". تحديد النبي لضوابط السلم هو إقرار بمشروعته، الأصل في السلم أنه مخالف

لقواعد البيع الشرعية ومن أهم شروط صحة البيع، وجود أركانه، ومن أركانه المعقود عليه الثمن والمثمن، السلعة والثمن وفي عقد السلم ما يحصل هذا يدفع المال مسبقاً ويكون المبيع مستملاً بعد مدة بعد عام أو عامين، فهذا اختلال لركن من أركان البيع، ولهذا يأتي في بعض عبارات الفقهاء قولهم أنه شرع على خلاف الأصل، أو إنه جاء معدولاً به عن القياس، أو أنه شرع على غير الأحكام الشرعية التي قعدت أحكام البيع، على كل فيذكرون بيع السلم مثلاً لترخيص تغيير فيه الحكم الأصل أنه على المنع، ثم رخص فيه فصار على الإباحة، مع قيام السبب للحكم الأصلي الذي هو تحريم ومنع البيع حال الجهالة إذا جهل أحد العوضين لم يجل، وعدم وجوده أشد من الجهالة، أنت تسلف أو تباع ثمراً ما زرع بعد، بعد عام وعامين، ومنعت من بيع البصل وهو تحت الأرض وبيع الجزر وهو تحت الأرض وبيع البيض في جوف الطير، وبيع الحليب في ضرع الحيوان، منعت مع خفاء يسير، وما هو أشد خفاءً منه في بيع السلم رخص لك فيه، فهذا وجه كونه مرخصاً فيه، وأنه جاء تيسيراً، وهذا ولاشك كما قال: لعذر، في ضوابط التعريف، فالمقصود أن بيع السلم بهذا الوصف هو رخصة، ولك أن تضرب مثلاً آخر بالعرايا وهي أسلم مثلاً من السلم؛ لأن السلم قد يناع فيه في ضرب المثال فيقال: لو أنه كان ممنوعاً ثم أُبيح لقليل رخصة، لكنه جاء ابتداءً في التشريع هكذا، ولشيخ الإسلام - رحمه الله - تقرير في منازعة الفقهاء في وصف مثل هذا بالخروج عن قواعد الشريعة وأنه لا يزال أصلاً شرعياً قائماً بذاته، التمثيل ببيع العرايا أسلم؛ لأن بيع العرايا صورة مستثناة من صور البيوع الربوية، وصورته أن الأصناف الربوية المذكورة في حديث عبادة وغيره ستة أصناف حكمها: أن لا يباع شيء منها بشيء من جنسه إلا بشرطين التماثل والتقابض، فإذا اختل أحد هذين الشرطين وقع الربا، وإذا لم يتحقق التماثل وقع الربا والجهل بالتماثل عند الفقهاء كالعلم بالتفاضل، فلا يصح بيع مع عدم الجرم بمساواة الطرفين في المبيع، فبيع العرايا ببيع التمر على الأرض برطب على رؤوس النخل ولا يقدر فيه إلا بالخرص تقول هذه على الأرض عشرون صاعاً من تمر، فأنا أشتري بها عشرون صاعاً بالخرص بالتخمين مما على رأس النخل، فقولك إن الذي على النخلة هو عشرون صاعاً وتقابله وتقايطه بعشرين صاعاً من تمر، مكيل التمر على الأرض معروف، كيله وأنه عشرون صاعاً، لكنك تخرص الذي على النخلة، فهذا تخمين فهذا ليس علماً في التماثل، والقاعدة عندهم طالما فقد العلم بالتماثل فإنه مفض إلى التفاضل فلا يصح، فعلى كل هي صورة من صور الربا، ثم يأتي الحديث في الصحيحين وغيرهما رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في العرايا فيما دون خمسة أوسق، فقالوا حتى اللفظ الشرعي الذي جاء في النص جاء بلفظ الترخص، فهو أوضح مثال من السلم وكل يضرب به المثال، المقصود أن تتضح لك

صورة الترخيص الشرعي فيه، قال -رحمه الله-: وفطر مسافر لا يجهد الصوم، بهذا القيد المسافر إما أن يشق عليه الصوم ويجهد، أولاً يكون كذلك، أو يستوي عنده الأمران، المثال هاهنا في كونه رخصه فطر المسافر الذي يشق عليه الصوم ففطره رخصة، وعلى التقسيم الآتي ذكره في تصنيف المصنف -رحمه الله- فهذه عندك الآن أربعة أمثلة أكل الميتة، وقصر الصلاة للمسافر، وبيع السلم أو العرايا، وفطر المسافر الذي لا يجهد الصوم، الذي لا يشق عليه، هذه أربعة أمثلة، قال -رحمه الله-: واجباً ومندوباً ومباحاً وخلاف الأولى، يريد أن يقول أن الرخصة تأتي على أربعة أنواع أو أربعة أحكام، فرخصة تأتي واجبة، ورخصة مستحبة أو مندوبة، ورخصة مباحة، ورخصة خلاف الأولى، رتبها على التوالي من الأقوى إلى الأضعف فأقوى الرخص، الرخص الواجبة وأضعفها الرخصة خلاف الأولى، ويأتي بينهما الرخصة المستحبة والرخصة المباحة وجعل هذا التقسيم لأحكام الرخص موزعاً على الأمثلة الذي ذكرها فهذا من باب اللف والنشر المرتب، قال أكل الميتة، والقصر، والسلم، وفطر المسافر الذي لا يجهد الصوم، ثم قال واجباً، ومندوباً، ومباحاً، وخلاف الأولى وزع الأربعة على الأربعة الأمثلة بالترتيب، فهذا معنى اللف والنشر المرتب، إذاً الرخصة الواجبة مثالها: أكل الميتة، الرخصة المستحبة مثالها: قصر صلاة المسافر، والرخصة المباحة بيع السلم أو العرايا، الرخصة خلاف الأولى فطر المسافر الذي لا يجهد الصوم، فأما المسافر الذي يجهد الصوم بالعكس ففطره هو الأولى، لكن هذا القيد حتى يضرب به مثلاً، لا تنسى أن المصنف -رحمه الله- أنه قد زاد في الأحكام التكليفية قسماً خلاف الأولى فالتزم -رحمه الله- ما عده قسماً وإذا جاء إلى الأمثلة لا بد أن يحسب حسابه فيه فأتى به فعلى طريقته، قال خلاف الأولى فهذا لفظ كما قلنا ونشر مرتب، هذا الكلام واضح جداً في عبارات المصنف -رحمه الله- تعالى واستفدنا منه شيئين مهمين: الأول: تعريف الرخصة وقبورها، والشيء الثاني: أحكام الرخص وإن شئت فقل مراتبها فرخصة واجبة ورخصة مستحبة ورخصة خلاف الأولى، هذه الرخص بهذه المراتب مفيدة في تصنيفها فقهياً، أن الرخص ليس على مرتبة سواء، وأن لا يتبادر إلى الذهن ما يفهمه مبتدؤا طلبه العلم أنه حيث يطلق رخصة فالمراد بها الإباحة، لا تمت رخص بهذا التقسيم هي رخص واجبة، يعني مع أنه يجب عليك أن تفعله إلا أنه ترخيص شرعي، أو ربما كانت رخصة مستحبة يعني مع أنها رخصة إلا أنه يستحب لك اتيانها، وأن تكون رخصة مباحة بحيث يسوى فيها الطرفان، أو رخصة هي خلاف الأولى، يبقى المناقشة هنا قبل الانتقال إلى قوله وإلا فعزيمة هل يصح مثل هذا أن تقول رخصة ثم تصفها بالوجوب؟ هذا نازع فيه بعض الأصوليين، ومثل الغزالي -رحمه الله-، هذا لا يحسن تسميته رخصة، ومثل بالمثل الدارج عند الفقهاء يعتبرون التيمم من رخص الشريعة،

ما وجه كون التيمم رخصة؟ هو تخفيف في الحكم ، تغيير إلى سهولة، غسل أعضاء سته مرتبة بصفة معينة ثم يتخفف هذا إلى ضرب التراب ضربة أو ضربتين ومسح على عضوين فقط من أعضاء الوضوء وليس الستة، فهو ترخيص وتيسير وعدول عن الماء إلى التراب، هذا مثال دارج ودائماً ما يقال إن التيمم مثال للرخص في الإسلام والتيسير في الشريعة، لكن الغزالي -رحمه الله- يرى في هذا المثال وفي مثال أكل الميتة ليس مما ينطبق عليه أحكام الترخص؛ لأنك تتكلم على لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه، فليس هنا القيد الأخير مع بقاءه أو مع قيام السبب المقتضي للحكم الأصلي، لعدم الماء الذي لا يستطيع استعماله، وفيه منازعة ويمكن أن يجاب عنه بإجابات، في كلام مهم أيضاً لطيف للإمام الشاطبي -رحمه الله- في مناقشة هذا الترخيص ومتى يطلق عليه رخصة نقول للفائدة بعد أن وضع التقسيم الأصولي ومراد الأصوليون من مصطلح الرخصة، يقول الشاطبي -رحمه الله-: تطلق الرخصة على ما شرع لعذر شاق استثناءً من أصل يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة، كالقرض والسلم والمسافة وأشباهها، هذه أحياناً في اصطلاح الفقهاء يقال له رخصة فقلت لك هذا الذي يمكن أن ينازع في بيع السلم، أنه ليس تخفيفاً هو حكم شرع هكذا، فلما يسمونه أو يطلقون عليه رخصة، بالنظر إلى ماذا؟ إلى كونه ابتداءً شرع على نحو التيسير والتخفيف مراعاة لمصالح العباد وتيسيراً عليهم، فهو بهذا المعنى صحيح، لكن بمعنى أنه نقل للحكم من صعبة إلى تيسير على المكلف وتخفيف عليه لا يتحقق فيه تماماً هذا المعنى، الشاطبي لما جاء يحرر يقول: تارة تطلق الرخصة على هذا النوع، ما شرع ابتداءً لعذر شاق، فشرع استثناءً يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع محدودة، فلما شرعت المسافة وشرعت بيع السلم أو العرايا وشرعت في مواضع محدودة، وبضوابط لا تتسع إلى أكثر منها ولا بالقياس عليها قال -رحمه الله-: قد تطلق -يعني الرخصة- على ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً من غير اعتبار لكونه لعذر شاق، فتدخل فيه المستثنيات من سلم ومساقات وعرية وضرب دية على العاقلة، وأشبه ذلك، يقول -رحمه الله- وما قاله الفقهاء في إحياء النفس بكل الميتة يقتضي أنه واجب، فكيف رخصة وتقول واجب فالجهة فيه منفكة، فالحاصل أن إحياء النفس مأمور به، مثل هذا لا يسمى رخصة، لأنه راجع إلى أصل كلي ابتداءً وهو الأمر بإحياء النفس، ولا يسمى رخصة من هذا الوجه، وإنما تسمى من جهة رفع الحرج، يعني يأكل الميتة ويفعل حراماً، ومع ذلك هو غير مؤاخذ ولا آثم فهو من هذه الجهة يسمى رخصة، فقط ليتضح المثال لأن لا يرد إشكال، كيف يكون رخصة ثم توصف بأنها واجبة، قال -رحمه الله-: وإلا فعزيمة، ما معنى وإلا؟ يعني وإن لم تتحقق القيود التي أوردتها في تعريف الرخصة، على النحو الذي أشرت إليه، كل قيد يمثل بمجموع القيود الأخر

حداً يضبط تعريف الرخصة، فمتى اختل شيء منها أصبح عزيمة، إن تغير حكمه فإن لم يتغير فوجوب الصلوات الخمس فعزيمة، إن تغير إلى صعوبة، أيضاً فعزيمة، إن تغير إلى سهولة بلا عذر أيضاً فعزيمة، إن تغير مع زوال الحكم المقتضي أو السبب المقتضي للحكم الأصلي في النسخ أيضاً فعزيمة ولا يسمى في شيء من ذلك رخصة، طيب على هذا التقسيم للرخصة والعزيمة كما فهمت أسألك سؤالاً لو قلت لك ترك الصلاة للحائض وترك الصوم هل هو عزيمة أو رخصة؟ ترك الصلاة للحائض وترك الصوم رخصة أو عزيمة؟ أنت إذا نظرت إلى كونها صلاة واجبة ثم لم تعد واجبة في حقها، فأنت إذا نظرت إلى الحكم الذي يلزمها المرأة المكلفة هي لا خيار لها، فإن عليها أن تمثل هو من حيث المعنى عزيمة، يعني لا يصح صومها ولو فعلت ما قُبل، ولا تصح صلاتها ولو فعلت ما قُبلت، ومن هذا المعنى عزيمة، لكنه ينطبق عليها تعريف الرخصة حيث إنه تغير الحكم إلى سهولة لعذر مع بقاء السبب المقتضي للحكم، السبب المقتضي للحكم لكونها امرأة مكلفة دخلت عليها أسباب وجوب الصلاة، لولا أنه قام المانع وجود المانع الذي في التعريف عذر وهو الحيض الذي منعها من الصوم والصلاة هو المخرج الذي يمكن أن نخرجها من كونها رخصة في حق المرأة الحائض، وبالتالي يسلم لك أن تقول إن الصوم والصلاة ليست من باب الرخص وإن كان في الصورة وإن كان في بادئ الأمر وظاهره ينطبق عليه الرخصة لأن الحيض مانع من الفعل فليس رخصة ليس عذراً غير الحكم لكنه مانع لا يقبل صحة الحكم ولو فُعل، وهذا الفرق بينما الرخص هناك رخصة القصر فلو لم يقصر وأتم الصلاة صحت صلاته، الرخصة في بيع السلم في بيع العرايا في المباحات لو تركها وعدل عنها صحت معاملته، ولو أمضى البيع على وجهه المعتبر شرعاً، وهذا في الرخص لا يتحقق في مسألة الصلاة للحائض والصوم، فلا تقل رخصة بمعنى أنه يتأتى لها أن تصوم إن شاءت أو أنه يتأتى لها أن تصلي إن شاءت، فهو من هذا الباب عزيمة لا تسمى رخصة ولكن حيث دخولها في التعريف ثم اشتباه وقد بين لك وجه الانفكاك عنه.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس السابع عشر

انتهينا من الرخصة والعزيمة الآن تنمة مجلس الليلة عبارة عن مصطلحات يمر بها المصنف -رحمه الله- مصطلحات درج الأصوليون على إيرادها في المقدمات؛ لأنها تستخدم فأحب أن يكون لطالب العلم حظاً من النظر في فهم المراد بها ستأتي كثيراً هذه المصطلحات، الدليل العلم، الشك، الراجح، الوهم، الظن، حتى تكون المصطلحات القادمة على نحو من البيان لدى طالب العلم والدارس لهذا المتن، جمع مثل هذه التعريفات في المقدمات فساقها هنا على الترتيب.

والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

الدليل، عادة ما يهتم المناطق في كتبهم ويهتم الأصوليون في مقدماتهم بتعريف الدليل، باعتبار أن شطر علم الأصول قائم على؟ الدليل، فلما تقول الأدلة متفق عليها، كتاب وسنة وإجماع وقياس، وأدلة مختلف فيها، ووجه الاستدلال، فأنت دائر في فلك الاستدلال، الدليل الدلالة فهذا يحتم أن يكون مثل هذا مدخلاً واضحاً من قبل الخوض من مسائله وتفرعاته الواسعة هي مسائل هذا العلم ما الدليل؟ مطلقاً لا تحصر نظرك الآن إذا أطلقت دليل أنت تتكلم على شريعة وعلى أدلتها لا الدليل من حيث هو اصطلاح وكلمة في اللغة العربية ماذا يراد بكلمة دليل ما تعريفها، قال -رحمه الله-: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، الفعل دل يدل دلالة ودلالة، بفتح الدال وكسرهما، والفتح أفصح وأولى، الدلالة هي المصدر الذي يستخدمه المستدل بالدليل، هذا الدليل ما هو الذي هو الآلة الأداة التي توصلك إلى المطلوب إذاً أنا لما أقول دليل الحكم فتكون آية من القرآن، أو حديثاً في السنة، أو قياساً فقهياً، أو إجماعاً، أو فتوى صحابي، أو أي نوع من الأدلة حتى لو كانت مسألة غير شرعية عقلية فأثبت لها دليلاً، الدليل هنا ما دوره؟ يثبت صحة المستدل عليه، أنا أريد أن أثبت القضية الفلانية فأستخدم لها دليلاً عقلياً أو مسألة لغوية، أو أقيم لها دليلاً لغوياً أو مسألة شرعية فأقيم لها دليلاً شرعياً، الدليل هنا ما دوره ما وظيفته؟ أن يوصلك إلى المطلوب، ما مطلوبك أنت؟ إثبات قضية أو نفيها، شرعية أو لغوية أو عقلية أو أيّاً كان باهما، الدليل في الجملة قال ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، الدليل هو الذي

يقودك إلى هذا، يقودك إلى نتيجة هي المطلوب الخبري، المطلوب الخبري، الأحكام إثباتاً أو نفيًا، أحكاماً مطلقة شرعية لغوية عرفية عقلية، كلها المطلوب هنا إثباتها، قال -رحمه الله-: الدليل ما يمكن التوصل ولم يقل ما يتوصل بصحيح النظر فيه، قال: الدليل ما يمكن ولم يقل ما يتوصل بصحيح النظر فيه؟ الدليل موصل أم ليس موصل؟ موصلًا ليش ما يقول من البداية الدليل ما يوصل لماذا عدل عن قوله الدليل ما يوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب، أحياناً يكون عندك دليل في قضية شرعية آية أو حديث، أو قياس أو إجماع، عندك دليل لكن الناظر الفقيه أو طالب العلم ما نظر فيه، كونه ما نظر فيه فلم يصل إلى مطلوبه هل يلغيه عن كونه دليلاً؟ لا، فأنت لو قلت ما يوصل بصحيح النظر وهو ما أوصل فكونه لم يوصل لأنه لا يوصل بل لأنه لم يمكن النظر فيه، فعدلوا عن ذلك بقولهم ما يمكن يعني سواء نظر فيه أو لم ينظر هو من حيث هو دليل هو يوصل هو يمكن أن يوصل إلى المطلوب إذاً هو تغيير ليس لفظياً، ولا شكلياً، لكنه احتراز من أجل إثبات صحة كونه دليلاً ولو لم يتحقق النظر فيه، قال -رحمه الله-: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري وهذا قيد، بصحيح النظر؛ لأن فاسد النظر إذا نظر إلى الدليل فلم يوصله فإن هذا لا يجعله دليلاً لكن حتى يستقيم له الاستدلال به ويوصل إلى المطلوب، يشترط فيه صحة النظر، وصحة النظر ستأتي بعد قليل، ما النظر ما الفكر؟ مصطلحات يتركب بعضها من بعض، قوله في الأخير إلى مطلوب خبري، ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري المناطقة يجعلون الدليل يُثبت الأمور التي يقع فيها الجزم واليقين فقط، فكل ما يوصل إلى الأمور التي تحصل العلم وهو الاعتقاد الجازم يسمون هذا دليلاً، فأما إن كان هذا الطريق يوصل إلى النتائج إن لم تكن النتيجة يقينية بل كانت ظنية، فلا يسمون هذا الطريق دليلاً بل يسمونه أمانة، فعندهم الطرق أو الوسائل التي توصل إلى النتائج نوعان: أدلة وأمارة، والتفريق عندهم باختلاف النتائج، والنهايات، فإن كانت النهاية والنتيجة مسألة علمية، علم بمعنى أنه يقع فيها اليقين والجزم، فيسمون الطريق الذي أوصل إليه دليلاً وإن كانت النتائج ظنية، فيسمون الطريق الذي يوصل إليه أمانة هذا اصطلاح منطقي عند المتكلمين، عند الفقهاء لا فرق؛ لأن الفقهاء يرون أن المسائل الشرعية مبناها على الظن في الأغلب، وأن الظن وإن لم يوجب علماً لكنه يوجب عملاً، فالحصل واحد، ما أوجب العلم وما أوجب الظن كلاهما يوجب العمل وبالتالي فلا فرق عندي، فيطلقون على الكل دليلاً، سواء أوصل على علم أو إلى ظن، فلا فرق ولذلك ما قال الفقهاء الأصوليون ما يمكن التوصل بصحيح النظر إلى العلم قال إلى المطلوب الخبري سواء كان هذا المطلوب يقيناً جازماً كالعلم، أو مظنوناً، فإن الجميع يصدق عليه اسم الدليل، مثل ابن الحاجب -رحمه الله- حتى

يتحاشى هذا أورد التعريفين حتى يقف لك على الطريقتين المستعملة في تعريف الدليل عند المتكلمين وعند الفقهاء، بقي أن نقول ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، ما هذا المطلوب الخبري؟ قلنا الأحكام، الأحكام ماهي؟ الأحكام عبارة عن إثبات أو نفي منسوب على شيء ما، وسع الدائرة أنا لا أتكلم عن حكم شرعي أتكلم عن حكم عام، أقول مثلاً الاستاذ اليوم غائب، هذا حكم، حكمت بالغياب على الاستاذ أنه ما جاء ما حضر، أقول الصلاة فاتت الصلاة قامت أنا أحكم بالقيام على الصلاة، هذه أحكام فإثبات حكم شيء إلى شيء ونسبته إليه هذا حكم، الحكم هذا الذي يسمونه تصور أن تحكم على أشياء فإنها توصل إلى نتائج وأحكام، هذه الأحكام هي التي تحتاج إلى إثباتها إلى أدلة، أما مجرد معرفة المعاني المفردات التعريفات فإنها لا تحتاج إلى أدلة، التعريفات تحتاج إلى ماذا؟ المصطلحات حتى أفهم معنا تحتاج إلى ماذا؟، تحتاج إلى تعريفات إلى حدود، ولا يسمى هناك المطلوب خبرياً، المطلوب هناك أن تعرف تصوراً فعلى كل المقصود هنا أن الدليل ما يسمى دليلاً إذا استخدم في إثبات الأحكام أو نفيها هي التي سمينها المطلوب الخبري، فإذا قادت إلى مطلوب خبري في إثبات حكم أو نفيه سواء أكان هذا الحكم مجزوماً به يقينياً أو كان ظنياً لا فرق عند الأصوليين والفقهاء خلافاً للمناطق، لذلك يسمى الطريق الموصل لديه دليلاً،

واختلف أئمتنا هل العلم عقبيه مكتسب

واختلف أئمتنا هل العلم عقبيه مكتسب، عقيب ماذا؟ عقيب الدليل، هيا ركز معي الآن مستدل طالب علم باحث فقيه مجتهد أتى بدليل واستخدمه وتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، إلى علم أو إلى ظن، السؤال ما يحصل عندك وقد استعملت الدليل وحصل لك العلم، السؤال هذا العلم بسبب استعمالك للدليل هل هو علم ضروري أو مكتسب؟ ضروري يعني يحصل لك بغير اختيارك لا تملك دفعه، يحصل عندك تلقائياً، مكتسب يحصل باختيارك لك القدرة على تحصيله قبوله أو رفضه، السؤال: عندما تبحث مسألة وتستخدم دليلاً يهودك إلى معرفة مطلوب خبري، علماً كان أو ظناً، السؤال: هل العلم الحاصل لك بعد استعمالك للدليل علم مكتسب أم علم ضروري؟ قال -رحمه الله-: واختلف أئمتنا هل العلم عقبيه أو مكتسب أشار بهذه الجملة الاستفهامية من غير دخول في التفاصيل وفي الخوض في تفرعات القضية إلى أنها محل خلاف، غير أن الأكثر أن العلم الذي يحصل عقيب النظر في الدليل مكتسب، يعني ليس ضرورياً، لماذا قالوا مكتسب؟ لأن أصلاً استخدامك للدليل مكتسب، فأنت الذي تبحث عن الدليل

وتقدم النتائج، وتبني عليها بعض الأدلة وتركب بعض المقدمات على بعض كل هذا خطوات مكتسبة، يعني أنت تقوم بها، فالعلم الحاصل من خطوات مكتسبة لا يكون إلى علماً مكتسباً، وأنت لا تفترض أن علماً ضرورياً يبنى على شيء مكتسب، وهذا قول وجيه، فيما ذهب بعضهم على أنه اضطراري ولا يملك الإنسان إلى أن يصل على بعد استعمال الدليل إلى هذا العلم، ذهب إليه بعض الأصوليين مثل الإمام الحرمين الجويني، وتلميذه الغزالي، والمسألة ليس فيها قدر كبير من تحصيل الثمرات في الخلاف فيها، قوله عقيبه: نبه المحلي وغيرهم من شراح جمع الجوامع عقيبه بالياء، يقول لغة قليلة جرت على الألسنة والكثير ترك الياء، أن تقول عقبه، هذا أكثر استعمالاً والأفصح، وأن تقول عقيبه كما قال النووي -رحمه الله-: لغة قليلة في جريانها على اللسان، لكنها ليست مما يمنع أو يوصف بالخطأ.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الثامن عشر

والحد الجامع المانع ويقال المطرد المنعكس

مازلنا في المصطلحات، عرّفنا الدليل، وسيأتي بعض تعريفات متعلقة بما جاء في تعريف الدليل نحتاجه، قال: الحد الجامع المانع، ويقال: المطرد المنعكس، قبل قليل فرغنا من تعريف ماذا؟ الدليل، قلنا الدليل نحتاجه في ماذا؟ في إثبات الأحكام أو نفيها، وهذه نتائج، ونتائج مبنية على نسبة الحكم إلى شيء، طيب حتى تفهم التقسيم وكيف رتبوه على هذا النحو ابتداءً يقولون وسيأتي تعريف المصنف له الإدراك الذي هو حصول المعرفة في النفس، نحن خلقنا الله -عز وجل- بشراً ولنا عقول نُهتدي باستعمال هذه العقول إلى تحصيل بعض المدركات التي تدركها العقول والنفوس البشرية، منذ أن يفتح ابن آدم عينه في الحياة يدرك أشياء تتسع مداركه كلما كبر، حتى الطفل، وهو صغير لا يتكلم ولا يتخاطب يدرك قدراً في تعامله مع أمه في البحث عن الثدي الذي يلتقم منه الطعام في الحاجة إلى الماء يدرك أشياء ويتسع إدراكه كلما كبر، فإذا اكتملت آلة العقل بالتمييز كان أكثر إدراكاً، بالبلوغ أكثر وأكثر وهكذا، هذه المدركات الأمور الذي يحصل إدراكها عند النفس البشرية بالعقل الذي خلقه الله تعالى فيها، تنقسم إلى قسمين كبيرين: إدراك للمفردات وإدراك للجمل والأحكام، إدراك للمفردات يعني أن تعرف معاني الأشياء، ما معنى رجل، ما معنى كتاب، ما معنى جبل، ما معنى بحر، لاحظ معي أنا كلما اطلقت لفظة الآن انطبع في ذهنك معنى مرتبط بكلمة، هذا إدراك منك، لما أقول قلم، بحر، جدار، نهر، شجرة، تفاح الذي حصل كلما اطلقت كلمة طبع في ذهنك صور متوالية مع الألفاظ هذا إدراك من العقل إدراكك لها بالمفردات يسمى في الاصطلاح المنطقي يسمى تصوراً، وهذا أدنى الإدراك وهو أن تتصور معاني المفردات معاني الكلمات، فأقول هذه المصطلحات أقول كتاب، رجل لكن متى قلت الرجل غائب الرجل قائم، الكتاب مفتوح، الكتاب مفقود، أنا الآن تجاوزت مسألة إدراك المفرد إلى نسبة حكم إلى هذا المفرد، هذا إدراك درجة أعلى، فيها إثبات حكم أو نفيه، أقول الكتاب مفتوح، الكتاب ليس مفتوحاً، فأنت أثبت أو نفيت، تقول الطالب حاضر الطالب ليس بحاضر أثبت حكماً أو نفيته وهذه درجة أعلى لا تتعلق بمفردات تتعلق

بأحكام تنسب، فيها نسبة بين شيئين: حكم ينسب إلى شيء ما من الأشخاص أو من الذوات، إدراك هذا النوع الثاني الأعلى يسمى تصديقاً، الأول ما اسمه؟ تصور، والثاني؟ تصديق أيهما أعلى درجة؟ التصديق، والأسبق في حصول الإدراك عند النفس وهو التصور، يبدأ العقل بإدراك التصورات ثم تتسع المدركات، كل من التصور والتصديق ينقسم إلى قسمين: بدهي يحصل بداهةً، ونظري، بدهي يعني أنت لما تقول سماء وأرض هذه الآن تصورات بدهية يعني أطلقت لك مفردات وكلمات حصل عندك إدراك معانيها تلقائياً، من غير تفكير ولا نظر ولا محاولة الرجوع بالفظلة إلى معانيها ومتشابهاً ما فيه ما حصل لبس لإدراك هذا بدهي، أقول لك حياة موت وجود عدم هذه أشياء بدهية ما تحتاج إلى تفكير و تأمل و نظر، فهذا تصور بدهي، كذلك التصديق، جزء منه بدهي لما أقول لك واحد نصف الاثنين هذا تصديق مع أن فيه حكم، أن الواحد هو نسبةً تساوي نصف العدد الذي هو اثنين، فأنت وجدته بداهةً، فيحصل لك التصور بشيء من النظر، والتصديق يحصل بشيء من النظر والتأمل، فيسمى نظرياً تصور نظري وتصديق نظري، في التصورات لو أطلقت لك مصطلحات ليس لك عهد بها أو هي مركبة من مجموعة معاني تحتاج إلى تأمل، أقول لك مثلاً فقه، الفقه في الشريعة، فأنت تحتاج أن تتأمل، أتيتك بمصطلح أصعب العوامة، أقول لك مثلاً الاستنساخ، فهذه مصطلحات ما يحصل عندك بداهةً المعنى الذي عندك في كلمات أوضح منها وأيسر إذاً مع أن كلها تصورات لكن جزء من التصورات بدهي، والثاني نظري يحتاج إلى نظر وإلى فكر وفهم واستعمال عقل حتى تصل إلى النتيجة، التصديق أيضاً قلنا الواحد نصف الاثنين هذا تصديق بدهي أو يسمى ضروري التصديق الثاني أصعب، أنا أقول لك مثلاً أن الستة عشر هي نصف اثنين وثلاثين تحتاج إلى تأمل، أقول لك الاثنين هي نصف سدس كذا فأنت تحتاج إلى تأمل وتحسب السدس كم، ثم نصف السدس هذا كم؟ وهذه تصديقات نظرية ليش هذا التقسيم؟ الجزء البدهي من التصور والتصديق هل يحتاج إلى إثبات، ليش لا؟ لأنه حاصل بداهة، لا التصورات ولا التصديقات، حاصل بداهة ما الذي يحتاج إلى إثبات؟ الجزء النظري من الإثنين، الجزء النظري من التصديقات، الدليل وتقدم قبل قليل الدليل ما توصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب الخبري، قلنا يحصل لك التصديقات قال مطلوب العقل لا يدركه إلا بدليل، والقسم الأول من التصورات التي تحتاج إلى إثبات وتقريب لحصول الإدراك بها تحتاج إلى حدود وتعريفات ما الاستنساخ، ما العوامة، هذه هي التي تحتاج إلى إثبات، إذن الجزء النظري من التصورات والتصديقات يحتاج العقل في إدراكها إلى إثبات، إثبات التصورات إثبات المفردات التي لا تدرك بداهة تحتاج إلى حدود وتعريفات، إدراك التصديقات أو الأحكام إثباتاً ونفياً، التي لا تدرك

بدهاءةً تحتاج إلى إثبات وإثباتها بالدليل، لما عرّف الدليل هنا جاء يعرف الحد، فهمت كيف جاء التقسيم؟ لأنها هذه تجمع طرق الإدراك وما علاقة هذا بأصول الفقه؟ أصول الفقه في النهاية هو علم قائم على تحصيل الطرق التي تثبت بها الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية تتعلق بمصطلحات، و سيأتيك ايش معنى حج، ايش معنى سرقة، ايش معنى رهن، ايش معنى كفالة، ايش معنى حد، ايش معنى تعزير، هذه حتى توظف علم أصول الفقه في الفقه، تحتاج أن تعرف ما الحدود حتى تشرح بها التصورات، ثم تأتيك الأحكام، أحكام السرقة، أحكام القصاص، أحكام التعزير، أحكام النكاح، أحكام الطلاق، أحكام البيع أحكام الرهن، أحكام الكفالة، تلك تصديقات أحكام تحتاج في نفيها وإثباتها، إلى أدلة، فعرف لك الدليل، وعرف لك الحد، عرف الدليل و انتهينا الآن سيعرف الحد.

والحد: الجامع المانع و يقال المطرد المنعكس .

الحد الجامع المانع ويقال المطرد المنعكس، هذا التعريف يساعد الفقيه والأصولي إذا ما جاء يستخدم حدوداً حتى يقدم بها تصورات نظرية، أو يستخدم أدلة يثبت بها تصديقات نظرية، يحتاج إلى أن يفهم ما هو الدليل الذي يسمى دليلاً، ما هو الحد الذي يسمى حداً، فإذا ما جئت ستصوغ حداً لمصطلح شرعي عليك أن تعرف ما الحد؟ قال الحد لا يقال له حد إلا إذا كان جامعاً مانعاً، جامع لإيش ومانع من إيش؟ جامع لأفراد المحدود، ومانع من دخول غيرها فيه، ممتاز الحد هو الجامع المانع، افعل ما تشاء و عبر كما تشاء، طبق هذين الوصفين حتى يكون الحد حداً ، أن يشمل جميع أفراد المعرف أو المحدود و أن يمنع من دخول غيره فيه.

قال -رحمه الله- ويقال: المطرد المنعكس، ما معنى الاطراد؟ الاستمرار، علاقة بين شيئين، والانعكاس علاقة بين شيئين، الاطراد كلما وجد الحد وجد المحدود، والانعكاس عكسه، الاطراد أن يوجد المحدود كلما وجد الحد و الانعكاس كلما انتفى الحد انتفى المحدود، سؤال: مطرد منعكس يقابل جامع مانع صح؟ قابل كل لفظ باللفظ الآخر يعني مطرد يقابل جامع ومنعكس يقابل مانع، هذا على قول قلة من الأصوليين، والأكثر على عكسه، أن كلمة مطرد تقابل مانع، وأن كلمة منعكس تقابل جامع، كيف؟ أنت تقول في المطرد أن يوجد المحدود كلما وجد الحد، على سبيل المثال: أنت تريد أن تعرف مثلاً تعريف النكاح، تعريف الزكاة تعريف الصلاة أقوال وأفعال مخصوصة مفتوحة بالتكبير مختتمة بالتسليم، كل ما ينطبق عليه التعريف يسمى صلاة، الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم صلاة بهذا التعريف ليست من الصلوات التي تعرف

في الفقه لأنها ليست أقوال وأفعالاً ولا تفتتح بالتكبير ولا تحتتم بتسليم، سجود الشكر، سجود التلاوة
اختلف الفقهاء بعضهم يقول هو صلاة ويطبقون عليها أحكام الصلاة، فيشترط له طهارة، واستقبال قبله،
لما قالوا هو صلاة قالوا يلزم تكبير قبله وتسليم بعده، والصلاة عندك تعريف وحد حتى يكون مطرداً يوجد
المحدود كلما وجد الحد، فإذا قلت صلاة دخلت فيه صلاة كذا وصلاة كذا، وسجود التلاوة عند من يقول
أنها صلاة وسجود الشكر عند من يقول إنه صلاة، أن يوجد المحدود كلما وجد الحد معناه إذاً أنه لا
يدخل فيه شيء من غيره، هذا جامع أو مانع؟ قال ما لزم المنع فهو مانع، ولهذا يقولون إن معنى الاطراد
يقابل المنع في المصطلح الآخر، والعكس الانعكاس كلما ما انتفى الحد انتفى المحدود، كلما لم ينطبق عليه
تعريف الصلاة فليس بصلاة، أقول سجود التلاوة صحيح فيها سجود وفيها تكبير لكن ليس فيها تكبيرة
إحرام، وليس فيها تسليم بعده إذا لن يدخل فيه، وبالعكس كل ما انطبق عليه الابتداء بتكبيرة إحرام
والانتهاء بتسليمتين وبينهما أقوال وأفعال مخصوصة فإن هذه تسمى صلاة، صلاة الجنائز ليس فيها ركوع
التعريف أصلاً ما قال ركوع قال أقوال وأفعال مخصوصة، وفي صلاة الجنائز أقوال و أفعال مخصوصة ينطبق
عليها التعريف؟ قال: نعم، تبدأ بتكبير وتنتهي بتسليم، إذن هي صلاة، وتدخل فيها أحكام الصلاة
ويشترط لها الطهارة، وستر العورة واستقبال القبلة و طبق عليها أحكام الصلاة شروطاً وأركاناً وواجبات،
باختلاف أنواع الصلاة من صلاة إلى صلاة، فهذا معنى قوله منعكس كلما انتفى الحد وانتفى المحدود
وبالتالي لا يخرج شيء من أفرادها، وهذا معنى الجامع، فقط هذا للفهم الذهني أنه لما تقول جامع مانع أو
تقول مطرد منعكس هذا التعريف للحد أن يكون الحد جامعاً مانعاً هل هو شرط في الحد أم دليل صحة
الحد؟ يعني لن يكون الحد حداً إلا إذا كان جامعاً مانعاً أم هو إثبات صحته، تقول حد صحيح؛ لأنه
جامع مانع؟ يعني الجمع والمنع أو الاطراد والانعكاس هل هو شرط للحد أو هو دليل على صحته؟
طريقان، والصحيح أنه شرط عند الأصوليين وهو الحقيقة شيء من تأثرهم بالمناطقة فيما يسمى بصناعة
الحدود، وقد أسهبوا في ذلك كثيراً، واتسعت استعمالاتهم في صناعة الحدود، والحق أن من أوسع العلوم
الشرعية عناية بصياغة الحدود وتهذيبها ومناقشتها وتحريها الأصوليون، ولهم في هذا تجربة كبيرة فهم يعرفون
النسخ، يعرفون العام، الخاص، يعرفون الإجماع، يعرفون القياس، وتجد لهم عناية فائقة في بداية كل باب
قبل الخوض في مسائله بالعناية بحدوده وتعريفاته، ثم يوردون تعريف من سبق وينتقدون، كل الانتقاد يدور
على هذين الأمرين الجمع والمنع، فيثبتون أن التعريف فيه قيد لا يحتاج إليه أو قيد ناقص، ومن غيره سيكون
الحد منخرماً، وجه الانحراف بأحد شيئين: إما بأنه يسمح بدخول غير أفرادها فلا يكون مانعاً، أو يُدخل

غيره فيه أو يخرج منه بعض أفراده أياً كان فصارت هذه صنعة، من حيث الدربة الذهنية ومن حيث توسعة مدارك العقل والعناية بالتدقيق في الألفاظ لا يُنكر، أن العناية في هذا الباب صناعة الحدود والتأمل فيها تكسب الإنسان بلا امتراء، قدرة فائقة على تحرير الألفاظ والعبارات، و أن يكون الكلام بقدره موزوناً، وكل جملة في محلها، بحيث ينطبع الإنسان مع الممارسة أن يكون كلامه أن تكون خطاباته أن تكون عباراته بل حتى رسالة الجوال إذا أراد أن يكتبها تصبح عنده ملكة، أن يتكلم بالكلام الذي يحصل فيه المطلوب، الفقهاء يحتاجون إلى هذا كثيراً حتى في صياغة الفتوى أن تكون العبارة مكتوبةً أو مسموعة، أن تكون مؤدية للحكم الذي يفهمه المستفتي، فلا يدخل فيها الكلام الذي لا داعي له الحشو، ولا يختصر الكلام ويقتضب بحيث يحتاج إلى شرح أو يكون موهماً أو ملتبساً على السامع، هذا أقول أثر من الآثار، غير أن الملحظة فيه أن يتوجه الانشغال عند أهل العلم بهذه الحدود فتكون هي المقصودة لذاتها، ويكون الإيغال فيه مسرفة في الجهد والوقت، والانصراف عن شيء أهم وكما نبه الشاطبي -رحمه الله- وغيره إلى أن هذا التوجه أوغل فيه بعض الأصوليين جعل العناية بالحدود هاجساً، انقلب مع كثرة الاستعمال إلى أنها صارت قضية كبرى، فتجدهم يفردون الصفحات المتعاقبات في مطلع كل باب فقط لتفتيح الحد وذكر القيود والاحترازمات، وما هو أولى من غيره، واللفظ الأسلم الأبعد عن الإشكال، وبعد هذا التفصيل والكلام والمناقشة، ينتهي المصنف إلى تحرير إلى تعريف أو حد يراه جامعاً مانعاً، ثم ما يلبث أن يأتي بعده فينتقده وتستمر المسألة بلا انتهاء، لأنها في النهاية صياغات بشرية، ولن تكون محكمة من كل الوجوه، وليست نصاً شرعياً، فهذه التي تجعل هذه المسألة لا ضابط لها فالأولى الاقتصاد فيها، ومن نظر آخر فإن الشريعة ما جاءت بمثل هذا النوع من التكلف في صياغة الحدود، والتعريفات، وكما يقول الشاطبي -رحمه الله-: إن الأسلم ما حصل به تقريب الصورة إلى المخاطب بالتعريف أدى المطلوب، لوقال لك إنسان غير مسلم، مسلم حديث عهد بالإسلام قرأت في كتابكم وفي دينكم ما ساقني للإسلام معنى كعبة وأنها توجد في مكة ما الكعبة؟ ما رأها قط وسمع مصطلح كعبة ولفظه وجئت تشرح له الكعبة ستقول له الكعبة بيت الله -عز وجل- في مكة التي يؤدي حولها الطواف هذا كله شرحك هذا ليس تعريفاً بمصطلح الأصوليين والمناطق في صياغة الحدود، هذا تقريب للصورة، وحصل له المطلوب وهذا كاف، لكن لو جئت تطبق بناء مربع مكسو بكسوة سوداء تقع في فتبع عن الاحتراز وصياغة مثل هذا، قيل لك ما الملائكة؟ كما مثل به الشاطبي -رحمه الله- فلو قلت خلق من نور، أو خلق من خلق الله من نور، هم أهل السماء، وانتهى لكن أن تقول أجسام نورانية لطيفة كذا غير محسوسة، فتبعد وأنت تريد تطبيق هذا المعنى، فيحتاج

التعريف إلى شرح، فأنت هنا خرجت عن الإطار، يعني لماذا وضعت الحدود والتعريفات؟ لتوضح الإبهام فإذا صارت هي مبهمة تحتاج إلى شرح ما أصبح تعريفاً، هي لفظة أن المبالغة فيها قدر من الفائدة التي لا ينبغي إنكارها، ولكن في الوقت الذي لا يحتاج طالب العلم إلى استهلاك الجهد والأوقات في تتبعها إلا بقدر حتى يحصل له المطلوب، قلنا مطرد منعكس يقابل جامع ومانع الأكثر من الأصوليين كما هو مذهب الغزالي وابن الحاجب والأكثر أن منعكس يقابل جامع و أن مطرد يقابل مانع، فيما ذهب القرافي و الطوفي إلى العكس و هو الذي أحببتم به ابتداءً أن جامع يقابل مطرد وأن مانع يقابل منعكس و الأمر في هذا يسير، فائدة ذكرها القرافي -رحمه الله-: أربعة لا يقام عليها الدليل، ولا تثبت بالبرهان، ولا يقال فيها ما، -لما يقال لا يقام عليها دليل و لا تثبت بالبرهان يعني هي بذاتها يحصل بها الإدراك وتقبلها العقول من غير برهان ولا يسأل فيها لما- قال: الحد، والعوائد، والإجماع، والإعتقادات الكائنة في النفس، يقول الحد لما تعرف ما يقال لك ما الدليل؟ لأن هذا هو التعريف الحد يعرف المفردات والألفاظ، قال - رحمه الله- : والعوائد جمع عادة فالعادات لا تثبت البراهين والأدلة، أن تقول عادة البلد كذا، ما يقال لك ما الدليل، وكذلك الإجماع لأنه منقول بنقل الكافة عن الكافة والنقل المتتابع جيلاً عن جيل فما يقال ماذا الدليل، هو في ذاته دليل، والحد في ذاته أيضاً يقود إلى المطلوب لا يحتاج إلى دليل قال والاعتقادات الكائنة في النفس يعني المستقرات البديهية في العقائد.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس التاسع عشر

قال -رحمه الله-: والكلام في الأزل قيل لا يسمى خطاباً، وقيل لا يتنوع.

مرة أخرى هذا أثر من آثار الخلاف العقدي في صفة الكلام لله سبحانه وتعالى يسحبه الأصوليون عادة في المواضع من كتب الأصول، وهو الحقيقة من ثمار الاختلاف العقدي بين الأشاعرة والمعتزلة، مضى بنا هناك في التعريف الحكم الشرعي خطاب الكلام وهل يسمى أمر المعدوم أمراً؟ مر طرف من هذا، وإن الخلاف كله عندهم في إثبات صفة الكلام لله المعتزلة تنفيه بالجملة، والأشاعرة لما أرادوا التوسط أثبتوا صفة الكلام النفساني، لما أثبتوا صفة الكلام النفسي وقعوا في إشكالات متعددة، ما الأزلي في كلام الله قالوا هو الكلام النفسي، والكلام النفسي ليس خطاباً، ليس صوتاً مسموعاً، وهذا من الخطأ مجانبية ومباعدة عن أصل الكلام ووضعه في لغة العرب، أن يسمى الكلام عندهم كلاماً نفسياً، فهذا أورث إشكالات أخرى منها هذه، إذا كان كلاماً نفسياً ليس صوتاً مسموعاً، فهل يوصف بأنه أمر أو نهي، وطلب ونداء قالوا: لا، فإذا لا يتنوع، كيف كلام ولا يقبل التنوع، كيف كلام ولا يسمى خطاباً، قال -رحمه الله-: والكلام في الأزل المقصود الكلام النفسي عند الأشاعرة، على طريقتهم وعقيدتهم في إثبات الكلام النفسي المخالف لعقيدة أهل السلف، من الصحابة والتابعين، ومن جاء بعدهم، على طريقتهم، هم يقولون الكلام النفسي وأهل السنة يقولون الكلام صفة حقيقة تنسب لله -جل جلاله- ولا يسمى الكلام كلاماً، إلا إذا كان أصواتاً مسموعةً، وعبارة يسمعها المخاطب فقيل كيف يكون كلام قبل الخلق؟ قيل الكيفية هذه التي نهينا عن تتبعها، أما تكلم الله فنعم لأن الله أثبت أنه كان ولم يزل سبحانه متكلماً، وأما كلام الله فلا عد له ولا حصر ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَتُ اللَّهِ﴾. فلا يقال فيها كيف، لكن نؤمن أن الله تكلم وكان ولم يزل، هذا القدر لا يسعنا أن نقول فيه غير ما قال الله، وما قال رسوله عليه الصلاة والسلام ثبت لنا من كلام الله لبعض خلقه كما يكلم الله ملائكة السماء فيمتمثلون لأمره، يأمر ملك الجبال وملك السحاب ويأمر جبريل وميكائيل وإسرافيل، ومن شاء من ملائكته بالأمر من أمره، فيبتدرون سمعنا وأطعنا، وكل الله بعض ملائكته ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، وكلم الله عز وجل بعض خلقه كما ثبت في النصوص الصحيحة كلم عبد الله بن حرام والد جابر بن عبد الله بعد استشهاده في أحد كفاحاً من غير ترجمان كما قال عليه الصلاة والسلام، كل هذا ثبتته على ما جاءت

به النصوص، أنه كلام ولن يقول كلاماً إلا إذا كان صوتاً مسموعاً، كيف وخوض في تفاصيل الكيفية كيف لأذن مخلوق أن تستوعب أو تسع صفة الخالق كل هذا لا علم لنا غيب، لكن نؤمن بمقتضاه جملة تفويض الكيفية إلى الله، لكن المعنى وإثبات أصل الصفة من غير نفي من غير تفويض من غير تكييف، هذا هو مذهب السلف، على كل جزء من آثار هذا الطريق العقدي التي أثبت بها الأشاعرة صفة الكلام قالوا كلام نفسي، فإذا كان كلام النفس صوتاً مسموعاً فهل يسمى خطاب؟ لاحظ قال في الأزل ايش يعني في الأزل؟ يعني قبل أن تخلق الخليفة، هل يسمى كلام الله خطاباً؟ على طريقتهم كلام نفسي وإذا كان نفسياً ولا يوجد مخاطب فكيف يسمى خطاباً، والأسلم والأبعد عن الإشكال طريقة السلف كلام الله كلام في الأزل لا يزال يسمى كلاماً، أثبت الله أنه متكلم وأثبت نبيه صلى الله عليه وسلم فلا حاجة لأهل السنة بل ليس هناك داع لهذا الإشكال الذي طرأ على القوم، قال والكلام في الأزل قيل لا يسمى خطاباً، على طريقتهم و فهمت معناه، قيل لا يسمى خطاباً: إما معناه ما تقدم في مسألة خطاب المعلوم أو أمر معدوم الخطاب طالما لا يوجب مخاطب فلا يوصف بأمر ونهي ولادعاء وطلب ونحوه، إما أن تقول الإشارة إلى وحده الكلام وتنوعه وكلامه تعالى واحد، وهو واحد أو متعدد، وهذا معنى قوله -رحمه الله-، وقيل لا يتنوع، والمقصود بالتنوع صفات الكلام، خبر وأمر ونهي واستخبار ونداء هل يتنوع أو لا يتنوع فإذا سميت خطاباً قلت نعم وإذا قلت لا ليس خطاباً هل يتنوع؟ كلام نفسي هل يمكن أن يقال في الكلام النفسي الذي لا يكون خطاباً هل يتنوع؟ هذا أيضاً إشكال أورث إشكالات، والمسألة مبنية برمتها على أصل عقدي، خلاف ما استقر عليه عقيدة السلف من صحابة وتابعين ومن سلك سبيلهم واقتفى أثرهم في إثبات صفات الباري سبحانه وتعالى والعلم عند الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس العشرون

والنظر الفكر المؤدي إلى علم أو ظن

عرف النظر لأنه قال في تعريف الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، ما النظر؟ قال النظر: الفكر المؤدي إلى علم أو ظن، ما الفكر؟ الفكر حركة النفس في المعقولات، الآن وأنت جالس هكذا شيء ما يتحرك في نفسك، كل منا له حركة في نفسه، المقصود بحركة النفس: هو الذي أسميناه الفكر يعني أن يجول فكرك ويسبح هنا أو هناك، جولة الفكر التي في داخلك أو حركة النفس كما يسمونها، إما أن تكون في محسوسات أو معقولات، ايش يعني محسوسات؟ يعني تتخيل ماذا ستتعشى إذا خرجت من الدرس، وهل ستمر بهذه البقالة أو ذاك المطعم، وتشرب هذا العصير، وتأكل هذا الطعام، حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلات، أنت تتخيل ماذا ستأكل ماذا ستشرب ماذا ستقرأ ماذا ستركب هذه حركة نفس في المحسوسات تسمى خيالات أو تخيلات، حركة النفس في المعقولات، ايش يعني معقولات؟ الأمور ليست محسوسة يعني أشغلتك مسألة أكل لحم الأبل ينقض الوضوء وإلا، جلست تتأمل في الأدلة وتحاول أن تجمع دلالات يعني أمور ليست محسوسة، تتكلم عن دلالات وكيف يكون هذا اللفظ كان آخر الأمرين هل يقتضي نسخاً، تتأمل في مسائل علمية ليست محسوسات، حركة النفس في هذا هو الذي يسمى فكراً، إذن حركة النفس نوعان: أفكار وخيالات، متى تكون أفكاراً؟ إذا كانت حركة في المعاني حركة في المعقولات، ومتى تكون خيالات؟ إذا كان حركة في المحسوسات، قال النظر هو الفكر ليس الخيال، هو الفكر المؤدي إلى علم أو ظن، قلب فكرك، وحرك نفسك في المعاني في المعقولات، لتصل إلى علم يعني يقين جازم أو تصل إلى ظن هو الذي يسمى نظراً، فقله النظر الفكر المؤدي، إذن الفكر غير مؤدي إلى علم أو ظن كحديث النفس، هذا لا يسمى نظراً؛ لأنه ليس بحثاً للوصول إلى نتيجة، حديث نفس تحدث نفسك بشيء فهذا لا يسمى فكراً؛ لأنه ليس المطلوب فيه الوصول إلى نتائج تبني عليها.

الدرس الواحد والعشرين

والإدراك بلا حكم تصور، وبحكم تصديق.

هذا تقدم وشرحت لكم في مطلع الكلام الإدراك بلا حكم تصور و بحكم تصديق ايش يعني؟ الإدراك بلا حكم إدراك ماذا؟ إدراك المفردات، مجرد أن تدرك يسمى تصور وبحكم تصديق وكل منهما ينقسم إلى بدهي ونظري، البدهي يقال له ضروري، والنظري هذا كله يبين لك التقسيم، و ربما كان الأولى لو قدم المصنف -رحمه الله- هذا التقسيم حتى يكون تعريف الدليل والحد وما بعده مبيناً له لكن الأمر في هذا قريب،

والإدراك بلا حكم تصور، وبحكم تصديق

انتهينا، الآن سيفرغ على هذا التقسيم، إذن المدركات نوعان تصورات وتصديقات، ما معنى إدراك؟ إدراك وصول النفس إلى المعنى، أما قلنا الفكر حركة النفس والنظر هو الفكر في الوصول، طيب أنت تقول أدركت الشيء إذن وصلت نفسك، وصل فكرك إلى المعنى إذا وصل المعنى إلى تمامه قيل إدراك، وإذا لم يصل إلى المعنى بتمامه يسمى شعوراً، هذه مصطلحات فقط للتفريق بين هذه العبارات التي هي نوع من الممارسات النفسية التي ربما يفرق فيها بين مصطلح ومصطلح ولفظ وآخر، فالإدراك ما يحصل لك وصول إلى نتائج إن كانت تتعلق بمفردات فهي تصورات وبأحكام فهي تصديقات، ولهذا قال الإدراك بلا حكم تصور، وبحكم تصديق.

وجازمه الذي لا يقبل التغير علم

جازمه، جازم ماذا؟ لا، جازم الحكم التصديق، مرة أخرى قال: الإدراك إما أن يكون بحكم أو بلا حكم إن كلا بلا حكم تصور فرغنا منه، إن كان إدراكاً بحكم تصديق، إن كان الإدراك بحكم فإما أن يكون إدراكاً جازماً أو إدراك غير جازم للحكم فإن كان جازماً لا يقبل التغير أو يقبل التغير، و جازمه يعني جازم الحكم .

وجازمه الذي لا يقبل التغير علم والقابل اعتقاد صحيح إن طابق، فاسد إن لم يطابق

طيب حتى تفهم التقسيم، الإدراك بحكم يسمى تصديقاً ينقسم إلى قسمين: إدراك لحكم جازم، أو لحكم غير جازم، نبدأ بالجازم: أن تدرك حكماً بجزم أن الحكم هذا مجزوم عندك به، يعني قطعت به، إما أن يقبل التغيير أو لا يقبل التغيير، فإن كان لا يقبل التغيير فهو المسمى علماً، إذا عرّف العلم: هو الإدراك الجازم الذي لا يقبل التغيير، وإن كان يقبل التغيير فيسمى اعتقاداً، إذا أيهما أقوى في هذا الاصطلاح العلم أم الاعتقاد؟ العلم؛ لأنه لا يقبل التغيير كعلمك بوجود الله، كعلمك بأن الصلوات المفروضة خمس كعلمك بتحريم الشريعة نكاح الأم، هذا علم لا يقبل التغيير وهو حاصل عندك باعتقاد جازم لا يقبل التغيير، فإن كان الإدراك الذي حصل عندك لحكم جازم لكن يقبل التغيير، ما معنى يقبل التغيير؟ حصل عندك إدراكاً له قابل أن يتغير، كيف يتغير؟ لو نوقشت لو كلمت لو عرض لك دليل أقوى فالمسألة ليست مغلقة تماماً عندك، قابلة للأخذ والعطاء، فهي أقل درجة قال: يسمى اعتقاداً.

والقابل اعتقاداً صحيح إن طابق، فاسد إن لم يطابق.

إذن إما اعتقاد صحيح أو اعتقاد فاسد.

وغير الجازم ظن..

غير الجازم هذا قسم يقابل ماذا؟ قلنا هناك إدراك الحكم إما جازم و إما غير جازم، إدراك الحكم إما علم و إما اعتقاد، و إدراك الحكم غير الجازم، الذي يقابل العلم ماذا يسمى؟ يسمى ظناً، ما الفرق بينه وبين العلم؟ الجزم وعدمه، الفرق بين العلم والظن حصول الجزم في العلم إدراك الأحكام بجزم و في الظن إدراك الحكم بغير جزم، فإن كان بغير جزم ايش معناه؟ أن المسألة متأرجحه لكن الراجح فيها هو الذي حصل عندك الظن به، ما سموه علماً، لما لأنه لا يزال هناك في الكفة الأخرى شيء ينازع عندك الحكم الذي توصلت إليه، ترجح عندك أن أكل لحم الأبل ينقض الوضوء، لكن لا تزال المسألة عندك قابلة فإذن هي ليست حكماً جازماً، بحيث تحكم تماماً وبطلان، وفساد القول الآخر، فهذا ظن عندك يغلب على ظنك أن هذا هو الحكم، لكن لا يزال القول الآخر في كفة الأخرى في الميزان، لكن طالما كان مرجوحاً فيقابل الظن إن صارت الكفة الأولى مرجوحة يسمى وهماً، و إن تساوت الكفتان يسمى شكاً، وبالتالي فاعتقاد

الحكم الغير جازم مراتب ثلاثة: ظن، وشك ووهم، متى يقال له ظن إن كان راجحاً، متى يقال له وهم؟
كان مرجوحاً، متى يقال له شك؟ إن تساوى الطرفان وهذا معنى قوله وغير الجازم.

وغير الجازم ظن ووهم وشك لأنه إما راجح أو مرجوح أو مساوي

فإن كان راجحاً فظن و إن كان مرجوحاً فوهم و إن كان مساوياً فشك.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الثاني والعشرين

والعلم قال الإمام ضروري ثم قال هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب وقيل هو ضروري فلا يجد، وقال
إمام الحرمين: عسر، فالرأي عن إمساك عن تعريفه

طيب يعني هذه مسألة نختتم فيها تعريف العلم والجهل، ما الداعي إلى تعريف العلم؟ ذكره في التعريفات السابقة، قلنا تعريف الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وقلنا إما أن يوصل إلى علم وظن، وقلنا الإدراك الذي يكون بالحكم الجازم يسمى علماً وبغير الجازم يسمى ظناً، طيب ما العلم؟ ذهب كثير من الأصوليين أن العلم لا يجد، ليش؟ قالوا بعض الأشياء لشدة وضوحها ما تحتاج إلى حد، وأنت متى رمت تعريفها زدتها غموضاً، فدعها هكذا بلا تعريف، وهذا مسلك لبعضهم يقول أن العلم لا يجد؛ لأنه أمر ضروري وبعضهم كإمام الحرمين يقول: لا يجد ليس لأنه واضح قال لعسر تعريفه، إذا أردت أن تعرفه ستدخل في مضايق لا حد لها، فالأبعد تركها كما فعله هنا تاج الدين السبكي قال فالرأي الإمساك عن تعريفه؟ لأنك إما أن تقول أنه واضح ضروري وإما أن تقول هو صعب، وسواء كان واضحاً ضرورياً أو كان صعباً فالرأي الإمساك عن تركه، فهذا مسلك عن بعضهم يقول مع الاهتمام بالتعريفات، إلى أن الأشياء الواضحات لا تحتاج إلى إيضاح ولهذا لما جاء ابن القيم -رحمه الله- يعرف المحبة أو الحب فيما يتعلق بالواجب لله سبحانه على خلقه وهو حب الله، جاء في مدارج السالكين يعرف التوكل ويعرف الخشية، جاء للحب وأورد كلاماً كثيراً للسلف عبارات رقيقة لطيفة، ثم عرج على هذا المعنى قال: هذه من الأشياء الواضحات التي لا يزيدها التعريف إلا غموضاً دعها والقلوب تعرف ما معنى حب، ولما تنزل هذا المعنى تعال على أوصاف هذا الحب وتحدث عنه، أما أن تصوغه بتعريف، فإنك تقتله وتجعله غامضاً فالأولى أن تتحرر عن هذا كله قال المصنف -رحمه الله- والعلم قال الإمام من الإمام؟ الرازي لو أراد تاج الدين السبكي والده، ماذا سيقول؟ قال الوالد الإمام أو الشيخ الإمام هنا قال الإمام يعني الرازي.

قال: ضروري، يعني تعريف العلم ضروري إذن ما يحتاج إلى تعريف صحيح، وهكذا قال الرازي في **المحصل** ثم قال يعني **الرازي**: هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب، كيف يقول **الرازي** غير ضروري ثم يعرفه لا **الرازي** رجح أنه ضروري لكنه لما جاء لتعريفات القوم، تعريفات الأصوليين أورد تعريفات وساق هذا واحداً منها، فلا اختلاف ولا اضطراب، إذن هذا تعريف أورده **الرازي**، حكم الذهن الجازم المطابق لموجبه، لو قلت لك عرف العلم من خلال التقسيم الذي فرغنا منه قبل قليل الإدراك، الحكم جازم وغير جازم، فإن كان جازماً فعلم، ما تعريف العلم بهذا التعريف؟ إدراك الحكم جازماً غير قابل للتغيير، هذا تعريف للعلم بذلك التقسيم، قال **الرازي**: حكم الذهن الجازم المطابق لموجب، حكماً ذكر فيه الجزم وهذا قيد مهم، وذكر المطابقة حتى يخرج الاعتقاد الفاسد الذي لا يطابق وقابل للتغيير، وقيل أنه ضروري فلا يحده، وقال **إمام الحرمين** أنه عسر صعب حده فالرأي الإمساك عن تعريفه، وهنا انتهى المصنف إلى ما رجحه **الإمام والباقلاني** وكذلك **الغزالي** في الإمساك عن تعريف العلم، وجعله مما لا يحتاج إلى تعريف.

ثم قال المحققون: لا يتفاوت وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات

العلم الاعتقاد الجازم المطابق لموجب، العلم هو الإدراك لحكم جازم غير قابل للتغيير، عبر بما شئت أو اتركه بلا تعريف، سؤال: هل العلم من حيث هو علم واحد أو يتفاوت؟ لما تقول نعم أو لا الجواب انصرف إلى أكثر من اعتبار، سأقول لك علمنا بالله علمي وعلمك وعلم كل مؤمن بالله هل هو واحد أو متفاوت، لما قلت متفاوت أنتم انصرف ذهنكم على معنى آخر لست الذي أريده بالسؤال، انصرف ذهنكم وكأني لو قلت لكم علمنا وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالله هل هو واحد؟ ستقولون لا، طيب سأصوغ السؤال بطريقة أخرى، علمنا بأن الله موجود هل هو كعلم رسول الله صلى الله عليه بأن الله موجود؟ قلتم نعم، لماذا سابقاً قلتم لا باعتبار المتعلقات الأخرى علم رسول الله عليه الصلاة والسلام بالله أعظم باعتبارات أخرى ليست بوجوده، علمه بحقه الواجب بعظمته، علمه بما يستحق ربنا انتقلت إلى معاني آخر فجعلت المحصل الذي هو مجموعة علوم فيما يتعلق بالذات الإلهية، فقلت ليست متساوية، لكن لو سألتك عن العلم من حيث هو لا يتفاوت ولا يختلف، مسألة لفظية لا يترتب عليها كبير عمل ولكن يناقشونها هل هي تتفاوت أو لا تتفاوت قال عدم التفاوت أنه متساوي اختاره **إمام الحرمين** -رحمه الله- وبعض المحققين وأما القول بأنه متفاوت بهذا القيد بكثرة المتعلقات وأن علم النبي عليه الصلاة والسلام بربه مثلاً لا يساوي

مع غيره، ليس لتفاوت العلمين بل لكثرة ما يعلمه رسول الله عن ربه وقلة ما يعلمه غيره فحصل التفاوت هاهنا.

والجهل انتفاء العلم بالمقصود وقيل تصور المعلوم على خلاف هيئته.

الجهل نقيض العلم ومن هنا أوردوا تعريفه، في القديم إمام الحرمين في الورقات في المقدمات صنع هذا أتى بتعريف العلم ثم قابله بالجهل، وإلا فلا علاقة لعلم الأصول بتعريف الجهل؛ لأنه لا يرد في المصطلحات ولا في التقسيم ولا في التعريفات ولا في الأدلة؛ لكنه في المقابلة، ذكروا العلم فأوردوا في مقابله تعريف الجهل، الجهل نقيض العلم، طيب لو قلت الجهل عدم العلم؟ حصل المعنى؟ وجعلوا الجهل نوعان: إما عدم العلم، وإما كما قال تصوره على خلاف هيئته، الأول: يسمى جهلاً بسيطاً، والثاني جهلاً مركباً، والجهل بالشيء الأصل عدم العلم به يسمى جهلاً، وأن تعلم الشيء على خلاف هيئته جهل مركب؛ لأنه يتركب من شيئين: أن تجهل الحقيقة الصحيحة، وأن تظن ما ليس بصواب صواباً، فصار جهلاً مركباً من أمرين اثنين، قال الجهل انتفاء العلم بالمقصود، لماذا ما عبر بعدم العلم مع أنها أيسر وأوضح؟ قال لأن عدم العلم يحصل للبهائم والجمادات ولا يقال فيها جهل، عدم العلم يحصل لغير بني آدم بالعجماءات و البهائم و الجمادات عديمة العلم؟ فهل توصف بالجهل؟ هل يقال شاه جاهلة، وناقاة جاهلة، وحمارة جاهل؟ لا يقال مع أن عدم العلم متحقق فيها، كيف تستبدل هذا بتعريف قال: انتفاء العلم بالمقصود، يعني عدم تحقق العلم بالمقصود انتفاء العلم يعني الذي من شأنه أن يقصد ليتعلم، حتى يخص به بني آدم، انتفاء العلم بالمقصود بما من شأنه أن يقصد ليتعلم، فما لا يقصد بالتعلم لا يسمى الانتفاء به جهلاً، وما لا يقصد بتعلمه كالغيبات وما تحت الأرض وما فوق السماء، لا يقصد به التعلم لحصوله، أيضاً لا يسمى عدم العلم به جهلاً، النوع الثاني تصور المعلوم على خلاف هيئته، وهو الذي يسمى الجهل المركب، بقي أن تقول انتفاء العلم بالمقصود بالجهل طالما الجهل نقيض العلم فما كان ينبغي أن يورد لفظ العلم في التعريف لأن المصنف هنا -رحمه الله- لو قال تصور الشيء لكان أولى كما قال بعض الشراح تصور الشيء على خلاف هيئته، في الجهل المركب. لما؟ لأن أصلاً فيه، أما أن تقول تصور المعلوم على خلاف هيئته، تصور الشيء؛ لأن هذا جهل لا علم فيه، فلا يقال تصور المعلوم وأن أردت ذلك فما من شأنه أن يعلم فيبقى التعريف صحيحاً، لا إشكال فيه،

والسهو: الذهول عن المعلوم

ختم المصنف -رحمه الله- الجهل والعلم، السهو؛ لأنه واقع في مرتبة بين العلم والجهل، فهل الساهي جاهل أم عالم؟ إن نظرت حصول العلم عنده في الأصل فهو عالم، وإن نظرت إلى غياب المعلوم عنه حال السهو فهو شبيه بالجاهل، لكن الشريعة وضعته في مصطلح خاص، هل السهو والنسيان سواء أم بينهما فرق؟ بعضهم يسوي بين المصطلحين السهو والنسيان وبعضهم يجعل السهو لأمر يقرب ذكره فبأقرب تنبيه ينتبه، فتبقى المعلومة عنده لكنه يسهى عنه ويغفل، وأما الناسي فأبعد عن تذكر ما نسي ولو ذكر أو نبه ربما ما انتبه إلا بعد مدة، أو ربما نسي العلم أو المعلومة فيحتاج إلى تعلمها من جديد، ففرق بين الناسي والساهي على من يقول بالتفريق بينهما.

نقف عند هذا ليكون مطلع درسنا في الأسبوع المقبل إن شاء الله تعالى إلى تقسيم الفعل إلى حسن وقبيح وما يتبعه في تنمة كلام المصنف -رحمه الله- تعالى عن مقدمات الحكم الشرعي والله تعالى أعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الثالث والعشرين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له،
وأشهد أن سيدنا ونبينا محمد عبد الله ورسوله، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آل بيته وصحابته ومن
تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فهذا بفضل الله وتوفيقه هو درسنا السادس في شرح متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي رحمه الله
تعالى هذا اليوم الثالث عشر من شهر صفر لعام ألف و أربع مئة وسبعة وثلاثين للهجرة، لا يزال درسنا
هذا في تنمة المقدمات التي جعلها المصنف رحمه الله بين يدي الأدلة والدلالات في هذا المتن جمع الجوامع،
ومجلسنا هذا هو المجلس قبل الأخير في انهاء المقدمات، حيث ننتهي منها في درسنا المقبل إن شاء الله
تعالى لنفرغ بعدها في الشروع في أول الأدلة في كتابه الأول وهو دليل الكتاب، بعدما انتهى المصنف رحمه
الله عندما اتينا عليه في دروسنا الماضية من تعريفات وتقسيمات للحكم الشرعي ثم الحكم الوضعي ثم
تناولنا مصطلحات تنمة لذلك وهو الحديث عن الرخصة والعزيمة والصحة والفساد و أمور تلحق بها وانتبهنا
أيضا من بعض التعريفات التي جعلها تنمة كالنظر والعلم والحد والدليل درس اليوم ومجلس اليوم هذا يتناول
مسائل تتعلق ببعض أنواع الحكم الشرعي، يتكلم عن تقسيم الأحكام الشرعية، إلى حسن وقبيح، حسن
شرعي وقبيح شرعي، ويتكلم فيه أيضاً عن مسائل الواجب، الواجب الموسع والواجب المخير، ويتكلم أيضاً
عن فرض الكفاية حكمه وتعريفه ومسائل تتعلق بالشروع فيه وهكذا فهي مسائل تتعلق بالأحكام الشرعية
بعد ما عرفها وقسمها في الجملة فيها مسائل ذات ثمرة و أثر ومسائل ليست كذلك سنمر عليها و نبين
ما اشتمل عليه كلام المصنف بعون الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه وبعد قال
المصنف رحمه الله: مسألة: الحسن المأذون واجباً ومندوباً ومباحاً، وقيل فعل غير المكلف، والقبيح
المنهي ولو بالعموم، فدخل خلاف الأولى وقال إمام الحرمين: ليس المكروه قبيحاً ولا حسناً

هذه مسألة من مسائل المقدمات التي ذكرها الإمام تاج الدين السبكي رحمه الله وهي أنه هل يصح لو
أردنا أن نقسم الأحكام الشرعية إلى ما استحسنت شرعاً وقبح شرعاً فكيف سنقسمها؟ عندنا خمسة
أحكام: الوجوب، والندب والإباحة، والكرهية، والتحريم، فلو قلت لك من هذه الخمسة أيها هي الحسن
شرعاً؟ تقول هي الوجوب والاستحباب والإباحة، وما هو القبيح شرعاً من هذه؟ ستقول المكروه والحرم،
هذا التقسيم محل نظر بين الأصوليين وهم فيه متفاوتون، قال هنا رحمه الله الحسن المأذون فجعل كل حكم
يدخل تحت مصطلح المأذون يعتبر حسناً شرعاً، والمأذون قال واجباً ومندوباً ومباحاً فهذه الثلاثة القاسم
المشترك بينها الإذن فيها، فالمباح فيه مجرد الإذن، والندب إذن وزيادة طلب، والوجوب هو إذن وطلب
وزيادة، زيادة ماذا؟ الإلزام، فالقدر المشترك بينها الثلاثة هو الإذن فقال الحسن المأذون واجباً ومندوباً و
مباحاً هذا القدر هو الذي جعله المصنف رحمه الله محل تسليم ثم قال: قيل وفعل غير المكلف، قيل يعني
ويدخل في الحسن شرعاً فعل غير المكلف، السؤال لو حذفت قيل وأردتها تنمة في الكلام فيكون: وفعل
غير المكلف معطوفاً على المأذون أو معطوفاً على واجباً ومندوباً ومباحاً، يعني ستكون الجملة هكذا الحسن
المأذون واجباً ومندوباً ومباحاً وفعل غير المكلف هكذا، أو ستقول الحسن المأذون واجباً ومندوباً ومباحاً
وفعل غير المكلف، الأول أو الثاني بالرفع أو بالنصب؟ إذا قلت بالنصب إذاً فأنت تجعل غير المكلف
مأذوناً وهل يصح هذا؟ فعل غير المكلف مثل ماذا؟ مثل فعل الصبي، والمجنون، والبهيمة، هل يقال في
هذه الأفعال وتوصف أنها مأذون فيها؟ لا إذاً هي معطوفة على المأذون، لا معطوفة على المأذون يعني
الحسن المأذون وفعل غير المكلف، هذا قوله: قيل فعل غير المكلف، ما علاقتنا بإدراجه سواء على القول
بتضعيفه أو بقبوله وتصحيحه، نحن نتكلم عن الحكم الموصوف شرعاً بالحسن، ومدار ذلك على التصرفات
الصادرة من المكلفين، فما وجه إدراج فعل غير المكلف في وصفه بالحسن أو القبح؟ هذا في الجملة، من
حيث وصف الأفعال الصادرة وتنزيلها في ميزان الشرع، ما الذي يوصف بالحسن، وما الذي يوصف
بالقبح؟ لأنك إن لم تجعلها هنا ستجعلها في القبيح، وبالتالي فإن لم تقل أن فعل المكلف من قسم الحسن
سيكون من قسم القبيح، ولا يقبح هناك، هذا الذي جعل بعض المصنفين كالبيضاوي وغيره يقول: الحسن
مالم ينفه عنه، فما عرفه بالمأذون قال الحسن مالم ينفه عنه، فما لم يدخل في دائرة النهي فهو حسن، باعتبار

أنه لا يصح وصفه بالقبح، وبالتالي فما خرج عن دائرة القبح فهو الحسن والحسن سيكون قسيماً له على كل قال الحسن المأذون واجبا ومندوبا و مباحا فإذا قال **البيضاوي** الحسن مالم ينه عنه فاندرج فيه فعل غير المكلف لأنه غير منهي عنه قال و فعل غير المكلف و بالتالي فأصبح فعل القبيح ما هو؟ المنهي عنه، فتعريف **البيضاوي** كان أبعد عن هذا الإشكال، ولم يحتج مدخلاً ليدخل فعل غير المكلف، لما قال القبيح المنهي و قال الحسن مالم ينهي عنه، فما لم عنه دخل فيه فعل المكلف، قال هنا المصنف رحمه الله: والقبيح المنهي ولو بالعموم، ايش يعني ولو بالعموم؟ لأنه قسمنا هناك في الأقسام التكليفية فلنا المصنف انفرد عن غيره لما جعل الأقسام ستة قال الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة وخلاف الأولى والتحریم، و الفرق بين المكروه و خلاف الأولى عنده، نهي مخصوص أو مقصود و نهي عام أو نهي غير مقصود، فقال المنهي ولو بالعموم ليدخل خلاف الأولى فخلاف الأولى عنده قبيح، والمكروه من باب أولى، والمحرم من باب أولى كذلك، ولهذا قال والقبيح المنهي و لو بالعموم فيدخل خلاف الأولى، وقال **إمام الحرمين**: ليس المكروه قبيحاً ولا حسناً، قول **إمام الحرمين** أن المكروه لا يوصف بالحسن ولا بالقبح ما وجهه؟ يعني لماذا أخرج المكروه من قسم الحسن؟ لأنه لا إذن فيه هكذا؟ لا تأتيني الآن بتعريف المكروه حتى تقول يدخل في هذا أو ما يدخل بهذا الاعتبار عندك تعريف الحسن وعندك تعريف القبيح، فلما يقول الإمام الحرمين إنه ليس قبيحاً ولا حسناً فما وجه ذلك؟ باعتبار أن فاعل المكروه لم يقع فيما يستوجب الذم والقبح شرعاً، فقال غير قبيح فكونه غير قبيح لا يعني إدراجه في الحسن لأنه لم يصل إلى دائرة الإذن بمعنى الإذن المطلق، وهنا لما قال المأذون قال واجباً ومستحباً ومباحاً فما أدخل المكروه فيه، فهذا هو يعني يوشك أن يكون خلافاً لفظياً لا يترتب عليه كبير أثر، لكن والد تاج الدين السبكي الإمام تقي الدين رحمه الله يقول: لم نرى أحداً نعتمده خالف **إمام الحرمين** وقال إن المكروه ليس قبيحاً ولا حسناً، يعني **إمام الحرمين** يقرر هذا، فيأتي **تقي الدين** والد المصنف ويقول **إمام الحرمين** لما قرر هذا لم يكن أحد يخالف هذا يقول لم نر أحد نعتمده خالف **إمام الحرمين** فيها قال إن المكروه ليس قبيحاً ولا حسناً إلا أناس أدركناهم قال إن المكروه قبيح لأنه منهي عنه، فتخريج هذا شكلي ولفظي لا يترتب عليه كبير أثر، والمسألة برمتها ليست مما يوصف عليها مسألة أخرى تحدد الراجح الذي سيفصل بين مسألة وأخرى، فهو مجرد تقسيم إذا قسمنا الأحكام والأفعال إلى حسن وقبيح فما الذي يدخل في هذا القسم وما الذي يدخل هناك.

الدرس الرابع والعشرين

مسألة: جائز الترك ليس بواجب، وقال أكثر الفقهاء: يجب الصوم عن الحائض والمريض والمسافر وقيل: المسافر دونهما، وقال الإمام: عليه أحد الشهرين واختلف لفظي

هذا أيضاً من المسائل التي ليس فيها كبير أثر إلا من ناحية الإطلاق في استعمالات الفقهاء، هل يصح أن يصف أو يوصف الفعل الذي يجوز تركه بالوجوب؟ ما يجوز تركه هل يوصف بالوجوب؟ الأصل أن الواجب يجوز تركه؟ لا يجوز؛ لأنه طلب إلزام الفعل، وتركه هو الفيصل بينه وبين المستحب فلا خيار، الوجوب فيه إلزام الفعل ولا يجوز تركه، طيب فماذا تقول في أحكام هي واجبة مع جواز تركها في بعض صور، وضرب مثلاً في صوم الحائض، وصوم المسافر، وصوم المريض، فإذا سقط وجوب الصوم سقط الوجوب عن هؤلاء، فهل تقول أن الصوم ليس واجباً؟ يعني هل يصح أن تقول للحائض الصوم ليس واجباً وللمسافر الصوم ليس واجباً هو يريد فقط أن يحرر هذا، قال مسألة جائز الترك ليس بواجب، متى صح أن نصف فعلاً بأنه يجوز تركه فلا يستقيم أن يوصف بالوجوب لما؟ لأنه يناقض حقيقة الوجوب إذ حقيقة الوجوب الإلزام وعدم جواز الترك، فمتى صح عندنا أن فعلاً ما يجوز تركه فهذا ينافي وصفه بالوجوب، فيرد على هذه المسألة لا إشكال فيها، لكن يرد عليها أن بعض المسائل التي توصف بالوجوب وفيها جواز الترك فما الجواب وكيف نخرجه؟ قال -رحمه الله - : قال أكثر الفقهاء: يجب الصوم عن الحائض والمريض والمسافر، طيب ما تنمة الكلام، فكيف قيل كيف يقول فيه يجب مع أنه يجوز تركه؟ وقال أكثر الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر، وقيل: المسافر دونهما أو المسافر دونهما، يعني يجب على المسافر دون الحائض والمريض، قال أكثر الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر وقيل: المسافر دونهما يعني يجب على المسافر فقط، وبالتالي إذا قالوا على الثلاثة أو المسافر فكيف تجمع بين هذا وبين كونه جائز تركه، وقال الإمام -الرازي- : عليه أحد الشهرين، أي شهرين؟ رمضان أو عدة من أيام أخر، هذا كالمخرج من الإشكال، يقول: الواجب عليه صوم فإن لم يكن رمضان وأفطره لأحد هذه الأعدار فالواجب عليه الشهر الآخر وبالتالي لم يزل موصوفاً بالوجوب، وهذا لا ينافي الترك.

قال -رحمه الله-: والخُلف لفظي، يعني راجع إلى صحة إطلاق اللفظ وعدمه، وليس معناه أنه يترتب عليه أشياء عملية، والفائدة تظهر إذا قلت يجب هذا الفعل عليهم، فهل عندما يفوت رمضان فيأتون لصيام القضاء فهل هو قضاء أم أداء، وإن كان ليس هذا التخريج الجيد للخلاف، والأقرب أنه لفظي لا يترتب عليه كبير مسألة، ولك أن تقول أن الوجوب هاهنا باق، وجواز الترك هنا ليس مطلقاً؛ لأن الترك هاهنا يجوز بقيد بشرط القضاء، إنما يتأتى الخلاف حقيقة أن فعلاً جاز تركه مطلقاً، ما معنى مطلقاً؟ من غير بدل، من غير عوض، من غير كفارة، من غير قضاء، فإذا وجدنا فعلاً هكذا جاز تركه من غير شيء من هذه البدائل للواجب لا قضاء، ولا كفارة، ولا أحكام أخرى تترتب بناء عليه، ذاك الذي لا يمكن أن تجده في لسان الفقهاء موصوفاً بالوجوب، فبقيت القاعدة على حالها جائز الترك ليس بواجب.

الدرس الخامس والعشرين

وفي كون المندوب مأموراً به خلاف، والأصح ليس مكلفاً به وكذا المباح، ومن ثم كان التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه، خلافاً للقاضي

انتقلنا إلى مسألة أخرى: هل المندوب مأمور به أم لا؟ هذه واحدة، المسألة الثانية: هل المندوب مكلف به أو لا؟، المسألة الثالثة: المباح هل هو مكلف به أو لا؟

ثلاث مسائل في هذه العبارتين، المسألة الأولى هل المندوب مأمور به المسألة الثانية هل المندوب مكلف به المسألة الثالثة هل المباح مكلف به ، إذاً هذه الثلاث المسائل تدور حول المندوب والمباح، هل يصح أن نعتبر المندوب مأموراً به هذه واحدة الثانية هل يصح أن نعتبر المندوب مكلفاً به المسألة الثالثة هل يصح أن يكون المباح مكلفاً به، أيضاً هي كما ترى إطلاقات لفظية و إلا فنحن متفقون على أن الحكم الشرعي يشمل هذه، وسيأتي بعد قليل قضية المباح وهل هو حكم شرعي أم هو مجرد تكليف، المسألة الأولى: هل المندوب مأمور به أو ليس مأموراً؟ بلى، ولذلك قسمنا الأمر إلى أمرين: إلى أمر إيجاب وإلزام وأمر استحباب وهو الندب، وإذا كان المندوب مأموراً به فهل هو تكليف؟ الجواب: نعم؛ لأن التكليف إما بطلب وإما بترك، والطلب جازم وغير جازم، كما أن الترك جازم وغير جازم، فإذا فالذي عليه الجمهور أن المندوب هو من أقسام التكليف، وهو أيضاً من أقسام المأمور به، على التقسيم هذه التكليف أمر ونهي والأمر يعني الطلب نوعان طلب جازم وطلب غير جازم، فتحقق أن المندوب من ناحية الأمر داخل في المأمور، ومن ناحية التكليف هو أحد أنواع التكليف، هذا الذي عليه الجمهور، بقي المباح، هل المباح من الأحكام التكليفية؟ أعد مرة أخرى معي تعريف الحكم الشرعي هو: خطاب الشارع المتعلق بفعل المكلف طلباً أو تركاً أو تحييراً، أنا لما قلت: طلباً أو تركاً هذا الحكم الشرعي التكليفي، طلب وتخيير ووضع، طلب وتخيير، طلب وفعل وترك وتخيير، هذا التخيير هل هو تكليف؟ بماذا كلفت بالمباح؟ إذا قلت اعتقاد خرجت من الأفعال التكليفية العملية دخلت في مسائل الإيمان نحن نتكلم عن المسائل التكليفية العملية، هل الإباحة تكليف؟ فإن كان نعم فبماذا كلفت؟ ليس فيه طلب فعل ولا ترك، هذا الذي يناقشونه ولذلك، عدد من الأصوليين إذا عرّف الحكم الشرعي التكليفي لا يدرج فيه المباح، يقول الحكم التكليفي أمر ونهي، والأمر

وجوب واستحباب، والنهي تحريم وكرهة انتهى أربعة أحكام ، فهذا الذي يجعلهم يخرجون التكليف، يخرجون الإباحة من التكليف، ومن أدخل الإباحة في التكليف، تكلف الجواب الذي ذكرتم قبل قليل قالوا المكلف فيه اعتقاد أن إباحته من قبل الشارع، لكن هذا جواب ضعيف؛ لأن هذا يندرج على كل الأحكام، وأنه يجب على المكلف اعتقاد كونها من الشارع، لكن من ناحية التكليف الذي هو إلزام ما فيه كلفة وطلب، فليس تكليفاً، الآن إذا فهمت هذا وهو المتقرر عند عامة الأصوليين تابع معي عبارة المصنف رحمه الله: وفي كون المندوب مأموراً به خلاف والأصح أنه ليس مكلفاً به وكذلك المباح، طواها هنا ثلاثة مسائل وفي كون المندوب مأموراً به خلاف ما الخلاف؟ هل هو مأمور به أو ليس مأموراً به؟ ما رجح شيئاً واكتفى بقوله فيه خلاف، وقد علمت أن الذي عليه الأكثر أن المندوب مأمور به، هذا الذي عليه الأكثر وعزاه ابن الحاجب للمحققين، بينما ذهب جماعة من المالكية فيهم القاضي عبد الوهاب المالكي، إلى أن المندوب ليس من المأمور به، وذهب إلى من الحنفية الكرخي وأبو بكر الجصاص الرازي، فقلة يذهب إلى أن المندوب ليس مأموراً به، هل الخلاف لفظي؟ لا، الخلاف شيء من اللفظي يعود إلى اللغة، يعني هل يصح أن تقول الأمر أمر ايجاب واستحباب هل الإطلاق أم حقيقي أو مجازي؟ فمن يقول أن الأمر يطلق حقيقة على الوجوب فيكون مجازاً في الندب، فلما يقول المندوب ليس مأموراً به ، ايش يعني؟ على الحقيقة وبالتالي هذا الذي يقرب الخلاف ويجعله خلافاً شكلياً لفظياً لغوياً، وإلا فهم متفقون أن فيه ثواب يستدعي المكلف حثاً على الإقبال على الفعل، والإتيان به، هذا القدر من ناحية المعنى محل اتفاق، ما فائدة هذا؟ فائدة هذا إذا وجدنا نصوصاً شرعية أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا؟ هل يصح إذا كان مذهبي أن الأمر متعلق في الوجوب فقط وبالتالي، فأى نص في الشريعة فيه تصريح بحكم أنه من جنس المأمور في الشريعة، أو أمرنا أو أمرنا فهل أحمله على الوجوب فقط، أو يصح أن أجد بعض الأوامر محلها الندب بناءً على أن الأمر يطلق على هذا وذاك، هذه ثمرة، "أمرنا باتباع الجنائز، ما المقصود هنا بالأمر؟ وجوب؟ استحباب، فهل هذا مبني على التخريج إذا قلت: نعم سيكون أن قوله لولا أن قال في تنمة الكلام: "و لم يُعزم علينا"، لو سكت وقال أمرنا باتباع الجنائز، إذاً الصحابي لما قال: ولم يعزم علينا لم يجب إذاً هو جعل المندوب مأموراً إذاً هو يقول استحباب لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتبع الجنائز ولم يعزم علينا يعني لم يجعل هذا واجب في حقنا، إذاً هو يقصد أن المأمور قد يكون مستحباً، فمثل هذا يرجح ما عليه الأكثر والجمهور أن المأمور يأتي في النصوص الشرعية ومحمله الندب والاستحباب، وليس الإلزام بدلالة مثل هذا النص. قال -رحمه الله- وفي كون المندوب مأموراً به خلاف، إذاً الراجح والذي عليه الأكثر أنه من المأمور وخلاف بعضهم لا يساعده الدليل، طيب يبقى المسألة الثانية: هل المندوب مكلف به أو ليس مكلف؟ يعني هل يدخل في أقسام التكليف أو لا؟ قال أيضاً يطوي الخلاف: والأصح أنه ليس مكلفاً

به، رجح المصنف أن المندوب ليس من أقسام التكليف، هل هذا تناقض فيما أورده سابقاً في الحكم الشرعي؟ لا، هذا تقسيم آخر يقول إذا جئت إلى التكليف معنى التكليف لغة ما هو؟ إلزام أمر فيه كلفة، والكلفة المشقة، فهل في المندوب والاستحباب كلفة على المكلف ومشقة؟ من أين تأتي من الإلزام وهذا لا إلزام فيه، فمأخذ دلالي لغوي هل يصح أن نصف المندوب بأنه تكليف؟ ليس المعنى أنه يدخل في الأحكام الشرعية أو لا يدخل، هو قد أورده هناك، وجعله من الأحكام الستة التي أوردها في الأحكام الشرعية التكليفية، قال: والأصح أنه ليس مكلفاً به، الأصح في ذلك فيما رجحه المصنف -رحمه الله- وهو الذي ذهب إليه إمام الحرمين الجويني أيضاً، بينما ذهب كثير منهم أن المندوب مكلف به، ووجه التكليف فيه الطلب، فهل في الطلب كلفة، قالوا: بمجرد أن يرتفع الأمر من الإباحة والإذن إلى الطلب ففيه كلفة متجهة من ناحية أن المكلف لو ترك وخياره وهوى نفسه لآثر الدعة والراحة والركون، وعدم الإقبال على أمر ولو كان ليس ملزماً، لكن الحث عليه فيه تكليف بهذا المعنى فالخلاف أيضاً ليس من ناحية أنه يدخل في الأحكام الشرعية أو يخرج منها، الذي رجحه المصنف كما قال: والأصح أنه ليس مكلف به فهو كما قلت لكم إمام الحرمين في البرهان -رحم الله الجميع-. قال: وكذلك المباح، هذه ثلاثة المسائل، يعني والأصح كذلك أن المباح ليس مكلفاً به، قوله "والأصح" عطفاً على قوله هناك "والأصح في المندوب" يشير أن هناك خلافاً في المسألة وأن مقابل الأصح هنا قول بماذا؟ بأن المباح من المكلف به، إذاً فهو خلاف قائم بين الأصوليين، ومقابل الأصح هو ما ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من الشافعية أن المباح مكلف به، وقصد ما قلتم قبل قليل فيما اجبتم به أن اعتقاد الإباحة، أن يعتقد المكلف أن الشارع أطلقه و أذن فيه، هذا نقله عنه الغزالي، فهو خلاف ليس فيه شيء من الثمرات، وصرح الشاطبي -رحمه الله- فيما ذكرناه أكثر من مرة لما جعل بعض مسائل الأصول التي أشتغل بها الأصوليون خارجة عن حقيقة أصول الفقه التي تبنى عليه الثمرات والمسائل، ضرب بهذه المسألة مثلاً وأنها مما لا ينبني عليها في الفقه ثمرات عملية، وأنها عارية ينبغي إخراجها وعدم الانشغال بها في كتب الأصول.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس السادس والعشرين

قال -رحمه الله- :ومن ثم كان التكليف إلزاماً ما فيه كلفة لا طلبه، يعني إذا اعتبرت أن التكلف إلزام ما فيه كلفة يدخل فيه المباح أو لا يدخل؟ لا يدخل ولذلك قال: ومن ثم كان التكليف إلزام ما فيه كلفة وليس التكليف طلب الاعتقاد أو طلب اعتباره من الشارع قال: خلافاً للقاضي.

الدرس السابع والعشرين

والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب، وأنه غير مأموراً به من حيث هو، والخلف لفظي و أن الإباحة حكم شرعي ...

هذه مسائل ثلاثة تتعلق بالمباح: أولها: هل المباح من جنس الواجب؟ هل المباح جنس للواجب؟ ثانيها: هل المباح مأمور به من حيث هو؟ ثالثها: الإباحة حكم شرعي. قبل قليل هو قال والأصح أنه ليس مكلفاً به وكذلك المباح، ماذا ناقش هنا في الإباحة؟ كونها تكليفاً أو ليست تكليفاً، هنا في المسألة الثانية قال: وأنه غير مأمور به من حيث هو، ماذا ناقش؟ في الإباحة أنها تدخل تحت الأمر أو لا تدخل، فإذا اشتكرت المسألتان الندب والإباحة في تطرق المصنف لهما -رحمه الله- في نوعي المسألة كليهما، يعني ناقش هناك في المندوب هل هو تكليف و ناقش هل هو مأمور، و الكلام نفسه أعاده في المباح ذكر هناك هل هو تكليف و ذكر هنا هل هو مأمور به أولاً، الخلاف في الإباحة أمره أيسر وأقرب من الخلاف في المندوب ؛ لأن درجة أدنى منه، فتابع معي ماذا قال، قال -رحمه الله-: والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب، الجملة... وكذلك المباح يعني ليس مكلفاً به ومن ثم كان التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه، يعني إذا اعتبرت التكليف إلزام ما فيه كلفة يدخل فيه المباح أو لا يدخل؟ لا يدخل، ولذلك قال: ومن ثم كان التكليف إلزام ما فيه كلفة وليس التكليف طلب، الاعتقاد أو طلب اعتباره من الشارع قال خلافاً للقاضي، مسألتنا هنا قال: والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب، لو صغنا المسألة بطريقة أكثر وضوحاً في العبارة سنقول: هل الواجب من أنواع المباح؟ لأن الجنس أعلى درجة من الواجب، هو قال هنا هل المباح جنس للواجب؟ اعكسها: هل الواجب نوع من أنواع المباح؟ فهتمت الصورة؟ هل يصح أن تقول المباح ينقسم إلى أنواع، ويكون من أنواعه الواجب؟ سأعطيك السؤال بطريقة أخرى: هل يصح أن تقول الأحكام الشرعية الخمسة تنقسم قسمين إلى جائزة وغير جائزة، ما الجائز؟ هذه قبلتها الآن، طيب أنا أغير عبارة جائز، مباح، الأقسام الشرعية.. بس المباح أشكل عليكم لأنه أطلق على حكم مخصص من بين الخمسة هو نفس المعنى، هل يصح في الجملة في الأقسام الشرعية

أن تقول لو قسمت الخمسة إلى قسمين مباح وغير مباح جائز وغير جائز هل سيكون الواجب في قسم المباح؟ الآن قبلتم قلتكم نعم لما ذكرنا قبل قليل، هل، لما أنظر إلى القدر المشترك بين الواجب والمستحب والمباح بالاصطلاح الأصولي القدر المشترك بين الثلاثة ما هو؟ الإذن، ثلاثتها مأذون بها شرعاً، فالمباح مأذون فقط، إذناً مجرداً والمستحب أو المندوب مأذون وزيادة، (الطلب) والواجب مأذون ومطلوب وزيادة، (الإلزام)، فبالتالي هل يصح أن تقول إن الواجب من أنواع المباح؟ هذا معنى المسألة اعكس الصيغة: هل المباح جنس يعني تتكلم من أسفل و من فوق إذا تكلمت من تحت قلت: هل الواجب من أنواع المباح؟ اعكسها: هل المباح جنس للواجب؟ يعني يدخل تحته أنواع، قال والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب، رجع هذا المصنف -رحمه الله- واعتبر أن هذا التقسيم يجعل التداخل بين في المصطلحات هناك واجب ومستحب ومباح يدخل فيه كذلك، الخلاف مبني على حقيقة المباح، فإذا قلت المباح ما خير الشارع ما بين فعله وتركه لن يكون الواجب نوعاً من أنواعه صح؟ إذا عرفت المباح أنه ما خير فيه الشارع بين فعله وتركه هل يدخل فيه الواجب؟ لا، لا يدخل ولن يكون نوعاً من أنواعه؛ لأنه يفارقه في مسألة الترك، ومن فسر المباح بأنه الجائز، الجائز شرعاً هل يدخل فيه الواجب؟ نعم؛ لأنه جائز وزيادة، بل من أعلى درجات الجواز بمعنى غير المنهي عنه شرعاً فيدخل فيه الواجب، فالتفسير الأول بأنه ليس بجنس الواجب هو الأصح ما صححه المصنف وعليه الأكثر؛ لأن المباح المتبادر في الاصطلاح والأكثر في الاستعمال ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك وبالتالي لن يدخل فيه الواجب ولن يكون نوعاً من أنواعه، والخلاف أيضاً لفظي.

المسألة الثانية: وأنه غير مأمور به من حيث هو، معطوف على قوله "والأصح" يعني والأصح أن المباح غير مأمور به، طيب هذا لا إشكال فيه، يعني هل يصح، يعني هل هناك خلاف؟ هل قال أحد إن المباح مأمور به؟ يعني هل أمر الشرع بشيء من المباحات؟ فمن أين جاء الخلاف؟ جاء الخلاف من قول نُسب إلى الكعبي من المعتزلة قال: المباح في حقيقته مأمور به، لما؟ وجّه ذلك فقال: لأن المباح في الحقيقة هو حال يكون عليها المكلف في قول، أو فعل، أو أكل، أو شرب، أو لبس، أو أي حال وفعل من الأفعال أو الأقوال هو بما يفارق شيئاً من المنهيات الشرعية، فإن أكل أو شرب أو نام أو قام أو قعد أو دخل أو خرج في أفعال المباحات هو في النهاية يفارق بهذه الأفعال ما حرمت الشريعة عليه إتيانه، فإن جلس مثلاً يشرب الشاي فقد فارق شرب الخمر وسماع الغناء والجلوس في مواقع الفواحش والآثام وووو وبالتالي فأفعال مباحة يفارق بها، اترك هذا التقرير بعد قليلاً، لو قلنا المباح في الجملة في الغالب، غالباً هو يقود إلى أمور

آخر، يعني الآن أنا أشرب شاي أو جالس مستلقي في البيت ما عندي شيء، أفعل مباحاً، أو أشرب ماءً بارداً أو دخلت اغتسل اتبرد أو لبست نظيفاً أو تطيبت طيباً، في المباحات هذه في الغالب أنها لا تنفك عن أمور تتعلق بها، ومتعلقاتها إما واجبة أو مستحبة، يعني مثلاً أنا أستريح وأنام وأشرب الماء وأكل طعام من المباحات أنا أتقوى بها على طاعة وعبادة وعلى ذكر الله وعلى دعوة وخدمة للدين وطلب علم ووو، في الأخير هذه المباحات قادت إلى ماذا؟ إذاً هل يصح أن تنظر إلى هذه المباحات بانفكاك وتقول هي طالما كان لها أشياء مترتبة عليها والشيء إذا كان وسيلة إلى مقصد أخذ حكمه، ولهذا قال الوسائل لها أحكام المقاصد، فبهذا الاعتبار أنه لا يكاد يوجد مباحاً ينفك عن مقصد يرتبط به أو أثر يبنى عليه، فإذا كان كذلك متفقون على أن الوسائل لها أحكام ومقاصد إذاً لن يبقى المباح مباحاً بمعنى أن لا حكم له، ولا طلب، ولا ترك، فإن قاد إلى شيء من المنهيات صار مطلوباً تركه وإن قاد إلى شيء من المطلوبات شرعاً صار مطلوباً فعله، بالتالي ما انفك، وأخذ حكم تلبس به، هذا إذا أحسنا تقرير وجهة نظر **الكعبي** من المعتزلة فقرر هذا فقال المباح مأمور به، على كل هو تكلف أراد أن يصف المباح، لن يخالف تقرير الأصوليين إن المباح مباح، فإن كان وسيلة إلى حكم ترتب عليه أخذ حكمه، لهذا ماذا قال المصنف هنا: والأصح أنه غير مأمور به من حيث هو، ماذا أراد من قوله من حيث هو؟ بغض النظر عن كونه وسيلة إلى شيء آخر فالمباح من حيث هو هل يصح أن تقول مأمور به؟ لا، لكن لما كان وسيلة إلى شيء أخذ حكمه وأصبح مأموراً به لكونه وسيلة لا لذاته بل لغيره، فحتى يتحاشى الإشكال قال -رحمه الله-: وأنه غير مأمور به من حيث هو، قال والخلف لفظي، الخلف لفظي في المسألة الأخيرة هذه؟ وإلا في الثنتين معاً؟ يعود إلى المسألتين هل المباح جنس للمباح؟ وهل المباح مأمور به؟ قال: والخلف لفظي في تلك المسألتين، قال في الثالثة وأن الإباحة في حكم شرعي معطوفاً على قوله "والأصح"، إذاً الأصح أن الإباحة حكم شرعي دائماً ويقابل الأصح، يقابل الأصح قول آخر: أن الإباحة ليست حكماً شرعياً، فما هي إذاً؟ القول الآخر، الأصح أن الإباحة حكم شرعي، ايش يعني حكم شرعي؟ ايش يعني حكم شرعي؟ ألم تقولوا أن الإباحة تحيير وإذن، ما معنى كون هذا شرعياً، أن مأخذ الإذن فيها هو الشرع، طيب هذا الأصح ويقابله قول هو الأضعف، ما يقابل الأصح أن الإباحة ليست حكماً شرعياً إذاً فما هي؟ عقلي إذاً من سيقول بهذا؟ نعم هو قول بعض المعتزلة، الإباحة ليست حكماً شرعياً، بل هي حكم عقلي، لما حكم عقلي؟ قالوا لأنه تقرر في أصلنا أن المباح حكم مستفاد من قبل الشريعة، بالتحسين والتقبيح، فلما كان حسناً عقلياً ما صح أن تكون الإباحة حكماً شرعياً وبعض الأصوليين حتى يخرج من هذا الإشكال قال

نفرق في الإباحة بينما كانت إباحة أصليةً وما كانت إباحة بمقتضى الدليل الشرعي فلا بأس أن نقول هذا بالاستصحاب حكم عقلي في الإباحة المطلقة، في المسكوت والمأذون عنه، وما كان إباحة جاءت دليل بتصريح الأذن فيه فيكون شرعياً، وهذا أيضاً يوشك أن يكون لفظياً ولو قال المصنف -رحمه الله- هنا: والخلف لفظي بعد قوله و أن الإباحة حكم شرعي أيضاً لتجاوزنا الإشكال فيها وجعل الثلاثة هذا إذاً ظاهر صنيع المؤلف في المسألة الثالثة في الإباحة حكم شرعي أو عقلي أنها ليست لفظية ولو أرادها لفظية لأخر قوله: والخلف لفظي، إلى ما بعدها حتى يشمل الثلاثة فقصد -رحمه الله- أن الخلاف فيها ربما قصد أن الخلاف فيها قوي، ولعل المصنف رأى قوة الخلاف يخرج منه عن كونه لفظياً، وقلت لك بعضهم يرى أن ما أخذ من خطاب التسوية لو فيه نص شرعي أذن وسوى بين الفعل والترك فيكون حكماً شرعياً وما أخذ من البراءة الأصلية واستصحاب العدم فيعتبر حكماً عقلياً والمأخذ أيضاً في هذا خطب يسير لا يترتب عليه كبير مسائل.

الدرس الثامن والعشرين

قال - رحمه الله - : وأن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز أي عدم الحرج وقيل بالإباحة وقيل الاستحباب

هذه مسائل ختم بها المصنف هنا في الإباحة لأنه سينتقل بعدها لمسائل الوجوب، قال: وأن الوجوب أيضاً عطفاً على قوله "والأصح" والأصح أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز هذه مسألة من مسائل النسخ، فلماذا جاءت هنا؟ ومسائل النسخ ستأتي في نهايات الكتاب الأول بعد أن يتكلم عن دليل القرآن ودلالته اللفظية سيورد النسخ هناك، فما وجه الاتيان بها هنا وسحب مسألة من مسائل النسخ إلى هذا المكان؟ سبب ذلك ما قاله الغزالي رحمه الله فإنه أيضاً صنع كذلك لما جاء هنا أورد هذه المسألة وقال: ذكر المسألة هنا أولى من ذكرها في كتاب النسخ، ليش؟ قال: فإنه نظر في حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ، هو هنا لن يتكلم عن النسخ وحقيقته ومسائله لكنه يتكلم عن حقيقة الوجوب والجواز المسألة ماهي؟ لو عندنا حكم بالوجوب فنسخ الوجوب ما الذي سيبقى؟ يعني نسخ وجوب صوم عاشوراء فماذا بقي إذا نسخ الوجوب؟ دائماً تستصحبون أحكام متفرقة فتبنونها على جواب المسائل لأن عندكم بالنص أن صوم عاشوراء مستحب قلتم إذا نسخ الوجوب إذاً هو على الاستحباب، لا صوم عاشوراء فيه أدلة أفادت الاستحباب هب أنه لم يردنا فضل في صوم عاشوراء، وأنه كان هو الوجوب السابق قبل أن يفرض رمضان، ثم لما فرض صيام رمضان نسخ وجوب عاشوراء، السؤال: إذا نسخ الوجوب ماذا يبقى؟ ها هنا أقول، قال: الوجوب إذا نسخ بقي الجواز، هذا الذي قال فيه المصنف الأصح، وقيل: الجواز هو نفي الحرج، وقيل: الإباحة وقيل: الاستحباب، ذكر ثلاثة أقوال في ماذا يبقى بعد نسخ الوجوب؟ ، إذا نسخ الوجوب ماذا يبقى؟ قال يبقى الجواز وفسره أي: نفي الحرج، وقيل بالإباحة وقيل الاستحباب، ذكر ثلاثة أقوال خذها واحدة واحدة حتى تفهم الفرق بينها فهتم بالمثل وإن كان المثال افتراضياً لأن صوم عاشوراء جاء فيه أدلة، كذلك لما نسخ وجوب قيام الليل بفرض الصلوات الخمس بقي لا على الاستحباب؛ لأن الاستحباب جاء بأدلة أخر في الحث على قيام الليل وذكر فضائله والنصوص الكثيرة في الكتاب والسنة على حكمه، فماذا سنفعل في أمر وجب ثم نسخ، خذ مثلاً أوضح بعيد عن الاشكال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجِيتُمْ الرَّسُولَ

فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُحُودِكُمْ صَدَقَةً ﴿٦﴾ كان هذا على الإيجاب ثم نسخ ﴿٧﴾ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُحُودِكُمْ صَدَقَتٍ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴿٨﴾ لو كنت صحابياً وسمعت الآية، وقد أوجبت الصدقة بين يدي نجوى رسول الله عليه الصلاة والسلام يعني إن تتصدق بشيء قبل أن تنفرد بكلام خاص تسر به إليه صلى الله عليه وسلم ثم نسح هذا الوجوب ماذا يبقى؟ هل يبقى استحباب أو يبقى إباحة أو يبقى الجواز؟ هذه ثلاث أقوال، حتى تفهمها يقول: إذا نُسخ بقي الجواز أي نفي الحرج، ايش المقصود بنفي الحرج؟ وقيل: الإباحة هل هما سواء؟ الجواز أي نفي الحرج وقيل الإباحة هل هما سواء؟ لا فيه فرق ما الإباحة التخيير التسوية بين الترك والفعل ما الجواز؟ عدم الحرج يدخل فيه ثلاثة أشياء... يدخل فيه المندوب ويدخل فيه المباح ويدخل فيه المكروه؛ لأنه كما فسرنا قبل قليل الحسن ما هو؟ ما لم ينه عنه فقوله هنا بقي الجواز، يعني ما يجوز فعله، ما الذي يجوز فعله؟ المستحب والمباح والمكروه، خرج الوجوب؛ لأنه هو المنسوخ، وأخرج الحرام؛ لأنه ليس جائزاً، فماذا بقي؟ بقي ثلاثة أشياء هذا معنى قوله أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز أي نفي الحرج فإذا يصح في حكم ما إذا ثبت عندنا نسخ وجوبه، يصح فقهاً أن تحمله على الاستحباب أو تحمله على الإباحة أو تحمله على الكراهة و أي قرينة ظهرت لك وقوي لك فيها رأي يصح أن تحمله على أحد... الثلاثة بينما لا يصح أن تحمله على الحرام؛ لأنه ليس مما يجوز ولا على الوجوب لأنه هو المنسوخ هذا قول والقول الثاني يضيق الدائرة قليلاً وقيل الإباحة فقط من هذه الثلاثة إذا نسخ الوجوب فلا يصح أن تستدل بما بقي بعد النسخ على أنه مستحب... بل تستدل فقط على الإباحة، خذ مثلاً بآية النجوى كان واجباً فنسخ، فما حكم الصدقة قبل النجوى بعد أن نسخ وجوبها بالنسبة للصحابة؟ هل كانت مستحبة في حقهم؟ إذا أخذت بالقول الأول الذي هو احتمال الاستحباب والإباحة والكراهة ستقول المستحب وارد إذا أخذت بالقول الثاني وقيل هو الإباحة ستقول لا، لا وجه للقول بالاستحباب، القول الثالث الاستحباب، وأن أي وجوب ينسخ فإنه ينسخ القدر الأعلى منه وهو الإلزام فإذا نسخ الإلزام بقي الطلب من غير إلزام والطلب ما هو؟ استحباب، فاهتم أصل المسألة إذا نسخ الوجوب فما الذي يبقى قيل: الجواز، مستحب ومباح ومكروه وقيل الإباحة فقط وقيل الاستحباب فقط، وأثر هذا يظهر في محاولة فهم الحكم الذي يبقى بعد أن ينسخ الواجب، وتأويل كل قول من الأقوال الثلاثة هو نظر إلى حقيقة الواجب وتسلط النسخ عليه، الواجب ما هو؟ هو طلب الشارع أمراً ما بالفعل طلباً جازماً، جاء النسخ هل النسخ اتجه إلى جازم فيبقى الطلب؟ أو النسخ اتجه إلى الطلب الجازم فيبقى الإذن؟ أو النسخ توجه إلى الإلزام بوصف الوجوب فبقيت الإباحة والكراهة والاستحباب؟ إذاً هي محاولة إلى أن

تفهم حقيقة الوجوب إذا تسلط النسخ عليه فما أثر النسخ، هل يزيله بالكلية فيرفعه؟ فإذا رفع الحكم تماماً إذاً كأنه لا حكم قبل ذلك فتقول هي الإباحة فقط، أو تقول نسخ الإلزام فيبقى الطلب في أصله مشروعاً وهو الاستحباب هي وجهات نظر، قال المصنف: وأن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز فما الذي رجحه المصنف؟ الجواز لأنه قال والأصح عطفاً على قوله والأصح لأن المقصود به رفع الحرج ويشمل الثلاثة كما فهمت قبل قليل، هذه اصطلاحات كما قلت لك وفي بداية لقاء الليلة قلنا في مسألة جائز الترك ليس بواجب، جائز الترك الجواز فيطلقونه فيما يشمل الأحكام الثلاثة، فكل ما مر معنا من مسائل الليلة هي اصطلاحات يتداولها الفقهاء حتى تفهمها في الاستعمال وحتى ينزلوا عليها بعض النصوص الشرعية في الاستعمال كيف يكون فهمها عندهم من ناحية التطبيق العملي ليس مسائل كثيرة يمكن أن تبني في جل ما تقدم من مسائل حتى الآن.

الدرس التاسع والعشرين

قال -رحمه الله-:مسألة: الأمر بواحد من أشياء يوجب واحداً لا بعينه

أي مسألة هذا الآن ؟ الواجب المخير وأنت تعلم وفقك الله أن مما يذكره الأصوليون في مسائل الوجوب في مقدمات الحكم الشرعي هو تقسيمات الواجب، والواجب ينقسم إلى باعتبارات ثلاثة بكل اعتبار ينقسم إلى أقسام تختلف عن الاعتبار الآخر، فينقسم الواجب باعتبار فاعله إلى وجوب عيني ووجوب كفائي، وينقسم الواجب أيضاً باعتبار زمنه إلى موسع ومضيق، وينقسم باعتبار ما يوصف بالوجوب أو ما يقع عليه الواجب أو المفعول في الوجوب أيضاً إلى قسمين وجوب معين ووجوب مخير، والوجوب المخير كإيجاب واحدة من الثلاثة الخصال الكفارة في كفارة اليمين، في كفارة الأذى، في كفارة الصيد، فهذه وجوب وكفارتها الواجبة على التخيير أصل المسألة كما مر بكم في دراسة الأصول سابقاً أن الجمهور يجعلون هذا من أقسام الواجب ويقولون واجب معين وواجب مخير، ويأتي فيه خلاف بعض المعتزلة على التحقيق وليس كلهم أنهم يأبون وصف الوجوب بالتخيير ويعتبرون هذا تناقضاً، كيف واجب مخير؟ وصف الوجوب لا يستقيم التخيير؛ لأن مقتضى التخيير إذن وإباحة، ومقتضى وصف الوجوب الإلزام، فكيف تقول وجوب مخير كأنك تقول يجب مالا يجب، أو تقول يباح ما يلزم أن تفعله، فأرأوا أن التسمية فيها تناقض فتحاشوا هذا فجاء الخلاف هنا، والخلاف في حقيقته في هذه المسألة أيضاً لفظي بحت، وإن حاول بعضهم من المعتزلة ومن غيرهم إثبات أن الخلاف حقيقي ومعنوي ويترتب عليه ثمة لكنهم متفقون خذ مثلاً الآن ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ في كفارة الأذى، إما الإطعام وإما الصيام وإما الذبح، الفدية في الأذى، في كفارة اليمين إطعام العشرة أو الكسوة أو عتق رقبة، هذه الكفارات الجميع متفق المعتزلة وغيرهم أن الواجب على المكلف، كم ؟ واحد وأنه إذا ترك الكفارة فهل يعاقب ويأثم على ثلاثة واجبات أم على واجب واحد، إذا عملياً لا خلاف وأنه يجب على المكلف أن يفعل واحداً وأنه لو ترك يأثم على ترك واجب واحد لا ثلاثة، إذاً ما سيأتيك الآن هو

توجيه الخلاف توجيه التسمية ليس في حقيقة هذا الواجب فيما يتوجه على المكلف فعله ، فلو سُئل الفقيه معتزلياً أو غيره سيكون الجواب محل اتفاق وأنه لا يمكن أن يترتب على هذا خلاف

مسألة: الأمر بواحد من أشياء يوجب واحداً لا بعينه، وقيل: الكل ويسقط بواحد وقيل الواجب معين فإن فعل غيره سقط، وقيل: هو ما يختاره المكلف

أربعة أقوال أوردها المصنف -رحمه الله- في مسألة الواجب المخير ابتداءً بقوله الأمر بواحد من أشياء هذا هو الوجوب المخير، الأمر بواحد من أشياء، إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة المطلوب واحد من هذه الثلاثة، ففدية من صيام أو صدقة أو نسك المطلوب واحد من هذه الثلاثة ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾^١، المطلوب واحد من هذه الثلاثة، فعلى كل هذه أمثلة للواجب المخير الذي جاء الأمر فيه بإلزام واحد من هذه الخصال المذكورة في النصوص الشرعية، السؤال هو أين معقد الوجوب في الكفارة؟ هل الثلاثة واجبة أو الواجب الواحد منها، فإن كان واحداً أيها هو أوجب؟ فإذا قلت هو ما يفعله المكلف أو تقول هو غير محدد هنا موطن إشكال وبعضه إشكال كلامي، يعني فلسفي يتعلق بقضايا بمحل الاعتقاد ستظهر الآن، الأمر بواحد من الأشياء يوجب واحداً لا بعينه ايش يعني واحد لا بعينه، واحد غير معين، أو تقول الثلاثة موصوفة بالتخير أو بالوجوب مع وصف التخير، فلما أقول الواجب واحد وغير معين، يأتي ذلك المعتزلة باعتبار أن من شروط الأمر علم الأمر به، فإذا كان غير معين عند المكلف أو عند المكلف وهو الله؟ عند المكلف إذاً هو في علم الله معين إذاً أوجب الشرع على المكلف شيئاً لا يعلمه، ومن شروط التكليف التي يصح بها التكليف أن يعلم المكلف بماذا هو مكلف ولا يُقدم على جهالة؛ لأن فيها مخاطرة فيقدم على شيء لا يدري ما المطلوب؟ فإذا قلت هو معين بعلم الله، فماذا لو وقع اختيار المكلف على شيء غير الذي وقع في علم الله أنه هو الوجوب، هذا الفلسفة والإشكال هو الذي سيطر عليهم في تقرير المسألة فاعتبروا هذا مربكاً، والخوض دائماً في مثل هذه الدقائق يفضي إلى نتائج قد لا تكون محمودة خصوصاً إذا اصطحبت إلى أصول عقدية ذات منطلقات غير صحيحة، فعلى كل خذها هكذا، يقول - رحمه الله-: الأمر بواحد من أشياء يوجب واحد لا بعينه حكاه بعضهم كالقاضي أبي بكر الباقلاني إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه وأنه لا يصح خلافه ما يأتي من خلاف المعتزلة عليه وخلاف ما انطبق عليه أقوال من سبقهم، وقيل: الكل ويسقط بواحد، ذكره بعضهم مثل أبي هاشم المعتزلي وذكر عن واحد

اثنين من المالكية، أن الجميع واجب فإطعام عشرة مساكين واجب، وكسوة عشر مساكين واجب، وعتق الرقبة واجب، لكن إذا فعل واحداً يسقط الباقيان ويسقط الاثنان، القول الثالث كما قال: الواجب معين، فإن فعل غيره سقط، الواجب معين عند المكلف أو عند الله؟ عند الله، وهو غير معين عند المكلف، قال: ويسقط بفعل المكلف فإن فعل المكلف ما هو الواجب في علم الله فقد أصاب الواجب، وإن فعل غيره سقط، يعني في كل الأحوال تبرأ ذمته باختيار واحد، لكن هذا الاختيار قد يوافق ما في علم الله وقد لا يوافق، هذا القول الذي يجعل إقدام المكلف على واجب وقع في علم الله تعيينه وغاب عن المكلف قول غريب مهجور تبرأ منه المذاهب ينسب إلى المعتزلة والمعتزلة تبرأ منه، ويرمون به الأشاعرة والأشاعرة تبرأ منه، ولهذا يسمى هذا القول بالتراجم؛ لأن الأشاعرة ترجم به المعتزلة، والمعتزلة ترجم به الأشاعرة، فإذا قيل في الأصول ما المسألة الموسومة بمسألة التراجم؟ فهي المقصودة هاهنا، في الواجب المخير و أن القول الذي يقول إن الواجب معين عند الله... بل بالغ بعض المعتزلة فيما يذكر عنهم أن الواجب في الواجب المخير لا يتعين إلا بفعل المكلف، وهذا فيه إيغال الحقيقة في بعض الأمور التي تستلزم أموراً فاسدة وأن في علم الله غير معينة، فإذا اختارها المؤلف وعلمها الله سبحانه وتعالى -تعالى الله عن ذلك- فهذا القول نوع من الإيغال والغلو في الخوض في دقائق مسائل ليس بها حاجة إلى المكلف أن يعملها في النهاية هم متفقون، هم وغيرهم على أن هذه القضايا في كفارة اليمين، في كفارة الأذى، في كفارة الصيد ما المطلوب؟ وقد فهم المكلف خلاف الشارع وخير بين ثلاثة أشياء أما أنها معلومة عند الله معينة غير معينة هذا لا يترتب عليه أثر، يبرأ المكلف بفعل واحد من هذه الثلاثة متفقون على هذا، ومتفقون أيضاً أنه لو لم يفعل شيئاً من هذه الثلاثة فكم واجباً ترك؟ واحد ويأثم على ترك واجب واحد هذا القدر طالما كان محل اتفاق فلا داعي للخوض في مثل هذا طالما لا يترتب عليه مسألة عملية تلزم المكلف أن يعملها، القول الرابع: قيل: هو ما يختاره المكلف، ولهذا قول التراجم الأول كما يقول والد الإمام تاج الدين السبكي الشيخ تقي الدين يقول: وعندي أن هذا القول لم يقول به أحد، يعني هو ينسب هكذا في الكتب، ولا أحد يتبناه ويصرح أنه مذهب له، إذاً القول الرابع أن الواجب منها واحد غير معروف وهو ما يفعله المكلف، هذه الأقوال الأربعة في مسألة كما علمت ليست ذات أثر، والخلاف فيها في مسألة ستأتي الآن ليست هي ثمرة لها بل هي تأكيد على أنها لا ثمرة لها

فإن فعل الكل ، فقيام الواجب أعلاها، وإن تركها فقيام يعاقب على أدناها

الآن اتفقنا على أن الواجب في هذه الخصال في الكفارة كم؟ واحد، لو تركها فكم واجباً يعاقب عليه؟ واحد، ولو فعلها كلها؟ كم واجباً يثاب عليه؟ يعني هذا أطعم عشرة مساكين وكسى عشرة مساكين وأعتق رقبة، في كفارة الأذى صام ثلاثة أيام و أطعم ستة مساكين وذبح شاة يثاب ثواب كم واجب؟ واحد؟ والباقي كذا هباءً منثوراً يتأدى الواجب... بالأول منها، يعني هذا جاء فأطعم عشرة مساكين ثم كسى عشرة تصدق وكسى عشرة.... و أعتق رقبة ، نعم يتأدى الواجب بأول هذه الخصال فعلاً عند المكلف، صيام ثلاثة أيام وإطعام ستة مساكين وذبح شاة أيضاً يتأدى الواجب بالأولى منها، وما محمل الأخيرين؟ على الاستحباب ويثاب عليه أنه قدر زائد قام به فيؤجر عليه، الخلاف أين؟ لو وقعت الثلاثة دفعة، وهل يتصور هذا؟ بلى، ممكن أن يتصور، يطعم عشرة ويكسو عشرة ويعتق رقبة، يوكل شخص بعق رقبة وأمامه عشرة مساكين والإطعام والكسوة هو تمكين يعني هو أن يدفع الطعام والكسوة للعشرة، وعتق الرقبة هذا يوكل به شخصاً ويقول: شوف أنا أعد واحد اثنين ثلاثة ونطلق سوياً، أنت تعتق وأنا أطعم، إذاً وهو وإن كان نادراً لكنه ليس محالاً فماذا لو وقعت الثلاثة دفعة فجاء السؤال: على أيها سيثاب ثواب الواجب؟ نحن متفقون على أنه لو فعلها متفرقة فالأول منها يقع موقع الواجب فماذا لو أدها دفعة؟ فقالوا إذا أدها دفعة فثواب الواجب يقع على أعلاه، ليش؟ تعلقاً بكرم أكرم الأكرمين والرب عز وجل إذا أثاب على الواجب أثابه على الأعلى، وإذا ترك الواجب وأنت تعرف أن الواجبات هاهنا يعظم إثمها بحجم الوجوب فيها، فأنت تعرف أنه لو كان عتق الرقبة هو الأعلى منزلة فماذا لو ترك؟ فهل يَأثم على ترك إطعام عشرة مساكين أم على ترك كسوة عشرة مساكين أم على ترك عتق رقبة؟ وإثم هذا ليس كهذا ليس كذلك فقالوا في الإثم يعاقب على أدناها؛ لأنه لو اقتصر عليه وترتب عليه العقاب لكان أيضاً موفياً بحقه في العقوبة، فتعلق هناك بكرم الله وتعلق هنا برحمة الله والمسألة أيضاً ليست ذات ثمره عملية تتكلم عما يمكن أن يتصور في مسألة الثواب والعقاب وليست عملية، فإن فعل الكل.

فإن فعل الكل قيام: الواجب أعلاها

طبعاً هذا إذا فعلها مرتبة قلنا فالأول هو الواقع واجب والثاني نفل والثالث نفل.

الدرس الثلاثون

ويجوز تحريم واحداً لا بعينه، خلافاً للمعتزلة وهي كالمخير، وقيل: لم ترد به اللغة

انتقلنا إلى مسألة، فرغنا من الواجب المخير وهذي مسألة: الحرام المخير، سؤال: هل يوجد حرام مخير؟ يعني يحرم أن تفعل هذا أو ذاك.... ﴿وَلَا تَطْعَمْنَهُمْ إِثْمًا أَوْ كُفُورًا﴾ صح يعني أنت هنا مخير في هذا التحريم يعني لا تطع هذا أو ذاك؟ لا هنا ليس تخييراً، هنا النهي عن طاعة الإثنين معاً لا الآثم ولا الكفور، فليس هذا مثلاً وإن كان ظاهره وهم التخيير، أكل الميتة حرام، الحرام واحد، والجمع بين الأختين، يضربون لها مثلاً أنه لو أعتق واحدة من إماءه من غير تعيين أو طلق إحدى نسائه من غير تعيين، قال: إحدى نسائي طوالق، وقال إحدى إيمائي حرة من غير تعيين، فهنا أصبح من بين إماءه الاثنين أو الثلاثة أو الخمسين واحدة منهن يحرم عليه وطئها بملك اليمين، أيها هي المحرمة؟ غير معينة، ولو قال إحدى نسائي طوالق واحدة منهن أيضاً أصبحت محرمة عليه بالتطليق، أيهن؟ غير معينة؛ لأنه أطلق كيف يقع التعيين؟ كيف سيقع التعيين على الأمة التي تعتق والمرأة التي تطلق، باختباره هو هذا تكلف في المثال؛ لأنه ليس حراماً مخيراً وفي النهاية حكم بالعتق يترتب عليه تحريم الوطء وحكم بالطلاق يترتب عليه تحريم الجماع أيضاً، وليس هو صريحاً في ذلك، ولهذا ماذا قال: تحريم واحداً لا بعينه، خلافاً للمعتزلة وهي كالمخير، وقيل: لم ترد به اللغة، ثمة نقاش في المسألة هل هذا أصلاً يرد لغة؟ ليش لغة والمسألة شرعية؟ لأنها إن ثبت أنها غير واردة لغة فلن تكن واقعة شرعاً، يعني هل يصح في اللغة أن تقول حرام يخير فيه؟ ولهذا ما تجد في هذه المسألة نقاشاً كبيراً للأصوليين في قضية الحرام المخير، وغالبهم يتجاوزها باعتبارها أنها فرضية ذهنية متصورة لا وجود لها، طيب يقول المصنف: ويجوز تحريم واحداً لا بعينه، خلافاً لمعتزلة فجعلوا هذه المسألة كمسألة الواجب المخير ولهذا قال وهي كالمخير، يعني كالواجب المخير، في ماذا؟ في المأخذ أم في الخلاف؟ يحتمل هذا ويحتمل ذلك، أن الواجب المخير هناك المأخذ فيه أن أمراً ما يوجب الشارع على وصف التخيير ويدع التخيير إلى المكلف في اختيار واحد بوصف الوجوب، فالمأخذ هكذا سيكون وارداً في التحريم في تصور المسألة، وأيضاً في الخلاف إذا قلت هناك الأقوال إن الواجب واحد لا بعينه ستقول هنا في الحرام المخير

المحرم واحد لا بعينه، وإذا كان هناك القائل يقول الواجب معين ويتحدد بفعل المكلف سيقولون المحرم أيضاً معين يتحدد بفعل المكلف، أو قلت هناك ما يختاره المكلف ستقول كذلك هنا، طوى المصنف - رحمه الله - المسألة بخلافها وأقوالها فقال: ويجوز تحريم واحد لا بعينه خلافاً للمعتزلة، فذهبت المعتزلة إلى نفي الحرام المخير، **القرافي** أيضاً يقول بهذا القول لكن مأخذه أن هذه المسألة غير واردة، فلا يصح أن تقول يجوز على شيء ليس له وجود، قال: وقيل لم ترد به اللغة، **الشاطبي** - رحمه الله - أيضاً مرة بعد مرة لما ذكر قوله كل مسألة في أصول الفقه لا ينبغي عليها أحكام شرعية أو آداب فهي عارية يجب إخراجها، لما ضرب الأمثلة قال كالحلاف مع المعتزلة في الحرام المخير، فجعلها مثلاً لما لا واقع له ولا تطبيق ولا ثمرة، ولا ينبغي أن يطال في تفصيلها والاستدلال لها والنقاش ولهذا أيضاً أجزها المصنف - رحمه الله -.

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرس الواحد والثلاثون

قال -رحمه الله-: مسألة فرض الكفاية مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات على فاعله، وزعمه الأستاذ وإمام الحرمين وأبوه أفضل من العين وهو على البعض وفقاً للإمام لا الكل، خلافاً للشيخ الإمام والجمهور، والمختار البعض مبهم وقيل معين عند الله، وقيل: هو من قام به ويتعين بالشروع على الأصح، وسنة الكفاية كفرضها

نخرج من دائرة المسائل الخلاف اللفظية وغير ذات الثمرات إلى مسألة عملية مهمة وهي فرض الكفاية، وهي أيضاً من تقسيمات الواجب، لأنه كما تقدم قبل قليل أن الواجب ينقسم باعتبار فاعله إلى واجب كفائي، وواجب عيني، ما الواجب عيني؟: الذي يجب على أعيان المكلفين فرداً فرداً، لا يختلف فيه أحد عن أحد، مثل الصلوات الخمس، مثل صوم رمضان، وزكاة المال على الغني المقتدر، والحج للمستطيع، وبر الوالدين، ومثل صلة الرحم، والصدق والأمانة، هذه لا يتفاوت فيها الناس ولا يجب على بعض الناس دون آخرين، فالعدل والأمانة وأداء الحقوق وبر الوالدين والإحسان هذه مأمورات يستوي الكل في تناول الحكم الشرعي له بالإيجاب، القسم الآخر الذي يقابله: الفرض الكفائي الذي أمرت الشريعة بإقامته وأدائه على المجموع لا على الأفراد والمطلوب إيجاده في الأمة، كالأذان، وكصلاة الجنازة مثلاً عندما نقول بأنها فرض كفاية، صلاة العيد عندما نقول أنها فرض كفاية، وهكذا فالمطلوب أن تكون شعيرة قائمة في الأمة ولا يهم من الذي يقوم بها لكن يجب على الجميع أن يكون من بينهم من يقوم به فإذا تركوه جميعاً أثموا، هذا وإن كان في العبادات فمثله يقوم أيضاً في الأمور الدنيوية كالحرف والصناعات وما تحتاجه الأمة المسلمة لقيامها ومعاشها فبالتالي ما حكم أن يوجد في الأمة من يحسن صناعة الخبز والحداة والنجارة وصيانة الأدوات وإصلاح البيوت والطرق ما حكم هذا؟ أيضاً فرض كفاية يعني يجب أن يقوم من بين الأمة من يقوم بهذا؛ لاستغناء الأمة واكتفائها عن الحاجة إلى غيرها، قال -رحمه الله-: مبتدئ بالتعريف مسألة فرض الكفاية كل مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله، الغزالي -رحمه الله- لما عرّف فرض الكفاية قال: مهم ديني يقصد حصوله من غير نظر إلى فاعله، والسبكي لما أورد تعريف الغزالي حذف كلمة ديني

ليش؟ حتى يكون أعم ويدخل فيه الأمور غير الدينية، والأمور الدنيوية كالحرف والصناعات، إذاً هذا ملحظ تداركه على تعريف الغزالي فحذف كلمة ديني، وإلا التعريف تعريف الغزالي فجاء وحذف منه كلمة ديني، الغزالي يقول: كل مهم ديني يقصد حصوله من غير نظر إلى فاعله، فجاء تاج الدين السبكي حذف كلمة من تعريف الغزالي وأضاف كلمة، حذف كلمة ديني وأضاف كلمة بالذات، وتابع معي: كل مهم -و مهم يدخل فيه الوجوب والإلزام- يقصد حصوله من غير نظر إلى فاعله؛ لأن الواجب العيني فيه النظر إلى الفاعل يعني لما أوجب الله صلاة الظهر فيتجه الوجوب إلى زيد وعمر وخالد وبكر وأنا وأنت، اتجه الوجوب إلى الجميع، ولما يصلي أحد لا يؤدي الوجوب عن الثاني وإذا كان في القرية أو في الدار أو في المسجد عشرة فصلى تسعة لا تبرأ ذمته العاشر، فإذا في الوجوب العيني ما الملحوظ؟ الفاعلون بأعيانهم واحداً واحداً، إذاً الوجوب العيني فيه نظر إلى الفاعل أو ما فيه نظر؟ بلى، الكفائي ليس فيه هذا النظر، ليس فيه نظر إلى الفاعل، فيه نظر إلى ماذا؟ إلى إقامة الفعل، الغزالي لما عرف قال: مهم ديني يقصد حصوله من غير نظر إلى فاعله، ابن السبكي قال: من غير نظر بالذات إلى فاعله، ليش وأضاف بالذات ماذا يقصد؟ لما يقول من غير نظر إلى فاعله، كلام الغزالي مفهوم و أن الفرض الكفائي لا ينظر فيه إلى الفاعل بل إلى قيام الفعل، ليس مهماً في الشريعة من الذي سيؤذن في البلد لكن المهم أن يقوم الأذان، مفهوم كلام الغزالي، السبكي يقول: أنت هكذا يمكن أن تتصور فعلاً بلا فاعل وهذا لا يكون، لكن الفعل لما كان من ضرورته ألا يقوم به إلا فاعل ما تستطيع أن تلغي نظر الشريعة إليه جملة فأضاف كلمة من غير نظر بالذات، يعني ليس نظر الشريعة مخصوصاً بالذات بل بالعرض، يعني بالأمر الذي يأتي تبعاً وعارضاً لا أصلاً وقصدًا، وهذا صحيح فإذاً هو مبالغة في دقة التعريف والاستدراك على ما يمكن أن يكون خلافاً فيه ليس إلا، هذا تعريف الفرض الكفائي، وقد فهمت ماذا صنع فيه مع تعريف الغزالي رحمه الله.

المسألة الثانية: منزلة فرض الكفاية في الشريعة، والمفاضلة بينه وبين فرض العين، أيهما أعلى درجة ورتبة في الشريعة؟ فرض العين أم فرض الكفاية؟ فرض العين، ما وجه تفضيل فرض العين على فرض الكفاية؟ أولاً شموله للأفراد من غير استثناء، ثانياً: لا يسقط به البعض عن البعض، ثالثاً ترتب الثواب والعقاب الوعد والوعيد، بخلاف فرض الكفاية فيمكن أن يرتفع الإثم من غير فعل، قال: وزعمه الأستاذ إمام الحرمين وأبوه أفضل من العين، الأستاذ من؟ أبو إسحاق الإسفراييني حيث اطلق عليه هكذا، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني -رحمه الله-، وأبوه الإمام أبو محمد عبد الله بن يوسف، فإنه كان أيضاً من فقهاء الشافعية وإمامه ومقدمهم بل ما تتلمذ إمام الحرمين في مبدأ أمره إلا على يد والده، فهو فقيه الشافعية بلا منازع،

قال: ذهب الأستاذ وإمام الحرمين و أبوه إلى تفضيل فرض الكفاية على فرض العين، ما وجه هذا؟ قال أن فرض العين فاعله إنما يجلب المصلحة لنفسه ويدراً المذمة عن نفسه، وفرض الكفاية وفاعله يصون الأمة عن الإثم، فكان من هذا الوجه مفضلاً، وليس معناه أنه يتقدم رتبة في الشريعة بل قالوا ربما يكون ثوابه أعظم؛ لأنه أدى أمراً موصوفاً بالوجوب فحصل ثوابه، وكان مفضلاً؛ لأن مصلحته أعم، من أن تكون ذاتية شخصية منحصرة، وتعدت مصلحة الفعل على غيره، وما من شك أن الفعل كلما كانت دائرة النفع به أعظم كان في ميزان الشريعة أيضاً أعظم، هذا وجه التفضيل، قول المصنف وزعمه الأستاذ وإمام الحرمين وأبوه أفضل، التعبير بزعم هنا ما يوحي إليك؟ تضعيف؟ انتقاص مثلاً؟ شيء من اللمز والاشعار بعدم الاكتراث بالقول؟ لا ليس كذلك، لكن قوله زعم يُشعر بأنه لم يتبين له رجحانه، وهو كما يقولون من باب قول سيبويه زعم الخليل،... ليس انتقاصاً للخليل لكنه لم يظهر له رجحان قوله وقوة مأخذه، فيقول زعم الخليل فهكذا لما قال زعم الأستاذ وإمام الحرمين ووالده أن المقصود في فرض الكفاية كونه أفضل من فرض العين، المسألة الثالثة: الآن نحن قلنا فرض الكفاية هل هو واجب على الكل ويقوم به البعض أو واجب على البعض؟ فرض الكفاية واجب على الكل ويؤدي البعض أو واجب على البعض من الأمة؟ في المسألة خلاف الذي عليه الأكثر أن الواجب على الكل، وهذا مقدم عندهم، قال -رحمه الله- وهو على البعض، هذا ما رجحه المصنف، ماذا قال؟ وفاقاً للإمام لا الكل، خلافاً للشيخ الإمام والجمهور، ركز معي أشار إلى القولين وهو أي فرض الكفاية واجب على البعض هذا قول من الآن الذي رجحه؟ هو المصنف، رجح أن فرض الكفاية واجب على البعض وفاقاً للإمام، من الإمام؟ الرازي، إذ هذا قول الرازي ورجحه تاج الدين السبكي، قال لا الكل، خلافاً للشيخ الإمام والجمهور من الشيخ الإمام؟ والده تقي الدين السبكي، وقد علمت أنه إذا قال الشيخ الإمام فيقصده، والجمهور: يعني جمهور العلماء، وأبوه أليس منهم فلماذا أفردته؟ اهتماماً بوالده وإبرازاً لشأنه ويلتمس هذا من البر بآبيه في مسائل علمية في مصنف، يريد أن يبقى بين يدي طلبة العلم وهأنأ وأنت اليوم نقرأها، ليس هذا فقط بل يقدمه على الجمهور، يقول خلافاً للشيخ الإمام والجمهور، ما قال خلافاً للجمهور والشيخ الإمام لو قال خلافاً للجمهور والشيخ الإمام سيقال طيب هو كان لو قال الجمهور وسكت لدخل فيهم لكنها فيها ملاحظ الحقيقة واضحة، ولذلك قال الشراح ذكر والده مقدماً على الجمهور إشعاراً بفضله عليهم وقد كان جديراً بذلك، يعني إمامته وعلمه ومنزلته بين العلماء تشعر بأنه بين الجمهور أنه ليس عوداً من حزمه، ربما كان رباطها وكان المقدم فيها، رحمة الله على الجميع... قال هنا أن فرض الكفاية واجب على البعض وأظهر

بهذا موافقته للرازي وبين لك أن القول الذي عليه الجمهور والأكثر أن الوجوب على الكل، مأخذ الجمهور أن فرض الكفاية خوطب به الجميع، ومأخذ السبكي ومأخذ الرازي أن النصوص التي جاءت به فرض الكفاية كان الخطاب فيها متوجهاً من البداية إلى البعض ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ فما كان المخاطب الكل قال منكم أيضاً مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ فاستندوا لمثل هذه النصوص فقالوا ثبت عندنا أن الخطاب توجه ابتداءً إلى البعض وليس إلى الكل، والمسألة أيضاً لن تكون ذات أثر كبير طالما اتفقنا على أن الواجب إتيان البعض أو فعلهم، و أنه يتعلق بهم وأنه يسقط الإثم عن الباقيين باعتبار ما قام به هؤلاء البعض، بقيت المسألة الرابعة: قال: والمختار البعض مبهم، وقيل: معين عند الله وقيل: من قام به، على ما رجحه المصنف أن الوجوب على الكل أو على البعض؟ على البعض، على هذا القول الذي ذهب إليه الرازي ورجحه تاج الدين السبكي يتأتى الخلاف في هذه المسألة وليس على قول الجمهور لما قال الوجوب على البعض، أي بعض الأمة هو الذي تعلق به الوجوب؟ كما قلت هناك في الواجب المخير، الواجب واحد أيها هو الواجب؟ هنا قال البعض مبهم كما قال في خصال الكفارة واحد لا بعينه قيل البعض مبهم وهذا الذي رجحه تاج الدين السبكي وقيل معين عند الله كما قال هناك في خصال الكفارة معين عند الله يسقط بفعل المكلف، وقيل: من قام به فهي أقوال فعلاً مبنية على المأخذ ذاته هناك في الواجب المخير في مسألة البعض الذي يتعلق به الوجوب والمسألة في هذا القدر في تعيين البعض أيضاً ليست ذات أثر؛ لأن المقصود أن يقوم بعض المكلفين بالواجب وتبرأ ذمة الأمة كلها، المسألة الخامسة: ويتعين بالشروع على الأصح، يتعين ما هو؟ فرض الكفاية، يتعين يعني ينقلب إلى فرض عين، يتعين يصبح فرض الكفاية متعيناً يعني واجباً عينياً بالشروع على الأصح، يعني متى شرع المكلف في فرض من فروض الكفاية تعين عليه، وما معنى التعين؟ لا يسوغ له تركه ولا التراجع عنه، هذا قال على الأصح أيضاً هو مشعر بخلاف في المسألة، وأن مقابل الأصح هنا عدم الإلتزام، هذه مسألة مهمة وبالتالي فمن شرع في فرض كفاية حرم عليه الرجوع عنه لما؟ لأنه تعين بالشروع فيه، طلب العلم فيما زاد على حاجة المكلف فيما تقوم به عبادته ما حكمه؟ واجب فرض عين مثلاً أن يتعلم صفة الصلاة، والوضوء قراءة الفاتحة، ما زاد على هذا القدر فرض كفائي طلب العلم، حتى يبقى العلم الشرعي محفوظاً في الأمة ويهتدى به في مسالك الحياة، فإذا كان فرض كفاية فإذا قام نفر من الأمة من أهل العلم كما قال الله: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ فهذا فرض كفائي، فإذا قلت فرض كفائي إذاً يسقط الإثم عن الأمة بانتداب بعض أبنائها من طلبة العلم

لتحصيله وأخذه، فإذا قلت يتعين بالشروع فمؤداه أن طالب العلم إذا شرع في طلب العلم حرم عليه الرجوع والترك؛ لأنه قد تعين في ذمته؛ ولأن رجوعه سيلزم الوجوب، هذا يتصور ويصح إذا افترضنا أن الكل قد تراجع وبالتالي يحرم عليهم؛ لأنه بهم يتحقق الوجوب، وبفعلهم تبرأ الذم وبتركهم يعود الإثم ويتحقق، لكن الشروع فيه هذا يتصور في طلب العلم تكلمنا على مسألة واسعة، لكن لو جئت إلى صلاة جنازة وقام به واحد فأراد أن يصلي عليه ثم قال لست أن الملزم به فتركه، يأثم الجميع فهذه أمثلة بعضهم يستثنى يقولون لا يلزم فرض الكفاية بالشروع إلا في الجهاد، وصلاة الجنازة، في الجهاد باعتبار أن نقص واحد وتراجعه عن صفوف المجاهدين مؤذن بضعف وانحزام، محل لموقع من المواقع التي ممكن أن يكون قد يسد فيها ثغرة أو يؤدي فيها دوراً أو يرمي بها سهماً في سبيل الله، وصلاة الجنازة، لأنها مظنة إذا تركها الثلاثة الذين بادروا إلى القيام بها ثم تركوها سيوقع الإثم في ظن في حين يظن الباقيون أنه قد قاموا به وهكذا، فيناقش الفقهاء في فروض الكفايات هذه القضية: هل إذا شرعت فيه تعينت؟ الذي يرجحه المصنف مطلقاً نعم، تعينه ويصبح فرض الكفاية بعد الشروع فيه فرض عين، والثاني كما قلت لكم مقابله أنه لا يكون كذلك واستثنى بعضهم صلاة الجنازة واستثنوا الجهاد ونحو هذا، وصورة المسألة حقيقة كما قلت في قضية: أن يتأكد وجود عدد كبير فتراجع آحادهم ليس مما تتوجه فيخ المسألة بقوة الخلاف، المسألة الأخيرة في فرض الكفاية قال: وسنة كفاية كفرضها، هل يوجد هناك سنة كفاية وسنة عينية؟ سنة عينية مثل ماذا؟ الوتر، قيام الليل، والسنن الرواتب، ليس المطلوب فيها أن يقوم أحد عن أحد أو أن تحيي السنن الرواتب في الأمة فإذا قام به البعض سقط عن الباقي، هذه سنن عينية وهي الأكثر، هل فيه سنن كفاية كما عندنا فرض كفائي؟ يضربون به مثلاً.... ابتداء السلام فلو دخل داخل ونحن جالسون مئة أو مئتين وقال السلام عليكم فعلى من يجب رد السلام؟ فرض كفائي فلو قام به البعض يكفي ولا يلزم أن يرد الجميع واحداً واحداً، طيب ابتداء السلام؟ سنة، فماذا لو كنا جماعة نمشي أو دخلنا مجلساً، فالسنة تتحقق بفعل البعض هذ مثال لسنة كفاية، مثله أيضاً تشميت العاطس أيضاً على عدم القول بوجوبه، فإنه لو عطس فحمد الله فتشميته بين جماعة يؤدي بواحد، فعلى القول بسننيتهم سيقولون سنة كفاية وأمثال هذا قال: سنة الكفاية كفرضها في ماذا؟ في كل ما تقدم في تعريفها في مسألة من يقوم بها في تعينها في الشروع وأمثلة ما ذكره في فرض الكفاية، يتجه في أمثلة سنة الكفاية التمثيل بالأذان عند من يقول إنه سنة وليس فرض كفاية، أيضاً يتجه التمثيل بصلاة الجماعة في المساجد عند من يقول بسنيتها لا بوجوبها وهو قول بعض الفقهاء الشافعية والمالكية، فيقولون بالسنية، وبالتالي إقامة جماعة من السنن الكفائية التي إذا قام

بها بعض المسلمين قد أحيوا سنة تؤدى بها جماعة المساجد وتقوم بها رسالة بيوت الله ويسقط استحبابها
عن باقي الأمة بقيام بعضهم بها.

الدرس الثاني والثلاثون

قال -رحمه الله-:مسألة: الأكثر أن جميع وقت الظهر جوازاً، ونحوه وقت لأدائه، ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافاً لقوم، وقيل: الأول وإن آخر فقضاء، وقيل: الآخر وإن قدم فتعجيل، فالحنفية: ما اتصل به الأداء من الوقت وإلا فالآخر، والكرخي: إن قدم وقع واجباً بشرط بقائه مكلفاً

أي مسألة هذه؟ الواجب الموسع، الواجب الموسع فيه خلاف أقل من الخلاف في الواجب المخير، وأيضاً المسألة فيها تتعلق بأحكام هي في درجتها الغالبة على الظن أنها مسألة لفظية.

مسألة: الأكثر: يعني أكثر الأصوليين والفقهاء وعليه الجمهور، أن جميع وقت الظهر جوازاً ونحوه وقت لأدائه، ضرب مثلاً بوقت الظهر ولو قال وقت الصلاة لأوهم ماذا يريد بالصلاة المفروضة، النافلة، فضرب مثلاً بصلاة الظهر وقال ونحوه، وقال وقت الظهر جوازاً ليخرج وقت الضرورة؛ حتى يكون أبعد عن الخلاف، فدعك في أوقات الجواز التي هي وقت الاختيار لا وقت الضرورة، ودعنا نقول لو أذن الظهر الساعة الثانية عشر تماماً ويخرج وقت الظهر مع أذان العصر في الثالثة تماماً، فمدة وقت صلاة الظهر ثلاث ساعات، الخلاف أين هو؟ نحن نقول هذا الوقت من الثانية عشرة إلى الثالثة هو وقت لصلاة الظهر هذا وقت الوجوب، هذا الوقت للوجوب وقت موسع ما معنى موسع؟ يسع العبادة؟ يعني يقابل الواجب الموسع الواجب المضيق، والواجب المضيق هو ما يضيق الزمن فيه عن العبادة؟ لا، وصف السعة والضيق ليس للعبادة بل لعبادة أخرى تضاف إليها من جنسها في الوقت نفسه، فلما أقول واجب مضيق مثل صوم يوم إيش معنى واجب مضيق؟ يضيق عن واجب آخر من جنسه ما تستطيع أن تصوم يومين في نهار واحد، ما معنى واجب موسع؟ يمكنك أن تفعل العبادة الواجبة وتفعل معها أخرى من جنسها في الوقت نفسه فإذا وجدت ذلك فهذا وقت موسع، ويوصف الوجوب هنا بالسعة يقال واجب موسع، أو يقال هذه عبادة فيها سعة في الوجوب، صلاة الظهر تحتاج خمس دقائق أو عشر دقائق، وبالتالي فمن الثانية عشر إلى الثالثة كم صلاة تستطيع أن تصلي مثل الظهر؟ كثير خمسين ستين مئة، وبالتالي هذا وقت عبادة موسع

يقول هنا : أي أجزاء الوقت يعني لو أذن الظهر الساعة اثني عشر أنا أستطيع أنا أصلي في الخمسة دقائق الأولى صح؟ ويمكن أن أترك هذا وأصلي الثانية عشر ونصف، ويمكن أن أصلي الواحدة، ويمكن أن أصلي الثانية، ويمكن أصلي الثالثة إلا خمس دقائق، وهذا كله واقع في وقت الوجوب ما خرجت عنه فالسؤال: أي أجزاء الوقت هذا لو قسمت خمس، خمس، خمس دقائق فأبي جزء من الخمسة دقائق هل الأول أو الثاني أو الثالث أو الأخير رقم مئة أيها هو وقت الوجوب؟ إذا قلت الوقت الأول أول خمس دقائق هي وقت الوجوب فمعناها من صلى في الخمس الدقائق الثانية خرج عن وقت الوجوب، فماذا سيكون فعله قضاء، وهذا ما يصح، أي أجزاء الوقت هو الذي ينطبق عليه أحكام الواجب بحيث يأثم إذا فاتها هذا الوقت ويترتب عليه؟ هو آخر الأجزاء، فلذلك قال بعضهم وقت الوجوب في العبادة الموسعة هو آخر أجزاء الوقت، لكن يبقى الإشكال ماذا لو فعله قبل؟ تقول آخر أجزاء الوقت هو وقت الوجوب، فماذا لو صلى في الخمسة دقائق الأولى أو التي قبلها أو الثالثة أو الرابعة فيكون قد صلى خارج وقت الوجوب! هو إشكال لفظي كلامي وفيه الخلاف الآتي قال: الأكثر أن جميع وقت الظهر جوازاً ونحوه وقت لأدائه إذا ماقت الأداء في العبادة الموسعة؟ جميع الوقت ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال، فمن فاتته الخمس الدقائق الأولى والنصف الساعة الأولى والساعة الأولى والساعة الثانية ولم يصلي هل هو آثم؟ ليش لا؛ لأنه لا يزال في وقت العبادة لم يخرج عنه ولم يتجاوز، إلى متى؟ إلى آخر الوقت، طيب سؤال وستأتي بعد قليل، ماذا لو مات في أثناء الوقت ولم يصلي هل يعتبر عاصياً آثماً؟ أذن الساعة اثني عشر مات الساعة الثانية ظهراً، هل يعتبر شرعاً عاصياً؟ لأنه مات ولم يصلي الظهر؟ لا بل حكى الغزالي الإجماع- وسيأتي بعد قليل-، أنه لا يموت عاصياً؛ لأنه فعل ما له أن يفعله فعل شيء كان مباحاً له والوقت ممتد معه للساعة الثالثة... وقت الوجوب قلنا ممتد، قال -رحمه الله-: ولا يجب على المؤخر العزم؛ لأن بعض الأصوليين يقول أن لم يصلي في أول أجزاء الوقت جاز له التأخير بشرط أن يعزم على الفعل، فإذا لم يفعل فهو آثم.. الصواب: ألا تقول: يعزم بل تقول: ألا يعزم على الترك، والفرق بين الممتثل والعاصي ما هو؟ إذا سمعت أذان الظهر الفرق بين مسلم ومسلم سمع الأذان وانعقد في قلبه أنه سيصلي، بغض النظر عن زمن الأداء، هذا يختلف تماماً عمن سمع الأذان وشعر أن هذا إيجاب في ذمته بالصلاة، ثم عقد ألا يفعل هذا الذي يتوجه عليه الإثم، قال هنا: ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافاً لقوم، فإن كثيراً من الجمهور الذين يرون أن جميع الوقت هو الوقت لأداء الواجب في العبادة الموسعة، كثير منهم يرى أن الواجب في حقه منذ أول أجزاء الوقت إما الفعل وإما العزم، فإذا مضى أول أجزاء الوقت ولم يفعل فلا بد

أن يكون قد عزم، فإذا جاء الوقت الثاني فيما أن يصلي وإما أن يعزم، فإن صلى فيها، فإن لم يصلي فلا بد أن يعزم يأتي الجزء الثالث والرابع وهكذا، بحيث لا يخلو جزء من أجزاء الوقت إلا بفعل أو بعزم، والأصل هو الفعل والبدل هو العزم، فيعتبرون أجزاء الوقت هاهنا لم تخلو من وجوب؛ لأن قالوا: الجميع وقت أداء، وبالتالي فكل جزء في الوقت مر عليه كان مشغولاً بواجب، إما الفعل وإما العزم، هذا القول وجيه لولا أن الإشكال العلمي القوي أنه لا دليل على إيجاب العزم وتحتاج في إثبات الأحكام الشرعية التكليفية إلى مستند ودليل شرعي، وهنا رجح المصنف أنه لا يجب العزم والمسألة فيها خلاف هل يجب العزم أو لا يجب؟ وما دليل الإيجاب؟ وما حجج المانعين منه؟ قال: خلافاً لقوم هذا القول الأول أن جميع الوقت العبادة هو وقت لأدائها، قال: وقيل القول الثاني، الأول ايش معناه؟ أن أول الوقت هو وقت الوجوب، وبالتالي فبقية الوقت قضاء، يترتب على هذا ولهذا قال إن آخر فقضاء هذا قول البناء هذا صحيح إذا قلت: أن أول أجزاء الوقت هو وقت الوجوب يترتب عليه أن تأخيره عنه يجعل الفعل فيما بعد قضاءً، هذا القول ينسب إلى بعض الشافعية ولا يصح عنهم، بل نسبه خطأً إلى الإمام الشافعي وقد استقصى هذا الإسنادي تعقباً على الرازي وغيره وأبان أنه حقيقة ليس مذهباً للشافعي ولا لفقهاء الشافعية، بل ولا ينبغي به فقيهه، أن يقول أن أول أجزاء الوقت هو الوجوب وبالتالي ما يكون بعده قضاء، ونحن قررنا فقهاً أن القضاء لا يثبت شرعاً إلا بخروج الوقت يعني بآخر أجزائه، هذا القول الثاني، الثالث وقيل الآخر ايش يعني الآخر؟ آخر وقت هو وقت الوجوب، ما وجه هذا؟ أنه هو الجزء الوحيد الذي يصدق فيه تعريف الواجب ما هو؟ ثواب الفعل وعقاب الترك، يعني كل أجزاء الوقت قبلها إذا فاتت ولم يصلي لا يصدق أنه يعاقب فاعله صح؟ لكن هذا الجزء الأخير الذي به يخرج الوقت هو الجزء الوحيد الذي يصدق عليه أنه لو خرج وما صلى فقد أثم المكلف، قالوا فإذاً آخر أجزاء الوقت هو وقت الوجوب، هذا القول تجده في كتب الأصول عادة ينسب إلى الحنفية عموماً، والدق أنه منسوب إلى العراقيين منهم لا إلى كلهم، فالمشايخ العراقيين من الحنفية هم الذين يقولون إن آخر أجزاء الوقت في العبادة الموسعة هو وقت الوجوب، ثم أنبى على هذا إشكال أشرنا إليه قبل قليل: ما حكم تقديم الفعل، قال -رحمه الله-: وقيل الآخر فإن قدم فتعجيل، ايش يعني فإن قدم فتعجيل؟ نعم فقد عجل الواجب، مثل الزكاة تجب ويجوز تعجيلها، فإذا أخرجت زكاتي أنا هذا العام ونويت أن أخرج مثلها زكاة العام القادم صح أم لم يصح؟ صح، قالوا: فما ثبت جنسه في الشريعة في تعجيل الواجب يصح أن تُخرجه هنا في الصلاة فنعتبر الصلاة في أول أجزاء الوقت قبل معقد الوجوب في الوقت تعجيل الزكاة هناك قبل وقتها فتعجيل لواجب، هذا أَلطف من قول

بعضهم إنه يقع نفلاً يمنع لزوم الفرض، وهو قول منسوب إلى الحنفية وليس قوياً، يعني قالوا إذا صلى في أول الوقت يقع فعله نفلاً، ليش نفل؟ لأنه خارج وقت الوجوب الذي هو آخر أجزاء الوقت، طيب نفل؟ هو نوى الظهر نوى الفرض؟ قالوا يقع نفلاً يمنع لزوم الفرض بحيث إذ انقضى وخرج آخر أجزاء الوقت أجزاءه عن الفرض، ما قالوا يقع نفلاً يسقط الفرض؛ لأن الفرض لا يقع على إسقاط النفل فعدلوا عنها إلى عبارة قالوا يمنع لزوم الفرض، وبعضهم مثل الكرخي يقع واجباً بشرط بقاءه مكلفاً، يعني سيكون واجباً شرط أن يبقى على آخر الوقت على هيئة التكليف، عاقلاً حياً مكلفاً ويخرج عليه الوقت وهو بهذا الوصف فيكون هذا الفعل واجباً، جميع هذا الأقوال عليها مآخذ لا يصح الاستقامة عليها ولا التذليل لها، بل فيها مآخذ علمية قوية لا يستقيم معها تقرير هذا القول، الذي أحوجهم إلى هذا هو القول أن آخر أجزاء هذا هو وقت الوجوب، وقال -رحمه الله-: قيل: الآخر فإن قدم فتعجيل، هذا ثالث الأقوال، الرابع والحنفية: ما اتصل به الأداء من الوقت وإلا فالآخر، هذا قول تفصيلي عند بعض الحنفية إن الجزء الذي يتصل بالفعل هو وقت الوجوب، وإلا يعني إذا لم يصلي فإن آخر الأجزاء هو وقت الوجوب، ليش هذا؟ هذا انفكك عن قولنا قبل قليل ما حكم الفعل إذا فُعل في أول الوقت أو في وسطه أو أثناؤه، فقالوا لا، نخرج من هذا الإشكال وقت الوجوب= هو الوقت الذي يؤدي فيه، وهذا الحقيقة أيضاً ليس منجياً من الإشكال العلمي ليش؟ لأنهم قالوا وقت الوجوب هو ما يصلي فيه المصلي فجعلوا هاهنا علامة الوجوب هو الفعل، يعني أنا لو قلت لك متى يجب وقت صلاة الظهر؟ فتقول إذا زالت الشمس، والعكس لو قلت لك متى تزول الشمس؟ فتقول: إذا وجبت صلاة الظهر، فهتمت الفرق؟ لو سألتك: متى تزول الشمس؟ فقلت لي عندما تجب صلاة الظهر، هذا عكس، أن تجعل المسبب علامة للسبب، فأنا أسألك أي أجزاء الوقت هو الواجب، فتقول لي هو الوقت الذي يصلي فيه المصلين، أنت جعلت المسبب علامة على السبب و هذا لا يصح، على كل هو محاولة للانفكك من إشكال القول بأن آخر أجزاء الوقت هو وقت الوجوب، قال والحنفية: ما اتصل به الأداء من الوقت وإلا فالآخر، يعني إن لم يصلي ولم يقع منه أداء فإن آخر أجزاء الوقت هو وقت الوجوب والكرخي الإمام أبو الحسن من متقدمي الحنفية ومن أوائل من نظر لقواعد أصول الحنفية، قال: إن قدم- يعني إن قدم المكلف الفعل في أجزاء الوقت- وقع واجباً، بشرط بقاءه مكلفاً، هذا يسمى مذهب المراعاة، يعني أن يراعى فيه حال المكلف أن يبقى على هيئة التكليف وسلامة العاقبة إلى آخر الوقت، وهذا أيضاً غير مسلم؛ لأنه ليس بمقدور المكلف ولا علمه، أنه إذا فعله في أول أجزاء الوقت نقول ننظر إذا انقضى الوقت وخرج وهو على هيئة التكليف يكون فعله الذي فعل واجباً،

هي جملة أقوال، الصحيح منها أن الوقت في كله يعتبر وقت وجوب وماعدا ذلك ففيه تكلف كما سمعت،
تفرع عن هذا مسائل في وقت الوجوب الموسع ذكرها المصنف الآن.

**ومن آخر على ظن الموت عصي، فإن عاش وفعله فجمهور أداء والقاضيان أبو بكر والحسين قضاء،
ومن آخر مع ظن السلامة فالصحيح لا يعصي بخلاف ما وقته العمر كالحج**

هنا مسألة قلنا وقت الوجوب في العبادة الموسعة ما هو؟ جميع الوقت، من غلب على ظنه أنه لا يبقى
على التكليف إلى آخر الوقت فما حكمه؟ تضيقت العبادة في حقه، هذا أيضاً محل اتفاق، من غلب على
ظنه أنه لا يبقى إلى آخر الوقت سؤال هو يعلم متى يموت؟ لا فكيف إذا؟ يغلب على ظنه؟ أنت يغلب
على ظنك أنك ستموت؟ لها أمثلة نعم، شخص محكوم عليه بالقصاص وقيل سينفذ القصاص الساعة
الثانية ظهراً لم يصبح وقت الظهر في حقة إلى الساعة الثالثة تضيق الوقت في حقه إلى الساعة الثانية، هذا
غلب على ظنه، وقد يعفى عنه، لكن هكذا غلب على ظنه أنه سيموت، امرأة غلب على ظنها واعتادت
أن ينزل عليها الدم في هذا اليوم أو في كل يوم الخامس أو العاشر أو العشرين من الشهر الساعة الثانية
ظهراً، يقولون: يتضيق وقت العبادة في حقها، فيجب أن تصلي قبل هذا الموعد، على كل يقولون إذا
غلب على ظن المكلف أنه لا يبقى إلى آخر وقت العبادة تضيق الوقت في حقه إلى متى؟ إلى ما يغلب
على ظنه بقاؤه، وبالتالي فيعتبر آتماً إن مات أو مُنع من العبادة لوجه ما؛ لأنه ترك كما قد كان يقدر على
فعله، المسألة التي بنيت على هذا، ماذا لو غلب على ظنه أنه لن يعيش فعاش، أو لن يبقى مكلفاً فبقي؟
قال: ومن آخر مع ظن الموت عصي، يعني يظن أنه سيموت وما صلى ما حكمه؟ عاصي، مع أننا اتفقنا
أنه لن يكون عاصياً إلا بخروج وقت الأداء شرعاً، وهذا تضيق وقت الأداء الشرعي في حقه من آخر مع
ظن الموت عصي، قال: فإن عاش، يعني: قالوا لو القصاص الساعة الثانية ظهراً ثم ما صلى خلاص يئس
استحوذ عليه الشيطان وما أراد أن يصلي جاءت الساعة الثانية فعفى عنه أولياء الدم، فقام وصلى صلاته
أداء و إلا قضاء؟ كيف أداء؟ أنتم قبل قليل قلتم أن وقته انتهى في حقه الساعة الثانية ظهراً، فصلي الآن
بين الثانية والثالثة، أداء و الا قضاء؟ قلتم الأداء فعل العبادة في وقتها المقدر شرعاً وقلتم وقته المقدر تضيق
في حقه، طيب هو صلاها بعد الساعة الثانية، إن نظرت إلى الوقت المحدد شرعاً للعبادة بغض النظر عن
حاله فيكون فعله أداء، وإن نظرت إلى حاله وتضيق العبادة في حقه ستقول قضاء، لكن هذا مشكل ولهذا
قال المصنف فإن عاش وفعله، فعل ماذا؟... أي الواجب فإن عاش وفعله فالجمهور: أداء يعني يكون فعله

أداءً، لما؟ نعم هذا بالنظر إلى وقت العبادة المقدر شرعاً بغض النظر عن حاله الذي مر به، والقاضيان أبوبكر والحسين القاضي أبوبكر الباقلاني والقاضي الحسين المروزي من الشافعية، جعلوا فعله قضاء بالنظر إلى ماذا؟ إلى أنه أخرج العبادة عن وقتها المقدر في حقه هو، فأصبح فعله قضاءً، هذا القول مع شيء من وجهته إلى أنه مشكل ووجه الإشكال أنه لم يقل أحد أنه تلزمه نية القضاء في مثل هذه الحال، كيف ينوي القضاء وهو لا يزال في وقت صلاة الظهر كيف ينوي القضاء والفعل أداء؟ هذا وجه الإشكال الذي جعل الجمهور يرونه أداءً انتهت هذه المسألة.

قال: ومن أخرج مع ظن السلامة فالصحيح لا يعصي، يعني ليس هناك غلبة ظن أنه سيموت ولا قصاص ولا حيض للمرأة ولا شيء من الموانع والصوارف والعوارض، أخرج مع ظن السلامة مثل ما يحصل لي ويحصل لك وقت الظهر وقت العصر وقت المغرب لا تبادر في أول الوقت على أنك ستفعل فيما بعد صلاة الظهر وأنت في درس أو في عمل أو في محاضرة وقلت ستصلي أنت ورفاقتك وجماعتك الساعة الثانية أو خرجتم وامتد بكم الطريق فقلتم تففون في محطة وفي مسجد تصلون الساعة الثانية والنصف كل هذا التأخير كان مبنياً على ظن السلامة، طيب من أخرج مع ظن السلامة ثم طرأ له ما يمنعه عن الفعل مات حاضت المرأة قطعت رقبتها أي شيء من العوارض، هل يكون عاصياً؟ الجواب: لا، ليش؟ فعل ما أبيض له وكان يتحرك في المأذون له شرعاً، ولهذا قال: ومن أخرج مع ظن السلامة فالصحيح لا يعصي، قوله "فالصحيح" يشير إلى ماذا؟ إلى خلاف وإن كان خلافاً غريباً شاذاً أيضاً، يعني قال بعضهم: أنه عاص ووجه العصيان عندهم ما هو؟ أنه مات وفي ذمته صلاة واجبة ما برئت منها، وقد كان يسعه أن يفعل ولم يفعل، ولكن الغزالي وغيره حكى في الإجماع إجماع السلف على أنه لا يموت عاصياً؛ لأنه مبني على فعل شيء مأذون ولن يعاقبه الشرع على ما أذن له، ولما حدد الشرع الوقت بسعته فإنه أذن له أن يصلي في أي جزء من أجزاء هذا الوقت، وحكاية الإجماع تنفي هذا الخلاف الحادث إن كان من يقول به متأخراً، قال: من أخرج مع ظن السلامة-أي فمات- فالصحيح لا يعصي، ثم ختم بقوله بخلاف ما وقته العمر كالحج، يعني هذه لا تدخل في مسألة من أخرج مع ظن السلامة فمات يعني عليه قضاء من رمضان، شرعاً يجوز له أن يقضي متى؟ سنة إلى رمضان الثاني أخرج مع ظن السلامة قال سأصوم في صفر، في رجب، في جماد، في ربيع آخر مع ظن السلامة فمات، هل يموت عاصياً؟ هذا بإجماع أنه من أخرج مع ظن السلامة فمات لم يكن عاصياً، يقول هذا وإن انطبق في الصلاة في الصيام لكن يخرج من هذه المسألة: ما وقته العمر كالحج، الحج وقته هو واجب مرة ووقته العمر يعني في أي سنة السنة هذه القادمة، لكنه الآن قادر هذه السنة، فإن

قلت إن الوجوب على الفور في الحج فبالتالي متى آخر فمات واحد: يأثم، اثنين: يعتبر وجوباً منعقداً في ذمته فيجب على أوليائه إخراج المال من حجه للحج به من تركته، وإن قلت على التراخي وهذه المسألة واردة هنا إن قلت على التراخي فقد فعل ما أذن له، فإذا مات هل يموت وفي ذمته واجب أو ليس كذلك؟ هو استثنى فقال: بخلاف ما وقته العمر يعني هذه المسألة لن تكون كالصلاة، صحيح هو كان له أن يحج هذا العام وله أن يحج العام الذي بعده أو الذي بعده حج الفريضة الواجب، قال بخلاف ما وقته العمر؛ لأن العمر امتداد بخلاف الصلاة وقت محدود فأنا أقول مع ظن السلامة في الوقت المحدد أما العمر فلا حدود له، فكيف استطيع أن أجعل حداً للعمر ومسألة الأعمار وانتهاء الأقدار مردها إلى الله، بخلاف أوقات العصر محدودة، أوقات الظهر محدودة، يعني متى ينتهي وقت الظهر شرعاً محدد، لكن متى ينتهي وقت الحج بالنسبة للمكلف؟ غير محدد، بانتهاء العمر و العمر هذا لا يعلم إلا عند الله سبحانه وتعالى، فلماذا استثنى هذه المسألة وقال من آخر مع ظن السلامة فإنه لا يكون عاصياً على الصحيح بخلاف ما وقته العمر كالحج، يستثنى من هذه المسألة فلا تدخل تحت قوله أنها مفرعة على القول بعدم الفور وجواز التأخير وفي المذاهب قولان في مسألة جواز تأخير الحج ولزوم إخراج المال من تركته للحج عنه. هذه ما يتعلق بمسائل الوجوب الموسع، وسبق الوجوب المخير نقف عندها ليبقى القدر الباقي هو خاتمة المقدمات نأتي عليها في درس الأسبوع المقبل إن شاء الله تعالى ننهي بها المقدمات الحكم الشرعي التي أورد المصنف فيها هذه المسائل .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
وبعد..

فإننا في هذا الدرس نكمل آخر ما تعلق بالمقدمات التي وضعها المصنف رحمه الله جزء منها يتعلق بالأحكام التكليفية كمسألة مالا يتم الواجب إلا به، والأمر المطلق هل يتناول المكروه أو لا يتناوله، وباقي المسائل في غالبها مما لا ثمره له في علم الأصول ولا أثر في الخلاف الواقع فيها بين الأصوليين فقهياً، يعني لا يترتب عليها من المسائل العملية شيء لكن سنأتي على إيضاح معناها وبيان موقع الخلاف الأصولي فيها.

قال المصنف - رحمه الله -: مسألة: المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب وفاقاً للأكثر، وثالثها إن كان سبباً كالنار للإحراق، وقال إمام الحرمين إن كان شرطاً شرعياً لا عقلياً أو عادياً، فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره وجب، أو اختلطت منكوحة بأجنبية حرمتا، أو طلق معينة ثم نسيها.

هذه المسألة هي المشهورة على السنة طلبية العلم بقولهم: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، القاعدة في مقصودها الجمل تشير إلى أن: ما ليس بواجب في الشريعة قد يأخذ حكم الوجوب بسبب توقف فعل الواجب عليه، فهذا معنى قولهم ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، إذاً قد يكون الشيء غير واجب ولكنه يكتسب حكم الوجوب من باب تعلق الواجب به، فلا يتم إلا به، فيأخذ حكم الوجوب، وهذا مرتبط كثيراً بقاعدة: الوسائل لها أحكام المقاصد، وأن المباح من حيث هو مباح لكنه يكتسب حكماً آخر إذا كان وسيلة إليه، فوسيلة المكروه مكروهة ووسيلة الحرام محرمة، ووسيلة الواجب واجبة، فهل تقول مالا يتم الواجب به فهو واجب هو تماماً قاعدة وسيلة الواجب واجبة؟ الجواب: لا، وسيلة الواجب واجبة أوسع من هذه، هنا ليست مجرد وسيلة.. لا، بل يتوقف تحقق الواجب عليها، فأصبحت طريقاً ملزماً لا يمكن للمكلف أن يأتي بالواجب إلا به، والمثال المشهور جداً الذي يضرب عادة في كتب الأصول، وهو أن غسل جزء من الرأس مع الوجه من الوضوء واجب؛ لأن الوجه الواجب غسله كما هو في حده لغة وشرعاً حد الوجه الذي يراد في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ هو من منابت شعر الرأس إلى من انحدر من اللحيين طولاً وما بين من الأذنين عرضاً، حد منابت شعر الرأس لا تستطيع أن

تضع الماء بيديك ثم تغسل بالضبط حد الوجه من آخر شعرة تنبت في رأسك وتقول إن هذا هو الواجب، حتى يتحقق لك أنك تأتي على كل جزء في وجهك بلا شك فيه يلزم أن تغسل جزءاً من الرأس الذي هو منبت الشعر، غسل الرأس مع الوجه ليس واجباً المطلوب غسل الوجه، والرأس الذي فيه نبات الشعر ليس وجهاً، لكننا نغسل جزءاً منه ولو قل وجوباً، ما الذي أوجبه؟ حتى يتحقق لك أنك غسلت وجهك كاملاً الذي هو الواجب، فتوقف الواجب عليه، فأصبح واجباً لا لذاته ولكن لغيره لتوقف تحقق الواجب عليه، ومثل ذلك يقولون إمساك جزء من الليل مع النهار في صوم رمضان فإن طلوع الفجر وهو الذي لا يمكن تعينه وهو الحد الذي لا يمكن تعينه بالشعرة وتقول هذه الثانية التي عندها طلع الفجر فإنه يلزمك أن تمسك قدرًا من الليل قدر هذا وإن كنت أتكلم عن ثانية أو جزء من الثانية هي ليل، وإذا كانت ليلاً فإن حكم الله تعالى فيها جواز الأكل والشرب لكنني حتى يتحقق لي اليقين بإمساك النهار من أول لحظة فيه، ماذا يلزم؟ إمساك جزء من الليل، هذا الجزء لا تتصور أنه يقصدون به نصف ساعة أو دقائق مطولة، لكن الجزء هذا ولو كان قليلاً هو ليل فحكم الشرع فيه في ذاته الإباحة، إباحة الأكل والشرب ولكن لما توقف تحقق الواجب الذي هو إمساك النهار من أوله توقف على إمساك جزء من الليل معه أصبح إمساك جزء من الليل واجباً بوجوبه، هذان مثالان يكثر ضربهما في كتب الأصول للتعريف بقاعدة مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أين وقع الخلاف الأصولي؟ في التقسيم ابتداءً هل كل شيء لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً؟ إطلاقه يفضي إلى بعض الإشكالات قالوا مثلاً: فيما يتعلق بواجب كالصلاة كالجمعة مثلاً يتوقف تحقيق الواجب في الجمعة وأدائها وصلاتها يتوقف على حضور الإمام ويتوقف على حضور العدد أربعين كما هو مذهب الحنابلة، وهذا ليس بواجب لا يلزم الرجل إذا دخل المسجد فوجد أقل من أربعين أن يبحث عن من يكمل العدد ليتم لهم صلاة الجمعة الواجبة، فكيف يتخلصون من هذا الإشكال؟ قالوا: مالا يتم الواجب ينقسم إلى قسمين: قسم في قدرة المكلف وقسم ليس في قدرته، وهنا في المثال عن الذي في قدرة المكلف، فحضور الإمام واكتمال العدد أو وجود القدرة لدى المكلف أن تكون له يد يتحرك بها وقدم يمشي بها لتحقيق بعض الواجبات من خلالها، فهذا ليس في قدرته فهو غير مخاطب به، فقسموها إلى قسمين: مالا يتم الواجب إلا به: قسم في قدرة المكلف وقسم ليس في قدرته، فالذي في قدرته هو الذي يكون واجباً، وما ليس في قدرته ليس بواجب، هذا التقسيم الذي جرى عليه الغزالي ومن بعده ابن قدامة في الروضة وعدد من الأصوليين أيضاً عليه مأخذ فمثلاً: دعنا نقول الحج وهو واجب، والزكاة وهي واجبة، يتوقف وجوب

الزكاة على امتلاك مال يبلغ نصاباً يحول عليه الحول، فلا تجب الزكاة إلا إذا ملك المكلف مالاً يبلغ نصاباً، وحتى يحول عليه الحول سؤال: هل يجب على المكلف أن يكتسب ويبحث عن مال يملكه ثم يجبسه حتى يحول الحول من أجل أن يزكي؟ أليس هذا مما لا يتم الواجب إلا به، ثم هو أليس في قدرة المكلف؟ فكيف تخرجه، كذلك الحج يجب على المستطيع فهل يجب عليه على المكلف أن يبحث عن زاد وراحلة يصلحان لمثله، ويجب عليه أن يجد المال الذي يحج به من أجل أن يجب عليه الحج؟ الجواب: لا، فإذاً هذا التقسيم ليس وافياً أن تقول مالا يتم الواجب إلا به، ينقسم إلى ما في قدرة المكلف، وما ليس في قدرته لا يفى بالعرض ولا يزيح بعض الإشكال، فأتجهوا إلى طريق آخر فقالوا نفرق بين ما لا يتم الواجب إلا به وبين ما لا يتم الواجب إلا به وهذا أدق، مالا يتم الواجب يعني الحكم الشرعي أن يوصف بالوجوب وما لا يتم الواجب يعني الفعل، وبالمثال يتضح: وجود المال في الزكاة هو مما لا يتم الواجب إلا به أو لا يتم الواجب إلا به؟ الواجب يعني هو الحكم يعني لن تجب الزكاة حتى يتحقق هذا، فهذا مما لا يتم الواجب إلا به، كذلك القدرة والاستطاعة في الحج هل هي مما لا يتم الواجب إلا به أو مما لا يتم الواجب إلا به؟ الواجب، كذلك القدرة في العبد في التكليف، وكذلك العدد في الجمعة عند من يقول به، وحضور الإمام، كل ذلك مما لا يتم الواجب إلا به، فعلى هذا التقسيم وهو أسلم يقولون مالا يتم الواجب إلا به فليس بواجب، لماذا؟ لأنه يتعلق بالحكم ووجوبه ليس مطالباً به المكلف، المكلف مطالب بماذا؟ مكلف بأداء هذا الواجب بعد تحقق الواجب، وليس مطالباً بأن يستجلب الواجب ويحققه لا، أنت تنتظر إذا وجب الحكم في حقل فأنت مكلف بأدائه، ولست مكلفاً بأن تنزل الواجب عليك، إذاً مالا يتم الواجب - يعني تعلق الحكم بك - هذا لا يلزمك، ولا يطالب المكلف بالسعي في أن ينزل الحكم الشرعي على شخصه، إذاً مالا يتم الواجب إلا به فليس بواجب، ومالا يتم الواجب الذي هو فعل الواجب إلا به فهو واجب، هذا الطريق هو الأسلم لكن **السبكي** - رحمه الله - قال: **مسألة المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به فواجب**، ماذا صنع حتى يتحاشى الإشكال؟ عبر بالمقدور حتى يخرج ما ليس في قدرته ويخرج من هذا الإشكال كله، الأصوليون يقولون: ما لا يتم، قولهم ما لا يعني كل شيء، هذه صيغة عموم، وبالتالي لما قالوا كل فعل احتاجوا أن يقسموه إلى مقدور وغير مقدور، **السبكي** - رحمه الله - اختصر فقال من البداية: المقدور الشيء الذي يقدر عليه المكلف ولا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، على كل هي مسالك والصورة واضحة ومحل اتفاق في تحريرها لدى الكل، يعني لا يختلفون على آحاد الصور، يختلفون في طريقة

الصياغة والترتيب والتقسيم، قال- رحمه الله-: **المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به**: أخرج من هذا يقصد بالوجوب المطلق تحقق حكم الوجوب الذي يتم به العمل ولا يقصد به بعض ما يتعلق بالوجوب من مسائل، **المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق**، ليخرج الواجب المقيد المتوقف على وجود سبب، مثل امتلاك المال في الزكاة، والقدرة في الحج ذلك ليس وجوب مطلق ذلك وجوب مقيد، فهو تحاشي الإشكال الأول بقوله مقدور وتحاشي الإشكال الثاني بقوله الواجب المطلق فسلم له التقسيم، **المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب**، هذا مذهب قال وفاقاً للأكثر، إذاً فأكثر الأصوليين على هذا وهو الصحيح، وهي العبارة التي يحفظها طلبة العلم اختصاراً ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، **قال: وثالثها**، أين الثاني في الأقوال؟ هذا من طي الخلاف واختصاره فالأول واجب ويقابله الغير واجب، ما لا يتم الواجب إلا به فليس بواجب، يعني مطلقاً سواء كان في قدرته أم ليس في قدرته لا يجب إلا ما أوجب الله الحكم ذاته فقط، الصلاة واجبة، غسل الوجه واجب، إمساك النهار من أوله هو الواجب، أما الباقيات فليست واجبة، وما حكم إمساك جزء من الليل مع النهار في رمضان أو غسل جزء من الرأس مع الوجه في الوضوء؟ يقول ليس بواجب، فلماذا تفعله؟ تفعله تحققاً تيقناً لكنه ليس بوجوب بحيث يأثم إذا لم يفعل، على كل هو مذاهب، **قال: ثالثها** يشير إلى القول الثاني، هذا القول الثالث الذي يشتمل تفصيلاً **إن كان سبباً كالنار للإحراق** فواجب، يعني ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إن كان سبباً للإحراق، هذا مثال ليس شرعياً، هذا مثال عقلي أو لغوي: لو قال شخص لآخر أحرق كذا أحرق هذه الورقة، من لوازم الإحراق إشعال النار وهو ما أمره بهذا ولكن هذا لازم عقلي لا يكون إحراق إلا بنار هذا سبب، فأصبح على هذا المذهب لا يكون واجباً في ما لا يتم الواجب إلا به إلا إن كان سبباً، وإن كان شرطاً؟ سكت، هذا المذهب يقول إن كان سبباً ولم يتكلم عن الشرط سكوهم عن الشرط مع وجود السبب هو أولى، يعني حتى أن **إمام الحرمين** في الشرط فرق بين السبب والشرط، إذاً هذا المذهب الثالث، المذهب الرابع: **قال إمام الحرمين إن كان شرطاً شرعياً لا عقلياً أو عادياً** هذا هو المذهب الرابع، إن كان يعني ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إن كان شرطاً شرعياً، مثل الطهارة للصلاة، الصلاة واجبة ولا تتحقق الصلاة الواجبة إلا بطهارة فتوقفت الطهارة عليه، فما حكم الطهارة؟ واجب، لو قال إنسان أنا لا أحتاج إلى هذا، النبي ﷺ يقول: " لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ" ، " لا يقبل الله صلاة بغير طهور" ، ما الحاجة إلى هذا؟ الحاجة إليه منهجياً؛ هل يصح للفقهاء إذا أراد أن يستدل على وجوب الوضوء يأتي بآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾

ويأتي بحديث "لا يقبل الله صلاة من غير طهور" ويأتي بما شاء من الأدلة، هل يصح له أن يستدل ضمن ما يستدل به بأن يقول إن من الأدلة قول الله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾؟ أنا أسألك عن إيجاب الوضوء والطهارة وأنت تأتيني بدليل على الصلاة، فيكون جوابه: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إن كان شرطاً شرعياً والطهارة شرط فاستدل بأدلة وجوب الصلاة على إيجاب الطهارة، كل دليل يوجب الصلاة فهو يوجب الطهارة أيضاً، لم؟ لأنها لا يتم الواجب الذي هو الصلاة إلا به وهي واقعة شرطاً شرعياً، هذا قول إمام الحرمين، فالمذاهب الآن أربعة:

الأول: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب مطلقاً.

الثاني عكسه: ليس بواجب.

الثالث: إن كان سبباً.

والرابع: إن كان شرطاً شرعياً.

قال: فأخرج الشرط العقلي والعادي، الشرط العقلي كترك الواجب لفعل الواجب، يعني واجب عليك مثلاً بر الوالدين وهذا يتحقق بترك ضده وهو العقوق، واجب عليك صلة الرحم وهذا يتحقق بترك ضده وهو القطيعة، فهذه شروط عقلية، لا تدخل معنا؛ لأنها متحققة عقلاً لا شرعاً، وكذلك الشروط العادية وجعل منها مسألة غسل جزء من الرأس مع الوجه يقول هذا شرط عادي وليس عقلياً ولا شرعياً، فيقول بالتالي أنا لا أقول ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إلا إن كان شرطاً شرعياً، مذهب إمام الحرمين مع الذي قبله أولئك أوجبوا إن كان سبباً وإمام الحرمين أوجب إن كان شرطاً، إمام الحرمين سكت عن السبب، سكوته عن السبب يدخله فيه، يعني لما يقول إن كان شرطاً طيب وإن كان سبباً فيدخل فيه من باب أولى، لم؟ قالوا لأن ارتباط المسبب بسببه أقوى من ارتباط المشروط بشرطه، فإذا تكلم عن الشرط فأوجبه فالسبب من باب أولى، وكأن المذهب الذي قبله أوسع قليلاً ولم يذكر الشرط فيه، فارتباط المسبب بالسبب أقوى من ارتباط المشروط بالشرط، هذه مذاهب أربعة فيما يتعلق فيما لا يتم الواجب إلا به.

جاء بالأمثلة قال: لو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره وجب، مثل أكل الميتة، نكاح الأخت بالرضاع، هذه تركها متعين، وهو حرام، وأنت تعرف أن فعل الحرام محرم وتركه واجب، فيأتي مكلف ولا يتحقق

له ترك هذه الشاة الميتة المحرم أكلها إلا بترك أخرى معها لعللة الاشتباه، يعني كان قد أتى على شاة فذبحها فهي حلال بالتذكية الشرعية، وأتى إلى أخرى وجدها ميتة وإذا بصبيه أو خادمه قد ذبحها جهلاً فلم يميز أي الشاتين هي المذكاة ذكاة شرعية وأيهما التي قطع رأسها بعد أن ماتت ميتة محرمة، فلم يفرق بينهما، فعند إذا لا يتحقق له ترك الحرام- التي هي الميتة- إلا بترك أخرى معها بعللة الاشتباه، إذا يتعذر ترك المحرم إلا بترك غيره فما حكم ترك هذا الغير واجب؟ الآن القاعدة ماهي ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لو أردت أن أصوغ على منوالها هذه القاعدة سأقول: ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب، لأن الحرام والوجوب وجهان متقابلان من جهتين: المحرم واجب تركه فترك الحرام يدخل لأنه واجب فما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب، لا يتم ترك الشاة الميتة المحرمة إلا بترك المذكاة الأخرى التي اشتبهت بها إذا فتركها هي الأخرى واجب، وفي مثال آخر قال: **أو اختلطت منكوحة بأجنبية حرمتا**، عقد على امرأة عقداً شرعياً صحيحاً بالنكاح وأخرى ليست كذلك أجنبية ليس بينه وبينها عقد شرعي كيف اختلطت؟ عقد على امرأة لم يرها عقد عنه وكيل عقد عنه ولي ولم يرها فلما جاء قيل له إحدى هاتين هي زوجتك ولكن لا ندري من هي ولا شيء يثبت؟ حرم عليه الاثنتين معاً، الأولى محرمة تحريمًا ذاتياً لأنها أجنبية، والثانية وهي المعقود عليها عقد شرعي نكاح صحيح حرمت لعللة الاشتباه، نفس الطريقة ما لا يتم ترك الحرام إلا به فتركه واجب، قال: **أو طلق معينة ثم نسيها**: طلق معينة من إحدى زوجاته أو من إحدى زوجتيه ثم نسي أي الزوجتين هي المطلقة أيضاً يقول أو طلق معينة ثم نسيها أيضاً حرمتا، هذا تخريج عند بعضهم وبعضهم يقول بل يقرع في مسألة الاحتياط لعقود الأنكحة وعدم إبطالها جميعاً وأنه لا شيء يحل عقدة النكاح إلا بطريق شرعي وهو طلق واحدة فكيف تحل عقدة الثنتين، لكنه مسلك ويتخرج على هذه القاعدة ما يعرفه كلكم في مسائل الاشتباه، اشتبهت ثيابهم طاهرة بنجس، ماء طهور بنجس، وجبت عليه صلاة ولم يعلم، يقولون في الثياب مثلاً يصلي بعدد نجس ويزيد صلاة، من أين جاء كل هذا؟ من هنا ما لا يتحقق أداء الواجب إلا به فهو واجب، الصلاة في الثوب النجس لا تصح، وبالتالي فإذا اختار ثوباً اختياراً عشوائياً وصلى فيه احتمال أن يكون هو النجس، فحتى يقع له أداء الصلاة بيقين طبعاً هذا كله نتكلم في حالة الاشتباه التي لا يمكن أن يهتدي معها لا بتحري ولا بغلبة ظن، نحن نفترض انغلاق الطرق تماماً، ما اهتدى بشيء من السبل، فإذا أغلق عليه الباب سيضطر، هو متأكد أن الدولار هذا الذي فيه ثلاث ثياب معلقة له أن النجس منها واحد، إذا فعله لزوماً أن يصلي مرتين في ثوبين، لأن على احتمال أنه قد

صلى في إحدى المرتين بالثوب النجس فاليقين أنه صلى الصلاة الأخرى في ثوب طاهر، ولو علم يقيناً أن النجس من الثلاثة ثوبان فإنه يلزمه أن يصلي ثلاث مرات في ثلاثة أثواب، على احتمال أنه وقع له في الصلاة الأولى ثوب نجس وفي الصلاة الثانية ثوب نجس فبيقين أنه قد أصاب في إحدى المرات الثوب الطاهر، فكل هذا منهم بناءً على قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به، أقول هذا لأن بعض المبتدئين من طلبة العلم ثمر عليه بعض مسائل الفقه ولا يجد دليلاً، ويتوهم مبتدئوا الطلبة في التفقه أنه طالما صارت عبادات وأحكام شرعية فلا بد لكل مسألة من دليل، ويظن أنه لا دليل إلا آية، عموم أو خصوص، أو نص شرعي من كتاب أو من سنة أو من إجماع صريح أو أثر، فإذا فقد ذلك ووجد تعليقات من فقهاء بدأت تضخم عنده المسائل وأن هذا كله إيجاب ما لم يوجب الله -عز وجل- أن هذا افتتات على الشريعة وتوسع من الفقهاء وأن هذا لا يصح بناء الأحكام عليه، بناء الأحكام لم يكن عبثاً وليس عند الفقهاء هذه الجرأة على الإضافة على كتاب الله وسنة رسول الله عليه الصلاة والسلام أو النسبة إلى دين الله ما لم يأذن به الله، ولكنها قواعد شرعية إذا فهمت بنائها وعرفت مقتضاها تبين لك أن بناء الفروع التي بنيت عليها إنما كانت على أصل شرعي صحيح، ليس آية ولا حديثاً، لكنه أصل مستقى من مجموع النصوص ومن ما عهدته الفقهاء من أسلوب الشريعة في إيجاب الأشياء لذا، أو لكونها وسيلة إلى ما لا يتم الواجب إلا بها، فلما قعدوا القواعد بنيت عليها قضايا ومسائل بنوها مع تأمل شديد ونظر عميق وفقه دقيق وورع وتقوى يرجون فيها إصابة الحق من الله جل وعلا فرحم الله الجميع.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: مطلق الأمر لا يتناول المكروه خلافاً للحنفية فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة وإن كانت كراهة تنزيه على الصحيح.

صورة المسألة كالتالي: هل يصح أن يستدل فقيه بآية فيها أمر مطلق تتناول عبادة، هل يصح أن يستدل بما على عبادة مكروهة عند الفقهاء؟ مثال: ﴿وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ هذا أمر بالطواف أمر مطلق لم تشترط فيه الطهارة، من يقول من الفقهاء إن الطواف بلا طهارة صحيح، من يرى صحة الطواف بلا طهارة يصححها مع الكراهة يقول: طواف صحيح مع الكراهة، وإذا يعني خفف قال خلاف الأولى، الطواف بلا طهارة عند من يقول بصحته مع الكراهة أو مع خلاف الأولى سيستدل بجملة أدلة هل له أن يستدل بقوله ﴿وَلْيَطُوفُوا﴾ فيقول: أمر الله بالطواف وهذا طواف؟ سيقول المخالف: عفواً ما أمر الله تعالى به لا ينصرف إلا للعبادة الصحيحة الشرعية الكاملة، وبالتالي لا تستدل بالأمر المطلق عن المكروه هذا الخلاف، هل يتناول الأمر المطلق العبادة المكروهة، هل يتناول الأمر المطلق العبادة المكروهة أو لا يتناولها؟ الصيغة بطريقة أخرى، هل الأوامر المطلقة في الشريعة في النصوص الشرعية تحمل على العبادات المحزنة أو على الصحيحة الكاملة؟ يعني بوصفها الكامل لو قلت الصحيحة الكاملة، إذا لا يمكنك أن تستدل بهذه النصوص يعني مثلاً أيضاً من يقول الترتيب في الوضوء ليس واجباً ولو نكس صح مع الكراهة، وهو قول الفقهاء فلو بدأ بغسل رجليه ثم مسح رأسه ثم غسل يديه ثم وجهه صح وضوئه مع الكراهة، من لا يقول بالوجوب فإذا صح الوضوء مع الكراهة هل له أن يستدل على صحة هذا الوضوء بأن الله أمر مطلقاً بالوضوء وهذا وضوء قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾

لا تقول الآية مرتبة لأن الواو لا تفيد ترتيباً، وقد جمع في الآية هذه الأعضاء فكيف ما وقعت أجزاء الوضوء، وكونه جاء مرتباً يستدل به من أحاديثه المتواترة ﷺ، في السنة في صفة الوضوء لا يعني الإلزام يعني الأولوية، هذا دليل من قال فإذا كان يعني الأولوية سؤالي هنا ليس النقاش الفقهي، سؤالي هنا في المسألة، من يرى صحة هذا الوضوء مع الكراهة هل له أن يستدل بهذا الأمر المطلق، ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾؟ إذا قلت إن الأمر المطلق يتناول المكروه ستقول نعم، إذا قلت لا فابحث عن دليل آخر، مثال ثالث: الذين يرون عدم صحة الصلاة في أوقات النهي، "لا صلاة بعد الصبح لا صلاة بعد

العصر"، "ثلاثة أوقات هُنا رسول الله ﷺ أن نصلي فيهن وأن نقبر فيهن موتانا " أوقات النهي، عند من يقول بصحة الصلاة مع الكراهة هذا القيد هل له أن يستدل بـ ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ مطلقاً فيستدل على مثل هذه النصوص المطلقة في الأمر على أن تتناول المكروه مثله أيضاً ﴿وَتُؤْمَرُوا لِلَّهِ قَائِتِينَ﴾ أن الله أمر بالقيام بين يديه فيشمل الصلوات حتى المنهي عنها في أوقات النهي وكذلك ستقيس على أمور من هذا القبيل في الطواف في الصلاة في العبادات المكروهة، هل للفقهاء أن يستدل بنصوص فيها أوامر مطلقة؟ هذا محل الخلاف، قال السبكي - رحمه الله -: **مطلق الأمر لا يتناول المكروه**: يعني ليس له أن يستدل بمثل هذه النصوص، وإذا أراد أن يستدل على صحة هذه العبادة وإذا أراد أن يستدل على صحة الصلاة في أوقات النهي، إذا أراد أن يستدل على صحة الوضوء المنكس، إذا أراد أن يستدل على صحة طواف الحائض، أو طواف المحدث، عليه بدليل آخر ولا يستعمل هذه الأدلة المطلقة، **خلافاً للحنفية**، فإنهم أجازوا الاستدلال بهذا بناءً على أن الأمر المطلق عندهم يتناول المكروه، هم لا يقولون يتناول المكروه، يقولون: يتناول المجزئ، والمكروه مجزئ فالأمر المطلق عندهم يتناول الأمر الكامل من العبادة ويتناول أيضاً ما أجزأ ولو مع الكراهة، فصح ذلك، لذلك قال المصنف - رحمه الله -: بناءً على ما عليه الجمهور **فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة؛ لأنها يتوجه إليها النهي، قال: وإن كانت كراهة تنزيه على الصحيح**، وهذا خلاف هل النهي كراهة تحريم أو كراهة تنزيه؟ في مسألة أوقات النهي، أو حتى المنهي عنه تنزيهاً أو تحريماً هل يدخل في الأمر المطلق؟ إن قلت أن كراهة التنزيل لا تدخل فالتحريم من باب أولى، فهم متفقون أن كراهة التحريم أبعد عن تناول الأمر المطلق لها لكن الخلاف الذي يشتد بينهم وبين كراهة التنزيه، إذا فهمت هذه المسألة في تناول الأمر المطلق للمكروه أو عدم تناوله هو بناء على مسألة، كيف تقول المكروه يدخل في الأمر المطلق؟ هذا مبني على سر المسألة ومبناها وهو قولهم: المكروه يريد الشارع أو لا يريد؟ لا يريد، لكنه لم يعزم على النهي عنه فلم يرتب عليه عقاباً، فقالوا المكروه غير مراد، والأمر طلب وإرادة، فكيف يكون الشيء الواحد تستخدم عليه نصاً شرعياً يأمر وأنت تعرف أنه غير مطلوباً، فكيف تستدل بما يدل على الطلب على شيء ليس مطلوباً؟ قالوا هذا تناقض، ولذلك قالوا الأمر المطلق لا يتناول المكروه، شيء كرهه الشارع تريد أن تأتي بدليل فيه أمر من الشارع!! لا يستقيم هذا، إذاً أن لا أحمل الأمر إلا على الكامل والصحيح من العبادات وليس على المكروه المجزئ، إذا فهمت هذا فانبت عندهم مسألة: وهي أن الشيء الواحد لا يتعلق في الشريعة أمر ونهي، لا يمكن أن يقع على الشيء الواحد في الشريعة على الفعل الواحد لا يمكن أن يتوجه إليه طلب وترك، أمر ونهي، إلا إن كان بتعدد الاعتبارات، وهي مسألة أخرى أيضاً مشهورة عند طلبة العلم في الصلاة في الدار المغصوبة.

قال- رحمه الله-: أما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة في المغصوب فالجمهور تصح ولا يثاب، وقيل: يثاب، والقاضي والإمام لا تصح، ويسقط الطلب عندها، وأحمد: لا صحة ولا سقوط.

الصلاة في الدار المغصوبة ما الفرق بينها وبين الصلاة في الأوقات المكروهة؟ الصلاة في الأوقات المكروهة توجه النهي فيها عن الزمان، والصلاة في الدار المغصوبة توجه النهي فيها إلى المكان، لماذا فرقوا بين الصورتين؟ لأن ارتباط الفعل بالزمان أشد من ارتباطه بالمكان، كيف؟ الفعل لا ينفك عن زمن، لكن المكان يمكن انفكاكه عنه، الدار المغصوبة يمكن الانفكاك عنها، يمكن مغادرتها، يمكن إيقاع الصلاة في غيرها، فلهذا عندهم خلاف قوي في الصلاة في الوقت المكروه كالخلاف في الصلاة في الدار المغصوبة،

صورة الخلاف في المسألة: أن الغاصب واقع في فعل الحرم بغضبه، وبالتالي فبغضبه الأرض أو الدار فكل فعل يفعله في المغصوب حرام، وخطواته وقيامه وقعوده كله حرام، ويأثم على كل فعل يفعله في الدار المغصوبة، فإذا دخل أو خرج فهو يتعدد في أفعال حرام؛ لأنه واقع في مكان حرام، فجاءت مسألة الصلاة أراد أن يصلي والصلاة حركات فقيامه وذهابه ومجيئه وركوعه وسجوده حركات، واتفقنا على أن الغاصب كل أفعاله في الدار المغصوبة محرمة، فهل يدخل في هذه الأفعال المحرمة أفعال صلاته التي يؤدي بها الصلاة في الدار المغصوبة؟ هذا الذي وقع فيها الخلاف، فمن نظر إلى أن الغاصب في الدار المغصوبة أفعاله واقعة على الهيئة الحرام قال حتى صلاته لا تصح؛ لأن صلاته جزء من أفعاله، وعندنا قاعدة: كل أفعاله حرام وبالتالي فالعبادة لا تأتي على وجه حرام فصلاته باطلة ولا تصح، ومنهم من قال لا بل تصح ولكن لا ثواب لها، تصح بمعنى أن تجزئ وتسقط بها المطالبة وتبرأ بها الذمة ولكنه لا يثاب عليها عند الله، أنه صلى صلاة ليست قريبة يتقرب بها إلى الله بحرام، قال بعضهم تسقط الصلاة عندها لا بها، تسقط الصلاة المطلوبة الواجبة في ذمته عند هذا الفعل ولا تسقط به، وقال آخرون: لا تسقط ويطلب بالقضاء، هذه أقوال أوردتها.

قال- رحمه الله-: أما الواحد بالشخص يعني الفعل الواحد بالشخص، أراد أن الفعل قد يكون واحداً بالشخص وقد يكون واحداً بالنوع، ما معنى هذا؟ لو قلت: ما حكم الصلاة؟ ستقول أي صلاة؟ سؤالك: أي صلاة، يفيد على أن الصلاة أنواع، هذا نسميه واحد بالنوع، جنس الصلاة تحتها أنواع، فعندنا صلاة واجبة وصلاة مستحبة وصلاة ممنوعة مكروهة وصلاة محرمة، البدع في الصلاة محرمة فعندنا

تعدد الحكم في شيء واحد كالصلاة كيف ساغ هذا؟ قال بتعدد أنواعه فكل واحد له حكم، إذاً الواحد بالنوع يعني جنس الصلاة تحته أنواع هل يمكن أن يتعدد الحكم فيه؟ الجواب: نعم بتعدد أنواعه، فكل واحد بالنوع له حكم، السجود تقول إن كان لله فهو عبادة وإن كان لغيره فهو حرام وشرك فكيف وصف السجود وهو فعل واحد بأكثر من حكم؟ الجواب: بتعدد أنواعه، فالواحد بالنوع هل يقبل تعدد الحكم؟ الجواب نعم باختلاف أنواعه، والواحد بالشخص هذه الصلاة بعينها لا أتكلم عن الصلوات صلاة الغاصب في الأرض المغصوبة هل هي واحدة بالنوع أم واحد بالشخص؟ واحد بالشخص، أنا أتكلم عن صلاة بعينها لا عن صلوات يمكن أن تأخذ كل صلاة حكماً، هذه الصلاة التي يصلها الآن في الدار المغصوبة ما حكمها؟ قال: الواحد بالشخص هل يقبل تعدد الحكم؟ يعني هل يمكن أن يكون الشيء الواحد بعينه واجباً حراماً، جائزاً غير جائز؟ قال: لا يمكن إلا بتعدد الجهة فالشيء الواحد سأقول هو واجب بهذا الاعتبار من هذه الجهة، وحرام بهذا الاعتبار من هذه الجهة، هذا معنى قوله: **وأما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة في المغصوب**، ماذا يقصد بالجهتين؟ يقصد من حيث إنها صلاة واجبة في ذمته فهي واجبة من حيث إنه مكلف، ومن حيث إن الصلاة عبارة عن أفعال تصدر من غاصب في أرض حرام فهي حركات حرام، والصلاة أقوال وأفعال، فإن نظرت إليها باعتبار لزومها في ذمته واتجاه التكليف إليه قلت هي واجبة، وإذا نظرت باعتبار كونه غاصباً وأفعاله في الصلاة صادرة عن حرام فهي حرام قلت هي محرمة، قال: **أما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة في المغصوب، فالجمهور**—هذا القول الأول:— **يصح ولا يثاب**: يصح يعني الإجزاء وإبراء الذمة قال ولا يثاب لماذا؟ لأنه لا يقع قربة وهي على وجه مخالف شرعاً، لا يمكن أن تكون قربة يجد ثواباً عند الله فهذا معنى قولهم يصح ولا يثاب، القول الثاني: وقيل يثاب، يعني تصح صلاته ويثاب. وما حكم غصبه؟ قال هذا أمر خارج، تصح صلاته ويثاب ثواب الصلاة ويعاقب على الغصب لا على الصلاة، فقال صلاته تصح وثوابه حاصل، **والقاضي والإمام لا يصح**، يعني لا يصح منه فعل الصلاة، إذاً الأقوال كما ترى الآن ثلاثة إلى الآن:

الجمهور: تصح صلاته دون ثواب، قيل تصح مع الثواب.

القاضي والإمام: لا تصح صلاته.

قولهم لا تصح صلاته المعنى أن صلاته وعدمها سواء؟ هل يطالب بقضاء الصلاة؟ لا، قال: **ويسقط**

الطلب عندها لا بها، معنى ذلك: أن الصلاة على هذه الحال تقع غير مأمور بها، ولا يسقط التكليف بها، بل عندها يسقط التكليف للعذر، بمثابة من شرب خمراً فإن العبادة تسقط عند هذه المعصية لا بها، شارب الخمر ما حكم إيقاع الصلاة منه؟ محرم ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ ولا يجوز أن يصلي وهو سكران، هل سقطت عنه العبادة؟ لا؛ إذاً العبادة سقطت عند شرب الخمر لا بشرب الخمر، السقوط ليس بسبب الشرب بل عند الخمر تسقط وجوب الصلاة بحيث هو مطالب بمفارقة هذا الحرام لمعاودة هذا الواجب، بخلاف ما لو قلت: إن الخمر به تسقط الصلاة، فجعلت الحرام مسقطاً للواجب، وهذه دقة عندهم في التعبير بالألفاظ، ولا يجعلون الحرام بحالة من الأحوال أن يكون سبباً مسقطاً للوجوب، لكن عنده فهو من باب الرتب التي لا يرون فيها أن يرقى الحرام إلى أن يكون سبباً به يسقط الواجب فيقولون عنده، وبالتالي فهم يقولون لا تصح صلاته ويسقط الطلب عندها، أحمد - رحمه الله - في القول الأخير: **لا صحة ولا سقوط**، يعني لا تصح الصلاة ولا تسقط عنه، صلاته التي فعلها لا تصح ولا تسقط بل هو مطالب بالقضاء إذا فارق الأرض المغصوبة، هذه الأقوال كلها كما ترى مبنية على نظر دقيق عندهم: هل يصح أن يوصف الشيء بانفكاك الجهة عنه، وبالتالي فنزلوا عليه قاعدة قريبة منها فقهية في مسألة الاقتضاء النهي الفساد: هل كل شيء وقع فيه نهي الشريعة عن عقد في البيوع والمعاملات أو عن عبادة يصبح فعلها على وجه الفساد؟ فجعلوها على مراتب، قالوا: إن توجه النهي إلى ذات العبادة أفادت الفساد، وإن توجه النهي إلى شرط العبادة أو شرط العقد أو وصفه اللازم الذي لا ينفك عنه أيضاً اقتضى الفساد، وإذا توجه النهي إلى أمر خارج منفك عنه فيكون من قبيل الشيء الواحد الذي له وجهان، فإذا كان شيئاً واحداً له وجهان فما الحكم؟ هو الخلاف الذي عندك الآن، إن كان مذهبك ترجيح صحة الصلاة في الأرض المغصوبة مع عدم الثواب ستنزل هذا الحكم على كل مسألة، صلى في ثوب حرير، صلى مسبلاً ثوبه، صلى لابساً عمامة حرير وهكذا، صلى بماء مغصوب توضأ بماء مغصوب وصلى هنا يأتي تدقيق النظر الماء المغصوب متوجه إلى شرط من الشروط فتوجه النهي إلى شرط يفسد العبادة هل تصححها كالمكان؟ أو تقول الصلاة في العمامة إذا كان لبس العمامة حرير أو عمامة مغصوبة هذه العمامة هي جزء منك عن الصلاة فهل كذلك ستقول بالمسبل، لأنه منهي عنه أو ثوب الحرير لأنه أيضاً منهي عنه، فستقول إن كان الثوب الحرير أو المسبل أو المغصوب هو الثوب الذي يستر به عورته فقد أتى على شرط من شروط الصلاة وهو ستر العورة، وإن كان لا، يلبس لباساً داخلياً ساتراً للعورة ثم لبس فوقه حلة ثوباً أو قميصاً أو بنطالاً مغصوب أو حرير أو على أي وجه من وجوه النهي، ستقول وقع النهي هنا أو تعلق النهي هنا بأمر خارج، فدقة النظر تساعد هنا على تحديد الحكم، ويبدأ الخلاف هذا يتوجه فيما لو كان النهي متعلقاً بالشيء نفسه لكن أمكن انفكاك الجهة، فمدار الحكم في مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة وهي المثال الذي يضرب بأن تبين إذا كنت ستنزل هذا الخلاف في مسألتك تبين تعدد الجهة أولاً، ثم تبين إن كان الانفصال بين جهة وأخرى فأما إن

كانت جهة لا تقبل الانفكاك كمسألة الزمن فلا يتم هذا ولا يساعدك ويبقى النهي مؤثراً فيفسد العبادة أو عقد المعاملة، هذا جاء حتى في العقود التي جاء النهي عنها، عقد بيع إذا كان فيه نجش، عقد بيع إذا كان فيه غبن، إذا كان فيه تدليس، فلماذا فرقوا بين بيوع فقالوا تصح وأخرى قالوا يبطلها، البيع بعد نداء الجمعة الثاني قالوا لا يصح، ويكون العقد فاسداً، والبيع بنجش يصح مع الإثم حرام والبيع صحيح، لماذا فرقوا بين الصور؟ قالوا في بيع النجش مثلاً؛ لأن الشرع رتب فيه الخيار فترتيب الخيار أثر لصحة البيع، هذا التدقيق في النظر يساعد كثيراً في محاولة التعامل مع النصوص الشرعية التي تحمل نهيًا، فتبدأ توجه النظر في مسألة توجه النهي هل هو إلى الشيء ذاته أو إلى أمر خارج عنه، فإن كان إلى الشيء ذاته هل هو مما تعدد فيه الجهات ويمكن الانفصال بحيث تصح العقد، أو تصح العبادة مع الحكم بالكرهية، مع الحكم بعدم الثواب أو تطالب بالقضاء كل ذلك بناءً على الخلاف المذكور هنا وقد أشار إليه السبكي - رحمه الله -.

والخارج من المغضوب تائباً آت بواجب، وقال أبو هاشم بحرام، وقال إمام الحرمين هو مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه وهو دقيق: هذه مسائل متتابعة بعضها على بعض، الخارج من المغضوب تائباً: شخص في وسط أرض مغضوبة غاصب تاب إلى الله فماذا يلزمه بعد التوبة؟ الخروج من الأرض المغضوبة؛ لأن بقاءه كما قلنا حرام وتصرفاته فيها حرام ويلزمه الخروج خطواته من الأرض المغضوبة حرام أو ليست حراماً؟ قال: الخارج من المغضوب تائباً آت بواجب، ما الواجب؟ المفارقة مغادرة المغضوب، وقال أبو هاشم: آت بحرام لم؟ قال لأنه استمرار لما ابتدأه حراماً ابتدأه غضباً، فخطواته حتى يفارق المغضوب استمرار للحرام، وقال إمام الحرمين: مرتبك في المعصية مع انقطاع التكليف عنه: مرتبك يعني متماد ومستمر في المعصية، كيف يكون مستمر في المعصية والنهي المتوجه إليه انقطع؟ قال انقطع بتوبته، لكن خطواته الواقعة هناك هي استمرار للأثر الذي ابتدأه حراماً وهو الغضب، فلذلك فرق فقال مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي، ولهذا قال السبكي - رحمه الله - وهو دقيق، الشاطبي - رحمه الله - جاء يبين وجه الدقة في كلام إمام الحرمين في مواضع من الموافقات فكان مما قال: إن متعاطي السبب قد يبقى عليه حكمه وإن رجع عن ذلك السبب أو تاب، يقول: متعاطي السبب شخص فعل سبباً ولهذا السبب آثار غضب حركته، شرائه يبعه أكله و شربه في المكان المغضوب، غضب أرضاً فبني عليها سوقاً وباع وأجر واشترى كل هذه آثار، ولأن السبب الأصلي حرام فآثاره المترتبة عنه في المسببات حرام، يقول: السبب أحياناً يبقى أثره ولو تاب صاحبه، متعاطي السبب يقول قد يبقى عليه حكمه إذا السبب حرام يبقى عليه حكم الحرام، وإن رجع عن

ذلك السبب أو تاب فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب وليس كذلك، وهذا من أخطر ما يصيب أرباب المعاصي المستمرة والذنوب التي تفتح أبواباً يتتابع عليها الناس، شخصاً فتح باباً من أبواب الحرام والعياذ بالله أو ارتكب معصية هي باب من أبواب الحرام وهذا يكثر كثيراً في مسألة ما يهينه الناس وينشرونه ويثونونه في مقاطع فيها شيء حرام سواء غناها، أو سلب شيئاً أو صور حراماً، أو شيئاً مما لا يجوز فبته ونشره، هو تاب وأقلع ونزع لكن لا سبيل إلى إيقاف هذا الأثر واستمراره، فهل تنتظر إلى أن توبته ترفع ذلك كله بأثر السبب والمسببات اللاحقة أو ثبوته يتكلم عن المرحلة اللاحقة الآتية وأثر السبب لا سبيل إلى دفعه؟ هذا الذي قال فيه السبكي: وهو دقيق، يقول الشاطبي: إن متعاطي السبب قد يبقى عليه حكمه وإن رجع عن ذلك السبب أو تاب، فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب وليس كذلك، ويقول أيضاً الشاطبي - رحمه الله - في مواضع أخرى من كلامه: ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس، أطلق السهم ثم ندم ووقع في قلبه التوبة، الآن انطلاق السهم واستمراره حتى يصيب المقتول هو أثر لا يمكن إيقافه، وقعت التوبة، السؤال هل تنفعه توبته قبل أن يقع السهم قاتلاً؟ الآن هو أطلق السبب فعل السبب أو تعاطى السبب على وجه محرم ثم أقلع ثم تاب، أثر السبب لا يمكن إيقافه لا يمكن دفعه، فهل يناله أثر السبب ولو تاب؟ هذا الذي يقول فيه إمام الحرمين: مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي، يقول هذا أثر إذن هو مستمر في المعصية، لكن النهي انقطع عنه لأنه نزع عن المعصية وأقلع عنها وفارقها فبقي إشكال كيف ينقطع النهي الموجه إليه وأثر المعصية باق عليه؟ هذه الدقة التي بينها كلام الشاطبي تعاطي السبب مع استمرار أثره دون امتلاك تغييره قال: مثله من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس، ومن تاب من بدعة بعدما بثها في الناس وقبل أخذهم بها، مثلاً بعد أن بثها ونشرها في كتاب في موقع دعا إليها حث عليها زينها هياً لها بعض الشبه ثم هو تاب هداه الله فتاب أو ندم أو راجع نفسه قبل أخذ الناس بها أو بعد ذلك أي بعدما أخذ الناس بها وقبل رجوعهم عنها، فهل استمرار مفسدة عمله أثر لا اختيار له في دفعه هل سيلحق بأثر عمله تعطه حكم السبب؟ هذا الذي يقول فيه الشاطبي - رحمه الله - أنه فقه المسألة في قضية الصلاة في الدار المغصوبة وكلام الأئمة في خروجه من المغصوب فقال الجمهور هو آت بواجب، ونظروا إلى أن فعله الذي هو فيه امتثال لا يعتبر استمراراً للمعصية قال أبو هاشم بل آت بحرام، قال إمام الحرمين: مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي وهو دقيق.

الراجح في هذا قول الجمهور وهو آتٍ بواجب، لكن نريدك أن تفهم أن من فسر أن فعله لا يزال استمراراً في الحرام متمادياً، هو مبني على نظر دقيق ولو استبعدته أنت أو ما رأيته مقنعاً لكنه كلام في غاية الدقة وتعليله أيضاً يوحى بنظر دقيق وإمامة وفقه وعلم،

الجمهور يقولون طالما أصبح واجباً فإنه يتعين عليه في الخروج من الدار المغصوبة أن يسلك أقصر الطرق وأقربها حتى لا يترتب عليه استمرار في حرام وهناك بديل عن قصره، وكذلك قالوا أيضاً فيما يترتب عليه أقل الضرر إذا كان سيئاً زرعاً أو مكاناً سيفيد فيه بخروجه أو بمشيئه فإنه يلزمه سلوك أقرب شيء يتحقق به المفارقة عن الحرام، وما يكون أقل ضرراً.

قال - رحمه الله -: والساقط على جريح يقتله إن استمر أو كفأه إن لم يستمر، قيل يستمر وقيل يتخير وقال إمام الحرمين لا حكم فيه وتوقف الغزالي.

الساقط على جريح يقتله إن استمر أو كفأه إن لم يستمر، صورة هذا: أن ساقطاً على حجرة ضيقة جمع فيها مجموعة جرحى يعانون نزع الموت وسكراته في سجن - أجازكم الله - أو في حرب فسقط على جريح من أعلى وصاح الجريح تحته وهو لا يملك خياراً سقط عليه فإن بقي عليه قتله، وإن انقلب عنه إلى غيره سينقلب على جريح آخر يقتله، شرعاً ما حكم الله فيه؟ الآن هو سقط بغير اختياره لكن الآن بقائه يستطيع أن يتخير فيه حكماً، يقول: الساقط على جريح يقتله إن استمر أو كفأه إن لم يستمر، يعني إن انقلب إلى كفى الجريح من بجواره إن لم يستمر، هو في كل الحالتين سيقتل واحداً، فهل يبقى على الذي هو سقط عليه أو ينتقل إلى غيره، قال: قيل يستمر وقيل يتخير، الذي قال يستمر ما توجيهه؟ هم يتصورون ويفرضون المسألة في ساقط لا خيار في سقوطه يعني جثم عليه بغير قصد حتى لا تقول إن سقوطه الأول يلزم منه استمراره عليه، لما يقولون قيل يستمر، بالمناسب من أول من ألقى هذه المسألة أبو هاشم الجبائي حتى إمام الحرمين يقول لم أتحصل فيها من قول ثبت للفقهاء، ويقول إمام الحرمين: هذه مسألة ألقاها أبو هاشم فحارت فيها عقول الفقهاء، يعني تحيروا في إيجاد جواب يكون فيها تقرير شرعي سديد، يبني على أصل شرعي معتبر يزيل الإشكال ويخرج عن الحرج، فلا تتصور أيضاً مسألة ساذجة بحيث تقول سيان بحيث تقول لا يوجد فرق، يتكلمون عن حكم الله عز وجل الذي تفترض أنه لو جاء فيها نص لكان هكذا، ما هو؟ الشريعة لا تبيح قتل النفوس المعصومة ولا تبيح أيضاً التهاون في التسبب في إتلافها، بل تأمر الشريعة بإنقاذ النفوس من الهلاك، وإنجائها أيضاً

من الفوات، هذا أمرت به الشريعة ولذلك أباحت بعض المحظورات، كأكل الميتة ودفع غصة بشرية خمر، وما إلى ذلك، ومثل ذلك الساقط على جريح قالوا يقتله إن استمر ويقتل كفأه إن لم يستمر، الذين قالوا يستمر قالوا لأن الانتقال فعل مبتدأ بخلاف اللبث والاستمرار، لكن هذا ضعيف لماذا؟ قالوا يستمر لأنه إما أن يبقى إما أن ينتقل، قالوا الانتقال إنشاء فعل جديد فعل مبتدأ بخلاف اللبث فأنا لا أمره بفعل يتحقق به حكم تكليفي يتوجه به ذنب، لكنني أطالبه باللبث، هذا التفريق ضعيف؛ لأن اللبث هنا أيضاً اختياري، فأنت تخيره بين انتقال واستمرار، فلا تقل هذا أولى لأن هذا فعل وهذا ليس فعل، بل حتى اللبث فعل وهو الآن بإمكانه أن ينتقل، هذه المسألة كما قلت ليست منصوطة فمن يقول ينتقل من باب أنه محاولة لدفع ضرر في ضرر مظنون، ولكن الصورة مفترضة في التساوي ولهذا القول الوارد هنا قولان، قيل يستمر وقيل يخير، لاحظ لا أحد قال ينتقل قولاً واحداً، من قال يستمر كما قلت رجح أن الاستمرار لبث وبقاء، ليس فيه إنشاء فعل جديد، ومن قال يخير من باب أنه تساوت المفسدتان فعلى أي النحويين وقع فإنه يخير فيهما، لما يقول يخير هل معنى هذا إن الله عز وجل أباح له هذين الأمرين على التساوي، أن يبقى أو ينتقل، قال إمام الحرمين: لا حكم فيه، لا حكم لله تعالى، وهذا إشكال هل تخلو واقعة من حكم لله يلزم المكلفين فيها أن يمتثلوا أمره ونهيه؟ ولذلك يتوقف الغزالي وهو تلميذ الجويني، الغزالي ساق هذه المسألة في مواضع فذكر أنه ناقش فيها شيخه إمام الحرمين، يقول إمام الحرمين الجويني: التكليف ساقط لا حكم لله، مع أن إمام الحرمين ممن ينصر أنه لا يمكن أن تخلو واقعة من حكم شرعي لله، كيف لا تخلو واقعة من حكم، وأنت في هذه المسألة قلت لا حكم؟ فالغزالي ناقش فيها شيخه فقال إمام الحرمين: حكم الله ألا حكم، إذا ما حلت الواقعة من حكم لكن حكم الله ألا حكم، قال الغزالي: أنا لا أفهم هذا- يناقش شيخه- يقول بعض الشارحين الأبياري شارح البرهان لما نقل هذا النقاش بين الغزالي وشيخه الجويني قال: وهذا حسن أدب منه وتعظيم للمشايخ لأن قوله: لا حكم لله مع قوله الحكم لا حكم تناقض، لكنه تأدب مع شيخه وقال أنا لا أفهم هذا، فعلى كل ما أجاب به إمام الحرمين خرج بوجه آخر: لا حكم يعني تكليفي، وحكم الله أن لا حكم الاستصحاب وهو حكم عقلي، فأراد أن يقول ليس هناك حكم شرعي تكليفي بمعنى أنه يلزمه كذا وكذا لكن الاستصحاب الذي أفاد ألا حكم والذمة بريئة هي التي أفضت به على القول بأنه لا حكم لله، هذه تخضع في قاعدة شرعية تطبيقية عند الفقهاء هي الموازنة بين المصالح والمفاسد، وصورة المسألة أقرب إلى التخييل الذهني الصرف لماذا؟ لأن قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد هي التي تحكم لك، تضع المسألتين

في كفتي الميزان فحيث ما رجحت إحدى الكفتين فالحكم لها، إن تعارضت مصلحة مع مصلحة
رجحت أعظم المصلحتين، وإن تعارضت مفسدة مع مفسدة رجحت أعظم المفسدين، فتقدم في الدرء
ولو وقعت الأحف، ولو تعارضت مصلحة مع مفسدة فالعبارة الدارجة درء المفسدة مقدم وليس
كذلك، هي أيضاً خاضعة للموازنة، فإن كان المصلحة أعظم فجلبها كان مقدماً، وإن كانت المفسدة
أعظم فدرأها كان مقدماً، تعرف متى يقرن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة؟ عند التساوي،
يقول ابن القيم: وهذا مما لا يكاد يقع في حياة المكلفين، لا يمكن؛ لأنك تعتمد إلى الترجيح ولن تعدم
في صورة من الصور، ولا حالة من الحالات، لن تعدم أبداً، لأنك تجد وجهاً ما يرجح طرفاً على طرف،
فمثال: تساوي الساقط على جريحين على الجريح وعلى كفته يستمر أو لا يستمر أو ينتقل، كل ذلك
مثال أقرب لافتراضه لكنهم يناقشون من باب ما تقرير الحكم الشرعي في هذه المسائل.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: يجوز التكليف بالحال مطلقاً، ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد والغزالي وابن دقيق العيد ما ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه، ومعتزلة بغداد والآمدي الحال لذاته، وإمام الحرمين كونه مطلوباً لا ورود صيغة الطلب، والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات.

هذه مسألة من آثار مسائل الاعتقاد في علم الأصول قد مضى الإشارة إلى بعضها، وهذا أيضاً مما لا ثمر له في الأصول ولا علاقة له بالفقه، ولا يثمر مسألة عملية، قضية التكليف بالحال الجميع هاهنا متفق أن الله عز وجل لم يكلف عباده في دينه بشيء خارج عن طاقتهم وقدرتهم، دلت على ذلك نصوص الشريعة وتواترت مسائلها وأحكامها، وأطبق عليها الكل بلا خلاف، ﴿لَا يَكْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، ﴿لَا يَكْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾، و﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ﴾، كل ذلك دليل واسع في الشريعة و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ويسر الدين، ذلك يقرر أن الله عز وجل لم يكلف عباده بشيء خارج عن طاقتهم، فلماذا مناقشة هذه المسألة؟ هي أقرب كما قلت للنقاش العقلي المجرد لكنه انسحاب لأثر من آثار الاعتقاد ومسألة من مسائلها ووجهها أنهم يتكلمون في أصول الفقه عن الأفعال التي يقع عليها التكليف من شرط الفعل بشرط أن يكون مقدوراً لكنها راجعة إلى نزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى، فإثبات الصفات مطلقاً وارتباطها بإنشاء الأفعال للعباد وبقدرة الله جل وعلا هل يلزم منها ان يكون الشيء ولو في غير طاقة العباد ولو في غير مقدورهم إذا أَرَادَهُ اللهُ أَنْ يَقَعَ فَيَقَعُ، ويفرعون على جملة من الصور، وستأتي مسألة هي كلها مرتبطة بأطراف يتعلق بعضها ببعض يعني يقولون هل يجوز أن يأمر الله عبداً يعلم الله أنه لن يمتثل؟ وهل يدخل هذا في التكليف بالحال وما لا يطاق؟ كيف كلف الله أبا لهب بالإيمان وخاطبه بالإيمان وقد علم الله أنه يموت كافراً، بل وأنزل سورة وأبو لهب حي ﴿تَبَّتْ يُدَا أَيْ هَبٍ رَبِّ﴾، فذكر أن الوعيد يجهم له ولزوجته ﴿فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾، فكيف يأمر الله بما يعلم أنه لم يقع من العباد، هل هذا من التكليف الذي لا يطاق، فخرجوا عن هذا الإشكال قالوا نعم، يأمر الله بما لا يطاق والدليل وجود هذا في الشريعة، أن المكلف قد يأمر يخاطب بالإيمان وقد علم الله أن فرعون هذه الأمة أبا جهل وأن أبي بن خلف وأبا لهب كل هؤلاء أنهم كفار صادون معرضون وأهم سيعيشون كفاراً ويموتون كفاراً، ومع هذا هم مخاطبون بالإيمان، منشأ الإشكال عقدياً في إثبات صفة الإرادة والمشئنة والقدرة لله عز وجل، وتعرفون الجدل العقدي الكبير الذي وقع بين

المعتزلة من جهة والأشاعرة الذين حاولوا التوسط بينه وبين أهل السنة، إذ ينفي المعتزلة ولذلك يسمون بالقدرية إذ ينفون مسألة إثبات هذه الإرادة والمشيئة، لزعمهم وصف الله تعالى بالعدل وأن الله لا يحاسب عبداً على شيء سلبه إرادته، فيقولون بنفي القدر مطلقاً، وهم في هذا درجات أيضاً، وأهل السنة يقولون بلى كل شيء مكتوب، لكن بلا جبر فالقدرية المعتزلة نفاة القدر يقابلون الجبرية الذين يقولون إن العبد مجبور، وهو كالريشة في مهب الريح لا تملك لنفسها اختياراً، وأهل السنة وسط الأشاعرة توسطوا بين أهل السنة وبين المعتزلة فقالوا بنظرية الكسب، وقالوا هناك شيء يسمى الكسب، وهي لا قدرة ولا إرادة، لكن العبد مسؤول ومحاسب عن كسبه وهذا شيء يخالف أو يفارق إرادة الله تعالى له وليست بالإجباري، الذي أقوله في هذا الإجمال الموجز الآن: أن الانفكاك عن هذا لما وفق أهل السنة في تقرير مسألة الإرادة والقدرة بالله عز وجل المشيئة وأنها إرادة كونية وشرعية، فإذا تحرر هذا زال الإشكال عند القوم، وأن الله لما أراد من أبي لهب الإيمان وأراد من أبي جهل فالإرادة شرعية، والكل في الإرادة الشرعية سواء، وما أحبه الله تعالى وأراده للعباد فيدخل فيه الكل، أما الإرادة الكونية القدرية فهي التي تقع سواء وافقت مراد الله عز وجل بمعنى المحبوب والمطلوب أو خالفته، فإذا زال الإشكال هذا وفُهم عرفنا كيف ننزل نصوص شرعية ونتعاطى مع كل مسألة، لكنها في الجملة انسحبت تلك القضايا في علم الأصول وصارت كما قلت في غير ما مر وجد الأشاعرة في أبواب الأصول متسعاً لكل قضية يقيمون فيها نزلاً مع الخصوم المعتزلة في هذا الباب أو في ذاك، فيقيمون فيه الخلاف وحقيقة مما ليس مؤثراً في أصول الفقه.

قال - رحمه الله -: **مسألة يجوز التكليف بالحال مطلقاً**، لأن المعتزلة ماذا يقولون؟ المعتزلة يمنعون مطلقاً عندهم مسألة العدل لله أن الله لا يكلف العباد ما يحاسبهم على عدم قدرتهم عليه فيرون هذا أصل عقدي أن الله لا يكلف بالحال ولا يجوز هذا عقلاً ولا شرعاً، والأشاعرة دائماً على طرف النقيض وردة الفعل في كثير من المواقف قالوا: بلى يجوز، فجمهور الأشاعرة على جواز التكليف بالحال، جواز التكليف الكلام هنا عن الجواز العقلي، قالوا ودليل ذلك أن الله قال في آخر سورة البقرة في أدعية أهل الإيمان: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ هذا دعاء بنفيه قالوا فلما طلبوا الله وسألوه ألا يقع دل على أنه عقلاً جائز، ولو لم يكن جائزاً عقلاً ما سألوا الله عز وجل أن يرفعه عنهم، فالجواز العقلي فيه مذاهب أربعة: أولاً: يجوز التكليف بالحال مطلقاً هذا الذي عليه جمهور الأشاعرة.

ثانياً: منع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد والغزالي وابن دقيق العيد، هؤلاء قالوا بالمنع مطلقاً، فوافق هاهنا المعتزلة كما ترى بعض الشافعية كالشيخ أبي حامد والغزالي وابن دقيق العيد.

ثالثاً: ومعتزلة بغداد والآمدي المحال لذاته- أي منعوا المحال لذاته-، وأجازوا المحال لغيره.

ما الفرق بين المحال لذاته والمحال لغيره؟ المحال لذاته ألا يمكن ألا يحصل الشيء لذاته كأن يكون محالاً عادياً أو عقلياً، يعني لا يمكن أن يكلف الله عز وجل أو يطلب من المقعد أن يمشي، ولا من العبد الإنسان البشر أن يطير في الهواء، أما المحال لغيره فيجوز أن يقع، ومعنى المحال لغيره لا يكون ممتنعاً لذاته بل لسبب آخر خارج عنه، ويضربون له مثلاً بقضية إيمان أبي لهب وإيمان أبي جهل وإيمان هؤلاء الكفرة من قريش، حتى قوم نوح مع أن الله قال له ﴿أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾ هل انتهت هنا نبوة نوح- عليه السلام- وأمر بإقفال ملف الدعوة وينتهي؟ لا، كيف يؤمر بالاستمرار في الدعوة مع أن ربه قال له: ﴿أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾ فقالوا هذا دليل على مع أنه محال لكن هنا هو محال لذاته أو لغيره؟ قالوا لغيره لتعلق إرادة الله به، الإشكال قائم عند القوم من جهة العقيدة ومسألة إثبات صفة الإرادة والمشيئة لله وعدم التوجيه الشرعي الذي يخرج عن هذا الإشكال.

قال: **وإمام الحرمين**- هذا المذهب الرابع- منع كونه مطلوباً لا ورود صيغة الطلب: قول إمام الحرمين لا يختلف كثيراً عن قول الثاني اختلف عنه مأخذاً لا حكماً، يقول إمام الحرمين: المنوع في المحال أن يأتي مطلوباً لا أن يأتي بصيغة طلب، باختصار شديد يقول: أجد أوامر في الشريعة ليس فيها طلب لكن صيغة طلب يسميها الأصوليون صيغة التكوين ﴿كُونُوا قَرَدَةً حَاسِيِينَ﴾، هذا أمر وليس المطلوب منه الامتثال فقال مثل هذا وارد في الشريعة لكن حقيقة الامتثال لا يرد، هو نفسه كلام الآخرين الذين منعوا، أكثر المعتزلة ومن دقيق العيد والغزالي منعوا وقوع المحال فهذا كله كما ترى دائر في مسألة وقوع التكليف بالمحال وعدم وقوعه هذا كله في مسألة الجواز العقلي، بقيت القضية الأهم وهي الوقوع الشرعي، هل وقع في الشريعة شيء من المحال؟ إن أردت أنه طلب العباد بشيء ليس في مقدورهم أن يعملوه فالحق ألا شيء من ذلك أبداً فكيف يناقشوا؟ **السبكي** ختم المسألة قال: والحق هذا انتقال لمسألة الوقوع ختم مسألة الجواز قال: **والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات**، أثبت أن الراجح الوقوع وقوع ماذا؟ وقوع التكليف بالمحال لكن المحال لغيره وليس المحال لذاته حتى يدخل مسألة التكليف بإيمان أبي لهب وتكليف إيمان أبي جهل فهو محال لكن ليس لذاته ليس لأن أبا لهب كائن لا يقبل الإيمان بالله؟ لا لغيره؛ لأن الله

علم أنه لن يؤمن فاستحال الإيمان في حقه ليس لذاته ليس بشيء راجع إليه، بل لسبق إرادة الله تعالى ولو قالوا: هو التكليف هنا وقع مراداً شرعاً لا مراداً كوناً لسلموا من الإشكال هذا، ولا داعي لأن تقول أن في الشريعة وقوع للتكليف بالحال، إذاً قال: **والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات**: قال والحق اختصر في مسألة الوقوع الإمام **السبكي** - رحمه الله -، وأتى بالذي يرجحه، والمذاهب في الوقوع عند الأصوليين ثلاثة:

المذهب الأول: الوقوع في المحال لغيره وليس المحال لذاته الذي رجحه **السبكي** هنا هو الذي رجحه **إمام الحرمين الجويني** وهو الذي رجحه **البيضاوي**، قالوا لأن الله خاطب الكل بالإيمان مع قوله ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ فتبين من هذا أن جزءاً من الشريعة في تكاليفها وأصل الإيمان محال، لكن لغيره وليس لذاته فترجيح المصنف هو اختيار **إمام الحرمين** واختيار **البيضاوي** أيضاً في مختصره. القول الثاني في المسألة: المنع مطلقاً وهو قول الجمهور وهو الراجح والحق الذي لا يقول المؤمن إلا به، أن الله ما كلف أحداً فوق الطاقة ولا أمر عباده بمحال ووجود النص في الشريعة ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾، إن قال القائلون هو دعاء ولا يدل على تحقق إرادة الله فيه؛ فالجواب ما جاء في صحيح مسلم من قوله سبحانه وتعالى قال الله قد فعلت فأجاب الله دعاء المسلمين ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به، قال الله قد فعلت، فإذا ثبت في الشريعة أن لا تحميل للعباد فوق طاقتهم.

والقول الثالث في المسألة: الوقوع مطلقاً وهو قول **الرازي** و**الطوفي** - رحمهما الله - في كتاب **البلبل** فهو أيضاً لما جاء فرجح أن المحال لغيره ممكن قال يلزم من هذا جواز المحال لذاته؛ لأنهما يشتركان في قاسم واحد وهو الإحالة والإحالة ذاتها وصف لا يختلف فإن أجزت المحال لغيره يلزمك الإحالة لذاته والله أعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: الأكثر أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع ، والصحيح وقوعه خلافاً لأبي حامد الإسفراييني وأكثر الحنفية مطلقاً، ولقوم في الأوامر فقط ولآخرين فيما عدا المرتد، قال الشيخ الإمام والخلاف في خطاب التكليف ما يرجع إليه من الوضع، لا الإتلاف والجنائيات وترتب آثار العقود.

هذه مسألة أيضاً مشهورة في كتب الأصول تكليف الكفار بالفروع هي من المسائل التي ذكرها الشاطبي - رحمه الله - في مقدمة الموافقات أنه وإن انبنى عليها فقه لكن الخلاف الذي فيها لا يحصل فيه خلاف من الفروع، يعني المسمى اصطلاحاً في الخلاف اللفظي، المسألة أحياناً فيها ثمرات فقهية لكن الخلاف والجدل في المذاهب فيها ليس مثمراً خلافاً فقهياً، هي ذات آثار لكن الكل متفق على الآثار، مثلاً: هل يختلف أحد من المسلمين أن الكافر مخاطب بالإيمان؟ لا هذا محل اتفاق، هم مكلفون أو مخاطبون بالإيمان، واتفقوا أيضاً على أنه لو امتثل فعلاً من الأفعال لو أدى عبادة من العبادات حال كفره أتمها لا تقبل منه، واتفقوا على أنه إذا أراد عبادة يؤديها فالشرط أن يسبقه بالإيمان، كل هذا محل اتفاق، فإذا هذا الخلاف خلاف مما نختصر ونوجز فيه الكلام، لكنه ذكر هنا أصل المسألة: هل حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف أو ليس كذلك؟ يعني مثلاً: الصلاة هل هي على الكافر واجبة أم ليست واجبة؟ تدرسون في الفقه شروط وجوب الصلاة، ما شروطها؟ الإسلام، العقل، البلوغ، أنت لما تشترط الإسلام يعني أخرجت الكافر إذاً ليست الصلاة واجبة على الكافر؛ لأن شرط وجوب الصلاة الإيمان، سؤال: هل الإيمان شرط وجوب أم شرط أداء؟ يعني هل الإيمان شرط من أجل أن تكون الصلاة واجبة في حقه؟ أو شرط لتصح الصلاة منه حال أدائه؟ يعني شرط وجوب أم شرط صحة؟ شرط صحة، إذا قلت شرط صحة فأنت تثبت أنه مخاطب بالصلاة، لكن تقول له أنت تصلي بشرط الإيمان، بشرط الطهارة، بشرط استقبال القبلة، بشرط ستر العورة، بشرط كذا فتجعل الإيمان من شروط الصحة في الأداء لا من شروط الوجوب، هذا معنى قوله: الأكثر أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف، إنما هو شرط في ماذا؟ شرط في الأداء شرط في صحة الأداء وليس في صحة التكليف، أخذوا هذا في قوله تعالى في سورة المدثر: ﴿فِي جَنَاتٍ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ فالكلام على مسلم تارك للصلاة أم على كافر؟ كافر والدليل: ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ أَيُّومِ الدِّينِ﴾ فالكلام على منكري

البعث كفره، فعللوا سلوكهم سقر- والعياذ بالله- أن جزءاً منه متعلق بالاعتقاد ﴿كَذَّبُ يَوْمَ الَّذِينَ﴾. وجزء متعلق بالأعمال: ﴿لَمَنكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ و﴿لَمَنكُ نَظِيمِ الْمَسْكِينِ﴾، فهذا دل على أنه مخاطبون بهذه الفروع، هل معنى مخاطبون يعني أنه يبادرون بالامتثال حال كفرهم؟ الجواب لا حال الإيمان، والإيمان هنا شرط صحة لا شرط وجوب، قال الأكثر أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف إنما هو إذاً شرط في صحة الأداء، قال: وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع، والصحيح وقوعه خلافاً لأبي حامد الإسفراييني هذا الصحيح وقوعه هو المذهب الأول الذي رجحه ابن السبكي- رحمه الله-، والصحيح وقوعه خلافاً لأبي حامد الإسفراييني وأكثر الحنفية مطلقاً، إذاً ما مذهب أبي حامد الإسفراييني وأكثر الحنفية؟ عدم تكليف الكفار بالفروع عدم مخاطبتهم بالفروع مطلقاً لماذا؟ لأن الإيمان عندهم شرط الوجوب وفي صحة التكليف لا في صحة الأداء، وبالتالي قالوا الكافر غير مخاطب؛ لأنه ليس مؤمناً، ومن شروط وجوب توجه الخطاب إليه أن يكون مؤمناً وهذا ليس مؤمناً، قال: ولقوم في الأوامر فقط قال خلافاً لقوم- إشارة للمذهب الثالث- يخالفون في الأوامر فقط فقالوا الكفار مخاطبون بالأوامر دون النواهي لماذا؟ لأن النهي انكفاف وترك، بخلاف الأوامر إنشاء وفعل، قالوا: ولآخرين في ماعدا المرتد- هذه إشارة إلى المذهب الرابع- أن بعضهم يرى أن المخاطب هو المرتد دون الكافر الأصلي، هذه مذاهب أربعة أشار إليها الإمام السبكي- رحمه الله- هاهنا وتمت مذاهب أربعة أحر، الخامس: أن الكفار مكلفون بكل فروع الشريعة إلا الجهاد، لماذا الجهاد؟ قال لأنه سيقاتل نفسه والجهاد مطالب بقتال الكفار فمخاطب بكل الفروع، يقول القرافي عن هذا القول لما عدد المذاهب في المسألة يقول: ومر بي في بعض الكتب التي لا أستحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد أما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم، المذهب السادس: مكلفون بالأوامر دون النواهي عكس الذي سبق هنا، المذهب السابع: أن الكفار مكلفون بالفروع، ومأخذ هؤلاء يختلف عن مأخذ الجمهور الذي صدر به السبكي، المذهب الثامن: التوقف.

على خلاف كبير وبعض الباحثين حتى المعاصرين حاول أن يجرر مأخذ الخلاف وثمرته وأنه خلاف عملي أو ليس عملياً، كثير منهم قديماً وحديثاً رجح أن المسألة مما لا أثر لها في الفروع، وبعضهم جاء بمسائل: ماذا لو كان الرجل متزوجاً امرأة نصرانية أو يهودية هل يلزمها أحكام المسلمين باعتبار زوجها مسلماً فيما يتصل بها من حقوق، مثلاً طهرت من الحيض هل هي تخاطب لوجوب اغتسال وكذلك

تصحيح أنكحة الكفار وعقودهم ومعاملاتهم وبيعهم للخمر وتعاملهم بالربا، وكذلك مسألة ما يتعلق بدخول الكفار مساجد المسلمين تصح سواء قلنا الصحة مطلقاً أو بإذن، أو لمصلحة فحاولوا التخريج على مسألة الأثر الذي يبني في خطاب الكفار في فروع الاسلام، ومثل هذا ينازع من لا يرى لها ثمرة ولا أثر ويقول تلك المسائل مبنية على أخرى.

أخيراً قال: **الشيخ الإمام**، من يقصد؟ والده- رحمه الله- الإمام تقي الدين السبكي، قال الشيخ الإمام: **والخلاف في خطاب التكليف وما يرجع إليه مع الوضع لا الإتلافات والجنايات وترتيب آثار العقود**، وقد مر بك أن الصبي غير المكلف والمجنون لا يسقط عنهم ما يتعلق بأفعالهم من قبيل خطاب الوضع، ماذا لو أتلفوا أو جنى أحدهم هذا لا يسقط عنه وكذلك الكفار ليس لأنه كافر فيتعدى على حق إنسان ويتلفه أو يغصبه أو يسرقه فتقول لا هو كافر غير مخاطب وتركه، قال لا ما كان من قبيل خطاب الوضع الإتلافات والجنايات وترتيب آثار العقود غير داخل في الخلاف، الخلاف داخل في ماذا؟ خطاب التكليف وما يرجع إليه مع الوضع يعني خطابات الوضع المتعلقة بالتكليف كما قلت سابقاً لا ينفك خطاب من خطابات التكليف عن خطاب وضعي، الصلاة لها أسباب وضعي لها موانع وضعي الزكاة واجبة لها خطاب وضعي يتعلق بالنصاب ويتعلق بالحول وكل ذلك من خطابات من خطابات الوضع المتعلقة بـخطاب التكليف، يقول إن هذا هو الذي يتوجه إليه الخلاف الأصولي وليس مطلقاً، أما ما يتعلق بالإتلافات والجنايات فليس داخل في الخلاف، بل يلزمهم كما يلزم الصبيان والمجانين.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: لا تكليف إلا بفعل، فالمكلف به في النهي الكف: أي الانتفاء وفقاً للشيخ الإمام، وقيل فعل الضد، وقال قوم الانتفاء وقيل يشترط بقصد الترك.

هذه من المسائل التي ضرب بها الشاطبي -رحمه الله- مثلاً في مالا ثمرة له في الأصول وأن الخلاف فيها عقيم والجدل فيها أيضاً مما لا يصح أن يشتغل به الأصوليون في كتبهم وهي من العارية التي يجب إخراجها من علم الأصول قولهم لا تكليف إلا بفعل، هي مقدمة للمسألة الآتية التكليف إذا صدر من الشريعة فيما أن يكون أمراً وإما أن يكون نهيًا، فما متعلق التكليف في الأمر الفعل؟ يأمر بالصلاة تصلي بالزكاة تزكي بالحج تحج، وما متعلق التكليف في النهي؟ الترك، هذا الخلاف هل المكلف به في النهي الكف، أو فعل الضد أو الانتفاء، ثلاثة أقوال أوردها ليس بينها كبير خلاف في المعنى وأما العمل فليس هناك خلاف أصلاً، يعني لا يختلفون ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَةَ﴾ المنهي عنه الزنا، ولا يختلفون في النهي عن السرقة النهي، النهي عن الكذب، عن أكل الربا لا يختلفون أن المراد به هو اجتناب هذه الأفعال لكن خلاف جدلي نظري خالص، متعلق النهي في الخطابات الشرعية إلى ماذا يتوجه؟ فقال: فالمكلف به في النهي الكف أي: الانتفاء، إذاً هو فعل يصدر من المكلف يحمل نفسه فيه على ماذا؟ على الكف عن منع نفسه من شرب الخمر، من الزنا، من عقوق الوالدين من قطيعة الرحم، من المجاهرة بالمعاصي فهو هاهنا يكف نفسه، قال: أي الانتفاء وفقاً للشيخ الإمام - يقصد والده-، وقيل فعل الضد، المكلف به في النهي أن يتلبس بضده فإذا نهي عن الكذب - الصدق، نهي عن السرقة - اكتساب المال بالحلال، الزني - إخراج الشهوة بالحلال أو التعفف وهكذا فعل الضد، قال: وقال قوم الانتفاء، ما الفرق بين الانتفاء والانتفاء في القول الأول؟ القول الأول: الانتفاء فعل من المكلف يكف فيه نفسه قال الكف أما الانتفاء فغير فعل، يقول لما يقال للمكلف لا تتحرك معناها لا تفعل شيئاً، فهو لا يتصور أن يقدم على شيء حتى السكون أو التوقف، لا تفعل شيئاً، والخلاف أيضاً كما فيها جدلي لفظي خالص كما ترى، قال -رحمه الله-: وقال قوم الانتفاء، ثم ختم المسألة: وقيل يشترط قصد الترك، هل يشترط في امتثال النهي أن يقصد المكلف ترك المنهي عنه؟ أنت منهي عن أكل الربا وعن الزني وعن الخمر وعن أكل المال بالباطل وعن القتل وعن السرقة وعن عقوق الوالدين كل هذا، هل يشترط في فعلك قصد

الترك؟ أو يصدر منك الفعل ولو بغير قصد؟ الصحيح أنه لا يشترك في الفعل قصده ولكن يشترط في الثواب يشترط في تحصيل الثواب القصد، لحديث إنما الأعمال بالنيات.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله:- والأمر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته إلزاماً، وقبله إعلاماً، والأكثر يستمر حال المباشرة، وقال إمام الحرمين والغزالي ينقطع، وقال قوم لا يتوجه إلا عند المباشرة وهو التحقيق، فالملام قبلها على التلبس بالكف المنهي.

هذا أيضاً مما لا أثر له بل مما يعسر أحياناً فهمه وتحصيل المراد به، الأمر عند الجمهور إذا صدر أمر من الشريعة ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ ونحوها هذا الأمر من الشريعة يتعلق بالفعل قبل المباشرة أو عند المباشرة؟ يعني أنت الآن أمرت بالصلاة صلاة الفجر، هل الأمر تعلق بك من الآن؟ أو يتعلق بك عند الفجر عند المباشرة للصلاة؟ ما أثر هذا؟ الجواب لا شيء لا أثر له، فهو خلاف فلسفي جدلي تحاول أنت تتصور كنه المسألة وهذا مما لا أثر له في العمليات، في النهاية هم متفقون على أنه متى دخل عليه وقت التكليف مستجمعاً شرائطه فإنه يتعين عليه الامتثال وإلا تعرض للعقوبة والذم والوعيد، قال: الأمر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته إلزاماً وقبل وقته إعلاماً، من الآن أنت مخاطب بوجوب صلاة الفجر عليك إعلاماً فإذا دخل وقت الفجر صار إلزاماً، فالخطاب توجه فحتى لا يقال كيف توجه الخطاب وأنت الآن ما تمتثل؟ قال لا توجه الخطاب الآن للإعلام، لكن عند دخول الوقت أو بعد دخول الوقت عندما يتهيأ المكلف للفعل يكون هذا الخطاب الموجه إليه إلزاماً، قال: والمذهب الثاني لا يتوجه إلا عند المباشرة، الأمر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته إلزاماً وقبله إعلاماً، وقال قوم لا يتوجه إلا عند المباشرة هذا القول الثاني، الأمر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة والقول الثاني لا يتوجه إلا عند المباشرة، مباشرة الفعل، عندما تم للصلاة وتباشر فعلها عندها يتوجه إليك الأمر، والقول الأول الأمر يتوجه قبل المباشرة إن دخل الوقت سيكون إلزاماً وقبل دخول الوقت يكون إعلاماً، في النهاية هم متفقون لأنهم عند امتثال المكلف وتلبسه بالفعل الخطاب أتاه وتوجه إليه، لكن متى بدأ هذا التوجه؟ في القول الأول قبل الفعل والقول الثاني لا يتوجه إلا عند المباشرة، قال السبكي وهو التحقيق.

وهناك فرع عن القول الأول الجمهور الذين قالوا لا يتوجه الفعل قبل المباشرة إعلاماً وبعد دخول الوقت إلزاماً، يقولون لو باشر دخل في الصلاة دخل في الوضوء دخل في الصيام، دخل في الحج أي أمر من الأوامر هل يستمر تعلق الأمر به أو ينقطع؟ كلام ليس له أي أثر، في النهاية هو ممثّل وأتى بما

أمر الله تعالى به، لكن هذا الخطاب الذي قال له صلي صم زكي حج، دخل في الحج هل توجه الخطاب إليه بالتكليف بأمر الحج انتهى عند مباشرته وبحيث يلزمه الإتمام أما الأمر بالحج وقف والأمر بالصلاة انتهى، فهل يستمر الأمر؟ قال الأكثر يستمر حال المباشرة، يستمر ماذا؟ توجه الخطاب إليه أنه لا يزال مأموراً بالصلاة، بالزكاة بالحج حال المباشرة، **وقال إمام الحرمين والغزالي ينقطع**، تعلق الأمر به؛ لأنه باشر وفعل وامتنل، قال **السبكي** لما رجح القول الثاني الذي هو خلاف الجمهور لا يتوجه إلا عند المباشرة قال وهو التحقيق، الذي رجحه **السبكي** الآن أن الأمر الذي لا يتوجه إلا عند المباشرة يعني عند الفجر لما يباشر الصوم عند تكبيرة الإحرام لما يباشر الصلاة عند الميقات في الإحرام لما يباشر الحج أو العمرة، السؤال هو: فإذا كان الأمر لا يتوجه إلي إلا عند المباشرة فكيف يصح أن نصفه باللامامة عندما يتأخر عن الامتنال؟ يعني أحر الصلاة فقلت له هذا يحملك على أن تنالك الملامة الشرعية فعلى هذا القول الخطاب لا يتوجه إلا عند المباشرة فعلى أي وجه يحصل اللوم له؟ أراد **السبكي** التخلص من هذا الإشكال قال: **والملام قبلها هذا على التلبس بالكف المنهي عنه**، يعني هو كف عن الصلاة وتأخر وعن الصوم وتأخر في الحج، وتأخر في الإحرام، فتوجه الملام إلى تأخره لأن الخطاب توجه إليه وهذا أيضاً من الجدل العقيم الذي لا يبنى عليه أثر.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: يصح التكليف ويوجد معلوماً إثره مع علم الأمر وكذا المأمور في الأظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله، خلافاً لإمام الحرمين والمعتزلة، أما مع جهل الأمر فاتفق.

أيضاً هذا من الغوص الدقيق خلاف جدلي عقيم تماماً وليس له أثر، هل يصح أن يكلف ويوجد معلوماً للمأمور إثره مع علم الأمر، يعني هل يصح أن يتجه الخطاب إلى المكلف بالتكليف مع جهله قبل ذلك، ولا يعلم إلا إثره مع أن الأمر يعلم، الأمر هو الشارع، ولو جئت تنزل الخلاف على صورة تقع بين العبد وسيده بين الأب ووالده، بين الأستاذ وتلميذه، خرجنا على معنى أصول الفقه لأننا نقعد لأصول من شأنها أن تفسر النصوص الشرعية ليس كلام البشر مع البشر ولا الأوامر المتجهة من إنسان لإنسان فلا يستقيم أن تضرب بين الولد وأبيه، وبين العبد وسيده، كل ذلك لا يستقيم وإن كان تقريب الصورة والمثال لكن المراد في أصول الشريعة وقواعد الأصول ما يتعلق بالنصوص الشرعية وفي الخطابات الشرعية التكليف بين الخالق المتوجه إلى المخلوق وبين الأمر وهو صاحب الشرع - سبحانه - مع العبد المكلف الذي ليس له إلا الامتثال، هل يصح أن يكلف ويوجد معلوماً - يعني كان جاهلاً المكلف - هل يصح أن يطالب بفعل يجهل أنه مكلف؟ يجهل بالتكليف، من شروط صحة التكليف عند الأصوليين العلم بالتكليف والعلم بما كلف به، يعني لا ينال الإثم مكلف لا يعلم أن هذا الفعل واجب، رجل حديث عهد بإسلام يجهل وجوب شيء من الأحكام ومثله يعذر فهو لا يخاطب ولا يأثم لأن الشرط التكلفي وهو العلم مفقود عنده، كذلك لو جهل حكم الشيء أو جهل أنه متعلق به، قال هنا نفترض مسألة: هل يصح أن يكلف مع جهله بأنه مكلف؟ قال: يصح التكليف، ويوجد معلوماً للمأمور إثره مع علم الأمر، هذه مسألة، قال: وكذا المأمور هذه مسألة أخرى، وكذا يصح التكليف مع علم المأمور انتفاء شرط وقوعه عند وقته هل يصح أن يوقع تكليف على مكلف يعلم أن شرط الوقوع منه منتفٍ؟ ضرب مثال: كأمر رجل بصوم علم موته قبله، مثال نظري خالص افتراضي تماماً لا يمكن أن يقع فلا تسألني تقول هو يقصد ربما أن الله يعلم والعبد لا يعلم لا، قال في آخر المسألة: أما مع جهل الأمر فاتفق على صحته، إن جهل الأمر أن شيئاً سيقع للمأمور فأمر به فصحيح، قوله أما مع جهل الأمر تدرك تماماً أن المسألة غير مفروضة في أمر الشارع سبحانه لأنه لا يوصف بجهل - تعالى الله - إذاً هو يتكلم عن

آمر ومأمور، عبد مع عبد مثله خرجنا عن دائرة أصول الفقه وما نقعد إليه لفهم أصول الشريعة فليست من دوائر الاهتمام ومما يصح تعاطيه والاشتغال به في هذا العلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

خاتمة: الحكم قد يتعلق بأمرين على الترتيب فيحرم الجمع أو يباح أو يسن وعلى البدل كذلك.

الأشياء المأمور بها على الترتيب أو على البدل، ما مثال أمر بأكثر من شيء على الترتيب؟ الكفارة التي جاءت على الترتيب مثل ماذا؟ كفارة الظهار: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَاسَأَ ذَلِكَ تُوعَطُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۗ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَاسَأَ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلِطْعَامٍ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾، هذه خاتمة يعني بعد أن أتاك بأحكام الوجوب والتحريم والكرهية ومسائل متعلقة بها هذه فائدة لطيفة أنه؛ قد يجوز أن يجمع بين الأحكام على سبيل الترتيب أو على سبيل البدل، على سبيل الترتيب كالكفارة المرتبة، وعلى سبيل البدل كالكفارة المخيرة، قال-رحمه الله-: **الحكم قد يتعلق بشيئين أو أكثر أو أمرين أو أكثر على الترتيب وعلى البدل فيحرم الجمع أو يباح أو يسن**، ممكن أن يكون حرام الجمع بين شيئين أو يباح الجمع بين شيئين أو يسن الجمع بين شيئين، على الترتيب أو على البدل كلاهما متحقق فذكرها من باب التقسيم اللطيف الذي يشير إلى وجه من وجوه وقوع الأحكام في الشريعة قد يحرم الجمع بين أمرين على سبيل البدل، مثل ماذا؟ تحريم أكل الشاة المذبوحة مع الميتة هذا تحريم الجمع بينهما على سبيل البدل في المرتبات تحريم تزويج المرأة من كفأين على سبيل البدل، فلا يجوز أن تتزوج من رجلين كفأين في آن واحد فإما هذا وإما ذاك، قد يباح الجمع بينهما مثلوها في الأمور الترتيب بالوضوء والتميم، فإن الأصل إما الوضوء وإما التيمم فإنه قد يقع الجمع بينهما في وجه من الوجوه بأن يتوضأ في بعض أعضائه ويتيمم في بعضه فيحصل له الجمع بينهما، مثل باب البدل مثل لو ستر عورته بشويين كلاهما يكون ساتراً للعودة فتحقق له الجمع بين المباحين، الجمع بين المندوبات كما في خصال كفارة الظهار التي جاءت في الترتيب وكفارة الحنث اليمين في البدل التي جاءت أيضاً على التخيير، ضربوا لها مثلاً هنا بالمستحب. بمعنى إن جمع بينهما على سبيل الترتيب أو على سبيل البدل فإنه من المستحب، والد المصنف **تقي الدين السبكي** استدرك هذا المثال وقال الاستحباب في الجمع بين أكثر من خصلة في كفارة يحتاج إلى دليل ولا يثبت إلا بدليل فهو كما ترى مجرد ضرب لأمثلة تحقق بها الجمع بين أحكام شرعية على سبيل الجمع أو على سبيل البدل ليس من أثر فقهي لكنه فائدة لطيفة ختم بها المقدمات.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد...

هذه أول الدروس في أول أبواب الكتاب، هو شروع في صلب علم الأصول، وقد تقدم معكم أن صلب الأصول ينقسم إلى قسمين: أحدهما الحديث عن الأدلة الشرعية، سواء ما كان منها متفقاً عليه كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، أو ما كان مختلف فيه مثل قول الصحابي وشرع من قبلنا والمصلحة وسد الذرائع والاستحسان ونحوها، والثاني: الحديث عن الدلالات أو ما يسمونه بدلالات الألفاظ أو ما يسمونها بمباحث الأقوال، والتي يتناولون فيها الأقسام المعلومة لدى الكل فيما يتعلق العام والخاص والأمر والنهي والمطلق والمقيد والمبين والمجمل، ومثال هذه من المسائل.

هذا هو شروع المصنف - رحمه الله - ابتداءً من أول الكتب وهو كتابه الأول فيما أسماه كتاب ومباحث الأقوال، أن المصنف - رحمه الله - لم يسلك طريقاً سلكه كثيراً من الأصوليين عادةً، وهو أنهم يسردون الحديث عن الأدلة تباعاً فإذا فرغوا منها شرعوا في الحديث عن دلالات الألفاظ، وبعضهم يأتي بدليلي الكتاب والسنة فقط ثم يأتي بدلالات الألفاظ ثم يستمر في الإجماع والقياس وما بعدها من الأدلة باعتبار أن الحديث عن دلالات الألفاظ مرتبط بأدلة الكتاب والسنة، حديثك عن الأمر والنهي والمطلق والعام والخاص وكل ذلك متعلق بالألفاظ الواردة في الكتاب والسنة فيرون أن الأنسب والأليق بها في مباحث هذا العلم وفصوله أن تأتي عقب الفراغ من الحديث عن دليل القرآن ودليل السنة، المصنف - رحمه الله - أتى به في صلب الدليل الأول وهو الكتاب بالنظر إلى أن كلاً من الكتاب والسنة يتعلق به هذا الأمر، وأول الموضوعين تعلقاً به هو دليل القرآن فأتى به إليه بحيث إذا انتهى منه وأتى بالكتاب الثاني في دليل السنة يكون القول فيما يتعلق بالألفاظ في السنة هو كالذي تقدم الحديث عنه في دليل القرآن، وهذا مسلك طالما فهم فلا غرابة ولا إشكال ولا مشاحة أيضاً في تقديم وتأخير بعد أن فهمت منهجه ومسلكه في هذا الترتيب، هذا الدرس سيقصر على مباحث الكتاب في تعريفه وبعض مسائله، إن حديث الأصوليين عن القرآن يكاد ينحصر في نقطتين اثنتين فقط، فيما يهم الأصولي النقطة الأولى: الحديث عن مشروعية الاحتجاج بالقرآن، وهو مدخل مهم يبتدئون به لأنهم يتحدثون عن القرآن هاهنا في الأصول بأي اعتبار؟ باعتباره دليلاً شرعياً، إذا فأول كلمة ينبغي أن يقوها الأصولي في دليل القرآن

هي: إن القرآن حجة ومصدر للتشريع بلا خلاف، ولم يختلف أحد من المسلمين في كونه مصدراً للأحكام. بمعنى أنه يتجه إليه الفقيه ليستنبط منه أحكام الشريعة فيما يحتاج إليه العباد المكلفون، فهذا محل لم يختلف فيه أحد واتفق عليه الكل فهذه الجملة الأولى، والمسألة الثانية: حديثهم عن القراءات الخلافية في القرآن، القراءات الصحيحة المتواترة أو الشاذة، ما الموقف منها؟ سيتحدثون هاهنا في دليل القرآن هل القراءات السبع والعشر الصحيحة كلها حجة ويذيلون ذلك بالحديث عن القراءة الشاذة هل هي حجة أم لا؟. بمعنى هل نتعامل معها تعاملنا مع الآيات في القراءات الصحيحة المتواترة؟ هاتان نقطتان هما المتعلقتان بالاحتجاج بدليل القرآن، ماعدا ذلك من المسائل التي ترد داخل دليل القرآن في كتب الأصول لا تعلق للأصولي به لأنه لا تعلق للفقيه به مثل حديثهم وجود المعرب في القرآن وعدم وجوده، هل كل ما في القرآن عربي أو هناك كلمات معربة وليس فيه أعجمي والنقاش فيه والخوض فيه، هذا لاحظ للأصولي فيه، ولا ثمرة له في الفقه، كذلك حديث كما سيأتي هل يبقى في القرآن شيء غير معلوم معنا هل يوجد في القرآن ما لا يفهم معناه، أو هل يجوز ما لا يفهمه المكلف ولا يتعلق به كل، ذلك لا علاقة للأصولي به، فضلاً عن خوضهم في مسائل طالما قلنا إنها انسحبت من مباحث العقائد وأتي بها داخل أبواب الأصول وطال فيها الخوض والنقاش والحديث في القرآن هو أوسع في الحديث عن صفة الكلام لله سبحانه وتعالى وهي أحد أمهات المسائل العقائد التي اختلفت فيها الفرق المنتسبة إلى الإسلام، فما خلاف الجهمية ولا المعتزلة ولا الأشاعرة وسائر الطوائف ما خلافهم في شيء من أبواب العقائد بأكثر منه في خلافهم في صفة الكلام لله، وموقفهم من القرآن والفتنة التي عمت الأمة وضجت بها في زمن المأمون كانت حول القرآن، وحمل المعتزلة الأمة على القول بخلقهم ثم نشوء فرقة الأشاعرة والخروج برأي وسط باعتبار الكلام قسمين كل ذلك انسحب إلى داخل أبواب علم الأصول فصار منذ تعريفهم للقرآن والحديث على أنه هو كلام الله المنزل أو اللفظ المنزل ويبدأ الخوض فيه هل الكلام هنا كلام نفسي أو لساني، ويبدأ الحديث هنا مسائل عقديّة أيضاً لا علاقة لها في علم الأصول وليس من صلبه، والخوض فيها مما لا ينبغي الاسترسال فيه داخل مسائل هذا العلم.

قال المصنف -رحمه الله-: الكتاب الأول: في الكتاب ومباحث الأقوال.

الكتاب القرآن، والمعني به هنا اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته.

لاحظ قال: **الكتاب الأول في الكتاب ومباحث الأقوال**، يعني في دليل الكتاب وهو القرآن ومباحث الأقوال وهي المسائل المتعلقة بدلالات الألفاظ وهي باب كبير جداً، وهو من صلب الكتاب، وهو الحقيقة ميدان الاستنباط وفهم القرآن والسنة قائم على هذا الباب الكبير فضمنه في كتاب القرآن أو في الكتاب الأول في الدليل الأول، إذاً الحديث عن الكتاب ومباحث الأقوال، عرّف الكتاب فقال: **القرآن**، هذا حد لفظي كما ترى والمقصود بالحد اللفظي تعريف الشيء بمرادفه فيقال الكتاب القرآن، وليس هو تعريفاً يشتمل على قيود ومحترزات يتبين منها خلافه ثم قال: **والمعني به هنا**، في الأصول، وهل للقرآن معنى في الأصول يختلف عنه في التفسير يختلف عنه في الحديث يختلف عنه في العقيدة مثلاً، الجواب يقصد الجانب الذي يهتم به الأصولي في القرآن هو جانب اشتماله على الأحكام الشرعية، على الألفاظ التي تستنبط منها الأحكام، بينما تجد العناية بالقرآن في مباحث العقائد يتعلق بزوايا أخرى وهي موقفهم من إثبات صفة الكلام وما علاقة القرآن به، ولهذا قال: **المعني به هنا**، اللفظ المنزل على محمد ﷺ **للإعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته**، قوله: **اللفظ المنزل** هل هو مرادف للكلام؟ الأصل أن يكون كذلك، يعني لو قلت القرآن هو كلام الله المنزل هذا أيضاً سليم وسديد، لكن عدول بعض المصنفين في القرآن عن قولهم الكلام إلى قولهم اللفظ هو أيضاً أحد نواحي الخلاف العقدي في المسألة، فإذا أثبت الأشاعرة أن الكلام المنسوب صفة لله جل جلاله أنه نوعان قالوا: هو كلام نفسي وكلام لساني، والكلام النفسي هي الصفة الثابتة لله، خروجاً من الإشكال الذي أورده عليهم المعتزلة في قضية امتناع اتصاف القديم - وهو الله جل جلاله - بالصفات الحادثة لامتناع حلول الحوادث بالقديم، فخرجوا عن هذا وقالوا الكلام الموصوف قداماً لله هو الكلام النفسي، فأثبتوا صفة الكلام بهذا المعنى المؤول، وجعلوا القرآن الذي هو ألفاظ وعبارات جعلوه كلاماً لسانياً، ومن هنا خرجوا بهذا التأويل العجيب قالوا الكلام المنسوب لله صفة هو النفسي، فإن عبر عنه بالعربية فهو القرآن، وبالعبيرية فهو التوراة، والسريانية فهو الإنجيل، على كل قوله لفظ إخراجاً للكلام النفسي؛ لأن القرآن ليس هو الكلام النفسي لله على حد تقسيمهم إنما الكلام عندهم كلامان: لفظ والمقصود باللفظ أصوات وحروف يتركب منها الكلام، فقال: **اللفظ المنزل**، والصواب الذي عليه السلف أن الكلام المنسوب لله سبحانه وتعالى هو الكلام بألفاظ وحروف ذات الأصوات المسموعة بل لا تسمى العرب الكلام كلاماً إلا إذا كذلك، فتسمية ما في النفس من حديث وما يكون في الخاطر غير ملفوظ به تسميته كلاماً خلاف لغة العرب، وليست تتجه عليه ألفاظها ولا كلامها، وتسميته كلاماً اصطلاحاً متأخر حادث لا يسوغ تنزيل

النصوص الشرعية عليه، على كل قال: **اللفظ المنزل** وقد علمت أنه قصد في اللفظ الخروج به عن الكلام النفسي فإنه ليس هو القرآن، اللفظ المنزل، ولو قلت: كلام الله المنزل لاستوى ذلك وسلم التعريف طالما لم يلتزم في التعريف القائل في المذهب الذي يفرق بين نوعي الكلام، قال: **اللفظ المنزل على محمد ﷺ**، المنزل: لأن من كلام الله ما هو منزل على الأنبياء والرسل ومنه ما ليس كذلك، ليس إخراج الكلام النفسي فإننا لا نقول به، ولكن لإخراج جملة عظيمة من كلام الله سبحانه وتعالى ليست هي القرآن، الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ فلو استخدمت مياه البحار حبراً يكتب به كلام الله قال نفدت وما انتهى كلام الله، والأعجب من هذا قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فكلام الله أعم وأعظم وأوسع وأكبر من أن يكون كلامه المنزل في التوراة والإنجيل والقرآن والزبور وصحف إبراهيم وموسى وغيرها من كتب الأنبياء، هذا جزء من كلام الله ومن كلام الله سبحانه وتعالى ما كلم به ملائكته الكرام عليهم السلام وما كلم به بعض خلقه، ومثل ما كلم الله موسى تكليماً، وكلم الله محمد ﷺ، ويتكلم ربنا بما شاء وكيف شاء ومتى شاء فلا منتهى لكلامه ولا عدله ولا حصره، فإذا أردنا أن نعرف القرآن وهو جزء من كلام وبعض من كلام الله، فليس لك إلا أن تقيدته بقولك المنزل وهو أيضاً أنواع بحسب التنزيل على الأنبياء، فإذا أردنا تقيد كتاب ربنا وهو قرآننا سنقول: المنزل على محمد ﷺ فهذا قيود كما ترى يخص به تعريف القرآن ثم قال: **للإعجاز بسورة منه**، قوله للإعجاز ليخرج الوحي المنزل من كلام ربنا على نبينا ﷺ فيما لا يعد قرآناً، مثل الحديث القدسي، بل مثل الحديث النبوي في قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ فكلام نبينا عليه الصلاة والسلام وحي من الله، فحتى لا ينسب إليه واعتباره قرآناً فنقول: الذي نزل للإعجاز ولم يقع الإعجاز والتعجيز والتعدي إلا بهذا القرآن، فحتى تعرفه وتخرج عنه غيره سنقول للإعجاز، بقي أن نقول لماذا قال للإعجاز بسورة منه يعني لو قال للإعجاز واكتفى أما كان محققاً للمعنى؟ الجواب بلى، ولو قلت اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز واكتفيت بهذا يحقق المعنى أو لا يحققه؟ يحققه ودئماً يقال في الحدود إن الاكتفاء بالألفاظ المؤدية للغرض أولى والتوسع في العبارات ليس محل الحدود والتعريفات، الأصل في التعريف الاختصار والاقتصار على اللفظ المؤدي للمعنى، فلو قال الإعجاز وسكت لكان أولى، لكن المصنف نفسه تاج الدين السبكي - رحمه الله - يقول: قصدت بقولي بسورة

منه ألا يفهم أنه لا يتم الإعجاز بالقرآن إلا بمجموعه كله، يعني لو قلت اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز قال خشية أن يفهم أن المقصود بالإعجاز القرآن كله بينما الإعجاز الواقع بالإعجاز حاصل بسورة ﴿قُلْ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾، ﴿قُلْ فَأَتُوا بِبَشْرٍ مِّثْلِهِ﴾، فبعضه حاصل فأراد هذا دفعا لذلك الإيهام، قوله - رحمه الله - في آخر التعريف: **المتعبد بتلاوته**، أراد به إخراج المنسوخ من القرآن فإنه كلام الله وقد نزل على محمد ﷺ وقد كان أيضاً معجزاً لكنه لما نسخ لم يعد متعبداً بتلاوته فليس قرآناً، مثل: **"الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم"** كما ثبت في الصحيح عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنها كانت قرآناً، فهذا هو ما أراده المصنف - رحمه الله - تعالى بهذا التعريف.

قال - رحمه الله -: **منه البسمة أول كل سورة غير براءة على الصحيح لا ما نقل آحاداً على الأصح.**

قال: **ومنه البسمة الضمير** يعود إلى القرآن، هل البسمة من القرآن أو ليست منه؟ السؤال لما أقول من القرآن هل هو بمعنى قولك هل البسمة آية يعني السؤال عن قول البسمة قرآناً هل يعني السؤال عن كونها آية؟ لا، كونها قرآناً أعم من أن تكون آية، لكن نحر محل النزاع: اتفقوا على أن البسمة جزء من آية في سورة النمل، هذا مما لا خلاف فيه، في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، واتفقوا ثانياً على أن البسمة في أول كل سورة من سور القرآن المائة والاثني عشر غير الفاتحة وغير التوبة، اتفقوا على أن البسمة في أوائل السور غير الفاتحة وغير التوبة ليست آية من السورة استثنينا التوبة؛ لأن لا بسمة فيها، واستثنينا الفاتحة؛ لوجود الخلاف، فإذا أردنا أن نحصر مواضع الاتفاق، اتفقوا على أن البسمة في أول كل سورة سوى الفاتحة والتوبة ليست آية من السورة، واتفقوا ثالثاً على أن لا بسمة في مطلع سورة التوبة، فهذه ثلاث مواضع لا يختلفون فيها، إذاً أين وقع الاختلاف؟ في نقطتين اثنتين: النقطة الأولى ما أشار إليها هنا: هل البسمة من القرآن، لم يسأل عن كونها آية هل البسمة من القرآن وإن لم تكن آية، قال: **البسمة من القرآن في أول كل سورة غير براءة على الصحيح**، يشير إلى خلاف، لكن الصحيح أنها من القرآن وكونها من القرآن لا يعني من الضرورة أنها آية، كيف تكون من القرآن وليست آية؟ نعم هي من جملة ما في القرآن واستندوا في ذلك إلى أن الصحابة لما كتبوا المصاحف فصلوا بين كل سورة وأخرى بالبسمة عدا سورة التوبة، مع حرصهم الشديد رضوان الله عليهم أن لا يكتبوا في القرآن ما ليس منه إلى درجة أن جردوه من النقط والتشكيل والعلامات وكل ذلك، فلما بلغ بهم تجريد الكتابة في المصاحف عن كل ما سوى القرآن فأثبتوا البسمة ثبت

عندهم أنها من جملة القرآن، وأكد هذا ورودها جزء من آية في سورة النمل، فإذاً هي من القرآن جملة، لكن هل هي آية؟ قال- رحمه الله-: **البسملة في أول كل سورة غير براءة على الصحيح** من القرآن وليس معنى هذا كونها آية، بقي الخلاف في البسملة في أول الفاتحة وفيها خلاف كبير وقديم أيضاً بين السلف هل البسملة الواردة في أول الفاتحة آية منها أو ليست كذلك هي كسائر السور مطلع واستفتاح هذا خلاف انسحب فقهيّاً في مسألة الجهر في المسألة في الصلاة هل يجهر بها القارئ الإمام والمنفرد أولاً يجهر؟ وفي ذلك حديث أنس وقد صرح رضي الله عنه بأنه كبير ونسي أثبت مرة ونفى مرة أنه صلى مرة خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر قال فلم أسمع أحداً منهم يقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم أو قال يستفتحون بالحمد لله، وحديث عائشة رضي الله عنها أيضاً: "كان النبي عليه الصلاة والسلام يستفتح صلاته بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين"، هذا الخلاف الفقهي في جزء من آثاره والخلاف في البسملة في أول الفاتحة هل هي آية أو لا، ومع ذلك فإن الخلاف فيها لا يؤثر على مجموع عدد الآيات في سورة الفاتحة فإنها سبع آيات على كل الأقوال، فإن عدت البسملة آية صارت الجملة الأخيرة من السورة آية واحدة ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ وإن لم تعد البسملة آية صار قوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية، و ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ آية، فالجموع في كلا القولين سبع آيات وهو المتوافق مع قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ على التفسير الراجح أن المقصود بها سورة الفاتحة، فهذا الخلاف هو الذي يكاد ينحصر في خلاف الفقهاء- رحمهم الله- والأصوليون هنا يذكرونه.

قال: **ومنه المسألة في أول كل سورة غير براءة على الصحيح**، ينسب إلى الشافعي- رحمه الله- قول يتفرد به وهو أن البسملة آية في جميع أوائل السور، وقد ذكرنا قبل ذلك إجماعاً على أنهم اتفقوا على أن البسملة في أوائل السور من القرآن وليست آية من كل سورة، ينسب إلى الشافعي- رحمه الله- مثل هذا القول وتوارد على ذكره عدد من فقهاء الشافعية على هذا المعنى، لكن الصحيح أنها ليس كذلك وأن الإجماع يكاد يتحقق حتى قال مكّي ابن أبي طالب القيسي- أحد أئمة القراءة في القرن الخامس الهجري الأندلسي- يقول- رحمه الله-: "إن الإجماع من الصحابة والتابعين على أنها ليست آية إلا من سورة النمل وإنما اختلفت القراءة في إثباتها من أول الفاتحة خاصة، قال: والإجماع حصل على ترك عدها آية من كل سورة، فما حدث بعد الإجماع من الصحابة والتابعين من قول فغير مقبول، وإنما وقع الخلاف في عدها وتركها في سورة الحمد لا غير ذلك، قال: والاختلاف في أنها آية من الحمد مشهور

في الصدر الأول لكنا نقول في هذا أن الزيادة في القرآن لا تثبت بالاختلاف، وإنما تثبت بالإجماع ولا إجماع"، إذاً هذا أكد في كون الخلاف يكاد ينحصر في مسألة الفاتحة وعد البسملة في أولها آية أو ليست كذلك، يبقى الجملة الأخيرة في قوله لا ما نقل آحاداً على الصحيح، ماذا يقصد به؟ الشاذ من القراءة وهي التي لم تثبت ولم تنقل تواتر، لا ما نقل شاذاً يعني هذا على الصحيح ليس قرآناً فالقراءات الشاذة لا تثبت قرآناً، ما معنى نفي قرآنتها؟ عدم جواز التعبد بها ولا الصلاة بها ولا قراءتها، قال بعض الفقهاء لا في الصلاة ولا خارجها، فلا تثبت قرآناً، فكونها فقدت صحتها وثبوتها تواتراً جعلت نقلها هنا لا يثبت قرآنتها، قال: لا ما نقل آحاداً على الصحيح، الخلاف في مسألة القراءة الشاذة هو مبني على معرفتنا ما ضوابط الشذوذ في القراءة؟ أو بالعكس متى تكون القراءة صحيحة حتى تعرف من خلافها الشذوذ، اتفقوا على شرطين واختلفوا في الثالث، الشرط الأول: موافقتها رسم المصحف الذي أجمع عليه الصحابة زمن أمير المؤمنين عثمان -رضي الله عنهم أجمعين-، الشرط الثاني: موافقتها العربية ولو بوجه من الوجوه، فإذا وافقت القراءة الرسم العثماني ووافقت وجهاً من وجوه العربية، بقي الشرط الثالث: هل تقول في ثبوت القراءة يشترط فيها صحة السند؟ أو تقول يشترط فيها التواتر؟ هذا موطن الخلاف، ولا يخفك أننا لو قلنا صحة السند فإننا نكتفي به ولو كانت آحاداً والتواتر درجة أعلى، الذي يكاد يطبق عليه القراء المتأخرون اشتراط التواتر واعتبار القراءة الآحاد شاذة لأنها فقدت ركناً من أركان القراءة الصحيحة وهو ركن التواتر، فلو صحت سنداً فإنها شاذة لعدم اعتبارها قرآناً، ومن ذلك ما ثبت في صحيح البخاري وغيره من قراءات بعض الصحابة، مثل قراءة ابن مسعود -رضي الله عنه- في صيام كفارة اليمين "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، مثل قراءة عائشة أو ابن مسعود "والسارق والسارقة فاقطعوا أيماهما"، هذه القراءات ثابتة في صحيح البخاري، أنا لما أقول ثابتة معناها: أن السند الصحيحة على شرط الأئمة ثبت إلى هؤلاء الصحابة أنهم كانوا يقرؤونها هكذا، لكنها لم تثبت عندنا تواتراً، هذا المثال فقد شرطاً آخر وهو موافقة رسم المصحف، فلا متتابعات ولا أيماهما لا توافق رسم المصحف العثمانية، على كل فذهب أن توافق الرسم في بعض المواضع ماذا لو ثبت عندنا بسند صحيح أن الحسن البصري أو مجاهداً أو ابن مسعود أو عائشة وغيرهم فيما يوافق رسم المصحف ولا يخالفه كان يقرأ قراءة تخالف مع ما تواتر النقل به، من يشترط لصحة القراءة صحة السند فقط سيعتبرها قرآناً، ومن يشترط التواتر سيردها هذا الفرق الكبير، شيخ القراء وإمام المحققين وخاتمة النقل في هذا الإمام ابن الجزري -رحمه الله- قرر في موضعين من كتبه تقريرين مهمين مختلفين ذكر في أحدهما في التمهيد: أن

المشترط في القراءة التواتر، لكنه لما جاء إلى الكتاب الذي أضحى عمدة عند القراء وهو كتابه العظيم **النشر في القراءات العشر** قرر أن الذي تثبت به القراءة صحة السند فاضطرب المتأخرون كثيراً وجعلوا كلام ابن الجزري هذا على اتفاهم على أنه خاتمة المحققين وعمدة النقل وإليه ترجع أسانيد القراءة، ولا يرى القراء تجاوزه إطلاقاً بوجه من الوجوه لكنهم اضطربوا كثيراً في عبارته، فمنهم من اعتبرها ومردودة غير مقبولة ومنهم من تكلف في تأويلها لكنه واضح أنه - رحمه الله - يرجح الاكتفاء بصحة السند ما توافقت الرسم ووافقت وجه العربية فإنها تثبت قراناً، وعلى كل فعلياً لا تكاد تجد فيما ينقل ويأخذ ويقرأ به إلا ما كان ما عليه عمل القراء في اشتراطهم للتواتر، وبناءً عليه ستعتبر ما قرره ابن السبكي هاهنا باعتباره الأصح هو على اعتبار أن الشرط المطلوب هو التواتر، ولهذا قال: **لا ما نقل**، يعني ليس قراناً، **لا ما نقل أحاداً على الأصح**، وتفهم من قوله على الأصح الإشارة إلى الخلاف فيه ولكنه ضعفه جداً، لأنه عبر بالأصح وترك الثاني هناك وإن كان قوياً أو وجيهاً لكنه لا يرجحه.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: والسبع متواترة قيل، فما ليس من قبيل الأداء كالمدة والإمالة وتخفيف الهمزة، قال أبو شامة: والألفاظ المختلف فيها بين القراء، ولا تجوز القراءة بالشاذ.

يقصد بالقراءات السبع هنا الأئمة السبعة المشهورون في القراءة وهم نافع المدني، وابن كثير المكي، وأبو عمرو البصري، وابن عامر الشامي، وعاصم وحمة والكسائي الكوفيون، هؤلاء السبعة، الذين اشتهرت قراءتهم وانتشرت وفاضت حتى عمت الأفق منذ الصدر الأول وإلى اليوم ولا تزال قراءتهم محل عناية أهل القراءة والقراء وتواتر النقل بها والاستحجازة وامتداد الأسانيد بها إلى ما شاء الله، واصطلحوا على تسميتها بالقراءات السبع متواترة، ما لمقصود بالتواتر في القراءات السبع؟ هل هي ألفاظها وتجويدها وخلافها وكل ما ورد في القراءة داخل؟ قال- رحمه الله-: والسبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء كالمدة والإمالة وتخفيف الهمزة، فيعتبرون أن النواحي التجويدية في الأداء عند القراء لا تدخل تحت التواتر، إذاً ماذا يدخل الكلمات القرآنية الألفاظ، يعني ﴿فَتَّبِعُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ ﴿فَتَّبِعُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ هذا متواتر، ﴿فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ أو ﴿فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ هذا متواتر، ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ هذا متواتر، ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ هذا متواتر، فالألفاظ هذه يعدونها متواترة، قال: لا ما كان من قبيل الأداء، والمقصود به النواحي التجويدية التي يختلف فيها القراء، مثل فقال: كالمدة والإمالة وتخفيف الهمزة؛ لأن لهم في هذه الأبواب التجويدية مذاهب فمثلاً المد يتفاوتون فيه بين قصر وتوسط وطول، ويتفاوتون أيضاً في الإمالة بين الاضجاع وهو المسمى بالإمالة الكبرى، وبين الفتح وهو الألف المنفتحة وبين المرتبة الواقعة بينهما المسماة بالإمالة الصغرى أو بالتقليل أو بين بين، وكذلك القول في الهمزات لهم فيها مذاهب تتفاوت بين التحقيق والتخفيف، والتخفيف أنواع فمنه الإبدال النقل والتسهيل، فكل ذلك داخل في أبواب تجويدية يدرس فيها مذاهب القراء ويقرأ لهم بها، قال- رحمه الله- هذه النواحي التجويدية ليست هي المقصودة بالتواتر إنما المقصود القراءة أما كما قال من قبيل الأداء كالمدة والإمالات وتخفيف الهمزات ونحوها فإنه لا يدخلها التواتر، وبالتالي يعتبرون الخلل في مثل هذه النواحي التجويدية في الأداء ليس إخلالاً بأمر متواتر في القراءة، فلن يعنف ولن يحرم على صاحبه الوقوع فيه؛ لأنه لم يخل بالتواتر، يعني لو قرأ قارئ لورش أو قرأ لحمزة فأهمل بعض الأمور التجويدية كالإبدال في الهمزات السواكن الواقعة فاءاً في الكلمة لورش أو النقل لحمزة، أو

السكت قبل الهمز على الساكن الصحيح، وأهمل ذلك فيعتبرونه عيباً وضعفاً وخللاً لكنه ليس محرماً لأنه أخل بمتواتر، هذا معنى قوله فيما ليس من قبيل الأداء كالمدة الإمالة وتخفيف الهمزة، هذا الإخراج من قبيل القراءات والتواتر فيها أبقى فقط الكلمات التي وقع فيها الخلاف بين القراءات على وجوه متعددة سواء ما كان في التقديم والتأخير، أو التذكير والتأنيث، أو الغيبة والخطاب والإثبات والحذف والزيادة، داخل في التواتر كما قال - رحمه الله -، قال أبو شامة - رحمه الله - والألفاظ المختلف فيها بين القراء، هذه عطفاً على: ما ليس من قبيل الأداء، يعمي أنه يذكر وينسب إلى أبي شامة صاحب كتاب المرشد الوجيز في القراءات ينسب إليه القول وهو موجود أيضاً في كتابه أن الألفاظ المختلف فيها بين القراء ليس من قبيل التواتر، هذه فهمت على وجهين، الوجه الأول: أنه لا يصح عد التواتر من قراءات القراء السبع إلا ما اتفقوا عليه، يعني مثلاً ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ ﴿مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ اتفقوا في ماذا؟ في: ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ يقولوا هذا متواتر لكن ﴿مَالِكِ﴾ و ﴿مَلِكِ﴾ ليست متواترة؛ لوقوع الاختلاف فيها، فأخرج الكلمات الألفاظ المختلفة فيها بين القراء من حيز التواتر لكن ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ هذا لا خلاف فيه، فما أجمع عليه القراء السبعة فهو متواتر، هذا فهم يمكن أن تفهمه لكنه بعيد، لم؟ لأنه لم يبق للقراءات السبع أثراً ولا فائدة إذا حصر التواتر في المواضع والألفاظ التي انعقد عليها الاتفاق، والصحيح أن القراءات السبعة متواترة بألفاظها التي اختلفوا فيها، مثال ذلك: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ﴾ ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ﴾، ﴿بِكَذِبُونَ﴾ ﴿بِكَذِبُونَ﴾، ﴿فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ ﴿فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾، ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾، وأمثال هذا، والصحيح أن هذا كله متواتر، وهذا المقصود بقولهم إن القراءات السبع متواترة فماذا يحمل عليه كلام أبي شامة؟ يحمل عليه المعنى الآخر، قال: والألفاظ المختلف فيها بين القراء يحمل على ما وقع فيه اختلافهم في نواحي الأداء، كالتفاوت في مقادير المدود المثل الذي ذكر سابقاً فيكون كلام أبي شامة - رحمه الله - منصرفاً على ذلك المعنى في كلفه وفي آحاده، إذاً يبقى التنبيه إلى أنه حيث قلنا أن ما كان من قبيل الأداء لا يدخل في التواتر ففهم شيئاً مهماً: أن أصل المد وأصل الإمالة وأصل الهمزات هذا داخل في التواتر، لكن مقصود هؤلاء أن الأحاد وما يخرج من التواتر هو الكيفية يعني كيفية المد هل هو أربع أو ست حركات كيفية تحقيق الهمزة هل هو على التحقيق الخالص أو التسهيل أو الإبدال، الكيفية هي التي يدخلها الأحاد على هذا المعنى لكن أصل الهمزات وأصل الإبدال وأصل القواعد التجويدية فهذه داخله في التواتر؛ لأن اللفظ لا يؤدي إلا بها ولا يمكن الانفكاك عنها، فقال ابن الجزري:

والأخذ في التجويد حتم لازم ... من لم يجود القرآن آثم

لأنه به الإله أنزل وهكذا منه إلينا وصل

فأنا لا أستطيع أن أحكم على الألفاظ القرآنية إلا بالأداء المحكي به، والأداء المحكي هو الذي نقل التجويد والمدود والهمزات والإمالات وكل ما يتعلق بكيفية الأداء، فأن أزعج انفكاً فأقول اللفظ متواتر النقل وكيفية أدائه الغير متواتر هذا عسر؛ لأن اللفظ ما نقل كتابة إنما نقل مشافهة، والمشافهة مبنية على طريقة الأداء والنطق به فهذا الذي وقع فيه التواتر لفظاً وأداءً وتصور الانفك عسر ولهذا فإن القراء لا يقبلون مثل هذا التفصيل ولا يعتبرون التواتر في اللفظ دون الأداء والأمر في هذا كما ترى ليس مما يتعلق به أثر أصولي.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: ولا تجوز القراءة بالشاذ، والصحيح أنه ما وراء العشرة، وفقاً للبغيوي والشيخ الإمام، وقيل ما وراء السبعة أما إجراءه مجرى الآحاد فهو الصحيح.

قال: ولا يجوز القراءة بالشاذ تقدم قبل قليل هناك في قوله ولا ما نقل آحاداً أن المقصود بالقراءة الشاذة: هي فقدت ركناً من أركان تصحيح القراءة، والذي وقع فيه الاختلاف وهو القراءة التواتر أو صحة السند، قال: لا يجوز القراءة بالشاذ، إذاً هذا محل اتفاق أن الشاذ لا يقرأ به قراناً يتعبد الله تعالى به، يعني يرجوا صاحبه الثواب والأجر أو يصلي به لا تجوز القراءة، يبقى الخلاف هنا، إذاً ماهي حدود القراءة الشاذة في ماهي بين أيدي الناس اليوم؟ قال: الصحيح أنه ما وراء العشرة وفقاً للبغيوي والشيخ الإمام، من الشيخ الإمام؟ الشيخ الإمام وهو والده تقي الدين السبكي، والإمام البغوي صاحب التفسير، إذاً أن تكون القراءة الشاذة هي ما عدا القراءات العشرة بين أيدي الناس اليوم هو الذي صححه المصنف وفقاً والده والإمام البغوي، وهو الذي عليه العمل عند القراء أن ماعدا العشرة فهو شاذ، والعشرة المقصود بهم هم السبعة المذكورون آنفاً، ويضاف إليهم أبو جعفر المدني ويعقوب الحضرمي وخلف الكوفي، الثلاثة هؤلاء بالانضمام إلى السبعة الأوائل مجموع قراءتهم عشرة، ولم يزل أهل القراءات والقراء يدرسونها وكما قلت يتناقلون أسانيداً ويتداولون فيها الإجازة في القراءة والإقراء، وخلاف القراء الثلاثة الزائدين على السبعة خلاف يسير بينهم وبين السبعة، بل هم مرتبطون فيعقوب ترتبط قراءته بأبي عمرو، أبو جعفر هو شيخ نافع، وخلف هو تلميذ الإمام حمزة، فعلى كل قراءة لا تنفك عنهم ولا تخرج عن دوائرهم، والانفراد بين الثلاثة عن السبعة يسير وقليل جداً، فهم دائرون في الخلاف هذا ومع ذلك فقراءتهم اجتمع فيها التلقي وانتشار القراءة وتواتر الأخذ مع صحة الموافقة للرسم ووجوه العربية، فانطبقت عليها شروط صحة القراءة فلذلك عدوها في المتواتر وماعدا ذلك كقراءة ابن شنبوذ وقراءة الحسن وقراءة مجاهد وغيرهم يعتبرونها شاذة؛ إما لأنها فقدت استمرار النقل أو ضعف التواتر فاستمرت آحاداً، أو خالفت رسم المصحف ولم توافق في بعض المعاني وجوه العربية، قال: الصحيح ما وراء العشرة وفقاً للبغيوي والشيخ الإمام، وقيل: ما وراء السبعة، هذا القول الثاني يجعل القراءات الثلاث شاذة أيضاً ويقتصر في التواتر على السبعة والصحيح ما ذكره آنفاً، قال: أما إجراءه مجرى آحاد فهو الصحيح، إجراء ماذا؟ الشاذ من القراءات الآن اتفقنا على أنه ليس قراناً أي لا يجوز التعبد به لا يتقرب

إلى الله بتلاوته، لا يصلى به هذا معنى ليس قراناً، يبقى النظر في المسألة الأخرى مع الاتفاق على أنها ليست قراناً، فما موقفنا في التعامل معها من ناحية الاحتجاج واستنباط الأحكام وهذه المسألة المهمة، هل نحتج بها؟ قبل ذلك افهم معي: أنه حيث وقع الاتفاق على تواتر السبعة بل والعشرة على الصحيح كما ذكر السبكي أن القراءات السبع والعشرة كل قراءة منها صحيحة حجة، وهي تعني أنه يصح أن يستنبط منها الأحكام مثل أنا أقرأ ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ هل معنى يطهرن: انقطاع الدم المتحقق به الطهر للمرأة الحائض أو المراد به الاغتسال، فلا تقربوهن حتى يطهرن حتى يتحقق الطهر بانقطاع الدم فيجوز جماعها ولو لم تغتسل أو حتى يطهرهن يعني بالاغتسال، فلا يجوز الجماع حتى تطهرن ثم تغتسل هذا التردد الذي يحتمله اللفظ يزول بالقراءة الصحيحة الأخرى، ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فقراءة التشديد تنفي ذلك الاحتمال وتثبت أن المعنى المقصود هو الاغتسال، فلا يجوز قربان الحائض حتى تطهر وينقطع حيضها وتغتسل، بل كما يقول العلامة الشنقيطي صاحب أضواء البيان: "إن القراءات السبعة إذا اختلفت كل لفظة منها في موضع الاختلاف بمثابة الآية المستقلة" يعني أتعامل معها كأنها آية وأجمع بين آية وكأن عندي آيتين ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾، وأجعل الآية الثانية تفسر الأولى تقيدتها إن كانت مطلقة تخصصها إن كان عامة وهكذا، هذا ملحظ مهم وتعاملهم مع القراءات من هذا الباب مثمر، وله أثر في فهم المعاني في استنباط الأحكام، وبناء كثير من القضايا على تفاوت القراءات، هل القراءة الشاذة كذلك؟ هل تشارك القراءة الشاذة القراءة الصحيحة في ناحية الاحتجاج والاستدلال؟ صحيح هي فارقتها في كونها ليست قراناً فنزلت عنها درجة لكن هل سلبها القرآنية يعزل عنها فائدة الاحتجاج والاستنباط؟ هذا الذي وقع فيه الخلاف.

قال - رحمه الله -: **أما إجراءه مجرى الآحاد فهو الصحيح**، يعني أتعامل مع القراءة الشاذة تعاملي مع خبر الآحاد، ما موقفي من خبر الآحاد؟ الاحتجاج به، هذه القراءة الشاذة إن فقدت قرآنيته فهي في مقام الاحتجاج تعامل معاملة خبر الآحاد يعني يحتج بها ويستدل، ويتالي فآتي بقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، هل أستطيع أن أبني عليها حكماً هل أقول يشترط في صحة الصيام في كفارة اليمين أن تكون متتابعة فلو صام يوماً ويومين أفطر وأعاد من جديد باشرط التتابع؟ هذا مبني على القول بالاحتجاج بالقراءة الشاذة الذي عليه الجمهور بل الأئمة الأربعة على الصحيح وبعضهم قال **إلا مالكاً**، أنهم يحتجون بالقراءة الشاذة، يعني وإن فقدت قرآنيته لكنها

تنزل منزلة الخبر، قالوا لأنها في النهاية إن لم تثبت قرآنيها وإنما أخذت نقلاً عن رسول الله عليه الصلاة والسلام فأنت بين احتمال أن تكون قراناً زادت قرآنيته، أو فيما فقد بعد جمع المصاحب بعد زمن عثمان رضي الله عنه، أو أن يقول في أحواله خيراً سمعه صحابي من رسول الله عليه الصلاة والسلام وقد صح سنده، يعني أنا عندي في صحيح البخاري أن ابن مسعود في مصحفه: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، فما هذا؟ يكون ابن مسعود حفظ الآية خطأ؟ وهو الذي حفظ من في رسول الله عليه الصلاة والسلام سبعين سورة، وهو الذي قال عنه: "من أراد أو من أحب أن يقرأ القرآن غضاً طرياً كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد" أتصور أن يسهو بكلمة ثم يثبتها في مصحفه جزءاً من الآية؟ هذا محال بعيد جداً فماذا يكون؟ تكلف بعضهم فقال لعلها تفسير أدرجه مع الآية ليفهم لنفسه، هذا بعيد جداً الذين كانوا يتحاشون النقطة وكتابة شيء في القرآن يضيف كلمة في سياق الآية وأقول تفسير كان يستعين به لنفسه أو اجتهاد فسر به الآية أو مذهب له فكتبه ضمن الآية؟ هذا أيضاً بعيد جداً، فلم يبقَ إلا أن تقول: إنه قرآن وكان ابن مسعود يقرأ به لكنه فقد استمرار القراءة بصنيع عثمان - رضي الله عنه - لما جمع الناس على مصحف واحد وأمر بجرق المصاحف والنسخ وتنازل الصحابة وانعقد الإجماع، نعم زال كثير من القراءات القرآنية الصحيحة التي كان يقرأ بها الصحابة بجمع الناس على مصحف واحد، لكن هذا في مقابل مصلحة أكبر وأعظم وهو الحفاظ على القرآن من اللغظ والتحريف والسهو، القصة التي كانت بسببها جمع المصاحف زمن عثمان وكان أيضاً وكان في مقابل ذلك إجماع وانعقد وأطبق عليه الكل فلا يسوغ خلافه ولا الرجوع عنه، على كل هي بين أيدينا بسند صحيح كما في البخاري أن ابن مسعود كان هكذا في مصحفه مكتوباً، السؤال كيف تتعامل مع هذا؟ ليس قراناً اتفقنا، ولن أقرأ به في الصلاة اتفقنا، لكن أن يكون أيضاً لا وجه له في الاحتجاج وأتعامل معه بقدر من الإلغاء والتهميش هذا أيضاً بعيد، ولذلك فالمأثور عن أحمد وأبي حنيفة والصحيح عن الشافعي أيضاً أنها حجة، القراءة الشاذة حجة واستعملوا هذا في مواضع، يعني لما اختلفوا: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَتُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ اختلفوا كثيراً في تفسير الصلاة الوسطى والخلاف سلفي قديم من زمن الصحابة والتابعين، هل الصلاة الوسطى صلاة العصر أم صلاة الجمعة أم ماذا؟ في صحيح مسلم أن عائشة رضي الله عنها كانت تقرأ: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر وقوموا لله قانتين" صحيح ليست قراناً، تخالف رسم المصاحب زمن عثمان لم يستمر القراءة بها لكن السند الصحيح في مسلم أنها قراءة عائشة كيف أتعامل معها على الأقل أحتج بما أجعلها هي المقصودة بقوله تعالى

والصلاة الوسطى؛ لأنها إن لم تكن جزءاً من آية فعلى الأقل أتعامل معها تعاملي مع خير الأحاد صح
سنده وثبت، فكيف ألغيه وأهمله ومثل هذا "والسارق والسارقة فقطعوا أيماهما" المحدد قطعة في يد
السارق اليد اليمنى وليست اليسرى، هذا كله بناءً على الاحتجاج بالقراءة الشاذة هو المقرر بأبي حنيفة
وأحمد واختلف النقل عن الشافعي، والصحيح عنه أنه يحتج بما كما نص - رحمه الله -، في أكثر من
موضع وفي الأم وفي مختصر البويضي، يبقى المنقول عن الإمام مالك - رحمه الله - وأنه لا يحتج به.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: **ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافاً للحشوية.**

هذه من المسائل المدرجة التي لا يترتب عليها أثر أصولي ولا فائدة فقهية تبني عليها، ومعنى المسألة: هل يجوز أن ينسب إلى كتاب الله شيء ليس له معنى؟ ما معناه؟ أنه ورد عبثاً؟ لا ليس هذا المقصود، المقصود أن له معنى لكنه لم يفهم، هكذا حرر بعض الشرح عبارة المصنف، **لا يجوز ورود ما لا معنى له** إذاً المقصود ما له معنى ولكن لم يفهم، وليس المقصود ألا معنى له أصلاً فهذا لا يجوز بالاتفاق، ليس في كتاب الله شيء ليس له معنى؛ لأنك تنزه كلام أدنى آدمي يتكلم بكلام مفهوم، تنزهه أن يتكلم بكلام ليس له معنى، فإذا كان من العقلاء والعظماء زاد تنزيهك له، فكيف بكلام أحكم الحاكمين المنزل وحياً بالإعجاز والتعبد ودستوراً للأمة ومصدراً للتشريع، هذا أولى ألا يكون فيه شيء ليس له معنى، إنما الخلاف هنا المقصود به أن يكون له معنى ولكنه غير مفهوم، بالتالي إذا كان هذا هو المقصود من المسألة انتقلنا إلى قضية هي محل اتفاق وهي الجمل، ما الجمل؟ ما يفتقر إلى غيره في بيانه أو ما لا يفهم معناه من ذاته وتحتاج في البيان إلى غيره لبيّنه، الجمل موجود لهذا يقولون حكم الإجمال التوقف حتى ورود البيان، فالجمل موجود بالتالي فإذا صارت المسألة بهذا المعنى أصبحنا مما لا خلاف فيه، وإن قال قائل والحروف المقطعة وما لا يعلم معناه أليس موجوداً في كتاب الله؟ ستقول بلى، لكنه أيضاً يجاب عنه بأمور أولاً: منها أن من أصل العلم من زعم أن له معنى وتأوله، ومنهم من رأى إحالة العلم فيه إلى الله، ومنهم في بعض الجمل والجمل أحياناً نسي يخفى علمه علي ويفتح الله عليك بفهمه، لكن المقصود هنا هل يجوز أن يرد في كتاب الله ما لا معنى له؟ قال لا يجوز، **قال في الكتاب والسنة** الحق السنة بالقران تبعاً للإمام الرازي- رحمه الله- فإنه صنع ذلك في المحصول، وألحق كلام النبي عليه الصلاة والسلام بكلام الله جل جلاله في أنه لا يقع في ألفاظه شيء لا يفهم معناه، قال: **خلافاً للحشوية**، من الحشوية؟ فرقة طائفة مذهب عادة يقال الحشوية وصمة عار على طائفة من أهل العلم وهو أهل الحديث خاصة؛ لأنهم في باب الصفات يثبتون معناها على ظاهرها ويجرونها على ما تبادر من المعنى الظاهر لها، فالحشوية هنا نسبة إلى الحشو وهو كما يقال في بعض الألفاظ المحسمة فينسب إليهم إثبات الجسمية لله -تعالى الله- لأن الجسم له حشو فيقال له الحشوية المحسمة، ويقال الحشوية أيضاً في إطلاق آخر؛ لأنهم يقولون بالحشو في كلام الله ورسوله ﷺ يعني الحشو ما لا فائدة منه وما يمكن الاستغناء عنه، وقيل أيضاً

المقصود بذلك طائفة من جلساء الحسن البصري- رحمه الله- لما كانوا يجلسون في حلقة فقرر لهم بعض مسائل الاعتقاد فخالقوه ثم اعتزلوه وكانوا منتقلين من صلب حلقة إلى أطرافها فصاروا في حشو الحلقة يعني في أطرافها فسموا بالحشوية، وهي شبيهة بما ينسب إلى واصل لما اعتزل حلقة الحسن فقال اعتزلنا واصل فسموا بالمعتزلة، على كل هذه إطلاقات تختلف في سياقها من معنى إلى معنى، ومن موضع إلى موضع، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله-: "هذا اللفظ- يعني الحشوية- ليس له مسمى معروف في الشرع ولا في اللغة ولا في العرف العام" وبالتالي لا يصح أن تأخذ لفظاً وتحاول تنزيله على فئة معينة، والأسوأ من ذلك كله أن يستعمل هذا اللفظ أي الحشوية وصماً ولقباً يبنزون به السلف من الصحابة والتابعين ومن سار على سبيلهم من أهل الحديث ومن وافقهم في باب الأسماء والصفات لله جل جلاله، الذي هو إثباتها وإجراء معانيها على ظواهرها دون الإشكال في التكيف ولا الخوض في التأويل ولا تعطيلها على عن معانيها وأن المعنى مفهوم وأن التفويض في الكيفية وليس في المعنى، فلما عابوا عليهم هذا المسلك واتهموهم بأنهم يجيزون على الله ما لا يجوز من إثبات المعاني وصفوهم بهذا الوصف بالتجسيم تارة وبالحشو تارة مع أنه يوجد طائفة من الشذوذ ليس من أتباع السلف من قال بالتجسيم- تعالى الله- ونسب إلى الله هذا المعنى لكنهم ليسوا المرادون هنا، وأن المقصود بالدرجة الأولى هو وصف المتبعين للصحابة والتابعين في باب الأسماء والصفات، فيطلق هاهنا لقباً للنبي به ليس المقصود به طائفة من أهل العلم تتبنى مذهباً بعينه، موجز الكلام: لا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة وكل كلام الله سبحانه وتعالى معلوم المعنى.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: **ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل خلاف للمرجئة.**

أي ولا يجوز أيضاً أن يرد في كتاب الله ما يعنى به غير ظاهره، هذه الجملة بالنفي، أما بالإثبات: الموجود في كتاب مفهوم على ظاهره، هو يقول: **لا يجوز ما يعنى به غير ظاهره** إذا الواجب في كتاب الله هو إجراء المعنى على ظاهره، إذا كان المعنى ظاهر هو واجب العمل به وفهمه فهل يجوز تركه إلى غير هذا الظاهر؟ قال: **لا يجوز إلا بدليل**، ماذا يعنى بدليل؟ صرف اللفظ عن ظاهره ماذا يسمى؟ تأويلاً والتأويل تأويلان: صحيح وفساد، الصحيح: ما كان صرفاً اللفظ عن ظاهره إلى غيره بشروط، أولها: وأهمها الدليل والقرينة، وثانيها: احتمال المعنى المصروف إليه اللفظ لهذا المعنى، يعنى أن لا يكون المعنى متكلفاً، أن يقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ فيقال المقصود بما **عائشة** رضي الله عنها ويقول تأويل، فليس هناك دليل واللفظ لا يحتمله وصرفه هذا المعنى ببشاعة وإرادة سوء وذم لا يساعد عليه مجرد الهوى الذي يحمله صاحبه في صدره، فمثل هذا يقال في اللغة لا بد أن يكون المعنى محتملاً لغوياً وأن تكون القرينة الدالة على وأن لا تصطدم بدليل صحيح شرعي آخر، هذه أصول التأويل الصحيح، فإذا أختل شيء منها فسد التأويل، ومن أهم الشروط عدم وجود قرينة، أو صرف اللفظ إلى معنى لا يحتمله، أو يتعارض مع السياق، فإنه يعنى بالتأويل الفاسد، إذا لا يجوز أن يكون في كتاب الله ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل، فإذا جاء الدليل جاز أن يحمل اللفظ على غير ظاهره وهو التأويل بقرائنه الصحيحة المعتمدة، قال: **خلافاً للمرجئة** والحق أن الخلاف هنا لا ينسب إلى **المرجئة** وحدهم بل كل الفرق المخالفة للسنة وأرباب الأهواء وقع لهم من التأويل بقدر، فمن أول في الصفات، من أول في القدر ومن أول في الأحكام وقع له من التأويل بقدره، لكن التأويل يقع أحياناً في نصوص العقيدة كآيات الصفات والوعد والوعيد وآيات القدر ومسائل الاعتقاد التي حل فيها الخلاف، وأحياناً يكون التأويل واقعاً في المسائل الفقهية، والخطب في الثانية أسهل من الأولى بكثير، أن يكون التأويل في النصوص الفقهية المشتمة على أحكام، أقل أثراً وأضعف مأخذاً وأيسر خطباً يعنى أن يقول مثلاً "أما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل" المقصود بها الأمة، تأويل للمرأة هنا بأنها الأمة وبالتالي فلا يجوز نكاحها إلا بإذن سيدها فإن نكحت فنكاحها باطل، هذا تأويل قبلته أو رفضته الخطب فيه يسير؛ لأن الأثر فيه فقهي، بخلاف أن تقول يقول ربنا سبحانه وتعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي﴾ أي بأمرى فينفى صفة اليدين لله، أو تقول:

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ فتنفى صفة المحيي عن الله ويراد ويقال المراد به أمر الله، ينزل ربنا إلى السماء الدنيا فتقول لا يثبت صفة النزول لله والمقصود تنزيل رحمة ربنا إلى السماء الدنيا وأمثال هذا، فيحل التأويل هذا هاهنا بصرف الألفاظ عن ظواهرها هذا تأويل كما قال هنا ليس المنسوب فيه إلى المرجئة لكن للمعتزلة تأويل وللأشاعرة تأويل، وللجهمية تأويل، وللمرجئة تأويل، وللخوارج تأويل، تأويل المرجئة والخوارج أكثر ما ينصب في نصوص الوعد والوعيد، وتأويل المعتزلة والأشاعرة والجهمية أكثر ما يقع في نصوص الأسماء والصفات فواقع في أبواب عدة وكل له حظه من التأويل فلا يصح نسبة الخلاف فيه إلى المرجئة وحدهم.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: **وفي بقاء المحمل غير المبين. ثالثها الأصح لا يبقى المكلف بمعرفته.**

مسألة هل يصح أن تقول أنه بقي في كتاب الله ألفاظ مجملة غير مبينة؟ هل مات رسول الله ﷺ وفي كتاب الله ألفاظ مجملة لم يتبين معناها؟ فيه خلاف، منهم من يقول نعم مطلقاً، ومنهم من يقول لا مطلقاً، ومنهم من فصل فقال: **ثالثها الأصح لا يبقى المكلف بمعرفته**، من يقول نعم سيقول عندنا الم وحم وطه والمر ألفاظ مجملة ما علمنا معناها وبقيت على إجمالها إقامة للتحدي وتعجيزاً للعرب، ومنهم من يقول أيضاً مثله ما عجز عنه بعض العرب كما أثر عن عمر بعدم فهمه لمعنى (وَأَبًا) وعن أبي بكر ومعنى (الكلالة)، حتى قال عمر رضي الله عنه فيما صح عنه يقول: "ثلاث لئن يكون النبي صلى الله عليه وسلم بيننا أحب إلي من الدنيا وما فيها، الكلالة والربا والخلافة" كما أخرجه ابن ماجه في السنن، هذا دليل على أنه وجد في كتاب الله ما فيه ألفاظ مجملة لم يتبين معناها، القول الثاني: نفي ذلك أبداً وأنه لم يمت ﷺ إلا وقد بين ما في كتاب الله، علمه من علمه وجهله من جهله، وهذا الذي يتوافق مع قوله سبحانه وتعالى في حجة الوداع قبل وفاته ﷺ بثلاثة أشهر وأيام ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ ولا يمتن الله بإكمال الدين إلا بمعنى الكمال، والكمال لا يصح إطلاقه مع باقي نواقص تحتاج إلى بيان فأخبر الله بإكمالها في حجة الوداع، وأجابوا عن تلك النصوص مثل الحروف المقطعات ومثل أثر عمر وأبي بكر وغيرهم أن المقصود بما عدم علم بعضهم أو التورع عن اختيار بعض المعاني التي قد ترجح، وهذا لا يعني نفي العلم عن آخرين ولا نفي إثبات تفسير تلك الألفاظ والعبارات فيما أثر عن ابن عباس أو عن ابن مسعود أو عن كعب الأحبار أو فلان وفلان ممن أدلى في تلك المعاني بألفاظ وعبارات بين فيها المراد، فيكون الإجمال هنا نسبياً، ومعنى نسبي أنه محمل عند شخص مبين عند آخر، وقد يجهل هذا ويعلم ذاك لكن في الجملة لا يصح أن تقول أنه بقي في كتاب الله شيء محمل لا نعلمه أو لا تعلمه الأمة إطلاقاً، القول الثالث: فصل وبين فقال: ليس مطلقاً بالنفي وليس مطلقاً بالإثبات، بل نقول إن في كتاب الله ما هو محمل لكن الموجود ليس شيئاً يتعلق بالمكلف أن يعرف معناه، مثل الحروف المقطعات، أما ما يتعلق بالمكلف بالامتثال والعمل فيقينا ليس هناك شيء بقي محملاً، كيف يأمرنا الله بعبادة يموت نبينا ﷺ ونحن ما عرفنا كيف نعبد الله بها؟ يقول هذا غير موجود هذا الذي رجحه السبكي قال: **والأصح لا يبقى** يعني من المحمل المكلف بمعرفته الصحيح أنه لا يبقى

من الجمل الذي كلفنا بمعرفته، الصواب أن تقول المكلف بالعمل به، أن تقول لا يبقى من الجمل الجزء الذي كلفنا بالعمل به، من أين قال السبكي بمعرفته؟ قال بعض الشراح إن الذي جاء بالعبارة أولاً هو الإمام الجويني في البرهان وعبارته هكذا يقول: "لا يبقى المكلف بالعمل به"، فتصحف في بعض نسخ البرهان إلى قوله: "لا يبقى المكلف بالعلم به" فصحف العمل إلى العلم ووقعت هكذا للسبكي بالعلم به فعبر عن العلم بالمعرفة فقال: لا يبقى المكلف بمعرفته، والصواب ليس المقصود المعرفة بل العمل نقول لن يبقى في كتاب الله مجمل يحتاج المكلف إلى العمل به وليس إلى المعرفة، وأما المعرفة فهي التي وقع فيها الإجمال، مثل معنى الحروف المقطعات ولذلك قال سبحانه وتعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ ثم بين فقال سبحانه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رَجٌّ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ على الصحيح والراجح أن الوقف لازم، وبالتالي فهذا قدر من كتاب الله لا يعلم تأويله إلا الله، فإذا كان كذلك فأنت تجزم من كتاب الله من المتشابه ما تفرد الله -جل جلاله- بمعرفته بعلم تأويله وانقطع هذا عن العباد ولذلك قال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: **والحق أن الأدلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره.**

هذه خاتمة المسائل في مقدمة دليل الكتاب، هل الأدلة النقلية تفيد اليقين؟ الآن المدركات المعلومات المعارف التي تصل إلى عقل كل إنسان تنقسم إلى درجتين: يقينية، يعني يضطر العقل إلى قبولها والتصديق بها، والأخرى ظنية، ومعنى ظنية مهما سلم لها واعتقد صحتها إلى أنها ليست يقينية؛ لأنها تقبل التردد والتشكيك ولو بأدنى نسبة، فالأدلة العقلية يقينية؛ لأنها تطابق معطيات العقول ومقتضياتها، فالعقل يقبل أن تقول له إن الشمس الآن غائبة لأنه الوقت ليل، ويدرك هذا بالحس، لكن الدليل النقلي أن تقول له قولاً وتطلب منه أن يعتقد صحته ويجزم به، هل الأدلة النقلية تفيد اليقين؟ قال: **الحق أن الأدلة النقلية قد تفيد اليقين، بانضمام تواتر أو غيره،** يعني وحدها الأدلة النقلية لا تقوى على أن تحقق القطع واليقين في نفس السامع، ما الذي يحقق القطع واليقين؟ ليس الدليل النقلي، المقصود بالدليل النقلي آية وحديث ولذلك القرآن عندنا وإن كان دليلاً نقلياً لكنه يحقق القطع واليقين لتواتره، وماذا تقول عن السنة؟ المتواتر كذلك، والآحاد من السنة وهو الأكثر قدراً في نصوص الأحاديث هل تفيد اليقين وليس فيها تواتر؟ نعم قد تفيد، كيف؟ قال: بانضمام القرائن، ومن القرائن مثلاً تلك النصوص من السنة وإن كانت آحاداً لكن ثبتت في الصحيحين وما أجمع مسلمون على قبوله وتلقيه والاطمئنان إلى ثقة رواته وصحة سنده، فهذا قدر يحقق اليقين ولهذا قال: **قد تفيد اليقين،** إن من شرط تحقيق القطع واليقين عدم تطرق أي شيء يخل بهذا اليقين، ولذلك اشترطوا في الأدلة العقلية أن لا يتطرق إليها المجاز ولا النقل ولا التقديم ولا التأخير والتخصيص ولا النسخ وذلك كله وارد على أدلة نقلية، وبالتالي فمن شأنها ان تحقق اليقين إلا غيرها، بانضمام تواتر بوجود قرائن تحتف بها فترفع درجتها حتى تفيد اليقين، وهذا ولا شك مما قبله، ولهذا نحن آمننا بغيب، وما أخبرنا به إلا في نصوص، أخبرنا بنصوص الشفاعة، أخبرنا بعذاب القبر ونعيمه، أخبرنا بالحوض والصراط والميزان وفي بعض هذه القضايا ليس فيها آيات قرآنية، فيها أحاديث، وبعضها أحاديث وليست متواترة أحاديث آحاد، ومن هنا ردها بعض المعتزلة، فقالوا هذه غيبات إذا هي يقينيات وعقائد ولا بد أن يكون مستندها خبر متواتر ولا تواتر، فأنكروا عذاب القبر ونعيمه، والحوض والصراط والميزان، وأنكر قضايا من الاعتقاد بأنها مبنية على أحاديث آحاد، وأهل السنة إذ آمنوا بها وصدقوها فقالوا إنما أفادت عندنا معنى اليقين وقبلناها اعتقاداً، لأن احتفت من

القرائن ما ارتقى بها إلى اليقين كأن تكون شائعة الانتشار ثبتت بوجوه متعددة استفاض النقل بها، احتفت بنقل الأئمة الثقات الكبار الذين غربلوا ونخلوا وبحثوا وتحروا وحرروا الثابت من السنة وقالوا حديث الشفاعة هذا صحيح، وحديث عذاب القبر صحيح وحديث الصراط صحيح، فحصل اليقين لا لأنه خبر متواتر آحاد لكنه احتفت به قرائن ارتقت حتى أفادت اليقين، كأحكام المعاد البعث الحساب ونحو ذلك، هذا كله انتهى به المصنف رحمه الله مما أراه في تصدير الكتاب الأول.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الحمد في الآخرة والأولى، وأشهد أن نبينا محمد عبد الله ورسوله المصطفى ونبيه المجتبي اللهم صلي وسلم وبارك عليه وعلى آل بيته وصحابته ومن تبعهم بإحسان واقتفى أثرهم واهتدى، أما بعد...

فهذا أو ان الشروع في تنمة الكتاب الأول وهي تنمة طويلة أتى فيها المصنف - رحمه الله - بهذا الباب الكبير وهو دلالات الألفاظ وجعلها مندرجة تحت أول كتاب من كتب المتن، ومع أول دليل من أدلة الشريعة، ينطلق المصنف - رحمه الله - في هذا التقسيم ابتداءً إلى دلالات الألفاظ والحديث عن تنويعها وأقسامها، وقبل البدء لابد أن نقول: إن هذا الباب الكبير من أبواب علم الأصول الذي يتناول فيه العلماء دلالة اللفظ وما يشتمل عليه من معنى، هو من أجل الوصول إلى ثمره هذا العلم الكبير، وهو استنباط الأحكام، واستنباط الأحكام في شريعة الإسلام تتوقف على خطوتين اثنتين: الخطوة الأولى، أن تعرف الدليل الذي يجوز لك شرعاً وتعبدك الله به أن تأخذ منه حكم الله، والخطوة الثانية، أن تفهم هذا الدليل كما أراد الله، فهذا دين منضبط وشريعة محكمة، والله عز وجل جعل الطرق التي يصل فيها العبد إلى ما يريد ربه إلى الحكم الذي كلفه الله تعالى به منحصرأ في هذه المسالك في القرآن في السنة في الإجماع في القياس على اتفاق في هذه مع اختلاف في الأدلة الأخر، إذا هذه بوابات هذه الأدلة هذه المواضع هذه الملامح هذه الأماكن التي يرتادها الفقيه والمسلم والمجتهد والناظر الباحث عن حكم الله يطرق هذه الأبواب؛ لأنه لن يجد حكم الله إلا من خلالها، ولا يمكن أن يجد حكم الله في باب غير هذه الأبواب؛ لأن الله عز وجل جعل شريعته المتضمنة حكمه لعباده في هذه الأبواب، فإذا أتى هذه الأبواب كانت الخطوة التالية أن يعرف كيف يتعامل معها، فإذا جاء للباب القرآن وإذا جاء لباب السنة فإنه يقف مع نصوص وألفاظ تحمل في جوفها الكثير والكثير من المعاني؛ لأنها أرقى ما جعل الله في لغة العرب على لسان إنسان ما فيها من المعاني والحكم والأسرار وكثير من المقاصد التي يشتمل عليها هذا اللفظ العربي الجليل في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، من أجل ذلك كانت أبواب الأصول كما تقدم منحصرة في هذين الجانبين في الأدلة وفي الدلالات، في الأدلة يبينون لك هذه المداخل، ماذا يعني أن القرآن دليل والسنة دليل والإجماع والقياس، والمختلف فيه كذلك مثل قول الصحابي وشرع من قبلنا، والمصالح المرسله والاستحسان وما إلى ذلك، في ذلك الجزء يعلمونك كيف تطرق هذا الباب كيف تجد الإجماع دليلاً، والقياس دليلاً والسنة دليلاً كيف تجعل قول الصحابي دليلاً كيف تجعل شرع من قبلنا دليلاً، يفهمونك معناه ويعطوك تقسيمه إن كان وأنواعه ومراتبه إن كان، والمتفق عليه والمختلف فيه إن كان، كل ذلك هو شطر علم الأصول، والشطر الآخر المتعلق بأكثر دليلين في شريعة الإسلام

وهما القرآن والسنة، ويهتمون جداً إلى حد العناية بأدق التفاصيل فيما يتعلق بكيفية التعامل مع هذه الألفاظ العربية في كتاب الله وفي سنة رسوله ﷺ، ومن هنا جاءت تلك المباحث الواسعة الكبيرة في علم الأصول فيما سمي بدلالات الألفاظ، وهو الحديث عن كيف أفهم الأمر والنهي، ما صيغه التي تأتي في القرآن والسنة، ما هو العام وكيف أتعامل معه، ما هو الخاص وما دلالته، ما معنى مطلق وكيف يصنع مع المقيد، وكذلك تقول في البيان المجمل، كيف نفعل في ناسخ ومنسوخ، هذه أبواب متعددة واسعة وهي حقيقة الميدان الكبير الذي يحرر به الأصوليون من أجل الإمساك بزمام الكتاب والسنة، هذا الكتاب بين أيدينا لم ينقص ولم يزد لكن الفقه كل الفقه هو كيف تفهم هذا القرآن؟ كيف تعلم ماذا يريد الله في تلك الآية وهذا النص وتلك السورة، كيف تجمع الآية مع الآية، ما هو المنهج العلمي الصحيح، كل ذلك تحريماً إلى الوصول إلى مراد الله ماذا يريد الله منا، لما أنزل هذا الوحي على نبيه ﷺ وكذلك أقاويل المصطفى ﷺ لما كان يخاطب أصحابه تارة في المسجد ومرة في المقبرة ومرة في عيادة مريض ومرة في غزوة ومرة في عمرة ومرة في حج، كان يخاطبهم يعلمهم في خطبة جمعة أو في غيرها، نصوص حفظتها آذان الصحابة رويها دونت في دواوين الإسلام فنقلت إلينا، فنحن نقف أيضاً على ألفاظ نبوية معصومة: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ فصار هذا الهمم الأصولي الكبير كيف أفهم هذا النص الشرعي في الكتاب والسنة، فجعلت هذه الأبواب هي كالقوانين، تعلم المتفقه والمجتهد والناظر في الدليل والباحث عن الحكم في الكتاب والسنة تعلمه كيف يتعامل الأمر له عدة صيغ له ألفاظ وكل لفظ له دلالة، ثم الأمر ذاته يختلف من سياق إلى سياق، فتارة يكون جازماً في الوجوب وتارة يؤثر عليه بعض السياق فينقل دلالته من الوجوب إلى غيره، هذا فقه دقيق وعناية بالغة، إن الأصوليين لما اعتنوا رحمهم الله في هذا الباب الكبير وأفردوا له المساحات الواسعة من كتب الأصول كان جل اهتمامهم النظر إلى هذا النص الشرعي بكل تعظيم وتقديس وإجلال، ومحاولة التعامل مع النص بكل سبيل ممكن، فينظرون إلى دلالة هذا النص ثم جمعه مع دلالات النصوص الأخرى، وكيف يجمع بينها، وكيف يكون الموقف عند الاختلاف، أو ظاهر التعارض الذي يبدو بينها، ثم كيف أفهم المراد الذي جاءني في النص ثم أتعامل مع السياق مع الكلمة في الجملة، مع الجملة في السياق، بل حتى مع الحرف كيف أفهمه، ولما يناقشون بكل دقة وتفاصيل ما دلالة الواو العاطفة من حيث الترتيب أو عدم الترتيب، ما دلالة الفاء وضم والفرق بين كل واحدة وأخرى، وهل الباء في قوله: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ هي للتبعيض أو الإلصاق، وما الذي يترتب على هذا، هذه الدقة ليس ترفاً علمياً بل هو غاية التعظيم لنصوص الشريعة وأن يكون كل لفظ في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ تحمل دلالة، ودورنا هو البحث عنها هو فهمها وإدراكها، وأكثر العباد توفيقاً أكثرهم إصابة لمراد الله من كلامه، وهذا باب يتفاوت فيه أهل العلم بقدر ما يحكمون هذه الأبواب من العلم وبقدر ما يفتح الله عليهم من الفهم في كلامه وفي كلام رسوله ﷺ،

ومن هنا نشأت اجتهادات الفقهاء وكانت تلك التفاوتات، فكان النص الواحد والدليل الواحد يحمل أكثر من فهم وأكثر من معنى تفاوتوا فيه، فانطلقت تلك الأفهام المجتهدة المستضيئة بنور التوفيق الإلهي فجعلت تحت الخطى في تقليب النصوص وفهمها والتقلب في معانيها، وصارت هذه المذاهب المنسوبة إلى الأئمة الكبار رحمة الله عليهم أجمعين، نحن في أبواب علم الأصول نتعلم ندرس هذا ونحن نخطو الخطوات الأولى نحو الفهم لهذه الأبواب، إذاً هذه مفاتيح نتعلمها هذه قواعد نفهمها، ثم نحاول أن نفهم شيئاً من تطبيقاتها من معانيها كيف كان لها الأثر في ذلك الباب أو في ذلك الباب الآخر، من أجل ذلك يتدثرون بهذا المدخل المهم ما ذكره المصنف هنا وهو تقسيم هذه الألفاظ، ويجعلونها منقسمة إلى أقسام لأن كل قسم له طريقة في التعامل معه، فقالوا لك مثلاً: الدلالات تنقسم إلى منطوق ومفهوم، وصريح وغير صريح، واضح وخفي، إلى ما هو مشتمل على اللفظ بتمام المعنى أو بجزئه أو بلازمه، هذه التقسيمات من أكثر من جهة ليس مجرد تفنن في النظر إلى اللفظ ومحاولة إفراغ الجهد العلمي، هي محاولة لأن يكون كل لفظ في الكتاب والسنة له وضعه من العناية الكبيرة والفهم الكامل والإدراك لما أراد الله، فيؤمنون أن كل لفظ في الآية له دلالة، وله معنى يستفاد من منطوقه ومن مفهومه ومن أمامه ومن خلفه ومن فوقه ومن تحته؛ لأن الله يقول: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾، فما ظنك بالحكيم إذا تكلم؟ ما ظنك بالخبير إذا خاطب عباده وإذا أنزل وحيه؟ فأنت تتعامل مع لفظ صحيح وكلام عربي ويفهمه العربي إلى أنه ليس ككلام البشر، وله من الحفاوة والعناية الواجبة في قلوب المسلمين عموماً وأهل العلم خصوصاً ما يحملهم على هذه العناية البالغة بدلالات الألفاظ، فتجد عنايتهم الكبيرة في هذا الباب مبنية على هذا الأصل الكبير، ابتداءً المصنف - رحمه الله - بالتقسيم في هذه الدلالات وانطلق رحمه الله كما صنع الأصوليون عادة في هذه الأبواب.

قال المصنف - رحمه الله -: المنطوق والمفهوم، المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، وهو نص إن أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد، ظاهر إن احتمل مرجوحاً كالأسد.

هذا تقسيم أول، قال - رحمه الله -: المنطوق والمفهوم إذاً نحن سنقول: اللفظ - وأقصد باللفظ الكلام الذي يأتي في الآيات وفي الأحاديث - اللفظ الوارد في النصوص الشرعية يمكن أن نقسمه هاهنا تقسيماً أولياً إلى قسمين: منطوق ومفهوم، وأتى - رحمه الله - على كل قسم فبين ما يشتمل عليه، قولهم المنطوق كما قال هنا: ما دل عليه اللفظ في محل النطق، فلما قال ذلك فهنا عكسه وهو المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، لما يقول ﷺ "في الغنم السائمة الزكاة" فذكر أن الغنم السائمة يجب فيها زكاة ومعنى السائمة التي تسوم وترعى العلف الذي ينبت الله تعالى بالمطر، هذا هو المنطوق أن الغنم إذا كانت ترعى وهي سائمة فإن الزكاة فيها واجبة بشروطها التي بينها النصوص الأخرى، هذا المنطوق، وفهمنا أن الغنم إن لم تكن سائمة بل كان صاحبها يعلفها يشتري لها العلف ويتكلف لها ذلك فإنه لا

زكاة فيها، المعنى الأول والفهم الأول منطوق والفهم الثاني ليس منطوقاً، يعني ما جاء منطوقاً في اللفظ، فيسمون ما دل عليه اللفظ في محل النطق يعني ما اشتمل عليه اللفظ المنطوق من الحكم يسمى دلالة المنطوق، وما دل عليه اللفظ بالفهم منا لا من النطق يسمى دلالة المفهوم.

قال - رحمه الله -: المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، إذا سينقسم اللفظ في دلالاته بحسب موضعه من اللفظ في هذا إلى قسمين: منطوق ومفهوم، المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، نحن نقول ما دل عليه اللفظ واللفظ دل ولكن من غير النطق بل بالفهم، فنقول دلالتان، ثم كل من الدالتين تنقسم إلى أقسام: دلالة المفهوم، تنقسم إلى مفهوم وموافقة ومفهوم مخالفة، وابتداءً - رحمه الله - في تقسيم المنطوق وهو القسم الأول فقسمه إلى ثلاثة أقسام قال - رحمه الله تعالى -: وهو نص إن أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد ظاهر إن احتمل مرجوحاً كالأسد، فالمنطوق وهو القسم الأول من دلالي اللفظ ودلالة اللفظ في محل النطق قال - رحمه الله -: ينقسم إلى قسمين نص وظاهر، نص إن أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد، ظاهر إن احتمل مرجوحاً كالأسد، اللفظ إذا دل على معنى واضح صريح غير محتمل لمعنى آخر فيسمى هذا عندهم دلالة النص، وهو الواضح تمام الوضوح الذي لا يرتاب فيه من يفهمه ولا يتردد في معناه، بل لا يحتمل اللفظ معنى آخر، ويضربون بها أمثلة بالأعداد الواضحة الصريحة مثل قوله تعالى في هدي التمتع: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ صِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتَ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ ما اختلف أحد من الفقهاء من هذا المعنى وأن البدل عن هدي التمتع صيام عشرة أيام، فالدلالة هنا أن الواجب في هدي التمتع من لم يقدر عليه صيام عشرة أيام هذا الفهم هو من دلالة النص لم قلنا نص؛ لأنه دل على معنى لا يحتمل غيره، قال: كزيد، يريد - رحمه الله - أن أسماء الأعلام هي من دلالات النص، فإذا جاء اللفظ وهو زيد وهو يدل على شخص بعينه مسمى بهذا الاسم فلن تشبته بعمر ولا بأسامة ولا بحمزة؛ لأن اللفظ هنا دل على معين واضح لا يرتاب الذهن في فهمه، قال - رحمه الله -: ظاهر إذا احتمل مرجوحاً كالأسد، يعني يسمى الدلالة دلالة ظاهر إذا احتمل اللفظ معنى مرجوحاً، إذا له معنى متبادر ظاهر وراجح ولكنه يحتمل معنى آخر أقل وزناً وأضعف أثراً وهو معنى المرجوح لكن وجود هذا المعنى الثاني في اللفظ مع كونه مرجوحاً أنزله عن درجة النص إلى درجة الظاهر، النص لا يحتمل معنى آخر، الظاهر يحتمل معنى آخر وإن كان مرجوحاً قال: كالأسد، فإن الأسد وهو لفظ يدل على معنى يتبادر إلى الأذهان وينطبع في النفوس منذ أن تقول كلمة أسد ويطلق على الحيوان المفترس المعروف للصغير والكبير، لكنه يحتمل معنى آخر ويطلق أحياناً في الكلام ويأتي في السياق فيطلق ويراد به الرجل الشجاع، فإذا شبه بالأسد أريد به القوة والشجاعة، فيقال فلان أسد، أو يقال جاء الأسد أو أقبل الأسد، وأنت تجلس في مجلس فيه وجوه القوم وتتكلم عن قوة وشجاعة وجرأة، أو كان موقف خطابة ومناظرة فقلت: أقبل الأسد أو ظفر الأسد، وأنت لا تريد إلا شجاعة

الرجل وإقدامه الذي وصفته بهذا الوصف، إذاً لفظ أسد من حيث هو لفظ يحتمل أكثر من معنى الحيوان المفترس وهو الأكثر استعمالاً وإطلاقاً وفهماً وتبادراً إلى الأذهان فهو معنى ظاهر، سميناه ظاهراً لأنه يحتمل معنى آخر وإن كان مرجوحاً وهو إطلاقه على الرجل الشجاع، فرق بين زيد وهو لفظ يدل على رجل بعينه وبين أسد وهو لفظ يدل على معنى ظاهر ومعنى آخر مرجوح، فهذا التقسيم الأولي للدلالة المنطق وهو تقسيمه إلى نص وظاهر.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: واللفظ إن دل على جزئه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد.

هذا تقسيم شكلي لا علاقة له الآن بالدلالات وأثرها في استنباط الأحكام، التقسيم الأول نص وظاهر مفيد، مفيد في أصول الفقه من ناحية أنه ربما كان الدليل أو اللفظ في الدليل يحتمل أكثر من معنى، فإذا فهمته أنا بمعنى وأنت فهمته بمعنى فأتى إلى الميزان فدلالة النص أقوى من دلالة الظاهر، دلالة الظاهر يجب حمله على ما ظهر من المعنى فإذا حمله آخر على المعنى المرجوح طُوبَ بدليل وبقرينة إذاً ذاك تقسيم مثمر، هذا التقسيم الآن اللفظ ينقسم إلى مفرد ومركب تقسيم يستعمله النحاة عادة فيقولون المفرد كزيد، والمركب كغلام زيد، المفرد مثل عبد، المركب كعبد الرحمن، المفرد طالب المركب كتاب الطالب، هذا بالإضافة ولك أن تقول المركب ربما كان جملة، هذا تقسيم للنحاة، المفرد لا يراد به ما يقابل التثنية والجمع، المفرد يعني اللفظ الواحد، والمركب يعني ما تكون من أكثر من لفظة فيسمى مركباً سواء تركيباً إضافياً أو كان تركيباً مزجياً كما يقول النحاة، أو كان جملة يركب فيها فعل وفاعل ومفعول، أو مبتدأ وخبر بينهما إسناد هذا كله تركيب، هذه إطلاقات ما معنى مفرد ومركب له أكثر من اصطلاح، واحد منها هو الذي ذكر سابقاً، وأحياناً يقولون كما قال المصنف هنا: اللفظ المفرد هو: ما لا يدل جزئه على جزء المعنى، والمركب هو: ما دل جزئه على جزء المعنى، المركب الذي يتكون بأكثر من لفظ واستطعت تقسيمه وتأخذ جزءاً منه فيكون مفيداً لجزء المعنى فهذا مركب، وما لا تستطيع فيه ذلك مثلاً يقولون في التركيب المزجي حضرموت وبعليك وغيرها مثلاً وإذا أخذت واحدة من الألفاظ وهي مركبة فلو قسمتها وأخذت جزءاً منها لن يدل على المعنى فيصبح مفرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال - رحمه الله-: **ودلالة اللفظ على معناه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، ولازمه الذهني التزام.** هذا تقسيم ثالث الآن، ينقسم اللفظ من حيث اشتماله على المعنى الذي يدل عليه اللفظ إلى ثلاثة أقسام: دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام، هذا تقسيم المناطق، وعادة ما يستعملون هذا التقسيم في تعاملهم مع الألفاظ، وهذه في البدايات علم المنطق لمن يدرسه يمر به تقسيم اللفظ عندهم، فهذا تقسيم جاء من قبل المناطق ويريدونه في الأصول، وله شيء من الفوائد التي يمكن أن تستثمر في النصوص الشرعية وفهمها، يقول - رحمه الله-: **ودلالة اللفظ على معناه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، ولازمه الذهني التزام.** سأعطيك مثلاً يساعدك على فهم هذا المعنى ثم أعود إلى العبارة حتى تفهمها: لفظة الأسد هذا لفظ سأنظر إلى دلالاته من حيث المعنى وهي تدل على الحيوان المفترس، دلالة لفظة الأسد على الحيوان المفترس دلالة مطابقة؛ لأنها شكلت لي معنى متكاملًا فهو حيوان من البهائم ووصفه الافتراس المعروف به في أكل الحيوانات، أذاً دلالة اللفظ على هذا المعنى تسمى دلالة مطابقة، لم؟ قالوا لأن اللفظ دل على معناه كاملاً، فإذا قلت: ودلالة لفظة الأسد على الحيوان فقط من غير وصف الافتراس أن الأسد حيوان من الحيوانات، هذا جزء من المعنى ومعناه الكامل الحيوان المفترس، فإذا أخذت جزء المعنى فإن دلالة لفظة الأسد على جزء المعنى تسمى دلالة تضمن، لأن اللفظ هاهنا تضمن هذا المعنى، فإذا اشتمل على المعنى الكامل أصبحت دلالة مطابقة، دلالة اللفظ على جزء معناه تسمى تضمن، دلالة الأسد على معنى القوة والوحشية والافتراس وهذه المعاني هي دلالة التزام، الأسد حيوان مفترس لكن دوماً ما يتبادر معنى عقلي لا علاقة له بلفظة أسد عند العرب، أسد حيوان مفترس معروف بشكله ووصفه وكذا، لكن دلالة على معنى القوة بحيث أصبح هذا المعنى هو الذي من أجله صرف هذا اللفظ إلى معنى مجازي فوصف به الإنسان الشجاع القوي فأخذ هذا المعنى، فإذا أطلق لفظة أسد وصفت به حيواناً أو إنساناً المعنى المستقر المرتبط بهذا اللفظ في الأذهان معنى القوة، معنى القوة ليس جزءاً من دلالة لفظة الأسد لغوياً، لكنها دلالة مرتبطة به يسمونها دلالة التزام دلالة عقلية، العقل ربط بين كلمة الأسد ومعنى القوة، وفي المعجم ليس هناك كلمة أسد ومعناها القوة لكنها ارتبطت بهذا اللفظ وأصبحت من لوازمه.

قال - رحمه الله-: **ودلالة اللفظ على معناه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، ولازمه الذهني التزام،** يقول الرازي في تعريفه: تمام معناه، والسبكي نقح ما سبق من عبارات الأصوليين فاستغنى عن لفظة تمام؛ لأنه إن لم يدل على كامل المعنى فليس معنى، فإذا قلت دل اللفظ على المعنى المقصود معنى كاملاً ولا احتاج إلى لفظة، وفي التعريفات كلما استغنيت عن لفظ فلا حاجة للإتيان به، قال: **ودلالة اللفظ على معناه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، ولازمه الذهني التزام،** يعني دلالة اللفظ على اللازم الذهني لأن اللزوم هنا

أن العقل والذهن ينصرف إليه وليس اللفظ لغة دل عليه، مثال: عشرة، هذا لفظ يدل على عدد معروف عندنا يكتب واحد وبجانبه صفر، لفظ عشرة لغوياً إذا سمعتها في سياق عدد في سياق قصة في سياق آية في سياق حديث لفظة عشرة هذه إذا أطلقت دلت على معنى من حيث هو العدد المعروف الذي يأتي بعد التسعة وقبل الحادي عشر، هذا دلالة مطابقة وكونه يدل على أن العشرة تتركب من أعداد هي أقل منه دلالة تضمن، وكون العشرة عدداً زوجياً هذا التزام، لأن كلمة عشرة لغة لا تدل على كونه زوجاً أو فرداً، هذه دلالة التزام أن العشرة تقبل القسمة بالنصف على الاثنين قسمين متساويين إذاً هو زوج، ومثال آخر من أسماء الله تعالى الخالق فلفظة الخالق تدل على الذات الإلهية وهو الله جل جلاله موصوفاً بالخلق فهذه دلالة مطابقة، ودلالة لفظ الخالق على الذات الإلهية وهو اسم من أسماء الله بغض النظر عن المعنى تضمن، مثال أوضح: إنسان يقول أنا لا أفهم ما يعني مهيمن من أسماء الله أو المؤمن من أسماء الله، لا يفهم المعنى لكن يفهم أنه من أسماء الله، هذا الفهم من أي الدرجات؟ تضمن، هو فهم أن هذا الاسم اسم من أسماء الله يدل على الذات الإلهية، إذاً فهم جزء المعنى والدلالة الحاصلة عنده دلالة تضمن فإذا فهم الاسم بالمعنى المشتمل عليه وهو الذي تضمنه الاسم أصبحت دلالة مطابقة، إذاً الخالق هو الله عز وجل الموصوف بالخلق دلالة مطابقة، الخالق هو الله وما فهمت المعنى إذاً هذه دلالة تضمن، يلزم من إثبات هذا الاسم لله إثبات القدرة له والعلم سبحانه؛ لأنه لن يخلق إلا وهو قادر ولن يخلق إلا وهو عالم، دلالة لفظة الخالق على إثبات القدرة لله والعلم دلالة التزام ذهني، قال أهل العلم لذلك جاء في آخر سورة الطلاق قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ فجعل الخلق سبحانه وتعالى مستلزماً لهذين الوصفين القدرة والعلم، قال - رحمه الله - : **الأولى لفظية والثنتان عقليتان**، يعني بالأولى المطابقة، والثنتان يقصد التضمن والالتزام، ها هنا ثلاثة مذاهب عند الأصوليين في تقسيم هذه الدلالات المطابقة والتضمن والالتزام هل هي دلالة لفظية أم عقلية؟ دلالة لفظية معناها أن اللفظ دل عليه لغة، ومعنى عقلية لها معنى عقلي لا علاقة للغة به، هم متفقون ابتداءً على أن دلالة المطابقة لفظية، ومتفقون على أن دلالة الالتزام عقلية، الخلاف أين؟ الخلاف في التضمن، فمنهم من قال هي دلالة لفظية ومنهم من قال عقلية، المصنف ماذا؟ قال الأولى لفظية والثنتان عقلية، فرجح - رحمه الله - أن دلالة التضمن دلالة عقلية، والمذهب الثاني إذاً أن دلالة التضمن لفظية مع المطابقة، وأن العقلية هي دلالة الالتزام هذان مذهبان، والثاني هذا رجحه **الأمدي** أن دلالة المطابقة لفظية والتضمن لفظية والالتزام عقلية، المذهب الثالث الذي يتبناه **المناطقية** يقولون كلها لفظية فخالفوا حتى في دلالة الالتزام، لماذا؟ لأننا ابتداءً نحن نقول دلالة اللفظ فجعلوا مورد التقسيم هو اللفظ، وبالتالي فكل شيء انبثق عنه عاد إلى اللفظ إذاً فالدلالة لفظية، تقول

لكن اللغة ما تدل عليه أنا فهمته عقلاً، قال عقلك ما فهمها إلا من اللفظ فعادت إلى اللفظ فهو خلاف لفظي كما ترى لا يترتب عليه شيء كبير من حيث هذا التقسيم.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المصنف - رحمه الله -: ثم المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على إضمار فدلالة اقتضاء، وإن لم يتوقف دل على ما لم يقصد فدلالة إشارة.

قال: ثم المنطوق، الآن رجع بنا بالتقسيم إلى بداية الكلام لما قال: اللفظ ينقسم إلى منطوق ومفهوم، ثم استرسل وقسم اللفظ باعتبارات أخرى، قسم إلى نص وظاهر، ومفرد ومركب، ومطابقة وتضمن والتزام، كل هذا التقسيم كان في المنطوق، المنطوق ينقسم بعدة اعتبارات فقسمه من حيث قوة المعنى إلى نص وظاهر، ومن حيث التركيب والتجزئة إلى مفرد ومركب، ومن حيث تناول اللفظ على المعنى بالكامل أو جزئه إلى مطابقة وتضمن والالتزام، كل هذا التقسيم يسمونه المنطوق الصريح، ومعنى الصريح عندهم أن المنطوق هاهنا تعاملت مع لفظه صراحة، المنطوق في قسمه الثاني منطوق غير صريح، ومعناه أي أفهم من اللفظ في دلالاته المنطوقة المعنى الغير الصريح، يعني ليس المعنى المقصود صراحة بالنص الذي جاء في السياق، وقسمه إلى قسمين: أحدهما يسمى الاقتضاء والثاني يسمى الإشارة، ثم المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على إضمار فدلالة اقتضاء، وإن لم يتوقف دل على ما لم يقصد فدلالة إشارة، دلالة الاقتضاء ماهي؟ المقتضى ما توقف عليه أو المقتضى يعني اللفظ المضمر، المقتضى ما توقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً، مثال: لما يقول ﷺ "رفع عن أمي الخطأ والنسيان"، مع أن هذا اللفظ حديثاً لا يصح والأصح منه: "إن الله تجاوز لي"، معنى رفع أي: أن الله رفعه عن الأمة، أليس الخطأ والنسيان موجود واقعاً في الأمة فكيف يقول رفع؟ إذاً هنا لفظ مضمر مقدر، رفع عن أمي حكم الخطأ والنسيان، هذا اللفظ أحججه ليستقيم الكلام وليصح، يقول الله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ ما يريد أن نسأل القرية من حيث هي مساكن وبيوت ومن حيث هي شوارع وبنيان المقصود وأسأل أهل هذه القرية، فاللفظ المضمن هنا المقدر يسمى مقتضى، والدلالة تسمى دلالة اقتضاء، إذاً لفظ يقتضيه الكلام، لماذا يقتضيه؟ قال ليستقيم الكلام فيكون صادقاً أو يكون صحيحاً والصحة عقلية أو شرعية، الصحة العقلية ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ عقلاً ليس المقصود أن تسأل القرية جدرناً وبيوتاً فحتى يصح الكلام عقلاً قدرت أهل القرية، لو قال إنسان لآخر: أعتق عبدك عني بألف، هو عبده وليس عبدك أنت فكيف تأمر بعنقه؟ هاهنا شيء مضمر تقديره بعني عبدك بألف ثم أعتقه، ما ذكر البيع في الكلام، لكن لن يصح شرعاً أن تأمر غيرك أن يعتق عبده إلا إذا تملكته أنت، وقوله بألف هذا دلالة على أن الأمر بالعتق هاهنا متوقف على بيع سابق عليه قيمته ألف، فترتب صحة الكلام عليه شرعاً، أما صدق الكلام فمثل "رفع عن أمي الخطأ والنسيان" فما رفع وقد تقول هذا تناقض كيف يخبر ﷺ برفع أمر تشهد النفوس أنه لا يزال موجوداً وواقعاً، فحتى يصدق الكلام ويصح بما هو الواقع قدرت الحكم هنا في النص، فإذا ما يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو صحته شرعاً، هذا الذي يتوقف عليه الكلام هو التقدير المضمر

ويسمونه المقتضى، دلالة النص هنا صريح أو غير صريح؟ مع أنه منطوق ولكنه غير صريح، قال: ثم المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على إضمار دلالة اقتضاء، أيهما أقوى دلالة المنطوق الصريح أو دلالة الاقتضاء؟ الصريح أقوى؛ لأني ما قدرت لفظاً، ولهذا وقع الخلاف بين الفقهاء في دلالة الاقتضاء، رفع عن أمي الخطأ والنسيان هل المقصود الحكم الأخرى؟ هذا محل اتفاق لا إثم، الحكم الدنيوي يرفع أيضاً؟ هذا فيه خلاف، هل يترتب على شيء من ذلك الرفع من عدم المآخذة فسقوط بعض الأحكام الشرعية؟ وقع الخلاف؛ لأن اللفظ هاهنا مقتضى مقدر مضمّر، فدلالة الاقتضاء هي ما توقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً، قال - رحمه الله -: **وإن لم يتوقف دل على ما لم يقصد فدلالة إشارة، الإشارة هي القسم الثاني المنطوق غير الصريح، في دلالة الإشارة أنت لن تقدر شيئاً، النص كما هو أمامك بألفاظه وأن اللفظ في سياقه العام مقصود به المعنى له دلالته، نتعامل معها بنص وظاهر نتعامل معها بمطابقة وتضمن لكن ثمة معنى خفي يشتمل عليه النص لم يكن مقصوداً لأجله ما سيق الكلام لأجله، إلا أن الفهم بالتأمل والاستنباط يمكن أن يصل إليه ويحتمله ويكون معنى صحيحاً، فإذا اللفظ هنا ما قصده ولكن أشار إليه، فسموها دلالة إشارة، يضربون لهذا مثلاً شهيراً يتداولونه في كتب الأصول حديثه ﷺ لما ذكر شأن النساء قال "إنكن ناقصات عقل ودين" قيل ومان قصان دينهن قال: "تمكث إحداهم شطر دهرها لا تصلي" السياق هنا جاء لبيان تفسير ما معنى نقصان دين المرأة عن الرجل فبنى عليها الفقهاء مسألة تتعلق بأقل الحيض وأكثره، وأن أكثره لا يمكن أكثر من خمسة عشر؛ لأنه قال شطر: أي نصف، فبنوا عليه دلالة ما قال ﷺ هذا الكلام مقصوده بيان ما يصل إليه حيض المرأة؟ لا ما كان مقصوداً بالكلام لكن اللفظ فيه إشارة إليه، فتعاملوا معه باعتباره دلالة إشارة، هذا اللون من الاستعمال والفهم لنصوص الشرعية يسمى دلالة إشارة، هو في قسم المنطوق، لكنه غير صريح فهو أضعف دلالة من المنطوق الصريح، هب لو أنني وجدت دليلاً يقول عليه رسوله الصلاة والسلام أكثر حيض المرأة كذا وليس فيه نص لكنه افتراض، لو وجدته هل يمكن أن أقابله بهذا الدليل؟ لا؛ لأن هذا ما سيق الكلام لأجله وإنما أشير إليه إشارة، وقال الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْعَمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي يجب على المولد له، ومن المولود له؟ الأب، رزقهن وكسوتهن، والوالدات يرضعن بالمعروف ويجب على الآباء شرعاً صرف النفقة والرزق. ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ هذا المعنى المنطوق والصريح، ولكن فيه إشارة أن الأب أحق بالنسب؛ لأنه قال وعلى المولد له: ما سيق الكلام لأجله لكنه فيه إشارة في استنباط هذا المعنى وهذا الحكم من هذا الدليل من هذه الطريقة هو من أي نوع من دلالة الإشارة، إذاً هذا التقسيم إلى دلالة إشارة واقتضاء منطوق وصريح وغير صريح فوق أنه يساعدك على ترتيب الدلالات قوة وضعفاً عندما تقف على خلاف الفقهاء وتحاول أن تجد دليلاً أقوى من دليل وفهماً أقوى من فهم، فإنه فوق ذلك يفتق لك الذهن أن يكون**

التأمل في النص الشرعي ينطلق إلى أكثر من مسار ويمكن أن ينقاد الفهم الدقيق الموفق بتوفيق الله إلى استنباط أكثر من حكم وأكثر من معنى من النص الواحد من الدليل الواحد من اللفظ الواحد، فهو يتعامل مع منطوقه الصريح تارة ومع منطوقه غير الصريح بالإشارة تارة بالاقتضاء تارة، كل ذلك إبحار في نصوص الشريعة التي نؤمن أنها محكمة أهما من لدن حكيم خبير، هذا هو الإجلال والتعظيم والتقدير لنصوص الشريعة، إذاً هذا لون في فهم النص مع التنبيه إلى أن مثال تمكث إحداكن شطر دهرها لا تصلي ليس هو هكذا لفظه في الصحيحين، وهذا اللفظ لا يثبت، والثابت في الصحيحين لا يساعد على التمثيل به؛ لأن الرواية في قوله ﷺ "تمكث الليالي لا تصلي" ولم يذكر الشطر والنصف، فلا يساعد اللفظ الثابت في الصحيحين على التمثيل، مثل قوله سبحانه وتعالى في آية الصيام: ﴿فَالْأَنْ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فدللت الآية على أن ما يجوز للمرء من أكل وشرب وجماع للزوجة ممتد بين المغرب إلى طلوع الفجر، فدل ذلك استنباطاً على أنه من جامع أهله قبيل الفجر ولم يغتسل فطلع عليه الفجر وهو جنب ما اغتسل بعد فإن صومه صحيح، نقول هذا لأن فيه خلاف فقهي فأحد الأدلة التي يستخدمها الفقهاء في صحة صيام من أصبح جنباً أن الله عز وجل يقول: ﴿فَالْأَنْ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ لأنه مد الرخصة إلى طلوع الفجر، فيعرف منه غسل من وطئ عند الفجر إلا بعد الفجر، هل الآية جاءت لهذا الحكم؟ ما جاءت إليه لكنها تضمنه إشارة فيسمى الاستنباط والفهم بهذا المستوى دلالة إشارة.

قال- رحمه الله تعالى-: ثم المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على اضممار فدلالة اقتضاء، وإن لم يتوقف ما لم يقصد فدلالة إشارة.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: **والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق.**

انتقل المصنف الآن إلى القسم الثاني من دلالي اللفظ وهو دلالة المفهوم، إذاً أجمل معي ما تقدم في المنطوق:

المنطوق هو القسم الأول، وجعل في أقسام المنطوق دلالة النص والظاهر، ودلالة المفرد والمركب، ودلالة المطابقة والتضمن والالتزام، ثم جعل في المنطوق أيضاً دلالة الاقتضاء والإشارة باعتبارها منطوقاً غير صريح، انتهى من هذا التقسيم في المنطوق فشرع- رحمه الله- بالحديث عن دلالة المفهوم.

ما معنى مفهوم؟ قال: **ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق**، أين دل عليه؟ دل عليه في فهمنا لهذا اللفظ، لكن اللفظ هو الذي ساق إليه فجعلناها دلالة من اللفظ، لكن اللفظ ليس بنطقه دل عليه بل من خلال الفهم لهذا النطق، فإن كان مما فهم موافقاً لما ذكر في اللفظ فهو مفهوم موافقة، وإن كان فهم مخالفاً لما دل عليه اللفظ فهو مفهوم مخالفة، ومثالان شهيران لما قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ نهي سبحانه وتعالى الابن عن التأفف مع والديه فدلالة هذا اللفظ على ما هو أعلى من التأفف من الأذية للوالدين بشتيم أو لعن أو ضرب -والعياذ بالله- فإن هذا مما دل عليه اللفظ فنسمي هذا مفهوم موافقة، وإن لم ينطقه اللفظ إذاً هو ليس دلالة منطوق بل دلالة مفهوم، فدل ذلك بالفهم ففهمنا أن ذلك المعنى المقصود، ومثله أيضاً قوله رسول الله ﷺ لما ذكر في سائمة الغنم زكاة، ففهمنا أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها، الحديث يقول زكاة وفهمت ما لا تجب فيه الزكاة، ففهمت مخالفاً لما ذكره النص هذا يسمى مفهوم مخالفة، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ كُنْ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ذكر الحوامل فهمننا بالمخالفة إن لم تكن حاملاً فلا تستحق ذلك المذكور في النص ﴿وَأَوْلَاتٍ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ فهمننا أن غير الحامل ليس لها علاقة بالعدة المذكورة بالآية، وقس على ذلك كل شيء يمكن أن أفهم منه من لفظه فهماً إما يوافق وإما يخالف، فمرد ذلك إلى هذا القسم، المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

قال- رحمه الله-: **فإن وافق حكم المنطوق فموافقة، فحوى الخطاب إن كان أولى، ولحنه إن كان مساوياً، وقيل: لا يكون مساوياً.**

قال: **فإن وافق حكم المنطوق فموافقة**، يعني يسمى المفهوم مفهوم موافقة إذا وافق المفهوم حكم المنطوق، مثاله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ كما حرم الله التأفف فهمننا أنه حرم غيره من أنواع الأذى للوالدين بصور العقوق كلها.

قال: **فإن وافق حكم المنطوق فموافقة**، دلالة الموافقة لها درجتان أولوي ومساوي، يعني تارة يكون المفهوم أولى من المنطوق في الحكم وتارة يكون مساوياً له، الأولوي هو مثال التأفف: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفٌ﴾

إذا حرم الله كلمة من حرفين أف فما فوق التأفف من أذى يبلغ للوالدين هو أولى بالمنع والتحريم، فإذا كانت أف حراماً فكيف بسبب وشتم ورفع صوت أو مد يد أو ضرب أو قتل - والعياذ بالله- فهذا أولى بالتحريم يقول هذا إذا أيضاً يسمى مفهوم موافقة لكن لأنه درجة أعلى من المذكور في النص فهو أولى، والنوع الثاني يكون مساوياً، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ من يعتدي على مال اليتيم فيأكله ويأخذه وينتفع به واقع في حرام فماذا لو جاء إنسان فاعتدى على مال اليتيم فأحرقه ما استفاد منه، هو استوى مع أكل مال اليتيم في منعه من حقه وإتلافه عليه، سواء أكله أو حرقه فاستوى هاهنا الأكل مع الإتلاف بإحراق أو إغراق ونحوه، فعند إذ يكون التحريم هنا مساوياً للمذكور، إذاً فمفهوم الموافقة تارة يكون مساوياً للمنطوق وتارة يكون أولى من المنطوق. قال- رحمه الله-: **فحوى الخطاب إن كان أولى، ولحنه إن كان مساوياً** هذه اصطلاحات الأولى يسمى فحوى الخطاب، والمساوي يسمى لحن الخطاب، وكلاهما يندرج تحت مفهوم الموافقة، قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ذكر سبحانه وتعالى الذرة وفما فوق الذرة من باب أولى هذا يسمى فحوى الخطاب؛ لأنه أولى، هذه الأولوية تارة نفهمها من النصوص الشرعية من باب التنبيه على الأدنى فنعرف الأعلى مثل الذرة ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ فلما ذكر الأدنى دل على الأولى منه الأعلى، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَنْظُرُونَ لَهَا أَفْ وَلَا تَنْهَرُهُمْ﴾ لما ذكر الأدنى فهما منه من باب أولى الأعلى، وتارة بالعكس ينبه بالأعلى على الأدنى قال: ﴿وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِعِطَارِ يُوَدُّهُ إِلَيْكَ﴾ فما بال الدينار هو أولى، إذاً سواء نبه على الأدنى على الأعلى أو الأعلى على الأدنى فهو يندرج في مفهوم الموافقة بالأولى والمسمى فحوى الخطاب، إذاً المفهوم مفهومان، مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، مفهوم الموافقة رتبتان: أولى ومساوي، الأولى يسمى فحوى الخطاب والمساوي يسمى لحن الخطاب.

قال- رحمه الله: **وقيل ولا يكون مساوياً**، أشار إلى خلاف في نهاية هذا التقسيم أن بعض الأصوليين لا يرى مفهوم الموافقة إلا ما كان أولى، وأما المساوي فلا يدخل في مفهوم الموافقة بل دل عليه اللفظ بنطقه فيجعلونه منطوقاً لا مفهوماً. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ فإذا قلت من مفهوم الموافقة فيه حرق مال اليتيم، والمذهب الثاني يقول هذا ليس مفهوم موافقة هذا دلالة منطوق أو قياس يقول قيس على الأكل حرق مال اليتيم، وهذا مذهب ضعفه أو أشار إليه بقوله: **قيل لا يكون مساوياً**، أي لا ينقسم المنطوق في مفهوم الموافقة إلى هذين القسمين، من هذا الأثر الخلافي في الفقه خذ مثلاً فقهاء فيما يتعلق في مفهوم الموافقة أولى ومساوي، ذكر الله عز وجل الكفارة في بعض أنواع المعاصي ومنها القتل ذكر الله في القتل الخطأ كفارة ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ أَوْ مِئَةِ مَسْكِينَةٍ أَوْ مِئَةِ نَسِيئَةٍ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِنْ أُنذِرُوا﴾ كفارة مغلظة تشتمل على شيئين عتق رقبة ودية والدية قد يتسامح فيها، لكن العتق حق لله فإن عجز عن العتق صام

شهرين متتابعين فما بال القتل العمد الذي ما ذكر فيه كفارة ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ ذكر عذاباً أخروي لكنه ما ذكر الكفارة، فمسكوت عن الكفارة في القتل العمد، هل يصح أن أقول من باب مفهوم الموافقة ما ذكر في قتل الخطأ وهو خطأ فأولى منه أن يكون في العمد؟ هذا عند من يقول لا قياس في الكفارات يقولون هذا ليس قياساً هذا دلالة مفهوم ودلالة المفهوم دلالة لفظية إذاً ليس قياساً المفهوم موافقة بل هذا أولى مثل ولا تقل لهما أف من باب أولى أن يكون ما هو فوق الأف، فيقول إذا أوجب الله الكفارة في قتل الخطأ فقتل العمد من باب أولى، فهذا المثال وقع **والشافعي** - رحمه الله - أوجب الكفارة في قتل العمد ويرى أنها أولى من قتل الخطأ للمعنى، لأن إذا وجبت بالخطأ ففي العمد أولى وأحرى وجعل هذا الاستنباط من دلالة مفهوم الموافقة الأولى الذي هو فحوى الخطاب بينما رأى غيره أن هذا لا يجب ولما رأى غيره أن الكفارة لا تجب ألتفتوا إلى أكثر من جواب، منها: أن الكفارة جاءت في مرتبة وهي ما يتعلق بقتل الخطأ وهي مرتبة ضعيفة وقتل العمد قوي وما يرفع به الضعيف لا يقوى على رفع القوي، فجعلوا الكفارة في قتل الخطأ واجبة بالنص ورأوا أن قتل العمد أعظم من أن يكفر بكفارة، فليس هذا تمويلاً بل العكس هذا تمويل وتعظيم لشأن قتل العمد، وتم نظر آخر عند الفقهاء ينظرون إلى الكفارات هل هي جواهر أم زواجر يعني هل الكفارة جبر لخطأ أم زجر ووعيد لخطأ؟ فائدة هذا: إن قلت إنه جبر فلا يتم لك أن تجعل في قتل العمد ما جعلته في الخطأ، وإن قلت زجر فستقول من باب أولى، والنظر في الكفارات غير مطرد والصحيح من الكفارات ما هو جواهر ومنها ما هو زواجر، ومنها ما هو متردد مثل كفارة قتل الصيد حال الإحرام، هذا استطراد فقهي لتفهم أن بعض الخلاف الذي يأتي في بعض الأبواب يمكن إرجاعه إلى بعض هذه المواطن من كلام الأصوليين.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال - رحمه الله -: ثم قال الشافعي الإمامان دلالته قياسية، وقيل لفظية فقال الغزالي والآمدي: فهت من السياق والقرائن، وهي مجازية من إطلاق الأخص على الأعم، وقيل نقل اللفظ لها عرفاً. من الإمامان؟ إمام الحرمين وإمام الرازي، دلالته الضمير يعود إلى ماذا؟ إلى مفهوم الموافقة برتبته المساوي والأولى، هاهنا خلاف بينهم في نوع دلالة مفهوم الموافقة، قسمنا اللفظ في دلالته إلى قسمين: منطوق ومفهوم، والمفهوم نوعان: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، هذا ماذا يقتضي؟ أن دلالة المفهوم لفظية أو غير لفظية؟ لفظية لأننا قسمناها من اللفظ إما منطوق وإما مفهوم، وبالتالي فإن أقسام المفهوم موافقة ومخالفة ترجع إلى دلالة لفظية، يعني اللفظ دل عليها، لكن بالتأمل هذا اللفظ أمامك: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ فدخل الضرب ودخول اللعن ودخول الشتم هل أف هي التي دلت عليه؟ هنا النظر الذي قاد الشافعي إلى أن يقول: أن هذا من القياس الجلي، ويجعله أقوى مراتب القياس بل كما يقول الأصوليون القياس الجلي عند من يفهم معناه الذي لا يخالف فيه حتى الظاهرية الذين أنكروا القياس، لأنه من القوة والوضوح بجلاء العقل يفهمه بدهاة ولا يحتاج إلى أن يكون من مذهبك أن تثبت القياس أو ترفضه، العقل يقبله، لما نهي الله عز وجل عن التأفف فتحریم الأعلى من التأفف من باب أولى، حتى الظاهرية نفاة القياس بأن الضرب واللعن هذا ليس محرماً ويجيزونه؟ أبدأ، فهذا ما سماه الشافعي في مواضع من رسالته سماه القياس الجلي، هو طريقة للأصوليين في تفسير مفهوم الموافقة بكونه دلالة قياسية، ما معنى قياسية؟ هذا نوع من التدقيق أن اللفظ من حيث هو لفظ ما دل عليه لكن قيس عليه ما يساويه وما هو أولى منه، قال الشافعي والإمامان إذاً هذا مذهب جدير قال به الشافعي وقال به الأصوليين وقال به إمام الحرمين وقال به الإمام الرازي، قال - رحمه الله: وقيل لفظية، المذهب الثاني أن دلالة مفهوم الموافقة لفظية لأننا قسمناها ابتداءً من دلالة اللفظ إلى قسمين، هذا القول عليه عدد من الأصوليين من الأئمة الكبار كالغزالي والآمدي ونحوهم، هذا تفصيل لمن قال إن دلالة مفهوم الموافقة دلالة لفظية لهم فيها أكثر من طريق قال الغزالي والآمدي: فهت من السياق والقرائن لا تفهم أنها لفظية. بمعنى أن أف لغة تشتمل على الضرب والسب والشتم إذاً هذا نوع من المجاز ولهذا قال وهي مجازية من إطلاق الأخص على الأعم، أطلقت أف وأريد بها ما هو أعم من الأف الشتم والسب والضرب واللعن ونحو هذا، وقيل المسلك الثاني لمن يقول أنها لفظية لا بل أصبح اللفظ دالاً عليه عرفاً نقل اللفظ لها عرفاً، فيقولون إن أف أصبح عرفاً تدل على كل صورة من صور الأذى فيتناولها اللفظ، إذاً هذا نوع من محاولة القائلين بأن مفهوم الموافقة دلالة لفظية إما أن يقولوا أن السياق والقرينة دلت عليه كالغزالي والآمدي، وإما أن يقولوا اللفظ نقل عرفاً يعني بما تعارف الناس في فهمه إلى هذا المعنى فأصبح اللفظ يدل عليه، المسلك الأول يحمل اللفظ على المجاز، والمسلك الثاني

يحمله على الحقيقة لكنها الحقيقة العرفية، كما نقل لفظ الغائط من معناه اللغوي في الأصل إلى حقيقة عرفية استقرت في أذهان المخاطبين والمتكلمين فجعلت الحقيقة فيه بهذا المعنى وهي حقيقة عرفية، الخلاصة: أن مذاهب الأصوليين في النظر إلى مفهوم الموافقة مذهبان: مذهب الإمام الشافعي والجويني والرازي أنهما دلالة قياسية، مذهب البقية من الأصوليين وهم الغالب أنهما دلالة لفظية، والدلالة اللفظية منهم من يقول هو مجاز وبالتالي أصبح اللفظ يفهم بالسياق وبالقرينة، ومنهم من يقول بل حقيقة لكنها حقيقة عرفية انتقل فيها اللفظ من هذا المعنى الخاص إلى المعنى العام وأصبحت حقيقة عرفية، هذا تقسيم ليس مؤثراً كبيراً في التعامل مع مفهوم الموافقة، هو مفهوم موافقة اعتبرها لفظية أو قياسية في الأخير الجميع سيستنبط من هذا اللفظ هذا المعنى الذي دل عليه اللفظ بمفهومه.

بسم الله الرحمن الرحيم

(٥٤) اللهم لك الحمد حتى ترضى ولك إذا رضيت ولك الحمد بعد الرضى، وأشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له الحمد في الأخرة والأولى وأشهد أن نبينا محمد عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد..

كان قد وقف بنا الحديث في بدايات الحديث عن دلالات الألفاظ، وقد تقدم في المجلس الماضي انقسام دلالة اللفظ من حيث إفادة المعنى واستنباط الأحكام على طريقة الفقهاء والأصوليين إلى قسمين كبيرين هما: دلالة المنطوق ودلالة المفهوم، وتقدم معكم أيضاً أن دلالة المنطوق منها ما هو صريح ومنها ما هو غير صريح، وتقدم ذلك في المجلس المنصرم، ثم ابتدأنا الحديث عن دلالة المفهوم وأنه نوعان: دلالة مفهوم الموافقة، والآخر مفهوم المخالفة، ومفهوم الموافقة ينقسم إلى درجتين: مساوي وأولى، وكما قال المصنف - رحمه الله تعالى - أنكر بعضهم وجود المساوي، وكلاهما من قسم مفهوم الموافقة، ويسمى أحدهما فحوى الخطاب والآخر لحن الخطاب، بقي الحديث عن القسم الأخير من الدلالات.

إذاً أهينا الحديث عن دلالة المنطوق بأقسامه، ثم تقدم أن المفهوم نوعان: الأول مفهوم الموافقة وأيضاً تم الحديث عنه، بقي الكلام عن مفهوم المخالفة، وهو الذي سنتناوله هنا وفق ما ساقه المصنف - رحمه الله - بدءاً بنوعه وتعريفه وشروطه وذكر أقسامه وذكر الخلاف أيضاً في الاحتجاج به وختم ذلك ببعض مسائل متعلقة بترتيب دلالة مفهوم المخالفة بأنواعه قوة وضعفاً،

إذاً مدار حديثنا عن آخر تقسيمات المفاهيم وهو آخر تقسيمات المفاهيم، وحتى نربط ما سبق بما سيأتي فإن مفهوم المخالفة معناه أن تستنبط أو تفهم من اللفظ خلاف الحكم المذكور للمسكوت عنه، وهذا يخالف تماماً ما تقدم في مفهوم الموافقة، فمفهوم الموافقة هو أن تعطي حكم المنطوق للمسكوت، يعني مثلاً قال تعالى في الإماء: ﴿إِنَّ أُنثَىٰ بِفَاحِشَةٍ قَوْلَيْنِ نِصْفٌ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ ذكرت الإماء فأعطي مثل حكمهن للعبيد، وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفٌ وَلَا تَهْرُمُنَا﴾ فأعطي هذا الحكم الذي هو تحريم التأفف المذكور هاهنا للمنطوق أعطي للمسكوت وهو الضرب أو الشتم أو اللعن، قال الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ فحرم الله تعالى أكل أموال اليتامى، فأعطي هذا الحكم المنطوق للمسكوت وهو إتلاف أموال اليتامى بالإغراق أو الإحراق ونحو ذلك، فهذا في مفهوم الموافقة أن

نعطي حكم المنطوق للمسكوت فيوافقه فلهذا سمي مفهوم موافقة، مفهوم المخالفة يقابله وهو أن تعطي خلاف الحكم المنطوق للمسكوت، فأمامك نص ذكر حكماً منطوقاً، فتعطي خلافاً للمسكوت عنه بعكسه وبخلافه، وذلك لأن المسكوت خلاف المنطوق فيعطي خلافه على أنواع ستأتي في مثل قول الله تعالى: ﴿إِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ذكر الله في المطلقات أنهن إن كن أولات حمل فيجب على الأزواج الإنفاق عليهن حتى يضعن حملهن، ومفهوم المخالفة أنهن يعني المطلقات إن لم يكن ذوات حمل فلا تجب النفقة عليهن، أعطى النص الآن أعطى حكم وجوب النفقة للمذكور وهي المطلقة إن كانت حاملاً، فجئنا للمطلقة إن لم تكن حاملاً وهي ليست مذكورة هنا مسكوت عنها فأعطيت خلاف حكم المنطوق فإذا كان المنطوق ﴿فَأَنْفِقُوا﴾ إيجاب النفقة فيكون مفهوم المخالفة عدم إيجاب النفقة للمذكور بخلاف المسكوت عنه فسمي مفهوم المخالفة، مفهوم المخالفة أحد المسائل التي وقع فيها خلاف في أصله بالاحتجاج به يعني هل هو حجة أو لا، وقبل أن ندخل في تقاسيمه وأنواعه أريد أن نفهم مدخلاً مهماً للموضوع: مفهوم المخالفة هو محاولة لفهم حكم ليس مذكوراً في اللفظ، تماماً كما حصل في مفهوم الموافقة، نحن ماذا صنعنا؟ صرفنا حكماً لمسكوت ليس مذكوراً في اللفظ فإذا كان مفهوم المخالفة يشبه مفهوم الموافقة في أننا نستنبط حكماً ليس مذكوراً في النص فلم ضعفت درجة مفهوم المخالفة عن الموافقة؟ ضعفت لأن الخلاف فيها اشتد بل ومذهب كبير كمذهب الحنفية لا يرى الاحتجاج به ولا يراه جائزاً بل لا يراه حكماً شرعياً مستفاداً من اللفظ، فإذا كان هو ومفهوم الموافقة يدخلان من باب واحد فلماذا نزلت رتبة مفهوم المخالفة في الاحتجاج والاستنباط؟ لم؟ مفهوم الموافقة المسكوت عنه: المحكوم عليه وليس الحكم، يعني ما ذكر الله الشتم ولا السب ولا اللعن في قوله: ﴿لَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ الحكم الذي عديناه هو الحكم المذكور ما أتينا بحكم آخر، فغاية ما نصنع في مفهوم الموافقة أننا نعطي الحكم المذكور في النص للمسكوت عنه، في مفهوم المخالفة نعطي خلاف الحكم المذكور للمسكوت فالتصرف فيه أوسع، ولهذا يهابه العلماء ويخافون أن يكون هذا من الجرأة والافتات على النص الشرعي، حتى هذا الخلاف حقيقة هو بوجهيه القائل بالاحتجاج والقائل بعدم الاحتجاج كلاهما يعكس موقفاً لتعظيم النص، فأما من يحتج فيرى أنه من تمام الاستفادة من النص وفهمه واستنباط الأحكام الإتيان عليه من كل الوجوه بالموافق وبالمخالف، ومن رفض الاحتجاج بالمخالفة فأيضاً تعظيماً للنص ويرى أنه ربما كان فيه شيء من الافتات والجرأة على النص وتحميل النص ما لا يحتمل ويتوقف عن الاحتجاج به، فكلاهما أقول: هذا الخلاف بوجهيه يعكس تعظيماً عظيماً للنص الشرعي قام عليه

فقه الفقهاء واجتهاد الأئمة- رحمة الله عليهم أجمعين- هذه واحدة، أما الأخرى فمفهوم المخالفة الخلاف فيها قديم ويشتد الخلاف في كثير من أنواعه، لكن حتى تفهم أن الخلاف فيه قوي ليس فقط لأن الحنفية خالفوا فيه هذا أولاً، وثانياً لأن الجمهور وهم القائلون بالاحتجاج بمفهوم المخالفة أعني المالكية والشافعية والحنابلة منهم من لا يقول أيضاً بالاحتجاج بمفهوم المخالفة فوافق الحنفية، وأشهرهم مثلاً في المالكية الإمام الباجي صاحب إحكام الفصول فلا يرى الاحتجاج بمفهوم المخالفة وبأباه، فتبين لك إذاً أنه قول وجيه وأن بعض العلماء والفقهاء من مذاهب الجمهور وافقوا الحنفية في عدم الاحتجاج، وثالثاً: هذا أذكره مما يصور لك ضعف مرتبة مفهوم المخالفة عن مفهوم الموافقة، وثالثاً لأن الجمهور القائلين بالاحتجاج بمفهوم المخالفة اختلفوا في بعض أنواعه فقالوا في بعضه واختلفوا في بعضه، وسيأتيك أن ومفهوم المخالفة له أنواع وهي مفهوم الشرط، ومفهوم اللقب ومفهوم العدد، اختلفوا في أنواعه فبعضهم يحتج في كل أنواعه وبعضهم يحتج في كله إلا اللقب والبعض الآخر في العدد وهكذا، إذاً حتى من يرى الاحتجاج يتفاوتون في قوة الأخذ بمفهوم المخالفة بما ينبئك عن أنه ليس بالقوة بمكان كمفهوم الموافقة ومن ثم أيضاً لا تحاول أن تهمش خلاف القائلين بعدم الاحتجاج بمفهوم المخالفة بل هو قول قوي وجيه معتبر، نشير هنا أيضاً إلى مدخل يذكر عادة في الاحتجاج بالمفاهيم، نحن نتكلم عن باب كبير من أبواب الدلالات، هل يصح عقلاً ولغةً، هل يصح شرعاً أن يفهم مسلم من كلام الله وكلام رسول الله ﷺ شيئاً ليس مذكوراً في النص، لا وبخلافه أيضاً؟! هل هذا يتأتى هل يسوغ لغة هل يسوغ شرعاً؟ إذا خفت أن يكون هذا جرأة على النص فعليك أن تجد شيئاً يسوغ الأخذ بمثل هذه المفاهيم، يا إخوة دوماً اجعلوا تعاملكم مع هذه الأبواب في دلالات الألفاظ طريقة لمحاولة فهم مراد الله، ماذا يريد الله- عز وجل- وماذا يريد رسوله ﷺ، ونحن طلبة علم نقف أمام النصوص آيات وأحاديث نجعلها نحتزمها نرغب في فهمها على أتم الوجوه وأكمل المعاني، فلماذا حصل الخلاف في مفهوم المخالفة وهل هو فعلاً يعتبر تجاوزاً على النص وجرأة عليه؟! لما تبحث تجد في النصوص من تطبيقات الصحابة وهذه واحدة من القواعد المهمة أنهم كانوا يفهمون من بعض الآيات والأحاديث ما يشير إلى أنهم يعملون على مفهوم المخالفة، فإذا تأتى هذا وسلم لك بغض النظر عن النتيجة، إذاً نقرر أن مفهوم المخالفة باب صحيح في الفهم، وأصرح مثال على ذلك حديث يذكره الأصوليون حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه في آية النساء: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ جاء السائل إلى أمير المؤمنين عمر فقال: أريت إلى قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ

جُنَاحٌ أَنْ تُقْصِرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴿﴾ ومفهوم المخالفة فإذا زال الخوف من الكفار فلا قصر في السفر، فقال: أرأيت إلى قوله تعالى فإذا عدم الخوف فإذا أمنا فهل نقصر الصلاة إذاً، هو استعمل مفهوم أي مفهوم؟ مفهوم المخالفة، الآن يفترض أن الفهم هذا لو كان خاطئاً سيرفض ابتداءً فقال له عمر: عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: "هِيَ رِخْصَةٌ تَرِخِّصُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا رِخْصَتَهُ"، إذاً فهم سليم كان يفهمه العرب الأوائل يفهمه الصحابة يفهمه التابعون فلو كان فهماً مغلوطاً وباباً خاطئاً لأغلق في وجوههم ولمنعوا ولقيل له كيف تفهم الله ما قال هذا؟ كيف وصلت إلى هذا الحكم، لكن عمر رضي الله عنه يستشكل فيسأل فيجيبه النبي ﷺ كل ذلك دلالة على أصل مشروعية الاحتجاج بمفهوم المخالفة، أما التفاصيل والأنواع والدرجات فهذا يبقى تحت الأخذ، فهذا مما يقوي مذهب الجمهور في مشروعية الاحتجاج في مفهوم المخالفة.

قال - رحمه الله -: **وإن خالف فمخالفة**، قوله: **وإن خالف هذا معطوف على ما سبق ذكره لما قال:** والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، ثم قال: **فإن وافق حكم المنطوق فموافقة، وإن خالف فمخالفة أين الفاعل والمفعول؟** أي وإن خالف المفهوم المنطوق فمخالفة فيسمى مفهوم مخالفة، قال: **وإن خالف فمخالفة، وشرطه أن لا يكون المسكوت ترك لخوف ونحوه، ولا يكون المذكور خرج للغالب خلاف لإمام الحرمين، أو لسؤال، أو حادثة، أو للجهل بحكمه، أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر، هذا ابتداء ما ذكره المصنف - رحمه الله تعالى - فيما يتعلق في مفهوم المخالفة قال: وإن خالف فمخالفة، يعني إذا خالف المفهوم حكم المنطوق، كيف يخالفه؟ يأخذ الحكم الذي يقابله فإن كان هذا إثبات لوجوب النفقة فيكون مخالفه عدم الوجوب، إذا كان هذا هو التحريم فيخالفه الحل وهكذا، قال: وشرطه، ابتداء المصنف بعدما عرّف مفهوم المخالفة قبل ذكر الخلاف بين الأصوليين في الاحتجاج به ذكر شروط الاحتجاج ليكون الكلام الآتي في مسألة من يقول بالاحتجاج ومن لا يقول بالاحتجاج مبنياً على هذه الشروط، يعني القائلون بالاحتجاج بينونه على الشروط الآتية، قال: **وشرطه ألا يكون المسكوت ترك لخوف ونحوه ولا يكون المذكور خرج للغالب خلافاً لإمام الحرمين، أو لسؤال، أو حادثة، أو بالجهل بحكمه، أو غير ذلك مما يقتضي التخصيص بالذكر، مستند الاحتجاج بمفهوم المخالفة نقطة جوهرية هي: أن الحكم طالما ذكر للمذكور فنفهم أن المسكوت يخالف المذكور مبني على نقطة واحدة وهي أن الحكم المذكور هنا في النص للقيّد المذكور في النص يعطي إشارة إلى أن هذا المذكور****

في النص مخصوص بالحكم، ولأنه مخصوص بالحكم فإذا ما عداه سيخالفه في الحكم لن يوافق، إذاً الفهم مبني على أن الحكم المذكور في النص مخصوص للمذكور بقصد فإذا جاء أي سبب يفك هذا الارتباط بين الحكم والمحكوم عليه وأنه ليس مخصوصاً بالحكم ولا مقصوداً بالذكر، بل كان ذكره في النص جاء هكذا لعراض من العوارض ما يتأتى مفهوم المخالفة، ذكر هنا فقال: **ألا يكون المسكوت ترك لخوف ونحوه**، يعني أحياناً يكون في الكلام ذكر المذكور في النص وترك المسكوت لسبب ما وهو خوف أو جهل ونحوه، مثاله يذكرونه عادة يقولون: لو أسلم رجل حديث عهد بإسلام وهو ذو مال وأراد أن يتصدق فقال لمن عنده: أعطوا هذا المال لفقراء المسلمين أو للفقراء المسلمين وخص بالفقراء وصف المسلمين، فتفهم أنت بمفهوم المخالفة أنه لا يريد إعطائه لفقراء غير المسلمين، وفي البلد فقراء مسلم وغير مسلم، فأنت إذا عملت مفهوم المخالفة ستقول إذاً لن أعطي إلا فقيراً مسلماً وغير المسلم لا يعطى بمفهوم المخالفة، لكن الواقع الرجل لما قال أعطوا لفقراء المسلمين هو ما ذكر المسلمين يريد مفهوم المخالفة سكت عن غير المسلمين خوفاً، الرجل حديث عهد بإسلام وخشي أنه لو شمل المسلمين وغير المسلمين أن يتهم بالنفاق أو بعدم صدقه في الإسلام أو شيء من هذا، فذكر هذا خوفاً، أو يترك المسكوت جهلاً، يعني ما تبادر إلى ذهنه أنه سينبني على كلامه مفهوم مخالفة، هذا كله يقال في غير كلام الشارع، أما في النصوص الشرعية فلا يتأتى أن تقول: يترك المسكوت لخوف أو لجهل - تعالى الله -، لكن هذا لتأصيل المسألة وأن القضية مبنية على علاقة بين الحكم المذكور في النص وتخصيص المذكور في النص، فإذا فهمت أن الحكم مقصود به المذكور هاهنا بعينه بنيت عليه مفهوم المخالفة، ولهذا شرطان أو طريقتان: الطريقة الأولى أن تتأكد أن المسكوت عنه ما ترك قصداً، لأنه لو ترك قصداً ما تستطيع أن تعطي مفهوم المخالفة، الرجل ترك المسكوت هنا خوفاً وتركه جهلاً إذاً لا عبارة بمفهوم المخالفة هنا، الطريقة الثانية أن تنظر إلى المذكور في النص القيد الذي خصص في الحكم وتأكد أيضاً أنه ما جاء عرضاً بل جاء مقصوداً، يقول **ﷺ** "مطل الغني ظلم يحل عرضه وعقوبته" أو "لي الواجد ظلم" الواجد أو الغني هو صاحب المال القادر على سداد الدين ولم يفعل فضل بماطل وظل يلوي وظل يعبت بحق الدين بحق صاحبه، مماطلته وتأخيره وليه ظلم، علق النبي **ﷺ** الحكم بالواجد أو بالغني، فما بال الفقير أو المعدم أو المعسر الذي لا يستطيع هل سيكون مماطلته أيضاً ظلماً؟ لاحظ هذا وصف علق به الحكم هنا تفهم أنه مقصود، فإذاً تستطيع أن تقول إن كان معسراً إن كان غير واجد إن كان فقيراً فإنه لا يشمل الحكم فتعطيه خلاف الحكم، إذاً عليك أن تتأكد أن المذكور المخصوص بالحكم في

النص أنه مقصود بعينه، كيف؟ يعني لا يأتي الوصف هنا وخرج مخرج الغالب كما ذكر في النص، يعني قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِمَّنْ نَسَايَكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ الآية تتكلم على المحرمات في النكاح وذكرت الربية وهي بنت الزوجة قوله: اللاتي وصف للربائب وهو تقيد، يعني التي تترى عند زوج أمها فإذا تزوج الرجل امرأة ولها بنت قال الله: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ﴾ يعني بنات الزوجات حرام، قال: ﴿اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ فماذا إن لم تكن في حجره ما تربت عنده تربت عند جدتها عند خالتها تربت عند أبيها طليق أمها فهل تباح لأن الله قال: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ إذا نفهم بمفهوم المخالفة أن الربائب إن لم تكن في حجور أزواج أمهاتهن فإنهن حلال، قال الفقهاء: لا، هذا خرج مخرج الغالب هذا القيد غير مقصود بالذكر عدنا إلى أصل المسألة، إذا تأكدت أن القيد مقصود احتج بمفهوم المخالفة فإذا ثبت عندك أن القيد غير مقصود فلا تحج بمفهوم المخالفة لأنه سيقال لك: عفواً هذا القيد ليس مقصوداً بالذكر بل خرج مخرج الغالب؛ لأن غالب بنات الأمهات إذا تزوجن أن يرافقن أمهاتهن في بيت الزوج وبالتالي تترى الربية في حجر زوج أمها فعند إذ لا عبارة بمفهوم المخالفة في مثل هذا النص، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ فماذا لو كان ضعفاً واحداً، فهل يجوز؟ لو كان ضعفاً واحداً فقط مئة في المئة أو أقل من الضعف خمسين بالمئة يجوز؟ لأن الله حرم الربا إن كان أضعافاً مضاعفة أيضاً قال: هذا لا عبرة بمفهومه، لأنه خرج مخرج الغالب، لأن غالب الربا - والعياذ بالله - يكون أضعافاً مضاعفة فلا عبرة بمفهومه، سنعود إلى أصل المسألة أن نتأكد أن القيد المذكور مقصود وبالتالي فتستطيع أن تحتج بمفهوم المخالفة له لكن إذا جاء القيد خرج مخرج الغالب فلا عبرة به، مثله أيضاً قال هنا: **أو لسؤال** إن كان القيد المذكور جاء لسؤال يعني يسأل النبي ﷺ عن مسألة، يقال له: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: "توضأ من لحوم الإبل". لماذا خص الإبل؟ قال: لأنه سُئِلَ عنها، فهل تبني عليها تقول إذا لحم البقر لا ينقض الوضوء بخلاف لحم الإبل ولحم الغنم لا ينقض بخلاف لحم الإبل لأنه سُئِلَ عن لحم الإبل فأجاب، فيقال لك هنا لا عبرة بمفهوم المخالفة، لأن الجواب هنا وقع عن سؤال وبالتالي القيد المذكور ما كان مقصوداً بل إجابة للسؤال، فهنا أيضاً لا يتسع المقام للاحتجاج بمفهوم المخالفة، قال: **أو حادثة** يعني وقعت حادثة فنزل النص بخصوصها القيد المذكور عادة في النصوص الواقعة على حوادث أيضاً لا يحتج بمفهوماها؛ لأنها جاءت تحكي الحادثة التي ورد فيها النص وبالتالي لا يسع الاحتجاج بمفهوم المخالفة، قال: **أو للجهل بحكمه** يعني وقع بسبب جهل وهذا أيضاً لا يتأتى في

نصوص الشريعة لكنه يتكلم بالجملة، قال: **أو نحو ذلك أو غير ذلك**، كأن يكون النص يحكي واقعاً ويضربون له مثلاً بقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ حكم تولي الكفار حرام مطلقاً، ومعنى قوله: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يعني يترك المؤمنون ويترك ولايتهم ويتجه ويتخذ الكفار أولياء هذا المحرم في النص، لو قال قائل: فمفهوم المخالفة أنه لو أتخذ المؤمنون أولياء وأتخذ الكفار معهم أولياء فلا حرج، لأن التحريم والنهي جاء قال من دون المؤمنون فإذا كان مع المؤمنون فلا إشكال؟ الجواب أيضاً لا، لا يحتج هنا بمفهوم المخالفة؛ لأن القيد المذكور هنا غير مقصود إنما جاء يحكي واقعاً كما حكى الواحدي وغيره أن سبب نزول الآية: أن بعض أهل الإيمان كانوا يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين فنزلت الآية، وبالتالي سواء تولى الكفار مع المؤمنين أو تولاهم من دون المؤمنين فيبقى الحكم على تحريمه، أصل المسألة يعود إلى فهم المأخذ وهو أن يكون الحكم المذكور في النص للقيد المذكور مخصوصاً به فإذا خص به سبني عليه مفهوم المخالفة مباشرة، أما إذا كان القيد المذكور في النص المخصوص بالحكم جاء إما لأنه خرج مخرج الغالب أو لأنه وقع جواباً عن سؤال أو لحادثة أو لواقعة أو لحكاية الواقع كما كان أثناء ورود النص، فكل ذلك لا يجعل لمفهوم المخالفة حجة، إذا فهتم هذا - حفظك الله - تفهم معي الآن سبب خلاف الفقهاء في بعض النصوص هل يحتجون بمفهوم المخالفة أم لا، مثال ذلك قال الله سبحانه وتعالى في آية الصيد في كفارة الصيد في الإحرام في سورة المائدة: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ إلى آخر الآية وذكرت كفارة الصيد، قال الله: ﴿مُتَعَمِّدًا﴾ لكن إذا قتله غير متعمد خطأ؟ كثير من الفقهاء يقولون قتل الصيد يوجب الكفارة مطلقاً بعمد أو بغير عمد، فأين ذهبوا بالآية قال متعمداً؟ يقولون هذا خرج مخرج الغالب لأن غالب الصيد لا يكون إلا عمداً فهذا القيد المذكور في النص ليس مقصوداً لذاته وبالتالي فلا عبرة في مفهوم المخالفة، و**شيخ الإسلام** - رحمه الله - يخالف مثل هذا ويقول: بل النص مذكور والقيد هنا مقصود فتبين أن غير القصد على طريقة **شيخ الإسلام** في المحظورات أن يشترط في كلها العمد وما وقع منها خطأ أو جهلاً أو نسياناً فلا كفارة فيها، واطرد - رحمه الله - حكمه في المسألة ولما جاء لهذه أجاب قال: هذا قيد منصوص، وإنما أريدك أن تفهم الآن مأخذ الخلاف ما هو هل لهذا مفهوم مخالفة أو لا؟ من قال: خرج مخرج الغالب وهم كثير من الفقهاء قال لا عبرة في مفهومه، ومن قتل وجبت عليه الكفارة قصد أو لم يقصد، فلا تفهم أن هذا إهمال للنص وأن هذا عدم فهم لا، هو مبني على أصل عندهم أن مفهوم المخالفة هو شروط والشرط هنا لم يتوفر، مثاله أيضاً قوله **ﷺ** في نص في وجوب الزكاة في الغنم: "في

سائمة الغنم الزكاة" فذكر وصف السوم هنا أن تكون الغنم ترعى فإذا كانت غير سائمة، معلوفة يشتري صاحبها لها العلف ويتكلف فلا زكاة فيها، هذا مفهوم مخالفة لما قال: "في سائمة الغنم الزكاة" بمفهوم المخالفة أن المعلوفة لا زكاة فيها هذه طريقة الجمهور، المالكية قالوا: لا، الغنم تجب فيها الزكاة سواء كانت سائمة أو معلوفة، وهل يعرضون عن النص؟ يقولون هذا خرج مخرج الغالب؛ لأن غالب الغنم ترعى سائمة وهذا قديماً صحيح كان كذلك؛ لأن من كان آن ذاك صاحب مئة رأس يتكلف ويشتري لها العلف ولا كان هناك مصانع أعلاف ولا مزارع كان الغالب أن الغنم ترعى وهو قول وجيه، قالوا: لا، ما قصد النص هنا السوم وصفاً مقصوداً بالحكم لكنه ذكر ما هو عليه الحال في الغالب، فمثل هذا ستفهم مأخذ الفقهاء، بل عد معي إلى الآية: ﴿وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ الربية إن كانت في حجر زوج أمها حرمت بالنص، فإن لم تكن فبمفهوم المخالفة أمها حلال ويجوز للرجل إذا فارق أمها أن يتزوجها إذا طلقها أو ماتت أن يتزوج بنتها، ولا تقل هذه ربية لأن الله يقول: اللاتي في حجوركم فما لم تكن في حجره جاز نكاحها، قلت لك منع جمهور الفقهاء وقالوا خرج مخرج الغالب غير أن بعض الفقهاء يرى جواز هذا، وذكر بعضهم أن البعيدة عن الزوج، بنت الزوجة إن لم تترى عنده فلا تحرم عليه، بل حكى في مثل هذا عن علي رضي الله عنه، روى أوس ابن الحدثان قال: كانت عندي امرأة فتوفيت وقد ولدت لي فوجدت عليها -أي وجدت في قلبي حزن ووجد على فراقها- فلقيني علي بن أبي طالب فقال: ما لك؟ قلت: توفيت المرأة، قال: أهل لها ابنة؟ قلت: نعم وهي بالطائف، فقال: أكانت في حجرك؟ قلت: لا، هي في الطائف، قال: فانكحها، فقلت: أين قوله ﴿وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾؟ قال: هي لم تكن في حجرك إنما ذلك إن كانت في حجرك. الأثر أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره وعبد الرزاق وذكره كثير من الفقهاء علقوا عليه الأثر لا يصح عن علي، وذكر هذا الزيلعي وذكر هذا القرطبي بل وذكر هذا عدد من المحدثين حتى الطحاوي وابن المنذر وقالوا في سنده مجهول لا تثبت بمثله مقالة، الحافظ ابن حجر لما جاء إلى هذا الأثر قال: الأثر صحيح عن علي وتعجب من عدم معرفتهم لأحد الرواة وهو إبراهيم ابن عبيد وقال ثقة تابعي معروف وأبوه وجدته صحابيان، يقول ابن حجر: لولا الإجماع الحادث في المسألة وندرة المخالف لكان الأخذ به أولى، هذا قول قوي، بل قال به بعض فقهاء المذاهب، فإذا أن الخلاف الذي يحصل بين الفقهاء في بعض المسائل بعينها بالبناء على المفهوم المخالفة هو في تحقيق هذا الشرط: أن يكون القيد المذكور في النص مقصوداً بالحكم أما إذا انفكت هذه العلاقة وتبين أن المسكوت ترك خوفاً أو جهلاً وهذا لا يرد في

النصوص الشرعية، لكن ورد أن القيد المذكور خرج مخرج الغالب أو كان بسبب سؤال أو لحادثة أو يحكي الواقع فكل ذلك يضعف الاحتجاج، هذا جزء مما قدمت له في بداية الحديث فقلت هذا مما يضعف من مفهوم المخالفة ويقوي الخلاف فيها،

قال- رحمه الله-: **أو غير ذلك مما يقتضي التخصيص بالذكر**، أن يكون القيد مذكوراً بقصده فعندئذ سيضعف مفهوم المخالفة إن لم تثبت هذه العلاقة.

قال- رحمه الله-: **ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق بل قيل يعمه المعروض وقيل لا يعمه إجماعاً.**

قال: **ولا يمنع قياس المسكوت**، "لا يمنع" أين الفاعل؟ لاحظ آخر جملة: **أو غير ذلك مما يقتضي التخصيص بالذكر**، ولا يمنع يعني ما يقتضي التخصيص بالذكر، لا يمنع قياس المسكوت، حتى تفهم الجملة: آخر شيء انتهينا منه لما قال- رحمه الله-: **أو غير ذلك مما يقتضي التخصيص بالذكر**، ماذا كان الكلام هناك؟ نعم، أن ذلك كان مما يمنع الاحتجاج بمفهوم المخالفة، خرج مخرج الغالب، وقع جواباً عن سؤال، لحادثة، كان يوافق الواقع، أو غير ذلك مما يقتضي التخصيص بالذكر، كل ذلك كان يمنع الاحتجاج بمفهوم المخالفة، فقال: **ولا يمنع قياس المسكوت**، إن كان ورود هذه الأشياء خرج مخرج غالب جاء لحادثة ما، إن كان وروده في النص هناك يمنع إعمال مفهوم المخالفة فإنه لا يمنع القياس المسكوت، خذ معي في كفارة الصيد: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعَمَّداً﴾ لو كنت أنا ممن قال أن هذا خرج مخرج الغالب إذاً إن قتله بغير عمد، إذا كنت ممن يرى أن هذا منع الاحتجاج بمفهوم المخالفة سأعمل القياس وأقول: وروده وإن قصد به العمد فلا يمنع من قياس غير العمد عليه؛ لأن كله قتل لا يمنع القياس، قال: **بل قيل يعمه المعروض** يعني يعمه المذكور، بل قيل قوله: ﴿وَمَنْ قَتَلَ﴾ يشمل العمد وغير العمد بجامع أن كل منهما يسمى قتل، ﴿وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ يشمل التي في حجره والتي ليست في حجره، بل قيل يعمه اللفظ بجامع أن كل منهما ربيبة سواء كانت في حجره أو ليست في حجره، هل نستخدمه بالقياس أو بعموم اللفظ له، طريقتان قال المصنف: **ولا يمنع قياس المسكوت بل قيل يعمه المعروض** قوله المعروض يعني اللفظ المذكور فيه الوصف عرضاً وتحاشى المصنف كلمة الوصف، ما قال بل يعمه الموصوف، المعروض يعني اللفظ المعروض معنى الموصوف يعني اللفظ المقيد بالوصف، تحاشى المصنف لفظة الوصف؛ لأن لا يفهم أن المقصود هاهنا نوع واحد من مفاهيم المخالفة وهو مفهوم الصفة، فحتى يتحاشى ذلك قال المعروض، يعني اللفظ الذي عرض له الوصف سواء كان الذي عرض وصفاً أو حالاً أو شرطاً أو

عددًا أو أي نوع من أنواع مفاهيم المخالفة، قال - رحمه الله -: **وقيل لا يعمه إجماعاً** هذا مأخذ ثالث في المسألة أن اللفظ لا يعم المسكوت باللفظ، وحكي الإجماع لكنه لا يصح الإجماع، إنما السليم هنا في القول أو الراجح أن تقول إن القيد المذكور في النص لا يمنع قياس المسكوت، هل يعمه باللفظ قيل هذا، وقيل هذا إجماعاً والصواب لا إجماع فيه لحصول الخلاف.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: وهو صفة كالغنم السائمة أو سائمة الغنم لا مجرد السائمة على الأظهر، وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائيم؟ قولان، ومنها العلة والظرف والحال والعدد وشرط وغاية وإنما مثل لا عالم إلا زيد، وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل، وتقديم المعلوم وأعلاه لا عالم إلا زيد، ثم ما قيل إنه منطوق بالإشارة ثم غيره.

وهو صفة، بعد أن ذكر لك تعريف مفهوم المخالفة وشرط الاحتجاج به طفق يعدد أنواعه، وهو صفة، قال- رحمه الله-: ومفهوم المخالفة مبني على الصفة صفة تذكر في النص فيؤخذ من خلافها خلاف الحكم للمسكوت.

قال: وهو صفة، بدأ- رحمه الله- بالقسم الأشهر في أنواع مفهوم المخالفة، هنا طريقتان للأصوليين في تعداد أنواع مفهوم المخالفة، منهم من يقول: هو نوع واحد تتعدد صورته، مفهوم المخالفة كله يعود إلى مفهوم الصفة لكن له صور هذه الصفة ليست هي الصفة بمعنى النعت اصطلاح النحاة، الصفة عند الأصوليين أعم، فإذا قالوا مفهوم الصفة أو قالوا التخصيص بالصفة في أبواب العموم والخصوص الصفة عندهم مصطلح أعم من مصطلح النعت عند النحويين، فيشمل النعت ويشمل الحال ويشمل العدد ويشمل الشرط فقال هذا عندهم أوسع بكثير من مفهوم النعت، ولهذا قال: وهو صفة تختلف الشراح قوله: وهو، يعود إلى مفهوم المخالفة وبالتالي سيعدد الأنواع أو هو بيان لما قال مفهوم المخالفة كذا وشرطه كذا وهو صفة انتهى الكلام، وبالتالي الكلام الآتي هو شرح كيف يكون المخالفة صفة هذه طريقتان الطريقة الأولى: أن تقول مفهوم المخالفة مبناه على صفة تذكر في النص، ومعنى صفة: غاية عدد شرط نعت إلى آخره كل هذا يسمى صفة، وإذا فهمته في النص واكتشفته فأنت تأخذ بخلافه خلاف الحكم المذكور، يعني: ﴿وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حُمْلٍ﴾ هذا شرط ولكن يصح عند بعضهم أن تقول هذا مفهوم مخالفة فالصفة المذكورة أن تكون المرأة المطلقة ذات حمل هو ليس شرط هو ليس صفة بالاصطلاح النحوي هو شرط لكن هذا الاصطلاح العام هذه طريقة أولى، الطريقة الثانية: أن يقول أن الوصف هو الوصف عند النحاة بمعنى النعت، فيكون مفهوم المخالفة أنواع: مفهوم صفة مفهوم حال مفهوم شرط مفهوم عدد إلى آخره، فيخصص لكل قسم نوع مستقلاً باسمه، النهاية لا خلاف في المسألة طالما فهمت، السبكي- رحمه الله- يظهر من كلامه الأمران ولهذا اختلف فيه الشراح، قال: وهو صفة كالغنم السائمة

أو سائمة الغنم لا مجرد السائمة على الأظهر، الحديث كما في سنن أبي داود والدار القطني وهو صحيح، "في سائمة الغنم زكاة إذا بلغت أربعين" وصف النبي ﷺ الغنم بالسائمة، يريد المصنف أن الوصف الذي سنستنبط منه مفهوم المخالفة إما أن يأتي قبل الموصوف أو يأتي بعده، وضرب مثلاً بسائمة الغنم والغنم السائمة، دعك من لفظ الحديث الوارد في السنن، نضربه مثلاً: لو قال في سائمة الغنم زكاة، أو قال: في الغنم السائمة زكاة، في المثال الأول قدم الوصف: في سائمة الغنم زكاة، والمثال الثاني قدم الموصوف وأخر الوصف: في الغنم السائمة زكاة أين الوصف؟ سائمة، في المثال الأول متقدمة والثاني متأخرة، يقول: لا فرق في مفهوم المخالفة أن يتقدم الوصف عن الموصوف أو يتأخر عنه، لكن تدري ما الفرق؟ الفرق هو في مفهوم المخالفة الذي سنستنبطه من هذا أو ذاك، لو قال: في سائمة الغنم زكاة، ما مفهوم المخالفة؟ لو قال: في سائمة الغنم زكاة، هل يصح أن تقول مفهوم المخالفة في غير السائمة من الغنم لا زكاة؟ هو قال في سائمة الغنم لو قلت في غير السائمة من الغنم يصح؟ يصح، هل يصح أيضاً أن تفهم مفهوم المخالفة: في سائمة غير الغنم لا زكاة، قال في سائمة الغنم إذا سائمة غيرها لا يوجد فيها زكاة، فسائمة البقر لا زكاة وسائمة الإبل لا زكاة، وبالعكس في الغنم السائمة زكاة، ما مفهوم المخالفة؟ أن الغنم غير السائمة لا زكاة، هل يصح أن تقول البقر السائمة لا زكاة، والإبل السائمة لا زكاة؟ أنت إذا أعملت هذا لم تبني مفهوم المخالفة على الوصف السوم بل بنيتها على الغنم، وأحكك بمفهوم المخالفة من الغنم ليس من الأوصاف بل من الألقاب، لما أقول: غير الغنم أنت هنا ما عاملت الوصف بخلافه عاملت اللقب الذي هو غنم إبل وبقر، لاحظ ماذا قال المصنف: كالغنم السائمة أو سائمة الغنم، الغنم السائمة الوصف هنا تقدم أو تأخر؟ تأخر، أو سائمة الغنم؟ تقدم، الصورة الثالثة قال: لا مجرد السائمة يعني لو كان النص: في السائمة زكاة هكذا، وصف مجرد غير موصوف، قال: على الأظهر أن هذا لا يمكن أن تستنبط منه مفهوم مخالفة لماذا؟ لأن العبرة عندهم أن الوصف الذي يبني منه مفهوم المخالفة هو ما لا يحتل الكلام بحذفه، يأتي متمماً للكلام، الغنم السائمة حذف السائمة لن يخل بالكلام، في سائمة الغنم احذف سائمة لن يخل بالكلام، لكن إذا كان هنا الموصوف مضمناً والوصف هو المذكور وحده فإذا حذفته احتل الكلام، فهنا لن يكون مفهوم مخالفة، قال: على الأظهر يشير إلى خلاف أنه لو انفرد الوصف دون الموصوف لا يتقدم ولا يتأخر بل يأتي وحده فإن الاحتجاج بمفهومه المخالف محل خلاف، الأظهر أنه لا عبرة بمفهومه المخالف، ولهذا بنى على الخلاف ماذا قال: وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائيم؟ هل المنفي غير سائمة الغنم لما تقول في سائمة الغنم إذا المنفي هو غير

سائمة الغنم يعني المعلوفة أو غير مطلق السوائم؟ غير مطلق مثل سائمة الإبل البقر، قال- رحمه الله-: **قولان** لماذا قولان؟ لأنك هل تنظر إلى الصفة وحدها فتعطيها مخالفة أو الموصوف متأثراً بالصفة؟ في سائمة الغنم هل الغنم الموصوفة بالسوم، أو السوم فقط هو الوصف وبالتالي تخرج المعلوفة، في سائمة الغنم زكاة إذاً مطلق السوائم سائمة البقر سائمة الإبل هل يمكن أن تجعل هذا هو المؤثر في الوصف؟ قال- رحمه الله-: **قولان** يعني هنا يتأتى خلاف الأصوليين في النظر، المقصود هنا الآن في هذا الكلام أن تنظر إلى أن الوصف تارة يتقدم على الموصوف وتارة يتأخر وكلاهما سيبنى عليه مفهوم مخالفة، أما إذا انفرد الوصف وحده دون الموصوف فاعتبار مفهوم المخالفة فيه سيكون ضعيفاً، قال بعض المالكية في التطبيق على هذا المثال قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تُصَلُّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾ الكلام على من؟ على المنافقين فما حكم الصلاة عليهم؟ حرام، فالصلاة على المنافقين حرام، هل تستطيع بمفهوم المخالفة أن تبني عليه وجوب الصلاة على المسلم في الجنازة؟ بمفهوم المخالفة: لما حرمت الصلاة على المنافق دل هذا بوجوب الصلاة على المؤمن؟ ﴿وَلَا تُصَلُّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ منهم: يقصد المنافقين، وغيرهم هل نقول وجوباً؟ ولهذا ضعفوا الاستدلال في مثل هذه الطريقة، ليس لأن مفهوم المخالفة خطأ لكن لأنه عمد إلى النهي فأفاد منه الأمر بضدة، لا تصل على المنافق إذاً صلي على غيره، وسيأتي في دلالات الأمر والنهي هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ هل النهي عن الشيء أمر بضده؟ نعم إذا كان له ضد واحد، فهنا المحرم لا تصل ويقابل النهي في التحريم الإباحة والندب والوجوب، فأن تحمله على الوجوب هذا تحكم ولا سبيل للاستدلال به تماماً كما صنع بعض الحنابلة ومر بكم في كلام الطوفي- رحمه الله- من استدل على وجوب النكاح بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا﴾ قال لما حرم الله الزنى دل على وجوب النكاح، وهذا الاستدلال ضعيف لم؟ لأن ليس النكاح وحده هو ضد الزنى بل ثمت التعفف، قد لا يكون زانياً ولا يجب عليه النكاح لكنه يكون متصبراً متعففاً أو بملك اليمين فبشم ليس له ضد واحد يكون ذلك متجهاً وليس العكس.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال - رحمه الله-: ومنها العلة والظرف والحال والعدد وشرط وغاية،

منها: الضمير يعود إلى الصفة، إذا تفهم من كلام المصنف أنه يجعل مفاهيم المخالفة كلها مفهوم صفة لكنها تأتي بصور، ومنها العلة والظرف والحال والعدد، هذا في بعض نسخ جمع الجوامع وعليه شرح بعضهم كالحلي وغيره، وفي بعض نسخ جمع الجوامع قال: **ومنه العلة**: فيكون الضمير منه يعود إلى ماذا؟ إلى مفهوم المخالفة، فلما قال: وهو صفة، ثم قال: ومنه، يعني مفهوم المخالفة يمكن يكون صفة ويمكن يكون علة وظرف وحال وعدد وشرط، في النهاية لا أثر كبير لهذا التقسيم لأنه شكلي، والطريقة الأولى هي التي تبدو من كلام السبكي هي التي قسم بها إمام الحرمين في البرهان، فكأنه جعل مفاهيم المخالفة كلها ترجع إلى الصفة، وأنت تتعامل معها بصور متعددة، قال - رحمه الله-: **ومنه العلة والظرف والحال والعدد وشرط وغاية**، العلة في مثله "ما أسكر فهو حرام" يعني هذا ما أسكر كثير فقليله حرام كما هو لفظ الترمذي وحسنه، قوله: "ما أسكر فهو حرام" جعل الحكم هنا متعلقاً بوصف الإسكار أو لك أن تقول بعلة الإسكار، في مفهوم المخالفة: ما لم يسكر كثيره فقليله ليس بحرام، مفهوم المخالفة من نوع العلة، ما الفرق بين العلة والوصف؟ في مثال سائمة الغنم والإسكار هذا وصف إسكار وهذا وصف السوم، لماذا سمينا هذا وصف وذاك علة؟ العلة وصف مؤثر هذا الفرق، الوصف عام والعلة وصف خاص، الثابت كونه علة وهو ذو أثر في الحكم، **والظرف**: يقصد بالظرف - رحمه الله - ظرف الزمان أو المكان قال تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ هذا مبتدأ وخبر، الحج: مبتدأ، وأشهر: خبر، فقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ الأشهر زمان والحج ليس زمان فكيف يقول الحج أشهر؟ يعني لما يقول: السنة اثني عشر شهراً أفهم أن السنة زمان والأشهر زمان، الشهر ثلاثون يوماً الشهر زمان واليوم زمان مبتدأ وخبر، لكن ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ﴾ إذا فيه تقدير، هذا مبتدأ وخبر وهما ليسا متوافقين في المعنى فالأشهر زمان والحج ليس كذلك فيتعين أحد مضافين: زمان الحج أشهر معلومات، فيكون المقصود هنا بتحديد الحج زمانه الذي يصح فيه انعقاد الإحرام، ولذلك قال الفقهاء إذا أحرم بالحج في غير أشهره لم ينعقد من أين هذا؟ من قوله ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ كيف بنوه؟ بمفهوم المخالفة، من أي أنواعه؟ الظرف الزماني، ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ فتبين بذلك أن انحصار الحج يكون في هذه الأشهر، وقوله: ﴿وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ ظرف مكان: ﴿فِي الْمَسَاجِدِ﴾ فهل يصح الاعتكاف في غير المساجد؟ خلاف كبير للفقهاء ولذلك أدرج كثير

منهم في مختلف المذاهب أدرجوا في تعريف الاعتكاف: أن يكون في بيت من بيوت الله، فلا يصح أن أعتكف في غير المساجد لا في البيت ولا في مدرسة ولا في طريق ولا في رباط ولا في غيره، ومأخذ ذلك عندهم مفهوم المخالفة، قال الله: ﴿وَأَتْتِعَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ فمفهوم المخالفة عدم صحة الاعتكاف في غير المسجد، هذا أي نوع من المفاهيم؟ مفهوم ظرف مكان، قال- رحمه الله-: **والحال** ﴿وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَتْتِعَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ في المساجد ظرف مكان، وأنتم عاكفون هذا حال، وما حكم مباشرة المرأة ليلاً في رمضان لغير المعتكف؟ قال في الآية ﴿وَأَتْتِعَاكِفُونَ﴾ يعني وإن لم تكونوا عاكفين فباشروهن هذا جائز هذا أيضاً مفهوم مخالفة بالحال، قال: **وعدد**: قوله سبحانه وتعالى: ﴿تَاجِدُوهُنَّ تَمَازِينِ جِلْدَةً﴾ يعني لا يجوز الأكثر من ذلك ولا يجوز النقصان عنه، هذا مفهوم مخالفة بالعدد، قوله ﷺ: "إذا ولغ الكلب فينا أحدكم فليغسله سبعاً" هذا عدد فالتزامه وعدم جواز الزيادة والنقصان هو كذلك من هذا القبيل، ثم قال- رحمه الله-: **وشرط** ﴿وَإِنْ كُنْ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ والقيود المذكورة بالشروط كثيرة جداً، مثله أيضاً قوله ﷺ: "من باع نخلة بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع"، هذا الشرط "من باع" فإن لم يبيع فدخلنا في الخلاف، "بعد أن تؤبر" هذا قيد فإذا باعها قبل التأبير خرجت من مفهوم المخالفة فليس أحق بها في الثمرة، وسيأتيك في النص شرط وصفة وغاية ولك أن تستخرج من كل واحدة منها مفهوم مخالفة بحسب ما يشتمل عليه النص من أنواع هذه المفاهيم، قال- رحمه الله-: **وغاية** ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ قال الله: ﴿فَإِذَا طَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾، ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ فإذا نكحت فإنها تحل، هذا مفهوم مخالفة أخذت من خلاف الغاية المذكورة وهو أيضاً في مثله، هذه جملة من المفاهيم ذكرها- رحمه الله- لما قال: **ومنه العلة والظرف والحال والعدد وشرط وغاية، وإنما ومثل لا عالم إلا زيد وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل، وتقديم المعمول على العامل، هذه أربعة تدخل فيما يسميه الأصوليون وحتى البلاغيون مفهوم الحصر: إنما- لا- فصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل- تقديم المعمول، هذه صيغ مفهوم الحصر، ومعناه أن يحصر الحكم في محكوم عليه بواحد من هذه الطرق الأربعة، إما بصيغة إنما، أو بصيغة ما وإلا، أو بفصل المبتدأ عن الخبر بضمير الفصل، أو بتقديم المعمول على العامل، ومفهومه المخالف: أن غير المحكوم عليه بالحصر لا يشمل الحكم فيعطى خلافه ومن ثم اعتبروه في مفاهيم المخالفة، مثل: "إنما الأعمال بالنيات" ﴿إِنَّمَا إِلَهُ الْكَوْكَبُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ هذه صيغة حصر يعني: لا إله إلا الله، و"إنما الأعمال بالنيات" يعني لا يقبل العمل إلا بالنية هذه مفهوم حصر**

فمفهومه المخالف: لا يصح العمل لا يقبل لا يقع ثوابه لا يجزئ لا يكتب أجره إذا كان بغير نية هذا هو مفهوم المخالفة، ﴿إِنَّا إِنهَكَرُ﴾ فغير الله ليس إلهاً هذا مفهوم مخالفة، المذكور هو الله والمسكوت غيره سبحانه فيعطى خلاف الحكم هذا مفهوم مخالفة، من أي نوع من مفاهيم المخالفة؟ بالحصر، هذه صيغة إنما، أيضاً لا وإلا، مثل: " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " وغير فاتحة الكتاب لا تعتقد بها الصلاة ولا تصح لا تكتمل وغيره، هذا مفهوم حصر أن الحكم المذكور هنا محصور بالمذكور في النص فبين بمفهوم المخالفة أن المسكوت لا يشمل الحكم فلا يتناوله، فصل المبتدأ عن الخبر بضمير الفصل: ﴿وَاللهُ هُوَ الْغَيْبِيُّ﴾ ﴿قَالَهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ ﴿إِنْ شَأْنِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ عندك مبتدأ وخبر ﴿قَالَهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ لما يأتي ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر يفيد الحصر، إذا لا ولي إلا الله، ﴿إِنْ شَأْنِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ وغير شأنه لا ينطبق عليه هذا الوصف، وغيرها لما قال في الحديث " تحريمها التكبير وتحليلها التسليم " لو كان هذا يفيد الحصر فإنه يختلف عن قوله: "تحريمها هو التكبير" لو جاء اللفظ هكذا لأفاد الحصر، تحريمها بالتكبير وتحليلها التسليم أفاد أن انحصار الصلاة يقع بين هذين الركنين بين التكبير والتسليم، لكن انحصار التحريم في هذا: "تحريمها التكبير" جاء هنا الضمير فحصره، أريد أن أقول: هذه صيغة حصر قال في آخرها: تقدم المعمول ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ العامل هنا وهو الفعل ﴿نَعْبُدُ﴾ كان يستحق أن يأتي المعمول بعده يعني المفعول نعبدك فقدم الضمير فأصبحت ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ تفيد الحصر، لو قال نعبدك فإنها لا تمنع لغة أن يكون المعنى نعبدك ونعبد غيرك لا يمتنع في المعنى، ولكن لما قال ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يعني ولا نعبد غيرك، أخذنا مفهوم المخالفة فتفيد الحصر، سواء كان هذا المعمول الذي يتقدم مفعولاً في مثل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ أو جاراً ومجروراً في مثل ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تَحْشُرُونَ﴾ فلا يكون الحشر إلا إليه سبحانه، ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تَحْشُرُونَ﴾ فيتقدم الجار والمجرور وسياق الجملة تحشرون إلى الله لكن لن يفيد الحصر، قال: ﴿وَالْيَوْمِ الْمَوْجِئِ﴾ ﴿إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ فإذا قدم الجار والمجرور أفاد الحصر، إذا صيغ الحصر أربعة: إنما- لا وإلا- فصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل- تقدم المعمول، أربعها تسمى مفاهيم الحصر، مفهوم الحصر أحد أنواع مفاهيم المخالفة.

قال- رحمه الله:- وأعلاه لا عالم إلا زيد ثم ما قيل إنه منطوق بإشارة ثم غيره،

قوله وأعلاه الضمير يعود إلى ماذا؟ هل هذا ترتيب لمفاهيم المخالفة كلها المذكورة سابقاً أو لصيغ الحصر الأربعة المذكورة هنا أخيراً؟ لو كانت لصيغ مفاهيم الحصر لقال: وأعلاهها، لما قال: وإنما ومثل لا عالم

إلا زيد وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل، وتقديم المعمول على العامل، كان الأولى أن يقول: وأعلاه وهي أيضاً كذلك في بعض النسخ، وتفيد أن الترتيب هاهنا للأربعة فقط، وبعض الشراح قال لا وأعلاه يعني مفاهيم المخالفة، الصحيح الأول، الشراح أيضاً نحو نحويين في هذا المعنى في تفسير كلام السبكي - رحمه الله-، فإذا يحتمل أن يعود على مفهوم المخالفة بكل أنواعه وهذا الترتيب هنا هو المذكور من حيث القوة، ويحتمل مفاهيم الحصر المذكورة هذا الراجح لم؟ لأنه سيأتيك في آخر المسألة يعود المصنف فيعود إلى ترتيب مفاهيم المخالفة جملة بالكلام هنا متجه إلى مفاهيم الحصر، قال - رحمه الله تعالى-: **وأعلاه لا عالم إلا زيد** يعني قدم ماذا؟ لا وإلا، اعتبرها أقوى من غيرها إنما والفصل بين المبتدأ والخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول، قال: **ثم ما قيل إنه منطوق** يعني بالإشارة، ما قيل إنه منطوق المقصود به: إنما لأنه قيل في إنما دلالتها بالمنطوق لا بالمفهوم، كيف؟ يعني لما نقول ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ أما قلنا في المنطوق أنه صريح وغير صريح؟ قال بعض الأصوليين أن دلالة إنما ليست مفهوم، لا هي منطوق غير صريح بالإشارة، ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾ تفيد بالإشارة أن لا إله إلا الله، فإذا جعلوها في دلالة المنطوق اتجهنا إلى أين؟ إلى درجة أقوى من المفهوم فيرتقي، ولهذا قال: **ما قيل** لا يرجح هذا القول لكن يشير لك إلى أن بعض الخلاف يرتقي بدلالة إنما إلى المنطوق فهذا يقويها فجعل في الدرجة الثانية بعد لا وإلا، قال: **ثم غيره** يعني غير المذكور هاهنا وهو ما فصل بين المبتدأ والخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول، إذا اعتبرت أن أعلاه عائد إلى مفاهيم الحصر، وإذا أعدته إلى مفاهيم المخالفة تدرج كل مفاهيم المخالفة تحته.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: المفاهيم إلا اللقب حجة لغة، وقيل شرعاً، وقيل معنى، واحتج باللقب الدقاق والصيرفي وابن خويز منداد وبعض الحنابلة، وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقاً، وقوم في الخبر، والشيخ الإمام في غير الشرع، وإمام الحرمين صفة لا تناسب الحكم، وقوم العدد دون غيره.

هذه مذاهب العلماء في الاحتجاج بمفهوم المخالفة، وقد أشرت في أول الحديث إلى بعضه وأصله فنقتصر الكلام هاهنا فيه، كم مذهباً ذكر - رحمه الله - بين يديك في الأسطر التي سمعت؟ سبعة مذاهب، قال: المفاهيم إلا اللقب حجة هذا المذهب الأول والذي عليه الجمهور، ثم قال: واحتج باللقب الدقاق والصيرفي وابن خويز منداد وبعض الحنابلة، هذا المذهب الثاني، ما الفرق بنه وبين الأول؟ الأول قالوا كل مفاهيم المخالفة حجة إلا اللقب، والثاني قالوا كل المفاهيم المخالفة حجة حتى اللقب، هذان مذهبان بالاحتجاج، الثالث: أنكر أبو حنيفة الكل مطلقاً مذهب الحنفية إنكار مفاهيم المخالفة مطلقاً يعني ولا نوع من أنواعه، الرابع: قوم في الخبر يعني أنكروا مفهوم المخالفة في الخبر واحتجوا به في الأمر يعني في الغنم السائمة زكاة هذا خبر ولا أمر؟ خبر، إذا قالوا ليس له مفهوم مخالفة، أما إذا كان بصيغة الأمر زكوا الغنم السائمة قالوا نعم هذا له مفهوم مخالفة هذا المذهب الرابع، الخامس: والشيخ الإمام في غير الشرع، والشيخ الإمام والد تاج الدين السبكي تقي الدين وأنكر الشيخ الإمام مفهوم المخالفة في غير الشرع يعني يحتج بمفهوم المخالفة فقط في النصوص الشرعية أما في اللغة فلا، كلام الناس والادميين ما يدخله وهذا يوشك أن لا يكون محل خلاف ولكنه ذكره مذهباً، السادس: وإمام الحرمين صفة لا تناسب أي أنكروا إمام الحرمين مفهوم المخالفة إذا كان صفة لا تناسب، فأما إن كانت صفة مناسبة فيحتج بمفهوم المخالفة فيه، السابع: وقوم العدد دون غيره يعني أنكروا مفهوم المخالفة في العدد يعني واحتجوا بباقي الأنواع، حتى اللقب؟ لا، لا يدخل فيه اللقب هو من البداية خرج أنكروا مفهوم العدد يعني اللقب هناك والعدد هنا، ماذا تحصل لك في هذا الخلاف في المذاهب؟ متقاربة إلا مذهب أبي حنيفة المذكور مع مذهب الجمهور والباقي تفاصيل يمكن أن تقول هكذا العلماء في مسألة الاحتجاج بمفهوم المخالفة على قسمين رئيسين: الأول: عدم الاحتجاج وبمثله مذهب الحنفية وبعض من وافقه من باقي المذاهب، والثاني: الاحتجاج على ما عليه الجمهور ولهم فيه تفصيل أو مذاهب، منهم من يحتج به مطلقاً بكل الأنواع حتى اللقب، ومنهم من يحتج به إلا اللقب، ومنهم من يحتج به في الأمر دون الخبر، ومنهم

من يحتج به في الشرع دون كلام الناس، فتجعل الأقوال الباقية كلها داخل قسم الاحتجاج في مفهوم المخالفة وهو كذلك، قال: **المفاهيم إلا اللقب حجة لغة**، وهذا مذهب الجمهور، جمهور المالكية جمهور الشافعية جمهور الحنابلة بل لك أن تقول هي مذاهبهم على الاحتجاج بمفهوم المخالفة إلا اللقب، ما اللقب؟ اللقب ليس الوصف، أن يعلق الحكم على اسم بعينه، يعني مثلاً يقول: "لما رجل من أمي أدركته الصلاة من أمي فليصلي"، وهل المرأة تدخل في هذا الحكم؟ مثلاً لو قال إنسان: الحديث مخصوص هنا بالرجل فدل بمفهوم المخالفة أن المرأة لا يجب عليها، هذا مفهوم لقب وهو أضعف أنواع المفاهيم ولم يقل به الجمهور، "الذهب بالذهب مثلاً، الفضة بالفضة مثلاً، مثل البر الشعير التمر الملح" في أحاديث أصناف الربا، من يقول إن جريان الربا في الأصناف المذكورة وبمفهوم المخالفة أن غير المذكور لا يجري فيه الربا هذه بأي طريقة في المفاهيم؟ مفهوم اللقب وهو ضعيف ولذلك لم يقل به الجمهور بالاحتجاج به في مفهوم المخالفة، إذا مفهوم المخالفة حجة إلا اللقب، إذا علق الحكم باسم المسلم أو رجل أو المرأة بصنف من الأصناف بجنس من الأجناس الاحتجاج بمفهومه المخالف ضعيف، من قال بالاحتجاج بمفهوم اللقب؟ قال: **الدقاق والصيرفي وابن خويز منداد وبعض الحنابلة**،

قبل أن آتي إلى المذهب الثاني، قال: **المفاهيم إلا اللقب حجة لغة**، وقيل شرعاً، وقيل معنى، حجة لغة منهم من يقول الاحتجاج بمفهوم المخالفة مأخوذ لغة، يعني أن دلالة اللغة أن العرب لما كانت تستخدم الشرط والصفة في الكلام تريد العرب بكلامها أن غير المذكور يعطى خلاف حكم المذكور، إذاً هذا مأخذ لغوي، هذا أقوى من قولك لغة أم شرعاً أقوى؟ لغة أقوى، لأن الشرع جاء على وفق اللغة فمن يقول إنها حجة اللغة سيحتاج إلى إثبات أساليب اللغة، ونقل هذا عن بعض أئمة اللغة كأبي عبيدة، وأبي عبيد القاسم بن سلام وغيرهم يثبتون أن هذا مأخذ لغوي عند العرب، على كل من يقول بالاحتجاج وهم الجمهور بعضهم يقول هو لغة وبعضهم يقول هو شرعاً، معنى شرعاً: أن ثبت بالنصوص الشرعية الفهم، أثبتنا عن الصحابة مثل ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فهل هذا مأخذ سليم؟ تقول نعم يعني قوله ﷺ لما نزلت الآية ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ الحديث وإن كان لا يصح قوله ﷺ "هاني ربي عن الاستغفار لهم سبعين مرة، قال: ولو علمت أني لو زدت على السبعين مرة فغفر الله لهم لاستغفرت لهم" قال: لو علمت أن الله يغفر، إذاً هو يعلم ﷺ أنه لا عبرة بمفهوم المخالفة هنا، ليس هذا نقضاً لمفهوم المخالفة بل لأن السياق يدل على أنه لا عبرة، ونحن اشترطنا في مفهوم المخالفة أن

يكون المذكور مقصوداً بالحكم وهنا السبعين عند العرب ما يراد بها السبعين العدد يراد بها الكثرة والإطلاق، يعني لو بلغت بها ما بلغت، فلهذا قال لو علمت، على كل من يقول أنه شرعاً، وقيل معنى أي لا يستقيم الكلام إلا به وهي طريقة الرازي في الاحتجاج بمفهوم المخالفة ويقول أنه لا فائدة في الكلام إلا أن نفهم منه مخالفة المسكوت للمنطوق، هي طريقة يذكرها بعضهم عن الشافعي في تقريره، وبعضهم يقول عقلاً، فعلى كل هم يحتجون هل هو بمسند لغوي أو شرعي أو عقلي لا فرق طالما ينتهي الجميع إلى أن الاحتجاج بمفهوم المخالفة معتبر شرعاً، المذهب الثاني: **واحتج باللقب الدقاق** وهو من فقهاء الشافعية أبو بكر محمد ابن جعفر الأصولي الفقيه، **والصيرفي** أيضاً أبو بكر محمد بن عبد الله شارح رسالة الإمام الشافعي **ابن خويز منداد** من فقهاء المالكية المتقدمين وأقواله معتبرة يذكرها المتقدمون من المالكية على اعتباره من الأقوال الأصولية تحكي المذهب في أوله **وبعض الحنابلة**، المذهب الثالث: **أنكر أبو حنيفة الكل مطلقاً** وأنه رفض الاحتجاج بمفهوم المخالفة، ما سبب ذلك؟ قلت لك أولاً: تعظيم للنص شيء ما ذكره النص كيف أزعج أن الله يريد أن النبي ﷺ يقصده، فهيبة النص وتعظيمه وقف بينه وبين القول بمفهوم المخالفة ثانياً: كثرة الخلاف في أنواع مفاهيم المخالفة وكثرة شروطه ساعدت على رفضهم الاحتجاج بمفهوم المخالفة وكأن لسان حالهم: أنتم أيها الجمهور المحتجون بمفهوم المخالفة لستم تتفقون على طريقة واحدة، هذا يحتج بمفهوم لقب وهذا عدد وهذا بالأمر، فطالما حصل بينكم وأنتم القائلون بالاحتجاج هذه المساحة الواسعة من الاختلاف، إذا فالأولى تركه والوقوف عند ما ذكره النص، سؤال "في سائمة الغنم زكاة" وأبي حنيفة لا يوجب الزكاة في المعلوفة هل هذا تناقض؟ الأصل براءة الذمة عدم وجوب الزكاة لما جاء النص في السائمة تركنا الباقي على الأصل وهو عدم الوجوب، فلا يفتك هذا، أحياناً تجد الحكم وتقول كيف وهم وافقوا الجمهور في أنه لا زكاة في المعلوفة؟ الجواب الجمهور يقولون بمفهوم المخالفة وهم يقولون بالأصل ستقول: هذا تحصيل حاصل لا، هذا اختلاف استدلال هذا باب وهذا باب المؤدى واحد، كما لو قال **الظاهرية** لا نحتج بالقياس ولا بمفهوم الموافقة؛ لأنه ضرب من القياس، فلا تقل لهما أف هل تتصور النتيجة أن الظاهرية يخللون شتم الوالدين ولعنهم وضربهم لأنهم لا يحتجون بالقياس ولا بمفهوم الموافقة؟ لا غير صحيح، يمنعونه بطريقة آخر وبأدلة توصل إلى النتيجة، الطريق يتعدد والمؤدى واحد، قال - رحمه الله - **وقوم في الخبر** وهذا المذهب الرابع، **والشيخ الإمام في غير الشرع** تبين لك أيضاً معناه أن بعض الفقهاء يأبى تنزيل هذه القواعد في دلالات الألفاظ على كلام البشر؛ والسبب أن الأدمي إذا تكلم ليس بتلك الدرجة في

الحكمة والإحكام وإرادة الألفاظ ومدلولاتها ومرادفاتهما ومناقضاتها ما يريد هذا، البشر عاجز والأدمي قاصر ويتكلم بالكلمة ويذهل عن ضدها ويعزب عنه ما يترتب عليها، فأن ترتب هذه القواعد مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ودلالة منطوق ومفهوم هذا لا يتأتى في كلام الناس، هذا الكلام قرره بعضهم وهو منسوبون إلى والد الإمام تاج الدين السبكي - رحمه الله تعالى -، مثله يقولون لو أعملت مفهوم المخالفة في كلام الأدميين في مقام القضاء يعني المحاكم، يقول: لو التقى خصمان فأدعى أحدهما على الآخر أنه اتهم أخته بالزنا فجاء القاضي يسأله فقال: قلت له كذا، قال: لا ما قلت. فلما تدقق من الكلام وتبين إذا بالمتهم المدعى عليه قال: أختي ليست بزانية - يعني أختك كذلك -، هذا مفهوم مخالفة يعني يقول لما نسب الكلام إلى نفسه: أختي ليست بزانية فيبني عليه بالتعريض بمفهوم المخالفة اتهم أخت خصمه بالزنا، فهذا يترتب عليه إذا أجريت مثل هذا ولاشك أنه يبني على عرف الناس وطريقتهم، يعني لو جئنا لبلد ومجتمع في مكان ما وزمان ما وكان هذا أسلوبهم الدارج في الكلام فيأخذ به القاضي ولهذا اعتبره قذفاً مالك وأحمد وأوجبوا فيه الحد في مثل هذا الأسلوب في الكلام، ليس لأنهم يجرون مفهوم المخالفة في كل كلام الأدميين، لا لكنه ربما كان عرفاً وربما صار مثل هذا فلما يأتي مذهب تقي الدين السبكي والد المصنف ويقول: لا عبرة به في غير الشرع، سيغلق هذا الباب ولا يجعل مفهوم المخالفة جارياً في كلام الناس، السادس: **إمام الحرمین صفة لا تناسب** يعني أنكروا إمام الحرمین مفهوم المخالفة إذا كان صفة لا تناسب؛ لأن الصفة منها ما يناسب الحكم ومنها ما لا يناسب وجعل إمام الحرمین الجويني المحتج به ما كان مناسباً، يعني الأبيض والأسود في النصوص الشرعية ليس مؤثراً فلا عبرة بمفهوم المخالف وهو كتنقيح العلة أو المناط الذي مر بكم في القياس وفي النصوص، قال - رحمه الله - : المذهب السابع **قوم العدد دون غيره** يعني مفهوم العدد ليس بحجة ومفهوم اللقب قد خرج سابقاً كما تقدم.

مفهوم الموافقة لا يدخل في هذا الخلاف كل الخلاف المذكور في المذاهب هو جارٍ على مفهوم المخالفة ومن هنا يتبين لك أن مفهوم المخالفة دلالة ظاهرة ليست نصاً، وبالتالي فمتى وجد دلالة أقوى منه قدمت عليه.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: **الغاية قيل منطوق**، ماذا تعني الغاية؟ مفهوم الغاية مثل: ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ قلنا مفهوم الغاية هذا يدخل في أحد مفهوم المخالفة، سؤال: دلالة الغاية منطوق أو مفهوم؟ مفهوم، قال: **الغاية قيل منطوق** يعني بعض أهل العلم قال دلالة الغاية دلالة منطوق، كيف منطوق؟ استدخل هناك في القسم الأول قبل مفهوم الموافقة، ما قلنا الدلالات منطوق ومفهوم والمنطوق صريح وغير صريح، قال هذا يدخل في المنطوق غير الصريح بالإشارة، قال- رحمه الله-: **قيل منطوق** يشير إلى قول مرجوح عنده أن دلالة الغاية من قسم دلالة المنطوق ولهذا عقب فقال: **والحق مفهوم**، أن دلالة الغاية من مفهوم المخالفة وليست من دلالة المنطوق، حتى تفهم: من يقول إن الغاية منطوق لاحظ معي الله يقول: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ هذا المنطوق، مفهوم الغاية ماذا؟ لا تحل له من بعد حتى تنكح، يعني فإذا نكحت زوجاً غيره حلت له هل، هذا منطوق؟ لا، وكيف يقول هؤلاء أنها منطوق؟ هم يقولون هذا الكلام في الغاية ليس كلاماً مستقلاً لأن قوله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ لا بد فيه من إضمار لضرورة تسميم الكلام، فسيكون حتى تنكح فتحل فإذا أنا قدرته في الكلام منطوقاً يقول: والإضمار بمنزلة المفظوظ فقدر كأنه منطوق لكنه غير صريحاً فنزل، هذا تأويل أو توجيه إن شئت لمن يقول إن دلالة الغاية هي دلالة منطوق، قال المصنف: **والحق أنه مفهوم** وهذا الذي عليه الجمهور ولهذا أدرجه في مفهوم المخالفة، لما يبلغ الخلاف في أحد الدلالات إلى أن يمكن أن تخرج وترتقي من المفهوم إلى المنطوق، هذا يدل على قوة الدلالة ولهذا ابتدأ بها في ترتيب المفاهيم، قال: **الغاية قيل منطوق والحق مفهوم يتلوه الشرط**، إذا أقوى الدلالات في مفهوم المخالفة عندهم: الغاية باعتبار أن القوة فيها وصلت إلى درجة أن عدها بعضهم دلالة منطوق، ما فائدة هذا الترتيب؟ عند الاختلاف وعند التعارض يقدم الأقوى، يتلوه الشرط لأن مفهوم الغاية قال به بعض من أنكر مفهوم الشرط القاضي مثلاً أبو بكر الباقلاني ينكر مفهوم المخالفة في الشرط لكنه يقول به في الغاية فدل على أن القائلين في الغاية أكثر من القائلين بالشرط، قال: **فالصفة المناسبة** لماذا المناسبة؟ لأن غير المناسبة أضعف ولأن الشرط أقوى من الصفة قال به بعض من أنكر مفهوم الصفة كابن سريج وجماعة مما أنكروا المفهوم قالوا بمفهوم الشرط ولم يقولوا بمفهوم الصفة، قال: **فمطلق الصفة غير العدد** وما معنى مطلق الصفة؟ غير المناسبة هي أقل درجة من الصفة المناسبة، فالعدد لأن العدد مر هناك في المذاهب قبل قليل، المذهب السابع أن بعضهم أنكروا مفهوم

المخالفة إن كان عدداً، إذاً جزء ممن وافق على مفاهيم المخالفة أخرج مفهوم العدد ولهذا ضعف فصار مرتبة أقل، قال: فالعدد وتقديم المعمول لدعوى البيانين إفادته الاختصاص، قال: العدد فتقديم المعمول أين اللقب ما جعله ضمن هذه المراتب؟ أخرج ما عدّه أصلاً حجة فلماذا ما رتبته ورتب ما اعتبره حجة فأنت لاحظ آخر ما وصل إليه تقديم المعمول هذه من صيغ الحصر ﴿إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُكَ﴾ ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ قال هذا مفهوم حصر فيه تقديم قال هذا أضعف الدرجات، علل فقال: لدعوى البيانين من البيانين؟ البلاغيون أرباب علم البيان، قال: إفادة الاختصاص لدعوى بعض أهل البلاغة تقديم المعمول لا يفيد الحصر بل يفيد الاختصاص، سؤال: هل هناك فرق بين الحصر والاختصاص؟ هذا الذي أجاب عنه المصنف لما قال: وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان والاختصاص الحصر خلافاً للشيخ الإمام حيث أثبتته وقال ليس هو الحصر، خلاف: بعضهم يقول الاختصاص والحصر مترادفان فلو قلت إن تقديم المعمول يفيد الحصر أو يفيد الاختصاص فلا فرق، والد المصنف الإمام تاج الدين السبكي - رحمه الله - يفرق فيقول: الاختصاص إعطاء الحكم للشيء عما عداه، والمسكوت عنه؟ لا حكم له، أما الحصر فمعناه أعلى درجة: إعطاء الحكم للشيء ونفيه عما عداه، ففي الاختصاص قضية واحدة وفي الحصر قضيتان، في الاختصاص إعطاء الحكم للمذكور فقط والمسكوت عما عداه، أما في الحصر فأنت تعطي الحكم للشيء وتنفي الحكم عما عداه، قال - رحمه الله -: لما وقع الخلاف بين البيانين في مسألة صيغة تقديم المعمول على العامل ضعفت مرتبته وأشار إليك في الخلاف الذي أشار إليه بين ابن الحاجب وأبي حيان، خلافاً لوالد المصنف رحمه الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله:- وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان، والاختصاص الحصر خلافاً للشيخ الإمام حيث أثبتته، وقال ليس هو الحصر.

مسألة: «إنما» قال الآمدي وأبو حيان لا تفيد الحصر وأبو إسحاق الشيرازي والغزالي وإلكيا والإمام الرازي تفيد فهماً، وقيل نطقاً، وبالفتح الأصح أن حرف أن فيها فرع إن المكسورة ومن ثم ادعى الزمخشري إفادتها الحصر.

هذه المسألة ليست من صلب المسألة لكنه أتى بها تنميماً لما يتعلق بصيغ الحصر، أول صيغة ذكرها في الحصر هي إنما وهي تأتي في اللغة بفتح الهمز وبكسره (أنما- وإنما)، وفي القرآن جاءت كلاهما: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَا إِلَهُكُمْ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ فجاءت أنما وإنما هل هما سواء؟ الراجح أنه نعم هما سواء إذا كلاهما يفيد الحصر، قال- رحمه الله:- قال الآمدي وأبو حيان إنما لا تفيد الحصر وقال أبو إسحاق الشيرازي والغزالي وإلكيا والشيخ الإمام تفيد فهماً وقيل نطقاً، إذا تفرد الآمدي وأبو حيان من اللغويين أن إنما لا تفيد الحصر ولهذا ضعف الخلاف فيها لوجود رأي في المسألة كما قلت أصولياً ولغوياً، بعض الأصوليين واللغويين لا يرى أن صيغة إنما تفيد الحصر، قال- رحمه الله:- وبالفتح يعني أنما الأصح أن حرف أن فيها فرع من المكسورة يعني أنما فرع عن إنما وأن فرع عن إن، فرع يعني آخذة مأخذها وجارية مجراها، قال: ومن ثم ادعى الزمخشري إفادته الحصر، فهذا خلاف كما ترى شيء لطيف طفيف نختم به المسألة، هنا فائدة تتعلق بالمذكورين: ذكر المصنف- رحمه الله- الشيرازي والغزالي وإلكيا، وهذه من الأسماء التي ربما مرت ابتداءً، أبو إسحاق الشيرازي الفقيه الشافعي الإمام العلم، فقيه الشافعية بخرسان في عصره بلا منازع وهو صاحب اللمع وشرح اللمع في الأصول وكتابه في الأصول معتبر ومختصراته الفقهية عليها العمل عند الشافعية إمام- رحمه الله- مقدم، وكتابه في الأصول عمدة ويرجع إليه لبيان أصول الشافعية وهو من الأوائل المتقدمين في طبقة إمام الحرمين الجويني وهو قرين له ومعاصر، وأما الغزالي فمعروف صاحب المستصفى وصاحب المنحول وغيره من كتب الأصول حجة الإسلام المتوفى سنة خمس مائة وخمسة، إلكيا الهراسي قرين الغزالي وصاحبة وأحد تلامذة إمام الحرمين الجويني، الغزالي تتلمذ على إمام الحرمين أبي المعالي ورافقه في التلمذة على إمام الحرمين إلكيا الهراسي، وهو فقيه شافعي أبو الحسن علي ابن محمد الطبري وفاته قبل

الغزالي بسنة، خمسمائة وأربعة ومعنى إلكيا بالفارسية الكبير، واللطيف فيما يذكر عن صحبة إلكيا الهراسي والغزالي في التلمذة على الشيخ إمام الحرمين أبو المعالي الجويني أنهم كانوا من أكبر تلامذته قدراً وأعلاهم منزلة وأهم علا شأنهم في حياة شيخهم حتى أشاد بهم، يقول الحافظ السلفي: سمعت الفقهاء يقولون: كان الجويني يقول في تلاميذه إذا نظروا يذكر أوصافهم ويحدد مراتبهم وكان يعقد مجلس المناظرة تعليماً وتدريباً لهم، يقول- رحمه الله-: التحقيق للخوافي والجريان للغزالي والبيان لإلكيا، هذه مراتبهم، الخوافي أحد تلامذة إمام الحرمين أبو المظفر أحمد ابن محمد الخوافي وفاته سنة خمسمائة توفي قبل الغزالي، هؤلاء الثلاثة: أبو المظفر الخوافي وإلكيا الهراسي والإمام الغزالي، يقول: سمعت الفقهاء يقولون: كان الجويني يقول في تلاميذه إذا نظروا: التحقيق للخوافي والجريان للغزالي والبيان لإلكيا، ما معنى التحقيق للخوافي؟ يعني تحقيق الاستدلال وقوة المناظرة وإفحام الخصوم وكان كذلك الخوافي، كان موصوفاً- رحمه الله- بسعة العلم بل وبالثراء في المال وسعة الجاه وبتحقيق العلم ويقال أنه كان من أبرز من يتقن المناظرات والمجالس ويحققها- رحمه الله-، قال: والجريان للغزالي يعني الاسترسال والعبارات ويقال إن الغزالي رزق السعادة في تصانيفه ورزق الخوافي السعادة في مناظراته، قال- رحمه الله-: والبيان لإلكيا يعني الفصاحة وحلاوة اللسان وجمال المنطق وكان كذلك- رحمه الله-، في عبارة أخرى يقول ابن النجار: بلغني أن أبا المعالي يقول في وصف الثلاثة أيضاً وهي عبارة أخرى وهي منتشرة عن الجويني يقول: الغزالي بحر مُغرِق، والخوافي نار تُحرق، إلكيا أسد مُطرق، فكان يشيد بهم- رحمه الله- ويذكر بأوصاف يميز ما يتبين كل واحد عن صاحبه، يقول: الغزالي بحر مُغرِق، والخوافي نار تُحرق، إلكيا أسد مُطرق، فيه شيء من العناية بالطلاب ورفع المعنويات، يعني الإشادة وذكرهم ورفع ما يتميزون به على أقرانهم مسلك تربوي سبق به أئمتنا الأسلاف- رحمهم الله أجمعين-.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، الحمد لله كما يجب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الحمد في الآخرة والأولى وأشهد أن نبينا محمداً عبد الله ورسوله اللهم صلي وسلم وبارك عليه وعلى آل بيته وصحابته ومن تبعهم بإحسان وبعد:

هذا المجلس لغوي خالص فالمباحث التي ستمر بنا هي من مباحث اللغة ومبادئها والمقدمات التي ليست هي من صلب علم الأصول وإنما يوردها الأصوليون عادة في هذا الموضوع قبل الخوض في الدلالات باعتبارها مدخلاً يحتاج إليه من ينظر في دقائق اللغة ودلالات ألفاظها، الحديث في هذا المبحث أعني دلالات الألفاظ هو الشطر الثاني من صلب علم الأصول، الصلب الأول والشطر الأول فيه هو الحديث عن الأدلة الشرعية: الكتاب السنة الإجماع القياس قول الصحابي، المصلحة المرسله شرع من قبلنا وهكذا، في الشطر الثاني من صلب العلم ومقصوده الذي وضع هذا العلم من أجله هو الحديث عن استنباط الأحكام من ألفاظ النصوص الشرعية فإذا هي مباحث في صلب اللغة والتعامل معها هو وفق مقتضى اللسان العربي الذي نزل به القرآن وتحدث به المصطفى ﷺ، فليس غريباً أن نجد في كتب الأصول كثيراً من مباحث اللغة وغوصاً في دقائق الخوض فيما يتعلق بالألفاظ ومدلولاتها ومعانيها بما قد لا تجده أحياناً في كتب اللغة ذاتها، هذا الخوض وتلك الدقة هو جزء من تعظيم النص الشرعي، تعظيم النص الشرعي قاد هؤلاء الفقهاء إلى النظر لألفاظ الشريعة على أنها ألفاظ محكمة ذات دلالات في اللفظ وفيما يقابله ومنطوقه ومفهومه وكل جهة يمكن الاستفادة منها فإن ذلك يتأتى في ألفاظ النصوص الشرعية؛ لأنها نصوص شرعية، من أجل ذلك كانت هذه المقدمات ليس هذا بالضرورة معناه أهمية هذه المداخل وشدة تعلقها بعلم الأصول لكنها هكذا ترد في بعض الكتب مع أن كثيراً من المسائل الآتية جزء منها الخلاف لفظي وجزء منها لا يترتب على الخلاف فيها شيء من المسائل في علم الأصول فهي أشبه إذ بالتصور العام المحمل لعلم اللغة، مداخلها ومن وضع اللغة، كيف ابتدأت اللغة؟ هل اللغة في ألفاظها تدل على معاني مناسبة أو لغير مناسبة؟ لأنه سببني عليها شيئاً من مسائل اللغة كالاقتناع والترادف والاشتراك وشيئاً من الأشياء التي سيرتبط بها في بعض تفرعاتها مباحث أصولية نحو الحقيقة والمجاز وما أشبه ذلك، فابتدأ المصنف - رحمه الله - في مباحث اللغة هاهنا بقضية حدوث هذه

الموضوعات اللغوية وأهميتها وما يتعلق بها من بعض مسائل هي كما قلت لغوية وتقسيماتها ليس ذات أثر كبير في علم الأصول لكنها مقدمة لما سيأتي بعدها.

قال المصنف - رحمه الله -: مسألة: من الألفاظ حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما في الضمير، وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر، وهي الألفاظ الدالة على المعاني، وتعرف بالنقل تواتراً أو آحاداً وباستنباط العقل من النقل لا مجرد العقل.

قال - رحمه الله -: مسألة: من الألفاظ، الألفاظ: جمع لطف والمقصود بها الألفاظ الربانية الإلهية، يعني من لطف الله تعالى أو من جملة ألفاظ ربنا سبحانه وتعالى بعباده المسألة الآتية، ما هي؟ قال: حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما في الضمير، بعبارة أوضح تقول: من لطف الله بعباده أن هياً لهم استخدام لغة يتحدث بها البشر ويعبرون بها عما في نفوسهم وقضاء حوائجهم هذا المعنى بصورة واضحة وسهلة، ولاشك أن هذا من ألفاظ الله تعالى بخلقه فإنه خلقهم سبحانه وتعالى أجناساً وألواناً شتى ولهم مقاصد وأغراض وحوائج وجعل سبل التفاهم بين العباد عبر هذه اللغة التي يتكلمون بها، فهذه من ألفاظ الله سبحانه وتعالى، لكن عبارة المصنف قال: من الألفاظ حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما في الضمير، حدوث الموضوعات اللغوية يعني حدوث هذه الموضوعات التي وضعت من أجل معاني هذه حدوثها لطف من الله ما معنى حدوثها؟ لم لم يقل إحداثها، ومن الذي أحدث اللغة؟ سترجع إلى مسألة خلافية هل اللغة توقيفية أو اصطلاحية؟ هل هي من الله سبحانه وتعالى على مقتضى قوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ أم هي تواضع واصطلاح يتفاهم عليها أرباب كل لغة بلسانهم فيتفقون أو يتواطون على معنى لكل لفظ ويجعلون لكل شيء من الكلام ألفاظاً مخصصة، هذه مسألة خلافية سيأتي ذكرها، المصنف هنا - رحمه الله - يريد أن يتجاوز هذا الخلاف ولا يقف عند أصل اللغة هل هي توقيفية أو وضعية اصطلاحية تجاوز هذا يريد أن يقول سواء كانت توقيفية أو اصطلاحية هي في النهاية نعمة ولطف إلهي، هو يريد هذا المعنى الآن ولا يريد أن يدخلك في الخلاف، قال بعض الشارحين: ما أراد أن يقول إحداث الموضوعات اللغوية؛ لأن لا يتوهم أنه يرجح الآن مذهباً، وأن الإحداث ربما أوهم أنه يرجح أن اللغة موضوعة اصطلاحاً، فقال: حدوث يعني أياً كان سبب وجود اللغة وحدثها هذا كان توقيفاً ربانياً أو كان اصطلاحياً بشرياً، على كلٍ هو عبر بحدوث وابن الحاجب عبر بإحداث، ولعل إحداث تعبير ابن الحاجب أدق، وعدول المصنف من إحداث إلى حدوث لا يساعده على توقي ما أراد

الاحتراز منهم؛ لأن حدوث أو إحداث كلاهما سيعود إلى السؤال ذاته فمن أحدث اللغة؟ ستقول هي توقيفية أو اصطلاحية ثم حدوث مصدرًا من الثلاثي حدث وإحداث مصدر من الرباعي أحدث، والإحداث أدق من الحدوث؛ لأن حدث فعل لازم فلا تقال حدثت اللغة، بل يقال: أحدثت اللغة فلها محدث، على كل هذا مجرد تدقيقاً في عبارة المصنف، قال: **حدوث الموضوعات اللغوية** هذا لطف إلهي من الألفاظ **ليعبر عما في الضمير** أي ضمير؟ ضمير البشر المتكلم حتى يعبر كانت هذه الموضوعات اللغوية وهي لطف إلهي، قال- رحمه الله-: **وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر**، الموضوعات اللغوية يعني اللغة والكلام الذي يستعمله البشر للتفاهم والتخاطب والتعبير عما في الضمير قال: هي أفيد وأيسر من الإشارة والمثال، الإشارة والمثال كلاهما سبيل للتخاطب والتفاهم أما الإشارة فواضح، كما يتفاهم من لا ينطق ولا يسمع فإنهم يتفاهمون بلغة الإشارة وهي وسيلة إلى التعبير عما في الضمير، بل حتى الناطق الذي يتكلم يستخدم الإشارة أحياناً فيشير بإشارات تفيد معانٍ، يشير إليك أن اسكت، أن انصرف، أن أقبل، فتستخدم الإشارة للتعبير لكنها هل هي- يعني الإشارة- أيسر في التعبير من اللغة أو أصعب؟ قال اللغة أيسر لم؟ لأنها أوسع في الاستعمال والدلالة والإشارة ستبقى محصورة في الدلالة على بعض المعاني، ولهذا قال: هي **أفيد**، اللغة أفيد؛ لأنها تتناول من المعاني ما لا تتناوله الإشارة قال: **وأيسر** لعدة أسباب؛ لأنك بالغة تعبر عن المعاني الكثيرة بألفاظ يسيرة وليست كذلك الإشارة، ثم إن اللغة تساعدك على أن تعبر بها بطريقة تستطيع أن تحقق جملة من أغراضك، أنا مثلاً أريد أن أحدث شخصاً ولا يسمعي الآخر فأخفض صوتي وأهمس في إذنه فيحصل المراد، أما الإشارة فلا يمكن إخفائها وأمثلة هذا، هذا الكلام الذي قوينا فيه بين الموضوعات اللغوية وبين الإشارة كذلك ينطبق على المثال، ماذا يقصد بالمثال قال: **أفيد من الإشارة والمثال وأيسر** ما المثال؟ استخدام المثال المحسوس يعني مثلاً أن تطلب من شخص أن يعطيك شيئاً ما أو تكلمه عن شيء ما فتأتي بمثاله تريد شيئاً تحدث مثلاً عن فاكهة كالتفاح فتأتي له بمثله حتى تخاطبه هذا أيضاً صعب؛ لأنك تحدثه أو تحاكيه بمثال عندك حتى ينطبق عليه المعنى عن الذي تريد نقله إليه، فالإشارة والمثال وغيرها من الأساليب ليست في يسر اللغة للتعبير عما في الضمير والتخاطب بين البشر قال- رحمه الله-: **وهي الألفاظ الدالة على المعاني**، «هي» الضمير هذا يعود إلى ماذا؟ الموضوعات اللغوية التي هي كما قال لطف من الألفاظ الإلهية قال: **هي الألفاظ الدالة على المعاني** هذا تعريف وهو تعريف لألفاظ لغوية كما ترى: **هي الألفاظ الدالة على المعاني**، قال: **الألفاظ ليخرج الإشارة ونحوها فإنها ليست من الموضوعات اللغوية**، قال: **الألفاظ الدالة على المعاني**

ليخرج الألفاظ المهمة التي لا تدل على معنى فإنها ليست من الموضوعات اللغوية ثم ختم بطريقة معرفة اللغة، قال: **تعرف بالنقل تواتراً واحداً أو باستنباط العقل من النقل**، ذكر طريقين تستفاد منهما الموضوعات اللغوية: الطريق الأول: النقل، ويقصد به استعمال الناس لكلمة ولفظة وتعاملهم بها على معنى معين يتداوله الناس، يعني أنت مثلاً تعلمت اللغة سواءً كانت اللغة العربية أو لغة أخرى مما تتحدث بها أو تفهمها وتفهم بها كيف حصل لك الدلالة على معاني تلك الألفاظ كاللفظة قلم وسماء وأرض وشمس وبيت وشارع ومسجد وأم وأب كيف حصل لك هذا؟ حصل لك هذا بنقل من حولك سمعتها من أقاربك وأسرتك ووالديك وأصدقائك والناس من حولك حصل لك النقل بهذا فاستفدت اللغة، وعامة اللغة في أي لغة على أي لسان فإنما مأخذها النقل، والنقل درجتان: تواتر و آحاد فثمت ألفاظ متواترة على لسان أهل كل لسان التي يستوي في معرفتها الصغير والكبير والمتعلم والجاهل بل وحتى الأمي والذي لا يقرأ ولا يكتب وهي التي ترتبط بحياة الإنسان مباشرة كلفظة ماء ولفظة سماء وأرض وشمس هذه ما يقف أحد دون العلم بها، أو ربما كانت آحاداً وهي ألفاظ اللغة التي يقف عليها المتعلمون والمتقنون وطلاب العلم، وربما ارتقت إلى الخواص من أهل اللغة والأدباء فيها والمتبحرين في معرفة ألفاظها، في النهاية تواتر أو آحاداً يلتقيان في أنهما طريق ترد بها اللغة أو يصل إليها الإنسان وهي النقل، الطريق الآخر قال: **العقل المستنبط من النقل**، العقل أيضاً طريق للوصول إلى الموضوعات اللغوية ونبه المصنف - رحمه الله - إلى أن العقل وحده لا يستقل لا يستطيع العقل وحده أن يستدل على الموضوعات اللغوية؛ لأنها ليست من العقليات بل العقل إذا استنبطها من النقل، ضرب الشراح لهذا مثلاً قال: لو عندك قاعدة أنت وصلت إلى أن كل جمع محلى بـ ال يفيد العموم، قال أنت بينت هذا على مقدمتين كليهما نقلية فتقول في الأولى: ثبت عندي بالنقل أن كل ما يصح به الاستثناء فهو عام، وثبت عندي أيضاً أن الجمع المحلى بـ ال يصح منه الاستثناء، إذاً الجمع المحلى بـ ال عام، مقدمة أولى نقلية ومقدمة ثانية نقلية أن النتيجة عقلية، هذا المثال أيضاً فيه نزاع لأنه في النهاية المسألة هاهنا مبناه على النقل، فصح إذاً أن عامة ما يوصل به إلى اللغة مبناه على النقل وأما إثبات العقل فبهذا القيد وهو أيضاً محل تنازع، هل العقل مدخل لإثبات اللغة؟ لا ليس كذلك، بل قالوا العقل إذا استنبط من النقل صح أن يكون طريقاً لمعرفة اللغة، لكن في الحقيقة حتى هذا العقل الذي يستنبط من النقل مبناه أيضاً على خطوة أولى نقلية وخطوة ثانية نقلية فالثالثة لن تكون عقلية محضة، ولهذا أشار فقال: **لا بمجرد العقل** يعني إنه لا يصح أن طريقاً للاستنباط للوصول إلى الموضوعات اللغوية ومعرفتها، هنا فقط في عبارة المصنف

قال- رحمه الله-: وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر ماذا يقصد؟ الموضوعات اللغوية قوله: أفيد بالياء
نبه عليها بعض الشراح أنها لا تستقيم؛ لأن صيغة أفعال تصاغ من فعل ثلاثي وأفيد من أفاد وهو الرباعي
فلا يصح أن تقول أفيد وقواعد التفضيل في الاشتقاق تمنع صيغة أفعال من الرباعي بل تحتاج إلى كلمة
تضاف فتقول أكثر فائدة وهكذا.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال - رحمه الله-: ومدلول اللفظ إما معنى جزئي أو كلي أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد، أو مهمل كأسماء حروف الهجاء أو مركب،

هذا تقسيم لمدلول اللفظ، كل كلامنا كما قلت هي مسائل لغوية بحتة، «مدلول اللفظ» ركز معي الآن في تقسيم سأذكره ثم سأعود لمعناه، مدلول اللفظ وينقسم إلى قسمين: معنى ولفظ، والمعنى ينقسم إلى قسمين: جزئي وكلي، واللفظ ينقسم إلى: مركب ومفرد، والمفرد ينقسم إلى: مستعمل ومهمل، إذا فهمت هذا سيستقيم لك كلام المصنف، قال: ومدلول اللفظ إما معنى جزئي أو كلي، هذا الشطر الأول الذي هو المعنى، والمعنى نوعان: جزئي وكلي، ثم قال: أو لفظ مفرد مستعمل ماذا يقابله؟ يقابله لفظ مفرد مهمل أو لفظ مركب ولهذا قال: أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة، فهي قول المفرد أو مهمل كأسماء حروف الهجاء أو مركب فتم له التقسيم، إذا فهمت هذا التقسيم فلتفهم معناه، «مدلول اللفظ» واللفظ في اللغة أتعامل معه بطريقتين: الطريقة الأولى على اعتبار أن اللفظ في اللغة هو الحروف التي تدل على معنى، وبهذه الطريقة يكون مدلول اللفظ هنا هو المعنى؛ لأن مدلول كلمة قلم هي الآلة التي يكتب بها، مدلول كلمة كتاب هي مجموعة الأوراق التي يكتب فيها شيء ما، مدلول كلمة سماء مدلول كلمة رجل مدلول كلمة طفل ونحو هذا، مدلولات الألفاظ هي المعاني معنى مدلول ما دل عليه اللفظ، واللفظ يدل على معنى، هذا هو المتبادر من فهم كلمة مدلول اللفظ، فلما أقول: مدلول اللفظ، يتبادر مباشرة أن المدلول هو المعنى، لأن عندنا في اللغة: لفظ ومعنى فاللفظ طريق إلى المعنى، اللفظ دليل إلى المعنى، والمعنى مدلول اللفظ، إذاً اللفظ دليل والمعنى مدلول، هذا واضح جداً، إذاً هذا الاستعمال الأول أو الطريقة الأولى لأتعامل مع مصطلح مدلول اللفظ، الطريقة الثانية هي الطريقة اللغوية: كلمة لفظ هذه هي لفظية فكيف أتعامل معها؟ على أنها في اللغة تأتي على أنواع: لفظ مفرد ولفظ ومركب، والمفرد: مستعمل ومهمل، المركب ما كان أكثر من لفظ، مثلاً في اللغة أنت تقول هل والواو حرف عطف وثم هذه لفظ أم ليست لفظ؟ بلى لفظ ومفرد، وتقول كلمة إنسان أو بحر أو كتاب هذه لفظ هذه ألفاظ مفردة، وكذلك لو قلت: ربنا الله هذا لفظ وهو مشتمل على أكثر من كلمة ركب بعضها إلى بعض، كل هذا في اللغة يسمى لفظاً، إذاً لما يقول لك: مدلول اللفظ ستقول إن أردت ما يتعلق بالمفهوم - يعني ماذا يفهم من اللفظ - فهذا هو المعنى، وإن أردت ما

يصدق عليه كلمة لفظ فهو المفرد والمركب، تقسيم لغوي لا تنتظر أن تفهم من فهم المسألة ما سيبنى عليها من حكم شرعي ومسائل أصولية، تقسيم لفظي وشكلي أيضاً فقط ليرتب لك طريقة الاستخدام يعني لما يقول لك: أقسام اللفظ أو أقسام دلالات اللفظ فلما يقول كلمة لفظ هذا مدلولها إن أردت بمعنى المفهوم من اللفظ فالمفهوم منه معنى، وإن أردت ما يصدق عليه كلمة اللفظ فإنه يصدق على المفرد المستعمل والمفرد المهمل وعلى المركب كل ذلك يسمى لفظاً، وهم يختصرون في التقسيم فيقولون: مدلول اللفظ إما معنى وإما لفظ فلا تقول هذا تقسيم غريب كيف يكون اللفظ من أنواع مدلول اللفظ؟ له تقيم باعتبارين فمدلول اللفظ يعني ما يدل عليه اللفظ نوعان باعتبارين، باعتبار المفهوم فمدلول اللفظ معنى، وباعتبار ما يصدق عليه اللفظ فمدلوله لفظ مركب لفظ ومفرد، فهو تقسيم لغوي شكلي تماماً، قال: **ومدلول اللفظ إما معنى جزئي أو كلي**، المعنى الجزئي: ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه مثل لفظة زيد فإنها لا تدل إلى على إنسان ذكر واحد، ويقابله المعنى الكلي: ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه مثل لفظة إنسان، وكل هذا سيأتي أجله المصنف وسيأتي تفصيله ولهذا اختصره هنا، قال: **أو لفظ مفرد** وهذا القسم الآخر من مدلول اللفظ باعتبار ما يصدق عليه اللفظ، قال: **لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد** لفظة كلمة على ماذا تدل؟ على قول المفرد ولك أن تحل محلها أي لفظة مفردة مثل كتاب وسماء ومسجد وبيت وقلم ورجل إلى آخره، هذه ألفاظ مفردة مستعملة ويقابلها اللفظ المفرد المهمل مثل له فقال: **كأسماء حروف الهجاء** اسم الألف ألف، واسم الباء باء، فلاحظ كلمة ألف مكونة من الهمز واللام والفاء ألف هذا لفظ ما معناه: قال ليس له معنى هو اسم لهذا الحرف الهجائي، تقول جيم هذا اللفظ مكون من الجاء والياء والميم جيم هذا اسم الحرف لكنه لفظ مهمل لا يدل على معنى مستعمل كسائر الكلمات المركبة للألفاظ المستعملة، ولك أن تقول في المهمل الألفاظ التي يمتلونها بالمقلوبة كمقلوب زيد ونحوها فإنها أيضاً ألفاظ مهملة لا تدل على معنى، قال أخيراً: **أو مركب** وقصد بالمركب الألفاظ التي تدل على معنى بتركيب بعض الألفاظ المفردة بعضها إلى بعض كقولك مثلاً ربنا الله ونبينا محمد ﷺ، وأمثال هذا من الكلمات السائرة على السنة الناس.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: **والوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى، ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى خلافاً لعباد** حيث أثبتها، فقول بمعنى أنها حاملة على الوضع، وقيل بل كافية في دلالة اللفظ على المعنى، واللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني،

قال: **والوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى** انتقل إلى مسألة في تعريف الوضع في اللغة، أيضاً سواء قلنا إن اللغة موضوعة تواطئاً واصطلاحاً بين البشر فوضعوا كل لفظ لمعنى أو قلت هي توقيفية، الآن لفظة قلم لفظة بحر لفظة مسجد لفظة كعبة لفظة صلاة، لاحظ معي كل كلمة انطقها الآن يتصور الذهن بإزائها معنى أليس كذلك؟ هذا المعنى حاصل والمعنى هذا ارتبط باللفظ، هذا الذي نقوله بالعربية يتحقق في الأردنية والتركية والاندونيسية والهوساوية والانجليزية والفرنسية وكل اللغات، ينطبق عليها هذا الكلام وهو: أن كل لفظ يرتبط بإزائه معنى يعرفه أرباب اللغة وينطبق هذا في أذهانهم مباشرة. بمجرد سماع اللفظ، فاللفظ يدل على معنى ولهذا يقولون: الألفاظ قوالب المعاني فالمعنى موضوع في قالب اللفظ، يقول: **والوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى**، وكما قلنا اللفظ دليل والمعنى مدلول، فاللفظ طريق إلى المعنى والمعنى نتيجة اللفظ، قال في المسألة التي يريدنا الآن: هل هناك علاقة بين اللفظ والمعنى؟ هل تمت ارتباط بين حروف الكلمة في اللفظ وبين معناها؟ يعني كلمة صلاة كلمة دعاء كلمة طواف كلمة رجل كلمة طفل كلمة نكاح كلمة بيع وقل ما شئت من ألفاظ اللغة، هل تمت مناسبة مشترطة بين اللفظ في حروفه وبين المعنى الذي يدل عليه اللفظ؟ قال- رحمه الله-: **ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى** هذا هو مذهب الجمهور؛ أن الألفاظ لا يشترط لها المناسبة في المعنى، على ماذا استندوا؟ قالوا لأننا نجد في اللغة أن من الألفاظ ما يحمل معاني أوسع من مشتركة، متناقضة: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا عَسَسَ﴾ ما معنى عسس؟ أقبل وأدبر، كيف العلاقة؟ هذا لا يمكن أن تزعم أن هناك علاقة مشترطة بين اللفظ والمعنى، ستكون علاقة متناقضة، هل العلاقة بين الإقبال والإدبار في تناقضها ترتبط بلفظ واحد إذا افترضنا أن هناك علاقة؟ كذلك لما تقول القرء وهو الحيض والطهر كيف تكون علاقة وفيها معاني متناقضة، أما المشتركة أو المترادفة ممكن أن توجد مسوغات لكن المتناقضة لا سبيل لها في ذلك، قال: **خلافاً لعباد من حيث أثبتها**، هذا المذهب الثاني من يشترط وجود المناسبة بين اللفظ والمعنى مذهب قال به بعض المعتزلة ونسب أيضاً إلى بعض السلف وسمى هنا أحد المعتزلة من معتزلة البصرة وهو عباد ابن سليمان الصيمري

بفتح الميم أو ضمها والفتح أشهر نسبة إلى صيمر موضع في أقصى العراق وهو كما يقولون من أدنى عراق العجم وأبعد عراق العرب يعني في أواخر العراق العربية وابتداء العرق الأعجمية من ما وراء النهر، عباد أحد معتزلة البصرة نسب إليه وإلى غيره من المعتزلة القول باشتراط المناسبة بين المعنى واللفظ، هذا قول وكما ترى هو مسألة لغوية لا علاقة لها، وبالتالي يقولون: أبحث فإنك تجد في كل لفظة من ألفاظ اللغة شيئاً ما يربط بين اللفظ والمعنى في مناسبتة له، هذا مسلك يسلكه بعض من ينظر إلى جذور اللغة وأصولها ليثبت أن اللفظ مهما تعددت معانيه أو تشعبت أو توسع بها الاشتقاق فإنها تعود إلى جذر يجمع تلك الأصول كما صنع مثلاً ابن فارس في المحمل فإنه يأتي إلى الألفاظ فيدل من خلال التتبع والاستقراء يصل إلى أن اللفظ في أصله يعود إلى معنى واحد تفرعت عنه المعاني، هذا ليس فيما نتحدث عنه من اشتراط المناسبة لكنها خطوة، فمن ينظر إلى فلسفة اللغات وطريقتها قد يتوصل بالنظر إلى وجود مناسبة، وعلى كل فهو مذهب نسب إلى بعض القائلين أن الواضع عند وضع اللغة راعى مناسبة بين اللفظ وبين اللغة، يعني ليس عبثاً لما جاء بلفظة طفل للدلالة على الإنسان الصغير الذي لا يزال في هذه المرحلة من العمر، ولما عدل عن لفظة طفل إلى صبي فإنه يشير إلى معنى معين، كذلك اللفظ له دلالة ثم لما بلغ به إلى فتى ثم رجل ثم كهل أو شاب كل ذلك لعلاقة بين اللفظ والمعنى هذا مذهب حيث قال: **خلافاً لعباد حيث أثبتها: أي أنه أثبت اشتراط المناسبة بين اللفظ والمعنى، قال: فقيل بمعنى** **أما حاملة على الوضع، يعني أن هذه المناسبة هي التي حملت على وضع هذا اللفظ لذلك المعنى، وقيل بل كافية في دلالة اللفظ على المعنى، يعني إما أن تفسرها بأنها سبب من أجلها وضع أهل اللغة هذا اللفظ لهذا المعنى أو مجرد أنها كافية للدلالة على وجود الترابط هل هي سبب أو مجرد مناسبة؟ هذان مذهبان على القول باشتراط مناسبة اللفظ للمعنى، في ذكر اشتراط المناسبة ذكر القرافي في هذا فائدة لطيفة يقول: بعض من قال باشتراط المناسبة بين اللفظ والمعنى يقول ثمت مناسبة علمها من علمها وجهلها من جهلها، قد يجهلها عامة أهل اللغة يجهلوا العلاقة بين اللفظ والمعنى لكن قد يوهب لبعض الناس كما في القيافة كما في الفراسة فيوهبون أو بشيء من النظر الثاقب وحدة الذكاء والتوسع في اللسان قد يوهب أحدهم الوقوف على العلاقة بين اللفظ والمعنى وهي المناسبة هذه، فيحكي القرافي - رحمه الله - أن بعضهم كان يدعي معرفة المسميات من الأسماء، يعني يذكر له الاسم حتى لو ما عرفه يستدل من خلال حروف اللفظ على المعنى الذي ممكن أن يدل عليه اللفظ، فقيل له ما مسمى آذقاق**

قال وهي من لغة البربر، فقال أحد فيه ييساً شديداً وأظنه اسم للحجر فكان كذلك، فقيل هو نوع من الفراسة والقيافة، وإن ثبت هذا فهذا لا يعني صحة المذهب بإطلاق لكنها تذكر هاهنا لطيفة.

قال - رحمه الله -: واللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافاً للإمام، وقال الشيخ الإمام للمعنى من حيث هو وليس لكل معنى لفظ، بل كل معنى محتاج إلى اللفظ،

هنا مسألة لغوية بحتة، اللفظ موضوع للمعنى الذهني أو الخارجي؟ خذها معي هكذا تدريجاً، اتفقنا على أن اللفظ موضوع لمعنى، قلنا اللفظ دليل للمعنى والمعنى مدلول، لفظ يدل على معنى سؤال: أي معنى هذا الذي يدل عليه اللفظ؟ لفظ كتاب لفظ مسجد لفظ حرم لفظ مسلم هذا اللفظ يدل على أي معنى؟ هل هو المعنى الذهني الحاصل في الذهن أو المعنى الخارجي يعني الموجود المتمثل حقيقة في الواقع؟ لاحظ نحن نخوض في مسائل دقيقة جداً وشيء من عمق المسائل ودقتها، قال: اللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافاً للإمام، وقال الشيخ الإمام للمعنى من حيث هو، ذكر ثلاث مذاهب في المسألة، رجح هو أن يكون اللفظ موضوع للمعنى الخارجي، المعنى الخارجي معناه المتحقق في الخارج، أنا لما أقول: إنسان، هل هو منصرف إلى معنى متصور في الذهن أو إلى معنى موجود حقيقة في الخارج؟ موجود حقيقة في الخارج، ولما نقول: بحر زئبق هذا معنى ذهني، الألفاظ توضع لمعنى خارجي أو لمعنى ذهني؟ ذكر ثلاثة مذاهب قال: اللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني، هذا الذي رجحه تاج الدين السبكي - رحمه الله - وهو الذي رجحه عدداً من الأصوليين أبو إسحاق الشيرازي وهو من أول ما نصر هذا المذهب، أن الألفاظ موضوعة للمعنى الخارجي وليست للمعاني الذهنية، قال: خلافاً للإمام، من الإمام؟ الرازي، الآن المذهب الذي رجحه السبكي أن اللفظ موضوع لمعنى موجود في الذهن بالإدراك وموجود في الخارج بالحقيقة، المذهب الذي رجحه الرازي لا ليس كذلك، بل اللفظ موضوع للمعنى في الذهن من حيث حصوله في إداك الذهن بغض النظر عن حصوله في الخارج، هذه طريقة الرازي ورجحها كثير من الأصوليين مثل ابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم فرجحوا أن الألفاظ تدور مع المعاني الذهنية وجوداً وعدمياً، فإذا حصل المعنى في الذهن باللفظ أو عدم اللفظ وعدم معه التصور في الذهن فربطوه بالمعاني الذهنية، أيضاً لا يبنى على هذا أي ثمره في هذا الخلاف وقال الشيخ الإمام يقصد والده - رحمه الله - للمعنى من حيث هو يعني بغض النظر أن يكون ذهنياً أو يكون خارجياً وبالتالي سيكون حقيقة في كليهما معنى ذهني أو معنى خارجي، الرازي لما أراد أن ينصر مذهبه في أن

الألفاظ موضوعة للمعاني الذهنية وليست الخارجية ساق حجة كالتالي يقول: نحن لو رأينا جسماً من بعيد وظنناه صخرة سميناه صخرة، فإذا اقتربنا منه فتبين لنا أنه حيوان يعني كائن حي يتحرك، وظنناه طيراً سميناه طيراً، فلما دوننا منه أكثر واقتربنا فإذا هو إنسان سميناه إنسان، يريد أن يقول بغض النظر عن حقيقة الشيء في الخارج الذهن لما تصور شيئاً سماه وأطلق عليه لفظاً فهو يثبت بهذا أن اللفظ موضوع للمعنى الذهني وليس الخارجي؛ لأن الخارجي كان إنساناً والذهن سماه صخرة في الأول سماه طيراً في الثاني سماه إنساناً في الثالث، هذه طريقة الرازي والدليل لو تأملت لا يستقيم له، لم؟ لأن المعنى الذهني حصل بناءً على تصور وقوعه في الخارج ليس معنى ذهنياً مجرداً، الذهن لما ظنه صخرة إذاً هو بنى هذا على وقوعه في الخارج أنه صخرة فسماه صخرة وليس على المعنى الذهني المجرد وكذلك لما تبدل له من حال إلى حال وسماه من صخرة إلى طير إلى إنسان، وهو كما ترى جزء من الإشكال يتعلق بخلاف لغوي دقيق لا يبنى عليه أي خلاف، فقط أنا أشير إلى أن الخلاف المذكور هنا لا يتأتى على أسماء الإشارة ولا أسماء الأعلام، اسم الإشارة هذا، هل تتصور أن هذا معنى ذهني؟ أسماء الإشارة لا تتأتى إلى على متشخص واقع وكذلك أسماء الأعلام أنت لما تقول زيد وعمر وخالد وبكر فأنت تريد معاني متشخصة واقعة في الخارج ليست ذهنية، هذه ليست داخلية في محل الخلاف، محل الخلاف في أسماء الأجناس النكرة مثل رجل كتاب شجرة حجر هذه أسماء الجنس النكرات هي التي يتأتى فيها الخلاف هل إطلاقها للدلالة على معنى ذهني أو معنى في الخارج؟ هذا هو الذي وقع فيه الخلاف وهو لفظي، قال- رحمه الله-: **وليس لكل معنى لفظ بل لكل معنى محتاج إلى اللفظ** هذا واضح، ليس لكل معنى لفظ، يعني هل الألفاظ بعدد المعاني؟ لا، أيهما أكثر الألفاظ أو المعاني؟ المعاني أكثر والألفاظ أقل وبالتالي فالنتيجة عقلاً ستقول: إن الألفاظ ليست بعدد المعاني إذاً ليس كل معنى له لفظ بعينه، يمثلون في الشروح بأسماء الروائح وهي متفاوتة جداً ودرجاتها متعددة وليس لكل درجة من الروائح اسم يخصه، بدليل أن تقول رائحة كذا ورائحة تشبه كذا فأنت تنسبها إلى هذا الاسم العام فالألفاظ ليست بعدد المعاني، وليس كل معنى يتأتى له لفظ للدلالة على أن ما يختلج في نفس الإنسان من حيث هو جملة مشاعر وعقل يفكر فيه من المعاني ما يتجاوز اللفظ بكثير، ولهذا كم يقول الأدباء والبلغاء في وصف مشاعر الحب أو مشاعر الخوف، هذه المشاعر التي يصرحون أن الألفاظ عاجزة عن الوفاء بالمراد، ما يستطيع أن يعبر تماماً عن المراد، وهذه حقيقة المعنى الذي يكون داخلك أحياناً أكبر من أي لفظ، ليس لأنك محدود اللغة ليس لأنك عاجز في اللغة أو مبتدأ فيها بل لو كنت فصيحاً بليغاً متحدثاً

مفوهاً شاعراً حتى هذا يصل إلى مرحلة يشعر أن ما في نفسه من المعاني لا يساعده اللفظ على الوفاء بها، فدل على أنه ليس لكل معنى لفظ، بل حتى يستقيم تقول: لكل معنى محتاج له لفظ والمعنى الذي لا يحتاج يندرج أو يستعصي عليه اللفظ يخصصه، قوله: **ليس لكل معنى لفظ** هذا نفي، فقوله: **ليس** معناه لا يجب أو لا يجوز؟ عمداً عبر المصنف - رحمه الله - بقوله: **ليس** لأن الرازي في المحصول عبر فقال: لا يجب لكل معنى لفظ بل لا يجوز، وبعض الأصوليين اقتصر على نفي الوجوب، وبعضهم اقتصر على نفي الجواز، لا يجب معناه يجوز ممكن أن يكون لكنه ليس واجباً، ومن يقول لا يجوز فهو ينفي الوجوب من باب أولى، المصنف ما أراد أن يدخل في هذا الخلاف فأتى بعبارة تشمل الاثنين فقال: **ليس لكل لفظ معنى** فنفي، وهو أعم من أن يكون نفي وجوب أو نفي جواز.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الإمام - رحمه الله -: والمحكم المتضح المعنى والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه وقد يُطلع عليه بعض أصفياؤه،

الكلام في المحكم والمتشابه يرد في كتب الأصول أيضاً استطراداً فيما يتعلق بمباحث اللغة، ووصولاً إلى قضية أخرى. هل في القرآن محكم ومتشابه؟ الفصل في هذا مردّه إلى النصوص التي سبحانه وتعالى يقول: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾ فوصف القرآن كله بأنه محكم، وقال سبحانه: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ فوصفه كله بالتشابه، وقال في سورة آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ فانتهى الخلاف، في القرآن محكم ومتشابه، كله محكم؟ نعم. بمعنى، كله متشابه؟ نعم. بمعنى، بعضه محكم وبعضه متشابه؟ نعم. بمعنى، فكله محكم. بمعنى متقنٌ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، في غاية الإحكام والإتقان يجل عن الوصف لأنه من تنزيل حكيم حميد، ومتشابه. بمعنى يشبه بعضه بعضاً فلا يتأتى فيه تناقض أو اختلاف أو اضطراب، وهذا يرادف معنى الإحكام، لأنه لو لم يكن يشبه بعضه بعضاً ويتفق ولا يختلف ما كان محكماً! فمن مقتضيات الإحكام في القرآن أن يكون متشابهاً، ومعنى التشابه كما فهمت الآن هو عدم الاختلاف وعدم التناقض والاضطراب، وما معنى أن نفصل القرآن فيقال بعضه محكم وبعضه متشابه؟ يراد هاهنا معنى آخر أن بعضه محكم أي واضح تمام الوضوح لا يتطرق اشتباه في الفهم ولا اختلال، وأنه محكم. بمعنى أنه لا تختلف فيه الفهوم وهو أصول الديانة والشرائع وما استقرت عليه الملل، كتحریم الحرامات والقواعد وإيجاب الواجبات الكليات كإيجاب توحيد الله وألوهيته وربوبيته وتعظيمه وتنزيهه، والإيمان بالرسول وتصديقهم والاستجابة لما جاءوا به من الله وتحريم الفواحش والآثام هذا كله من المحكمات في الشريعة، ويمثل له في القرآن في جملة مواضع جاءت فيها تلك المواضع المحكمة يعني ابن عباس لما فسّر منه آيات محكمات ذكر مثلاً له بآية الأنعام: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ إلى آخر الآيات العشر المذكورات في الآية هذه أمثلة فهذه يسمونها محكمات، أما المتشابهات هي: النصوص أو المسائل أو الألفاظ في القرآن التي تتفاوت فيها الأفهام ويتطرق إليها أكثر من احتمال، وهي المسائل التي نسميها مجال الاجتهاد بين الفقهاء، فيتطرق إليها اختلاف الأفهام اختلاف الاستنباط فهذا المعنى من أن بعض الكتاب محكم وبعضه متشابه، الأصوليون يأتون إلى معنى محكم ومتشابه بهذا الإيراد فيأتون به في كتب الأصول، قال: المحكم المتضح

المعنى إذن إذا أراد أن اللغة وما معنى محكم ومتشابه فتيين لنا أن القرآن كله محكم بهذا المعنى وكله متشابه بهذا المعنى ، وإذا أراد المعنى في الإحكام والتشابه القوة في الدلالة على المعنى والوضوح وعدم الاختلاف فالقرآن بعضه محكم وبعضه متشابه كما جاء في سورة آل عمران، قال - رحمه الله -: **والمحكم المتضح المعنى والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه قال: وقد يُطلع عليه بعض اصفياءه،** في سورة آل عمران يسوق المفسرون والفقهاء والأصوليون هذا الخلاف، هذا المتشابه الذي سَمَّى الله تعالى في آل عمران: ﴿وَأَخْرَجْنَا مِنْهُ آيَاتٍ مُّحْكَمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرَجْنَا مِنْهُ آيَاتٍ مُّشْتَبِهَاتٍ﴾ ثم بين الله سبحانه وتعالى الموقف الواجب تُجاه هذين القسمين، قال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ وهنا الضمير يعود إلى المتشابه، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وهذا يتضح لك أن المتشابه بهذا المعنى هو ما استأثر الله بعلمه، هذا على اعتبار أن الوقف هاهنا لازم ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ فتكون الواو بعدها استثنائية ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، فيكون الموقف الواجب تُجاه ما استأثر الله بعلمه هو الإيمان وإيكال المعنى إلى الله، وعلى هذا جمهور المفسرين والفقهاء والأصوليين أن المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه، ومن يرى أن الواو هنا عاطفة فالوقف ليس لازماً والمعنى وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، يعني أيضاً يعلمون تأويله وهذا مستقيم لغة ومستقيم مع السياق ولا تناقض فيه، والراسخون في العلم أيضاً يعلمون لكن لاحظ الراسخون فقط وليس غيرهم وهم من رسخ في الشريعة واستضاء بأنوارها حتى تشبّع منها وارتوى، هذا الذي يرزق فهم معاني المتشابه على هذا المعنى والتفسير، والراسخون في العلم فيكون مشمولاً، فالمذاهب في الحكم المتشابه أو معناه مذهبان: الأول أن تقول: ما استأثر الله بعلمه، والثاني: ما لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، فماذا رجع المصنف؟ عبارته ليست واضحة لما قال: **ما استأثر الله بعلمه** فإن هذا يوهم أنه يرجح المذهب الأول أنه لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله، ولكن لما قال: **وقد يُطلع عليه بعض اصفيائه** فيكون الثاني، فلو كان يرجح المعنى الأول ما يتأتى له هذا التذييل، وإذا رجع المذهب الثاني لقال ابتداءً: ما يعلمه الله ويطلع عليه بعض اصفيائه ويكون المقصود هنا الراسخون في العلم لكن على كل الذي ذكره الشراح عن المصنف - رحمه الله - أنه يرجح المذهب الأول وهو مذهب الجمهور، وأما وقد يطلع عليه بعض اصفياءه يؤذن بخلافه كما مر معك، قبل أن نتجاوز هذه المسألة نشير إلى مسألة مهمة، مثال المتشابه على القول بأنه مما لا يعلم تأويله إلا الله فهي المواضع من القرآن التي لا يُعلم معناها وإن اجتهد بعض الناس في تأويلها فإنها ليست مما يصر فيه إلى الظن ولا إلى الجزم بمعناه، ومن أمثلة ذلك الحروف المقطعات في أوائل السور

، فإنها تَرُدُّ على السنة متقدمي سلف الأمة من كبار الصحابة والتابعين، تفسيراً لها في (آلم، وحم، وطه، وكهيعص) ونحوها ومع ذلك فإن مذهب كثير من المحققين منهم هو التوقف عن معناها وإيكال علمها إلى الله سبحانه وتعالى فهذا يصلح تماماً أن يكون مثلاً للمتشابه في القرآن الذي استأثر الله بعلمه، والذي أنبه عليه أن كثير من الأصوليين يضرب مثلاً للمتشابه في القرآن بآيات الصفات الإلهية وهذا أيضاً ملحوظ يستحق النظر والتنبيه عليه وهو أن الأشاعرة دأبوا في مسائل الأصول إذا أتوا إلى مثال المتشابه أن يضربوا له مثال بآيات الصفات وخصوصاً آيات الصفات الاختيارية أو الفعلية أو غير الصفات السبع التي يثبتونها كصفة الوجه، واليدين، وصفة النزول، ونحوها فإنهم على مذهبهم في العقيدة بتأويل هذه المعاني فينظرون إلى أن هذه النصوص من المتشابه، ليكون مدخلاً بيني عليه مذهبٌ قرروه في الاعتقاد وهو الصيرورة إلى تأويلها، فلو كانت مما يُسَلَّمُ بوضوح معناه ما وقع فيه الاختلاف، فهذا كله مما لا يستقيم أيضاً أن يكون مدخلاً بهذه الطريقة بل يقال: آيات الصفات من الواضحات في المعنى وإلا ما حُوطب به العرب على مقتضى لسأهم، وأن ينسب إلى السلف - رحمهم الله - في أبواب الصفات الإلهية التفويض مطلقاً فهذا أيضاً ليس دقيقاً، والصواب عنهم كما تعلمون أنهم يفوضون الكيفية وليس المعنى، فأما المعنى فمعلوم فكل لفظ في اللغة له معنى، نسبة هذا المعنى إلى الذات الإلهية بمقتضى اللسان العربي غير محال، لكن تصوره عقلاً يتوقف على الكيفية وهي التي لا سبيل إليها عقلاً، والتفويض السلفي إن صحَّت التسمية يأتي هنا في تنزيل هذه الصفة وتحليلها فيما ينسب إلى الذات الإلهية فهنا يقف العقل ولا مجال له ويكف عن الاستمرار في النظر، فهذا التفويض لا يعني أن اللفظ هنا أصبح من المتشابه الذي لا يصل إلى معناه بل المعنى حاصل، وأما تصوره فهذا الذي لا سبيل إليه ولا يصح إطلاقاً ضرب المثال بآيات الصفات في الكتاب بأنه من قبيل المتشابه.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال- رحمه الله-: قال الإمام: واللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفي إلا على الخواص
كما يقول مثبتوا الحال: الحركة معنى يوجب تحرك الذات،

هذه مسألة: هل يوضع اللفظ الشائع لمعنى خفي؟ الشيوع ما هو؟ انتشاره على الألسنة، ضرب مثلاً
بالحركة وهي لفظ شائع يستعمله المتعلم والجاهل والعالم والأُمِّي، ما المعنى الذي يستعمله الناس بهذا
اللفظ الشائع؟ هو انتقال الأجسام وتحركها، لكن بعض الفلاسفة والمناطقة يثبتون حالةً بين الموجود
والمعدوم ويسمونها الحال، قضية فلسفية دقيقة ولها مباحث في أواخر المتن -إن شاء الله-، فيقولون
الأشياء موجودة ومعدومة، وبين الوجود والعدم مرحلة تسمى الحال ويصفونها بالحركة، وإذا جاءوا
يعرفونها قالوا: معنى يوجب تحرك الذات، الحركة ليست هي الحركة التي نفهمها في المعنى الشائع،
يقولون الحركة معنى ليست الحركة انتقال الجسم، هي معنى يوجب تحرك الذات من أجلها تتحرك
الأجسام، هذا المعنى بغض النظر عن تسليمك أو رفضك له هو معنى دقيق جداً، السؤال هو هل يصح
ويستقيم لغة أن الألفاظ الشائعة توضع لمعانٍ خفية لا يدركها إلا الخواص؟ قال الإمام الرازي: واللفظ
الشائع لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفي إلا على الخواص، ضرب مثلاً فقال: كما يقول مثبتوا
الحال في تعريف الحركة معنى يوجب تحرك الذات والحركة في المعنى الشائع هي انتقال الأجسام
وحركتها ذاتياً، فهذا المعنى كما ترى خفي جداً وهذه الفائدة ذكرها الرازي- رحمه الله- وساقها هنا
المصنف أن اللفظ الشائع يوضع لمعنى شائع واختزاله في معانٍ خفية قد يكون سائغاً اصطلاحاً، لكن
وضعاً لغوياً لا يستقيم ذلك، معنى اصطلاحاً: ربما تأتي أنت بعلم من العلوم ومسألة من المسائل الدقيقة
فيصطلحون على لفظ أن يكون لذلك المعنى الدقيق في علم من العلوم فهذا مما لا خلاف فيه ولكن
ليس على ذلك المعنى الذي يطلق في الاستعمالات الشائعة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،
وبعد:

فهذا بعون الله وفضله وتوفيقه هو مجلسنا الثاني عشر في سلسلة دروس شرح متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين بن السبكي - رحمه الله - تعالى وما يزال حديثنا متصلًا في مباحث ومسائل وفصول الكتاب الأول من كتب هذا المتن الذي خصه المصنف رحمه الله تعالى للدليل القران أو الكتاب ومباحث الأقوال، ومازلنا منذُ درسين ماضيين نستعرض المسائل المتعلقة بدلالات الألفاظ أو الأقوال أو مباحث الأقوال كما سمّاها المصنف - رحمه الله - مضت جملة من المسائل كنا وقفنا عند مبتدأ درسنا الليلة وهو الحديث عن وضع اللغات أو ما يسميه بعضهم مبدأ اللغات، ولا يخفاكم ما مرّ معنا في المجلس الماضي الذي كانت جلُّ مسأله إن لم تكن كلها كما مرّ بكم مسائل لغوية محضة لا صلة لها بعلم الأصول ولا أثر لها ولا ثمرة لكنها كانت كالمداخل التي تهيئ لما بعدها من المباحث والمسائل، ذات المسألة أحياناً لا يكون لها أثر لكنها تكون مُعينة في تصور ما سيبنى من مسائل بعدها هي ذات أثر فيكون الإمام بهذه المسائل جزءاً مكماً لإيضاح المعنى وبيان مسألة التي يعرض لها المصنف وتصور موقعها من الخلاف اللغوي، بعض الأصوليين يطيل في هذه المسائل بعض الأصوليين يفيض في هذه المسائل ويستطرد ويتوسع ربما إلى الحد الذي يخرج به عن ما يراد لأجله الإتيان بهذه المسائل، وبعضهم يغفلها تماماً، وتكرر معنا كثيراً مقولة الإمام الشاطبي - رحمه الله - في الموافقات وهي التي تمثل منهجاً لعدد من الأصوليين وهو الاقتصار في تناول المسائل على ما هو مهم منها وذو صلة مباشرة بعلم الأصول في بناء الفقه عليها أو في بناء مسألة أصولية أخرى تبنى عليها، على كل فما يمر بنا من مسائل الليلة ولا يزال في مباحث الأقوال ومسائل اللغات هي من هذا القبيل أعني بما المسائل اللغوية لكنها ذات دلالات لطيفة ومباحث فقهية متعلقة بها، لا بمسائل الأصول وأول ذلك الحديث عن وضع اللغات أو مبدأ اللغات، ومقصودهم في هذا الفصل وهو فصل يتناوله الأصوليون ويتناوله اللغويون كذلك، ما هو مبدأ اللغة؟ ما منشأها ما قصة البداية؟ أول مسألة مرت معنا في مجلس الليلة في الأسبوع المنصرم قول المصنف - رحمه الله - من الألفاظ إحداث هذه اللغات، فيعد الناس أن وجود لغة تكون وسيلة للتفاهم والتخاطب هو لطف إلهي، هذا اللطف الإلهي كيف سرى بين البشر؟ كيف كان ابتداءه؟ ما منشأ هذه اللغات سواء كانت عربية أو غيرها؟ كيف جيء بالألفاظ

التي تدل على المعاني؟ كيف جعلت هذه التراكيب؟ كيف جعلت تلك الدلالات؟ هل هي إلهام إلهي أم هي اصطلاح بشري؟ هذا خلاف يعرض له الأصوليون واللغويون على حد سواء فيأتون به هاهنا ويستمرون في عرض المسائل تباعاً.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه وبعد:

قال المصنف -رحمه الله- ، مسألة: قال ابن فُورك والجمهور: اللغات توقيفية علمها الله تعالى بالوحي أو خلق الأصوات، أو العلم الضروري وعزي إلى الأشعري، وأكثر المعتزلة اصطلاحيةً حصل عرفانها بالإشارة والقربنة كالطفل، والأستاذ القدر المحتاج في التعريف توقيفي وغيره محتمل، وقيل عكسه وتوقف كثير والمختار الوقف عن القطع وأن التوقيف مضمون، هكذا أوجز المصنف رحمه الله تعالى الخلاف في هذه المسألة لما قال مسألة: قال ابن فورك والجمهور: اللغات توقيفية علمها الله تعالى بالوحي أو خلق اللغات، أو العلم الضروري، هذا أول الأقوال وينسب إلى الجمهور جمهور الفقهاء جمهور الأصوليين وكثير أيضاً من اللغويين أن اللغات توقيفية، والمقصود بتوقيفية أنها مأخوذة بالوحي الإلهي أو ببعض التفسيرات الآتية لكن المقصود أنها ربانية لا دخل فيها للبشر وضعاً واصطلاحاً إنما هي من الله سبحانه وتعالى، ولهم في ذلك استدلالات أقواها وأجلاها قول الله سبحانه وتعالى في سورة البقرة ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ﴾ فهذه الصيغة التي تدل على العموم وعلم آدم الأسماء كلها، وأثر ابن عباس رضي الله عنهما كما تعرفون قال علمه اسم كل شيء حتى القدر والمعون وأشبه ذلك فهذا من أقوى الأدلة على أن التعليم إلهي وعلم آدم الأسماء كلها، والقول الآخر الذي سيأتيكم الآن أنها اصطلاحية يعني أن البشر هم الذين اصطالحوا على تسمية الأشياء واتفقوا عليها من هم؟ أوائل البشر الذين وجدوا واحتاجوا إلى أسلوب ولغة وخطاب يتفاهمون به، فاتفقوا على أن يسموا هذا جبل وهذه سماء وهذا أرض وهذه شجرة وهذا بحر، فتواضعوا يعني اتفقوا على وضع مسميات ووضع أسماء لتلك المسميات فصارت تواضعاً واصطلاحاً، قال هنا المصنف -رحمه الله- قال ابن فورك والجمهور: اللغات توقيفية علمها الله تعالى بالوحي أو خلق اللغات، أو العلم الضروري فإذا كانت توقيفية من قبل الله كيف وصلت إلى البشر؟ فُسر بثلاث تفسيرات أولها علمها الله بالوحي، ولا يقصدون وحي النبوة بالضرورة لكن المقصود الإلهام يعني أحدث الله سبحانه وتعالى في نفوس البشر هذه اللغة وتلك الأسماء وتلك العبارات فوجدوا أنفسهم يعبرون عن تلك الأشياء بهذه الأسماء فكانت وحياً إلهي، قال : أو خلق اللغات يعني خلق الله تعالى ثم استدل عليها أو دُل عليها الإنسان، قال أو العلم الضروري، العلم الضروري الذي تعرفونه ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال ولا يتوقف على مقدمات للوصول إلى النتائج بمعنى أن يخلق الله تعالى في ذات النفس البشرية علماً بهذه الأشياء فتكون مطلعة عليها منقاداً إليها مستخدمة لها من غير ما مقدمات سابقة، هذا

كله يعود إلى القول الأول أن اللغات توقيفية، القول الثاني قال وأكثر المعتزلة اصطلاحية أكثر المعتزلة فيما ينسب إليهم كثير من الأصوليون يقولون بأن مبدأ اللغات اصطلاحية، ومعنى اصطلاحية كم أشرت قبل قليل أن البشر اجتمعوا وتكلموا واتفقوا على تسمية هذا بكذا وهذا بكذا، قال حصل عرفانها بالإشارة والقرائن كالطفل، فإذا قيل اصطلاحية يبقى السؤال كيف انتشر؟ إذا كانت اصطلاحية فمن غير المعقول أن البشر كلهم اجتمعوا واصطلحوا على تسمية أشياء، خذ مثلاً بالعربية و بلغة أخرى أي لغة أخرى فإذا قلت كيف اتفق أهل اللغة على تسمية هذا بقدر وهذا بنهر وهذا بجبل كيف اصطلموا على هذه التسميات؟ فيقال اصطلم أوائلهم عليها ثم يحصل انتشارها كما قال بالإشارة أو بالتلقين تماماً كما يحصل للأطفال في تعليمهم اللغات فإن الطفل أول ما ينشأ فإنه يقال له هذا كذا أو يسمع ويشار إليه إلى شيء ما فيلفظ اسمه فيتعلق ذهنه بتسمية هذا الشيء بذلك الاسم، فعلى كل هذا ليس مستبعد في التصور ولا بعيداً في قضية إذا كان اصطلاحاً كيف يعمُّ تداوله واستعماله وانتشاره، هذا القول الثاني في المسألة. قال: والأستاذ، يعني هذا القول الثالث قال به الأستاذ، والأستاذ حيث يطلق هو أبو إسحاق الإسفرايني - رحمه الله - قال: القدر المحتاج في التعريف توقيفي وغيره محتمل، يقسم هذا القول مبدأ اللغات ويفصل فيه إلى قسمين: اللغات قدر منها ضروري لا يستغنى عنه يحتاج إليه في التعريف، في تعريف الإنسان بنفسه أو بشيء مهم ضروري من حوله، فيقول: هذا القدر المحتاج إليه توقيفي ويتأولون قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ يعني على كل ما يحتاجه ابن آدم للتعريف والوفاء بمحاجاته الضرورية، وما زاد على ذلك، ما زاد يعني التوسع في اللغة وتسمية الأشياء التي ربما كان حاجة الإنسان إليها درجة ثانية وثالثة وعاشرة وليست من مهمات الحياة يقول هذا القدر اصطلاحية، فإذا هو قول مزيج بين القولين الأولين وحاول أن يقسم اللغة وهو أيضاً عقلاً ومنطقاً مقبول في تقسيم اللغة إلى مرتبتين: مرتبة ضرورية فهذه توقيفية؛ لأنها وجدت قبل أن يوجد البشر فلما وجد البشر أنفسهم في الحياة وجدوا اللغة التي يتخاطبون بها ويتفاهمون بها ويعبرون بها عن حوائجهم، قال - رحمه الله - وغيره محتمل غير هذه المرتبة محتمل أن يكون أيضاً توقيفاً ومحتمل أن يكون اصطلاحاً، القول الرابع وقيل عكسه هذا القول ما ينسب لأحد بعينه إنما هو عكس مقولة الأستاذ بمعنى أن تقول القدر المحتاج في التعريف محتمل، ويكون غيره توقيفي وهذا بعيد شيئاً ما لكنه قول ذكر فأتى به هنا، قال رحمه الله والمختار الوقف عن القطع وأن التوقيف مضمون، هذا التوقف عن القطع بمعنى عدم الصيرورة إلى قول يقطع به، ما مأل هذا المذهب؟ بعضهم يجعل التوقف في المسألة مذهباً مغايراً لهذا القول التوقف يعني أنه لا يقول بقول في المسألة، فإذا قيل ما مذهبك؟ قال أتوقف، وربما صرح بعضهم بالتوقف كما يصنع الآمدي كثيراً في كثير من المسائل فإذا توقف صار التوقف مذهباً، ومن هنا السبكي يقول - رحمه الله -، والمختار الوقف عن القطع وأن التوقيف مضمون أن يعني يقف من أن يقطع بشيء من هذه المذاهب ويكون هذا الذي صار إليه هو الذي رحمه ابن الحاجب تبعاً للآمدي ومقصودهم أن التوقف هاهنا عن القطع نظراً لاحتمال المسألة

للأقوال كلها، وأن الأدلة فيها متجاذبة وتقاربة فلم يتمكن من الصيرورة إلى شيء يقطع به، يبقى السؤال المهم مثل هذا ما أثره؟ هل لهذا من أثر إن كان من يقول بأن اللغة توقيفية هل سيبنى على هذا مسألة فقهية أو أصولية، أو من يقول إن اللغة اصطلاحية؟ هل يترتب على هذا الخلاف ثمة في تلك المسائل؟ كثير من الأصوليين يرى أن هذا مما لا أثر له وصرح بهذا بعضهم وأنها لافائدة من الخلاف فيها وفي المحصل فإن الله تعالى أمرنا بتنزيل الأحكام وفق ما نفهم من اللغة بغض النظر عن مبدأ اللغة يعني في النهاية هذه لغة العرب وسمت هذا ماءً وهذا خمراً وسمت هذا عسلاً وهذا لبناً وسمت هذا نكاحاً وهذا طلاقاً وسمت هذا بيعاً وهذا فسخاً فالمقصود في الشريعة تنزيل الأحكام وفق مقتضيات هذه المصطلحات والألفاظ وما يفهم منها، بغض النظر عن هل لفظة نكاح وطلاق وبيع وفسخ وصلاة وإيمان وكفر، هل هي لغة توقيفية أو اصطلاحية هذا لا ينظر إليه، وبالتالي فلا أثر لمثل ذلك في خلاف الفقهاء، بعض الفقهاء يرى أن من الأثر الخلافية لهذه المسألة فيما لو جئنا نستعمل لفظاً في غير ما هو متبادر باستعماله فلو هل كل لفظ يتكلم به الرجل ينوي به الطلاق يقع أو ينوي به عتق عبده يقع ويلزمه ذلك؟ بعضهم يعوز إلى أن هذا مرجعه إلى هذه المسألة فإن قلت إن اللغات اصطلاحية ستحکم الاصطلاح هل اصطلاح الناس على استخدام هذا اللفظ في الطلاق فإن قلت نعم، إذاً زوجته طالق، وبعضهم يقول إن كانت توقيفية فيرجع أيضاً إلى ما تفاهم الناس عليه، لكن حقيقة ليس هذا هو أثر الخلاف لأنك سواء كان مذهبك أن اللغة تكون توقيفية أو اصطلاحية وجمت تحکم في قضية كهذه في رجل استخدم لفظاً يزعم به الطلاق فأنت ترجع في النهاية إلى العرف، والعرف: هو ما يتعارف الناس باستعماله أيضاً سواء كان مبدأه التوقيف أو الاصطلاح فهذا مما لا يتعلق به كبير أثر.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: قال القاضي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي لا تثبت اللغة قياساً ، وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحاق الشيرازي والإمام، وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز ولفظ القياس يعني عن قولك محل الخلاف مالم يثبت تعميمه باستقراء. هذه مسألة يسمونها إثبات اللغة بالقياس كيف يعني إثبات اللغة بالقياس؟ كما هو إثبات الأحكام بالقياس، كيف إثبات الأحكام الشرعية بالقياس؟ أن تقول حرم الشرع الخمر لأنه مسكر، فالنبيذ مسكر مثل الخمر إذاً فهو حرام مثل الخمر، هذا القياس في الأحكام يسري مثله في اللغة إذا أثبتنا مذهب القياس في اللغات وبالتالي فستقول سمّت العرب الخمر خمراً؛ لأنه مسكر أو لأنه متغير اللون أو لأنه يقذف بالزبد أو لأنه كذا وكذا وكذا ، فأنت لا تتكلم عن تحريم أو حل تتكلم عن ماذا؟ عن الاسم ما الخمر في لغة العرب؟ فإذا قال قائل هو عصير العنب بعينه إذا تخمّر واتصف بوصف ما انتهينا، فجعل هذا اسماً مخصوصاً بهذا المخل خاصة، لكن إذا قال الخمر عند كل مشروب متخمّر يخمر العقل ويغطيه ويذهبه فبالتالي أنا سأسمي أي عصير من غير عصير العنب إذا تخمّر وأي شيء من الطعام إذا نبت في الماء وتأثر به يسمى خمراً، وبالتالي فأنا سأسمي لاحظ أنا هنا لا أتكلم عن حلال وحرام أنا أتكلم على الاسم لكن سيبني على هذا ماذا؟ سيبني على هذا أي إذا وافقت على تسمية الخمر قياساً وكل شيء وافق الخمر الذي سمته العرب خمراً فسأسميه مثله خمراً فسيكون الدليل الذي يتناول تحريم هذه الأشياء النص، وتقول الخمر وإن كان عند العرب هو عصير العنب لكن قسنا عليه نبيذ التمر ونبيذ الشعير وعصير الرمان مثلاً أو عصير البرتقال والتفاح وأمثال هذا فألحقته فذا كله سميته خمراً وقلت الحديث حرم الخمر وكل هذا خمراً واضح، وبالتالي فسيكون الاستخدام هاهنا في الاستدلال هو النص؛ لأنك ألحقت الاسم قياساً فإذا قال قائل وفي النهاية النتيجة واحدة، لا النتيجة ليست واحدة، أنا إذا أثبت اللغة قياساً أصبح تناول الأحكام لها بالنص هو الدليل، وإذا لم أثبت اللغة قياساً وأثبت القياس بالحكم فاستخدام القياس هنا في الحكم لا في الاسم، وأيهما أقوى؟ يعني أستخدم القياس في الاسم فيثبت الحكم نصاً أو أستخدم القياس حكماً؟ أستخدم القياس اسماً، هذا أقوى لأن الاستدلال عندئذ بالحكم على هذا الشيء سيكون بدلالة النص مباشرة واستخدامه وهذا أقوى من أن تستخدم القياس لما تعلم من الخلاف في القياس أولاً وما يعترضه من كثير من العوارض ثانياً، بخلاف ما لو قلت لا دليل تحريمه هو النص فإذا قيل لك أين النص؟ جئت بجرم كل نص جاء فيه تحريم الخمر باسم الخمر فإذا قيل لك لكن هذا ليس خمراً قلت بلا هو خمراً قياساً، فإذا أثبت اللغة قياساً استدلت بالحكم عليه نصاً، وهكذا ستقول ماذا لو سمي النباش سارقاً لغة؟

السارق: هو الذي يتعمد خفية بعيداً عن أعين الناس ويعمد إلى مال محروز، يعني مخبأ محفوظ وله أوصاف معينة هي التي سمها الفقهاء بأوصاف السرقة أو شروط السرقة، والنباش ليس مثله النباش: المقصود به الذي ينش القبور ويسرق الأكفان، فإذا سميت النباش سارقاً لغة طبقت عليه حد السرقة؛ لأني سميت سارقاً، وعند الفقهاء إذا قلت ليس سارقاً قلت هذا نبش وتلك سرقة والحد جاء في السرقة، فإذا أردت أن أقيم عليه حد السرقة سأطبقه قياساً، لكني إذا سميت سارقاً لغة جعلت الحكم الذي يتناوله هنا بالنص وهو إقامة الحد وهكذا، فهذه مسألة عندهم هل تثبت اللغة بالقياس؟ قال-رحمه الله- فيه مذاهب، قال القاضي إذا أطلق القاضي فمن هو؟ القاضي أبو بكر الباقلاني أبو الطيب -رحمه الله- الذي يعتبر بحق هو من أرسى علم الأصول تدويناً على نحو غير معهود في كتابه التقريب والإرشاد بدرجاته الثلاثة التقريب والإرشاد الصغير والأوسط والكبير ويعتبر هو أول من فتق التدوين في المسائل، وحصر الأدلة، وذكر الاعتراضات والإجابات بحيث جاء من بعده فأنشأ تلك الكتب، فأنت إذا قلت إن أصول كتب علم الأصول متمثلة في البرهان والمعتمد والعمد والمستصفي فالقاضي أبو بكر سابق على هؤلاء جميعاً وهم عالة عليه وكل من جاء بعده يشير إلى أنه بكتابه التقريب والإرشاد فتح فتحاً كبيراً في التدوين الأصولي في مرحلة مبكرة، فإذا أطلق القاضي فهو القاضي أبو بكر الباقلاني ثم هو على شهرته مختلف كثيراً في نسبته إلى المذاهب فقيل هو شافعي وقيل هو مالكي، وهذا الشأن عادة في هذا الصنف من العلماء إذا اشتهروا وبلغ علمهم الأفاق وصاروا مشهورين تتجاوزهم المذاهب هذا سبب، والسبب الآخر أن هذه الفئة من أهل العلم غالباً ما لا تتقيد بمذهب فقهي بخلافه، بحيث تجده مصرحاً في مصنفاته وترجيحاته ومسائله أن إمامه فلان وأنه متمذهب بقوله لكنك تجد من سعة اجتهاده وعمق علمه ينطلق متبعاً الاستدلال، وهذا سمت المجتهدين فالإمام القاضي أبو بكر - رحمه الله- ممن ترددت أصحاب المذاهب في انتسابه إليهم وله نظائر -رحمة الله- على الجميع، قال القاضي وإمام الحرمين يعني أبو المعالي الجويني والغزالي تلميذه والآمدي قال: هؤلاء لا تثبت اللغة قياساً وأقلوا هذا الباب، فما سمته اللغة باسم معين فإن اللغة لا تتعدى بالقياس، وبناءً عليه سأسألك سؤالاً على هذا المذهب هل هناك علاقة بين الاسم والمسمى؟ يعني الذين ينفون مرت معكم مسألة في الدرس الماضي، هل تشترط العلاقة بين الاسم والمسمى؟ وفيها مذاهب مرت معكم القائلون بأنه لا قياس في اللغة هل بالضرورة أن يكون مذهبهم نفي العلاقة بين الاسم والمسمى؟ لا ليس بالضرورة، قد يكون منهم من لا يرى المناسبة وبالتالي سيقول سمت العرب الجبل جبلاً هكذا من غير ما مناسبة بين اللفظ والمعنى، وسمت البحر بجرراً هكذا من غير ما مناسبة، وسمت الخمر خمراً والقمر قمراً

والحجر حجراً والطريق طريقاً والدار داراً والبعير بعيراً فإذا قلت إن هذا مذهبهم فهذا يكون من باب أولى أن لا يثبت اللغة قياساً لما؟ لأنه لا يقول بالتعليل، لا يقول بمناسبة بين الاسم والمعنى، فإذا نفى العلة نفى القياس، وفي المقابل قلت لا يلزم لأنه قد يكون من مذهبه إثبات المناسبة بين الأسماء والمعاني، يعني يثبت العلة لكنه لا يرى جواز القياس وأن القياس حكمي وليس اسمياً، فإن لما أقول قال القاضي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي ليس بالضرورة أن أصنف هؤلاء من القائلين بعدم اشتراط المناسبة بين الاسم والمعنى بل قد يكون مذهبهم ومّر بك ذلك أيضاً، وخالفهم ابن سريج الشافعي وابن أبي هريرة الشافعي وأبو إسحاق الشيرازي الشافعي والإمام الرازي الشافعي، خالفهم فماذا قالوا تثبت اللغة قياساً، وهذا هو المذهب الثاني في المسألة في إثبات القياس، قال: وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز هذا مذهب ثالث مفصل يثبتون القياس لغة في الألفاظ حقيقة دون المجاز، وأنت تعرف أن من الألفاظ كما سيأتينا لعله في الدرس المقبل إن شاء الله انقسامها إلى حقيقة ومجاز فإذا أردت استعمال القياس فتثبته في الألفاظ الحقيقة وليس في المجاز بمعنى أن إذا قلت أسد للحيوان المفترس فأنت لك أن تقيس على هذا الحيوان كل حيوان من جنسه وطبعه وشكله ووصفه بما ناسب تسمية الأسد به أسداً فتسمي الحيوان الآخر أسداً، ولكن إذا جئت تستخدم الأسد بمجازه فوصفت الرجل الشجاع بأنه أسد هنا لا يتأتى لك القياس؛ لأنه مجاز، والمجاز خلاف الحقيقة وما كان خلاف الحقيقة والأصل لا يصح أن يكون أصلاً يقاس عليه وهذا مفهوم، قال -رحمه الله- وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز، ثم قال ولفظ القياس يغني عن قولك محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقراء، هذا بيان للأثر فأنت إذا أثبت القياس لغة يغنيك عن استعمال القياس في الأحكام الشرعية كما مر بنا في صدر هذه المسألة، نعم بقي أن أشير أن خلافهم يا أخوة في مسألة إثبات القياس لغة وعدم إثباتها إنما هو عائد إلى الأسماء المشتقة ولا يجد الخلاف في أسماء الأعلام لماذا لا يجد الخلاف في أسماء الأعلام؟ لأنها غير معللة، فلماذا سمي زيداً زيداً ولماذا سمي عمر عمرًا هذه لا تعلق وبالتالي فلا يدخلها القياس وإنما الخلاف في المشتقات يعني اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأمثال هذا.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: اللفظ والمعنى إن اتحدا فإن منع تصور معناه الشركة فجزي وإلا فكلي، متواطئ إن استوى مشكك إن تفاوت وإن تعدد فمتباين، وإن اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف، وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشترك وإلا فحقيقة ومجاز، هذا تقسيم للفظ والمعنى في العلاقة بينما من حيث التسميات، في الدرس الماضي مرت بكم أيضاً تقسيمات أخرى للفظ والمعنى وقلت لكم التقسيمات تعدد بتعدد الاعتبارات فممكن أن أقسم اللفظ والمعنى كما مر بكم سابقاً في الدلالات إلى دلالة مطابقة وتضمن والتزام هذا تقسيم، وقسمناه مرة إلى مفرد ومشترك، وهذا تقسيم كل هذا باعتبارات، التقسيم الذي أمامكم الآن تقسيم المناطقة ويجرون عليه في مصنفاً في تقسيم العلاقة بين اللفظ والمعنى إلى أقسام أربعة، الأقسام الأربعة: أن يتحد اللفظ والمعنى، القسم الثاني: أن يتعدد اللفظ والمعنى، الثالث: أن يتحد المعنى دون اللفظ، الرابع: العكس أن يتحد اللفظ دون المعنى، وهذه يعني أقرب إلى الفهم من تقسيم المصنف دعني أحدها لك بتصور يسير جداً مبسط ثم نعود إلى عبارة المصنف ، اللغة فيما نتحدث عنها في العربية في إطلاق الألفاظ على مسمياتها يعني على معانيها تارة تجد الشيء الواحد في اللغة له أكثر من اسم فهنا اتحد اللفظ واتحد المعنى أو تتعدد؟ أنا لما أقول مثلاً أقول أسد، وأقول أسامة، وأقول هزبر، وفي السيف أقول سيف، وأقول حسام، وأقول مهند، هذه ألفاظ تتعدد المسمى واحد، وعكسه أن يكون الاسم واحد والمسميات متعددة، لاحظ معي السيف الاسم واحد والأسماء متعددة، أسد المسمى واحد والأسماء متعددة، هذا الذي يسمونه المترادف، فالشيء الواحد له أكثر من اسم، أحياناً العكس الاسم الواحد ينطلق على أكثر من شيء وهذا مشترك، وهو نوعان كما سيأتيك الآن: مشترك لفظي، ومشترك معنوي، فأنت تقول لفظة عين تطلق على عين الإنسان الجارحة الباصرة، تطلق على عين الماء الجارية، وتطلق على الجاسوس ويسمى عيناً ويطلق على المال والذهب ويسمى عيناً هذه متعددة، ما الذي تعدد هنا الاسم أو المسمى؟ تعدد المسمى والاسم واحد، وأحياناً كما قال يختلف الاسم ويختلف المسمى، هذا جبل وهذا شجر وهذه حجر وهذا بحر وهذا شمس وهذا قمر، هذه التقسيمات المنطقية لا خامس لها، وهذا القسم المنطقي أن يتحد اللفظ والمعنى، والثاني أن يتباين ويختلف اللفظ والمعنى، الثالث أن يتفقا في اللفظ ويختلفا في المعنى، والرابع عكسه، كلها جاء به المصنف -رحمه الله- فقال: كالتالي مسألة: اللفظ والمعنى إن اتحدا هذا القسم الأول أن يتحد اللفظ والمعنى فإن منع تصور معناه الشركة فجزي وإلا فكلي، مر بكم في الدرس الماضي هذا التقسيم وقلنا سيأتي لاحقاً وهذا هو يقولون: اللفظ الكلي ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه كلفظة رجل،

كلمة إنسان كلفظة بشر، هذا اللفظ كما ترى معي الآن إطلاقه لا يمنع تصور وقوع الشركة فيه، يعني لفظة رجل هل يتصور أن يتمتع اشتراك أكثر من شخص فيه لا ما يمنع، فكل لفظ لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه يسمى كلياً، وعكسه الجزئي ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه كأسماء الأعلام كزيد وعمر وخالد، زيد رجل معين بهذا الاسم حيث يطلق وقال هذا زيد أو أقبل زيد أو عليك يزيد أو نحو هذا أو أعطي زيداً، فأنت تتكلم عن لفظ يمنع إطلاقه وتصوره من وقوع الشركة فيه لكنني لو قلت لك أعطي رجلاً فأنت تتكلم عن لفظ يصلح إلى أن ينطبق على أكثر من شخص فاللفظ هذا لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وعلى هذا فكلي وجزئي، الكلي والجزئي تقدم معك، هنا قال فإن منع تصور معناه الشركة، إن منع تصور معناه وقوع الشركة فيه فهو جزئي كأسماء الأعلام، وإن لم يمنع قال وإلا فكلي، وقلت لك مثل أن تقول أسماء رجل إنسان حيوان فكل هذا عبارة عن ألفاظ كلية، والجزئي مثل أسماء الأعلام الأشخاص، الغزالي يقول ضابط الكلي من علاماته قبول الألف واللام، رجل-الرجل، إنسان-إنسان، فهذا يقول من علامات الكلي وضابطه أن يقبل الألف واللام، بخلاف الجزئي التي هي أسماء الأعلام لا تقبل الألف واللام، ولا تكون محل للدلالة عليها، يقول رحمه الله اللفظ والمعنى إن اتحدا فإن منع تصور معناه الشركة فجزئي وإلا فكلي، إذا فهمت هذا الآن سيقسم لك الكلي، إذا ما هو الكلي؟ ما لا يمنع تصوره معناه من وقوع الشركة فيه إنسان رجل، هذا الكلي الذي هو صالح لأن يطلق ويشترك في مسماه أكثر من شخص أكثر من شيء أكثر من فرد هذا كلي، هذا الكلي ينقسم على درجتين ونوعين: متواطئ إن استوى، مشكك إن تفاوت، وبعضهم يضبطها بالكسر مشكك وكلاهما سائغ، متواطئ إن استوى مشكك إن تفاوت بالمثل ونعود إلى عبارة المصنف، لفظة إنسان أليست صالحة لاشتراك أفراد كثيرة فيه؟ بلى فزيد إنسان وهند إنسان والطفل إنسان والشيخ إنسان الحي إنسان الميت إنسان، لاحظ كيف اشترك كلها أفراد الإنسانية في لفظة إنسان، سؤالي هو اشتراك هؤلاء في اسم إنسان هل هو بمعنى تفاوت بمعنى أن الإنسانية تتفاوت من واحد إلى واحد أم هم سواء في الإنسانية؟ سواء، مع تفاوتهم في أشياء أخرى، يتفاوتون في الغنى والفقر في العلم والجهل يتفاوتون في الطول والقصر في الجوع والشبع هذا شيء آخر، لكن لفظ الإنسانية هم فيها سواء، فما كان غير متفاوت في تناول أفراد له بموجب الاسم فيسمى متواطئاً كلياً أو كلياً متواطئاً، وسمي بالمتواطئ أن معناه التوافق تواطئ يعني توافق فكأن الأفراد اتفقوا في حظهم من هذا الاسم بدرجة سواء، وإن تفاوت قال فمشكك مثل لفظ البياض، اللون الأبيض هذا الثوب أبيض ولون الرخام هذا أبيض والجبنه يبيض والحليب أبيض والعاج أبيض، والإنسان الذي يصنف إلى أبيض وأسود أبيض سؤال هل درجة البياض في هذه

الأشياء واحده؟ لا، مع أن كلها يسمى أبيض، وكلها يوصف بالبياض لكن وصف البياض الذي اشتركوا في الاسم به هل هو درجة واحدة أم متفاوتة؟ إذاً هذا كلي متواطئ أو مشكك؟ مشكك أو مشكك كلاهما سيان، لماذا سموه مشكك؟ قال لأنه يقع الشك هل هو يلحق بالمتواطئ أو يلحق بالمشترك، ما المشترك؟ إطلاق اسم واحد على حقائق مختلفة، عين تطلق على الجاسوس أو على العين الباصرة أو على العين الجارية هل إطلاق عين على العين الباصرة والعين الجارية وعين الجاسوس هل هي سواء؟ نعم كلهم يستحق اسم عين في اللغة كلهم يسمى عيناً لكن الحقائق مختلفة عين الباصرة غير العين الجارية الحقيقة مختلفة، هذه جارحه في الإنسان وذاك ماء ينبع من الأرض، وذلك وصف لمهمة يقوم بها بعض الناس فيسمى عيناً، الحقائق مختلفة والاسم واحد، فوقع التشكك في هذا النوع الذي يشترك في المعنى البياض لكن يتفاوت في درجة البياض هل تفاوته في درجة البياض يلحقه بالمشترك؟ أم طالما صارت حقيقة البياض واحدة فهو مثل إنسان الذي هو المتواطئ؟ فلما تردد هذا الكلي الذي يتفاوت أفراده في صدق الاسم عليهم تردد بين المتواطئ وبين المشترك فسمي مشككاً، إذاً هذا الكلي إما متواطئ وإما مشكك، متى يكون متواطئاً؟ قال: إن استوى، ما الذي يستوي فيه؟ قال إن تساوت محامله كإنسان بالنسبة إلى أفراده كنبات بالنسبة إلى أفرادها، كبهيمة بالنسبة إلى أفرادها، هذا مشترك يتناول الجميع بدرجة سواء مع اختلاف الحقائق مع اختلاف الأوصاف الأخرى، فتناول هذا الاسم لأفراده بدرجة واحدة لا تقبل التفاوت فيسمى هذا متواطئاً ويقابله قال مشكك إن تفاوت، يعني إن حصل التفاوت في الدرجة التي يلحق فيها بعضهم ببعض مثل البياض ومثل السواد أيضاً ليس درجة واحدة لكن كله يسمى سواداً ويوصف كل من انطبق عليه هذا الاسم بهذا الاسم مع التفاوت فيه يسمى هذا مشككاً؛ لتفاوته في ترده بين المتواطئ كما قلت وبين المشترك، هذا القسم الأول هو اتحاد اللفظ والمعنى، إنسان يطلق على زيد وعمرو اتحداً في الاسم واتحداً في المعنى، ما الاسم الذي اتحداً فيه؟ زيد وعمرو وخالد وبكر اتحدوا في اسم الإنسان، فالاسم الذي اتحدوا فيه الإنسان ما المعنى الذي اتحداً فيه؟ الإنسانية، الثلج والجبين والعاج ولون الثوب هذه أيضاً اتحدت في ماذا؟ في الاسم وهو البياض، واتحدوا في المعنى أيضاً الذي هو البياض، اتحدوا في الاسم أبيض واتحدوا في المعنى الذي هو البياض، ما الفرق بين اتحاد الجبن والثلج والعاج في اسم أبيض، وبين اتحاد زيد وعمرو وبكر في اسم إنسان؟ التفاوت وعدم التفاوت، فعدم التفاوت يجعل التسمية من قبيل المتواطئ والتفاوت يجعله من قبيل المشكك، القسم الثاني: في هذا قال وإن تعددا يعني اللفظ والمعنى ماذا يقصد في تعدداً؟ يختلف الاسم ويختلف المعنى، هذا جبل وهذا بحر الاسم يختلف والمعنى يختلف هذا متباين، هذا القسم الثاني الذي في طرف القسم الأول

مباشرة يقابله نقيضه تماماً، الأول متحد لفظاً ومعنى، والثاني مختلف لفظاً ومعنى، هذا القسم واضح لا إشكال فيه يسمى المتباين لكن اللطيف عندهم في هذا التقسيم سواء تفاعلت الألفاظ والمعاني كإنسان وفرس تفاعلت يعني اختلفت تماماً انسان وفرس، فالإنسان مخلوق يختلف عن الفرس، الاسم يختلف وأيضاً الحقيقة والمعنى مختلفة، أو ربما توافقت يقول سيف وصارم الصارم هو السيف ولكن بحدّة فيه، المهند هو السيف ولكن المصنوع في الهند خاصة، فهذا منسوب في الحدة وهذا منسوب إلى بلد الصنع فيضربون مثلاً ربما حصل التباين من جهة أخرى، وسيأتيك هذا في المترادف وهل المترادف متطابق من جميع الوجوه أم ثمت اختلاف، وربما دل على كل منهما على وصف مختلف كما ضربنا بهذا أو كان أحدهما وصف والآخر وصف الوصف كإنسان وناطق فناطق وصف لإنسان فهذا من قبيل التباين وناطق وفصيح تقول كلمة ناطق وكلمة فصيح هذان لفظان مع اختلافهما لكنهما يدلان على شيء واحد إنما أحدهما وصف ناطق وصف للإنسان وفصيح وصف للوصف الذي هو النطق، فكل ذلك يدخل في هذا القسم الذي هو الاختلاف بين اللفظ والمعنى، الاختلاف والتباين والتعدد بين اللفظ والمعنى، القسم الثالث: قال إن اتحد المعنى دون اللفظ اتحد المعنى واختلف اللفظ إن اتحد اللفظ واختلف المعنى فماذا يسمى؟ اتحد المعنى واختلف المعنى ماذا يسمى؟ الترادف، يسمى براً وقمحاً أو حنطة، اختلف الاسم لكن الحقيقة واحدة فهذا المترادف قمح وبر، سمي بذلك لترادف ألفاظه على المعنى مأخوذ من ردف الدابة، القسم الرابع ما هو؟ عكسه كيف يكون يتحد اللفظ ويتعدد المعنى، مثل عين ومثل قرء يطلق على الحيض والظهر، ومثل عسعس يراد الإقبال والإدبار أو أقبل وأدبر، هذه ألفاظ اتحدت وتعددت معانيها، هنا أيضاً قسمان قال: إن كان حقيقة فيهما فمشارك وإلا فحقيقة ومجاز، لفظة قرء هل يطلق على الحيض حقيقة وعلى الظهر مجازاً أو العكس؟ أو يطلق عليهما معاً حقيقة؟ إذا أطلق اللفظ الواحد على شيئين مختلفين إطلاقاً حقيقياً فمشارك، كلفظة عين لا يقول أحد من أهل اللغة إن عين حقيقة في الجراحة الباصرة ومجاز في العين الجارية ومجاز في العين الجاسوس لا هي حقيقة في كل هذه الإطلاقات، إذاً هذا يسمى مشترك، أما إذا اللفظ الذي يطلق على أكثر من معنى هو حقيقة في الواحد ومجاز في الآخر فلا يسمى مشتركاً بل يسمى حقيقة ومجاز، مثل أسد الحيوان المفترس والرجل الشجاع، مثل قمر الجرم المضيء والإنسان الجميل فهذان إطلاقان وكلاهما يسمى قمراً كلاهما يسمى أسداً، لكن هل هو في الاثنين معاً حقيقة؟ لا إذاً ليس مشتركاً، فهل إطلاق لفظة قمر على الكوكب المضيء في السماء وعلى الإنسان الجميل هل تقول إن هذا من أمثلة المشترك اللغة؟ لا هذا حقيقة ومجاز، لكن لو قلت لك عين وقلت لك قرء وقلت لك عسعس وأمثال هذا فمشارك، لهذا قال المصنف

وإن اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف، وعكسه يعني إذا اتحد اللفظ دون المعنى إن كان حقيقة فيهما فمشارك وإلا فحقيقة ومجاز.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: والعلم ما وضع لمعين لا يتناول غيره، فإن كان التعيين خارجياً فعلم الشخص، وإلا فعلم الجنس، وإن وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس، انتقل -رحمه الله- إلى قسم آخر في هذه الأسماء اللغوية وهو العلم ومعلوم عندكم جميعاً العلم ما وضع لمعين بعينه أو بشخصه لا يتناول غيره، وعرفه ابن مالك: اسم يعين المسمى مطلقاً من غير قيد ولا قرينة هذا علم، سواء كان علم إنسان أو حيوان أو علم نبات أو علم مكان تقول مكة وتقول القاهرة وتقول الخرطوم فهذه أعلام أو تقول أسماء أشخاص كل ذلك علم، العلم قال ما وضع لمعين لا يتناول غيره فلما قال لمعين أخرج به النكرات، فإن النكرات يطلق عليها أسماء لا تخصها تقول رجل هل رجل هذا خاص بإنسان بعينه؟ لا يتناول الجميع لا يتناول معيناً، إذاً الفرق بين العلم والنكرة أن العلم وضع لمعين والاسم المطلق أو العام لا يوضع لمعين بل يوضع لنكرات، قال لا يتناول غيره أخرج بقية المعارف، فإن المعارف الأخرى التي تتناول المعينين لكنها تتناول غيرهم أيضاً لا تسمى علماً ومن أمثلة هذا الضمائر وأسماء الإشارة، فالضمير يتناول معيناً مذكوراً في الجملة سواء ضمير اتصال أو انفصال الكاف والهاء والياء أو هو وأخواتها وإياك وأخواتها كل هذا أمثلة لضمائر يراد بها معين لكن تتناول غيره كذلك فلما تناولت غيره كذلك أصبحت ليس من قبيل العلم، وأسماء الإشارة كذلك هذا وهذه هي تدل على معين؛ لأن اسم الإشارة لا بد أن يكون فيه ما هو مشار إليه، وفيه خلاف كبير في أسماء الإشارة والضمائر هل هي من الأعلام أم ليست كذلك؟ لعل التفصيل فيه الصواب هو أن تقول إن كانت باعتبار إطلاقها فليست من الأعلام وإن كانت باعتبار المراد بها في السياق فهي أعلام، قال -رحمه الله- فإن كان المعين خارجياً فعلم الشخص وإلا فعلم الجنس وإن وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس، لك أن تقول هذه أقسام العلم إن كان نحن نقول العلم وضع لمعين وسيزيد الآن قيلاً إن وضع لمعين خارجي فعلم الشخص، ما معنى وضع لمعين خارجي؟ يعني أطلقت اسم علم على شيء مخصوص بعينه متعين في الخارج يعني موجود، أسميت اسم مكان اسم بلد أو اسم حي أو اسم جبل أو بقعة أسميت اسم مكان وأطلقته فإذا أطلقته وأنت تقصد مسمى متشخصاً في الخارج فهذا يسمى علم الشخص، زيد ومكة وحي كذا وأرض كذا ومكان كذا، هذا علم شخص، أنت أطلقته عند الإطلاق وأنت تريد تشخصاً خارجياً قال وإلا يعني إذا أطلق وأنت لا تقصد شيئاً بعينه وإنما تقصد التشخص الذهني تقول أسد أقول لك احترس من الأسد أو احذر الأسد أنا هنا لا أقصد أسداً بعينه لكنني أقصد الأسد من حيث هو جنس ولهذا سميناه علم الجنس فأنا لا أقصد شيئاً بعينه قال وإن وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس، الآن اتفقنا

عندنا علم شخص وعلم جنس بعضهم لا يفرق يقول علم جنس واسم جنس شيء واحد فأقول مثلاً إنسان أقول تراب أقول ماء هذه أسماء أجناس بمعنى سواء كان الماء ماء بحر أو بحيرة أو مطر أو نهر كل هذا سواء هذا اسم جنس يطلق على الجميع وكذلك تقول في إنسان وكذلك تقول في تراب وأمثال هذا الإنسان يشمل المتعلم والجاهل والعربي والعجمي والمؤمنة والكافرة كل ذلك يسمى إنساناً في هذا سياق، فبعضهم لا يفرق بين اسم جنس وعلم جنس أو يقول اسم الجنس يقابل علم الشخص، الشخص متعين بذاته و اسم الجنس أوسع من هذا، هنا تفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس، اخرج معي من علم الشخص يتكلم على أعلام يراد بها جنس الشيء مثل أسد ومثل إنسان ومثل رجل ومثل امرأة ومثل طفل، ومثل حيوان هذه أسماء أجناس هذه درجتان تسمى إحدى الدرجتين علم جنس وتسمى الأخرى اسم جنس، والفرق بينهما دقيق جداً ولهذا قلت بعضهم لا يلتفت إلى هذا التفرق، ما الفرق؟ قال: علم الجنس إن وضع للماهية بقيد التشخص أو القصد المعين وإذا قصد الماهية من حيث هي فهذا اسم جنس، ولا يحكم التفرق إلا السياق و إيرادة المتكلم، يعني أنا لما أقول احذر الأسد اترك الأسد، أسامة اسم من أسماء الأسد وهو اسم جنس، فإذا أقول مثلاً أسامة كما تقول العرب أسامة أجراً من ثعالة، أسامة اسم جنس للأسد وثعالة اسم جنس للثعلب، أسامة أجراً من ثعالة عند الإطلاق إذا كان القصد جنس الأسد و جنس الثعلب من غير تشخص لشيء بعينه فهذا ماذا يسمى اسم جنس، وأنا أقول يعني مطلقاً جنس الأسد فيه الشجاعة والجرأة أكثر من جنس الثعلب، وعلى هذا قولهم رجل خير من امرأة، ثمرة خير من جرادة وأمثال هذا، فيطلقون ويريدون اسم الأجناس ولا يقصدون شيئاً بعينه متشخصاً ولا بقيد من القيود بل للماهية من حيث هي، فهذا ماذا يسمى اسم جنس، اسم الجنس هذا نفسه متى أضيف إليه قيد التشخص وأراد المتكلم ولو استخدم نفس اللفظ هذا لكن أراد شيئاً متشخصاً بعينه مستخدماً اسم الجنس أصبح علم جنس، كأن يقول القائل هذا أسامة رأى أسداً فقال هذا أسامة أو هذا أسد، هنا وقع اسم الجنس هذا مستخدماً وهو يقصد به شيئاً معيناً فما أصبح الآن اسم جنس أصبح علم جنس وأخذ العلمية من الخصوصية، فلما خص بالعبرة ويقولون وطريقة الدلالة على التخصيص مثل هذا استخدام اسم إشارة يفهم منه التحديد والتعین المقصود، وربما بعض أساليب اللغة التي تدل على هذا كاستخدامه في جملة يذكر فيها معه الحال مثلاً يقال مثلاً هذا أسامة وتذكر حالاً هذا أسامة مقبلاً، مقبلاً حال وأنت أردت بهذا فعلاً تتكلم على شيئاً بعينه مخصوص فلم يصبح هنا اسم جنس بل أصبح علم جنس، كل هذا يا إخوة تقسيم لغوي ليست له صلة كبيرة هنا بما يتعلق بالدلالات.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: الاشتقاق رد لفظ إلى آخر ولو مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية ولا بد من تغير،

دخلنا في مصطلح لغوي آخر هو الاشتقاق، الاشتقاق: أن تشتق لفظاً من لفظ آخر بل كما قال هنا رد لفظ إلى آخر، علم وعالم العلم معروف ما هو فإذا اتصف إنسان بهذا المعنى سمي عالم والذي وقع عليه العلم يسمى معلوماً، فلاحظ علم عالم معلوم هذه اشتقاقات أصلها عَلِمَ، فالفعل عَلِمَ والمصدر عَلِمَ، واسم الفاعل عالم واسم المفعول معلوم، ضَرَبَ المصدر ضَرَبَ اسم الفاعل ضارب والمفعول مضروب، نطق ناطق منطوق، فالذي تلاحظ هنا أن هذا الاشتقاق هو رد لفظ على آخر فأنا أرد ناطق إلى نَطَقَ أو نُطِقَ وأرد عالم إلى علم هذا الرد هو الاشتقاق، فأنا لاحظ اللفظ الواحد أو الجذر الواحد أشتق منه أكثر من لفظ هذا يسمى اشتقاقاً، قال -رحمه الله- ولو مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية ذكر للاشتقاق شرطين مهمين: الأول المناسبة في المعنى، والثاني الاشتراك في الحروف الأصلية، بعضهم يزيد قيداً آخر وهو الترتيب نطق ناطق ما تتقدم الطاء على النون؛ لأن الأصل الطاء بعد النون، ناطق منطوق في كل الاشتقاقات ستأتي النون قبل الطاء؛ لأن الأصل فيها تقدم النون على الطاء، علم وهاتِ الاشتقاقات عالم صيغة المبالغة عالم واسم المفعول معلوم في النهاية تجد العين قبل اللام واللام قبل الميم هذا الترتيب مهم ويعتبرونه شرطاً في الاشتقاق؛ لأنه إذا اختلف الترتيب خرجت من الاشتقاق هذا الذين يسمونه الاشتقاق الصغير أو الأصغر إلى الاشتقاق الأكبر، والاشتقاق الأكبر تأتي الحروف مثل جبد وجذب، فتأتي الحروف مع تفاوت واختلاف بينها واتحاد في أصل المعنى لكنه ليس من الاشتقاق الذي نتكلم عنه هنا، فقيد المصنف -رحمه الله- قال لمناسبة بينهما في المعنى، المعنى نطق المعنى المشترك هو النطق لكن هنا هو فاعل وهناك هو مفعول إلى آخره، قال والحروف الأصلية كما قلت لك حتى لا تدخل معنى الحروف الزوائد الهمزة والسين والتاء وباقي حروف سألتمونيها، هذه هو الاشتقاق قال -رحمه الله- الآن يعرفه فقط قال الاشتقاق : رد لفظ إلى آخر لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية ولا بد من تغير ماذا يقصد بلا بد من تغير؟ يعني لا بد من تغير في تركيبية الاشتقاق وفي صياغته التغير كيف يكون؟ التغير في الاشتقاق كيف يكون؟ زيادة حرف أو نقصان حرف أو تغير حركة لها عده صور، عَلِمَ وَعِلْمٌ، ضَرَبَ وضرب، يتغير من الفعل إلى المصدر من فتح وسكون إلى آخره، تتغير الحركات هذا كله مثال للتغير، ولو لم يتغير لصار ترادفاً واستخدام للألفاظ ذاتها، هنا فقط أشار فقط قال ولو مجازاً أشار -رحمه الله- إلى أن الاشتقاق هل يدخل في الألفاظ المجازية أو لا يدخل ذكر فيه قال ولو مجازاً هو رجح أن الاشتقاق يدخل حتى في

الألفاظ المجازية وهو يدخل فيه، يعني مثلاً كلمة ناطق ونطق، ناطق اسم فاعل مشتق من النطق هذا اللفظ حقيقي والمقصود به التكلم بأصوات وحروف مسموعة لكن أحياناً يستخدم ناطق استخداماً مجازياً أقول مثلاً الحال ناطقة بما نعيشه، كلمة ناطقة في هذا السياق حقيقة أو مجاز ؟ مجاز مع أني أتيت باسم الفاعل واسم الفاعل هنا مشتق فلاحظ أني استخدمت المشتق في صيغة غير حقيقة مجاز، ولهذا قال ولو مجازاً فأشار إلى خلاف لأن القاضي أبو بكر مثلاً والغزالي يمنعون الاشتقاق في المجاز، فعلى كلٍ هو مسألة كما مرّت معك في هذا التقسيم في تعريف الاشتقاق وأقسامه.

بسم الله الرحمن الرحيم

وقد يطرد كاسم الفاعل وقد يختص بالقارورة، ومن لم يقيم به ، وقد يطرد كاسم الفاعل وقد يختص بالقارورة الكلام على ماذا؟ على المشتق، لاحظ معي المشتق أن تشتق لفظاً من لفظ آخر تأتي إلى الفعل عَلِمَ أو المصدر علم فتشتق منه فعلاً واسم فاعل وصيغة مبالغة واسم مفعول وربما اسم مكان واسم زمان كل هذا ممكن وصفة مشببه هذه اشتقاقات من لفظ واحد يقول الاشتقاق أحياناً يكون مطرداً معنى مطرداً كاسم الفاعل يعني اسم الفاعل دائماً يأتي على وزن فاعل في الفعل الثلاثي وعلى صيغة اسم المضارع عفوياً على صيغة الفعل المضارع بتغير ياءه ميماً فيما زاد على الثلاثي استغفر مستغفر، استكبر مستكبر، تعالي متعالي وأمثال هذا كثير، هذا اسم الفاعل دائماً مطرد يعني له ميزان وله طريقة ولا تستطيع أن تشتقه من أي فعل يقبل هكذا، هذا يسمونه مشتق مطرد، يعني هو دائماً هكذا واسم المفعول مثله وأحياناً يكون جامداً يكون مشتقاً لا يقبل الاطراد مثل له بالقارورة، القارورة من القرار الزجاجية المعروفة التي تحفظ فيها السوائل لماذا سميت قارورة؟ قالوا لقرار الماء فيها، والماء يقر أيضاً في الحوض ويقر في المغسلة ويقر في بانيو الحمام مثلاً ولا يسمى شيء من هذا قارورة مع وجود المعنى إذاً هذا غير مطرد، هذه أسماء خاصة ويعتبرون هذا جموداً، إنما قالوا لك قارورة من قرّ من القرار سميت قارورة هي مشتقة لكنها غير مطردة بمعنى أنها لا تستطيع أن تطلقها على كل ما يشمل هذا المعنى فائدة لغوية لا غير. **ومن لم يقيم به وصف لم يجز أن يشتق له** منه اسم خلافاً للمعتزلة، **ومن بنائهم اتفاقهم على أن إبراهيم ذابح، واختلافهم هل إسماعيل مذبح،** الآن عندنا فوائد يا إخوة ولطائف لغوية تتعلق بها بعض التحقيقات الفقهية اللطيفة، قال من لم يقيم به وصف لم يجز أن يشتق له منه اسم، يعني هل يصح أن يكون له اسم لا علاقة له أو لا يوصف بوصف أو العكس يوصف بوصف وليس له اسم يتصل به؟ يقول من لم يقيم به وصف لم يجز أن يشتق له منه اسم أنا متى أقل عنك قاعد؟ إذا وجد منك القعود، متى أقول عنك ساكت؟ إذا وجد منك السكوت، من قام به وصف اشتقنا له من هذا الوصف اسماً مناسباً، من لم يقيم به هذا الوصف لن يشتق له اسم يعني أنا لن أصفك قائم وأنت لست متصفاً بالقيام، لن أصفك بالسكوت وأنت غير متصفاً بالسكوت، هذا معنى قوله من لم يقيم به وصف لم يجز أن يشتق له منه اسم هذه لطيفة وفائدة لغوية فيها رد على أصل للمعتزلة في باب الأسماء والصفات، فإنهم لما عطلوا صفات الباري جل وعلا وقعوا في إشكالات متعددة وليس إشكالاً واحداً أحدها أسماء الله الحسنى التي امتلأت بها أدلة الكتاب والسنة، عليمًا حكيمًا سميعاً بصيراً قوياً عزيزاً إلى آخره، كثيرة الأمثلة فيها أسماء الله فاضطروا أن يقولوا عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا

سمع بصيراً بلا بصر فماذا صنعوا أثبتوا الأسماء ونفوا الصفات يقول من لم يقيم به وصف لم يجز أن يتسمى باسم المشتق من هذا الوصف هذا تناقض، إذا اتفقنا على أن هذا أصل لغوي فمتى لم يقيم به الوصف إذا لم يوصف بالعلم لن يسمى عليمًا إذا ما وصف بالسمع لن يسمى سميعاً إذا لم يوصف بالقدرة لم يسمى قديراً قال - رحمه الله - من لم يقيم به وصف لم يجز أن يشتق له منه اسم خلافاً للمعتزلة وقد عرفت أصلهم، قال ومن بنائهم على هذه القاعدة اتفاقهم على أن إبراهيم عليه السلام ذابح واختلافهم هل إسماعيل مذبح؟ لما أمر الله تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ولده وعلى تأول المعتزلة وهذا من تداخل المسائل بعضها في بعض مذهب المعتزلة عدم جواز النسخ قبل التمكن من الامثال وتأولوا أن إبراهيم عليه السلام عمد إلى ذبح ابنه إسماعيل عليه السلام وأتى بالسكين على حلقه فأمر الله السكين فلم تقطع أو حول الله رقبة إسماعيل إلى صحيفة من نحاس أو خشب وكثير من التأويلات العجيبة إثباتاً منهم أنه امتثل فلما اتصف إبراهيم بالذبح سمي ذابحاً وإسماعيل لم يقع عليه الذبح فلم يتصف بوقوع الذبح عليه فلا يسمى مذبحاً أو ذبيحاً؟ لأن ما قام به الوصف، وعلى كل المعتزلة يخالفون في أصل المسألة وفي تفرعاتها فليس هذا أيضاً محل النقاش معهم، طيب سنعكس هو يقول من لم يقيم به وصف ما جاز أن ينسب له اسم مشتق من هذا الوصف طيب بالعكس هل ستقول كل من اتصف بوصف جاز أن تثبت له اسماً؟ كل من اتصف بوصف بلى، يعني أنا سأقول على فلان قائم وفلان غاضب وفلان ضاحك وفلان ماشي وفلان قاعد وفلان غاضب متى؟ إذا رأيت اتصف بهذه الأوصاف، فمن قام به الوصف جاز هو قال بالعكس من لم يقيم به وصف لم يجز، طيب أنا أقول هات بالإثبات ماذا ستقول؟ من قام به وصف جاز أن تثبت له اسم مشتق منه، كيف يثبت الوصف؟ بنسبة الوصف إليه صريحة أو بفعل يدل عليه، لكن هذا يستثنى منه أسماء الله سبحانه وتعالى؛ لأنها توقيفية، فليس كل فعل ينسب فيه المعنى إلى الله سبحانه يجوز لنا أن نشق منه اسماً لله؛ لأن باب الأسماء توقيفي، فمثلاً الله يعفو والاسم عفو، الله يغفر والاسم غفور، الله يرحم والاسم رحيم، الله ينزل والاسم لا ما يتأتى هذا لا يمكن هكذا، ينزل ربنا إلى السماء الدنيا يتصف سبحانه لكن لا ينسب منه اسم ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ فلا تسوغ من هذا اسماً ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ فلا يصاغ من هذا اسم؛ لأن الأسماء توقيفية بخلاف الأفعال وبأبها أوسع. **فإن قام ما له اسم وجب الاشتقاق أو ما ليس له اسم كأنواع الروائح لم يجب والجمهور على اشتراط**، فإن قام بما له اسم وجب الاشتقاق أو ما ليس له اسم كأنواع الروائح لم يجب، طيب الآن اتفقنا على أن كل ما قام به وصف جاز أن يشتق له من هذا الوصف اسم، فإن قام بما له اسم وجب الاشتقاق يعني إذا كان الوصف له اسم يجب أن تشتق منه وإن لم يكن لهذا الوصف اسم

ما يتأتى لك، ضرب مثلاً بأنواع الروائح هل لرائحة الورد اسم خاص أنواع الروائح عموماً ليست لها أسماء ولذلك أن تقيدها فتقول رائحة الورد، تقول رائحة الزعفران تقول رائحة العصير تقول رائحة الزهر، تقول رائحة القمامة وأمثال هذا زكية كانت أو سيئة، فليست لها أسماء، ولذلك أنت تضيفها، فماذا لو قام هذا الوصف بشيء من الأسماء؟ لا تستطيع أن تشتق له وصفاً والسبب؛ أن هذا المعنى الذي قام ليس له اسم خاص، وبالتالي أن لا أستطيع أن أشتق منه لذلك قال لم يجب، قال لم يجب والرازي يقول فلا شك أن ذلك غير حاصل الرازي يعبر بالاستحالة يعني الأشياء أو المعاني التي ليست لها أسماء هل يمكن أن تشتق منها أوصاف؟ ما بكم أنواع الروائح معنى يقوم ببعض الأشياء لكن هل لها أسماء خاصة؟ لا، وبالتالي لا يمكن اشتقاق الأسماء منها، ما معنى لا يمكن لا يجب أو لا يجوز يستحيل يعني؟ يستحيل، لماذا عبر المصنف بقوله لم يجب؟ يعني الرازي كان أدق لما قال لا شك أن ذلك غير حاصل فعبارة الرازي توحى بالاستحالة، المصنف قال لم يجب قال الشراح قال لم يجب استخدم فيها أسلوب المقابلة قال في الأولى وجب الاشتقاق، وقال في الثانية لم يجب وإنما مراده أنه لا يمكن، ولأن نفي الوجوب يتناول نفي الجواز من باب أولى.

بسم الله الرحمن الرحيم

والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة إن أمكن وإلا فأخر جزء وثالثها الوقف، هذه المسألة مع الآتية هي من الأشياء التي لها ثمرات فقهية لطيفة، قال -رحمه الله- الجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة إن أمكن ما معنى بقاء المشتق منه؟ البقاء المشتق منه في المحل يعني في كون المشتق وهو المطلق عليه حقيقة، كيف يعني؟ نحن قلنا من الاشتقاقات وصف قيام وقعود وسكوت وكلام وأمثال هذا، أنا متى أصف شخصاً بالقيام؟ إذا اتصف بالقيام ومتى أصف بالضحك؟ إذا كان يضحك سؤالي هل يشترط حتى أطلق هذا الوصف المشتق هل يشترط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة؟ يعني هل يشترط أن أسميه ضاحكاً ولو توقف عن الضحك؟ صائماً ولو أفطر في المساء، قائماً ولو أذن الصبح وانتهى القيام، معتكفاً ولو انتهت العشر الأواخر وخرج رمضان، هل يشترط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة؟ قال الجمهور نعم على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة إن أمكن قال: وإلا يعني وإن لم يمكن فأخر جزء، إن لم يمكن كالتكلم ليست له حالة ينتهي ومدة ويقف فأنا أصف شخصاً بالتكلم متى؟ قال يشترط إمكان البقاء إلى آخر جزء منه، فإذا انتهى آخر جزء منه وانتهى فإن الأصوات تنقضي شيئاً فشيئاً فيبقى بقاء آخر جزء منه يتم به المعنى كان كذلك، طيب سؤال فإذا أفطر الصائم ألا أسميه صائماً باعتباره كان صائماً؟ قال بلى لكنه سيكون مجازاً، سأصف شخصاً وأقول فلان ضاحك وهو في الوقت الذي أتكلم به أصفه لا يضحك، فلان متكلم فلان ثرثار وهو في الوقت ساكت ما يتكلم فإذا أطلتته في غير الوصف الذي يكون في حال المشتق حقيقة سيكون مجازاً هذا على معنى قولهم الجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة إن أمكن قال وإلا فأخر جزء يعني فإن لم يمكن أن يكون باقياً كالكلام لا يمكن أن يكون متصفاً به قال فأخر جزء يعني فسيكون اشتقاق اسم متكلم عليه سيكون صادقاً إذا كان لا يزال في آخر جزء من الكلام وإلا سيكون ذلك مجازاً، قال -رحمه الله- وثالثها الوقف وأشار إلى القول الثالث الوقف حكاة المصنف ولم يسمي به أحد وربما مال إليه **ابن الحاجب**، إذاً ومعنى ذلك أن القول الآخر أنه متى توقف الشخص عن الاتصاف بهذا الوصف ما صح إطلاق الاسم عليه فلا يسمى شخص ضارباً إلا إذا كان موصوفاً فإذا انقضى الضرب لا يسمى كذلك وقس عليه ما ذكرت لك في صائم ومعتكف ونحوها، نعم ومن ثمّ هذه من بعض الثمرات على هذه المسألة **ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال أي حال التلبس لا النطق خلافاً للقرافي**، قال ومن ثمّ كان اسم الفاعل حقيقة في الحال حال التلبس لا النطق خلافاً للقرافي، أي جملة فيها اسم فاعل مثل ضارب وساکت وقائم وصائم ومعتكف هذه تتناول ماذا؟ تتناول المتلبس بهذا الوصف صح، المتلبس به حال النطق أو القائم بهذا حال التلبس به، يعني أنا لما أقول فلان صائم أو آتي إلى نص فيه لفظة صائم ولفظة معتكف ولفظة طائف ولفظة حاج ومعتمر هذه متى تتناول أصحابها؟ حال التلبس يعني إذا كان متلبساً سيتناوله النص أو حال النطق لما

ورد النص قال -رحمه الله- ومن ثم كان اسم الفاعل و المفعول حقيقة في الحال أي حال التلبس لا النطق يعني متى كان متلبساً بهذا الوصف الذي أطلق عليه به ذلك الاسم المشتق كان حقيقة في تناوله للفظ قال خلافاً للقرافي، إذأ قرر اشتراط الجمهور أن يكون المشتق منه باقياً في كون المشتق حقيقة وبنى عليه أن المقصود تلبس الفاعل بالفعل والمفعول بوقوع الفعل عليه، وتبين من ذلك بعض المسائل الخلافية اللطيفة قول الله سبحانه وتعالى في آية الدين في سورة البقرة: ﴿ وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ الشهداء: جمع شاهد، ما المقصود بالشاهد؟ لا يأبى الشهداء إذا ما دعوا النهي هنا لا يأبى النهي عن أن يتأبى الشهداء إذا دعوا لا يأبون أن يتحملوا إذا دعوا لتحمل الشهادة أو لا يأبوا أن يؤدوها إذا طلب منهم أداؤها؟ يعني عندي واقعة حادثة فطلبت من شخص أن يأتي فيشهد قلت: تعال يا فلان فأشهد قال: لا سأقول له ﴿ وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ هذا المقصود؟ نهي عن رفض تحمل الشهادة أو المقصود إذا حصل الموقف وشهد الشاهد فجئت عند القاضي وأردت منه الاستدعاء ليشهد فأبى أي الصورتين هي المقصودة بالدليل؟ الثانية دوماً تهيون على شيء متقرر عندكم فقهاً فتزولونه عليه فهماً أن أريد أن تعكسوا حتى يتأتى لكم فهم القاعدة، الشهداء جمع شاهد مشتق إذا اتفقنا على أنه لا يطلق اسم الفاعل حقيقة إلا على المتلبس به فمتى يسمى الشاهد شاهداً؟ إذا تحمل فيكون النهي هنا عن ماذا؟ عن منعه من أداء الشهادة إذا طلب أداؤها لا تحملها، لأنه قبل أن يتحمل لا يسمى شاهداً فالآية لا تتناوله، لكن كيف استدل بعض الفقهاء من الآية على أن المعنى المقصود هو مطالبة بتحمل الشهادة إذا دعي إلى تحملها؟ قال ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا وجعلوا ذلك أن يكون المقصود تحمل الشهادة وأنهم يوجبون الشهادة على كل من دعي إلى تحملها، فإذا كان عندي قضية حصلت في السوق في البيت وحصلت قضية فقلت يا فلان اشهد ليس من حقه أن يمتنع؛ لأن الله قال ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا فمن أين أقول هذا الاستنباط محاولة تنزيل شاهد هنا على من لم يتحمل الشهادة ونحن عندنا قاعدة قررناها أن المشتقات هذه لا يصح إطلاقها إلا بشرط بقاء كون المشتق منه في حالة الاشتقاق أن يكون قد تحمل الشهادة فيسمى شاهداً فمثل هذا كيف ينتزل؟ تكلف بعضهم الجواب قال لا يأب الشهداء الشاهد إما من تحملها أو كان متهيئاً لحملها، فإذا كان متهيئاً لحملها توجهت إليه الآية وأصبح النص يتناوله، هذا في محاولة جعل الآية دليلاً على أن النهي هو عن رفض تحمل الشهادة أما رفض الأداء فمتفق عليه على أن الآية تتناوله، كل هذا يا إخوة أريد ان أقول لكم أن جزءاً ليس بالقليل من دلالات النصوص الشرعية مبناها على تحقيق بعض القضايا اللغوية الدقيقة، في أوصاف الاشتقاق ومتى يصح وهل يشترط بقاء المشتق منه في كونه مشتقاً حال الاطلاق أو لا يشترط هذا واحد من أمثال المسائل هذه، لأنه قال قبل قليل اسم الفاعل والمفعول حقيقة في الحال حال التلبس لا حال النطق بنوا على هذا مسألة أخرى كل النصوص الشرعية التي فيها ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ من السارق؟ ومن الزاني؟ هذا اسم فاعل ومشتق متى يطلق اسم سارق

واسم زاني على المتلبس به فإذا كان سارقاً واتصف بهذا سمي سارقاً فتناوله الآية، السؤال عموم من يتصف بالسرقة -أجاركم الله- عموم من يتصف بالزنا -أجاركم الله- إلى قيام الساعة هو لما نزلت الآية هل كان سارقاً؟ أصلاً ما كان موجوداً، إذاً الآية ما تناولته، لأنه ما كان موجوداً فضلاً على أن يكون موصوفاً بالسرقة أو بالزنا، ما الخطوة التالية إذاً تناول الآيات لهؤلاء الأصناف من البشر إنما هو من قبيل المجاز وهذا إشكال كبير ستضرب النصوص الشرعية ضرباً شديداً وتقول كل استدلالنا بالنصوص على تطبيق الأحكام في أوصاف متعلقة سيكون من قبيل المجاز، لكن ثمت جواب دقيق عن هذا الإشكال ذكره القرافي وغيره وهو أنه نفرق بين هذه المشتقات فنقول هي على قسمين: المشتقات تأتي في النصوص الشرعية أحياناً للدلالة على محكوم به، وتأتي في نوع آخر لتكون متعلق للحكم خذ مثال أنا لما أقول أكرم العلماء هل في هذا حكم على أحد بأنه عالم؟ لا، لكنه متعلق لحكم ما هو؟ الإكرام، فما كان متعلقاً للحكم جاز فيه أن يكون موصوفاً في الحال أو غير موصوفاً به؛ لأنه جعل متعلقاً للحكم وليس هو المحكوم به، الله عز وجل يقول السارق والسارقة فاقطعوا... الآية ليس فيها حكم أحد بالسرقة فيها تعليق للحكم بوصف السرقة وبالتالي متى اتصف إنسان بهذا الوصف المشتق المذكور في الآية السارق السارقة الزانية الزاني سيكون متعلق الحكم وهذا ليس مسألتنا، مسألتنا التي نقول فيها اسم الفاعل أن يكون موصوفاً به في الحال واسم المفعول كل ذلك إذا كان محكوماً به، فيشترط فيه أن يكون موصوفاً، أنا لما أقول مثلاً أيقظ النائم أو أخرج المتكلم الأمر هنا هذا متعلق فإذا أنت ستتجه إلى من لتطبق عليه في الإيقاظ والإخراج إلى من كان متصفاً في الحال بالنوم وبالكلام وبالضحك فأنت هنا إذا كان الوصف مشتق محكوماً به يشترط أن يكون قائماً أن يكون متلبساً به في الحال، لكن إذا كان متعلقاً للحكم، السارق والسارقة فاقطعوا، أكرم العلماء وأمثال هذا، فأنت تتوجه إلى تعليق الحكم على وصف لا يشترط أن يكون صاحبه متلبساً به في الحال. **وقيل: إن طراً على المحل وصف وجودي يناقض الأول لم يسم بالأول إجماعاً**، اتفقنا الآن قبل قليل على أن لا يسم الضاحك ضاحكاً إلا إذا كان موصوفاً متصفاً بالضحك ولا النائم نائم إلا موصوفاً بالنوم فإذا استيقظ فليس بنائم وإذا سكت فليس بمتكلم كل هذا مرّ عليك الخلاف يريد أن يستثني صورة لا خلاف فيها، قال إن طراً على المحل وصف وجودي يناقض الأول لم يسم بالأول إجماعاً، مثال قلنا قبل قليل شخص ساكت أو كان ضاحكاً فانقلب باكياً هل يصح هنا أن تقول إنه ضاحك باعتبار ما كان؟ لا، متى اتصف المحل بوصف يناقض الأول لم يسم بالأول إجماعاً، لكن صدر المسألة بقوله وقيل وقد يفهم منها التضعيف للقول أو يذهب منها إلى قول آخر وليس كذلك إنما ذكره لأنه أخرجه عن التقييد وأتى به في مثل هذه الصورة. **وليس في المشتق إشعار بخصوصية الذات**، أبيض أسود قائم ضاحك صائم نائم هذه أوصاف مشتقة ليس فيها إشعار بخصوصية الذات، بمعنى أنا لا أقصد بهذا اللفظ ولا يتحمل اللفظ خصوصية زيد وعمرو وحسن وخالد وبكر الوصف المشتق يحمل معنى لا أكثر.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: المترادف واقع خلافاً لثعلب وابن فارس مطلقاً، طيب أنا سأحتّم بمسألة المترادف وهي مسألة لغوية محضنة أيضاً ليس فيها بناء مسائل، المترادف مر بنا قليل ما هو؟ اتحاد المعنى وتعدد اللفظ، هل هو واقع في اللغة؟ ستقول قبل قليل إذا قسمناه وأوردناه قسماً فما معنى أن نقول هو واقع وإلا غير واقع قلت لك ذلك تقسيم منطقي والتقسيم المنطقي أعم من أن يكون واقعاً أو غير واقع، فإذا ضربنا له مثلاً هناك لا يلزم بالضرورة أن يكون هذا محل اتفاق فهتمت هناك مضى تقسيم منطقي قال لك اللفظ والمعنى يتحدان يتباينا يتحد اللفظ يتعدد المعنى والعكس أتى بالقسمة المنطقية الواردة عقلاً، أما الوقوع وعدم الوقوع فساق فيه الخلاف هنا قال -رحمه الله- المترادف واقع صدر بالرأي الذي يراه راجحاً ثم قال خلافاً لثعلب وابن فارس مطلقاً سمى اثنين من أرباب اللغة ثعلب وابن فارس وهم ينفون وقوع المترادف، سؤال هل يوجد عربي ينكر أن سيف والحسام والمهند أسماء لشيء واحد؟ ما فيه أحد ينكر، هل يوجد إنسان عربي ينكر أن مثلاً أسماء للأسد وأسماء للبحر وأسماء للمطر وأسماء هل ينكر أحد أن هذه أسماء جاءت في اللغة لشيء واحد؟ لا ما ينكرون، إذاً أين المخالفة؟ في دلالة هذه الأسماء على المسمى بقدر واحد، يقول لك صحيح مهند مثل قبل قليل حسام ومهند وسيف، حسام بوصف الحدة مهند بوصف الصنع في بلاد الهند فليست أسماء مترادفة يعني أنها متطابقة من كل الجهات تطابقاً كاملاً يشترك في المعنى في قدر من المعنى ويختلفون في قدر آخر من المعنى قال خلافاً لثعلب وابن فارس مطلقاً وللإمام في الأسماء الشرعية من الإمام؟ الإمام الرازي يقول المترادف واقع في اللغة لا في الأسماء الشرعية، والأسماء الشرعية معناها المصطلحات الشرعية يقول لا مترادف فيها يريد أن يقول المترادف إن وقع لغة لكن في الشريعة ليس الكفر هو الفسوق وليس الفسوق هو النفاق وليس النفاق، كل لفظ له مصطلحه الخاص، فإذا قلت كيف فرض وواجب مترادفان؟ سيقول لك هذه مصطلحات شرعية وليست أسماء شرعية، نحن اصطلاحنا الفقهاء على تسمية الفرض والواجب ثم وقع فيه خلاف هل هو مترادف أو متباين. **وللإمام في الأسماء الشرعية، والحد والمحدود،** وللإمام في الأسماء الشرعية هذا مع الخلاف السابق أعد المترادف. **المترادف واقع خلافاً لثعلب وابن فارس مطلقاً وللإمام في الأسماء الشرعية** خلافاً للإمام فهذا مذهب ثالث، واقع هذا القول الأول وعليه الجمهور، اثنين خلافاً لثعلب وابن فارس مطلقاً يعني ينفون وقوع المترادف مطلقاً وماذا يعني مطلقاً؟ يعني لا في اللغة ولا في الشريعة وثالثاً للإمام يعني خلافاً للإمام الذي يقول إنه ليس واقعاً في الأسماء الشرعية. **والحد والمحدود ونحو حسن بسن غير مترادفين على الأصح، والحق إفادة التابعي التقوية**

ووقوع كل من المترادفين مكان الآخر، إن لم يكن تعبد بلفظه خلافاً للإمام مطلقاً والبيضاوي والهندي إن كان

من لغتين، قال -رحمه الله- في آخر مسائل الليلة اللغة الحد والمحدود، لو قلت لك ما حد الصلاة؟ أقوال وأفعال مخصوصة مفتوحة بالتكبير محتمة بالتسليم، ما الفرق بين الحد والمحدود؟ هذا الحد لأي شيء؟ للصلاة والمحدود هو الصلاة لما تكلم عن الترادف هل الحد والمحدود مترادفان؟ هل الحد والمحدود مترادفاً يعني الصلاة هذا المحدود والحد ما هو؟ أقوال وأفعال هل ستقول الحد الصلاة يساوي أقوال وأفعال مخصوصة مفتوحة بالتكبير محتمة بالتسليم هل هذا ترادف؟ مثل سيف وحسام؟ هل هذا ترادف؟ هو يشير فقط إلى أن مسألة الترادف أوردتها بعض الأصوليين هاهنا لما فهمنا أن الترادف وقلنا واقع خلافاً لثعلب وخلافاً لابن فارس وخلافاً لفلان وفلان، هل الحدود مع محدوداتها مترادفات؟ الصلاة الصيام: إمساك بنية عن الطعام والشراب والجماع من الفجر إلى غروب الشمس هذا الصيام وهذا التعريف ترادف؟ الحج بتعريفه هل هو ترادف؟ الصلاة وقل كل ما تقول في الحدود، قال -رحمه الله- الحد والمحدود ونحو حسن بسن غير مترادفين على الأصح، قوله على الأصح يشير إلى ماذا؟ يشير إلى قول آخر أن هذا ترادف، وأن الحد هو المحدود، وما حسن بسن؟ هذه كلمة عند العرب تقال على الاتباع أو تقال على التوكيد، الحسن وصف الشيء بالحسن وبسن أتت هكذا مشاكلة لفظية لا معنى لها بعينها وقال حسن بسن، ويقال مثل هذا شيطان ليطان، عطشان نطشان، فأمثال هذا تقولها العرب وما تقصد بالكلمة الثانية معنى، تقول ما معنى ليطان ما عندها معنى ما معنى نطشان ما فيها معنى لكن أتت مع عطشان وليطان جاءت مع شيطان وبسن جاءت مع حسن فتقولها العرب توكيداً، فمره أخرى يأتون إلى بسن مع حسن وليطان مع شيطان ونطشان مع عطشان هل هذا ترادف؟ يقول أيضاً حتى هذا غير مترادف على الأصح، وقوله على الأصح أشار إلى خلاف، قال والحق إفادة التابع التقوية وإذا لم تكن مترادفة فماذا تكون؟ تكون تابعة، والتابع مرادف؟ قال لك : لا، التابع يفيد التقوية، وهذه المسائل كما قلت لك لغوية قال ووقوع كل من الردفين مكان الآخر أيضاً هذا من الحق الذي رجحه المصنف أنه يجوز في الألفاظ المترادفة أن يحل أحدهما محل الآخر ما السبب؟ أنها مترادفة، فإذا ما كانت مترادفة صار من معنى الترادف أن يردف أحدهما الآخر يعني يأتي عقبه ويحل محله، قال بقيد إن لم يكن تعبد بلفظ، لا تأتيني تقول الله أكبر افتتاح الصلاة بتكبير الإحرام فتفيد معنى التعظيم وبالتالي من مرادفاتهما الله أجل فتقول تحل محلها لأنها مترادفة، الله الكبير تقول مترادفة فتحل محلها قال : إن لم يكن تعبد بلفظ، نحن متعبدون بألفاظ فهذا لا يسوغ أن ندخل فيها الترادف لتحل محلها، قال خلافاً للإمام مطلقاً أي خلافاً للإمام الرازي فإنه يجوز أن يقع الرديف مكان الآخر مطلقاً يعني حتى في الأمور

الشرعية إذا كان من لغة واحدة أو من لغتين، قوله مطلقاً في الإمام الرازي لا يقصد به حتى في الأحكام والعبادات الشرعية لكن يقصد إن كانت من لغة أو من لغتين لأنه أشار أخيراً إلى مذهب البيضاوي والصفى الهندي قال إذا كانا من لغتين، البيضاوي صاحب مختصر المشهور منهاج الوصول في علم الأصول الذي هو موجز ما أورده الرازي في محصولة وعليه عمل الشراح الذين سلكوا مسلك الرازي في المحصول، شراح المنهاج وهم كثيرون والسبكي أحدهم مع والده والصفى الهندي أيضاً صاحب نهاية الوصول وصاحب عدد من كتب الأصولية إمام علم، شهير جداً أيضاً في تمكنه في الأصول وله مباحث وتحريرات محققة فأشار المصنف -رحمه الله- إلى قول الصفى الهندي في المسألة، والصفى الهندي في طبقة رتبة شيوخ الإمام السبكي -رحمه الله- وإن لم يدرس عليه مباشرة لكنه قريب من شيخ الإسلام ابن تيمية وله معه مناظرات جرت في بعض المجالس فيما يتعلق في مسائل المعتقد، والصفى الهندي إمام بحر علم قدم من بلاد الهند مرتحلاً الحج ونزل بأرض اليمن ومكث فيها على طريقة الأوائل عادة في القدوم من البلدان البعيدة ثم شاع صيته -رحمه الله- فأتى الحجاز وحج ثم قدم الشام له صيت حسن في تحقيق المسائل، وكتبه أيضاً سواء الفائق أو نهاية الوصول في علم الأصول وغيرها من الكتب الأصولية المحررة الممتلئة بكثير من المسائل المحققة، نختتم الدرس بلطيفة تذكر عن الصفى الهندي -رحمه الله- وهو أنه كان مشهوراً برداء الخط للغاية هذا تسليية وعزاء للشباب الذين ما رزقوا حسن الخط، فكان يقال أنه لا أسوء من خطه أبداً فكان يعاب بهذا وكان يجد حرجاً شديداً في مثل هذا الوصف، وأنه ربما كتب كتابة لا يقوى هو على عود القراءة إليها ما يستطيع أن يقرأ وهو كاتبها ؛ لشدة سوء الخط وردائه فلا يكاد يستقيم له خط، فكان ذات يوم في سوق الوراقين فأبصر كتاباً فيه خط سيء أسوء من خطه ففرح به، واشتراه وغال في ثمنه يعني دفع زياده حتى يحوزه ليكون حجة يرد بها على كل من يعيب عليه سوء خطه، فيقول غاليتيه في ثمنه واشتريته يقول فلما عدت به إلى البيت إذا هو أحد كتبي القديمة بخطي السابق ، نقف عند هذا ليكون مطلع درسنا القادم إن شاء الله في المشترك وما يتبعه ، أسأل الله لي ولكم علماً نافعاً وعملاً صالحاً ، والله أعلم وصلّى الله على نبينا محمد و آله وصحبه أجمعين .

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على إمام الأنبياء وخاتم المرسلين وحبیب رب العالمین، سيدنا ونبينا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحابه أجمعين، وبعد:

فهذا هو مجلسنا الثالث عشر بعون الله وتوفيقه في سلسلة دروس شرح متن **جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي** -رحمة الله عليه - وما يزال حديثنا متصلاً في الكتاب الأول الذي خصه المصنف -رحمه الله تعالى- بدليل الكتاب ومباحث الأقوال، وقف بنا الحديث في درسنا الماضي عند بعض تقسيمات الألفاظ كما جعلها منقسمة باعتبارات متعددة، ووقفنا عند قسم المشترك بعد أن فرغنا من الحديث عن المترادف وحكم وقوعه والمسائل المتعلقة به والمشترك أحد الأنواع التي مر تقسيمها في درسنا الماضي حيث قسم المصنف -رحمه الله تعالى- الألفاظ بحسب معانيها إلى جملة من الأقسام لما قال هناك - رحمه الله- مسألة اللفظ والمعنى إن اتحدا فإن معناه تصور معناه الشركة فجزئي وإلا فكلي، متواطئ إن استوى مشكك إن تفاوت، وإن تعدد فمتباين، وإن اتحدا المعنى دون اللفظ فمترادف وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشترك وإلا فحقيقة ومجاز، مشى المصنف -رحمه الله تعالى- في تقسيمات هذه الأسماء وفق التقسيم الذي أورده هناك فابتدأ -رحمه الله- بالحديث عن المفرد والمتعدد تكلم عن الكلي والجزئي تكلم عن المتواطئ والمشكك ثم أتى إلى المترادف وبه تم مجلسنا في الأسبوع المنصرم وهذا أوان الشروع في القسمين الأخيرين المشترك والحقيقة والمجاز، من هذا التقسيم اتضح لك أن المشترك هو ما اتحد فيه اللفظ حقيقة وتعدد المعنى، لأنه قال إن اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف وعكسه المشترك إن كان حقيقة فإذا عرّفته بهذا التقسيم ستقول ما اتحد فيه اللفظ حقيقة دون المعنى، أو تقول ما اتحد فيه اللفظ حقيقة وتعدد المعنى هذا هو المشترك وأمثله كثيرة مشتهرة مر بكم بعضها في مثل لفظة الثرؤ ولفظة العين ولفظة عسعس وأمثال هذا، هذه أمثلة للمشارك وبالتمثيل يتضح لك أنها عبارة عن لفظ واحد يتناول حقائق متعددة بشرط أن يكون هذا المعنى الذي يشترك فيه أفرادها في هذا اللفظ يكون من باب الحقيقة ليخرج المجاز، وإلا فلفظة أسد مثلاً تتناول حقيقتين الحيوان المفترس والرجل الشجاع، لكن اشتراكهما في اسم الأسد أو في لفظة الأسد ليس من باب الحقيقة في كليهما فلا يسمى مشتركاً، لكن لما اشترك الحيض والطمهر في لفظة الثرؤ اشتراكاً حقيقياً كان هذا من باب الاشتراك فسمى مشتركاً، فالفرق بين المشترك والحقيقة والمجاز هو الاشتراك الحقيقي في المشترك وإلا فإن في كل منهما إطلاق لفظ واحد على أكثر من معنى، هذا الاشتراك في المعنى إن كان حقيقة فهو مشترك وإن كان مجازاً فهو حقيقة ومجاز كما سيأتي ذكره، إذاً المشترك كما ترى اسم مفعول من اشترك يشترك فهو مشترك، والأصل في تسميته أن يقال المشترك فيه بذكر الجار والجرور لأنه لا يتعدى إلا به فحذفت فيه من التسمية تخفيفاً إما لكثرة دورانه واستعماله ومثل هذا يكون مضنة التخفيف، وإما لأنه أضحي لقباً على هذا النوع من

المصطلحات فسمي المشترك وحذف الجار والمجرور؛ للدلالة عليه بعد أن أصبح لقباً، هذا التعريف عرفه بعض الأصوليون بعض الأصوليين بغيره لتوضيح معناه فمثلاً عرفه ابن الحاجب بقوله اللفظ الواحد الموضوع لعدة معانٍ وضعاً أولاً، فهتمت ما معنى اللفظ الواحد الموضوع لعدة معانٍ فلماذا قال وضعاً أولاً؟ ليخرج الحقيقة والمجاز، لأن المعاني المتعددة في الحقيقة والمجاز لم تشترك في الوضع الأول بل الحقيقة هي الموضوع الأول والمجاز ثانٍ وثالث وهكذا، إذاً هذا المشترك الحديث عند الأصوليين يتناول وقوعه يعني جوازه وإمكانه في اللغة ثم يتناول استعماله وطريقة فهمه والتعامل معه وما الذي يستفاد منه في الأحكام هذا أحد المباحث التي لها مسائل أصولية ذات دلالات وقع فيها خلاف الفقهاء بناءً على خلافهم في عموم المشترك مثلاً وفي حقيقته وتناول اللفظ لما يصلح له، ابتداءً المصنف - رحمه الله- في الحديث عن المشترك بذكر مسألة الوقوع جوازاً وعدمها، ثم تكلم - رحمه الله- بعد ذلك عمّا يدل عليه المشترك وهل يصح أن يعم معانيه أو لا يتناول إلا معنى واحداً فقط ويكون باقي معانيه من باب المجاز أو غير المراد، قبل ذلك هذا المشترك كما سيأتي الخلاف في وقوعه في اللغة بعد قليل تارة يكون سبب وروده يعني كيف جاء المشترك في اللغة هل العرب تكلمت بلفظة القراء مثلاً وأرادت به الحيض والطمهر في آن واحد، أم أنه معنى جاء وتردد معنى آخر فاستعمل استعمالاً لا يدرى أيهما الأول فليل موضوع حقيقة لكليهما؟ المشترك تارة يكون موضوعاً في إحدى لهجات ولغات العرب بمعنى وعند قبيلة أو جماعة أخرى بمعنى آخر فإذا هو في العربية أصبح مشتركاً يضررون مثلاً لذلك بلفظة السدفة في لغة نجد هي الظلمة وفي لغة غيرهم هي الضوء وهما معنيان متقابلان ولفظ مستعمل فيهما واحد فليل فيه من باب الاشتراك، وتارة يكون مقصوداً فيه استعمال لفظ يدل على أكثر من معنى محتمل ويراد فيه الإبهام فتكون أحد أغراض المتكلم في العربية أن يستعمل اللفظ المشترك في كلامه ماذا يريد؟ يريد الإبهام على السامع، ويكون هذا قصداً لأن أحد الوجوه التي ستأتيتك فيمن منع وقوع المشترك قال إنه يفضي إلى الإبهام والتردد والحيرة، فيقال هذا أحد مقاصد الكلام عند العرب أن يتحدث بلفظ فيورد لفظة مشتركة في كلامه يريد الإبهام على السامع، وأشهر ما يضررون لهذا مثلاً بقصة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه- كما جاء في مسند أحمد وغيره في قصة هجرته مع الرسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لما كان في طريق الهجرة وبصحبة النبي صلى الله عليه وسلم وهو بين يديه يردفه أو يمشي معه فكان كلما مر يقوم و أبو بكر معروف بكثرة تردده في تجارته إلى الشام فيسأل من هذا الذي بين يديك من هذا الذي معك؟ فكان يقول في جوابه هاد يهديني فأنت تفهم أنه أراد الإبهام، السامع يظن أن الهداية المقصودة هي هداية الطريق أنه دليل يده، وهو قصد هداية الإسلام هداية الدين، فاستعمل لفظاً مشتركاً حتى لا يكذب ولا يحتاج إليه وليس التورية لكنه لفظ صحيح والاستعمال فيه حقيقي، الهداية هدايتان: حسية ومعنوية، أراد المعنوية وفهم من كلامه الحسية واستعمل هذا قاصداً الإبهام، هذا الكلام في لغة العرب يأتي كثيراً وله أمثلة متعددة قال سيبويه مثلاً: ويل له يأتي دعاءً ويأتي خبراً، يعني أنت تخبر عن إنسان فتقول ويل له ويأتي بمعنى الدعاء عليه بالويل، لفظة عين كما مر بكم أكثر من مره تستخدم للعين الباصرة للعين الجارية المتدفقة بالماء، يأتي لعين

الشمس و تسمى عيناً يأتي للنقد من المال يأتي للحاسوس ومعاني تأتي فيه لفظة عسّس تأتي بمعنى أقبل وبمعنى أدبر، وهما معنيان متقابلان، قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلْيَلْغِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ﴾ في سورة طه حكاية عن موسى عليه السلام ﴿أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْذِفِهِ فِي الْيَمِّ فَلْيَلْغِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ﴾ فليلقه اليم في الساحل هل هذا أمر أم خبر؟ هما معنيان محتملان إما إنه تقول خبر يعني أن اليم القاه وإما أن الله أمره وأوحى إليه فكان أمراً، فهذا أيضاً من باب الاشتراك في الأفعال، فهذا أمثاله سيأتيكم في هذه المسألة التي ابتدأها المصنف -رحمه الله- بذكر الخلاف في الوقوع ولم يورد التعريف لأنه أورده في ما سبق فاستغنى به عن إيراده هاهنا ، نعم. **بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، قال المصنف -رحمه الله تعالى- وحفظ شيخنا والسامعين، المشترك واقع خلافاً لثعلب والأبهرى والبلخي مطلقاً ولقوم في القرآن وقيل والحديث وقيل واجب الوقوع، وقيل ممتنع، وقال الإمام ممتنع بين النقيضين فقط، طيب ابتدأ المصنف -رحمه الله- كما ترى بذكر الخلاف في المشترك في مسألة الجواز والوقوع من عدمه وذكر فيه مذاهب سمعت ذكرها وأنها تناولت سبعة أقوال، هذه الأقوال السبعة كلها فيما يتعلق بوقوع المشترك في اللغة، السؤال بعد أن ضربنا أمثلة بعين وقرء وعسّس فهل يبقى خلاف بأن نقول هل هو موجود في اللغة أو غير موجود؟ الجواب نعم وإلا ما وقع فيه الخلاف لكن ضربنا أمثلة كلها تأتي محرّجة على القول بوقوع المشترك في اللغة أو في القرآن فإذا أردت أن تفهم من نفي كما سيأتي الآن من ينفي وقوع المشترك في اللغة ماذا يسمى هذا؟ هو لا يسميه مشتركاً هو لا يرى أن إطلاق الألفاظ هذه تأتي من هذا الباب على أن إطلاق بمعنى واحد، وله أكثر من جواب ربما أرادها حقيقة ومجازاً وربما أرادها من باب الإجمال الذي لا يتبين معناه إلا بقريئة تحمل عليه فله عدة أجوبة ينفي بها كون هذا مشتركاً، متكأ ومستند ومعتمد النافين للقول بوقوع المشترك في اللغة هو أنه مفضي إلى الإبهام واللغة وضعت للإفهام، فإذا أقرنا وجود المشترك ناقضنا القصد من وجود اللغة لكن هذا لا يطرد، مر بكم قبل قليل قد يكون الإبهام مقصوداً فما الإشكال؟ لا مانع أن يكون أحد مقاصد الكلام إرادة الإبهام، على كل ذكر الأمثلة المذاهب فقال المشترك واقع صدر بهذا المذهب الذي عليه الجمهور والأكثر أنه واقع، قوله خلافاً لثعلب أشار إلى القول الثاني في المسألة وأن ثعلب والأبهرى والبلخي ينفون وقوع المشترك مطلقاً ، ما معنى مطلقاً؟ يعني لا في اللغة ولا في القرآن ولا في السنة فينفون وجوده تماماً في اللغة في لغة العرب في كلام الناس وفي كتاب الله وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، المذهب الثالث هو لقوم في القرآن يعني خلافاً لقوم في القرآن فإن بعضهم مع إقراره وجود المشترك في اللغة ينفي وجوده في القرآن لماذا؟ قال صيانة لكتاب الله عن أن يكون فيه لفظ لا يدري ما معناه والقران مُبين كما سماه الله، وسماه في مواضع أنه أنزل وفصلت آياته وأنه تمام الوضوح وأنه لا لبس فيه، كل ذلك دعاهم إلى القول وهو كما ترى لم يسم أصحاب هذا المذهب، الرابع قيل والحديث يعني هناك من أقر بوجود المشترك**

في اللغة نافياً وقوعه في القرآن وفي الحديث هذا التفريق بين الكتاب والسنة تفريق ضعيف يرد ذكره في بعض كتب الأصول ولا يعرف له قائل وبعضهم لا يراه مذهباً صحيحاً يعني إما أن تقول بوقوع المشترك في القرآن وفي السنة وإما أن تنفي وجودهما في الاثنين، المذهب الخامس قيل واجب الوقوع السادس عكسه قيل ممتنع، واجب الوقوع هذا مذهب يرى أن وجود المشترك يجب أن يكون في اللغة، وأن اللغة لا تستغني عنه، إذاً هو أقوى من قول بمجرد الجواز وأنه واقع، يقول لا غنى للغة عن وقوع المشترك فيها لما؟ يقول لأن المعاني لا نهاية لها والألفاظ محصورة فكيف يُعبر العربي عن مراده لا بد أن يجمع معنى واثنين وثلاثة وأربعة في لفظ واحد، يعني هب أن عندنا في اللغة مليون لفظ وعندك في المعاني في النفس التي تريد التعبير عنها عدة ملايين فما الحل؟ أن تجمع بين كل مجموعة معاني في لفظ واحد فإذا جمعت بين أكثر من معنى في لفظ واحد فهذا هو المشترك فيقولون إن المشترك واجب الوقوع في اللغة عكسه تماماً القول بالامتناع، بعض الشراح يذهب إلى أن القول بالوجوب والامتناع ليس مذهبين مستقلين بل هما تفريع على القول بجواز الوقوع وعدمه والمسألة في هذا يسيرة، ختم المذاهب بقول الإمام ممتنع في النقيضين فقط أو بين النقيضين فقط، بمعنى أن المشترك يجوز وقوعه ويأتي وقوعه وأن لفظة عين يمكن أن تكون لمعنى الباصرة ومعنى الجارية ومعنى الجاسوس ومعنى الشمس ومعنى المال لكنها لا تصلح أن تستخدم الألفاظ في معانٍ مشتركة متناقضة كالوجود وعدمه قول الإمام هذا الإمام الرازي -رحمه الله- قال به لأنه يرى أن الاشتراك لو قلنا بوقوعه بين المعاني المتناقضة لكان تردداً لامعنى له، ولأنه عندئذٍ لا يفيد السامع شيئاً والصواب عكس ذلك لأننا نقر أن القرء مثلاً وهو أحد الألفاظ الواقعة في كتاب الله تدل على معنيين متناقضين تماماً حيض وطهر عسعس وهي أقبل وأدبر وبالتالي فالراجح في هذه المذاهب هو مذهب الجمهور الذي صدر به المصنف -رحمه الله تعالى- فقال هو المشترك واقع فهتمت إذاً أن من ينفي وقوع المشترك مطلقاً أو ينفي وقوعه في بعض المواضع في القرآن أو في السنة أو ينفي وقوعه بين النقيضين فقط، إذاً القول بالمنع له عدة مذاهب، منع مطلقاً منع في القرآن فقط منع في القرآن والحديث منع بين النقيضين، أيأ كان هؤلاء المانعون ما جواهم عن تلك الألفاظ التي يقول الجمهور إنها من باب المشترك؟ ماذا سيقولون في لفظة قرء ماذا سيقولون في عسعس؟ سيقولون في كل ذلك إنها موضوعة للقدر المشترك بين هذا وذاك، مثلاً لا يقولون قرء موضوعة للطهر والحيض يقولون قرء موضوعة للقدر المشترك وهو الاجتماع أو الجمع لأن قولك قرأت الماء أو قرئت الماء في الحوض معناه جمعته، فأطلق على الحيض قرء لاجتماع الدم فيه في الرحم وأطلق على الطهر قرء اجتماع الدم فيه في سائر الجسد، فعاد إلى معنى الاجتماع، فابتعد عن لفظة القرء وأنها تدل على معنى الحيض والطهر معاً ويوجد معنى مشتركاً معنى واحد، وبالتالي يصدق اشتراك الاثنين فيه، كما ترى هو نوع من التكلف في الجواب لن يجدي في مسألة الإثبات نفي عفوياً في مسألة وقوع المشترك، لكن الوقوع والاستعمال وورود الأمثلة فيه تؤيد كما قلت لك مذهب الجمهور، فإذا جاءوا للفظة عين وليس فيها معنى مشترك بين الباصرة والجارية فسيقولون ليس هذا مشتركاً بل حقيقة ومجاز، فالعين الباصرة هي الحقيقة وباقي المعاني مجاز وبالتالي فطالما نفوا وجود

المشترك فإنهم إما يعبرون بمعنى المشترك يكون هو القدر المشترك بين المعاني أو يأولون ذلك بالحقيقة والمجاز، بعد أن فرغ من مسألة وقوع المشترك انتقل إلى مسألة إطلاق المشترك، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: المشترك يصح إطلاقه على معنييه معاً مجازاً وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة، زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن فيحمل عليهما وعن القاضي يحمل ولكن يحمل عليهما احتياطاً، وعن القاضي مجمل ولكن يحمل عليهما احتياطاً، وقال أبو الحسين والغزالي يصح أن يراد إلا أنه لغة ، وقيل يجوز في النفي، قال أبو الحسين والغزالي يصح أن يراد لا أنه لغة، وقيل يجوز في النفي لا الإثبات والأكثر على أن جمعه باعتبار معنييه إن ساغ ذلك مبني عليه، وفي الحقيقة والمجاز الخلاف خلافاً للقاضي ومن ثم عمّ نحو وافعلوا الخير، الواجب والمندوب خلافاً لمن خصه بالواجب ومن قال للقدر المشترك وكذا المجازان، طيب هذه مسألة جمع فيها المصنف -رحمه الله- أكثر من قضية سنفصلها واحدة واحدة، بعد أن فرغنا من الحديث عن وقوع المشترك في اللغة وأن الراجح جوازه وأن القول بمنعه أتى على درجات منع مطلقاً منع في القرآن فقط منع في القرآن والحديث منع بين النقيضين كل ذلك قد تبين مأخذه ومعناه فإذا كان الراجح وقوع المشترك في اللغة وفي القرآن وفي الحديث، يبقى السؤال فكيف أتعامل معه، يأتي اللفظ المشترك في القرآن وفي السنة ما موقف الأصولي؟ الحديث عن وقوع المشترك يقودنا إلى الحديث عن تعاملنا مع المشترك مع المعاني التي يحملها اللفظ المشترك وهذا هو المهم عند الفقيه، إذا وجدت لفظاً له أكثر من معنى جاء في نص آية أو في حديث ما موقف الأصولي ما موقف الفقيه؟ يفرعون في هذه المسألة القول على قضيتين اثنتين، أولاهما الحديث عن إطلاق المشترك على كل معانيه، المتكلم يعني هل يصح له هل يصح للمتكلم أن يلفظ باللفظ المشترك يريد به المعاني كلها أو لا يصح؟ المسألة الثانية السامع ما موقفه إذا سمع لفظاً مشتركاً هل يحمله على كل معانيه أو على بعضها؟ إذا هاتان مسألتان متجاورتان يكمل بعضهما بعضاً، مرة أخرى قرر عندنا الآن جواز وقوع المشترك في اللغة والقرآن والسنة فيبقى السؤال ما هو الموقف مع التعامل مع الألفاظ المشتركة هذا التعامل إما أن يكون من قبل المتكلم وإما أن يكون من قبل السامع فإن كان من قبل المتكلم، فالمسألة تقول هل يصح للمتكلم إطلاق المشترك على كل معانيه؟ تأتي إلى لفظ وتستخدمها في سياق جملة واللفظ المشترك أنت تريد به إطلاقه على كل معانيه هل يصح هذا لك لغة ؟ المسألة الثانية إذا كنت مستمعاً فوقفت أمام جملة فيها لفظة مشتركة هل يصح لك أن تحمل المشترك على كل معانيه ؟ هاتان إذاً مسألتان بدأ المصنف -رحمه الله - بالأولى منهما فقال: يصح إطلاق المشترك أو يصح إطلاقه، إذاً بدأ بأي مسألة ؟ المتكلم إطلاق المتكلم المشترك على معانيه وابتدأ بأي المذاهب؟ بالتصحيح، قال مسألة: يصح إطلاقه يعني المشترك على معنييه معاً مجازاً وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقةً، ابتداء -رحمه الله- بتقديم هذا المذهب وهو القول بصحة إطلاق المشترك على كل معانيه هو قال على معنييه يعني وأكثر ربما كان للمشارك أكثر من معنيين كما في لفظة العين، قال يصح إطلاقه على معنييه طيب أطلقناه وقلنا عين ونريد به الباصرة والجارية والجاسوس والشمس والمال وأطلقنا لفظ القرء وأردنا به

الطهر والحيض، السؤال أنت وأنت متكلم لما تستخدم هذه اللفظة وقلنا يصح لك أن تريد بها كل المعاني هل إرادتك للمعاني كلها على سبيل الحقيقة فيها كلها أو أن الحقيقة عندك أحد المعاني والبقية تكون مجازاً هذان مذهبان، مره أخرى قال -رحمه الله- : يصح إطلاقه يعني المشترك على معنیه معاً مجازاً إذاً هو نصر هذا المذهب وابتدأ به وصدره واعتبره القول الأول فيها وقال إنه يصح وهو القول بالجواز وهو الذي نصره المصنف ويكون الاستعمال فيه مجازاً، القول الثاني أو الرأي الثاني عن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة أن استخدام المشترك في كل معانيه يكون من باب الحقيقة في كل المعاني وليس حقيقة في أحدها مجازاً في الآخر نسب هذا للإمام الشافعي وعنه أشتهر هذا القول وبني عليه فقهاء الشافعية مسائل سيأتي ذكر بعضها ونصره القاضي أبو بكر الباقلاني أيضاً في التقريب والإرشاد ونصره بعض المعتزلة، قال وزاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن فيحمل عليهما انتقل إلى مسألة الحمل، لكني لن أتكلم عنه الآن أريد أن تفهم الآن هل يصح للمتكلم أن يطلق اللفظ فيه المجاز عفواً فيه المشترك ويريد به كل المعاني ؟ نصر القاضي السبكي هنا -رحمه الله- صحة ذلك وأنه من باب المجاز ونسب إلى الشافعي والقاضي وبعض المعتزلة أنه من باب الحقيقة، مثال ذلك أنت لو قلت في كلامك تتحدث تقول رأيت عيناً أو عندي عين هل يصح لك أن تطلق اللفظ وهو مشترك وتريد به عدة معاني؟ الجواب قال نعم لكن السبكي رجح أن هذا من باب المجاز فإذا قلت رأيت عيناً فإنك تقصد بالضرورة معنى حقيقي وأنت أبصرت عين إنسان ولا بأس أن يكون مرادك العين الجارية ولا بأس أن يراد أيضاً من معنى كلامك الشمس ولا بأس وهكذا فأنت تطلق اللفظة تقصد بها عدة معاني هذا الاستعمال هو من هذا الباب وتارة يكون من مرادك كلام يبين لك أنك تريد بعض المعاني، هذان مذهبان هل يصح قال نعم مجازاً ونصر الشافعي والقاضي والمعتزلة أنه حقيقة، هذان المذهبان يقابلهما خلاف ما رجحه المصنف وأنه لا يصح ذلك خصوصاً عند من يقول بنفي جواز وقوع المشترك في اللغة، فلا يصح لك أن تنطق به، الصحيح يا إخوة في هذا أنه يعامل اللفظ المشترك كالنكرة في الجنس، كيف يعني ؟ يعني ربما تأتي اللفظة المشتركة في كلامك فتكون مجملة تارة وتكون عامة تارة وتكون مطلقة تارة فأنت لو قلت مثلاً رأيت عيناً هذه نكرة تعامل معها ليس على أنها مشترك نكرة جاءت في سياق الإثبات وتحتل أكثر من معنى ما هو الموقف معها؟ ستحملها على الإجمال لا تدري ماذا يقصد فتحتاج أن تنتظر قرينة فإذا قال رأيت عيناً ناصعة أو صافية، وقال رأيت عيناً متدفقة فهمت أي عين يريد وإذا قال رأيت عيناً براءة، قال رأيت عيناً واسعة وهكذا، فتعامل معها على أنها لفظة نكرة تأتي في السياق، وهذا فيما يتعلق في المستمع وسنأتي إلى ذكره الآن، وإذا قال مفتي سئل عن مسألة عدة فقال: ترتب أو قال للمرأة تربصي قرءاً، فجاءت هذه نكرة هنا في السياق إثبات فقال تربصي قرءاً، فهو أراد أن هذه المدة تحصل بها التربص وهذا نكرة في سياق الإثبات فإنها تكون من باب الإطلاق، فيصدق بأحد معانيه إما الطهر وإما الحيض، وإذا قال لا قرء عليك في عدتك فهو ينفي القرء فإذاً يعني يعم لا طهر ولا حيض، هذا الأقرب في مسألة حمل

المشترك على معانيه المصنف -رحمه الله- هنا لما فرغ من استعمال المتكلم للمشارك وإرادته لكل معانيه صحح ذلك وبين أنه على قولين مجازي أو حقيقة، قال وعن القاضي، من القاضي؟ أبو بكر الباقلاني مجمل ولكن يحمل عليهما احتياطاً، تعامل القاضي مع لفظة المشترك إذا أطلقت في الكلام أنها تكون من قبيل المجمل وما حكم المجمل؟ التوقف فيه حتى يتبين المراد بقريئة أخرى، تعامل معها على أنها لفظ مجمل إذاً هنا لا يتكلم في مسألة المشترك لا يتكلم عن الاستعمال يتكلم عن ماذا؟ عن الفهم وحمل المشترك على معانيه قال ارجعي معي سطرأ، زاد الشافعي وظاهر فيهما يعني اللفظ المشترك ظاهر في معنييه عند التجرد من القرائن فيحمل عليهما، الشافعي ماذا يفعل في المشترك؟ يحمله على معنييه وأكثر، القاضي ماذا يقول؟ يقول مجمل ولكن يحمل عليهما احتياطاً، إذاً في النهاية هو مصيره في قول الشافعي لكن الشافعي يقول حقيقة، وهذا يقول لا أتعامل معه احتياطاً، قال أبو الحسين والغزالي يصح أن يراد لا أنه لغة، يعني يصح حمله على معنييه وأكثر لكنه ليس من باب اللغة لكن من باب الاحتياط أو قريباً من قول القاضي لكنه مذهب يختلف قليلاً قال -رحمه الله- بعد ذلك وقيل يجوز في النفي لا الإثبات، هذا قول المصنف في سياق الكلام هنا دمج بين المسألتين استعمال المشترك وحمله على معانيه يعني دمج بين موقف المتكلم وموقف السامع فإذا لخصت ذلك خرجت لك الأقوال التالية، هل يصح للمتكلم استعمال المشترك في معانيه؟ قال يصح إطلاقه مجازاً هذا المذهب الأول، الثاني عن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة، الثالث هذا الذي وصلنا إليه قيل يجوز في النفي لا الإثبات، يعني يجوز استعمال المشترك في معانيه إن كان الكلام نفيًا لا إثباتاً لما، لأن وقوعه في النفي سبيل من سبل العموم، فإذا عمّ تناول كل معانيه كما لو قال الفقيه لا قرء على المرأة في عدتها في صورة ما سئل عنها قال لا قرء عليها هل يقول قائل ماذا قصد هل أراد الطهر أو الحيض؟ خلاص هو نفي القرء فكل معانيه هنا محتملة إذاً لا تعتد بحيض ولا بطهر قال لا قرء فهذا في النفي أما في الإثبات لو قال لها اعتدي قرءاً أو اعتدي قرءين أو ثلاثة قروء فإن هذا لا يكون محمولاً مستعملاً في معانيه، إذاً خلصنا الآن إلى ثلاثة أقوال أساس في مسألة استعمال هاهو المشترك في معانيه تصحيح ذلك مطلقاً ويكون من سبيل المجاز وحمل ذلك على المذهب الذي رجحه المصنف، الثاني أنه يكون حقيقةً كما نسبه إلى الشافعي والقاضي وبعض المعتزلة، الثالث كما ذكره عن الغزالي أيضاً في الكلام في أثناء يصح أنه يراد لا أنه لغة يقول لأن العرب ما وضعت هذه الألفاظ وضعاً يستعمل إلا على سبيل البدل فإذا أراد به جميع المعاني فلا يصح ذلك، المذهب الأخير يجوز في النفي دون الإثبات، هذا فيما يتعلق بالاستعمال، أما الحمل وإرادة المعاني فتقدم بك قبل قليل قوله عن الشافعي أنه ظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن فيحمل عليهما، ذكر هذا عن الشافعي في حمل المشترك الآن انتهينا من استعمال المتكلم الآن ما موقف السامع؟ عن الشافعي أن المشترك ظاهر في معانيه فيحمل عليها هذا المذهب المحكي عن الشافعي وهذا مذهب الشافعية المعروف في مسائل العموم بما يسمونه مسألة عموم المشترك يفردا كثير من الأصوليين في مسائل العام والخاص ويعنونون لها بقولهم عموم المشترك،

ماذا يريدون؟ ماذا يريدون نعم، هل يصح لك إذا وجدت لفظاً مشتركاً في نص من النصوص أن تحمله على جميع معانيه؟ فيعنونون هذا بقولهم عموم المشترك، والمقصود أن مذهب الشافعي نصرته هذا القول أن المشترك يعم معانيه، يعم معانيه المذهب الثاني الذي أشار إليه المصنف في أثناء الكلام عن القاضي لما قال مجمل ولكن يحمل احتياطاً، إذا هو صار في النهاية إلى مذهب الشافعي أن المشترك يحمل على معانيه لكن الشافعي يقول لغة وهذا يقول احتياطاً يعني ليس ظاهر فيه كما يقول الإمام الشافعي، إذاً هل هو من باب العموم أم من باب الاحتياط؟ مذهبان، المذهب الثالث الذي عليه الجمهور خلافاً للشافعي لا يصح حمل المشترك على جميع معانيه، سؤال: هل يفهم من هذا أن الشافعي في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ أنه يحملها على المعنيين معاً؟ لا ما يمكن إذاً مذهب الشافعي في إرادة أو في حمل المشترك على جميع معانيه يتأتى في كل الصور إلا ما خرج منه بقريته أو بدليل، يحكي ابن القشيري الشافعي كما حكى الزركشي في البحر أنه لولا الإجماع في مسألة ثلاثة قروء لكان من مذهب الشافعي القول بجواز حمل المشترك على معنيين ستقول هذا تناقض يقول نعم ولأجل ذلك انعقد الإجماع على عدم صحته، فإصلوا أن مذهب الشافعي حيثما وجد لفظ مشترك ويراد به أكثر من معنى فإنه يحمل على جميع معانيه ويستثنون ما لا يصح فيه الحمل عليه لسبب ما ، يعني مثلاً يعني قوله سبحانه وتعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ لفظة يسجد جاءت هنا منسوبة إلى أكثر من شيء من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال إلى آخر الآية، فيقولون هذا السجود إن كان من البشر فهو وضع الجبهة على الأرض وإن كان من الملائكة فهو كذلك، من الجن فهو كذلك، طيب وغيرهم من المخلوقات الحيوانات والنباتات وسائر خلق الله ما يرى وما لا يرى فإن السجود فيه معناه الخضوع والتذلل بالتعبد والانقياد وليس معناه وضع الجبهة فالأشجار والنباتات لا جبهة لها والحيوانات مع وجود الجبهة في كثير منها لكن ليس المراد بالسجود فيها وضع جباهها على الأرض، فيقول الشافعي من مذهبي أن المشترك يعم معانيه فأقول يسجد في الآية تتناول المعاني كلها فتنسب إلى من في السموات ومن في الأرض بأحد المعاني وتنسب إلى الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب بالمعنى الآخر، فماذا صنع؟ حمل المشترك على جميع معانيه، طيب خلاف الشافعي الجمهور الذين يقولون لا يصح حمل المشترك على جميع معانيه ماذا يفعلون، في الآية هذه مثلاً؟ حقيقة ومجاز خلاص فيقولون السجود من الإنسان والملائكة والجان حقيقة ومن غيرهم مجاز، هل يصح في اللفظ الواحد أن تحمله حقيقة تارة ومجازاً تارة؟ يقولون العطف يقتضي ذلك لأن قوله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر هو بمعنى يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض ويسجد له الشمس ويسجد له القمر فهو بمثابة تعاطف

الألفاظ متكررة فيحمل كل لفظ على معناه المناسب له مثال آخر قول الله سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ اللهم صلّ وسلم وبارك عليه، فالصلاة من الله على عبده رحمته وثنائه وذكره ورفعته له في الملكوت الأعلى وصلاة الملائكة دعائهم وصلاة العباد المؤمنين استغفارهم فهذا لفظ صلى أو يصلي يختلف معناه وله أكثر من معنى فهو من قبيل المشترك فقولهم إن الله في الآية يقولون إن الله وملائكته يصلون، يصلون هنا يعود الضمير إلى صلاة الله وصلاة الملائكة عليهم السلام وعندئذ صح أن اللفظ الواحد يعم أكثر من معنى، فتناول من الله رحمته وثنائه ومن الملائكة دعائهم واستغفارهم، ويقول الجمهور الذين ينفون تعميم المشترك على معانيه يقولون لا، يصلون هذا ضمير خاص بالملائكة فقط ومقتضى الكلام بلاغة أن تقول إن الله يصلي وملائكته يصلون وهذا أقرب إلى مقتضى التقعيد الذي لا يجوز فيه الجمع بين ضمير يعود على الذات الإلهية مع غيره من الخلق، على كلٍ أريد أن أقول سيجد الذي لا يقول بتعميم المشترك سيجد جواباً في غير ما مسألة فمذهب الشافعي تعميم المشترك في جميع معانيه ومذهب غيره عدم القول بذلك ولا يعمله لكن يقول المعنى الشامل هو المراد، فالصلاة على النبي بمعنى الاعتناء به فإذا حصلت العناية من الله فهي رحمته وتشريفه لعبده وإذا حصلت العناية من الملائكة فهي دعائهم وإذا حصلت العناية من المؤمنين فهي استغفارهم ودعائهم وهكذا، فيقول يحمل على المعنى المشترك وبالتالي يناون عن القول بتعميم المشترك في جميع معانيه إلا في المعاني المتضادة كما قلت لك في مثل ثلاثة قروء فحتى الشافعي لا يقول بتعميمه ولولا الإجماع كما قال ابن القشيري لصار مذهب الشافعي في هذا مطرداً ، هذا فيما يتعلق بكلام المصنف هنا -رحمه الله- فإنه قال في أثنائه زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن فيحمل عليهما، قلنا مذهب الشافعي حمل المشترك على جميع معانيه عن القاضي مجمل ولكن يحمل احتياطاً، فمذهب القاضي أبي بكر الباقلاني أيضاً حمل المشترك على جميع معانيه لكن الشافعي يقول ظاهر يعني عموم ظاهر والقاضي يقول احتياط أبو الحسين والغزالي قالوا يصح أن يراد لا أنه لغة يعني يحمل على جميع معانيه من باب الإرادة لا على معنى أنه وارد كذلك في اللغة لأن اللغة لا تؤيد ذلك ولا توافقه ثم ذكر المصنف -رحمه الله- أن ذلك الخلاف يعود إلى مسألة لغوية فأشار إليها بقوله والأكثر أن جمعه باعتبار معنييه إن ساغ مبني عليه، ثم خلاف بين النحاة اللفظ المشترك إن كان مفرداً كقرء أو مجموعاً كقروء هل هما سواء؟ ثم خلاف أنه إن يقول المصنف -رحمه الله- هذا الخلاف الأصولي مبني على الخلاف اللغوي هناك، فهو إن ساغ هناك ساغ هنا يعني مذهب الشافعي وغيره فيمن يقول في تعميم المشترك في معانيه مبناه على الخلاف اللغوي هناك هل اللفظ المفرد كالمجموع أو أن المجموع بحكم الجمع يحتل من المعاني ما لا يحتمله المفرد؟ ثم خلاف بين النحاة أراد المصنف كغيره من الأصوليين أن يجعل الخلاف في هذه المسألة فرعاً عن الخلاف في تلك المسألة عند النحاة، أن هل إذا امتنع هناك يمتنع هنا وإذا جاز هناك يجوز هنا؟ هكذا ذكر ولا يرى بعض الشراح هذا البناء وجيهاً وهي

ليست الآن في سياق مسألتنا من الأهمية بما كان لكنه ذكر لها بناءً نحوياً تتعلق به المسألة ختم -رحمه الله- فقال: وفي الحقيقة والجواز الخلاف خلافاً للقاضي ثم ذكر فرعاً عليه أتم هنا -رحمه الله- فيما يتعلق بمسألة إطلاق المشترك وإرادة جميع معانيه بالنسبة للمتكلم وأتم أيضاً في ثناياها مسألة أخرى وهي حمل المشترك على جميع معانيه بالنسبة للسامع أو من يفهم كلام المتكلم ومر بك الخلاف فيها، **الأمدي** -رحمه الله- لما أراد أن يحرر هذه المسألة وتذكير صورها وإخراج بعض المسائل التي لا تختلف حرر فقال: اختلف العلماء في اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد إذا كان مشتركاً بين معنيين، لاحظ ماذا قال؟ المتكلم واحد واللفظ واحد ووقت الكلام واحد حتى تخرج أن ترى في سياق كلمة عين وفي سياق آخر كلمة عين أخرى ليس الخلاف هنا الخلاف أين هو؟ في جملة واحدة من متكلم واحد في وقت واحد هل يحمل هذا اللفظ على جميع معانيه أو لا؟ قال -رحمه الله- اختلف العلماء في اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد إذا كان مشتركاً بين معنيين كالقرء للطهر والحيض أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر كالنكاح المطلق على العقد وعلى الوطاء ولم تكن الفائدة فيهما واحدة هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين أو لا؟ هذا الذي يؤيده مذهب **الشافعي** يصحح التعميم في كليهما وهذا إذا أردت أن تفهمه ابتداءً ركز على أصل كبير المشترك اللفظ الذي يدل على أكثر من معنى ماذا يقابله في القسمة؟ المفرد، اللفظ الذي لا يدل إلا على معنى واحد هذا اللفظ إذا دل على معنى واحد يقابله اللفظ الذي يدل على عدة معاني، أيهما في اللغة هو الأصل للانفراد أو الاشتراك؟ ممتاز الانفراد هو الأصل في اللغة فإذا تردد لفظ في سياق ما بين أن يحمل على تردد بين معاني من قبيل الاشتراك أو يحمل على معنى منفرد أيهما المقدم؟ المقدم لا شك هو الأصل أن اللفظ يحمل على انفراده أولى؛ لأنه الأصل فيه الاشتراك خلاف الأصل كما يقولون، الأصل للانفراد فإذا دار اللفظ بينهما حمل على الانفراد مثال مر بك في كلام **الأمدي** لفظة النكاح تترد بين معنيين بين معنى الوطاء وبين سببه الذي هو العقد والآيات في القرآن منها ما حمل فيها النكاح على معنى الوطاء ومنها ما حمل على معنى العقد فهل تأتي في بعض الآيات وتقول بما أن لفظة النكاح متردد معناها بين الوطاء وبين العقد فنحمله على كليهما دوماً؟ لا ستقول الاشتراك خلاف الأصل، فانظر إلى المعنى الأصل في اللغة النكاح وضع للوطء أم للعقد فأحمله عليها ويقولون هذا أولى؛ لأنه مقدم على الاشتراك والاشتراك خلاف الأصل، فيه مثال لطيف ذكره **الحافظ ابن حجر** -رحمه الله- في حديث الصحيحين "من تبع جنازة مسلم إيماناً واحتساباً وكان معها حتى يصلى عليها وتدفن فله من الأجر قيراطان كل قيراط مثل جبل أحد" في لفظة تبع واتبع بالتشديد قال **الحافظ ابن حجر** -رحمه الله- ذهب بعض الفقهاء في ظاهر اللفظ تمسكاً به وزعم أن المشي خلف الجنازة أفضل من المشي أمامها من أين أخذ هذا؟ من لفظ تبع، هو أن التبعية تكون خلف ولا تكون أمام يقول **الحافظ ابن حجر** -رحمه الله- تمسك بهذا اللفظ من زعم أن المشي خلفها أفضل ولا حجة له فيه، كيف؟ قال لأنه يقال تبعه إذا مشى خلفه ويقال تبعه إذا مر به فمشى معه وبالتالي لا يصح أن تحمل لفظة تبعه على معنى

المشي خلف باطراد وتظن أن هو المعنى المراد، قال فإذا قارنت هذا بما ثبت في صحيح ابن حبان عن ابن عمر - رضي الله عنهما- لما قال: "رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر يمشون أمام الجنائزة" ما صح لك أن تزعم أن الأفضلية مطلقاً بظاهر اللفظ في قوله من تبع لأنني يمكن أن أحمل تبع على مرافقة الجنائزة بغض النظر عن المشي أمامها أو خلفها أو بجوارها فإذا ثبت في السنة فعله عليه الصلاة والسلام على نحو من الأنحاء كان هو الأولى بتعليق الأفضلية به لا غير، هذا كله مسائل كما ترى تدور حول قضية المشترك واستعماله وموقف الأصوليين منه، سمعت الآن كلام الآمدي -رحمه الله- في تحرير محل النزاع وهذا كله يساعد على تبين المسألة كلام بعض الشراح في مسألة التعامل مع اللفظ المشترك إذا ورد في النص وهو محاولة عدم القول بالتعميم مطلقاً وعدم القول بنفي التعميم مطلقاً أيضاً كما قلت لك أن يتعاملون مع اللفظ المشترك تعاملهم مع النكرة في الجنس، قلت لك فإذا جاءت مثبتة في سياق إثبات كانت جملة رأيت عيناً وإذا جاءت نكرة في سياق النفي عمّت لا قرء عليك وإذا جاءت مثبتة في سياق أمرٍ دلت على الإطلاق اعتدي أو تربصي قرءا، وهو يريد أحد المعاني فيصدق بهذا ويصدق بذلك فتارةً يعامل اللفظ المشترك معاملة العام وتارةً معاملة المطلق وتارةً معاملة المجرى إلى سبيل العمل في التعامل مع اللفظ المشترك من إطلاق القول بالتعميم أو إطلاق القول بغير تعميمه مطلقاً، المسألة التي ختم بها المصنف -رحمه الله- في هذا السياق بعد أن أتم كلامه على حمل المشترك على معانيه تناول المسألة المجاورة لها تماماً هل يصح حمل اللفظ على حقيقته ومجازه أيضاً بلفظ واحد؟ اتفقنا على أن اللفظ منه حقيقة ومجاز، ومسألة سيأتي ذكرها بعد قليل لكنه أوردها هنا تبعاً قال وفي الحقيقة والمجاز الخلاف، يعني نفس الخلاف المذكور في حمل المشترك على معانيه تقول رأيت أسداً أو أقبل الأسد أو ما هاهنا أسد فأنت تتكلم عن لفظ يراد به المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس ويراد به الرجل الشجاع لكن هذا ليس اشتراكاً هذا؟ هذا حقيقة ومجاز قال الخلاف الذي مر معك في المشترك ينسحب هاهنا في الحقيقة والمجاز فالقائل رأيت أسداً أو أقبل الأسد أو ما من أسد هنا، هل يصح أن تحمله على معنييه في قوله رأيت وأقبل وما هاهنا هل يصح أن تحمله على جميع معانيه؟ قال -رحمه الله- وفي الحقيقة والمجاز الخلاف، يعني الخلاف الذي مر بك قبل قليل متجهة هنا قال: خلافاً للقاضي، القاضي يأبى أن يستعمل اللفظ في حقيقته ومجازه معاً وشدد النكير في ذلك على من قال به، وقال محاولة الجمع بين الحقيقة والمجاز كمحاولة الجمع بين النقيضين لما؟ يعني هل أسد بمعنى حيوان مفترس وأسد بمعنى رجل متناقضات؟ هي ليست متناقضة لاحظ هو يقول محاولة الجمع بين الحقيقة والمجاز كمحاولة الجمع بين النقيضين لماذا شبهها بها؟ لأنك تقول في تعريف الحقيقة اللفظ الموضوع في ما استعمل له أولاً أو أصلاً أو ابتداءً، وفي المجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع، خلاص هذا فيما وضع وهذا في غير ما وضع فهو نقيضه فالمجاز يقابل الحقيقة، فإذا أردت أن تجمع بين معنى حقيقي ومعنى مجازي في لفظ واحد فأنت ماذا رمت؟ رمت الجمع بين النقيضين في مقام واحد في بلفظ واحد، فشدد القاضي -رحمه الله- النكير؛ ولأنه أبى ذلك ومنعه

بشدة ذكره مذهباً يعزى إليه -رحمه الله- قال: وفي الحقيقة والمجاز الخلاف السابق، خلافاً للقاضي يعني استثني من ذلك الخلاف السابق موقف القاضي أبي بكر -رحمه الله- فإنه يرفض تماماً جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بلفظ واحد، قال -رحمه الله-: ومن ثمّ يعني بناءً على ماذا؟ على ما صححه المصنف ما هو؟ صحة إطلاق المشترك على معنياه وحمله على جميع معانيه قال ومن ثمّ على ما رجحه المصنف وهو مذهب الشافعي -رحمه الله- عما نحو وافعلوا الخير، يعني تعاملنا مع هذا النص بالعموم بناءً على أي قاعدة في الأصول؟ على قاعدة عموم المشترك، ما مذهب الشافعي في عموم المشترك؟ أن المشترك يعمّ جميع معانيه وأن هذا من الظاهر الذي يراد به العموم أين التطبيق في الآية؟ قال وافعلوا الخير، افعلوا أمر والأمر يدل على الوجوب ويدل على الاستحباب، فهل يستدل بقوله تعالى ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ على الواجبات فقط أو على المستحبات فقط أو على كليهما؟ فإذا قلت على كليهما عممت المشترك وهي طريقة الشافعي فإذا جاء يستدل على مسألة في الواجبات في أداء الصلاة الصلوات الخمس في صيام رمضان في المبادرة إلى العمرة الواجبة وحج الفريضة يأتي من ضمن الأدلة بقوله تعالى ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ وهذا خير، وإذا جاء للمستحبات والنوافل والمندوبات في صيام التطوع في السنن الرواتب في قيام الليل في صدقة السر في كل باب من المستحبات سيكون في ضمن أدلته قوله تعالى ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ فلن تقول له عفوا أنت تارة تستدل بالآية على الواجبات وتارة تستدل بها على المستحبات يقول أنا من مذهبي أن المشترك يعم وهذا لفظ مشترك افعلوا أمر والأمر مشترك بين الواجب وبين المستحب فيراد به هذا، وإذا قلت ليس مشتركاً بل حقيقة ومجاز قال لك وعندي كذلك اللفظ يعم حقيقته ومجازه فهو حقيقة في الوجوب مجاز في الندب والاستحباب ويصح أن يراد باللفظ جميع معانيه، قال المصنف ومن ثمّ عمّ نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب خلافاً لمن خصه بالواجب ومن قال بالقدر المشترك، إذاً هناك مذاهب فمن لا يرى تعميم المشترك سيحمل قوله وافعلوا الخير على ماذا؟ على الواجبات فقط لما؟ لأن الأمر في الحقيقة للوجوب وفي المجاز للاستحباب وإذا أطلق اللفظ محتملاً معنياه فلا يعم جميع معانيه كما يقول الشافعي بل يحمل على الحقيقة وهو للوجوب فهذا من أمثلة الخلاف الفقهي المبني على قاعدة تعميم المشترك أو تعميم الحقيقة والمجاز قال ومن قال للقدر المشترك أيضاً من لا يقول بتعميم المشترك إما يقول حقيقة ومجاز وإما يقول القدر المشترك، القدر المشترك بين الواجب والمستحب هو مطلق الطلب سواء كان جازماً أو غير، قال في آخر جملة -رحمه الله- وكذا المجازان، يعني هل يصح إطلاق اللفظ وله أكثر من مجاز أن يراد به معناه المجازان كلاهما أين الحقيقة هنا ما ذكرت؟ قبل قليل هو قال وفي الحقيقة والمجاز الخلاف خلافاً للقاضي فرغنا من مسألة تردد اللفظ بين حقيقة ومجاز، جئنا إلى صورة ثالثة ماهي؟ لفظ تعذر حمل الحقيقة فيه لأي سبب فإذا انتفت الحقيقة ماذا بقي؟ المجاز جئنا إلى لفظ له أكثر من مجاز على سبيل المثال من يقول إن عين ليست مشترك بل حقيقة ومجاز حقيقة

في ماذا؟ في العين الباصرة، ومجاز في ماذا؟ في باقي المعاني ممتاز، لو قال إنساناً وضعت عيناً في جيبي أو أدخلت عيناً في داري فحتماً لا يراد المعنى الحقيقي من هذا السياق تعذر المعنى الحقيقي، بقي عندك مجاز واثنان وثلاثة وأربعة هل يصح تعميم المجازات؟ نفس الكلام الوارد في الخلاف، قال المصنف وكذا المجازان وفي بعض النسخ وكذا المجازات، فالمقصود إذا تعذر لفظ أحد الألفاظ في معناها الحقيقي هل يجوز حمله على أكثر من مجاز إن وجد، لما يقول أدخلت عيناً في بيتي هل يريد جاسوساً أو هل يريد مالاً أو هل يريد أنه أجرى ماء عين إلى داره ماذا يقصد؟ فهل يصح تعميم اللفظ على المجازات قال وكذا ايش يعني وكذا؟ يجري فيه الخلاف ومن رجع هناك تعميم المشترك وتعميم اللفظ بين حقيقته ومجازه عمم أيضاً بين مجازيه، لكن هو بشرط ما هو؟ الصورة الأخيرة قال بشرط أن تتعذر الحقيقة وفي هذه المسألة والتي قبلها يعني حمل اللفظ على حقيقته ومجازه أو حمل اللفظ على مجازيه إن تعذرت الحقيقة ثم قيد مهم وهو ألا يكون أحد المجازات أظهر من الآخر وإلا أصبح قرينة تتبادر فيحمل عليه اللفظ دون الحاجة إلى القاعدة المذكورة هنا.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداءً وهي لغوية وعرفية وشرعية ووقع الأوليان، ونفى قوم إن كان الشرعية، والقاضي وابن القشيري وقوعها وقال قوم وقعت مطلقاً، وقوم إلا الإيمان وتوقف الآمدي والمختار وفاقاً لأبي إسحاق الشيرازي والإمامين وابن الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية، ومعنى الشرعي ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، هذا القسم الأخير في تقسيم الألفاظ التي ابتداءً بها المصنف هناك لما قال مسألة إذا اتحد اللفظ والمعنى إلى آخره... فأخر التقسيمات هو الحقيقة والمجاز، الحقيقة فعيلة من الحق، والمجاز اسم مكان أو مصدر أو اسم زمان من الفعل جاز أو يعني عبر، فجاز يعني عبر ومجاز اسم مكان مثل طار ومطار فالمطار اسم مكان الذي يقع فيه الطيران والمجاز اسم مكان أو زمان للذي يقع فيه الجواز وهو العبور، الحقيقة والمجاز من أقسام الألفاظ التي يقع فيها جملة من مسائل الأصول التي يبنى عليها فروع فقهية، حسب التقسيم السابق هناك اللفظ إن اتحد وتعدد المعنى حقيقة فما هو؟ المشترك، وإذا اتحد اللفظ وتعدد المعنى ليس حقيقة بل حقيقة ومجاز فهو القسم الذي يتحدث عنه، شرع بتعريف الحقيقة فقال لفظ استعمل في ما وضع له ابتداءً، كلمة حمار تطلق على الحيوان المعروف البهيمة المعروفة هذا لفظ حقيقي، بحر يطلق على الماء الكثير هذا حقيقة ويطلق لفظ حمار ويراد به الإنسان بليد الذهن ضعيف الفهم قليل العقل لكنه استعمال مجازي، ويطلق لفظ البحر أيضاً على صاحب العلم والكرم الوافر والمال الوفير فيقال فلان بحر في علمه، وآخر بحر في كرمه وعطائه، فهذا يستعمل أيضاً، ركب النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فرساً لأبي طلحة لما فرغ أهل المدينة على الصوت فلما خرجوا إذا برسول الله عليه الصلاة والسلام عائد ركباً فرساً لأبي طلحة بغير سرج وقال إنا وجدناه بجرأً، قصد الفرس فوصف الفرس بالبحر ما المعنى المراد؟ إذا ثمت معاني حقيقية لفظ بحر لفظة أسد لفظة قمر لفظة حمار هذه المعاني الحقيقية معروفة فيها متبادره للأذهان، و كل واحدة يطلق فيها اللفظ يراد به معنى آخر، المعنى الآخر من حمار البهيمة المعروفة إلى الإنسان البليد الأسد من الحيوان المفترس إلى الرجل الشجاع، القمر من كوكب السماء المضيء المشرق الذي تعدد به الأيام وتعرف به الشهور إلى صبيح الوجه الجميل، وتقول كذلك في جملة من المعاني الذي يحصل في المجاز أنك تعبر باللفظ من معناه الحقيقي إلى معنى آخر هذا العبور يسمى جوازاً ومنه سمي هذا الاستعمال مجازاً، إذاً هو اسم مكان تجاوزنا به اللفظ من معناه الحقيقي الموضوع له في اللغة إلى معنى آخر، هذا العبور هذا الجواز هذا الانتقال باللفظ من معنى إلى معنى سمي مجازاً، إذاً هذه حقيقة اللفظ إن استعمل في موضوعه الأول الابتدائي يسمى حقيقة وهي كما قلت لك فعيلة من الحق والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً أو ابتداءً، السبكي - رحمه الله - عرف الحقيقة هكذا فقال: لفظ استعمل فيما وضع له ابتداءً وابن الحاجب قال فيما وضع له أولاً، لماذا عدل المصنف عن قول ابن

الحاجب أولاً إلى قوله ابتداءً حتى يخرج عن إشكالية الأول والثاني وأيهما يستلزم الآخر قال ابتداءً، فوضع له ابتداءً يعني الوضع الحقيقي فكل لفظ له معنى حقيقي أصلي، سؤال: هل كل حقيقة هل كل لفظ حقيقة في اللغة يستلزم وجود مجاز لها؟ هاه لا، طيب والعكس هل كل مجاز يستلزم وجود لفظ حقيقي له؟ الجواب نعم، فهذا التلازم والإشكالية فيها جدل كلها تأتي باللفظة أول وثاني فعدل عنها ابن السبكي فقال لفظ استعمل فيما وضع له ابتداءً، قال -رحمه الله-: وهي يعني الحقيقة لغوية وعرفية وشرعية، إلى كم قسم قسم الحقيقة؟ ثلاثة، وبعض الأصوليين يجعلها قسمين اثنين فقط حقيقة لغوية وعرفية، وأشار إلى وقوع الخلاف الشرعي في الكلام الآتي بعد قليل، ما الحقيقة اللغوية؟ التي جاءت بها اللغة الحقيقة اللغوية الحقيقة التي جاءت في اللغة وعليها أكثر ألفاظ الكلام العربي، فلفظة قلم وكتاب ولسان وجبل وسماء وبحر كل هذه ألفاظ حقيقية لها معانٍ معروفة لكن تصف الرجل في صبره وجلادته أو العالم في علمه فتقول جبل فلان جبل في الحفظ، وتصف أيضاً الرجل في جوده وكرمه وعطاياه فيقول فلان بحر وتقول لسان حالنا كذا والحال ليس له لسان، فانظر كيف استعملنا الألفاظ الحقيقية لسان وجبل وسماء وكوكب وقمر وكل هذه العبارات استعملناها في ألفاظ غير الموضوع لها أولاً فاللفظ الحقيقي إن كان باقياً على أصل وضعه في اللغة فهي حقيقة لغوية، وعليها أكثر مفردات اللغة وألفاظها، الحقيقة الثانية عرفية يعني أن يتعارف الناس استعمال لفظ ما في معنى بعينه وربما عاد إلى اللغة لكنها ليست في وضع اللغة الأصلي وأشهر مثال لها كما تعلمون لفظة الغائط فإن أصل كلمة الغائط في اللغة هو المكان المنخفض من الأرض البعيد المنخفض وكانت الناس عادة تذهب إلى تلك الأماكن تقضي حاجتها -أجلكم الله- وإلا فإن الفضلة الخارجة من الإنسان القذرة النجسة تسمى عذرة أو تسمى برازاً أو بولاً، فسميت النجاسة الخارجة من الإنسان بالغاائط والغاائط في أصل وضع اللغة ليس الخارج من الإنسان بل لهذا المكان فماذا حصل؟ تعارف الناس على أن لفظة غائط هو ذلك النجس الخارج من الإنسان فصارت حقيقة عرفية لأن اللغة ابتداءً ما دلت على هذا المعنى كلمة دابة الأصل أنها لكل ما يدب على الأرض، أصحاب الدواب الأربع الدواب الثنتين، الله يقول: ﴿وَاللَّهُ خَاقَ كُلِّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ وسمها دابة، ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾ كل هذه دواب، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ وأصل الدابة ما يدب يعني ما يخطو خطوات تدب على الأرض هذه حقيقة عرفية هل خرجت العرفية عن اللغة؟ الجواب لا هي لاتزال في اللغة لكن اللغة التي حافظت على الألفاظ بحسب وضعها والعرفية نقلتها إلى معانٍ أخرى، هذه الحقيقة تارة تكون عرفية عامة كما ضربت لك الأمثلة كالدابة وكالغاائط، وتارة تكون عرفية خاصة وهذا ينتشر كثيراً بين أرباب العلوم والحرف والمهن والصنائع، المصطلحات الخاصة عند أهل النحو الفاعل والمفعول والرفع والنصب والجر هذه مصطلحات حقائق عرفية، هل مصطلح رفع عند النحاة هو

الرفع الموجود في اللغة؟ لا، نقلوه إلى معنى آخر فأصبح حقيقة عندهم، الرفع عند النحاة ليس الرفع عند أرباب الهندسة ليس هو الرفع عند غيرهم أرباب الفنون، هذه حقائق عرفية خاصة ، هنا قسمان محل اتفاق أن الحقائق لغوية وعرفية، القسم الثالث: الذي وقع فيه الخلاف هو الحقائق الشرعية ما المقصود بالحقائق الشرعية؟ تلك المصطلحات والألفاظ التي استعملتها الشريعة في معاني خاصة، كلفظة صلاة ولفظة زكاة ولفظة حج ولفظ ربا ولفظة خلع ولفظة ملاعنة هذه مصطلحات شرعية نقلتها الشريعة من معنى لغوي إلى معنى آخر، العرب قبل الإسلام كانوا يستعملون كلمة صلاة أو ما يستعملون على أي معنى يريدونها؟ كانوا يستخدمون كلمة صوم على أي معنى يريدون؟ الإمساك ، خيل صائمة، ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ هذا المعنى في صلاة وصوم وفي حج كانت العرب تعرفها قبل أن تعرف الإسلام، جاء الإسلام فلما جاء الإسلام صارت العرب إذا سمعت كلمة صلاة لها عندها معنى خاص ما هو؟ الصلاة المعروفة أقوال وأفعال مخصوصة تبدأ بتكبيرة الإحرام تنتهي بالتسليمتين، ما الذي حصل في هذا اللفظ؟ هنا خلاف، هل تقول اللفظ فارق معناه اللغوي وانتقل إلى قالب آخر شرعي فأصبح حقيقة شرعية أو تقول لا لا بقي كما هو في معناه اللغوي وانتقل إلى قالب آخر شرعي فأصبح الصلاة بقيت بمعنى الدعاء لكن بإضافة ركوع وسجود وتشهد وكذا وكذا، الصوم هو هو بقي بمعنى الإمساك لكن أضيفت إليه قيود من الفجر إلى المغرب وإمساك عن شيء مخصوص ليس عن الكلام بل عن الطعام والشرب والجماع، الحج هو هو نفسه ولكن خص بزمان ومواقيت وأفعال ومحظورات وهكذا، هذان مذهبان من يقول إن الشريعة نقلت تلك الألفاظ وفارقت قوالها اللغوية إلى قوالب جديدة شرعية ما مذهبه؟ يقول الحقيقة الشرعية حقيقة جديدة تختلف عن ماذا؟ من حقيقة لغوية وعرفية ومن يقول إنها كما هي باقية في معانيها اللغوية بإضافة شروط وقيود سيقول ما فيه شيء حقيقة شرعية ماذا يوجد؟ حقيقة لغوية وعرفية طيب وأين ذهبت المصطلحات الشرعية يقول هي حقائق لغوية تضاف إليها قيود شرعية تبين معناها أشار المصنف إلى هذا فقال: وهي يعني الحقيقة لغوية وعرفية وشرعية ماذا رجع المصنف؟ إثبات الحقائق الشرعية قال ووقع الأوليان وقعت الحقيقة اللغوية والعرفية، إذاً كأنه يشير إلى اتفاق هاهنا أن الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية واقعة بلا خلاف، قال ونفى قوم إمكان الشرعية، بدأ يشير إلى الخلاف في ماذا؟ في الحقيقة الشرعية، هذا المذهب الأول نفى قوم إمكان الشرعية والقاضي وابن القشيري وقوعها، يعني نفى القاضي وابن القشيري وقوعها المذهب الأول نفى الإمكان وهذا نفى الوقوع، ما الفرق؟ أن القائل بنفي الإمكان يقول بنفي الوقوع من باب أولى لا يمكن أن يقع وبالتالي إذا سألته هل يوجد؟ يقول أنا أقول لك لا يمكن فكيف يوجد، أما القاضي وابن القشيري فيقول ممكن يجوز لك ولكنه غير واقع في الشريعة، وقال قوم وقعت مطلقاً هذا المذهب الذي عليه الأكثر أن الحقائق الشرعية مثبته وموجودة، وقوم إلا الإيمان قوم نفى وقوع الحقائق الشرعية إلا مصطلح

الإيمان ليش؟ قال لأن هذا اللفظ فارق معناه اللغوي وجاء في الشريعة بمعنى خاص، به ينتقل ابن آدم من حياة إلى حياة ومن حال إلى حال هو أعلى من مجرد التصديق في اللغة، وأنه حياة مختلفة وانتقال وانسلاخ من حال إلى حال أخرى، ومن حياة إلى حياة، قال: وتوقف الآمدي إذاً هذه مذاهب كما سمعت الآن المنع مطلقاً، هذا القول حكاها بعض الأصوليين كأبي الحسين البصري عن بعض المرجئة، القول الثاني قول القاضي أبي بكر وابن القشيري نفي الوقوع، وأن الألفاظ المستعملة في الشريعة لمعاني لا تعرفها العربية باقية على معانيها اللغوية لكن بشروط معتبرة، المذهب الثالث وبه قال المعتزلة وقوعها مطلقاً وعليه أيضاً كثير من أهل العلم، المذهب الرابع وقوعه إلا في مصطلح الإيمان فإنه باق على مدلوله اللغوي بعض الشراح نسب هذا القول إلى أبي إسحاق الشيرازي -رحمه الله- في شرح اللمع، المذهب الخامس التوقف وذكره المصنف ها هنا مذهباً للآمدي وهو كثير التوقف في مسائل يشتد فيها الخلاف، المذهب السادس كما قال المصنف هنا -رحمه الله- والمختار وفاقاً لأبي إسحاق الشيرازي والإمامين وابن الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية، هذا مذهب رجحه المصنف وأراد فيه شيئاً من التفصيل بين القول بالجواز وعدم الجواز، وفرق بين نوعين من الحقائق الشرعية سمي واحدة فرعية وسمى الأخرى دينية، نسب قبل أن أشرح لك المذهب نسب هذا القول إلى أبي إسحاق الشيرازي وإلى الإمامين أي إمامين؟ الإمام الجويني إمام الحرمين والإمام الرازي، لكن نسبة إلى هؤلاء الثلاثة على التحقيق لا تصح أنهم ممن يقولون بالجواز وفيه نظر أبو إسحاق الشيرازي -رحمه الله- استثنى الإيمان فقط وهو بالتالي سيكون قريباً من المذهب المذكور ها هنا رابعاً، وأما إمام الحرمين والإمام الرازي فإنهما نقلتا تقسيم المعتزلة واختاروا وقوع الأسماء الشرعية مطلقاً، فهو ممن يقول بالجواز مطلقاً، يبقى أن هذا التفصيل الذي رجحه المصنف منسوباً لابن الحاجب التفريق بين مصطلح الفرعية لا الدينية، الفرعية ما يجري على الأفعال كصلاة وصوم وحج ونحوها هذه فرعية، والدينية ما يجري على الفاعلين كلفظة كافر ومؤمن وفاسق، في أبواب العقائد هذه التي سماها ابن السبكي دينية يسميها شيخ الإسلام وغيره الأسماء الشرعية التي ترتبط بها أحكام عظيمة دنيوية وأخروية، لفظة كافر لفظة فاسق لفظة مؤمن لفظة منافق هذه أحكام يترتب عليها إثبات جملة من الأحكام فيقول المصنف -رحمه الله- وقوع الفرعية لا الدينية، الفرعية كصلاة وصوم وحج جائز فيها الحقائق الشرعية بمعنى أنها فارقت معانيها اللغوية إلى ماذا؟ معاني شرعية مستقلة حقائق، أما الأسماء الدينية الألفاظ الدينية فلا تقع فيها حقائق شرعية ماهية إذاً؟ باقية على معانيها اللغوية بالفسق والنفاق والكفر والإيمان ونحو ذلك، وهذا كله إشارة إلى خلاف تبه فيه المصنف -رحمه الله تعالى- على وقوع الحقائق الشرعية مع الحقائق اللغوية والعرفية ختمها بما أراده أن يكون تعريفاً فقال ومعنى الشرعية ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، يعني قبل الشريعة ما عرف له لفظ

يخصه ولا معنىً يتعلق به قال وقد يطلق على المندوب وعلى المباح بمعنى أن هذه الحقائق الشرعية لا تختص بالواجب وهذا بالنسبة لعرف الفقهاء لأنه قد يتوقف في إطلاقه على المباح .
أنا سأقف هنا يا إخوان فيما يتعلق بالحقيقة والمجاز، لأن الفقرات الآتية في تعريف المجاز والخلاف في وقوعه ينجر إليه كل المسائل المتعلقة بهذا الفصل من الحقيقة والمجاز سنعود في درسنا القادم إن شاء الله مروراً سريعاً بهذا التقسيم، الحقيقة الشرعية والخلاف فيها.

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد الله تعالى وأثني عليه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آل بيته وصحابته والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فهذا هو مجلسنا الرابع عشر بعون الله تعالى وتوفيقه نستكمل فيه ما ابتدأناه في مجالس سابقه في ما أورده المصنف - رحمه الله - في متن **جمع الجوامع** فيما يتعلق بتقسيم الألفاظ ودلالاتها، مضى الحديث في المجلس الأخير الأسبوع المنصرم عن المشترك والخلاف فيه ووقوعه ومسائل متعلقة به بقي القسم الأخير في التقسيم الذي أورده المصنف - رحمه الله - ابتداءً لما قسم اللفظ والمعنى من حيث الترادف والتباين والاشتراك والحقيقة والمجاز بقي قسمي الحقيقة والمجاز وقد ابتدأناه في نهاية درسنا الماضي لكننا سنعود سريعاً بالمرور على أقسام الحقيقة ليكون بناء ما يتعلق بالمجاز تبعاً له اقرأ من قوله وهي لغوية وعرفية وشرعية، أو من قوله الحقيقة لفظ استعمل. بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، يقول المصنف - رحمه الله - وغفر له ولشيخنا ولسامعين، **مسألة: الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداءً، وهي لغوية وعرفية وشرعية ووقع الأوليان، ونفى قوم إمكان الشرعية والقاضي وابن القشيري ووقعها وقال قوم وقعت مطلقة وقوم إلا الإيمان وتوقف الآمدي والمختار وفاقاً لأبي إسحاق الشيرازي والإمامين وابن الحاجب ووقع الفرعية لا الدينية ومعنى الشرعي مالم يستفد اسمه إلا من الشرع، وقد يطلق على المنسوب والمباح، طيب قبل الانتقال إلى المجاز أنا سأعود سريعاً إلى ما مررنا به أيضاً على إيجاز في ليلة الدرس المنصرم قال - رحمه الله - : الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له ابتداءً، لا تنس أن قسم الحقيقة والمجاز جاء قريباً من قسم المشترك ووجه الجمع بينهما أو وجه الشبه أن المشترك عبارة عن لفظ يطلق على أكثر من مسمى وعلى أكثر من معنى، تقول القرء مثلاً يطلق على الحيض وعلى الطهر تقول مثلاً العين يطلق على الباصرة والجارية والجاوسوس والشمس والمال ونحو هذا، فالذي وقع في المشترك أن اللفظ الواحد الذي تناول عدة مسميات أو عدة أشياء اشتركت في هذا الاسم لكن تناول هذا الاسم لتلك المسميات كان على وجه الحقيقة في الجميع، فلا يقال العين حقيقة في الباصرة مجاز في الجارية بل هي حقيقة في العين الباصرة حقيقة في العين الجارية المتدفقة، حقيقة في العين الجاسوس حقيقة في المال فاشتراك ألفاظ المشترك في الاسم الواحد هو من باب الحقيقة أما في الحقيقة والمجاز فهو أيضاً لفظ واحد ويطلق على أكثر من معنى، إلا أن**

اشترك هذه المسميات في اللفظ الواحد ليست كلها على درجة واحدة، بل واحد منها يأتي على وجه الحقيقة والباقيات تأتي مجازاً، ومثال ذلك لفظة أسد فهي للحيوان المفترس وللرجل الشجاع ولفظة حمار للبهيمة المعروفة وللبيد في الفهم، ولفظة بحر للماء الكثير المعروف ولكل شيء فيه غزارة وجريان واتساع كالرجل في علمه أو في حفظه أو كالجواد في جريه وسرعته ونحو هذا، فاشترك هذه المسميات في اللفظ الواحد تختلف عن المشترك فلما انتهى من المشترك أتى على الحقيقة والمجاز عرف الحقيقة النقطة التي انتهينا منها هي الخلاف في الحقيقة الشرعية كثير من الأصوليين يقسم الحقائق إلى ثلاثة أقسام: حقيقة لغوية، حقيقة عرفية، حقيقة شرعية، الاتفاق واقع في النوعين الأولين، في الحقيقة اللغوية وفي الحقيقة العرفية، والاتفاق الواقع فيهما بمعنى أنه محل اتفاق أن الحقيقة منها ما هي لغوية يعني منشأها من اللغة ووضع اللفظ جاء من قبيل اللغة أو من قبيل العرف فتكون حقيقة عرفية وإنما وقع الخلاف في الحقيقة الشرعية والحقائق الشرعية يا إخوة المراد بما تلك المصطلحات التي تدل في الشريعة على معنى معين، هذا المعنى ليس هو المعنى اللغوي المطابق تماماً لما دلت عليه اللغة وضرنا مثلاً بالصلاة بالصوم بالحج بالزكاة بالربا هذه كلها ألفاظ يعرفها العرب قبل الإسلام لكنهم ما يعرفونها بالمعنى الذي جاء به الإسلام، يعرفون الصلاة بمعنى الدعاء والصوم بمعنى الإمساك والحج بمعنى القصد والزكاة بمعنى النماء والربا بمعنى الزيادة هذا المعنى الذي كان في اللغة دلت الشريعة على معنى مختلف فصار الاختلاف بين الأصوليين هل هناك ما يسمى حقيقة شرعية ماذا يقصدون بهذا؟ خلافهم يدور حول أحد معنيين، فانتبهوا لهما! إما أن يكون الخلاف بين الأصوليين دائراً بين أن هذا المعنى معنى لغوي وأن الشريعة نقلته إلى معنى آخر بتغيير بتقيد بإضافة بتعديل مثال: الصلاة في اللغة الدعاء فجاءت الشريعة فنقلت هذا الاسم الصلاة من المعنى اللغوي الذي هو الدعاء ونقلته إلى عبادة مخصوصة فيها هيئات أقوال وأفعال من بينها الدعاء فلم تبتد الشريعة هذا اللفظ من معناه اللغوي تماماً لكنها نقلته وهذا النقل واضح فأنت تقول الصلاة العربي يعرف كلمة صلاة قبل الإسلام بمعنى وبعد الإسلام أصبح له معنى، هذا إذا فسرنا أن الحقيقة الشرعية جاءت على باب النقل نقلت الألفاظ من معانيها اللغوية إلى معاني أخرى كذلك قل في الحج كذلك قل في الصوم كذلك قل في الربا، ولذلك في الفقه تقول في هذه المصطلحات تعريفه لغة كذا وشرعاً كذا، وتلاحظ عادة شيئاً من التناسب بين المعنى اللغوي والشرعي، هذا اتجاه فيمن يفسر الحقائق الشرعية بهذا المعنى أن الشريعة هاهنا؟ نقلت هذه الألفاظ من معانيها اللغوية إلى معاني أخرى شرعية لها صلة وارتباط بالمعنى اللغوي، الاتجاه الآخر عند الأصوليين يفسر الحقيقة الشرعية بغير هذا، ما هو؟ يقول الحقائق الشرعية عبارة عن معاني وضعها الشرع ابتداءً لتلك الألفاظ

من غير انتقال لها من اللغة، يعني الشرع جاء بهذه الألفاظ فوضعها هكذا فحقيقة شرعية بمعنى وضع شرعي أن الشريعة وضعت هذا اللفظ لذلك المعنى، هذا المعنى الثاني يختلف عن المعنى الأول كما ترى، السؤال: فيما سيناقد الآن ما عرضناه بإيجاز في منتهى الدرس الماضي هل هو الخلاف في المعنى الأول أو الخلاف في المعنى الثاني؟ هما اتجاهان عند الأصوليين الذي مشى عليه المصنف هنا -رحمه الله- أنه بالمعنى الثاني، لأنه قال في نهاية الكلام ومعنى الشرعي أو الشرعية يعني الحقيقة الشرعية ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، يعني نعم أن الشرع ابتداءً هو الذي وضع المعنى لهذا اللفظ، وعلى كل فلو نُقِّبَت في كتب الأصول ستجد الخلاف أحياناً يدار حول المعنى الأول وأحياناً حول المعنى الثاني، فالآن إذا انتبهت إلى هذا حاول أن تنزل المذاهب والأقوال الآتي ذكرها على هذا الخلاف إذا تعال واجتهد في فهم الأصوليين هل يتفقون على أن هناك ما يسمى بالحقيقة الشرعية؟ قبل أن تورد الخلاف حاول أن تفهم محل الخلاف، إن قوم نفوا إمكانها، وقوم نفوا وقوعها، وقوم أجازوها مطلقاً، وقوم أجازوها إلا في الإيمان، هذا الخلاف يدور حول ماذا؟ حول الحقيقة الشرعية، ما معنى حقيقة شرعية؟ معناها أن الشرع جاء إلى ألفاظ فخصها بمعانٍ خاصة بما لا عهد للغة بما من قبل هذا معنى، والمعنى الآخر لا: هي معان موجودة في اللغة من قبل فجاء الشرع فنقلها إلى معانٍ آخر وجعل لها خصوصه في المعنى فهو من باب النقل من دلالة كانت العرب تعرفها بلغتها إلى دلالة أخرى جاءت الشريعة بها، فالمذاهب التي أوردها المصنف -رحمه الله- هنا في المسألة كما سمعتم في قراءتي قبل قليل ستة مذاهب بما فيها الرأي الذي رجحه المصنف، قال -رحمه الله- نفى قوم إمكان الشرعية هذا المذهب الأول نفى الإمكان، ماذا يقصد بالإمكان؟ ماذا يقصد بالإمكان؟ إمكان وقوع الشرعية إمكان إيش؟ طيب لاحظ المذهب الثاني قال والقاضي وابن القشيري وقوعها يعني نفوا وقوعها، ما الفرق بين نفى إمكان ونفي الوقوع؟ أيوه نفى الإمكان العقلي المذهب الأول نفى للإمكان العقلي والثاني نفى للوقوع الشرعي، فالمذهب الأول يقول: لا يمكن عقلاً أن يوجد هناك ما يسمى بحقيقة شرعية يأتي الشرع بألفاظ لها معانٍ مُنبَتَّة عن دلالة اللغة ولا علاقة لها بأساليب العرب ولغة العرب، هذا القول مذهب ضعيف ولذلك استنكره بعض الأصوليين ولاحظ هنا لم ينسب إلى أحد بعينه قال نفى قوم، نسب في بعض الأصول الموسعة إلى بعض المرجئة وبعضهم ينفي أن يكون أصلاً مذهباً لشدة ضعفه وشدوذه لكنه قول وقيل، المذهب الثاني: المنسوب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني وابن القشيري كما مرّ أيضاً نفى الوقوع والمقصود بنفي الوقوع أنه لا يوجد بهذا المعنى حقيقة شرعية عجيب! طيب والصلاة والزكاة والحج... يقول هذه حقائق لغوية، حقائق لغوية استعملت مجازاً في معنى الصلاة بالعبادة المعروفة والزكاة بمعنى العبادة المعروفة والحج

بمعنى العبادة المعروفة فيعتبر أن المعاني الشرعية هي مجازات لغوية، يقول نحن ما خرجنا عن إطار الحقيقة هاه؟ ما خرجنا عن إطار الحقيقة اللغوية ولم يقع شيء يسمى بالحقيقة الشرعية، فإذا قلت له طيب وهذه الألفاظ إيمان وطهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج وربما ونكاح كل هذا يقول لا لا هذه حقائق لغوية، واستعملت مجازاً في هذه المعاني التي جاءت بها الشريعة إذا هذا مذهب ثانٍ منسوب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني وابن القشيري، المذهب الثالث: عكسه تماماً وقال قوم وقعت مطلقاً، قال قوم كل الألفاظ الشرعية الحقائق هي ألفاظ نقلتها الشريعة أو أطلقتها ووضعتها ابتداءً لهذه المعاني وقعت مطلقاً يعني كل لفظ ينتسب إلى مصطلحات شرعية فهي مصطلحات حقائق مستقلة عن المعنى اللغوي، تتميز عنه هذا المذهب منسوب في بعض الكتب إلى المعتزلة على العموم ونسب في بعضه إلى كثير من المتكلمين ونسب إلى عدد كبير أيضاً من الأصوليين الذين يرون أن هذا مذهب معتمد هذا الذي عليه ترجيح إمام الحرمين والإمام الرازي خلافاً لما سيذكره المصنف بعد قليل، فما رجحه الجويني وما رجحه الرازي أن الحقيقة الشرعية وقعت مطلقاً وموجودة وأن كل الألفاظ هذه صلاة وصيام وزكاة وحج وما مثلت له قبل قليل هي حقائق شرعية بمعنى أنها منقولة أو بمعنى أن الشرع وضعها ابتداءً لهذا المعنى، سآتي إلى محك الخلاف بعد قليل بعد أن أنتهي من استعراض المذاهب، المذهب الرابع: الوقوع مطلقاً إلا الإيمان يعني إلا مصطلح الإيمان إلا لفظ الإيمان، وهذا معنى قول المصنف و قوم إلا الإيمان قومٌ معطوف على ماذا؟ وقعت وقال قوم وقعت مطلقاً إلا الإيمان يعني إلا مصطلح الإيمان فما به؟ لا بالعكس، قال قوم وقعت الحقيقة الشرعية مطلقاً إلا الإيمان بقي على وضعه اللغوي بقي على معناه اللغوي، وقال قوم وقعت مطلقاً وقوم وقعت إلا الإيمان فما به؟ لا يزال في حيز دلالاته وحقيقته اللغوية ما غير الشرع فيه شيئاً ولا نقله ولا وضعه بمعنى مختلف عما كان عليه في اللغة، وقوم إلا الإيمان هذا الذي رجحه أبو إسحاق الشيرازي -رحمه الله- في بعض كتبه أيضاً خلافاً لما نسبه إليه المصنف بعد قليل، قال -رحمه الله- وهذا المذهب الخامس: الآتي وتوقف الآمدي، وطريقة الآمدي كما أشرت غير ما مرّ أنه حيث تتكافئ الأدلة وتتوازى الأقوال ينجح -رحمه الله- إلى التوقف وهو معروف بهذا كثيراً في الأحكام، يتوقف عن الترجيح يشير إلى المآخذ وربما حاول أن يشير إلى بعض وجوه الترجيح في بعض المذاهب والأقوال ثم يشير إلى ما يضعفها أو ما يجيب بها عن الأدلة ويقف من غير ترجيح، تارة يصرح بالتوقف كما في هذه المسألة وتارة يكتفي بإيراد الأقوال وإظهار التكافئ ولا يعلن ترجيحه لأحد المذاهب والأقوال في المسألة وهي سمة كما قلت عرف بها الآمدي -رحمه الله- كثيراً في الأحكام، المذهب السادس: الذي قال فيه المصنف -رحمه الله- والمختار وفقاً لأبي إسحاق الشيرازي والإمامين وابن

الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية هذا تفصيل اختاره ابن السبكي -رحمه الله- وأشار فيه إلى أن الحقيقة الشرعية واقعة في الفرعية لا الدينية، وتقدم في المجلس السابق أن المقصود في الفرعية تلك المصطلحات التي تجري على الأفعال مثل صلاة وزكاة وحج، وأما الدينية كما سمّاها فهي ما تجري على الفاعل لا على الفعل، كلفظة كافر وفاسق ومنافق ومؤمن، فما يوصف به الفاعل يسمى عنده حقيقة دينية أو معنى ديني، وما يتعلق بالفعل يسمى فرعي وهو يرى أن الحقائق الشرعية واقعة في الفرعية لا في الدينية، وهذا يقرب لك الخلاف وستفهم مأخذه بعد قليل، إذ هذي مذاهب قبل أن أنتقل عنها هو يقولون والمختار وفاقاً لأبي إسحاق الشيرازي والإمامين من المقصود؟ إمام الحرمين الجويني والإمام الرازي نسب إليهم ما اختاره هو ورجحه أن الحقيقة الشرعية واقعة في الفرعية لا في الدينية والصحيح عند الرجوع إلى كلام أبي إسحاق وكلام الجويني وكلام الرازي ما أشرت إليه قبل قليل أن الشيرازي ماذا يرجح؟ الشيرازي أنه يرجح وقوعها مطلقاً إلا الإيمان، وأن الرازي وأن الجويني والرازي يرجحون الوقوع مطلقاً، فمذهبهم أوسع من ما أشار إليه المصنف أنهم يقولون به فهم يرون يعني هم أقرب إلى القول بالوقوع مطلقاً، أبو إسحاق الشيرازي يستثني فقط مصطلح الإيمان وأما الرازي وإمام الحرمين يرجحون الوقوع مطلقاً كما هو منسوب إلى عدد منهم، على سبيل المثال: يقول الإمام الشيرازي أبو إسحاق -رحمه الله- قال: ويمكننا أن نختز من هذه المسألة يقصد مسألة الإيمان فنقول إن الأسماء منقولة يعني الأسماء الشرعية إلا هذه المسألة يعني مصطلح الإيمان فهو صريح بأنه يرجح هذا، ثم قال في موضع آخر ويمكننا نصرة ذلك من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم فنقول إن هذه الألفاظ التي ذكرناها منقولة من اللغة إلى الشريعة، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ وإنما يكون على حسب ما يدل عليه الدليل، أما إمام الحرمين قال -رحمه الله- أيضاً في بعض مواضعه وهو يرجح مذهبه قال أنه لم يعتد بهذا وأشار إلى خلاف في مذهب المعتزلة وأشار إلى ترجيحه دون أن يبين -رحمه الله- استثناءً منها والمقصود من هذا أنهم -رحمهم الله- يرون ترجيح هذه المذاهب خلافاً لما أشار إليه المصنف وبالتالي فيكون من تحرير الأقوال نسبتها إلى أصحابها على الوجه الذي أشرت إليه، الأمدي في الأحكام لما نقل المذاهب قال -رحمه الله- مبيناً توقفه، وإذا عرفت ضعف المآخذ من الجانبين فالحق عندي في ذلك إنما هو إن كانوا كل واحد من المذهبين وأما ترجيح الواقع منهما فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه، فيقف في مواضع ويصرح بتوقفه عن الترجيح في المسألة واختيار أحد الأقوال، هذه ستة مذاهب كما سمعت بين الوقوع مطلقاً وبين نفي الإمكان ونفي الوقوع وبين استثناء مصطلح الإيمان، هذا يا أحبة أحد المسائل التي أشرت غير ما مرّ إلى أن المآخذ العقديّة لها تأثير عليها في الخلاف الواقع في

ميدان علم الأصول وأحد المنطلقات التي دار فيها خلاف كبير بين الطوائف المنتسبة إلى الإسلام، المعتزلة ومن قبلهم الجهمية ، والكلائية ومن جاء بعدهم من الأشاعرة والماتوريدية ونحوهم يدور حول باب عظيم في أبواب العقيدة وهو ما يسمى بباب الأسماء والأحكام، تلك المصطلحات التي ينبنى على القول فيها حقائق علمية وأعظم تلك المصطلحات خلافاً بينهم مصطلح الإيمان وتعلمون عظيم الخلاف بين المرجئة من جهة وبين الخوارج من جهة والطوائف الأخرى الواقعة بين هذين المذهبين من طرفين في جهات متعددة، فحيث يقول المرجئة إن الإيمان هو مطلق التصديق وأنه يكفي الإقرار بوجود الله ثم ينفون تفاضل الإيمان ويجعلون في هذه المخلوقات كلها سواء، وغلاتهم يجعلون أيضاً حتى صريحاً من ذكر القرآن كفرهم أنهم أرباب إيمان كإبليس وفرعون ونحوهم، وفي مقابلهم الخوارج الذين يكفرون بارتكاب الكبائر ثم المعتزلة بعدهم بدرجة حيث يخرجونه من مسمى الإيمان ويجعلونه بين المنزلتين ويتفقون مع الخوارج في مصيره الأخرى، وما بين هذين من مذاهب هي تعود إلى تحرير هذه المصطلحات وهل العمل داخل في الإيمان أو ليس داخل فيه؟ فإذا نظرت إلى تحقيق المسائل وجدت إلى أن مأخذها يعود إلى هنا هل مصطلح الإيمان في الشريعة لما جاء الوحي ونزل القرآن وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم هل هو معنى مستقل تماماً عن دلالة كلمة إيمان عند العرب بلغت العربية قبل نزول الوحي أم هو شيء مأخوذ منه مرتبط به؟ فتلاحظ أن تأسيس مذهب المعتزلة يقوم على محاولة الانفصال وأن الحقائق الشرعية لا صلة لها باللغة وأنها مصطلحات جاءت بها الشريعة ابتداءً أو نقلتها من معانيها اللغوية إلى معانٍ أخرى ثم يحاكمون بعض المعتقدات التي تبنى على هذا وفاقاً عليه فإذا فهمت هذا تبين لك أيضاً لماذا يرجح مثل أبي إسحاق الشيرازي فيقول لك الحقائق الشرعية واقعة إلا في مصطلح الإيمان، ويقول لك لا يلزم من موافقتنا للمعتزلة في هذا المذهب أن نوافقهم في بدعتهم وأنه حيث نقول بأن الحقائق الشرعية نقلت الألفاظ من ميدانها اللغوي ودلالاتها اللغوية إلى معانٍ أخرى فأنا أستثنى منها الإيمان، هو يخشى أن هذا تناقضاً في المذهب فيقول لا أنا أقول إلا ما دل عليه الدليل، يقول دل الدليل عندي أن مصطلح إيمان ليس من الألفاظ المنقولة شرعاً بل وباق على دلالاته اللغوية، بعيداً عن تحقيق القول وتأييده أو رفضه أريدك أن تفهم مبنى القول ومأخذه داخل هذا الخلاف الذي سمعت فيه المذاهب قبل قليل، ومن ذلك ترجيح ابن السبكي -رحمه الله- لما يقول تقع الحقائق الشرعية يعني منقولة عن المعنى اللغوي أو موضوعة ابتداءً لمعانٍ شرعية تقع في الفرعية لا في الدينية، فيرى أنها في مثل صلاة وزكاة وحج وصوم نعم لا بأس عنده أن تقول إن هذه مصطلحات جاءت الشريعة ابتداءً بمعنى يتعلق بها، لأنه لا يدور حول هذه الألفاظ خلاف عقدي، الصلاة ماهي الصلاة؟ هو لا إشكال عنده أن يقول

معنى جديد لا علاقة له باللغة لكن إيمان وكفر ونفاق وفسق ومؤمن وكافر وفاسق ومنافق هذه أسماء ذات دلالات لها أحكام دنيوية وأخروية في أبواب العقائد فمن هو الكافر؟ ومن هو المؤمن؟ وكل مسائل الإيمان والكفر التي عاش القرن الثاني فالثالث فمن بعد في تقرير هذه المسائل وجدل كبير بين أهل السنة من جهة والطوائف المنتسبة إلى الإسلام من جهة أخرى والرسائل التي صنفت باسم الإيمان لتحريير هذا المصطلح وبيان معناه، في تلك المرحلة المبكرة توقفت على أن هذا الخلاف جاء امتداداً لذلك المنزع القوي الذي كان من أوائل المسائل في ميدان العقيدة التي وقع فيها خلاف شديد وطويل الذيل أيضاً بين الطوائف المنتسبة إلى الإسلام، قال -رحمه الله تعالى-: ومعنى الشرعية ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، بين الخلاف الذي بنيت فيه المذاهب ماذا يقصد؟ وقلت لك إن هذا من المصنف ميل إلى أن المقصود بالحقيقة الشرعية ما وضعه الشرع ابتداءً من غير نقل له من معناه اللغوي والاتجاه الآخر يرى أن الألفاظ الشرعية والحقائق الشرعية منقولات من المعاني اللغوية إلى معاني أخرى، قال -رحمه الله-: ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع هذه الطريقة في الحصر ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، بعض الشراح يرى أن الأولى والأنسب في العبارة بدل هذا الأسلوب في الحصر أن يقول ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، لأنه لو عاد له المصنف وحرره بقوله الذي استفيد وصفها للمعنى من جهة الشرع من غير أسلوب الحصر؛ لأنه قد تأتيتك بعض المصطلحات الشرعية هي لغوية والشرع ما غير فيها كثيراً ولم يستفد من معنى الشرع فقط بل من معناه اللغوي مع الشرعي، قال وقد يطلق على المندوب والمباح ما هو؟ مصطلح الشرعي ما معنى الشرعي أو المشروع؟ نسبة الشيء إلى الشريعة هل يراد به الواجب فقط أم حتى رتبة المندوب يصح أن تقول عنه شرعي والمباح يصح أن تقول عنه شرعي، قال وقد يطلق على المندوب والمباح، إذاً إطلاق الشرعي على الواجب لا إشكال فيه لكن حتى لا تظن أنه خاص بالواجب قال وقد يطلق على المندوب وعلى المباح مثل ما يقولون بعضهم مثلاً صلاة التراويح صلاة نافلة مشروعة وليست واجبة ماذا يقصدون بمشروع؟ ويعدل بعض الفقهاء في سجود السهو ما يقول يجب ولا يقول يستحب يقول يشرع سجود السهو لواحد من أسباب ثلاثة فيعدلون إلى لفظة يشرع أو مشروع أو شرعت أو غير مشروع للإطلاق على ما يتعلق بالندب والإباحة فإذا قالوا غير مشروعه أرادوا نفي الجواز وبالتالي تتكلم على أدنى الدرجات وهي الإباحة أشار به المصنف -رحمه الله- إلى هذا المعنى، تنبيه ذكره بعض الشراح في قول المصنف -رحمه الله- في أول هذا التقسيم وهي لغوية وعرفية وشرعية، قال ووقع الأوليان، الأوليان مثنى أولى تقول هذه مرتبة أولى وهتان مرتبتان أوليان، لأنه يتكلم على الحقيقة قال وهي يعني الحقيقة لغوية وعرفية وشرعية فكم حقيقة ذكر؟ ذكر ثلاث حقائق ثم قال ووقع الأوليان ويجوز تكبير الفعل وتأنيثه؛

لأن الفاعل مؤنث مجازي فلك أن تقول ووقعت الأوليان يعني الحقيقتان الأوليان ماذا يقصد بالوقوع؟ الاستعمال لا الوقوع الاستعمال وقوع الحقيقة اللغوية ووقوع الحقيقة العرفية، قال ووقع الأوليان فأولى الأوليان هنا مثنى أولى في بعض نسخ جمع الجوامع يقول الأولتان، وهذا مثنى أوله وهي لغة قليلة وأشار المحلي -رحمه الله- إلى أنها هكذا في بعض نسخ المتن وشرحها المحلي كذلك، بل قال هي التي بخط المصنف، قوله الأولتان وإن كان الأرجح والأكثر استعمالاً الأوليان فكلاهما صحيح، نعم.

قال المصنف-رحمه الله: **والمجاز اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة، فعلم وجوب سبق الوضع وهو اتفاق لا الاستعمال وهو المختار قيل مطلقاً والأصح لما عدا المصدر، انتقل -رحمه الله- إلى تعريف المجاز و في هذا القسم الذي سنهني فيه مجلس الليلة إن شاء الله في المجاز ومسائله الذي يتعلق بنا في الأصول مسألة أو ثنتان وأما الباقي فغالبهما مسائل لغوية وتستفاد من غير علم الأصول وليست أيضاً من ذوات الأثر في ميدان الفقه ولا حتى في الأصول فيما يتعلق بأنواع المجاز وأسبابه وأمثله إلا على سبيل التبين لها وأما التوسع فيها فليس هذا مجاله في علم الأصول، عرف -رحمه الله- المجاز فقال: اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة، ماذا عرف الحقيقة قبل قليل؟ لفظ استعمل فيما وضع له ابتداءً، قلنا هناك ما قال فيما وضع له أولاً كما قال ابن الحاجب وعدل هناك عن قوله أولاً إلى ابتداءً لما؟ حتى لا يدخل في إشكال أول وثاني ووضع أول ووضع ثاني فقال ما وضع له ابتداءً، هنا قال المجاز اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ فعمد إلى ثانٍ لأن المجاز في كل الأحوال لا بد أن يسبقه حقيقة والحقيقة الموضوعية قبله قل ابتداءً أو قل أولاً هنا لا إشكال سيكون المجاز في كل حال ثانياً، فقال لفظ مستعمل بوضع ثانٍ ما قال لفظ موضوع لما؟ لأن الوضع هناك قد وضع حقيقة لكن الكلام لا على الوضع على الاستعمال، فلفظة أسد مثلاً في بالمثال المشهور في الرجل الشجاع هل هو لفظ وضع أو لفظ استعمل؟ لفظ استعمل بوضع ثانٍ، الوضع هنا وضع ثانٍ لكنه استعمال في هذا الباب استعمال مجازي قال: لعلاقة بين ماذا وماذا؟ بين الحقيقة والمجاز، فما العلاقة بين الحيوان الأسد المفترس وبين الرجل الشجاع؟ القوة والشجاعة وبالتالي لا يصح أن يحمل لفظ أسد على معنى آخر لم تكن فيه العلاقة بينة واضحة، ويضربون مثلاً الأسد أيضاً معروف بالبحر وهي الرائحة الكريهة في الفم فلا يوصف الرجل كرهه رائحة فمه بأنه أسد وتريد هذا المعنى لأنه ليست علاقة بينة وإن كانت موجودة لكن ما جرى استعمال العرب على هذا فيعمدون في العلاقة بين الحقيقة والمجاز إلى ما كان بيّن كما سيأتي، قال -رحمه الله- فعلم يعني من هذا التعريف وجوب سبق الوضع لا استعمال، وما بينهما هذه جملة معترضة وهو اتفاق، فعلم وجوب سبق الوضع لا الاستعمال، يعني علم من هذا التعريف لما قال مستعمل بوضع ثانٍ قلنا هذا يشير إلى أن هناك وضع أول ليس استعمال أول، وهذا الذي نبه عليه فلما يقول اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة يقول علم من هذا التعريف أن هناك وضع سابق أو استعمال سابق؟ هذا الخلاف أشار إليه، قال فعلم وجوب سبق الوضع لا استعمال قال وهو اتفاق، قيل لا استعمال قيل مطلقاً والأصح لما عدا المصدر هذه مسألة خلافية هل يشترط في ألفاظ المجاز أن تكون ألفاظها الحقيقية استعملت حقيقة أولاً يشترط؟ شوف أن يكون لها وضع سابق هذا محل اتفاق يعني لا يوجد لفظ مجاز إلا وله لفظ حقيقة موجود سابق، تقول مثلاً لفظة بحر في الرجل غزير العلم أو كثير الكرم، أو حتى الجواد كما قلت في الدرس**

السابق لما ركب النبي عليه الصلاة والسلام فرساً عربياً لأبي طلحة فقال إنا وجدناه بحراً إطلاقاً بحر على الفرس السريع في شدة الجري كالبحر في جريان مائه وكثرته واتساعه والرجل الكريم أو الرجل العالم يوصف بالبحر للسعة فأشبهه البحر في كثرة مائه وسعته، وجود لفظة بحر بهذا المعنى يشترط وجود سبق سبق وضع أن كلمة بحر موضوعة في اللغة لمعنى سابق ماشي، الخلاف هو هل يشترط أن يكون المعنى الحقيقي مستعمل أو لا يشترط؟ خذ مثال أوضح لفظة غائط تستعمل في الخارج النجس من الإنسان يقولون ما أصله في اللغة؟ الموضع المنخفض المظمن من الأرض، هل يشترط أن يكون هذا المعنى الحقيقي مستعملاً أو لا ندري ربما كان لفظ وضع ثم ما استعملته العرب وهجرته وانتقلت إلى المعنى المجازي فأصبح المجازي هو المتداول والمستعمل والمعروف هذا الخلاف، هل يشترط في الألفاظ المجازية في المعاني المجازية عفوياً أن تكون معانيها الحقيقية قد استعملت أو لا يشترط؟ المتفق عليه أن يكون هناك وضع سابق قال **السبكي** وهو اتفاق قال -رحمه الله- هنا فعلم وجوب سبق الوضع وهو اتفاق لا الاستعمال لا يعني رجح **السبكي** أنه لا يشترط أن يسبقه استعمال ايش؟ استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وهذا الذي رجحه، قيل مطلقاً والأصح لما عدا المصدر، فرق **السبكي** في ألفاظ المجاز بين المصادر وغير المصادر فيقول ما عدا المصدر لا يشترط فيه استعمال اللفظ في حقيقته وأما المصادر فيشترط لها ذلك مثل رحمان ومثل سبحانه فهذه ألفاظ إذا أردت استعمالها في مجاز فلا بد أن يكون معناه الحقيقي مستعمل وما عدا المصادر فلا بأس به، مسألة لغوية ليس يبنى عليها شيء في الفقه الذي نحن بصدد بناء مسائل الأصول لبناء الفروع عليها، نعم. **وهو واقع خلافاً للأستاذ والفارسي مطلقاً، وللظاهري في الكتاب والسنة، وإنما يعدل إليه لثقل الحقيقة،** طيب قبل وإنما يعدل وهو واقع هذه مسألة في وقوع المجاز عرف المجاز ثم قال وهو واقع أين؟ أين؟ في اللغة أم في نصوص الكتاب والسنة؟ مطلقاً وهو واقع هذا الذي رجحه المصنف وحزم به وصدّر به الكلام هو الذي عليه جل الأصوليين أن المجاز واقع قسيماً للحقيقة بالتعريف الذي سبق قبل قليل، خلافاً للأستاذ والفارسي مطلقاً والأستاذ هو أبو إسحاق الأسفرايني والفارسي أبو علي الحسن ابن أحمد النحوي متوفى سنة ثلاثمائة وسبعة وسبعين، صاحب الأمالي وصاحب التذكرة، صاحب الإيضاح في القراءات والحجة أيضاً في القراءات، أبو علي الفارسي نسب إليه أنه ينفي وقوع المجاز، وكذلك الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني نسب إليه نفي وقوع المجاز، قال وللظاهري يعني خلافاً للظاهري في الكتاب والسنة، ونسب هنا قولاً للظاهري أنهم يقولون بوقوع المجاز في اللغة وعدم وقوعه في الكتاب والسنة، فكم مذهباً ذكر؟ ثلاثة الوقوع مطلقاً ونفي الوقوع مطلقاً، ووقوعه في اللغة دون الكتاب والسنة، وثمت مذاهب يذكر في التفريق بين الكتاب والسنة ووقوعها في القرآن دون السنة أو العكس والصواب التسوية بين الوحيين كتاباً وسنة فإما القول للوقوع فيهما أو بعدم الوقوع فيهما، فمن يقول بأن المجاز واقع في اللغة دون القرآن والسنة لا يصح أن ينسب قول يقابله، يعني لا يمكن أن يكون مذهب يقول صاحبه إن المجاز واقع في القرآن والسنة وغير موجود في اللغة لما؟ لا يمكن لغة القرآن والسنة لغة عربية

فما يثبت في اللغة يثبت فيه جوازاً لا وجوباً وليس العكس، ما تقول لا يمكن أن يوجد في اللغة ثم تقول هو موجود في القرآن والسنة استثناءً، هذا الخلاف يعني اختصره المصنف جداً في هذين العبارتين وهو واقع خلافاً للأستاذ **والفارسي** مطلقاً وللظاهرية في الكتاب والسنة، هذه المذاهب الثلاثة مبنية على خلاف قديم أيضاً ليس حديثاً في القول بالمجاز ووقوعه، لكن قبل أن تدخل في تفاصيل الخلاف يعني الأمثلة التي تضرب للمجاز في القرآن والسنة ﴿وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ وَزَادْتَهُمْ إِيمَانًا﴾ ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ وأمثلة هذا كثيرة في نصوص الكتاب والسنة، القائلون بنفي وقوع المجاز إما مطلقاً وإما في القرآن والسنة، ما موقفهم من مثل هذه النصوص وما قولهم فيها؟ الجواب أنهم يقولون كل ذلك ليس من المجاز في شيء فإن لم يكن مجازاً فما هو؟ حقيقة هم يقولون أصلاً لا نقسم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز بل كل ما يجري على اللسان العربي في الكلام وفي القرآن وفي السنة فهو كلام هو لفظ له دلالة ليس شيء حقيقة وشيء مجاز، هو لفظ له معنى يدل عليه السياق، والعربي بعربيته يفهم المعنى فهم العربي جناح الذل فهماً يغاير جناح الطائر، وليس شيء منهما حقيقة وآخر مجاز، السياق عند العربي يحكم له الكلام ويفهمه المعنى دون حاجة إلى أن تقول إنه لما سمع جناح الذل التفت أولاً إلى معنى الجناح المعروف للطائر ثم نقله إلى هذا المعنى المجازي وتعامل معه وفق هذا الفهم، فيقولون ما يوجد أصلاً استعمال حقيقي واستعمال مجازي، إنما هو استعمال واحد حقيقة في كل الأنحاء، حقيقة في هذا المعنى، (واسأل القرية) هل القرية تسأل؟ يقول لك العربي يفهم أن السؤال هنا ليس إلى الجدران لكن إلى ساكن القرية، وكذلك القول في (جداراً يريد أن ينقض) هل للجدار وهو جماد إرادة؟ بعضهم بالغ فقال قد يخلق الله عز وجل له إرادة فيكون المعنى حقيقياً، وقال بعضهم بنفس التأويل السابق إنما هو على معنى يفهمه العربي سليقة باللغة، أياً كان هذا الخلاف الممتد قديماً في مسألة الخلاف هنا وقد نسبه إلى متقدمين كالأستاذ **أبي إسحاق الإسفرايني** ومنسوب أيضاً إلى **أبي علي الفارسي** وهو من أساطين اللغة ونسب أيضاً حتى إلى تلميذه **ابن جني** كما سيأتي وإن كان يبالغ بخلاف شيخه في نسبة كثرة وقوع المجاز كما سيأتي بعد قليل، هذا النقل في إثبات المجاز وعدمه يعني منطلق لغوي ناقشه اللغويين القدماء هل في اللغة مجاز أو لا يوجد، من هذا انطلق نفاة المجاز أيضاً ومن ينصر القول بنفي المجاز مثل **شيخ الإسلام ابن تيمية** ورد في هذا رداً مطولاً وتبعه تلميذه **ابن القيم** وانتصر لهذا أيضاً بكلام طويل ذكر فيه حجج شيخه ثم أضاف عليه وجوهاً أخر وأدلة واسعة كان المتكئ الأكبر في هذا النفي هو أن هذا التقسيم الاصطلاحي محدث وغير معروف من قبل، وأن من أوائل من تكلم به بعض المعتزلة في القرن الثالث الهجري، وأن ما قبل ذلك لا يصح فيه تقسيم حقيقية ومجاز وأن مجاز القرآن مثلاً تلك المصنفات التي ظهرت في القرن الثاني

والثالث إنما كانت محدثة، وبالتالي فمصطلح ما عرفته العرب كيف أزعج أن لغتها وألفاظها جاءت وفق هذا التقسيم والمصطلح ذاته حادث فهذه واحدة من المآخذ عند النفاة، ويضاف إليه مأخذ ثاني ما أشترته إليه قبل قليل وهو أن اللفظ إنما يدل على معناه وفق سياق يحدد المعنى، والعرب أسلوها جارٍ في المحادثة والمخاطبة والتفاهم على هذا الأساس، ومأخذ ثالث أيضاً وهي من رؤوس الأدلة عندهم وبالذات التي استند إليها شيخ الإسلام -رحمه الله- وانتصر لها انتصاراً كثيراً، مثل رسالة الإيمان وابن القيم في الصواعق المرسلّة أن هذا الباب أعني إثبات المجاز كان مدخلاً كبيراً للطوائف المختلفة التي عمدت إلى تأويل نصوص الصفات الواردة في الكتاب والسنة، وأن مبنى التأويل وصرف تلك الصفات المنسوبة إلى الله جل جلاله إنما أتى إليه أرباب تلك الطوائف من مدخل الحقيقة والمجاز، فهم لا يستطيع أحدهم وهو يقرأ قول الله ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وقول الله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ وقول الله

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ وقول الله ﴿أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ وقول النبي عليه الصلاة والسلام "ينزل ربنا" ونحو هذا كثير من النصوص، ما يقوى أحدهم على رد اللفظ وهو ثابت لكنه يعمد إلى تفسيره بغير المعنى المتبادر الذي نسميه حقيقة، فيحمله على معنى آخر وهو المعنى المجازي، فيؤول اليد بالقدرة أو بالعطاء، ويؤول نزول الله وإتيان الله مثلاً إلى إتيان أمره أو نزول رحمته وكرمه وأمثال هذا، فيرى شيخ الإسلام أن المدخل الكبير الفاسد الذي أتت منه الطوائف إلى تأويل نصوص الصفات كان من بوابة التقسيم بين حقيقة ومجاز وأنه لو أغلق هذا الباب لما قام لهم مستند ولا حجة ولا دليل ويقال لهم تلك الألفاظ في إثبات نصوص الصفات جاءت على حقيقتها التي تعرفها العرب بكلامها، فهل تجرى تلك الألفاظ على حقائقها منسوبة إلى الله جل جلاله؟ فيكون الجواب نعم، فيبقى الإشكال العقلي فكيف أنسب إلى الله عز وجل ما قد يثور عندي فيه إشكال في إثبات وجهه إلى الله، أو يد إلى الله أو نزول إلى الله أو عجب أو ضحك أو غضب أو رضا ونحو هذا، فيقال ها هنا يقف الفهم البشري فإذا وصلت إلى مسألة كيف وقعت في إشكال ليس منسحباً على فهم معنى اللفظ، لكنه على تكيفيه ومحاولة إدراك العقل لحدود هذا الوصف تكيفياً عقلياً لا إلى فهم معناه، على كل هذا باب طويل و**شيخ الإسلام** -رحمه الله- اتكئ في النفي على هذا، ولهذا فإن من النفاة أيضاً للمجاز ينسب إلى الظاهرية أيضاً **كابن حزم** وينسب إلى بعض المالكية **كابن خويّز بن داد** وينسب إلى بعض المتأخرين **والشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي** -رحمه الله- أيضاً أفرد رسالة التي أسماها **منع المجاز في الكتاب المنزل للتعبد والإعجاز**، انتصر فيه أيضاً للنفي، السؤال بعد هذا كله هل الخلاف لفظي أو حقيقي بين مثبتي المجاز ومن ينفيه؟ يرى بعض باحثين أن الخلاف لفظي، تعالى إلى الشخص الذي أثبت المجاز ونفى المجاز هل يختلفون في تفسير (واخفض لهما جناح الذل)؟ هل الذي ينفي المجاز يقول للذل جناح حقيقي يطير به لا ما أحد يقول هذا (جداراً يريد أن ينقض) وأمثلة ما ذكرنا قبل قليل، فإن قلت بلى وقع خلاف في تفسير نصوص الصفات فيقال ليس منشأ إثبات المجاز وعدم الإثبات لأني حتى لو كنت أثبت المجاز هل يلزم من إثباتي للمجاز أن أول

نصوص الصفات؟ الجواب لا، فأنا أقول بإثبات تقسيم اللفظ له حقيقة ومجاز لكني لا أوافق على أن نصوص الصفات من باب المجاز، بل أقول هي حقائق وتحمل على معانيها الحقيقة، والإشكال الناشئ في التكيف لا صلة له بمعنى اللفظ بل بتكيفه وفهم اللفظ شيء معنى اللفظ شيء في حقيقته وتكيفه شيء آخر، فلا يستلزم نفي أحدهما نفي الآخر ولا إثبات أحدهما إثبات الآخر، وبالتالي يزول الإشكال من هذا الباب، ويكون الخلاف فيه كما يرى بعضهم لفظياً وإن امتد كثيراً حقيقة في كتب الأصول وخارج كتب الأصول إلى مساحات واسعة في إثبات هذا الخلاف، قال المصنف -رحمه الله- وهو واقع يعني المجاز خلافاً للأستاذ والفارسي مطلقاً وللظاهرية في الكتاب والسنة، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

وإنما يعدل إليه لثقل الحقيقة يعدل إليه إلى ماذا؟ إلى المجاز نعم. وإنما يعدل إليه لثقل الحقيقة أو بشاعتها أو جهلها أو بلاغته أو شهرته، أو غير ذلك، هو الآن يتكلم عن ماذا؟ عن ماذا في المجاز عن أي مسألة؟ عن أسباب العدول إلى المجاز يعني متى نعدل عن الحقيقة إلى المجاز؟ يعني متى آتى إلى اللفظ في الجملة وفي الكلام فأقول لا يراد به حقيقته بل المعنى المجازي وهو كذا، متى؟ هذه الأسباب، قال إنما يعدل إليه لثقل الحقيقة يعني سأترك الحقيقة وأهجرها واستعمل لفظاً مجازي إذا كانت الحقيقة ثقيلة، ماذا يقصد بالثقل هنا؟ ثقل اللفظ أحياناً يكون لفظ الحقيقة لفظاً ثقیلاً يمثل بعض الشراح بلفظة الخنفيق، قال ومقصودهم في المعاجم اللغوية يراد به الداهية فعدل عن الخنفيق إلى كلمة نائبة، وكلمة حادثة فيعدلون عن اللفظ الصعب ويستخدمون لفظاً على سبيل المجاز يعني يقولون من حقيقته إلى مجازة تخفيفاً للفظ يكون مستثقلاً، قال أو بشاعتها مثل لفظة الغائط التي عبر بها عن الخراء - أكرمكم الله - فاللفظ بشع ولا يريدون جريانه على ألسنتهم فيعدلون به إلى معنى من باب بشاعة اللفظ الحقيقي فيستعملون مجازاً عوضاً عنه هذا سبب آخر، سبب ثالث أو جهلها يعني ربما تكون الحقيقة مجهولة إما عند المتكلم وإما عند المخاطب فيكون هذا سبباً من أسباب الاستعمال المجاز، قال أو بلاغته يعني بلاغة المجاز اللفظ المجازي أبلغ، أنا لما أقول زيد أسد ، وفلان وابن عباس بجر، ألا ترى أن هذا أبلغ من أقول ابن عباس عالم واسع العلم، ونقول شديد الشجاعة فأحياناً يكون اللفظ المجازي فيه قدر من البلاغة يجعلك تستعمله عوضاً عن اللفظ الحقيقي قال أو شهرته يعني ربما كلفظة غائط يكون اشتهر اللفظ المجازي وغلب على الحقيقة فصار استعماله كذلك، قال أو غير ذلك يريد أن الأصل في الألفاظ الحقيقة أم المجاز؟ الحقيقة وأنه إن لم يكن هناك سبب داع للانتقال إلى المجاز فلا يعدل، ولا تنتقل إلى المجاز إلا؟ إلا بسبب فإن لم يكن هناك سبب فلا حاجة، فيأتي مؤول نصوص الصفات في الكتاب والسنة فيرون أن السبب في العدول عن تلك النصوص من الحقائق إلى المجازات ما هو؟ هو الاستحالة العقلية والاستحالة العقلية عند التحقيق واردة على المعنى أم على الكيفية؟ على الكيفية فيكون الجواب مع إثباتنا للمجاز إلا أنا لا نقول به في نصوص الصفات لما؟ لعدم الحاجة، لعدم الحاجة إلى تحويل المعاني من الحقيقة إلى المجاز، بل تبقى الألفاظ على حقائقها، فإذا أثبت استحالة وجدت أن الاستحالة تتجه إلى التكييف وليس إلى حقيقة المعنى، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

وليس غالباً على اللغات خلافاً لابن جني ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة خلافاً لأبي حنيفة وهو والنقل
خلاف الأصل، طيب وليس غالباً على اللغات ذهب الجمهور إلى أن المجاز مع وجوده في اللغة ووقوعه فيها لكن
أيهما أكثر الحقيقة أم المجاز؟ الحقيقة، والمجاز ليس غالباً، قال وليس غالباً على اللغات خلافاً لابن جني وذهب ابن
جني كما ذكر في الخصائص في كتابه المشهور أن المجاز غالب على اللغات يعني أن استعمال المجاز عند التحقيق هو
الأكثر في اللغة كيف؟ يقول حتى قولك قام زيد هذا في الحقيقة ليس استعمالاً حقيقياً هذا مجاز لما يقول لأن قولك
قام زيد يفيد نسبة المصدر وهو القيام إلى زيد، وهذا يتناول جميع أفراد القيام، وهو ليس مقصود، وبالتالي فانت
قصدت بالقيام أحد معانيه وأفراده إذاً هذا مجاز، هذا نوع من التكلف أباه كثير من المحققين من أهل اللغة وحتى من
الفقهاء والأصوليين فهو مذهب له قال هنا ابن السبكي وليس غالباً، المجاز ليس هو الأكثر وليس هو الغالب في
اللغات خلافاً لابن جني، قال ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة خلافاً لأبي حنيفة، هذه مسألة أخرى ماذا لو
وجدت عبارة تعذر فيها استعمال الحقيقة ما الموقف؟ وجدت عبارة تعذر فيها حمل على الحقيقة ما الموقف؟ حملة
على المجاز وجوباً! جوازاً فإذا قلت جوازاً فما الجائز الآخر؟ يعني إذا وجدت لفظاً تعذر حملة على الحقيقة يضررون
مثلاً إذا قال السيد لعبد الذي هو أكبر منه سناً أنت ابني الحقيقة هنا متعذرة البُنية لا يمكن أن تتجه إلى شخص
إلى من هو أكبر منه فما الموقف؟ فإذا قلت ستحملة على المجاز ستتجه إلى حمل هذا اللفظ على معنى يدل على
العتق؛ لأن البنية في باب العتق سبب له، فإذا كان قد ملك رقبة فتبين أن البنية عتقت عليه، البنية سبب هذا مجاز
طبعاً، وقوله أن تبني حقيقة على البنية وهذا بالضرورة لا يمكن؛ لأنه أكبر منه سناً، فإن لم تحمله على هذا المجاز فما
المسلك الآخر الممكن عقلاً؟ هاه؟ أن تجعل الكلام لغواً لا معنى له قال السبكي ولا معتمداً يعني لا يجب أن يكون
المجاز معتمداً حيث تستحيل الحقيقة خلافاً لأبي حنيفة فما مذهب أبو حنيفة؟ هاه؟ ما مذهب أبي حنيفة؟ أنه إذا
تعذر حمل اللفظ على حقيقته وجب حملة على المجاز لما؟ صيانة للكلام عن اللغو، فهذا إن كان يراد به نصوص
الشريعة فهو صحيح، لا يمكن أن تبقي لفظاً في نصوص الشريعة وتقول طالما تعذر المعنى الحقيقي فلا معنى له؛ لأن
حكمة الشارع سبحانه وتعالى أجل من أن يكون شيء من الكلام لامعنى له، وأما في كلام البشر فهذا لا يلزم كم
من كلام خرج مخرج اللغو ولا عبرة به، فعلى كل مذهب أبو حنيفة فقهاً في الفروع حتى في أبواب الإقرار وألفاظ
الدعاوى والبيانات وما يحصل في القضاء والوصايا يحملونه على هذا، أنه وإن تعذر ينظرون إلى اللفظ فإذا وجدوا أنه

لا يمكن حمله على الحقيقة اتجهوا إلى حمله على المجاز وينزلون اللفظ على أقرب محمل يمكن حمله عليه ولو مجازاً، قال المصنف هنا لا معتمداً ليس المجاز معتمداً ليس بالضرورة أن يكون محملاً للفظ حيث تستحيل الحقيقة خلافاً لأبي حنيفة، في قول الله سبحانه وتعالى ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ ﴿٦٥﴾ في الكلام عن اليهود (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) هل هذا مسخ حقيقي لهم قردة وخنازير أم هو مجاز؟ اللفظ هكذا (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) فهل مسخهم الله فعلاً قردة وخنازير؟ فكانوا فعلاً على شكل هذه البهائم المعروفة وهل يقال على إثر هذا إن القردة والخنازير هي من نسلهم؟ أو ستقول هو معنى مجازي؟ يقول **مجاهد** -رحمه الله- كما أورد **الطبري** وغيره قال مسخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة وخنازير وإنما هو مثل ضربه الله لهم مثل الحمار يحمل أسفاراً على ماذا ستنزل كلام **مجاهد** هنا -رحمه الله-؟ حمل اللفظ على المجاز وأن المسخ الحقيقي ليس هو المقصود في الآية فعدل عن ذلك إلى المجاز، **الطبري** -رحمه الله- ما أورد كلامه قال: وهذا القول الذي قاله **مجاهد** لظاهر ما دل عليه كتاب الله مخالف، ليش اعتبره مخالف؟ ظاهر اللفظ يدل على الحقيقة فكأنه لا يرى سبباً هاه؟ إلى العدول عن الحقيقة، فما السبب؟ تعذر! يقول ليس متعذراً مستحيلاً! ليس مستحيلاً، بل ناقش الفقهاء والمفسرون وشرح الأحاديث معنى المسخ وناقشوا مسألة هل القردة والخنازير الموجودة في دنيا الناس اليوم هي من نسل أولئك فقالوا لا؛ لأن الممسوخ غضباً ولعناً لن يكون له نسل إنما هي تلك خلقة مستقلة تناسلت وتتابعت وتكاثرت كذلك قال **الرازي** -رحمه الله- لما أورد كلام **مجاهد** قال: ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها، ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره **مجاهد** -رحمه الله- إن كان وإن كان ما ذكره غير مستبعداً جداً، يقول ليس بعيداً لكنه لا حاجة إليه ويؤيدون هذا بأن المسخ الحقيقي هو المقصود في الآية قول الله سبحانه وتعالى في الآية بعدها ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾ ﴿٦٥﴾ ما وجه الدلالة؟ ابوه أن المسخ الحقيقي هاه؟ أن المسخ الحقيقي هو الأقوى عبرة ونكالاً بخلاف مسخ القلوب مثلاً أو مسخ البصائر وطمسها إنما الأشد في كونه نكالاً وعظة وعبرة لمن يأتي بعدهم هو المعنى الحقيقي فهذا مثال تجد له تطبيقات كثيرة أيضاً في نصوص الشريعة ويكون أيضاً دربة لطالب العلم في تقييم بعض الأقوال بعض المذاهب بعض الآراء في تفسير بعض الآيات والأحاديث بهذا الميزان الذي تقرر، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو والنقل خلاف الأصل. وهو يعني؟ المجاز والنقل خلاف الأصل، وهو والنقل خلاف الأصل وأولى من الاشتراك، قيل ومن الإضمار والتخصيص أولى منهما، هيا رتبها لي وهو والنقل خلاف الأصل ما الأصل؟ الحقيقة الأصل مقابل المجاز الحقيقة والأصل في مقابل النقل أيضاً الحقيقة وأولى من الاشتراك ما هو؟ المجاز أولى من الاشتراك، ومن الإضمار قيل يعني هذا أدنى من الأول وقيل من الإضمار والتخصيص أولى منهما من ماذا؟ من الاشتراك والإضمار أو من المجاز والنقل؟ قال وهو والنقل خلاف الأصل وأولى من الاشتراك والتخصيص أولى منهما يعني من النقل والمجاز، فرتب لي هذه الأنواع: الأول: الحقيقة أو الأفراد الحقيقة والأفراد في الألفاظ، طيب الثاني: تخصيص، ثم المجاز، ثم ثم ثم الإضمار، ثم النقل، ثم الاشتراك، ويحتمون بالنسخ ويعتبرونه في أدنى هذه المراتب؛ لأنه آخر ما يمكن أن يحمل عليه اختلاف الألفاظ أو تعارضها، ذكر بعض الشراح في ترتيب هذه الدلالات بيتين:

يقدم تخصيص مجاز ومضمر..... ونقل يليه واشتراك على النسخ

وكل على من بعده متقدم..... وقدم أزداد الجميع ذوا الرسخ

قال يقدم تخصيص مجاز ومضمر ونقل يليه واشتراك على النسخ وكل على من بعده متقدم وقدم أزداد الجميع ذوا الرسخ، فائدة هذا يا مشايخ تظهر في مسألة الخلافات والاحتجاجات ولن أقول المناظرات لكن المناقشات تجاه بعض النصوص في حمل بعض الألفاظ على بعض المعاني، فإذا اختلف فقيهان في تفسير نص ولفظ في النص بعينه وتردد بين مأخذين أحدهما فسر بالحقيقة والثاني فسر بالمجاز وجئت وترجح بين قولين، ستحكم مثل هذا الترتيب، فإذا وجدت أحد المذهبين يفسر اللفظ بالحقيقة والآخر يفسره بالمجاز فما هو المقدم؟ الحقيقة، وجدت أحدهما يفسره بالمجاز والثاني يفسره بالاشتراك؟ المجاز وهكذا بناءً على هذا الترتيب، على هذا التقسيم ولو اعتبرنا ما عدا الحقيقة المجاز فما بعده خمسة مراتب التخصيص المجاز الإضمار النقل الاشتراك فلو افترضتها خمسة وافترضت التعارض بين كل واحد مع الآخر فكم صورة ممكنة؟ ليش خمسة باثنين ما تضرب خمسة باثنين ولا خمس وعشرين ما تضرب خمسة بخمسة لأنه ما واحد يقابل نفسه يصير عشرين صورة خمسة في أربعة أنت عندك تخصيص ومجاز وإضمار ونقل واشتراك، كتب الأصول الموسعة تورد هذه الصور مفصلة وكل واحدة بمثال، يقول مثلاً إذا تعارض تخصيص ومجاز تخصيص وإضمار تخصيص ونقل تخصيص واشتراك، ثم تأتي إلى الثاني مجاز وإضمار مجاز ونقل واشتراك وهكذا ثم يجرون هذا التقسيم في مراتب القوة وأيهما أولى من الآخر، أنا أعطيك أمثلة سريعة هكذا يعني مثلاً تعارض الاشتراك

والنقل أيهما أولى؟ النقل، لفظ الزكاة في اللغة موضوع لماذا؟ للنماء، وفي الشرع الجزء المحدد المقدار محدد شرعاً لإخراجه في بعض أنواع المال، إذاً النقل أولى فإذا وجدت لفظة الزكاة النصوص الشرعية فلن تحملها على معنى اللغوي وتستعمله في المعنى الآخر الاشتراك فإذا قلت لا هو مشترك بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي ستقول النقل مقدم، لما يأتيك اشتراك ومجاز اشتراك مع إضمار يعني خذ مثال تطبيقي بعض النصوص قول الله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ ما نكح أي ما عقد آباءكم عليه عقد نكاح أو ما وطء؟ النكاح يستخدم في العقد ويستخدم في الوطء يقولون الوطء في معنى النكاح هو الأصل ويحمل على العقد إذا خصصته بالنكاح الصحيح ما فائدة هذا الخلاف؟ ماذا لو وطئ الأب حتى لو بوطء فاسد بنكاح محرم كالشغار أو بوطء محرم كالزنا -والعياذ بالله- فهل موطوءة الأب حرام على الابن لأن الله يقول ما نكح أو تقول ما نكح يعني ما عقد عليه الأب نكاحاً صحيحاً فهذا دائر إلى التردد بين حمل لفظة نكح على معنى العقد أو على معنى الوطء فإذا دار اللفظ بين التخصيص والاشتراك فالتخصيص أولى؛ لأنه مقدم على الاشتراك لن أقول عقد لن أقول هنا نكاح مشترك بين العقد وبين الوطء سأقول هو مخصص بمعنى العقد أو بمعنى الوطء على الاختلاف تقول هو حقيقة في الوطء وبالتالي فما حصل فيه الوطء أعم من أن يكون نكاحاً صحيحاً أو غير صحيح، إذا تعارض كذلك النقل والإضمار إذا تعارض النقل والتخصيص ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ يقول الشافعي البيع عبارة عن عقد مخصوص يقول الحنفي هذا نقل نقلت اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى خاص، وحمله ذلك فيقول كل بيع، بيع الرطب متساوياً ويستدل بعموم (وأحل الله البيع) في قوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ المجاز والتخصيص في متروك التسمية عمداً يؤكل أو لا يؤكل؟ قال الله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه يقول الشافعي مثلاً وغيره هذا مجاز؛ لأن من ذبح من عبدة الأوثان وما أهل لغير الله به يستلزم ترك التسمية لأنه أصلاً ما يريد وجه الله، فهل يدخل في هذا متروك التسمية؟ فيقول مخالف المجاز على خلاف الأصل وحمل الآية على ذكر اللفظ يلزم منه التخصيص في الناس بالإجماع وهذا خلاف الأصل وبالتالي ستجد أمثلة تطبيقية لما يأتون إلى مسائل فقهية ويكون المنزع في الاستدلال لفظ في النص الشرعي فأحدهم يفسره بمعنى ينطبق على واحده من هذه، هل هو نقل أو مجاز أو إضمار أو تخصيص والآخر يحمله على معنى آخر من هذه المعاني وبالتالي تضع في الكفة، فأيهما كان في مرتبة أقوى كان استدلاله أقوى؟ لا يلزم من هذا صحة مذهبه في الجملة لكن في الاستدلال بهذا المنطلق سعليك إذا كان مرتبتك أنت

أضعف مما يقوله المخالف لك في المسألة عليك أنت تبحث عن دليل آخر وإلا فهو أقوى منك استدلالاً الآن في مثل هذا المعنى، وهذه فائدة هذه المراتب كما قلت قبل قليل، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ هل هي الحياة المعنوية أو حياة حسية؟ كيف حياة معنوية؟ ولكم في القصاص حياة يعني أن الله عز وجل لما شرع القصاص جعل فيه حياة للمقتص منه لما تزال ذنوبه بالقصاص فيحيا حياة في دار الآخرة وقد ناله عقابه في الدنيا وبالتالي فيكون المعنى ولكم في القصاص حياة ، حياة معنوية وتقول لا هي حياة حسية ولكم في القصاص حياة يعني سبب لبقاء الحياة لما يردع القاتل بالاقتصاص منه، طيب واحد حمل الحياة هنا على حياة حسية وواحد حملها على حياة معنوية ما الفرق؟ الذي حملها على المعنوية يلزم منه إضمار ولكم في القصاص يعني ولكم في شرع القصاص والذي حمل على الحياة الحسية خصص اللفظ أن الحياة هنا حملها على الحسية ولم يحملها على المعنوية، والتخصيص مقدم وخذ مثال هذا في الوقوف عند دلالات نصوص شرعية في الكتاب وفي السنة عندما تجد خلافاً داخل المذاهب وأنت تحاول أن تمحص أو تزن بين الأقوال لا تتكتفي أن تقول كلاهما استدلال بآية واحدة أو بحديث واحد فتقول القولان متكافئان، ليس بالضرورة ولك إذا تأملت في داخل هذا الاستدلال من لفظ الآية ومن لفظ الحديث أن تزن استدلال أقوى من استدلال من خلال هذه المراتب، وثمت بحوث أفردت كثيرة في هذه المراتب وتفضيلها وهي بين المذاهب أحياناً في تفاوت في تقديم بعض الرتب على بعض، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

وقد يكون بالشكل أو صفة ظاهرة أو باعتبار ما يكون قطعاً أو ظناً لا احتمالاً، وبالضد والمجاورة والزيادة والنقصان والسبب للمسبب والكل للبعض والمتعلق للمتعلق وبالعكوس، وما بالفعل على ما بالقوة، ما هذا؟ هذا ما يسمونه العلاقة في المجاز لا بد في صحة المجاز من وجود علاقة، علاقة بين ماذا وماذا؟ بين المعنى الحقيقي والمجازي، هل علاقات محدودة أو كثيرة؟ غير محدودة، يتفاوت البلاغيون وبعض الأصوليون تبعاً لهم في ذكر علاقات المجاز ذكر المصنف هنا كم؟ ذكر المصنف هنا عشرة قال وقد يكون بالشكل أو صفة ظاهرة هذا واحد ويسمى المشابه يعني قد يكون العلاقة بين الحقيقة والمجاز المشابه بالشكل أو بصفة ظاهرة اثنين: أو باعتبار ما يكون وهذا نوعان: إما قطعاً أو ظناً لا احتمالاً الثالث: بالضد، الرابع: بالمجاورة، الخامس: بالزيادة، السادس: بالنقصان، السابع: بالسبب للمسبب الثامن: بالكل للبعض، التاسع: بالمتعلق للمتعلق، العاشر: ما بالفعل على ما بالقوة، هذه أنواع العلاقات وخذ أمثلتها أيضاً على سبيل السرد، لأن هذا كله مما لا علاقة له بالفقه والأصول لكنها مباحث بلاغية خالصة والبلاغيون يزيدون في أنواعها ويفصلون فيها تفصيلاً طويلاً، المشابهة ذكر لها صورتين: الشكل والصفة الظاهرة، أنت لما ترى صورة أسد منقوشة على الجدار تقول هذا أسد، هل هو أسد حقيقي؟ لا، ما العلاقة بين الأسد الحقيقي وهذا المرسوم على الجدار؟ المشابهة هنا شكلية وقد تكون المشابهة بصفة ظاهرة كما تسمي الرجل الشجاع أسداً فأنت هنا أطلقت أسد عليه أيضاً للمشابهة لكن مشابهة في صفة ظاهرة، إذاً عندنا مشابهة شكلية ومشابهة بصفة ظاهرة، لاحظ لما قال صفة ظاهرة حتى يجتزئ عن الصفة الخفية كما في كلمة البحر في الأسد فإنها صفة لا تصلح أن تكون سبباً ينقل به اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، النوع الثاني من العلاقات والأسباب الاستعداد كما قال مع اعتبار ما يكون قطعاً أو ظناً، تسمية الشيء باعتبار ما يؤول إليه، باعتبار ما يؤول إليه إما قطعاً وإما ظناً ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ﴾ ﴿ ٣٠ ﴾ قيلت للنبي عليه الصلاة والسلام وهو حي إنك ميت كيف هو حي يقال له إنك ميت؟ يعني هذا باعتبار ما سيؤول إليه حقيقة قطعاً أو ظناً؟ هذا قطعاً هذا حقيقة أو ظناً لما قال: ﴿ إِنِّي أَرَبِّيَ أَغْصِرُ حَمْرًا ﴾ يعني هو ظن هو لن يجزم أنه سيفعل هذا إذا خرج من السجن، لكنه حصل تأويله، قال-رحمه الله- لا احتمالاً يعني لا يصح أن يكون تسمية الشيء باعتبار ما يؤول إليه بالاحتمال بل لا بد إما أن

يكون قطعاً أو ظناً، والفرق بين الظن الاحتمال؟ شيء من الرجحان الاحتمال يعني مجرد أدنى ظن وليس كذلك،

الثالث المضادة بالضد ﴿وَجَزَأُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا﴾ هل رد السيئة يسمى سيئة؟ لما ينتصر المظلوم لحقه

فيدفع العدوان ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا﴾ أنت لما ترد العدوان هل تسمى معتدياً، لما تدفع السيئة هل

تسمى مسيئاً لكن الآية تقول ﴿وَجَزَأُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةً﴾ قال إنما جاء هنا للمقابلة يسمونها المقابلة أو المضادة،

الرابعة المجاورة تسمية الشيء بما جاوره قال- رحمه الله- والمجاورة مثل تسمية القرية راوية والراوية أصلاً الدابة التي

يستقى عليها، الخامس علاقة الزيادة بعضهم يضرب له مثلاً بقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وفيها نقاش في

التفسير هل الكاف في قوله (ليس كمثل شيء) كاف زائدة كما يقول اللغويون والنحاة وإن كانوا لا يعبرون بهذا في

تفسير الآية تأدباً مع كلام الله، لكن الله عز وجل ينفي المثلية والشبه فالمعنى ليس مثل الله شيء وهذا يؤدي بقولك

ليس مثله شيء ليس مثله شيء أو ليس مثله شيء، فإذا كانت النفي في المثلية من غير الحاجة إلى الكاف فالكاف

هاهنا من باب المجاز والعلاقة فيها زيادة وبالتالي فيقولون هو كذلك وبعض المفسرين يقول بل هذا نفي لشبيه المثل لله

الكاف للتشبيه يعني ليس شبه مثل الله شيء فإذا نفي شبيه المثل فنفي المثل من باب أولى، السادس علاقة النقصان

وكذلك في كل مضمير مقدر ﴿وَسَأَلَ الْقُرْيَةَ﴾ يعني وأسأل أهل القرية، السابع علاقة السببية إما بإطلاق المسبب

على السبب أو بالعكس ﴿يَبْتِئَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا﴾ ما الذي أنزله الله؟ قال لباسا يوارى

سوأتكم فهل نزل من السماء لباساً يلبس رداءً وإزاراً وقميصاً وثوباً قالوا وأنزل الله عز وجل الماء فلما نزل الماء نبت

النبات فخرج القطن والعشب فرعت الغنم وخرج الصوف هذه كلها ليست هي اللباس ولكن أسباب اللباس والمراد بما

أنزل الله عز وجل هو ماء المطر الذي كان سبباً في وجود ما يلبس فهذا من الإطلاق المسبب على السبب أو العكس

يطلق السبب على المسبب فيقال رعينا الغيث ونحن ما رعينا الغيث إنما رعينا العشب الذي كان الغيث سبباً في

إنباته، الثامنة الكلية والجزئية إطلاق الكل على البعض قال الله ﴿يَجْعَلُونَ أَصْبِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾

والمجوع ما هو؟ الأنامل وليست الأصابع كلها وإطلاق الجزء على الكل "الحج عرفة" ولا يراد به أنه كل ما يتعلق

بالحج من الأحكام منحصر بعرفة لكنه من إطلاق الجزء على الكل وهذا مشروط أن يكون الجزء أعظم أجزاء

المذكور، التاسع علاقة التعلق المتعلق على المتعلق تقول اللهم اغفر لنا علمك فينا يعني ما تعلمه فينا والعكس لما قال

المصنف -رحمه الله- وبالعكوس قصد الثلاثة السابقة السبب للمسبب، والكل للبعض، والمتعلق للمتعلق وتنعكسها المسبب للسبب والبعض للكل او الجزء للكل والمتعلق للمعلق فبالعكوس هذه ليست أقساماً إنما هي تعود بالمثل على الثلاثة السابقة، قال في الأخير وما بالفعل على ما بالقوة لفظة فعل ولفظة قوة مصطلح منطقي دخل في كثير من الاستعمالات العلمية وفي كتب الأصول كثيراً يقصدون بالفعل وجوده حقيقة والقوة أو ربما قالوا القوة القريبة من الفعل يقصدون به إن كان شيء لا حصوله حقيقة تقول مثلاً هذا أستاذاً بالفعل؛ لأنك درست عنده ودرست في مدرسة أو في جامعة وكان أحد الأعلام من الفقهاء والعلماء المعروفين يدرس فيها لكنه ما تهيأ لك أن تدرس عليه لكنه كان يدرس في المدرسة ذاتها وزملائك درسوا عليه أو أدركت عالماً في بلد في عصر لكن ما تهيأ لك أن تتعلم عنه مباشرة فتقول هو أستاذاً بالقوة يعني تهيأ لك وأمكن أن يكون كذلك فعلى هذا يسمى الأخرس متكلماً باعتبار أنه يمكن يعني هذا من باب إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل أو العكس ما بالفعل على ما بالقوة يعني هو يمكن أن يكون متكلماً لكنه حقيقة بالفعل ليس متكلماً ويقال أيضاً للمريض صحيح وأمثلة هذا فهو من إطلاق ما يمكن أن يكون على الواقع حقيقة أو العكس فهذه أنواع بعضهم يزيد عليها كثيراً وبعضهم يختصر منها لكن قلت لك ليس هذا مكان سرد علاقات المجاز وأسبابه وأمثله وإنما هي واسعة والمراد أن من أثبت المجاز وجد فيها متسعاً لكثير من العلاقات الواردة في هذا وفي غيره، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

وقد يكون في الإسناد خلافاً لقوم، ما هو؟ المجاز نعم. وفي الأفعال والحروف وفقاً لابن عبد السلام والنقشواني ومنع الإمام الحرف مطلقاً، والفعل والمشتق إلا بالتبع ولا يكون في الأعلام خلافاً للغزالي في متلمح الصفة، هذه المسائل تخص المجاز، هل يقع المجاز في الإسناد هل يقع في الأفعال والحروف هل يقع في الأعلام؟ خلاصة الكلام القدر الذي اتفق القائلون بالمجاز على وقوعه فيه ما هو؟ المجاز في المفردات كما قلنا أسد، بحر، جبل، قمر، حمار هذه ألفاظ مفردة هذه يصح عند القائلين بالمجاز وقوع المجاز فيها، طيب غير هذا هل يقع المجاز في الأعلام؟ قال لا يكون في الأعلام لما؟ لأنه لا معنى مقصود بين العلم والشخص المسمى به خلافاً للغزالي كما سيأتي بعد قليل، هل يقع في الأفعال والحروف؟ قال المصنف وقد يقع في الأفعال والحروف يعني يقع المجاز في الفعل ويقع في الحرف هل يقع في الإسناد؟ هذه ثلاثة مسائل: ابتداء المصنف فقال وقد يكون يعني المجاز في الإسناد خلافاً لقوم والإشارة كما ترى واضحة في الخلاف هل يكون المجاز في الإسناد أو في التركيب يعني ليس المجاز في اللفظ بل في لفظ يسند إلى لفظ وتركيب متكون من جملة فيها فعل وفاعل مبتدأ وخبر أشاب الصغير وأنى الكبير، كر الغداة ومرّ العشي، هل كر الغداة فعلاً هو الذي يسبب شيب الصغير وفناء الكبير؟ هذا مجازي؛ لأن الفعل حقيقة ينسب إلى الله عز وجل فإسناد وقوع الشيب والفناء إلى الكر والمر هذا إسناد فإلجاز هنا ليس في اللفظ المجاز في ماذا؟ في الإسناد فمن يثبت ذلك يقول المجاز ممكن يقع مفرد وممكن يقع مركب والذي ينبغي ذلك لا يصحح هذا، يقول قائلون أحياني اكتحالي بطلعتك، أحياني اكتحالي بطلعتك ففيه مجازان: الأول أنه جعل النظر اكتحالاً للعين وهذا مجاز، والمجاز الثاني أن جعل هذا إحياءاً وكل ذلك إسناد مجازي كما ترى وفيه أيضاً مجاز لفظي أو مفرد، القائلون بنفي المجاز في الإسناد يقولون لا ما فيه شيء اسمه مجاز إسناد المجاز في الألفاظ، ثم بحسب ما يتعلق به اللفظ ينسحب عليه والخلاف لفظي كما ترى، وبعضهم يقول خلاف حقيقي وعبد القاهر الجرجاني وغيرهم من البلاغيين يوسعوا مثل هذا الكلام في كتب البلاغة، المسألة الثانية: هل يقع المجاز في الأفعال والحروف ﴿وَنَادَى أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾ الفعل ماضي، هل وقع النداء أم سيقع يوم القيامة؟ سيقع فعبر بالماضي ونادى، فيقولون هذا من المجاز في الأفعال أن يعبر عما سيكون في المستقبل بالماضي أو العكس إطلاق المضارع على الماضي

﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾ يعني ما تلتته الشياطين على ملك سليمان فعبر بالماضي عن المضارع وبالعكس بالمضارع عن الماضي، الحرف هل يقع فيه مجاز؟ تقول مررت بزيد والباء للإلصاق وأنت ما التصقت في مرورك به هل يدل هذا على الحروف يدخلها المجاز أيضاً الذي قال فيه المصنف -رحمه الله- قال نعم يقع قد يكون بالأفعال والحروف وفاقاً لابن عبد السلام المقصود به سلطان العلماء العز، والنقشواني، ومنع الإمام الحرف مطلقاً الإمام الرازي منع وقوع المجاز في الحرف لما؟ يقول لأن الحرف في ذاته لا معنى له بل هو مرتبط بما يدل، فإذا كان هو في ذاته لا معنى فلن أتكلم عن حقيقة ومجاز بل هو بحسب ما يتصل به فإن كان المتصل به حقيقة أفاد الحقيقة أو المجاز فهو كذلك، المسألة الأخيرة الأعلام عفواً قاله هنا منع الإمام الحرف مطلقاً والفعل المشتق إلا بالتبع الإمام الرازي له مذهب أن الأفعال لا يدخلها المجاز وخلافاً للمسألة السابقة، وأن المشتق أيضاً المشتق يقصد به كما مر بكم باسم الفاعل واسم المفعول والأحوال هذه يقول لا يدخلها المجاز إلا بالتبع يعني إذا دخل المجاز أصلها دخل عليها وإلا فلا، المسألة الأخيرة: لا مجاز في الأعلام لا أصالة ولا تبعاً، لأنه لا بد في المجاز من علاقة، والأعلام ما فيها علاقة، يعني أنت لا تسمي زيداً لمعنى، ولا تسمي أسامة لمعنى، وبالتالي إن لم يكن علاقة أصلاً بين العلم واسمه فإذاً لا حقيقة ولا مجاز فلا يدخلها المجاز، ذهب الغزالي إلى أن المجاز قد يدخل في العلم إذا وضع لمتلمح الصفة كالأسود تقول فلان الأسود بن يزيد، الأسود بن كذا، الأسود النخعي، الفضل إذا فيه معنى المقصود الحارث إذا فيه معنى الحارث فهل هذه الأعلام التي تدل على صفات تحملها في أسمائها في أعلامها هي موضوعة فيدخلها المجاز فيقول الغزالي إن كان العلم فيه متلمح الصفة يعني اسم يدل على صفة تتلمح في اسم العلم يدخلها المجاز فنظر إلى أن القضية تتعلق بالمعنى فإن اشتمل الاسم العلم على معنى دخله المجاز أما مثل زيد وبكر وعمرو هذه لا دلالة فيها على معنى يتعلق باسم العلم وبالتالي فلا يدخله المجاز، ختم المصنف -رحمه الله- بعلامات المجاز، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

ويعرف بتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة ، وصحة النفي، وعدم وجوب الاطراد وجمعه على خلاف جمع الحقيقة وبالتزام تقيده وتوقفه على المسمى الآخر والإطلاق على المستحيل والمختار اشتراط السمع في نوع المجاز وتوقف الأمدي، هذه سبع علامات ختم بها المصنف -رحمه الله- في ذكر علاقات المجاز قال -رحمه الله تعالى-: يعرف بتبادر غيره لولا القرينة هذه أول العلامات: أن المجاز غيره يتبادر إلى الفهم يعني الحقيقة هي المتبادرة الفرق بين الحقيقة والمجاز أن الحقيقة تتبادر والمجاز يتبادر غيره ولا يمكن أن يصل الفهم للمجاز إلا بقرينه بخلاف الحقيقة فإنها لا تحتاج إلى قرينة فأنت لما تقول رأيت أسداً المتبادر مباشرة هو الحقيقة ينصرف إليه فإذا قلت راكباً على فرس فتحتاج إلى قرينة لينصرف الذهن من المعنى الحقيقي إلى المجاز، العلامة الثانية صحة النفي تقول للبليد ليس بحمار فأنت استعملت لفظ المجازي ونفيته بينما اللفظ الحقيقي لا تستطيع أن تسلط النفي عليه؛ لأن اللفظ لا يمكن أن يجاوزه أو يخرج عنه فإذا رأيت حماراً الحيوان المعروف لن تقول هو ليس حماراً لا يسعك النفي فيه بخلاف المجاز فإنك يمكن أن تنفيه وهذه واحدة من المآخذ نفاة المجاز أنه يصح نفيه فإذا أثبتناه انفتح لنا باب أنه يجوز عقلاً أو لغة أن ننفي شيئاً ثابتاً في القرآن أو في السنة، العلامة الثالثة: عدم وجوب الاطراد، يعني لو ثبت المجاز في محل لا يلزم ثبوته في كل محل المشابه، وأسأل القرينة لا يصح منه أن تقول أسأل البساط وأسأل السيارة وتقصد صاحبها أو سائقها تقولن وثبت في موضع صحة استعمال مثل هذا، قال لا هذه من علامات المجاز أنه لا يجب فيه الاطراد قال لا يجب؛ لأنه قد يوجد كالأسد الشجاع لكنه ليس بواجب الاطراد، العلامة الرابعة: جمعه على خلاف جمع الحقيقة لفظة أمر كلمة أمر تدل على الفعل الذي يخاطب فيه شخص آخر يطالبه بفعل شيء ما ويطلق على معنى الشأن تقول اللهم اجعل أمرنا في علو ونصر وتمكين واجعل أمر أعدائنا في تباب في سفال، ما معنى أمر هنا؟ شأن قال الله عز وجل ﴿ وَمَا أَمْرٌ فَرَعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ ﴿٥٧﴾ أمر هذا بمعنى شأن ما جمعه؟ أمر أمر ما جمعه؟ أمور، طيب والأمر بمعنى الطلب طلب الفعل ما جمعه أوامر فهذه من علامات المجاز، يقول أن يكون جمعه على خلاف جمع الحقيقة هذه تجمع على أوامر وهذه تجمع على أمور، قال وبالتزام تقيده هذه من العلامات خامساً: جناح الذل، نار الحرب، فأنت تستعمل في المدلول الحقيقي من غير قيد رأيت ناراً جناح جميل فإذا أردت المعنى الحقيقي تستعمله من غير قيد وفي المجاز هذه من العلامات أنه لا تفهمه بالمجاز إلا إذا قيد بما يدل على المعنى المراد، السادسة: توقف استعماله على المسمى الآخر هذا في المقابلة إذا كان المجاز هنا من أنواع المقابلة ﴿ وَجَزَأُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا ﴾ قال وتوقفه

على المسمى الآخر سواء كان المسمى الحقيقي ملفوظاً به أو مقدرًا ﴿ وَمَكْرُؤًا وَمَكْرَ اللَّهِ ﴾ أنت لن تفهم هنا قوله ومكر الله إلا بالمقابلة ومكروا هذا قد يكون ملفوظاً كما في الآية وقد يكون مقدرًا مثل قوله ﴿ قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا ﴾ من ماذا؟ من مكرهم فهو تقديري، العلامة السابعة: الإطلاق على المستحيل نحو: وأسأل القرية من علامات المجاز الإطلاق على المستحيل فيما لو أجريت اللفظ على ظاهره فتحتاج إلى تقدير وهذا لا يكون في الحقيقة.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال في آخر هذا الإيراد -رحمه الله- والمختار اشتراط السمع في نوع المجاز وتوقف **الأمدي**، ختم بهذه المسألة هل يشترط لصحة المجاز في اللغة سماعها عن العرب؟ أو يصح لأي إنسان يجي اليوم ويستعمل لفظاً ويقول أريد به هذا المعنى مجازاً، هل يصح إحداث ألفاظ تحمل على معاني مجازية أو لا بد من السماع عن العرب؟ السماع سماعان: سماع نوع وسماع أفراد، قال والمختار اشتراط السمع في نوع المجاز يعني يكفيني أن أسمع عن العرب استعمال المجاز في الأنواع المذكورة السابقة وغيرها، أنا أعرف أنهم يستعملون إطلاق السبب عن المسبب إطلاق الجزء على الكل، كذا على كذا فإذا ورد استعمالهم في نوع يسوغ لي على منواله أن أنضم بيتاً في الشعر أو عبارة في النثر أستعمل فيها مجازاً معتمداً على بعض تلك الأنواع لأن هذا النوع مسموع عن العرب لكن ما يحق لي أن أبتكر نوعاً جديداً فأضيفه وأقول هذا مجاز فهذا قول وسط هل يشترط السمع في المجازات؟ نعم في الأنواع وفي الأفراد أو تقول في الأنواع فقط أو تقول لا يشترط، وقال المصنف والمختار اشتراط السمع في نوع المجاز فإذا ثبت النوع فيه فإنه يثبت استعماله في مقتضى هذا النوع، وكان **الزمخشري وغيره** -رحمهم الله- يأتون إلى هذه فيطيلون إيراد الأمثلة في كلام العرب شعرها ونثرها لإثبات نوع من أنواع المجازات يعددون أنواع العلاقات في المجاز فيتوسعون في ضرب الأمثلة ما كان غرضهم من هذا؟ هو إثبات السماع أنه معروف عن العرب مثل هذه الاستعمالات فيتوسعون في النقل ويريدون بهذا حصول القطع بوقوعه في كلام العرب والرد على المنكرين وإثبات أن هذا مسموع عنهم، فالمصنف كما ترى اختار أن النقل مشترط في النوع وبالتالي فالأفراد لا داعي ولا حاجة إلى اشتراط السمع فيها قال بعض الشراح لو أن المصنف قدم هذه المسألة على أنواع العلاقة هناك في المجاز لكان أولى حتى تفهم ماذا يقصد النوع بالعلاقات الآتية بعده لكنه أورده هنا قال -رحمه الله- وتوقف **الأمدي** وقلت لكم هو كثير الصيرورة إلى مثل هذا المذهب في بعض المسائل ومنها هذا هل يشترط النقل أو لا يشترط .

يكون درسنا القادم إن شاء الله تعالى ابتداءً من المسألة الآتية في المعرب وبعض مسائله الواقعة فيه وتممة الحديث عن الدلالات في تقاسيم الألفاظ، أسأل الله لي ولكم علماً نافعاً وعملاً صالحاً .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين سيدنا ونبينا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحابه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فهذا بعون الله وتوفيقه هو مجلسنا الخامس عشر في سلسلة شرح متن **جمع الجوامع للإمام تاج الدين ابن السبكي** -رحمة الله عليه- وهذا المجلس الخامس عشر ما يزال موصولاً بما ساقه المصنف -رحمه الله تعالى- في الكتاب الأول في قسم دلالات الألفاظ، ودرسنا الليلة سنتناول فيه المعرب والكناية والتعريض والحديث عن معاني الحروف، وهو خاتمة لما سيشرع فيه المصنف -رحمه الله- بعد من الحديث عن الدلالات التي تتعلق بالتكليف الأمر والنهي وما يلحق بها.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، يقول المصنف -رحمه الله- وغفر له ولشيخنا وللسامعين: مسألة المعرب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم، وليس في القرآن وفاقاً للشافعي وابن جرير والأكثر، المعرب المقصود به تلك الألفاظ الغير العربية التي دخلت إلى لسان العرب بل هي ألفاظ أعجمية الأصل استعملتها العرب في لغتها فتسمى المعربة، يعني الذي أجرت عليه العرب أسلوبها في الكلام فأصبح ليس عربياً بل معربة يعني منتقلة للغة الغير عربية إلى العربية، وجرى على لسان العرب ولا يقال فيه ألفاظ أعجمية؛ لأن العرب لما نقلته إلى لسانها أجرت عليه بعض قوانينها في الألفاظ في الحروف في الأصوات وبالتالي فليس أعجمياً صرفاً كما هو في لسان الأعاجم أرباب اللغة التي جاءت منها تلك الألفاظ، وليس هو عربية نشأة فيقال له معرب، هذا تعريف المعرب لما قال فيه المصنف -رحمه الله- لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم، إن اللغة استعملته العرب في المعنى وضع في غير لغة العرب نقلته العرب من تلك اللغة إلى لغتهم وأتت به، واستثنى المصنف من هذا التعريف الأعلام كإبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى وأمثالها فإنها باتفاق ألفاظ أعجمية معربة وقعت في القرآن أو ألفاظ عربية؟ ألفاظ أعجمية معربة وقعت في القرآن، فاستثناء المصنف في قوله لفظ غير علم يفهم منه أن استثنائه يشعر بأن الأسماء الأعجمية ليست من قبيل المعرب لأنه أخرجها من التعريف، فقال لهو قال لفظ استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم سيضم الأسماء الأعجمية أو لا يشملها؟ يشملها، ولهذا قال بعض الشراح كان الأولى به أن يورد الاستثناء بعد قوله وليس في القرآن كان ينبغي أن يقول هناك إلا العلم أو غير العلم، فإنه واقع

في القرآن، والمحصلة من هذا أن هذا المذهب الذي نصره المصنف ونسبه إلى الشافعي وابن جرير والأكثر كما قال هنا أن ما في القرآن من ألفاظ ليس إلا عربية وبالتالي فلا يصح أن يوصف في القرآن لفظ بأنه معرب إلا كان من قبيل الأعلام في أسماء الأنبياء عليهم السلام وغيرهم فإنها ألفاظ معربة، وأسمائهم التي كانوا يعرفون بها وكانت أعلام لهم جاءت في القرآن كما هي في لغتهم، فهذا هو المعرب لا غير في كتاب الله من الألفاظ الأعجمية وهذا المذهب الذي نصره المصنف -رحمه الله- يأتي استناداً إلى عدداً من الآيات التي فيها التصريح بأن القرآن عربي ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٧٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٧٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٧٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٧٥﴾ وهكذا في جملة من النصوص الشرعية الدالة على أن القرآن عربي، والمذهب الآخر يقول إن في القرآن ألفاظاً معربة وبعضهم يوصلها إلى نحو ثلاثين لفظة وأكثر ويضربون أمثلة لهذا بمشكات، وسندس، وإستبرق، وناشئة، وأمثالها وهذه الألفاظ الواردة التي يعزى بعضها إلى الحبشية وبعضها إلى الفارسية وغيرها هي من الألفاظ الواردة في القرآن وأصحاب المذهب الأول يقولون ليست أعجمية بل هي من الألفاظ المشتركة بين اللغة العربية وغيرها ونسبتها إلى اللغة الأعجمية ليس بأولى من نسبتها إلى العربية بل هي من ما اشترك بين اللغات في استعماله ولا يصح نسبه اتساقاً مع دلالات النصوص في أن القرآن عربي، وأصحاب المذهب الثاني يقولون لا حرج فيه وورود هذه الألفاظ بعد تعريبها على لسان العرب يجعل لها حكم اللفظ العربي، فلم نخرج عن قوله سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ والمقصود قرآناً عربياً بلسان العرب أو ما أجرته العرب على لسانها فإنه في حكم لغتهم، وبالتالي يذهب يظهر لك أن الخلاف ليس بالشيء الكبير، والأهم من هذا أنه ليس بالخلاف المثمر خلافاً فروعياً فقهياً وإرادته هاهنا ليس من ورائه كبير فائدة في هذا الفن على وجه الخصوص، الشافعي -رحمه الله- يعد في أوائل من أكد على مسألة عربية الوحي قرآناً وسنة، وفي الرسالة أوسع -رحمه الله تعالى- مساحة كبيرة للتنصيص على أهمية العناية بلغة العرب باعتبارها مفتاح الفهم للنصوص القرآن والسنة، وأنه لا يروم أحد إدراكاً وفهماً واستدلالاً واستنطاقاً للحكم من النصوص الشرعية على نحو صحيح محكم إلا بإحكام اللسان، وهذا تأسيس قديم سبق إليه الشافعي -رحمه الله- وأورد فيه عدداً كبيراً من الحجج والاستدلالات ولا يزال الحقيقة إلى اليوم في أقوى ما كتب عن هذه القضية هي كتابات الإمام الشافعي -رحمه الله- في الرسالة على وجه الخصوص وفي غيرها من مصنفاته، ومن هنا فإنه ينتصر لمذهبه -رحمه الله- بأن القرآن عربي كله وليس فيه شيء مما

سوى العربية وذلك كثير في كلامه نحو قوله - رحمه الله - ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله بأن جميع كتاب الله نزل بلسان العرب، في عبارات له كثيرة تفهم هذا المعنى، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: اللفظ إما حقيقة أو مجاز، أو حقيقة ومجاز باعتبارين والأمران منتفیان قبل الاستعمال، ثم هو محمول على عرف المخاطبِ أبدأً، المخاطبِ ثم هو محمول على عُرف المخاطبِ أبدأً، ففي الشرع الشرعي لأنه عرفه، ثم العرفي العام ثم اللغوي، وقال الغزالي والآمدي في الإثبات الشرعي وفي النفي الغزالي مجمل والآمدي اللغوي، هذه مسألة فيها شيء من المنهج الذي يسلكه الفقيه والأصولي في التعامل بين الحقائق إذا اعترها تعارض، تقدم بك في مجلس الليلة الماضية تفصيل كبير لمسألة التعارض بين هذه الدلالات وكيف يقدم بعضها على بعض، هنا أورد مسألة هي طرف من ذلك الباب الذي فيه منهجية التعامل عند تعارض هذه الدلالات وكيف قسمها، فانظر كيف قسمها قال -رحمه الله-: اللفظ إما حقيقة يعني فقط أو مجاز فقط؟ فإذا جاءت لفظة أسد وأريد بها من خلال السياق الحيوان المفترس فهو لفظ في حقيقته فقط ولا يراد به المجاز، وإذا أريد به الرجل الشجاع وجاء في سياق الكلام ما يعرف به هذا القصد فإنه في هذا السياق مجاز فقط، فاللفظ إما حقيقة فقط وإما مجاز فقط، والاحتمال الثالث قال أن يكون حقيقة مجازاً باعتبارين، يعني أن يكون حقيقة باعتبار، مجازاً باعتبار، فإذا قيل لك الألفاظ الشرعية الصلاة فتقول في اللغة لها دلالة وفي الشرع لها دلالة، فهذا اللفظ حقيقة مجاز باعتبار هذا إذا اعتبرنا الحقيقة الشرعية مجازاً لغوي لمن لا يسلم بالقسم الحقيقة الشرعية، كما مر بكم في مجلس الليلة الماضية وقل مثل ذلك في سائر النصوص الشرعية مثلها أيضاً لفظة دابة فإذا أطلقت فإن لها أيضاً إطلاقاً فإذا أردت اللفظ الحقيقي فإنها كل ما يدب ويستخدم حتى في الإنسان؛ لأنه مما يدب على الأرض، وصرف هذا المعنى في العرف الدارج إلى الحيوانات والبهائم خاصة فإن هذا نوع أيضاً من الدلالات فيمكن أن يكون اللفظ واحداً وله دلالتان حقيقة ومجاز لكن ليس باعتبار واحد، بل باعتبارين مختلفين، هذا التقسيم معلوم لكنه ساقه مقدمة لما سيقول، إذاً قال اللفظ إما حقيقة أو مجاز أو حقيقة ومجاز باعتبارين هذه مقدمة، الثانية يقول الأمران منتفیان قبل الاستعمال يعني قبل أن يستعمل اللفظ لا يوصف بحقيقة ولا بمجاز فمتى يوصف اللفظ قال بعد الاستعمال، وليس لفظ في اللغة مما تتكلم به العرب اليوم تقول إنه لم يستعمل ولا يعرف حقيقة هو أو مجاز، لكن ماذا لو حدثت لفظة لن تستطيع وصفها بحقيقة أو مجاز إلا بعد الاستعمال لما؟ لأن تعريف الحقيقة والمجاز مبني على الاستعمال تقول لفظ مستعمل فيما وضع له أولاً أو ابتداءً، اللفظ المستعمل فيما وضع له ثانياً، فعود التصنيف والتقسيم بين حقيقة ومجاز ومردده إلى أي شيء؟ إلى الاستعمال، أيضاً هذه مقدمة معلومة،

بسم الله الرحمن الرحيم

إذا فهمت المقدمتين أن اللفظ لا يوصف بحقيقة ولا مجاز قبل الاستعمال، وفهمت أيضاً أنه إما أن يكون حقيقة وإما أن يكون مجاز وإما أن يكون حقيقة مجازاً باعتبارين مختلفين قال -رحمه الله-: فيما هو مهم في المسألة الآتية قال ثم هو أي اللفظ محمول على عرف المخاطب أبداً، اللفظ محمول على عرف المخاطب أبداً، فإن كان المخاطب الشارع فعلى أي عرف ستحمل اللفظ؟ على عرف الشارع في الحقيقة الشرعية، وإن كان المخاطب من أهل اللغة فتكون الدلالة والمعنى المقصود به لغوية، وإن كان المخاطب من أهل العرف يعني يتحدث بمصطلح هو من أربابه فالمعنى على ما يقصده المتكلم فمرد ذلك إلى العرف عفواً فمرد ذلك إلى مصطلح المخاطب يعني المتكلم، وضرب لهذا مثال مر بكم غير ما مرّ في قوله عليه الصلاة والسلام "إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب فإن كان مفطراً فليطعم وإن كان صائماً فليصلي" فليصلي الأمر بالصلاة هل هي الصلاة المعلومة العبادة المشروعة؟ فيقوم وينصرف إلى الصلاة إذا ما قدم له طعام في ضيافته وهو صائم؟ أو المقصود المعنى اللغوي وهو الدعاء يعني فلينصرف عن الطعام ببذل دعاء لصاحب الضيافة يكون تورية وتعريضاً وإشعاراً بأنه ليس مفطراً حتى يأكل، بارك الله لك جزاك الله خيراً ونحو هذا، هذا إذا طبقت عليه القاعدة فتقول تحمل الحقيقة أو يحمل اللفظ على ما على عرف المخاطب فإذا وجدته في النصوص الشرعية لفظة الصلاة فإذاً هي الصلاة العبادة المشروعة، ويكون هذا هو الأصل وإذا أجرته على هذا الظاهر قلت إن السنة في حق الصائم إذا كان في ضيافة أحد فبذل له طعاماً أو شرباً ولا يحتاج أن يقول له إني صائم أن يقوم فيركع ركعتين أو يصلي صلاة ويكون بهذا ممثلاً، وقال الآخرون بل هو الدعاء فأنت بين حقيقة شرعية ولغوية على مقتضى القاعدة أي الأمرين سيكون مقدماً؟ الشرعية وكان هذا هو الراجح لولا أنه جاء في ألفاظ الأحاديث الأخرى في السنن وغيرها قال وإن كان مفطراً وإن كان صائماً فليدعوا ففهمنا أن لفظة الصلاة التي جاءت في بعض الطرق المراد بها المعنى اللغوي، يعني لو لم ترد الرواية الأخرى بقوله فليدعوا لكان القول بأن فليصلي بمعنى الصلاة الشرعية لكان قولاً وجيهاً على مقتضى هذه القاعدة، وقس عليها أمثالها فيما تأتي به النصوص فإن النصوص الشرعية يحمل عليها المعنى تحمل على المعنى الشرعي، ومن ذلك اختلفوا في قوله مثلاً سبحانه وتعالى ﴿الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ ما المراد به هو المسجد الكعبة أو حدود الحرم أو مكة؟ هذا كله جاء مستعملاً في عدة مواضع وفي كل

موضع له دلالة مختلفة ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ﴾ ﴿ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ

حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ وبناءً عليه فبأي شيء سيفسر قوله صلاة في المسجد الحرام بمئة ألف صلاة فيما سواه،

هل هو مسجد الكعبة المحيطة بها، أم هو مساجد الحرم في حدود مكة أم مكة حراماً وحلاً؟ كل هذا مبني لأنك

تنصرف إلى المسجد الحرام له حقيقة شرعية، فتجد أحياناً في مثل مسألة المسجد الحرام أنه جاء في النصوص الشرعية

بمعان مختلفة فيحمل على أولى المعاني بها أو أقربها إليه أو أكثرها استعمالاً، وهكذا تجري القاعدة في تفسير الحقائق

والألفاظ وفق السياق التي جاءت فيه، قال -رحمه الله- : ثم هو يعني اللفظ محمول على عرف المخاطب أبداً ففي

الشرع؟ الشرعي يحمل على العرف الشرعي يعني على الحقيقة الشرعية، قال لأنه عرفه ، ثم العرفي العام يعني متى لم

يتيسر أو كان في غير النصوص الشرعية و جاء لفظ فلو وجدنا كلاماً لشخص كتب وصية أو كتب إقراراً أو كتب

كتاباً وذكر فيه لفظاً ما، ذكر لفظة صيام وجدنا كتاباً لأديب وكتب فيها مقطوعة أو مقامة أو قصيدة أو كتب فيها

شيئاً من نشر الكلام وبلغه وضمنه شيئاً من فنون البلاغة استعارة وجناساً وتشبيهاً ونحو هذا، ثم جاءت ألفاظ لها

دلالات شرعية أورد لفظة صلاة لكن ما أراد بها، السامع والقارئ يفهم أنه لا يريد العبادة المعروفة، أورد لفظة صيام

وأراد بها مطلق الإمساك، أورد لفظة حج وأراد بها القصد والتوجه فعندئذ لن يضطرب الأمر ونقول كيف قال كذا

وصنع كذا وكيف استعمل اللفظة، أنت ليس أمام نص شرعي حتى تحمل فيه اللفظ على الحقيقة الشرعية، فقال -

رحمه الله- : ثم العرفي العام ثم اللغوي قال الغزالي والآمدي في اللفظ إذا كان له معنى لغوي ومعنى شرعي وترددت في

حملة على أي المعنيين؟ قال الغزالي والآمدي في الإثبات إذا كان النص إثباتاً حملناه على المعنى الشرعي على القاعدة

التي ساقها المصنف قبل قليل هذا مذهب الغزالي والآمدي يخالف ما قرره المصنف، المصنف قال طالما جاء اللفظ في

نص شرعي فيحمل على الحقيقة الشرعية الغزالي فصل والآمدي كذلك اتفقا على أن اللفظ إن جاء في نص شرعي

في إثبات فيحمل على المعنى الشرعي، وإن كان في نفي قال الغزالي بمحمل وقال الآمدي يحمل على الحقيقة اللغوية،

مثال كان عليه الصلاة والسلام "ربما مر ببعض نسائه فسأل هل عندكم من طعام؟ فإذا قالوا :لا، فقال فإني إذاً

صائم" استخدم صائم ماذا يقصد بقوله صائم هنا؟ اللغوي أو الشرعي؟ الصيام الشرعي، على القاعدة الأولى هذا

لفظ شرعي فيحمل على عرف المخاطب وعلى مذهب الغزالي أيضاً هذا لفظ له معنيان شرعي ولغوي والسياق

إثبات إذا فالمعنى المقصود شرعي، وكذلك الآمدي إذاً اللفظ الشرعي إن جاء في سياق إثبات فلا إشكال بين الجميع

أنه يحمل على المعنى الشرعي، الخلاف وقع في النفي قال وإن كان في النفي **فالغزالي** **جمل** **والآمدي** اللغوي يعني يحمل على المعنى اللغوي، لما ينهى عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر ويوم الفطر هذا النهي أو النفي عن صيام، لا صيام لا صلاة لا نكاح هذه حقائق دخلت في سياق نفي على مذهب **الغزالي** هذا **جمل** ما **الجمل**؟ الذي لا يفهم معناه من لفظه ويحتاج إلى بيان، لما؟ قال لأنه تردد بين أن يحمل على المعنى اللغوي وبين أن يحمل على المعنى الشرعي فوقنا في إجمال، **والآمدي** يقول يحمل على المعنى اللغوي وليس على المعنى الشرعي، السؤال لماذا صار كل منهما إلى أن النفي إذا دخل على الأسماء الشرعية لا يحمل على معناه الشرعي؟ قالوا لأنه متعذر، كيف الشرعية تنفي اسماً شرعياً لا صلاة لا صيام هذه عبادات شرعية فكيف ينفىها الشرع إذا أردت المعنى الشرعي هذا منشأ الإشكال عندهم أن هذا مصطلح شرعي فلا يتوجه أن يصرف فيه المعنى في النفي إلى الشرعية وإلا صار هذا تناقضاً فتأمر الشرعية وتنهى، أنا أعرف أنك ستقول لكن الذي نحت عنه الشرعية هنا ليس هو الذي أمرت به في الصلاة، وفي الصيام قال: "**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**" "**لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل**" لكن هم يتكلمون على أصل المسألة وكيف أنك تحمل في سياق ما لفظاً شرعياً على دلالة النفي فتعني المعنى الشرعي ونفيه في سياق المصطلح الشرعي والحقيقة الشرعية، فصار **الآمدي** إلى حمله على المعنى اللغوي وصار **الغزالي** يحمله على القول بالإجمال، وهذا باب واسع وله تفصيل كبير بين الأصوليين في الموقف من التعامل مع ما يسمونه الأسماء الشرعية المنفية لا صلاة لا صيام لا نكاح ما العمل في هذا؟ ولهم فيها مذاهب وهي من دقائق المسائل في علم الأصول كيف السبيل إلى تسليط هذا النفي على تلك الأسماء، ثم على حملها عليها تحتاج إلى تقدير لا صلاة ومتعلق النفي في تنمة الجملة هنا يحتاج إلى تقدير، فهل المنفي الوجود؟ وهو المعنى الحقيقي أو المنفي الصحة والإجزاء؟ وهو معنى مجازي أو المنفي الكمال؟ وهو أيضاً المعنى المجازي وبناءً عليه رتبت المسائل فكيف يفهم هذا النفي الذي توجه على الأسماء الشرعية فهذا باب ما أراد المصنف الآن الإتيان به هنا لكنه لما كان يتكلم على حقيقة ومصطلح شرعي إذا جاء في السياق يحمل ناسب أن يذكر ها هنا أن تنتبه إلى أن بعض الأصوليين يرى أن المصطلحات الشرعية وإن جاءت في سياق شرعي لا تحمل على الحقيقة الشرعية متى؟ في النفي، ما مذهبه ما تفصيله؟ هذا ليس موضعه لكنه من الجيد أن تفهم هنا أن حملها لا يتأتى عند هؤلاء على المعنى الشرعي ولهم في هذا تفصيل ومذهب سيأتي بيانه، من قال إنها جملة قال لا صلاة لا صيام مثل هذا النفي أو النهي في الأسماء الشرعية يحمل على إجمال يأتي بيانه ويحتاج إلى نصوص أحر، نحن لما نقرر مثل هذا من باب أن تكون ربط المسائل ببعضها مستوعباً في موضعه ثم يأتي بيانه في

موضع آخر على وجه التفصيل، مع أن الجواب في الإجمال في مذهب الآمدي أو في مذهب الغزالي أن تعذر المعنى الشرعي هنا ليس كما قرراه بل المعنى الشرعي هنا متأتٍ وأن لا صلاة أو لا صيام المقصود به نوع من الصيام ويوصف بأنه غير شرعي فهل هذا تناقض؟ أقول صيام غير شرعي، صلاة غير شرعية؟ هم يفسرون هذا تناقضاً؛ لأن صلى مصطلح شرعي فكأنك تقول شرعي غير شرعي، والجمهور يقولون بل صلاة غير شرعية وصوم غير شرعي كما يقولون صوم صحيح وصوم فاسد، وصلاة صحيحة وصلاة فاسدة أو باطلة، على كل هذا هو مسلك الجمهور وهو الصواب، وقد قدم به المصنف لما قال ابتداءً ثم هو محمول على عرف المخاطب أبدأً ايش يعني يقصد بأبدأً؟ إثباتاً ونفيًا، ففي الشرعي، الشرعي لأنه عرفه ثم ختم بمذهب الغزالي والآمدي في هذا الباب، لما قال المصنف هنا وهو يعرض مذهب الإمامين قال في الإثبات الشرعي وفي النفي عبارة الغزالي والآمدي يقولون النهي يقول وعدل عنه المصنف هنا -رحمه الله- من أجل أن يكون النفي مقابلاً للإثبات الذي ذكره وهو من باب استبدال لفظ بما يكون سياقه أظهر في بيان التقسيم، نعم.

وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة أقوال ثالثها المختار مجمل وثبوت حكم، طيب لحظة هذه مسألة أخرى في تعارض المجاز الراجح والحقيقة أقوال تقدم بك في المجلس الماضي في التعارض أيهما المقدم الحقيقة أم مجاز؟ بالاتفاق أن أول المراتب و أقواها الحقيقة؛ لأنها الأصل وما عداها خلاف الأصل، هنا سيعرض لجزء من تفاصيل هذا الترتيب وفيه أن المجاز قد يكون أقوى من الحقيقة، قال في تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة نريد أن نفهم كيف هي حقيقة ثم نصفها بأنها مرجوحة؟ إذا كان دائماً الأصل هو الحقيقة فلها الرجحان فكيف أتصور أن حقيقة والأصل أن تكون راجحة أصفها الآن في صورة من الصور بأنها مرجوحة، قال نعم إذا غلب المجاز وشاع استعماله فهجرت الحقيقة وماتت أو ضعفت وقل استعمالها وهذا ممكن، خذ مثلاً: لو قال قائل يحلف وقال والله لا أشرب من هذا النهر حقيقة الشرب هو تناول المشروب بالفم فإذا قال لا أشرب من هذا النهر فحقيقة سيحدث في صورة واحدة إذا نزل برأسه فتجرع الماء بفمه مباشرة كما يفعل الرعاة إذا وردوا السقي هذا هو المعنى الحقيقي، ولن يحدث إلا إذا فعل هكذا بينما لو أخذ الماء في كأس وإناء أو اغترف بيده فشرب يقول ما شربت من النهر بل شربت من الكوب شربت من الكأس شربت من كفي هذا المعنى مجازي لكن ماذا تلاحظ؟ أن الحقيقة هاهنا التي هي تناول الماء بالفم مباشرة وشربه به هي حقيقة مرجوحة؛ ليش نقول مرجوحة؟ لأنه يمكن فعلها ليست متعذرة لكنها مرجوحة أصبح استعمالها وتواردها إلى الذهن أيضاً قليلاً ومع ذلك فهذه صورة مجاز يعتبر راجحاً فأنا لو قال قائل وأنت فقيه ودرست تعارض الحقيقة والمجاز وقال لا أشرب حلف لا يشرب من الماء فشرب من كأس فقال واحد عليك كفارة حنت وقال الآخر لا إذا فهمت هذا التقسيم عرفت أن هذا الذي فعله وإن كان مجازاً لكن قدمناه في الصورة لأنه راجح على حقيقة مرجوحة، قالوا وقد تكون الحقيقة متعذرة مثل ما قال لو قال والله لا أكل من هذه النخلة وليس المقصود أبداً أكل خشبها ولا سعف نخلها ما المقصود؟ تمرها فلن يحدث إلا إذا أكل التمر وعندئذ هنا الحقيقة متعذرة وأصبحت وأصبح المجاز هنا هو المقصود والمتبادر من اللفظ فأصبح هو المقصود في الكلام، إذاً إذا هجرت الحقيقة تماماً وتعذر استعمالها فالمجاز هو المعمول به وحكى بعضهم في مثل هذا الإجماع ولا تظن أن هذا يناقض القاعدة أنا قلنا أن الحقيقة دائماً هي الأصل ، فإذا تعذرت أو هجرت وماتت فلا يمكن استعمالها، كالفضة الغائط حقيقتها في

لفظ هجر وأصبح الاستعمال المجازي هو الشائع المستعمل وأصبح الغائب الذي يقصد به الفضلة الخارجة من الإنسان النجاسة هي المقصودة مع أنها معنى مجازي، والمعنى الحقيقي الذي هو الموضع المنخفض المطمئن من الأرض هجر وهكذا، فهذه قاعدة تبين ما الموقف إذا تعارض في لفظ واحد أو تنازعه و تجاذبه معنيان أحدهما حقيقة مرجوحة والآخر مجاز راجح، قال أقوال ثالثها المختار أنه مجمل هذا الذي رجحه السبكي لما قال ثالثها فإذا فالقول الأول حملة على الحقيقة وهي مرجوحة؛ لما؟ قال لأنها هي الأصل وإن كانت ضعيفة مهجورة هي الأصل، ماعدا الصورة التي حكمنا فيها الإجماع إذا هجرت الحقيقة وماتت طيب والمذهب الثاني المجاز لما؟ قال لأنه راجح لغلبة استعماله فقدم ولا يعارض هذا أصل القاعدة، الذي رجحه السبكي قال وهو المختار إنه مجمل لما الإجمال؟ قال لأن كلاً من الطرفين قد نال وجهه من الرجحان يتعذر به تقديمه على صاحبه فما وجه رجحان الحقيقة أنها الأصل وما وجه رجحان المجاز غلبته وترجيحه في هذا الموضع، فتجاذب اللفظ أمران فيبقى الإجمال إذاً يحتاج إلى بيان ويتوقف فهمه على غيره، هذه المذاهب التي ساقها المصنف لما ما فهمت هكذا ابتداءً يتكلمون على راجح ومرجوح ويصفون المجاز بأنه راجح والحقيقة بأنها مرجوحة ماعدا ذلك فالأصل دوماً مع الحقيقة، طيب فإذا تساوت الحقيقة والمجاز في الإطلاق فالغلبة للحقيقة، يعني نحن نتكلم عن حقيقة ضعيفة مرجوحة مع مجاز ووجدت في الأقوال من يقويها على ضعفها ويرجحها فمن باب أولى إذا تساوت الحقيقة والمجاز يعني في الاستعمال ودورانها على الألسنة فإن الغلبة لها لأنها الأصل والحقيقة مقدمة وإذا كانت أقوى فهي من باب أولى كذلك، يقول القرافي -رحمه الله- : هذه المسألة مرجعها إلى الحنفية يعني هم أول من فصل مثل هذا النوع في التقسيم قال وقد سألتهم عنها ورأيتها مسطورة في كتبهم ثم ساق -رحمه الله- تقسيمها عنده فكان مما قال: قالوا إن كان المجاز مرجوحاً لا يفهم إلا بقريئة فالأصل أنه يحمل على الحقيقة، قال فإن غلب استعماله يعني المجاز حتى ساوى الحقيقة فما المقدم؟ الحنفية يقولون الحقيقة مقدمة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وإن رجح المجاز فله حالتان: إحداهما أن تمت الحقيقة بالكلية فيرجح أبو حنيفة الحقيقة ويقدمها على المجاز كأبي يوسف وإن كانت الحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات فهي مسألة الخلاف، فهم يحررون محل الخلاف في المسألة، وقد علمت المقصود بها، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

وثبت حكم يمكن كونه مراداً من خطاب لكن مجازاً لا يدل على أنه المراد منه، بل يبقى الخطاب على حقيقته خلافاً للكرخي والبصري، قول الله سبحانه وتعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ لا مستم ما معناه؟ شافعية كلكم، الملامسة الجس باليد هذا هو المعنى الحقيقي، من اللمس وهو المس باليد أو مس البشرة باليد هذا هو الحقيقة وتفسيره بالجماع كناية فهو مجاز إذا الحقيقة هو الملامسة أو الجس أو الحس باليد مباشرة والمعنى المجازي هو الجماع، ركز معي الآن بإجماع أن الجنب إذا ما وجد الماء يتيمم صح؟ وحديث عمار في الصحيحين وغيره شاهد لذلك، جنب وليس عنده ماء الله يقول ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ السياق كله على حدث أصغر وإذا حملت لامستم على المعنى الحقيقي لم يشمل الجماع صح؟ قال فلم تجدوا ماءً فتيتموا إذاً هل الآية في المعنى الحقيقي تناول الجنب؟ في المعنى الحقيقي لا، لكن إذا فسرت اللفظة بالمعنى المجازي سيدل عليه واضح هيا ركزي معي، أنا عندي حكم إجماعي أن الجنب إذا ما وجد الماء يتيمم فهل يصح لي منهجية أن أقول والدليل على ذلك المعنى المجازي في قوله أو لامستم النساء هذه المسألة، عندي حكم فهل يستقيم لي يا أصولي هل يستقيم لك أن تقول الدليل على المسألة هو المعنى المجازي في الآية هل يصح هذا؟ قال -رحمه الله- وثبت حكم يعني حكم ثابت عندك كيف ثبت؟ بدليل آخر كالإجماع، عندك حكم ثابت يمكن كونه مراداً من خطاب لكن مجازاً، قال السبكي لا يدل على أنه المراد منه بل يبقى الخطاب على حقيقته يعني اجث لك عن دليل آخر أو لامستم النساء هو اللمس الحقيقي ولا تستخدم النص الشرعي على المعنى المجازي لتثبت به حكماً، قال خلافاً للكرخي والبصري، أبو الحسن الكرخي وعبد الله البصري الملقب بجعل يقولون يصح ذلك فإنه يمكن أن تستدل بالآية فإذا قيل لك ليس هذا هو المعنى المقصود من الآية ستقول لا المعنى المجازي، هذا كله على مذهب من لا يجوز الجمع بين دلالتي الحقيقة والمجاز في لفظ واحد، قد مر بكم قبل مجلسين في الحديث عن اشتغال اللفظ على حقيقة ومجاز ومر بكم في درس المشترك هل يصح حمل اللفظ في آن على دلالتيه حقيقته ومجازه أو مجازيه إن كان وتقدم عندك أن مذهب من الشافعي جواز ذلك وعندئذ فعلى طريقة الشافعي لا إشكال لأنه يقرر جواز الجمع بين دلالتي حقيقة ومجاز في لفظ واحد فالآية عنده يستدل بها على الحدث الأصغر و على الحدث الأكبر، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة: الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى فهي حقيقة فإن لم يرد المعنى، فإن لم يرد، فإن لم يرد المعنى وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز، هذه مسألة أيضاً من لطائف اللغة وليست لها أيضاً أثراً في الأصول أو في الفقه، الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى تقول زيد كثير الرماد لا تقصد حقيقة أن الرماد في بيته كثير لكن ماذا تقصد الكرم، إذا أنت تريد لازم المعنى وأن من لوازم كثرة الرماد كثرة إشعال النار، وكثرة إشعال النار لكثرة ما يطبخ عليها وكثرة ما يطبخ عليها دليل على شدة الضيافة وكثرة الكرم وما يبذل للضياف، هذه هي الكناية يقول: الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى، طيب المسألة هنا فقط لبيان أن الكناية هل هي حقيقة أو مجاز؟ فقط هذه المسألة، قال فهي حقيقة إذا أريد منه لازم المعنى، قال فهي حقيقة المصنف يرى أن الكناية حقيقة، قال فإن لم يرد المعنى وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز، يقول أنت إذا قلت زيد كثير الرماد إذا أردت فقط الالتفات إلى معنى الكرم خصوصاً مثل زماننا لا رماد ولا فحم لكن نار تشتعل وأجهزة كهربائية، فإذا قلت فلان كثير الرماد أنت أبداً لا تريد الحقيقة تريد المعنى المجازي يقول إذاً إذا أردت المعنى اللازم دون التفات إلى الحقيقة فهو مجاز، لكن إذا أردت الأمرين معاً في بادية وعنده حطب ويشعل فحماً وناراً والرماد حقيقة موجود وأنت أيضاً تقصد كرمه فقلت فلان كثير الرماد فإن أردت المعنى الحقيقي ملتفتاً إلى المعنى المجازي أيضاً فهذا حقيقة لكن متى يقول هو مجاز فقط قال إذا عزلت المعنى عن الحقيقي ولم ترده وهذا معنى قوله فإن لم يرد المعنى أو فإن لم يرد المعنى فإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز، والمسألة محل خلاف بعضهم يرجح أن الكناية حقيقة وبعضهم يرى إنها مجاز وبعضهم يقول لا هي حقيقة ولا هي مجاز كما ذهب بعض البلاغيين، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

والتعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح بغيره فهو حقيقة أبدأ ، التعريض قول إبراهيم الخليل عليه السلام ﴿ قَالَ
بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَاءَ لَهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾ هذا تعريض، والتعريض في خطبة النكاح الذي
جعله الله تعالى الجائزة للمرأة حال عدتها دون التصريح إني لمثلك لراغب ومثلك لا يرغب عنه، هذا تعريض وليس
تصريحاً فهل التعريض يدخل في باب الحقيقة أو المجاز؟ قال السبكي -رحمه الله- هنا فهو حقيقة أبدأ، السكاكي من
البلاغيون يقول بل هو مجاز، فهذا خلاف لغوي دقيق بين البلاغيين ليس لهم كبير في مسائلنا فيما يتعلق بالأصول،
نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحروف أحدها إذن قال سيبويه الجواب والجزاء، هذا فصل يا إخوة أنا سأمر به سريعاً لأن ليس ما فيه إلا معانٍ وأمثلة تأتي مصاحبة لها لبيان الحروف، الحروف يفرد لها الأصوليون باباً مستقلاً يوسع فيه بعضهم ويختصر فيه بعضهم، لكنه من ألد وأمتع أبواب الدلالات وهم يتحدثون عن معاني الحروف، معاني الحروف باب مشترك بين أهل اللغة وأهل الأصول فاللغويون يفردون معاني الحروف بمصنفات مستقلة ويجعلون لها أبواباً واسعة فسيبويه مثلاً حتى في كتابه يجعل لمعاني الحروف أبواباً يأتي فيها بمعانيها وكذلك بعض من أفردتها بمصنفات مستقلة يتحدثون فيها عن معاني هذه الحروف ويوردون لذلك الشواهد من شعر العرب ونثرها وبعضهم يضيف إلى ذلك النصوص الشرعية التي حملت فيها تلك الحروف على تلك المعاني، أما الأصوليون فيعتنون بما باعتباره جزءاً مهماً من دلالة الألفاظ، الأصولي يهمله أن يفسر النص الشرعي ولهذا يقول حقيقة ومجاز ويقول مشترك ويقول مؤول ومجمل ويقول عام وخاص فإذا الدقة عند الأصولي تقتضي منه أن يكون له حس دقيق في التعامل مع نصوص الشريعة في الكتاب والسنة، وأن اللفظ اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً له معناه ودلالته التي تتوجب على الفقيه أن يكون ملماً بها، إيراد هذه المعاني في كتب الأصول أن معاني في كذا وكذا وإلى تحمل على كذا وحتى معانيها كذا والواو تحمل على كذا، هذه لها أثرها الفقهي أما اختلفوا في قوله ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ ﴿﴾ إن كانت الباء للتبعيض فيجزئ في مسح الرأس بعضه ولا يجب استيعابه في المسح في الوضوء، وإن كانت للإصاق فلا يصح في الرأس في الوضوء، إلا مسحوه بأكمله ومن غيره لا يصح الوضوء، وقس على هذا الأمثلة التي يأتي فيها الخلاف بناءً على معنى الحرف ومذهب الفقيه فيها، فيرون أن إيراد هذا الباب في كتب الأصول ولو على سبيل سرد المعاني المناسبة للحرف تعطيك أفقاً ولك أنت تنتقل بعده إلى كتب هذه اللغة المتخصصة في معاني الحروف ويكون لك فيها مداد نظر أوسع وتأمل، ثم مرد ذلك عند التطبيق إلى النصوص الشرعية وإمعان النظر فيها وما دلالة الحرف هنا في هذا السياق، وما المعنى الأنسب له، بناءً على قاعدة تتقرر عند أهل اللغة أن الحرف الواحد من الحروف التي تذكر في هذا الباب، تختلف دلالاته فهم أصلاً يقررون قاعدتين كبيرتين: القاعدة الأولى: تقول إن لكل حرف معانيه المتعلقة به وبالتالي فعليك أن تهتم به وتنظر إلى معناه حتى تفسره في السياق الذي جاء به

والقاعدة الأخرى: تقول إن هذه الحروف وإن اختلف بعضها بمعنى مقدم على غيره من المعاني إلا أنه قد يحمل بعض الحروف في معاني غيره، ولهذا يقولون حروف الجر ينوب بعضها عن بعض في المعنى، فرمما جاء هذا الحرف بمعنى ذلك وينوب عنه في المعنى ويعبر به عنه، ولكل ذلك شواهد وهذا مهم، وأن الحرف الواحد يختلف دلالاته فالواو إذا جاءت في سياق تقتضي عطفاً تقتضي تسوية تقتضي معية مطلقة، وكذلك إلى وكذلك عن وفي ومع، فهذا القدر يأتيون به الحقيقة جزءاً شاهداً على دقة هذه الدلالات في ألفاظ الكتاب والسنة عند الأصوليين وعلى عمق عنايتهم بها، وعلى أنهم يشعرون المتفقه وهو يتعامل مع ألفاظ الكتاب والسنة بمزيد الحاجة إلى تدقيق النظر وإمعان التأمل في معاني هذه الحروف فكلام الله جل وعلا وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام من الأحكام والدقة وقصد المعاني في غاية ما ينتهي إليه كلام المتكلم أبداً، وعندئذ فمن تقديس النص الشرعي ومن تعظيمه إعمال ألفاظه والعناية بها حرفاً حرفاً فما بالك بالكلمة ما بالك بالجملة كيف بالسياق إذا أكتمل، كل هذا يختلف النص الشرعي فيجعل المتأمل فيه والمستنبط للحكم منه على دراية واسعة على تعظيم عظيم للنصوص الشرعية، وكيف يستقي منها تلك الأحكام، هذا باب قلت لك يفصل فيه بعضهم ويوجز فيه بعضهم **فالسبكي** - رحمه الله - هنا توسط فأورد فيه أكثر من عشرين حرفاً جاء بمعانيها على النسق وصد المتتابع سنمر بها بأمثلتها وبين أيديكم الكتاب وفي هامشه كثير منها فلن نقف إلا ما يحتاج إلى إيضاح نأتي للحرف ومعناه ومثال له، إذا وجدت كل حرفاً وله أكثر من معنى وأخذت مثلاً ومثاليين فإنك بعد ذلك في النصوص الشرعية إذا مرت بك تحتاج أن تنظر أي هذا المعاني هو أنسب لهذا الحرف وبالتالي ستفسر النص به، نعم. **الحروف أحدها إذاً قال سيبويه للجواب والجزاء**، الحروف يعني لأنها في قسم الحروف من أقسام الكلمة؟ يعني هي حرفاً وبالتالي ليست اسماً ولا فعلاً؟ ليس كلها كذلك بعضها أسماء كما سيأتي بعد قليل لكن مثل: (أيُّ وإذا) هذه أسماء لكن التغليب للحروف باعتبار أكثر ما سيأتي هاهنا في هذا القسم هو من قبيل الحروف فغلبت الحروف، قال الحروف أحدها يقول **المحلي** في شرحه وجد في بعض نسخ **جمع الجوامع** بخط المصنف الحروف عدّها بدل أحدها وكأنه يقول إليك عدّها أو الحروف وعدّها كذا وكذا وكذا كما سيأتي في سردّها واحدة تلو الآخر، وفي بعض النسخ أحدها ورجحه **المحلي** باعتباره الأنسب للفهم والأنسب أيضاً لما يأتي من التقسيم في المتوالي في العد الثاني الثالث الرابع إلى آخره بدأ بإدّاء، نعم. **قال سيبويه للجواب والجزاء**، **قال الشلويين دائماً، وقال الفارسي غالباً**، إذاً تحمل معنيين جواب وجزاء أقول لك سأزورك غداً تقول إذاً أكرمك، فأنت قلتها جواباً وهي تحمل معنى الجزاء بمعنى إن زرتني أكرمتك فالجمع في لفظة إذاً بين الجواب والجزاء يأتي مشتركاً بين هذين

المعنيين، قال الشلوين دائماً، وقال الفارسي غالباً يعني اقتران الجواب بالجزء في لفظة إذا هل هي دائماً؟ هكذا قال الشلوين بينما قال الفارسي لا يشترط يمكن أن ينفرد الجواب دون الجزء لو تقول لي مثلاً يقول الرجل لأخيه أحبك فقال صاحبه إذا أصدقك هذه لا جزء فيها هي جواب فقط، فعلى كل هو خلاف أيضاً دقيق لغوي، لكن من حيث المعنى تحمل الجواب وتحمل الجزء مقترناً به إما دائماً كما يقول الشلوين وإما غالباً كما يقول الفارسي، الفارسي أبو علي تقدم ذكره في مجلس سابق، الشلوين أحد نحاة الأندلس واسمه عمر ابن محمد الأزدي الأشبيلي الأندلسي ويكنى بأبي عمر يلقب بشلوين، نسبة إلى قرية أو حصن على الساحل في أحد شواطئ الأندلس يسمى شلوين وقيل بل شلوين بلسان أهل الأندلس معناه الأبيض الأشقر فغلب لقباً عليه ولهذا يخطئ بعضهم النسبة فلا تقول الشلويني وبعض كتب التراجم تريده هكذا نسبة الشلويني فتكون نسبة إلى مكان فيرجح المعنى الأول أن يكون اسم موضع، الذهبي -رحمه الله- لما ترجم له في السير قال إمام في العربية لا يشق غباره ولا يجار تصدر لإقراء العربية ستين سنة وله ذكر واسع في بلاد الأندلس والمغرب يقول خاتمة أئمة النحو للمغرب ألقى الله به ما بأيدي أهل المغرب من العربية إلى اليوم، كأنه يقول هو سيبويه الغرب، وأن ما بين أهل الأندلس من العربية فإنما هو من تدريس الرجل وعلمه وتصديه لهذا العلم، على كل فالرجل يعني لما تأتي لمصنف مختصر كجمع الجوامع ويصرح باسمه فليس لأنه نكرة وليس لأنه من المغمورين الذين لا يعرفون فالتصريح باسمه كالتصريح بسيبويه كالتصريح بأبي علي الفارسي بل بعضهم يقارن بينه وبين أبي علي الفارسي وكلاهما أبو علي وبعض من لقي الشلوين استفاد منه يقول إنه أجل قدراً من أبي علي الفارسي إلا إنه ليس له من المصنفات وسيران الذكر مثل أبي علي الفارسي، رحم الله الجميع، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الثاني: إن للشرط والنفي والزيادة، إن تأتي للشرط ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ ﴾ وهذا كثير وتأتي للنفي ﴿ إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ ﴾ ﴿ مَا أَنْتَ إِلَّا ﴾ ﴿ إِنْ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ ﴾ ﴿ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى ﴾ وتأتي للزيادة، ما إن زيد قائم، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الثالث: أو للشك والإبهام والتخيير ومطلق الجمع والتقسيم، وبمعنى إلى والإضراب ك بل، قال الحريري والتقريب نحو ما أدري أسلم أو ودع، ما أدري أسلم أو ودع، نحو ما أدري أسلم أو ودع، نعم قال الحرف الثالث: أو، م يأتي للشك قالوا ﴿لَيْشًا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ قال الراوي لا أدري قال كذا أو كذا، "لئن يقف أحدكم بين يدي المصلي أربعين خيراً له من أن يمر بين يديه" قال الراوي لا أدري أقال أربعين يوماً أو شهراً أو سنة، فأو تأتي للشك قال وتأتي للإبهام ومعنى الإبهام أن لا يراد به تحديد والإبهام مقصود ﴿أَتَنهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾ فليس شكاً ولا تخييراً أتى في أحدهما والإبهام مقصود قال وتأتي للتخيير كما في الكفارات ﴿فَكَفَّرْتَهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ قال ومطلق الجمع والتقسيم مطلق الجمع ﴿فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آئِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ يعني هذا وهذا والمنهي طاعتها معاً، التقسيم تقول الكلمة اسم أو فعل أو حرف و أو تأتي هنا بمعنى التقسيم كما سمعت، وتأتي بمعنى إلى والإتيان في ب أو بمعنى إلى والإضراب ك بل، ومثل له أيضاً بقوله هنا قال والإضراب ك بل ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ آلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ أي بل يزيدون، قال والتقريب نحو ما أدري أسلم أو ودع، ما أدري أأذن أو أقام، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الرابع: أي بالفتح والسكون للتفسير ولنداء القريب أو البعيد أو المتوسط أقوال، طيب بقي في معاني أو لما قالوا بمعنى إلى تقول لألزمك أو تقضي حقي، لألزمك حتى أو إلى أن تقضي لي حقي، قال الرابع: أي بالفتح والسكون يعني من غير تشديد الياء أي، قال تأتي للتفسير والتفسير لما تقول: هذا أي كذا عندي عسجد أي ذهب، قال وترميني بالطرف: أي أنت مذنب وتقليني لكن إياك لا أقلي، فأني تأتي للتفسير وهذا مستعمل ودارج كثيراً، وتأتي لنداء القريب أو البعيد أو المتوسط، في حديث الصحيحين في آخر أهل الجنة دخولاً الجنة لما ينادي ربه يقول أي ربي أي رب فأني هنا في النداء هل هي لنداء القريب أو المتوسط أو البعيد؟ قال أقوال إنما هي تستعمل للنداء، نعم.

وبالتشديد للشرط وش بالتشديد؟ أي إذاً هذا هو الخامس وفي هذه النسخة سقط منها العد وفي الشراح يقول الخامس أي بالتشديد، نعم. **وبالتشديد للشرط والاستفهام وموصولة ودالة على معنى الكمال ووصلة لنداء ما فيه أل**، بالتشديد أي للشرط ﴿ **أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ** ﴾ وتأتي للاستفهام أي الأمرين كذا؟ ﴿ **أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا** ﴾ أي الرجلين حضر أولاً، تأتي موصولة أيضاً بمعنى الاسم الموصول ﴿ **ثُمَّ لَنَزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا** ﴾ وتأتي أيضاً كما قال دالة على معنى الكمال تقول لقيت منك كرمًا وأي كرم، ما معنى أي هنا؟ قال تأتي دالة بمعنى الكمال، وجدته رجلاً وأي رجل، قال ووصلة لنداء ما فيه أل كل ما فيه أل إذا دخلت عليه ياء النداء: المؤمنون، الناس، تقول يا أيها الناس يا أيها المؤمنون، فتأتي وصلة كما قال للمنادي إذا دخلت عليه أل، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

السادس: إذ اسم للماضي ظرفاً ومفعولاً به وبدلاً من المفعول ومضافاً إليها اسم زمان، وللمستقبل في الأصح وترد للتعليل حرفاً أو ظرفاً، وللمفاجأة وفاقاً لسيبويه، إذ قال اسم وهذا أحد الأسماء التي جاءت وهي مدرجة على الحروف على التغليب كما قلت قبل قليل، إذ اسم للماضي ظرفاً، جئتك إذ طلعت الشمس فتحدد ظرفاً إذا دخلت على الزمان الماضي، قال ومفعولاً به ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا﴾ يعني اذكروا كونكم قليلاً فهذا الذي وقع مفعولاً للفعل اذكروا قال وبدلاً من المفعول اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فجاءت بدلاً من قوله نعمة الله ونعمة الله التي أمر بذكرها هنا كونهم جعلهم ملوكاً وجعل فيهم أنبياء وجعلهم ملوكاً، قال ومضافاً إليها اسم زمان ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ قال وللمستقبل في الأصح فسوف يعلمون مستقبل إذ الأغلال، وترد للتعليل حرفاً أو ظرفاً ضربت العبد إذ أساء، وأكرمتك إذ أتيتني وللمفاجأة تأتي للمفاجأة إذا وقعت بين جملتين بعد بين أو بينما تقول مثلاً بينما أنا واقف إذ جاء، ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اُسْتَنْصَرُهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِحُهُ﴾ فتأتي بمعنى المفاجأة قال وفاقاً لسيبويه، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

السابع: إذا للمفاجأة حرفاً وفاقاً للأخفش وابن مالك، وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشري ظرف زمان، وترد ظرفاً للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالباً، وندر مجيئها للماضي والحال، للمفاجأة مثلما جاءت في بين وبينما، إذا وإذا تأتي بمعنى المفاجأة كما تقدم، وتلحظ تسمية أسماء اللغويين والنحاة الأخفش ابن مالك والمبرد الزجاج والزمخشري لأن الباب باهم والعلم أيضاً موارد عندهم في مصنفاتهم تبعاً واستقلالاً فهل تحمل على هذا المعنى أو تعمل ظرف مكان كل ذلك ممكن، فتكون بين جملتين ثانيتهما جملة ابتدائية خرجت فإذا زيد قائم، إذا هنا هل هي لظرف مكان؟ أم هي باعتبارها كما قال للمفاجأة كل ذلك على توجيه اللغويين المذكورين هاهنا مذاهب، قال وترد ظرفاً للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالباً، ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴾ الحديث عن مستقبل لكن يتضمن معنى الشرط وجاء الجواب فسبح فإذا هي للمستقل مضمنة معنى الشرط غالباً قال وندر مجيئها للماضي والحال ﴿ وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا ﴾ إذا لكنها جاءت للماضي، ﴿ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ﴾ جاءت للماضي قال وتأتي للحال أيضاً ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ﴾ فهو أيضاً يأتي كما قال نادراً ليس كالحالات التي ذكرها قبل، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الثامن: الباء للإصاق حقيقة ومجازاً والتعدية والاستعانة والسببية والمصاحبة والظرفية والبدلية والمقابلة والمجازة والاستعلاء والقسم والغاية والتوكيد وكذا التبعية وفاقاً للأصمعي والفراسي وابن مالك، للإصاق حقيقة تقول فلان به علة به داء والداء ملصق به حقيقة، قال ويأتي مجازاً مررت بك أي بمكان أنت فيه ولو لم تلتصق به لكنه إصاق مجازي كما يقول تأتي للتعدية ﴿ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾ أي أذهبهم، تأتي للاستعانة كتبت بالقلم وبه فسرت الباء في قولك بسم الله تفسر بالاستعانة أيضاً، قال تأتي للسببية ﴿ فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ ﴾ تأتي للمصاحبة ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ ﴾ يعني مصاحباً، تأتي للظرفية ﴿ نَصَرَكَ اللَّهُ بَدْرٍ ﴾ ﴿ تَجَيَّنَهُمْ بِسَحْرِ ﴾ ﴿ ظرف مكان أو ظرف زمان، تأتي للبدلية الباء "ما يسرني أن لي بها الدنيا" يعني بدلاً عنها، تأتي للمقابلة اشترت الفرس بألف فالألف مقابل الفرس وجاء الباء بهذا المعنى، تأتي للمجازة تحمل فيها معنى عن ﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ ﴾ يعني تتشقق عن الغمام فتحمل معنى عن وتأتي للمجازة، الاستعلاء ﴿ وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ ﴾ يعني على قنطار تأخذ معنى على يعني أخذت معنى عن وتأخذ معنى على، القسم ﴿ وَيَلْحَلِفَنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى ﴾ ﴿ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ ﴾ قال الغاية ﴿ وَقَدْ أَحْسَنَ بِي ﴾ يعني إلي الغاية يعني تحمل معنى إلى، التوكيد ﴿ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ ﴿ وَهَزَى إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ ﴾ والمعنى كفى، كفى الله شهيداً وهزي إليك جذعا فتأتي الباء توكيداً هنا وليس له معنى مستقل، قال وكذا التبعية وفاقاً للأصمعي والفراسي وابن مالك، ومر بك الخلاف الذي ضربت به مثلاً ﴿ وَأَمْسَحُوا بِرءُوسِكُمْ ﴾ هل هي للتبعية أم للإصاق وفيه الخلاف الفقهي المعروف، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

التاسع: بل للعطف والإضراب إما للإبطال أو للانتقال من غرض إلى آخر، بل تأتي للعطف إذا جاء بعدها مفرد، جاء زيد بل عمرو وليس دوماً يحمل معنى بل هنا على معنى الإضراب جاء زيد بل عمرو إذا وليها مفرد تأتي بمعنى العطف وبمعنى الواو زيد وعمرو وتأتي للإضراب، الإضراب يعني أن تضرب عن ما سبقها من كلام، فإذا أضريت إما تريد إبطال ما سبق أو تريد الانتقال عنه وكلاهما يأتي تحت الإضراب مثل للإبطال فقال ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ﴾ فأبطل مقولتهم وأثبت معنى آخر، والانتقال ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي عَمَرَةٍ﴾ فانتقل ولم يرد إبطال ما سبق من الكلام لكنه داخل أيضاً في معنى الإضراب، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

العاشر: بيد بمعنى غير وبمعنى من أجل وعليه بيد أني من قريش، نعم بيد اسم لازم للنصب والإضافة، بيد اسم يلازم النصب ولا بد أن يكون مضافاً، قال بمعنى غير تقول يقال إنه كثير المال بيد أنه بخيل، عندي كثير من الأشغال بيد أني سأتفرغ لذلك، يقول وتأتي بمعنى من أجل وعليه فسر بيد أني من قريش، في حديث ربما له شيوخ وانتشار في الحديث الذي لفظه "أنا سيد ولد آدم بيد أني من قريش"، وفي لفظ "أنا أفصح العرب بيد أني من قريش ونشأت في بني سعد"، ما معنى بيد هنا؟ لا من أجل يعني أنا أفصح العرب بيد أني من قريش يعني من أجل أني من قريش، الحديث مدرج في الأحاديث التي لا أصل لها ودورانها وشيوعها ليس فيه شيء من الأسانيد التي يعزى إليه صحة أو ضعفاً، ولهذا أدرجها بعضهم في الموضوعات المنتشرة والشائعة على الألسنة، فمعنى من أجل قال المصنف وعليه يعني على هذا المعنى فسر حديث المذكور والمنسوب بيد أني من قريش وقال بعضهم بل هي بمعنى غير، بيد في حديث بيد أني من قريش بمعنى غير، فكيف تفسره؟ أنا أفصح العرب غير أني من قريش؟ تقول أنا أفصح العرب غير أني من قريش فقال إذا فسرتها بمعنى غير يكون من تأكيد المدح بما يشبه الذم، يعني أنا أفصح العرب غير أني من قريش يعني يفسر يعني يشبه الذم لكنك ستستدرك وتقول ومع ذلك فأنا أفصحهم، فغير هاهنا تشبه الذم لكن يراد بها تأكيد المدح كما قال قائلهم:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم.... بها بمن فلود من قراع الكتاب

لما أقول لا عيب غير هل هذا عيب هذا الذي يقولون فيه المدح بما يشبه الذم، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحادي عشر: ثم حرف عطف للتشريك والمهلة على الصحيح ، للتشريك في ماذا؟ في الإعراب والحكم ولذلك هي من الحروف التي تثبت التبعية في الإعراب، والمهلة يعني الترتيب يقصد الترتيب مع التراخي المهلة على الصحيح للترتيب، نعم. ولترتيب خلافاً للعبادي، طيب بعضهم يقول إن ثم لا يلزم منها أن تفيده الترتيب قالوا لأنه جاء في بعض النصوص ما يشعر بهذا ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ يقولون والجعل سابق على الخلق مقدم عليه، يعني جعل الله الأمر ثم خلقه وقال في الآية ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ ﴾ فجعلوا هذا مستنداً وليس بقوي؛ بأن ثم جعل الجعل هنا بمعنى الخلق وهو أحد معانيه وبه استدل بعض المعتزلة على أن القرآن مخلوق من قوله ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا ﴾ يعني خلقناه، ولا يستقيم ذلك باطراد على كل من رأى أن ثم لا تفيده الترتيب لمثل هذه النصوص فلها إجابات منها أن ثم ربما أرادت معنى الواو هنا من تناوب الحروف أو أن جعل هنا بمعنى خلق وليس فيه شيء أيضاً من التعارض قال خلافاً للعبادي فقيه الشافعية، لأنه يقول في قول القائل في الوصايا لو قال وقفت هذه الضيعة على أولادي ثم على أولاد أولادي بطن بعد بطن يشعر الآن أو على قول جمهور الفقهاء أن هذا للترتيب وأنه لا ينتقل في هذا الوقف من الأولاد إلى أولاد الأولاد إلا بعد انتهاء طبقة الأولاد المباشرين، قال العبادي لا هي للجمع وأن الأولاد وأولاد الأولاد في الجيل الثاني يلحقون بهم ويشتركون في الوقف وقوله بطناً بعد بطن يقول يراد به التأكيد على الجمع وأن الجميع داخل فهي مسألة في الفقه منها ساق السبكي - رحمه الله - مذهب العبادي وأنه لا يرى ثم تفيده الترتيب مع التراخي، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الثاني عشر: حتى لانتهاه الغاية غالباً وللتعليل ونذراً للاستثناء، ﴿سَلَّمْ هِيَ حَتَّى مَطَّلَعَ الْفَجْرِ﴾ ﴿قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عََلَكَفِين حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾ على أي معنى؟ للغاية، قال وتأتي للتعليل أسلم حتى تدخل الجنة، اجتهد حتى تنجح قال ونذر أن يكون للاستثناء هذا قليل "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى" للاستثناء يعني بمعنى إلا وليس الاستثناء إخراج بعض الكلام، كل ما يقال هناك تأتي بمعنى الاستعلاء بمعنى الغاية بمعنى الاستثناء المراد تأتي بمعاني هذه الحروف إذا قال تراد الاستعلاء بمعنى على، وإذا قال المجاوزة بمعنى عن وإذا قال الغاية بمعنى حتى وإذا قال الاستثناء بمعنى إلا فإذا لك أن تضع مكانها لا يجلس أحدكم حتى يعني إلا أن يصلي ركعتين، ومنه قوله:
ليس العطاء من الفضول سماحة... حتى تجود وما لديك قليل
يعني إلا أن تجود، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الثالث عشر: ربّ للتكثير والتقليل وللتقليل ولا تختص بأحدهما خلافاً لزاعمي ذلك، نعم يعني بعضهم يرى أن رب تأتي للتقليل على الأصل وخلافه التكثير أو العكس يقول السبكي هنا هي تأتي مشتركة بين المعنيين ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ سواء خففت أو ثقلت فالمعنى فيها واحد، وهي كثيرة في أمثلة العرب ولسانها، رب رمية من غير رام، رب أخ لك لم تلده أمك ، رب كلمة قالت لصاحبها دعني، نعم.

الرابع عشر: على الأصح أنها قد تكون اسماً بمعنى فوق وتكون حرفاً للاستعلاء، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾
وهذه بمعنى الاستعلاء كما قال، تكون اسماً تقول غدوت من على السطح يعني من فوقه، أما تكون حرف للاستعلاء
إذا يفرقون في على وهي للاستعلاء أن تكون اسماً إذا أرادت معنى فوق إذا أتت بمعنى فوق، فإن أرادت أو أريد بها
معنى الاستعلاء فقط فتبقى على حرفيتها، كل من عليها يعني على الأرض ومثله قوله تعالى ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا
بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فيراد به الاستعلاء، **والمصاحبة**، المصاحبة يعني يقابل أي حرف؟ مع، نعم ﴿وَأَتَى الْمَالَ
عَلَى حُبِّهِ﴾ يعني مع كونه يحبه، **والمجاورة**، المجاورة قلنا؟ عن، رضي الله عليك ورضي عنك، نعم. **والمجاورة كعن**
والتعليل ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ﴾ يعني بسبب ما هداكم، **والظرفية** ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى
حِينٍ غَفْلَةٍ﴾ **والاستدراك**، والاستدراك فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا ييأس من رحمة الله على أنه،
فتأتي للاستدراك في الكلام، **والزيادة** قوله عليه الصلاة والسلام "والله إني لا أحلف على يمين فأرى غيرها خير منها
إلا كفرت عن يميني" الحديث، لا أحلف على يمين يعني لا أحلف يميناً فتأتي هنا على زائدة، **أما على يعلو ففعل**،
نعم إن كانت بالألف الممدودة ففعل وليس من الحروف المذكورة هنا.

بسم الله الرحمن الرحيم

الخامس عشر: الفاء العاطفة للترتيب المعنوي والذكرى وللتعقيب في كل شيء بحسبه والسببية، الفاء للترتيب وللتسبب، للترتيب قال المعنوي والذكرى الأصل أن يقول ترتيب وينتهي لكن حتى لا يتوهم إنسان أن الترتيب دوماً هو الترتيب المعنوي، الترتيب المعنوي دخل زيد فعمرو جئت أنا فصاحي، هذا للترتيب المعنوي، لكن للترتيب الذكرى أن يؤتى بالكلام وفيه الفاء وليس فيه إلا الترتيب في الذكر على خلاف ما قد يتوهمه السامع أن المقصود به الترتيب المعنوي ﴿ إِنَّا أَنْشَأْنَهُمْ إِنْشَاءً ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَهُمْ أَبْكَارًا ﴾ هل جعلهن أبقاراً بالضرورة يكون بعد إنشاءهن؟ لا يلزم هذا ترتيب ذكرى وأوضح منه ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ ﴾ هل سأله بعد أن سئلوا النبي عليه الصلاة والسلام؟ لا، ﴿ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ ﴾ فقالوا هل هي للترتيب؟ ﴿ فَقَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً ﴾ لا يلزم، لكن فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْقَةَ ﴿ هذا واقع ترتيباً معنوياً بعد سؤالهم فإذا اجتمعت في الآية الترتيب الذكرى والمعنوي، قال والسببية ﴿ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ﴾ ﴿ فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ هذه سببية، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

السادس عشر: في اللظفين، أي ظرفين؟ زماناً ومكاناً ﴿ * وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ﴾ هذا ظرف زمان، ومنه قوله تعالى ﴿ وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِي الْمَسْجِدِ ﴾ مكان، والمصاحبة قال ﴿ أَدْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ ﴾ بمعنى مع، والتعليل التعليل يعني أي حرف؟ اللام أو الباء السببية ﴿ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ ﴾ يعني بسبب أو لأجل، والاستعلاء ﴿ وَلَا أَصْلَبْتَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ ﴾ يعني عليها، والتوكيد ﴿ وَقَالَ أَرْكَبُوا فِيهَا ﴾ يعني اركبوها، والتعويض زهدت فيما رغبت يعني زهدت تعويضاً عما رغبت، نعم. وبمعنى الباء ﴿ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ ﴾ بمعنى الباء يعني يكثركم بسببه، وإلى ﴿ فَزِدُوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ ﴾ ومن، تقول هذا ذراع في الثوب يعني منه، هذا صاع في التمر يعني منه.

بسم الله الرحمن الرحيم

السابع عشر: كي للتعليل، وهذا الأصل فيها ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ نعم. وبمعنى أن

المصدرية جئت لكي كذا أو حضرنا لكي نستفيد يعني للاستفادة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الثامن عشر: كل اسم كل اسم لاستغراق أفراد المنكر، كل اسم لاستغراق أسماء المنكر والمعرف المجموع وأجزاء المعرفة المفرد، يعني كل تدخل على نكرة ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ فماذا يفيد؟ قال استغراق أفراد المنكر "كل مولود يولد على الفطرة"، "كل غلام مرتحن بعقيقته" إذا دخلت على النكرة قال وإذا دخلت على المعرفة المجموع فكذلك المعرفة المجموع تقول كل الناس، كل المؤمنين فهنا إذا دخلت قال أيضاً أفادت أفراد المعرفة المجموع، فماذا لو دخلت على معرف مفرد كل الرجل جميل فهذا إذا دخلت على المعرفة المفرد أفادت جميع أجزاءه فإذا هي تسري بمعنى الاستغراق في كل الأحوال، نعم.

التاسع عشر: اللام للتعليل والاستحقاق والاختصاص والملك والسيرورة أي العاقبة، للتعليل ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ﴾
 الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ أي لأجل، إنما جعل الاستئذان من أجل فجاءت بنفس المعنى، الاستحقاق النار للكافرين،
 الاختصاص الجنة للمتقين، يفرقون بين الاستحقاق والاختصاص أنه يستحقه وإن لم يكن مختصاً به، فالنار للكافرين
 وليست خاصة بهم ويدخلها عصاة موحدين، والجنة للمؤمنين لأهل الإيمان خاصة فهو مختص بهم ولا يدخلها أهل
 الكفر إطلاقاً هذا الفرق بين الاستحقاق والاختصاص، والملك التملك ﴿ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾
 ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ نعم، والتمليك وشبهه والسيرورة أي العاقبة ﴿ فَأَلْتَقَطَهُ ءِالَ فِرْعَوْنَ﴾
 لِيَكُونَ لَهُمْ ﴾ أي حتى صار الأمر إلى ذلك وآل إليه، التملك وشبه التملك واضح وهبت لك كذا، أعطيت
 هذا لك، قول الله تعالى ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴾ شبه التملك لما يقول ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ﴾
 أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾ ليس تملكاً لكنه شبهه ليس بمعنى التملك الحسي الذي يراد في المعنى السابق، نعم. وتوكيد النفي
 ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ ﴾ ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَنْ يَخْشَى ﴾ تأتي للتوكيد حتى في القسم،
 نعم. والتعدية والتأكيد نعم ما أضرب زيد لعمرو يعني ما أضربه تعدى الضرب باللام، فتأتي للتأكيد في الإثبات ﴿
 إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَنْ يَخْشَى ﴾ وبمعنى إلى ﴿ سُقْنَاهُ لِبَدْرِ مَيْتٍ ﴾ يعني
 إلى بلد، وعلى ﴿ يَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴾ على الأذقان، وفي ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾
 يعني في يوم القيامة وعند ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ ﴾ يعني عندما جاءهم، وبعد أقم الصلوة لدلوك
 الشمس ﴾ يعني عند أي بعد دلوكها، ومن سمعت له أي سمعت منه، وعن ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾
 لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ ﴾ قال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً يعني قال عنهم، العشرون ليس المقصود
 قالوا لهم وجهوا لهم القول بل قالوا عنهم هذا الكلام.

بسم الله الرحمن الرحيم

العشرون: لولا حرف معناه في الجملة الاسمية لامتناع جوابه لوجود شرطه، وفي المضارعة التحضيض
والماضية التوبيخ قيل وترد للنفي، فإذا جاءت لولا في المضارع جاءت على الحض ﴿لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ
لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ وإذا جاءت في الماضي أفادت التوبيخ ﴿لَوْلَا جَاءَ وَعَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ وقد ترد
للنفي ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرِيَةً ءَأَمَنْتَ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا﴾ فترد بمعنى النفي يعني أن هذا ما حصل، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا على الظالمين وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولي الصالحين وأشهد أن سيدنا ونبينا محمد عبد الله ورسوله صادق الوعد الأمين، اللهم صلّ وسلم وبارك عليه وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين وصحابته الغر الميامين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فهذا هو مجلسنا الثامن عشر بفضل الله تعالى وتوفيقه في سلسلة شروح متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي -رحمة الله عليه- ومازلنا في أواخر مسائل الأمر وما يتعلق به من دلالات، بقي لنا مسائل معدودة في الأمر تأتي عليها في درس الليلة إن شاء الله لننهي ما يتعلق بهذا القسم من دلالات الأمر، لكننا نعود إلى ما تبه عليه بعضكم في نهاية الدرس الماضي مما تجاوزناه في باب حروف المعاني، فإننا تجاوزنا حديث المصنف -رحمة الله- هناك فيما يتعلق بحرف لولا ولو وسأتي إليها لشرح ما أورده هناك ثم نعود إلى مسائل الأمر، حيث قال هناك -رحمة الله- العشرون : يعني من حروف المعاني، لو شرط للماضي ويقبل للمستقبل، حرف لو في دلالاته يدل على ما أشار إليه أنه يفيد معنى الشرط، تقول لو جئتني أكرمتك، هذا المعنى الذي تفيدته لو تأتي بمعنى الشرط كما قال في الماضي، لو جاء زيد لأكرمته، قال وتقل في المستقبل أو يقل هذا المعنى للو إذا جاءت في المستقبل يعني مع الفعل المضارع في مثل قوله تعالى ﴿وَلْيَحْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ حَلْفِهِمْ دُرِّيَّةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ فهذا الإتيان بمعناها الأساس، ثم انتقل إلى إيراده كلام العلماء من أهل اللغة في تركيب لو لغة إفادتها لهذا المعنى قال -رحمة الله- قال سيبويه: حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، يقصد لو قال حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، وقال غيره حرف امتناع لامتناع وقال الشلوبين لمجرد الربط والصحيح وفقاً للشيخ الإمام امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، لن نقف طويلاً عند هذا إلا بقدر ما تفك به العبارة ويفهم به مراد المصنف -رحمة الله- قال سيبويه لو حرف لما كان سيقع لوقوع غيره وقال غيره حرف امتناع لامتناع، هذه عبارة المعربين كما يقولون إذا جاءوا في إعراب لو قالوا: حرف امتناع لامتناع، امتناع ماذا؟ امتناع التالي لامتناع المتقدم يعني يمتنع ما سيأتي أخيراً لامتناع ما يأتي أولاً فإن الذي يأتي بعد لو شيئان إذا أفادت معنى الشرط فإن ما بعدها يقوم مقام فعل الشرط والثاني منه ما يقوم مقام جواب الشرط، لكنه لا يعرب كذلك فإذا كان هذا المعنى يقول المعربون في لو حرف امتناع لامتناع يعني امتناع ما سيأتي ثانياً لامتناع ما جاء أولاً، كأن تقول مثلاً: لو جاء زيد أكرمته، لكنك لم تكرمه لأنه ما جاء فامتنع الإكرام لامتناع المجيء، هذا الذي يقصدونه بقولهم حرف امتناع لامتناع، أما عبارة سيبويه فقريبة من ذلك مع تغيير في العبارة له مقصود، بقول حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، لما كان سيقع الثاني يعني لوقوع غيره وهو الأول لكنه لما لم يقع الأول لم يقع

الثاني، وقوله ما كان سيقع يفيد التقليل وأنه ربما وقع، قوله حرف امتناع لامتناع ردها بعض المحققين في أن هذا لا يصلح في وصف لو وعملها أن لا يقال فيها حرف امتناع لامتناع، وإن كانت هي السائدة إعراباً عند كثير من النحاة، ردها بعض المحققين مثل القرافي مثل تقي الدين السبكي وأورد في هذا معاني أخرى، سأورد لكم بعض كلامهم في هذا قال بعد ذلك وقال الشلوبين: مجرد الربط الشلوبين تقدم ترجمته أحد نحاة الأندلس، قال: إن لو مجرد الربط يعني بين الأول والتالي يقصد أنها لا دلالة لها على الامتناع وإنما تفيد مجرد الربط يقول السبكي تقي الدين والد المصنف: إنه جحد للضروريات يعني هذا القول وكذلك فعل ابن هشام النحوي يعني أن تصف لو لا علاقة لها بمعنى الامتناع هذه مغالطة، يقول تقي الدين السبكي والد المصنف: إن هذا جحد للضروريات، لأن فهم الامتناع من حرف لو كالبديهية فإنكاره أيضاً مكابرة، ثم قال والصحيح وفاقاً للشيخ الإمام أورد تفصيلاً فصل فيه المصنف والد المصنف الإمام تقي الدين السبكي -رحمه الله- كلاماً مطولاً فصل فيه لو إلا أنواع وحالات سيأتي ذكرها، ما ذهب إليه بعض المحققين كالقرافي، وسأورد إليكم خلاصة ما قال وتقي الدين السبكي أيضاً في تفصيل معنى لو هو توجهه إلى عدم إطلاق حكم مجمل للو ومعناها وحالاتها في الجمل وأنه لا يصح مطلقاً أن تقول إنه حرف امتناع لامتناع، والسبب في ذلك أن بعض النصوص لا يستقيم معها مثل هذا التقرير، فمثلاً قول الله سبحانه وتعالى ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ فالأول هاهنا أن ما في الأرض من شجرة يكون أقلاماً وما في البحر يكون مداداً، فإن هذا لو استعمل ما نفدت كلمات الله، فهل ستقول حرف امتناع لامتناع؟ تقول أن كلمات الله، هو يقول ما نفدت ينفي، فامتناعها يعني الإثبات فأنت بالتالي ستثبت على هذا التقرير نفاذ كلمات الله وليس هذا المراد، فمن ثم اتجهوا إلى عدم إطلاق هذا الوصف لعمل لو ولا يقال فيها مطلقاً حرف امتناع لامتناع، وسيأتي أيضاً مزيد أمثلة في هذا، فمن هنا توجهوا إلى تفصيل قول يجمع بين مواطن لو ومواقع عملها وتقرير ذلك، يقول القرافي -رحمه الله- : قاعدة لو إذا دخلت على ثبوتين عادة نفيين، وإذا دخلت على نفيين عادة ثبوتين وإذا على نفي وثبوت فالنفي ثبوت والثبوت نفي، وستأتيك الأمثلة، يقول لو إما أن تدخل على نفيين أو على ثبوتين أو على نفي وثبوت، والقاعدة أن المعنى يكون بالعكس دائماً بالضد، فإن دخلت على نفيين فالمعنى ثبوتين وإن دخلت على ثبوتين فالمعنى نفيان وإن دخلت على نفي وثبوت فالمعنى في كل واحد منهما بالعكس، مثل لو جاء زيد لأكرمه، دخلت على نفيين أو ثبوتين؟ على ثبوتين، لو جاء زيد لأكرمه فسيكون المعنى ما جاء ولا أكرمه، فعاد المعنى نفيين، ومثال ما دخلت لو على نفيين: كقولك مثلاً لو لم يستدن لم يطالب الدائن، لو لم هذا نفي لو لم يستدن لم يطالب فيكون المعنى ثبوتين بمعنى أنه استدان وطولب، تقول لو لم يرتد لم يقتل والمعنى أنه ارتد فقتل فهذا إذا دخلت على نفيين أو ثبوتين، قال وإذا دخلت على نفي وإثبات تقول لو لم يؤمن أريق دمه، اعكس آمن فلم يرق دمه فيعود النفي إثباتاً وإثبات نفيًا، لو لم يؤمن أريق

دمه والتقدير أنه آمن فلم يرق دمه والعكس أن تقول مثلاً لو آمن لم يقتل والمعنى لم يؤمن فقتل، فهذا تقدير القرآني -رحمه الله- وهو تقدير لطيف ومقرب كثيراً لعمل لو وبالتالي أنت تلحظ فيها هذا المعنى الذي قال، لكن يقول إذا تقررت القاعدة يلزم أن تكون كلمات الله نفدت في مثل قوله ﴿ **وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ** ﴾ لكن ليس في الأرض كل الأرض ليس شجرها أقلاماً وليس بحرهما مداداً، ويقول ما نفدت بالنفي فيعود المعنى إثباتاً فيكون نفدت، وليس هذا المعنى هو المقصود فعندئذٍ طبعاً إذا تأملت في الآية لأن دخلت على ثبوت أولاً ونفياً آخرأً وعلى طريقته في القاعدة يعود النفي إثباتاً والإثبات نفياً، أن الشجرة ليس أقلاماً ويلزم منه أن النفي الأخير ثبوت فتكون كلمات الله نفدت وليست كذلك، ونظيره مقولة عمر وأثره المشهور في صهيب يقول : نعم المرء أو نعم المؤمن صهيب لو لم يخف الله لم يعصه، لو لم يخف الله لم يعصه دخلت على نفيين فيكون المعنى ثبوتان يعني خاف الله فعصا الله، خاف الله فعصا الله هذا المنعى ليس هو المقصود، المقصود مدحه تأمل في العبارة يقول لو لم يخف الله لم يعصه يعني هب أن خوف الله ليس عنده فإنه لا يزال على مباحة عن المعاصي، هذا مزيد مدح أن الرادع له عن ترك المعصية ليس الخوف من الله بل أنه وطن نفسه على عدم العصيان حتى لو لم يخف الله هو لا يعصي الله، لكن لو طبقت القاعدة فمعناها سيكون خاف الله فعصا الله وبالتالي فسيحتاج إلى تقنين لقاعدة لو والإتيان بها، فقرر القرآني أخيراً أن لو مجرد الربط بين شيئين كما تستعمل أيضاً لقطع الربط بين شيئين، ونزل عليها مثل هذا وربما يتوهم ترتيب علاقة بين أمرين فتأتي لو لفك الربط بينهما، وتأتي أحياناً للإثبات ونزل عليه المثالين اللذين ذكرت قبل هذا، أما تقي الدين السبكي

-رحمه الله- والد المصنف فإنه يقول : دعوى دلالة لو على الامتناع مطلقاً منقوض بما لا قبل به، ثم أورد أمثلة، وله رسالة في مصنف المستقل تقي الدين السبكي أسماها كشف القناع عن لو للامتناع، وساق فيها خلاصة ما تصفح فيه مواضع النصوص يقول -رحمه الله- : تتبعت مواقع لو من الكتاب العزيز والكلام الفصيح، فوجدت أن المستمر فيها انتفاء الأول وكون وجوده لو فرض مستلزماً لوجود الثاني، واستطرد -رحمه الله- في جرد الأمثلة في مواضع ورود لو في القرآن وقرر فيها الكلام الآتي ذكره بعد قليل في تقرير مذهبه في مسألة لو وحالاتها وخلص منها إلى ما رجحه ابنه هاهنا المصنف تاج الدين لما قال: والصحيح وفقاً للشيخ الإمام، امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، امتناع ما يليه يعني ما يلي لو وهذا معنى كلامه قبل قليل، يقول فوجدتها دائماً تأتي لامتناع ما بعدها، لكن ما حكم الذي بعد الأول الثاني، هل هو دائماً سيكون للامتناع؟ قال لا، أحياناً للامتناع وأحياناً للإثبات، فكيف تفصل كيف تقنن فيها قاعدة؟ قال ما يلي، قال: امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، امتناع ما يليه يعني الأول الواقع بعد لو، واستلزامه لتاليه الثاني، يعني هذا الامتناع سيستلزم التالي لكن يستلزمه ماذا؟ إثباتاً أو نفياً؟ لا فصله في حالات فقط، قال : ثم ينتفي التالي يعني الثاني، إن ناسب ولم يخلف المقدم غيره، ك ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَاءُ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ ماذا يريد أن

يقول؟ يقول انظر إلى المثال لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فأين الأول؟ فيهما آلهة إلا الله وهذا ممتنع لأنه يقول امتناع ما يليه لو كان فيهما والمعنى ليس فيهما آلهة إلا الله لفسدتا يعني لو وقع الفساد، لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدت السماوات والأرض لكن لما لم تفسد السماوات والأرض دل على عدم وجود إله غير الله فهذا معنى قوله، ثم ينتفي التالي الثاني، إنما فعندئذٍ سيكون امتناع لامتناع، امتنع الثاني لامتناع الأول امتنع فساد لامتناع وجود إله سوى الله سبحانه وتعالى، هذا ليس مطرداً هذه صورة ماذا سماها هو؟ قال ثم ينتفي التالي إن ناسب، يعني وجود مناسبة بين الأول والثاني، قال : ولم يخلف المقدم غيره الأول، لا يمكن إيجاد بديل يخلفه وسيأتيك المثال ماذا يقصد بوجود البديل الذي يخلفه، قال كلو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، لا إن خلفه يعني لا يستقيم هذا المعنى ولا يستلزم امتناع الثاني، إذا وجد ما يخلف الأول قال مثل قولك : لو كان إنساناً لكان حيواناً، لكننا استنتجنا أنه ليس حيواناً لأنه ليس إنساناً، الأول هنا قوله كان إنساناً يمكن أن يخلفه غيره، فيمكن أن يكون غير إنسان، وبالتالي فما العلاقة بين الحيوان في الثاني والإنسان في الأول؟ قال لا يستلزم دائماً هنا النفي بل يستلزم الإثبات أحياناً ولا يطرد فيه لو كان إنساناً لكان حيواناً، طيب فإذا قلت إنه ليس إنساناً فهل يلزم امتناع أن يكون حيواناً؟ لو كان ليس حيواناً، ليس حيواناً بالمعنى العام الذي هو الحياة، فلن يكون إنساناً فلا يستلزم الامتناع للامتناع دائماً كما في المثال الأول، هذه صورة قال -رحمه الله-: ويثبت التالي، إذا تكلم عن الامتناع الثاني لامتناع الأول، الآن الحالة الأخرى أن يثبت الثاني، إذاً هنا لو لم تكون حرف امتناع لامتناع ستكون حرف ثبوت ويثبت التالي متى؟ قال: إن لم ينافي وناسب بالأولى، مثل: لو لم يخف لم يعص، يقصد مقولة عمر وبعضهم يروونها حديثاً مرفوعاً ولا يصح، لو لم يخف الله لم يعصه، هنا سيكون لم يعصه ليس امتناعاً لامتناع وإلا كما قلنا سينقلب المعنى إلى ذم والسياق سياق مدح، فلن تقول خاف الله فعصى الله، لكن تقول هو لو لم يخف الله لم يعص الله، فتقول هو لم يعص الله خاف من الله أو لم يخف من الله عز وجل، فسيكون إثباتاً يقول إن ناسب إن لم ينافي وناسب بالأولى، بمعنى أنك تقول هو إن خاف الله عصاه فبالأولى إن لم يخف لن يعصي، هذا المعنى المناسبة حصلت فيه بالأولوية حتى لا يأتيك على التقرير، معنى يوجب خلاف السياق الجملة التي توجب مدحاً، فتستنتج منها ذماً، هذه المناسبة بالأولوية قال : أو بالمساواة، تحصل المناسبة بين الأول والثاني على وجه المساواة مثل قول عليه الصلوة والسلام: لو لم تكن ربيبةً لما حلت لي، لما عرضت أم سلمة - رضي الله عنها- على النبي صلى الله عليه وسلم الزواج من أختها قال: أتجبن ذلك؟ قالت نعم إني لك لست بمخليه وأحب من شاركني في خير أختي، فقال عليه الصلوة والسلام: إنما لو لم تكن ربيبةً لي ما حلت لي إنما لبنة أخي من الرضاع أَرْضَعْتَنِي أبا سلمة ثوية، ايش يقصد؟ يقول هي لو لم تكن ربيبةً هي بنت أم سلمة، يقول لو لم تكن ربيبةً ما حلت لي، يريد أن يقول بينه وبينها مانعان: المانع الأول: أنها ربيبة، والمانع الثاني: الرضاع، يقول لو لم تكن ربيبةً ما حلت لي إنما لبنة أخي من الرضاعة، فهي بنت أختي فيقصد أن هذا المعنى هو الذي جعلها محرمة، فإذاً هو يقول لو لم تكن ما حلت لي، فهنا أيضاً استلزمت الإثبات أنها لن تحل وتبقى حراماً لانتهاء الأول لوجود ثانٍ

مثبت، وهو الرضاع فيقصد أن الرضاع مثبت والأول الذي نافاه تقديراً وهو لو لم تكن ربيبة فاستلزم لامتناعها هنا إثباتاً في الثاني، يعني إذا امتنع وجود الربيبة سيثبت مانع آخر وهو كونها ابنة أختية من الرضاع، المانعة هاهنا متساوي مانع الربيبة ومانع الرضاع، ولهذا قال أحياناً يثبت أو تكون مناسبة بين الأول والثاني بالمساواة، قال: أو بالأدون ربما تكون المساواة بين المعنيين بدرجة أدون من الأول، ومثل له بقولك: لو انتفت أخوة النسب لما حلت للرضاع، يقصد أنها أخت له مثلاً يتكلم عن امرأه هي أخته بالنسب وأخته بالرضاع، كيف يعني؟ أخته بالنسب من أبيه وأخته بالرضاع رضعت من أمه أيضاً، فهي أخت له بالرضاع وأخت له بالنسب، وسيقول: لو لم تثبت إخوتها لي بالنسب فإن إخوتها ثابتة لي بالرضاع، والرضاع أدنى درجة في التحريم من النسب فأيضاً لو نفى الأول لثبت الثاني، لكن لوجود مناسبة بين النسب والرضاع في الحكم الذي هو تحريم النكاح، المناسبة هنا في الثانية أدون من الأول، وفي مثال الربيبة مع الرضاع مساوي وفي مثال لو لم يخف الله لم يعصه بالأولى، إذاً درجة المناسبة ثلاثة: بين الثاني والأول أولوي ومساوي وأدنى وكلها في الصور الثلاث في المناسبة لا يترتب على الامتناع امتناع بل يترتب على الامتناع إثبات، كل هذا الكلام خلاصة ماذا يريد؟ يريد أن يقول ليصح أن تقول في لو أنها حرف امتناع لامتناع دائماً وقلت لك وجه الإشكال وجدوا بعض النصوص لو نزلت معنى حرف امتناع لامتناع لأورث إشكالاً، أن كلمات الله نفدت لأورث إشكالاً أنه خاف الله فعصا الله، فنريد أن نفهم العرب كيف تركب لو في الكلام؟ كيف أستعملها؟ كيف أفهمها؟ فأوردوا هذا التعقيد، هذا كله خلاصة ما ساقه المصنف هنا -رحمه الله- عن والده ورجحه لما قال والصحيح وفقاً للشيخ الإمام كذا وكذا على فهمت من التقرير، رجح هنا رأي والده، وفي منع الموانع الذي سبق أن عرفت أن المصنف خصه لدفع ما أورد على جمع الجوامع من الاعتراضات والإشكالات ويوجب عنها، ساق أيضاً في منع الموانع كل هذا الكلام تفصيلاً وذكر أن والده من فتح عليه في تحرير هذه المسألة وأن وجد لوالده كلاماً ما وجدته لغيره، ثم قال -رحمه الله- بعد صفحات من تقرير المسألة هناك: واعلم أنا كتبنا هذا ونحو نوافق الوالد إذك على ما رآه، ولذلك عبرنا عنه بلفظ والصحيح ثم قال: وأما الذي أراه الآن وأدعي ارتداد عبارة سيوييه إليه إطباق كلام العرب عليه فهو قول المعربين، ايش قول المعربين؟ حرف امتناع لامتناع، عاد فنقض هذا كله ورجح أن ما درج عليه المعربون وسرى في كلامهم حرف امتناع لامتناع هو الذي يتقرر عليه تخريج لو، طيب كيف يفعل في مثل لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا؟ لو أنما في الأرض من شجرة أقلام، لو لم يخف الله لم يعصه، حرج فيها تخريجاً على تقدير أن الامتناع لا يستلزم بالضرورة أن يكون امتناع تحقق بل امتناع تقدير لامتناع تقدير آخر، وسرى له ذلك وتم له، ثم أطل في تقرير تلك المواضع وسرد النصوص وقال -رحمه الله- في آخر كلامه: وقول الوالد إنه منقوض بما لا يقبل به مما لا يظهر لي، ثم ختم فقال وللشيخ الإمام -رحمه الله- يقصد والده، الباع الواسع في مضائق الفهوم والتحقيقات الباهرة، إذا تحاجت الخصوم، ولكننا هنا نحيد عنه فإن كان خطأ فمننا ومن الشيطان وإن كان صواباً فمن الله وبركة

- رحمه الله - ثم استطرده في بيان ترجيحه، هذا خلاصة ما ساقه المصنف بما يتعلق بلو، ننتقل عنها إلى باقي مسائل الأمر التي وقفنا عندها في درسنا الماضي .

بسم الله الرحمن الرحيم

الثاني والعشرون: لن حرف نفي ونصب واستقبال ولا تفييد توكيد النفي ولا تأبيده خلافاً لمن زعمه، لن أذهب
لن أفعل ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ حرف نفي ونصب واستقبال يفييد النفي وينصب
الفعل ويكون الزمن للمستقبل، فلن لا تدخل على الماضي ودورها أو أثرها النصب وتفييد النفي قال لا تفييد توكيد
النفي ولا تأبيده خلافاً لمن زعمه يقصد الزمخشري - رحمه الله - نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الثالث والعشرون: (ما) ترد اسمية ما ترد اسمية ماترد اسمية وحرفية لا تقل ماترد فيتعب السامع هل هي موصولة أم منفية؟ ما هنا مبتدأ ما يعني هي من الحروف التي يريد تفسيرها الثالث والعشرون: (ما) ترد اسمية وحرفية موصولة، ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ الذي عندكم ينفد والذي عند الله باق، ونكرة موصوفة مررت بما معجب لك يعني بشيء معجب لك أو معجب لك، نعم. وللتعجب ما أحسن فلان ما أجمل كذا، نعم. واستفهامية وهذا كثير جداً ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ ﴾ نعم. وشرطية زمانية، شرطية زمانية ﴿ فَمَا اسْتَقَمُوا لَكُمْ فَاسْتَغِيمُوا لَهُمْ ﴾ وغير زمانية ﴿ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمَهُ اللَّهُ ﴾ ومصدرية ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ يعني استطاعتكم أو قدر استطاعتكم، ومصدرية كذلك ونافية، مصدرية يعني زمانية ومكانية، زمانية وغير زمانية قال ونافية مثل قولك ما هذا بشر ﴿ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ وزائدة كافة، زائدة إذا دخلت على بعض الحروف مثل إنما وعمما وبما كافة يعني تكف إن وأخواتها عن العمل إنما كلاً، وغير كافة إذا دخلت على الحروف تقول ربما وتبقى ويبقى حرف الجر على جره في غير رب وإن ونحوها، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

في غير رب وإن ونحوها، نعم. **الرابع والعشرون: من، لابتداء الغاية، ﴿ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا ﴾**
غالباً وللتبويض ﴿ حَتَّى تَنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ يعني بعضه، **والتبيين والتعليل ﴿ * مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾** التعليل **﴿ يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَعِ ﴾** **والبديل ﴿ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنْ الْآخِرَةِ ﴾** **والغاية** تقول قربت منه يعني إليه جاءت بمعنى إلى، **وتنصيص العموم** هذا في النفي **﴿ وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ ﴾** **﴿ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ ﴾** فتأتي من إذا دخلت على النكرة في سياق النفي لتفيد النص على العموم، **والفصل ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ﴾** **ومرادفة الباء ﴿ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفِ خَفِيِّ ﴾** يعني به، **وعن في وعند وعلى** هذا كله من التناوب كما ترى، تقول **﴿ قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا ﴾** يعني عن هذا، **﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ﴾** في يوم الجمعة **﴿ لَنْ نُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ﴾** بمعنى عند الله، وكذلك قال على في مثل قوله **﴿ وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ ﴾** يعني عليهم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الخامس والعشرون: من شرطية واستفهامية من شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة، طيب ﴿وَلِلَّهِ
يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ما معناها هنا؟ موصولة يعني الذي في السموات، قال ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا
يُجْزَ بِهِ﴾ ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ شرطية، ﴿قَالُوا يَوَدُّلَنَا مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنًا﴾ من
استفهامية، نعم. قال أبو علي ونكرة تامة، يعني ونعم من هو في سر وإعلان هذا يقصد تأتي نكرة تامة يعني في
مقابل النكرة الموصوفة، السادس والعشرون.

بسم الله الرحمن الرحيم

السادس والعشرون: (هل) لطلب التصديق الإيجابي لا التصوري ولا للتصديق السلبي يعني (هل) أداة استفهام لكن هل يراد بها استفهام نفي؟ مثل ما تقول في بعض أدوات الاستفهام لما تقول الهمزة هل تدخل على النفي أحاضر أنت؟ أليس كذلك؟ فالسؤال هنا أن لفظة هل يصح أن تدخل على الاستفهام السلبي؟ تقول هل ليس هل يصح هذا؟ قال هل لطلب التصديق الإيجابي لا التصوري ولا للتصديق السلبي يريد أنها تدخل على الجملة المثبتة لا المنفية ليست مثل الهمزة، نعم.

بسم الله الرحمن الرحيم

السابع والعشرون: الواو لمطلق الجمع وقيل للترتيب وقيل للمعية، نعم هذا آخر الحروف وختم به مع أنه أكثره دوراناً في النصوص الشرعية الواو، قال لمطلق الجمع والمقصود بمطلق الجمع يعني أنها لا تحمل معنى يفيد ترتيباً ولا تقدماً ولا تأخيراً بل هي لمطلق الجمع ولذلك آية الوضوء على الصحيح ﴿فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ لا تفيد الترتيب وهي لمطلق الجمع قال وقيل للترتيب هذا قول وجرى في كثير من كتب الأصول الإشارة إلى الخلاف في دلالة الواو بين اللغويين والنحاة من جهة والفقهاء أيضاً من جهة والصواب أن الإجماع منعقد من أرباب النحو واللغة على أنها لا تفيد ذلك يعني الترتيب، وهو قول مستبعد جداً وشاذ وكذلك الشأن عند الفقهاء والصواب أن من صار من الفقهاء إلى القول بأن الواو للترتيب فهو نظراً إلى ما عزي إلى بعض النحاة فإن لم يثبت ذلك فلا عبرة به، والصحيح إذاً على أن الواو لمطلق الجمع وكل نص جاءت فيه واو فهد منه بعضهم أنها للترتيب فليس صواباً، ودلالة الترتيب تأخذ من نصوص آخر ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرَوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ ثم يصعد عليه الصلاة والسلام قائلاً أبدأ بما بدأ الله به أليس هذا نصاً على أن الواو للترتيب؟ لا ليس نصاً؛ لأنه لو لم يفعل عليه الصلاة والسلام لما فهمنا وجوب البدء بالصفة في السعي هذا واحد، أنا أريد أن أفهم قوله لما قال عليه الصلاة والسلام أبدأ بما بدأ الله به لا هو أراد أن يجعل في ترتيب ذكر الصفا في النص مناسبة للبدأ بفعله هو عليه الصلاة والسلام وإلا فإنها لا تفيد الترتيب، وهذا كثير أيضاً في النصوص فإن الواو وحدها لا تقتضي الترتيب على الصحيح وقيل للمعية يعني هل الواو إذا تقول جاء زيد أو دخل زيد وعمرو هل تفيد دخولهما معاً؟ أو تفيد دخول المعطوف قبل المعطوف عليه أو العكس أو تفيد الاستواء ومطلق الجمع بذلك من غير نظر هي أربعة معانٍ محتملة في ذكر المعطوف والمعطوف عليه، الصواب الذي يترجح من أقوال النحاة والفقهاء ما ذكره المصنف بقوله لمطلق الجمع هكذا انتهى حديث المصنف -رحمه الله- عن معاني الحروف.

ليكون بدأ مجلسنا المقبل بإذن الله تعالى في أول مسائل الدلالات المتعلقة بالتكليف وهي الأمر وما بعده، أسأل الله لي ولكم علماً نافعاً وعملاً صالحاً والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد.