

تفريغ شرح كتاب لبّ الأصول

للشيخ
علي الرّملي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

أخي القارئ هذا الكتاب هو ثمرة جهد من تفرّغات إخواننا طلبة العلم بموقع شبكة الدين القيم¹ , و لما كانت تلك التفرّغات متفرّقة على موقعهم و غير مجموعة في كُتب , كان مّي أن جمعت كل تفرّغ في كتاب بصيغة pdf لأجل الإستخدام الشخصي , فلمّا وجدتُ نفعها كثير و خيرها عميم رأيت نشرها على موقع منتدى زدي العلمية² .
أسأل -الله عز و جل - أن ينفع بها الجميع .

أخوكم :

أبو عبدالله العربي الجزائري

¹ رابط موقع شبكة الدين القيم: <http://www.alqayim.net>

² رابط مدونة زدي العلمية : <http://www.vb-zeydni.blogspot.com>

الدرس الأول

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد..

فدُرُسنا في هذا اليوم سيكون بإذن الله تعالى لشرح كتاب "لُبِّ الأصول" في مادة أصول الفقه، وأصول الفقه علمٌ جليلٌ نافعٌ من حرم هذا العلم حُرْم الوصول إلى القدرة على فهم كتاب الله وسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وحُرْم أيضاً القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها .

فمن أراد المكنة في هذين الأمرين فليعتني بهذا العلم

أصول الفقه يعني الأدلة التي ينبنى عليها الفقه، فبما أنه أساس الفقه، فلا يمكنك أن تبني بناءً حتى تتمكن من الأساس.

أصول الفقه تُعرف به على الأدلة الإجمالية، الأدلة التي تصلح أن تكون دليلاً تبني عليها فقهاً، فتُميّز بهذا العلم بين ما يصلح أن يكون دليلاً وما لا يصلح أن يكون دليلاً، فتعرف به أن القرآن دليلٌ شرعي يُستدل به على استنباط الأحكام الشرعية، وتعرف به أن السنة النبوية دليل شرعي تُستنبط الأحكام الشرعية منها، بتفصيلات مذكورة في هذا العلم، وكذلك الإجماع والقياس وغير ذلك من الأدلة كقول الصحابي والاستحسان والاستصحاب وغير ذلك.

هذه الفائدة الأولى التي تستفيد منها من هذا العلم.

والفائدة الثانية: هي التمكن في استنباط الأحكام الشرعية من أدلة الكتاب والسنة.

والفائدة الثالثة: هي القدرة على الفهم الصحيح لأدلة الكتاب والسنة.

وسياأتي معنا إن شاء الله ما يوضح هذا كله

إذاً فهذا العلم مفيد جداً ولا يستغني عنه طالب علم شرعي، قواعد وقوانين تنظم لك علمك.

في البداية في عصر الصحابة كانوا أصحاب لسان عربي، والقرآن والسنة جاءا بلسان عربي، فعربيتهم مع معرفتهم بالأسباب التي وردت لها أدلة الكتاب والسنة التي أدت بهم إلى معرفة مقاصد الشرعية ومع صفاء ذهنهم وذكائهم تمكنوا من فهم الكتاب والسنة فهماً صحيحاً ومن استنباط الأحكام الشرعية استنباطاً دقيقاً من غير حاجة إلى وضع هذه القوانين في كتب وتأليف وتحرير لها، فكانت مقررة في عقولهم، وأخذها التابعون عنهم مع أخذهم للقرآن والسنة عنهم، حتى إنك تلمس هذه القواعد منهم في أثناء كلماتهم وإفتاءاتهم، يُطلق لك فتوى إذا تأملت فيها وجدتها قاعدة أصولية، ثم لما تغيرت اللغة عند أهلها وتغير لسان العرب وبعد عهدهم عن معرفة أسباب كتاب الله وسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - احتاجوا إلى جمع هذه القواعد والاستدلال لها في مؤلفات، فجاء أول مؤلف في هذا العلم من الإمام الشافعي رحمه الله، أرسل إليه عبد الرحمن بن مهدي رسالة يسأله فيها أن يضع له ما يدل على معاني القرآن وعلى معرفة الناسخ والمنسوخ، ومعرفة الأخبار ودلالاتها، فكتب له الإمام الشافعي رحمه الله الرسالة، سُميت "الرسالة" فوضع فيها الإمام الشافعي رحمه الله علماً

جماً، قواعد في أصول الفقه، في مسائل النسخ والمنسوخ، وفي الأخبار، الأحاديث يعني، قواعد الأحاديث في القرآن وبعض مباحث القرآن من عام وخاص، إلى غير ذلك فأثنى العلماء ثناءً عظيماً على هذا الكتاب، ثم تابعت التأليف في ذلك فكان لعلماء الأصول في التأليف في هذا الفن طريقتان:

--- طريقة تسمى طريقة المتكلمين.

--- وطريقة أخرى تسمى طريقة الأحناف أو الفقهاء.

طريقة المتكلمين يعتمدون فيها على تقرير القواعد التي دلت عليها البراهين، فيذكرون القاعدة ويستدلون لها بالبراهين التي دلت عليها، ولا يتطرقون كثيراً للمسائل الفقهية، للفروع التي تبنى عليها.

بينما طريقة الأحناف يقررون القواعد بناءً على الفروع الفقهية، فيأخذون الفروع الفقهية التي فرعها فقهاؤهم، يجمعونها ثم يقررون القواعد بناءً عليها، كأنهم يقولون بأن هذه الفروع نتجت عن هذه القاعدة عند إمامهم، هذه طريقة الأحناف، فالتقعيد يكون على الفتاوى التي يفتيها أئمتهم، وقد أدى بهم ذلك أحياناً إلى تقرير قواعد غريبة كما قال بعض أهل العلم.

هاتان طريقتان ولكل طريقة مؤلفات، ألف على طريقة المتكلمين كثير من متقدمي الأئمة، أكثر هذه الكتب شهرة وأكبرها كتاب "المعتمد" لأبي الحسين البصري، توفي سنة 463 وهو معتزلي من المعتزلة، عندما نقول المتكلمين فيشمل كل من خاض في علم الكلام وقرّر مسائل العقيدة بالعقل، الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية

وغيرهم، كلهم هؤلاء من المتكلمين.

والكتاب الثاني كتاب "البرهان" لإمام الحرمين الجويني، توفي سنة 478.

والكتاب الثالث كتاب "المستصفى" لأبي حامد الغزالي توفي سنة 505 .

هذه الكتب الثلاثة اعتمد عليها كثير من أئمة في أصول الفقه على طريقة المتكلمين
من جاء بعدهم.

الكتب التي بُنيت على هذه المجموعة كتاب "المحصول" للرازي توفي سنة 606، وكتاب
"الإحكام" للآمدي.

يقول بعض أهل العلم في وصفهما: (وكلا الكتابين مبسوط العبارة لا يحتاج لشرح
طويل يفسر معناه، بل يكتفي به من يطلعه)، فهو مشروح ميسر لا يحتاج إلى شرح
وبسط، يقول: إلا أن "المحصول" أوضح عبارة من كتاب "الإحكام" للآمدي.

ثم تفرعت كتب أخرى عن هذين الكتابين، نذكر منهما كتابين مهمين الأول:

--- "المنهاج" للبيضاوي، هذا الكتاب هو اختصار لكتاب "الحاصل" للأرموي،
و"الحاصل" اختصار لـ "المحصول"، فـ "المنهاج" مبني على "المحصول" للرازي-أنا أريد أن
أصل إلى شيء بعد هذا التفصيل.-

--- وكذلك كتاب "مختصر ابن الحاجب" هو مختصر لكتاب "المنتهى" لابن الحاجب

أيضاً، و"المنتهى" مختصر لـ"الإحكام" للآمدي.

والكتب التي نريد أن نُحفظ من هذا الكلام: "المنهاج" للبيضاوي و"مختصر ابن الحاجب".

الخلاصة أن "المنهاج" للبيضاوي مبني على "المحصول" للرازي، و"مختصر ابن الحاجب" مبني على "الإحكام" للآمدي .

هذه أشهر كتبٍ وأشهر مختصرات لهذه الطريقة.

أما طريقة الحنفية قد أُلّف فيها كثير من الأحناف، أُلّف فيها الجصاص والدَّبَّوسي والبرزدوي وغيرهم، ومن المؤلفات فيها متنٌ صغير مختصر اسمه "المنار" للنسفي، كم مختصر ذكرنا الآن ؟ ثلاثة

"المنهاج" للبيضاوي

"مختصر ابن الحاجب"

و"المنار" للنسفي

"المنهاج" للبيضاوي و"مختصر ابن الحاجب" على طريقة المتكلمين في التأليف، و"المنار" على طريقة الأحناف.

ونجت عن هاتين الطريقتين طريقة ثالثة مختلفة، وهي طريقة مَنْ جمع بين الطريقتين، من هذه الكتب كتاب صدر الشريعة "تنقيح الأصول"، أما المختصرات في هذه الطريقة فـ"جمع الجوامع".

المختصرات التي ذكرتها الأربعة هي المعتمدة عند كثير من علماء الأصول في التدريس: "المنهاج" للبيضاوي

و"مختصر ابن الحاجب"

وهما على طريقة المتكلمين

و"المنار" للنسفي

على طريقة الأحناف

و"جمع الجوامع"

الذي جمع بين الطريقتين

البيضاوي: شافعي

ابن الحاجب: مالكي

النسفي: حنفي

وابن السُّبكي مؤلّف "جمع الجوامع": شافعي

هذه هي المختصرات التي يعتمد عليها كثير من علماء الأصول في تدريس هذا العلم.

ما معنى المختصر؟

قليل المبني كثير المعنى، فالذي يختصر ويريد أن يضع مختصراً في علم من العلوم يقلل ألفاظه ويكثر معانيه.

هذا بالنسبة للمؤلفات في هذا الفن وهي كثيرة، أكثر المؤلفين في علم الأصول عقائدهم أشعرية، والسبب في ذلك أن كثرة التأليف فيه كانت في الزمن الذي انتشرت فيه هذه (كلمة غير واضحة)، سبب انتشارها يطول.

من الكتب التي تجد المباحث التي لها تعلق في العقيدة، تجدها على طريقة أهل السنة: "جامع بيان العلم وفضله" لابن عبد البر، وإن كان الكتاب ليس مختصاً بعلم أصول الفقه إلا أن مؤلفه ذكر فيه كثير من المباحث الأصولية على طريقة أهل السنة.

وكذلك الخطيب البغدادي في كتابه "الفقيه والمتفقه"، و"المسوّدة" لآل تيمية .

وهناك مباحث أصولية كثيرة تحدث عنها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وابن القيم في كتبهم الموجودة (كلمة غير واضحة) وقد عالج هذه المسألة معالجة طيبة صاحب

كتاب "معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة" الي هو الجيزاني مؤلفه، ذكر المباحث التي لها تعلق بمسائل العقيدة وقرر فيها عقيدة أهل السنة والجماعة، وتقريباً أكثر كتاب يعتبر صاحبه على عقيدة أهل السنة والجماعة إلا أن له تأثيراً أحياناً في بعض المباحث في مسائل الكلام "شرح الكوكب المنير" كتاب كبير جمع فيه مباحث أصول الفقه وهو كتاب نافع ومفيد جداً عبارته في الغالب سهلة وذكر المباحث الأصولية ونقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مباحث كثيرة قرر فيها عقيدة أهل السنة والجماعة .

هذا ما يتعلق بالتأليف في هذا الفن، والكتب طبعاً كثيرة، من حيث سهولة العبارة "المستصفي" للغزالي سهل العبارة، كثير من كتب أصول الفقه صعبة العبارة نظراً لإدخال علم الكلام والمنطق في مباحثه، وكثير من مباحث أصول الفقه أصلاً هي غريبة عن علم أصول الفقه، فالطالب عندما يدرس لا يحاول أن يتوسع في المبحث حتى يعلم هل من ورائه فائدة عملية في استنباط الأحكام أو في فهم الكتاب والسنة أم لا؟ فإذا وجد فائدة من هذا المبحث توسع فيه وبحث ونظر وقرأ، ولكن إذا لم يجد فائدة من وراء ذلك ووجد أن البحث غريباً عن هذا الفن فليبتعد عنه وهذا قد نبه عليه أكثر من واحد من العلماء، على أن علم أصول الفقه قد دخله كثير من المسائل الغريبة عن هذا العلم وهذا السبب الذي جعل الكثير يزهدون فيه أو يزهدون فيه، والعلم هذا كثير من الناس هم بين إفراط وتفريط، ما بين تقصير ومجاوزة في هذا الأمر، فلا يُصرف النظر عنه بتاتاً لأن من فعل ذلك قد خسر خيراً كثيراً، ولا في نفس الوقت يتوسع الشخص في كل مباحثه بل يميز ما فيه نفع وما لا نفع فيه عند دراسته.

فكما ذكرنا بالنسبة للتعريفات، المختصرات التي ذكرناها يعني تعتبر تقريباً هي بعد

المستوى الأول، وأنا شخصياً أفضّل كتاب الورقات للمستوى الأول ليس فيه كل أبحاث أصول الفقه لأنه في هذه الطريقة يكون الأمر أسهل على طالب العلم وليس فيه توسع بحيث يشكل على الطالب ثم اخترنا كتاب "لب الأصول" الذي هو اختصار لـ "جمع الجوامع" المختصر الذي هو "جمع الجوامع" وهو مختصر في أصله لكن زكريا الأنصاري رحمه الله اختصر كتاب "جمع الجوامع" في الكتاب الذي بين أيدينا سماه "لب الأصول".

"لب الأصول" اختصار لـ "جمع الجوامع" لابن السبكي، وكتاب "جمع الجوامع" كما عرفنا متن في أصول الفقه، اعتنى به العلماء لأهميته في هذا الفن فشرحه بعضهم وعلّق عليه آخرون، ونظمه البعض واختصره آخرون، ممن نظمهم السيوطي وممن اختصره زكريا الأنصاري في المختصر الذي بين أيدينا الذي هو "لب الأصول"، وشرح مختصره نفس زكريا الأنصاري، سمّى كتابه "غاية الوصول إلى شرح لب الأصول" هذا غاية الوصول هو شرح لب الأصول، شرحه زكريا الأنصاري نفسه بعد أن اختصر جمع الجوامع شرح هذا المختصر في كتاب سماه "غاية الوصول إلى شرح لب الأصول" نحن سندرس لب الأصول الذي هو المختصر، لن ندرس شرح اللب، نريد أن ندرس "لب الأصول" فقط الذي هو المختصر لجمع الجوامع.

والمؤلف رحمه الله في كتابه هذا لم يقتصر على الاختصار فقط، بل أبدل ما ليس بمعتمد عند الشافعية بما هو معتمد، يعني يذكر أن صاحب "جمع الجوامع" وهو الشافعي ذكر بعض المباحث التي هي وإن كانت أقوالاً في المذهب الشافعي لأنها هي ليست المعتمدة فغيرها المؤلف إلى ما هو معتمد عند الشافعية وما ليس بواضح غيره إلى ما هو أوضح منه كما ذكر هو ذلك في أثناء كلامه كما سيأتي إن شاء الله، وزاد زيادات حسنة هو ذكرها، إذاً هذا المختصر ليس مختصراً فقط بل وفيه أيضاً بعض الزوائد والفوائد،

سماه مؤلفه "لُب الأصول" واللب هو خالص كلِّ شيء، خالص الشيء وزبدته كما يقولون هو هذا اللب، إشارة إلى أن كتابه هذا هو خالص أصول الفقه.

وأما المؤلف فهو زكريا ابن محمد ابن أحمد الأنصاري المصري الشافعي أبو يحيى الملقَّب بـ زَيْن الدين ولد سنة 824 وتوفي سنة 926 فهو من علماء القرن التاسع والعاشر، من شيوخه: الحافظ ابن حجر والبُلُقيني ومن تلاميذه شهاب الدين الرَّملي الأنصاري وابن حجر الهيثمي، ابن حجر ليس ابن حجر العسقلاني، والهيتمي ليس الهيثمي، ابن حجر الهيثمي شخص ثالث، قال فيه السخاوي: (على طريقة جميلة من التواضع وحسن العشرة والأدب والعفة)، السخاوي معروف تلميذ الحافظ ابن حجر، ترجم لـ زكريا الأنصاري، قال في ترجمته: على طريقة جميلة من التواضع وحسن العشرة والأدب والعفة ... إلى أن قال:- هذه كلها تزكية في ماذا؟ في أخلاقه- إلى أن قال: (إلى أن أَذِنَ له غير واحدٍ من شيوخه بالإفتاء ...)

هذه تزكية في ماذا؟ في علمه، تزكية في علمه، إذا أَذِنَ له شيوخه بالإفتاء فهذا يكون على قدرٍ من العلم .

وقال: (وتصدَّر للتدريس في حياة غير واحدٍ من شيوخه) هذه منقبة له، تدل على أن الرجل صاحب علم قوي، (وأخذ عنه الفضلاء طبقةً بعد طبقة) أخذ عنه الفضلاء من المشايخ يعني من أهل العلم، (مع إعلام متفنيهم بحقيقة شأنه) هذا فيه شيء، أخذوا عنه مع علمهم بحقيقة شأنه، ما هي هذه الحقيقة التي مع علمهم أخذوا عنه؟ إذاً هي مَدَمَّة، فما هي هذه المذمة؟ قال: (ولكن الحظ أغلب) جعل الأمر مسألة حظ له طيب أن أخذوا عنه، هذه غمزة شديدة من السخاوي فيه، وقال فيه أيضاً:- هذا الذي يفسر لنا ما أراده السخاوي رحمه الله:- (كان أحد من كتب في كائنة ابن

... بل هو أحد مَنْ عَظَّمَ ابن عربي) تعرفون ابن عربي، ليس ابن العربي، ابن العربي ذاك الفقيه المالكي معروف، هذا ابن عربي الصوفي المحترق صاحب وحدة الوجود ، كافر، كان هذا زكريا الأنصاري يعظمه، (واعتقده وسمّاه ولياً) إذاً هذا ما أخذ على الرجل، الظاهر أنه كان صوفياً غالياً في تصوفه، ولا ندري هل كان يعتقد عقيدة ابن عربي أم لا؟ على كلٍ هذه هي حقيقة الرجل من الناحية العلمية مُثْنى عليه، لكن من الناحية العقائدية والمنهجية الرجل سيء جداً.

قال المؤلف رحمه الله: (بسم الله الرحمن الرحيم)

الباء حرف جر

والاسم اسم مجرور حُذفت منه الألف، أصل الكلمة تُكتب باء ثم ألف، هذا أصلها، لكن هذه الألف حُذفت، لماذا حذفت؟ لكثرة الاستعمال، فتُحذف في مثل هذا الموضع، "بسم الله الرحمن الرحيم" فقط، في غير هذا الموضع تُكتب الألف "باسم الله"، و"اسم" مضاف ولفظ الجلالة مضاف إليه، والجار والمجرور متعلق بفعلٍ تقديره أوَّلَف أو أبدأ، أوَّلَف أنسب لأنها تكون مختصة بالمقام، ويقدر هذا الفعل على حسب المقام.

والباء قيل: للمصاحبة أي أوَّلَف مع ذكر البسملة، وقيل: للاستعانة أي أوَّلَف مستعيناً، "الباء" لها عدة معاني عند العرب منها المصاحبة ومنها الاستعانة ومنها الإلصاق وغير ذلك. و"الاسم" من السمو وهو العلو.

و"الله" لفظ الجلالة.

"الرحمن" صفة أولى أوسع من الرحيم فهو رحيم بالمؤمنين خاصة.

ثم قال المؤلف: (الحمد لله الذي وفقنا للوصول إلى معرفة الأصول)

"الحمد" وصف المحمود بالكمال مع المحبة والتعظيم، إذا حمدت الله أي وصفت الله سبحانه وتعالى بصفات الكمال مع محبتك وتعظيمك له، والمؤلف يصفه بالكمال ويثني عليه بذلك لأنه الذي وفقه ووفق غيره من أهل الإسلام إلى معرفة علم أصول الفقه .

وبدأ المؤلف بالبسملة والحمدلة اقتداءً بكتاب الله وعملاً بالسنة، ولكن في شرحه استدل على ذلك بأحاديث ضعيفة، كما هي عادة كثير من الأصوليين والفقهاء والمفسرين، كثير منهم يكون بعيداً عن ممارسة علم الحديث، فتجده يستدل بأحاديث موضوعة أو ضعيفة أو واهية لعدم ممارستهم لهذا العلم، وأنت إذا قرأت في كتب المتأخرين من المفسرين والفقهاء والأصوليين تجدها كثيرة الأحاديث الواهية والضعيفة لضعف أهل تلك الأزمان في هذا العلم، لكن البدء، بدء الرسائل والكتب بالبسملة ثابت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كما في رسالة النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى هرقل، وضمن المؤلف رحمه الله الحمدلة ذكراً أصول الفقه، إشارة إلى ماذا؟ إشارة إلى الفن الذي سيتحدث عنه.

وإذا بدأت الحمدلة والبسملة مثلاً بما يشير إلى مادة الكتاب الذي ستتحدث عنه أو مادة الخطبة التي ستتحدث عنها يسمى هذا العمل عند البلاغيين ببراءة الاستهلال، براءة الاستهلال أو حُسن الابتداء، المعنى واحد، وهي :- براءة الاستهلال- أن

يتضمن أول الكلام ما سيق الكلام لأجله من غير تصريح.

أول الكلام، الآن في الحمدلة والبسملة هذه أول الكلام، تضمن ما سيق الكلام لأجله، أصلاً الكتاب الآن والبسملة والحمدلة سيق لماذا؟ لمباحث علم أصول الفقه، فتضمن أول الكتاب إشارة إلى هذا المبحث، هذا يسمى براعة الاستهلال.

قال المؤلف: (ويسر لنا سلوك مناهج بقوة أودعها في العقول) أي نحمده أيضاً على أن سهل لنا دخول طرق واضحة وكان هذا التيسير بخلق قوة جعلها في عقول البشرية، ندرك بها الأشياء.

والسلوك هو الدخول.

والمناهج جمع منهج وهو الطريق الواضح.

قال المؤلف: (والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه الفائزين من الله بالقبول) الصلاة في اللغة الدعاء، وهي من الله: ثناؤه على عبده في الملأ الأعلى كما صح عن أبي العالية الرياحي. والملأ الأعلى هم الملائكة المقربون، ومن الملائكة: الاستغفار، أي الصلاة من الملائكة هي الاستغفار، من الله: الثناء.

ومن الملائكة: الاستغفار.

ومن الآدميين: الدعاء.

و"السلام" السلامة من الآفات والنقائص، والجملة خبرية لفظاً، لفظها لفظ خبري،
والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه الفائزين من الله بالقبول" ولكنها إنشائية
معنى، فالمراد منها إيجاد الصلاة والسلام لا الإعلام بذلك، لا الإعلام بذلك بل
إيجاد ذلك، إيجاده يكون إنشاءً، وأما الإعلام به يكون إخباراً، خبر، نحن أخذنا
الفرق بين الخبر والإنشاء، درسنا هذا مبني على الدروس الماضية التي درسناها في
الدورة، فكثير من الكلام الذي نذكره قد شُرح وبيّن في تلك الدروس، المفروض
يعني أن يكون قد قرّرت هذه المسائل في الدروس الماضية، هذا الدرس هو الدرجة
التي تلي الدرجة الأولى في أصول الفقه، بعدما انتهينا من "الورقات" الآن انتقلنا إلى
"لب الأصول"، فالجملة الإخبارية والجملة الإنشائية هذا كله كما قد شرحناه وبيناه فلا
داعي لزيادة إيضاح. أي كأنه قال: اللهم صلّ وسلم على محمد.

"وآله" يريد المؤلف بالآل هنا مؤمني بني هاشم وبني المطلب، نص هو على ذلك، نص
هو على هذا المعنى، وهذا الذي عليه الشافعية لأن الإمام الشافعي رحمه الله فسّر الآل
بهذا، يستدلون بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصدقة: "لا تحل لمحمد ولا لآل
محمد" وبأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قسم سهم ذوي القربة على بني هاشم وبني
المطلب، فيقولون: إذاً الآل هم بنو هاشم وبنو المطلب ولعل الأصح في هذا ما ذهب
إليه سفيان الثوري وغيره أنهم أهل دينه كلهم وأتباعه إلى يوم القيامة، لكن نحن
الآن ليس في كلام المؤلف، كلام المؤلف خلاص فسّر قال: نريد بالآل كذا وكذا
خلاص انتهينا، لكن إذا ذكرت في موطن آخر يفهم منها هذا المعنى أن المراد بذلك
أهل دينه كلهم وأتباعه إلى يوم القيامة، وهو قول أكثر أهل العلم.

الآل في اللغة يطلق على الأقارب وعلى الأتباع، من هنا جاء الخلاف، فالإمام
الشافعي أخذ المعنى الأول والجمهور أخذوا المعنى الثاني، ومن أين لنا أن الآل يطلق

على الأتباع؟

من قول الله تبارك وتعالى { ادْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ } [غافر/46]، وهم أهل ملته الذين تابعوه على دينه، وإلا من آل فرعون من لا يدخل أشد العذاب لأنه آمن، فإذا يصح معنى الآل بمعنى الأتباع.

"وصحبه" اسم جمع صاحب بمعنى الصحابي وهو من لقي النبي مؤمناً به ومات على ذلك.

"الفائزين من الله بالقبول" هذا وصف للصحابة أي الذين ظفروا بالقبول من الله أي حصلوا على رضا الله وفازوا به في قول الله تعالى { لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ } [الفتح/18].

انتهى المؤلف من الصلاة والسلام على النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم أخذ يبين ما فعله في كتابه هذا، نؤجله إلى الدرس القادم بإذن الله تعالى وسبحانك اللهم وبمحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك

الدرس الثاني

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين

كنا في الدرس الماضي قد بدأنا بمادة لب الأصول ونكمل في درسنا هذا ما كنا بدأنا به بتوفيق الله تبارك وتعالى .

قال المؤلف رحمه الله بعد أن حمد الله تبارك وتعالى وصلى على النبي - صلى الله عليه وعلى آله وسلم -

قال: (وبعد).

أي وبعدما تقدم من الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن حمد الله والبسملة أقول كذا وكذا ما سيأتي من كلام، يؤتى بها هذه الكلمة كلمة "وبعد" يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى أسلوب آخر في الكلام وأصلها "أما بعد"، واستدلوا على أن أصلها أما بعد بإتيان الفاء في جملة الجواب التي ستأتي، جملة جواب الشرط، وأما بعد شرطية، تقديرها: مهما يكن من شيء بعد فكذا فكذا.

ثم قال رحمه الله: (وبعد فهذا).

الإشارة للمؤلف الي هو لب الأصول الحاضر في ذهن المؤلف.

(فهذا مختصر).

من الاختصار، والاختصار: تقليل اللفظ وتكثير المعنى.

(في الأصلين).

المقصود بالأصلين الأصولين، ثنية أصول، أصول الفقه وأصول الدين، فهذا مختصر

في أصول الفقه وأصول الدين، فإذاً هذا الكتاب لا يحتوي فقط على أصول الفقه بل وأيضاً فيه مباحث في أصول الدين ويعنون بأصول الدين العقيدة.

قال: (وما معهما).

فهذا مختصر في الأصلين وما معهما من المقدمات التي سيفتح بها الكتاب، سيذكر فيها تعريف أصول الفقه وبعض التعريفات الأخرى، وأيضاً مع الكتاب غير المقدمات مباحث في التصوف كذلك، فصار في كتابه هذا المقدمات، ثم أصول الفقه، ثم أصول الدين، ثم مباحث في التصوف، فعنى بقوله: "وما معهما": المقدمات ومباحث التصوف، والمؤلف كما مر معنا أشعري على عقيدة الأشاعرة وهو صوفي كذلك، ونحن لن ندرس من هذا الكتاب إلا ما يهمننا وهو أصول الفقه.

قال: (اختصرت فيه جمع الجوامع للعلامة السبكي رحمه الله وأبدلت منه غير المعتمد والواضح بهما مع زيادات حسنة).

يبين لنا الآن ما الذي فعله في كتابه هذا الي هو لب الأصول، فقال: اختصرت فيه جمع الجوامع، عرفنا أن جمع الجوامع مختصر في أصول الفقه جمعه مؤلف كما قال من زهاء مئة مصنف في أصول الفقه فهو خلاصة هذه المصنفات المئة، مؤلفه ابن السبكي وهو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، بعض أهل العلم يفرق بينهما بالسبكي وابن السبكي، فإذا أطلقوا السبكي فيعنون به الأب وهو علي بن الكافي لأن أباه أيضاً من العلماء وله مؤلفات في الأصول وفي غيرها، فإذا أطلقوا السبكي فيريدون به الأب وإذا أطلقوا ابن السبكي فيريدون به الابن وأحياناً يطلقون السبكي على هذا وهذا كما فعل الآن المصنف معنا قال: للعلامة السبكي رحمه الله ويعني به الابن الذي هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي تاج الدين، ولد سنة 720، من شيوخه أئمة من أئمة السنة من أهل الحديث في وقته الإمام الذهبي رحمه الله والإمام

المزي، ومن شيوخه أيضاً والده علي بن عبد الكافي السبكي الأب يقال له السبكي، توفي سنة 771، هذا صاحب جمع الجوامع الذي هو ابن السبكي مات صغيراً، لكنه كان صاحب علم متمكّن في فنّه.

وقال المؤلف: (وأبدلت منه غير المعتمد).

أي أنه لم يَجِدْ على الاختصار بل اجتهد وغير بعض الأمور في الكتاب لأنه رآها غير معتمدة، إما عنده أو عند الشافعية، فغيرها، وأيضاً ما فيه خفاء غيره بما هو واضح كي يسهل المختصر، كان هدفه من هذا أن يسهل هذا الكتاب على الدارسين، مع زيادات حسنة ولم يقتصر على مادة الكتاب بل زاد أيضاً بعض الزيادات من عنده التي رأى هو أنها مفيدة وأن المؤلف بحاجة إليها.

ثم قال رحمه الله: (ونبّهت على خلاف المعتزلة بعندنا).

أي إذا قال: "عندنا" فينبه بذلك على أنهم قد خالفوا المعتزلة في هذه المسألة، الأشاعرة يخالفون المعتزلة في هذه المسألة فإذا كان عندهم خلاف للمعتزلة نبّه على ذلك بقوله: عندنا، وأما غير المعتزلة فيقول: (وغيرهم بالأصح غالباً).

أي إذا خالف الأشاعرة غير المعتزلة ينبه على خلافهم بقوله: الأصح كذا، أما خلاف المعتزلة فيقول: وعندنا كذا وكذا، يشير بذلك إلى أنهم يخالفون المعتزلة في هذه المسألة.

قال: (وسميته لب الأصول).

اللب خالص كل شيء، يشير إلى أن كتابه هذا خالص أصول الفقه.

(راجياً من الله القبول وأسأله النفع به فإنه خير مأمول).

أَلَّفَ هذا المؤلَّف وهو يرجو من الله تبارك وتعالى أن يتقبله منه ويسأل الله سبحانه وتعالى أن ينفع به العباد، يقول: فإنه خير مأمول أي خير مرجوٍ يرجى، أي الله سبحانه وتعالى خير مرجو فيأمل من الله سبحانه وتعالى أن يتقبل منه ذلك وأن ينفع به العباد.

قال: (وينحصر مقصوده في مقدمات وسبعة كتب).

وينحصر مقصوده، مقصود ماذا؟ مقصود هذا الكتاب، الفائدة والزبدة التي يريدونها من هذا الكتاب تنحصر وموجودة في مقدمات وسبعة كتب، وينحصر مقصوده أي لب الأصول، (في مقدمات) جمع مقدمة بكسر الدال ويجوز فتحها، فتقول: مقدِّمة ومقدِّمة، مقدِّمة: اسم فاعل، تقدَّمت غيرها فهي تقدمت مادة الكتاب، ومقدِّمة اسم مفعول أي قدَّمها المؤلَّف على غيرها، والمقدِّمة من كل شيء أوله وهي في العلم ما يتوقف الشروع فيه عليها، ما يتوقف الشروع والبدء في العلم على هذه المقدِّمة، ما يتوقف عليه الشروع في الكتاب هذه تسمى مقدِّمة، يعني ما تقدمت الكتاب، الاستفتاحية للكتاب، وغالباً عند أهل العلم يقدمون الكتب بتعريف العلم الذي سيبدئون به وبيان موضوعه وثمرته وغير ذلك من الأبحاث التي يبدئون بها كتبهم، المؤلَّف سيأتي معنا إن شاء الله بأنه ذكر تعريف العلم وذكر الحكم وما يتبعه وذكر كذلك بعض التعريفات التي لها علاقة بغيرها من التعريفات، وعادة العلماء يقولون: المقدِّمات لبيان السوابق، والكتب لبيان المقاصد، فقال هنا: وينحصر مقصوده في مقدمات وسبعة كتب، الكتاب الأول ذكر فيه القرآن وأبحاث القرآن، طبعاً الكتب هذه السبعة هي مباحث أصول الفقه، نبدأ بمادة أصول الفقه من الكتاب الأول، بعد أن ننهي من المقدمات، ربما ستلاحظون أن الحكم وما يتعلق بالحكم وتأسيس الحكم الشرعي وما شابه من هذه المسائل كلها ستجدونها في المقدمة وليس في الكتب، لأن الحكم حقيقة ليس من أصول الفقه، الحكم وأبحاثه ليست من أصول الفقه، الحكم

هو الثمرة، الحكم الشرعي هو الثمرة النتيجة من دراسة أصول الفقه، نحن ندرس أصول الفقه لماذا؟ لكي نتمكن من استنباط الحكم الشرعي، إذاً النتيجة والغاية هي الوقوف على الحكم الشرعي كي يؤدي ذلك إلى العمل، فالحكم هو ثمرة لذلك جعله المؤلف رحمه الله في المقدمة وليس في مادة أصول الفقه، الكتاب الأول ذكر فيه مباحث القرآن، والكتاب الثاني مباحث السنة، والكتاب الثالث مباحث الإجماع، والكتاب الرابع مباحث القياس، في الأربع كتب الأولى وضع الأدلة المجمع عليها بالجملة، وإن كان القياس قد خالف فيه أهل الظاهر، أربع أدلة من الأدلة الإجمالية المتفق عليها وضعها في الكتب هنا: القرآن، السنة الإجماع، القياس، ثم في الكتاب الخامس وضع الاستدلال، وماذا نعني بالاستدلال؟ الأدلة المختلف فيها، الأدلة الإجمالية المختلف فيها، مثل ماذا؟ قول الصحابي، الاستحسان، المصلحة المرسلة، الاستصحاب، وهكذا، هذه التي اختلف فيها أي أدلة شرعية أم لا، هذه كلها وضعها في الكتاب الخامس، أما الكتاب السادس فوضع فيه مبحث التعادل والترجيح، يعني معارضة الأدلة وترجيح بعضها على بعض، كيف يتم ذلك؟ من خلال دراسة هذا الكتاب وهو الكتاب السادس، والكتاب السابع والأخير وضع فيه مبحث الاجتهاد، وتحدث عن شروط المجتهد، فالمجتهد هو المستفيد من أصول الفقه، من الذي سيطبق أصول الفقه وسيستخرج الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية باستعمال مادة أصول الفقه والقواعد هذه؟ هو المجتهد، فالذي سيستفيد من أصول الفقه هو المجتهد لذلك بحثوا شروط المجتهد وإن كانت هي حقيقة ليست من أصول الفقه، لكن لما بحثوا الأمر في كتب أصول الفقه أدخلوه في التعريف كما سيأتي إن شاء الله.

قال رحمه الله: المقدمات

الآن انتهى المؤلف رحمه الله من دياجة الكتاب وبدأ بمادة الكتاب.

المقدمات جمع مقدّمة وقد تقدم الكلام في ذلك، وقد بدأ بها المؤلف ليُعرّف أصول الفقه قبل الدخول فيه، أراد أن يُعرّف أصول الفقه قبل الدخول في أصول الفقه لماذا؟ ليتمكن الطالب من تصوّر هذا العلم تصوراً مجمّلاً قبل الدخول فيه، إذا أردت أن تدرس علماً تريد أن تعرف ولو بالجملة ما هو هذا العلم الذي أريد أن أدرسه وتحتاج أيضاً أن تعرف فائدته، وتحتاج أيضاً أن تعرف مادته وهذا كله سنذكره بإذن الله تعالى .

قال: (أصول الفقه أدلة الفقه الإجمالية وطرق استفادة جزئياتها وحال المستفيد). هذا تعريف المؤلف لأصول الفقه: أدلة الفقه الإجمالية وطرق استفادة جزئياتها وحال المستفيد، التعريف عند جمهور الأصوليين: "أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد" المعنى واحد، أصول الفقه تُعرّف عند الأصوليين باعتبارين، الاعتبار الأول بالنظر إلى مُفْرَدِيهِ، بالنظر إلى أنه مكوّن ومركّب من جزئين، من كلمتين: أصول وفقه، أي قبل النظر إلى كَوْن هاتين الكلمتين اسماً وعلماً ولقباً على هذا الفن ننظر إلى معناه، ثم النظر الثاني إلى كَوْن هذه الكلمة كلمة أصول الفقه علم على هذا الفن الذي معنا.

عبد الله اسم، إذا قلت ما معنى كلمة عبد الله؟ تحتاج أن تفهم كل كلمة على حدة أولاً ثم بعد ذلك تفهم معنى التركيب الذي حصل، لكن إذا كانت كلمة عبد الله اسم لشخص وسألت عن عبد الله قلت لك هو ذاك الرجل الطويل الذي يتصف بكذا وكذا وكذا، فانظر إلى الاعتبارين الآن، بنفس الطريقة معنا الآن معنا أصول الفقه نعرّفه بالاعتبارين، بالنظر إلى تركيبته من كلمتين، وباعتبار أيضاً أنه علم على هذا الفن الذي بين أيدينا وهو أصول الفقه.

كلمة أصول، الجزء الأول من التركيبية جمع أصل، وهو في اللغة ما يبنى عليه غيره، كأساسات البيت، أساسات البيت أصله لماذا كانت أصل البيت؟ لأن البيت بني

عليها، وهذا عند جمهور أهل العلم التعريف اللغوي، وبعضهم قال: ما منه الشيء، مثل البذرة، حبة صغيرة تتكون منها الشجرة فتكون البذرة أصل للشجرة لأن الشجرة نشأت منها والوالد للولد، أصل الولد نشأ من الوالد.

وهناك تعريفات أخرى وخلافات في معنى الأصل لكن بالجملة فهمنا المعنى المراد من ذلك.

أما في الاصطلاح فيطلق على أمور، أهل الاصطلاح يطلقون الأصل ويريدون به الدليل، هذا المعنى الأول، يطلق الأصل في الاصطلاح على معنى الدليل، كقولهم مثلاً: أصل تحريم الربا قول الله تبارك وتعالى { وَحَرَّمَ الرِّبَا } [البقرة/275] إيش معنى كلمة أصل هنا؟ دليل، أي دليل تحريم الربا كذا وكذا، كلمة الأصل في الاصطلاح إذا جاءت، تارة تعني هذا المعنى وهو المراد عندنا هنا في كلمة أصول الفقه، لاحظنا المؤلف إيش قال؟ أدلة الفقه الإجمالية، المراد عندنا هنا بالأصل الي هو الدليل.

ويطلق الأصل على الرُّحان، أي على الراجح من الأمرين كرجل شك في طهارته، نقول له إيش؟ الأصل بقاء الطهارة، رجل كان متوضئاً ثم شك أهو متوضئ أو غير متوضئ؟ نقول له: الأصل بقاء الطهارة، إيش يعني الأصل هنا؟ أي الراجح، الراجح بقاء الطهارة، الراجح من الاحتمالين: احتمال زوال الطهارة وبقائها، فالراجح الأقوى الي هو بقاء الطهارة لأن الحدث طارئ فالأصل عدمه.

وكذلك كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، مَنْ يقسمون الكلام إلى حقيقة ومجاز يقولون: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح في الكلام الحقيقة.

هذا المعنى الثاني

والمعنى الثالث: القاعدة المستمرة، مثلاً إباحة الميتة على خلاف الأصل، إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل، إيش يعني على خلاف الأصل؟ أي على خلاف القاعدة المستمرة، القاعدة المستمرة عندنا إيش؟ أن الميتة محرمة، القاعدة المستمرة

عندنا أن الميتة محرّمة، فنقول: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل، لأن الأصل
عندنا أن الميتة محرّمة.

أو كما يقول النُّحاه مثلاً: الأصل في الفاعل أنه مرفوع، إيش يعني هذا؟ يعني القاعدة
المستمرة في الفاعل أنه مرفوع، ونقول: وجملته خرق الثوب المسمار على خلاف
الأصل، هذه شدّت عن الأصل الذي عندنا، الأصل في الفاعل إيش؟ أنه مرفوع،
هنا جاء إيش؟ منصوباً، من الذي خرق الثوب أو المسمار؟ المسمار هو الذي يخرق
الثوب، جاء هنا منصوباً على خلاف الأصل، إيش تعني بخلاف الأصل؟ يعني على
خلاف القاعدة المستمرة.

ويطلق أيضاً على الصورة المقيس عليها، هذا في باب القياس فقط، هذا الموضع
الرابع، في باب القياس يطلق على الصورة المقيس عليها، نحن درسنا في السابق بأن
القياس له كم ركن؟ أربع: الأصل والفرع والعلة والحكم، الأصل إيش يعني به؟ هو
الذي ثبت له حكم شرعي بأدلة الكتاب أو السنة، هذا الأصل، كالبر في الربا ثبت له
حكم شرعي أو لا؟ ثبت، قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : " البر بالبر والشعير
بالشعير... إلخ" في مسألة الربا سواء بسواء مثلاً بمثل..... إلخ الحديث، إذاً هذا له
حكم شرعي أن القمح بالقمح أو البر بالبر من الربويات، ثبت بالدليل إذاً فهذا نسميه
أصل في القياس.

الفرع: الأرز نريد أن نقيس عليه الأرز، فالصورة المقيس عليها عندنا هنا في المثال
الي هو إيش؟ البر، البر الذي ثبت له دليل شرعي وثبت حكمه بالدليل الشرعي، هذا
يسمى الأصل وهي الصورة التي نريد أن نقيس عليها، نريد أن نقيس عليها الأرز
وغيره، هذه الصورة المقيس عليها تسمى أصلاً في باب القياس، إذاً، إذا سمعت أحد
علماء الاصطلاح يقول: الأصل فتعرف معنى كلامه من السياق، لربما يريد الدليل،
وربما يريد الراجح، وربما يريد القاعدة المستمرة، وربما يريد المقيس عليه، والسياق هو
الذي يبين لك المراد.

عندنا هنا يريد بالأصل: الدليل، هذا تعريف أصول الفقه.

طبعاً هناك اصطلاحات أخرى حصل فيها خلاف استوعبها الزركشي في البحر المحيط، هذا البحر المحيط اسم على مسمى فهو بحر محيط، يعني تقريباً ما في مسألة من مسائل أصول الفقه طُرحت أو ذُكرت إلا وضعها صاحبها في هذا الكتاب.

وأما الفقه (الجزئية الثانية من التعريف) انتهينا من أصول، الآن الفقه.

الفقه في اللغة هو الفهم { وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي } [طه/27/28]، اللهم فقهه في الدين، وهناك بعض الخلافات عند بعض العلماء في تعريف الفقه لكن جمهورهم على هذا، بعضهم قال: هو الإدراك الدقيق وبعضهم ... يعني خلافات كثيرة.

وفي الاصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، هكذا عرّفه أكثر الأصوليين، والمؤلف سيغيّر فيه شيئاً يسيراً كما سيأتي وسننّه على سبب تغييره هناك.

فقولهم هنا: العلم بالأحكام الشرعية، استشكل بعضهم كلمة العلم، قالوا: لماذا تستعملون كلمة العلم مع أن العلم يطلق على اليقين، هذا بناءً على اصطلاحهم، اصطلاح بعض الأصوليين يصطلحون على أن العلم لا يطلق إلا على اليقين، قالوا: ومسائل الفقه مسائل ظنية، الفقه ظني وليس يقيني وأنتم في التعريف قلتم العلم بالأحكام الشرعية، إذاً يقين أصبح عندنا فكيف يجتمع الأمر؟ قولهم بأن الفقه ظني، بعض أهل العلم أعاد ذلك إلى أنهم يعتقدون أن أحاديث الآحاد تفيد الظن، والفقه مبني على أحاديث الآحاد فهو ظني. إذا كان هذا بناؤهم فهو بناء باطل لأن الأصل الذي بني عليه باطل، أحاديث الآحاد منها ما هو ظني ومنها ما هو يقيني، لكن الذي يظهر لي أنهم يقولون أنه ظني لأنهم يتحدثون عن الفقه المستنبط وليس الفقه المنصوص عليه، لأن لاحظ قولهم هنا: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، اكتسب من الدليل، استنبط من الدليل استنباطاً، الأحكام الفقهية المعلومة من

الدين بالضرورة عند الأصوليين ليست فقهاً، الأحكام المنصوص عليها والتي جاءت بأدلة واضحة هذه ليست من الفقه عند الأصوليين أما عند الفقهاء فهي من الفقه، على كلّ الخروج من هذا الإشكال الذي أوردوه أن العلم عند البعض الآخر يطلق على الظن وعلى اليقين ولا يطلق على اليقين وحده فيصح إطلاقه إذاً هنا أذن الآن العشاء نكتفي بهذا القدر إن شاء الله ونكمل في الدرس القادم بإذن الله تعالى

الدرس الثالث:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد.

فكما قد ذكرنا في درسنا الماضي تعريف أصول الفقه باعتبار المفردين، هذا الذي كنا بدأنا به وعرفنا الأصول لغة واصطلاحاً وبدأنا بتعريف الفقه وذكرنا تعريف الفقه لغة ووقفنا عند تعريفه اصطلاحاً وذكرنا إنه عند جمهور أهل العلم هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، وذكرنا كلمة العلم وما أورد عليها العلماء من إيرادات.

وأما قولهم: بالأحكام الشرعية، فأخرجوا الأحكام غير الشرعية، كالأحكام العقلية مثلاً، كمعرفة أن الكل أكبر من الجزء، هذا حكم عقلي أدرك بالعقل فهذا يسمى حكماً عقلياً، فقوله في تعريف الفقه: العلم بالأحكام الشرعية أخرج الأحكام العقلية فهذا ليس من الفقه، وكذلك أخرج الأحكام العادية، الأحكام العادية التي عرفت بالتجربة، بالعادة، هذه أيضاً أخرجها لأنها ليست من (٠٠) الفقه.

هذا قوله العلم بالأحكام الشرعية، وأخرج أيضاً بالأحكام العلم بالذوات كذات زيد، أو الصفات كسواد زيد مثلاً، أو العلم بالأفعال كقيام زيد، فهذا كله من العلم ولكنه ليس من الأحكام، فبالأحكام الشرعية أخرج الأحكام العقلية والعادية، وبقوله الأحكام أخرج الأفعال وأخرج الذوات وأخرج الصفات.

وبقولهم: العملية أخرجوا الأحكام الشرعية الاعتقادية، فالمسائل الاعتقادية ليست

من الفقه عند الأصوليين، نحن الآن نفسر الفقه بالمعنى الأصولي، عند علماء أصول الفقه، فالتفريق ما بين العقائد والأحكام العملية هو تفريقٌ اصطلاحى لا ينبني عليه أحكام شرعية، لماذا؟ لأنه تفريق اصطلاحى، الآن نحن نعرّف الفقه الاصطلاحى عند الأصوليين، الفقه يختلف المعنى اللغوي له عن المعنى الشرعي عن المعنى الاصطلاحى عند الأصوليين عن المعنى الاصطلاحى عند الفقهاء، كلٌّ عنده اصطلاح للفقه والمعنى اللغوي معنى عام، الفهم كما تقدم معنا، والمعنى الاصطلاحى عند الأصوليين هو الذي نعرّفه فيه نحن وسيأتي في آخر الكلام إن شاء الله التفريق ما بين الفقه عند الأصوليين والفقه عند الفقهاء.

وبقولهم: "المكتسب" أخرجوا غير المكتسب، العلم المكتسب الذي حصل بعد أن لم يكن، لم يكن حاصلًا ثم اكتسب، حصل بعد ذلك.

وبقولهم: "المكتسب" أخرجوا غير المكتسب كعلم الله تبارك وتعالى، علم الله تبارك وتعالى ليس مكتسبًا لأن الله سبحانه وتعالى لم يزل ولا يزال عالماً.

وبقولهم: "الأدلة التفصيلية" نحن قلنا في التعريف: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب" الآن المكتسب هذه صفة لماذا؟ صفة للعلم، أي العلم المكتسب، فالمكتسب صفة للعلم، العلم بالأحكام الشرعية العملية، أي العلم المكتسب من أدلتها التفصيلية، العلم الذي اكتسب وأخذ من الأدلة التفصيلية، والدليل التفصيلي أخرجوا به الدليل الإجمالي، لأن الأدلة نوعان: أدلة تفصيلية وأدلة إجمالية، ذكرنا الأدلة التفصيلية هي التي تختص بمسألة معينة كقول الله تبارك وتعالى { وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ } [البقرة/43]، هذا دليل شرعي يختص في مسألة الأمر بالصلاة أي بوجوب الصلاة.

أما الدليل الإجمالي كقولنا مثلاً: الأمر يقتضي الوجوب، هذا دليل إجمالي، ففرق بين الدليل التفصيلي والدليل الإجمالي، الدليل التفصيلي يختص بمسألة معينة أما الإجمالي فلا يختص بمسألة معينة، القاعدة الإجمالية أو الدليل الإجمالي تدخل تحته صور كثيرة وكثيرة جداً.

فبقولهم: "الأدلة التفصيلية" أخرجوا الأدلة الإجمالية، فأصول الفقه أخرجوه بقولهم: "الأدلة التفصيلية" خرج أصول الفقه، ليس هو من الفقه.

"من أدلتها التفصيلية"، وقولهم: "من أدلتها" أخرجوا علم الملائكة وعلم الرسول - صلى الله عليه وسلم - الحاصل بالوحي، هذا علم مكتسب حصل بالوحي وليس بالاستخراج من الأدلة التفصيلية، هذا العلم حصل بالوحي، أوحى الله سبحانه وتعالى إلى جبريل وأوصل جبريل الوحي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فحصل العلم بذلك، فهذا لا يسمى فقهاً عند الأصوليين، ولكن الفقه عند الأصوليين هو العلم الذي استُخرج من أدلة الكتاب والسنة.

طيب العلم الحاصل عندنا ضرورة، عامة الناس يعرفون أن الصلاة واجبة، هذا علم حاصل ضرورة عندهم، عامة الناس يعرفون أن الصلاة واجبة، هل استخرج الناس وجوب الصلاة من الدليل التفصيلي؟ لا، هو معلوم عندهم بالضرورة لا يوجد مسلم إلا ويعلم أن الصلاة واجبة عليه فمثل هذا العلم الضروري الآن لا يسمى فقهاً عند الأصوليين، وها هنا الفرق ما بين الفقه عند الأصوليين والفقه عند الفقهاء.

الفقه عند الفقهاء لا يقتصر فقط على ما استنبط من الأدلة التفصيلية، الفقه عند

الفقهاء يشمل العلم بالأحكام الشرعية العملية كلها سواء كانت مستنبطة أو غير مستنبطة، بما أنه حكم شرعي وعملي علم فهو فقه عند الفقهاء، فالفرق بين الأصوليين والفقهاء أن الأصوليين يعتبرون الفقه ما أخذ بالاستنباط من الأحكام الشرعية، يعني الأحكام الشرعية التي أخذت بالاستنباط من الأدلة التفصيلية، أما الفقهاء لا، الفقهاء عندهم العلم بالأحكام الشرعية العملية هذا يعتبر فقهاً سواء استنبط أو لم يستنبط، بناءً على ذلك الأحكام المأخوذة من النصوص الواضحة التي لا تحتاج إلى استنباط والأحكام الضرورية هذه التي علمت بالضرورة كلها تسمى فقهاً عند الفقهاء، أما عند الأصوليين فلا، إنما يسمى حكماً ما أخذ بالاستنباط من الدليل التفصيلي.

هذا الفرق بين الفقه عند الأصوليين والفقه عند الفقهاء.

وأما الفقه في الشرع فيشمل العقائد والأعمال، ولا يختص فقط بالعقائد، لا يختص فقط بالأعمال كما هو عند الأصوليين والفقهاء، في الشرع: الفقه يشمل العلم بالشرعية كلها سواء كان تفسيراً أو كان أحكاماً عملية أو أحكاماً عقائدية، كله يدخل في الفقه كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين" يشمل الدين كله.

وهكذا يكون قد تم عندنا تعريف أصول الفقه باعتبار مفرديه، ويمكن أن نستخرج نحن الآن تعريفاً ونقول: أصول الفقه هو أدلة الفقه الإجمالية التي يبنى عليها العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

هكذا نكون قد خرجنا بتعريف أصول الفقه باعتبار مفرديه.

نرجع الآن إلى تعريف أصول الفقه باعتباره لقباً على هذا الفن وهو الذي ذكره المؤلف رحمه الله فقال في تعريف أصول الفقه: "أصول الفقه أدلة الفقه الإجمالية وطرق استفادة جزئياتها وحال المستفيد" هذا تعريف أصول الفقه باعتباره علماً على هذا العلم الذي بين أيدينا.

فقال: "أدلة الفقه الإجمالية" ما المراد بالدليل هنا؟ الدليل في اللغة هو المرشد إلى المطلوب، لكن عندنا هنا في الاصطلاح اختلف العلماء في المراد بالدليل في هذا الموضع، فبعضهم قال: الدليل المعني هنا هي الأدلة السمعية أو مصادر التشريع، وهذه تنقسم عندهم إلى قسمين : منها ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه، كالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، طبعاً القياس خالف فيه الظاهرية، والباقي قد اتفقوا عليه ، الكتاب والسنة والإجماع بالاتفاق أنها حجة، والقياس خالف فيه الظاهرية، وبقية الأدلة أيضاً كقول الصحابي مثلاً، الاستصحاب، الاستحسان، المصالح المرسلة، وغيرها من الأدلة التي اختلف فيها، هذه كلها تسمى عندهم أدلة ويقسمون هذه الأدلة إلى قسمين كما ذكرنا منها ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه، فالبعض قال المقصود بأدلة الفقه الإجمالية هذه الأدلة، الكتاب والسنة والإجماع... إلخ، فهنا البعض الآخر قالوا: هي القواعد العامة، المقصود بالأدلة الإجمالية هنا القواعد الأصولية العامة كالأمر يقتضي الوجوب، الإجماع حجة، القياس حجة، النهي يقتضي التحريم، قواعد أصولية، قالوا: هذه القواعد هي المقصودة بقولنا: أدلة الفقه الإجمالية، فحصل خلاف بين أهل العلم في هذه المسألة.

نحن سنمشي على ما مشى عليه كثير من أهل العلم في كون المقصود بأدلة الفقه الإجمالية القواعد العامة، لما سيأتي من إشكال سيرد فيما هو آت إن شاء الله في قضية الحديث عن المعرفة.

قال: "وطرق استفادة جزئياتها"، الآن أصبح عندنا على كلام المؤلف رحمه الله أصول الفقه يتركب من ثلاثة أقسام: الأول أدلة الفقه الإجمالية التي هي إما القواعد العامة أو الأدلة السمعية.

ثانياً: طرق استفادة جزئياتها، المقصود هنا بطرق استفادة جزئياتها: المرحّحات بين الأدلة عند تعارضها، هذا الذي يقصده ويعنيه في هذه الفقرة، أي المرحّحات بين الأدلة عند تعارضها، فيريدون بالطرق المرحّحات.

ومقصود المؤلف بـ"جزئياتها" أي جزئيات الأدلة الإجمالية، أدلة الفقه التفصيلية هي التي جعلها جزئيات للأدلة الإجمالية، فأدخل هنا المؤلف المرحّحات بين الأدلة في أصول الفقه، قالوا: لماذا هنا الآن المرحّحات بين الأدلة أدخلت في أصول الفقه؟ قالوا: لأنك عندما تعرف الأدلة الإجمالية ويحصل تعارض بين هذه الأدلة لا يمكنك أن تستفيد منها إلا بمعرفة طريقة تقديم بعضها على بعض، فإذاً هذا لا بد منه كي تتم الفائدة المرجوة من أصول الفقه لذلك أدخلوا طرق الاستفادة في أصول الفقه، هذا الجزء الثاني وهو طرق الاستفادة.

الجزء الثالث: حال المستفيد، من المستفيد من أصول الفقه؟ هو المجتهد، حاله أي صفته، ما هي صفاته؟ ما هي شروطه التي تُشترط فيه حتى يكون مستفيداً ويكون مجتهداً قادراً على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية بالأدلة الإجمالية، من هو هذا المجتهد؟ ما هي صفاته؟ ما هي شروطه؟ هذه أيضاً من مباحث أصول الفقه (..)، اختلاف العلماء في إدخال هذه المسألة في أصول الفقه، لماذا؟ قالوا: معرفة شروط المجتهد ليست من أصول الفقه فلا يتوقف عليها استنباط الأحكام

الشرعية فاستشكلوا إدخاله هنا، فقال بعض العلماء: لما أخذوا بمناقشة شروط المجتهد في كتب أصول الفقه واعتادوا على ذلك وجرت عاداتهم عليه، قال: أدخلوه في التعريف، أي أدخل في التعريف مسامحة وإلاّ هو حقيقة ليس من أصول الفقه، لأن المجتهد ليس من أصول الفقه ولكن هو الذي يستعمل أصول الفقه ويفهم مباحث أصول الفقه.

وأخذوا أيضاً استطراداً يناقشون ويتحدثون عن المقلد من هو؟ ومتى يجوز له أن يقلد؟ ومتى لا يجوز له أن يقلد؟ هذا تعريف أصول الفقه باعتباره لقباً لهذا الفن.

قال المؤلف: ((وقيل معرفتها)) الآن شوفوا ربط الكلام مع بعضه، تعريف أصول الفقه قال: أدلة الفقه الإجمالية وطرق استفادة جزئياتها وحال المستفيد. قال: وقيل معرفتها.

أي وقيل: معرفة أدلة الفقه الإجمالية وطرق استفادة جزئياتها وحال المستفيد، فبعضهم قال: أصول الفقه هي أدلة الفقه الإجمالية نفسها، نفس الأدلة هي أصول الفقه، والبعض قال: لا، أصول الفقه ليست الأدلة، أصول الفقه معرفة هذه الأدلة، معرفة أدلة الفقه الإجمالية.

الخلاف حاصل واستدل كل واحد من الفريقين بأدلة، أدلة الذين قالوا بقول المصنف وهم الجمهور: اعتبار المعنى اللغوي، الآن المعنى اللغوي للأصول إيش هو؟ ما بيني عليه غيره، فيصلح أن يكون الدليل، فقالوا: إذاً أصول الفقه عندما ننظر إلى المعنى اللغوي في كلمة أصول، نعتبر المعنى اللغوي فنقول: هي الأدلة إذن، إذا نظرنا واعتبرنا المعنى اللغوي قلنا هي الأدلة، كما اعتبرنا المعنى اللغوي في الفقه، الفقه إيش

هو؟ الفهم، العلم، فاعتبرتم فيه المعنى اللغوي وقلتم الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، فكما اعتبرتم المعنى اللغوي هناك وأخذتموه وبنيتم المعنى الاصطلاحي عليه كذلك اعتبروا المعنى اللغوي هنا واجعلوا الاصطلاح مبنياً عليه أيضاً .

هذا الدليل الأول

الدليل الثاني: قالوا: إذا قدرنا أن أحداً لم يعلم أصول الفقه، هل ينتفي اسم أصول الفقه عن هذا العلم؟ لا ينتفي، فبتقدير عدم وجود من يعلم هذه القواعد العلمية وهذه الأدلة لا ينتفي أن يسمى أصول فقه، إذن فلا يتوقف على المعرفة، على العلم، فردّوا قولهم بهذين الدليلين.

الذين قالوا: هو العلم، ماذا استدلوا؟ قالوا: الآن أنتم قلتم: أصول الفقه هي أدلة الفقه الإجمالية، طيب موضوع أصول الفقه إيش هو؟ إيش المقصود بالموضوع؟ الآن دخل استطراداً وسنذكره مرة واحدة، لأن من مبادئ العلوم عندما يذكرونها يقولون: أن تذكر تعريف العلم وأن تذكر من أول من ألف في العلم؟ وأن تذكر العلم من أين استمد؟ وأن تذكر غاية العلم وفائده، وأن تذكر أيضاً موضوع العلم، هذه الأمور يتوقف عليها معرفة العلم وتصوره تصوراً كاملاً. نحن الآن في صدد تعريف العلم، غايته ذكرناها في المقدمة من البداية. طيب موضوع هذا العلم إيش المقصود بالموضوع موضوع العلم؟ محل البحث. الطبيب مثلاً ما هو موضوع الطب؟ بدن الإنسان، هذا محل البحث، هنا يبحث الطبيب في بدن الإنسان، هذا يسمى موضوع، موضوع أي محل بحث، محل البحث، من أي ناحية يبحث الطبيب في بدن الإنسان؟ من ناحية الصحة والمرض، هذه عند المناطق في اصطلاح أهل المنطق يسمونها أعراضاً، الآن الصحة والمرض أعراض، يسمونها أعراضاً ذاتية، تلحق ذات الجسد، تلحق الجسد بذاته لأنه جسد،

لماذا سميت أعراضاً؟ لأنها تعرض وتزول فسميت أعراض، فهي صفات لكنها ليست صفات لازمة بل هي صفات تعرض وتزول، لذلك سميت عرض. أنا ذكرت هذا التعبير، الأعراض الذاتية عمداً لأنك تمر بك كثيراً في كتب أصول الفقه، وتشكل على البعض فهمها، هي من العبارة المنطقية.

هذا معنى الأعراض الذاتية، فموضوع علم الطب هو بدن الإنسان، من أي ناحية؟ من حيث الصحة والمرض.

نرجع لأصول الفقه، موضوع أصول الفقه، محل البحث في ماذا؟ في الأدلة السمعية، هذا محل البحث، من أي ناحية؟ من ناحية الصفات التي تعرض لها وتزول كالعموم، الخصوص، الإطلاق، التقييد، هذه تسمى عوارض ذاتية للأدلة، من هذه الناحية يبحث الأصولي، يبحث في الأدلة في صفات هذه الأدلة التي تعرض وتزول، تجدها في بعض الأدلة ولا تجدها في أدلة أخرى.

واضح الموضوع؟ طيب.

الآن نرجع لاستشكال الذين قالوا بأن أصول الفقه هي معرفة أدلة الفقه الإجمالية، ولم يقولوا هي نفس أدلة الفقه، لماذا؟ قالوا: موضوع العلم هو غير العلم، موضوع الشيء هو غير الشيء نفسه، فعندما تقول الطب مثلاً هو غير بدن الإنسان، لا يصح أن يكون الطب هو بدن الإنسان، كذلك هنا في أصول الفقه كيف تقولون في تعريف أصول الفقه أدلة الفقه الإجمالية ثم تقولون لموضوع أصول الفقه أدلة الفقه الإجمالية؟ لا تتركب، نخرج من الإشكال الذين قالوا بالقول الأول وهي أدلة الفقه الإجمالية قالوا: نحن نعني بأدلة الفقه الإجمالية القواعد العامة. بقي إشكال؟ ما بقي إشكال،

واضح إلى هنا؟ واضح.

الآن حتى الي ما فهموا الموضوع و(٠٠) ما في إشكال الأمر سهل إن شاء الله، هي خلافات في ضبط اصطلاحات، في النهاية عندما يقول لك: إيش أصول الفقه؟ في صعوبة بالموضوع؟ لا، خلاص هذا المراد، بعد هذا الأمر سهل، ما في من ورائه كبير فائدة بما أننا متفقون على النتيجة، طريقة الوصول إلى النتيجة هذه الأمر فيها سهل، لذلك بعض أهل العلم يقولون: التعمق في الحدود بدعة. تجد نزاعات بين العلماء في هل يصح أن نذكر الألف واللام ها هنا أم لا يصح؟ هل يصح أن نستعمل كلمة "علم" أو نغيرها بكلمة "معرفة"؟ يعني نزاعات وردود وكذا، في النهاية أنا وأنت فاهمين إيش أصول الفقه أو مش فاهمين؟

فاهمين

متفقين على النتيجة أو مش متفقين؟

متفقين

إذن انتهى الموضوع فما في داعي تعقّد نفسك عندما تمر بمثل هذه النزاعات وتقول والله ما فهمت شيء خلاص أنا ما أنفع، لا لا الأمر أسهل من هذا بكثير، خلاص المهم تعرف إيش هو أصول الفقه وانتهى الأمر، أصول الفقه هو ما تدرسه في كتاب أصول الفقه فقط هذا هو، إيش هو الدليل الإجمالي؟ قرآن، سنة، إجماع، متى تكون السنة حجة؟ متى لا تكون حجة؟ القرآن إيش الحجة فيه؟ وما ليس بحجة فيه؟ الاستصحاب ما وضعه؟ قول الصحابي حجة، ليس بحجة، العموم، الخصوص،

الإطلاق، التقييد، دلالات الألفاظ، هذا هو أصول الفقه فقط، كل ما تحتاج إلى معرفته أهو دليل شرعي أم ليس بدليل؟ وكل ما يوصلك إلى طريقة استنباط الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي فهو من أصول الفقه. صعبة؟ سهلة.

قال المؤلف: ((والفقه علم بحكم شرعي عملي مكتسب من دليل تفصيلي)) (الآن ابن السُّبكي في جمع الجوامع لما عرّف الفقه عرفه على طريقة الجمهور، "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"، المؤلف هنا غير تغيير خفيف، لا بد أن يكون عنده إشكال في تغييره هذا، فقال: "والفقه علمٌ في حكمٍ شرعي عملي مكتسب من دليل تفصيلي" الذي تقدم هونفسه ما في إشكال، لكن فيه شيء واحد.

قال المؤلف في شرحه على لب الأصول في غاية الأصول قال: "ونكرت العلم والحكم وأفردتهما" هذا الذي غيره، هناك في التعريف إيش قلنا؟ العلم بالأحكام، حذف الألف واللام من العلم فصارت علم، وحذف الألف واللام من الأحكام وأفردتها بدل ما كانت جمع، فكانت الأحكام جعلها حكم، وحذف منها الألف واللام، هذا معنى كلامه، قال: "ونكرت العلم والحكم وأفردتهما" جعلهما نكرتين وجعلهما مفردين، تبعاً للعلامة البرماوي، يعني هو مسبوق بهذا الفعل، البرماوي سبقه ففعل هذا وهو استحسنة وهذه من المواضع التي غير المؤلف رحمه الله فيها من حيث الاختصار لأنه قال في مقدمة الكتاب: وغيّرت ما ليس بمعتمد بالمعتمد، فهذا عنده ليس بمعتمد فغيّره. لماذا فعل ذلك؟ قال: "لأن التحديد إنما هو للماهية" التحديد تعريف الذي وضعناه وعيّنا فيه المعرف هو للماهية لبيان الحقيقة، حقيقة الفقه إيش هو، هذا الذي نريده نحن، قال: لأن التحديد إنما هو للماهية، التعريف الذي عرّفناه إنما هو فقط لبيان حقيقة الفقه، من غير اعتبار كمية أفرادهما، يعني لا نريد أن نضع في اعتبارنا مسألة قلة وكثرة أو مسألة عدد، الفقه ثلاث مسائل، عشرين مسألة، مئة مسألة، لا

ما نريد أن ننظر إلى هذا، نريد أن نبتعد عنه لذلك فعل ما فعل المؤلف، أراد من ذلك شيء، أراد من ذلك أن يفر من إشكال وهو اعتراض على التعريف الذي قدّمناه، العلم بالأحكام الشرعية، قال تعالوا إيش تريدون بالألف واللام الداخلة على الأحكام هذه، إيش هي؟ قالوا: لا يصح أن تكون عَهْدِيَّة، نحن عرفنا في درس اللغة أن الألف واللام ثلاث أنواع: العهدية والجنسية والاستغراقية، قالوا العهدية لا يصح لماذا؟ لأن الأحكام لم تُذكر من قبل حتى نقول هي عهدية، ولا في الذهن شيء سابق .

الجنسية: قالوا: أقل ما تدل عليه من العدد الجنسية ثلاث، فيلزم من ذلك أن من علم ثلاثة أحكام أن يكون فقيهاً، إذا كانت هذه "العلم بالأحكام"، إذا كانت (أل) هذه جنسية، أقل ما تدل عليه من العدد ثلاثة، إذن من علم ثلاث مسائل فقهية يكون فقيهاً وهذا لا يلزم وهذا غير صحيح، وأنتم الذين عرّفتم بهذا التعريف لا ترضون بمثل هذا.

أو أن تكون استغراقية ويرد عليكم إشكال ما هو؟ قالوا: إذا كانت استغراقية فيلزم من ذلك أن لا يكون الفقيه فقيهاً حتى يعلم جميع الأحكام الشرعية، ولا يوجد على وجهها أحد من البشر غير الأنبياء، لا يعرفون الأحكام مثل هذه يعني أئمة الإسلام كمالك والشافعي وأحمد وصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبلهم وأئمة التابعين كانت تمر به المسائل ويقول: لا أدري، إذن هؤلاء ليسوا بفقهاء على ذلك، وليس بصحيح، فأراد المؤلف أن يفر من مثل هذا الإشكال فحذف الألف واللام، هذا هو سبب حذف الألف واللام .

والذين ردوا وأثبتوا الألف واللام قالوا: العلم المقصود هو العلم ببعض الأحكام

والقدرة على استخراجها واستنباطها متى شاء، فتكون عنده الملكة في ذلك، قالوا: وإطلاق العلم على مثل هذا جائز في العرف، عرفاً معروفاً أنه يطلق على من كانت عنده الملكة في العلم على أنه فقيه، كما يطلقون على النحوي أنه نحوي، فيقال: فلان يعلم النحو، ولا يراد أن جميع مسأله حاضرة عنده مفصلة، لا، ربما ترد عليه بعض المسائل لا يعرفها، ولكن إذا راجع ونظر استخراجها فعنده الملكة على ذلك، عنده القدرة على ذلك، فقالوا: مثل هذا يسمى فقيهاً في العرف.

فهذا المقصود بالألف واللام هنا، فأدخلوا الألف واللام في التعريف، فتكون معناها الاستغراقية، لكن ليس المراد من ذلك استغراقها من حيث الوجود ولكن استغراقها من حيث القدرة على استنباطها.

في (٠٠) عرّفنا موضوع هذا العلم، هكذا نكون قد انتهينا إن شاء الله من تعريف أصول الفقه وأخذنا الأهم في مباحث هذا التعريف، وأهم ما يُذكر في ذلك في كتب الأصوليين حتى إذا مرّ أحد منكم في كتب الأصوليين تكون هذه المسائل قد طرقت ذهنه وعرف الكثير منها، والذي لم يعرفه سيعرفه بعد ذلك بسهولة إن شاء الله.

أما موضوع هذا العلم فقد عرّفنا ما هو وما المقصود منه.

أما من أين يُستمد هذا العلم؟ وما هي ثمرته؟ فثمرته عرفناها وهي استنباط الأحكام الشرعية .

معرفة الأدلة الشرعية التي هي مصادر التشريع، والقدرة على استنباط الأحكام

الشرعية من أدلتها والعمل بتلك الأحكام للفوز بالدارين.

أما من أين يُستمد هذا العلم؟ فاستمداده أولاً من العقيدة، والمقصود هنا بالاستمداد المادة التي يُستند إليها، في هذه النقطة المقصود بالاستمداد المادة التي يُستند إليها، مادة العقيدة الي أهم شيء، من أي ناحية؟ العقيدة: يعني عندما تريد أن تستدل أو أن تُثبت أن القرآن مثلاً دليل شرعي، كيف ستُثبت ذلك؟ لا بد أن يكون عندك اعتقاد بصدق النبي - صلى الله عليه وسلم - ، ويُعلم ذلك بعلمك بنبوته، فإذا علمت أنه نبي وصدّقه، عندئذ تعلم أن القرآن هذا من عند الله، وأنه حجة وحق، ومعرفة النبي - صلى الله عليه وسلم - هذه المسألة تكون بمعرفة دلائل نبوته، ومعرفة النبي - صلى الله عليه وسلم - ومعرفة صدقه موقوفة على معرفة رب العالمين تبارك وتعالى، وهذا الأمر يرجع لمسائل الاعتقاد وإن كان هو معرفة الله سبحانه وتعالى المقررة في الفِطْرُ بحمد الله وأمرٌ لا يحتاج إلى عناء، لكن المقصود من ذلك أن مادة هذا العلم متوقفة على الأمر، فأنت إذا عرفت رب العالمين وعرفت أن هناك جنة ونار وحساب وعقاب، وعرفت أن محمد - صلى الله عليه وسلم - مرسل من عند الله وأنه صادق فيما يقول استطعت أن تبني حجية الكتاب واستطعت أيضاً أن تعرف أن هناك حساب وعقاب وعذاب وهناك تكليف إلى آخره.

الأمر الثاني الذي يُستمد منه هذا العلم: هي اللغة العربية، والمراد بالاستمداد هنا المادة التي يتكون منها هذا العلم، المادة التي يتكون منها هذا العلم هي اللغة العربية والقرآن والسنة أيضاً، أدلة الكتاب والسنة، يتكون هذا العلم من ذلك، فنستدل على كثير من القواعد والأساسات بأدلة الكتاب والسنة أو بأدلة اللغة العربية التي نزل القرآن بها، والنبي - صلى الله عليه وسلم - كان يتكلم بها، فأدلة الكتاب والسنة أيضاً اللغة العربية كذلك مما يُستمد منها هذا العلم.

وآخر شيء تصور الأحكام الشرعية، وهذه الاستمداد منها من حيث أن الحكم الشرعي هو النتيجة، ولا يمكن أن تدرس أصول الفقه كي تصل إلى هذه النتيجة إلا بعد أن نتصور هذه الأحكام الشرعية فلذلك جعلوا الأحكام الشرعية مما يُستمد منها هذا العلم، أي من حيث التصور فقط.

هذا ما يتعلق بمسألة الاستنباط

بعد ذلك سنبدأ إن شاء الله بالحكم لما ذكر المؤلف رحمه الله الحكم الشرعي في تعريف الفقه، ولما كان الحكم الشرعي هو النتيجة التي نريد أن نصل إليها إن شاء الله، بدأ المؤلف رحمه الله بتعريف الحكم الشرعي ومن هذا استطرد العلماء مباحث: الحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه، أبحاث كلها تتعلق بمسألة الحكم ستأتي إن شاء الله ونبدأ بها في الدرس القادم بإذن الله تعالى

الدرس الرابع

المجلس الرابع من مجالس شرح كتاب لبّ الأصول

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

فقال المؤلف رحمه الله تعالى: "والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاءً أو تخيراً وبأعم وضعاً وهو الوارد سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً"، بدأ المؤلف رحمه الله بتعريف الحكم.

الحكم لغة: هو المنع، ومنه يُقال رجل حكيم أي يمنعه عقله من الخطأ.

واصطلاحاً: هو إثبات أمرٍ لأمرٍ أو نفيه عنه، إثبات أمرٍ لأمرٍ كقولك مثلاً زيد قائمٌ، أثبت القيام لزيد، أو نفيه عنه، تقول زيدٌ ليس بقائمٍ، نفيت عنه القيام، هذا يُسمى حكماً في الاصطلاح.

والحكم ثلاثة أنواع:

حكم عقلي: وهو ما عرفت فيه النسبة إيجاباً أو سلباً بالعقل، ما عرفت فيه النسبة بين الأشياء سواءً كان بالإثبات أو بالنفي، تُعرف بالعقل هذا يسمى حكماً عقلياً، كالكلّ أكبر من الجزء، كيف عرفنا النسبة بين الكلّ والجزء؟ بالعقل، عرفنا أن الكلّ أكبر من الجزء، فهذا الحكم يُسمى حكماً عقلياً.

وحكم عادي: يسميه البعض تجريبي، أي عُرف بالتجربة، عُرف بالعادة، عُرفت فيه النسبة بالعادة، مثلاً ارتفاع درجة حرارة الجسم تدل على المرض، عرفنا ذلك من العادة بالتجربة، هذا يُسمى حكماً عادياً لأن النسبة عُرفت فيه بالعادة، وتعاطي الدواء مُزيلاً للحرارة هذا عُرف أيضاً بالعادة، ففي حال الإيجاب أو في حال السلب بما أن النسبة عُرفت بالعادة فهو حكم عادي.

والنوع الثالث حكم شرعي: وهو الذي عرّفه المؤلف، وهو الذي يعيننا هنا، والحكم الشرعي:

• له تعريف عند الفقهاء.

• وله تعريف عند الأصوليين.

الآن نبدأ بتعريف الأصوليين الذي ذكره المؤلف رحمه الله، فأول ما قال في التعريف: خطاب الله تعالى، هذا جنس، خطاب الله تعالى، ما هو الخطاب؟

الخطاب في اللغة: هو توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، هذا الخطاب في اللغة: توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، فإذا وجهت كلامك لشخص كي تفهمه أمراً ما تكون قد خاطبته، وجهت إليه الحديث، هذا من حيث اللغة.

أما هنا ما المراد بخطاب الله تبارك وتعالى؟ المراد كلام الله الحقيقي ذو اللفظ والمعنى، هذا عند أهل السنة والجماعة، هذا المراد بخطاب الله تعالى، فليس هو المعنى النفسي المجرد عن اللفظ والصيغة كما تدعيه الأشاعرة بناءً على أصلهم، أصلهم أن

الكلام الذي يثبتونه كلام نفسي، لا يثبتون لله كلاماً حقيقياً، فتجد في كتب الأصول هاهنا عندما يفسر لك الأصوليون الخطاب يقول لك: هو الكلام النفسي، عند الأشاعرة، أمّا عند أهل السنة هو كلام الله الحقيقي باللفظ والمعنى، بلفظه ومعناه هذا معنى خطاب الله تبارك وتعالى، أي كلامه الحقيقي، هنا لما كان تفسير الخطاب عند الأشاعرة كلاماً نفسياً أشكل عليهم إشكال أورده عليهم المعتزلة، هل يصح أن يُسمى الكلام خطاباً، لما كان الكلام كلاماً نفسياً هل يصح أن يُسمى خطاباً، والخطاب هو توجيه الكلام للغير، إذن لا بد أن يكون بحرف وصوت، لذلك نفى بعضهم هذا وقال لا يصح أن يُسمى الكلام خطاباً، استشكلوا هذا الأمر، استشكلوه بناءً على أصلهم أمّا عندنا نحن فلا إشكال، لا إشكال لأن عندنا مسمى يصح أن يسمى الكلام خطاباً لماذا؟ لأن الكلام عندنا قديم النوع حادث الآحاد، أي أنّ الله سبحانه وتعالى وجه كلامه لخلقه بالأوامر والنواهي، ما فيه إشكال في هذا، هم عندهم إشكال في هذا، من أين الإشكال يقولون الكلام قديم في الأزل وليس بحادث فإذا قلت هو توجيه الخطاب للغير لزم أن يكون معه غير في القدم، وهذا إشكال فذلك استشكلوا هذه المسألة، لكن بناءً على أصولنا لا إشكال في هذا الأمر، نأتي الآن إلى الفرق بيت تعريف الأصوليين وتعريف الفقهاء:

• الأصوليون جعلوا الحكم علماً على نفس خطاب الشارع، جعلوا الحكم هو نفس خطاب الشارع، فنحو قول الله تبارك وتعالى: **يُحْكَمْ** **بِأَمْرِ** **رَبِّكَ**، **يُحْكَمْ** **بِأَمْرِ** **رَبِّكَ**، **يُحْكَمْ** **بِأَمْرِ** **رَبِّكَ**، كل هذه أحكام عند الأصوليين، نفس الآية حكماً تسمى حكماً شرعياً، **يُحْكَمْ** **بِأَمْرِ** **رَبِّكَ**: هذا حكم شرعي عند الأصوليين، **يُحْكَمْ** **بِأَمْرِ** **رَبِّكَ**: هذا الحكم الشرعي، **يُحْكَمْ** **بِأَمْرِ** **رَبِّكَ**: هذا الحكم الشرعي نفس الآية.

• أمّا الفقهاء فالحكم الشرعي عندهم أثر ذلك الخطاب، ليس نفس الخطاب، يعني

الصفة، ليس نفس الخطاب بل أثر الخطاب، أثر الكلام وهو الوجوب والتحريم، الوجوب والحرمة والكراهة والإباحة... الخ، هذه تسمى أحكاماً عند الفقهاء.

o فعند الفقيه الحكم: وجوب الصلاة.

o عند الأصولي الحكم: يجب كتحج.

وضح الفرق، الأصولي الحكم عنده نفس الآية كلام الله يسميه حكماً شرعياً، أما الفقيه لا، ما نتج عن كلام الله، الأثر الذي نتج عن كلام الله وجوب الصلاة هذه يسميه حكماً، الفقيه، الأصولي يُسمي نفس الآية حكماً، هذا الخلاف خلافٌ ليس له أثر عملي، الخلاف ليس له أثر عملي، المسألة مسألة اصطلاحية فقط أما من الناحية العملية لا إشكال طيب، ماذا أخرج المؤلف رحمه الله عندما قال في تعريف الحكم الشرعي: هو خطاب الله تعالى، أخرج خطاب غيره فكلام الملائكة، كلام الإنس، كلام الجن، هذا ليس بحكم شرعي، الحكم الشرعي يكون لله سبحانه وتعالى فقط، ومن هنا ستأتينا إن شاء الله مسألة من كلام المؤلف بعد أن ننتهي من تعريف الحكم أنه لا حكم إلا لله، نحن عرّفنا الحكم أنه خطاب الله تعالى، إذن الحكم لا يكون إلا لله من هنا تأتي مسألة التحسين والتقييح العقلي لأن المعتزلة أثبتوا أن العقل يُحسن ويُقبح فيترتب على ذلك ثواب وعقاب، العقل وحده يدرك هذا ويترتب على تحسينه وتقبيحه الثواب والعقاب، أثبتوا حاكماً مع الله وإلا لا؟ نعم، لكن هم لا يقولون بأن العقل حاكم، ماذا يقولون؟ هو معرف لحكم الله، أظهر حكم الله وبين بمعرفته ما يحسن وما يقبح، فإذا يقولون الحكم أصلاً لله لكن العقل أدركه وعرفه من غير رجوع إلى الرسل والأنبياء، هذا كلام المعتزلة وسيأتي تفصيله إن شاء الله وترتب على هذه المسألة مسائل أخرى، نهي أولاً تعريف الحكم.

فقال المؤلف: خطاب الله تعالى، أي كلامه الحقيقي باللفظ والمعنى، المتعلق بفعل المكلف، هذا القيد الآن، خطاب الله تعالى: جنس، المتعلق بفعل المكلف: قيد أي ليس كل خطاب لله حكماً شرعياً، إنما الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف فقط، نحن عَرَفْنَا ما هو الخطاب قلنا الخطاب هو كلام الله تبارك وتعالى، لكن ليس كل كلام عند الأصوليين يُعتبر حكماً إنما الذي يعتبر حكماً من ذلك المتعلق بفعل المكلف، ما الذي يعنيه المتعلق؟ يعني المرتبط به، المرتبط بفعل المكلف، كقول الله تبارك وتعالى: **يُحِبُّكَ رَبُّكَ**، **يُحِبُّكَ رَبُّكَ**، هذا حكم شرعي وإلا لا؟ تعالوا نطبق أولاً بأول: خطاب لله تعالى وإلا لا؟ هو كلام الله تبارك وتعالى، متعلق بفعل المكلف وإلا لا؟ نعم مرتبط بفعل المكلف، فأقيموا الصلاة مطلوب من العبد أن يفعل شيئاً، ولا تقربوا الزنا، مطلوب من العبد أن يكف عن شيء، إذن هو متعلق بفعل المكلف وإلا ليس بمتعلق؟ متعلق، طيب أخرج ماذا إذن، أخرج أشياء:

• الأول خطاب الله المتعلق بذات الله تبارك وتعالى أخرج هذا ليس حكماً شرعياً عند الأصوليين كقول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ ثَبَّتْنَاكَ مِمَّا تَشَاءُ بِطَرَفِ ذُنُوبِهِمْ﴾، فيه تعلق بفعل المكلف؟ ليس فيه، الله يخبر عن نفسه أنه شهد أنه لا إله إلا هو، فليس فيه تعلق بفعل المكلف، طيب.

• وأخرج أيضاً المتعلق بصفة الله، كقوله تبارك وتعالى: **يُحِبُّهُ ٱللَّهُ وَٱلرَّحْمَٰنُ ٱلْكَرِيمُ**، كذلك هذا ليس فيه تعلق بفعل المكلف ولكن فيه تعلق بصفة الله تعالى.

• طیب الخطاب المتعلق بفعل الله تبارک وتعالیٰ کقولہ: چک ک کگگ چ، ایضاً
 هذا ليس حکماً شرعیاً، قد خرج هذا لأنه ليس متعلقاً بفعل المکلف.

• وأخرج أيضاً ما تعلق بذات المكلف، أنه ليس بأفعالهم بذواتهم، كقوله تبارك وتعالى: **يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هٰؤُلَاءِ** خلق ذواتهم، الله I خلق ذواتهم، وليس متعلقاً بأفعال المكلف.

• وأخرج أيضاً ما كان متعلقاً بالجماد، كقوله تبارك وتعالى: **يٰٓذَا ذٰلِكَ**، هذا كلام لله وإلا لا؟ كلام لله لكنه لا يتعلق بفعل المكلف، ولكن يتعلق بالجماد.

هذه كلّها خرجت بقول المؤلف المتعلق بفعل المكلف، أخرج كل هذه الأشياء فهذه لا تسمى حكماً شرعياً عند الأصوليين، ومرادهم بالفعل عندما قال: المتعلق بفعل المكلف، المراد بالفعل ما يشبه القول والاعتقاد والعمل، أعمال الجوارح: الكفّ (الترك) يشملُه وإلا ما يشملُه؟ يَشمَلُ، الترك فعل، ما الدليل على أن الترك فعل؟ چ
چ چ چ چ چ ی د ت ث ڈ، طیب، فسمی ترک الإنكار فعلاً چ چ چ چ چ چ چ چ
چی د ، فی الآخر ماذا قال؟ چی ی د ت ث ڈ، فسمی ترک الإنکار فعلاً، إذن الترك فعل، فإذاً بقلوبه المتعلقة بفعل المكلف تشمل العقائد والأقوال وأعمال الجوارح وكذلك التروك.

المراد بالمكلف: البالغ العاقل الذاكِر.

• البالغ أخرجنا غير البالغ هذا ليس مكلفاً.

• العاقل أخرجنا غير العاقل كالجنون ليس مكلفاً.

• والذاكر أخرجنا الناسي فهو غير مكلف في حال نسيانه، غير الملجأ أي غير المكره هو الطائع المختار والمكره المحمول كالألة هذا المقصود بالملجأ، المحمول كالألة، هذا غير مكلف لأن هذا الشخص لا فعل له ولا يكون مكلفاً في تلك الحال.

المتعلق بفعل المكلف، لماذا قال المكلف ولم يقل المكلفين بالجمع كما قال بعض الأصوليين، أراد بذلك أن يدخل الأفعال التي تختص بالواحد نخصائص النبي صلى الله عليه وسلم، أراد أن يدخلها في التعريف، وكالحكم بشهادة خزيمة بن ثابت، حالة خاصة لخزيمة أراد أن يدخلها أيضاً وغير ذلك من الصور، من الخصائص التي وردت، فقوله: بفعل المكلف، أدخل هؤلاء المكلفين.

ثم قال في التعريف: اقتضاءً أو تخييراً، إذن الحكم الشرعي: خطاب الله تعالى، أي كلامه الحقيقي باللفظ والمعنى، خلافاً للأشاعرة والمعتزلة، كلام الله الحقيقي باللفظ والمعنى، هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف: أي المرتبط بأفعال المكلفين فقط، هذا هو الحكم الشرعي عند الأصوليين، أي كلام آخر ليس له تعلق بفعل المكلف لا علاقة لنا به، طيب، فيه قيد آخر: اقتضاءً أو تخييراً، ما الاقتضاء؟ هو الطلب وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك:

• طلب الفعل إن كان جازماً فهو الإيجاب، وإن لم يكن جازماً فهو الندب.

• وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم، وإن لم يكن جازماً فهو الكراهة.

• وأما التخيير فهو الإباحة.

اقتضاء: أي طلباً ويدخل في ذلك الأربعة: الإيجاب والاستحباب والتحريم والكراهة، كلّها طلب لكن اثنين طلب فعل، واثنين طلب ترك، طلب فعل جازم وغير جازم، طلب ترك جازم وغير جازم، لكن كلّها شملها الطلب الذي هو الاقتضاء، والتخير التي هي الإباحة، فدخلت الأحكام الخمسة في هاتين اللفظتين، وأخرج بهذا القيد الخبر، خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لا اقتضاء ولا تخيراً، ولا وضعاً مثل ماذا؟ كقول الله تبارك وتعالى: **چ كڙ وؤچ**، تعال نبداً من الأول:

خطاب لله وإلا لا؟ خطاب، متعلق بفعل المكلف وإلا لا؟ نعم، **چ كڙ وؤچ**، إذن فيه تعلق بعمل العبد المكلف، طيب فيه اقتضاء، أي فيه طلب من الله تبارك وتعالى للمكلف أن يفعل أو أن يترك، ليس فيه، **چ كڙ وؤچ**، يخبر الله I أنه هو الذي خلقكم وخلق أعمالكم إذن ليس فيه طلب، فيه تخيير؟ ليس فيه تخيير، إذن فهو خارج من التعريف، والبعض يترك اقتضاءً أو تخييراً ويعبر بتعبير آخر فيقول: من حيث إنه مكلف به، أي من جهة أنه ملزم به فعلاً أو تركاً أو تخييراً، المعنى واحد لكن تغيير العبارة.

ثم قال: وبأعم وضعاً وهو الوارد سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً، أي الحكم الشرعي هو خطاب الله تبارك وتعالى المتعلق بأحد أمرين:

• إما بفعل المكلف.

• أو بما هو أعم من فعل المكلف.

وضعاً: أي وضعه الشارع، جعله الشارع أي ما وضعه الشارع أو جعله الشارع أو جعل شيئاً سبباً لشيء، إن جعل الشارع شيئاً سبباً لشيء أو مانعاً لشيء أو شرطاً فيه، فهذا يكون حكماً وضعياً، فجعل الشيء سبباً للشيء أو شرطاً له أو مانعاً يُسمى حكماً وضعياً وضعه الشارع لكي يكون هذا سبباً أو شرطاً أو مانعاً، فعلى كلام المؤلف يكون خطاب الوضع أعم من خطاب التكليف عموماً مطلقاً، فكل خطاب تكليف، فيه خطاب وضع وليس العكس، كل خطاب تكليف، لا بد أن تجد معه سبباً أو شرطاً أو مانعاً تجد له سبباً وشرطاً ومانعاً، لكن ليس كل سبب أو شرط أو مانع تجد معه حكماً تكليفاً، مثل ماذا؟ كتضمن الصبي قيم المتلفات، صبي صغير مسك حجراً وكسر زجاجاً، يضمن وإلا ما يضمن؟ يضمن ثمن الزجاج يدفع قيمة الزجاج، طيب صغير غير مكلف، نعم هو غير مكلف لكن كسر الزجاج سبب للضمان، حكم وضعي وضعه الشارع هكذا، ليس فيه تكليف، لكن حكم وضعي موضوع لهذا الأمر.

الخلاصة أن الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين:

• حكم شرعي تكليفي.

• وحكم شرعي وضعي.

الحكم الشرعي التكليفي أقسامٌ (أنواع) وهو: الإيجاب والتحریم والكراهة والاستحباب والاباحة، خمسة.

الحكم الشرعي الوضعي: السبب والشرط والمانع والصحة والفساد.

إذن إذا مرّ بنا وجوب أو تحريم أو استحباب أو كراهة أو إباحة أو حكم على شيء بأنه سبب أو شرط أو مانع أو أن هذا الشيء صحيح أو فاسد، هذا كله يُعتبر من الأحكام الشرعية، وبعض أهل العلم لم يدخل الحكم الوضعي في الحكم الشرعي، أخرجه من الأحكام الشرعية وجعل فقط الحكم الشرعي هي الأحكام الشرعية التكليفية الخمسة فقط، وأخرج الأحكام الوضعية لماذا؟ قال: لأنها ليس فيها إنشاء إنما هي أخبار ليس فيها طلب (خبر) فأخرجها، والذين أدخلوها قالوا ما عرفناها إلا من طريق الشرع فهي أحكام شرعية، والخلاف في هذا لا طائل تحته، فالخلاف الأمر فيه سهل لأن الجميع في النهاية يعترفون بالحكم الشرعي التكلفي وبالحكم الوضعي ولكن بعضهم يدخل الحكم الوضعي في الحكم الشرعي وبعضهم لا يدخله، لكنهم كلهم يقرون على أنّ الأسباب والشروط والموانع والصحة والفساد كلها أحكام مقررة، وسيأتي إن شاء الله مزيد بيان للأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، لكن أظن هكذا قد عُرِفَ الفرق بين الحكم التكلفي والحكم الوضعي.

ثم قال المؤلف بعد أن انتهى من التعريف: "فلا يدرك حكم إلا من الله"، لما عرّفنا أنّ الحكم الشرعي هو خطاب الله تبارك وتعالى إذن فلا يدرك حكم إلا من الله تبارك وتعالى، لا يحكم إلا ربّ العالمين، هذا أمر متفق عليه بين جميع المسلمين، الحكم لا يكون إلا لله، حصل النزاع أين؟ في طريقة إدراك حكم الله، في طريقة معرفة حكم الله، المسلمون على أنّ طريقة معرفة حكم الله تكون عن طريق الرسل، فالرسل هم الذين يعرفوننا بما يريد الله منا وما لا يريد، هذا أمر متفق عليه، خالفت المعتزلة وأثبتوا أن العقل يُمكنه أن يعرف حكم الله فقالوا بالتحسين والتقبيح العقلي، هنا تأتي هذه المسألة، هذه ستمرّ بكم كثيراً، التحسين والتقبيح العقلي، ما المقصود بالتحسين والتقبيح؟ من المهم جداً أن نعرف أنّ الألفاظ إذا حصل نزاع فيها ولم يكن لها معنى

معروف في الكتاب والسنة واضحاً لا بد من معرفة مراد المتكلم بذلك الاصطلاح قبل أن يثبت الاصطلاح أو أن ينفي، عندما يأتيك شخص ويتحدث عن التحسين والتقييح العقلي ويقول لك العقل يُحَسِّن وَيُقَبِّح أو يقول العقل لا يُحَسِّن ولا يُقَبِّح، تحتاج أول الأمر أن تقول له ماذا تعني بالتحسين والتقييح؟ هذا أول أمر تناقشه فيه، ماذا تعني بالتحسين والتقييح؟ حتى تفهم مراده، ثم بعد ذلك يُنفي أو يُثبت أو يُفصل في ذلك.

الحُسْن والقُبْح يطلق لثلاث اعتبارات:

الاعتبار الأول: بمعنى ملائمة الطبع ومنافرتة، فما لائمه الطبع فهو حَسَن وما نافر الطبع فهو قبيح، ما لائمه الطبع مثل انقاذ الغريق، الطباع السليمة عند البشر، هذا المقصود بملائمة الشرع، ملائمة الطباع السليمة عند البشر، انقاذ الغريق حسن أم قبيح؟ حسن، اتهام البريء هذا قبيح، لا إشكال في ذلك، فمعنى التحسين والتقييح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرتة، هذا يثبت به العقل أو يعرفه العقل، يدركه العقل من غير حاجة إلى الرجوع إلى الشرع، هذا الحكم فيه حكم عقلي لا إشكال فيه.

الاعتبار الثاني: وهو بمعنى الكمال والنقص، فالحَسَن ما أشعر بالكمال، والقبيح ما أشعر بالنقص، كصفة العلم مثلاً هذا حسن، صفة الجهل هذا قبيح، وهذا أيضاً يُدرك بالعقل.

الاعتبار الثالث: بمعنى الثواب والعقاب، الاعتبار الثالث بمعنى المدح والثواب والذم والعقاب، هذا محل نزاع بين الطوائف هذا الأخير.

• فالفرقة الأولى: أثبتوا الحُسْنَ والقُبْحَ العقليين، بمعنى أَنَّ العقل يُدرك الحُسْنَ والقُبْحَ، فهو يُحَسِّنُ وَيُقَبِّحُ من غير الرجوع إلى الشرع، وهذا مذهب المعتزلة.

• القول الثاني: نفي الحُسْنَ والتقبُّيح العقليين، بمعنى أَنَّ العقل لا يُدرك الحُسْنَ والقُبْحَ، فالعقل عندهم لا يُحَسِّنُ ولا يُقَبِّحُ، فالأفعال نفسها لا توصف بحُسْنَ ولا بقُبْحَ، مردّ ذلك إلى الشرع، فإذا الشرع نهى عن الفعل فهو قبيح، وإذا أمر بالفعل فهو حسن، أمّا العقل عندهم لا يُحَسِّنُ ولا يُقَبِّحُ، وهذا قول الأشاعرة.

• أما مذهب أهل السنة فهو وسط بين هذين المذهبين، العقل عند أهل السنة والجماعة يُحَسِّنُ وَيُقَبِّحُ، يرى أَنَّ الفعل هذا حسن، بمعنى أَنَّ العقل يستحسنه، ويرى أن هذا الفعل قبيح، بمعنى أن العقل يُقَبِّحُه ولا يراه حسناً، لكن لا يترتب الثواب والعقاب والمدح والذم شرعاً إلّا بعد ورود الشرع، فالعقل لا علاقة له بمسألة الثواب والعقاب، لا علاقة له بذلك وإن أدرك حُسْنَ الشيء وقُبْحَه، لكن مسألة الثواب والعقاب متوقفة على الشرع، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، هذا دليل من أدلة كثيرة تدل على أَنَّ العقاب والثواب معلق بالرسول، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوا الرَّسُولَ فَبُخِّلْتُمْ وَأَنْتُمْ كَارِهُونَ﴾، والآيات في هذا المعنى كثيرة تدل على أَنَّ الثواب والعقاب لا يكون إلّا بعد بلوغ الرسالة، إذن فالعقل وإن حَسَّنَ وقَبَّحَ لكنّه لا يترتب على تحسينه وتقبيحه لا ثواب ولا عقاب، ثم حتى وإن حسن وقبح لا يعني ذلك أَنَّ العقل يدرك كل شيء ويحسّن كل شيء ويُقَبِّحُ كل شيء، لا، هناك أشياء كثيرة العقل لا يستطيع أن يدرك حُسْنَها من قُبْحِها وهل من ورائها مصالح أم مفسدات، أشياء كثيرة يتوقف العقل فيها، فمثل هذه يأتي الشرع بما يبين المصلحة والمفسدة فيه، لكن أن يأتي الشرع بما يناقض العقل هذا مستحيل، لا يوجد، العقول السليمة البشرية تدرك أن الشيء حسن ويأتي الشرع بما يناقضها، هذه ما فيه، لا يوجد شيء كهذا، العقل الصحيح

الصريح لا يُنافي النقل الصحيح، العقل الصريح لا ينافي النقل الصحيح، أبدأً، لكن ربما يأتي الشارع بأشياء العقل يقف فيها فلا يعرف، يحار فيها فمثل هذه يأتي الشارع ويبين المصلحة من المفسدة فيها.

هذا هو القول في مسألة التحسين والتقييح، وبناء على هذه المسألة بُنيت المسألتان اللتان بعدها وهي مسألة شكر المنعم ومسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع، لذلك قال المؤلف رحمه الله: - وعندنا - تقدم معنا في المقدمة عندما يقول المؤلف: - وعندنا - يشير إلى مخالفة المعتزلة، "وعندنا (أي عند الأشاعرة) خلافاً للمعتزلة أنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ بمعنى ترتب الذمَّ حالاً والعقاب مآلاً شرعيان"، لا شك أن الحُسْنَ والقُبْحَ بمعنى الثواب والعقاب والذم والمدح شرعيان، لكن ليس معنى ذلك أنَّ العقل لا يُحسِّن ولا يُقبح كما تقوله الأشاعرة، لا، كلام باطل غير صحيح بل العقل يُحسِّن ويُقبح، لكن الأحكام الشرعية: الثواب والعقاب والذم والمدح لا يثبت إلا بورود الشرع، ومن أراد مزيد بيان في هذه المسألة له أن يراجع شرح الكوكب المنير المجلد الأول صفحة ثلاثمائة، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام المجلد الثامن صفحة أربعمائة وواحد وثلاثين، وقد تلخص الكلام فيها صاحب معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة صفحة ثلاثمائة واثنان وثلاثون.

والمسألة الثانية قال المؤلف: "وأنَّ شكر المنعم واجب بالشرع"، ما المراد بشكر المنعم؟ صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من النعم من سمع وبصر وصحة وعافية... إلى آخره، صرفه إلى ما خلق له من عبادة الله وطاعته وصرف هذا كله في طاعة الله تبارك وتعالى، هذا معنى شكر المنعم، شكر الله سبحانه وتعالى على ما أنعم عليك من نعم، هل هذا واجب بالشرع أم واجب بالعقل؟ المسألة متوقفة على ما قبلها، الوجوب الشرعي بمعنى الثواب والعقاب هذا واجب بالشرع لا بالعقل، لكن العقل

يُدرِكُ حُسْنَ ذلك، العقل يُحسِّن ذلك فهو من الناحية العقلية يُدرِكُ بأنه حسن، حتى من الناحية الفطرية تستحسن هذا، ما من عاقل إلَّا وهو يُدرِكُ أنَّ شكر المنعم حق عليه فهي بمعنى ترتب الثواب والعقاب عليه لا شك بأنها شرعية كمسألة التحسين والتقييح نفسها، هذه لا فرق، فرع عنها.

ثم قال: "وأنه لا حكم قبله، بل الأمر موقوف إلى وروده"، لا حكم قبله، أي لا حكم شرعي قبل البعثة، قبل بعثة الأنبياء والرسل، هنا لا يوجد حكم شرعي بناءً على قول المعتزلة أنَّ العقل يُحسِّن ويُقبِّح حتى وإن لم يكن هناك رسل يوجد تحريم وإباحة لماذا؟ لأنهم يُدرِكون ذلك بعقولهم في زعمهم، يدرِكون أحكام الله من غير إيجاد رسل، لذلك أوجبوا وحرّموا قبل البعثة، لكن عند أهل السنة لا حكم شرعي قبل البعثة، بمعنى الثواب والعقاب، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَعْلَمَ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَعَلَّهُمْ يَأْتُونَ الْبَاقِينَ﴾. فبمعنى الثواب والعقاب، فالثواب والعقاب والمدح والذم متوقف على دعوة الرسل.

نعم يُدرِكُ العقل حُسْنَ الأشياء وقبحها لكن لا يترتب على ذلك مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب، هذا خلاصة القول في هذا الموضوع إذن حكم الأشياء قبل بعثة الرسل يكون ماذا؟ نقول لا حكم شرعي قبل بعثة الرسل، بمعنى أنَّ الشخص لا يُثاب ولا يُعاقب ما لم يرد شرع في ذلك لقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَعْلَمَ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَعَلَّهُمْ يَأْتُونَ الْبَاقِينَ﴾.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين:

كما قد شرحنا الحكم في الدرس الماضي وقول المؤلف: "والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاءً أو تخييراً وبأعمّ وضِعاً - هذه بأعمّ عند مراجعة الشريط كنت قرأتها بالكسر وهو خطأ فهي ممنوعة من الصرف - وهو الوارد سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً، فلا يدرك حكم إلا من الله، وعندنا أن الحسن والقبح بمعنى ترتب الذم حالاً والعقاب مآلاً شرعيان، وأن شكر المنعم واجب بالشرع وأنه لا حكم قبله بل الأمر موقوف إلى وروده"، هذا كله كما قد انتهينا منه، نبدأ الآن بقول المؤلف رحمه الله:

"والأصح امتناع تكليف الغافل".

التكليف لغة: إلزام ما فيه كلفة أي مشقة، هذا تعريف التكليف في اللغة.

وأما في الاصطلاح (عند الأصوليين): فهو طلب ما فيه مشقة، هذا معنى التكليف، التكليف: طلب، وقولنا طلب ما فيه مشقة يدخل فيه: الواجب والحرام والمندوب والمكروه، فلو قلنا كما قال البعض: إلزام ما فيه مشقة، كما قال بعض الأصوليين: إلزام ما فيه مشقة لما دخل فيه إلا الواجب والحرام، فالإلزام يكون في الواجب وفي الحرام فقط، فلذلك اخترنا هذا القول وهو: طلب ما فيه مشقة كي ندخل الأحكام الأربعة، وأما الخامس وهو الإباحة، فقالوا: ليس فيها طلب لذلك لا تدخل في التعريف ولكنها أدخلت في التكليف تميماً للقسمة (مساحة وتيمماً للأحكام

وأما الغافل فهو الذي لا يدري كالتائم والساهي والمجنون، من شروط التكليف أن يكون المكلف عالماً بما كُلف به، فلا يصح تكليف من لا يعلم لماذا؟ لأن مقتضى التكليف الطاعة والامتثال، المطلوب بالتكليف هو الطاعة والامتثال، والطاعة والامتثال لا بد لها من قصد، لا بد للشخص أن يقصد الطاعة والامتثال، والقصد من غير علم لا يصح، لا بد أن تعلم الشيء قبل أن تقصده، إذن الامتثال والطاعة لا يتم إلا بالعلم بالآمر وبالمأمور به، لذلك اشترط العلماء العقل وفهم الخطاب في المكلف، لا بد أن يكون المكلف عاقلاً فاهماً للخطاب، وقلنا المقصود بذلك: التائم والساهي والمجنون والصبي كلهم يدخلون في ذلك، لقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "رُفِعَ القلم عن ثلاث: عن التائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ -وفي رواية: عن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يبلغ" أخرجه أبو داود وغيره، فهنا يشترط العقل وفهم الخطاب.

فعلى ذلك فتكليف المجنون غير وارد وعدم تكليفه لا خلاف فيه، لا خلاف بين أهل العلم في عدم تكليف المجنون لأنه لا عقل له، وكذلك الصبي الصغير غير المميز، عندنا الصبي نوعان: صبي مميز وصبي غير مميز، وكل من كان تحت سن البلوغ يُسمى صبيّاً على ما هاهنا، ولكن منهم من هو مميز (يميز بين الأشياء)، ومنهم من لا يميز، وهما قسمان: فالذي لا يميز هذا لا عقل له، هذا حكمه حكم المجنون تماماً، أما المميز فعنده عقل وعنده فهم ولكن فهمه غير تام، فهمه غير تام، لأن عقل الإنسان ينمو شيئاً فشيئاً، ونموه شيئاً فشيئاً له درجة لنستطيع أن نقول عندها هو فاهم للخطاب فهماً تاماً يُكلف به، هذه الدرجة لما كانت أمراً خفياً جعل الشارع لها علامة ظاهرة ماهي؟ هي البلوغ، فعندما يبلغ يكون عندنا علامة على أن هذا الشخص عنده عقل

وعنده فهم تام يُكلف بناءً عليه، فلذلك كان البلوغ سنّاً (يعني علامة ظاهرة) على أنّ هذا الشخص قد تحقق فيه العقل وتحقق فيه أيضاً فهم الخطاب، طيب، بالنسبة لتكليف الصبي الغير مميز والمجنون هذا أمرٌ متفقٌ عليه لا خلاف فيه، لكن الخلاف حصل في الصبي المميز، جمهور العلماء على أنه غير مكلف بشيء مطلقاً لأن القلم مرفوع عنه للدليل الذي ذكرنا: "رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم"، كما جاء في رواية، لكن خالف في ذلك بعض أهل العلم منهم الإمام أحمد، الإمام أحمد في قول له وافق الجمهور ورواية أخرى قال: هو مكلف، الصبي المميز مكلف عند الإمام أحمد في رواية لكنّها رواية مرجوحة، وأمّا الإمام مالك رحمه الله وأصحابه فيقولون بتكليف الصبي بالمكروه والمندوب فقط أمّا بالحرام والواجب فليس مكلفاً بذلك، ويستدلون على عدم تكليفه بالواجب والمحرم بالإجماع، العلماء أجمعوا على أنه غير مكلف بالواجب والمحرم ولكن بالنسبة للمندوب والمكروه عندهم دليل يستدلون به على ذلك وهو حديث المرأة التي مرّ بها النبي -صلى الله عليه وسلم- فرفعت صبيّاً له فقالت له ألهذا حج؟ قال: "نعم ولك أجر"، فقالوا ها هنا جعل النبي -صلى الله عليه وسلم- لهذا الصبي أجراً على الحج، إذن فهو مكلف بالمستحبات وكذلك مكلف بالمكروهات، لكن هذا الحديث لا يتم لهم الاستدلال به، لأن نفس الحديث ليس فيه أنّ الصبي كان مميزاً أو غير مميز فمن أين جاؤوا بهذا التفريق؟ ثم النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم"، فالقلم مرفوع عنه تماماً، لكن مسألة أجره على العمل هذا تفضل من الله -سبحانه وتعالى- تفضل به على الصبيان، والمراد من هذا كلّهُ أن الصبي إذا عمل الطاعة أُجر عليها لتشجيع الصبيان وكذلك تشجيع الأهالي على تدريب الصبيان وتعويدهم على الطاعة، فكلّ ما جاء من أحكام في الصبيان كتعليمهم للصلاة وتعويدهم على الصوم وغير ذلك هذا كلّهُ من أجل تعويد الصبي على الطاعة من صغره كي يبقى عليها بعد الكبر، هذا بالنسبة للصبي.

أما النائم والناسي فاختلّف في تكليفهما فقليل غير مكلفين كما ذهب إليه المؤلف لما ذكرناه من أدلة، وقالوا أيضاً: لو كانا مكلفين كانا آثمين لترك العبادة حتى فات وقتها لأجل النوم والنسيان، لو قلتم بأن النائم والناسي مكلفان، نقول لكم إذن النائم في حال نومه والناسي في حال النسيان يعتبران آثمان والأدلة دلّت على أنهما لا إثم عليهما، فكيف يكون مكلفاً ثم نقول لا يَأْثَم، لا يصح هذا، إذن فلا تكليف على النائم والناسي، وقول آخر: هما مكلفان، قالوا بدليل الإجماع على وجوب القضاء عليهما، فلو لم تكن الصلاة واجبة عليهما في وقت النوم أو النسيان لما وجب قضاؤها عند اليقظة والذكر، إذن بما أنّه وجب عليهما أن يقظوا هذه الصلاة إذن الصلاة واجبة عليهم، والصحيح ما ذهب إليه المؤلف ومن وافقه والردّ على ما ذكره: أنه لا يوجد دليل صحيح يدلّ على أنّ النائم والناسي صلاتهما تكون قضاءً، لا يوجد دليل صحيح على ذلك، بل الدليل يدلّ على أنّها أداءٌ، والدليل قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها"، أو: "فإنه وقتها"، إذن وقت الصلاة بالنسبة للنائم عندما يستيقظ، إذن يُكف عندما يستيقظ، لا وهو نائم، هذا محل الاستدلال وكون الصلاة وبالنسبة للنائم والساهي يعتبر أداءً هو قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، هذا بالنسبة للنائم والناسي، الآن هذا الخلاف الذي سمعتموه في كونه مكلفاً أو غير مكلف بالنسبة للنائم والناسي، الخلاف لفظي حقيقة، الخلاف خلاف لفظي، لماذا؟ ما هي النتيجة من وراء هذا سواء قلتم مكلف أو قلتم غير مكلف، في حال النوم وفي حال النسيان كلّهم متفقون على أنّه لا يَأْثَم في حال نومه أو في حال سهوه وعلى أنّه مطلوب منه بعد أن يستيقظ أو يزول السهو، إذن النتيجة متفق عليها وإلا ليس متفق عليها؟ متفق عليها، فالنزاع لا فائدة منه نزاع لفظي، وهذا الذي ذكرناه في كثير من مباحث أصول الفقه هي من هذا القبيل، نزاعات لفظية ومباحث ضرورية لكن عندما نرجع للأدلة في مثل هذه المسألة نجد أنها واضحة أدلة الكتاب والسنة والحكم فيها ثابت لا إشكال فيه، بل أحياناً

يكون الحكم متفق عليه.

أما السكران فإن كان لا يعقل وهو المعروف بالسكران الطافح، مُسَكَّرٌ، فغير مكلفٍ كذلك، لأنه لا عقل له، حاله حال الدابة، لا فرق بينهما، لا عقل له ومن لا عقل له لا يُكلف لما تقدم معنا، طيب ربما يقول لك قائل: لماذا إذن تلزمون الصبي والسكران وغيرهم بقيم المتلفات؟ ماذا تعني قيم المتلفات وعروش الجنايات؟ قيم المتلفات أي أن الصبي أو السكران أو المجنون أو غيرهم من هؤلاء الذين قلنا بأنهم غير مكلفين إذا أتلفوا شيئاً، كسروا زجاجاً مثلاً أو ما شابه يلزمون إذا كانت عندهم أموال، يلزم أولياؤهم ومن يقوم على شأنهم أن يدفع قيمة هذا الشيء المتلف من أموالهم، طيب، أنتم قلتم غير مكلفين فلماذا تلزمونهم بهذا؟ قال أهل العلم هذا ليس من باب التكليف، هذا إنما هو من ربط الأحكام بأسبابها، سبب وجد فوجب حكمه فقط، ماذا يعني ربط الأحكام بأسبابها؟ يعني مثلاً زوال الشمس، زالت الشمس وجب الظهر، ربط وجوب الظهر بسبب وهو زوال الشمس، إذن هو حكم وضعي وليس حكماً تكليفاً، سمينا هذه أحكاماً وضعية وتلك سميناها أحكاماً تكليفية، إذن هذه لزوم قيم المتلفات وعروش الجنايات هي من الأحكام الوضعية وليست من الأحكام التكليفية، فنحن نلزمه بذلك لا لأنه مكلف ولكن لأن الشارع ربط هذا الحكم بهذا السبب فقط.

أما إذا لم يفقد السكران جميع عقله فقد اختلف العلماء فيه اختلافاً كثيراً:

• فمنهم من لم يلزمه بشيء فقال: هو حاله حال الطافح.

• ومنهم من ألزمه وجعله مكلفاً بكل شيء..

• ومنهم من فصل: فألزمه ببعض الأحكام ولم يلزمه بأحكام أخرى.

وفيما أذكر أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يُرجح عدم تكليفه.

خلاصة ما تقدم معنا: أن شروط التكليف: العقل وأن يفهم الخطاب، فمن لا عقل له ولا فهم له لا يمكن أن يُوجه له الخطاب، ولا يمكن أن يُكلف، فلا يُقال لمن لا يفهم افهم، ولا يُقال لمن لا يعقل افهم، إذن من شروط التكليف العقل وفهم الخطاب .

قال المؤلف رحمه الله: "والملجأ لا المكروه"، هذا تكميل للجملّة السابقة، قال: "والأصح امتناع تكليف الغافل والملجأ لا المكروه"، المكروه قسّمه بعض العلماء إلى قسمين:

• فسموا القسم الأول الملجأ.

• وسموا القسم الثاني المكروه.

وكلاهما ذاكر لكن ما وجه الفرق بينهما؟ الملجأ مسلوب الإرادة لا اختيار له، هذا هو الملجأ يكون كالأداة، كالسكين في يد القاطع، السكين لها حركة؟ أنت الذي تُحركها، كأخذ رجلاً مثلاً وتكليفه وربطه وإلقائه في مكان ما، هل له اختيار الآن في وجوده في هذا المكان؟ لا اختيار له بتاتاً، هو محمول ومجبر، وأخذ رجل من فوق السطح مثلاً وإلقائه على رجل آخر لقتله، هل له اختيار وإرادة؟ ليس له اختيار ولا إرادة، هذا الذي يسمى بالملجأ، وهو قسم من أقسام المكروه، هذا غير مكلف، لا

إشكال في ذلك، لعدم قدرته على الاختيار، لا قدرة له لا على الاختيار ولا على الفعل، وهذا كونه غير مكلف فهو أمرٌ مجمعٌ عليه لا خلاف فيه، لأنه أصبح كالآلة، وأما المكروه الذي هو القسم الثاني فهو الذي حُمِلَ على أمرٍ يكرهه ولا يرضاه، ولكن يقدر عليه ويختاره، فهو قادر عليه ويختاره وقادر على فعله كمن قيل له اقتل ذاك المسلم وإلا قتلناك، هل له إرادة واختيار في قتله أم ليس له؟ لا، ممكن أن يقتل وممكن لا يقتله، هل له فعل يفعل هو القتل أو يمتنع عنه؟ له فعل، هذا النوع الثاني وهذا اختلف في تكليفه والصحيح أن فيه تفصيلاً: فالإكراه يكون في الأقوال ويكون في الأفعال، أمّا في الأقوال فالاتفاق حاصل على أن المكروه له أن يقول القول المحرم ولا إثم عليه، هذا محل اتفاق حتى ولو كان هذا القول كفر للآية: **يُحْيِي دِمْدِمَةً دُجَّةً** ، الآية أصلاً جاءت في قصة عمار بن ياسر تعرفونها، إذن المكروه على القول غير مكلف له أن يقول ما يشاء وهو غير مأخذ في ذلك، أمّا الإكراه في الأفعال: فإمّا أن يكون الفعل هذا فيه حق للغير أم لا يكون، إمّا أن يكون هذا الفعل فيه حق للغير من الخلق كقتل إنسان مثلاً أو إتلاف ماله فهذا مكلف به، فلا يجوز له أن يقتل مثلاً إذا قيل له إمّا أن تقتل هذا الإنسان أو أن تُقتل، لا يجوز له أن يقتله، لماذا؟ لأنه حفاظه على حياته ليس بأولى من الحفاظ على حياة المسلم الآخر، فليس له أن يقتل المسلم، أمّا لو قيل له أتلف مال فلان وإلا قتلناك، يجوز له أن يتلف ماله، لكن يجب عليه أن يُخَلَّص، وجاء في الحديث أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، لكن هذا الحديث أعلاه الإمام أحمد رحمه الله والآية تغني عنه إن شاء الله في مسألة الإكراه، وأمّا إذا كان الإكراه في أمر هو حق لله تبارك وتعالى وليس فيه حق للعباد فهذا لا يؤخذ به الشخص إذا فعله، كالإكراه على الإفطار في رمضان مثلاً، إذا شخص أكره على الإفطار في رمضان يجوز له أن يفطر، ولبس المخيط في الحج والعمرة مثلاً أكره على ذلك يجوز له أن يلبسه ولا يَأْثَمُ، ووجه التفريق بين الأقوال والأفعال ذكره لنا ابن

القيم رحمه الله فقال: والفرق بين الأقوال والأفعال في الإكراه أن الأفعال إذا وقعت لم ترتفع مفسدتها، بل مفسدتها معها واقعه معها بخلاف الأقوال.

الأقوال قول إذا انتهى انتهت مفسدته، طيب، ما هو الإكراه الذي يُعذر صاحبه، وضع ابن القيم رحمه الله له ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن يكون من قادرٍ، هذا الإكراه أن يكون واقعاً عليك من شخص قادرٍ بسلطان، أو بتغلب كاللص.

الشرط الثاني: أن يغلب على ظنه نزول الوعيد به إن لم يجبه إلى طلبه، يغلب على ظنه أن سيطبق ما يهدد به ليس مجرد كلام، فإذا غلب على ظنه أنه لا يقدر على فعل ما يهدد به لا يعتبر مكرهاً.

الشرط الثالث: أن يكون ممن سيتضرر به ضرراً كثيراً، سينزل به ضرر كبير إذا لم يفعل ما أكره عليه كالقتل والضرب الشديد.

والمؤلف رحمه الله يقول بامتناع تكليف الملجأ فقط، وأما المكره عنده (عند المؤلف) وعند الأشاعرة جائز وإن كان غير واقع، لأنه قادر على امتثال الأمر أو النهي في حال الإكراه وهذا بخلاف قول صاحب جمع الجوامع الذي هو أصل الكتاب الذي هو ابن السبكي فهو يقول بأنه ممتنع، أي التكليف بالإكراه ممتنع، أما المؤلف والأشاعرة يقولون التكليف بالإكراه جائز وإن كان غير واقع، والصواب إن شاء الله ما ذكرناه من تفصيل.

قال المؤلف رحمه الله: "ويتعلق الخطاب عندنا بالمعدوم تعلقاً معنوياً"، إذا قال المؤلف "عندنا" فماذا يريد بذلك؟ يريد عند الأشاعرة خلافاً للمعتزلة كما نصَّ على ذلك في المقدمة، "ويتعلق الخطاب عندنا بالمعدوم تعلقاً معنوياً"، يعني أنَّ الخطاب الشرعي من أمرٍ ونهيٍ يتعلق عند الأشاعرة بالشخص المعدوم الذي لم يكن موجوداً عند الأمر والنهي تعلقاً معنوياً، يعني بذلك إذا وُجد هذا الشخص في حال وجوده مستكماً شروط التكليف يكون الخطاب قد تعلق به، يكون مأموراً ومنهياً ولا يعني بذلك أنه مأمور ومنهي في حال العدم، لا، هذا المعنى الذي ذكره، هذه المسألة من المسائل التي لا فائدة فيها من الناحية العملية، والخلاف فيها لفظي، الكلام فيها عن تعلق الخطاب، يعني الأمر والنهي عندما تنزل آية من آيات الله تبارك وتعالى أو يذكر النبي -صلى الله عليه وسلم- حديثاً فيه أمر أو نهي، الآن هذا الخطاب موجه لمن؟ موجه للصحابة الذين كانوا موجودين عند نزول الآية أو عند خروج الحديث، تمام، فهو موجه للموجودين طيب نحن؟ نحن كنا في ذاك الوقت معدومين، نحن كنا عدم غير موجودين أصلاً، طيب، هل يتعلق الخطاب بنا، في ذاك الوقت يقولون الخطاب متعلق بنا لا بمعنى أننا أمرنا ونهينا في ذاك الوقت، لكن بمعنى أننا متى وجدنا واستكملنا شروط التكليف تعلق الخطاب بنا، هذا الذي ذكره جمهور أهل العلم، ليس فقط الأشاعرة، وهذه المسألة لما تأتي من ناحية الكتاب والسنة لا تجد فيها نزاع وحتى نفس الأصوليين والمتكلمين لم يتنازعا في نتیجتها، النزاع ما فيه نزاع؟ أننا جميعاً مكلفون لكن الذين خالفوا قالوا التكليف هنا كتكليف المعدومين ما ثبت بنفس هذا الموضوع، ثبت بأدلة أخرى، طيب، إذا علمنا أنَّ العلماء اتفقوا على أن المعدوم لا يُطلب منه إتيان المأمور به حال عدمه، المعدوم وهو معدوم لا يُطلب منه لا أمر ولا نهي لأن هذا أمرٌ محال، مستحيل، شخص معدوم لا يفهم ولا شيء فلا يتعلق به الأمر، ما دام معدوماً لا يتعلق به الأمر تعلقاً تنجيزياً (ينجز الأمر)، بل يتعلق به تعلقاً معنوياً على المعنى الذي ذكرنا، هذا الأمر الأول اتفقوا عليه واتفقوا على أنَّ المعدوم

إذا وُجد وهو مستكمل لشرائط التكليف فإنّه يُطلب منه إيقاع المأمور به وأنّه يتوجه إليه بالخطاب فيتعلق الأمر به، إذن متى وُجد فهو مكلف إذا كانت شروط التكليف قد استوفيت فيه، تمام، هذا ما يترتب عليه العمل، هذا الذي اتفقوا عليه هو الذي يترتب عليه الأمر، إذن لنخرج من ذلك: أنّ كل إنسان بالغ عاقل فهو مكلف من كان موجوداً في وقت الخطاب مكلف تكليفاً تنجزياً ومن سيوجد من بعد ذلك وكان معدوماً فهو مكلف تكليفاً معنوياً، أي بحيث أنّه متى وُجد تعلق به الخطاب تعليقاً معنوياً، بمعنى أنّه متى وُجد واستكملت شروط التكليف فيه أنّه وجب عليه أن يفعل، طيب، إذن بقيت مسألة الخلاف أين هي؟ الخلاف حاصل في تعلق الأمر بالمعدوم الذي علم الله أنّه سيوجد مستكماً لشرائط التكليف، تعلق الأمر بالمعدوم الذي علم الله - سبحانه وتعالى - أنّ هذا المعدوم سيوجد وسيكون مستكماً لشرائط التكليف، هل يتعلق به الخطاب أم لا يتعلق به الخطاب؟ والراجح الذي ذكرناه هو دلّت عليه الأدلة هو أنّه يتعلق به ولكن بشرطين: بالوجود وباستكمال شروط التكليف، والأدلة التي تدل على ذلك كثيرة، قال الشيخ الشنقيطي رحمه الله في المذكرة صفحة مائتين: "قد دلت النصوص الصحيحة على خطاب المعدومين في هذه الأمة تبعاً للموجودين بها"، من هذه الأدلة قوله - صلى الله عليه وسلم - "تقاتلون اليهود"، الحديث الذي فيه أنهم يختبئون خلف الحجر وشجر والغرق، ويقول الحجر: يا مسلم هذا يهودي خلفي .. إلى آخره، هذا الحديث الخطاب لمن "تقاتلون اليهود"؟ الخطاب للموجودين ولكن المقصود به من؟ المعدومون الذين سيأتون، فهذا إذن خطاب للموجودين وللمعدومين، والحديث الثاني: "تقاتلون قوماً نعالهم الشعر"، الحديث في قتال الترك، وهذا أيضاً كان خطاباً موجهاً للموجودين لكنّ المعدومين كانوا تبعاً لهم في الخطاب، بل المقصود الأصلي في الخطاب هو المعدومون وليس الموجودين، لأن القتال سيحصل من المعدومين لا من الموجودين، وكذلك قوله في قصة عيسى "إمامكم منكم"، عندما ينزل عيسى عليه السلام في آخر الزمان ويكون المهدي قد خرج

فيكون هو الذي يؤم المسلمين، فيأتي المهدي فيقدم عيسى، فيقول له عيسى عليه السلام: "إمامكم منكم"، أي نعم هذه القصة أخبر بها النبي -صلى الله عليه وسلم- في فيما هو سيكون، وهذا مثل هذا كثير أخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- عنه أنه سيكون وأمر بأوامر بناء على هذا الذي سيكون، فهو خطاب للمعدومين تبعاً للموجودين وهذه أدلة واضحة في المسألة، لكن كما ذكرنا الخلاف فيها خلاف لفظي، وحقيقة الأمر كلهم متفقون على أن الجميع في النهاية كل من وجد مستكملاً شرائط التكليف إنه مكلف، فهذه الأدلة التي نريدها.

ثم قال رحمه الله: "فإن اقتضى فعلاً غير كفّ اقتضاءً جازماً بإيجاب، أو غير جازم فندب"، هنا المؤلف رحمه الله الآن بدأ في تقسيم الخطاب التي هي حقيقة أقسام الحكم، لكن لما عرّف الحكم بالخطاب بدأ بتقسيمات الخطاب، فقال: "فإن اقتضى فعلاً غير كفّ": أي فإن طلب الخطاب الذي هو كلام الله الحقيقي، إن طلب فعلاً، أي طلب إيجاد فعل، "غير كفّ"، أي طلب إيجاد فعل، ما طلب ترك، لا، ما طلب منك أن تترك شيئاً، طلب منك أن تفعل فعلاً، "فإن اقتضى فعلاً غير كفّ"، فإن طلب إيجاد فعل وما طلب منك أن تترك شيئاً اقتضاءً جازماً، أي طلباً جازماً مؤكداً لا يجوز فيه الترك، إن كان هذا الأمر قال: "إيجاب"، هذا الطلب ماذا يكون؟ يكون إيجاب، وهذا هو تعريف الإيجاب، طيب.

ثم قال: "أو غير جازم فندب"، أي وإن طلب إيجاد فعل طلباً غير جازم أي مع جواز الترك فندب، أي فهو الندب، طيب، ما الفرق أولاً بين: الإيجاب والوجوب والواجب؟

الإيجاب: هو نفس خطاب الله تعالى، الذي هو صفة لله تبارك وتعالى، فالإيجاب

صفة لله تبارك وتعالى، خطاب الله - سبحانه وتعالى -.

والوجوب: صفة فعل المكلف، فهو أثر الإيجاب.

والواجب: هو نفس فعل المكلف يُسمى واجباً، فتقول أوجب الله الشيء فوجب الشيء، وحرّم الله الشيء فحرّم الشيء.

فبناء على تعريف الأصوليين الذي ذكرناه وذكرنا الخلاف بينهم وبين الفقهاء في تعريف الحكم، بناء على تعريف الأصوليين للحكم أنّه نفس الخطاب، يُقال: الإيجاب، وبناءً على تعريف الفقهاء لما عرفوا الحكم: بأنه أثر الخطاب، لم يُعرفوه هو نفس الخطاب، فيُقال: الوجوب، لكن التعبير بالإيجاب أو الوجوب أو الواجب عند الأصوليين فيه تساهل وتجاوز، فالأمر عندهم سهل يستعملون هذا تارة وهذا تارة وهذا تارة، فالأمر فيه واسع إن شاء الله، فالمراد من ذلك واحد، وبناءً على ما ذكر المؤلف رحمه الله نستطيع أن نستخرج تعريف الإيجاب فما هو؟ هو ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً، بناءً على ما ذكر المؤلف: هو ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً، وهذا القسم الأول من الأحكام التكليفية الخمسة، وبناءً على ما ذكر أيضاً نستطيع أن نستخرج تعريف المندوب وهو المستحب، وبناءً على ما ذكر نقول: هو ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم، تمام، هذا بناءً على ما ذكر المؤلف رحمه الله بطريقة التقسيم.

ثم قال: "أو كفاً جازماً فتحریم، أو غير جازم بنهي مقصود فکراهة، أو بغير مقصود بخلاف الأولى"، أو كفاً جازماً فتحریم، أو اقتضى: أي طلب كفاً وليس فعلاً جازماً، بأن لم يجز فعله فتحریم، يعني إذا اقتضى كفاً لا فعلاً، يعني إذا طلب منا

الكفّ لا الفعل كفاً جازماً، يعني الكف: الترك، يعني إذا طلب منا ترك شيء طلباً جازماً فتحريم، وعلى ذلك يكون تعريف التحريم: ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً، فعندنا الخطاب: إمّا طلب فعل، أو طلب ترك، وطلب الفعل إمّا أن يكون جازماً أو غير جازم، والترك إمّا أن يكون طلب الترك جازماً أو غير جازم.

• فطلب الفعل الجازم: الوجوب.

• طلب الفعل الغير جازم: الاستحباب.

• طلب الترك الجازم: المحرم.

• طلب الترك الغير جازم: المكروه.

<span/

والمكروه عند البعض قسمان، فالقسمة عند البعض: ستة، أو قل خمسة ولكن الخامس يتفرع إلى قسمين، هذا اضطرنا إلى ذكره المؤلف رحمه الله لأنه قال: "أو غير جازم بنهي مقصود فكراهة، أو بغير مقصود بخلاف الأولى"، إذن عندنا طلب ترك جازم انتهينا منه وهو ماذا؟ هو المحرم، فيه عندنا طلب ترك غير جازم هو قسمين، طلب ترك غير جازم فيه فرعين:

• الأول: بنهي مقصود.

• والثاني: بنهي غير مقصود.

ما كان بنهي مقصود فهو المكروه، وما كان بنهي غير مقصود فهو خلاف الأولى، ما معنى النهي المقصود أو غير المقصود؟ معنى بنهي مقصود أي أن يكون مصرحاً به، مصرحاً بذلك، كقوله: لا تفعل كذا، أو نهيتكم عن كذا، هذا نهى مصرح به ما فيه إشكال، كقوله -صلى الله عليه وسلم-: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يُصلي ركعتين"، على القول بأن هذه مسألة المكروه، على القول بأن هذا مكروه، تمام، فإذا هنا ماذا يُصبح عندنا؟ صار فيه طلب ترك وإلا ما فيه طلب ترك؟ فيه طلب ترك، طيب هذا طلب الترك الآن أو هذا النهي الوارد في هذا مقصود أو غير مقصود؟ مقصود، ما معنى مقصود؟ يعني أنه جاء فيه نهى صريح، تمام طيب، غير مقصود قالوا: هو النهى عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها، النهى عن ترك المندوبات (المستحبات)، لكن من أين أخذ هذا النهى؟ أُستفاد من أوامره، فلنقل مثلاً هذه مبنية على قاعدة: الأمر بالشئ يستلزم النهى عن ضده، فلنقل بأن النهى -صلى الله عليه وسلم- أمر بصلاة الضحى، تمام طيب، أمره بصلاة الضحى يستلزم النهى عن تركها، طيب الآن هذا النهى الذي أخذناه أخذناه من شئ صريح، من نهى صريح وإلا أخذناه باللازم؟ أخذناه باللازم، بلازم الأمر، ورد أمر بصلاة الضحى، من لازم هذا الأمر أنه نهى عن تركها، إذن أخذنا هذا النهى من اللازم لا من الصريح، هذا النهى المأخوذ من اللازم قالوا يُسمى: خلاف الأولى، وهو القسم الثاني من المكروه، وهذا عند بعض أهل العلم، والبعض ولعل الأكثر لا يقولون بهذا التقسيم، الكل يسمونه مكروهاً، لكنّ المهم في الأمر فهمت صورة خلاف الأولى، ما معنى خلاف الأولى عندهم؟ والفرق بينه وبين المكروه، هذا المسألة مهمة، كي تفهم اصطلاحات أهل العلم.

قال رحمه الله: "أو خَيْرٌ فإِباحة"، أي خَيْرٌ الخطاب بين الفعل والترك، أو خَيْرٌ الخطاب بين الفعل والترك فهذا يسمى إباحة، فالمباح: ما خَيْرٌ الشارع فيه بين الفعل والترك، هذا بناء على ما ذكر المؤلف رحمه الله.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله وبهذا نكون قد انتهينا من الأحكام الخمسة، يبقى بعض التفريعات نهيها في الدرس القادم بإذن الله تعالى.

تفريغ الدرس السادس من دروس لب الأصول

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

انتهينا في الدرس الماضي من الأحكام التكليفية التي فيها طلب، يطلب الله - سبحانه وتعالى - بفعلٍ أو بتركٍ، يأمر الله تبارك وتعالى عباده فيها بفعلٍ أو بتركٍ، هذه الأحكام التكليفية، وما كان فيه تخيير كالإباحة أيضاً ألحقت بها، اليوم سنتمم موضوع الأحكام التكليفية، ثم سنبدأ إن شاء الله بالأحكام الوضعية.

قال المؤلف رحمه الله: "والأصح ترادف الفرض والواجب"، ذكر في المقدمة أنه إذا قال "الأصح": فمعنى ذلك أن المسألة فيها خلاف والأصح عندهم، عند المؤلف وعند الشافعية وعند أيضاً الحنابلة إلا في قول لهم وعند المالكية كذلك أن الفرض والواجب مترادفان، ما معنى مترادفان؟ من الألفاظ المختلفة لكن المعنى واحد، الألفاظ مختلفة لكن المعنى واحد، بناءً على ما عرّفنا الواجب فيما تقدم فيكون الفرض بمعنى الواجب وهو ما أمر به الشارع أمراً جازماً، هذا يُعتبر واجباً، هذا عند جمهور العلماء أنه لا فرق بين الفرض والواجب، وأما عند الأحناف، فالأحناف يُفرّقون بينهما، الأحناف يُفرّقون بين الفرض والواجب، فيقولون الفرض: ما ثبت بدليل مقطوع به، كالصلوات الخمس مثلاً ثبتت بأدلة القرآن وأدلة السنة المتواترة، إذن فدلّيلها مقطوع به، فهذا يُسمى عند الأحناف فرضاً لأنه ثبت بدليل مقطوع به، ويعنون بالدليل المقطوع به الآية القرآنية أو الحديث المتواتر، ونحن عندنا أيضاً أن حديث الآحاد إن احتف بالقرائن كذلك هو دليل مقطوع به، فإذا ثبت الحكم بدليل مقطوع به عندهم يسمونه فرضاً أمّا إذا ثبت بدليل ظني فهذا يُسمى عندهم واجباً، حكم الوتر مثلاً، ثبت عندهم بدليل ظني فيسمونه واجباً، وعلى قول من يقول بأن

سترة المصلي واجبة يكون هذا في اصطلاح الأحناف واجباً وليس فرضاً لأنه ثبت بدليل ظني وليس دليلاً يقينياً، هذا التفصيل ذهب إليه الأحناف واعتمدوا في ذلك على الفرق اللغوي بين الفرض والواجب، فقالوا الفرض في اللغة هو المحجز في الشيء والتأثير فيه، والواجب هو الساقط واللازم، فبينهما فرق، ففرقوا من الناحية الاصطلاحية والمسألة كلها مسألة اصطلاح، فلا مشاحة في الاصطلاح.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "كالمندوب والمستحب والتطوع والسنة، والخلف لفظي"، أيضاً يعني الفرض والواجب مترادفان، وهما مترادفان كترادف المندوب والمستحب والتطوع والسنة، فهذه أيضاً مترادفة، يعني أنها ألفاظ مختلفة لكن المعنى في النهاية شيء واحد، المندوب، المستحب، التطوع، السنة، الحسن، النفل، المرغب فيه، كلها ألفاظ تُستعمل لمعنى واحد عند بعض أهل العلم ومنهم الشافعية، لكن خالف في ذلك أيضاً بعض الشافعية ففرقوا، فقال الفعل إن واضب عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو السنة، وما فعله مرة أو مرتين فهو المستحب، وما لم يفعله وإنما أنشأه الإنسان باختياره من الأوراد فهو تطوع، والباقي يعم الأقسام الثلاثة عندهم، وهذا كله أيضاً اصطلاحات لذلك قال المؤلف في النهاية والخلف لفظي، أي المسألة مسألة اصطلاحية، مسألة أسماء تسمية، سمّ أنت ما تشاء من اصطلاحات فالخلاف اصطلاح لا تأثير فيه.

قال المؤلف رحمه الله: "وأنّه لا يجب إتمامه"، أي والأصح أنّه لا يجب إتمام المندوب الذي هو المستحب، لا يجب إتمام المندوب بعد الشروع فيه، الآن الشروع في المندوب واجب؟ لا، هو مندوب، فالشروع فيه يعني البدء فيه، هذا ليس واجب، هذا مستحب، كصيام عرفة مثلاً، هذا عمل مستحب، بدئك به، تنوي أن تصوم وتبدأ بالصيام، هذا مستحب لكن إذا نويت وصمت وبدأت بالصيام هل يجب أن

تمه أم يجوز لك قطعه؟ هنا المسألة، هذه هي المسألة المطروحة هنا، وقال: "وأنه لا يجب إتمامه"، أي المندوب بعد الشروع فيه، هل يجب عليك أن تتمه أم يجوز لك أن تقطعه؟ في هذه المسألة نزاع، المؤلف قال: "وأنه لا يجب إتمامه"، إذن المؤلف يختار أن المندوب لا يجب الشروع فيه ولا يجب كذلك إتمامه، فيجوز لك أن تتمه، وقلنا المسألة فيها نزاع، نازع فيها الأحناف والمالكية على تفصيل عندهم في الموضوع، والجمهور خالفوهم فيما ذهبوا إليه، فالآن المسألة عندنا منها ما هو ليس محلاً للنزاع وهو مسألة إتمام الحج والعمرة، هذه لا إشكال في أن إتمامها واجب، حتى وإن كانت نفلاً، إن كان حجك نافلة أو كانت العمرة نافلة، إتمامها واجب لماذا؟ لقول الله تبارك وتعالى: **يُحِجُّكَ اللَّهُ**، فهذا أمرٌ والأمر يفيد الوجوب، إذن يجب علينا أن نتم الحج والعمرة، هذا لا إشكال فيه، طيب، الإشكال أين أتى؟ في مسألة الصلاة والصيام وأيضاً فيه هناك أشياء الأئمة الأربعة على أنه لا يجب إتمامها كالأذكار مثلاً والصدقة وغيرها، لكن النزاع حاصل في الصلاة والصوم مثلاً، الآن إذا بدأت بالصلاة النافلة هل يجب عليك إتمامها؟ وإذا بدأت بالصوم النافلة هل يجب عليك إتمامه؟ هنا محل الخلاف والنزاع، فهل الصلاة والصيام كالْحَجِّ أم أن الصلاة والصيام كالأذكار؟ هنا محل الخلاف والذين قالوا بأنه يجب إتمام المندوب بعد الشروع فيه استدلوا بأدلة منها:

قول الله تبارك وتعالى: **يُحِجُّكَ اللَّهُ**، طيب.

والدليل الثاني: قول النبي -صلى الله عليه وسلم- في الحديث الذي سأل فيه الأعرابي النبي -صلى الله عليه وسلم- عن الصلوات الخمس، قال: هل علي غيرها؟ قال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: "لا إلا أن تطوع"، وسأله عن الصيام فقال له: "لا إلا أن تطوع"، فقالوا هنا قد ألزمه بالتطوع.

الدليل الثالث لهم هو القياس، قاسوا الصلاة والصيام على الحج والعمرة، بجامع أنها كلها نفل، أي نعم، طيب.

الآن أدلة الذين قالوا بأنه لا يجب إتمامه استدلو بماذا؟ استدلو بفعل النبي -صلى الله عليه وسلم- وبقوله في مسألة الصيام، فقد صح عنه -صلى الله عليه وسلم- في الصحيحين أنه كان صائماً ثم أفطر، وهذا واضح في دلالة، وكذلك جاء في حديث أم هانئ أنها أفطرت وكانت صائمة وذكرت ذلك للنبي -صلى الله عليه وسلم- فقال لها: "أكنت تقضين شيئاً؟"، كان عليك قضاء؟، قالت: لا، قال: "فلا يضرك إن كان تطوعاً"، أخرجه أبو داود، هذا واضح أيضاً في أنه يجوز قطع النفل في الصيام، تمام، هذا حديث فعلي وحديث قولي، وجاء من الآثار عن السلف في ذلك كثير أنهم أجازوا قطع الصيام، ومن الآثار التي تبين لنا هذه القاعدة بشكل صحيح أثر جاء عن عطاء، أنه قال: "إن ابن عباس كان لا يرى به بأساً، أن يفطر إنسان التطوع، ويضرب لذلك أمثلاً: رجل طاف سبعاً فقطع ولم يوفّ فله ما احتسب، أو صلى ركعة ولم يصل أخرى قبلها فله ما احتسب، أو يذهب بمال يتصدق به ويتصدق ببعضه وأمسك بعضه"، أخرجه عبد الرزاق وهو ثابت، وهو واضح من كلام ابن عباس -رضي الله عنه- في تقرير هذه القاعدة، طيب.

إذا صحت هذه الأدلة، الآن كيف يُردُّ على أدلة تلك المخالفين:

أما الآية فقال ابن عبد البر رحمه الله رداً عليهم: "من احتج على المنع بقوله تعالى ﴿يُحَدِّثُ﴾، فإنه جاهل بأقوال العلماء، فإنهم اختلفوا فيها على قولين"، السلف اختلفوا في تفسير هذه الآية على قولين لا ثالث لهما، "فأكثرهم قالوا لا تبطلوها بالرياء،

وأخلصوها لله تبارك وتعالى وهم أهل السنة، وقيل: لا تبطلوها بالكبائر وهو قول المعتزلة"، المعتزلة يجعلون مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، وهو في الآخرة مُخَلَّد في نار جهنم، فهذا القول بناء على مذهبهم، أما أهل السنة فقالوا لا تبطلوها بالرياء، طيب.

أما الحديث فالجواب عنه أنَّ الاستثناء فيه استثناء منقطع، أي: لكن لك أن تطوع، طيب، إذا قيل: ما الدليل على أنه استثناء منقطع وليس استثناءً متصلًا؟ قلنا لهم: الدليل فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- وقوله يدل، بما أنَّ قطع النفل إذن يدل على جواز قطع النفل، إذن فلا بد من فهم الحديث على هذا المعنى، طيب.

الدليل الأخير وهو القياس فيجيب عنه المؤلف، قال: "ووجب في النسك"، يعني أنه لا يجوز، لا يجب إتمامه المندوب، لكن المندوب في النسك يجب إتمامه، ماذا يقصد بالنسك؟ الحج والعمرة ولفظه هنا أدق من لفظ البعض الذين قالوا بأنه يجب في الحج، فكلامه أعم وموافق للآية، "ووجب في النسك لأنه كفره نية وغيرها"، هنا حصل الرد على الذين يقيسون الصلاة والصيام على الحج، يجب إتمام تطوع النسك لأنَّه مثل فرض الحج والعمرة، لماذا قلنا بوجوب إتمام النفل من الحج والعمرة؟ قالوا: لأنه مثل فرض الحج والعمرة، لا يختلف عنه، مثله في ماذا؟ قال: مثله في النية، هنا قال: "لأنَّه كفره نية"، هذا محل الكلام، يعني لأنَّ نفل الحج والعمرة كفره الحج والعمرة في النية، فالنية في الفرض والنفل شيء واحد، وهي قصد الدخول في النسك، أي التلبس به، هنا النفل نفس الفرق لا يختلفان، وكذلك نفل الحج والعمرة كفرهما في غير النية، عندما قال: "بأنَّه كفره نية وغيرها"، أيضاً ليس فقط هو مثله في النية، لا، أيضاً نفل الحج والعمرة كفره الحج والعمرة في غير النية مثل ماذا؟ الكفارة مثلاً، فإنها تجب في الفرض والنفل بالوقت المفسد له، علمنا نحن أنَّ

الشخص إذا جامع في الحجّ أو في العمرة وهو مُحَرَّم هنا يكون قد أفسد حجّه أو أفسد عمرته، لكن تجب عليه أيضاً الكفارة؟ فالكفارة تجب في حجّ الفريضة وفي حجّ النافلة، تجب أيضاً في نافلة العمرة كما تجب أيضاً في العمرة الواجبة على من يقول بالوجوب، تمام، إذن هنا الكفارة في النفل كالكفارة في الفريضة إذن عندنا نفل الحجّ والعمرة تشابه تماماً مع فرض الحج والعمرة، ومن هاهنا حصل الافتراق والاختلاف بينه وبين الصلاة والصيام، فقالوا هناك نفل الصلاة والصيام لا يكون كفريضة الصلاة والصيام في الأشياء المذكورة كحال الحجّ، وكذلك الإمام الشافعي رحمه الله أضاف أمراً آخر وهو أنّه إذا وجب المضي في فاسد الحجّ والعمرة فالمضي في صحيحه أولى، يعني هذا أمر لا تجده في الصلاة وفي الصيام، الصلاة والصيام إذا فسدت فسدت انتهى لا تحتاج أن تمضي فيهما، لكن الحجّ والعمرة إذا فسدتا وجب عليك أن تمضي فيهما، قال: فإذا وجب عليك أن تمضي في فاسدهما ففي صحيحهما أولى، أي نعم، وهذا لا تجده في الصيام والصلاة إذن قياس الصلاة والصيام على الحجّ قياس مع الفارق، هذا ما يريدون أن يصلوا إليه، وهكذا يكون الردّ عليهم فيما استدلوا به، إذن الصحيح ما ذكره المؤلف في هذا أنّه، لا يجب إتمامه ووجبت في النسك لأنه كفره نية وغيرها.

ثم قال رحمه الله: "والسبب وصف ظاهر منضبط مُعرف للحكم"، بدأ الآن بالأحكام الوضعية، قال: "والسبب وصف ظاهر منضبط مُعرف للحكم".

السبب لغة: الطريق إلى الشيء، أو الموصل إلى الشيء، من هاهنا سمي الحبل سبباً، وسميت الطريق سبباً.

واصطلاحاً عرّفه المؤلف بقوله: "وصف ظاهر منضبط مُعرف للحكم"، هذا أول

الأحكام الوضعية، الحكم الوضعي سمي خطاب الوضع لأنّ الشارع وضع الخطاب بالأسباب والشروط والموانع، فيقولون في الخطاب الوضعي هو علامات وأدلة وأمارات تدلّك على الشيء بخلاف الحكم التكليفي، لاحظ الأمر الآن الحكم التكليفي ماذا قلنا؟ هو طلب، أمّا الحكم الوضعي ليس طلباً ولكنه علامة على الشيء، فهو خطاب الله تبارك وتعالى المتعلق بجعل الشيء سبباً لشيء أو شرطاً أو مانعاً، الآن عند زوال الشمس مثلاً، إذا زالت الشمس وجبت صلاة الظهر، طيب، وجوب صلاة الظهر حكم تكليفي، هذا الحكم التكليفي لا بد من وجود سبب يحدد لنا متى يجب علينا، لا بد من علامة على ذلك، فذلك جعل لنا الشارع سبباً يدل على الوجوب ما هو هذا السبب؟ ما هي هذه العلامة؟ زوال الشمس، هذا معنى الحكم الوضعي، وخطاب الوضع ذكرنا فروقاً بينه وبين خطاب التكليف، فكل تكليف معه خطاب وضع، وليس كل خطاب وضع معه تكليف، الآن كل تكليف معه خطاب وضع، وجوب الصلاة، الآن هذا حكم تكليفي له أسباب؟ نعم، له شروط؟ نعم، له موانع؟ نعم، إذن هذا حكم تكليفي معه أحكام وضعية، وجوب الزكاة كذلك لها سبب ولها شرط ولها مانع، إذن الأحكام التكليفية معها أحكام وضعية، تمام طيب، الحكم الوضعي ممكن أن يتخلف عن الحكم التكليفي؟ نعم، أي مثلاً كقيم المتلفات التي يتلفها المجنون أو الصبي، أتلّف المجنون أو الصبي شيئاً، هل يلزمه بدل هذا الشيء قيمته؟ نعم، طيب، هل يجب عليه هذا الشيء كوجوب شرعي (حكم تكليفي)؟ ما فيه، لا يوجد حكم تكليفي، هذا حكم وضعي، من الممكن أن يوجد الحكم الوضعي ولا يوجد الحكم التكليفي، لكن العكس لا، تمام، فأول هذه الأحكام الوضعية التي ذكرها المؤلف: السبب، عرّفنا السبب لغة، الآن اصطلاحاً، قال المؤلف رحمه الله: "وصف ظاهر منضبط مُعرّف للحكم"، بقوله "وصف": أخرج الذوات لأن المقصود بالوصف معنى، أي أنّه معنى من المعاني، فالسبب لا يكون ذاتاً ولكنه يكون معنى من المعاني، كزوال الشمس مثلاً، طيب، "وصف ظاهر": أخرج بذلك

الوصف الخفيّ، الوصف الظاهر الذي يطلع عليه الجميع، الوصف الخفي الذي لا يطلع عليه إلاّ فلان وفلان، طيب، وبقوله: "منضبط": أخرج الوصف الذي لا ينضبط، فإنّه لا يتحقق وجوده حتى يترتب عليه الحكم، فالمقصود بالوصف المنضبط الذي لا يختلف باختلاف الأفراد والأحوال، لا يختلف باختلاف الأفراد والأزمنة والأمكنة لا، هو مستقر لا يؤثر فيه اختلاف الأفراد ولا الأزمنة ولا الأمكنة، طيب، مثال الوصف الظاهر المنضبط: زوال الشمس، وصف ظاهر مكشوف واضح ومنضبط لا يتأثر بتغير الأفراد ولا الزمن ولا المكان، طيب، مثال الوصف الذي لا يكون ظاهراً، يكون خفياً ويكون غير منضبط، خروج الحدث حال النوم، هذا وصف؟ وصف، ظاهر؟ ليس بظاهر، خفي وغير منضبط أيضاً، وكذلك حقيقة المشقة في السفر، هذا الوصف خفي وأيضاً غير منضبط، فيختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان وباختلاف الأمكنة، فهو وصف غير منضبط، طيب، النوم سبب للوضوء، هل هو وصف ظاهر منضبط؟ نعم وصف ظاهر ومنضبط ما فيه مشكلة، إذن يصلح أن يكون سبباً للوضوء، السفر سبب للإفطار لأن السفر وصف ظاهر منضبط أيضاً، وقول المؤلف: "مُعَرَّف للحكم"، أي علامة على الحكم، فإذا وُجد السبب دلّ على وجود الحكم، هذا التعريف الذي اختاره المؤلف للسبب، وكثير من الأصوليين يعرفه بقوله: "هو ما يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم"، التعريف عند المناطقة له ثلاثة طرق:

• تعريف بالحقيقة.

• وتعريف بالرسم.

• وتعريف بالمرادف.

التعريف بالحقيقة: هو أن تذكر جزئيات الشيء، تذكر أوصاف الشيء التي يتركب منها هذا الشيء، تذكر جزئيات الشيء التي لا يمكن للشخص أن يتصور حقيقة الشيء إلا بها، كقولك مثلاً: الإنسان حيوان ناطق، الآن ذكرت ما يتكرب منه ولا يتجزأ منه الإنسان، حيوان ناطق: أوصاف لا يمكن أن نتصور حقيقة الشيء حتى تكون فاهماً لها ومدرَكها ومتصورها، جيد، هذا التعريف بالحقيقة.

أما التعريف بالرسم: المقصود بالرسم العلامة، تذكر علامات فتعريف بالخاصة يعنون به صفة ليست هي من الصفات الذاتية يعنون به صفة عارضة، تلك العارضة التي تعرض وتزول، صفة عارضة، فهذه الصفة العارضة لا تكون ذاتية ولكن الصفة هذه صفة عَرَضِيَّة يختص بها المَعْرِف، هذا قيد مهم كتعريفك للإنسان بالضاحك أو الكاتب، عندما أقول لك في تعريف الإنسان: هو الضاحك، هل يمكن أن يلتبس معك بشيء آخر؟ لا، أو أقول لك الإنسان هو الكاتب، هذا تعريف بالخاصة يسمى تعريف بالرسم، الآن أنت لو لم تتصور مسألة الكتابة ولم تفهمها ولا علاقة لك بها نهائي، هل يمكن لك أن تتصور حقيقة الإنسان؟ نعم يمكن، إذن ليست هي من الأوصاف الذاتية، الضابط في مسألة التفريق بين الوصف الذاتي وغير الذاتي هذا فقط نذكره من أجل أنكم إذا اطلعتم على كلام أهل العلم تفهمونه، فهنا هذه الطريقة الثانية من طريقة التعريف.

الطريقة الثالثة وهي المشهورة عند الناس اليوم التعريف بذكر المرادف، تسأل شخص تقول له ما البرُّ؟ بسهولة تقول له: القمح، صح، لكن تذكر له مرادفاً أشهر، لا أن تذكر له شيء يزيد الأمر غموضاً كما يُقال: فسر الماء بعد الجهد بالماء، تذكر له شيئاً مشهوراً معروفاً بحيث أنك إذا قلت له هو كذا، خلاص عرفه، انفك الإشكال لكن ليس

دائماً تجد للشيء مرادفاً مشهوراً تستطيع أن تعرفه به، مع أنهم يقولون التعريف بالمرادف من أضعف التعاريف (المناطق)، لكن حقيقةً إذا كان المرادف هذا معلوماً هذا تعريف واضح وجلي، فهنا الآن هذا التعريف الذي معنا، التعريف الأول الذي عرّفه المؤلف تعريف لبيان المفهوم، مفهوم السبب، التعريف الثاني الذي بين أيدينا هو تعريف بالخاصة، تعريف بالرسم وليس بالحقيقة، لكنه أدق من التعريف الأول فهو: ما يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه عدم، هذا السبب: السبب مؤثر في حال الوجود وفي حال عدم، يلزم من وجوده الوجود: إذا وجد النصاب في الزكاة وجبت الزكاة، وإذا وُجد زوال الشمس وجبت الصلاة، فيلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه عدم: إذا لم تزل الشمس فلا وجوب للظهر، إذا لم يوجد النصاب في الزكاة فلا زكاة، واضح، كما شرحناه في الدروس الماضية.

قال: "والشرط ما يلزم من عدمه عدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم".

الشرط في اللغة: هو العلامة.

وهذا تعريفه في الاصطلاح: ما يلزم من عدمه عدم، إذا الشخص لم يتوضأ، هل توجد الصلاة الشرعية؟ لا توجد الصلاة الشرعية، فيلزم إذن من عدم الطهارة عدم الصلاة، فما يلزم من عدمه عدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، هل يلزم الشخص إذا تطهر أن يصلي؟ لا يلزم أن يصلي، ولا يلزم أيضاً عدم إذا وُجد أيضاً الوضوء لا يلزم أن تُعدم الصلاة، بل توجد، فبقوله: "ما يلزم من عدمه عدم": أخرج المانع الذي سيأتي، فلا يلزم من عدمه شيء، المانع في حال عدم لا يؤثر، لكن الشرط في حال عدم يؤثر، هل أخرج السبب بهذا؟ لا، لماذا؟ لأن السبب أيضاً يلزم من عدمه عدم، مضبوط، إذن ما أخرج السبب، أخرج المانع، لذلك احتاجوا قيداً

آخر حتى يُخرجوا السبب، فقالوا: "ولا يلزم من وجوده وجود"، أخرجوا ماذا؟ السبب، السبب: يلزم من وجوده وجود، فبقوله: ولا يلزم من وجوده وجود أخرج السبب، إذ يلزم من وجوده وجود، طيب، وأخرج المانع أيضاً بقوله: "لا يلزم من وجوده العدم"، المانع: يلزم من وجوده العدم، وهذا لا يلزم من وجوده العدم، إذن أخرج المانع بقوله: "ولا يلزم من وجوده العدم"، أخرج المانع أيضاً، فالمانع يخرج بقيدتين، طيب، ومثلوا لذلك بالطهارة بالنسبة للصلاة فإنّ وجود الطهارة لا يلزم منه وجود الصلاة ولا عدمها، والشرط ثلاثة أقسام:

• الأول: الشرط الشرعي، وهو الذي عرّفناه.

• الثاني: الشرط اللغوي، أي استفاد من اللغة، إن جاء زيد فأكرمه، إن: شرطية، فإذاً إكرام زيد معلق على مجيئه، فمجيئه شرطٌ لإكرامه، هذا الشرط شرط لغوي.

• الثالث: الشرط العقلي: وهو ما لا يمكن المشروط في العقل دونه، ومثلوا له بالحياة للعلم، لأنّه إذا انتفت الحياة انتفى العلم، فلا يمكن العلم أن يكون موجوداً بلا حياة، فالحياة شرطٌ للعلم، دلّ على ذلك، أدرك بماذا؟ بالعقل، هذا شرط عقلي.

وأضاف بعضهم شرط عادي، أي شرط وضع بالعادة وعُرف بالعادة، كنصب السُّلم لصعود السطح، فالسُّلم هنا نصبه شرطٌ لصعود السطح، هذا من حيث العادة.

والشرط الشرعي قسمان:

• شرط وجوب.

• وشرط صحة.

شرط الوجوب: كالزوال لصلاة الظهر، أي أنّ الصلاة لا تجب إلّا بوجوده، شرط وجوب، لا تجب الصلاة إلّا بالزوال، هذا نفسه السبب.

وشرط الصحة: كالوضوء للصلاة أي أنّ الصلاة لا تصح إلّا بالوضوء، صلاة الظهر لا تجب إلّا بعد زوال الشمس، فهذا شرط وجوب، والصلاة لا تصح إلّا بالطهارة فهذا شرط صحة.

وضابط التفريق بينهما كالتفريق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، فشرط الوجوب من خطاب الوضع وشرط الصحة من خطاب التكليف.

نقف إلى هنا والمانع نكملة في الدرس القادم إن شاء الله.

الدرس السابع

تفريغ الدرس السابع من دروس لب الأصول

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، لا زلنا في الأحكام الوضعية، انتهينا من السبب والشرط.

قال المؤلف: "والمانع وصف وجودي ظاهر منضبط معرفٌ نقيض الحكم كالقتل في الإرث".

المانع في اللغة: اسم فاعل من المنع، والمنع معروف.

واصطلاحاً قال المؤلف: "وصف وجودي": أخرج الوصف العدمي، الوصف العدمي هو المنفي كقولنا مثلاً: عدم صحة تصرف المجنون لعدم عقله، فقولنا لعدم عقله هذا يُسمى سبباً عديمياً لماذا؟ لأنه منفي عدم العقل، فلما نفي سمي شيئاً عديمياً، معدوم ليس موجوداً، والمانع لا يكون عديمياً بل وجودياً مثبتاً كالحيض مثلاً يُعتبر مانعاً من موانع الصلاة، والحيض شيء موجود وليس شيئاً معدوماً، عدم الحيض وصف عدمي، الحيض وصف وجودي لأنه موجود، هذا معنى الوجودي، "وصف وجودي ظاهر": أي واضح ليس به خفاء ليس خفياً، "منضبط": لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، "معرف نقيض الحكم": أي دالٌ عليه وعلامة على نقيض الحكم، ووجوده علامة دالة على وجود نقيض الحكم، مثل ذلك المؤلف نفسه فقال: "كالقتل في الإرث": فالقتل يمنع الإرث، يمنع أن يرث القاتل من المقتول، فالقتل مانع من موانع الإرث، فلزم من وجود القتل عدم الميراث، وكذلك يُمثل بالحيض: مانع يمنع الصلاة والصوم، فيلزم من الحيض عدم الصلاة، فقوله الآن في آخر التعريف: "معرف نقيض الحكم"، أي ضد الحكم، فعندما تقول: غير الحائض يجب عليها أن

تُصلي، فالحيض مانع من وجوب الصلاة، فالحكم: وجوب الصلاة، نقيضه: عدم وجوب الصلاة.

ويعرّف بتعريف آخر، فيقول العلماء في تعريفه: "ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم"، كالحيض للصلاة والقتل في الإرث، يلزم من وجوده العدم، الآن نأتي لوصف الحيض، هل يلزم من وجود الحيض منع الصلاة؟ عدم الصلاة؟ نعم، فيلزم من وجوده العدم، فالمانع إذا وُجد عُدَّ الحكم، تمام، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، فإذا انعدم الحيض الآن هل يلزم أن تجب الصلاة؟ لا، ولا يلزم أن تجب أيضاً، هذا هو المانع ويمثلون له كما سمعتم بالقتل في الإرث، القاتل لا يرث، فالقتل مانع من موانع الإرث، كذلك الحيض في الصلاة، الحائض لا تُصلي، فالحيض مانع من موانع الصلاة، والمانع ثلاثة أقسام:

• مانع للدوام والابتداء معاً: كالرضاعة بالنسبة للنكاح، فإنّها تمنع من النكاح ابتداءً ودواماً، فلا يجوز عقد النكاح ابتداءً إذا حصل رضاع، فإن أرضعت أمٌ ولداً حُرِّمَ عليها أن تتزوج به، فعقد النكاح بين الأم والولد ممنوع ابتداءً لأنها أمّه من الرضاع، أو إذا كانت أخته في الرضاع كذلك يمنع النكاح، فالرضاع يمنع ابتداءً النكاح، ابتداءً العقد، وإذا تزوج رضيعاً، بنت صغيرة، رجل تزوج بنت صغيرة، ترضع ليست مُحَرَّمَةً عليه ثم أرضعتها أمّه أو أخته، الآن في البداية جاز له نكاحها، لكن استمرار هذا النكاح بعد هذا الرضاع غير جائز، فمنع الرضاع هنا استمرار النكاح لأنها أرضعته، إن أرضعت الصغيرة أمّه أو أخته، فإنّ هذا الرضاع طارئ على العقد، يمنع من دوامه، ويجب فسخ النكاح، فإذا من الموانع ما هو مانع للدوام وللابتداء.

• والقسم الثاني، مانع للابتداء فقط دون الدوام: كالإحرام بالنسبة إلى النكاح، فإن

الإحرام يمنع الابتداء، عقد النكاح في الإحرام مُحَرَّم على المُحَرَّم أن يعقد النكاح مادام مُحَرَّمًا، لكن إذا كان متزوجاً وأحرم، هل يجب عليه ان يُطَلَّق؟ لا، إذن لا يمنع الدوام ولكنه يمنع الابتداء.

• النوع الثالث، مانع للدوام دون الابتداء: كالطلاق، الطلاق لا يمنع الابتداء، ابتداء النكاح، لكن إذا حصل الطلاق بعد النكاح منع من دوامه، ولا يمنع ابتداء نكاح ثانٍ، هذا ما يتعلق بالمانع.

قال المؤلف رحمه الله: "والصَّحَّة موافقة ذي الوجهين الشرع في الأصح"، إذا قال في الأصح ففي المسألة خلاف، ما هي الصَّحَّة؟ الصَّحَّة في اللغة: ضد السُّقْم، رجل صحيح: أي ليس بمريض، وهنا يقول المؤلف في الاصطلاح: موافقة ذي الوجهين الشرع، الفعل إمَّا أن يكون له وجه واحد أو أن يكون له وجهان، الفعل الذي لا يكون له إلَّا وجه واحد كمعرفة الله، الآن معرفة الله، إذا عرف الشخص ربَّه يُقال لها معرفة الله، طيب، إذا لم يعرف يُقال لها معرفة؟ لا يُقال لها معرفة، يُقال لها جهل، إذن ليس لها إلَّا وجه واحد، ومن الأفعال ماله وجهان وجه يوافق به الشرع ووجه مخالف للشرع كالصلاة مثلاً، إن صلى الشخص وحقَّق في الصلاة شروطها وأركانها وانتفت موانعها فهذه صلاة موافقة للشرع، هذا وجه لها، فإن اختل ركن أو شرط أو وُجد مانع فهذه صلاة مخالفة للشرع، إذن الصلاة لها وجهان، إذا وافقت الشرع هذا وجه، وإذا خالفت الشرع هذا وجه آخر، فقالوا الصَّحَّة ماهي؟ قال: موافقة ذي الوجهين، يعني أن يوافق العمل الذي له وجهان الشرع، أن يوافق الشرع في تحقيق الشروط والأركان وانتفاء الموانع، فإذا حصل ذلك فهو صحيح، تمام إلى هنا، هذا التعريف في الأصح، أي عند المؤلف، وهذا التعريف المشهور عند المتكلمين، أمَّا الفقهاء فلم يسموا تعريف آخر، الفقهاء يقولون في تعريف الصَّحَّة: بأنها

إسقاط القضاء، الصحة عندهم: إسقاط القضاء، ماذا يعنون بالقضاء هنا، سيأتي معنا إن شاء الله أنّ علماء الأصول يُقسّمون بعض الأحكام أو الأفعال يقسّمونها إلى أداء وقضاء وإعادة، ويعنون بالأداء أن يفعل الفعل في وقته المحدد له شرعاً، ويعنون بالإعادة أن يفعل الفعل مرة ثانية في الوقت المحدد له شرعاً، ويعنون بالقضاء أن يفعل الفعل خارج الوقت المحدد له شرعاً، وهذا سيأتي كلّ إن شاء الله، ليس هذا موضوعنا، لكن المراد من هذا الذي ذكرته أن القضاء عندهم في الاصطلاح هو أن يفعل الفعل خارج الوقت المحدد له شرعاً، لكنّ القضاء هنا ليس هو المراد، هنا ليس هذا المراد حتى لا يشكل عليكم الأمر، المراد في تعريف الصحة عند الفقهاء بإسقاط القضاء، يعنون بالقضاء هنا الإعادة، بمعنى أن لا يحتاج إلى فعل العبادة مرة ثانية، وهي نفس معنى الإعادة، وهذا يكون كيف إسقاط القضاء؟ يقضى، يعني لا يطلب، لم يعد يُطلب من العبد أن يأتي بالعبادة، فلا يُطلب منه أن يعيدها، هذا معنى الصحيح عندهم في العبادات، وهذا متى يحصل؟ بتحقيق الشروط والأركان وانتفاء الموانع؟ طيب، هذا في العبادات عند من؟ عند الفقهاء، أين تأتي صورة المفارقة بين كلام المتكلمين وكلام الفقهاء؟ تصوروا أنّ شخصاً صلى صلاة الظهر وظنّ أنه قد حقق أركانها وشروطها وأن موانعها قد انتفت عنها، تمام إلى هنا، هكذا في ظنهم، وفي حقيقة الأمر هو على غير طهارة، غير متوضأ، لكن هو يظن في نفسه أنه متوضأ، هل صلاته هذه صحيحة أم فاسدة؟ على قول المتكلمين هي صحيحة، لأنها وافقت الشرع في ظنّ المصلي

طالب: إذا كان بعد انتهاء الوقت.

الشيخ: لا، نحن قبل انتهاء الوقت كلامنا، تمام، صلى صلاة الظهر قبل انتهاء الوقت وظنّ أنه متطهر ثم بان بعد ذلك أنّه على غير طهارة، هل صلاته صحيحة أم غير

صحيحة (فاسدة)؟ عند الفقهاء هي فاسدة لأنّ القضاء لم يسقط، الإعادة لم تسقط، هو ملزم بالإعادة، عند المتكلمين هي صحيحة لأنها وافقت الشرع في ظنّ المكلف، طيب، هل الخلاف لفظي (الخلاف في التسمية) وإلاّ خلاف حقيقي؟ في المسألة هذه خلاف وتحرير المقام في المسألة أن يُقال: إذا أراد المتكلمون من قولهم بأن الصلاة صحيحة لا يلزمه القضاء معها، لا يلزمه الإعادة هنا، الخلاف يكون حقيقياً يترتب عليه حكم شرعي، وإذا أرادوا أنّها مع تسميتها صحيحة إلاّ أنّه يلزمه الإعادة، فالخلاف لفظي (في التسمية)، أتمّ تسمونها صحيحة ونحن نسميها فاسدة وجميعاً متفقون على أنّه ملزم بإعادتها إن علم وإن لم يعلم فهو غير مأخذ وهو مأجور على صلاته، مضبوط، هذه هي النتيجة، وهل المتكلمون حقيقة يُسقطون عنه الإعادة أم لا يسقطون؟ في المسألة نزاع، البعض قال: هم لا يسقطون عنه الإعادة، ويقولون يجب عليه أن يعيد، والظاهر أنّ هذا هو مذهب أكثر المتكلمين، فيكون الخلاف معهم خلاف لفظي، ويوجد بعض المتكلمين ونقلوه عن اثنين من المعتزلة أنّهم يقولون لا يلزمه الإعادة، وهنا يكون الخلاف معهم خلاف حقيقي، قال القرافي رحمه الله: "اتفق الفريقان على جميع الأحكام، وإنّما الخلاف في التسمية، فاتفقوا على أنّهم موافق لأمر الله وأنّه مثاب وأنّه لا يجب عليه القضاء إذا لم يطلع على الحدث، وأنّه يجب عليه القضاء إذا اطلع، وإنّما اختلفوا في وضع وصف الصحة هل يضعونه لما وافق الأمر سواءً وجب القضاء أم لم يجب، أو لما لا يمكن أن يتبعه قضاء، ومذهب الفقهاء أنسب"، كذا قال القرافي وغيره، أثبت خلاف المتكلمين في مسألة إسقاط القضاء، غيره أثبت هذا الشيء، فالمسألة محل خلاف في هذا الموضوع، وعلى كل الجمهور من كلا الطرفين يقولون بإلزامه بالإعادة، وهذا هو الصحيح، فالنبي -صلى الله عليه وسلم- قال للمسيء صلاته: "ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ".

خلاصة موضوع الصحيح: العبادة إذا كانت صحيحة أو كانت فاسدة، الصحيح إذا

تحققت شروطه وأركانه وانتفت موانعه فهو صحيح، فالذي يجمع مسألة تعريف الصحيح سواء كان في العبادات أو في المعاملات أن يُقال الصحيح ما تترتب آثار فعله عليه، وهذا يجمع لنا تعريف الصحيح في العبادات وفي المعاملات لأنّ قضية إسقاط القضاء عندما تقول مثلاً هو إسقاط القضاء هذا لا ينطبق على تعريف الصحيح في المعاملات وإنما ينطبق على تعريف الصحيح في العبادات فقط.

قال المؤلف رحمه الله: "وبصحة العبادة اجزاؤها، أي كفايتها في سقوط التعبد في الأصح"، يقول المؤلف: ينشأ الاجزاء عن صحة العبادة، فبصحة العبادة يحصل الاجزاء، بمعنى أنه حيثما وجد الاجزاء فهو ناشئ عن الصحة، هذا معنى كلامه، "وبصحة العبادة اجزاؤها"، فالمؤلف يفرّق بين الصحة وبين الاجزاء، ويجعل الاجزاء ناتج وناشئ عن الصحة، لكنّ الفقهاء لا يفعلون هذا، الفقهاء لا يفعلون ذلك ولا يفرقون بين الصحة والاجزاء، فيقولون: الصحيح هو المجزئ، فإذا أجزئت العبادة عن الشخص فهي صحيحة، قال بعد ذلك في تعريف الاجزاء: "أي كفايتها في سقوط التعبد"، هذا معنى الاجزاء عنده، كفاية العبادة في سقوط التعبد، "في الأصح": أي في المسألة خلاف، فعلى قول المتكلمين الذي مشى عليه المؤلف رحمه الله يفرّق بين الصحة والاجزاء، وأمّا على قول الفقهاء فهما واحد لا فرق، قال: "وغيرهما ترتب أثره"، يعني بقوله: "وغيرهما"، أي وغير العبادة، أي وبصحة غير العبادة كالعقود مثلاً، "ترتب أثره"، أي يترتب أثر العقد وغيره عليه بعد حصول الصحة، فالصحة منشأ الترتب، أي: الترتب ينشأ عن الصحة، ترتب الأثر ينشأ عن الصحة، فإذا باع الشخص سيارة واقتضى هذا البيع تملك الآخر هذه السيارة فصارت ملكاً له وجاز له أن يتصرف فيها، يكون الملك الذي حصل وجواز التصرف ناشئاً عن صحة العقد، هذا معنى كلامه، هذا عند المؤلف، وعند غير المؤلف: الصحة في المعاملات تترتب الأثر المقصود من العقد على العقد، فالصحة نفس ترتب الأثر المقصود من العقد على

العقد، فالصحة نفس الترتب ولا يكون الترتب ناشئاً عن الصحة، نفس مسألة العبادات، فكلّ نكاح أباح التلذذ بالمنكوحه فهو صحيح، لأنّ التلذذ بالمنكوحه هو الأثر الذي ترتب على صحة العقد، وكلّ بيع أباح التصرف في المبيع فهو الصحيح، فإذا قلت بأن الترتب، ترتب أثر المعاملة عليها هي نفس الصحة فتكون قد قلت بقول الفقهاء، وإذا قلت الترتب ناشئ عن الصحة فتكون قد قلت بقول المتكلمين، طيب.

قال المؤلف: "ويختص الاجزاء بالمطلوب"، الاجزاء يختص بالمطلوب من واجب ومندوب، سواء كان هذا المطلوب واجباً أو مندوباً فيقال فيه بأنّه مجزئ فلا يتجاوزهما إلى غيرهما من عقد وغيره، "في الأصح"، وقيل يختص بالواجب، الآن ذكر العلماء أن الاجزاء تختص به العبادات، فالعبادة هي التي توصف بأنها مجزئة أو غير مجزئة، أما المعاملات فلا، طيب، من العبادات هل يختص بذلك الواجب فقط أم الواجب والمستحب؟ محل خلاف، بعضهم قال: الواجب فقط الذي يُقال له مجزئ أو غير مجزئ، وأجزأ أو لم يُجزأ، والبعض قال: لا، الواجب والمندوب، سبب خلافتهم في ذلك: حديث الأضاحي الذي قال فيه النبي -صلى الله عليه وسلم-: "أربع لا تجزأ في الأضاحي"، فاستعمل الاجزاء في الأضحية، واختلفوا في حكمها، نفس الأضحية اختلفوا في حكمها، فلو قلنا بأن الأضحية مستحبة دلّ ذلك على استعمال الاجزاء في المندوب، وإذا قلنا بأنها واجبة فيكون استعمال الاجزاء في الواجب، وأيضاً في الحديث الآخر في الأضحية أيضاً قال: "اذبحها ولا تجزأ عن أحد بعدك"، فاستعملها أيضاً في الأضحية، ولكنّ الصحيح أنّ الأضحية مستحبة، وبناءً عليه فإذا اجزاء يُستعمل في الواجب والمستحب، الأضحية مستحبة لأنه لا يوجد دليل صحيح يدلّ على وجوبها، أعظم ما يستدلون به على الوجوب ما هو؟ حديث أبي هريرة: "من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا"، الاستدلال به على الوجوب موقوف على أمرين:

• الأول: صحة الحديث من ضعفه.

• والثاني دلالة الحديث على الوجوب.

الأولى منقوضة والثانية منقوضة، أمّا من حيث الصحة والضعف، فالصحيح أنّه موقوف وليس بمرفوع، وأمّا من ناحية الدلالة فلا يصح الاستدلال به إلا إذا أثبتنا وجوب صلاة العيد، فإذا قلنا بوجوب صلاة العيد فلا يجوز لأحد أن يتخلف عن المصلي، وإذا لا يجوز له أن يتخلف عنها فيجب عليه أن يضحي كي يصل إلى المصلي، تمام، وإذا قلنا باستحباب صلاة العيد فنقول إذن: يجوز له أن يترك الصلاة في المصلي وأن يترك الأضحية، صح؟ والصحيح أنّ صلاة العيد مستحبة أيضاً، سنة مؤكدة على ما ذهب إليه الشافعي ومالك رحمهما الله، والدليل في ذلك حديث: هل عليّ غيرها؟ قال: "لا، إلا أن تطوع"، طيب، فإذا خلاصة القول أنّ الاجزاء يطلق على العبادات، وعلى العبادات الواجبة والمندوبة، قول المؤلف هنا: "ويختص الاجزاء بالمطلوب"، أدخل فيه الواجب والمستحب، "في الأصح"، أي في المسألة خلاف كما ذكرنا.

قال رحمه الله: "ويقابلها البطلان، وهو الفساد في الأصح"، يُقابل الصّحة ماذا؟ البطلان، أي ضدها، فإذا قلت في تعريف الصّحة: موافقة ذي الوجهين الشرع، فقل في تعريف الباطل: مخالفة ذي الوجهين الشرع، وإذا قلت في تعريف الصّحة: إسقاط القضاء، فقل في تعريف الباطل: عدم إسقاط القضاء، ثم قال: "وهو الفساد في الأصح"، أي والبطلان والفساد شيء واحد، الباطل والفساد شيء واحد في الأصح عند الجمهور، عند الجمهور: الفاسد والباطل مترادفان لا فرق بينهما من الناحية

الاصطلاحية، المسألة اصطلاحية، لكنّ الأحناف يُفرّقون، الجمهور وإن كانوا لا يُفرّقون إلّا أنّ لهم بعض المسائل يُفرّقون فيها فيُفرّقون بين ما أجمعوا عليه، يقولون فيه باطل وما اختلفوا فيه يقولون فيه فاسد في بعض الأحيان، خصوصاً مسائل الحجّ والنكاح، لكنّ جملة المسائل هم متفقون على أنّ الفاسد والباطل بمعنى واحد، خالف في ذلك الأحناف فقالوا في التفريق بينهما: الفاسد ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه ويفيد الملك عند اتصال القبض به، والباطل ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه، الفاسد عندهم: ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه، والباطل ما لم يُشرع بأصله ولا بوصفه، مثال المشروع بأصله دون وصفه: بيع الدرهم بالدرهمين، الآن قالوا أصل البيع هذا جائز، أصله بيع الدرهم بالدرهم وهو جائز، قالوا: ولكنّ هذا الوصف الذي زيد عليه وهو الدرهم الثاني هو الذي أفسده فيكون هذا الوصف هو الفاسد، فالبيع هذا يُسمى بيعاً فاسداً لا باطلاً، لأنّ أصل المعاملة مشروعة عندهم ولكن حصلت المخالفة بالوصف، فهو في أصله مشروع ولكن في وصفه غير مشروع، فالربا من هذا القبيل عندهم، ومثال غير المشروع لا بأصله ولا بوصفه بيع الميتة، بيع الخنزير، بيع الدّم، هذا ليس مشروعاً لا بأصله ولا بوصفه، وفائدة هذا التفريق عند الأحناف أنّ الفاسد يُفيد الملك الضعيف وليس الملك القوي، إذا اتصل به القبض يعني إذا حصل التقابض في عقد كهذا يفيد الملك، وعند الجمهور لا يفيد، فالباطل عندهم لا يفيد الملك مطلقاً، أمّا الفاسد فيفيد الملك بعد حصول التقابض، هذا عند الأحناف، أمّا الجمهور فعندهم لا يفيد الملك بتاتاً، وهو مردود على صاحبه لأنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- عندما جاءه أحد الصحابة بالتمر وقال له بأنه باع تمرّاً رديئاً بتمر جيد، باع صاعاً بصاعين، قال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: "اررده"، فأمره برده دلّ على أنّ العقد باطل وأنه لا يفيد الملك أيضاً، وقال -صلى الله عليه وسلم-: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ"، أي مردود على صاحبه.

قال المؤلف: "والخلف لفظي"، ها زاده المؤلف على جمع الجوامع، وله زيادات مرّت معنا، ولكن في الغالب زيادات المؤلف وشروحاته في الغالب هي مأخوذة من شرح المحلي على جمع الجوامع، وهو في الغالب تابع له، "والخلف لفظي"، أي الخلاف بين الجمهور وأبي حنيفة خلاف راجع إلى اللفظ والتسمية فقط، والمعنى واحد، فالمسألة عنده اصطلاحية، ولكن قول الحنفية إنّ الفاسد يُفيد الملك إذا اتصل به القبض قول ضعيف مخالف للأدلة التي ذكرنا.

قال المؤلف رحمه الله: "والأصح أن الأداء فعل العبادة أو ركعة في وقتها".

الأداء في اللغة: إعطاء الحق لصاحب الحق، ومنه قوله تعالى: **يُؤْتِيهِم مَّا يُدْرِكُونَ**، وفي الاصطلاح قال المؤلف: فعل العبادة أو ركعة في وقتها، أي فعل العبادة في وقتها المحدد لها شرعاً، كصلاة الظهر مثلاً من زوال الشمس إلى أن يصير ظلّ الشيء مثله، هذا الوقت حدده الشارع، ففعل صلاة الظهر في هذا الوقت يُسمى أداءً، فعل العبادة كاملة في هذا الوقت أو ركعة في وقتها، أو ركعة من أين أتى بها المؤلف؟ من قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر"، إذن ولو فعل ركعة يُسمى أداءً، لكن هذه فيها خلاف، مسألة فعل الركعة هذه فيها نزاع، أي تسمى هذه الصلاة التي فعل ركعة منها في الوقت وبقيتها خارج الوقت أسمى أداء أم تسمى قضاء، أم يسمى بعضها أداء وبعضها قضاء؟ نزاعات بين أهل العلم في ذلك من ناحية الاصطلاح، طيب، العلماء الأصول يُعرفون الأداء بقولهم: فعل العبادة في وقتها، والمؤلف رحمه الله اعتبر تعريفه أصح لأنه أضاف ذكر الركعة، فأدخل فيه بعض العبادة فجعل ما فعلت بعضه في الوقت وبعضه خارج الوقت أداءً.

ثم قال: "وهو"، أي في وقت العبادة المأداة، قال: "زمن مقدر لها شرعاً"، تعريف الوقت، ما المقصود بالوقت؟ الآن لما ذكره في تعريفه قال: والأصح أن الأداء فعل العبادة أو ركعة في وقتها، ما المقصود بوقتها؟ قال: وهو زمن مقدر لها شرعاً، زمن مقدر لها كصلاة الظهر من الزوال إلى أن يصير ظل الشيء مثله، هذا التقدير من قدره؟ ربنا سبحانه وتعالى، فالتقدير تقدير شرعي، فهذا زمن مقدر لها شرعاً هو المقصود بقوله وقتها.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "وأنّ القضاء فعلها أو إلّا دون ركعة بعد وقتها"، أي والأصح أنّ القضاء إلى آخره، القضاء لغة: يعني لمعان كثيرة، ومنها: فعل العبادة كيفما كان في وقتها أم لا، لقوله تعالى: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ*، وننتبه لهذه المسألة، مسألة القضاء في الاصطلاح وفي الشرع، عندما تترك كلمة القضاء عند الفقهاء والأصوليين فافهمها على اصطلاحهم، وعندما تترك معك في آيات أو في سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- فلا تفهمها على اصطلاح الفقهاء، بل ارجع إلى معناها عند علماء التفسير، هنا مثلاً: إذا قضيت الصلاة، أي إذا فرغتم منها، وليس معناها المعنى الاصطلاحي الذي يذهبون إليه، في الاصطلاح قال المؤلف: فعل العبادة كلّها أو فعل بعضها (الذي هو أقل من ركعة) بعد وقتها، الآن انظروا إلى القضاء بعيداً عن التشويش، نقول فعل العبادة خارج وقتها هو القضاء، خارج وقتها المحدد لها شرعاً، الآن نأتي لمسألة التبعض هذه، الآن المؤلف رحمه الله في الفقرة السابقة في الأداء أدخل الركعة فما هو أكثر من الركعة أدخله في الأداء، تمام، ركعة، ركعتين، إذا صليت ركعة أو ركعتين في وقت الظهر أو ركعتين في وقت العصر فتسمى أداءً، ثلاث ركعات في الظهر وركعة في العصر تسمى أداءً، طيب، ركعة، ركعتين، ثلاث، إذا صليت جزء من الركعة في وقت الظهر وبقية الركعة وبقية الركعات التي معها في وقت العصر، أي أنك لم تدرك ركعة كاملة في وقت

الظهر ولكنك أدركت بعض ركعة، ماذا يكون هنا؟ يكون قضاء عند المؤلف، لذلك نبّه بهذه وقال: وأن القضاء فعلها (فعل العبادة بالكامل) أو إلّا دون ركعة، فعلها أو فعل ما هو أقل من ركعة بعد وقتها، أي أن تفعل أقل من الوقت والبقية بعد الوقت، أو أن تفعل العبادة بالكامل بعد الوقت يُسمى قضاءً هذا الذي يريده المصنف، تمام، نحن ذكرنا الخلاف في مسألة التبعض هذه، لكن مسألة الكلّ ما فيها إشكال عندهم في الاصطلاح في أنها تسمى قضاءً، أمّا غالب جمهور الأصوليون إذا كانت العبادة في الوقت يُسمونها أداءً، وإذا كانت كلّها خارج الوقت أو بعضها داخل الوقت وبعضها خارجه يسمونها قضاءً، وقالوا يُسمى قضاءً مجازاً بتبعية ما في الوقت أو ما هو خارج الوقت، يعني لك أن تسميها قضاءً بناءً على أنّ الذي هو خارج الوقت قضاء وما هو داخل الوقت يلحق بما هو خارج الوقت، ولك أن تسميها أداءً بناءً على ما كان في داخل الوقت أداء وما هو خارج الوقت يكون ملحق بما هو داخل الوقت مجازاً، هكذا قال بعض الأصوليين.

قال المؤلف: "تداركاً لما سبق لفعله مقتض"، هذه تمة للتعريف، قال: القضاء فعل العبادة جميعها بعد وقتها أو فعلها جميعها بعد وقتها إلّا قليلاً منها، وهو أقل من ركعة، ففعل أقل من ركعة في الوقت والباقي خارج الوقت قضاء، وفعلها استدراكاً لما سبق له مقتض للفعل، أي سبق له طالب للفعل، أي جاء له أمر بأن يفعل سواء أمر بإيجاب أم استحباب، وبعض أهل العلم يخصون القضاء بالواجب فقط، وأراد المؤلف بقوله: "تداركاً لما سبق لفعله مقتض"، أراد أن يخرج إعادة الصلاة المأداة في الوقت بعد الوقت، كالصلاة إذا أداها في وقتها ثم أعادها بعد الوقت لإقامة جماعة، فإن فعله الثاني لا يكون قضاء بل يكون نافلة، أراد أن يخرج هذا، يقول: ما كان استدراكاً لأمر قد مضى (فات) يُسمى قضاءً، لكن إذا لم يكن استدراكاً وكان الفعل مكرراً ولكن خارج الوقت لا داخل الوقت، إذا كان الفعل مكرراً داخل

الوقت ماذا يسمى؟ إعادة، طيب، إذا كرّر الفعل خارج الوقت لا داخل الوقت؟ قال هنا: الآن إذا كرر الفعل خارج الوقت لا داخل الوقت، قال: لا يُسمى قضاء هذا، هذا لا يسمى قضاء، فأراد أن يُخرجه فأتى بهذا القيد، قال: "تداركاً لما سبق لفعله مقتض"، أي لما سبق لفعله طالب له، يعني جاء أمر بفعل هذا الفعل ولم يُفعل، فأنت تريد أن تدارك هذا الفعل وتفعله بعد الوقت هذا يُسمى قضاء وإلا فلا، لكن هذا كله لا فائدة منه، لماذا؟ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن فعل الصلاة مرتين، الصلاة نفسها لا تُصلى مرتين لنهي النبي -صلى الله عليه وسلم- عن ذلك، فإذا كانت الصلاة لا تُصلى مرتين، إذن فلا تُسمى الثانية بالأولى، يعني إذا صلى الشخص الظهر مثلاً أربع ركعات في صلاة الظهر ثم بعد أن خرج الوقت وجد جماعة، صلاها في بيته ثم جاء إلى مسجد فوجد جماعة يصلون بعد خروج الوقت مثلاً وأراد أن يصلي من أجل فضل الجماعة، هل يُقال هنا بأنه صلى الظهر مرة ثانية؟ لا، هذه تكون نافلة، لا تكون ظهراً، إذن فلا داعي لهذا القيد أصلاً، إذن إذا فعلت العبادة خارج وقتها فهي قضاء، وإذا فعلت العبادة خارج وقتها وقد فعلت من قبل فهي لا تسمى هي بتلك العبادة أصلاً، فلا تكون ظهراً، تمام، واضح إلى هنا، فإذن هذا القيد الأخير الذي أتى به كي يُخرج الصورة التي ذكرناها، الصورة أصلاً غير داخلية حتى نحتاج إلى إخراجها.

قال المؤلف رحمه الله: "وأن الإعادة فعلها في وقتها ثانياً مطلقاً"، الإعادة في اللغة: تكرير الفعل مرة ثانية (مرة أخرى)، وفي الاصطلاح قال المؤلف: فعل العبادة في وقتها في وقتها الشرعي الذي حددها له الشارع، كالظهر مثلاً تُصلى من زوال الشمس إلى أن يصير ظل الشيء مثله، فإذا صلى في أول الوقت الظهر ثم أراد أن يُصلي في آخر وقت الظهر قبل أن يخرج الوقت، هذه تسمى إعادة، لأنه صلى الصلاة مرة ثانية في الوقت المحدد لها شرعاً، قوله: "مطلقاً"، أي سواء كان الفعل لعذر أو لغير

عذر، فعل لعذر: يعني أن تكون الصلاة قد حصل فيها خلل فأراد أن يُعيدّها للخلل الذي حصل، هذا يكون أعاد لعذر، أو لغير عذر: صلى الصلاة وأراد أن يصليها مرة ثانية، كذلك هذا عندهم يُسمى إعادة، لكن قلنا هذا غير صحيح، إذا كانت لغير عذر فلا تسمى الصلاة صلاة ظهر لأنّ صلاة الظهر قد تمت، انتهى، الإعادة هذه لا تسمى ظهراً، تسمى نافلة، تمام، وهذا القول الذي ذكرناه هو قول أكثر أهل العلم، أكثر أهل العلم على أنّ الإعادة مختصة بخلل في الأول، وهذا لقوله -صلى الله عليه وسلم-: "لا تصلوا صلاة في يوم مرتين"، أخرجه أبو داود.

ننتهي إلى هنا لأننا سندخل في مسألة ثانية وهي مسألة الرخصة والعزيمة نؤجلها إن شاء الله إلى الدرس القادم وبهذا ننتهي.

تفريغ الدرس الثامن من دروس لب الأصول

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، مازلنا في الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، انتهينا من الأحكام التكليفية واليوم معنا آخر مبحث في الأحكام الوضعية وهو مبحث الرخصة والعزيمة.

قال المؤلف رحمه الله: "والحكم إن تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة"، هذا تقسيم الحكم الشرعي إلى رخصة وعزيمة، وما احتاج المؤلف إلى أن يقول الحكم الشرعي لأنّ كلامه في الحكم الشرعي، الحكم الشرعي ينقسم إلى رخصة وعزيمة، فبدأ المؤلف رحمه الله بالقسم الأول وهو الرخصة، فقال في تعريفها من الناحية الاصطلاحية: "إن تغير إلى سهولة (أي الحكم) لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة"، هذا تعريف الاصطلاح، أمّا تعريف اللغوي: فالرخصة بمعنى السهولة، اليسر والسهولة، أمّا الاصطلاح فكما ذكره المؤلف، وهو أفضل تعريف للرخصة، "إن تغير إلى سهولة"، إن تغير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة، إذن فالأمر الأول عندنا لا بدّ من تغير، إذن لا بد أن يكون عندنا حكم أصلي وحكم آخر (حكم ثانٍ)، حكان، حكم أول وحكم ثانٍ، يتغير الحكم الأول إلى الحكم الثاني، هذا الأمر الأول، إن تغير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة، إذن لا بدّ يكون التغير من صعوبة إلى سهولة، إن كان العكس لا يُسمى رخصة، كأكل الميتة مثلاً، نمثل بالتمثيل حتى يتضح التعريف ونمشي على المثال واحد بداية، أكل الميتة الآن، الحكم الأصلي لها ما هو؟ التحريم، حرّمها الله تبارك وتعالى، هذا الحكم الأصلي (الحكم الأول)، الحكم الثاني: الإباحة، فهذا الحكم الشرعي الذي هو التحريم إن تغير إلى سهولة الآن، أيهما أسهل التحريم أم الإباحة؟ الإباحة أسهل، أي نعم، أو الجواز

خلينا نقول، أدق عبارة وأحسن الجواز، إذن انتقل من التحريم إلى الجواز، فهو مُتغير من صعوبة إلى سهولة، مثلنا بأكل الميتة، كانت محرمة ثم صارت جائزة لعذر، إذن لابد التغير يكون لعذر حصل، لوجود عذر كالاضطراب في أكل الميتة، إذن العذر في أكل الميتة ما هو؟ عذر الجواز؟ هو الاضطراب، فوجود الاضطراب هو الذي جوز، "مع قيام السبب للحكم الأصلي"، يعني مع بقاء السبب الذي أتى بالحكم الأصلي، الحكم الأصلي عندنا في مثلنا ما هو؟ تحريم أكل الميتة، سبب تحريم أكل الميتة ما هو؟ خبثها، خبث الميتة، هذا السبب في التحريم، طيب، لما أحلت للمضطر، هل تغير السبب وإلا مازال باقٍ؟ باقٍ، إذن السبب قائم، السبب الذي أتى بالحكم الأصلي لا يزال قائماً وبما أنه لا يزال قائماً وتغير إلى سهولة لوجود عذر فهو رخصة، الآن التغير الذي حصل في أكل الميتة بعد أن كان محرماً صار جائزاً مع قيام السبب الأصلي وهو خبث الميتة، مازالت الميتة خبيثة لم يتغير شيء في خبثها، فإذا سبب التحريم لا يزال قائماً لكن ما الذي أباحها؟ العذر، وجود العذر وهو الاضطراب، بهذه الطريقة تكون رخصة، إن توفرت فيها هذه الضوابط المذكورة في التعريف، إن تغير إلى سهولة لعذر، يعني إن تغير الحكم الشرعي إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة، إذن الرخصة هي: الحكم الشرعي المتغير من صعوبة إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي، طيب الآن هذا من ناحية التعريف وشرح وبيان معنى التعريف، نأتي الآن لما أخرج المؤلف رحمه الله بهذا التعريف:

بقوله "إن تغير": أخرج الحكم الباقي على أصله ولم يتغير، كالأحكام، كالصلوات الخمس، الصلوات الخمس ما تغيرت هي حكمها الأصلي باقٍ على ما هي عليه، تمام، فهذه لا تسمى رخصة لأن الحكم لم يتغير أصلاً، إذن لا بد أن يكون عندنا تغير في الحكم، حكم أصلي وحكم ثانٍ.

وبقوله "إلى سهولة": أخرج الأحكام التي تغيرت إلى صعوبة، فهذه لا تُسمى رخصة كتحريم الاصطياد في الإحرام، عندما يُحرم المحرم يكون الصيد جائزاً عليه قبل الإحرام، لكن بعد الإحرام يُحرم عليه، تغير الحكم من سهولة إلى صعوبة وليس العكس، فإذا تغير الحكم من سهولة إلى صعوبة فلا يُسمى رخصة، فأخرج الأحكام التي تغيرت من سهولة إلى صعوبة، هذه لا تسمى رخصة، وكذلك الحدود والتعازير، تغير الحكم فيها من سهولة إلى صعوبة، السهولة: الحكم الأصلي الذي هو إكرام الآدمي تغير إلى صعوبة وهو قيام الحد والتعزير عليه، فهذا حكم تغير من سهولة إلى صعوبة، فهذا لا يسمى رخصة.

وبقوله "لعذر": أخرج ما تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر، كترك تجديد الوضوء لكل صلاة، فإن التجديد لكل صلاة كان لازماً ثم غيّر إلى سهولة وهي أن يُصلي بوضوء واحد أكثر من صلاة، حتى يصلي كل الصلوات بوضوء واحد مالم يحدث، إلّا أنّ هذا التغير لا يُسمى رخصة اصطلاحاً لأنّه لم يكن لعذر جديد، ما فيه عذر غير الوضع، الوضع كما هو إلّا أنّ الشارع غيّر الحكم من صعوبة إلى سهولة، فالحكم تغير؟ نعم تغير من صعوبة إلى سهولة؟ نعم من صعوبة إلى سهولة، لكن لا لعذر، إذن لا يسمى رخصة.

وبقوله "مع قيام السبب للحكم الأصلي": أخرج ما نُسخ من صعوبة إلى سهولة، أخرجه من الرخصة، لا يُسمى رخصة، فالنسخ شيء والرخصة شيء آخر، المنسوخ عندما يحدث النسخ السبب يكون قد زال، في النسخ السبب يكون قد زال، لكن في الرخصة السبب يبقى قائماً، هذا الفرق بينهما، مثال ذلك: كتغير حكم المصابرة، مصابرة المسلم الواحد لعشرة من الكفار، هذا الحكم الأول، كان المسلم الواحد يجب عليه أن يقف أمام عشرة من الكفار في الجهاد، تغير هذا الحكم إلى اثنين، إلى

الضعف، صار واجباً على المسلم أن يقف أمام اثنين فقط، فتغير الحكم أو لم يتغير؟ نعم تغير، من صعوبة إلى سهولة؟ نعم من صعوبة إلى سهولة؟ لعذر؟ نعم لعذر، طيب، إذن كل الشروط تحققت ما عدا الأخير وهو السبب، السبب تغير، ما هو السبب؟ كان في أول الإسلام قلة في المسلمين وكثرة في الكافرين، وفي وقت النسخ زال هذا السبب وكثر عدد المسلمين فلما كثر عدد المسلمين تغير الحكم، إذن حصل تغير في السبب وإلا ما حصل؟ حصل، فلما حصل التغير في السبب جاء النسخ، إذن هذا هو الفرق بين النسخ وما بين الرخصة، في هذا الوضع الذي هو تغير الحكم من صعوبة إلى سهولة لعذر، يبقى الفارق بين هذه الصورة من النسخ والرخصة هو تغير السبب، إن تغير السبب فنسخ وإذا لم يتغير السبب فرخصة، هذا ما يتعلق بتعريف الرخصة عند العلماء.

قال المؤلف رحمه الله بعد ذلك: "واجبة ومندوبة ومباحة وخلاف الأولى كأكل الميتة وقصر بشرطه وسلم وفطر مسافر لا يضره الصوم"، هذه التمثيلات متناسبة مع ما ذكره من التقسيمات الأولى، كل تقسيم له مثال، الأول بالأول، والثاني بالثاني، والثالث بالثالث، وهكذا، يعني بكلامه هذا أن الرخصة تكون واجبة مثل أكل الميتة عند مضنة الهلاك، عندما يغلب على ظنك أنك إذا لم تأكل الميتة هلكت (مت) فهنا صار أكل الميتة واجباً لماذا؟ لأن الله - سبحانه وتعالى - حرم على المسلم أن يهلك نفسه وأن يقتل نفسه، چ چ چ چ چ چ ه ه ه ه ه ه، إذن هنا صار واجباً عليه أن يأكل من الميتة، فصارت هنا الرخصة واجبة، والبعض استشكل الأمر كيف تكون واجبة وتكون رخصة، الرخصة فيها يسر وسهولة، والوجوب يناقض ذلك، فقال بعض أهل العلم: هي من وجه رخصة وسهولة، ومن وجه آخر هي عزيمة، من وجه رخصة ومن وجه عزيمة، من حيث الوجوب هي عزيمة، ومن حيث التسهيل والتخفيف من باب أنه لم يلزمه بما فيه مشقة هي رخصة، القسم الثاني تكون الرخصة

مندوبة: إذن عندنا أقسام تكون واجبة، هذا القسم الأول، القسم الثاني تكون الرخصة مندوبة، ومثلّ له المؤلف بماذا؟ أولّ مثال أتى به كأكل الميتة، وهذا المثال لقوله واجبة، المثال الثاني: وقصر بشرطه، هذا المثال لقوله ومندوبة، إذن مثلّ بقصر الصلاة للمسافر بالشروط المعروفة، تحقق الشروط وانتفاء الموانع بالنسبة للسفر، فإذا تحققت شروط القصر للمسافر فعندئذ يكون قصر الصلاة رخصة مندوبة مستحبة، والقسم الثالث تكون الرخصة مباحة، ومثلّ لهذا القسم ببيع السلم، وقد تقدم معنا بيع السلم في شرح الفقه وهو بيع موصوف بالذمة وذكرنا شرحه تاماً في الفقه، فبيع السلم هذا قالوا هو رخصة لأنهم عدوه من بيع الغرر، عدوه مستثنى من بيع الغرر فلذلك قالوا فيه هو رخصة وحكمه الإباحة، فقالوا هذا مثال على الرخصة المباحة، والقسم الرابع خلاف الأولى، ومثلّ له بفطر المسافر الذي لا يضره الصوم في السفر، إذا تضرر المسافر من الصوم في السفر يحرم عليه أن يصوم، يحرم عليه أن يصوم إذا حصل ضرر عليه بالصوم في السفر، لكن إذا لم يتضرر يقول المؤلف: الفطر خلاف الأولى، والأولى عنده أن يصوم، ولعله ومن يقول بذلك دليلهم أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يصوم في السفر، وبعضهم مثلّ بالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه، وقالوا هو خلاف الأولى، والأولى أن يصبر وأن يحتسب، ويظهر من كلام المؤلف رحمه الله أن الرخصة لا تكون مكروهة ولا تكون محرمة، وهو ظاهر قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "إنّ الله يحب أن تأتي رخصه كما يحب أن تأتي عزائمه"، وهذا الحديث فيه خلاف رجح بعض أهل العلم وقفه على ابن مسعود.

قال المؤلف رحمه الله: "وإلا فعزيمة"، أي الحكم إمّا أن يكون رخصة وهي ما عرّفناها، وإن لم يكن كذلك فهو عزيمة، فالحكم ينقسم من هذا الوجه إلى قسمين: رخصة وعزيمة، فإذا لم يكن رخصة ولم تتحقق فيه صفات الرخصة فهو عزيمة، وبهذا نكون قد انتهينا من الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، والخلاف حاصل في عدّ

الرخصة والعزيمة من الأحكام الوضعية، فبعضهم قال: هي من الأحكام الوضعية، والبعض قال: هي من الأحكام التكليفية، والبعض أخرجها من الحكم أصلاً وقال: هي من الأفعال، والخلاف ليس من وراءه كبير طائل.

قال المؤلف رحمه الله: "والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري"، بدأ الآن المؤلف بذكر بعض الاصطلاحات المنطقية التي استعملها الأصوليون، فنحن نمر عليها مروراً سريعاً ولا نطيل بالتفصيلات فيها، فقط نريد من هذا أن نعرف معنى الاصطلاح المستعمل عندهم حتى عندما يمر بنا نكون على علم بذلك.

قال هنا: "والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري"، يُعرّف الآن الدليل.

الدليل في اللغة: هو المرشد إلى المطلوب، ويُطلق أيضاً في اللغة على ما يحصل به الإرشاد، المرشد هو الناصب للعلامة، فالذي يضع مثلاً لوحةً على الطريق ليرشدك إلى الطريق هذا يسمى دليلاً في اللغة، الذي وضع اللوحة يسمى دليلاً، فالدليل على وزن فاعل، وهذا الوزن يأتي بمعنى الفاعل كأسماء الله تبارك وتعالى مثلاً السميع، العليم، على وزن فاعل، وهي بمعنى سامع، وبمعنى عالم، ويُطلق أيضاً على ما يحصل به الإرشاد، وهو العلامة نفسها، نفس اللوحة هذه في المثال الذي ذكرناه، نفس اللوحة التي تكون على الطريق أيضاً تسمى دليلاً، فالواضع لها يُسمى دليلاً، وهي أيضاً تُسمى دليلاً، هذا من الناحية اللغوية.

وأما في الاصطلاح فقال المؤلف: "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب

خبري"، عندما تأتي إلى آية من كتاب الله وتدقق النظر فيها والتأمل والتفكر بوجه صحيح، بتفكر صحيح توصلك إلى حكم شرعي، كأن تتأمل مثلاً في قول الله تبارك وتعالى: **يَجْزِيكَ كَظْمِ**، فنقول في ذهنك متفكراً في هذه الآية، أقيموا: أمر، والأمر للوجوب، فإقامة الصلاة واجبة، وصلت إلى حكمٍ وإلا ما وصلت؟ وصلت، إذن هذه الآية تمكّننا عن طريقها وبعد النظر الصحيح فيها من الوصول إلى مطلوب خبري، أي إلى حكم، هذا معنى المطلوب الخبري، المطلوب: يعني أنت تطلبه وتبحث عنه، خبري: أي من الخبر، فهو حكم، فإذا الآية ماذا تسمى؟ دليلاً، لأنك تمكنت بها من الوصول إلى حكم شرعي، هذا معنى الدليل، بوجود هذا الكون من سماوات وأراضٍ وجبالٍ وبحارٍ وإتقان هذا الكون وإحكامه بهذه الطريقة التي موجود عليها الآن، إذا تأملت وتفكرت فيه يوصلك إلى حكمٍ أم لا؟ يوصلك إلى حكم، بل إلى أحكام، يوصلك إلى وجود الله خالق هذا الكون صح؟ أي نعم، ويوصلك أيضاً إلى معرفة صفات الله، أيضاً تعرف بأن الله قادر وإلا ليس بقادر؟ قادر، وتعرف بأنه حكيم وتعرف بأنه عالم، تعرف هذا وإلا ما تعرفه؟ تعرفه، بالتفكر في هذا الكون، لأنه مستحيل أن يخلق هذا الكون بهذا الإتقان من لا يعلم، أو من لا حكمة عنده، أو لا قدرة له، مستحيل هذا فإذا هذا الكون يُسمى دليلاً وإلا ما يُسمى؟ يُسمى، فهذا الكون يُعتبر دليلاً لماذا؟ لأنك تمكنت من الوصول إلى الحكم بصحيح النظر فيه، أي بالنظر الصحيح فيه، بالتأمل الذي جاء في مكانه، في محله، وصلت إلى هذا الحكم، هذا هو الدليل.

قال المؤلف: "والعلم عندنا عقبه مُكتسب للناظر في الأصح"، أي العلم الحاصل بعد النظر والتفكر في الدليل، العلم يحصل عقب ذلك، العلم يحصل عقب النظر في الدليل، قال: "والعلم عندنا عقبه مُكتسب للناظر"، أي أنّ الناظر المتأمل في الدليل يحصل عنده العلم بعد ماذا؟ بعد النظر والتفكر، وهذا العلم مُكتسب، اكتسبه الشخص بنظره

وتفكره، هذا معنى كلامه، قال: "والعلم عندنا عقبه مُكتسب للناظر في الأصح"، وهو قد بين لنا في المقدمة أنّه إذا قال: "عندنا" فماذا يعني؟ يعني عند الأشاعرة خلافاً للمعتزلة، و"في الأصح": أي أنّ في المسألة خلاف، والبعض قال: هذا العلم ليس مكتسباً بل هو ضروري، لماذا؟ قالوا: لأنّ الشخص لا يُمكن له أن يدفعه، يحصل له ضرورة، لا يمكن أن يردّه بعد النظر، والذين قالوا هو مكتسب قالوا: لا، هو قد فعل، نظر واستدل حتى حصل عنده هذا العلم، وقال المحلي في شرحه لجمع الجوامع: "لا خلاف إلّا في التسمية"، يعني يقول لك لا توجع رأسك في المسألة.

قال المؤلف: "والحدّ ما يُميّز الشيء عن غيره، ويقال الجامع المانع، والمضطرّد المنعكس"، يُريد أن يُعرف التعريف الذي هو الحدّ، الحدّ: المقصود به التعريف.

الحدّ في اللغة: هو المنع، ومن ذلك جاءت اسم الحدود الشرعية، لأنها مانعة لأصحاب المخالفات من مخالفاتهم. اصطلاحاً: اختلف العلماء في تعريفه، ما هو الحدّ؟ فذكر المؤلف رحمه الله ثلاثة تعريفات:

• الأول: قال: "والحدّ ما يُميّز الشيء عن غيره".

• التعريف الثاني: "الجامع المانع".

• التعريف الثالث: "المضطرّد المنعكس".

"ما يُميّز الشيء عن غيره": عندما تأتي تُعرّف الإنسان، فتقول: هو الحيوان الناطق، بهذا التعريف ميّزت ما بين الإنسان وغيره، فصلت الإنسان عن غيره، هذا يُسمى

التعريف الثاني: "الجامع المانع"، ماذا يعنون بالجامع؟ الجامع: يعنون به الذي يجمع أفراد المَعْرِف، ولا يُدخل البعض، ويُخرج البعض الآخر، المانع يمنع من دخول غيره عليه، مثال ذلك: لو قال لك شخص ما تعريف الإنسان؟ تقول له: هو الحيوان الناطق، جامع مانع؟ نعم، هو جامع مانع، هل يمكن أن يخرج إنسان من هذا التعريف ولا ينطبق عليه؟ لا يمكن، فهو جامع لجميع أفرادهِ، كل الناس يدخلون في هذا التعريف، فكلّ إنسان حيوان ناطق وإلاّ لا؟ ممكّن واحد يقول الأخرس، خلاص نحن نتحدّث عن القدرة لا على الفعل، هو في أصل خلقه قادر على النطق، الخرس هذا أمر طارئ، فمن حيث القدرة موجودة، لكن من حيث الفعل غير موجود، هو غير ناطق بالفعل، ولكنه ناطق بالقدرة، فنحن نتحدّث عن القدرة، عنده القدرة، أصل خلقه مخلوق ناطق أو غير ناطق؟ ناطق، فإذا دخل في التعريف فلا يرد علينا ما ذكرت، طيب، لو قال لك شخص في تعريفه: الإنسان هو الحيوان الكاتب بالفعل، هل هنا هذا التعريف جامع؟ غير جامع، فيه ناس لا يكتبون وإلا ما فيه؟ فعلاً فيه، الأميون لا يكتبون، فإذا هذا لا يجمع كل أفراد المَعْرِف، طيب: لو قال لك شخص: الإنسان حيوان ماشٍ، طيب، هل هذا التعريف مانع؟ ليس بمانع، لماذا؟ لأنّه يدخل مع الإنسان غيره، ألا يوجد شيء يمشي إلاّ الإنسان؟ لا، أشياء كثيرة تمشي، الحيوانات تمشي، فإذا لا يصح هذا التعريف لأنّه ليس مانعاً، يدخل مع الإنسان الحيوان، فلم يفصل، لم يحصل به التمييز، إذن لا بد أن يكون جامعاً مانعاً، جامع لأفراد المَعْرِف، مانع من دخول غيره عليه، كما مرّ معنا في تعريفات كثيرة، ومن هاهنا ينشأ نزاع العلماء في مسألة التعريفات، لو جاءنا شخص مثلاً في تعريف الرخصة التي أخذناها قبل قليل وعرّفها ولكن حذف: لعذر، تعريفه يكون مانعاً وإلا غير مانع؟ لا يكون مانعاً، لأن غير الرخصة يدخل في التعريف، من هنا يحصل نزاع

العلماء في التعريفات والبعض يضيف كلمة يقول لأن هذا التعريف لا يُدخِل جميع الأفراد فيضيف كلمة أو يحذف كلمة من أجل أن يُدخِل جميع الأفراد، أو يقول هذا التعريف ليس مانعاً فيدخل مع المُعرّف كذا وكذا، ويورد عليه بعض الصور، من أجل أن يصلوا إلى تعريف جامع مانع، لكن بعض العلماء بالغوا في هذا الموضوع حتى صاروا يأخذون صفحات يسودونها في ضبط بعض التعاريف، فالمسألة لا تحتاج إلى إفراط ولا تفريط، حتى قال الشاطبي رحمه الله: "التعمق في الحدود بدعة"، ما ينبغي أن تتعمق في هذا بشكل كبير، يعني الأمر لا إفراط ولا تفريط.

التعريف الأخير: "المضطرد المنعكس"، يعني بالمضطرد: كلّها وُجد الحدّ وُجد المحدود (يعني المُعرّف)، فيكون مانعاً، كلّها وُجد الحدّ وُجد المحدود، والعكس: كلّها وُجد المحدود وُجد الحدّ، كلّها وُجد الحدّ وُجد المحدود: يعني إذا قلت في الإنسان: الحيوان الناطق، إذا وُجد هذا الحدّ وُجد المحدود الذي هو الإنسان، والعكس كذلك كلّها وُجد المحدود (الذي هو الإنسان) وُجد الحدّ (الذي هو الحيوان الناطق)، فيكون بذلك جامعاً مانعاً، وأنت تختار ما شئت من تعريف الحدّ كلّهُ يوصلك إلى المراد.

قال المؤلف: "والكلام في الأزل يُسمى خطاباً"، هذه مبنية على ما تقدم، أذكر أننا تحدثنا عن هذا الموضوع، عند الأشاعرة كلام الله: كلام نفسي، أي أنّه ليس بحرف ولا بصوت، كلام موجود في النفس، فلا هو بحرف ولا بصوت، وليس آحاده بحادث، هو كلام قديم في الأزل، فيجعلون صفة الكلام عند الله صفة قديمة يتصف بها وليست لها أفراد تحدث، لذلك قال: "والكلام في الأزل" يعني في القدم، كلام الله القديم "يسمى خطاباً"، وتقدم معنا تعريف الحكم الشرعي، ودخل الخطاب في تعريف الحكم الشرعي، فجاء خلاف بين الأشاعرة: هل كلام الله يُسمى خطاباً أم لا يُسمى خطاباً؟ الخطاب في اللغة: عندما ذكرناه هناك ما هو؟ توجيه الكلام إلى

الغير للإفهام، تمام، عندما تقول: زيدٌ خاطبَ عمرًا، إذن عندنا زيدٌ وعندنا عمرو، ويوجه زيدُ الكلام لمن؟ لعمرو، إذن هناك عمرو موجود يوجه له الكلام، واضح، طيب، الآن أشكل الأمر عند الأشاعرة عندما قالوا الكلام قديم في الأزل، قبل أن يوجد مخلوق، وليست له آحاد لا يحدث منه شيء، هذا الكلام قديم في الأزل، طيب كيف يُسمى خطاباً ولا مخاطب؟ ما فيه أحد يُخاطب، كيف يُسمى الكلام خطاباً؟ هنا أشكل عليهم الأمر: فبعضهم قال: الكلام لا يُسمى خطاباً، والبعض قال: لا، يُسمى خطاباً ولكن بتأويلات، ما هي هذه التأويلات التي أجازوا فيها أن يُسمى فيها الكلام خطاباً؟ قالوا على تقدير وجود المعدوم (يعني المخلوق المعدوم) وجه الكلام إليه على تقدير أنه موجود، هذا تأويل حتى يُصححوا تسمية الكلام خطاباً، هذه مشكلتهم، نحن لا مشكلة عندنا، لماذا؟ لأن الكلام عندنا: كلام الله حقيقة بحرف وصوت قديم النوع حادث الآحاد، هذه عقيدتنا في الكلام التي دلت عليها أدلة الكتاب والسنة، كلام الله: كلام حقيقي ليس كلاماً نفسياً كما يدعون، يتكلم الله تبارك وتعالى بحرف وصوت وذكر الأدلة في كتب الاعتقاد، ذكرناها هناك، وهو قديم النوع: أصل الكلام قديم، الله منذ القدم وهو متصف بصفة الكلام، ولكنه حادث الآحاد: أي بعض الكلمات وبعض الجمل يحدث في فترة من الزمن دون فترة ثانية، كقول الله تبارك وتعالى: چ آ ب ب ب پ پ پ پ پ پ، هذا الكلام حصل متى؟ بعد إتيان هذه المجادلة ومجادلة النبي -صلى الله عليه وسلم-، إذن كلامٌ حدث وإلا ما حدث؟ حدث بعد أن لم يكن، وليس عندنا أن كلَّ حادث مخلوق، هذا عندهم هم على أصولهم، لذلك يستشكلون هذا الكلام، ليس كل حادث مخلوق، هذا كلام حدث ولكنه ليس مخلوق، كلام الله -سبحانه وتعالى-، فإذاً آحاد الكلام حادث عندنا، فعلى ذلك فيجوز أن يُسمى خطاباً لا إشكال لأنه قد خاطب موجودين في ذهنه، فهذا يمشي على أصولهم لا على أصولنا وما عندنا إشكال في هذه المسألة.

قال المؤلف: "ويتنوع في الأصح"، أي الكلام النفسي، كلّ من كلام الأشاعرة، الكتاب مؤلفه أشعري وأصله أيضاً لأشعري، فقال: "ويتنوع في الأصح"، أي في المسألة خلاف بين الأشاعرة أنفسهم، هل كلام الله يتنوع أم لا يتنوع؟ ما قصدهم بالتنوع؟ هل يتنوع إلى أمر ونهي وخبر ونداء وما شابه أم لا يتنوع إلى ذلك؟ بناءً على أصلهم أنّ الكلام نفسي، وليس بحرف ولا صوت يأتي الإشكال هاهنا، وافترقوا فرقتين كما تقدم، وعلى نفس الطريق الذين قالوا لا يتنوع مشوا على أصلهم لأنّ الكلام نفسي، وإذا كان نفسياً لا يتنوع وهو شيء واحد، والذين قالوا يتنوع تأولوا، قالوا: أيضاً على تقدير وجود المعدوم يتنوع له الكلام.

قال رحمه الله: "والنظر ففكرٌ يؤدي إلى علم أو اعتقاد أو ظنّ"، عندما عرّف الدليل في السابق ماذا قال؟ ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، فجاء ذكر النظر، طيب، فما هو النظر؟ أراد أن يُعرّف لك النظر فقال: "فكر يؤدي إلى علم أو اعتقاد أو ظنّ"، فكر: يعني ترتيب الأمور في الذهن، تأمل ذهني فكري، تفكير: فكر يؤدي إلى علم، هذا الفكر وترتيب الأمور في الذهن يوصلك إلى علم، ويعني العلم هنا: اليقين، يوصلك إلى أمر يقيني، أو اعتقاد، ما الفرق بين العلم والاعتقاد؟ سيأتي في كلام المؤلف نفسه لكن بشكل سريع: الاعتقاد والعلم كلاهما يقيني لكنّ الاعتقاد يجوز عليه التغير في اعتقاد الشخص، لكن اليقيني لا يجوز فيه التغير، وسيأتي إن شاء الله تفصيله بشكل أكبر من هذا، يقبل التغير أو لا يقبل التغير؟ اليقيني لا يقبل التغير أمّا الاعتقاد يقبل التغير، وإن كان يقينياً في نفس المُعتدّ لكنّه يقبل التغير لأنّه لا أحياء، تارة يكون موافقاً مطابقاً للواقع وتارة لا يكون مطابقاً للواقع، كالاقتادات الفاسدة الموجودة الآن، أصحابها يعتقدون وهم جازمون بها لكن تقبل التغير وإلا ما تقبل؟ تقبل، إمّا لأنّها مخالفة للواقع أصلاً، أو لحصول التشكيك، لو شكّكته في عقيدته يشك فيها، إذن فهو قابل للتغير، لكنّ العلم اليقيني الذي هو ليس الاعتقاد

هذا لا يقبل التغير.

قال: "فالفكر يؤدي إلى علم (إلى يقين) أو اعتقاد أو ظن"، يعني غلبة ظن، يعني يقيم عندك علماً يوصلك إلى علم، يوصلك إلى معرفة، لكنّ هذا العلم إمّا أن يكون يقينياً أو اعتقادياً أو ظنياً، وسيأتي تفصيل الفرق بين العلم والظن وغيرها.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله.

تفريغ الدرس التاسع من دروس لبّ الأصول

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد:

قال المؤلف رحمه الله: "والإدراك بلا حكم تصور، وبه تصور بتصديق وهو الحكم"، في هذا المقال أراد المؤلف رحمه الله أن يُعرّف التصور والتصديق والحكم، الآن هذه الاصطلاحات اصطلاحات منطقية أخذها الأصوليون من المنطق، يقولون إدراك العلوم، عندما تريد أن تدرك معلومة معينة، تكون إما إدراك الذوات المفردة إما تكون عبارة عن إدراك ذوات مفردة أو إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض نفيًا أو إثباتًا، فأنت عندما تريد أن تتعلم معلومة إما أن تكون من هذا الضرب أو الضرب الثاني، تقول: زيدٌ قائمٌ، الآن أول شيءٍ تحتاج معرفته هو ماذا؟ هو معرفة زيد ومعرفة القيام، إدراك معنى زيد وإدراك معنى القيام، هذا من الضرب الأول الذي هي إدراك الذوات المفردة، هذا عندهم هو الذي يُسمى تصورًا، أي بناء صورة لمعنى الشيء في الذهن، تكوين صورة لمعنى الشيء المفرد في الذهن، فعرفت زيد كَوْنَتَ له معنى موجود في ذهنك، هنا تصوّرت معنى زيد، عرفت القيام، كَوْنَتَ له معناه، صورة في ذهنك، هنا تكون تصوّرت القيام، هذا هو التصور، وهذا كيف يدرك وكيف يُوصل إليه؟ عن طريق الحدّ، الذي هو التعريف، فالتعريفات إذن وضعها العلماء كي يُصوروا لك لكي تتصور أنت معنى الشيء، عندما يقول لك: عرّف لي الإنسان؟ تقول: هو حيوان ناطق، هنا بنيت للإنسان معنى في ذهنك وصارت له صورة، ممكن أن تتصور هذا المعنى، طيب، هذا الشطر الأول أو الضرب الأول.

الضرب الثاني: إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض نفيًا أو إثباتًا، الآن أدركنا معنى زيد وأدركنا معنى القيام، طيب، عندما تُثبت إثباتًا القيام لزيد فتقول: زيد قائم، هنا تكون قد أتيت بالتصديق، هذا يُسمى التصديق، سمي تصديقًا لأنّه يحتمل الصدق

والكذب، لأنّه خبر يحتمل الصدق ويحتمل الكذب، فيه نفي أو إثبات فإذا قلت زيدٌ قائمٌ هذا تصديق، لماذا؟ لأنّ فيه إثبات، إذا قلت زيدٌ ليس بقائم، هذا أيضاً تصديق لأنّ فيه نفي، فعرفت النسبة ما بين زيد وما بين القيام، إمّا تكون نسبة مثبتة أو نسبة منفية، هذا هو التصديق عنده، وذلك هو التصور، التصور قلنا يوصل إليه ماذا؟ الحدّ، التصديق يوصل إليه ماذا؟ البرهان، أي الدليل سواءً كان دليلاً عقلياً أو دليلاً شرعياً أو غيرها من الأدلة، المهم الذي يوصلك إلى الإدراك، إدراك النسب بين الأشياء هو التصديق الذي يوصلك إلى إدراك حقيقة الشيء وتصوره، الأشياء المفردة هو الحدّ الذي هو التعريف، هذا معنى ما أرادوا ذكره هنا، ماذا قال الآن المؤلف؟ قال: "والإدراك بلا حكم تصور"، الإدراك في اللغة هو الوصول، فوصول حقيقة الشيء إلى الذهن يُسمى تصوراً، وهذا يكون بالنسبة للأشياء المفردة، قال: "والإدراك بلا حكم تصور"، إذن التصور ليس فيه نفي ولا إثبات، مجرد أن تصل إلى حقيقة الشيء في ذهنك أو تصل حقيقة الشيء إلى ذهنك فهذا يكون قد تحقق التصور، قال: "والإدراك بالحكم تصور بتصديق وهو الحكم"، وهو الذي هو التصديق: الحكم، فالآن قال لنا الإدراك إذا كان معه حكم أدركت الشيء وحكمت بنفيه أو إثباته فهذا ماذا يصبح هذا؟ تصور مع تصديق، فهذا يسمى تصديقاً ويسمى حكماً عند البعض، بمعنى أسهل: الآن التصديق عرفنا ما هو، التصديق فيه إثبات أو نفي، معرفة النسبة بين المفردات هذا هو التصديق، طيب، الحكم بعضهم قال: التصديق هو الحكم لا فرق، ومنهم المؤلف، المؤلف قال: في آخر الكلام: "وهو الحكم"، أي التصديق هو الحكم فلا فرق بينهما، فإذا حكمت على شيء بنفي أو إثبات فهو التصديق وهو أيضاً الحكم في نفسه، والبعض فرّق فقال الحكم هو: تصور مع تصديق، وليس التصديق وحده، بعض أهل الأصول أو أهل المنطق قالوا بهذا، قالوا: إذا وُجد التصور مع التصديق يكون حكماً، والمؤلف ذهب إلى أن الحكم والتصديق لا فرق بينهما، وهو على كل حال لا حكم إلا بتصور، ولا يمكن أن تحكم على شيء، نسبة أمرين لبعضهما نفيّاً

و إثباتاً إلا بعد أن نتصور الأول والثاني، فلا يمكن أن يحصل حكم إلا بتصور، فالتصور لا بدّ أن يكون سابقاً للحكم، لذلك تجد الفقهاء كثيراً ما يقولون: الحكم على الشيء فرع عن تصوره، يعني لا يمكن أن تُعطي حكماً لشيء إلا بعد أن نتصوره وأن تدرك حقيقته في ذهنك، هذا معنى الاصطلاحات المذكورة.

ثم قال رحمه الله: "وجازمه إن لم يقبل تغيراً فعلم، وإلا فاعتقاد صحيح إن طابق، وإلا ففساد، وغير جازم ظنّ ووهم وشك، لأنّه راجح أو مرجوح أو مساوٍ"، هنا بدأ المؤلف رحمه الله في تقسيم الحكم، فقال: "وجازمه": أي الحكم، إمّا أن يكون جازماً أو أن يكون غير جازم، الحكم ينقسم إلى حكم جازم وحكم غير جازم، الحكم الجازم ينقسم أيضاً إلى قسمين، أنظر الآن إلى التقسيم، تعمل شجرة، الحكم نفسه ينقسم إلى جازم وإلى غير جازم، الآن نترك غير الجازم على جنب نأتي إلى الجازم، الجازم ينقسم أيضاً إلى قسمين إلى ما يقبل التغير و وما لا يقبل التغير، فإذا كان الحكم جازماً لا يقبل التغير فهذا الذي يسمى بالعلم، هذا هو العلم، فالعلم هو حكم جازم لا يقبل التغير، والمقصود بالعلم هنا: العلم اليقيني، يعني معلومة أدركتها وهي يقينية في ذهنك لا تقبل الشكّ أبداً، هذا الحكم الجازم الذي لا يقبل التغير، القسم الثاني من الحكم الجازم هو الذي يقبل التغير، إن قبل الحكم الجازم التغير فهو اعتقاد، حكم جازم، ماذا يعني جازم؟ يعني أنّه لا يتطرق إليه الشك، ما فيه احتمالية الشكّ أبداً، لكن من هذا الحكم الجازم ما يقبل التغير في حقيقة الأمر، يعني إذا جئت وقارنت بينه وبين حقيقة الأمر وجدته ممكن يخالف حقيقة الأمر، أو إذا شكك صاحبه شكّ فيه، هنا يقبل التغير، فإذا قبل التغير فهو الذي يُسمى عندهم بالاعتقاد، وإذا لم يقبل التغير فهو الذي يُسمى عندهم بالعلم، لذلك لما قال هنا المؤلف: "وجازمه": أي الحكم الجازم إن لم يقبل تغيراً فعلم، إذن العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل تغيراً، ليس ممكن أن يتغير أبداً، حكم يقيني، لا يتغير البتة، هو يكون موافقاً للواقع، صحيح،

وإذا شكك الشخص لا يشك فيه أبداً، قال: "وإلا فاعتقاد"، يعني وإلا ماذا؟ يعني وإلا وإن قبل التغير: فاعتقاد، فالاعتقاد هو الحكم الجازم الذي يقبل التغير، وهذا الذي هو الحكم الجازم الذي يقبل التغير أيضاً قسمان: قسم صحيح، وقسم فاسد، فإن طابق الواقع فهو صحيح، وإن خالف الواقع فهو فاسد، انتهينا الآن من الحكم الجازم وأقسامه، نرجع إلى التقسيم الأول: قسمنا الحكم إلى جازم وإلى غير جازم، انتهينا من تقسيمات الجازم، نرجع إلى الحكم غير الجازم، الحكم الغير الجازم قال المؤلف: "وغير جازم ظنٌ ووهم وشك"، إذن الحكم غير الجازم ثلاثة أقسام: ظنٌ ووهم وشك، قال المؤلف ينقسم إلى هذه الثلاثة: "لأنه راجحٌ أو مرجوحٌ أو مساوٍ"، الحكم على الشيء إذا كان له طرفان فإما أن يترجح أحد طرفيه أو لا، بل يتساويان، فإن ترجح أحدهما فالراجح ظنٌ والمرجوح وهم، وإن تساويا فهو الشك، إذا تساوت المعلومات فهذا يكون شكاً، شخص أدرك أن فاقد الماء وفاقد ما يتيّم به أنّه يجوز له أن يصلي من غير أن يتوضأ ولا يتيّم، هذا الحكم الذي وصل إليه إن كان عنده احتمال آخر له وهو عدم جواز أن يصلي مثلاً في تلك الحال وترجح عنده أحد الاحتمالين، فالراجح ماذا يسمى؟ ظنٌ، الثاني يسمى وهم، وإذا لم يترجح عنده شيء من الأمرين فصار عنده احتمال أنّه يجب عليه أن يصلي واحتمال أنّه لا يجوز له أن يصلي متساويان، هذا يسمى شكاً، تمام، طيب، وإذا جزم بالحكم فهذا اعتقاد، إذا جزم بالحكم ولم يكن عنده طرف آخر، ما فيه عنده احتمال ثانٍ، هو جازمٌ بأنّه يجب عليه أن يصلي فهذا اعتقاد، طيب، نعطيك مثال آخر: جاءك رجل وقال لك خبراً، قال لك مثلاً: الكهرباء في بيتك مقطوعة، تمام، الآن هذا الحكم الذي ابنى عندك من خبر، هذا الشخص حكم جازم وإلا فيه معه احتمال الخطأ؟ فيه احتمال، إذن فيه احتمال أن الكهرباء موجودة في البيت، صح؟ فصار عندنا طرفان، صح؟ أيهما أغلب عندك؟ غلب على الظنّ أنّها مقطوعة، هذا الحكم الذي هو أنّها مقطوعة يُسمى الراجح ويسمى الظنّ، تمام، هو هذا الراجح هو الذي يُسمى الظنّ، طيب، الثاني احتمال أنها ليست

مقطوعة الكهرباء؟ مرجوح، ماذا يسمى هذا المرجوح؟ الوهم، إذا تساوا عندك الطرفان هذا هو الشك، أنت شككت الآن في المعلومة، تمام، هذا يُسمى شكاً، طيب، فإذا جزمت: اعتقاد، انتهينا من هذا، طيب، هذه تقسيمات الإدراك.

قال المؤلف: "فالعلم حكمٌ جازمٌ لا يقبل تغييراً"، هذا تعريف العلم، إذن خلصنا بهذه النتيجة، "فهو نظري يُحدّ في الأصح"، اختلف أهل العلم في العلم، هل يُحدّ أم لا يُحدّ؟ يعني هل يُعرّف أم لا يُعرّف؟ وقصدهم بالتعريف، التعريف الحقيقي المكون من الجنس والفصل، هنا نتطرق لهذه المسألة قليلاً لأنها مهمة، يتحدث الأصوليون حول هذا الموضوع كثيراً في التعريفات، التعريف عند أهل الأصول له ثلاثة طرق:

• الطريقة الأولى: تعريف بالحقيقة.

• الطريقة الثانية: تعريف بالرسم.

• الطريقة الثالثة: تعريف باللفظ.

هذه ثلاثة أقسام يستعملها المناطقة في طريقة تعريف الأشياء، التعريف الحقيقي يقولون في تعريفه: هو القول الدّال على ماهية الشيء، الحدّ الحقيقي: هو القول الدّال على ماهية الشيء، ما المقصود بالماهية؟ الحقيقة، وهي الذي يصلح أن يُجاب به عن سؤال ما هو، فيقول لك شخصٌ مثلاً: الإنسان ما هو؟ فهنا السؤال عن الحقيقة، فأنت تأتي بقول تدله عن حقيقة الشيء الذي هو يسأل عنه، فتقول: الإنسان حيوان ناطق، هذا الحدّ يُسمى حدّاً حقيقياً، متى يُسمى الحدّ حقيقياً، إذا ذكرت الذاتيات، الآن نأتي إلى مسألة ثانية، الصفات ثلاثة أقسام:

o صفة ذاتية.

o وصفة لازمة.

o وصفة عرضية.

هذا عند المناطقة، في اصطلاحاتهم، الماهية، الحقيقة تتركب من الصفات الذاتية، والذاتي كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه دون فهمه، ماذا يعني هذا الكلام؟ كل وصف يدخل في حقيقة الشيء، الإنسان حيوان ناطق، هل يمكن فهم معنى الإنسان دون فهم معنى الحياة؟ لا يمكن، هل يمكن فهم معنى الإنسان دون فهم معنى النطق؟ لا يمكن، فإذا لم يمكن إذن فصفة الحياة وصفة النطق صفات ذاتية للإنسان، وضحت الصورة، هذا معنى الصفة الذاتية، صفة تكون منها حقيقة الشيء بحيث أنك لا يمكن أن تفهم الشيء إلا أن تفهم معنى هذه الصفة، هكذا، هذه تسمى صفة ذاتية.

التعريف بالحقيقة تحتاج أن تأتي بصفات ذاتية للمُعَرَّف، طيب.

الوصف اللازم الآن، الوصف اللازم هو ما لا يفارق الذات، لا يفارق الذات أبداً، هو دائماً معها لاصق بها، لكن فهم الحقيقة غير موقوف عليه، هذا الفرق بينه وبين الذاتي، الذاتي أيضاً وصف ملازم، لا ينفك، لكن الذاتي لا يمكن فهم الحقيقة إلا بفهمه، أما هذا الوصف اللازم يمكن فهم الحقيقة من غير فهمه، فهو غير موقوف عليه، مثال ذلك: ظل الإنسان في وقت مشمس، الآن ظل الإنسان هذا شيء

ملازم له وإلا ليس ملازم؟ ملازم، لا ينقطع عنه، تمام، لكن لو لم تتصور الظل أصلاً، هل يمكن أن تفهم حقيقة الإنسان وإلا غير ممكن؟ ممكن، فهذا الوصف يُسمى وصفاً لازماً، وصف لازم غير ذاتي.

وأما الوصف العارض فهذا الذي يعرض ويزول، ليس لازماً، وصف يعرض ويزول، كحُمرة النخل، عندما يخجل الإنسان ترى على وجهه حُمرة، هذه الحُمرة وصف له لكنه ليس وصفاً لازماً ولا هو وصف ذاتي، فهذا يُسمى وصف عَرَضِي، الكهولة، الشيخوخة، الطفولة، كلّها صفات عرضية.

ثم الصفات الذاتية تنقسم إلى جنس وفصل:

الجنس: هو الذاتي المشترك بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة، الآن لما قلنا الإنسان هو الحيوان الناطق، الحيوان هذا وصف ذاتي وإلا غير ذاتي؟ وصف ذاتي، تمام، يشترك فيه عدة أفراد وإلا ما يشترك؟ يشترك فيه عدة أفراد، كثر، كلمة الحيوان يشترك فيه الإنسان ويشترك فيه الطير ويشترك فيه الحيوان وغيره، طيب، فهو مشترك بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة، هذا لا بدّ، يشترط أن يكون الاختلاف حقيقةً مختلفة، مثلاً: الحيوان ينقسم إلى آدمي وغير آدمي، فيوجد اختلاف في الحقيقة بين الأشياء التي تشترك في الجنس، الجنس تحته أنواع، كلمة الحيوان الآن يشترك فيها عدة أنواع، فالطير حيوان، والآدمي حيوان، وذوات الأربع حيوان أيضاً، وكلّها يُطلق عليها حيوان، فكلمة حيوان جنس لهذه الأنواع، طيب، ممكن النوع هذا يكون هو نفسه جنس؟ نعم ممكن بالنسبة لما هو أدنى منه، الإنسان بالنسبة للحيوان ماذا؟ نوع من أنواع الحيوان، لكن بالنسبة لزيد وعمرو وبكر وخالد هو جنس لهم، زيد فرد من أفراد الإنسان، فالإنسان جنس لنوع الذكور من البشر، وأيضاً نوع

للإناث من البشر، فالشيء الممكن أن يكون جنساً وممكن يكون في نفس الوقت أيضاً نوعاً، فإذا نظرت إلى ما هو أعمّ منه قلت هو نوع، وإذا نظرت إلى ما هو أخصّ منه قلت هو جنس، هذا معنى الجنس، الفصل: ما يفصل الشيء عن غيره ويميّزه ككلمة الناطق في تعريف الإنسان، الإنسان حيوان: كلمة حيوان جنس، ناطق: كلمة ناطق هذه فصل، فصلت وميزت بين الإنسان وبين غيره، والتعريف بالحقيقة هذه صورته، أن تأتي بجنس وفصل، ذاتيات: صفات ذاتية، جنس وفصل تُعرّف بهذه الطريقة تكون عرفت بالحقيقة، تمام.

أمّا التعريف بالرسم فهو أن تذكر خاصة، ماذا تعني خاصة؟ صفة يختص بها المُعرّف، هذا معنى الخاصة، كأن تقول مثلاً: الإنسان حيوان ضاحك، فضاحك هذه صفة يختص بها الإنسان، فتُسمى خاصة، فإذا عرّفت بذكر صفة يختص بها ولكنها ليست ذاتية فهنا يكون التعريف رسمي، تعريف بالرسم، لا بالذات، لا بالحقيقة.

النوع الثالث من التعريفات، التعريف باللفظ، وهذا سهل، هذا أن تذكر لفظاً مرادفاً للمُعرّف، كأن يقول لك شخص مثلاً: ما الغدنفر؟ فتقول له: الأسد، فقط خلاص، تذكر مرادف لما تريد تعريفه، هذا يُسمى تعريفاً باللفظ، شرطه أن تذكر مرادفاً أشهر منه ليس أخفى، التعريف لا بد أن يكون بمرادف أشهر، يكون معلوماً عند السائل حتى يكون تعريفاً، أي نعم.

هذه أنواع الحدود عند المناطق، هنا قال: "فالعالم حكم جازم لا يقبل تغييراً فهو نظري يحدّ في الأصح"، بعضهم قال تعريف العلم أمرٌ ضروري أي لا يحتاج إلى نظر ولا استدلال، أمرٌ يعرفه كل أحد، وبناءً على ذلك فلا يحتاج إلى تعريف، المؤلف قال: لا، هو ليس ضرورياً بل هو نظري، يعني يحتاج إلى نظر وإلى استدلال حتى نصل

إلى تعريف دقيق له، وبناءً على ذلك إذا كان نظرياً يحتاج إلى تعريف، إذا كان نظرياً يحتاج إلى تعريف، وإذا كان ضرورياً فلا يحتاج إلى تعريف، وبعضهم قال: يعسر (يصعب) أن نضع له حداً بالحقيقة، فنقوا أن يُحدَّ من هذا الباب (من باب العسر والصعوبة)، المؤلف وضع له حداً فقال: "حكم جازم لا يقبل تغيراً فهو نظري يحد في الأصح"، إشارة إلى الخلاف الذي ذكرناه.

قال رحمه الله: "قال المحققون ولا يتفاوت إلا بكثرة المتعلقات"، هذه المسألة الآن، العلم اليقيني هل يتفاوت؟ يكون علماً أجلاً من علم، أو علم أقوى من علم، أم لا يتفاوت؟ بعض أهل العلم قال: يتفاوت، والبعض الآخر قالوا: لا يتفاوت، والذين قالوا: إنه يتفاوت وهم الأكثر، قالوا: إنا نجد بالضرورة الفرق بين كون الواحد نصف الاثنين وبين ما علمناه من جهة التواتر، قوة العلم في النفس بعضها أقوى عندهم من بعض، قالوا: إنا نجد في أنفسنا الفرق بين كون الواحد نصف الاثنين، هذه المعلومة قوتها في ذهنك وفي إدراكك أعظم من قوة ما علم من جهة التواتر، قالوا: مع أن هذا وهذا يقيني، كله يقيني، لكن أثبتوا التفاوت بذلك، وغير المؤلف وأيضاً المؤلف رحمه الله يقولون بأن العلم لا يتفاوت إلا بكثرة المتعلقات، أي بكثرة المعلومات، فكلمها كثر المعلوم كثر العلم فقط أما نفس العلم لا يتفاوت، هكذا يقول المؤلف رحمه الله، والأمر في هذا سهل، بنى بعضهم على هذه المسألة أنه هل الإيمان يزيد وينقص؟، بناء على أن الإيمان من العلوم، عندهم (أي الأشاعرة) والأشاعرة من المرجئة طبعاً، معروفون، والمرجئة عندهم الأعمال ليست من الإيمان، فبناء على ذلك عندهم الإيمان من قبيل العلوم (المعلومات) لا من قبيل الأعمال، طيب، إذا كان من المعلومات يتعلق بالعلم وقلنا بأن العلم يتفاوت أو لا يتفاوت؟ فالمسألة هنا تتعلق بزيادة الإيمان ونقصانه عندهم من هذه الحيثية، فإذا قالوا العلم يتفاوت فيقولون بزيادة ونقصان الإيمان، وإذا قالوا العلم لا يتفاوت يقولون الإيمان لا يزيد

ولا ينقص بناءً على تعريفهم، أمّا عند أهل السنة والجماعة هو على كل الحالات يزيد وينقص، لأن الإيمان عند أهل السنة والجماعة: اعتقاد وقول وعمل، إذن الأعمال داخلية في مسمى الإيمان وتؤثر في الإيمان زيادة ونقصاناً، فالإيمان من هذه الحيثية عندهم يزيد وينقص، والصحيح أيضاً من أقوال أهل العلم أنّ العلم نفسه أيضاً يزيد وينقص كذلك يتفاوت، أي نعم، وهذا الذي أذكر أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يرحه أن العلم يتفاوت.

قال المؤلف: "والجهل انتفاء العلم بالمقصود في الأصح"، لما انتهى المؤلف من تعريف العلم وما يتعلق به وكان الجهل ضدّاً له ناسب أن يُعرّف الجهل ويتكلم عما يتعلق به.

فقال: "والجهل انتفاء العلم"، أي عدم وجود العلم، عدم العلم، "بالمقصود": أي بما من شأنه أن يُقصد للعلم، فانتفاء العلم أو عدم العلم هو الجهل، وهو كذلك في اللغة: عندما يُفسّرون الجهل يقولون: هو ضد العلم، والجهل قسمان: جهل بسيط وجهل مركب.

الجهل البسيط: هو الذي عرّفه المؤلف بقوله: "والجهل انتفاء العلم بالمقصود"، فعدم العلم جهل بسيط، طيب.

الجهل المركب: وهو إدراك الشيء على خلاف حقيقته في الواقع، أو كما يقول الأصوليون: إدراك الشيء على خلاف هيئته في الواقع، هذا الجهل المركب، البسيط يُسمى بسيطاً لأنّه يتركب من جزء واحد، عدم العلم فقط، أمّا المركب فسمي مركباً لأنّه من جزئين، عدم العلم والاعتقاد الفاسد، اعتقاد غير مطابق وهو الفاسد، فهنا عدم العمل وعدم العلم بعدمه فهو جهل على جهل، لذلك سمي جهلاً مركباً، عدم

العلم وعدم العلم بعدم العلم، هو جهل على جهل.

قال المؤلف: "والسهو الغفلة عن المعلوم"، بعض أهل العلم عدّ السهو والنسيان والغفلة من الجهل البسيط، لذلك يذكره بعض أهل العلم بعد الجهل مباشرة، السهو والنسيان والغفلة، والبعض نازع في هذا، فارق بين هذه، والبعض فارق بين هذه الأنواع الثلاثة التي هي النسيان والسهو والغفلة، والبعض جعل الثلاثة كلّها بمعنى واحد، والظاهر من صنيع المؤلف أنّه جعل السهو والغفلة بمعنى واحد، فقال: "والسهو: الغفلة عن المعلوم"، فالسهو والغفلة عنده بمعنى واحد، وفارق بينه وبين النسيان في الشرح، في شرحه لهذا المتن فارق بينهما، فارق بينهما تبعاً للبرماوي، قال البرماوي: "إن قصر زمن الزوال سُمي سهواً وإلا فنسيان"، معروف أنّ السهو والنسيان والغفلة كلّها تحصل بعد وجود العلم، العلم يوجد ثم بعد ذلك يذهب، ذهابه بعد وجوده منه ما هو غفلة، ومنه ما هو نسيان ومنه ما هو سهو، البعض جعل كلّ هذا بمعنى النسيان، بمعنى واحد والبعض فرق بين السهو والنسيان وجمع بين السهو والغفلة، وهكذا أقوال في هذا، قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: "وهذه الثلاثة من حيث الحكم يُحكم لها بحكم الجاهل جهلاً بسيطاً"، هذا الذي يهمننا في الموضوع، هذه الفقرة هي المهمة في القضية، من حيث الحكم يُحكم لها بحكم الجاهل جهلاً بسيطاً، فالنسيان والسهو والغفلة كلّها تأخذ حكم الجاهل، الناسي والساهي والغافل له حكم الجاهل، وقال: "السهو إن كان عن الشيء بعد علمه فهو نسيان"، إن كان عن الشيء بعد علمه فهو نسيان، وهذا الذي يريده العلماء عندما يذكرون السهو في هذا الموضع، يريدون الغفلة عن الشيء بعد العلم به، فهنا الشيخ جعل السهو والنسيان بمعنى واحد بينما، المؤلف فرق بينهما، ما هو التفريق عند المؤلف؟ هو الزمن، الفترة التي تحصل فيها السهو والنسيان، إذا كان زمن عدم التذكر بعيد سُمي عنده نسيان، وإذا كان قريباً مباشرة هكذا قليل يُسمى عنده سهواً.

قال: "وإن كان عن الشيء بمعنى الترك فليس بمعنى النسيان"، إذا كان السهو عن الشيء بمعنى تركه، هذا ليس بمعنى النسيان، هذا واضح، قال: "وأما الغفلة إن كانت إعراضاً وعدم مبالاة فليست من النسيان"، هذا تغافل، الإعراض وعدم المبالاة تغافل، "وإن كانت الغفلة عن الشيء بعدما علمه فقد تكون بمعنى النسيان"، "فقد": هكذا قال الشيخ رحمه الله، "فقد تكون بمعنى النسيان"، فهو غير جازم في هذا الأمر، قد تكون النسيان والسهو والغفلة بمعنى واحد، وقد لا تكون، هذا خلاصة قوله، قال: "وعلى كلّ النسيان ليس جهلاً بل هو تغطية بعد علم، ولهذا فرق الله بينهما في القرآن وكذا في السنة، فالجهل عدم العلم بالشيء، والنسيان الذهول عنه بعد علمه"، قاله رحمه الله في شرحه على مختصر التحرير وهذا صوتي.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله.

تفريغ الدرس العاشر من دروس لبّ الأصول

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين أما بعد:

فيقول المؤلف رحمه الله: "وأنَّ الوجوب إذا نُسخ بقي الجواز وهو عدم الحرج في الأصح".

يقول المؤلف: "والأصح أنَّ الوجوب إذا نُسخ بقي الجواز"، هذا بناءً على أنَّ الوجوب جوازٌ وزيادة، بناءً على ذلك يُقال: الوجوب عدم الحرج وزيادة لأنَّ المؤلف فسّر الجواز بعدم الحرج فصار الوجوب عدم الحرج في الفعل وزيادة على ذلك الإلزام، فالوجوب هو عدم الحرج في الفعل وزيادة الإلزام، فإذا نُسخ الإلزام بقي عدم الحرج في الفعل، هذا معنى كلامه: أنَّ الوجوب إذا نُسخ بقي الجواز، إذا رُفع الوجوب في مسألة ما بقي حكم الجواز، بناءً على تفسير المؤلف: الجواز بعدم الحرج، هذا بناءً على تفسير: الجواز بعدم الحرج عن الفعل فقط، وأمّا إذا قلنا بأن المقصود بعدم الحرج: عدم الحرج عن الفعل والترك، وهو المباح، فليس هو في ضمن الوجوب، حتى يُقال: إذا نُسخ الوجوب بقي الجواز.

والخلاصة أنَّ أهل العلم اختلفوا في نسخ الوجوب، إذا نُسخ الوجوب هل يرجع الأمر إلى ما كان عليه قبل الوجوب أم يبقى الاستحباب أم تبقى الإباحة، هذا محل الخلاف في المسألة عندهم والتفصيل على ما ذكر.

قال المؤلف رحمه الله: "مسألة: الأمر بأحد الأشياء يوجبه مبهماً عندنا فإن فعلها، فالخيار: إن فعلها مرتبة فالواجب أولها أو معاً فأعلاها وإن تركها عوقب بأدناها".
هذه المسألة في الواجب المُخَيَّر، الواجب ينقسم إلى قسمين: واجب معين، وواجب مُخَيَّر.

الواجب المعين: ما طلبه الشارع بعينه وليس فيه تخير، كالصلوات المفروضة والصوم والزكاة، هذا ليس فيه تخير، عين الصلاة مطلوبة، وعين الزكاة مطلوبة، وعين الصيام

مطلوبة، وهكذا، فليس في هذه المسألة تخيير، هذه يسمى واجباً معيناً.
وأما الواجب المخير: فهو ما طلبه الشارع مُخيراً بين أشياء محصورة، ككفارة اليمين مثلاً، الآن كفارة اليمين خيرٌ فيها بين أشياء ثلاثة: الإطعام والكسوة وعتق الرقبة، هذا الواجب هو الذي يسمى بالواجب المخير، أي أن الفعل المطلوب هاهنا ليس معيناً ولكن مُخيراً بين أشياء محصورة، فأوجب الله كفارة اليمين ولكنه لم يلزم المكفر بأمر واحد، بل خيره بين:

o إطعام عشرة مساكين.

o أو كسوتهم.

o أو تحرير رقبة.

وهذا الذي يُسمى بالواجب المخير أو الواجب المبهم، تسميتان لشيء واحد.
وهنا مسألة تتعلق بهذا الموضوع أثارها المعتزلة، وهذه المسألة لو لم يثرها المعتزلة لما كان فيها إشكال ولا ما كانت مسألة أصلاً توضع في هذا العلم، وهي الخطاب في الواجب المخير: متعلق بواحد مبهم أم أنه متعلق بكل الأفراد المخير بينهم؟ الآن عندنا واجب مُخير، مثلاً له بكفارة اليمين، عندما أمرت بكفارة اليمين أمرت بالإتيان بواحد من ثلاث: الإطعام والكسوة وعتق الرقبة، هل هذا الأمر الآن متعلق بهذه الثلاثة أم أنه متعلق بواحد من هذه الثلاثة ولكنه غير معين، هنا السلف قالوا: هو متعلق بواحد من هذه الثلاثة ولكنه غير معين (مبهم)، وهذا الأمر واضح لا إشكال فيه إلا أن المعتزلة استشكلوا إشكالاً، وبناءً عليه قالوا هو متعلق بالثلاثة، متعلق بالخصال الثلاثة، الواجب عندهم متعلق بهذه الثلاثة، النتيجة في النهاية واحدة بين المعتزلة وغيرهم لأنهم هم في النهاية يقولون: الواجب واحد، الذي يجب على الشخص أن يفعله هو واحد، لأنهم يقولون بالإجابة، يقولون فعل الواحد ينوب عن البقية مع أنهم يقولون الثلاثة واجبة، أما السلف لا يقولون الثلاثة واجبة، يقولون الواجب واحد ولكنه غير معين، تمام، فالواجب عند السلف هو التكفير عن اليمين بفعل واحد منها

لا بعينه، ليس معيناً، فأى واحد فعله الحاث أجزئه، وأمّا المعتزلة فقالوا: الوجوب متعلق بالثلاثة، فتكون الثلاثة واجبة، لماذا؟ قالوا: لأنّه لو قلنا بأنّ اثنتين من خصال الكفارة مثلاً، الشخص مخير فيهما بين الفعل والترك نافي هذا الوجوب، إذا قلنا بالتخير بين الفعل والترك نافي الوجوب، فقالوا: التخير ينافي الوجوب، فبما أنّ التخير يُنافي الوجوب فإذن لا بدّ أن يكون الجميع واجباً ولا يصحّ أن يُقال بأنّ الواجب واحدٌ من ثلاثة، فردّ عليهم أهل العلم فماذا قالوا؟ قالوا: محل الوجوب يختلف عن محل التخير، لو كان التخير بين الفعل والترك مطلقاً لقلنا يصح هنا أن نقول والله ينافي هذا الوجوب، لكن التخير بين الفعل والترك هنا ليس مطلقاً بل مقيداً، هنا تخيير بشرط أن يفعل واحدٌ من الثلاث، فهذا التخير لا يُنافي الوجوب، الذي يُنافي الوجوب هو التخير المطلق، وعندنا ههنا لا يوجد تخيير مطلق ويجب عليه أن يفعل واحد من الثلاثة، وهذا هو الذي يتعلق به الوجوب، انتهى الإشكال إذن وهذا من ناحية الوقوع واقع وموجود، مثاله خصال الكفارة وغيره، من الناحية اللغوية جائز ما فيه أي بأس، فلماذا إذن الإشكال؟ لا إشكال في الموضوع أصلاً، هذه المسألة التي طرحها المؤلف هنا فقال: "الأمر بأحد الأشياء يوجبه مبهماً عندنا"، خلافاً للمعتزلة، الأمر بأحد الأشياء نحصل الكفارة مثلاً، أمرنا بواحدة من الثلاث يوجبه مبهماً، يعني يصير هذا الواحد من هذه الثلاثة واجباً ولكن هذا الواحد ليس معيناً بل هو مبهم، "فإن فعلها فالمختار إن فعلها مرتبة فالواجب أوله أو معاً فأعلاه وإن تركها عوقب بترك أدناها"، فإن كفر الشخص عن يمينه مثلاً بفعل الخصال الثلاثة، يقول المؤلف: إن فعلها مرتبة، يعني إذا فعل واحدة تلو الأخرى، كأن يُعتق رقبة ثم يُطعم مسكيناً ثم يكسو، فعلها الثلاث مرتبة، الأولى ثم الثانية ثم الثالثة، بغض النظر عن التقديم والتأخير.

قال: فيكون الواجب منها الذي يُثاب عليه ثواب الواجب هو الذي فعله أولاً، يعني يكون امثاله للأمر حصل بماذا؟ بأول فعل فعله، يعني إذا أعتق رقبة أول شيء

يكون الواجب قد سقط هنا ويثاب على الامتثال بالأمر بهذا الفعل، لماذا قال هذا؟ قال: الأول يُثاب عليه بامتثاله للأمر، ويسقط عنه الواجب بفعله، ثم بعد ذلك الثاني والثالث يُثاب عليه ثواب استحباب للفعل وليس امتثالاً للأمر، هذا إذا قلنا باستحباب هذا الفعل، لماذا قال المؤلف هذا؟ قاله لأنّه الذي أسقط الفرض، الذي أسقط الفرض ما هو؟ الفعل الأول لا الثاني ولا الثالث، والذي بعده لم يصادف وجوباً في الذمّة، خلاص الوجوب قد سقط، انتهى، فالثاني والثالث لا يُثاب عليه ثواب الأول الذي هو ثواب إسقاط الفريضة عنه.

ثم قال: "أو معاً فأعلاها"، أي إن فعلها مع بعضها في وقت واحد دفعةً واحدةً كأن يوكّل مثلاً ثلاثة أن يكفروا عنه، يوكّل واحداً بعق رقبة، ويوكّل الثاني بالكسوة، ويوكّل الثالث بالإطعام، والثلاثة يفعلون الفعل في نفس الوقت، قال: "فيثاب ثواب الواجب على أعلاها ثواباً"، يُثاب ثواب الواجب على أعلاها ثواباً، يعني في المثال الذي عندنا أعلاها ثواباً ما هو؟ عتق الرقبة، فيُثاب على عتق الرقبة أنّه هو الذي أسقط الواجب، لماذا قال هذا؟ لأنّه الذي يليق بكرم الله تبارك وتعالى، هذا ما ذكره.

قال: "وإن تركها عوقب بأدناها"، أمّا إذا تركها، الثلاث، ولم يكفر عوقب بأدناها إن حصل عليه العقاب، لأنّ العقاب تحت المشيئة، معروف في مثل هذه الأمور إن حصل عليه العقاب فيُعاقب بأدناها، أي بأقلها إثماً، هذا ما ذكره المؤلف رحمه الله، والذي تدل عليه الأدلة أنّه يُثاب على امتثاله للأمر ويُعاقب إن عوقب على تركه الامتثال بالأمر ولا شك أنّه إن اختار من خصال الكفارة ما هو أعظم مشقة فالأجر على قدر المشقة.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "ويجوز تحريم واحد مبهم عندنا كالخَيْرِ"، أي ما قيل في الواجب الخَيْرِ يقال في المحرم الخَيْرِ، فيجوز تحريم واحد من عدة أشياء محصور، كأن يقول لك شخص مثلاً: لا تأكل اللحم أو السمك، فهنا أنت خَيْرِ في ماذا؟ فيما يحرم

عليك فعله، إمّا اللحم أو السمك، فما قيل في الواجب يُقال هنا في التحريم، لكن قال بعض أهل العلم مسألة التحريم المخير لم يرد لا في الشرع ولا في اللغة. قال المؤلف رحمه الله: "مسألة: فرض الكفاية مهم يقصد جزماً حصوله من غير نظر بالذات لفاعله"، هذا من المؤلف تعريف لفرض الكفاية، الواجب ينقسم إلى قسمين: ينقسم إلى فرض عين، وفرض كفاية.

فرض العين: هو الذي يلزم كلّ مكلف فعله، كالصوات الخمس والصيام وما شابه، كلّ مكلف من المكلفين يجب عليه أن يفعل هذا الفعل، هذا يسمى فرض عين. وفرض الكفاية: هو الذي إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين، مثل: صلاة الجنازة، صلاة الجنازة فرض كفاية إذا قام بها بعض الناس سقط عن البقية. هنا الآن نرجع إلى كلام المؤلف قال في تعريفه: "مهم"، أي أمر مهم يُقصد شرعاً حصوله بشكل جازم، فالمقصود حصول الفعل بغض النظر عن الفاعل، المهم عندنا ماذا؟ أن يحصل الفعل، من يفعل الفعل ليس مهماً، هذا الفرض الكفائي، كصلاة الجنازة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، طلب العلم الشرعي للإفتاء والتعليم، وكذلك تصنيع الأسلحة وما شابه من أمور دنيوية لا يستغني المسلمون عنها.

قال المؤلف: "والأصح أنه دون فرض العين"، يعني بهذا "الأصح" في المسألة خلاف أن فرض الكفاية أقل من فرض العين، وفرض العين أفضل من فرض الكفاية، لماذا قال هذا؟ لشدة اعتناء الشارع به، بقصد حصوله من كلّ مكلف، من شدة اعتناء الشارع أنه ألزم كلّ مكلف بفعله، فلشدة اعتناء الشارع به دلت على أنه أفضل من فرض الكفاية، وبعض أهل العلم عكس فقال: فرض الكفاية أفضل من فرض العين، قالوا: لأنّ فاعله يسقط الإثم عن الجميع.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "وأنّه على الكلّ ويسقط بفعل البعض"، أي أن فرض الكفاية واجب على كلّ الأمة وإذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين، لماذا قال هو واجب على جميع الأمة؟ لأنّ الخطاب الذي أوجب الشارع به الفرض الكفائي

يأتي خطاباً عاماً، يكون موجهاً للجميع كما في قوله تعالى: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله"، وقتال الكفار ليس واجباً عينياً على جميع المسلمين، إذا قامت به فئة وطائفة من المسلمين سقط الإثم عن الباقيين، لكن الخطاب خطاب عام للأمة، فلذلك قالوا بأن الكل مخاطب بفرض الكفاية، فيكون واجباً على الجميع وإذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقيين، وكذلك يستدلون بأن الإثم يقع على الجميع إذا ترك، بما أن الإثم يقع على الجميع إذا ترك إذن فالجميع مخاطبون به، وقال بعض أهل العلم فرض الكفاية على البعض لا على الكل وهو قول ضعيف.

قال المؤلف: "وأنه لا يتعين بالشروع إلا جهاداً وصلاة جنازة وحجاً وعمرة"، هذه مسألة فقهية ليست من مسائل أصول الفقه، ومعنى الكلام فيها أن من بدأ بالقيام بفرض الكفاية هل يصير الفرض عليه عينياً، ويصير فرضاً عينياً عليه كونه هو الذي بدأ به أم يجوز له تركه بعد أن بدأ به، هذه هي مسألتنا، بعضهم قال: يتعين فرض الكفاية بالشروع به، مجرد أن تبدأ به يصير واجباً عينياً عليك، والبعض قال: لا يتعين ويجوز لمن بدأ به أن يتركه، والبعض قال بقول المؤلف: أنه لا يتعين إلا في أشياء معينة كالجهاد وصلاة الجنازة والحج والعمرة، والبعض قال: لا يتعين إلا في صلاة الجنازة خاصة، والنووي رحمه الله لم يرحح في هذه القاعدة شيئاً مخصوصاً، وهي عنده من القواعد التي لا يُطلق فيها ترجيح، لاختلاف الترجيح في فروعها، أي أن الفروع ليست كلّها تنطبق عليها قاعدة واحدة، بعضها يتعين وبعضها لا يتعين، على حسب المسألة، فلما تكون الفروع بهذه الصفة لا يؤصلون لها قاعدة واحدة ويدخلون الجزئيات كلّها تحتها، لا، خلاص يسكتون عن القاعدة ويتكلمون عن الفروع ويعطون الأحكام للفروع مباشرة، يعني بعض المسائل عندما تريد أن تُقعد لها قاعدة تجد بعض الجزئيات أو كثير من الجزئيات لا تنطبق عليها، ففي هذه الحالة يسكتون عن التقعيد ويرجعون إلى الكلام عن التفريعات، وأحياناً بعض القواعد عندما تريد أن ترحح فيها تجد الترجيح في القاعدة نفسها صعب، لكن إذا نظرت إلى الجزئيات

وجدت الترجيح في الجزئيات سهل والأدلة عليه تكون أوضح من التععيد.
ثم قال المؤلف رحمه الله: "وسنتها كفرضها بإبدال جزماً بضده"، أي سنة الكفاية كفرض الكفاية، الذي قلناه في فرض الكفاية نقوله في سنة الكفاية، فمن حيث التعريف قال: سنة الكفاية كفرض الكفاية، لكن أبدل كلمة جزماً، لا تصلح كلمة جزماً مع السنة، الجزم يكون في الفريضة لا في السنة، فنقول في تعريفها على حسب تعريف المؤلف: "مهم يقصد حصوله بلا جزم من غير نظر بالذات لفاعله"، هذا تعريف سنة الكفاية، كابتداء السلام من جهة جماعة، جماعة يمرون بشخص، ابتداء السلام سنة مستحبة إذا قام به البعض من هؤلاء الجماعة حصل الاستحباب وكفى البقية، ولما قال المؤلف في فرض الكفاية: والأصح أنه دون فرض العين، ماذا يكون عندنا في السنة؟ نقول: الأصح أن سنة الكفاية دون سنة العين، لأنه قال: والأصح أنه أي فرض الكفاية دون فرض العين، فيكون ههنا: والأصح أن سنة الكفاية دون سنة العين، وكذلك يقال بأن سنة الكفاية مطلوبة من الكل كفرض الكفاية، لكن الطلب هنا كطلب جازم وهنا طلب غير جازم، وكذلك نقول في سنة الكفاية أنها لا تتعين بالشروع فيها.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "مسألة: الأصح أن وقت المكتوبة جوازاً وقت لأدائها"، الآن ننقل إلى موضوع آخر، قبل أن ندخل في كلام المؤلف يجب أن نعلم أن الواجب أيضاً ينقسم إلى قسمين من جهة الوقت: واجب موسع وواجب مضيق.
الواجب المضيق: هو الذي لا يسع وقته المقدر له شرعاً أكثر من فعله، كصوم رمضان، هل عندك مجال في شهر رمضان أن تصوم رمضان ويبقى معك وقت؟ لو أنك أردت أن تصومه مرة ثانية؟ أن تفعل ما فيه، هذا يسمى وقتاً مضيقاً، هذا الواجب وقته مضيق.

• والواجب الموسع: هو الذي يسع وقته المقدر له شرعاً أكثر من فعله، كأوقات الصلوات المفروضة، خمسة، الآن وقت صلاة الظهر تقريباً: من الظهر إلى العصر، كم

ساعة؟ تقريباً ثلاث ساعات، كم صلاة ظهر بإمكانك أن تصلي في هذه الأوقات؟ كثير، فالوقت يسع لأداء صلاة الظهر وغيرها أيضاً معها، تمام، فهذا الوقت يسمى وقتاً موسعاً، وضحت الصورة، الفرق بين الوقت المضيق والوقت الموسع، طيب. يُقسّم كثير من العلماء أوقات الصلوات المكتوبة إلى: وقت جواز، ووقت ضرورة، ووقت حرمة.

فصلاة العصر مثلاً لها عندهم:

• وقت جواز: يجوز أن تصلي فيه العصر وهو أول الوقت.

• ووقت ضرورة: يصلي فيه المضطر لتأخيرها.

• ووقت حرمة: وهو آخر وقت العصر قبل المغيب بقليل.

هكذا يُقسّمون أوقات الصلوات، إذا علمنا المقدمة الأولى والثانية، نأتي الآن إلى تفسير كلام المؤلف، المؤلف يتحدث عن وقت الجواز فقط، قسّمنا وقت الصلاة إلى ثلاثة أقسام: وقت جواز وقت ضرورة ووقت حرمة، المؤلف يتحدث عن وقت الجواز فقط، تقديريةً وتمثيليةً مثلاً فلنقل أنه في وقت العصر مثلاً: الساعة الأولى من العصر فقط، فيقول: الأصح أن وقت الصلاة المكتوبة الذي هو وقت الجواز هو وقت لأدائها، ففي أي جزء من هذا الوقت صلى الشخص فقد صلى الصلاة أداءً، فبإمكانك أن تصلي العصر مثلاً ثم تصلي غيرها في هذا الوقت فوقتها موسع، فواجبها واجب موسع لأن وقتها الجائز يسعها ويسع غيرها معها، قال: "الأصح أن وقت المكتوبة جوازاً"، وقت الفريضة المكتوبة، الوقت الجائز الذي يجوز فيه أن تصلي لا وقت الضرورة ولا وقت الحرمة، "وقت لأدائها"، كلّ الوقت هذا الذي هو الساعة الأولى من صلاة العصر مثلاً كلّ وقت لأداء صلاة العصر، فإذاً وقتها موسع وإلا مضيق؟ موسع، لماذا؟ لأنه بإمكانك أن تصلي العصر وأن تصلي غيرها معها في وقت الجواز هذا، أي نعم، هذا معنى كلامه.

ثم قال: "وأنه يجب على المؤخر العزم"، طبعاً يجوز للعبد أن يؤدي العبادة في أولها وفي

وسطها وفي آخرها، يعني في أول وقتها وفي وسط وقتها وفي آخر وقتها، لكن إذا أراد أن يؤخر الصلاة مثلاً عن أول وقتها إلى وسطه أو آخره يقول المؤلف: لا بد أن يعزم في قلبه على أدائها فيما بعد، لا يترك أدائها في أول الوقت ويترك العزم أيضاً، لا، يجب أن يأتي بواحد من الاثنين إمّا أن يصلّيها في أول الوقت أو أن يترك صلاتها في أول الوقت إلى وسطه أو آخره لكن بشرط أن يعزم في قلبه أن يصلّيها فيما هو آت من وقت لها، وهذا الشرط الذي أوجبه المؤلف رحمه الله اختلف فيه العلماء، فبعضهم قال بقول المؤلف، والبعض قال: لا يلزم هذا ولا يجب، قالوا: لأن الأمر دلّ على وجوب الفعل، والأصل عدم وجوب غيره، الأمر في الشرع جاء بالفعل فقط ولم يأت بقضية العزم هذه، ومن قال بقول المؤلف قال: من لم يفعل العبادة في أول وقتها أو لم يعزم على فعلها فهو معرض عن الأمر بالضرورة، أي معرض أمر الشارع بالضرورة، والمعرض عنه عاصٍ، والعاصي يستحق العقاب، بما أنّه ليس في باله أن يصلّي ولا صلى، إذن فهو معرض عن أمر الله تبارك وتعالى، فذلك قالوا بأنّه يُعتبر عاصياً يستحق العقاب إذا لم يعزم في نفسه على أداء الصلاة فيما هو آت من وقتها، وهذا القول وجيه وقوي ما ذهب إليه المؤلف رحمه الله.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "ومن أخر مع ظنّ فوته عصى"، من أخر الواجب الموسع، الآن الواجب الموسع يجوز لك أن تترك الفعل في أول وقته وأن تأخره إلى وقت آخر، بما أنّ الشارع قد أعطاك المجال في التأخير، لكن إذا غلب على ظنّك أنّ الوقت الموسع لن تدركه فهنا ماذا؟ إذا لم تدرك ذاك الوقت ولم تُصلّ فأنت عاصٍ، سواء الصلاة أو غيرها، نحن نذكر الصلاة للتمثيل فقط، مثال ذلك: رجل حكم عليه بالقتل وعُيّن الوقت، وكان الوقت بعد دخول وقت صلاة الظهر بساعة أو نصف ساعة، هنا غلب على ظنّ هذا المحكوم عليه بالقتل أنّه لن يدرك الوقت الموسع في حقّه، فهنا صار واجباً عليه أن يصلّي قبل أن يأتي موعد القتل، وإن لم يُصلّ فهو عاصٍ، ولا يقول: أنا تركت الصلاة إلى آخر الوقت الجائز لي شرعاً، لا، نقول له هنا أنت يغلب على ظنّك

أنك لن تدرك ذلك الوقت، فتركك للفعل إلى ذاك الوقت تعمد منك إلى ترك هذا الفعل، هذا معنى قول المؤلف ومن آخر مع ظن فوته عصي، أي من آخر الفعل مع غلبة الظن عنده أنه سيفوته إن آخر يكون عاصياً، فهذا الوقت في حقه ليس موسعاً إلى أن يأتي موعد القتل، بل هو مضيق في هذه الحالة.

ثم قال المؤلف: "وأنه إن بان خلافه وفعله فأداء"، يقول المؤلف والأصح أنه إن بان خلاف ما كان يغلب على ظنه من فوت الفعل في وقت ما، كان يغلب على ظنه أنه سيموت بعد نصف ساعة أو ساعة من دخول وقت الظهر فلم يمت ولم يُنفذ فيه مثلاً حكم القتل وبقي إلى ما بعد ذلك أدى الصلاة بعد ذلك، هل تعتبر صلاته هنا قضاءً أو تعتبر أداءً؟ المؤلف يقول: هي أداء، وهذا هو الصحيح لأنه فعلها في وقتها المحدد لها شرعاً، فهي أداءٌ ولكنه آثم على تأخيرها إلى هذا الوقت، لماذا هو آثم؟ آثم لأنه كان يغلب على ظنه أنها ستفوته وتعمد تأخيرها.

قال المؤلف: "وأن من آخر مع ظن خلافه لم يعص"، يعني والأصح أن من آخر الفرض إلى آخر وقته الجائز مع غلبة ظنه أنه لن يفوته وفاته فهذا لا يعتبر عاصياً لأنه فعل ما يجوز له فعله شرعاً، شخص آخر وقت الظهر ولم يصلها في أول وقتها وكان يغلب على ظنه أنه قادر على صلاتها في آخر وقتها أو في وسطه ثم حصل ومات، هل يعتبر عاصياً؟ لا، لأن تأخيره هذا كان جائزاً شرعاً، وأجاز له الشرع هذا التأخير وكان يغلب على ظنه أنه سيقدر على صلاته تلك، ولكن قدر الله خلاف ما غلب على ظنه، ففي هذه الحالة لا يكون عاصياً بل هو طائع في فعله. وقال المؤلف: "بخلاف ما وقته العمر كحج"، أي بخلاف الواجب الذي ليس له وقت محدد، هذا كلامنا الذي تقدم كله في الذي له وقت محدد وقسمنا الوقت إلى مضيق وموسع بناءً على تحديد الوقت، لكن إما أن يكون محددًا لقدر العبادة أو محددًا بما هو زائد عن العبادة فيكون واجباً مضيقاً وموسعاً والتفصيلات التي تقدمت في ذلك، الآن مسألة أخرى، إذا جاءنا واجب ليس له وقت معين، قال: "بخلاف ما وقته العمر كحج"،

أي بخلاف الواجب الذي ليس له وقت محدد كالْحج، فإنَّ من أخره بعد أن أمكنه فعله مع ظنٍّ عدم فوته إلى وقتٍ معينٍ مثلاً ومات ولم يفعله، يقول المؤلف رحمه الله: يعصي على الأصح، شخص تمكن من أداء فريضة الحج وصارت عنده القدرة على ذلك وهو يغلب على ظنه أنَّه إذا جاءه السنة القادمة أو التي بعدها أنَّه قادر على الحج أيضاً ومات ولم يفعله، لم يفعل هذه السنة الحج مع أنَّه كان قادراً على ذلك وأُخِرَ إلى السنة التي بعدها ومات، يقول المؤلف: يموت عاصياً على الأصح، يعني في المسألة نزاع وخلاف، والصحيح أنَّه يعصي لماذا؟ لأنَّ الأمر يقتضي الفور، وهذا الشخص الحج قد علقه الشارع بماذا؟ بالاستطاعة، فإذا كان العبد مستطيعاً ووجد القدرة على الحج ولم يفعل ثم مات بعد ذلك يموت عاصياً، فالشخص لا يدري متى يموت، فإذا بقي يؤجل سيترك هذه الفريضة ولن يفعلها وهذا ليس من الواجب الموسع كما ذكرنا لأنَّ الواجب الموسع له وقت معلوم وهذا ليس له وقت معلوم.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله، ويكون الدرس القادم إن شاء الله آخر دروس المقدمات ونبدأ بالأدلة العامة بإذن الله تعالى.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فكّنا في الدرس الماضي قد قفزنا عن بعض الفقرات نرجع إليها قبل أن نتمم مادة المقدمات في هذا اليوم إن شاء الله.
قال المؤلف رحمه الله: "مسألة: الأصحّ أنّ الحسن ما يُمدح عليه والقبيح ما يُذم عليه وما لا ولا واسطة".

هذا تقسيم للفعل إلى حسن وقبيح، فكأنّه يقول بأنّ من الأفعال ما هو حسن ومنها ما هو قبيح، فقال: الفعل الحسن هو الذي يُمدح عليه فاعله، والفعل القبيح هو الذي يُذم عليه فاعله، وأدخل في الحسن الواجب والمندوب وفعل الله تبارك وتعالى، وأدخل في القبيح الحرام، وقال بعد ذلك: "وما لا ولا"، أي: وما لا يُمدح عليه ولا يُذم عليه: واسطة، أي بين الحسن والقبيح، ويدخل في ذلك المكروه الشامل لخلاف الأولى، وأدخل فيه بعضهم أيضاً المباح وأدخل فيه أيضاً فعل غير المكلف، وقد تقدم الحديث عن مسألة التحسين والتقبيح.

ثم قال: "وأنّ جائز الترك ليس بواجبٍ والخلف لفظي"، أي: والأصحّ أنّ جائز الترك ليس بواجب، لا شك أنّ الشيء إذا قلنا فيه أنّه جائز تركه فهو ليس بواجب، فجواز الترك فيه تخير بين الفعل والترك، وهذا يتنافى مع الوجوب، فلا يكون هذا واجباً، ومسألة: جائز الترك ليس بواجب، وجه ذلك أنّ الواجب مركّب من أمرين:
الأول: طلب الفعل.

والثاني: المنع من الترك.

هذه حقيقة الواجب، أنّه مركّب من أمرين: طلب الفعل والمنع من الترك، فلو كان جائز الترك واجباً لاستحال كونه جائزاً، والمقصود أنّ جائز الترك مطلقاً ليس بواجب، إذا جوزنا ترك شيء مطلقاً (في أيّ وقت من الأوقات) فهذا لا يكون واجباً، وقلنا هنا مطلقاً: كي نُخرج الواجب الموسع، (الواجب الموسع يجوز تركه

ولكن في وقت دون وقت وليس مطلقاً).

قالوا: يدخل في هذا مسائل منها: أنَّ الحائض والمريض والمسافر لا يجب عليهم صوم شهر رمضان، لماذا؟ لأنَّهم يجوز لهم تركه، فيما أنَّهم يجوز لهم أن يتركوه فلا يكون صيامه عليهم واجباً لأنَّه قلنا بأنَّ جائز الترك ليس بواجب.

قال النووي: "أجمع المسلمون على أنَّه لا يجب عليهم الصوم في الحال"، يعني المسافر لا يجب عليه أن يصوم وهو مسافر، وكذلك الحائض وكذلك المريض، لا يجب على الحائض أن تصوم وهي حائض، ولا يجب على المريض أن يصوم وهو مريض، واختلفوا هل الحائض مخاطبة بالصوم في زمن الحيض أم لا؟ يعني هل هي مأمورة بالصوم في زمن الحيض أم ليست بمأمورة؟ والخلاف لفظي، لأنَّهم متفقون أنَّه ليس عليها صيام، ويجب عليها أن تقضي الصوم، يعني النتيجة متفقون عليها، والخلاف فقط هل هي مكلفة في ذلك أم ليست مكلفة في حال الحيض؟ إذن الخلاف لا فائدة من وراءه يكون خلافاً لفظياً فقط.

قال المؤلف: "وأنَّ المندوب مأمورٌ به"، الأصحَّ أنَّ المندوب مأمورٌ به حقيقة، فالخلاف في هذه المسألة في كون المندوب هل هو داخل في المأمور به حقيقة أم مجازاً فقط، هنا الخلاف، في كون هذا الشيء المندوب إذا أمر به أمراً، هل يُقال بأنَّ الشيء المندوب هذا مأمور به حقيقة أم يُأمر به فقط من باب المجاز؟ هنا الخلاف، هنا يقول: وأنَّ المندوب مأمور به، أي: حقيقةً وليس مجازاً، هل المندوب مأمورٌ به، بمعنى أنَّه يدخل في الأمر حقيقةً أم لا؟ خلاف حاصل بين العلماء سببه أنَّ هذه الصيغة التي هي صيغة الأمر، هل هي حقيقة في الإيجاب أم أنَّها في القدر المشترك بين الإيجاب والندب؟ أي أنَّها في طلب الفعل، أي: صيغة الأمر هذه هل هي موضوعة عند العرب أصلاً لطلب الفعل سواءً كان إيجاباً أو ندباً أم أنَّها موضوعة فقط للإيجاب، هنا محل الخلاف والنزاع في الأمر، فن قال بأنَّها موضوعة أصلاً عند العرب للإيجاب، قال هنا: المندوب يكون يأتي بصيغة الأمر مجازاً لا حقيقة، ومن

قال بأنّها موضوعة عند العرب أصلاً للطلب سواء كان إيجاباً أو ندباً، قال بأنّ الندب هنا: تذكر صيغة الأمر ويراد بالأمر الندب حقيقة لا مجازاً، لأنّه موضوع عند العرب لهذا ولهذا، وأمّا كونه مأموراً به بمعنى أنّه متعلق الأمر، أي: صيغة افعل فلا نزاع فيه سواءً قالوا إنّها مجاز في الندب أم حقيقة فيه كالإيجاب، يعني لا نزاع بينهم في أنّ المندوب مُتَعَلِّقُ الأمر، يعني يأتي للأمر ويراد به الندب ويأتي الأمر ويراد منه الوجوب، هذا لا إشكال فيه، لكنّ الإشكال والنزاع في قضية الحقيقة والمجاز فقط.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "وأنه ليس مكلفاً به كالمكروه بناءً على أنّ التكليف إلزام ما فيه كُفَّة لا طَلَبُهُ".

أي: والأصحّ أنّ المندوب غير مكلف به، فلا يدخل في التكليف كما لا يدخل فيه المكروه أيضاً، وهذا بناءً على أنّ التكليف هو إلزام ما فيه كُفَّة، وإذا قلنا التكليف إلزام ما فيه كُفَّة، فهنا المندوب لا يدخل فيه، لماذا؟ لأنّ المندوب ليس فيه إلزام، المندوب ليس فيه إلزام، فإذا قلنا التكليف هو إلزام ما فيه كُفَّة فلا يدخل فيه المندوب، كذلك المكروه ليس فيه إلزام فلا يدخل في التكليف، ولكن على القول الذي يقول إنّ التكليف هو طلب ما فيه كُفَّة، لا إلزام، هنا يدخل المندوب والمكروه أيضاً، يدخل المكروه والمندوب في التكليف لماذا؟ لأنّه قلنا التكليف هو طلب وليس إلزام، فرق بين الأمرين، فإذا قلنا التكليف هو طلب ما فيه كُفَّة، فيدخل فيه المندوب والمكروه، وإذا قلنا هو إلزام ما فيه كُفَّة، فلا يدخل فيه المندوب والمكروه.

قال المؤلف: "وأنّ المباح ليس بجنس للواجب"، المباح ليس بجنس للواجب، قال بل هما نوعان لجنس واحد وهو فعل المكلف الذي تعلق به حكم شرعي، والبعض قال: المباح جنس للواجب، فالواجب نوع من أنواع المباح، فيكون المباح هنا أعمّ، إذا كان المباح جنس للواجب فالواجب نوع من أنواع المباح، فيكون المباح أعمّ من الواجب، إذا قلنا إنّ المباح هو المأذون فيه يكون جنساً للواجب، لماذا؟ لأنّ الواجب مأذون بفعله واختصّ بفصل المنع من الترك، فالواجب اشترك مع المباح في كونه

ماذا؟ مأذون في فعله وزاد عليه أنه ماذا؟ أنه ممنوع من تركه، فهنا إذا صار داخلاً تحت المباح، وإذا قلنا المباح هو المخير فيه، فليس جنساً للواجب لأنه لا تخيير في الواجب.

قال المؤلف: "وأنه في ذاته غير مأمور به"، فليس بواجب ولا مندوب، المباح في ذاته أي بالنظر إلى المسألة فقط لا بما يتعلق بها، نفس المسألة إذا نظرنا إليها وكانت مباحة فهذه غير مأمور به، فلا هو واجب ولا هو مندوب، فالأصح أن المباح غير مأمور به في الشرع من حيث هو، أي من غير نظر إلى شيء آخر، فأراد هنا بقول في ذاته أي من غير نظر إلى شيء آخر، بالنظر إليه هو.

قال المؤلف: "وأن الإباحة حكم شرعي"، أي والأصح أن الإباحة حكم شرعي، قال: لأنها تخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كبقية الأحكام على الشرع، يعني أن التخيير بين الفعل والترك من أين علم؟ علم من الشرع، فهو حكم شرعي، وقال بعضهم: الإباحة ليست حكماً شرعياً، قالوا: لانتفاء الحرج عن الفعل والترك، وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده فقالوا: الإباحة هي انتفاء الحرج عن الفعل والترك، وهذا ثابت من قبل أن يوجد الشرع فلذلك قالوا: هو ليس بحكم شرعي.

قال المؤلف: "والخلف لفظي"، أي والخلاف في المسائل الثلاث، مسائل المباح التي ذكرت:

• المباح ليس بجنس للواجب.

• وأنه في ذاته غير مأمور به.

• وأنه حكم شرعي.

خلاف لفظي، كل الخلاف الذي حصل بين العلماء في هذه المسائل خلاف لفظي يرجع إلى اللفظ من غير المعنى.

نرجع الآن إلى درس اليوم، هذا كله كان قد فات من الدرس الماضي، نرجع الآن إلى درس اليوم.

قال المؤلف رحمه الله: "مسألة: المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلّا به واجب في الأصح"، هذه المسألة يُعبّر عنها الأصوليون بقولهم: "ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب"، والمقصود أنّ ما لا يمكن الإتيان بالواجب إلّا بفعله ففعله واجب، هذا معنى القاعدة، مثاله: السفر للحجّ، الحجّ واجب لكن لا يمكنك أن تحجّ إلّا بالسفر فما حكم السفر؟ يصبح السفر واجباً، ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب، وكذلك الصلاة لا يمكن لأحد أن يصلي إلّا أن يأتي بالوضوء، فما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب، لا يتم فعل فرض الصلاة إلّا بالوضوء، فالوضوء واجب، هذا معنى القاعدة، لكن هذه القاعدة ليست على إطلاقها، فما لا يتم الواجب إلّا به ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما ليس تحت قدرة العبد، كزوال الشمس لوجوب الظهر، هذا ليس بواجب على العبد إجماعاً، زوال الشمس هل يجب علينا أن نعمل على زوال الشمس كي نأتي بالظهر، كي يجب الظهر، ثم نأتي به، لا يجب علينا، فهذا ليس بواجب بالاتفاق.

القسم الثاني: ما تحت قدرة العبد، يعني العبد يقدر على فعله، القسم الأول العبد غير قادر على فعله، أمّا الثاني هذا: العبد يقدر على فعله، هو تحت قدرة العبد عادةً إلّا أنّه لا يأمر بتحصيله، مثال ذلك: النّصاب لوجوب الزكاة، لا يجب على أحد أن يجمع قدر النّصاب كي تجب عليه الزكاة، وكذلك الاستطاعة لوجوب الحج لا يجب على الشخص أن يأخذ بوسائل الاستطاعة حتى يجب عليه الحجّ.

القسم الثالث: ما هو تحت قدرة العبد وهو مأمور به كالطهارة للصلاة، وهذا القسم الثالث هو المقصود بالقاعدة المذكورة.

لذلك قال المؤلف: "المقدور"، أنظر كيف بدأ بالمقدور، أخرج ماذا؟ أخرج ما ليس تحت قدرة العبد.

"المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق": أخرج ماذا؟ أخرج الواجب المعلق، المعلق على شرط الذي هو داخل تحت قدرة العبد ولكنه ليس مطلوباً من العبد، وهو

الواجب المعلق على شرطٍ كالزكاة، الزكاة واجبة لكنّها معلقة على وجود شرطٍ وجوب النصاب، هذا معلق على شرط، فأنت غير مطلوب منك أن تأتي بهذا الشرط وتحققه كي تجب عليك الزكاة، وكذلك الاستطاعة في الحجّ، الحجّ لا يجب إلّا عند توفر الاستطاعة فهو واجب معلق على شرط، فلها قال هنا: "المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق" أخرج الواجب المعلق على شرط، هذا حقيقة قبل أن يوجد الشرط لم يكن واجباً عليك أصلاً، فليس هو داخل في قاعدتنا، فقال: المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق، أخرج الواجب المعلق.

"إلّا به واجبٌ في الأصحّ"، في المسألة خلاف ونزاع والصحيح أنّه واجب. قال المؤلف: "مسألة: لا تكليف إلّا بفعلٍ، فالمكفّ به في النهي الكفّ أي الانتهاء في الأصحّ".

أي لا يطلب الشارع إلّا إيجاد فعلٍ، التكليف معلق بالأفعال، فالإنسان يُطلب منه أن يفعل أو أن يكفّ عن الفعل، هذا معنى قول المؤلف: "لا تكليف إلّا بفعل"، فأوامر الله ونواهيه كلّها معلقة بالأفعال، والأفعال الاختيارية التي يتعلق بها التكليف أربعة أقسام:

الأول: الفعل الصريح، كالصلاة: فعل صريح.

الثاني: فعل اللسان، وهو القول، والدليل على أنّه فعل، قول الله تبارك وتعالى: **يُحْيِيهِمْ بِحَرْفٍ مِّنْهُم مَّن يَبْدَأَ** فسمي القول فعلاً.

الثالث: الترك، الترك أيضاً فعل، وهو كفّ النفس وصرفها عن المنهي عنه، خلافاً لمن زعم أنّ الترك أمر عديم، بعضهم يزعم أنّ الترك ليس فعلاً، ويقول: لكن أمر عديم لا وجود له، والعدم عبارة عن لا شيء، وهذا القول خطأ، والدليل على أنّ الترك فعلٌ: الكتاب والسنة واللغة.

أمّا الكتاب: فقال تعالى: **يُحْيِيهِمْ بِحَرْفٍ مِّنْهُم مَّن يَبْدَأَ** فسمي ترك النهي عن المنكر فعلاً، فقال: **يُحْيِيهِمْ بِحَرْفٍ مِّنْهُم مَّن يَبْدَأَ** وهذا واضح،

إذن سَمَّى الله سبحانه وتعالى الترك فعلاً، فالترك فعل وليس عدماً.
وأما السنّة: فقال صلى الله عليه وسلم: "المسلم من سَلِمَ المسلمون من لسانه ويده"، يعني ترك أذيتهم باليد وباللسان، فسَمَّى الترك هذا إسلاماً، والإسلام أفعال.
وأما اللغة: فقال الصحابة:

لئن قعدنا والنبي يعمل *** لذاك منا العمل المضلل

لئن قعدنا والنبي يعمل: فسَمَّوا القعود (ترك العمل) سَمَّوه عملاً.

هذه الأدلة تدل على أنّ الترك فعل، وهذا هو الصحيح، فالتكليف يكون إمّا بأمرٍ أو بنهي، الأمر: إيجاد فعل، والنهي: الكفّ وهو أيضاً فعل، فالتكليف يكون بفعل كما قال المؤلف رحمه الله، وهذه المسألة وهي: هل الترك فعل أم لا؟ مسألة مهمة ينبني عليها مسائل كثيرة منها: من منع مضطراً فضل طعام أو شراب حتى مات، شخص مضطريريد أكلاً أو يريد شراباً، منعه من الطعام ومنعه من الشراب حتى مات، ما أعطاه طعام ولا أعطاه شراب إلى أن مات، فعلى أنّ الترك فعل فإنه يضمن ديته، فقد قتله، وعلى أنه ليس بفعلٍ فلا ضمان عليه، هو ما فعل شيء، ومن منع خيلاً لمن به جائفة، ماهي الجائفة؟ الطعنة التي تصل إلى الجوف، شخص به جائفة، طعن طعناً بسكين وصلت إلى جوفه، ومعك خيط بإمكانه أن يصلح هذا الضرب وبإمكانه أن يخيط مكان الجرح حتى لا يبقى ينزف، فأنت منعت هذا الخيط عنه ولم تعطه إياه، من منع خيلاً لمن به جائفة حتى مات، هل هنا يضمن أو لا يضمن؟ إذا قلنا بأن الترك فعل يضمن، وإذا قلنا بأن الترك ليس بفعلٍ فلا يضمن، وهكذا، جميع المسائل على هذا النوع، والصحيح أنّ الترك فعلٌ للأدلة التي ذكرناها.

الرابع: العزم المصمم على الفعل، العزم المصمم صاحبه على الفعل، أن يعزم في قلبه ويصمم على أن يفعل، هذا أيضاً فعل يحاسب عليه المرء، دليل ذلك أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار"، قال صلى الله عليه وسلم هنا في المقتول لما قالوا له: "ذاك القاتل قد علمناه فما بال المقتول؟"،

قال: "إنَّه كان حريصاً على قتل صاحبه"، فعزم المقتول مع التصميم على قتل صاحبه أدخله النار، فهذا يُعتبر فعلاً يتعلق به التكليف.

ثم قال المؤلف: "والأصح أنَّ التكليف يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته إلزاماً وقبله إعلاماً وأنَّه يستمر حال المباشرة"، هذه المسألة ليست مهمة ولا فائدة منها في الفقه، قال ابن العراقي: "هذه المسألة في وقت توجه الأمر للمكلف"، يعني: متى يوجه الأمر للمكلف؟ "هذه المسألة في وقت توجه الأمر للمكلف"، الكلام الآن لابن العراقي: "وهي كما قال القرافي أغمض مسألة في أصول الفقه مع قلة جدواها، إذ لا يظهر لها ثمرة في الفروع"، فإذا إذن وجع رأس على الفاضي، والمقصود منها أن طلب الفعل يحصل قبل أن يباشر المكلف الفعل، فيجب على المكلف قبل دخول الوقت اعتقاد وجود إيجاد الفعل، كأنَّه قيل له افعل إذا دخل الوقت، فإنَّ هذا الفعل واجب إذا دخل الوقت وإذا دخل الوقت وجب عليه الامتثال ويبقى الالتزام إلى أن ينتهي من الفعل.

قال المؤلف: "مسألة: الأصحَّ أنَّ التكليف يصح مع علم الأمر فقط انتفاء شرط وقوعه عند وقته، كأمر رجلٍ بصوم يومٍ علمَ موته قبله".

يصح التكليف، أي يصح أمر العبد بأن يفعل فعلاً، لهذا الفعل شرط لا يمكن فعله إلا بوجود الشرط، والأمر يعلم أنَّ الشرط لا يوجد وقت وجوب الفعل، هذا قالوا: التكليف صحيح.

مثال ذلك: أن يأمر الله عبداً بصوم يومٍ ويعلم الله أنَّ العبد سيموت قبل ذلك اليوم، ومن شرط الصوم قدرة العبد على أن يصوم، شرط ذلك الحياة، أن يكون حياً، فيعلم الله أنَّ هذه الحياة لن تكون موجودة في وقت الصيام، فهذا الشرط غير متحقق في علم الأمر، هذه هي صورة المسألة، فجمهور العلماء قالوا: التكليف هنا صحيح، المعتزلة قالوا: لا يصحَّ هذا التكليف لأنَّه تكليف بأمرٍ محال، وهؤلاء عندهم لا تكليف إلا للامتثال، التكاليف الشرعية لا تكون إلا للامتثال للأمر، وهذا الشخص علم الأمر

أنّه لن يتمكن من الامتثال، إذن لا يصحّ التكليف، هكذا عندهم هم، والجمهور عندهم التكليف يكون للامتثال ويكون أيضاً للابتلاء والاختبار، أيقبل هذا العبد ويُسلم بأمر الله تبارك وتعالى فيعزم في نفسه على الطاعة بتقدير القدرة على الفعل، فإذا فعل ذلك فهو مطيع وقد نجح في الاختبار وإذا لم يعزم في نفسه على الطاعة فقد فشل في الاختبار، هذا فائدة التكليف في مثل هذه الصورة، هذا عند جمهور العلماء ويخالفهم في ذلك المعتزلة.

قال المؤلف: "وأنّه يعلمه المأمور إثر الأمر"، أي: والأصحّ أنّ التكليف يعلمه المأمور عقب الأمر، أي: بعده، أي: بعد الأمر المسموع له، الدال على التكليف من غير توقف على زمن يمكن فيه الامتثال، يترجم الأصوليون لهذه المسألة بأنّه: هل يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال أو لا؟ حتى يمضي عليه زمن الإمكان، وما قاله المؤلف واضح، المأمور يعلم بمجرد وصول الأمر حتى قبل زمن التمكن من الامتثال.

قال المؤلف رحمه الله: "خاتمة: هذه الخاتمة يُنبئ بها المقدمات.
"خاتمة: الحكم قد يتعلق على الترتيب أو البدل فيحرم الجمع أو يُباح أو يُسن"، الحكم قد يتعلق بأمرين فيكون لهما في حال الترتيب أو البدل حكم، إمّا التحريم أو الإباحة أو الاستحباب، هذا الحكم يكون لهم عند الجمع بينهما، إمّا الجمع بينهما يكون للتحريم أو الإباحة أو الاستحباب، فالحكم قد يتعلق على الترتيب، كأكل المذكي والميتة قد يتعلق الحكم بأمرين، كأكل المذكي والميتة، فإنّ كلّاً منهما يجوز أكله، المذكي يجوز أكلها والميتة يجوز أكلها، لكن جواز أكل الميتة عند العجز عن غيره، فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة، لا يجوز أن تجمع بين المذكي والميتة، لأنّ الميتة أصلاً محرمة، ما أُيحت إلا للضرورة، فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة، حيث قدّر على غيرها الذي من جملة المذكي، فعندنا ترتيب في الحكم: المذكي أولاً، فإن لم يقدر على المذكي فالميتة بعده، ولا يجوز أكل الميتة مع وجود المذكي، إذن فالجمع بينهما محرم، وقوله: "أو

البدل": كتزويج المرأة من كفأين فإن كلاً منهما يجوز التزويج منه بدلاً عن الآخر، أي: إن لم تُزوّج من الآخر جاز تزويجها من الأول، ويَحْرُمُ الجمع بينهما بأن تُزوّج منهما، فالجمع بينهما محرم، لكن على سبيل البدل يجوز لها أن تتزوج هذا أو هذا، فعند الجمع إمّا يَحْرُمُ الجمع كما مثلنا أو يباح، مثلوا له بالوضوء والتميم: فهل يجمع الشخص بين الوضوء والتميم وهذا خطأ، فالجمع بينهما ليس مباحاً، فلا يصحّ التيمم ولا وجه له مع صحة الوضوء والقدرة عليه، وقوله: "أو يسن": يعني يُستحب الجمع بين الأمرين، ومثلوا له بخصال كفارة الوقاع، يعني: الجماع، وهذا أيضاً لا يُسَلِّمُ لهم أنّه يستحب الجمع بين الأمرين، فكفارة الجماع فيها ترتيب: يعتق رقبة فإن لم يعتق رقبة فيفعل الأمر الآخر، أمّا أن يجمع بين أمرين أو أكثر فهذا لا دليل عليه، فالواجب المرتب: قسم يُحْرُمُ الجمع بين أفرادهم، وقسم يُباح، وقسم يُستحب، على ما ذكرنا، والله أعلم.

وهذا آخر مبحث المقدمات من كتاب لب الأصول وبذلك ننهي من المقدمات، ويبدأ المؤلف بأول الأدلة الشرعية وهو القرآن ويذكر مباحثه.

تفريغ الدرس الثاني عشر من شرح كتاب لب الأصول:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أمّا بعد:

كان قد سقط منا في الدروس الماضية في المقدمات، سقطت ملزمة من الكتاب الذي بين أيدينا، الطبعة التي عندنا الذي عنده طبعة الغلاف، سقطت منها ملزمة كاملة موجودة في طبعة المجلد في الكتاب، هذه الملزمة فيها مسألة كاملة سقطت من الكتاب نرجع إليها ونشرحها ثم نبدأ بموضوعنا اليوم وهو القرآن.

قال المؤلف رحمه الله: "مسألة: مطلق الأمر لا يتناول المكروه في الأصح".

مسألة مطلق الأمر والأمر المطلق ومطلق البيع والبيع المطلق ومطلق الإيمان والإيمان المطلق، ما هو الفرق بين هذه الأمور؟ طبعاً انفصل فيها القول في الفرق بين اللفظتين فرق اصطلاحي، القرافي في كتابه الفروق: والفرق بينهما أنك عندما تقول مطلق الأمر تريد بذلك أيّ أمر يكون في هذه اللحظة، الأمر والأمرين والثلاث كلّ يدخل في هذه اللفظة، فأنت تتكلم عن جنس الأمر، عن أصل الأمر، لما أقول: مطلق الأمر أو مطلق البيع، تتكلم عن مصدره فيدخل في كلامك البيعة والبيعتين والثلاث وأكثر من ذلك، وعندما تقول مطلق الإيمان: أي أصل الإيمان وأما إذا قلت الأمر المطلق فتعني به الأمر الكامل فيدخل في ذلك العموم والشمول، يدخل في ذلك عموم وشمول الأمر، فجميع الأوامر تدخل في هذا، عندما تقول البيع المطلق يعني جميع البيوع تدخل في هذا اللفظ، لأنها تدل على العموم والشمول، عندما تقول الإيمان المطلق يعني الإيمان الكامل، فعندما تقول مثلاً من عقيدة أهل السنة والجماعة أنّهم ينفون عن الفاسق الإيمان المطلق وإلاّ مطلق الإيمان؟ الإيمان المطلق، لكن لا ينفون عنه مطلق الإيمان، فيثبتون له مطلق الإيمان، أصل الإيمان موجود عنده لكنه ليس عنده كمال الإيمان، هذا الفرق الاصطلاحي، ولكن هنا المؤلف رحمه الله كأنه استعمل المعنى اللغوي، فقله هنا: مطلق الأمر يعني الأمر الذي لم يُقيد بقيد، لا بشرط ولا صفة ولا غير ذلك، مثلاً: كالأمر بالصلاة هذا مطلق الأمر، الأمر

بالصلاة، مطلق الأمر أي الأمر بالصلاة من غير قيد لا بشرط ولا بصفة ولا غير ذلك، فقول المصنف هنا مطلق الأمر لا يتناول المكروه يعني: الأمر بالصلاة مثلاً، لا يتناول الصلاة المشتملة على سبّ، رفع البصر إلى السماء والالتفات وغير ذلك مما نهي عنه في الصلاة، يعني عندما أمرك الله بالصلاة هل أمرك بصلاة فيها هذه الأمور المذكورة، الصلاة التي فيها هذه الأمور المذكورة لا تدخل في مطلق الصلاة، تمام، فهنا يقول: مطلق الأمر لا يتناول المكروه، لماذا؟ لأنّه مطلوب الترك، المكروه مطلوب الترك، والأمر المطلوب مطلوب الفعل، فيتناقضان، لا يجتمعان مع بعضهما، يريد منك الله سبحانه وتعالى أن تصلي صلاة ولا يريد منك أن تصلي صلاة فيها التفات أو فيها رفع البصر إلى السماء، فهما متناقضان، لذلك قال هنا: مطلق الأمر لا يتناول المكروه فإذا أمر بأمرٍ لا يدخل المكروه فيه، لذلك قال: فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة، أي هذه المسألة التي تقدمت هي أصل، من فروعها الصلاة في الأوقات المكروهة، أمرنا الله تبارك وتعالى بالصلاة ولكنه لم يأمرنا بصلاة في وقت الكراهة، بل نهانا عن الصلاة في ذاك الوقت، فالصلاة في وقت الكراهة لا تدخل في الأمر بالصلاة، هذا معنى كلامه، قال: فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة، لماذا لا تصح؟ لأنها لا تدخل في الأمر أصلاً، فهي منفية، غير صحيحة.

قال: "ولو كراهة تنزيه في الأصح"، أي ولو كانت الكراهة المقصودة كراهة تنزيه، يعني سواء كانت الكراهة كراهة تحريم أو كراهة تنزيه لا يمكن أن تجتمع مع الأمر. ثم قال رحمه الله: "فإن كان له جهتان لا لزوم بينهما تناوله قطعاً في نهي التنزيه، وعلى الأصح في التحريم، فالأصح صحة الصلاة في مغضوب وإنه لا يثاب".

يعني: إذا كان الأمر له جهتان لا جهة واحدة، يعني المؤلف فيما تقدم كان يتكلم عن الأمر الذي له جهة واحدة، هنا الآن يتحدث عن الأمر الذي له جهتان، وهذا فيه تفصيل، نبدأ المسألة من أولها وهي مسألة اجتماع الأمر والنهي في أمرٍ واحد، فهل يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه؟ يُقال: الشيء الواحد في الجملة

هذه التي ذكرناها، هل يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه؟ نقول: الشيء الواحد هذا الذي ذكر عندنا هنا لا يخلو أن يكون واحداً من: جنسه أو بالنوع أو بالعين، هذه الثلاث تقدم معنا شرحها.

مثال الوحدة بالجنس: وحدة البعير والخنزير لأنهما يشملهما جنس واحد وهو الحيوان، فمثل هذه وحدة الجنس يجوز أن يكون شيئاً واحداً مأموراً به ومنهياً عنه، الواحد بالجنس: يعني يجوز أن يكون حيوان من الحيوانات أمرنا بأكله ونهينا عن أكله، لكن ما لمقصود بواحد الحيوانات؟ الجنس: يختلف في نوعه، فلا إشكال عندنا هنا في حرمة الخنزير وإباحة البعير.

ومثال الوحدة بالنوع: السجود: السجود نوع واحد، الوحدة بالنوع أي أن هذا السجود الآن هو نوع واحد ولكن يمكنه أن يتجزأ، لأن الوحدة فيه بالنوع، فالنوع واحد وهو السجود لكنه هذا النوع يختلف، السجود لله والسجود للصنم؟ يختلف، فمثل هذه الوحدة بالنوع يجوز أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه لأنه يختلف في العين فسجود زيد لله يختلف عن سجود زيد للصنم مثلاً، فهذا النوع نفسه هو ممكن أن يأتي منه عدة أفراد، فإذا السجود للصنم يختلف عن السجود لله، إذاً هو نفس النوع؟ يتفرق، إذاً هذا يجوز أن يكون فيه مأموراً به ومنهياً عنه.

أمّا الوحدة بالعين: أو تسمى الوحدة بالشخص، هذه محل البحث، وعليه كلام المؤلف في أول المسألة، والمراد هنا أن يكون العمل الواحد كالصلاة لله من شخص معين، هذا عمل معين، هو واحد بالعين، الصلاة لله من شخص معين، هل هذه الآن صلاة زيد لله، هل يمكن أن تكون مأموراً بها ومنهياً عنها؟ هنا محل الإشكال في المسألة ومحل النزاع، فقال العلماء:

- إذا كان هذا الشيء له جهتان منفكتان، قالوا: يجوز أن يكون منهياً عنه ومأموراً به.
- وإذا لم تكن له إلا جهة واحدة فلا يجوز.

مثال ذلك: الصلاة في الأرض المغصوبة، الآن صلاة زيد من الناس لله في أرضٍ

مغصوبة، هل هذه صحيحة أم باطلة؟ هل اجتمع فيها أمر ونهي؟ اجتمع فيها أمر ونهي، الأمر بالصلاة، والنهي عن شغل المكان المغصوب، فأنت يحرم عليك أن تستعمل هذه الأرض المغصوبة وأن تشغل المكان الذي فيها، وأنت مأمور بالصلاة، فإذا صليت في الأرض المغصوبة يكون قد اجتمع عندك أمر ونهي، صلاة مأمور بها وأرض مغصوبة منهي عن شغلها، طيب، هل هذه الصلاة الآن تدخل فيما أمر الله بها فتكون جائزة وتكون مطلوبة، أم أنها تكون باطلة ومردودة لأنها ليست مما أمر الله تبارك وتعالى به؟ هنا يختلف أهل العلم في مثل هذه الصورة.

• فمن قال إن جهة الأمر منفكة عن جهة النهي، قال: الصلاة صحيحة.

• ومن قال إن جهة الأمر غير منفكة عن جهة النهي، قال: الصلاة باطلة.

وقضية الانفكاك وعدمه قد ذكرناها في الدرس قبل الماضي أن الضابط فيها هو أن النهي إذا عاد إلى ذات المنهي عنه أو إلى شرطه أو إلى أمر لازم له تكون الصلاة باطلة وتكون الجهة غير منفكة وإذا عاد النهي إلى أمر خارج عن الشيء المأمور به فهنا تكون الجهة منفكة وتكون العبادة صحيحة.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "وأن الخارج من مغصوب تائباً آت بواجب".

يعني: شخص غصب أرضاً ووقف في وسطها ثم تاب إلى الله من هذا الغصب وأراد أن يخرج، في أثناء خروجه الآن هو يشغل الأرض المغصوبة، شغله للأرض المغصوبة وهو خارج، هل هو محرم أم جائز؟ هنا حصل خلاف، المؤلف يقول: هو آت بواجب فهو مأجور، وبعضهم قال: هو آت بمحرم فهو آثم، لأنه شاغل لأرض لا يحل له أن يشغلها، لكن الصحيح ما قاله المؤلف لأنه هو الآن يريد أن يتخلص مما حرم الله تبارك وتعالى عليه، يريد أن يتخلص من محرم ولا يمكنه أن يتخلص منه إلا بشغل هذه البقعة المغصوبة فهذا الشغل شغل اضطراري، لا بد له منه من أجل أن يتخلص من محرم، فلا يكون محرماً.

وقال المؤلف رحمه الله: "وأن الساقط على نحو جريح يقتله أو كفأه يستمر".

إذا سقط شخص على شخص جريح مثلاً، والجريح هذا حوله أناس أيضاً جرحى، فلا يمكنه أن يقوم عن الجريح الذي تحته إلا أن يقع على الجريح الذي بعده وإذا بقي على الجريح الذي تحته قتله وإذا انتقل إلى الجريح الآخر قتله، فماذا يفعل؟ قال: "وأن الساقط على نحو جريح يقتله أو كفأه يستمر"، يعني: إذا سقط الشخص على شخص جريح واستمر عليه يقتله وإذا انتقل إلى غيره يقتله، قال: لا، هو يستمر على الأول يقتل الأول، وخلاص، هكذا يقول المؤلف رحمه الله.

هكذا نكون قد انتهينا من المقدمات التي ذكرها المؤلف.

قال رحمه الله: "الكتاب الأول:"

ذكرنا أنه قسم كتابه إلى مقدمات وسبعة كتب، فبعد أن انتهى من المقدمات بدأ بالكتب، وهذه الكتب سبعة يذكر فيها الأدلة الشرعية، والأدلة الشرعية منها ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه.

الأدلة الشرعية المتفق عليها:

• الكتاب.

• السنة.

• الإجماع.

• القياس عند غير أهل الظاهر.

وهناك أدلة مختلفة فيها: كقول الصحابي والمصالح المرسلة وغير ذلك.

الآن بدأ المؤلف بأول دليل شرعي وهو الكتاب يعني القرآن.

قال: "في الكتاب ومباحث الأقوال:".

الكتاب الأول من الكتب السبعة التي ذكر كتابه بناءً عليها هو: "في الكتاب ومباحث الأقوال:"، في الكتاب: يعني في القرآن، ومباحث الأقوال: يعني ذكر مباحث الأقوال التي يشتمل عليها القرآن: من الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد ونحوها،

وهذا الكتاب كتاب مهم جداً ومباحثه تقريباً في الغالب مهمة ومفيدة، ليست كما تقدم كثير من المباحث هي مباحث اصطلاحية أو مباحث نظرية لا عمل من ورائها، أما هذا المبحث الآن مبحث عملي جداً وهو مبحث القرآن، وكذلك مباحث الأقوال.

قال: "الكتاب: القرآن وهو هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المعجز بسورة منه المتعبد بتلاوته"، الكتاب: القرآن، الآن عرّف المؤلف الكتاب بالقرآن، تعريف بمرادف، وهذا نوع من أنواع التعريفات، يسألك شخص مثلاً: ما الغضنفر؟ ماذا تقول له؟ الأسد، الاسمان يختلفان في اللفظ لكن في المعنى والدلالة واحدة، هذا معنى الترادف في الأسماء، فهذا نوع من أنواع التعريفات، عندما يُعرّف لك الشيء بمرادفه، هذا نوع من أنواع التعريفات عند أهل المنطق، فالكتاب قال هنا: القرآن، أي المقصود بالكتاب هنا القرآن، طبعاً الكتاب سُمي كتاباً وسُمي قرءاناً بناءً على أمر آخر، يختلف الكتاب عن القرآن، لكن المقصود هنا أنّ الكتاب في الأصل هو اسم جنس يطلق على أي كتاب، ولكن غلب استعماله في المراد هنا وهو معنى شرعي وتكون "ال" فيه عهدية وعرّف المؤلف القرآن بقوله: "وهو هنا": هذه المسألة مهمة لماذا قال: "وهو هنا"؟ كي يشير إلى أنّ القرآن عندهم له معنى هنا وله معنى هناك، أين؟ في علم الكلام، عند الأشاعرة.

الأشاعرة يُقسّمون القرآن إلى قسمين:

• قرآن هو من مباحث الأصوليين والفقهاء.

• وقرآن هو من مباحث المتكلمين.

قال: "وهو هنا"، أي: في علم الأصول، وفي علم الكلام شيء آخر، فإذا: عندهم قرآن لفظي وقرآن معنوي، هذا الذي بين أيدينا هو القرآن اللفظي، ما هو هذا القرآن اللفظي؟ هو هذا الذي فيه الكلمات والجمل التي بين أيدينا وهو ألفاظ، أما القرآن النفسي فهو الذي يكون صفة لله سبحانه وتعالى عندهم، هذا القرآن اللفظي مخلوق،

والقرآن النفسي عندهم هو صفة لله تبارك وتعالى، لأنّ عندهم القرآن أو الكلام عندهم كلام الله سبحانه وتعالى لا يعترفون بكلام حقيقي، يقولون كلام الله سبحانه وتعالى كلام نفسي، ماذا تعني كلمة نفسي؟ صفة نفسية، في النفس ليس هو بحرف ولا بصوت، هذا الكلام عند الأشاعرة، لذلك عندما يُعرّفون القرآن هنا الذي بين أيدينا، حقيقته عندهم هو شيء مخلوق، خلقه الله سبحانه وتعالى في الورق، هو موجود بالشكل الموجود عليه عندنا، أمّا كلام الله سبحانه وتعالى عندهم نفسي لا يكون بحرف ولا بصوت، فذاك القرآن الذي هو الكلام النفسي الذي هو صفة لله سبحانه وتعالى يكون من مباحث علم الكلام، أمّا القرآن الذي هو بين أيدينا هذا الذي هو الألفاظ المخلوقة عندهم: هذا من مباحث الأصوليين والفقهاء لا من مباحث المتكلمين، هذا كلّ تقسيم مبتدع، جرهم إلى ذلك أصول الجهمية التي يقررون فيها أنّ أي صفة لله تبارك وتعالى يوصف بها البشر بأنّ إثباتها لله يقتضي التشبيه والتجسيم، فلذلك يحاولون نفيها عن الله تبارك وتعالى بالتحريف والتأويل أو بتضعيف الأدلة الشرعية التي وردت في ذلك، فهذا الأصل الذي عندهم وهو ردّ دلالة الكتاب والسنة على صفات الله تبارك وتعالى بأي طريقة من الطرق هو الذي أداهم إلى إثبات الكلام النفسي وإلى نفي أن يكون هذا الذي بين أيدينا هو كلام الله حقيقةً، هذا الذي أداهم إلى هذا وهذا كلّ تقسيم باطل، تقسيم مبني على أصول فاسدة، وأمّا أهل السنة والجماعة فعندهم القرآن قرآن واحد وهو كلام الله الحقيقي ويكون بحرف وبصوت، فهذا الكلام الذي بين أيدينا هو كلام الله سبحانه وتعالى، هو صفة من صفات الله تبارك وتعالى وهذا من كلام الله تبارك وتعالى، فقوله: إلى هنا هو يشير القرآن نفسي وقرآن لفظي.

قال: "اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم"، نحن نقول بدل اللفظ، القرآن هو كلام الله الحقيقي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، بالنسبة للمؤلف قال: "وهو هنا اللفظ"، أخرج الكلام النفسي بزعمه، فأما عندنا فنضرب على هذا كله ونقول: "هو

كلام الله الحقيقي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم"، أو لك أن تقول: "هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم"، ومقصوده بالمنزل على محمد صلى الله عليه وسلم أنه نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: {نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين}، وأخرج بذلك ما نزل على غيره من الأنبياء، ما نزل على غيره من الأنبياء ليس من القرآن، القرآن هو الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فقط، وقوله المعجز بسورة منه، يعني المعجز: أعجز عن الاتيان بمثله، فلن يقدر الناس على الاتيان بمثله، هذا معنى المعجز أنه أعجز الإنس والجن أن يأتوا بمثله، ولا حتى بسورة منه، وهو معجز في لفظه ونظمه ومعناه، وأخرج بذلك المنزل لا للإعجاز، وهي الأحاديث النبوية، الأحاديث النبوية وحي من الله، يثبت تثبت، ولكنها ليست معجزة كالقرآن، وبقوله: "المتعبد بتلاوته": أخرج الآيات المنسوخة كآية الرجم، آية الرجم الآن آية منسوخة لا يمكن لأحد أن يتعبد بتلاوتها، لا يصح، لا تُقرأ في الصلوات، ولا تجلس تقرأها كما تقرأ القرآن للعبادة. قال المؤلف رحمه الله: "ومنه البسملة أول كل سورة في الأصح غير براءة".

أي ومن القرآن البسملة أي قول: أب، هذه الجملة تسمى البسملة، كما تقول في: لا حول ولا قوة إلا بالله: الحوقة، وفي: الحمد لله: الحمدلة، وهكذا، هذه طريقة عند العرب تسمى النحت، النحت: اختصار كلمتين أو أكثر في كلمة واحدة، فالبسملة منها ما اتفق العلماء على أنها من القرآن ومنها ما اختلف فيه:

• اتفق العلماء على أنها بعض آية من سورة النمل، هذه اتفقوا عليها.

• واختلفوا هل هي آية مستقلة في أول كل سورة أو من أول كل سورة كتبت في أولها، أو أنها بعض آية من كل سورة، أو أنها آية الفاتحة دون غيرها أو أنها كتبت للفصل، لا أنها آية.

والصحيح أنها آية مستقلة في أول كل سورة لا منها براءة، ماعدا براءة لا تكتب في أولها ولا تنطق، وهذا محل اتفاق، إجماع لا خلاف فيه، والصحيح أنها آية مستقلة

لحديث ابن عباس عند أبي داود: "أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف فصل سورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم"، فهذا يبين أنَّها نزلت للفصل بين السور، وكذلك في الحديث القدسي قال: "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين"، وبدأ بالحمد ولم يذكر البسملة، هذا يدل على أنَّ البسملة ليست من الفاتحة ولا من أولها.

ثم قال المؤلف: "والشاذة في الأصح".

الصحيح أنَّ الشاذ ليس من القرآن، القراءة الشاذة عند الأصوليون ما ليست بمتواترة، القرآن الذي وصلنا وصلنا بالتواتر، رواه جمع عن جمع إلى أن وصل إلينا يستحيل تواطؤهم على الكذب، وهناك بعض القراءات شاذة ليست متواترة جاءت برواية الآحاد، ما ليس بمتواتر فهو شاذ، وهذا الشاذ ليس بقرآن يقول المؤلف في الأصح، هو طبعاً تبع لأصله جمع الجوامع لابن السبكي، وقوله: "في الأصح" إشارة إلى أنَّ في المسألة خلاف لكن أنكر بعض العلماء عليه هذا الكلام وقالوا المسألة لا خلاف فيها، مجمع على أنَّ القراءات الشاذة ليست من القرآن والخلاف حاصل في الاحتجاج بالقراءات الشاذة، هي ليست من القرآن، طيب، هل يحتج بها في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذه محل خلاف، والصحيح أنَّها ليست بحجة، لماذا؟ لأنَّها رويت على أنَّها قرآن، لم تروى على أنَّها حديث نبوي، ونحن اتفقنا أنَّها ليست بقرآن، إذاً فهي خطأ لا يصح الاحتجاج بها مثل قراءة ابن مسعود: فصيامُ ثلاثة أيامٍ متتابعاتٍ، زيادة متتابعات هذه في قراءة ابن مسعود ليست في القرآن المتواتر، هل يحتج بها ونقول أنه يلزم على من أراد أن يصوم ثلاثة أيام يصوم ثلاثة أيام متتابعات واجب؟ أم يجوز له التفريق؟ إذا قلنا بأنَّها حجة فيجب عليه أن يتابع، وإذا قلنا بأنَّها ليست بحجة يجوز له أن يفرق، لأنَّ الله سبحانه وتعالى لم يقيد بالتتابع، والصحيح أنَّها ليست بحجة.

قال المؤلف: "وسبع متواترة ولو فيما هو من قبيل أدائك المد".

لا خلاف بين العلماء في القراءات السبع أنّها متواترة وهي قراءة:

• نافع المدني.

• ابن كثير المكي.

• ابن عمرو الشامي.

• ابن عمرو البصري.

• عاصم الكوفي.

• حمزة الكوفي.

• الكسائي الكوفي.

وكذلك قال المؤلف أداء هذه القراءات كالمّد والإمالة وتخفيف الهمزة ومثل هذه الأمور كلّ هذه متواترة، تنازعوا في تواتر هذه المدود والإمالات هل هي متواترة أم ليست بمتواترة، حصل نزاع بينهم في ذلك، والصحيح أنّ القراءات العشر متواترة بالإضافة إلى قراءة:

• أبي جعفر.

• خَلَفَ.

• يعقوب.

فالقراءات العشرة متواترة وليست السبع فقط، إضافة إلى ما ذكرنا قراءة أبي جعفر وقراءة خَلَفَ وقراءة يعقوب، وقال بعض أهل العلم القول بأنّها غير متواترة (أي هذه الثلاثة) في غاية السقوط ولا يصحّ القول به عمن يعتبر قوله في الدين، وقال أبو حيّان لا نعلم أحداً من المسلمين حَظَرَ القراءة بالثلاثة الزائدة على السبعة، بل قرئ بها في سائر الأمصار، إذاً فهي عشر قراءات.

قال المؤلف: "وتحرّم القراءة بالشاذ".

فإذا قلنا بأنها ليست بقرآن فلا يجوز القراءة بها ولا التعبد بها، والأصحّ أنّه ما وراء العشر، أي الأصح في القراءات الشاذة ما هي؟ أي ما بعد العشر، العشر متواترة وما

بعد العشر فهو شاذ، وأنه يُجرى مجرى الآحاد، أي يُعطى حكم الآحاد، تمام، قوله: "ويجرى مجرى الآحاد"، يعني بها في الاحتجاج، يعني تُعامل معاملة أخبار الآحاد، فيحتج بها، هكذا يقول المؤلف رحمه الله، وقلنا أن هذا الكلام غير صحيح، لأنها ليست مروية أحاديث نبوية، رويت قرآناً، فإذا لم تصح قرآناً فهي أخبار.
قال المؤلف: "وأنه لا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة".

يعني لا يرد عندنا في القرآن والسنة ما لا معنى له، يأتينا كلام فنقول هذا الكلام لا معنى له، هذا غير وارد لماذا؟ لأنه هذيان، هذا لا يليق لعقل أن يتكلم به، فما بالك برب العزة تبارك وتعالى، وبعضهم قال يجوز ذلك وأتوا مثلاً على ذلك الحروف المقطعة في أوائل السور: أ وغير ذلك، لكن هذا خطأ منهم لأن المقصود بالحروف المقطعة هذه: الإعجاز، كأن الله سبحانه وتعالى يقول للناس هذا القرآن مؤلف من هذه الحروف التي تتكلمون أنتم بها فاتوا بمثله.

قال المؤلف: "وهذا لا يعني به غير ظاهرة الذي يليه".

لا يجوز أن يكون في القرآن ما يقصد به غير ما ظهر منه، يقصد به معنى خفي ولا يوجد دليل يدل على هذا المعنى الخفي، هذا لا يوجد في القرآن، إذا وجد لفظ ظاهره غير مراد فلا بد من وجود دليل يدل على أن الظاهر هنا غير مراد وأن المراد غير الظاهر، تمام، الذين قالوا بجواز أن يكون في القرآن والسنة ما هو ليس على ظاهره ولا يوجد دليل يدل على ذلك هم المرجئة، المرجئة الذين يؤخرون الأعمال عن مسمى الإيمان والذين يقولون: الإيمان هو التصديق والناس في إيمانهم سواء، والعبد إذا آمن دخل الجنة ولا يدخل النار، طيب، الآيات الموجودة بأن كثيراً من المسلمين يدخلون النار: الزاني والسارق والقاتل إلى آخره، ماذا نفعل بها، قالوا هذه الآيات والأحاديث ظاهرة في ذلك لكن ظاهرها غير مراد، هاتوا دليل، قالوا: لا يوجد دليل، ويجوز أن يكون في القرآن مثل هذا، فهو ظاهره غير مراد ولكن لا يوجد دليل يدل على ذلك، من أجل ماذا؟ من أجل أن يدعموا قولهم، وهو قول

باطل، لأنّه منافٍ لما ذكره الله تبارك وتعالى من أوصاف كتابه، من أنّه مُبين ظاهر واضح، مُبينٌ للحق، مقيمٌ للحجة على عباده، كل هذه منافي أن يكون في القرآن ما ظاهره غير مراد ولا يوجد دليل يدل على ذلك، لأنّه عندئذ لن يكون مبيّناً ولا مُوضّحاً ولا يكون ظاهراً ولا يقيم الحجة على العباد.

قال المؤلف رحمه الله: "وأنّه لا يبقى مجملٌ كلّف بالعمل به غير مميز".

عرفنا المجمل في دروس سابقة، ما لا يعرف معناه ولا يفهم معناه إلّا بوجود دليلٍ آخر يوضّحه، قال: "وأنّه لا يبقى مجملٌ كلّف بالعمل به غير مميز"، يعني لا يوجد في القرآن والسنة ما هو غير مفهوم المعنى مع أنّ فيه أوامر تحتاج إلى ماذا؟ إلى معاني، فلا يوجد، إذا وجد شيء مثل هذا لا بد أن يوجد في القرآن والسنة ما يبين هذا الإجمال ويوضّحه، لأنّ الله سبحانه وتعالى قد أكمل دينه وما مات نبيه صلى الله عليه وسلم حتى أكمل به الدين، وسلمان رضي الله عنه ماذا قال لليهود عندما قالوا له: قد علمكم نبيكم كل شيء، قال: "نعم، علمنا كلّ شيء حتى الخراءة"، أي كيفية قضاء الحاجة علمنا إياها النبي صلى الله عليه وسلم، فكيف يقال هناك مجمل لم يبينه النبي صلى الله عليه وسلم، هذا الكلام لا يصدر إلّا عن إنسان قد غمر بالجهل والضلال.

قال المؤلف: "وأنّ الأدلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام غيرها".

أنتم تعرفون الأصل عند المتكلمين (عند أهل البدع) الذين يُعظّمون العقول ويستخفون بالقرآن والسنة، ما هو الأصل عندهم؟ أنّ الدليل العقلي يقيني لا يتطرق إليه شك أبداً ولا يتطرق إليه الاحتمال، أمّا الدليل النقل من القرآن والسنة فظني يتطرق إليه الاحتمال، هذا الأصل الذي دفعهم إلى تحريف كلّ الأسماء والصفات سواء كانوا جهمية أو معتزلة أو أشاعرة أو غيرهم، هذا الأصل الأصيل عندهم في المسألة فإذا خالف عندهم العقل النقل ماذا يفعلون؟ يقدمون العقل على النقل لأنّ العقل يقيني والنقل ظني، فيرجع إلى اليقيني وهو العقل، فلا تسأل عن الاضطرابات بعد ذلك في التعقيدات العقلية التي يُقعدونها، تجد هذا يرد على هذا، وذاك يرد على

الآخر، وهذا يقرر قاعدة يقينية ثم بعد ذلك يردّها ويقول هي قاعدة باطلة وهي واحدة، أين اليقين؟ ما فيه يقين كلّ كذب، يكذبون على أنفسهم، هنا الآن ماذا يقولون في الأصول؟ يقولون: أنّ الأدلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام غيرها، هذا قول أفضلهم، وإلا كثير منهم يقول أنّها لا تفيد اليقين أصلاً، هي ظنية دائماً، فالصحيح أنّ الأدلة النقلية:

• تفيد اليقين تارة بدون أن ينضم إليها شيء البتة.

• وتارة تفيد اليقين إذا ضم إليها غيرها.

• وتارة تفيد الظنّ، على حسب الاحتمال في الأدلة .

كالعلم بأحكام المعاد مثلاً: من البعث والحساب ووجود الجنة والنار، أهذه تحتاج إلى ما يضم إليها؟ الأدلة التي وردت في ذلك تحتاج إلى ما يضم إليها كي تفيد اليقين؟ هذه أفادت اليقين في نفسها بمفرها دون غيرها لا تحتاج إلى شيء آخر، أخبار الآحاد إذا احتفت بها قرائن أفادت اليقين، شبهتهم في هذا ماذا عندما قالوا إنها لا تفيد اليقين؟ قالوا: احتمالية النسخ واردة، احتمالية وجود التخصيص للعموم واردة، احتمالية وجود التقييد للمطلق واردة، وهكذا ، فقالوا: وجود هذه الاحتمالات يجعلنا نقول بأن الأدلة النقلية ظنية، وهذه الاحتمالات ليست موجودة في كل الأدلة النقلية، كثير من الأدلة النقلية هذه الاحتمالات بعيدة جداً عنها، هذه عبارة عن احتمالات ظنية في ظنّ عقولهم أصلاً وليست دائماً موجودة

من الأدلة الشرعية ما هو قطعي ومنه ما هو ظني .

فالدليل القطعي : ما كان قطعي الثبوت (و) قطعي الدلالة .

والدليل الظني : ما كان ظني الثبوت (أو) ظني الدلالة .

وكلها يجب العمل بها في العقائد والأحكام عند أهل السنة ، وإنما نحتاج لهذا التفريق عند الترجيح هذا ما كان عليه السلف رضي الله عنهم .

تفريغ الدرس الثالث عشر من شرح كتاب لبّ الأصول:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فقال المؤلف رحمه الله: "المنطوق والمفهوم".

هذا المبحث يعتبر من أهم مباحث أصول الفقه، فهو يعينك على فهم المعنى المراد من اللفظ.

قال المؤلف رحمه: "المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق".

لما توقف الاستدلال بالقرآن لكونه عربياً على معرفة أقسام اللغة شرع في بيان أقسام اللغة، واللغة تنقسم إلى أقسام باعتبارات مختلفة، فباعتبار المراد من اللفظ تنقسم إلى منطوق ومفهوم.

المنطوق لغة: مأخوذ من نطق، بمعنى تكلم بصوت واشتمل كلامه على حروف ومعانٍ، فالمنطوق: هو الكلام الذي نطق به المتكلم وتلفظ به.

واصطلاحاً: عرّفه المؤلف بقوله: ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق.

ويعرفه بعضهم بقوله: هو المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطق به. (هذا أوضح).
يعني بهذا الكلام أنّ اصطلاح المنطوق يُطلق على المعنى الذي تستفيده من اللفظ سواء كان هذا المعنى حكماً أو محلّ الحكم لكنّ استفادتك لهذا المعنى من نفس المنطوق من غير واسطة، تستفيد المعنى من نفس المنطوق من غير واسطة.

مثال ذلك: قول الله تبارك وتعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ**، هذا لفظٌ نريد أن نأخذ منه حكماً، ونريد أن نأخذ منه محلّ الحكم، فنستفيد منه فائدتين، هاتان الفائدتان نستخرجهما من اللفظ دون الاستعانة بأي شيء آخر، فلسنا بحاجة إلى واسطة أخرى، من نفس اللفظ نستخرج هاتين الفائدتين.

. الفائدة الأولى: الحكم.

. الثانية: محل الحكم.

الآن نستخرج حكم التأفف، لما قال الله تعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ**، فنستخرج حكم التأفف من

هذا اللفظ، وهو تحريم التأفف.

. التأفف هو محل الحكم.

. والحكم هو تحريمه.

هذا كله استفدناه من مجرد اللفظ، هذا يُسمى منطوقاً، وهذا معنى قول المؤلف ما دلّ عليه اللفظ، يعني أنك تستفيد هذا المعنى من نفس اللفظ، اللفظ هو الذي يدلّك على هذا، "مادلّ عليه اللفظ في محل النطق"، يعني بمجرد النطق فقط تستفيد هذه الفائدة من غير واسطة، هذا هو المنطوق.

قال المؤلف رحمه الله: "وهو -أي المنطوق- إن أفاد ما يحتمل غيره كزيد فنص أو ما يحتمل بدله مرجوحاً كالأسد فظاهر".

إذاً هنا وقف وقفة مع النص قبل أن يكلّ طريقه إلى المفهوم فقال: المنطوق ينقسم إلى قسمين، قال: "وهو -أي المنطوق- إن أفاد ما يحتمل غيره كزيد فنص"، إذاً فالمنطوق ينقسم إلى نص، "أو ما يحتمل بدله مرجوحاً كالأسد فظاهر"، إذاً المنطوق ينقسم إلى نص وإلى ظاهر.

والنص عند المؤلف: ما لا يحتمل غير معنى واحد، ومثّل له بزيد.

والنص في اللغة: هو الظهور والارتفاع، ومنه منصة العروس لأنّها مرتفعة.

وأما في الاصطلاح فقال المؤلف: ما لا يحتمل غير معنى واحد.

كقوله تعالى: يٰٓجِئْتِي بِجَبْنٍ يٰٓجِئْتِي بِجَبْنٍ يٰٓجِئْتِي بِجَبْنٍ، فقوله تعالى: يٰٓجِئْتِي بِجَبْنٍ: تحتمل أن تكون ثمانية أو ثلاثة عشر أو ما شابه؟ لا تحتمل، هو معنى واحد فقط، هذا يسمى نصاً لأنّ اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً.

ومثّل له بزيد، كجاء زيد مثلاً، وكلمة زيد لا تحتمل إلا هذا الشخص، شخصية زيد لا شيء آخر، فهذا يعتبر نصاً، هذا المعنى المراد هنا الذي يقابل الظاهر، ولكن النص يُطلق عند الأصوليين على هذا الذي ذكره المؤلف وعلى ما دلّ على معناه، اللفظ

الذي يدلّ على معناه من الكتاب أو السنة، فأَي لفظ يدل على معنى من الكتاب أو من السنة يسمى نصّاً في اصطلاح آخر، ويطلق أيضاً على الظاهر الذي سيأتي تعريفه، فالظاهر أيضاً يطلق عليه نصٌّ، لكن في بعض الاصطلاحات الآن هذه اصطلاحات إضافية الآن، الذي يهمننا ويخصنا هو أنّ النصّ: ما لا يحتمل غير معنى واحد، هذا الذي نريده الآن، الاصطلاحات الثانية في مواضعها، المنطوق قلنا ينقسم إلى نصٍّ وإلى ظاهر.

الظاهر في اللغة: بمعنى الواضح والبين.

واصطلاحاً قال المؤلف: ما يحتمل بدله مرجوحاً، أي اللفظ الذي يحتمل معنيين أو أكثر أحدهما أظهر من الآخر، ممكن اللفظ يحتمل معنيين أو ثلاث أو أربع لكن يكون أحد المعاني أقوى من المعاني الأخرى، فالأقوى هذا يسمى ظاهراً، هذا هو الظاهر.

كقولك مثلاً: رأيت اليوم أسداً، قولك هذا يحتمل:
. أنّك رأيت أسداً حيواناً مفترساً.
. وأنّك رأيت رجلاً شجاعاً.

فيه احتمال في اللفظ وإلا ما فيه؟ فيه، الاحتمال يدلّ على كلا المعنيين، لكن أيهما أظهر، الأظهر في لفظ الأسد أنّه الحيوان المفترس، هذا الأكثر استعمالاً أو هو الحقيقة على من يفرق بين الحقيقة والمجاز، فإذا عندنا هنا اللفظ دلّ على معنيين لكن أحد المعنيين كان أقوى من المعنى الآخر.
. فيسمى الأقوى راجحاً وظاهراً.

. إذا تساوى كلا المعنيين يسمى مجملاً وسيأتي إن شاء الله.

لكن نحن الآن موضوعنا هو النص والظاهر، عرفنا الفرق بينهما النص لا يحتمل إلا معنى واحداً، أمّا الظاهر فيحتمل معنيين أو أكثر لكن معنى من المعاني يكون أظهر من غيره.

قال المؤلف: "ثم إن دلّ جزؤه على جزء معناه فمركب وإلا فمفرد".

المركب: هو الذي يدل جزؤه على جزء معناه، والمفرد: ما لا يدل جزؤه على جزء معناه.

هذا تقسيم آخر للكلام في اللغة باعتبار الأفراد والتركيب، المركب: هو ما يدل جزؤه على جزء معناه، والمفرد: ما لا يدل جزؤه على جزء معناه، معنى ذلك: إذا قلنا زيد قائم، جزء هذا الكلام ما هو؟ زيد أو قائم، هذا الجزء هل يدلّ على جزء من معنى كلمة زيد قائم أم لا؟ يدلّ على جزء من هذا المعنى، زيد قائم لو أخذنا كلمة زيد فقط دلت على معنى زيد فجزؤه يدل على جزء من معناه، لكن لو قلنا كلمة زيد وحدها ليس زيد قائم، زيد وحدها، جزؤها ما هو؟ الزاي والياء والدال، هل يدلّ جزؤها على جزء من معنى كلمة زيد؟ لا، إذاً فهذا مفرد، وذاك مركب، هذا هو معنى المفرد والمركب.

قال المؤلف رحمه الله: "ودلالته على معناه مطابقةً وعلى جزؤه تَضَمُّنٌ ولازِمُهُ الذهني التّزام، والأوليّان لفظيتان والأخيرة عقلية".

يقول هنا: "ودلالة اللفظ على معناه مطابقة"، دلالة اللفظ الوضعية، هذه الدلالة إذا دلّ اللفظ على مطابقة المعنى تماماً سميت دلالة مطابقة، عندنا الدلالات التي ذكرها المؤلف ثلاثة:

دلالة مطابقة ودلالة تضمن ودلالة التزام.

دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له.

دلالة التضمن: دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع للفظ، أنظر الآن كلمة بيت، إذا دلتك هذه الكلمة على الجدران والأسقف والنوافذ والأبواب وكلّ ما يحتويه البيت، فاللفظ بيت والمعنى ما في البيت مما يحتويه لفظ البيت من معنى كاملاً كلّ، ينطبق بعضه على بعض، هذه تسمى دلالاته دلالة مطابقة، طيب إذا دلّ على جزء من المعنى كأن يدلك فقط على السقف وتفهم من كلمة البيت وجود سقف في هذا المكان،

هذه تسمى دلالة تضمن لأنّه دلّ على جزء من المعنى ليس على المعنى كامل. مثال آخر: الإنسان، كلمة الإنسان إذا فهمت منها الحيوان الناطق هنا تكون مطابقة لأنّ كلمة الإنسان دلّت على كلّ معنى لها الذي هو الحيوان وناطق، فكلّ المعنى الآن صار مطابقاً للفظ تماماً، إذا أخذت من كلمة الإنسان فهمت كالحیوان إذا قلت لك إنسان فهمت أنّه حيوان فقط، هنا الآن هذه الدلالة ماذا تسمى؟ دلالة تضمن، لأنّها هي من ضمن الإنسان وليست كلّ الإنسان لكن الكل المعنى كامل، الحيوان مع النطق هذه دلالة التضمن، فدلالة المطابقة دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له اللفظ، دلالة التضمن دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع للفظ.

الآن نأتي للدلالة الثالثة وهي:

دلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه لازم له لا ينفك عنه، دلالة اللفظ على أمر خارج عن معنى اللفظ لكنّه لازم له لا ينفك عنه، في مثالنا الذي ذكرناه البيت، البناء الذي بنى البيت هل هو داخل في معنى البيت؟ داخل، لكن هل نتصور بيت من غير بناء؟ لا، إذاً فهو ملازم لا ينفك عنه أبداً، فهذا يُسمى لازماً ودلالته دلالة الالتزام، الآن بالنسبة للإنسان قلنا هو الحيوان الناطق، الضحك هذا ليس جزءاً من معنى الإنسان، فإنك عندما يُقال لك الإنسان بإمكانك أن تتصور حقيقته من غير تصور الضحك لأنّه هو ليس جزءاً من معنى الإنسان لكن لا يمكنك أن تتصور إنساناً إلّا وهو ضاحك لأنّه ملازم له لا ينفك عنه، فلا تتصور إنسان إلّا وعنده القدرة على الضحك ولو في أصله، إذاً فالضحك ملازم للإنسان، صفة لازمة له، وتسمى هذه دلالة الالتزام، اللزوم الذهني الذي ركز عليه المؤلف في قوله: "ولازمه الذهني التزام"، اللازم هذا ممكن أن يكون لازماً في الذهن، في العقل (الدماغ)، وممكن أن يكون لازماً في الظاهر، ممكن أن يكون لازماً في الجهتين مع بعضهما، مثال اللازم مثلاً في الظاهر وليس لازماً في الذهن: السواد للغراب، في الخارج في الوجود، هل عمرك رأيت غراباً ليس أسوداً؟ ما رأيت، هل يتصور الذهن

غراباً بلون آخر؟ يتصور، إذاً هو ليس لازماً ذهنياً ولكنه لازم ظاهر، يعني في الخارج، يقصد بالظاهر في الخارج أي في الوجود، اللزوم الذهني ما هو؟ هو الذي ينتقل ذهن إليه عند سماع اللفظ، مجرد أن تسمع اللفظ مباشرة ذهن ينتقل إلى ذلك المعنى، واللزوم الذهني هو الذي ذكرناه، هذا الذي ذكرناه هو لزوم ذهني ولزوم خارجي، في الأمثلة التي ذكرناها في البيت مثلاً، البيت: لزوم وجود بناء له أمر ذهني، ذهن لا يتصور وجود بيت من غير بناء، وهو كذلك في الخارج في الواقع، في الواقع لا يمكن أن يوجد بيت وحده من غير وجود بناء.

ويقول المؤلف: دلالة المطابقة والتضمن لفظية ودلالة الالتزام عقلية.

دلالة المطابقة والتضمن لفظية لأنهما مفهومتان من الكلام، من نفس اللفظ، فاللفظ يدلّ على تمام المعنى وعلى جزء المعنى أيضاً، وأمّا دلالة الالتزام فهي وإن كان اللفظ يدلّ عليها إلّا أنّه لا بد من الانتقال الذهني فيها، إذاً فهي دلالة عقلية تتوصل إليها بطريق العقل، لذلك قالوا هي دلالة عقلية.

قال المؤلف رحمه الله: "ثم هي إن توقف صدق المنطوق أو صحته على إضمار دلالة اقتضاء، وإلا فإن دلّ على ما لم يقصده دلالة إشارة وإلا دلالة إيماء".

الآن هذا التقسيم الأخير لدلالة الالتزام، "ثم هي": أي: دلالة الالتزام، دلالة الالتزام تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

• دلالة اقتضاء

• ودلالة إشارة

• ودلالة إيماء وتنبيه.

أولاً: دلالة الاقتضاء: يقول: "ثم هي: -أي دلالة الالتزام- إن توقف صدق المنطوق أو صحته على إضمار دلالة اقتضاء"، إذاً ما هي دلالة الاقتضاء؟ دلالة الاقتضاء: دلالة اللفظ على أمرٍ لا يستقيم المعنى إلّا بتقديره إمّا لتوقف الصدق عليه أو لتوقف الصّحة عليه، هما أمران، يعني اللفظ عندما يأتيك أنت تقول ولا بد هذا اللفظ لا

يصدق، لا بد من تقديم كلمة، أو هذا اللفظ لا يصح عقلاً أو شرعاً إلا بتقدير كلمة،
أما أن نتركه هكذا لا يصح أو لا يصدق.

مثال ذلك: قوله صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان"، ما
معنى وَضَعَ؟ يعني: أسقط، الآن ظاهره أنَّ الخطأ والنسيان غير موجود في أمة محمد
صلى الله عليه وسلم، هو موجود أو غير موجود؟ موجود، إذاً صدق هذا اللفظ لا
يصح ولا يتم إلا بتقدير شيء فيه، فيه كلمة لازم تأتي بها، نستوردها ونُقَدِّرها فيه من
أجل أن يصح ويكون صادقاً، ماهي؟ نقول: إن الله وضع عن أمة محمد صلى الله عليه
وسلم المؤاخذه في الخطأ والنسيان، قدّرنا هذه الكلمة، هذا طبعاً أسلوب من أساليب
العرب في الخطاب، الآن من أين أتينا بالمؤاخذه هذه؟ من قول الله تبارك وتعالى:
يُحِبُّ يُبْسِلُ ثَائِبًا، فقال: قد فعلت، هذا على صحة هذا الحديث أصلاً، الحديث نفسه فيه
نزاع، الاستدلال الأصلي بالآية وليس بالحديث لكن على صحته الآن هذا التقدير
لا بد منه حتى يكون الحديث صادق المعنى، فإذاً التقدير لا بد منه إما لصدق اللفظ أو
لصحته، لصحته من الناحية الشرعية أو من الناحية العقلية، توقف الصحة عليه عقلاً
كقول الله تبارك وتعالى: يَجْتَنِّجُ، الآن هذا عقلاً فيما يذكرون من معنى القرية،
يقولون لا يصح، كيف؟ قالوا: القرية: هي الجدران، فكيف أذهب وأسأل القرية،
إذاً لا بد من تقدير، ماذا نقدر؟ نقول: أسأل أهل القرية، في حال أن يكون اللفظ
قد احتاج إلى تقدير من أجل صدقه أو صحته، ماذا تكون هذه الدلالة؟ دلالة
الاقتضاء، التي هي من دلالة الالتزام، هذا على صحة الترتيب بمثل هذا، وإلا الصحيح
أن القرية لفظ أصلاً يُطْلَقُ على أهل القرية ويُطْلَقُ على الجدران أيضاً، فهو لفظ
مشترك في لغة العرب أصلاً، لكن بغض النظر الآن، ليس موضوعنا، إنما لتوقف
الصحة عليه عقلاً أو شرعاً، كيف شرعاً؟ كقول القائل مثلاً: أعتق عبدك عني وعليّ
ثمنه، الآن أعتق عبدك عني وعليّ ثمنه، قالوا: لا بد هنا من تقدير الملك، أعتق عبدك
عني، أي ملكني عبدك وأعتقه عني وعليّ ثمنه، لماذا قالوا؟ لأنه لا يصح أن يُعتقه

عنه إلا بعد أن يملكه، لا يصح أن يُعتق شيئاً ليس ملكاً له، فقالوا هنا: إذاً هذا لا يصح من الناحية الشرعية إلا أن يُقدّر في مثل هذا الكلام، أن يُقدّر التملك حتى يصح اللفظ من الناحية الشرعية، فكأنه قال له: بعني عبدك وأعتقه عني، هذه دلالة الاقتضاء.

قال المؤلف: "ثم هي إن توقف صدق المنطوق أو صحته على إضمار"، يعني وجود كلمة مضمرة مخفية غير ظاهرة، فدلالة اقتضاء، هذه دلالة الاقتضاء، إذاً عرفنا دلالة الاقتضاء، إذا جاءنا اللفظ ولم يصح هذا اللفظ عقلاً أو شرعاً أو لا يمكن أن يكون صادقاً إلا بكلمة مضمرة واحتجنا إلى تقدير هذه الكلمة عندئذ هذه تسمى دلالة الاقتضاء.

ثم قال: "وإلا فإن دلّ على ما لم يقصده فدلالة إشارة".
إذاً ما هي دلالة الإشارة؟ أن يدلّ اللفظ على معنى ليس مقصوداً باللفظ في الأصل، ولكنه لازم للمقصود، فكأنه مقصود بالتبع، لا يصح أن نقول ليس مقصوداً مطلقاً وإلا كيف دلّ عليه اللفظ، لكن يكون مقصوداً بالتبع، أن يدلّ اللفظ على معنى ليس مقصوداً باللفظ في الأصل ولكنه لازم للمقصود، هو لازم للمقصود، فكأنه يكون مقصوداً بالتبع، كاستفادة أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، من أين أخذنا هذا؟ من آيتين:

الأولى: قوله تعالى: **حِجْثُ نَجْ**.

الثانية: مع قوله تعالى: **حِجْثُ نَجْ**.

كم يبقى من العامين؟ فيبقى للحمل ستة أشهر، إذاً فأقل الحمل ستة أشهر، فمن أنجبت بعد ستة أشهر من موت زوجها مثلاً ترجم وإلا ما ترجم بالزنا؟ ما ترجم، لأن أقل الحمل كم؟ ستة أشهر، فلا تهم بالزنا في مثل هذه الحال، لكن الآيات أساساً جاءت لبيان هذا المعنى، لا، ما جاءت لبيان هذا المعنى، الآيات في الأصل المقصود منها ما جاءت لبيان هذا المعنى ولكنه أُستفيد منها وهذه الدلالة التي تسمى بدلالة الإشارة،

وهي من دلالة الالتزام، وكقوله تعالى: **يَجَآبِبْ بِبِطْ بِجْ**، هذه الآية أصلاً سقت لماذا؟ لتبين أنّ الجماع في الليل في شهر رمضان جائز، طيب، لكن أخذنا منها فائدة بالإشارة وهي صحة صيام من أصبح جنباً، كيف أخذنا هذا المعنى من هذه الآية؟ إذ يلزم من جواز الجماع في ليلة الصيام أن يجامع في آخر لحظة من الليل، لما أباح الله سبحانه وتعالى الجماع في الليل جازله أن يجامع حتى في آخر ساعة من الليل، لأنّ الله سبحانه وتعالى قال: **يَجَآبِبْ بِبِطْ بِجْ**، وهذا يشمل أول الليل وأوسطه وآخره، فلما جاز ذلك وعلم ولا بد أنّه سيصبح جنباً فاستفدنا من ذلك أنّه يكون صيامه صحيحاً، فهذه الآية أشارت إلى صحة صيام من أصبح جنباً.

ثالثاً: دلالة الإيماء: قال: "وإلاّ فإنّ دلّ على ما لم يقصده فدلالة إشارة وإلاّ فدلالة إيماء"، دلالة الإيماء أو يقال لها دلالة التنبيه، أو الإيماء والتنبيه، وهي: أن يقترب بالحكم وصف لو لم يكن هذا الوصف تعليلاً لهذا الحكم لكان ذكره حشواً في الكلام، أي لا فائدة منه، وطبعاً الحشو في كلام الله وفي كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس موجوداً، منزّه عنه كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، إذاً فما بقي إلاّ أن اقتران الوصف بالحكم يدلّ على أنّ هذا الوصف معتبر، كقوله تعالى: **يُحْزِزْ رُزْجْ**، الآن الوصف الذي هو وصف البرّ لو لم يكن هو السبب في إدخال هؤلاء القوم في النعيم لكان ذكرهم بهذا الوصف حشواً وعبثاً وهذا منزّه عنه ربنا تبارك وتعالى، إذاً ذكرهم بوصف البرّ هو الذي أوصلهم إلى النعيم فالبرّ هنا وصف معتبر في هذا الحكم فمن أراد نعيم الجنة يكون برّاً، وكذلك قوله تعالى: **يُحْكَ كُكْ**، إذاً دخول الجحيم كان سببه ماذا؟ الفجور، لذلك وصفهم به فقال: **يُحْكَ كُكْ**، فإذاً هنا هذا الوصف اقترن بحكم دخول الجحيم فيدلّ على أنّه هو السبب في دخولهم الجحيم، دلالة إيماء وتنبيه، أو ما ونبه إلى هذا الأمر.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق". انتهى المؤلف من المنطوق وبدأ الآن بالمفهوم، وعرّفه بقوله: "ما دلّ عليه اللفظ لا في

من حيث الإِتلاف، فهذا يُسمى مفهوم موافقة مساوي، فيكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به.

مثال مفهوم الموافقة الأولوي: قوله تعالى: *جَهَنَّمَ هَمِجًا*، الآن المنطوق به: هو التَأْفُف والنهر، المسكوت عنه: الضرب، الآن التَأْفُف منهي عنه لماذا؟ للأذية، الضرب يشاركه في المعنى أم لا؟ يشاركه، هل هو مساوٍ له؟ هو أعظم منه، فهو أولى منه في التحريم، لأنَّ المعنى الذي حُرِّم من أجله التَأْفُف موجودٌ في الضرب وزيادة، فهو أولى من التَأْفُف في التحريم وليس مساوياً له كما هو الحال في إحراق مال اليتيم مع أكل مال اليتيم من حيث الإِتلاف، هناك إذا نظرنا إلى المعنى الذي حُرِّم من أجله أكل مال اليتيم وهو الإِتلاف وجدنا الإحراق مساوياً له، لكن هنا لما نظرنا إلى المعنى وجدنا أنَّ الضرب أعظم وأشد من التَأْفُف، هذا يسمى مفهوم أولوي، تسمعون كثيراً الفقهاء يقولون: وهذا من باب أولى، هذا هو مفهوم الأولوي، والمفهوم المساوي يسمى لحن الخطاب تجد أحياناً عندما يستدل الفقهاء يقول: وبدلالة لحن الخطاب هذا يدل على كذا وكذا، ما هو لحن الخطاب؟ تكون فاهماً معناه الذي هو دليل مفهوم الموافقة المساوي، مفهوم الموافقة الأولوي يسمى فحوى الخطاب، بعض العلماء قال: المساوي لا يسمى موافقة، يعني ليس من مفهوم الموافقة، وإن كان مثل مفهوم الأولى في الاحتجاج به، من حيث الحجية هو عندهم حجة لكن قال: هو ليس من مفهوم الموافقة فما أدخله في ضمنه، فحجته عنده من باب القياس لا من باب المفهوم، ليس من باب اللفظ يعني، ليست حجة لفظية ولكن حجة من باب القياس، والمؤلف يقول: موافقة المسكوت للمنطوق دلالة مفهومية، يعني: بطريق الفهم من اللفظ هذا مذهب المؤلف، والأصوليون اختلفوا في ذلك على قولين: فبعضهم قال: دلالة المفهوم قياسية، يعني هي من باب القياس، فقالوا: الأولى دلالة الأولوية، قياس أولى يسمى، والثاني يسمى: قياس المساوي، هذا الذي يسمى بالقياس الجلي وهو القياس الأولوي، وقالوا هذه دلالة قياسية،

لماذا؟ قالوا: لأنَّ حدَّ القياس وتعريفه ينطبق عليه: حمل فرعٍ على أصلٍ في حكم بعلّة جامعة بينهما، قالوا هذا نفس الشيء حدّ هذا التعريف ينطبق تماماً على هذه الدلالة، وهذا القول هو قول الشافعي رحمه الله وأكثر الشافعية، والبعض قال: هي دلالة لفظية وليست قياسية، فُهمت من السياق والقرائن ودليلهم: قالوا هو مأخوذ من اللغة، مفهوم الموافقة الأولي والمساوي أخذاً من أين؟ من اللغة، والعرب كانت تستعمله ويشارك في فهمه اللغوي وغير اللغوي بلا قرينة، ولا يحتاج إلى اجتهاد ولا استنباط فقالوا: إذاً هذا كلّ يدل على أنّ الدلالة دلالة لفظية من نفس اللفظ، وليست قياسية وأكثر أهل العلم على هذا القول أنّها دلالة لفظية، وهل الخلاف خلاف لفظي وإلاّ خلاف حقيقي؟ هنا حصل خلاف أيضاً بين أهل العلم، هل الخلاف في هذه المسألة أنّ مفهوم الموافقة الأولي والمساوي دلالة لفظية وإلاّ قياسي، حصل خلاف بين أهل العلم، هل دلالة دلالة قياسية وإلاّ دلالة لفظية، وإذا كانت دلالة هكذا وهكذا: هل الخلاف لفظي وإلاّ الخلاف معنوي حقيقي، الصحيح أنّ الخلاف حقيقي، لماذا؟ ما الذي يترتب على ذلك؟ يترتب على ذلك لو قلنا أنّ الدلالة دلالة لفظية لقلنا بأنّه يجوز النسخ بها، القياس لا ينسخ كما هو معلوم، لكنّ الذي ينسخ هو اللفظ، فإذا قلنا بأنّها دلالة لفظية إذاً تكون ناسخة لأحكام خالفها جاءت قبلها، هذا من حيث النسخ، وكذلك من حيث التقديم والتأخير عند المخالفة فإذا خالف دلالة الموافقة قياس مثلاً ما الذي يقدم؟ إذا قلنا بأنّها لفظية فيقدم اللفظ وإذا قلنا بأنّها قياسية يقارن بينها وبين القياس الذي خالفها. ثم قال المؤلف رحمه الله: "وإن خالفه فمخالفة".

أي إن خالف المفهوم المنطوق يسمى مفهوم مخالفة أو مخالفة، ومفهوم المخالفة هو مخالفة المسكوت عنه المنطوق في الحكم إثباتاً ونفيّاً، ويسمى دليل الخطاب، كقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"، مفهومه من لم يرد به خيراً لا يفقهه في الدين، هذا مفهوم المخالفة يسمى، فإذاً مخالفة المسكوت عنه

المنطوق في الحكم إثباتاً ونفيّاً، فالمحكوم عليه مثلاً إذا أثبتته المخالف له تنفيه وإذا نفيت المحكوم عليه المخالف له تثبته، يحدث تثبتٌ، مفهومه: إن جاءكم عدل فلا تتبينوا، فليست بحاجة إلى التبين، إذاً فيقبل خبر العدل وإلا ما يقبل؟ يقبل، بما أنك ما أمرت بالتبين من خبره إذاً فخبره مقبول، هذا من مفهوم المخالفة، هذا هو مفهوم المخالفة، طيب هل يعمل به دائماً؟ لا، له شروط وله تقسيمات نأجلها إلى الدرس القادم إن شاء الله ونكتفي اليوم بهذا القدر.

تفريغ الدرس الرابع عشر من شرح كتاب لبّ الأصول:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

توقفنا عند مفهوم المخالفة، ذكرنا في مسألة دلالة اللفظ أنّ دلالات الألفاظ تنقسم إلى قسمين: منطوق ومفهوم، والمنطوق: المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطق، وهو ثلاثة أقسام: دلالة مطابقة ودلالة تضمن ودلالة التزام، بعض أهل العلم يقسمه إلى: صريح وإلى غير صريح، فيجعل الصريح دلالة المطابقة والتضمن، ويجعل غير الصريح دلالة الالتزام، ودلالة الالتزام قسمناها إلى ثلاثة أقسام: دلالة اقتضاء ودلالة إشارة ودلالة إيماء وتنبيه، ثم بعد ذلك انتقلنا إلى المفهوم وهو المعنى المستفاد من حيث السكوت اللازم للمنطوق، وقسمناه إلى قسمين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، ومفهوم الموافقة قسمناه إلى قسمين: فحوى الخطاب الذي هو المفهوم الأولي، ولحن الخطاب الذي هو المفهوم المساوي، وموضوعنا اليوم هو مفهوم المخالفة: ويقال له دليل الخطاب، صار عندنا ثلاثة أشياء: فحوى الخطاب ولحن الخطاب ودليل الخطاب.

فحوى الخطاب: المفهوم الأولي، لحن الخطاب: المفهوم المساوي، دليل الخطاب: مفهوم المخالفة.

ومفهوم المخالفة هذا قال المؤلف رحمه الله فيه: "وإن خالفه فمخالفة". أي: إن خالف المفهوم المنطوق سمي مفهوم مخالفة، ما هو مفهوم المخالفة؟ هو مخالفة المسكوت عنه المنطوق في الحكم إثباتاً ونفيًا، ويسمى دليل الخطاب، مخالفة المسكوت عنه المنطوق في الحكم إثباتاً ونفيًا بالمثال يتضح المعنى، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيراً يفقه في الدين"، المنطوق عندنا في هذا الحديث أنّ الذي يفقهه الله سبحانه وتعالى في الدين أراد به خيراً، طيب: قال في مفهوم المخالفة: مخالفة المسكوت عنه المنطوق، هنا ما هو؟ الذي لم يفقهه الله تبارك وتعالى، مخالفة

المسكوت عنه المنطوق، المنطوق الذي هو: يفقهه الله في الدين، في الحكم: مخالفته في الحكم إثباتاً ونفيًا، هذا أراد الله به خيراً والآخر لم يرد الله به خيراً، هذا هو مفهوم المخالفة.

قال المؤلف رحمه الله: "وشرطه أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي حكم غيره، كأن خرج للغالب في الأصح أو لخوف تهمة أو لموافقة الواقع أو سؤال أو حادثة أو لجهل بحكمه أو عكسه".

متى يعتبر مفهوم المخالفة؟ ويصير حجة؟ يقول المؤلف له شرط: لا بد أن يتحقق ما هو؟ قال: "أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي حكم غيره"، ماذا يعني هذا الكلام؟ يعني بهذا أنك عندما تقرأ قوله صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"، لا يمكن أن تجد فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه، وبالصور التي ذكرها يوضح لك القاعدة هذه أكثر،

أول صورة: قال: "كأن خرج للغالب في الأصح": أنظروا معي الآن قال الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم: يَجِبُكَ بِكِ، الآن ذكر الله سبحانه وتعالى النساء المحرمات ثم ذكر الربائب، الربيبة من هي؟ هي بنت الزوجة، طيب متى تُحَرِّم بنت الزوجة؟ على ظاهر اللفظ الذي معنا: يَجِبُكَ بِكِ، طيب، ما معنى اللاتي في جورك؟ يعني: التي في كنفكم، في حفظكم، في بيوتكم، أنتم تربوهن وتقوموا على شأنهن، هذا معنى في جورك، طيب، لو أردنا أن نعمل مفهوم المخالفة هنا، نقول: البنت التي تُحَرِّم عليك، بنت زوجتك تُحَرِّم عليك متى؟ إذا كانت في حجرك، وإذا لم تكن لا تُحَرِّم عليك بمفهوم المخالفة، صحيح، هل يعمل بمفهوم المخالفة هنا؟ لو أتينا للقاعدة التي ذكرها المؤلف: "أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي حكم غيره"، يعني تخصيص الكلام الآن بمن في جورنا، ما هي الفائدة من وراء هذا القيد: في جورك؟ هل له فائدة غير نفي اللاتي لسن في جورنا، إذا قلنا لا ماله فائدة إلا هذا أخذنا بمفهوم المخالفة، لكن إذا قلنا له فائدة أخرى وأتينا بها هنا مفهوم المخالفة غير معتبر،

الآن ما هي الفائدة الثانية الموجودة هنا؟ هنا تنازع العلماء، بعضهم قال هناك فائدة ثانية وذكر هذا القيد بتلك الفائدة لا لإخراج من ليست في الحجر، ما هي هذه الفائدة؟ قالوا: الغالب، قالوا: هذا القيد خرج مخرج الغالب، ما معنى خرج مخرج الغالب؟ الآن حضور هذه الصورة التي هي بنت الزوجة لما كانت في الغالب تكون في حجر الزوج صار الأمر كأنه مقترن ببعضه في الذهن، في العقل، فمجرد أن تذكر الريبة يأتي في الذهن مباشرة يستحضر معه الحجر، وأنها تكون في حجر الرجل، فصار الأمر هذا أغلباً فلما صار هذا الأمر أغلباً يُذكر من باب الغالب، فذلك قالوا هو خرج مخرج الغالب، فالوصف بالريبة خرج مخرج الغالب، لماذا؟ لأن الريبة في الغالب تكون في حجر زوج أمها، فصار هذا الوصف ملازماً للريبة في الذهن، لذلك عندما تُذكر الريبة يُذكر معها الحجر، قالوا هذا السبب الذي دفع إلى ذكر هذا القيد وليس لأجل إخراج من ليست في الحجر، وضحت الصورة، هذا قول جمهور العلماء والبعض لم يعتبر هذا الغالب وأخذ بمفهوم المخالفة.

مثال آخر: قوله تعالى: *يُحْدِثُ دُخَانًا*، المقصود هنا إن أرادت الفتيات الإيماء، إذا كانت عندك أمة لا تغصبها على أن تزني إن أرادت تحصناً، يعني إذا أرادت أن تعفف عن الزنا، طيب، هل يؤخذ بمفهوم المخالفة إذا لم ترد التحصن نكرها على الزنا؟ لا، إذن لماذا ذكر هنا؟ ذكر للغالب، تمام، وهذا مذهب جمهور علماء الإسلام، فإذن هنا قد تبين عندنا فائدة ثانية غير اعتبار مفهوم المخالفة فلما ظهرت عندنا الفائدة الثانية هذه لم نعتبر مفهوم المخالفة، وضحت القاعدة الآن التي ذكرها لنا، هذه صورة من الصور التي تنضبط على القاعدة، "أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي حكم غيره"، الآن المنطوق بالذكر عندنا ما هو؟ الحجر الآن هذا تخصيصه تخصيص التحريم بالحجور بالذات ذكر لفائدة ثانية لا لنفي الحكم عن غيره، وهذه لها صور كثيرة منها: قضية الغالب، قال كأن خرج للغالب في الأصح، كأن يقول القيد أصلاً مذكور فقط للغالب، وليس لإخراج ضده.

"أو لخوف تهمة": كيف صورة خوف التهمة هذه؟ مثلاً شخص قريب عهد بإسلام، إسلامه جديد يقول لعبده بحضور المسلمين: تصدق بهذا على المسلمين، يعطيه شيء ويقول له: تصدق بهذا على المسلمين، مفهومه الآن أنه لا يتصدق به على غير المسلمين، لكنه هو لا يريد هذا، لكن خشية أن يُتهم بالنفاق ذكر المسلمين ولم يذكر غيرهم، هذا معنى خشية التهمة، خشية أن يُتهم بسوء إسلامه فذلك لم يذكر غير المسلمين، فهنا مفهوم المخالفة غير معتبر.

قال: "أو لموافقة الواقع": هذا كقول الله تبارك وتعالى: ﴿يُؤْثِرُونَ عَلَىٰ مَن هُمْ أَهْلٌ لَّهِ وَلَا يُؤْثِرُونَ﴾، الآن هذه الآية فيها نهي عن اتخاذ الكافرين أولياء من غير المؤمنين، ألا يفهم منها أنه يجوز أن تتخذ الكافرين أولياء مع المؤمنين؟ لا يفهم منها، مفهومها يقتضي هذا، تمام، لكن هذا المفهوم غير معتبر، لماذا؟ لأنه ما جاء ليعطي المعنى هذا الثاني، الآية ما جاءت لتعطي للمعنى الآخر ولكن جاءت لأمر واقع، كان بعض الناس -قوم- والوا اليهود دون المؤمنين، والوا اليهود ولم يُوالوا المؤمنين، فقوله تعالى: ﴿يُؤْثِرُونَ عَلَىٰ مَن هُمْ أَهْلٌ لَّهِ وَلَا يُؤْثِرُونَ﴾، هكذا الواقع كان هؤلاء قوم من الناس جاؤوا والوا اليهود وتركوا المؤمنين فنزلت الآية في ذلك، فواقع الحال كانت هذه صورته، فلا يُستفاد من ذلك أنه تجوز موالاة الكافرين مع المؤمنين، لأنه جاءت آيات أخرى تُحرِّم موالاة الكافرين مطلقاً.

الصورة التي بعدها قال: "أو سؤال": أن يخرج المذكور جواباً لسؤال، كأن يسأل شخص مثلاً: هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيُجاب: في الغنم السائمة زكاة، طيب، الآن لما قال: في الغنم السائمة زكاة، مفهوم المخالفة أنه في غير السائمة ليس فيها زكاة -التي هي المعلوفة-، السائمة هي التي تأكل من العشب الذي ينبت به رب العالمين تبارك وتعالى ولا يكون مملوكاً لأحد، تأكل من العشب الذي في الأرض فلا يُنفق عليها، ما عليها مؤنة، طيب، الآن لما قال: في الغنم السائمة زكاة، هنا لا نأخذ بالمفهوم، لماذا؟ لأنه لما قال هذا قاله جواباً لسؤال، هكذا جاء السؤال فالجواب جاء على قدر السؤال، وما أراد من وراء ذلك أن ينفي الحكم عن المعلوفة وإنما أجاب على قدر السؤال.

قال: "أو حادثة": كل لو قيل: لزيد غنم سائمة، شخص يتكلم فقال: لزيد غنم سائمة، فيقال فيها زكاة، الآن هذا حدث وجاء الخطاب بناء على هذا الحدث الذي وقع، فلا يؤخذ منه مفهوم مخالفة.

قال: "أو لجهل بحكمه": أي أن يكون المنطوق إنمّا ذكر لجهل المخاطب بحكمه مع علمه مثلاً بحكم غيره، كأن يعلم الشخص مثلاً حكم المعلوفة في الزكاة ويجهل حكم السائمة، فيقال له: في الغنم السائمة زكاة؟ ففي قولنا: في الغنم السائمة زكاة، لا يؤخذ منه أنّ المعلوفة لا زكاة فيها، لماذا؟ لأنني أعلم أنّه يعرف حكم المعلوفة، فأنا أعطيته حكم السائمة، فبينت له حكم ما يجهل وتركت حكم ما يعلم.

"أو عكسه": أي لجهله بحكم المسكوت دون حكم المنطوق، أي لجهل من؟ المتكلم، المتكلم يكون جاهلاً بحكم ما سكت عنه وما نطق به يعلم حكمه، فيقول مثلاً: في الغنم السائمة زكاة، وهو لا يعرف حكم المعلوفة، فهنا هو جاهل بحكم المعلوفة، فلا يقال هنا مفهوم المخالفة معتبر، لأنّه هو ما ذكر حكم السائمة لينفي الحكم عن المعلوفة، وإنمّا لجهله بحكم المعلوفة سكت عنها وبين حكم ما يعلم وهي السائمة، وهذه الصورة الأخيرة كثيراً ما تقع في الفتوى، يفتي شخص مثلاً في أحكام الزكاة يقول: في الغنم السائمة زكاة، فإذا سئل عن المعلوفة قال: الله أعلم لا أدري، فهنا مفهوم المخالفة لا يكون معتبراً.

هذه الصور من التي ذكرها المؤلف رحمه الله والصور كثيرة، يجمع القاعدة عندنا ما ذكر بداية، إذا تبين لنا أنّ القيد الذي ذكر لا يراد منه إلّا نفي الحكم عن ضده فهنا نؤخذ بمفهوم المخالفة، أمّا إذا تبين لنا أنّ له فائدة أخرى فهنا لا يؤخذ بمفهوم المخالفة، وضحت الصورة هذه، تمام.

ثم قال المؤلف: "ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق، فلا يعمه المعروض وقيل يعمه". على ما تقدم إذا وجد عندنا فائدة ومعنى آخر غير بيان حكم المسكوت عنه هنا قلنا لا نعمل بمفهوم المخالفة، طيب، هل يصحّ أن نقيس المسكوت عنه على المنطوق به؟ يعني عندنا مثلاً: في الغنم السائمة زكاة، شخص سألك: هل في الغنم السائمة زكاة؟ قلت

له: نعم في الغنم السائمة زكاة، هنا الآن يُعمل بمفهوم المخالفة وإلا لا؟ لا يُعمل لأنّه جوابٌ لسؤال، تمام، خرج الجواب للسؤال، فإذا لم يُذكر لكي يُخرج حكم المعلوفة وإنما ذكر السّوم لأجل جواب السؤال، لأنّ السؤال كان على السّوم، فإذا هو من الصور التي لا يُعمل بمفهوم المخالفة فيها، طيب، إذا أردنا أن نأخذ حكم المعلوفة بالقياس؟ أن نقيس المعلوفة على السائمة، لنا ذلك؟ يقول المؤلف: "ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق"، إذاً لنا ذلك، لنا أن نقيس المعلوفة على السائمة بجامع كونه كلّ غنماً، فنقيس المعلوفة على السائمة ونأخذ الحكم واحد مثلاً: إذا صحّ القياس بغض النظر الآن، لكن المهم لك أن تقيس المسكوت عنها بالمنطوق بها إذا تحققت شروط القياس.

قال: "فلا يعمّه المعروض"، هنا مسألة أخرى الآن، ما هو المعروض؟ اللفظ العام: هو المعروض، في مثالنا: في الغنم السائمة زكاة، المعروض هو اللفظ العام الذي هو الغنم، الغنم هذه هل هو لفظ عام يعم السائمة والمعلوفة أم لا؟ تقول نعم في حال أنّك لم تعتبر وصف السّوم، لكن لو اعتبرت وصف السّوم ماذا تقول؟ تقول: لا، لأنّه قال في الغنم السائمة، إذن المعلوفة ليست داخلية في الموضوع، لكن لو ما اعتبرت السّوم نهائياً، فلفظ الغنم يشمل السائمة والمعلوفة، لكن السّوم موجود فهو معتبر، لماذا نلغيه، فلا يلغى، إذن المعلوفة لا تدخل في عموم الغنم هنا لأنّه عندنا قيد السّوم موجود، تمام، فإذا لم تدخل فمن أين نأخذ حكمها؟ لنا أن نقيس، لو قلنا بأنّها تدخل كما ذكرت فلسنا بحاجة إلى القياس، نأخذ الحكم من العموم، صحيح، لكنّ الصحيح أنّها لا تدخل، لأنّ قيد السّوم موجود، وإذا كان موجوداً غير ملغى، فإذا المعلوفة لا تدخل في هذه الحال، فلنا أن نعمل بالقياس إذا تحققت شروطه، هذا معنى كلام المؤلف، نقل بعضهم الإجماع على أنّه لا يعمّه، وهو الصحيح لوجود العارض والمقصود بالعارض الذي هو الوصف.

قال المؤلف رحمه الله: "وهو صفة كالغنم السائمة، وسائمة الغنم، وكالسائمة في الأصحّ،

والنفي في الأولين معلوفة الغنم على المختار وفي الثالث معلوفة النعم".
مفهوم المخالفة أنواع: بدأ المؤلف بذكرها وهي: مفهوم صفة ومفهوم شرط ومفهوم غاية
ومفهوم تقديم المعمول ومفهوم العدد ومفهوم الحصر ومفهوم ضمير الفصل ومفهوم لا
والاستثنائية، هذه كلها ذكرها المؤلف، وهناك مفهوم آخر يُقال له: مفهوم التقسيم،
وهذا لم يذكره المؤلف وسنذكره في النهاية.
بدأ بمفهوم الصفة:

ومثل له بثلاثة أمثلة: الأول: الغنم السائمة، الثاني: سائمة الغنم، الثالث: السائمة فقط.
وتعريفه: هو تعليق الحكم بإحدى صفتي الذات، يتضح لنا التعريف من خلال المثال:
في الغنم السائمة الزكاة، الغنم ذات له صفتان: صفة العلف وصفة السوم، عرّفنا الفرق
بينهما.

العلف: الذي يقدم له العلف صاحبه، يشتري له العلف ويقدمه له، السوم: هو أن
يرعى من العشب الذي في الأرض، طيب.
الغنم له صفتان، هذا ذات بصفتين، قلنا في مفهوم الصفة: تعليق الحكم بإحدى صفتي
الذات، الآن في مثالنا: في الغنم السائمة الزكاة، الحكم تعلق بالسوم، فيُنْفَى عن الضد -
العكس- الذي هو العلف، هذا يُسمى مفهوم صفة.

والمثال الثاني: في سائمة الغنم الزكاة، هذا المثال الأول: في الغنم السائمة الزكاة، في
المثال الثاني: في سائمة الغنم الزكاة، الآن في المثال الأول أخذنا بمفهوم المخالفة، حكم
الغنم المعلوفة، الآن في هذا المثال: في سائمة الغنم الزكاة، مفهومه: في سائمة غيره لا
زكاة، فنكون أخذنا حكم سائمة البقر وسائمة الإبل -النعم-، النعم: الإبل والبقر
والغنم، هذه التي توصف بالسوم، فلما قال: في سائمة الغنم زكاة، مفهومه أنه في سائمة
البقر ما فيه زكاة، في سائمة الإبل ما فيه زكاة (الجاموس يلحق بالبقر والماعز يلحق
بالغنم)، والبعض طبعاً ذهب إلى عدم الفرق بين الجملتين ونفى الحكم عن المعلوفة،
المؤلف قال: "وفي الثالث معلوفة النعم"، لأنه قال في سائمة الغنم: "والنفي في الأولين

معلوفة الغنم على المختار" هو هذا الذي ذهب إليه المؤلف إلى عدم الفرق بين الأول والثاني، فجعل المفهوم للأول والثاني واحد، ما فرق بينهما، لكن كثير من أهل العلم فرقوا وجعلوا المفهوم الأول يختلف عن المفهوم الثاني، أما الثالث فهو: معلوفة النعم، الذي هي في المثال الثالث: الذي هو السائمة، السائمة قلنا لفظ السوم يُطلق على الثلاث التي هي: الإبل والبقر والغنم، فلما قال السائمة فقط فمفهومه أنّ معلوفة النعم كلّها منفي عنها الحكم، هذا هو.

قال المؤلف رحمه الله: "ومنها العلة والظرف والحال".

منها: من ماذا؟ من الصفة، يعني الصفة عندنا هنا هي ليست الصفة التي عند أهل النحو، الصفة عندنا هنا أعمّ، تشمل الصفة التي عند أهل النحو والعلّة والظرف والحال.

مثال العلة: ما أسكر كثيره فقليله حرام، مفهومه: أنّ ما لا يُسكر كثيره لا يحرم.

ومثال الظرف: -سواء كان ظرف زمان أو ظرف مكان:-

سافر غداً، مفهومه: لا تسافر في غيره، هذا ظرف زمان.

واجلس أمام فلان، مفهومه: لا تجلس غير أمامه، لا يمين ولا شمال ولا خلف، تمام، وهذا ظرف مكان.

وقال تعالى: يجابب، أي: فلا حجّ إلّا في الأشهر المعلومات.

وقال تعالى: يچچیدتدچ، مفهومه: أنّ الذكر عند غيره ليس محصلاً للمطوب.

ومثال الحال: یچدثدثدثرثرچ، مفهومه: باثروهن وأنتم غیر عاكفين في المساجد، وأنتم عاكفون: جملة حالية.

وأحسن إلى العبد مطيعاً، مطيعاً: هنا حال، أي: أحسن إلى العبد مطيعاً، لا تحسن إليه عاصياً.

ثم قال: "والشرط وكذا الغاية وتقديم المعمول غالباً والعدد".

أي: ومفهوم الشرط من أنواع مفهوم المخالفة، مفهوم الشرط وهو تقييد الحكم بما هو

مقرون بحرفٍ شرطٍ، فهو الشرط اللغوي، المقصود هنا حروف الشرط: إن وإذا، تمام، كقوله تعالى: **يُحْيِي الْمَيِّتَاتِ**، أي: فغير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليها.

"وكذا الغاية": أي ومفهوم الغاية وهو تقييد الحكم بغاية كإلى وحتى.
كقوله تعالى: **يُحْيِي الْمَيِّتَاتِ**، مفهومه: أن لا صيام في الليل، وأنه بانتهاء النهار ينتهي الصيام.

وقوله: **يُحْيِي الْمَيِّتَاتِ**، حتى هنا: للغاية، فهي بمعنى: إلى أن تنكح زوجاً غيره، طيب، إذن مفهومه ماذا؟ إذا نكحت زوجاً غيره ودخل بها ثم طلقها حلّ له نكاحها.

قوله: "وتقديم المفعول": المفعول ما هو؟ هو ما يتغير آخره برفع أو نصب أو جرٍّ أو جزم، بتأثير العامل فيه كالمفعول به والجار والمجرور والحال والظرف والخبر وتقدمه، أن يقدم في الذكر على العامل، أي الذي أحدث فيه الرفع أو الجرّ أو النصب أو الجزم، مثال ذلك: قوله تعالى: **يُحْيِي الْمَيِّتَاتِ**، أصلها: نعبدك، ما الذي جعل الكاف هنا منصوبة؟ الضمير: هذا الكاف، هذا ضمير وهو منصوب في محل مفعول به، ما الذي جعله منصوباً؟ الفعل: نعبد، الآن صار العامل ما هو؟ الفعل نعبد، والمفعول: الضمير الكاف، فالعامل: الفعل عمل فيه النصب، وضحت الصورة، طيب، الآن لما قال: **يُحْيِي الْمَيِّتَاتِ** ماذا حصل؟ قدّم الضمير على الفعل، الأصل أن يكون الفعل متقدماً وأن يكون المفعول به بعده، صحّ؟ هنا قلبنا، جعلنا المفعول به أولاً ثم الفعل جاء بعد ذلك، فإذا هنا يقول: تقديم المفعول معناه أن هنا الضمير قدّم على الفعل الذي عمل فيه، وضحت الصورة، تمام، وتقديم المفعول هذا يفيد ماذا؟ يفيد الحصر، فالمفهوم الذي يؤخذ من هذا: مفهوم الحصر يسمى، ما معنى الحصر؟ معنى الحصر أن يخصّ الحكم فيما ذكر ويمنعه من غيره، إثبات الحكم في المذكور ونفيه عمّا سواه، هذا يسمى بالحصر، طيب لما قال: **يُحْيِي الْمَيِّتَاتِ** فما هو الحصر الذي حصل؟ أن العبادة حُصرت لله

سبحانه وتعالى ونُفِيت عن غيره، هذا معنى الحصر، ففهوم چت چأنا لا نعبد غيرك،

ومثال الجار والمجرور: قوله تعالى: چپپ چ، هنا إلى: فُكِّها تكون: اللام وحدها و: إلى الله تحشرون، إلى الله: هنا جار ومجرور، طيب، لما ترد الكلام إلى أصله ماذا يكون؟ تحشرون إلى الله، فهنا قُدِّم الجار والمجرور على الفعل، الجار والمجرور هذا يُعتبر معمولاً، وتحشرون هو العامل، فُقدِّم عليه، فالتقديم هذا يفيد الحصر، فتحشرون إلى الله لا تحشرون إلى غيره.

قال المؤلف: "وتقديم المعمول غالباً"، يعني غالباً يُؤخذ بمفهوم تقديم المعمول، وأحياناً لا، هذا عند المؤلف ولكن غيره لم يقيد بهذا القيد، وقال وتقديم المعمول مطلقاً يُؤخذ بمفهومه.

قال المؤلف: "والعدد"، يعني مفهوم العدد، كقوله تبارك وتعالى: چگگ چ، مفهومه: لا أكثر ولا أقل.

قال المؤلف: "وفيد الحصر إنَّما بالكسر في الأصحّ".

يعني كلمة إنَّما تفيد الحصر، إنَّما التي هي همزتها مكسورة وليست أنَّما، هذا معنى قوله بالكسر، يريد أن يبين لك أنَّما كلامي في إنَّما لا في أنَّما، وفيد الحصر إنَّما بالكسر في الأصحّ، في الأصحّ: في المسألة خلاف، والصحيح أنَّ إنَّما تفيد الحصر، مثالها: چچُحُچ، فحصر الألوهية في ربّ العزة تبارك وتعالى وليس لكم إله غيره، والإله معناه المعبود بحق، وهنا من الفوائد التي تُؤخذ أنَّ المحلي في شرحه على جمع الجوامع فسّر الإله بالمعبود بحق، تمام، وتبعه المصنف، فهذا نحتاج به على الأشاعرة وعلى الصوفية الذين يُخالفون في تفسير الإله، نقول لهم هذا المحلي أشعري والأنصاري صوفي وقد فسّر هذه الآية بالمعبود بحق، فالمعبود بحق هو الله سبحانه وتعالى وحده، والذي يدلّ على أنَّ إنَّما تفيد الحصر أنَّ ابن عباس رضي الله عنه فهم منها الحصر في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّما الرِّبَّاء في النسيئة"، وكان في وقت من الأوقات ابن

ثم قال: "فما قيل منطوق كالغاية وإنّما".

يعني يأتي في الترتيب الثاني ما قيل فيه بأنّه منطوق كالغاية وإنّما، يعني مفهوم الغاية ومفهوم الحصر إنّما، يأتي في الترتيب الثاني، طيب ما هي ما وإلا الاستثنائية قالوا فيها بأنّها منطوق، فكيف هنا يقول ما قيل منطوق يعني جعله في الترتيب الثاني مع أن الأولى قالوا فيها منطوق والثاني قالوا فيها منطوق ومع ذلك جعل تلك مقدمة على هذه، لماذا؟ لأن الأولى جعلوها من المنطوق الصريح، وهذه الثانية جعلوها من المنطوق بالإشارة، والمنطوق الصريح أقوى من المنطوق بالإشارة.

ثم قال المؤلف: "فالشرط".

أي الترتيب الثالث: مفهوم الشرط، جعله ثالثاً لأنّه لم يقل أحد بأنّه من المنطوق. "فصفة أخرى مناسبة وغير مناسبة".

الترتيب الرابع الصفة، سواء كانت مناسبة للحكم أو غير مناسبة للحكم.

مثال الصفة المناسبة للحكم: في الغنم السائمة، السوم وصف مناسب للحكم.

ومثال الصفة الغير مناسبة للحكم: في الغنم العفر الزكاة، ما معنى العفر؟ التي يميل لونها إلى البياض، هنا اللون لا يؤثر في الحكم، فهو غير مناسب للحكم، فهنا يكون الوصف سواء كان مناسباً أو غير مناسب يأتي في هذا الترتيب -مفهوم الوصف-.

ثم قال: "فالعدد".

يعني الترتيب الخامس يأتي العدد، لأنّ الكثير أنكروه، الكثير أنكروا مفهوم العدد ولم يعتبروه.

ثم قال: "فتقديم المعمول".

يعني يأتي بعد العدد تقديم المعمول، هذا عند المؤلف، لماذا؟ قال لأنّه في بعض الأحيان لا يؤخذ بمفهوم تقديم المعمول، لأنّه هناك في البداية قال: "فتقديم المعمول غالباً"، يعني أحياناً لا يؤخذ به، هذا عند المؤلف، أمّا غيره فقالوا: تقديم المعمول مطلقاً، لذلك لم يجعلوه في هذا الترتيب بل جعلوه في مرتبة الحصر، في مرتبة بعد إنّما

والغاية.

مفهوم التقسيم: هو أن يذكر في الكلام أمرين على سبيل التقسيم، كقول النبي صلى الله عليه وسلم: "الثيب أحقّ بنفسها والبركر تُستأذن"، الآن هنا قسم النبي صلى الله عليه وسلم النساء إلى قسمين: ثيب وبركر، وأعطى كلّ واحدةٍ منهما حكماً، فأعطاه الحكم الآن، تخصيص كلّ واحدةٍ بحكم يدلّ على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر، هذا هو مفهوم التقسيم، وهذا بعض أهل العلم جعلوه من أقوى أنواع المفاهيم. ثم قال المؤلف رحمه الله: "والمفاهيم حجة لغة في الأصح".

جميع مفاهيم المخالفة حجة على الصحيح، وهو مذهب جمهور العلماء إلّا مفهوم اللقب وسيأتي إن شاء الله الحديث عنه، وجتها لغوية، يعني أنّها من حيث اللغة، لأنّ الكثير من أئمة اللغة قال بمفهوم المخالفة، منهم أبو عبيدة معمر بن مثنى وتلميذه أبو عبيد القاسم بن سلام وهما إمامان من أئمة اللغة، ومن أئمة السلف أيضاً رحمهم الله. قال المؤلف: "وليس منها لقب في الأصح".

يعني: مفهوم اللقب خارج عن المحمية، لا يُحتج به، مفهوم اللقب هو تعليق الحكم بالاسم الجامد سواء أكان اسم جنس أو علماً أو لقباً أو كنية، هو تعليق الحكم بالاسم الجامد سواء أكان اسم جنس أو علماً أو لقباً أو كنية هذا يسمى مفهوم اللقب، وهذا ليس بحجة عند الجمهور، من أسباب القول بعدم حجّيته، لو قلنا عيسى رسول الله مفهومه ماذا؟ أنّ محمداً ليس برسول الله وغيره أيضاً من الأنبياء ليسوا برسول، ومفهومه كفر، لذلك لم يعتبر العلماء مفهوم اللقب، "وجعلت لي تربتها طهوراً" الآن اللقب أين هنا؟ التربة، التربة هذه اسم جنس، فلا يؤخذ بمفهومها بأنّ غير التربة ليس بطهور، تمام، فمفهوم اللقب غير معتبر عند جمهور العلماء وهو الصحيح إن شاء الله. وبهذا نكون قد انتهينا من المفهوم والمنطوق والحمد لله.

تفريغ المجلس الخامس عشر من شرح كتاب لبّ الأصول

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فقال المؤلف رحمه الله: "مسألة: من الألفاظ حدوث الموضوعات اللغوية".

من الألفاظ: جمع لطف، وهو الرفق، أي: من رفق الله بنا أن أوجد الموضوعات اللغوية، الموضوعات اللغوية المقصود بها الألفاظ الدالة على المعاني، عندما تقول أسدٌ هذا لفظ، يدلّ على الحيوان المفترس، هذه الألفاظ التي وضعها الله تبارك وتعالى أنعم بها علينا، هذه من نعم ومن رحمة الله ومن رفقته بعباده، هذا معنى قول المؤلف: "من الألفاظ حدوث الموضوعات اللغوية"، واللفظ هو الحرف والصوت الذي يُعبر به الشخص عن مراده الذي في نفسه، فيدخل في الألفاظ: الضمائر المستترة في الأفعال فهي ملفوظ بها حكماً، وأخرج بذلك الخط والإشارة فهذه ليست من اللفاظ. قال: "وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر".

وهي: أي الموضوعات اللغوية، فالألفاظ والتخاطب باللغة أفيد من الإشارة والمثال، الإشارة التي تكون باليد مثلاً أو بالوجه بالحاجبين أو بالعين أو بالفم، إشارات، يقول المؤلف: "الألفاظ أفيد من الإشارة والمثال"، تضرب مثلاً على أمرٍ تريد أن تُعبر عنه، الإنسان بحاجة إلى التعبير عما في نفسه، لأنّ الإنسان بطبعه أصلاً لا يستطيع أن يعيش في هذه الدنيا وحده فلا بد أن يتعاون مع الناس كي يتمكن من العيش في هذه الدنيا فهو بحاجة أن يتخاطب مثلاً من صانع الملابس كي يلبس، بحاجة أن يتخاطب مع من عنده خضار، من عنده طعام، ويشترى منه، وبحاجة أن يبيع للناس ما عنده من زائد، فهو بحاجة إلى ذلك، فتكون معاني في نفسه يريد أن يخاطب أو يوصل هذه المعاني للناس، طيب، إيصال هذه المعاني التي في نفسه إلى الناس كيف يكون؟ إمّا أن يكون باللفظ أو بأمر آخر كالإشارة مثلاً أو كالمثال، أيها أكثر فائدة؟ قالوا: الألفاظ أكثر فائدة من الإشارة ومن المثال، لماذا أكثر فائدة؟ الألفاظ بإمكانك أن تُعبر بها عن الموجود والمعدوم والمحسوس وغير المحسوس، لكنّ الإشارة

أو المثال لا يمكن ذلك، لا يمكن أن تُعبّر عن شيء معدوم بالإشارة، هل يمكن أن تشير إلى شيء معدوم؟ لا يمكن، والمثال: ليس كل شيء يوجد له مثال، فالألفاظ هي أفيد شيء في هذا الباب وأيسره أيضاً، من حيث السهولة هي أسهل شيء لأن طبيعة الإنسان في إخراج الصوت أسهل بكثير من استعمال الإشارات والتمثيلات، هذا معنى قوله: "وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر".

ثم قال: "وهي ألفاظ دالة على معانٍ".

وهي: الموضوعات اللغوية، هي ألفاظ دالة على معانٍ، اللفظ: هو الحرف والصوت، كقولنا: أسد، هذا لفظ يدلّ على معنى وهو الحيوان المفترس، فبقوله ألفاظ دالة على معانٍ أخرج الألفاظ المهمة التي لا معنى لها، هذه ليست داخلة في كلامه. قال: "وتعرف بالنقل وباستنباط العقل منه".

تعرف اللغة بالنقل وباستنباط العقل منه، الآن عندما نريد أن نعرف معنى كلمة: بحر، أو كلمة: سماء، كيف نعرف ذلك؟ نعرفه بالنقل عن أهل اللغة، فنحن نرجع إلى ماذا حتى نعرف معنى هذه الكلمات؟ نرجع إلى القواميس، المعاجم اللغوية، المعاجم اللغوية عبارة عن نقل لكلام العرب لهذه الألفاظ وأنها وضعت لمعانٍ معينة، فهذا كان بماذا؟ بالنقل، نُقل عن العرب، فتعرف اللغة بماذا؟ بالنقل، فهي منقولة عن العرب، وهذا النقل له طريقان: إمّا بالتواتر أو بالآحاد، فمثلاً معنى السماء والأرض والشمس والقمر والبحر ومثل هذه الألفاظ هذه منقولة بالتواتر، ما فيها إشكال، وهناك ألفاظ نقلت عن أهل اللغة بالآحاد لا بالتواتر كلفظة: القرء مثلاً، ما تواتر النقل عن أهل اللغة بأن معناها الحيض أو الطهر، فلها نقلت إلينا هذه اللفظة وأنها وضعت بالوضع العربي لهذين المعنيين نُقلت بالآحاد لا بالتواتر، هكذا يكون نقل اللغة.

قال: "وتعرف بالنقل وباستنباط العقل منه"، يعني إمّا أن نعرف اللغة بالنقل، بأن

تُنقل عن أهل اللغة، أنّهم استعملوا هذه الكلمة أو وضعوا اللفظ الفلاني، أو باستنباط العقل من النقل، العقل وحده قالوا: لا محالّ له هنا، لا يمكن أن يدرك اللغات وحده، ولكنه يستعين باللغة، بإمكانه أن يستعين باللغة فيستنبط معانٍ، مثلاً لذلك بالجمع المعرف بال، قالوا هذا عام، من أين أخذنا عمومهم؟ قالوا: أخذناه استنباط عقلي من النقل، النقل الذي وردنا الذي دلّنا على أنّ الجمع المعرف بال يفيد العموم هو الاستثناء، الجمع يصحّ الاستثناء منه، هذا نُقل إلينا عن العرب، أنّ الجمع المعرف بال يصحّ الاستثناء منه، أي: إخراج بعضه بيّلاً أو بإحدى أخواتها، وإذا علمنا أيضاً بأن كلّ ما صحّ الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام، للزوم تناوله للمستثنى، خرجنا من ذلك بأنّ الجمع المعرف بال يفيد العموم، كقولنا مثلاً: أكرم الطلاب إلّا زيداً، أين الجمع المعرف بال؟ الطلاب، هذا الاستثناء من الجمع نُقل إلينا عن العرب، فاستطعنا أن نستنبط منها أنّ الجمع المحلي بال أنّه يفيد العموم، إذن بإمكاننا أن نعرف اللغة من طريقين:

• طريق النقل إمّا بالتواتر أو بالآحاد.

• طريق الاستنباط العقلي مما نُقل وليس مطلقاً.

قال المؤلف: "ومدلول اللفظ معنى جزئي أو كلي أو لفظ مفرد أو مركب". هذا تقسيم اللفظ المفرد من حيث مدلوله، اللفظ المفرد بالنظر إلى ما يدلّ عليه، مدلول اللفظ أي: المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ، إمّا أن يكون ما دلّ عليه اللفظ معنى أو لفظ، اللفظ إمّا أن يدلّ على معنى أو أن يدلّ على لفظ، نترك اللفظ الآن مؤقتاً بعد أن انتهي من المعنى، نبدأ بالمعنى:

قلنا: مدلول اللفظ إمّا أن يكون معنى أو لفظ، ضع اللفظ جانباً، نبقي مع المعنى، يقول: المعنى جزئي وكلي، إمّا أن يكون معنى كلياً أو جزئياً، الآن نفسر الكلّي والجزئي، يقولون: إذا اتحد اللفظ والمعنى واشترك في مفهومه كثير سُمي كلياً،

ويعرفونه: ما لا يمنع تصوره من الشركة، الكلّي ما هو؟ ما لا يمنع تصوره من الشركة، كإنسان وبعير ورجل، الآن نبدأ من الأول، عندنا المثال: رجل، قلنا إذا اتحد اللفظ والمعنى، اللفظ عندنا رجل، والمعنى الذي يدلّ عليه هو الإنسان الذي يتصف بالرجولة، اتحد اللفظ والمعنى، هل اشترك في مفهومه كثير أم لم يشترك في مفهومه؟ هل لفظ الرجل يُطلق على شخص معين أم يُطلق على أكثر من شخص؟ يُطلق على أكثر من شخص، إذن يشترك في مفهوم كلمة رجل أكثر من واحد، هذا هو المقصود، إذا اتحد اللفظ والمعنى واشترك في مفهومه كثير سمي كلياً، كإنسان وبعير ورجل، الكلّي هذا يتصور في النكرة ليس في المعرفة، طيب، إذا اتحد اللفظ والمعنى ولم يشترك في مفهومه كثير سمي جزئياً، ويعرفونه: ما يمنع تصوره من الشركة، ما معنى كلمة ما يمنع تصوره وما لا يمنع تصوره؟ تصور المعنى في الذهن، عندما أقول لك: رجل، عندما نتصوره في الذهن يمكنك أن نتصور شخصاً واحداً معيناً؟ لا، فهو لا يمنع تصوره من الشركة، لكن إذا قلت لك: زيد، فأنت نتصور شخصاً معيناً، فهذا تصوره يمنع من الشركة، فكلمة: زيد الآن هذا يعتبر جزئي وكلمة رجل يعتبر كلي، ربما يقول شخص زيد ربما إذا أُطلق يصحّ إطلاقه على أكثر من شخص يُسمى بزيد، نقول عند الخطاب لا نفهم منه إلا شخصاً معيناً واحداً، إذن عندنا كلي وجزئي، ما الفرق بينهما؟ الفرق بين الكلّي والجزئي والكلّ والجزء: عندنا كلي وجزئي وعندنا كلّ وجزء، نريد أن نفرّق بين هذا الاصطلاح وهذا الاصطلاح:

أولاً: الكلّ والجزء يكون في عين واحدة، والجزء بعض من الكلّ كالإنسان، الإنسان كلّ واليد جزء منه، الآن كلمة الإنسان وكلمة اليد مشتركة في عين واحدة أم لا؟ العين واحدة، واليد جزء من الإنسان، هذا الكلّ والجزء، علامة الكلّ والجزء: أن لا يصحّ الإخبار بإحدى الكلمتين عن الأخرى، فلا يُقال الإنسان يد ولا يُقال اليد إنسان، لا يصحّ الإخبار، وأمّا الكلي والجزئي فيدلّ على عام له أفراد يتميز بعضها عن بعض، مثل: رجل، هذا كلي، لأنّه يدلّ على أفراد متباين بعضها عن بعض، فزيد

رجلٌ وعمرو رجلٌ وخالدٌ رجلٌ وهكذا، وزيد غير عمرو وعمرو غير خالد وهكذا، وعلامته أنه يصحّ أن تخبر بإحدى الكلمتين عن الأخرى فتقول: زيد رجل، وخالد رجل وعمرو رجل، إذن يصحّ أن تخبر بإحدى الكلمتين عن الثانية، هذا علامة الكلّي والجزئيّ، فالفرق بين الكلّ والجزء والكلّي والجزئيّ من وجهين: لفظي ومعنوي.

الوجه المعنوي: أنّ الكلّ يدلّ على عينٍ واحدةٍ ذات أجزاء، والجزء هو جزء من تلك العين، وأمّا الكلّي فيدلّ على شيء عام تشترك فيه أفراد متباينة ينفصل بعضها عن بعض، هذا الفرق المعنوي من حيث المعنى.

الفرق من حيث اللفظ: أنّ الكلّ لا يصحّ الإخبار به عن جزئه ولا العكس، وأمّا الكلّي فيصحّ.

وهناك فرق ثالث وهو: أنّ الكلّي يصحّ تقسيمه، وأمّا الكلّ فلا يصحّ تقسيمه، مثلاً يصحّ أن تقول: الكلام ينقسم إلى: اسم وفعل وحرف، قسّمنا، هل يصحّ أن تقول الإنسان ينقسم إلى يد ورجل ورأس؟ لا يصحّ، لأنك عندما تقول: ينقسم إلى كذا وكذا فمعنى ذلك أنّ أحد هذه الأقسام هي تعبر عنه، هذا الفرق بين الكلّي والجزئيّ والكلّ والجزء، فمدلول اللفظ معنى جزئيّ أو معنى كليّ.

نرجع الآن إلى اللفظ، قلنا: مدلول اللفظ ما هو؟ إمّا معنى أو لفظ، انتهينا من المعنى، الآن نريد أن نرجع إلى اللفظ، اللفظ يدلّ على لفظ، اللفظ نفسه مدلوله يكون لفظاً فيدلّ على لفظ آخر، مثل: الكلمة، الكلمة لفظ تدلّ على لفظ آخر وهو إمّا اسم أو فعل أو حرف، فمدلول اللفظ لفظ، وهذا ينقسم إلى مفرد ومركب وكلّ منهما إمّا مستعمل وإمّا مهمل.

اللفظ المفرد المستعمل: كالكلمة، الكلمة لفظ مفرد مستعمل، وهي قول مفرد والقول لا يكون إلّا مستعملاً. والمفرد المهمل: كأسماء الحروف: ألف باء تاء ثاء، أسماء الحروف هذه مفردة لكنّها مهملة لا معاني لها، إنّما تستعمل متى؟ عند تدريس الصغار بداية اللغة وإلّا هي ألفاظ مهملة لا معنى لها، هذا بالنسبة للمفرد.

وأما المركب المستعمل: الآن عندنا لفظ مدلوله لفظ مركب مستعمل، لفظ الخبر مثلاً يدلّ على لفظ مركب وهو ك: قام زيد، خبر وإلا ليس خبر؟ خبر، فمدلوله خبر ولكنه خبر مركب، مستعمل وإلا مهمل؟ مستعمل.

وأما المركب المهمل: فقالوا هذا غير موجود لأنّ التركيب يؤتى به أصلاً لماذا؟ للإفادة، فإذا ما فيه إفادة وهو معنى الإهمال فلا يوجد.

قال المؤلف رحمه الله: "والوضع جعل اللفظ دليل المعنى وإن لم يناسبه في الأصحّ". هذا تعريف للوضع، قال في تعريف الوضع: هو جعل اللفظ دليل المعنى، فإذا جعل لفظ الأسد مثلاً يدلّ على الحيوان المفترس سُمي هذا وضعاً، بمعنى أنّهم هيأوه له، كما يهياً اسم المولود، يقال نسميه زيداً، تهيء: تجهيز يعني، فإذا وضع لفظ معين وأعد كي يستعمل للحيوان المفترس سُمي هذا وضعاً بغض النظر عن الواضع الآن - من الذي وضع - فيه خلاف:

• بعضهم قال: الله سبحانه وتعالى هو الذي علّم الناس هذه الأسماء على ما هي عليه، فالله سبحانه وتعالى وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني.

• وبعضهم قال: لا، الناس هي التي اصطلحت عليه.

وسياتي هذا الموضوع مستقلاً، لكن الآن عندما أخذ لفظ أسد وأعد لأن يوضع للحيوان المفترس يُطلق على الحيوان المفترس، هذا سموه وضعاً.

قال: "جعل اللفظ دليل المعنى"، جعل لفظ أسد يدلنا على الحيوان المفترس، هذا يسمى وضعاً، تمام، طيب، عندنا هنا الآن اصطلاحات ثلاثة: مهم أن نعرفها.

الاصطلاح الأول يهمننا متى؟ يهمننا في مسألة الحقيقة والمجاز، عرفنا ما هو الوضع، طيب، فيه عندنا وضع وعندنا استعمال وعندنا حمل، وضع واستعمال وحمل.

الوضع عرفناه، وهذا يكون ممن؟ من الواضع، إمّا العرب أو الله تبارك وتعالى.

وعندنا استعمال وهذا يكون من المتكلم، إذا استعمل لفظ الأسد في ماذا؟ أطلقه على المعنى الذي وضعته له العرب وهو الحيوان المفترس، عند هذا الإطلاق نقول في

المتكلم إنَّه مستعمل، هو الذي استعمل اللفظ، هو الذي استخدمه، تمام، هذا يسمى: مستعمل.

الحمل: اعتقاد السامع وفهمه للكلام، فيكون الحمل ممن؟ من السامع، الاستعمال من المتكلم والحمل من السامع، مرّ عليكم كلام أهل العلم يقولون: حمل كلامه على كذا وكذا، كلامه محمول على هذا المعنى، هذا من هذا، ما معنى الحمل؟ الحمل اعتقاد السامع وفهمه للكلام.

الآن الذي يريده المؤلف هو عندنا هنا فقط أن يقول: والوضع جعل اللفظ دليل المعنى، وفي آخر كلامه قال: وإن لم يناسبه في الأصحّ، الآن عندما يريدون أن يضعوا لفظاً لمعنى من المعاني، يُتصور المعنى في ماذا؟ في الذهن، ثم يُوضع له لفظ ليدل على هذا المعنى، طيب، هل يجب أن يكون بين المعنى واللفظ مناسبة؟ أمر طبيعي، ما معنى الأمر الطبيعي؟ بعضهم قال: الحروف التي تتركب منها الألفاظ هذه حروف لها طبائع فطائعتها إمّا أن تكون حرارية أو برودة أو رطوبة أو يبوسة، هذه بالنسبة للحروف نفسها، فعندما تأتي مثلاً لكلمة نار ينبغي أن تكون النون والألف والراء هذه من طبيعة هذه الحروف أنّ فيها حرارة، فعند الوضع تراعى هذه المناسبة بين لفظ النار والمعنى الذي أطلقت عليه، تمام، هو أحد المعتزلة الذي اخترع هذا الكلام، اخترع هذا الكلام وقال بهذه القاعدة، قال بأنّه لا بد من وجود تناسب ما بين اللفاظ والمعاني، التناسب هذا الذي يعنيه بالتناسب، جمهور العلماء على خلاف ذلك وردّوا ذلك بماذا؟ قالوا: نحن وجدنا في لغة العرب كلمات تستعمل للضدين مثل: الجوّن يُطلق على البياض وعلى السواد، ومثل القراء يستعمل للحيض ويستعمل للطهر، لما تقول أنت اللفظ يكون فيه مناسبة بينه وبين المعنى، كيف سيكون هنا اللفظ مناسباً لماذا؟ أمران متضادان، كيف سيصلح هذا، لا يصحّ، الحيض سيلان والطهر جفاف، فكيف ستجعل كلمة القراء متناسبة مع هذا ومع هذا، لا يمكن، فردّوا قوله بمثل هذا، هو قال لهم طيب تخصيص لفظ معين بمعنى معين بدون مخصص هكذا لا

يصحّ، ما الذي جعل مثلاً كلمة نار تُطلق على هذه النَّار، لماذا هذه لفظة نار بالذات لماذا ما نقول بحر مثلاً؟ إذن لا بد من مخصص، قالوا له: الإرادة كافية في ذلك، إرادة من؟ إرادة الواضع بغض النظر عن الواضع الآن تمام، قالوا الإرادة كافية في هذا.

ثم قال المؤلف: "واللفظ موضوع للمعنى الذهني على المختار".
هذه المسألة اختلفوا فيها أيضاً، هل اللفظ وضع للمعنى الذهني أم لما هو في الخارج؟
الآن: لفظ أسد، كلمة أسد، عندما جاء العرب مثلاً -لو قلنا العرب الذين وضعوا- يريدون أن يضعوها لمعنى الحيوان المفترس، هل وضعوها للمعنى الذي قام في أذهانهم أم وضعوها على هذا الحيوان الذي يجري في الخارج؟ هنا محل الخلاف، تمام، فبعضهم قال: وضعت للمعنى الذي في الذهن فقط ثم المعنى الذهني هو الذي يوصل لما في الخارج واستدلوا على ذلك بماذا؟ قالوا: لو جاء شخص ورأى شيئاً من بعيد، رأى حجراً، رأى شيئاً بغض النظر عما هو، لكن قال هو حجر، تمام، فصوره في الذهن أنّه حجر، فأطلق اللفظ على ما في الذهن، فلما اقترب قليلاً قال هو شجر، أحسّ أنّه يتحرك -هو الشيء واحد تغير الشيء هذا الذي في الخارج؟ ما تغير هو واحد-، لكن هنا ما الذي صار؟ قال: هو شجر، تغير أطلق اللفظ الآخر على ما قام في ذهنه، لما تغير ما في ذهنه غير اللفظ له، واضح، ثم لما اقترب وجده إنسان، فقال: هذا إنسان، فيُطلق الألفاظ على ما يحصل في ذهنه، قالوا: هذا دليل على أنّ الألفاظ وضعت لماذا؟ لما في الذهن، وردّ عليهم الآخرون قالوا: إنّما حصل الإطلاق بناءً على الاعتقاد، لما اعتقد أنّ الذي في الخارج هو حجر أطلق اللفظ على ما هو في الخارج بناءً على اعتقاده لأنّه ظنّه حجر، فلم يطلقه على المعنى الذي في الذهن دون الذي هو في الخارج، فردّوا عليهم بهذا الكلام، فهذا القول الثاني هو الأصوب إن شاء الله أنّ الألفاظ وضعت لما هو في الخارج لا للمعنى القائم في الذهن وهذا الذي رحمه ابن مالك رحمه الله.

قال المؤلف: "ولا يجب لكل معنى لفظ".

بل المعنى محتاج للفظ، هل يجب لكل معنى من المعاني الموجودة أن يكون لها لفظ أم فقط اللفظ يوضع لمعاني نحتاج إليها؟ هنا محل الخلاف في المسألة، المؤلف ماذا يقول؟ ولا يجب لكل معنى لفظ، لا يجب لكل معنى من المعاني أن يكون له لفظ خاص به، بل يوجد معاني ليست لها ألفاظ، مثل: رائحة الروائح، أنواع الروائح، قالوا: أنواع الروائح كثيرة، هذه المعاني ليست لها ألفاظ تخصها جميعاً لكن يوضع اللفظ لمعاني نحتاج إلى أن يكون لها لفظ يعبر عنه.

ثم قال المؤلف: "والمحكم المتضح المعنى والمتشابه غيره في الأصح وقد يوضحه الله لبعض أصفياه".

هذه المسألة مهمة وهي من مسائل القرآن ويبحثها أهل الأصول ويبحثها أهل التفسير وهي متعلقة بتفسير قوله تبارك وتعالى: **چگگگس لٹ لٹہ چہ**، لتفسير هذه الآية متعلقة هذه المسألة، الأحكام والتشابه جاء في القرآن من عدة آيات، منها هذه التي فرق بين المحكم والمتشابه، وجاءت آية أخرى قال الله تبارك وتعالى فيها: **چگگگ گچہ**، وهنا وصف الكتاب كله بأنه محكم، وجاء أيضاً في الكتاب أنه قال: **چٹٹٹف ٹٹٹچہ**، فهنا ماذا؟ وصف الكتاب بالكامل بأنه متشابه، والآية الأولى منه محكم ومنه متشابه، طيب، كيف الجمع بين هذه الآيات؟ لما وصف الله سبحانه وتعالى كتابه بالمحكم أراد بالإحكام الإتيان فهو كتاب كله متقن، ولما وصفه بالمتشابه **چٹٹٹچہ** أراد أنه يشبه بعضه بعضاً، لا اختلاف فيه ولا تضاد، فتجد آية تدلّ على العذاب والأخرى تدلّ على العذاب، هذه تدلّ على أنّ الفعل جائز والأخرى تدلّ على أنّ الفعل جائز، الآية تدلّ على أنّ الفعل مُحَرَّم والثانية تدلّ على أنّ الفعل مُحَرَّم، وهكذا لا تجد في كتاب الله تضاد واختلاف، بل هو متآلف يشبه بعضه بعضاً في الاتقان والإحكام، طيب، الآن بالنسبة للآية التي قال الله تبارك وتعالى فيها: **چگگ گگگگ گگگگ چہ**، ما المقصود بالحكمات هنا؟ يقول المؤلف: والمحكم: المتضح المعنى، هذا تفسير المؤلف، قال: المتضح

• ويُطلق التأويل وهذا المعنى الأخير هو المعنى الاصطلاحي، المعنى الأول والثاني شرعي، المعنى الأخير اصطلاحى، يُطلق التأويل على صرف اللفظ عن ظاهره لقرينة ما، صرف اللفظ عن ظاهره لدليل أو لقرينة ما، هذا المعنى الأخير معنى اصطلاحى، دعونا منه، اتركونا على المعنيين الأولين.

v فإذا قلنا التأويل هنا بمعنى التفسير فيكون الوقف عند: چؤؤؤچ، لأنّ الكتاب - القرآن- الذي أنزله الله سبحانه وتعالى ليس فيه شيء لا يُعلم معناه، كلّ ما فيه يُعلم معناه للأمة بالجملة، ربما يخفى على بعض الناس ويظهر للبعض الآخر، لكن لا يخفى على الأمة بالكامل.

v وإن قلنا التأويل بمعنى ما يؤول إليه الأمر فهذا الوقف يكون على لفظ الجلالة، لأنّ حقائق الأمور لا يعلمها إلّا الله تبارك وتعالى، هذا أصحّ الأقوال في هذه المسألة.

نختم بقول المؤلف: "واللفظ الشائع لا يجوز وضعه لمعنى خفي على العوام، كقول مثبتى الحال: الحركة معنى يوجب تحرك الذات".

يعني الألفاظ الشائعة المنتشرة تدلّ على معاني ظاهرة عند عامة الناس وتوضع لذلك، ولا يجوز أن يُوضع لفظ شائع في معنى خفي لا يعرفه خواص الناس، هذا قالوا غير جائز، وليس موجوداً، كالحركة مثلاً، الحركة عند الناس معناها معلوم، لكن يفسره بعضهم بمعنى خفي لا يعلمه كثير من الناس، كقولهم في تعريفه، الحركة: معنى يوجب تحرك الذات، أي أنّها معنى أوجب الانتقال، وجود معنى أوجب الانتقال، هكذا عرّفوها وهو معنى من معاني الحركة التي لا تُعرف عند أكثر الناس، فالمقصود من الكلام أنّ الألفاظ الشائعة لا تُطلق على معاني لا يعلمها إلّا قليل من الناس أو الخاصة من الناس.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله، سبحانه اللهم وبمحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.

تفريغ الدرس السادس عشر من شرح كتاب لب الأصول

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فيقول المؤلف رحمه الله تعالى: "مسألة: المختار أن اللغات توقيفية علمها الله بالوحي أو بخلق أصواتٍ أو علمٍ ضروريٍّ وأنَّ التوقيف مضمون".

هذه المسألة هي مسألة واضع اللغة هل هو الله تبارك وتعالى أم الناس، خلاف بين أهل العلم جرى في هذا الموضوع والموضوع لا ثمرة له، خلاف لا ثمرة من وراءه والقول الصحيح فيها أنَّ الواضع هو الله تبارك وتعالى وأنه أوحى بها إلى آدم ثم أخذها الناس عنه، وبناءً على ذلك يُقال هي توقيفية لا اصطلاحية، لو قلنا بأنَّ الواضع هم الناس تكون اصطلاحية، أي اصطلاح الناس عليها، وأما إذا قلنا بأنَّ الواضع هو الله فنقول هي توقيفية، والدليل على أنَّها توقيفية قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَقُولُ أَفْلَاحٌ﴾ وفي حديث الشفاعة في الصحيحين قال: "يأتون إلى آدم فيقولون أنت أبو الناس خلقك الله بيده وأَسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء" متفق عليه، إذا علمنا أنَّها توقيفية فكيف علمنا الله تبارك وتعالى هذه اللغة، هنا جاء قول المؤلف: "علمها الله بالوحي أو بخلق أصواتٍ أو علمٍ ضروريٍّ"، ثلاثة أقوال الصحيح منها أنَّ الله سبحانه وتعالى علمها لآدم بالوحي، أوحاها لآدم وتعلمها الناس منه وقال بعضهم بخلق أصوات، أي أرشد الناس إليها بخلق أصوات تدل على اللغات وأسمعها لمن عرفها ونقلها، وهذا أمر غيبي يحتاج إلى دليل ولا يوجد هذا، أمر لا يُدرك بالعقل، أمر غيبي يحتاج إلى دليل شرعي ولا يوجد دليل شرعي على هذا القول، وقال بعضهم بعلم ضروري، أي عرفها الناس بخلقٍ علمٍ ضروريٍّ بها، علم ضروري باللغة عند من شاء من خلقه، والصحيح القول الأول، وقال: "وأنَّ التوقيف مضمون": يعني القول بأنَّ اللغات توقيفية أمرٌ مضمون، ظني وليس يقينياً لاحتمال الأدلة، هذه الأدلة التي ذكرت محتملة.

قال المؤلف رحمه الله: "مسألة: وأنَّ اللغة لا تثبت قياساً فيما معناه وصف".

يعني بهذا أنّ اللغة لا يُمكن أن نأخذها بالقياس، بمعنى أنّه إذا اشتمل اسمٌ على وصفٍ مناسبٍ للتسمية كالخمر أي مسكر، هذا يغطي العقل، فإذا وجد الإسكار -وصف الإسكار إذا وجد- في معنى آخر كالنبيد مثلاً ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة، يثبت له اسم الخمر بالقياس كون الوصف الموجود في الاسم الأول موجود في الاسم الثاني، وهذا القياس لو قلنا به ما احتجنا إلى القياس الشرعي، لكن يقول المؤلف عندنا وأنّ اللغة لا تثبت قياساً فيما معناه وصف، يعني اللغة لا تؤخذ بالقياس.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "مسألة: اللفظ والمعنى إن اتحدا فإن منع تصور معناه الشركة فجزي وإلا فكلي".

هذا تقدم معنا وذكرنا الجزئي والكلي، ذكرنا أنّ اللفظ ينقسم إلى جزئي وكلي، وأنّ الكلي عرّفناه بأنّه: ما لا يمنع تصوره الشركة، هذا الكلي، أمّا الجزئي فما يمنع تصوره الشركة، اللفظ يكون إمّا كلياً أو جزئياً والكلي يكون إمّا متواطئاً أو مشكك، فالكلي ينقسم إلى قسمين: إمّا متواطئاً أو مشكك، هذا يؤخذ من قول المؤلف: "متواطئ إن استوى" ماذا يعني؟ الكلي، الكلي: متواطئ إن استوى وإلا فمشكك، طيب، الآن بدأ بتقسيم الكلي، إذا عرفنا بأنّ اللفظ منه كلي و منه جزئي، الكلي ينقسم إلى قسمين متواطئ ومشكك، عرفنا أنّ الكلي فيه شركة إذا لم يمنع تصوره الشركة فيه، في نفس اللفظ، كالإنسان تمام، عندنا إنسان يشترك في هذا اللفظ: زيد وبكر وعمرو وخالد... الخ، هذا يسمى كلياً طيب، الآن هؤلاء الأفراد أفراد الكلي إذا تساوا فيما اشتركوا فيه من المعنى الكلي الآن زيد وعمرو وبكر وخالد اشتركوا في ماذا؟ في الإنسانية، إذا تساوا في الإنسانية ولم يتفاوتوا وكانت الإنسانية في زيد كهي في عمرو أيضاً هي نفسها في خالد لا تتفاوت، ليست هي في زيد أقوى منها في خالد مثلاً، إذا تساوت يُسمى هذا متواطئاً، هذه الألفاظ المتواطئة، تشترك كلّها في كلي، وتساوى فيه، فتعريفها: ما توافق لفظاً ومعنى، المتواطئ: هو المتوافق لفظاً ومعنى، طيب،

المشكك: قال: متواطئ إن استوى وإلا فمشكك، أي أنّ هذه الأفراد إذا لم تستوي وكانت متفاوتة في وجود الوصف الذي اشتركوا فيه وهو الكلّي، سُمي مشككاً، مثل كلمة نور، الآن نور هذا كلّ تشترك فيه أفراد: نور الشمس، نور الشمعة، نور المصباح، هذه أفراد تشترك في كلّ وهو نور، طيب، هل هي متفاوتة في هذا الكلّي الذي تشترك فيه أم متساوية؟ متفاوتة، نور الشمس ليس كنور الشمعة، ونور المصباح ليس كنور الشمعة ولا كنور الشمس، فهي متفاوتة في قوة وجود الوصف الذي في الكلّي، هذه تسمى مشككة، في تعريف المشكك نقول: ما اتفق أصله واختلف وصفه، ما هو الأصل الذي اتفقت فيه في المثال الذي ذكرناه؟ الأصل النور، اختلاف الوصف: قوة النور، لماذا سُمي مشككاً لأنّه يُشكك السامع، هل هو من المتواطئ الذي تقدم أو هو من المشترك لما بين أفرادهِ من تفاوت، لذلك سُمي مشككاً.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "وإن تعددا فمباين".

ما معنى إن تعددا؟ إن تعدد اللفظ والمعنى كالفرس والإنسان، الآن الفرس لفظ ومعنى مختلف عن الإنسان لفظاً ومعنى فتعدد عندنا اللفظ وتعدد عندنا المعنى، فإذا هذا اللفظ قد باين اللفظ الآخر، هذه الألفاظ التي تسمى بالألفاظ المتباينة ليس بينها اشتراك، هذا اللفظ يختلف عن هذا اللفظ وهذا المعنى يختلف عن هذا المعنى، هذا معنى الألفاظ المتباينة، وفي تعريفه نقول: ما تعدد لفظه ومعناه، الألفاظ المتباينة ما تعددت ألفاظها ومعانيها.

قال: "أو اللفظ فقط فرادف".

إن تعدد اللفظ فقط واتحد المعنى هذا يُسمى: مرادف، اللفظ الأول مرادف للفظ الثاني، المترادف: ما تعدد لفظه واتحد معناه، كالإنسان والبشر، الأسد والغدنفّر، ألفاظ مختلفة متعددة لكن المعنى واحد، هذه الألفاظ المترادفة.

قال: "وعكسه"، أي إن اتحد اللفظ وتعدد المعنى.

قال: هذا قسمان: كيف عرفنا التقسيم؟ من قوله: "إن كان حقيقة فيهما فمُشترك وإلا فحقيقة ومجاز".

إذن عندنا تقسيم إما هكذا أو هكذا.

أولاً: نريد مثلاً اتحدت واختلفت معانيه، العين لفظ واحد، تمام، الأسد لفظ واحد، إذا أطلقنا الأسد على الرجل الشجاع وعلى الحيوان المفترس تعدد المعنى؟ تعدد المعنى، إذا أطلقنا العين على عين الإنسان وعلى الجاسوس تعدد المعنى؟ تعدد المعنى، هل هناك فرق بين هذا اللفظ وهذا؟ نعم، واحد من القسم الأول وواحد من القسم الثاني، الأول: وهو العين -الذين يقسمون الحقيقة إلى حقيقة ومجاز- قالوا: في أصل الوضع العين وضع لعدة معانٍ ليس لمعنى واحد في أصل الوضع العربي، تمام، بغض النظر عن الوضع الآن، فيما تقدم هل الوضع الله سبحانه وتعالى أم الوضع هم الناس اصطلاحاً، في أصل الوضع، من وضع اللغة؟ وضع كلمة العين لفظ يدل على عدة معاني، يدل على عين الإنسان ويدل على الجاسوس ويدل على عين الماء ويدل على العين التي هي العين المالية، في أصل الوضع اللغوي، فإذا استعمل شخص العين في عين الماء، قال: شربت من العين، فقد استعمل استعمالاً حقيقياً لأنه استعمل اللفظ فيما وضع له، هذه معنى الحقيقة، وإذا استعمل العين شخص آخر مثلاً في عين الإنسان وقال: عيني متعبة أو بها مرض، استعمل العين هنا استعمالاً حقيقياً فيما وضعته العرب، هذا يسمى مُشترك، حصل اشتراك في اللفظ، أكثر من معنى اشتركت في لفظ واحد، هذا يسمى مُشترَكاً لأنَّ الوضع حقيقي في جميعها، لكن عندما نأتي للمثال الآخر، الأسد يُطلق على الحيوان المفترس ويُطلق على الرجل الشجاع، من يُقسَّم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز هنا ماذا يقول؟ يقول: هذا ليس من المُشترك، لماذا؟ لأنَّ العرب لم تضع كلمة الأسد للحيوان المفترس، هذا حصل من استعمال المستعمل، لكن في أصل الوضع، الأسد عند العرب ما وضع إلا للحيوان المفترس فقط، أمّا استعماله في غير الحيوان المفترس -في الرجل الشجاع- هذا من

استعمال المستعمل لا من وضع العرب، فصار هذا من القسم الثاني وهو من قسم الحقيقة والمجاز، لذلك قال المؤلف: "وعكسه"، أي إن اتحد اللفظ وتعدد المعنى، "إن كان حقيقة" يعني في أصل الوضع العربي وضعه على أكثر من معنى، "فيهما" في المعنى الأول والثاني، "فمشارك" من الألفاظ المشتركة، "والألفاظ المشتركة" كما مثلنا في الأسد، الأسد على الحيوان المفترس حقيقة وإطلاقه على الرجل الشجاع مجاز، سيأتي إن شاء الله الحديث على الحقيقة والمجاز، الآن عندما تأتيك آية في كتاب الله يقول الله فيها: **چچچچچچچچ**، الآن ما المقصود بالقرء هنا؟ عندما تطلع على كلام العرب تجدهم يطلقون القرء على الحيض وعلى الطهر، فالقرء هنا من الألفاظ المشتركة. قال المؤلف رحمه الله: "والعلم ما عيّن مسماه بوضع، فإن كان تعيينه خارجياً فعلم شخص وإلا فعلم جنس".

انتقل الآن إلى الجزئي، انتهى من الكلّي وتقسيماته، ودخل على الجزئي، العلم من الجزئي لا من الكلّي، لأنّه يمنع تصوّره الشركة، قال في تعريفه: "والعلم ما عيّن مسماه بوضع"، بقوله: "ما عيّن مسماه" أخرج النكرة وأبقى المعرفة، أي النكرة لا تُعيّن مسمى، عندما تقول: زيد، هنا تُعيّن شخصاً معيناً بهذا العلم بخلاف النكرة، وقوله: "بوضع" أخرج جميع المعارف الأخرى، كاسم الإشارة والاسم الموصول، فهذه وإن كانت تُعيّن المسمى إلا أنّها تُعيّن المسمى بواسطة لا مباشرة، ليست كالعلم لأنّ العلم أصلاً في الوضع وضع ليدلّ على معين، وليُعيّن، بخلاف اسم الإشارة، اسم الإشارة لا يدلّ على المعين إلا بواسطة الإشارة، والاسم الموصول لا يدلّ على المعين إلا بصلة الموصول، ففي واسطة في الموضوع وهو أصلاً بالوضع العربي ما وضع ليدلّ على معين. قال: "فإن كان تعيينه خارجياً فعلم شخص وإلا فعلم جنس".

إذن يريد أن يُقسّم العلم إلى قسمين: إلى علم شخص وإلى علم جنس، علم الشخص وهو ما يُعيّن مسماه تعييناً خارجياً، يعني شيئاً موجوداً في الخارج، مشاهدة مثل: خالد، بكر، زيد، يُعيّن المسمى باسم خالد في الوجود في المشاهد شخصاً معيناً، هذا يُسمى علم

شخصٍ، وأما عَلمَ الجنس ما يُعَيِّن مسماه تعييناً ذهنياً، أي في الذهن فقط لا في الخارج، ويُعَيِّن حقيقة الشيء، صورة الشيء ترتسم في الذهن مثل: كسرى، قيصر، النجاشي، هذا عَلمَ جنسٍ، لماذا؟ لأنَّ النجاشي يُطلق على كلِّ من حكم الحبشة، وقيصر يُطلق على كلِّ من حكم الروم، وكسرى يُطلق على كلِّ من حكم الفرس، فأنت عندما تطلق كلمة كسرى أو قيصر، السامع يُعَيِّن هذا الأمر في ذهنه، فإذا عَيَّن مسماه تعييناً ذهنياً، فهذا يُسمى عَلمَ جنسٍ كأسماء مثلاً، أسماء اسم وضعته العرب ليدلَّ على جنس الحيوان المفترس، فإذا قيل لك أسماء تصورت الصورة في ذهنك، صورة الأسد حلت في ذهنك، لكن إذا أطلقت اسم أسماء على أسد عندك في البيت يصبح عَلمَ شخص وليس عَلمَ جنسٍ لأنَّك أطلقت على واحدٍ معين موجود في الخارج، ما بقي في ذهنك فقط هذا هو الفرق ما بين عَلمَ الشخص وعَلمَ الجنس. نكتفي بهذا القدر إن شاء الله.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أمّا بعد:

فيقول المؤلف رحمه الله تعالى: "والعلم ما عينٌ مُسماه بوضعٍ، فإن كان تعيينه خارجياً فعلمٌ شخصٍ وإلا فعلمٌ جنسٍ".

العلم من أقسام الجزئي، عرّفه المؤلف بأنّه: "ما عينٌ مُسماه بوضعٍ"، فبقوله: "عينٌ مُسماه" أخرج النكرة وأبقى المعرفة، فالعلم معرفة وليس نكرة، وبقوله: "بوضع" أخرج جميع المعارف ماعدا المَعْرِفَ، فجميع المعارف الأخرى كاسم الإشارة والاسم الموصول وغيرها لا يُعينُ مسماه بوضعٍ، أي أنّه لم يُوضع ليعين المسمى، فهو لا يُعينُ المسمى إلا بواسطة، بخلاف العلم فهو موضوع لذلك، فيُعينُ المسمى مباشرة من غير واسطة، وأمّا اسم الإشارة مثلاً وهو من المعارف ك: هذا يُعينُ المسمى بالإشارة إليه، إذن عندنا واسطة في الأمر، واسطة الإشارة، فتعينُ المسمى لما أشرنا إليه بالأصبع مثلاً، والاسم الموصول الذي يُعينُ المسمى بالصلة -صلة الموصول-، وأمّا العلم فيُعينُ المسمى وضِعاً من غير واسطة، ثم قال مقسماً العلم إلى قسمين: "فإن كان تعيينه خارجياً فعلمٌ شخصٍ وإلا فعلمٌ جنسٍ"، أي العلم ينقسم إلى قسمين علمٌ شخصٍ وعلمٌ جنسٍ،

• علمُ الشخص وهو ما يُعينُ مسماه تعييناً خارجياً، أي في الوجود في الخارج المشاهد وليس فقط في الذهن، خالد، بكر، عمرو، أشخاص معينين موجودين في الحياة، في الساحة الخارجية لا في العقل فقط،

• وعلمُ الجنس ما يُعينُ مسماه تعييناً ذهنياً أي في العقل -في الذهن- فقط لا في الخارج، فيرسم صورة الشيء في الذهن، مثل: كسرى، النجاشي، قيصر، هذه أعلام أجناس، النجاشي يُطلق على كلّ من حكم الحبشة، فلا يُطلق على معين في الخارج، كذلك قيصر يُطلق على كلّ من حكم الروم، وكسرى يُطلق على كلّ من حكم فارس، هذه الأسماء وضعتها العرب لتدلّ على جنسٍ، فهو علمٌ يدلّ على جنسٍ لا

على شخصٍ معين، كأسامة وضعتَه العرب ليدلّ على جنس الأسود، فترتسم صورته في الذهن، لكن لو سميت به أسداً عندك لصار علم شخصٍ لأنّه أُطلق على أسدٍ موجودٍ في الخارج فصار اسماً له.

قال المؤلف: "الاشتقاق ردّ لفظٍ إلى آخرٍ بمناسبةٍ بينهما في المعنى والحروف الأصلية". هذا تعريف الاشتقاق اللغوي، وهو في اللغة: الاقتطاع، واصطلاحاً ما ذكره المؤلف: "ردّ لفظٍ إلى آخر"، أي يجعل أحد اللفظين فرعاً للفظ الآخر، فأحدهما يكون أصلاً والآخر يكون فرعاً له، والفرع مردود إلى الأصل، كالناطق مثلاً، الناطق من النطق، فالأصل هو النطق والفرع هو الناطق، والناطق متفرع عن النطق، هذا هو الاشتقاق، ردّ لفظٍ إلى آخرٍ لمناسبةٍ بينهما، لا بد أن يكون بين الناطق والنطق مناسبة في المعنى، فهما يشتركان في أصل المعنى، والحروف الأصلية تكون مشتركة بينهما، فالاشتراك بينهما في أصل المعنى وفي الحروف الأصلية، فالناطق مثلاً يدلّ على النطق، ففيه معنى اللفظ الآخر وهو النطق، وحروفه الأصلية هي الموجودة في اللفظ الآخر، نطق: هذه الحروف الأصلية ثلاثة: النون، والطاء، والقاف، فهذه الحروف الأصلية موجودة في اللفظ الثاني، وأصل المعنى موجود في اللفظ الثاني، هذا معنى الاشتقاق، أخرج بقوله: "بأن تكون بينهما مناسبة في الحروف الأصلية" ما يوافقه في المعنى ولكن حروفه مختلفة، كإنسان وبشر، المعنى الموافقة والمناسبة في المعنى موجودة، لكن الحروف الأصلية غير موجودة، الحروف الأصلية في الإنسان تختلف عن الحروف الأصلية في البشر، فلا يُقال في مثل هذا إنّ أحدهما مشتقٌّ من الآخر، وأخرج بقوله: لمناسبةٍ بينهما في المعنى ما يوافقه في حروفه ولا مناسبة له في المعنى، كالذهاب والذهب، هنا الحروف الأصلية موجودة، الذال، والهاء، والباء، موجودة في الذهاب كما أنّها موجودة في الذهب، ولكن لا مناسبةٍ بينهما في المعنى، فعنى الذهاب يختلف

تماماً عن معنى الذهب، إذن لا بد من الاشتراك في الأمرين حتى يكون أحد اللفظين فرعاً للفظ الآخر ومشتقاً منه، وقال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله -هذه فائدة-: "من أحسن ما ألف فيه -الاشتقاق- معجم مقاييس اللغة لابن فارس"، كتاب نفيس يبين لك ابن فارس رحمه الله في هذا الكتاب أصل المعنى، كلمة حدّ مثلاً، الحدّ يقول لك هذا يأتي في اللغة على أصلين، يأتي بمعنى المنع ويأتي بمعنى طرف الشيء، ثم يذكر لك ما يتفرع عن الحدّ بمعنى المنع، وما يتفرع عنه بمعنى طرف الشيء من الكلمات، وإذا كان له أصل واحد قال لك هذا أصل واحد، أي له معنى واحد فقط، فالاشتقاق ربما يكون واحداً وربما يكون مختلفاً في أصل المعنى، فإذا كان مختلفاً فلا يكون مشتقاً وليس من باب الاشتقاق، أو اشتقاقه لا يكون من الباب الذي خالفه وإنما يكون من الباب الذي وافقه، فلا بدّ عندنا من اشتراك في المعنى وفي الحروف الأصلية، فهو ينبك إذا كانت الحروف الأصلية واحدة وكان يدلّ على أكثر من معنى، ينبك على ذلك، ويبين لك ذلك.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "وقد يطرد كاسم الفاعل وقد يختص كالقارورة".
قد يطرد الاشتقاق كاسم الفاعل، اسم الفاعل مشتق كضارب من الضرب، ضارب اسم فاعل مشتق من الضرب، وبإمكانك أن تشتق اسم فاعل مثلاً أو اسم مفعول من الأصل، فبإمكانك أن تشتق الضارب لكلّ من وقع منه الضرب، فتطلق عليه بأنّه ضارب، وهذا معنى اطراد اسم الفاعل أي أنّه مستمر، فتشتق اسم الفاعل بشكل مستمر من ألفاظه الأصلية، "وقد يختص"، أي يختص بشيء معين ولا تستطيع أن تشتق له من أي شيء، "كالقارورة"، القارورة: مشتقة من الاستقرار، فهل بإمكاننا أن نشق هذا الاسم لكل من وقع منه الاستقرار أو لكل ما استقر فيه شيء كالفنجان مثلاً، الماء يستقر في الفنجان، هل يمكننا أن نسمي الفنجان قارورة لأنّ

الماء استقر فيه؟ لا، لا يمكننا ذلك، إذن فتارة يكون الاشتقاق مطّرداً وتارة لا يكون مطّرداً، يكون مختصاً بشيء معين.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "ومن لم يَقم به وصف لم يُشتق له منه اسم عندنا، فإن قام به ماله اسم وجب وإلا لم يجز".

يعني من لم يُمارس البيع مثلاً لا يُشتق له اسم من البيع فلا يُسمى بائعاً، لماذا؟ لأنّ الوصف لم يَقم به -وصف البيع-، فلا يصحّ أن نسميه بائعاً وهو لم يبيع وليس ببائع، هذا معنى كلام المؤلف، فمن قام به وصف معين استطعنا أن نشق له منه اسم، فنسمي الضارب إذا وقع منه الضرب ضارباً، ونسمي من وقع منه البيع بائعاً، لأنّ الوصف قد وقع منه وقام به، قال المؤلف: "عندنا"، يشير إلى خلاف المعتزلة، "عندنا" أي عند الأشاعرة رداً على المعتزلة الذين يثبتون الأسماء دون الصفات، فيقولون: الله حيٌّ، عليمٌ، فيسمونه بالأسماء ويسلبون عنه الصفات، وهذا خطأ لأنّه من قامت به الصفة وجب أن يُعطى الاسم ومن لم تقم به الصفة لا يُعطى الاسم، فإذا نزعم الصفات ولم نثبتوها إذن يلزمكم أن لا تثبتوا أيضاً الأسماء، وقول المؤلف: "فإن قام به ما له اسم وجب وإلا لم يجز"، يعني: أنّ شخصاً قام به وصف له اسم كالعلم، وصف له اسم وهو العلم، قام بشخص يُسمى الشخص عندئذ عالماً، ويجب أن يُشتق له هذا الاسم من الصفة التي قامت به، هذا معنى قوله: "فإن قام به ماله اسم وجب"، أي وجب أن يُشتق له منه اسم، "وإلا لم يجز"، أي إذا لم يكن في هذا الوصف اسم فلا يجوز أن نشق لمن قام به الوصف اسم منه، كالروائح مثلاً، روائح بعض الأسماء ليست لها أسماء فإذا قامت الرائحة في الشخص فلا نستطيع أن نشق له اسم، لماذا؟ لأنّه هي نفسها الرائحة ليست لها اسم، فكيف نشق منها اسم لمن قامت به، لا يمكن، أمرٌ مستحيل، هذا معنى كلامه رحمه الله.

ثم قال: "والأصل أنّه يشترط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقةً إن أمكن وإلا

فآخر جزء".

عندنا مشتق ومشتق منه، المشتق مثلاً كالضارب والمشتق منه الضرب، فإذا كان الضرب واقعاً وحاصلاً في وقت التكلم، فيصح أن تقول في الشخص بأنه ضارب، ويكون الاطلاق حقيقياً وليس مجازاً، فيقول المؤلف هنا: "يُشترط بقاء المشتق منه"، وهو الضرب في مثالنا الذي ذكرنا، في كون المشتق وهو الضارب حقيقة حتى يكون الاشتقاق حقيقي، ينبغي أن يكون الضرب واقعاً من الضارب حتى نشق له اسم الضارب، فيكون الاشتقاق حقيقياً، فعندما تكلمنا كان هذا الضرب واقعاً من الضارب، إن أمكن أن يبقى مستمراً في الضرب يُسمى له ذلك حقيقة، وإن كان هذا الضرب آخر جزء منه فقط واقع، يعني بقي يضرب فيه عندما أردنا أن نسميه بهذا الاسم وقعت منه آخر ضربة نسميه ضارب، آخر جزء من الوصف، "وإلا فآخر جزء"، هذا معنى "وإلا فآخر جزء"، آخر جزء من المشتق منه وهو الضرب في مثالنا، فإذا كان الضرب واقعاً أو انتهى الضرب ولكن بقي منه آخر جزء فقط يمكننا أن نسميه ضارباً حقيقة لا مجازاً، هذا معنى كلامه.

قال المؤلف: "فاسم الفاعل حقيقة في حال التلبس لا النطق".

"في حال التلبس"، يعني في حال وقوع الفاعل في الوصف الذي نريد أن نشق له منه اسم، فهو الآن يضرب، عندما نسميه ضارباً وهو متلبس بالفعل وواقع الضرب منه فعلاً في وقت الكلام فهذا يُسمى ضارباً حقيقة والعبرة بحال التلبس لا بحال النطق، يعني إذا تكلمنا وكان التلبس قد حصل في الماضي فتسميتنا له ضارب يكون مجازاً لا حقيقة عندهم، لأن التلبس الآن وقع في الماضي لم يقع في الحال.

قال: "ولا إشعار للمشتق بخصوصية الذات".

يعني بذلك أنك إذا أطلقت لفظاً مشتقاً كالضارب على ذات المعين لا يدل اللفظ المشتق على خصوصية الذات من كونها بشراً أو حماراً أو غير ذلك، لا تُعين لنا هذه الذات ما هي، كلّا نستفيدة من الأمر اتصافها بالوصف الذي اشتقنا منه الاسم،

عندما تقول الضارب تعرف أنّ الضرب قد وقع من ذات المعين، ما هي هذه الذات؟ إنسان، حيوان؟ ما ندري، هذا لا يُشعرنا به لفظ الضارب، "ولا إشعار للمشتق بخصوصية الذات"، هذا معنى كلامه رحمه الله.

ثم قال رحمه الله: "مسألة: الأصحّ أنّ المرادف واقعٌ وأنّ الحدّ والمحدود ونحو حسن بسن ليسا منه، والتابع يفيد التقوية وأنّ كلّاً من المرادفين يقع مكان الآخر".

المرادف ويُقال له المترادفان، وهو: ما تعدد لفظه واتحد معناه، يقول المؤلف: "هو واقع"، أي أنّه موجود، فقد اختلف العلماء فيه فبعضهم قال: لا يوجد في اللغة لفظان مترادفان، بل لا بد من اختلاف في المعنى بينهما، والمؤلف يقول: "واقع"، أي موجود وهو الصحيح فهو كثير في لغة العرب، هذا معنى قوله: "الأصحّ أن المرادف واقع"، ثم قال: "وأنّ الحدّ والمحدود ونحو حسن بسن ليسا منه"، هما صورتان مختلفتا فيهما، هل الحدّ والمحدود من المترادف؟ فيكون معنى الحدّ هو معنى المحدود والاختلاف في اللفظ فقط أم هما اسمان مختلفان؟ فبعض أهل العلم قال: هما اسمان مختلفان وفرق بينهما بأنّ الحدّ يدلّ على أجزاء الماهية تفصيلاً، يعني عندما تقول في تعريف الإنسان هو الحيوان الناطق، فعندما قلت: الحيوان الناطق هذا هو الحدّ، المحدود الذي هو المعرّف يعني الإنسان، فالإنسان هو المحدود، والحيوان الناطق هو الحدّ، فالمعرّف هو الإنسان، والتعريف هو الحدّ: الحيوان الناطق، ما الفرق بينهما؟ يقولون الحدّ يدلّ على أجزاء الماهية تفصيلاً، يعني أجزاء الحقيقة بالتفصيل، فعندما تقول في الإنسان إنّّه حيوان ناطق فقد فصلت الأمر وذكرت أنّه يتصف بالحيوانية وأنّه يتصف بالنطق، بخلاف ما تقول إنسان مثلاً، فأنت هكذا عرفته بالجملة، لفظة الإنسان تعرفك به بالجملة بدون تفصيل، هذا الذي فرقوا به بين الحدّ والمحدود، والبعض قال: هما مترادفان، بمعنى واحد، "ونحو حسن بسن"، يعني بذلك الاسم

وتابعه، بعض الأسماء تتبعها أسماء أخرى لا تأتي إلا وهي ملاصقة لاسم آخر، لا تأتي منفردة، مثل هذا الذي معنا، حسن بسن، بسن هذه لا تأتي لفظة هكذا وحدها، لا تأتي إلا تابعة لاسم آخر، فقوله: "حسن بسن" الآن، هذه بسن هل هي مرادفة لحسن وهي بنفس معناها أم مختلفة عنها، المؤلف يقول: هي ليست من المترادفات، يعني إذاً معنى بسن يختلف عن معنى حسن، فغاير بين معنى الحسن والبسن، وكذلك العطشان والنطشان، نفس الشيء، نطشان لا تأتي وحدها، تأتي تابعة، فقالوا: هذه جاءت فقط للتقوية، تأتي للتقوية، لا تأتي لفظاً منفرداً، تأتي للتقوية، ما الفرق بينها وبين التوكيد؟ قالوا:

• الفرق بينها وبين التوكيد أنّ التوكيد ينفي احتمال المجاز، هذا الأمر الأول، كيف ينفي احتمال المجاز؟ عندما قال الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم: **يحيي ويُميت**، كلمة تكليماً جاءت تأكيداً، وإذا جاء التأكيد للوصف يدلّ على أنّ الوصف حقيقي وليس مجازاً، هذه من قواعد اللغة، **يحيي ويُميت**، يعني أنّ الله كلّهما حقيقةً، ما فيه مجاز عندنا في الأمر (*راجع الهامش*)، فهذا فرق بين التوكيد والتقوية.

• فرق آخر: أنّ التابع إذا انقطع عن متبوعه لا تكون له دلالة أصلاً بخلاف التوكيد له دلالة، يدلّ على معنى، هذا الفرق بينهما.

إذن الحدّ والمحدود وحسن وبسن وما شابهها ليست من المترادفات.

ثم قال: "والتابع يفيد التقوية"، هذه فائدة التابع مثل بسن تابع لحسن، وأنّ كلّاً من المترادفين يقع مكان الآخر، أي يصحّ أن يوضع أحد المترادفين مكان الآخر في الكلام وهذا واضح، وبناء عليه فتجوز رواية الحديث بالمعنى.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "مسألة: الأصحّ أنّ المشترك واقع مجازاً وأنّه يصحّ لغةً إطلاقه على معنياه مجازاً وأنّ جمعه باعتبارهما مبني عليه وأنّ ذلك آت في الحقيقة والمجاز وفي المجازين نحو: **افعلوا الخير** يعمّ الواجب والمندوب".

الصحيح أنّ الألفاظ المشتركة موجودة في اللغة وواقعة في الكلام، لكن يقول المؤلف

على وجه المجاز، والصحيح عندنا أن كلام العرب حقيقةً ولا مجاز فيه، ويُعرف المعنى المراد بالسياق والقرائن، وقد تقدم معنا تعريف المشترك وهو: أن يتحد في اللفظ ويختلف في المعنى، قال وأنه يصح لغة إطلاقه على معنيه مجازاً، بمعنى أنه يصح في لغة العرب أن تستعمل اللفظ الواحد وتريد منه كلا معنيه إذا كان له معنيان أو أكثر، كأن تقول مثلاً: عندي عين، وتريد بالعين العين الباصرة والعين الجارية -عين الماء-، قال الشنقيطي رحمه الله في أضواء البيان: "مع أن التحقيق جواز حمل المشترك على معنيه كما حققه الشيخ تقي الدين أبو العباس ابن تيمية في رسالته في علوم القرآن وحرر أنه هو الصحيح في مذاهب الأئمة الأربعة رحمهم الله"، كلفظ النكاح مثلاً، النكاح يراد به الوطء تارة والعقد تارة أخرى، فهو من الألفاظ المشتركة، لفظ واحد له أكثر من معنى، فيُطلق في بعض الآيات على كلا المعنيين، فإذا صحَّ حمله على كلا معنيه فهذا هو الواجب، وقوله: "وأنَّ جمعه باعتبارهما مبني عليه"، يعني جمع اللفظ المفرد من المشترك يجوز بناءً على ما تقدم من أنه يصح إطلاقه على معنيه أو معانيه كقولك مثلاً: عندي عيون، ولا تريد بها نوعاً واحداً من العيون، تريد مثلاً عندك عينان باصرتان وعندك عين جارية، أو عندك عين باصرة وعين جارية وعندك ذهباً أيضاً، فهذه العيون مختلفة الآن، معنى العين في الأول تختلف عن الثاني وعن الثالث لكنك جمعتها فقلت عيون وأردت بها المعاني المختلفة، يجوز هذا الجمع بناءً على ما تقدم في المسألة المتقدمة من أنه يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه، وقوله: "وأنَّ ذلك آت في الحقيقة والمجاز"، يعني ما ذكر من صحة إطلاق اللفظ المشترك على معنيه مع المجاز وأنه يصح لغة إطلاقه على معنيه معاً مجازاً هو في الحقيقة والمجاز كذلك، فكما قلنا في المشترك نقول في الحقيقة والمجاز، أي أنك يجوز أن تستعمل اللفظ وتريد معناه الحقيقي ومعناه المجازي، كقولك مثلاً: رأيت أسداً وتريد بذلك أنك رأيت الحيوان المفترس ورأيت الرجل الشجاع، فيكون مجازاً إطلاقه على المعنيين معاً، والبعض قال: حقيقة ومجاز، وذكرنا أن كلَّ حقيقة ولا مجاز في اللغة، والقرائن

والسياق هو الذي يدلّك على المراد، وقوله: "وفي المجازين"، يعني إطلاق اللفظ وإرادة معنيين مجازيين، كقولك: والله لا أشتري وتريد بالشراء السوم أي المساومة على السلعة، والتوكيل، أي أنّك لن تشتري مساومة ولن تشتري توكيلاً وكلا المعنيين عندهم مجاز، استعمال الشراء لهذين المعنيين مجاز، فقالوا: يجوز أن تستعمل اللفظ وتريد به المعاني المجازية فقط لا تريد الحقيقة أصلاً، وقوله: "نحو افعلوا الخير" يعم الواجب والمندوب، الآن قوله: افعلوا، أمر، والأصل في الأمر أنّه يفيد الوجوب، قالوا: عندما يُفِيد الاستحباب يفيد مجازاً، فقالوا هنا: افعلوا الخير يُراد به الخير الواجب والخير المستحب، فالأمر بالخير الواجب أمر إيجاب والأمر بالخير المستحب أمر استحباب، والقريّة على ذلك أنّ الخير يشمل هذا وهذا، فافعلوا الخير عمت الواجب والمندوب، بناءً على ما تقدم فهو محمول على الحقيقة والمجاز، لفظ واحد استعمال للحقيقة والمجاز، هذا ما أراده المؤلف في هذا الفقرة، نكتفي بهذا القدر والله الموفق.

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.

(*)- قال الشيخ علي الرملي وفقه الله تعالى في بداية الدرس التالي (الثامن عشر) ما يلي:

"بداية ننبه على خطأ في تمثيل في الدرس الماضي، مثلاً على التوكيد الذي ينفي المجاز بالمصدر وهذا خطأ، والصواب أن يمثل له بالتوكيد، لأننا نحن نريد أن نذكر الفرق بين التابع الذي يأتي للتقوية والتوكيد، فنذكر مثلاً للتوكيد، ويصلح في ذلك قولهم: جاء القوم، لأنّ مثل هذا الكلام أُستعمل عند العرب لمعنيين، أُستعمل بمعنى: جاء القوم -بمعنى القوم جميعاً-، وأُستعمل أيضاً بمعنى: بعض القوم، وهذا الذي يُسمونه بالمجاز، يُطلق اللفظ عام ويُراد به الخصوص، فهذا يُسمونه مجازاً، فإذا جاءت كلمة:

جاء القوم كلّهم، هذا تأكيد أكّد مجيء جميع القوم، فينفي المجاز في هذه الحالة وهذا هو الفرق بين التوكيد والتابع الذي يأتي للتقوية الذي ذكرناه في الدرس الماضي". انتهى تعليقه فيتنبه.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

فبداية ننبه على خطأ في تمثيل في الدرس الماضي، مثلنا على التوكيد الذي ينفي المجاز بالمصدر، وهذا خطأ، والصواب أن يُمثل له بالتوكيد لأننا نحن نريد أن نذكر الفرق بين التابع الذي يأتي للتقوية والتوكيد، فنذكر مثلاً للتوكيد، ويصلح في ذلك قولهم: جاء القوم، لأنّ مثل هذا الكلام أُستعمل عند العرب لمعنيين، أُستعمل بمعنى: جاء القوم، بمعنى القوم جميعاً، وأُستعمل أيضاً بمعنى بعض القوم، وهذا الذي يُسمونه بالمجاز، يُطلق اللفظ عام ويراد به الخصوص، فهذا يسمونه مجازاً، فإذا جاءت كلمة: جاء القوم كلّهم، هذا توكيد، أكّد مجيء جميع القوم، فينفي المجاز في هذه الحالة، وهذا هو الفرق بين التوكيد والتابع الذي يأتي للتقوية الذي ذكرناه في الدرس الماضي، أمّا درسنا اليوم:

فقال المؤلف رحمه الله: "الحقيقة لفظ مُستعمل في ما وُضع له أولاً".

المؤلف هنا بدأ بالكلام على الحقيقة والمجاز وتقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، وهذا التقسيم في حدّ ذاته متنازع فيه، فبعض أهل العلم ينفي هذا التقسيم من أصله والبعض يثبت وسيأتي، الآن نحن سنشرح درسنا على التسليم بالتقسيم كي نمشي مع المؤلف رحمه الله، فقال هنا: "الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له أولاً"، الذي لم يفهم ما تقدم في الدروس الماضية -التقسيم الذي ذكرناه في مسألة الوضع والحمل والاستعمال- لا يستطيع أن يفهم الحقيقة والمجاز، ذكرنا أنّ الوضع يكون من الواضع وهو إمّا العرب أو الله سبحانه وتعالى، تمام، عندما نقول لفظ الأسد وضعه العرب ليدلّ على الحيوان المفترس، هذا وضع أصلي، وذكرنا أنّ الاستعمال يكون ممن؟ يكون من المتكلم، فالتكلم هو الذي يستعمل اللفظ الذي وضعته العرب، والحمل يكون من السامع على حسب ما يفهم من اللفظ، يحمل اللفظ على حسب ما يفهمه هو، ولذلك

تجد في كلام العلماء يقولون: هذا محمول على كذا، تمام، بمعنى أنهم يفهمون اللفظ على صورة ما، الآن عندنا مسألة الحقيقة والمجاز، يقول المؤلف: "لفظ مستعمل في ما وضع له"، فصار عندنا استعمال وعندنا وضع في تعريف الحقيقة، "لفظ مستعمل فيما وضع له أولاً"، العرب وضعت لفظ الأسد للحيوان المفترس فيأتي أبو علي فيقول: رأيت أسداً، تمام، أخذ اللفظ الذي وضعته العرب ليدلّ على الحيوان المفترس، الآن الاستعمال حصل ممن؟ من أبي علي، أخذ هذا اللفظ واستعمله هو، يعني كأنه استعاره من العرب وقال لهم: جزاكم الله خيراً أنكم وضعتم لنا هذا اللفظ ليدلّ على الحيوان المفترس أعطوني هذا اللفظ حتى استعمله، فاستعمله أبو علي في نفس ما وضعته له العرب أولاً، تمام، فيه عندنا وضع أول ووضع ثاني، الوضع الأول الذي وضعته العرب له، أول شيء وضعته على الحيوان المفترس، ثم بعد ذلك وضعت لفظ الأسد ليدلّ على الرجل الشجاع، هذا وضع ثاني، فأبو علي الآن عندما استعار من العرب هذا اللفظ استعمله فيما وضع له أولاً، الآن استعمال أبو علي هذا ماذا نسميه؟ نسميه حقيقة، هذه هي الحقيقة، "الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له أولاً"، هذا معنى التعريف.

قال المؤلف: "وهي لغوية وعرفية ووقعتا وشرعية والمختار وقوع الفرعية منها لا الدينية".

بعد أن عرّف المؤلف رحمه الله الحقيقة بقوله: "لفظ مستعمل فيما وضع له أولاً"، بدأ الآن يبين لنا أنّ الحقيقة ثلاثة أقسام: حقيقة لغوية وحقيقة عرفية وحقيقة شرعية.

الحقيقة اللغوية: هي التي وضعها أهل اللغة، ذكرنا أنّ اللفظ إذا وضع ليدلّ على معنى معين، الواضع إذا وضعته العرب يسمى هذا وضعاً، إذا استعملوا لفظاً أو وضعوا لفظاً معيناً ليدلّ على معنى معين هذا يسمى وضعاً، فإذا كان الواضع هم أهل اللغة سُمي هذا حقيقة لغوية، وإذا كان الواضع الشرع -الشارع- سُمي حقيقة شرعية، الآن

لفظ الأسد من الذي وضعه ليدلّ على الحيوان المفترس؟ العرب، فهذا يُسمى حقيقة لغوية، الصلاة وضعها العرب لتدلّ على الدعاء، فهذه تسمى حقيقة لغوية، الشارع وضع لفظ الصلاة ليدلّ على العبادة المخصوصة، من الذي وضعها؟ الشارع، هذه تسمى حقيقة شرعية، إذا وضع أهل العرف لفظاً معيناً ليدلّ على معنى معين سميت حقيقة عرفية، كالدّابة، الدّابة إذا دلّت على كلّ ما يدب على الأرض هذه حقيقة لغوية؟ لماذا؟ لأنّ العرب هي التي وضعت الكلمة لتدلّ على هذا المعنى، وهي أنّها تطلق على كلّ ما يدبّ على وجه الأرض، طيب، إذا وضعت لتدلّ على ذوات الأربع هذه حقيقة عرفية لأنّ الذي وضعها لهذا المعنى هم أهل العرف، وأهل العرف إمّا العرف العام الذي يكون معروفاً عند الناس أو العرف الخاص كعرف أهل النحو عندما وضعوا الفاعل ليدلّ على من وقع منه الفعل، والمبتدأ للاسم الذي ابتدأ به الكلام، وهكذا، هذه الألفاظ وضعت لهذه المعاني عرفاً خاصاً الذين وضعوه هم أهل العرف الخاص، وضح التقسيم الآن، صار عندنا حقيقة لغوية حقيقة شرعية حقيقة عرفية، الآن نأتي لكلام المؤلف قال: "ووقعنا" يعني الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية، "وقعنا" أي موجودتان، وحصلتا، الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية، طيب، الحقيقة الشرعية قال: "والمختار" بالشرعية وقوع الفرعية منها لا الدينية، يعني أنّك تجد في الشرع ألفاظاً غير الشارع في معانيها في المسائل الفقهية دون المسائل العقائدية، هذا ما يُريده المؤلف، في المسائل الفقهية دون المسائل العقائدية، وبعضهم نفى وقوع هذا نهائياً، والمؤلف يقول: "والمختار وقوع الفرعية منها" أي من الحقيقة الشرعية لا الدينية، الآن المؤلف فصل على مذهبه أنّك تجد في الشرع ألفاظاً حولها الشارع من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي مثل الصلاة، أصلها في اللغة الدعاء، ثم حُوت في الشرع إلى العبادة المخصوصة، الصوم أصلها في اللغة الإمساك ثم صارت في الشرع إمساكاً مخصوصاً، الحجّ أصله في اللغة القصد ثم صار الأعمال الشرعية المعلومة، كذلك الزكاة أصلها في اللغة النماء ثم صارت بعد ذلك المال الذي يُخرجه

الشخص ... الخ، فهذه كلّها المؤلف يؤكد هذا الشيء، أنّ هناك حقائق شرعية لكنّه يُخالف في الدينية، يقول ما فيه حقيقة دينية، أي حقيقة عقائدية، شرعية عقائدية ما فيه، وهذا ماذا يريدون أن يصلوا من وراء هذا؟ تحقيق مذهب المرجئة، الذين يقولون بأنّ الإيمان هو التصديق، بناءً على الحقائق اللغوية، وإذا جاء الإيمان في الكتاب والسنة فيُحمل على الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية غير موجودة في مثل هذا، تمام، فنقول له كلامك باطل، فكما أنّ الشارع قد تصرف في الحقائق اللغوية في الفقه كذلك تصرف فيها في العقيدة، والأدلة الشرعية موجودة على ذلك، كقول النبي صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق"، فحوّل الشارع الآن الإيمان من تصديق قلبي فقط إلى تصديق قلبي ولساني وعلمي أيضاً بالجوارح والأركان.

قال المؤلف رحمه الله: "والمجاز لفظٌ مستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة".

بعد أن انتهى من الحقيقة أراد أن يُعرّف الآن المجاز، فقال: "المجاز لفظٌ مستعمل بوضعٍ ثانٍ لعلاقة"، الآن أبو علي في المثال الأول استعار اللفظ من العرب واستعمله فيما وضع له أولاً، فقلنا استعمال أبو علي هذا يسمى حقيقة، طيب، إذا استعاره واستعمله للمعنى الثاني الذي وضعته العرب لا للمعنى الأول، العرب وضعت اللفظ للمعنى الأول ثم وضعت اللفظ للمعنى الثاني، فإذا جاء أبو علي وأخذ اللفظ من العرب واستعمله في المعنى الثاني، فقال: رأيت أسداً، وعنى رأيت رجلاً شجاعاً، هذا يُسمى مجازاً، وبعضهم يعرفه فيقول: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، يعتبر أنّ المعنى الثاني لم تضعه له العرب وإنّما هو من تصرف المستعمل، تمام، الشاهد عندنا في الكلام أنّ المجاز هو لفظ مستعمل بوضعٍ ثانٍ، أي أنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً، تمام، ثم قال: "لعلاقة"، ماذا يريد بهذا؟ أي استعمال اللفظ بوضعٍ ثانٍ يكون لوجود علاقة بين الوضع الأول والوضع الثاني، ليس عبثاً هكذا، لا، فيه علاقة بين الوضع الأول والوضع الثاني، يعني الآن عندما تأتي للمثال الذي ذكرناه،

الأسد لفظ يدلّ على الحيوان المفترس، هذا الوضع الأول، الوضع الثاني: الأسد يدلّ على الرجل الشجاع، ما هي العلاقة بين الحيوان المفترس وبين الرجل الشجاع؟ هذه العلاقة هي التي جعلتنا نستعمل هذا اللفظ الواحد للوضع الأول وللوضع الثاني، تمام، أخرج بكلمة: "لعلاقة" أموراً، منها الخطأ والسهو، كأن يقول مثلاً: خذ هذا القلم ويشير إلى كتاب، ويريدك أن تأخذ الكتاب، طيب، ما هي العلاقة الآن بين القلم وبين الكتاب؟ لا يوجد بينهما علاقة، فلا يصحّ أن يُقال أن هذا مجازٌ لأنّه ما فيه علاقة بين القلم والكتاب، تمام، أو يكون هو قاصداً اللفظ، لا يخطأ ولكن لا مناسبة بين المعنيين، كقولي: خذ هذا الكتاب أو اشتريت كتاباً وتريد تفاحاً، أنت لم تخطأ تعمدت هذا، قلت: اشتريت هذا الكتاب وفي يدك تفاحاً، ما هي العلاقة بين الكتاب والتفاح؟ لا علاقة، إذن لا يصحّ منك هذا الاستعمال، تمام، فهذا لا يُسمى مجازاً، إذن جاء بهذا القيد ليُخرج مثل هذه الأشياء، وضحت الآن مسألة المجاز والحقيقة، طبعاً الأصل في الكلام هو الحقيقة ولا يُصار إلى المجاز عند الذين يقولون بالمجاز إلا مع وجود قرينة، إذن لا بد من وجود دليلٍ يُصرف به الكلام من الحقيقة إلى المجاز، وهذا باتفاق الذين قرروا مسألة وجود المجاز في اللغة.

قال المؤلف: "فيجب سبق الوضع جزماً لا الاستعمال في الأصحّ".

يعني بناءً على ما تقدم نستفيد أنّ المجاز يستلزم وضعاً سابقاً عليه، وهذا لا خلاف فيه، يعني يجب قبل أن تستعمل اللفظ فيما وضع له ثانياً أن يُسبق استعمالك هذا بوضع العرب، وأن تكون العرب قد وضعت هذا اللفظ للمعنى الأول، واضح، تمام، ولا يجب أن يكون الاستعمال في المعنى الأول سابقاً للاستعمال في المعنى الثاني، يعني يجب أن تكون العرب قد وضعت اللفظ للمعنى الأول لكن لا يجب أن يكون الاستعمال قد حصل للمعنى الأول، وإن لم يستعمله أحد في المعنى الأول لك أن تستعمله في المعنى الثاني، إذن الاستعمال ليس واجباً لكنّ الوضع واجبٌ في مثل هذا.

قال المؤلف: "وهو واقع في الأصح".

"وهو واقع" هذا عائد إلى المجاز، والمجاز واقع في الأصح، أي: واقع وموجود، وهذا محل نزاع لذلك قال المؤلف: "في الأصح" أي في المسألة خلاف، وقد أنكر المجاز جمع من علماء العربية وغيرهم، وعده الإمام ابن القيم رحمه الله طاغوتاً من الطواغيت، طاغوت من طواغيت أهل الكلام، لماذا؟ لأنهم استعملوا المجاز لنفي صفات الله تبارك وتعالى وجعلوه أساساً عندهم في هذا الشيء، فكل ما جاءت صفة من صفات الله يقولون هذه مجاز، هذا مجاز، هذا مجاز، فذلك عده ابن القيم رحمه الله طاغوتاً من طواغيت أهل الكلام، للتلاعب في صفات الله وفي أسمائه، الخلاف في المجاز واقع، هل المجاز موجود في اللغة العربية أو لا يوجد مجاز أصلاً في اللغة العربية؟ هذا أمر أول، ثانياً: طبعاً الذين قالوا لا مجاز في اللغة العربية انتهى هؤلاء نضعهم على جنب الآن، الآن الذين قالوا يوجد مجاز في اللغة العربية اختلفوا هؤلاء أيضاً، هل يوجد مجاز في القرآن والسنة أم لا مجاز في القرآن والسنة، وكذلك هؤلاء الذين قالوا يوجد مجاز في السنة اختلفوا في القرآن هل يوجد مجاز في القرآن أم لا يوجد مجاز في القرآن، وقد ألف الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله كتابه: منع جواز المجاز في المنزل للتعب والإعجاز، وهو مطبوع وهو كتاب نفيس، وكذلك ألف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مسألة المجاز في كتاب الإيمان الجزء السابع من مجموع الفتاوى وبين أن لا مجاز في القرآن والسنة، وكذلك فعل ابن القيم رحمه الله ونفى المجاز كذلك شيخ الإسلام ليس فقط في القرآن بل أيضاً في اللغة العربية، وهم يُسمونه - هؤلاء-، المجاز يقول فيه شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم هو أسلوب من أساليب العرب، وأساليب العرب تبين معنى اللفظ المراد الذي يُستعمل في أكثر من معنى، يبينه السياق وتبينه القرائن، هذا الذي يُبين لنا المعنى المراد من لفظ المتكلم ولسنا بحاجة إلى المجاز، وأعظم ما استدلوا به على نفي المجاز في القرآن أنهم جميعاً اتفقوا على جواز نفي المجاز، ماذا يعني؟ يعني عندما تأتي وتقول: رأيت أسداً وتعني بذلك الرجل

الشجاع، للسامع أن يقول لك: أنت لم ترى أسداً بل رأيت رجلاً شجاعاً، فالمجاز يجوز فيه، لكن في القرآن لا يجوز أن تنفي شيئاً، لا يجوز أن تأتي وتقول مثلاً: چءو ئوءوء چء، تقول: لا، لا، اليدان غير مرادتين، هذا لا يجوز في شرع الله سبحانه عز وجل، أو أنك تقول مثلاً: اليدان، عندما يفسرونها بالقدرة، الآن قلنا المجاز يجوز فيه نقول: لا، لا، هنا لا يصح أن يقال اليدان لأنه المقصود: القدرة، وهذا لا يجوز في كتاب الله تبارك وتعالى، وهذا الذي اعتمد عليه من قال بعدم جواز المجاز في القرآن، وهو اعتماد قوي وحجة قوية، على كل من أراد أن يتوسع يراجع كلام ابن القيم رحمه الله في هذا الباب في الصواعق المرسله، وكذلك كلام الشيخ الشنقيطي رحمه الله في كتابه: منع جواز المجاز.

قال المؤلف رحمه الله: "ويعدل إليه لثقل الحقيقة أو بشاعتها أو جهلها أو بلاغته أو شهرته أو غير ذلك".

"ويعدل إليه" أي نترك الحقيقة ونذهب إلى المجاز، لماذا؟ لأسباب، ماهي الأسباب التي تجعلك تترك الحقيقة وتذهب إلى المجاز؟ وتستعمل اللفظ في الوضع الثاني لا في الوضع الأول، قال:

أولاً: "لثقل الحقيقة"، الحقيقة تكون ثقيلة، يعني عندما تريد أن تقول مثلاً: جاء الخنفيق، هذه حقيقة الآن، هذه: الخنفيق ثقيلة على اللسان، البعض لا يستطيع أن ينطقها أصلاً، فلثقلها على اللسان وصعوبة نطقها أنت تنتقل منها إلى المجاز فتقول: جاء الموت، فأنت تعني بالخنفيق الداهية، الخنفيق معناه الداهية، رجل داهية، مصيبة، فتقول: جاء الموت، فتسميه موتاً، لأن دهائه يمكن يصل بك إلى الهلاك، هذه واحدة من الأسباب التي يعدلون عن الحقيقة إلى المجاز لأجلها.

ثانياً: "أو بشاعتها"، لبشاعة الحقيقة كالخرء يعدل عنه إلى الغائط، الخرء الذي يخرج من الإنسان وهو الغائط، يعني حولوا عن اللفظة الأساسية للكلمة إلى الغائط وهو المكان المنخفض، فنقلوا الأمر ليخففوا من بشاعة الكلمة.

ثالثاً: "أو جهلها"، يعني الحقيقة تكون مجهولة لا تُعلم، إمّا عند المتكلم أو عند السامع، فتترك ويذهبون إلى ما هو معلوم، فيكون المجاز معلوماً، فتترك الحقيقة ويُذكر المجاز. رابعاً: "أو بلاغته"، الكلام في الأول كان عن الحقيقة، لثقل الحقيقة أو بشاعة الحقيقة أو جهل الحقيقة، هنا: أو بلاغة المجاز، يعني المجاز يكون أكثر بلاغة من الحقيقة، ك: زيدٌ أسدٌ، مثلاً، أبلغ من قولك: زيدٌ شجاعٌ، أكثر بلاغة فيُستعمل المجاز لذلك.

خامساً: "أو لشهرته"، أي المجاز يكون أشهر من الحقيقة، فتترك الحقيقة التي هي أقل شهرة وتذكر المجاز.

"أو غير ذلك"، من الأسباب كأن تكون في مجمع مثلاً إذا تكلمت بالحقيقة فهم الجميع عليك ما تريد وأنت لا تريد ذلك، تريد الذي يفهم عليك الموضوع فقط زيد من الناس، فإذا تكلمت بالمجاز فهم عليك زيد فلم يفهم البقية، وإذا تكلمت بالحقيقة فهم الجميع، فتترك الحقيقة إلى المجاز، هذه من الأسباب والأسباب كثيرة. قال المؤلف رحمه الله: "والأصحّ أنّه ليس غالباً على الحقيقة".

بعضهم قال: المجاز غالب على جميع اللغات حتى على اللغة العربية، يعني أكثر استعمال الكلمات في المجاز لا في الحقيقة، هكذا يقول بعضهم، فردّه المؤلف وقال: "والأصحّ أنّه ليس غالباً على الحقيقة"، وهذا الذي قال بأنّه غالب الأمر في المجاز حتى كلمة: رأيت زيداً جعلها مجازاً، وضربت زيداً جعلها أيضاً مجازاً، وأنت لما تقول: رأيت زيداً فحقيقة ما رأيت كلّ زيد، أنت رأيت ما واجهك من زيد فقط، يعني مثلاً الأمر الخلفي من زيد أنت ما رأيته، تمام، أو: ضربت زيداً، أنت حقيقة ضربت جهة من جهات زيد، ما أوقعت الضرب على جميع زيد، فجعل الكلام كلّ مجازاً. قال المؤلف: "ولا معتمداً حيث تستحيل".

الأصحّ أنّ المجاز ليس هو الغالب على اللغات، وأنّ المجاز لا يُعتمد إذا كانت الحقيقة مستحيلة، بمعنى رجل له عبد، يريد أن يُعتقه وهذا العبد أكبر سناً من سيده، عمر

العبد أكبر من عمر السيد، فيقول السيد مثلاً في عبده: هذا ابني، ويريد أن يعتقه الآن، هو يريد: هذا ابني مجازاً وأراد به العتق، هو من حيث المجاز صحيح يصحّ مثل هذا، لكن من حيث الحقيقة لا يصحّ، هل يمكن من هو أكبر منه سنّاً أن يكون ابناً له؟ لا يمكن، حقيقة غير ممكن، فالجواز ممكن لأنّه هو أراد أصلاً في الكلمة: هذا ابني أي أنّه معتق، لكن لما كانت الحقيقة مستحيلة قالوا هنا: لا يُعتمد على المجاز، والمجاز يكون باطلاً، والكلام يكون لغوياً، غير معتمد، وأبو حنيفة قال: يُعتق في مثل هذه الحالة ويعتمد على المجاز.

قال المؤلف رحمه الله: "وهو والنقل خلاف الأصل".
هذه مسألة مهمة، الآن بدأ بمسألة الاحتمالات، بدأ هنا بما يُخلّ بفهم السامع ويؤثر في فهمه بكلام المتكلم، وما أراد من اللفظ الذي ذكره، فالسامع الآن يريد أن يُحلّل ألفاظ المتكلم ويصل إلى مقصوده، غاية السامع أن يصل إلى مقصود المتكلم، الألفاظ لماذا جعلت؟ لتدلّ على مقصود المتكلم، فعندما يتكلم المتكلم، السامع يريد أن يصل إلى مقصود المتكلم من خلال تحليل الألفاظ، الألفاظ هذه لها عدة احتمالات، هذه الاحتمالات هي التي يقولون فيها بأنّها تقدح في اليقين، تذكرون مسألة المتكلمين ولماذا يقدّمون العقل على النقل، المتكلمون يقدّمون العقل على النقل لسببين:

• الأول: يقولون العقل هو الذي دلّ على النقل، فالنقل فرع للعقل، والعقل أصل للفرع، فإذا تعارض أصل مع فرع يُقدم الأصل.

• الأمر الثاني: أنّ النقل يحتمل احتمالات، الأدلة السمعية تحتمل احتمالات، هذه الاحتمالات هي التي سنذكرها الآن، سنذكر منها خمسة، هي عشرة احتمالات، وكون الأدلة السمعية تحتمل هذه الاحتمالات العشر إذن لا يمكن أن تكون الأدلة السمعية يقينية، والعقل يقيني، دلالاته يقينية، فإذا تعارض العقل مع النقل قُدم

العقل.

بهذا الطاغوت الأعظم تم نفي صفات الله تبارك وتعالى والتلاعب فيما أثبت الله تبارك وتعالى لنفسه وجعلوا أنفسهم حكماً على ربّ العزة تبارك وتعالى وما يجوز له وما لا يجوز، والكلام باطل كلّ، العقل الذي أدى إلى صحة النقل هذا غير صحيح، العقل ليس دليلاً على صحة النقل، العقل مدرّك، آلة إدراك فقط، فالأدلة التي دلّت على حدوث العالم، وأنّ العالم مخلوق، والكون هذا مخلوق، وأنّ الله سبحانه وتعالى موجود، هو ما وُجد من خلق الله تبارك وتعالى، والعقل أدرك، تمام، هذه الشبهة الأولى، والشبهة الثانية مسألة الاحتمالات هذه لا توجد في جميع الكلام -في جميع الأدلة السمعية-، بل السياق والقرينة التي تكون موافقة لكثير من الأدلة السمعية تكون قاطعة مائة بالمائة، وهذه الاحتمالات تكون منفية تماماً، وقد ردّ هذا كلّ الإمام ابن القيم رحمه الله في أول كتابه الصواعق المرسلة رداً مفحماً لهؤلاء القوم، موضوعنا الآن الذي نحن نريده هنا الآن أنّ هذه الاحتمالات في الكلام إذا تعارضت مع بعضها ما الذي يُقدم على الآخر؟ يعني إذا تعارضت الحقيقة مع المجاز ما الذي يُقدم؟ إذا اللفظ الذي ورد عندنا إذا دار اللفظ بين كونه حقيقة ومجازاً، على ماذا يُحمل؟ على الحقيقة أم على المجاز؟ الآن المؤلف يقول: "وهو" أي المجاز، "والنقل خلاف الأصل" ما المقصود بالأصل هنا؟ الأصل إمّا الغالب أو الدليل، بعضهم قال: هذا وهذا، والأكثر على أنّه الغالب، يعني الغالب والمقدم هو الحقيقة لا المجاز، تمام، "وهو والنقل خلاف الأصل"، فالأصل في الكلام الحقيقة، والأصل في الكلام عدم النقل، هكذا يقول المؤلف رحمه الله، الأصل في الكلام الحقيقة، لماذا؟ لأننا قلنا في المجاز بأنّه لا يُحمل الكلام عليه إلّا عند وجود قرينة، أمّا الحقيقة فلا، الحقيقة يُحمل الكلام عليها من غير قرينة، أمّا النقل فيريدون بالنقل يعني النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي مثلاً، هذا الذي يريد أن يذكره في النقل، فيقول لك إذا تعارض المعنى الشرعي مع المعنى اللغوي، أيهما يقدم؟ عند المؤلف هنا يقول: "وهو" أي

والجواز "والنقل خلاف الأصل"، فعند المؤلف تكون الحقيقة اللغوية هي المقدمة، لماذا؟ قالوا: لأنّ هذا هو الأصل، والأصل بقاء ما كان على ما كان، لكن هذا الدليل دليل ضعيف في أصله وهنا النقل قد حصل ووجد فإذا جاءنا اللفظ واحتمل أحد أمرين فإذا كان اللفظ قد جاء من الشارع والشارع له عرف خاص به لماذا نقدم المعنى اللغوي؟ لا يصحّ تقديم المعنى اللغوي في هذه الحال، في حال أن يكون للمتكلم عرف خاص به، يُقدم عرفه على المعنى اللغوي.

قال المؤلف: "وأولى من الاشتراك".

الآن آخرّ المجاز عن الحقيقة، فقال: الحقيقة تقدم على المجاز، لكن هنا قال: "وأولى من الاشتراك" يعني أولى من اللفظ المشترك، فعندما تريد أن تحمل اللفظ على الاشتراك واحتمل أن يكون مجازاً قال لك: لا تقول بأنّه المجاز هذا المقدم على الاشتراك، عرفنا نحن اللفظ المشترك ما هو؟ وكذلك النقل، إذا دار الكلام ما بين النقل والاشتراك تقدم النقل على الاشتراك.

قال المؤلف: "والتخصيص أولى منهما".

التخصيص من العموم، يعني إذا تعارض الآن المجاز مع التخصيص تقدم التخصيص، وإذا تعارض النقل مع التخصيص تقدم التخصيص.

قال المؤلف: "والأصحّ أن الإضمار أولى من النقل وأنّ المجاز مساوٍ للإضمار".

ما المراد من الإضمار؟ أن يكون في الكلام لفظاً محذوفاً، هذا الإضمار، فيه لفظ مضمّر -محذوف-، كقول الله تعالى: ﴿فَ فِ ثُ فُجْ﴾، على قول الأحناف قالوا: المقصود من هذا: وحرم أخذ الربا، هذا الإضمار، وجعلوا هنا لفظاً مضمراً وهو الأخذ، فهنا يقول: "والأصحّ أن الإضمار أولى من النقل"، يعني إذا دار الكلام بين أن يكون فيه إضمار أو أن تحمله على النقل، فماذا يقول؟ يقول الإضمار أولى من النقل، "وأنّ المجاز مساوٍ للإضمار" يعني إذا دار الكلام بين أن يكون إضماراً أو مجازاً فالمسألة متساوية لا نقدم أحد الأمرين على الآخر ويكون الكلام مجزئاً يحتاج إلى بيان، هذا

معنى كلامه، طيب.

الخلاصة في الموضوع:

- o إذا تعارض المجاز والحقيقة فالحقيقة أرجح لأنّ المجاز بحاجة لقرينة.
 - o وإذا تعارض النقل والحقيقة فالحقيقة أرجح، هذا كلام المؤلف طبعاً.
 - o وإذا تعارض المجاز والاشتراك فالجواز أولى.
 - o وإذا تعارض النقل والاشتراك فالنقل أولى.
 - o وإذا تعارض المجاز والإضمار فهما متساويان.
 - o وإذا تعارض النقل والإضمار فالإضمار أولى.
 - o وإذا تعارض التخصيص والنقل فالتخصيص أولى.
 - o وإذا تعارض التخصيص والمجاز فالتخصيص أولى.
- هذه خلاصة ما ذكره المؤلف رحمه الله، ونزيدكم بعض الفوائد:

في شرح الكوكب المنير ذكر ما ذكره المؤلف في مواطن كثيرة، نزيد بعض الفوائد منها: قال:

· وإذا دار الأمر في اللفظ بين جريانه على عمومه أو تخصيصه، إذا اللفظ احتمل عندك أن يُحمل على العموم أو أنه مخصّص، قال: فإنّه يُحمل على عمومه لأنّ الأصل بقاء العموم، نحو قوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ**، وإذا كانت إحداهما أمة والأخرى حرّة، ولا يُخصّص بالحرّتين، يعني حُلّ على العموم، هذا هو الأصل فدخلت فيه الحرّة والأمة.

· وكذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مشتركاً أو مفرداً فإنّه يُحمل على إفراده، كالنكاح فإنّه مشترك بين الوطاء والعقد فيُحمل على الوطاء دون العقد أو على العقد دون الوطاء لا على الاشتراك.

• وكذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مضمراً أو مستقلاً فإنه يُحمل على استقلاله وهو عدم التقدير، يعني إذا احتمل عندك الأمر أن في الأمر تقدير وإلا ما فيه تقدير؟ ماذا تقول؟ الأصل عدم التقدير هذا معنى ما يذكره المؤلف رحمه الله.

• وإذا دار اللفظ بين أن يكون مقيداً أو مطلقاً فإنه يُحمل على إطلاقه.

• وإذا دار اللفظ بين أن يكون زائداً أو متأصلاً فإنه يُحمل على تأصيله.

ماذا يعني التأصيل؟ يعني أنه يزيد معنى، وليس زائداً لا معنى له، هذا المعنى، فإذا ادعى أحدٌ بأن لفظاً ما زائداً، الأصل معك إذا خالفته وقلت الأصل على عدم الزيادة وهذا يدلّ على معنى كذا وكذا، فالأصل معك وهو يلزمه الدليل

• وإذا دار الأمر بين أن يكون اللفظ مؤخراً أو مقدماً يُحمل على التقديم لأنه الأصل في الكلام.

• وكذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مؤكداً أو مؤسساً، هذه فائدة مهمة، إذا جاء في الكلام لفظ يحتمل أن يكون للتأكيد ويحتمل أن يكون قد أعطى معنى زائداً، هذا معنى التأسيس، فالأصل في الكلام التأسيس لا التأكيد، وإذا دار الكلام بين أن يكون مؤكداً أو مؤسساً فإنه يُحمل على تأسيسه.

• وإذا دار اللفظ بين أن يكون مترادفاً أو متبايناً فإنه يُحمل على التباين لأنه الأصل، لقوله صلى الله عليه وسلم: "ليليني منكم أولوا الأحلام والنهى"، الأحلام والنهى بعضهم فسرها بالعقل، لا يصحّ منك أن تُفسر الأحلام بالعقل وتفسر النهى بالعقل، تحتاج أن تغاير، لأن الأصل هو المباينة لا الترادف في المعنى، فيُحمل: النهى بمعنى العقل وأولوا الأحلام يعني البالغين، هكذا تكون قد غايرت.

هذه الفوائد الزائدة التي ذكرها صاحب الكوكب المنير، وذكر من ضمن الكلام قال: ويحمل اللفظ الصادر من متكلم له عرف على عرف متكلم كالفقيه مثلاً، فإنه يرجع إلى عرفه في كلامه ومصطلحاته، وكذا الأصولي والمحدث والمفسر واللغوي ونحوه من أرباب العلوم، وكذلك إذا سُمع من الشارع شيء له مدلول شرعي ومدلول لغوي فإنه

يُحْمَلُ عَلَى مَدْلُولِهِ الشَّرْعِيِّ، قَالَ: كَقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةً بغير طَهْوَرٍ" فَإِنَّهُ لَوْ حُمِلَ عَلَى الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ وَهُوَ الدَّعَاءُ يَصْبِحُ الْمَعْنَى: لَا يَقْبَلُ اللَّهُ دَعَاءً بغير طَهْوَرٍ، وَهَذَا لَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ كَمَا يَقُولُ الْمُؤَلِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ، قَالَ: وَلَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ فَيَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الصَّلَاةِ الْمَعْهُودَةِ فِي الشَّرْعِ وَهِيَ الْعِبَادَةُ الْمَخْصُوصَةُ وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.
نَكْتَفِي بِهَذَا الْقَدْرِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: "ويكون بشكل وصفة ظاهرة وباعتبار ما يكون قطعاً أو ظناً ومضادةً ومجاورةً وزيادةً ونقصٍ وسببٍ مُسبَّبٍ وكلٍ لبعضٍ ومتعلقٍ لمتعلقٍ والعكوس وما بالفعل على ما بالقوة".

تقدم في الدروس الماضية أنه يُشترط لصحة المجاز علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ولولا اشتراط هذه العلاقة لجاز إطلاق كل لفظ على كل معنى، وذكر المصنف رحمه الله أنواعاً من أنواع العلاقة:

الأولى: علاقة المشابهة في الشكل، كأن ترسم صورة أسدٍ على حائط أو في ورقة وتطلق عليها اسم الأسد، فهنا أنت أطلقت اسم الأسد على هذه الصورة مجازاً لا حقيقة، الآن هذا الأسد المرسوم على الصورة ليس أسداً حقيقياً، لماذا أطلقت عليه اسم الأسد؟ للمشابهة، أطلقت عليه اسم الأسد للمشابهة في الشكل، هذه العلاقة الأولى.

الثانية: المشابهة في الصفة الظاهرة: -الواضحة- عندما تكون الصفة ظاهرة وواضحة في الشيء ينتقل الذهن إليها، كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع، الآن صفة الشجاعة في الأسد صفة ظاهرة -واضحة- لا تخفى على أحد، فعندما تُطلق هذا اللفظ على رجل شجاع مباشرة ينتقل الذهن إلى هذا المعنى، بخلاف إطلاق الأسد على الرجل الأبخر، الرجل الأبخر الذي في فمه رائحة كريهة، الآن معروف عن الأسد بأن لفمه رائحة كريهة، لكن هذه الصفة ليست صفة ظاهرة -صفة خفية-، فلا يصح أن تُطلق على الرجل لفظ الأسد لهذا المعنى، هذا معنى كلامه بقوله: "وصفة ظاهرة"،

ثالثاً: قال: "وباعتبار ما يكون قطعاً أو ظناً"، هذه العلاقة تُسمى علاقة الاستعداد، وهي تسمية الشيء باعتبار ما يصير إليه، سواء كان سيصير إليه يقيناً أو ظناً، سواء كان سيصير إلى ذلك الشيء يقيناً أو ظناً، ظناً راجحاً أو غالباً، مثال ذلك: قول الله تبارك وتعالى: *يُحْيِي مِيتاً*، طيب، الآن هو ميت عند نزول هذه الآية؟ أكان ميتاً

النبي صلى الله عليه وسلم؟ ما كان ميتاً، ولا كان أصحابه أيضاً ميتون، ولكن باعتبار ما سيكون يقيناً، لا شك فيه، وكقول الله تبارك وتعالى عن الذي رأى الرؤيا قال: چوؤوؤوؤوچ، طيب، الآن سمى العنب خمرأ، لماذا؟ على اعتبار ما سيصير إليه في الغالب المظنون، في غلبة الظن، كانوا في الغالب يعصرون العنب ويجعلونه خمرأ، تمام، أو العصير الذي هو من العنب وما شابه يتحول إلى خمر، فهذا سمي الشيء بما سيصير إليه في غلبة الظن، هذا معنى قوله: "وباعتبار ما يكون قطعاً أو ظناً".

رابعاً: ثم قال: "ومضادة"، أي علاقة مضادة، ماذا تعني المضادة؟ التي نحن نسميها العكس؟ نحن نقول لها العكس، أي الخلاف، هذا بخلاف هذا، أي بضده، كقول الله تبارك وتعالى: چهههه، الآن سمي القصاص سيئة، مع أن القصاص ليس بسيئة، ولكن سمي سيئة في مقابلة السيئة الأولى، الذي هو جزاء سيئة سيئة مثلها، هو بضد السيئة، القصاص ضد السيئة فسماه بضده.

خامساً: المجاورة: علاقة المجاورة هي تسمية الشيء بما يجاوره، كتسمية قربة الماء راوية، والراوية في اللغة اسم الدابة التي تحمل القرية، فسميت القرية راوية مع أن الراوية اسم الدابة، ولكن القرية نفسها التي تحملها الدابة سميت راوية لمجاورتها للدابة. سادساً: وعلاقة الزيادة، يمثلون لذلك بقول الله تبارك وتعالى: چثثثثچ، فيقولون هنا: الكاف زائدة، والتقدير ليس مثله شيء،

سابعاً: وعلاقة النقص يمثلون لها بقول الله تعالى: چگگچ، فيقولون هنا فيه نقص كلمة، وهي: أهل القرية.

ثامناً: علاقة السببية وهي إطلاق اسم السبب على المسبب، كقولهم: سال الوادي، الوادي هو السبب في السيالان لا هو الذي سال، ما الذي سال؟ الماء، سبب السيالان؟ الوادي، فأطلقوا اسم السبب الذي هو الوادي على الماء، ما هي العلاقة بينهما؟ أن هذا سبب وهذا مسبب، علاقة السببية، إذا مررت عند آية: چپپپچ، ماذا تجد الأشاعرة يفسرونها؟ بالنعمة، أو النصرة، يقولون لك هذا

من المجاز، مجاز ماذا؟ ماهي العلاقة بين اليد والنعمة؟ السببية، اليد هي السبب في النعمة، فهي التي توصل النعمة، فسموا الشيء باسم سببه، واضح، هذا الكلام باطل من أصله، لكن عندنا نحن هذه اليد يد حقيقية ولا يوجد قرينة تدلّ على هذا الصارف، هم عندهم القرينة قرينة ماذا؟ عقلية.

تاسعاً: قال: "وكل لبعض"، يعني علاقة الكلية والبعضية، كأن يُطلق الكلّ -يشمل كلّ الشيء- وهو يريد بعضه فقط، كقول الله تبارك وتعالى: *چچچچچچ*، الأصبع هذا كامل من أوله إلى آخره إلى أن تبدأ باليد نفسها، تمام، هذا كلّ أصبع، الآن هم عندما يريدون أن يخلقون آذانهم يجعلون أصابعهم بالكامل في آذانهم؟ لا، وإنما الأنامل فقط، فهو أطلق الكلّ وأراد البعض، ما هي العلاقة بين الأصبع والأنملة؟ أنّ الأنملة بعض من الأصبع، فالعلاقة علاقة الكلية والبعضية.

عاشراً: قال: "ومتعلق لمتعلق"، علاقة التعلق، أي تسمية المتعلق باسم المتعلق، والمراد التعلق الحاصل بين المصدر واسم الفاعل واسم المفعول، كقوله تعالى: *چچچچچچ*، مستورا ما هو؟ اسم مفعول، فهو واقع عليه الستر، تمام، لكنّ المراد من الآية، أنّه ساتر، فالمراد اسم الفاعل، فهو من إطلاق المفعول على اسم الفاعل.

احدى عشر: قال: "والعكوس"، أي العكس للثلاثة الأخيرة، يعني: علاقة إطلاق المسبب على السبب، والبعض للكلّ، ومتعلق لمتعلق، عكسنا الثلاثة الأخيرة.

اثنا عشر: قال: "وما بالفعل على ما بالقوة"، أي إطلاق لفظ الشيء المتصف بصفة الفعل على الشيء المتصف بتلك الصفة لكن بالقوة، ما معنى أنّ فلاناً من الناس مثلاً متصف بالصفة بالقوة لا بالفعل، عندما يمرّ بك شخص لم يضرب إنساناً قط، ولم يضرب شيئاً ولكنه قادر على الضرب، هل تصفه بأنّه ضارب، نعم، تصفه بأنّه ضارب، لكن هذه الصفة ماذا؟ بالقوة لا بالفعل، أي عنده القدرة على الفعل ولكنه لم يفعل، هذا معنى هذا الكلام، فهنا يقول لك: "وما بالفعل على ما بالقوة"، أي يصحّ إطلاق الشيء المتصف بصفة الفعل على الشيء المتصف بتلك الصفة لكن

بالقوة لا بالفعل، مثال ذلك: إطلاق المسكر على الخمر الذي في الجرار، لأنّ في الخمر قوة الإسكار، فيقال: شرب مسكراً، لأنّ الخمر فيه قوة الإسكار، أطلقنا الإسكار على الخمر، هذا معنى ذلك.

هذه العلاقات التي أراد المؤلف رحمه الله ذكرها.

ثم قال: "والأصحّ أنّه يكون في الإسناد والمشتقّ والحرف لا العلم".

يعني قد لا يقع المجاز في المفردات ولكن يقع في التركيب، هذا معنى قوله في الإسناد -في التركيب-، تركيب الجملة كقول الله تبارك وتعالى: **يُحَقِّقُ** و**يُجِ**، تأمل هذه الآية: **يُحَقِّقُ** و**يُجِ**، كلّ لفظ أستعمل في معناه، الأرض هي الأرض، وأثقالها هي أثقالها، طيب، أين المجاز في الموضوع؟ قالوا: المجاز هنا في الإسناد، أي في نسبة الإخراج إلى الأرض، الذي أخرج حقيقة هو الله سبحانه وتعالى، فهنا نسبوا الإخراج إلى الأرض، قالوا: هذا مجاز تركيب، مجاز في التركيب -في الإسناد- فيسمى مجازاً إسنادياً، ويقال له مجاز عقلي، إذا كان التجوز في الإسناد فيسمى مجازاً عقلياً، صار عندنا المجاز قسمان:

• مجاز لغوي: والتجوز فيه تكون في المفردات في الألفاظ.

• ومجاز عقلي: والتجوز فيه يكون في التركيب، كقولهم مثلاً: أنبت الربيع البقل، المنبت حقيقة هو الله سبحانه وتعالى فأسند الإنبات إلى غير صاحبه فهذا يُسمى مجازاً عقلياً.

قال: "والمشتقّ"، المشتقّ كاسم الفاعل واسم المفعول وما شابه، معروفة في كتب النحو تذكر في باب خاص -المشتقات-، ويعني المؤلف أنّ المجاز يكون في الفعل والمشتقّ، ومثّلوا للفعل بقوله تعالى: **يُجَآبِ** و**يُجَآبِ**، المؤلف ذكر الإسناد وذكر المشتقّ وزدنا الفعل، قال: **يُجَآبِ** و**يُجَآبِ**، عند نزول هذه الآية هل حصل النداء من أصحاب الجنة؟ لم يحصل، طيب، هو قال: نادى، فعل ماضي، لكن هنا أطلق الفعل الماضي على المستقبل، نداء أصحاب الجنة سيكون في المستقبل ما كان في الماضي، ولكنه نزله

أسداً على حصان، أنا ما الذي أريده؟ أريد بذلك الرجل الشجاع، تمام، طيب، لو حذفنا كلمة: على حصان، هذه القرينة التي جعلتنا نفهم أن المراد ماذا؟ الرجل الشجاع، لو حذفنا: على حصان، وقلت: رأيت أسداً ما الذي يتبادر إلى ذهنك؟ الحيوان المفترس، قال: كون المعنى الذي تبادر إلى ذهنك يختلف عن المعنى الذي دلّ عليه اللفظ بقرينته دلّ ذلك على أن هذا اللفظ مجاز وليس بحقيقة.

"وصحة النفي"، يعني: المجاز يجوز نفيه، وهذه قاعدة متفق عليها، وهي علامة مميزة للمجاز، المجاز يجوز نفيه، ماذا يعني هذا الكلام؟ لو قال لك قائل: زيد حمار، يريد أنه بليد لا يفهم، يصحّ أن تقول له: لا، ليس بحمار، فالمجاز يجوز نفيه، لكن لو قال لك قائل: حمار زيد، وأراد هذا الحيوان المعروف البليد، تستطيع أن تقول له: هو ليس بحمار؟ لا تستطيع، لأنّ هذا حقيقة وذاك مجاز، هذا معنى كلامه.

"وعدم لزوم الاطراد"، أي عدم وجوب الاطراد، الاطراد: يعني الاستمرار في الشيء، أي لا يجب استعماله دائماً في جميع المحال التي وُجد فيه المعنى، لا يجب، عندما تستعمل لفظ الحمار على الشخص البليد لا يجب أن تُطلق لفظة الحمار على كل شخص بليد، وكما في قوله تعالى: **يَجْجُجُ** مثلاً، تمام، استعملت القرية بمعنى أهل القرية، لا يلزمك بعد ذلك أن تستعمل ذلك في البساط مثلاً، فتقول واسأل البساط، وتعني أهل البساط، طيب.

ثم قال: "وجمعه على خلاف جمع الحقيقة".

يعني جمع المجاز يكون مختلفاً عن جمع الحقيقة، مثلاً لهذا كالأمر مثلاً، قالوا: الأمر حقيقة يأتي بمعنى القول، هذا يُجمع على أوامر، لكن إذا أطلقت الأمر على الفعل يُجمع على أمور، فالجمع مختلف بين الحقيقة والمجاز، هذا ما ذكره المؤلف.

قال المؤلف: "والتزام تقييده".

يعني لا بدّ أن تذكر معه قيداً يبين المعنى الذي تريده منه، بخلاف الحقيقة لا يلزمك أن تُقيّد، كما لو استعملت كلمة جناح وأطلقت هكذا، فيفهم المعنى الحقيقي للجناح

كجناح الطير ولا تحتاج أن تُقيّد بالطير، بخلاف الاستعمال المجازي كجناح الذلّ، هنا لا بد أن تُقيّد، إذا ما قيدت ما يُفهم عليك هذا، لا بدّ أن تذكر الذلّ معه، هذا معنى قوله "والتزام تقييده"، يعني لا بد أن يكون هناك تقييد، وإن وجد في الحقيقة تقييد لكن ليس بلامر كالمجاز، المجاز لا بدّ، الحقيقة يوجد لكن ليس لازماً.

قال المؤلف: "وتوقفه على المسمى الآخر".

أي من علاماته أيضاً أنّ المجاز يتوقف على المسمى الآخر الذي يُذكر معه أحياناً، ومثّلوا لذلك بقول الله تبارك وتعالى: يَٰٓحَبِيبُتْ ڤ، هنا قالوا: ومكر الله مجاز والمسمى الآخر مكروا، فهذا المجاز متوقف على ذاك المسمى وهو المكر الأول الحقيقي، هذا على قولهم بالمجاز، لكن نحن نقول هذا حقيقي وهي من صفات المقابلة التي لا تكون كمالاً إلا بالمقابلة.

قال: "والإطلاق على المستحيل".

كيف يُطلق على المستحيل، مثّلوا لذلك بقوله تعالى: يَٰٓحَكِّمُتْ ڤ، فيه عندنا شيء مستحيل هنا؟ نعم، ما هو؟ سؤال الجدران، حملوا معنى القرية هنا على جدران القرية، وقالوا: يستحيل أن تذهب وتساءل جدران القرية فهي لا تجيب، جمادات لا تتكلم، فلها كان الأمر مستحيلاً دلّ على أنّ المراد ماذا؟ المجاز لا الحقيقة، هذا معنى قوله.

قال المؤلف: "والمعرب لفظ غير علم استعملته العرب فيما وُضع له في غير لغتهم والأصحّ أنّه ليس في القرآن".

بدأ أولاً بتعريف المعرب ثم ذكر هل في القرآن معرب أم لا، ما هو المعرب؟ قال المؤلف: "لفظ غير علم"، لفظ من الألفاظ لكنه ليس من الأعلام، لا إبراهيم ولا موسى ولا عيسى ولا شيء من هذه الأعلام، لأنّ الكلام في هذه الأعلام مُستثنى

في هذا الموضوع، غير داخل فيما نتحدث عنه نحن، وجود هذه الأعلام في القرآن أمرٌ مجمع عليه، لا خلاف فيه، مع أنّها هي ليست عربية أصلاً، موسى وعيسى وإبراهيم ونوح وما شابه هذه كلها ليست عربية، بل قالوا: جميع أسماء الأنبياء ليست عربية إلا أربعة: محمد وآدم وصالح وشعيب، لكن هذا ليس موضوعنا، لأنّ هذا موجود في القرآن بالاتفاق، وهذا لا يدلّ على أنّ الكلام المذكور ليس عربياً، يعني شخص عربي إذا تكلم ونطق باسم أجنبي لا يُقال بأنّ هذا الشخص قد تكلم بغير لغته، وهذا أمرٌ منتهى، لكن قال: "استعملته العرب فيما وضع له"، إذن هو لفظ ليس عربياً أساساً ولكن أخذه العرب واستعملوه، ثم قال: "والأصحّ أنّه ليس في القرآن"، طيب، عرفنا ما هو المعرب، هل هو موجود في القرآن مثل هذا أم لا؟ اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: قالوا هو موجود، واستدلوا على ذلك ببعض الألفاظ كاستبرق: وهو نوع من الحرير، وكذلك قسطاس: وهو الميزان، ومشكاة: وهي الكوة التي لا تنفخ، هذه الكلمات: استبرق قالوا فارسية، قسطاس قالوا رومية، مشكاة قالوا هندية.

والقول الآخر قالوا: لا يوجد ألفاظ غير عربية في القرآن، وماذا ردوا على هذه الدعوى التي ذكرها أصحاب القول الأول، قالوا: لا يمنع وجود اشتراك في بعض الألفاظ بين اللغات فتكون هذه الكلمات من الألفاظ المشتركة، فهي من الألفاظ التي حصل فيها اتفاق ما بين اللغات، فربما تكلم الهنود بهذه اللغة وتكلم العرب بهذه اللغة، من أين لكم أنّها عند الهنود قبل أن تكون عند العرب؟ ما تستطيعون أن تقيموا حجة على ذلك، طيب، أصحاب القول الأول ماذا يقولون في وصف الله تبارك وتعالى للقرآن كلّ أنّه عربي: چھہہہچ، ووصف القرآن بأنّه كلّّه عربي، قالوا: وجود مثل هذه الألفاظ القليلة لا يمنع من وصف الكلام بالكامل بأنّه عربي، هذا الكلام صحيح لكن القول الثاني هو الصواب أنّه لا يوجد ألفاظ غير عربية في القرآن، أمّا عن الأعلام طبعاً لا نتحدث عنها، فهذه الألفاظ غير موجودة لأنّ دعوى أنّ هذه

الكلمات التي ذكروها هندية وفارسية وكذا وليست هي عربية في الأصل هذه دعوى تحتاج إلى بينة ولا بينة على ذلك.

ثم قال المؤلف: "مسألة: اللفظ حقيقة أو مجاز أو هما باعتبارين وهما منتفیان قبل الاستعمال".

يعني بهذا أنّ الألفاظ إمّا أن تكون حقيقة أو أن تكون مجازاً أو لا تكون حقيقة ولا مجازاً أو تكون حقيقة ومجازاً باعتبارين، بالنظر إلى أمرين، هذا معنى كلامه هنا، والحقيقة والمجاز قد يبناه فيما تقدم، الألفاظ التي تكون حقيقية وتكون مجازاً، وأمّا التي تكون حقيقة ومجازاً باعتبارين كالعام المخصوص، كقولنا مثلاً: أكرم الطلبة، وقولنا لا تكرم زيداً، وزيد من الطلبة، هذا لفظ عام، قوله: أكرم الطلبة لفظ عام يشمل زيد، لكن جاء تخصيصه فأخرج زيد، فإذا نظرنا لقوله: أكرم الطلبة، إذا نظرنا للأفراد الذين دخلوا في اللفظ لا في الذين خرجوا نقول: هذا لفظ أُستعمل في الحقيقة، وإذا نظرنا إلى زيد فنقول هذا مجاز لا حقيقة، فاللفظ نفسه باعتبار حقيقة وباعتبار آخر مجاز، هذا معنى كلامه، طيب، وقد يكون أيضاً حقيقة ومجازاً باعتبار آخر، باعتبار الوضع، فكلمة الدابة مثلاً إذا نظرت إلى اللغة وكان المعنى المراد كلّ ما دبّ على الأرض فهو حقيقي، وإذا نظرت إلى المعنى العرفي كان مجازاً، تمام، فإذا هي حقيقة باعتبار، مجاز باعتبار آخر، هذا المعنى الذي أراده المؤلف رحمه الله، وقد لا يكون حقيقة ولا مجازاً، ما هو هذا الذي لا يكون حقيقة ولا مجازاً؟ هو اللفظ قبل استعماله، اللفظ قبل الاستعمال، وضعته العرب ولم يُستعمل في شيء، هذا لا يُسمى حقيقة ولا مجازاً، نحن قلنا: الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، المجاز: استعمال اللفظ في غير ما وضع له لقرينة، طيب، هنا ما فيه استعمال أصلاً، إذن لا هو حقيقة ولا هو مجاز، مجرد لفظ، فرقنا نحن بين الوضع والاستعمال والحمل، طيب.

قال المؤلف رحمه الله: "ثم هو محمول على عرف المخاطب، ففي الشرع الشرعي فالعرفي فاللغوي في الأصح".

هو محمول على عرف المخاطب، أي الكلام والمعنى المراد منه دائماً يفهم على حسب المتكلم، حسب عرفه، فإذا كان المتكلم هو الشارع فتفهم الألفاظ على المعنى التي أرادها الشارع، هذا الأصل، ففي الشرع: الشرعي هو المقدم، لماذا هو المقدم؟ لأن الشرع جاء لبيان الشريعة، لبيان الدين ما جاء لبيان اللغة، فلا يصح أن نقول نحمله على المعنى اللغوي، لا، دائماً تحميل تلك الألفاظ في القرآن والسنة على المعاني الشرعية، هذا الأصل وهو الأول، ولا تتحول وتنتقل من المعنى الشرعي إلى المعنى الآخر إلا مع وجود دليل، فإذا أطلقت الصلاة وكان المتكلم الشرع، في القرآن أو في السنة، تفهم الصلاة على المعنى الشرعي لا المعنى اللغوي، قال: "فالعرفي فاللغوي في الأصح"، إذا تعذر حمل المعنى على الشرعي تنتقل إلى العرفي، لماذا قلنا إلى العرفي؟ لتبادر الذهن إليه، مباشرة الذهن أول ما يفهم يفهم منك المعنى العرفي، فإذا لم يكن المعنى شرعي تنتقل إلى المعنى العرفي مباشرة، "فاللغوي" آخر شيء إذا كان ما فيه معنى عرفي خاص تنتقل إلى المعنى اللغوي، "في الأصح" أي في المسألة خلاف في ذلك، وهذا الذي ذكره هنا هو الصواب في ذلك.

قال المؤلف: "والأصح أنه إذا تعارض مجاز راجح وحقيقة مرجوحة تساويا". إذا غلب الاستعمال المجازي على الحقيقي وصار هو المشتهر كالدابة مثلاً، وهي في اللغة كل ما يدب على الأرض ثم انتقلت إلى ذوات الأربع وكثر الاستعمال في ذلك، حتى صارت حقيقة عرفية وصار الوضع الأول مجازاً، بالنسبة إلى أهل العرف، لقلة استعماله فيهم، فإذا تعارضا أي المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة يقول المؤلف: "يتساويا" يعني يكون الكلام مجزئاً يحتاج إلى بيان، هذا في حال أن الحقيقة لم تُهجر كلياً، ولم يعد الناس يستعملونها عندئذ يتساويا، إذا هجرت يُقدم المجاز بالاتفاق.

قال المؤلف رحمه الله: "وأنّ ثبوت حكم يمكن كونه مراداً من خطابٍ لكن مجازاً لا يدلّ على أنّه المراد منه فيبقى الخطاب على حقيقته".

هذه مسألة مهمة، إذا كان للخطاب حقيقة ومجاز، أي ممكن أن يفهم على حقيقته وممكن أن يفهم على مجازه، ووجدت حكماً شرعياً، خلاص أترك هذه النقطة على جنب الآن، بعد ذلك تعال ابحث حكماً شرعياً له علاقة بهذا الموضوع وإذا حملت الخطاب على المعنى الحقيقي أو على المعنى المجازي تجده يتوافق مع الحكم الذي وجدته عندك، يعني الحكم إذا حملت الخطاب عليه تقول: والله معنى ذلك أنّ هذا الخطاب معناه كذا وكذا، لماذا؟ لأنّ هذا الحكم دلّ عليه، وضحت الصورة، بالمثال يتضح الأمر، قال الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: *يحيي بچ، حقيقة اللبس ماهي؟* *الجس باليد، طيب، ويطلق اللبس أيضاً على الجماع، تمام، وثبت عندنا حكم شرعي في هذه المسألة، فالإجماع منعقد على جواز التيمم للجماع، الشخص يجوز له أن يتيمم إذا جامع أهله ولم يجد الماء مثلاً، فيجوز له أن يتيمم، هذه المسألة متفق عليها، طيب، إذن عندنا هذا الحكم، إذن يصحّ أن نحمل الآية على معنى الجماع استناداً لهذا الحكم، هذه مسألة المؤلف، ويقول المؤلف: "وأنّ ثبوت حكمٍ"، ما هو الحكم الذي عندنا، مثلاً به؟ التيمم من الجماع، طيب، "يمكن كونه مراداً من خطاب لكن مجازاً"، يمكن هذا الحكم أن يكون مراداً من قول الله تبارك وتعالى: *يحيي بچ*، إذا حملنا هذا الخطاب على المجاز لا على الحقيقة، "لا يدلّ على أنّه المراد منه"، لا يدلّ، إذن المؤلف يقول: وإن وجد هذا الحكم، وإن توافق مع الخطاب مجازاً، يقول: لكن لا يدل هذا على أنّه المراد منه، على أنّ المراد من هذا اللفظ هو الجماع لا اللبس، فيبقى الخطاب على حقيقته، يعني لا نعتمد على هذه القرينة البتة، ويبقى الخطاب عندنا على الحقيقة لأنّها مقدمة، وضحت الصورة، تمام.*

قال المؤلف: "اللفظ إن أُستعمل في معناه الحقيقي للانتقال إلى لازمه فكأية فهي حقيقة أو مطلقاً للتلويح بغير معناه فتعريض فهو حقيقة ومجاز وكأية".

انتقل المؤلف الآن إلى تعريف الكناية والتعريض، وهل هما من الحقيقة أم من المجاز، فقال في تعريف الكناية: "لفظ استعمل في معناه الحقيقي للانتقال إلى لازمه"، لفظ أُستعمل في معناه الحقيقي، لم يتغير اللفظ، موضوع لمعنى وأُستعمل لذلك المعنى، هذه الحقيقة، الحقيقة: استعمال اللفظ فيما وضع له، إذن قلنا هو: لفظ استعمل في معناه الحقيقي، فهو حقيقة وليس مجاز أي كناية، للانتقال إلى لازمه، ما المراد من هذا اللفظ؟ ليس المراد المعنى نفسه، وإنما المراد هو لازم المعنى، وإن كان هذا المراد إلا أنه استعمل الألفاظ في مواضعها ما تلاعب في الألفاظ، لكن مراده وقصده ليس نفس المعنى، وإنما شيء لازم للمعنى لا ينفك عنه، مثال ذلك: قول العرب إذا أرادت أن تصف رجلاً بالكرم، والعرب ما كانت عندهم غازات كالיום، عندهم حطب، طيب، الآن استعمال العرب في وصف الرجل الكريم بكثير الرماد، معروف الرماد؟ الرماد: عندما تحرق الحطب آخر شيء يبقى معك الرماد، كثير الرماد ماذا يريدون من هذا؟ الآن استعمال اللفظ في موضعه وإلا ليس في موضعه؟ في موضعه، كل شيء في موضعه، وفعلاً الرجل يكون كثير الرماد، طيب، عندما تقول في رجل كثير الرماد وأنت ماذا تريد؟ لا تريد أن تخبر الشخص الذي أمامك بأن الرماد الذي عنده كثير، هو ما جاء يطلب منك رماداً حتى تخبره بهذا الشيء، ماذا تريد من هذا؟ تريد أن تصف الرجل بالكرم، إذن فيه عندنا تلازم ما بين الكرم وكثرة الرماد، ما هو هذا التلازم؟ من أين جاء؟ الكرم هو الإغداق بالإعطاء، إعطاء المال، إعطاء الطعام، الشراب، طيب، هذا الكرم، إطعام الطعام كيف يكون؟ بالطبخ، الطبخ يحتاج إلى حطب ونار، تمام، الحطب عندما يحترق يصبح رماداً، كثرة الحطب دليل على كثرة الطبخ، كثرة الطبخ دليل على الكرم، إذن هو هذا المعنى الذي أراده، كثير الرماد، وإذا أرادوا أن يصفوا رجلاً بالطول قالوا: طويل النجاد، غمد السيف متى يكون طويلاً؟ إذا كان صاحبه طويلاً، أي نعم، طيب، هذه تُسمى كناية، وهي من ضمن الحقيقة لا من ضمن المجاز على الصحيح، لذلك قال

المؤلف: "فهي حقيقة ليست بمجاز"، طيب، قال: "أو مطلقاً للتلويح بغير معناه فتعريض"، إذن التعريض استعمال اللفظ مطلقاً لكنك لا تريد من اللفظ معناه، تريد شيئاً آخر يدلّ عليه اللفظ، لكن لا من قريب، من بعيد، استعمال اللفظ في معناه سواء كان المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي عند المؤلف لذلك قال: مطلقاً، لم يخصه بالاستعمال الحقيقي، فيكون استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أو في معناه المجازي أو قل في معناه أو في غير معناه، فيكون التعريض عنده حقيقة ومجاز وكناية، ما فيه فرق، هذا قوله لذلك قال في النهاية: "فهو حقيقة ومجاز وكناية"، هذا التعريض، وهو استعمال اللفظ وإرادة المعنى البعيد لا المعنى القريب، مثال ذلك: قوله تبارك وتعالى عن إبراهيم: **چچچچچچ**، وأشار بأصبعه الكبير، الآن المعنى القريب للفظ **أَنَّ الصنم الكبير هو الذي حطّم الأصنام الصغيرة**، هذا المعنى الذي يفهم ويتبادر إلى الذهن من اللفظ، لكن إبراهيم ما أراد هذا، أراد المعنى البعيد وهو **أَنَّهُ فعله كبيرهم هذا أي أصبعه، أي أَنَّهُ حطّمها بيده**، هذا يُسمى تعريضاً، هذا ليس من الكذب، لكن من حيث الحكم الشرعي فيه تفصيل.

وبهذا نكون قد انتهينا من مبحث الحقيقة والمجاز وسيدأ المؤلف إن شاء الله بالحروف وهو مبحث مفيد جداً في فهم الكتاب والسنة.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله.

تفريغ الدرس العشرون من شرح كتاب لبّ الأصول

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:
فقال المؤلف رحمه الله: "الحروف".

هذا مبحث الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفة معانيها، وذكر المؤلف رحمه الله الحروف على وجه التغليب وإلا فسيذكر بعض الأسماء أيضاً، فقوله: "الحروف" تغليباً، وكما ذكرنا هذه الحروف مهمة لطالب العلم لأنها يُبنى عليها فهم أدلة القرآن والسنة، سواء كان الدارس مفسراً أو فقيهاً أو محدثاً كلّهم يحتاجون إلى هذا، وهو مبحث مهم ومفيد.

قال المؤلف رحمه الله: "إذن: للجواب والجزاء قيل دائماً وقيل غالباً".

هذا الحرف الأول الذي بدأ به المؤلف وهو حرف: إذن، فقال لنا مبيناً لنا معناها: "للجواب والجزاء، قيل دائماً وقيل غالباً"، ما معنى الجواب والجزاء؟ إذا قال لك شخص: أزورك غداً، فهو مُنتظر منك جواباً، فأنت تقول له: إذن أكرمك، فهنا أجبته، لذلك تُسمى جواباً، وجازيته على زيارته بالإكرام، وهذا معنى الجزاء، فهي تُعطي معنيين: معنى الجواب والجزاء معاً، طيب، دائماً تأتي للجواب والجزاء معاً، أم أنّها أحياناً تأتي فقط للجواب؟ اختلف العلماء في ذلك، فقال ابن هشام في مغني اللبيب: قال سيبويه معناها الجواب والجزاء، أي إذن، فقال الشلوبين (هذا من أهل النحو، من علماء اللغة): في كلّ موضع، أي أنّها دائماً للجواب مع الجزاء، وقال أبو علي الفارسي: في الأكثر، يعني: غالباً تأتي للجواب مع الجزاء، وقد تتمحض للجواب، يعني قد تكون للجواب محضاً فقط، بدليل أنّه يُقال لك: أحبك، فتقول: إذن أظنك صادقاً، فيه جواب؟ فيه جواب، فيه جزاء؟ ما فيه جزاء، ما جازيته بشيء، فلذلك قال هنا: بأنّها تارة تتمحض للجواب، وهذا هو الصحيح، ولعلّ الشلوبين ما وقف على ما وقف عليه أبو علي الفارسي، طيب، هذا معنى ما ذكر المؤلف رحمه الله.

ثم قال: "وإنّ للشرط وللنفي وللتوكيد".

[illegible]

وتأتي للنفي، كقوله تبارك وتعالى: چ كڙ و و و چ، ما معنى اتيانها للنفي؟ تأتي بمعنى ما النافية، وإذا صح أن تضع مكانها ما النافية فهي إذن النافية وليست الشرطية، چ كڙ و و و چ، انزع إن وضع مكانها ما، ما الكافرون إلا في غرور، ليس الكافرون إلا في غرور، نفس الشيء، كلّها للنفي، طيب، چ ك كگ چ، هذه شرطيه أم نافية؟ هذه نافية، ما من أحد منكم إلا وسيردها، نافية وليست شرطية. وتأتي للتوكيد، هذه التي يسميها أهل النحو بالزائدة، كقولهم مثلاً: ما إن أتيتُ بشيء أنت تكرهه، لو حذفنا إن ماذا سيصبح؟ يصبح: ما أتيتُ بشيء أنت تكرهه، ما غيرت شيء، فهي زائدة، لماذا يُؤتى بها؟ لتوكيد النفي في مثل هذه الحالة، مثل هذه الصورة التي ذكرناها جاءت لتوكيد النفي، لذلك قال: "وللتوكيد"، في الغالب تأتي بعد ما النافية.

وذكر ابن هشام إن رابعة وهي: الخففة من الثقيلة، وهذه الخففة من الثقيلة يعني أصلها إنا وخففت فصارت إن وهذه مذكورة في كتب النحو.

قال المؤلف رحمه الله: "وأو للشك أو للإيهام أو للتخيير ولمطلق الجمع وللتقسيم وبمعنى إلى وللإضراب".

تأتي للتشكيك: القائل الذي يتكلم يكون شاكاً في كلامه، فيقول مثلاً: قام زيد أو

عمرو، وهو شاك من القائم، هل هو زيد أو عمرو، فهذه تستعمل حتى عندنا اليوم يستعملونها بكثرة على هذا النحو.

وتأتي للإبهام: يعني التغطية على السامع، فتقول: قام زيد أو عمرو، نفس الجملة لكنك مستيقن وتعلم من الذي قام، ولكن تريد الإبهام على السامع فتقول له: قام زيد أو عمرو، فيختلط الأمر على السامع، فالشك يكون من المتكلم، أمّا الإبهام فيكون على السامع.

وتأتي للتخيير: أيضاً، كقول أحدهم لك مثلاً: تزوج هنداً أو اختها، هذه للتخيير، إمّا هذه أو هذه، وبعضهم زاد الإباحة، وقال تأتي أيضاً للإباحة، كقولهم مثلاً: جالس الحسن أو ابن سيرين، يعني: أبيع لك هذا أو هذا، وجعل الفرق بين التخيير والإباحة أنّ التخيير لا يجوز الجمع فيه وأمّا الإباحة فيجوز الجمع فيه، الآن في المثالين الذين تقدما لما قال لك مثلاً: تزوج هنداً أو اختها، يجوز لك أن تجمع بين هند و اختها؟ لا يجوز، الجمع بين الأختين محرم، طيب قال لك: جالس الحسن أو ابن سيرين، يجوز أن تجمع بين الاثنين؟ يجوز، فقالوا إذا جاز فهي إباحة، وإذا لم يجز فهو تخيير، وقال لهم آخرون: لا، هذا التفريق لا حقيقة له من ناحية اللغة، ولكن وجدت قرينة هي التي جعلت ذاك ممنوعاً وهذا جائزاً الجمع بينهما: القرينة الأولى: قرينة شرعية، وجد النص الشرعي على عدم جواز الجمع بين البنت وأختها وإلا لما قلنا بعدم ذلك، نحن نتحدث عن اللغة صافية من دون قرينة الشريعة أو غيرها من القرائن، فقالوا إذن هي واحدة في النهاية أو هذه واحدة ولا فرق بينهما.

والتخيير والإباحة يكونان في الطلب، كما ذكرنا هنا: جالس الحسن أو ابن سيرين، هنا أطلب منك طلباً، فالتخيير والإباحة تكون في الطلب، وأمّا الشك والابهام فيكون في الخبر، قام زيد أو عمرو، تخبر خبراً وتعطيه معلومة.

ولمطلق الجمع: هنا تكون بمعنى الواو، لأنّ الواو هي التي لمطلق الجمع، ما معنى مطلق الجمع؟ يعني أقول لك: جاء زيد وعمرو، أنت الآن جمعت بينهما في الجيء فقط، بدون

نظر إلى متقدم ومتأخر، ومنفردين أو مجتمعين، ما لنا علاقة بكلّ هذا، الذي أثبتته لك: هو أن زيدا وعمرو قد اجتمعا في المجيء، قد اشتركا في المجيء هذا هو مطلق الجمع، قالوا وأو أيضاً تأتي لمطلق الجمع كالواو، ومثّلوا لذلك بقول الشاعر:

وقد زعمت ليلي بأني فاجرٌ *** لنفسي تقاها أو عليها فجورها

فقالوا هنا: لنفسي تقاها أو عليها فجورها، فهنا: أو بمعنى الواو، أي لمطلق الجمع.

ثم قال: وللتقسيم: يعني تأتي أيضا -أو- للتقسيم، ما معنى التقسيم؟ قول أهل النحو مثلاً: الكلمة اسم أو فعل أو حرف، فهنا ذكرت الأقسام أقسام الكلمة، هذا معنى: "للتقسيم"، أي تأتي لذكر أقسام الشيء.

ثم قال: وبمعنى إلى: كقول الشاعر:

لأستسهلن الصعبَ أو أدركَ المني *** فما انقادت الآمالُ إلّا لصابرٍ

الشاهد قوله: لأستسهلن الصعب أو أدرك المني، فهنا تقدير الكلام: لأستسهلن الصعب إلى أن أدرك المني. فهنا -أو- جاءت بمعنى إلى، وفي هذه الحالة يكون الفعل بعدها منصوباً بأن مضمرة بعد أو، الشاهد أنها تأتي بمعنى إلى.

يقول لك: تأتي بمعنى كذا، تعرف مباشرة الضابط في ذلك، تنزع الكلمة وتضع تلك مكانها، فإذا صحّت فهي بمعناها وإلّا فلا.

وتأتي للإضراب: أصل حرف الإضراب هو بل، كذلك أو تأتي للإضراب، كقول الشاعر:

ماذا ترى في عيالٍ قد برمتُ بهم *** لم أُحصِ عدّتهم إلّا بعداد

كانوا ثمانين أو زادوا ثمانية *** لولا رجاؤك قد قتلتُ أولادي

الشاهد قوله: كانوا ثمانين أو زادوا ثمانية، فهنا أو للإضراب: كأنك قلت: كانوا ثمانين بل زادوا ثمانية، نفس المعنى، ومعنى الإضراب أن ما قبلها في حكم المسكوت عنه، أي كأنك لم تذكره أصلاً، تضرب عليه تماماً.

هذه سبعة معاني ذكرها المؤلف: للشك وللايهام والتخيير ولمطلق الجمع وللتقسيم وبمعنى إلى وللاضراب، هذه سبع معانٍ تأتي بها، وابن هشام ذكر أكثر من ذلك في مغني اللبيب.

قال المؤلف: "وأي بالفتح والتخفيف: للتفسير ولنداء البعيد في الأصح وبالتشديد للشرط وللاستفهام موصولة ودالة على الكمال ووصلة لنداء ما فيه الـ".

وأي هذه بالفتح أي بفتح الهمزة، همزة أي، والتخفيف: تخفيف الياء، وهذا يريد أن يفرق بين أي وأي، التي سيأتي الحديث عنها، قال هذه: تأتي للتفسير، فتقول مثلاً وأنت تقرأ في كتب الشروح والتفاسير عندما تمر جملة: أي كذا، هذه هي: أي التفسيرية، كقولهم مثلاً: عندي عسجد أي ذهب، إذا أردت أن تفسر تقول: أي كذا، وتقول رأيت غدنفاً أي أسداً، فأى هذه تأتي للتفسير، وما بعدها يكون في إعرابه عطف بيان على ما قبلها أو بدلاً، فيكون تابعاً له في الإعراب، لما تقول: عندي عسجد، العسجد هذا مرفوعة فتأتي بالتفسير تقول: أي ذهب، تكون ذهب مرفوعة لأنها تكون عطف بيان على عسجد، أو بدلاً منه، وتقع تفسيراً للمفرد وتفسيراً أيضاً للجملة.

قال: "ولنداء البعيد في الأصح"، أي أنها تُستعمل أيضاً في النداء، فلا إشكال في استعمالها في النداء كما جاء في عدة أحاديث أن الملك يقول: "أي رب نطفة أي رب علقة"، وفي أحاديث أخرى يقول: "أي رب" يا رب، فهي للنداء، لكن هل تُستعمل لنداء القريب أم الوسط أم البعيد؟ هنا حصل خلاف شديد بين العلماء، والمؤلف رحمه الله رجح أنها تُستعمل لنداء البعيد، فقال: "ولنداء البعيد في الأصح"، وابن هشام تركها من غير ترجيح.

انتهى من أي المخففة فهي تأتي للتفسير وتأتي للنداء.

ثم انتقل إلى المشددة أي، قال: "وبالتشديد للشرط"، ففي حال التشديد، المشددة

تأتي شرطية، هذه مرّت معنا في النحو، ومثالها قوله تعالى: **يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ لِلصَّلٰوةِ فَاَمْسِكُوا عَلَيْكُمْ زُرُوعَكُمْ وَلَا يَكُنْ لِلرِّجَالِ وَلَا لِلنِّسَاءِ فِيْكُمْ كَيْدٌ وَلَا عَصَافٌ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ** (البقرة: ٢٣٥).
الأجلين: المشددة التي هي أيّ وما: هذه زائدة يعربونها صلة، فأَيّ هذه اسم شرط جازم يحزم فعلين وهي منصوبة والناصب لها هو الفعل الذي بعدها وهو قضيت، وما: زائدة والأجلين مضاف إليه، وقضيت فعل الشرط وجواب الشرط فلا عدوان علي، ومعنى كونها شرطية طبعاً كما تقدم في إن، أنّ جواب الشرط متعلق على ما تقدم، وقوله: **يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ لِلصَّلٰوةِ فَاَمْسِكُوا عَلَيْكُمْ زُرُوعَكُمْ وَلَا يَكُنْ لِلرِّجَالِ وَلَا لِلنِّسَاءِ فِيْكُمْ كَيْدٌ وَلَا عَصَافٌ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ** (البقرة: ٢٣٥).
وعندما تقول مثلاً: إن جاء زيد ذهبت معك، هذا شرط، إن جاء زيد ذهبت معك، فذهابك معه معلق بعجيء زيد، هذا معنى الشرطية، الشرطية معناها التعليق.
قال: وللاستفهام، أي تأتي أيّ مشددة للسؤال، كما جاء في كتاب الله تبارك وتعالى أنّه قال والقول أصلاً للمنافقين: **يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ لِلصَّلٰوةِ فَاَمْسِكُوا عَلَيْكُمْ زُرُوعَكُمْ وَلَا يَكُنْ لِلرِّجَالِ وَلَا لِلنِّسَاءِ فِيْكُمْ كَيْدٌ وَلَا عَصَافٌ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ** (البقرة: ٢٣٥).
فأَيّ هذه اسم شرط جازم يحزم فعلين وهي منصوبة والناصب لها هو الفعل الذي بعدها وهو قضيت، وما: زائدة والأجلين مضاف إليه، وقضيت فعل الشرط وجواب الشرط فلا عدوان علي، ومعنى كونها شرطية طبعاً كما تقدم في إن، أنّ جواب الشرط متعلق على ما تقدم، وقوله: **يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ لِلصَّلٰوةِ فَاَمْسِكُوا عَلَيْكُمْ زُرُوعَكُمْ وَلَا يَكُنْ لِلرِّجَالِ وَلَا لِلنِّسَاءِ فِيْكُمْ كَيْدٌ وَلَا عَصَافٌ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ** (البقرة: ٢٣٥).
وعندما تقول مثلاً: إن جاء زيد ذهبت معك، هذا شرط، إن جاء زيد ذهبت معك، فذهابك معه معلق بعجيء زيد، هذا معنى الشرطية، الشرطية معناها التعليق.
قال: وللاستفهام، أي تأتي أيّ مشددة للسؤال، كما جاء في كتاب الله تبارك وتعالى أنّه قال والقول أصلاً للمنافقين: **يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ لِلصَّلٰوةِ فَاَمْسِكُوا عَلَيْكُمْ زُرُوعَكُمْ وَلَا يَكُنْ لِلرِّجَالِ وَلَا لِلنِّسَاءِ فِيْكُمْ كَيْدٌ وَلَا عَصَافٌ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ** (البقرة: ٢٣٥).
فأَيّ هذه اسم شرط جازم يحزم فعلين وهي منصوبة والناصب لها هو الفعل الذي بعدها وهو قضيت، وما: زائدة والأجلين مضاف إليه، وقضيت فعل الشرط وجواب الشرط فلا عدوان علي، ومعنى كونها شرطية طبعاً كما تقدم في إن، أنّ جواب الشرط متعلق على ما تقدم، وقوله: **يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ لِلصَّلٰوةِ فَاَمْسِكُوا عَلَيْكُمْ زُرُوعَكُمْ وَلَا يَكُنْ لِلرِّجَالِ وَلَا لِلنِّسَاءِ فِيْكُمْ كَيْدٌ وَلَا عَصَافٌ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ** (البقرة: ٢٣٥).

وتأتي موصولة، بمعنى الذي، كما في قوله تعالى: چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ د د د د
چ، الشاهد أيهم أشد، أي لنزعن الذي هو أشد، فهنا موصولة بمعنى الذي.
وتكون دالة على معنى الكمال، أي تدل على صفة الكمال، عندما تقول مثلاً: زيدٌ
رجلٌ أي رجلٍ، أي رجلٍ هو أي أنه متصف بصفات الرجولة الكاملة، زيدٌ رجلٌ
أي رجلٍ، أي كامل في صفات الرجولة، فتكون هنا صفة للنكرة، رجل نكرة وأي
صفة لرجلٍ، أما إذا جاءت بعد المعرفة تكون حالاً كقولهم مثلاً: مررت بزيدٍ أي
رجلٍ، الآن زيدٌ معرفة فأَيُّ هنا تكون حال، والحال دائماً منصوب، لذلك جاءت
منصوبة هنا.

قال: ووصلة لنداء ما فيه ال، نحو: يا أيّها الرّجل، ومعنى وصلة نداء أي نتوصل بها إلى نداء الاسم المعرّف بال، يا أيّها الرّجل، يا: حرف نداء، وأيّ هذه الواصلة، يا أيّها الرّجل.

قال المؤلف رحمه الله: "وَإِذَا لِلْمَاضِي ظَرْفًا، وَمَفْعُولًا بِهِ وَبَدَلًا مِنْهُ وَمُضَافًا إِلَيْهَا اسْمٌ

زمان وكذا للمستقبل وللتعليل حرفاً وللمفاجأة كذلك في الأصحّ.

[illegible]

فإذ جاء، إذ: هنا للمفاجأة أي فاجأني بمجيئه وأنا على تلك الحال، قال: "وللمفاجأة كذلك في الأصح"، أي وتأتي حرف مفاجأة كما تأتي حرف تعليل.

قال المؤلف رحمه الله: "وإذا للمفاجأة حرفاً في الأصح وللمستقبل ظرفاً مضمّنة معنى الشرط غالباً وللماضي والحال نادراً".

الحرف السابع حرف إذا، وهي حرف في الأصحّ عند المؤلف، يعني فيها خلاف، المؤلف يذهب إلى أنّها حرف، وتقع بين جملتين الثانية منهما اسمية، مثل: خرجت فإذا الأسد بالباب، خرجت: هذه الجملة الأولى، والأسد بالباب: هذه الجملة الثانية، وجاءت إذا بينهما، والذي بعدها مباشرة اسم، خرجت فإذا الأسد بالباب، أي تفاجأت به عند خروجي.

وللمستقبل ظرفاً مضمناً معنى الشرط غالباً، يعني ترد للمستقبل أيضاً وتكون ظرفاً، لكن فيها معنى الشرط، قال: "غالباً"، يعني أحياناً تتخلص من معنى الشرطية، فتقول مثلاً: إذا جاء زيد فأكرمه، ففيها معنى الشرط وإلا لا؟ فيها معنى الشرط، إذا جاء زيد فأكرمه فهنا ظرف لما يُستقبل من الزمان وفيه معنى الشرطية، لأنه فيه تعليق، هذا معنى الشرطية، فيه تعليق الإكرام بالجيء.

قال: وترد للماضي والحال، هي الأصل فيها أنّها للمستقبل، لكن ترد أيضاً للماضي والحال ولكن هذا نادراً، فتكون مثل إذ في حال كونها للماضي، كقوله تعالى: چ چ چ حاصلًا وإلا غير حاصل؟ لما نزلت هذه الآية كان حاصلًا، والانفضاض كان جاء للماضي، ومثال الحال: چگچگ و الغشيان والليل مقترنان مع بعضهما، فهذا مثال للحال، فتأتي للحال لا للمستقبل، ولكن كما ذكرنا هذا نادر وليس هو الأكثر.

طيب، الباء الحديث فيها طويل وهي مهمة جداً لكثرة ورودها في الكتاب والسنة
نؤجلها إن شاء الله للدرس القادم ونكتفي بهذا القدر إن شاء الله.

هذه طبعاً من أراد أن يُتقنها لا بدّ من حفظها، تُحفظ هذه الحروف، كلّ ما ذُكر في الحروف وخصوصاً ما في المتن، من أراد أن يتقن معانيها ويفهمها جيداً فلا بدّ من حفظها.

الحمد لله وصلّ اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أمّا بعد:
فمازلنا في ذكر معاني الحروف، وذكرنا أنّ هذه الدروس من أهم دروس أصول الفقه،
ومعاني الحروف هذه يحتاجها الفقيه كما يحتاجها المفسر كما يحتاجها المحدث، فهي
تُعِينك على فهم كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووصلنا عند حرف
الباء.

قال المؤلف رحمه الله: "والباء للإلصاق حقيقة ومجازاً وللتعدية وللسببية وللمصاحبة
وللظرفية وللبدلية وللمقابلة وللمجاوزة وللاستعلاء وللقسم وللغاية وللتوكيد وكذا
للتبويض في الأصح".

هذه كلّها معاني الباء لأنّه يأتي كثيراً في الكلام العربي، فيُستعمل على المعاني
المذكورة.

أول معنى من معانيها: الإلصاق: وهو أصل معنى الباء كقولهم: أمسكت الحبل
بيدي، أي ألصقت الحبل بيدي فصارت ملاصقة بين يدي وبين الحبل، هذا معنى
الإلصاق، وقولهم: فلان به داء، أي أنّ الداء التصق به، هذا إلصاق حقيقي، وهناك
إلصاق يسمونه إلصاقاً مجازياً كقولهم مثلاً: مررت بزيد، المرور هنا لم يلصق بزيد وإنما
الإلصاق حصل بمكان يقرب منه، الآن التماس الذي حصل بينك وبين زيد، بينك
وبين المكان الذي هو قريب من زيد؟ بينك وبين المكان الذي هو قريب من زيد،
فإذن ما فيه التصاق حقيقي بينك وبين زيد، لذلك سمّوا هذا الصاقاً مجازياً، من باب
الجواز، تجوزوا في هذا الأمر، لذلك قال المؤلف: "للإلصاق حقيقة ومجازاً"، فالباء
تأتي للإلصاق سواء كان إلصاقاً حقيقياً أو إلصاقاً على سبيل التجوز، نسميه كذلك،
هذا المعنى الأول وقلنا هو أصل معنى الباء.

ومنه قول الله تبارك وتعالى: چ پ ث چ، هذه مسألة فقهية، هل الباء هذه باء
الإلصاق أم باء التبويض؟ وسيأتي في آخر كلام المؤلف، ماذا قال؟ وكذا للتبويض

في الأصحّ، أي أنّ الباء تأتي أيضاً للتبعيض، فإذا قلنا الباء التي في الآية للتبعيض فنكتفي بمسح بعض الرأس، وإذا قلنا بأنّها للإلصاق فلا بد من مسح الرأس بالكامل، طيب، فيه احتمال أن تكون للإلصاق وللتبعيض، إذا سلّمنا مع المؤلف أنّ الباء تأتي للتبعيض نقول: نعم فيه احتمال، لكن المسألة في حدّ ذاتها مختلف فيها، هل تأتي الباء للتبعيض أم لا؟ والمعنى المتفق عليه أن تأتي للإلصاق، ونرجّح الإلصاق بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فلا نريد أن نستطرد الآن، المسألة محلها كتب الفقه، طيب، هذا بالنسبة لمعنى الإلصاق.

المعنى الثاني: التعديّة: وتسمى بالنقل، وهي القائمة مقام الهمزة في تصيير الفاعل مفعولاً، كقوله تبارك وتعالى: **چ پ پ یچ**، أي أذهب الله نورهم، فعملت الباء عمل الهمزة، أصل الكلام: ذهب نورهم، دخلت الهمزة فصار النور بدل أن يكون فعلاً مفعولاً به، والباء تعمل عمل الهمزة في التعديّة، تعدي الفعل إلى مفعول به.

المعنى الثالث: الاستعانة، وهذه ضابطها أن تدخل على آلة الفعل، الآن يحى ماذا يفعل؟ يحى يقول لنا أنا كتبت بالقلم، وهو قاعد يكتب بالقلم، كتبت بالقلم، الباء هذه دخلت على آلة الكتابة، الكتابة تمت بماذا؟ تمت الكتابة بالقلم، فالقلم هو آلة الكتابة، والباء دخلت على آلة الكتابة، هذه الباء تسمى باء الاستعانة، أي استعنت بالقلم في الكتابة، قتل زيد عمرو بالعصا، الباء هذه باب الاستعانة، دخلت على آلة الفعل العصا، هذا هو ضابطها، طيب، هذه نحن ذكرناها هنا لأن المؤلف لم يذكرها أصلاً أدخلها في باء السببية.

المعنى الرابع: السببية، مثلها كقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَوُثِّقُوا وُجُوهَكُمْ﴾، هذه الباء باء السببية، أي ادخلوا الجنة بسبب أعمالكم، فأعمالكم سبب في دخول الجنة، وهذه الباء ينفى بها بعض الذين ينكرون الأسباب، وهذه الباء التي هي باء السببية تختلف عن باء العوض التي سماها المؤلف بباء المقابلة، وتسمى بباء الثنية، كلّها أسماء لباء واحدة (باء المقابلة، باء العوض، باء الثنية)، واحدة، تلك الباء تختلف عن هذه الباء، تلك

الفرس بألف، اشترت الفرس عوضاً عن الألف، أو مقابلةً للألف أو ثمناً للألف، هذا المعنى.

وللمجاورة: الحرف الأصلي للمجاورة: عن، فالباء تأتي بمعنى عن، كقوله تعالى: **چ** **كُ** **وُ** **چ**، أي سأل السائل عن عذاب واقع.

وللاستعلاء: الحرف الأصلي للاستعلاء هو: على، فتأتي الباء بمعنى: على، كقوله تعالى: **چ** **ه** **ه** **ه** **ه** **چ**، إن تأمنه على دينار.

وتأتي للقسم: وهي أصل حروف القسم، بالله عليك لتفعلن كذا، حروف القسم ثلاثة: والله وبالله وتالله.

وللغاية: التي بمعنى إلى، **چ** **ن** **ن** **ن** **چ**، أي وقد أحسن إلى.

وللتوكيد: وهي الزائدة، ما هو ضابط الزائدة؟ إذا حذفها يصحّ الكلام، لا تؤثر في صحة الكلام، هذا ضابطها، لكن في القرآن ما فيه شيء ليس له معنى، لذلك يقولون فيها بأنها للتوكيد كقوله تبارك وتعالى: **چ** **ي** **ي** **ي** **چ**، لو حذفنا الباء ماذا سيصبح الكلام؟ وهزي إليك جذع النخلة، صح؟ تمام، إذا فالباء هذه توكيدية.

وللتبعية: على ما ذكره المؤلف فتكون بمعنى: من، الحرف الأصلي للتبعية: من، أكلت من الخبز، أي: أكلت بعضه ما أكلته كله، وفي المسألة خلاف هل تأتي الباء للتبعية أم لا، المؤلف يرجح هذا كقوله تعالى: **چ** **أ** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **چ**، عند المؤلف هذه معناها عين يشرب منها عباد الله.

هذه معاني الباء

ثم قال المؤلف رحمه الله: "وبل للعطف بإضراب وللإضراب فقط إمّا للإبطال أو للانتقال من غرض إلى آخر".

بل هذه قال المؤلف تأتي للإضراب، ما معنى الإضراب؟ له ثلاثة معاني، ستأتي إن شاء الله، نبدأ الآن ببل بتقسيم، فنقسمها إلى قسمين:

١) القسم الأول: أن يكون ما بعدها مفرداً.

ü القسم الثاني: أن يكون ما بعدها جملة.

نترك القسم الثاني على جنب، نبقي نشتغل مع القسم الأول، القسم الأول الذي هو أن يكون ما بعدها مفرداً، هذا له حالتان أيضاً: إما أن تكون الجملة قبله:

ü مثبتة.

ü أو منفية.

تمام هذه قسمتنا، إذن صار عندنا الآن ما بعد بل مفرداً والجملة التي قبله مثبتة أو منفية، طيب نبقي مع هذا القسم.

ü إذا كان ما بعد بل مفرداً والجملة قبله مثبتة وليست منفية فتكون هنا بل عاطفة وللإضراب.

عاطفة: يعني بمنزلة الواو تعطف الشيء على شيء آخر.

وللإضراب: ما معنى الإضراب هنا؟ أي كأنه مسكوت عنه، الذي هو قبل بل، ما قبل بل يكون في حكم المسكوت عنه، هذا المعنى الأول للإضراب في مثل هذا الموطن.

أن يكون ما بعد بل مفرداً وأن تكون الجملة التي قبله مثبتة، واضح، فتكون بل هنا عاطفة وللإضراب الذي هو بمعنى أن يكون ما قبلها في حكم المسكوت عنه، عندما تقول: جاء زيد بل عمرو، ما بعد بل جملة وإلا مفرد؟ مفرد، عمرو مفرد وإلا جملة؟ مفرد، قبل بل: الجملة مثبتة وإلا منفية؟ مثبتة، جاء زيد: إثبات، جاء زيد بل عمرو، هنا عندما قلت: بل عمرو، كأنك أضربت عن زيد، فجعلت حكمه مسكوتاً عنه، يعني كأنه لم تثبت ولم تنفي المجيء عن زيد، لا علاقة لي به، خلاص، ألغي الكلام، تمام، وأثبت المجيء لمن؟ لعمرو، هذا القسم الأول، وهو المفرد والقسم الأول من المفرد وهو الجملة المثبتة.

ü إذا كانت الجملة منفية:

كأن تقول مثلاً: ما قام زيد بل عمرو، فهنا تكون لتقرير حكم ما قبلها وجعل ضده لما

• وكذلك للانتقال من غرض إلى غرض آخر:

كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ الْكِتَابُ وَنُفْخُ الْنُفْخِ﴾، الذي هو اللوح المحفوظ يكون مكتوب فيه كل شيء، ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ الْكِتَابُ وَنُفْخُ الْنُفْخِ﴾: يوم القيامة سيأتي كل واحد وكتابه مكتوب كل شيء عند الله سبحانه وتعالى مما يعمل العبد، ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ الْكِتَابُ وَنُفْخُ الْنُفْخِ﴾، قلوبهم في جهالة من هذه الحقائق فانتقل من موضوع إلى موضوع آخر، هي مجرد الانتقال فقط، ما قبلها كما هو مثبت ما صار عليه ولا شيء، وجاء ما بعدها.

هذا موضوع بل.

قال المؤلف رحمه الله: "وبيد بمعنى غير وبمعنى من أجل ومنه بيد أنه من قريش في الأصح".

بيد اسم له معنيان، وهو ملازم دائماً لأن.

• الأول: بمعنى غير، كقوله صلى الله عليه وسلم: "نحن الآخرون السابقون بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا"، ما معنى بيد هنا؟ غير أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، هذا الحديث متفق عليه.

• وتأتي بمعنى من أجل، ويمثلون لذلك بحديث: "أنا أفصح العرب بيد أني من قريش"، لماذا كنت أنا أفصح العرب؟ من أجل أني من قريش، قريش أفصح العرب، لكن بعض أهل العلم خالف في معنى هذا الحديث فقال بيد هنا أيضاً بمعنى غير، غير أني من قريش، والحديث نفسه ضعيف.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "وتم حرف عطف للتشريك والمهلة والترتيب في الأصح".

ثم حرف عطف يفيد المشاركة بمعنى أنك تقول: جاء زيد ثم عمرو، فاشترك زيد وعمرو في المجيء، فهو حرف عطف للتشريك، فهو عاطف ويدل على المشاركة أيضاً، "والمهلة": معنى المهلة وجود مدة زمنية بين مجيء زيد ومجيء عمرو، وهو الذي يسميه بعض أهل العلم بالتراخي، فيقولون ثم تفيد الترتيب والتراخي تفيد الترتيب مع التراخي، فهي عاطفة وتفيد الترتيب مع التراخي، يعني عندما تقول: جاء زيد ثم عمرو،

تستفيد كم فائدة هنا؟ ثلاثة:

• الأولى: أن زيدا وعمرو قد اشتركا في المجيء.

• الفائدة الثانية: أن زيدا جاء قبل عمرو.

• الفائدة الثالثة: أنه بين مجيء زيد ومجيء عمرو مدة وزمن، تراخي في الزمن.

هذا معنى ثم، فقالوا تأتي على هذه المعاني الثلاث، وقال بعضهم: قد تتخلف عن بعض هذه المعاني.

قال المؤلف: "وحتى لانتفاء الغاية غالباً وللاستثناء نادراً وللتعليل".

الغالب في معنى حتى أنها لانتفاء الغاية، كقوله تعالى على لسان بني إسرائيل: **چ چ چ** حتى هنا للغاية، بمعنى: إلى أن يرجع إلينا موسى، هذا معنى الغاية، يعني سنبقى عكوفاً ولن ينتهي اعتكافنا إلى أن يرجع إلينا موسى عليه السلام، هذا معنى الغاية.

وتأتي حتى للتعليل بمعنى كي، فتقول أسلم حتى تدخل الجنة، أسلم كي تدخل الجنة. وتأتي للاستثناء نادراً، الأصل في الاستثناء ما هو؟ إلّا، تأتي بمعنى: إلّا، ولكن على ندور، قليل جداً، والاستثناء المقصود هنا الاستثناء المنقطع لا الاستثناء المتصل، تقدم معنا وذكرنا في كتب سابقة ما الفرق بين الاستثناء المنقطع والمتصل، حتى تأتي للاستثناء المنقطع، ومثلوا له بقول الشاعر:

ليس العطاء من الفضول سماحة *** حتى تجود وما لديك قليل

يعني معنى الكلام أنك ما تكون كريم والله وسمح بالعطاء لما يكون معك ملايين، لا، تظهر سماحتك بالعطاء وكرمك عندما تكون قليل المال.

ليس العطاء من الفضول سماحة: يعني العطاء والإكرام ودفع المال من فضول مالك مما هو زائد عليك من المال هذا ليس سماحة.

حتى تجود: حتى تعطي، وما لديك قليل: وما عندك من المال قليل، فهنا المعنى ليس

قال المؤلف رحمه الله: "وربَّ حرفٌ في الأصحَّ للتكثير وللتقليل ولا تختص بأحدهما في الأصحَّ".

ألا ربّ مولود وليس له أبّ *** وذو ولد لم يلدّه أبوان
هكذا يلدّه بفتح اللام.

إذن رب عنا للتقليل وإلا للتكثير؟ للتقليل.

چ پ پ پ ٹ ٹ چ، وهذا كثير ، وهذا يكثر منهم تمنيه يوم القيامة.

نكتفى بهذا القدر.

تفريغ الدرس الثاني والعشرون من شرح كتاب لبّ الأصول

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين:

لعلنا إن شاء الله ننتهي من الحروف في الدرس القادم بإذن الله، ونحن الآن ما زلنا في ذكر معاني الحروف وبعض الأسماء، وذكرنا أن هذا البحث من المباحث المهمة في علم الأصول، وهو أصلاً مبحث لغوي، وقد اعتنى به أهل اللغة وبينوا معاني هذه الحروف ووصلنا عند:

قول المؤلف رحمه الله تعالى: "وعلى، الأصح أنها قد ترد اسماً بمعنى فوق، وحرفاً للعلو والمصاحبة والمجاورة والتعليل والظرفية والاستدراك وللتوكيد، وبمعنى الباء ومن، وأما علا يعلو ففعل".

يعني المؤلف رحمه الله بهذا الكلام أن على تأتي اسماً وحرفاً. فإذا جاءت اسماً يكون معناها: فوق، وذلك إذا دخل عليها حرف جرّ، حرف الجرّ لا يدخل على حرف الجرّ، فإذا دخل عليها حرف جرّ تصبح اسماً لا حرفاً، فيكون معناها: فوق.

كقوله: وغدت من عليه من بعد ما تم ضمؤها، من عليه، أي: من فوقه. وتأتي حرفاً وهو الأكثر ويكون لها عدة معاني:

المعنى الأول: العلوّ: كقوله تعالى: چ چ د چ د چ، أي كل من على وجه الأرض. المعنى الثاني: المصاحبة: ك: مع، يعني بمعنى: مع، كقوله تعالى: چ ت ت ت ت چ، تقدير الكلام: وآتى المال مع حبه.

الثالث: المجاورة: ك: عن، كقولهم، رَضِيتَ عليه، أي: رَضِيتَ عنه.

الرابع: التعليل: كقوله تعالى: چ م م م م ئ ئ ئ چ، أي: لتكبروا الله لهدايته إياكم، فهي تعليلية بينت السبب.

الخامس: الظرفية: بمعنى: في، نحو: چ م م م م ت ت چ، أي دخل المدينة في

اللغة العربية فيها أكثر من فاء، فيها: الفاء العاطفة وفيها الفاء التي تدخل على جواب الشرط وغيرها، فأخرج كل شيء وأبقى فاء واحدة بقوله: "والفاء العاطفة"، التي يؤتى بها للعطف، بمنزلة الواو وثم، وهذه الفاء تفيد الترتيب والتعقيب ك: ثم التي تقدمت في الدروس الماضية، الآن في الدروس الماضية كم حرف عطف مرت معنا؟ عندنا ثلاثة حروف: الواو وثم والفاء، هذه التي تهما الآن يوجد حروف أخرى يعطف بها لكن هذه التي تههم.

• الواو يعطف بها لمطلق الجمع:

ما معنى مطلق الجمع؟ إذا قلت جاء زيد وعمرو، فأنت جمعت بينهما في المجيء، فأنت مجرد الجمع فقط، ولا تستفيد أكثر من هذا بحرف الواو، هذا معنى لمطلق الجمع، أي أنك تجمع بين ما ذكرتهم في شيء واحد وينتهي الأمر، هذه بالنسبة للواو، فإذا قال لك شخص: جاء زيد وعمرو، فلا تفهم من هذه الجملة إلا أن زيدا جاء وعمرو جاء، جاء مع بعضهما، جاء زيد قبل عمرو، جاء واحداً تلو الآخر، أم واحد ثم بعد ذلك بفترة جاء الثاني، هذا كله لا يفيد حرف الواو، تقديم تأخير الخ، حتى لما تمر بك آية في كتاب الله أو يمر بك سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا تستدل بالواو إذا ذكر أحد اللفظين قبل الآخر لا تستدل بأن الأول هو المقدم والثاني هو المؤخر بحرف الواو، لا، هذا لا يفيد في اللغة، تمام.

• والحرف الثاني: حرف ثم:

وقد تقدم معنا، وذلك يفيد العطف والترتيب والتعقيب، يفيد: الجمع والترتيب والتعقيب، بمعنى أنك إذا قلت: جاء زيد ثم عمرو، تفهم من هذا ثلاثة أمور،
o الأول: أنه قد حصل المجيء من زيد ومن عمرو.

o الفائدة الثانية: أن زيدا جاء قبل عمرو، لأنه قدم في الكلام، قلت: جاء زيد ثم عمرو، الفائدة الثانية: هي الترتيب، فترتبت وقدمت زيد على عمرو، فإذا نفهم من كلامك أن زيدا جاء قبل عمرو.

o الفائدة الثالثة: فائدة التراخي، ثم: تفيد التراخي لا تفيد التعقيب، معنى التراخي أنه قد جاء زيد ثم بعد مدة جاء عمرو، هذه النقطة هي التي تختلف فيها الفاء مع ثم. الفاء:

نفس ثم في كونها تفيد الجمع وتفيد أيضاً الترتيب إلا أنها لا تفيد التراخي بل تفيد التعقيب، يعني أن أحدهما جاء عقب الثاني، فإذا قلت: جاء زيد فعمر، تفهم أيضاً ثلاثة أشياء:

o تفهم أن كلا الرجلين قد جاء.

o وتفهم أن زيدا قد جاء قبل عمرو.

o وتفهم أن المسافة التي بين مجيء زيد وعمرو ليست طويلة، بل جاء عمرو بعد زيد مباشرة.

هذا هو الفرق بين ثم والفاء، فهذا معنى قول المؤلف: "والفاء العاطفة للترتيب والتعقيب".

للترتيب: أي أن الذي يكون في الحكم سابقاً يقدم والذي يكون في الحكم لاحقاً يؤخر. وللتعقيب: كما ذكرنا أن أحد الطرفين يكون قد أتى عقب الآخر مباشرة، ليس بين مجيئهما مثلاً فاصل طويل.

قال: "وللسببية"، الفاء تأتي أيضاً لبيان السبب كقوله تعالى: *يَجِيءُ نَحْمُ نِي نِي*، هذه الفاء فاء السببية، فسبب توبة الله على آدم أنه تلقى كلمات من ربه تبارك وتعالى، فتاب الله عليه، فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه، وكما جاء في بعض روايات الأحاديث: "سهي فسجد"، هذه أيضاً فاء السببية، سبب السجود هو السهو، فالفاء هذه تسمى بفاء السببية، أي بينت السبب، دخلت على السبب.

قال المؤلف: "وفي للظرفية وللمصاحبة وللتعليل وللعلو والتوكيد وللتعويض وبمعنى الباء وإلى ومن".

عندما يذكر لك حرفاً ويقول لك يأتي بمعنى كذا لعلمكم سمعتم العلماء يدندنون ويقولون

حروف الجرّ تتناوب، ما معنى أنّها تتناوب؟ أي أنّ بعضها يُستعمل في معنى البعض الآخر كما تقدم معنا صور من ذلك، وهذه الصورة أيضاً، يأتي حرف في ويكون المقصود به نفس معنى الباء أو نفس معنى من التي هي للتبعيض وهكذا، وهذه الطريقة هي طريقة الكوفيين من أهل النحو، هم الذين يقررون هذه القاعدة، قال المؤلف هنا: "وفي للظرفية وللمصاحبة وللتعليل وللعلوّ وللتوكيد وللتعويل وبمعنى الباء وإلى ومن".

فيلها معاني أحدها أن تكون لظرف الزمان وظرف المكان، لما يقدم لك معنى الحرف يُقدّم المعنى الأصلي له ثم يذكر المعاني الأخرى التي يأتي عليها الحرف، لكن المعنى الأصلي يكون في الصدارة، فالمعنى الأصلي لفي ما هو؟ الظرفية، فيكون في للظرفية المكانية والظرفية الزمانية، ومثلهما قوله تعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ**، وهذا كقوله أيضاً تبارك وتعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ**، وفي بضع سنين؟ هذا زمان، وهذا أيضاً كقوله تبارك وتعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ**، فهنا ظرفية زمانية، وهناك ظرفية مكانية.

المعنى الثاني: المصاحبة: أي بمعنى ماذا؟ ما هو الحرف الأساسي للمصاحبة؟ مع، إذن ففي تأتي بمعنى مع، كقوله تعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ** أي ادخلوا مع أمم.

المعنى الثالث: التعليل: يعني لأجل، هذه لأجل التي تستعمل أصالة للتعليل، كقوله تبارك وتعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ**، أي لمتني لأجله، وكقوله تعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ** أي لمتني لأجله، وكقوله تعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ** أي لمتني لأجله.

المعنى الرابع: العلو: بمعنى على، لأن الحرف الأصلي للعلو هو: على، كقوله تعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ** أي لمتني لأجله، وكقوله أيضاً: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ** أي لمتني لأجله، وكقوله أيضاً: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ** أي لمتني لأجله.

سيروا على مناكبها.

المعنى الخامس: التوكيد: كقوله تعالى: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ** أي لمتني لأجله، وكقوله أيضاً: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ** أي لمتني لأجله، وكقوله أيضاً: **يَٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُوا الْأَرْضَ** أي لمتني لأجله.

للتوكيد، ما هو ضابط التوكيد؟ حذف الحرف، إذا حذفت والتركيب بقي سليماً فهو

زائد، الآن نحن قلنا: اركبوا فيها، احذف في، اركبوها، فصحت، فهو للتوكيد.
 المعنى السادس: للتعويض: عن أخرى محذوفة، كقولك: زهدتُ فيما رغبتَ، هذه
 العبارة قالوا: أصلها: زهدت ما رغبت فيه، حذفت في الأخيرة وجاءت في التي بعد
 رغبت مكانها، فصارت: زهدتُ فيما رغبتَ.

[illegible]

المعنى الثامن: بمعنى إلى: نحو: چ س ل ٹ ٹچ، الآن غير في إلى: إلى فتصبح: فردوا أيديهم إلى أفواههم، ليعضوا عليها من شدة الغيظ، فهي بمعنى إلى.

المعنى التاسع: بمعنى من: كقول امرء القيس: ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال، يعني: ثلاثين شهراً من ثلاثة أحوال.

قال المؤلف رحمه الله: "وكي للتعليل وبمعنى أن المصدرية".

كي: المعنى الأول لها التعليل، ما هو الحرف الأصلي الذي يأتي للتعليل؟ اللام، ضربت زيدا لتأديبه، هنا تعليل، ما هي العلة؟ هي التأديب، ف: كي تأتي بمعنى اللام، كقولك: جئتُك كي تكرمني، سبب المجيء ما هو؟ هذه العلة، علة المجيء: الإكرام، وهذه هي التي تنصب الفعل المضارع، وهذه قد تقدمت في النحو.

والمعنى الثاني تكون بمعنى أن المصدرية، وهذه ضابطها أن تدخل عليها اللام، نحو
جئت لكي تكرميني، الأولى ما فيها لام، جئتُك كي تكرميني، هذه جئت لكي تكرميني،
أي لإكرامي، ما هو ضابط المصدرية؟ أو ما هو الفعل الذي تفعله المصدرية هذه؟
قلنا: تُسَبِّحُ بفعلها بمصدر، يعني كأنك تعجبها مع بعضها والفعل وتطلع منها مصدر
الفعل، دمجنا كي مع الفعل وحوّلنا الفعل إلى المصدر فصارت لإكرامي، فجئت
لإكرامي، هذا معنى المصدرية.

ثم قال المؤلف رحمه الله: "وكلّ اسم لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع وأجزاء
المعرف المفرد".

لكلّ ثلاثة أحوال: أحدها أن تضاف إلى نكرة فهي دالة على استغراق أفراد المضاف إليه، ماذا يعني هذا الكلام؟ قال الله تبارك وتعالى: **يٰٓجُوْثُوْا وِوَجْهَ كُلِّ حِزْبٍ**، هذا الحزب النكرة هذا عبارة عن أفراد، فقولك: **كُلُّ حِزْبٍ كُلٌّ فَرْدٌ** لهذا الحزب يدخل في هذا الكلام، فتستغرق الأفراد جميعاً، فدخل في ذلك جميع الأحزاب.

ثانياً: أن تضاف إلى معرفّ مجموع، نحو: **كُلُّ الرِّجَالِ قَامُوا**، أين المعرفّ؟ الرّجال، دخلت عليه ال التي للتعريف، وهو جمع وإلا مفرد؟ جمع، فهو مجموع وهو معرف، ودخلت عليه كلّ هنا هي لاستغراق المضاف إليه أيضاً، فقولك: **كُلُّ الرِّجَالِ**، يشمل كلّ من أطلق عليه لفظ رجل، **كُلُّ الرِّجَالِ قَامُوا**، ما فيه ولا رجل بقي جالساً.

الحال الثالث: أن تضاف إلى معرفّ مفرد، الحال السابقة تضاف إلى معرفّ ولكنه جمع، هنا تضاف إلى معرفّ مفرد وليس جمعاً، نحو: **كُلُّ زَيْدٍ حَسَنٍ**، زيد مفرد وإلا جمع؟ مفرد، معرفة وإلا نكرة؟ معرفة، العلم من المعارف، طيب، هذه تفيد: التعميم في أجزائه، ماذا يعني؟ لما تقول: **كُلُّ زَيْدٍ حَسَنٍ**، إذن ما فيه جزء من أجزاء زيد وإلا وهو موصوف بهذه الصفة، يده، رجله، رأسه، إلخ، كلّه يدخل في ضمن هذا الوصف، فتفيد التعميم في جميع أجزاء المفرد المعرفة إذا أضيف إليها.

قال المؤلف رحمه الله: "واللام الجارة للتعليل والاستحقاق وللإختصاص وللهلك وللصيرورة وللتمليك وشبهه ولتوكيد النفي وللتعديّة وللتوكيد وبمعنى إلى وعلى وفي وعند وبعد ومن وعن".

تأتي لمعان عدة، الأصل فيها أنّها للتعليل، وهذه اللام هي لام الجارة، والمعنى الأصلي لها هو للتعليل، زرتك لشرفك، سبب الزيارة هو الشرف والمكانة، هذا معنى التعليل، فشرفك علّة لزيارتي، هذه مسائل العلّة والتعليل، ولتسمع هذه الأمور، هذه مهمة، فاء السببية لام التعليل كي للتعليل كلمة لأجل هذه تحفظوها جيداً، لماذا؟ لأنّها تنفعك في باب القياس، ماذا تنفع؟ هذه الحروف عندما تمرّ بك في آية أو حديث تستطيع أن تعرف من خلالها العلّة، وإذا استطعت أن تعرف العلّة استطعت أن

تلق بها غيرها، فهذه المسألة مهمة جداً.

المعنى الثاني: الاستحقاق: مثل النار للكافرين، ما معنى النار للكافرين؟ يملكونها؟ لا، لا يملكونها، لكنهم يستحقونها بأعمالهم.

المعنى الثالث: الاختصاص: كقولك مثلاً، الباب للدار، الدار لا تملك الباب، فإذا هذه اللام لام الاختصاص، فالباب يختص بهذه الدار، هذا معنى الاختصاص.

المعنى الرابع: الملك: چ چ چ چ چ چ، أي: أنها مملوكة لله تبارك وتعالى. الدينار لزيد، ملك له.

المعنى الخامس: للصيرورة: وهي اللام التي تسمى في النحو لام العاقبة، أي ما يصير إليه الأمر، كما جاء في قوله تبارك وتعالى: چ چ چ چ چ چ، الآن هل هم التقطوه لهذا السبب؟ لا، إذن فهي ليست سببية، ليست للتعليل، ولكنها دخلت على عاقبة الأمر، تبين عاقبة الأمر ومآله، نتيجه هي هذه، هذا معنى الصيرورة، أي: ما يصير إليه الأمر.

المعنى السادس: التملك: نحو وهبت لزيد ديناراً، ماذا يعني ملكته الدينار.

المعنى السابع: شبه التملك: ليس تملكاً ولكنه يشبهه، چ چ ئ ئ ئ ب ب چ، جعل لكم، ليس تملكاً ولكن شبيهه بالتملك، لأنه تملك لبضع المرأة، فسموه شبه تملك.

المعنى الثامن: توكيد النفي: نحو قوله تعالى: چ ئ ئ ئ ئ ئ ئ، وهذه ضابطها التي تدخل على النفي، تدخل على: ما كان ولم يكن، التي يسمونها لام الجحود.

المعنى التاسع: التعدية: يعني تمكن الفعل أن تعدى إلى مفعول به، ما أضرب زيداً لعمر، تعدى الفعل باللام إلى المفعول.

المعنى العاشر: التوكيد: وهي الزائدة، چ ئ ئ ئ، الآن نريد أن نحذف اللام، ماذا يصبح معنى الكلمة؟ إن كنتم الرؤيا تعبرون، المعنى واحد والجملة مستقيمة، ونحو: چ ئ ئ ئ، إن ربك فعال ما يريد، هذه تسمى توكيدية.

المعنى الحادي عشر: بمعنى إلى: نحو: چ ئ ئ ئ ئ، أي: إليها، ونحو: چ چ چ چ

چ، أي: أوحى إليها.

المعنى الثاني عشر: بمعنى على: نحو: چ چ چ چ، أي: يخرجون على الأذقان.

الثالث عشر: بمعنى في: نحو: چ ف ف ف ف ف ف ف ف، نضع الموازين في يوم القيامة.

الرابع عشر: بمعنى عند: نحو قوله صلى الله عليه وسلم: "صوموا لرؤيته"، أي: صوموا عند رؤيته.

الخامس عشر: بمعنى بعد: نحو: چ ث ف ف ف، أي: بعد دلوك الشمس.

السادس عشر: بمعنى من: نحو سمعت له صراخاً، سمعت منه صراخاً.

السابع عشر: بمعنى عن: نحو: چ و و و و و و و و، أي: قال الذين كفروا عن الذين آمنوا

هذه المعاني التي ترد بها اللام.

نكتفي بهذا القدر وإن شاء الله ننتهي من الحروف في الدرس القادم بإذن الله تعالى.

تفريغ المجلس الثالث والعشرون من شرح كتاب لبّ الأصول

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

فكنا توقفنا عند قول المؤلف رحمه الله: "ولولا حرف معناه في الجملة الإسمية امتناع جوابه لوجود شرطه، وفي المضارعية التحضيض والعرض، والماضية التوبيخ، ولا ترد للنفي ولا للاستفهام في الأصح".

لولا: حرف وله أحوال:

أن يدخل على جملة إسمية فيكون معناه امتناع لوجود، لذلك تسمع أهل الإعراب عندما يعربون ماذا يقولون؟ يقولون: هو حرف امتناع لوجود، والمراد: امتناع حصول جوابه لوجود شرطه، شرط لولا: هو الذي يليها مباشرة، وجوابها الذي يأتي بعدها، مثال ذلك: لولا زيد لأكرمتك، المقصود من ذلك لولا وجود زيد لحصل إكرامي لك، فما الذي امتنع الآن؟ امتنع اكرامك، فلم يحصل الإكرام، ما سبب امتناعه؟ سبب امتناعه وجود زيد، فهو حرف امتناع لوجود، فيمتنع الجواب لوجود الشرط، هذه الحالة الأولى أن يدخل على جملة اسمية، في المثال الذي ذكرنا: لولا زيد لأكرمتك، دخل على جملة اسمية.

الحالة الثانية: أن يدخل على جملة فعلية تبدأ بفعل مضارع، وهذا معنى قول المؤلف: "وفي المضارعية"، يعني في الجملة التي تبدأ بفعل مضارع، أن يدخل على جملة فعلية تبدأ بفعل مضارع، نحو: چٹ ڈٹ فٹ چ، فهو هنا للتحضيض، مرّ معنا في اللغة معنى التحضيض، وهو طلب بحث، وأيضاً يأتي إذا دخل على الجملة الفعلية للعرض، يأتي للعرض إذا دخل على الجملة الفعلية كذلك، مثلوا لذلك بقوله تبارك وتعالى: چ و وؤ وؤ و و چ، لولا أخرتني، قالوا: لولا تأخرني، فتكون تأخرني فعل مضارع فهي هنا للعرض، والمقصود بالعرض طلب بلين ورفق، تمام.

إذن عندنا الحالة الأولى أن تدخل على الجملة الإسمية فهي امتناع لوجود.

ثانياً: أن تدخل على الجملة الفعلية التي تبدأ بالفعل المضارع وهي تكون للتحضيض

والعرض.

الحالة الثالثة: أن يدخل هذا الحرف على جملة فعلية تبدأ بفعل ماضٍ، نحو: چ چ چ چ ديدچ، قالوا: هنا يكون معناها للتوبيخ، ما المقصود بالتوبيخ؟ التأنيب، الذي نسميه نحن بالعامية بهدلة، وبعضهم قال تأتي نافية بمعنى: لم النافية، وتأتي للاستفهام، أي: للسؤال، والمؤلف ردّ هذا وذاك وقال: لا تأتي لا للاستفهام ولا للنفي، قال في آخره: "ولا تردّ للنفي ولا للاستفهام في الأصحّ".

قال المؤلف: "ولو شرطُ للماضي كثيراً ثم قيل هي مجرد الربط، والأصحّ أنّها لا انتفاء جوابها بانتفاء شرطها خارجاً وقد تردّ لعكسه علماً ولإثبات جوابها إن ناسب انتفاء شرطها بالأولى، ك: لو لم يخف لم يعص، أو المساوي، ك: لو لم تقم ربيبة ما حلّت للرضاع، أو الأدون ك: لو انتفت أخوة الرضاع ما حلّت للنسب، وللتمني وللتحضيض وللعرض وللتقليل، نحو: ردّوا السائل ولو بظلفٍ محرقٍ، ومصدرية".

هنا للتقليل وقع فيها تصحيف في بعض النسخ للتعليل وهو خطأ. لو: سنذكرها بطريقة أسهل مما ذكرها المؤلف لأننا سنتبع فيها طريقة الجمهور، لأن المؤلف أخذ مذهباً آخر فيها، ففهمه قد يكون فيه شيء من الصعوبة على البعض، فالذي لا يفهم سنذكره بطريقة أسهل، الأمر سهل، المهم في الأمر أن يفهم مذهب الجمهور لأنّه هو الصحيح إن شاء الله.

لو حرف شرط يأتي للماضي كثيراً، ويأتي للمستقبل قليلاً. مثال الماضي: لو جاء زيد لأكرمته، هذا كلّ للماضي. ومثال المستقبل: أكرم زيدا ولو أساء، المقصود أكرم زيدا وإن أساء في المستقبل، وأمّا معناها ففيه أقوال: منها:

أنّها مجرد الربط، ما المقصود بالربط؟ أن تربط الجواب بالشرط، تربط السبب بالمسبب، كقولك: لو جاء زيد لأكرمته، فربطت بذلك الإكرام بحجيء زيد فقط، هذا هو المقصود منها، طيب، فيه قضية امتناع أو غير امتناع؟ نقول لك: لا، مسألة

الامتناع لا علاقة لنا بها هنا، إن دلت عليه فتدل عليه من أمر خارجي، ليست من دلالة لو بالذات، وهذا القول قد شنعوا عليه وغلطوا صاحبه.

ومنها وهو الذي رجّحه المؤلف: لانتفاء جوابها بانتفاء شرطها خارجاً، أي: في الخارج، يعني: في الواقع، لما انتفى شرطها انتفى جوابها، لانتفاء جوابها بانتفاء شرطها، فالجواب أصلاً انتفاه تابع لانتفاء الشرط.

قال: "وقد ترد لعكسه علماً"، ليس واقعاً في الخارج، لا، في العلم، ترد لعكسه، هنا قد للتقليل، قد ترد لانتفاء شرطها بانتفاء جوابها، هنا الأصل في الانتفاء، لماذا؟ للجواب، والشرط تابع له، عكس الأول، لكن علماً، مثلاً لذلك بقوله تعالى: *يُحْثِرُونَ وَيَوْمَ يُنْفَخُ*، فيعلم انتفاء تعدد الآلهة الذي هو شرطها بالعلم بانتفاء الفساد الذي هو الجواب، يعني: انتفاء تعدد الآلهة بني على انتفاء الفساد، فلما انتفى فساد الأرض علم انتفاء تعدد الآلهة، هذا مراد المؤلف.

قال: "ولإثبات جوابها إن ناسب انتفاء شرطها بالأولى أو بالمساوي أو بالأدون"، أي ويأتي معناها أيضاً يثبت الجواب، ليس ينفي، يثبت الجواب إن ناسب ذلك انتفاء الشرط، ويناسبه بأن يكون أولى منه أو مساوياً له أو أقل منه، ومثل بقوله: لو لم يخف لم يعص، هذا بالنسبة للأولى، إذا كان لو لم يخف لم يعص، فلو خاف من باب أولى أنه لم يعص، ومثل أيضاً بقوله: لو لم تكن ربيبة ما حلت للرضاع، فسبب عدم حلّها اثنان: كونها ربيبة وكونها بنت أخ في الرضاع، وهما متساويان، حرمتها كربيبة مساوية لحرمتها بالرضاع، ومثل للأدون: لو انتفت أخوة الرضاع ما حلت للنسب، فهي محرمة لسببين: للنسب ولأخوة الرضاع، لكن أخوة الرضاع أدنى من النسب، والنسب أقوى، فهو أثبت الانتفاء لسببين، هذا ما ذهب إليه المؤلف من معنى: لو، والجمهور قالوا: هي حرف امتناع لامتناع، ولذلك تجد المعربين قد مضوا على ذلك فتقول له عندما يأتي يعرب لو، يقول لك: هو حرف امتناع لامتناع، ما المقصود بامتناع لامتناع؟ لما تقول: لو جاء زيد لأكرمك، امتنع الجواب لامتناع الشرط،

فحرف امتناع لامتناع أي امتناع الجواب لامتناع الشرط، بخلاف لولا، حرف امتناع لوجود، هذا على مذهب الجمهور أن معنى لو حرف امتناع لامتناع، هذا المعنى الأول لها، وهو المعنى الأصلي.

المعنى الثاني: للتحضيض: وهو الطلب بحث كما تقدم، نحو: لو فعلت كذا لكان كذا وكذا، أي افعل كذا، فهو أمرٌ فيه حثٌّ على الفعل.

المعنى الثالث: العَرَض: نحو: لو تنزل عندنا، هذا ماذا؟ تعرض عليه أن يأتي عندك، عرض.

المعنى الرابع: التقليل: ومثّل له المؤلف بالحديث الضعيف: "ردّوا السائل ولو بظلف محرق"، الظلف الذي هو ظفر البقر والغنم وما شابه، مُحْرَقٌ يعني مشوي، يعني أعطي السائل ولو شيء قليل، أي ردّ السائل ولو بشيء قليل، فهي تأتي للتقليل.

المعنى الخامس: مصدرية: وعلامتها أن يصلح موضعها أن المصدرية، كقول الله تبارك وتعالى: $\text{يٰٓحِجۡرُ يٰٓحِجۡرُ يٰٓحِجۡرُ}$ احذف لو وضع مكانها أن، يود أحدهم أن يعمر ألف سنة، صحت؟ صحت، فهي مصدرية.

قال المؤلف: "ولن حرف نفي ونصب واستقبال"، وهذا قد تقدم معنا كلّه في كتب النحو، "والأصحّ أنّها لا تفيد توكيد النفي ولا تأييده وأنّها للدعاء".

حرف نفي ونصب واستقبال، لن يضرب زيد عمرو، فلن حرف نفي ونصب واستقبال، ما معنى النفي؟ تنفي الفعل، والنّصب: تنصب الفعل المضارع، والاستقبال: تدلّ على حدوث الفعل بعد التكلم، لن يضرب زيدٌ عمراً، أي: في المستقبل، هذا معنى لن، قال: "والأصحّ أنّها لا تفيد توكيد النفي ولا تأييده"، هذه الجملة هي ردّ على الزمخشري، الزمخشري في الكشف قال: إنّها تفيد تأكيد النفي، فالنفي يكون مؤكداً، وتفيد تأييده، ما معنى تأييده؟ عندما تقول: لن يضرب زيد عمراً، أي: لن يضربه أبداً، تمام، قال ابن مالك وكان سنياً في عقيدته بخلاف الزمخشري الذي كان معتزلياً: "وحمله على ذلك -على الدعوة التي ادعاها الزمخشري-

اعتقاده أنّ الله لا يُرى وهو باطل"، يعني لماذا قال هذا؟ يريد أن يستدل بقول الله تبارك وتعالى لموسى: **چو وؤ وؤچاي: أبدأ، تمام، أنظر كيف الأهواء لما تلعب بصاحبها يبدأ يُغير ويبدل حتى في القواعد حتى يُقوي مذهبه.**

قال المؤلف: "وأنها للدعاء"، أي: وترد للدعاء، نحو: چگ گگ وچ، قالوا: معناها فاجعيني لا أكون ظهيراً للمجرمين، وردّ ذلك ابن مالك وابن هشام، قالوا: لا تردّ للدعاء بل هي على معناها الأصلي هنا.

قال المؤلف: "وما: ترد اسماً موصولة أو نكرة موصوفة وتامة تعجبية وتمييزية ومبالغية واستفهامية وشرطية زمانية وغير زمانية، وحرفاً مصدريةً لذلك ونافية وزائدة كافة وغير كافة".

يقول: "ما: ترد اسماً وحرفاً":

فالاسم ترد موصولة: لما تكون موصولة تكون بمعنى: الذي، نحو: چ چ چ چ چ چ، يعني:
الذي عندكم ينفد.

ونكرة موصوفة: ولما تكون نكرة موصوفة تقدرها بشيء، نحو: مررت بما معجب لك،
أي: بشيء.

وتامة تعجبية: أى للتعجب، نحو: ما أحسن زيداً.

وتمييزية: أي: تُعَرَّب تمييز، وهي اللاحقة لِنِعَم وِبِئْسَ، نحو: چ ت ت ت ت ت ت چ، فما نكرة منصوبة على التمييز، أي: نعماً شيئاً هي.

ومبالغة: أي للمبالغة في الإخبار عن أحدٍ بِإثْثارِ فعلٍ كالكتابة مثلاً، نحو: إن زيدا مما أن يكتب، أي إنه من أمر كتابة، أي مخلوق من أمر هو الكتابة، فما نكرة بمعنى شيء للمبالغة لكثرة كتابته كأنه خلق منها.

واستفهامية: نحو: چپ چپ، سؤال، هنا تأتي للاستفهام، أي: ما شأنكم؟.

وشرطية زمانية: نحو: چڙندت تڙچڙاڙي: استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم.

هذا كله بالإسمية تأتي على هذه المعاني.

وأما الحرفية: مصدرية: وقوله لما قال: "وحرفاً مصدرياً لذلك"، يعني بـ: لذلك: للزمان،

زمانية وغير زمانية.

مصدرية زمانية: نحو: چه هه هه هه چ، أي: مدّة استطاعتكم.

وغير زمانية: نحو: چ چ چ چ چ، أي: بنسيانكم.

الأولى: تقدر بالمدة لأنها زمن، الثانية: ما تقدر بالمدة لأنها ليست زمانية.

ونافية: نحو: چ ف ف و چ.

وزائدة كافة: يعني لا تعمل ، نحو: قلّما يدوم الوصال.

وزائدة غير كافة: یعنی: تعمل، نحو: شتان ما بین زید وعمرو.

قال المؤلف: "ومن لا بداء الغاية غالباً ولا نهائها وللتبعض وللتبيين وللتعليل وللبدل

ولتنقيص العموم ولتوكيده وللفصل وبمعنى الباء وعن وفي وعند وعلى".

أصل معنى من ابتداء الغاية، خرجت من البيت إلى المسجد، بداية ما قصده هو

الخروج من البيت، غايته وانهاء المسجد، فمن لابتداء الغاية وإلى لانهاء الغاية، قال:

"غالبًا"، في غالب الأحيان تكون هكذا، وأحياناً تأتي بمعنى إلى لانتهاء الغاية، نحو:

قربت منه، أي: قربت إليه، فهي بمعنى إلى لانتهاء الغاية.

وللتبعض: نحو: چا پ پ پ پ پ پ چ، أي: من بعضه، من بعض ما تحبون.

وللتبيين: أي تكون مبيّنة مفسرة، كقوله تعالى: چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ

چہ، فہینت الذین کفروا من ہم، من اهل الکتاب ومن المشرکین، وعلامتها أن

يصلح محلها الذين هم: قلنا هنا مثلاً: لم يكن الذين كفروا الذين هم أهل الكتاب

والمشركون، هذه علامة التفسيرية.

وللبدل: نحو: چ د ت ژ ځ ډ ځ ځ، أي: أرضيتم بالحياة الدنيا بدلاً عن الآخرة.

ولتنصيب العموم: وهي الداخلة على النكرة، لا تختص بالنفي، نحو: ما في الدار من

رجلٍ، الآنَ عندما تقول: ما في الدار رجل، تحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة، لكن

إذا قلت: ما في الدار من رجل، انتهى، فهي نص في العموم، فرفعت الاحتمالين، صارت نصاً في العموم، لذلك قال: "لتنصيب العموم"، وهذه الآن التي هي لتنصيب العموم هي الداخلة على النكرة، من التي تدخل على النكرة عندنا؟ رجل: نكرة، من: دَخَلَتْ عليه فصارت العبارة: ما في الدار من رجل، فهو بدون من ظاهر في العموم وليس نصاً لوجود الاحتمال، نفي الوحدة فقط، عندما نقول: ما رجل في الدار، يعني ربما لا يكون رجل يكون فيه اثنين أو ثلاث، هذه التي تسمى لنفي الوحدة، مثل: لا، لكن عندما تأتي من تصبح تنصيب في هذا العموم، فتنتفي هذا الاحتمال.

ولتوكيد تنصيب العموم: وهي الداخلة على نكرة تختص بالنفي، نحو: ما في الدار من أحد، دَخَلَتْ على أحدٍ التي هي خاصة بالنفي، فلما دخلت عليها أكدت التنصيب على العموم.

وللفصل: أي تفصل بين الأشياء وتميز بينها، نحو: چ ت ت ت ت چ، وهذه تعرف بدخولها على ثاني المتضادين، نعرف نحن المتضادان، المفسد ضد المصلح، نسميه نحن العكس، نقول عكسه، فتدخل على الثاني، يُذكر الأول ثم هي تدخل على الثاني كما عندنا في المثال: والله يعلم المفسد، هذا الضد الأول، ثم يأتي الضد الثاني وهو المصلح، فهي تدخل على المصلح، هذه علامتها فهذه من التي تسمى: من التفصيلية، التي تميز وتفصل بين الأشياء.

وبمعنى الباء: نحو: چ پ پ پ چ، ينظرون بطرف خفي.

وبمعنى عن: نحو: چ گ گ گ گ گ چ، أي كما في غفلة عنه.

وبمعنى في: نحو: چ پ پ پ پ چ، أي: إذا نودي للصلاة في يوم الجمعة.

وبمعنى عند: نحو: چ پ پ پ پ پ چ، لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم عند الله شيئاً.

وبمعنى على: نحو: چ د ژ ژ ژ ژ چ، نصرناه على القوم الذين كذبوا.

قال المؤلف: "وَمَنْ موصولة أو نكرة موصوفة وتامة شرطية واستفهامية وتمييزية".
مَنْ: من معانيها أَنَّها بمعنى الذي الموصولة، كما في قوله تعالى: **يُحِبُّهُمُ اللَّهُ** **وَاللَّهُ** **يُسَبِّحُ** **الَّذِي** **فِي** **السَّمَاوَاتِ** **وَالَّذِي** **فِي** **الْأَرْضِ**.
ونكرة موصوفة: نحو: مررت بمن معجب لك، أي بإنسان معجب لك.
وشرطية: نحو: **يُحِبُّهُمُ اللَّهُ** **وَاللَّهُ** **يُسَبِّحُ** **الَّذِي** **فِي** **السَّمَاوَاتِ** **وَالَّذِي** **فِي** **الْأَرْضِ** من يعمل سوءاً
يجز به.

واستفهامية: نحو: **يُحِبُّهُمُ اللَّهُ** **وَاللَّهُ** **يُسَبِّحُ** **الَّذِي** **فِي** **السَّمَاوَاتِ** **وَالَّذِي** **فِي** **الْأَرْضِ** سؤال.
وتمييزية: يعني: تأتي تمييز، نعم مَنْ هو في سرِّ وإعلان، قالوا: مَنْ هنا تمييز بمعنى:
رجلاً، وفاعل نعم مستتر.

قال المؤلف: "وهل لطلب التصديق كثيراً والتصور قليلاً".
الأصل في هل لطلب التصديق، وتأتي للتصور قليلاً عند المؤلف وعند غيره لا تأتي
للتصور أصلاً، ولا يُطلب بها التصور وإنما يُطلب بها التصديق، لأنَّه فسرنا التصور
والتصديق سابقاً.

التصور هو العلم بالمفردات، أي يُسأل بها عن الماهية، عن حقيقة الشيء.
والتصديق هو النسبة، أي إسناد شيء إلى شيء، هل جاء يد؟ هذا سؤال عن ماذا؟
تصديق، وليس سؤال عن الحقيقة فلا تسأل وتقول: هل الإنسان؟ وأنت تسأل عن
حقيقة الإنسان، بل تسأل عن شيء تصديقي.

قال المؤلف: "والواو العاطفة لمطلق الجمع في الأصح".
هذه الواو العاطفة التي ذكرناها مع الفاء وثم وقلنا أنَّ الواو لمطلق الجمع، عندما تقول
جاء زيد وعمرو، فمعنى ذلك أَنَّها تفيدك مجيء زيد ومجيء عمرو من غير ترتيب ولا
معية، أمَّا الفاء وثم فتفيدان الترتيب والتعقيب، الواو لا تفيد ترتيباً ولا تعقيباً، بعض
أهل العلم قال بأنَّها تفيد ذلك، لذلك قال المؤلف: "لمطلق الجمع في الأصح"، وهو ما
ذهب إليه جمهور أهل العلم.

وبذلك نكون قد انتهينا من مبحث الحروف بحمد الله تبارك وتعالى، وفي الدرس القادم نبدأ بإذن الله تعالى بمواضيع هي من أهم مباحث أصول الفقه وهو الأمر والنهي.