

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# التيسير المأمول

في شرح متن

# الأصول من علم الأصول

د. عبد العزيز السبيري

١٤٤٠ هـ

## المحتويات

- ١ ..... المقدمة
- ٢ ..... مما امتاز به المتن
- ٣ ..... بيان معنى الأصل
- ٤ ..... الفرق بين الفقه في اللغة والشرع والاصطلاح
- ٦ ..... تنبيه: السلف لم يكونوا على طريقة المناطق من الغلو في الحدود والتعاريف
- ٦ ..... الحد والتعريف عند المناطق
- ٧ ..... التعبير بـ (العلم) بدلا من (معرفة) في تعريف الفقه
- ٨ ..... تنبيه: حصر العلم في اليقينية اصطلاح المتكلمين
- ١٠ ..... فرق بين أصول الفقه والفقه
- ١١ ..... علم أصول الفقه قائم على أركان ثلاثة
- ١٢ ..... علم أصول الفقه هو الشرط الأساس لكل مجتهد
- تنبيه: أدخلت في أصول الفقه مباحث كلامية ومباحث غير عملية ومباحث ليس محلها
- ١٢ ..... أصول الفقه
- ١٣ ..... اول من ألف في هذا العلم هو الشافعي بالإجماع
- ١٤ ..... ذم السلف علم المنطق والكلام
- ١٤ ..... تنبيه: أهل الكلام ليسوا علماء بالإجماع

- ١٥..... فرق بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية
- ١٦..... بيان المراد بـ (الشارع).....
- تنبيه: حاول الرازي أن يجعل مسائل الاعتقاد غير داخله في الأحكام التكليفية ورد عليه ابن
- ١٧..... تيمية.....
- ١٧..... مسألة: هل يشمل التكليف الصغير والمجنون؟.....
- ١٩..... تنبيه: في تسمية الأحكام التكليفية بهذا مأخوذ من المعتزلة.....
- ٢٢..... الواجب لغة.....
- ٢٢..... المراد بـ (يستحق العقاب).....
- ٢٣..... تنبيه: فرق بين الواجب في الاصطلاح والواجب في الشرع.....
- ٢٤..... تنبيه: الأصل في الواجب أنه ما يَأْتُم فاعله.....
- ٢٤..... مسألة: هل بين الواجب والفرض فرق؟.....
- ٢٦..... تنبيه: العلم بالمندوب فرض كفاية.....
- ٢٧..... تنبيه: فرق بين المكروه في الاصطلاح والمكروه في الشرع.....
- ٢٧..... الغالب في إطلاق الكراهة في كالتاب والسنة وإطلاق السلف انه للتحريم.....
- ٢٨..... تنبيه: التعبد بالمباح لذاته بدعة وإنما يُتبعده به لو استُعين به على الطاعة.....
- ٢٩..... إطلاقات الجائز.....
- ٣٢..... تنبيه: القبول في العبادات يُطلق بأحد معانٍ ثلاثة.....

- ٣٣ ..... مسألة: هل الفاسد والباطل بمعنى واحد أم بينهما فرق؟
- ٣٤ ..... مسألة: اختلف العلماء في نكاح المرأة بلا ولي.
- ٣٥ ..... بيان مراتب الإدراك عند المناطقة.
- ٣٨ ..... تنبيه: إطلاق (الظن) في الشرع مغاير لإطلاق المناطقة.
- ٤٠ ..... تنبيه: المعلوم من الدين بالضرورة أمر نسبي.
- ٤١ ..... الفرق بين الكلام عند أهل اللغة وعند أهل النحو.
- ٤٣ ..... فرق بين الكلمة عن أهل اللغة والكلمة عند أهل النحو.
- ٤٥ ..... معاني الحروف من المباحث الأصولية المهمة العملية.
- ٥٢ ..... بيان أركان المجاز.
- إذا ورد لفظ في الشرع فالأصل أن يحمل على الإطلاق الشرعي وإن لم يوجد فاللغوي وإلا فالعرف.
- ٥٧ .....
- ٥٨ ..... تنبيه: لا يحمل اللفظ على المجاز دون الحقيقة إلا بقريظة بالإجماع.
- ٦١ ..... تنبيه: في التمثيل بـ (أنبت المطر العشب) للمجاز العقلي خطأ مأخوذ من عقيد الجبر.
- ٦٤ ..... اختلف أهل العلم في المجاز هل هو موجود في اللغة على أقوال.
- ٦٥ ..... الصحيح الذي عليه السلف أن المجاز ليس موجودا في اللغة.
- ٦٥ ..... بيان خطأ أن اللغة اصطلاحية.
- ٦٦ ..... الكلمة عند النحاة هي اللفظ المفرد وهو اصطلاح حادث.

- ٦٦.....الكلمة في لغة العرب يدل على معناه السياق أو القرينة الحسية أو المعنوية
- ٦٧.....بيان سبب انصراف الذهن لمعنى معين عند إطلاق لفظ ما
- ٦٧.....لو كان ثمة وضع أول وثاني في اللغة لبينه أئمة الفن
- ٦٨.....بيان المراد من إطلاق بعض السلف لكلمة (مجاز)
- ٦٩.....لو قيل بالمجاز فإنه لا يدخل في نصوص الصفات
- ٧١.....الجواب على من قال أن الخلاف في المسألة لفظي
- ٧٢.....تنبيه: كان ابن تيمية يقول بالمجاز لكنه تراجع عنه، ومما يدل على ذلك
- ٧٤.....تنبيه: تقييد الأمر بـ (على وجه الاستعلاء) هو قول المعتزلة وبعض المتكلمين
- ٧٤.....تنبيه: فرق بين الأمر على وجه الاستعلاء وعلى وجه العلو
- ٧٥.....الأصل في الأمر أنه يقتضي الوجوب
- ٧٦.....صيغ الأمر
- ٧٨.....تنبيه: لا بد أن يُفرَّق بين ما يدل على الوجوب قطعاً وبين ما يكون الأصل فيه الوجوب
- ٧٩.....الأمر يقتضي الفور
- ٨١.....مسألة: هل يقتضي الأمر التكرار
- ٨٢.....تنبيه: التعبير بـ (الأمر يقتضي الفور أو التراخي) غير دقيق
- ٨٤.....الأمر بعد الحظر يفيد الحكم قبل الحظر
- ٨٦.....إذا كان الأمر جواباً على سؤال فإنه لا يفيد الوجوب

- ٨٧..... إذا خرج الأمر مخرج هديد فلا يفيد الوحوب
- ٩٠..... مسألة: ما لا يتم الأمور إلا به
- ٩٢..... تنبيه: الأصل في أحكام النهي أنها مثل أحكام الأمر إلا بقريئة
- ٩٢..... للنهي صيغة واحد وهي المضارع المسبوق بـ (لا) الناهية
- ٩٤..... النهس يقتضي التحريم
- ٩٩..... التفصيل في مسألة النهي يقتضي الفساد
- ١٠٣..... الشريعة تنقسم إلى ضروريات وحاجيات وكليات
- ١٠٤..... النهي يقتضي التكرار إجماعاً
- ١٠٤..... النهي يقتضي الفور
- ١٠٥..... الصغير والأوامر الشرعية
- ١٠٦..... المجنون والأمر والنهي
- ١٠٨..... تنبيه: لا يصح إدخال مسألة (هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة) في أصول الفقه
- ١٠٩..... العوارض الأهلية
- ١١٠..... الأدلة على العذر بالجهل
- ١١٤..... الأدلة على أن التأويل السائغ يعذر صاحبه
- ١١٥..... الجهل عذر لمن لم يكن مفرطاً و ضابط التفريط هو
- ١١٦..... الضابط في التفريق بين التأويل السائغ وغير السائغ

- ١١٧.....تنبيه: لا فرق بين المسائل العملية و المسائل العلمية في العذر بالجهل.....
- ١١٨.....مسألة: من ترك مأمورا جاهلا هل يفرق بين ما كان في الوقت وما سوى ذلك؟.....
- ١٢١.....تنبيه: فرق في النسيان بين ترك المأمور وفعل المحذور.....
- ١٢٢.....الإكراه عند الأصوليين نوعان: إكراه مُلجئ، وإكراه غير ملجئ.....
- ١٢٣.....المكروه يعامل معاملة الناسي.....
- ١٢٥.....العلم فرقان.....
- ١٢٥.....بين العام والمطلق فروق؛ منها.....
- ١٢٦.....صيغ العموم.....
- ١٢٧.....تنبيه: ما دل على العموم بمادته هو أقوى صيغ العموم.....
- ١٢٧.....تنبيه: فرق بين (سائر) و (كل).....
- ١٢٨.....أسماء الشرط من ألفاظ العموم بالإجماع.....
- ١٢٨.....تنبيه: البحث في العموم هو في أسماء الشرط لا في حروف الشرط.....
- ١٢٨.....تنبيه: الأصح أن يعبر بـ (للعالم) بدلا من (للعاقل) عند الكلام على مثل (مَنْ) و(ما) ...١٢٨.....
- ١٢٩.....تنبيه: حروف الاستفهام غير داخلة في صيغ العموم إنما المراد أسماء الاستفهام.....
- ١٣٠.....تنبيه: قد تُطلق (الذي) وتكون ألف واللام للعهد.....
- ١٣٠.....تنبيه: النكرة في سياق الاستفهام تفيد العموم إذا كان استنكاريا.....
- ١٣٣.....الفعل يُعامل معاملة النكرة.....

- الألف واللام أقسام ثلاثة..... ١٣٤
- تنبيه: الألف واللام العهدية تفيد العموم أو الخصوص بحسب المعهود..... ١٣٥
- طجد العمومات أقسام أربعة..... ١٣٦
- تنبيه: العام الذي ورد على سبب له حالان..... ١٣٨
- اختلف العلماء في العموم على طرفي نقيض ووسط..... ١٣٩
- الاستثناء مُخصَّص بالإجماع..... ١٤٣
- تنبيه: عمليا شروط الاستثناء لا يحتاجها الأصولي..... ١٤٥
- تنبيه: كثير من الأصوليين يخلط بين الاستثناء اللغوي والاصطلاحي..... ١٤٧
- تعريف الشرط لغة بالعلامة فيه نظر..... ١٤٩
- مسألة: إذا أتى عام ثم خاص أو العكس؟..... ١٥٤
- تخصيص الكتاب بالإجماع..... ١٥٧
- تنبيه: تخصيص الإجماع للنص هو من باب كشف النص لأن الإجماع كاشف..... ١٥٧
- أمثلة لتخصيص السنة بالإجماع..... ١٦١
- بين العام والمطلق فروق، منها:..... ١٦٣
- مسألة: متى يُحمل المطلق على المقيد..... ١٦٥
- بحث الظاهر والمجمل..... ١٧٠
- تقسيم أشمل للمرداوي لبيان النبي ﷺ للمجمل..... ١٧٥



- ١٧٦..... بحث الظاهر والمؤول
- ١٧٩..... للنص إطلاقات أخرى
- ١٨١..... تنبيه: للسلف إطلاق أشمل للمجمل
- ١٨٢..... تنبيه: الأصولي لا يتطرق لنسخ التلاوة لأن بحثه متعلق بالأحكام
- ١٨٣..... مهم جدا متعلق بالنسخ بالإجماع والقياس
- ١٨٦..... تنبيه: للسلف إطلاق للنسخ مغاير لاصطلاح الأصوليين
- ١٨٧..... النسخ ووسائل الشرك
- ١٨٨..... لا يُنتقل إلى النسخ إلا بشرطين:
- ١٩٠..... تنبيه متعلق بمعرفة النص المتأخر عن طريق حال الراوي له:
- ١٩١..... نسبة القول بنسخ الأقوى ثبوتا للجمهور فيه نظر
- ١٩٢..... لا تنسخ السنة القرآن
- ١٩٦..... الخبر له إطلاقان
- ١٩٦..... للسنة إطلاقات، منها:
- ١٩٩..... أفعال النبي ﷺ الجبليّة
- ٢٠٠..... أفعال النبي ﷺ العادية
- ٢٠٣..... أفعال النبي ﷺ الخاصة به
- ٢٠٣..... التبرك بشعر النبي ﷺ أو بصاقه أو ما أشبه مما اختص به

- ٢٠٥..... أفعال النبي ﷺ التعبدية
- ٢٠٨..... تنبيه: لا بد أن يُفترق بين الفعل الذي يُفعل تقصّداً لذاته أو لغيره
- ٢١٠..... ينبغي أن يُنظر في المتابعة إلى جنس الفعل
- ٢١١..... بحث الإقرار
- ٢١٣..... تنبيه: ما أقره النبي ﷺ له حالان:
- ٢١٥..... تنبيه: إذا قال الصحابي:
- ٢١٩..... فرق بين التواتر عند المتأخرين والمتواتر عند الأوائل
- ٢١٩..... لا يصح الاحتجاج بالحديث الضعيف بالإجماع
- ٢٢١..... مبحث الإجماع
- ٢٢١..... الإجماع قطعي الدلالة
- ٢٢١..... حاول المتكلمون أن يضعفوا الإجماع فانقسموا إلى قسمين:
- ٢٢٣..... سبب سعي أهل البدع إلى رد دليل الإجماع
- ٢٢٥..... مما يدل على حجية الإجماع
- ٢٢٨..... مخالفة الإجماع القطعي كفر
- ٢٢٨..... ينبغي أن يُعلم أن الإجماع أقسام ثلاثة
- ٢٢٩..... تنبيه: القول بعد حجية الإجماع السكوتي مؤداه إنكار الإجماع
- ٢٣٠..... رد الإجماع السكوتي هو قول المتكلمين

- ٢٣٢..... تنبيه: الإجماع السكوتي إذا استمر زمنا دون إنكار فهو حجة وإجماع بالإجماع.....
- لا يوجد إجماع إلا وهو مستند على نص لكن لا يشترط في الغتجاج بالإجماع معرفة مستنده  
٢٣٣.....
- ٢٣٤..... تنبيه: القول بأن ابن المنذر يحكي الإجماع ويريد به الأكثر غير صحيح.....
- ٢٣٥..... تنبيه: الإجماع حجة ولو كان مسبقا بخلاف، ومما يدل على ذلك:.....
- ٢٣٧..... اشتراط انقراض العصر هو قول المتكلمين.....
- ٢٣٩..... تنبيه: بعضهم يحتج بكلمة للإمام أحمد على عدم حجية الإجماع وليس في كلامه شيء من ذلك  
.....
- ٢٤٠..... لا يجوز الخروج عن أقوال أهل العلم إذا اختلفوا.....
- ٢٤١..... تنبيه: القول بالتلفيق قول محدث لا يجوز.....
- ٢٤٢..... تنبيه: لا بد أن يُعلم أن دليل الإجماع دليل كسفي.....
- ٢٤٣..... مبحث حجية قول الصحابي.....
- ٢٤٣..... إذا خالف الصحابي النص فإن قوله ليس حجة بالإجماع.....
- ٢٤٣..... إذا اختلف الصحابة فليس قول أحدهم حجة على آخر بالإجماع.....
- ٢٤٣..... مسألة: إذا اختلف الصحابة وكان في إحدى الكفتين أحد الخلفاء الراشدين.....
- ٢٤٤..... تنبيه: قول الصحابي حجة لا لذاته بل لما اقترن به.....
- ٢٤٥..... مذهب الصحابي نوعان:.....
- ٢٤٦..... خلاصة الأدلة في حجة مذهب الصحابي.....

- ٢٤٧..... تنبيه: الأصل في الصحابة أنهم غير مختلفين.
- ٢٤٧..... تنبيه: إذا قال الصحابي قولاً ولم يُخالفه صحابي آخر فقول الصحابي هذا تفسير للنص...
- ٢٥٣..... مبحث القياس.
- ٢٥٣..... لا يُصار إلى القياس إلا عند الضرورة.
- ٢٥٤..... أركان القياس أربعة.
- ٢٥٥..... حقيقة الخلاف أن الشريعة لا تُفرق بين المتماثلات ولا تجمع بين المتفرقات.
- ٢٦٠..... أول من خالف في حجية القياس النظام المعتزلي.
- ٢٦٣..... مسألة: هل يصح القياس على الفرع؟
- ٢٦٤..... تنبيه: الأصل في الأحكام الشرعية أن عللها معقولة المعنى.
- ٢٦٥..... تنبيه: إطلاق أن العبادات لا يدخلها القياس فيه نظر.
- ٢٧٢..... قياس الشبه ليس حجة.
- ٢٧٢..... تنبيه: يوجد في كلام العلماء الأولين كالشافعي إطلاق قياس الشبه ويريد به قياس العلة.
- ٢٧٤..... قياس العكس والمفهوم.
- ٢٧٤..... بحث قواعد العلة.
- ٢٧٥..... لا يكون التعارض بين دليلين قطعيين بالإجماع.
- ٢٧٦..... فرق بين التعارض الكلي والتعارض الجزئي.
- ٢٧٦..... لا يُشترط في الدليلين المتعارضين أن يتساويا في القوة.

- أقسام التعارض أربعة..... ٢٧٧
- عند التعارض يُقدم الجمع على النسخ خلافاً للحنفية..... ٢٧٩
- تنبيه: إطلاق النسخ عند السلف مغاير لإطلاق الأصوليين..... ٢٨١
- حكم الفتوى يختلف باختلاف المفتي له حالان..... ٢٩٧
- الشروط الأساس للمفتي..... ٢٩٩
- من استفتى في أمر لم يقع يُقال له حالان..... ٣٠٣
- تتبع الرّخص محرّم في الشريعة إجماعاً..... ٣٠٤
- من إفساد ابن بيه الموريتاني..... ٣٠٤
- مسألة: هل يجوز أن يُفتي المفضول مع وجود الفاضل؟..... ٣٠٧
- مسألة: إذا علم قول المفضول والفاضل، هل يجب عليه أن يأخذ قول الفاضل والأعلم؟ أو يختار الأسهل؟ أو الأشد؟ أو هو مخير؟..... ٣٠٨
- مسائل العلم تقسم إلى اجتهادية وخلافية..... ٣١١
- غلو متأخرين في شروط الاجتهاد..... ٣١٣
- الشرط الذي ينبغي أن يكون عند المجتهد..... ٣١٣
- تنبيه:.. قد يتجزأ الاجتهاد..... ٣١٥
- إلتزام المذهب محرّم بالإجماع..... ٣١٦
- من شروط المجتهد أن اعتبار قول المتقدمين فلا يخرج عنه..... ٣١٦

- ٣٢٠ ..... اجتهاد لحاكم وصوابه وخطؤه.
- ٣٢١ ..... مهم: المجتهد لا يعذر بجهله.
- ٣٢٣ ..... مسألة: تنازع الأصوليون في قول: (كل مجتهد مصيب).
- ٣٢٥ ..... مسألة.
- ٣٢٦ ..... اطلاق التقليد عند السلف.
- ٣٢٧ ..... مسألة: هل يجب على العالم أن يذكر الدليل عند الجواب؟
- ٣٣٠ ..... انتساب الرجل إلى مذهب.
- ٣٣١ ..... مسألة: العلماء تنازعوا في تقليد الأموات.
- ٣٣٣ ..... من الغلو في المذاهب الذي تفشى في زماننا.
- ٣٣٤ ..... لا بد من الاجتهاد الشخصي لا يكفي مجرد الاعتماد على الشيوخ.
- ٣٣٨ ..... فرق بين أن يُفتي المقلد وبين أن ينقل قول غيره بدليله، أو يعزو القول إلى غيره.
- ٣٣٩ ..... الناس في الفقه على طرفين ووسط.

## (المقدمة)

بسم الله الرحمن الرحيم

سلامٌ عليكم ورحمة الله وبركاته

أما بعد:

فقد يسر الله -بفضله وكرمه- شرح متن (الأصول من علم الأصول) لشيخنا العلامة محمد بن صالح العثيمين -رحمه الله- في ثمانية مجالس، وقد حرصت في هذا الشرح تسهيل وتيسير علم الأصول مع التركيز على المباحث العملية ذات الثمرة الفقهية، مع زيادة بعض المهمات العلمية، ثم إن هذا الشرح فُرِّغَ وفُهرِسَ ثم راجعته على عجل وأسमितه (التيسير المأمول في شرح متن الأصول).

أسأل الله الرحمن الرحيم الحي القيوم أن يتقبل هذا الشرح ويجعله مباركاً نافعاً لعباده.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

د. عبد العزيز بن ريس الريس

المشرف على موقع الإسلام العتيق

@dr\_alraies

١٤ / ٥ / ١٤٤٠هـ

## بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد:

ففي ليلة اليوم الثلاثين من شهر محرم، لعام أربعين وأربعمائة وألف من هجرة النبي ﷺ، وفي جامع إسكان جامعة الإمام، ألتقيكم في شرح كتاب (الأصول من علم الأصول)، لشيخنا العلامة المحقق الفهامة محمد بن صالح العثيمين - رحمه الله تعالى رحمة واسعة -.

وهذا الكتاب (الأصول من علم الأصول) من أحسن الكتب في حجمه، فإنه يتميز بدقة المعلومة وسهولة العبارة، وبأمر ثالث وهو أن شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ** قد ذكر الأمثلة التي تقرّب المراد وتوضحه، وهو **رَحْمَةُ اللَّهِ** في ذلك حرّاً بعيد عما عليه كثير من الأصوليين من أنه يقلد بعضهم بعضاً في الأمثلة، بل هو بنفسه الفقهي والأصولي يذكر أمثلة مناسبة للحال، ثم يوضح ذلك بعبارة سهلة وواضحة، كما سنرى - إن شاء الله تعالى -.

ومما يميّز هذا الكتاب أن شيخنا ابن عثيمين **رَحْمَةُ اللَّهِ** قد شرّحه شرحاً صوتياً، ثم فرغ بعد ذلك وطبع، لذلك أنصحكم أن تسمعوا الشرح وأن تقرأوه، ولو ابتدأتم بالسماع ثم القراءة لكان مفيداً للغاية، فإن هناك معلومات تُفهم بالسماع أكثر من القراءة.



قال المؤلف - رحمه الله -: [ أصول الفقه، تعريفه: أصول الفقه يُعرّف باعتبارين ... ].

سيذكر **رَحْمَةُ اللَّهِ** تعريف أصول الفقه، وأصول الفقه علم اصطلاحي، اصطلاح العلماء عليه، ويسمى بعلم أصول الفقه، كما أن هناك علمًا يسمى بعلم مصطلح الحديث، فهو علم مصطلح عليه.

وعلم أصول الفقه بالنظر إلى مفردات الكلام يتركب من كلمتين، من كلمة "أصول"، ومن كلمة "فقه"، لذا سيشرح **رَحْمَةُ اللَّهِ** معنى كلمة "أصول"، ومعنى كلمة "فقه"، ثم يشرح مصطلح "أصول الفقه" باعتباره علمًا، وهو العلم الذي نقرأ فيه.

قال - رحمه الله -: [ ... الأول: باعتبار مفردتين، أي باعتبار كلمة (أصول) وكلمة (فقه)، فالأصول: جمع أصل، وهو ما بُني عليه غيره، ومن ذلك أصل الجدار، وهو أساسه، وأصل الشجرة الذي تتفرع منه أغصانها، قال تعالى: { ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء } ].

إذن كلمة "الأصول" جمع أصل، والأصل هو ما بُني عليه غيره، وقد ذكر هذا جمع من الأصوليين كإمام الحرمين عبد الملك الجويني في كتابه (الورقات)، وابن حزم، وابن عقيل في كتابه (الواضح في أصول الفقه)، وابن مفلح في كتابه (أصول الفقه).

قال - رحمه الله -: [ الفقه لغةً: الفهم، ومنه قوله تعالى: ﴿واحل عقدة من لساني

يفقهوا قولي﴾ ].

إذن الفقه لغةً الفهم، وينبغي أن نعلم أن للفقه معنىً لغويًا، ومعنى اصطلاحياً، ومعنى شرعياً.

أما الفقه بالمعنى اللغوي: فهو ما ذكره شيخنا وهو بمعنى الفهم، يقال: الفهم بفتح الفاء، ولا يقال الفهم بكسر الفاء.

أما الفقه بالمعنى الاصطلاحي: فسيذكره الشيخ - رحمه الله - بأنه معرفة الأدلة، ويُعبر بالعلم، وسيأتي الكلام على أنه لا ينبغي أن يُدقق في التعاريف، لكن من حيث الجملة هو بالمعنى الاصطلاحي: المسائل الفقهية التي تدرس، وهو العلم بالأحكام الشرعية بأدلتها التفصيلية.

فتعرف أن مسّ الذكر ينقض الموضوع، وأن دليله كذا، وتعرف أن من شروط الحج الاستطاعة... إلخ.

أما الفقه بالمعنى الشرعي: فهو العلم المصحوب بعمل، بين هذا ابن القيم رحمة الله في كتابه (مفتاح دار السعادة)، وهو بهذا المعنى شامل لعلم الفقه بالمعنى الاصطلاحي، وشامل لعلم الاعتقاد والتوحيد، وجميع علوم الشريعة.

والألفاظ الشرعية تفسّر بمعانيها الشرعية، من ذلك ما أخرج الشيخان من

حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما أن النبي صلّى الله عليه وآله قال: «من يرد الله به خيراً يفقهه

في الدين»، المراد به العلم المصحوب بعمل، وهذا الحديث شامل للاعتقاد والتوحيد، ولفقه بالمعنى الاصطلاحي، والتفسير والحديث ... إلى غير ذلك من العلوم الشرعية.

ولا يصح لأحد أن يفسر هذا بالفقه بالمعنى الاصطلاحي الذي يقابل الحديث والتوحيد، وتفسيره بالمعنى الاصطلاحي تحريف للكلم، فإن مما أفاد ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ فِي مواضع كـ(مقدمة أصول التفسير) وغيره، وابن القيم في (الصواعق المرسله)، أن تفسير ألفاظ الشرع بالاصطلاحات الحادثة تحريف للكلم.

فلا يصح لأحد أن يقول: إن قوله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»، أن المراد به علم الفقه المقابل للحديث والتوحيد، فلو قدر أن محدثاً وفقهياً اختلفا أيّ العلمين أفضل؟ فقال الفقيه: علم الفقه أفضل، بدليل قوله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»! فاستدلّاه خطأ، لأن المراد في الحديث هو الفقه بالمعنى الشرعي، وهو العلم المصحوب بعمل.

لذلك يقابل المعنى الشرعي أن من علم ولم يعمل فهو جاهل، وسيأتي الكلام عن أنواع الجهل - إن شاء الله تعالى -.

قال المؤلف - رحمه الله -: [ واصطلاحاً: معرفة الأحكام الشرعية العملية بأدلتها

التفصيلية ].

ينبغي أن نعلم أن فقهاء وعلماء السلف لم يكونوا معتنين بالتعاريف والحدود، ومن اعتنى بالتعاريف هم المناطقة ومن تأثر بهم، لذا لا ترى السلف الأولين كالإمام مالك والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد القاسم بن سلام وغيرهم، معتنين بالتعاريف، فلا تجد نقلاً عن الإمام الشافعي **رَحْمَةُ اللَّهِ فِي** تعريف الصلاة، أو نقلاً عن الإمام أحمد في مثل ذلك، فإن المالكية قد اعتنوا بكلام مالك، وكذلك الشافعية اعتنوا بكلام الشافعي، والحنابلة اعتنوا بكلام أحمد، ومع ذلك لا تجد لهم نقلاً في مثل هذا.

أما المتأخرون من علماء المنطق وعلماء الكلام فقد غلوا في التعاريف واشتروا شروطاً شددوا فيها، منها: أنه يشترط أن يكون التعريف مختصراً وألا يُعرف الشيء باللفظ نفسه، فلا يقال: الفقه هو الفقه...، وإنما يعرف بلفظ آخر وأن يكون جامعاً مانعاً... إلى غير ذلك، وهذا كله محدث من علماء المنطق وعلماء الكلام.

وعلم المنطق قائم على أساسين:

١ - الحد وهو التعريف.

٢ - البرهان.

فهم غلاة فيما يتعلق بالتعاريف، وللأسف قد سرى هذا في كثير من كتب الإسلام، فترى كثيراً من العلماء يشتغلون بالتعريف، فهذا يذكر تعريفاً وذاك

يستدرك عليه، وثالث ويستدرك على المستدرك الأول، ورابع يستدرك عليهم ... وهكذا، وهذا مما لا ينبغي أن يُشتغل به، بل يُعرف الأمر بما يدل عليه فحسب. وينبغي أن يعلم أن الحد الحقيقي، -بحيث إنك إذا قرأت الحد كأنك ترى المحدود- لا وجود له كما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية.

ولنفرض أن رجلاً لم ير أحداً يصلي في حياته، فقال: أخبروني ما الصلاة؟ فقال أحدهم: الصلاة هي أفعال وأقوال تفتتح بالتكبير وتختتم بالتسليم ... إلخ، فهل مثل هذا إذا سمع مثل هذا الكلام سيعرف الصلاة؟ قطعاً لن يعرفها. وكذلك إذا قال قائل: عرّف لي الحج؟ فنقول: الحج هو قصد بيت الله لكذا وكذا، أيضاً لن يعرف الحج.

فإذن لا يوجد تعريف حقيقي، فلا ينبغي أن يُشتغل بهذه التعاريف، وما تقدم ذكره في نقد التعاريف هو ملخص ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ كما في (مجموع الفتاوى) في رده على المناطقة.

قال المؤلف -رحمه الله-: [ فالمراد بقولنا "معرفة" العلم والظن، لأن إدراك

الأحكام الفقهية قد يكون يقينياً وقد يكون ظنياً كما في كثير من مسائل الفقه ].

عبر الشيخ رَحِمَهُ اللهُ بقوله "معرفة"، ولم يُعبر بالعلم، قال لأن المعرفة تشمل العلم والظن، وما هو موجود في كتب الفقه ما بين علم يقيني وما بين ظن، فلذلك يقول:

لو عبرنا بالعلم لكانت دلالة العلم قاصراً، لأن كتب الفقه ومسائل الفقه فيها ما هو يقيني -أي بمعنى العلم- وفيها ما هو ظني -بمعنى غلبة الظن-.

وبالتعبير بلفظ "معرفة" عبّر به غيره من الأصوليين، لكن هذا المنزع فيه نظر، ولا يهمني التعريف لكن يهمني المنزع الذي دفع الشيخ للتعبير بلفظ "المعرفة".

وقد بيّن أبو الخطاب الحنبلي في كتابه (التمهيد)، وشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (الاستقامة) أن قصر العلم على اليقيني خطأ، بل العلم يشمل اليقين وغلبة الظن، قال تعالى: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ} [الممتحنة: ١٠]، وعلم الصحابة بالمرأة المؤمنة من باب غلبة الظن، ومع ذلك سماه الله تعالى علماً.

إذن العلم يُطلق على اليقين وعلى غلبة الظن، وإنما المتكلمون هم الذين حصروا العلم في اليقينيّات، أما دلالة القرآن والذي عليه السلف أن العلم يُطلق على اليقين وعلى غلبة الظن.

لذا لما عرف ابن تيمية الفقه في كتابه (الاستقامة) قال: العلم، ومثل ذلك عرفه ابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)، لأن العلم شامل لليقين ولغلبة الظن.

قال المؤلف -رحمه الله-: [ والمراد بقولنا: "الأحكام الشرعية" الأحكام المتلقاة من الشرع كالوجوب والتحريم، فخرج به الأحكام العقلية كمعرفة أن الكل أكبر

من الجزء، والأحكام العادية كمعرفة نزول الطل في الليلة الشاتية إذا كان الجو صحواً].

وهذا كلام واضح، فحصره بالعلم الشرعي لئلا يدخل غيره كالأحكام العقلية والعادية.

قال المؤلف -رحمه الله-: [ والمراد بقولنا "العملية" ما لا يتعلق بالاعتقاد، كالصلاة والزكاة، فخرج به ما يتعلق بالاعتقاد، كتوحيد الله ومعرفة أسمائه وصفاته، فلا يُسمى ذلك فقهاً في الاصطلاح ].

هذا صحيح، فعبر بـ"العملية" لبيّن أن المراد بالفقه المعنى الاصطلاحي الذي هو قسيم التوحيد والاعتقاد والحديث.

وقد عبر بـ"العملية" الرازي حتى لا تدخل أعمال القلوب في ذلك كالاقتقاد وغيره.

وأنا لا أريد أن أشتغل بالتعاريف لكن أشير إلى إشارات، فمنهم من ينازع ويقول: إن الفقه فيه أمور قلبية كمباحث النية، فإن مباحث النية تدخل في الفقه كله، وهي مبحث يرجع إلى النية، والنية شيء عقدي لا عملي.

قال - رحمه الله -: [ والمراد بقولنا "بأدلتها التفصيلية" أدلة الفقه المقرونة بمسائل الفقه التفصيلية، فخرج به أصول الفقه، لأن البحث فيه إنما يكون في الأدلة الإجمالية ].

إذن الفرق بين علم أصول الفقه وعلم الفقه: أن الفقيه يدرس الأدلة التفصيلية، فيدرس كل مسألة ودليلها، فيقول: رفع اليدين في الصلاة مستحب، والدليل حديث ابن عمر ومالك بن حويرث، ويقول الفقيه: والطمأنينة في الصلاة ركن، والدليل حديث المسيء في صلاته، ويقول الفقيه: يشترط في الزكاة أن يبلغ النصاب، ويستدل بحديث جابر وأبي سعيد: «ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة» ... إلى غير ذلك.

إذن الفقيه يبحث كل مسألة بأدلتها التفصيلية، بخلاف الأصولي فهو يبحث في الأدلة الإجمالية، فيقول: الأمر يقتضي الوجوب، والدليل كذا وكذا، والنهي يقتضي التحريم والدليل كذا وكذا، والنهي يقتضي الفساد، والدليل كذا وكذا. إذن الأصولي يبحث في الأدلة الإجمالية، والفقيه يبحث في الأدلة التفصيلية. لذا تجد أن كتب الفقه أطول من كتب أصول الفقه، لأنها تبحث في الأدلة التفصيلية.

قال المؤلف - رحمه الله -: [ الثاني: باعتبار كونه لقباً لهذا الفن المعين، فيعرف بأنه علم يبحث عن أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد ].



- الركن الأول: الأدلة.
  - الركن الثاني: كيفية الاستفادة من الأدلة، إذا تعارض العام والخاص والمطلق والمقيد... إلى غير ذلك.
  - الركن الثالثة: حال المستفيد، ويدخل في ذلك المجتهد، ويتبعه حال المفتي والمستفتي... إلى آخره.
- ذكر هذه الأركان الثلاثة ابن السبكي في كتابه (الإيهاج)، والمرداوي في كتابه (التحجير)، وذكره شيخنا هنا.

قال المصنف - رحمه الله -: [ فالمراد بقولنا "الإجمالية" القواعد العامة، مثل قولهم: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصحة تقتضي النفوذ، فخرج به الأدلة التفصيلية فلا تُذكر في أصول الفقه إلا على سبيل التمثيل للقاعدة ].

فلا تذكر الأدلة التفصيلية في كتب أصول الفقه إلا من باب التمثيل، وإلا الأصل يقتصر على الأدلة الإجمالية.

قال المصنف - رحمه الله -: [ والمراد بقولنا "وكيفية الاستفادة منها" معرفة كيف يستفيد الأحكام من أدلتها بدراسة أحكام الألفاظ ودلالاتها من عموم وخصوص،

وإطلاق وتقييد، وناسخ ومنسوخ، وغير ذلك، فإنه بإدراكه يستفيد من أدلة الفقه أحكامها.

والمراد بقولنا "وحال المستفيد" معرفة حال المستفيد، وهو المجتهد، سمي مستفيداً لأنه يستفيد بنفسه الأحكام من أدلتها لبلوغه مرتبة الاجتهاد، فمعرفة المجتهد وشروط الاجتهاد وحكمه ونحو ذلك يُبحث في أصول الفقه. فائدة أصول الفقه. إن أصول الفقه علم جليل القدر بالغ الأهمية، غزير الفائدة، فائدته التمكن من حصول قدرة يستطيع بها استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها على أسس سليمة].

بل هو الشرط الأساس لكل مجتهد، ذكر هذا أبو المظفر السمعاني في كتابه (القواطع)، والرازي في كتابه (المحصول)، والشوكاني في كتابه (إرشاد الفحول). فالشرط الأساس لكل مجتهد أن يكون أصولياً، والمراد بالأصولي العلم بأصول الفقه العملي لا النظري، وكذلك ليس الأصول الذي هو معركة بين المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة، لذا ينبغي لمن درس هذا العلم أن يضبطه، فلا يمكن أن يكون العالم مجتهداً إلا إذا ضبط أصول الفقه.

ولابد أن يميز المباحث العملية من المباحث الكلامية والمباحث التي لا ثمرة لها، كالاشتغال بالتعاريف، فهذا لا ثمرة له، وكقولهم: "هل المباح مأمور به أو غير مأمور به؟" فهذا لا ثمرة له، وكاختلافهم في المباح هل يدخل في الأحكام التكليفية

أو لا يدخل فيها، فهذا لا ثمرة له، وأشياء كثيرة ذُكرت في علم أصول الفقه لا ثمرة لها.

وفي المقابل هناك مباحث كثيرة هي من مباحث الاعتقاد، وأدخلت في علم أصول الفقه، كقولهم: "هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم غير مخاطبين بها؟"، هذا مبحث يتعلق بالاعتقاد، وبين المتكلمين معركة في ذلك، لذلك ذكر الإسنوي أن هذا من مباحث الاعتقاد.

إذن ينبغي لمن درس هذا الفن أن يُميز بين المسائل العملية من غيرها، ثم إذا ميّز المسائل العملية من غيرها حاول أن يدقق وأن يحقق هذه المسائل، حتى يكون على بصيرة، فإن غيرها مبنيٌ عليها.

والعالم قد يكون مقلداً في الحديث، لكنه لا يمكن أن يكون عالماً وهو مقلد في علم أصول الفقه، فلا بد أن يعرف علم أصول الفقه وأن يعرف أن يستعمله عملياً، وأن يعرف تنزيله عملياً على الأدلة من الكتاب والسنة.

**قال المؤلف - رحمه الله -: [ وأول من جمعه كفن مستقل الإمام الشافعي محمد بن إدريس - رحمه الله -، ثم تابعه العلماء في ذلك فألفوا فيه التأليف المتنوعة، ما بين منشور ومنظوم ومختصر ومبسوط، حتى صار فناً مستقلاً له كيانه ومميزاته ].**

وقد أجمع العلماء على أن أول من ألف في علم أصول الفقه تأليفاً مستقلاً هو الإمام الشافعي، ذكر الإجماع الرازي في كتابه (المحصول)، وذكره الإسنوي.

وقد ألف الشافعي - رحمه الله - كتابه (الرسالة)، ولو تَوَمَّل في هذا الكتاب فإنه لم يذكر فيه المباحث العقدية، ولم يذكر المسائل التي لا ثمرة لها، ولم يُدخل علم المنطق في كتاب (الرسالة)، لأن السلف كانوا على خلاف ذلك، بل كانوا يجرمون علم المنطق، وحكى الإجماع على حرمة، وممن تكلم عن حرمة علم المنطق النووي وابن الصلاح، وجماعة من أهل العلم، بل السلف كانوا يذمونهم، وقد نقل شيخ الإسلام رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ كلاماً مفيداً في ذلك، وأيضاً نقل ابن الصلاح في فتاواه كلاماً مفيداً في ذم علم المنطق وعلم الكلام من باب أولى، فإن كلمات السلف نصّاً في علم الكلام كثيرة، كالإمام مالك والشافعي وأحمد، وقال ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله): أجمع العلماء على أن أهل الكلام ليسوا علماء، وقد نقل طرفاً من كلامهم قوام السنة في كتابه (الحجة في بيان المحجة)، ونقل آثاراً عن الإمام أحمد والشافعي في ذم علم الكلام، ونقل ذلك أيضاً ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله).

فينبغي أن نكون أهل بصيرة ومعرفة، وألا نتابع المتأخرين في الغلو في علم المنطق وعلم الكلام، وإنما نسير على ما سار عليه السلف، وأولى من ذلك ذمّاً علم الفلسفة، فإن علم المنطق مدخل لعلم الفلسفة، وقد حرّمه العلماء، فالفلسفة من باب أولى، وعلم المنطق والفلسفة الجميع يسمى علم كلام.

قال المؤلف - رحمه الله -: [ الأحكام، الأحكام جمع حكم، وهو لغةً: القضاء، واصطلاحًا: ما اقتضاه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين من طلب أو تخير أو وضع ].

لما انتهى الشيخ رَحْمَةُ اللَّهِ عن الكلام في تعريف أصول الفقه انتقل إلى تعريف الأحكام، و الأحكام من حيث الجملة نوعان: أحكام تكليفية وأحكام وضعية، النوع الأول / الأحكام التكليفية هي الأحكام الخمسة المعروفة: الواجبة، والمحرم، والمستحب والمكروه والمباح.

النوع الثاني / الأحكام الوضعية، وهي علامات وضعها الشارع للدلالة على أمور، كالسبب، والشرط، والمانع، والعلة، والرخصة، والعزيمة ... إلى غير ذلك. والأحكام التكليفية من فعل العبد، أما الأحكام الوضعية فليست من فعل العبد، فإذا غربت الشمس دخل وقت صلاة المغرب، وإغراب الشمس ليس من فعل العبد .

قوله: [ ما اقتضاه خطاب الشرع ]، الشرع يدخل فيه الكتاب والسنة، وقوله: [ المتعلق بأفعال المكلفين ]، المراد بالمكلف: العاقل البالغ، فإذا ذكر الفقهاء والأصوليون المكلف يريدون به العاقل البالغ، ويخرج بالعاقل المجنون، ويخرج بالبالغ الصغير.

قال: [من طلب أو تخير]، قوله: [من طلب]، شامل لطلب فعل أو طلب ترك، وطلب الفعل إما على وجه الإلزام وهذا الواجب، أو على غير وجه الإلزام هذا هو

المستحب، وطلب الترك إما على وجه الإلزام وهذا هو المحرم، أو على غير وجه الإلزام وهذا هو المكروه.

قال: [أو تحيير]، هذا هو المباح، إذن هذه هي الأحكام التكليفية.

قال: [أو وضع]، هذا الخطاب الوضعي، فقوله: [من طلب أو تحيير]، هذه الأحكام التكليفية، [ومن وضع]، هذه الأحكام الوضعية وتقدم بيانها.

**قال المؤلف - رحمه الله -: [فالمراد بقولنا "خطاب الشرع" الكتاب والسنة].**

لذا يُطلق على الله الشارع، ويُطلق على النبي ﷺ الشارع، لذا إذا قيل: قال ذلك الشارع، أو أمر به الشارع، المراد به الله ورسوله ﷺ، كما بيّن ذلك الأصوليون، وممن بيّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

لكن إطلاق الشارع على الله من باب الإخبار، لا من باب الأسماء ولا الصفات، والإخبار ليس توقيفياً، بخلاف الأسماء والصفات فإنها توقيفية، وقد بيّن هذا شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وفي كتابه (الجواب الصحيح)، وابن القيم - رحمه الله - في كتابه (بدائع الفوائد)، وكذلك يطلق على الرسول ﷺ.

**قال المؤلف - رحمه الله -: [والمراد بقولنا "المتعلق بأفعال المكلفين" ما تعلق**

بأعمالهم، سواء كانت قولاً أم فعلاً، إيجاباً أم تركاً، فخرج به ما تعلق بالاعتقاد، فلا يسمى حكماً بهذا الاصطلاح].

وهذا فيه نظر، بل الاعتقاد يسمى حكماً حتى عند الفقهاء، فالإتيان بالنية شرط في العبادات الواجبة كالصلاة وغيرها، وهي اعتقاد، وقد يكون الإتيان بها مستحباً في العبادات غير الواجبة، أو فيما يُراد أن يُتعبد فيه وهو في أصله ليس عبادة، كإطعام الرجل ونفقته على زوجته وولده، أخرج الشيخان من حديث سعد، قال **رَضِيَ اللهُ عَنْكَ: «إِنَّكَ لَنْ تَنْفِقَ نَفَقَةَ تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أَجْرَتْ عَلَيْهَا حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِيَّ امْرَأَتِكَ»**، هذا على وجه الاستحباب، وبالنية حصلت الإثابة، ومثل هذا مستحب، والمستحب من الأحكام التكليفية.

وهذا الأمر إنما وقع فيه الرازي، فالرازي في كتابه (المحصول) حاول ألا يجعل مسائل الاعتقاد أحكاماً تكليفية، ورد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره.

**قال المؤلف - رحمه الله -: [والمراد بقولنا "المكلفين" ما من شأنهم التكليف**

**فيشمل الصغير والمجنون].**

إذن المراد بالمكلفين جمع مكلف، والمكلف هو العاقل البالغ، وخرج بالعاقل المجنون، والبالغ الصغير.

وقوله: [ما من شأنهم التكليف، فيشمل الصغير والمجنون]، هذا - والله أعلم - فيه نظر، لأن الصغير والمجنون ليسا مأمورين بالأحكام التكليفية، لأن القلم رُفِعَ عن ثلاثة، عن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يفيق، كما أخرج أصحاب

السنن عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وعلق البخاري عن علي أنه قال: "أما علمت أن القلم رُفِعَ عن ثلاث ..."، ثم ذكره.

فإذن في هذا نظر -والله أعلم-، فالأحكام التكليفية لا تشمل الصغير ولا المجنون، وكذلك بعض الأحكام الوضعية لا تشمل الصغير والمجنون. وقد يريد الشيخ [ما من شأنهم التكليف] أي من حيث الجملة، لأن الصغير لو عمل أعمالاً أثبت عليها، والمجنون لو حُجَّ عنه صحَّ الحج، فكأن الشيخ -والله أعلم- يريد من حيث الجملة أن مثلهم قد يشملهم أشياء من الأحكام التكليفية بأن يُثاب، لذا الصغير يُرفع عنه قلم العقاب دون قلم الثواب، أخرج مسلم من حديث ابن عباس أن امرأة رفعت صبيا للنبي ﷺ قالت: ألهذا حج يا رسول الله؟ قال: «نعم ولك أجر»، فدل هذا على أنه يُكتب له قلم الثواب دون قلم العقاب، كما بين هذا ابن حبان، وبينه شيخ الإسلام ابن تيمية والعراقي وغير واحد من أهل العلم، لكن -قطعاً- ليس في كل الأحكام التكليفية، وإنما في بعضها وهو المستحب، بحيث إنهم يثابون ولا يعاقبون.

قال المؤلف -رحمه الله-: [والمراد بقولنا "من طلب" الأمر والنهي سواء على سبيل الإلزام أو الأفضلية، والمрад بقولنا "أو تخير" المباح، والمрад بقولنا "أو وضع" الصحيح والفاقد ونحوهما مما وضعه الشارع من علامات وأوصاف للنفوذ والإلغاء].



إذن قوله: [أو وضع] هذه هي الأحكام الوضعية كما تقدم بيانه، وتقدم شرح التعريف.

قال المؤلف - رحمه الله -: [أقسام الأحكام الشرعية، تنقسم الأحكام الشرعية إلى قسمين: تكليفية ووضعية].

تسمية الأحكام التكليفية بالتكليفية هذا رده ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في كتابه (إغاثة اللهفان)، وذكروا أن هذا خطأ، وأصل تسمية الأحكام التكليفية بالتكليفية مأخوذ من المعتزلة، وذلك أن المعتزلة بنوا دينهم على التحسين والتقبيح العقلي، ومقتضى التحسين والتقبيح العقلي أنه لا ثواب إلا على تعب وكلفة، فلذلك سموه بالأحكام التكليفية، هذا بزعم المعتزلة أنه لا ثواب إلا على تعب وكلفة، وهذا مخالف للشرع.

بل الشريعة أثبتت حتى على ما فيه لذة، كقرب الرجل زوجته، كما أخرج مسلم من حديث أبي ذر، قال: يا رسول الله، أيأتي أحدنا أهله ويكون له أجر؟ قال: «أرأيتم لو وضعها في الحرام أكان عليه وزر؟»، قالوا: نعم، قال: «كذلك إذا وضعها في حلال».

إذن قول المعتزلة: إن الثواب لا يكون إلا على ما فيه كلفة، هذا خطأ وهو مبني على أصل فاسد عندهم، وما بُني على فاسد فهو فاسد.

لذا تسمية هذا بالأحكام التكليفية خطأ، ووجه الخطأ من أوجه:

- الوجه الأول: أنه خلاف الاسم الشرعي، فالشريعة سمت الأحكام نورًا وروحًا، ذكر هذا ابن القيم رَحْمَةً لِلَّهِ فِي كِتَابِهِ (إِغَاثَةُ اللَّهْفَانِ)، قال سبحانه: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا} [الشورى: ٥٢]، إذن الاسم الشرعي أنها نور وروح، لا تكليف.

- الوجه الثاني: أنه إذا قيل بالأحكام التكليفية، ظاهر هذا أن التكليف شامل لجميع الأحكام الشرعية، والأمر على خلاف ذلك كما تقدم، بل من العبادات ما هو مستلذٌ وليست فيه كلفة، كوقاع الرجل زوجه.

- الوجه الثالث: أنه إذا قيل بالأحكام التكليفية، قد يُوهم هذا أن التكليف والمشقة مرادٌ لذاته، وهو غير مراد في الشرع لذاته، وإنما يأتي تبعًا، وهذا أمر ينبغي التفطن إليه، المشقة والتعب في الشرع غير مرادة لذاتها، وإنما يأتي تبعًا، فمن تعب في الحج فأجره على قدر نصبه، كما أخرج الشيخان من حديث عائشة أن النبي ﷺ قال لها: «أجرك على قدر نصبك»، هذا النصب لا يأتي قصدًا وإنما يأتي تبعًا، ومن تقصّد المشقة وقع في البدعة، كما

ذكر الشاطبي والزيلعي أن من كان عنده ماء، ماء بارد وماء حار في جو بارد، فمن تقصّد البارد تعبدًا دون الحار فقد ابتدع.

فإن قيل: ماذا يقال فيما أخرج مسلم من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «ألا أدلكم على ما يرفع الله به الدرجات ويحط به الخطايا؟»، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «إسباغ الوضوء على المكاره»، يقال: إذا لم يوجد إلا البارد فاستعمله فهو مثاب على ذلك، لا أن يتقصّده تعبدًا، فإن تقصّد المشقة تعبدًا بدعة.

- الوجه الرابع: قول الأحكام التكليفية يُوهم أن في الشرع تكليفًا فوق الطاقة والقدرة، وهذا أنكره الله سبحانه في قوله: **{لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}** [البقرة: ٢٨٦]، **{فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ}** [التغابن: ١٦].

إذن تسميتها بالأحكام التكليفية خطأ، وهو مبني على خطأ، وما بني على باطل فهو باطل كما تقدم ذكره.

ومع ذلك بما أن هذا الأمر أصبح اصطلاحًا شائعًا عند أهل العلم فنستعمل هذا الاصطلاح مع تنبهنا إلى أن سبب هذا الاصطلاح خطأ، وأن هذه التسمية خطأ.

قال المؤلف - رحمه الله -: [فالتكليفية خمسة: الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح، فالواجب لغة: الساقط واللازم].

قوله: [فالواجب لغة: الساقط واللازم]، أما اللازم: فهو كقول: الصلاة واجبة أي: لازمة، أما الساقط: فهو أنك إذا صليت فقد برئت ذمتك، وسقط هذا الأمر الذي أنت مطالب به عن ذمتك، لذا قال تعالى: {فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا} [الحج: ٣٦]، أي إذا سقطت جنوبها، إذا أردت أن تذبحها وأن تتقرب إلى الله بذبح الشاة أو أردت النحر في الإبل، فإنك إذا نحرتها سقطت، أي سقطت على جنبها، {فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا} أي سقطت على جنبها.

قال المؤلف - رحمه الله -: [واصطلاحًا: ما أمر به الشارع على وجه الإلزام كالصلوات الخمس].

تقدم أنه لا ينبغي أن نشغل بالتعريف، إذن معنى الواجب من حيث الجملة: ما أنت مطالب بفعله بحيث إنك إذا لم تفعله أثمت.

قال المؤلف - رحمه الله -: [فخرج بقولنا "ما أمر به الشارع" المحرم والمكروه والمباح، وخرج بقولنا "على وجه الإلزام" المندوب، والواجب يُثاب فاعله امتثالاً، ويستحق العقاب تاركه].

قال: [يستحق العقاب] لأن ليس كل من فعل الإثم فهو لابد أن يعاقب، لقوله تعالى: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} [النساء: ٤٨].

قال المؤلف - رحمه الله -: [ويسمى فرضاً وفريضة وحثاً ولازماً].

إلى غير ذلك من الأسماء، لكن أنه إلى ما يلي:

- الأمر الأول: تعريف الواجب بهذا المعنى هو تعريف اصطلاحي

لا تعريف شرعي، فإن الواجب في الشرع يُطلق بمعنيين:

○ المعنى الأول: بالمعنى الاصطلاحي، كما أخرج مسلم من

حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لو قتلها لوجبت ولما

استطعتم».

○ المعنى الثاني: بمعنى السنة المؤكدة، كما أخرج السبعة من

حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ قال: «غسل يوم الجمعة واجب على

كل محتلم». معنى واجب هنا: أي مستحب مؤكد، ذكر هذا ابن

المنذر في كتابه (الأوسط)، وذكره غيره من أهل العلم، بل حكى

ابن عبد البر ثم ابن رجب الإجماع على أنه ليس واجباً بحيث إنه إذا

تُرك يَأثم صاحبه وإنما المراد به السنة المؤكدة.

إذن الواجب شرعاً يطلق بالمعنى الاصطلاحي ويطلق بمعنى السنة المؤكدة.

- الأمر الثاني: ذكر ابن القيم أن الأصل في لفظ الواجب أنه على الوجوب الذي إذا تركه العبد يَأْتُم، بل حكى ابن عقيل الاتفاق على ذلك، فإذا قيل واجب نحتاج إلى صارف يصرفه من الوجوب إلى الاستحباب.

- الأمر الثالث: اختلف العلماء، هل بين الواجب والفرض فرق؟ أم هما بمعنى واحد؟ فيقال الصلوات الخمس فرض وواجب، ويقال بر الوالدين فرض وواجب، ... إلى آخره؟

أصح قولي أهل العلم أنهما مترادفان، وهذا قول مالك والشافعي وأحمد في رواية، ويدل لذلك ما أخرج البخاري من حديث أبي هريرة في الحديث القدسي، قال: «وما تقرب إلي عبدي أحب إلي مما افترضته علي، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل»، فجعل القسمة ثنائية، نافلة ويقابلها الفرض، والذي يقابل الفرض في هذا المعنى الواجب والفرض بجميع معانيه، فدل هذا على أن القسمة ثنائية، ما بين نفل وما يقابله وهو الفرض أو يقال الواجب، وقد ذكر هذا ابن النجار في (شرح الكوكب)، وقبله المرادوي في كتابه (التحبير).

فإذن هذا الدليل يدل على أن القسمة ثنائية مستحب وواجب، فيقال:

واجب وفرض، وهما مترادفان.

ومن الأخطاء أن بعضهم يقول: إن الأئمة الذين فرقوا بين الواجب والفرض كالإمام أحمد في رواية له، قال: إن الواجب ما كانت دلالته قطعية، والفرض ما كانت دلالته ظنية، وينبغي أن يُعلم أن السلف ما كانوا ينظرون في تقسيم الأمر إلى ظني وقطعي وترتيب الأمور عليه من حيث الأصل، وإنما كانوا ينظرون إلى أمثال هذه الأمور إذا تعارض نصان، يقدمون الأقوى على الأضعف، فقد يكون الدليلان ظنيين، ويقدمون الظني الأقوى على الظني الأضعف، فينظرون إلى مثل هذا عند التعارض، أما أن يقسموا الشيء إلى قطعي الدلالة وظني الدلالة ويرتبون على هذا أحكامًا وعلى هذا أحكامًا، فهذا قول المتكلمين.

**قال المؤلف - رحمه الله -: [والمندوب لغة: المدعو، واصطلاحًا: ما أمر به الشارع**

**لا على وجه الإلزام كالرواتب].**

أي تقول ندبه دعاه، لذلك المندوب المدعو.

إذن الخلاصة: المندوب ما إذا فعله العبد يُثاب عليه، فهو ما تريد الشريعة أن

تفعله فإذا فعلته أثبت عليه، وإذا لم تفعله لم تأثم.

قال المؤلف - رحمه الله -: [فخرج بقولنا " ما أمر به الشارع المحرم والمكروه والمباح، وخرج بقولنا "لا على وجه الإلزام" الواجب، والمندوب يثاب فاعله امتثالاً ولا يعاقب تاركه، ويسمى سنة ومسنوناً ومستحباً ونفلاً].

ويسمى تطوعاً وقربة ... إلخ.

ينبغي أن تعلم أن المندوب يستحب فعله كما تقدم، بحيث إنه إذا فعله يثاب وإذا لم يفعله لم يعاقب، والمندوب مستحب ولا يرتفع عن الاستحباب إلا من جهة العلم به، فتعلم المندوب فرض كفاية على الأمة، فإذا لم يوجد في الأمة من يعرف هذا الحكم الشرعي فهذا إثم على من يقدر ذلك ... إلخ بشروط التأثيم في فرض الكفاية، وقد ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ.

فإذن العمل بالمندوب مستحب، وتعلمه فرض كفاية، فلو جهل لأثم من كان قادراً على أن يتعلمه.

قال المؤلف - رحمه الله -: [والمحرم لغةً: الممنوع، واصطلاحاً: ما نهى عنه الشارع

على وجه الإلزام بالترك كعقوق الوالدين].

فخلاصة معنى المحرم: هو الذي إذا فعله المكلف أثم واستحق العقاب، وإذا تركه تعبداً لله فإنه يثاب على ذلك.



قال المؤلف - رحمه الله -: [فخرج بقولنا " ما نهى عنه الشارع " الواجب والمندوب والمباح، وخرج بقولنا " على وجه الإلزام بالترك " المكروه، والمحرم يثاب تاركه امثالاً، ويستحق العقاب فاعله، ويسمى محظوراً أو ممنوعاً، والمكروه لغة: المبغض، واصطلاحاً ما نهى عنه الشارع لا على وجه الإلزام بالترك، كالأخذ بالشمال والإعطاء بها].

إذن المكروه عكس المندوب، وهو من حيث المعنى: من تركه تعبدًا لله أثيب على ذلك، ومن فعله فإنه لا يأثم.

قال المؤلف - رحمه الله -: [فخرج بقولنا " ما نهى عنه الشارع الواجب والمندوب والمباح، وخرج بقولنا " لا على وجه الإلزام بالترك " المحرم، والمكروه يثاب تاركه امثالاً ولا يعاقب فاعله].

هذا معنى المكروه اصطلاحاً، أما شرعاً: فيُطلق المكروه بالمعنى الاصطلاحي، كما ثبت عند أبي داود من حديث المهاجر بن قنفذ أن النبي ﷺ قال: «إني كرهت أن أذكر الله على غير طهر»، ويُذكر المكروه بمعنى التحريم، كما قال سبحانه: {كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا} [الإسراء: ٣٨].

والغالب في إطلاق الكراهة في لفظ الكتاب والسنة واستعمال السلف أنه على التحريم، كما بين هذا ابن تيمية وابن القيم - رحمهم الله تعالى -.

قال المؤلف - رحمه الله -: [والمباح لغة: المعلن والمأذون فيه، واصطلاحًا: ما لا يتعلق به أمر ولا نهي لذاته، كالأكل في رمضان ليلاً].

إذن معنى المباح: هو الذي يجوز فعله ويجوز تركه، فاستوى الفعل والترك.

قال المؤلف - رحمه الله -: [فخرج بقولنا "ما لا يتعلق به أمر" الواجب والمندوب، وخرج بقولنا "ولا نهي" المحرم والمكروه، وخرج بقولنا "لذاته" ما لو تعلق به أمر لكونه وسيلة لمأمور به أو نهي لكونه وسيلة منهي عنه فإن له حكم ما كان وسيلة له من مأمور أو منهي، ولا يخرج ذلك عن كونه مباحًا في الأصل].

إذن الأصل أنه لا يُتعبد بالمباح، والتعبد بالمباح لذاته بدعة، ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله كما في (مجموع الفتاوى)، وذكره السبكي فيما نقله ابن حجر الهيتمي في (الفتاوى الحديثية).

وإنما يُتعبد بالمباح إذا استُعين به على طاعة الله، ذكر هذا ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، ومن ذلك حديث سعد بن أبي وقاص الذي تقدم: «إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أُجرت عليها».

فينبغي أن تنتبه لهذا، وهو أن التعبد بالمباح لذاته بدعة.

قال المؤلف - رحمه الله -: [والمباح ما دام على وصف الإباحة فإنه لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، ويسمى حلالًا وجائزًا].

الجائز له إطلاقان:

- الإطلاق الأول: ما يقابل الحرام، فكل ما ليس حراماً يقال له جائز، فعلى هذا يقال للواجب جائز، وللمستحب جائز، وللمباح جائز، وللمندوب جائز، ذكر هذا شيخ الإسلام في كتابه (منهاج السنة)، وشيخنا ابن عثيمين في كتابه (الشرح الممتع).

- الاطلاق الثاني: الجائز الذي يرادف المباح.

فبالإطلاق الثاني لا يدخل فيه المستحب ولا المكروه ولا الواجب ولا المحرم، لأنه مرادف للمباح، ويُعرف أي الاستعمالين بالنظر إلى السياق واستعمال أهل العلم.

• تنبيه:

"حلال و مباح" أصولياً ما يقابل الواجب، لكنه شرعاً يُطلق الحلال ويقابل الحرام، قال الله عز وجل: {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ

هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ} [النحل: ١١٦].

قال المؤلف - رحمه الله -: [الأحكام الوضعية، ما وضعه الشارع من أمارات لثبوت أو انتفاء أو نفوذ أو إلغاء، ومنه الصحة والفساد].

الأحكام الوضعية هي أمارات على مراد الله ورسوله ﷺ، فإذاً هي ليست من فعل المكلف، وإنما أمارات على مراد الله ورسوله.

والشيخ ذكر أمرين من الأحكام الوضعية، ذكر الصحة والفساد، وهي أكثر، لكن الشيخ اقتصر على هذين الأمرين لأن المتن مختصر، وإلا فمن الأحكام الوضعية: الشرط، والمانع، والسبب، والعلة، والعزيمة، والرخصة.

قال المؤلف - رحمه الله -: [فالصحيح لغة: السليم من المرض، واصطلاحًا: ما ترتبت آثار فعله عليه عبادة كان أم عقدًا].

أما [عبادة] إذا كانت العبادة صحيحة فقد برئت الذمة، من صلى صلاة اكتملت أركانها وشروطها فقد برئت ذمته، أما إذا كانت المعاملة في البيع والعقود، إذا كان العقد صحيحًا فقد ترتب عليه النفوذ، بمعنى: أن هذه العين لفلان فبيعت بيعًا صحيحًا فاشتراها شخص آخر، فترتب على هذا أن ملك العين انتقل من البائع إلى المشتري، لكن لو كان البيع فاسدًا لما ترتب عليه انتقال ملك العين من البائع إلى المشتري.

قال المؤلف - رحمه الله -: [فالصحيح من العبادات ما برئت به الذمة وسقط به الطلب، والصحيح من العقود ما ترتبت آثاره على وجوده كترتب الملك على عقد البيع مثلاً، ولا يكون الشيء صحيحًا إلا بتمام شروطه وانتفاء موانعه، مثال ذلك في العبادات: أن يأتي بالصلاة في وقتها تامة شروطها وأركانها وواجباتها، ومثال ذلك في العقود: أن يعقد بيعًا تامة شروطه المعروفة مع انتفاء موانعه، فإن فقد شرط من

الشروط أو وُجد مانع من الموانع امتنعت الصحة، مثال فقد الشرط في العبادة: أن يصلي بلا طهارة، ومثال فقد الشرط في العقد: أن يبيع ما لا يملك، ومثال وجود المانع في العبادة: أن يتطوع بنفلٍ مطلق في وقت النهي، ومثال وجود المانع في العقد: أن يبيع من تلزمه الجمعة شيئاً بعد النداء الثاني على وجه لا يباح].

إذن من صلى بلا طهارة فقد صلى صلاة بلا شرط، فإذا لن تصح صلاته، ومن باع بيعاً وهو لا يملكه فقد اختلَّ شرط من شروط صحة البيع وهو الملك، فإذا صار بيعه فاسداً.

ومن تطوع تطوعاً مطلقاً في وقت نهي عند طلوع الشمس وعند غروبها، لم تصح صلاته، لوجود مانع، وكذلك من باع واشترى بعد نداء الجمعة الثاني، لم يصح بيعه لوجود مانع.

قال المؤلف -رحمه الله-: [والفاسد لغة: الذاهب ضياعاً وخسراً، واصطلاحاً: ما لا تترتب آثار فعله عليه عبادة كان أم عقداً، فالفاسد من العبادات: ما لا تبرأ به الذمة ولا تسقط به الطلب، كالصلاة قبل وقتها، والفاسد من العقود: ما لا تترتب آثاره عليه كبيع المجهول].

وهو عكس الصحيح كما تقدم.

قال المؤلف -رحمه الله-: [وكل فاسد من العبادات والعقود والشروط فإنه محرم، لأن ذلك من تعدي حدود الله، واتخاذ آياته هزواً، ولأن النبي ﷺ أنكر على من اشترطوا شروطاً ليست في كتاب الله].

أخرج الشيخان من حديث عائشة أن النبي ﷺ قال: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط».

والقبول في العبادات يُطلق بأحد معانٍ ثلاثة، إثباتاً ونفيًا، قال ﷺ فيما أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»، وأخرج مسلم عن بعض أزواج النبي ﷺ أن النبي ﷺ قال: «من أتى كاهناً فسأله عن شيء لم تُقبل له صلاة أربعين يوماً».

إذن ما الفرق بين القبول الأول والثاني؟

الأول «لا يقبل الله صلاة أحدكم ...»، المراد به الصحة، أي لا تصح صلاته، والثاني «من أتى كاهناً ...»، المراد به القبول بمعنى الثواب، لذلك تجزئه لكن لا ثواب له، إذن نفي القبول بمعنى نفي الثواب.

وهناك معنى ثالث للقبول وهو بمعنى الرضا، قال ابن عمر: "لو علمت أن الله تقبل مني سجدة أو صدقة درهم، لكان الموت أحب غائب إلي". والمراد بالقبول: أي الرضا، وهذه أعلى درجة من درجات القبول، وقد ذكر هذا النوع من القبول ابن القيم في كتابه (المنار المنيف)، وابن رجب في شرحه على الأربعين.

إذن القبول يطلق بمعانٍ ثلاثة:

- المعنى الأول: بمعنى الصحة.
- المعنى الثاني: بمعنى الإجزاء.
- المعنى الثالث: بمعنى الرضا. وهذا أعلى معاني القبول.

ويُعرف إطلاق القبول بمعنى الإجزاء إذا دُكر في سياق الثواب ونحو ذلك، كما بيّن هذا ابن دقيق العيد رَحِمَهُ اللهُ.

### قال المؤلف - رحمه الله -: [والفاسد والباطل بمعنى واحد إلا في موضعين].

إذا تأملتم في كلام المصنف، والمصنف ذكر هذا على مذهب الحنابلة، والحنابلة في هذين الموضعين جعلوا الفاسد أشد من الباطل، والأصل عند الحنابلة أن الفاسد والباطل بمعنى واحد في العبادات والمعاملات، إلا في هذين الموضعين، أما الحنفية فمطلقاً عندهم أن هناك فرقاً بين الفاسد والباطل، وأن الباطل أشد من الفاسد، وهذا إذا تأملت يخالف لفظ القرآن، فإن القرآن جعل الفاسد أشد من الباطل، كما بيّن هذا العلائي وغيره، قال سبحانه: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبياء: ٢٢].

لكن يقال هذا اصطلاح في المذهب الحنبلي، وذاك اصطلاح في المذهب الحنفي، ولا مشاحة في الاصطلاح.

أما من جهة المعنى الشرعي واللغوي فالفاسد أشد من الباطل.

قال المؤلف - رحمه الله -: [الأول في الإحرام، فرقوا بينها بأن الفاسد ما وطئ فيه المحرم قبل التحلل الأول].

التحلل الأول يحصل برمي جمرة العقبة، لو وطئ رجل امرأته قبل التحلل الأول، يقال حجه فاسد.

قال المؤلف - رحمه الله -: [والباطل من ارتد فيه عن الإسلام].

لكن لو ارتد قبل التحلل الأول؟ يقال حجه باطل، فعلى هذا حجه باطل لأنه كفر بالله بعد إسلامه، فهنا جعلوا الباطل أشد من الفاسد.

قال المؤلف - رحمه الله -: [الثاني في النكاح، فرقوا بينهما بأن الفاسد ما اختلف العلماء في فساده، كالنكاح بلا ولي، والباطل ما أجمعوا على بطلانه كنكاح المعتدة].

اختلف العلماء في نكاح المرأة بلا ولي، والذي عليه الصحابة أن هذا النكاح لا يصح، لكن عبّروا عنه بالفاسد لأن فيه خلافاً، بخلاف نكاح المعتدة، فالمرأة المعتدة بعد موت زوجها، لا يصح أن تُنكح بإجماع أهل العلم، ومن نكحها لم يصح نكاحها بالإجماع، فيُعبّر عن هذا بقولهم باطل.

فإذن في تعبيرهم أن الباطل أشد من الفاسد، وهذا اصطلاح خاص بهم، وإلا فالاصطلاح القرآني أن الفاسد أشد من الباطل.



والحنابلة لا يفرقون بينهما إلا في هذين الموضوعين، أما الحنفية فهذا أصل عندهم، أن الباطل أشد من الفاسد، وهذا مطرد عند الحنفية، وهذا اصطلاح لهم ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن الاستعمال القرآني أن الفاسد أشد من الباطل.

قال المؤلف - رحمه الله -: [ العلم، تعريفه: العلم إدراك الشيء على ما هو عليه إدراكًا جازمًا، كإدراك أن الكل أكبر من الجزء، وأن النية شرط في العبادة ].

هذا المبحث أصله مبحث منطقي، وهو مبحث في بيان درجات الإدراك، وذلك أن المنطقة جعلوا الإدراك على درجات:

- الدرجة الأولى: العلم.
- الدرجة الثانية: الجهل البسيط.
- الدرجة الثالثة: الجهل المركب.
- الدرجة الرابعة: الظن.
- الدرجة الخامسة: الوهم.
- الدرجة السادسة: الشك.

وأقرّب هذا بما يلي:

إدراكك أن هذا الماء بيدي، إدراك صحيح، وهو إدراك للشيء كما هو عليه، فيذن يسمى علمًا.

ولو قال قائل: أنا لا أعرف ما الذي بيدك، يقال: هذا جهل بسيط.

ولو قال: إن هذا الماء الذي بيدك هو عصير، أو قهوة، فهو إدراك الشيء على خلاف ما هو عليه، ويسمى جهلاً مركبًا.

وإن قال: هذا الذي بين يديك (ماء)، لكن لست جازمًا بذلك، بل من باب غلبة الظن، أي بنسبة سبعين بالمائة مثلاً، فيسمى ظنًا.

ولو قال: أنا أقول إن هذا (ماء)، لكن على وجه الشك، ومن باب التقريب بنسبة خمسين بالمائة، يحتمل أن يكون (ماءً) ويحتمل ألا يكون (ماءً)، يقال: هذا شك، وإن قال: هذا (ماء) بنسبة ثلاثين بالمائة فهذا يسمى وهمًا.

إذن هذه هي درجات الإدراك، فإما أن تُدرك الشيء على ما هو عليه وتكون جازمًا، فيسمى علمًا، وإما أن يكون من باب غلبة الظن، وبالتقريب العصري ما فوق خمسين بالمائة، كأن يكون بنسبة ستين بالمائة أو سبعين بالمائة، أو ثمانين بالمائة، فهذا يسمى ظنًا، وإما أن يكون العكس، بمقدار ثلاثين بالمائة ليس ماءً فهذا يسمى وهمًا، وإما أن يكون باحتمال التساوي بين الطرفين، فيسمى شكًا.

أو أن تقول لا أدري، ولا أعرف، فيسمى جهلاً بسيطًا، أو أن تقول: إن هذا الماء قهوة، فأدركته خطأ، فهذا يسمى جهلاً مركبًا.

قال المصنف - رحمه الله -: [فخرج بقولنا "إدراك الشيء" عدم الإدراك بالكلية، ويسمى الجهل البسيط، مثل أن يُسأل: متى كانت غزة بدر؟ فيقول: لا أدري، وخرج بقولنا "على ما هو عليه" إدراكه على وجه مخالف ما هو عليه، ويسمى الجهل المركب، مثل أن يُسأل: متى كانت غزة بدر؟ فيقول: في السنة الثالثة من الهجرة، وخرج بقولنا "إدراكًا جازمًا" إدراك الشيء إدراكًا غير جازم، بحيث يحتمل عنده أن يكون على غير الوجه الذي أدركه، فلا يسمى ذلك علمًا، ثم إن ترجّح عنده أحد الاحتمالين فالراجع ظن، والمرجوح وهم، وإن تساوى الأمران فهو شك].

تقدم أن هذا اصطلاح المناطقة، أما الاستعمال الشرعي واللغوي فيطلق العلم على ما هو مجزوم به وعلى غلبة الظن، قال تعالى: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ} [الممتحنة: ١٠]، وعلم الصحابة بأن المهاجرات مؤمنات ليس يقينياً، وإنما من باب غلبة الظن والظاهر، ومع ذلك سمي علمًا، وقد بين هذا أبو الخطاب الحنبلي في كتابه (التمهيد)، وشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (الاستقامة)، وكما في (مجموع الفتاوى).

إذن حصر العلم في الإدراك الجازم، هذه هي طريقة المتكلمين، أما في اللغة وطريقة القرآن والسنة: فإن العلم يطلق حتى على غلبة الظن.

قال المصنف - رحمه الله -: [وبهذا تبين أن تعلق الإدراك بالأشياء كالاتي: علم، وهو إدراك الشيء على ما هو عليه إدراكًا جازمًا، جهل بسيط، وهو عدم الإدراك

بالكية، جهل مركب: وهو إدراك الشيء على وجه يخالف ما هو عليه، ظن: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضد مرجوح، وهم: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضد راجح، شك: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضد مساوٍ].

وأؤكد أن هذا استعمال المناطقة، وهذا بخلاف استعمال الكتاب والسنة، فإن في الكتاب والسنة يُطلق الظن ويُراد به اليقين، قال سبحانه: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ} [البقرة: ٤٦]، ويراد بالظن هنا اليقين.

ويُطلق الظن ويُراد به الوهم، قال سبحانه: {إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئًا} [النجم: ٢٨]، وهكذا.

وهذا لا يُستدرك به على شيخنا رَحِمَهُ اللهُ لأنه يذكر هذه المباحث عند المتكلمين والمناطقة، وإنما أردت الإفادة بأنه يُطلق على خلاف ذلك في الكتاب والسنة. وأنه إلى أن الجهل المركب هو التأويل، لكن قد يكون تأويلاً مقبولاً، سائغاً يعذر به صاحبه، وقد يكون تأويلاً مردوداً غير سائغ لا يعذر به صاحبه، فإذن الجهل المركب هو التأويل، لكن قد يكون سائغاً مقبولاً وقد يكون غير سائغ مردوداً.

قال المصنف -رحمه الله-: [أقسام العلم: ينقسم العلم إلى قسمين: ضروري

ونظري].

إذن العلم عند المناطقة والمتكلمين ليس على درجة واحدة، بل منه ما هو علم ضروري، ومنه ما هو علم نظري، وهم متنازعون في التفريق بين العلم الضروري والعلم النظري، وذكر الشيخ **رَحْمَةُ اللَّهِ** أحد الأقوال عندهم.

قال المصنف -رحمه الله-: [الضروري: ما يكون إدراك المعلوم فيه ضرورياً، بحيث يُضطر إليه من غير نظر ولا استدلال، كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، وأن النار حارقة، وأن محمداً رسول الله].

جعل هذا علماً ضرورياً، وهو أن يُدرك الشيء بغير نظر ولا استدلال، أما على هذا الضابط للضروري، فالقول بأن محمداً رسول الله علم ضروري على هذا التأصيل فيه نظر، بل نحن لا نعلم أن محمداً رسول الله إلا بالدلائل، لذلك أيد **رَحْمَةُ اللَّهِ** بالآيات والبراهين، فلذا لم يعرف الصحابة أن محمداً رسول الله إلا بالأدلة، فإذن على هذا التقسيم لا يقال إنه ضروري.

ومن العلماء من قال: الضروري ما يكون مرجعه إلى الحواس الخمس، وهي: اللمس، والذوق، والبصر، والسمع، والشم.

وما كان راجعاً إلى هذه الخمسة فيقال إنه علم ضروري.

قال المصنف -رحمه الله-: [والنظري: ما يحتاج إلى نظر واستدلال، كالعلم بوجوب النية في الصلاة].

ومن العلماء من قال: إن النظري ما يُدرك العلم فيه بغير الحواس الخمس. ومما ينبغي أن يُعلم أن ما يقال في الشرع إنه معلوم من الدين بالضرورة فهو نسبي إضافي، إذا قال العلماء: هذه المسألة معلومة من الدين بالضرورة، هم يصفونها بهذا الوصف بالنظر إلى ذات المسألة، أما بالنظر إلى المكلفين فهي تختلف، فقد يكون الشيء معلومًا من الدين بالضرورة ويخفى على بعض المسلمين، فإذا كان ابن مسعود -رضي الله عنه وأرضاه- لا يقر بأن المعوذتين من القرآن، واليوم من يُنكر هذا يكون كافرًا.

فإذن المعلوم من الدين بالضرورة نسبي إضافي، يختلف من شخص إلى شخص، وإنما إذا قال العلماء: هذا معلوم من الدين بالضرورة، فهم يتكلمون من حيث الجملة وبالنظر إلى المسألة بدون نظر إلى المكلفين وإلى العباد. أفاد هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ فِي كِتَابِهِ (الاستقامة) وَغَيْرِهِ، وَكَمَا فِي (مَجْمُوعِ الْفَتَاوَى)، وابن القيم رَحْمَةُ اللَّهِ فِي كِتَابِهِ (الصَّوَاغِقِ الْمُرْسَلَةِ).

**قال المصنف - رحمه الله -: [الكلام].**

ينبغي أن نعرف معنى الكلام، وأريد أن أوضح معنى الكلام حتى يُفهم به كلام

الشيخ رَحْمَةُ اللَّهِ.

الكلام له معنى عند علماء اللغة، وله معنى عند علماء النحو، ومعنى الكلام عند علماء النحو يقال: اصطلاحًا، يعبر بالاصطلاح، لأن علماء النحو اصطَلحوا على هذا المعنى.

ومعنى الكلام عند النحاة: هو الكلام المفيد، وعلى قول صاحب الأجرومية: "الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع"، يشترط فيه أن يكون مفيدًا وأن يكون مركبًا.

وأقله اسم وفعل، أو اسمان، وسيأتي البحث في هذا، لكن يُشترط في الكلام عند النحاة أن يكون مفيدًا، زيادة على كونه مركبًا، تقول: محمد كريم، هذا كلام عند النحاة، لأنه مركب ومفيد.

أما عند أهل اللغة فالكلام: كل ما يُتلفَّظ به سواء كان مفيدًا أو غير مفيد، فإنه يسمى كلامًا، فلذا من تكلم بلغة غير العربية يسمى كلامًا عند أهل اللغة، لكن لا يسمى كلامًا عند علماء النحو، لأنهم يقولون: الكلام هو المركب المفيد بالوضع، أي لا بد أن يكون مفيدًا في لغة العرب، وإذا قال قائل: إن قام زيدٌ. وتوقف، هذا غير مفيد، فلا يسمى كلامًا عند النحاة، لكنه يسمى كلامًا عند اللغويين.

إذن للكلام معنى عند علماء اللغة، وله معنى عند علماء النحو، وعلماء اللغة لا يقال هو اصطلاحًا، لأنه هكذا الكلام من حيث أصله، بخلاف عند النحاة فيقال اصطلاحًا، وإنما عند علماء اللغة يقال: لغةً.

إذن بحثنا في الكلام.

الكلمة: عند النحاة لها معنًى، وعند أهل اللغة لها معنًى، فعند النحاة الكلمة: هي القول المفرد، إذا قلت: محمد، هذه كلمة، وإذا قلت: قام. هذه كلمة، أما عند أهل اللغة فالكلمة هي الجملة المفيدة، كما قال سبحانه: {كَلِمَاتٍ لَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا} [المؤمنون: ١٠٠]، وإذا تكلم الرجل بعد الصلاة تقول قال كلمة، وقد يكون تكلم ساعةً، ومع ذلك يسمى كلمة.

إذن على ما تقدم بيانه هناك فرق بين الكلمة عند أهل اللغة والكلمة عند علماء النحو، الذي اصطلاح عليه النحاة، ويترتب على هذا أشياء سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

**قال المصنف - رحمه الله -: [الكلام لغةً: اللفظ الموضوع لمعنى].**

هذا - والله أعلم - فيه نظر، بل الكلام لغةً: كل ما يُتلفظ به، سواء له معنى أو لم يكن له معنى، ذكر هذا ابن عقيل في شرحه على الألفية وذكره غيره، فقول الشيخ: [اللفظ الموضوع لمعنى]، على قوله لو تكلم رجل بأي كلمة، تلفظ بأي لفظ وهذا اللفظ ليس له معنًى فإنه لا يقول بأنه كلام، أما أهل اللغة يقولون هو كلام. إذن الكلام عند أهل اللغة كل ما يُتلفظ به ولو لم يكن له معنى.

**قال المصنف - رحمه الله -: [واصطلاحًا: اللفظ المفيد، مثل: الله ربنا ومحمد نبينا].**



وهذا أيضًا فيه نظر -والله أعلم-، لأنه أراد بالكلام عند النحاة، لأن قوله "اصطلاحًا" والبحث يتعلق بعلم أصول الفقه كأنه اصطلاح عند الأصوليين، والأصوليون ليس لهم اصطلاح خاص بالكلام، بل قول الأصوليين في الكلام كقول أهل اللغة، وإنما الذي انفرد بالكلام بهذا المعنى هم النحاة. إذن إذا قيل: ما معنى الكلام عند أهل اللغة؟ يقال: كل ما يتلفظ به ولو لم يكن له معنى، وهذا معنى الكلام عند الأصوليين، أما معنى الكلام عند النحاة، يقال لهم اصطلاح خاص، وهو: اللفظ المركب المفيد بالوضع.

قال المصنف -رحمه الله-: [واصطلاحًا: اللفظ المفيد، مثل: الله ربنا ومحمد نبينا، وأقل ما يتألف منه الكلام اسمان أو فعل واسم]. هذا عند النحاة.

قال المصنف -رحمه الله-: [ ... مثال الأول: محمد رسول الله، ومثال الثاني: استقام محمدٌ، واحد الكلام كلمة، وهي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد]. أيضًا هذا معنى الكلمة عند النحاة، أما الكلمة عند أهل اللغة، والأصوليون تبع لهم: هي الجملة المفيدة كما تقدم، فعلى هذا: "محمد" كلمة، أما في اللغة والأصوليون تبع لأهل اللغة، لا يقال لـ "محمد" كلمة.

قال المصنف - رحمه الله -: [ ... واحد الكلام كلمة، وهي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد، وهي إما اسم أو فعل أو حرف ].

فما يذكره الشيخ الآن وسيستمر في ذكره هو معنى الكلمة عند النحاة، ومفترض - والله أعلم - أن مثل هذا لا يُذكر لأن البحث متعلق بالأصول، والأصوليون تبع لأهل اللغة في الكلام.

قال المصنف - رحمه الله -: [ فالاسم: ما دل على معنى في نفسه من غير إشعار بزمن، وهو ثلاثة أنواع: الأول: ما يفيد العموم كالأسماء الموصولة، الثاني: ما يفيد الإطلاق، كالنكرة في سياق الإثبات، الثالث: ما يفيد الخصوص كالأعلام ].

وسيأتي بحث خاص في الخاص والعام والمطلق والمقيد إن شاء الله تعالى.

قال المصنف - رحمه الله -: [ والفعل ما دلّ على معنى في نفسه، وأشعر بهياته بأحد الأزمنة الثلاث، وهو إما ماضٍ، كَفَهُمْ، أو مضارع كيفهم، أو أمر كافهم، والفعل بأقسامه يفيد الإطلاق، فلا عموم له ].

أصولياً، الفعل يعامل معاملة النكرة، وسيأتي البحث في هذا إن شاء الله تعالى، فالخلاصة أن الاسم يدل على معنى في نفسه ولم يقترن بزمن أما الفعل فيدل على معنى في نفسه لكنه مقترن بأحد الأزمان الثلاثة.

قال المصنف - رحمه الله -: [والحرف: ما دل على معنى في غيره ومنه: "الواو"].

فالحرف لا يدل على معنى في نفسه، وبهذا غاير الحرف الاسم والفعل، وإنما يدل على معنى في غيره.

وهذا مبحث مهم وهو معاني الحروف، فهذا مبحث لغوي وأصولي، لأن علم الأصول تبع للغة في هذا، وهذه المباحث مشتركة بين علم اللغة والأصول، وقد اعتنى بهذا المبحث اعتناءً بالغاً ابن هشام في كتابه (معني اللبيب)، وهو مرجع أساس في هذا المبحث، وهي معاني الحروف، ويحتاج إليه طالب العلم كثيراً.

قال المصنف - رحمه الله -: ["الواو"].

تقول: دخل زيد وعمرو، الواو تفيد الاشتراك بين زيد وعمرو، لكنها لا تفيد الترتيب، فقد يدخل زيد قبل عمرو، وقد يدخل عمرو قبل زيد، وقد يدخلان سواءً.

قال المصنف - رحمه الله -: [وتأتي عاطفة فتفيد اشتراك المتعاطفين في الحكم، ولا

تقتضي الترتيب ولا تنافيه، إلا بدليل].

إذن هي لا تقتضي الترتيب من حيث الأصل ولا تنافي الترتيب من حيث الأصل إلا إذا وُجد دليل يدل على الترتيب، أو يدل على عدم الترتيب.

قال المصنف - رحمه الله -: [ "الفاء" ... ].

الفاء كالواو، تقول: دخل زيد فعمر، إلا أنها تفيد الترتيب المباشر، أي التعقيب، فإذا قلت: دخل زيد فعمر، فيكون دخول عمرو بعد زيد مباشرة، وهي تفيد ما يفيد الواو من جهة الاشتراك، بأن يشترك زيد وعمرو في الفعل.

قال المصنف - رحمه الله -: [ "الفاء" وتأتي عاطفة فتفيد اشتراك المتعاطفين في

الحكم، مع الترتيب والتعقيب، وتأتي سببية فتفيد التعليل ].

أيضاً من معاني الفاء السببية، كما قال تعالى: { يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا } [النساء: ٧٣]، فالفاء هنا سببية.

قال المصنف - رحمه الله -: [ "اللام الجارة"، ولها معانٍ، منها: التعليل،

والتمليك، والإباحة ].

اللام الجارة لها معانٍ، قال رَحِمَهُ اللهُ: [منها التعليل]، كما قال تعالى: { لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا } [الطلاق: ١٢]، هذه اللام للتعليل.

والتمليك: { وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ } [آل عمران: ١٨٩]، إذا دخلت

اللام على أمر حسيّ أفادت التمليك، أما على أمر معنوي أفادت الاستحقاق، وذلك

كقوله تعالى: { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } [الفاتحة: ٢]، الحمد أمر معنوي، ودخلت

اللام على {الله} في أمر معنوي، فهي تفيد الاستحقاق، أما {وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ  
وَالْأَرْضِ} دخلت اللام على الله في أمر حسي فتفيد التملك، إلى غير ذلك.  
وللإباحة كقوله تعالى: {وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ} [البقرة: ٢٧٩].

قال المصنف - رحمه الله -: ["على الجارة" ولها معانٍ، منها الوجوب].  
ومنه قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} [آل  
عمران: ٩٧].

قال المصنف - رحمه الله -: [أقسام الكلام، ينقسم الكلام باعتبار إمكان وصفه  
بالصدق وعدمه إلى قسمين].  
هذا مبحث مهم للغاية، وهو مبحث لغوي وأصولي، وأؤكد ليس للأصوليين  
بحث خاص في اللغة بل هم تبع لأهل اللغة.  
فالكلام يكون خبراً وإنشاءً، وسيأتي كلام المصنف رَحْمَةُ اللَّهِ.

قال المصنف - رحمه الله -: [فالخبر ما يُمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب  
لذاته].

أي كلام يُذكر لك يمكن أن يُصدق ويُمكن أن يُكذب فيقال هذا خبر، والشيخ  
رَحْمَةُ اللَّهِ أتى بلفظ "لذاته"، قال: حتى لا يدخل في ذلك كلام الله وكلام رسوله ﷺ،

لكن في هذا نظر -والله أعلم-، لأن البحث لغوي، وإذا أدخلنا لفظ لذاته صار البحث شرعياً، فهنا القول "لذاته" هذا لا يُوصف بالكذب أو الصدق لأمر خارجي، أما أصل الكلام من حيث الخبر لغة فيمكن أن يوصف بالكذب وبالصدق، أما لقوله: "لذاته" حتى لا يدخل كلام الله ورسوله فهذا لأمر خارجي، لا لأصل الكلام،

ولتتصور الأمر أكثر: الكلام تكلم به كفار قريش قبل أن يُبعث محمد ﷺ، وتكلم به العرب قبل بعثة محمد ﷺ، والخبر عندهم ما يمكن أن يُصدق أو يُكذب، لكن إذا كان الخبر لله ولرسوله فإنه لا يكون كذلك، لا لذاته وإنما لأمر خارجي، وهذا خارج البحث، لأن البحث يتعلق باللغة لا الشرع.

قال المصنف -رحمه الله-: [فخرج بقولنا "ما يمكن أن يوصف بالصدق والكذب" الإنشاء، لأنه لا يمكن فيه ذلك، فإن مدلوله ليس مخبراً عنه حتى يُمكن أن يقال إنه صدق أو كذب].

إذا قلت مثلاً: محمد كريم، هذا خبر، قد يُصدق وقد يُكذب، إذا قلت: أنا في البيت، هذا خبر، قد يصدق وقد يكذب، بخلاف الإنشاء، إذا قلت: أحضر كذا، فهذا لا يمكن أن يُكذب ولا أن يُصدق، لأنه ليس خبراً بل هو إنشاء.

قال المصنف - رحمه الله -: [وخرج بقولنا "لذاته" الخبر الذي لا يتحمل الصدق أو لا يتحمل الكذب، باعتبار المخبر به، وذلك أن الخبر من حيث المخبر به ثلاثة أقسام: الأول: ما لا يمكن وصفه بالكذب، كخبر الله ورسوله الثابت عنه، الثاني: ما لا يمكن وصفه بالصدق كالخبر عن المستحيل شرعاً أو عقلاً].

إذن من الأخبار ما لا يمكن أن يُوصف بالكذب، ككلام الله ورسوله الثابت عنه، ومن الكلام ما لا يمكن أن يُصدق، وهو المستحيل شرعاً أو عقلاً، فالعقل قد دل على شيء، على أن الكبير أكبر من الصغير، فلو قال في الأصغر هو أكبر من الأكبر، هذا لا يصح عقلاً.

والعقل يدل على أنه لا يُجمع بين النقيضين، ولا بين الضدين، فمن ادعى هذا فهو كاذب عقلاً، أما الشرع فكل ما نفاه الشرع لو ادعى أحد خلاف ذلك فيقال إنه كاذب، لو قال قائل: إن النبي ﷺ لم يمت، يقال: هذا كذب، لأن الله يقول: {إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ} [الزمر: ٣٠]، ويقول: {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ۚ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ} [آل عمران: ١٤٤].

قال المصنف - رحمه الله -: [فالأول كخبر مدّعي الرسالة بعد النبي ﷺ].

يدعي أحدهم أنه رسول أو نبي بعد النبي ﷺ هذا كذب شرعاً.

قال المصنف - رحمه الله -: [والثاني كالخبر عن اجتماع النقيضين كالحركة والسكون في عين واحدة في زمن واحد].

النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، لا يقال في شيء في وقت واحد وجهة واحدة إنه متحرك وساكن، ولا متكلم وساكت، ولا حي وميت.

قال المصنف - رحمه الله -: [الثالث: ما يمكن أن يوصف بالصدق والكذب، إما على السواء أو مع رجحان أحدهما، كإخبار شخص عن قدوم غائب ونحوه، والإنشاء: ما لا يمكن أن يوصف بالصدق والكذب، ومنه الأمر والنهي، كقوله تعالى: {واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً}].

هل هذا خبر أو طلب؟ طلب، إنشاء، إذن لا يُصدق ولا يكذب، بل يتعامل معه بالاستجابة.

قال المصنف - رحمه الله -: [وقد يكون الكلام خبراً وإنشاء، باعتبارين: كصيغ العقود اللفظية].

وهذا بحث مهم ويحتاج إليه الأصولي والفقهاء.

قال المصنف - رحمه الله -: [... كصيغ العقود اللفظية، مثل: بعث وقبلت، فإنها باعتبار دلالتها على ما في نفس العاقد خبر، وباعتبار ترتب العقد عليها إنشاء].

تقول: "بعث"، "اشتريت"، هذا خبر، لكن حقيقته إنشاء وطلب.



قال المصنف - رحمه الله -: [وقد يأتي الكلام بصورة الخبر، والمراد به الإنشاء، وبالعكس لفائدة].

وهذا مهم للغاية، وله أمثلة كثيرة، يأتي الكلام بصيغة الخبر، ويُراد به الطلب، والإنشاء، ويأتي بصيغة الإنشاء والطلب ويُراد به الخبر.

قال المصنف - رحمه الله -: [مثال الأول: قوله تعالى: {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء}].

هذا خبر، لكن يراد به الإنشاء، أي الطلب، أي لتربصن المطلقة.

قال المصنف - رحمه الله -: [فقوله: {يتربصن} بصورة الخبر، والمراد بها الأمر، وفائدة ذلك تأكيد فعل المأمور به حتى كأنه أمر واقع يُتحدث عنه كصفة من صفات المأمور].

وهذا شيء مهم، ما ذكر خبراً ويُراد به الإنشاء والطلب أبلغ من الإنشاء والطلب ابتداءً، لأنك إذا قلت: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن" كأنه لا يكون إلا كذلك، بخلاف الطلب، قد يُحقق وقد لا يُحقق.

قال المصنف - رحمه الله -: [ومثال العكس: قوله تعالى: {وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم}، فقوله: {ولنحمل} بصورة الأمر،

والمراد بها الخبر، أي: ونحن نحمل، وفائدة ذلك: تنزيل الشيء المخبر عنه بمنزلة المفروض الملزوم به.]

{وَلْنَحْمِلُ خَطَايَاكُمْ} [العنكبوت: ١٢]، هذا أمر، لكن حقيقته خبر.

من المهم للغاية أن تعلم أن الكلام قسمان:

- القسم الأول: ما يمكن أن يصدق ويكذب.

- القسم الثاني: ما لا يمكن أن يصدق ولا يكذب.

والذي يمكن أن يصدق أو يكذب يقال له خبر، والذي لا يمكن أن يصدق أو يكذب يقال له إنشاء، ويقال له أيضًا طلب.

قال المصنف - رحمه الله -: [الحقيقة والمجاز].

إذن هذا التقسيم الأول هو بالنظر إلى إمكان التصديق والتكذيب، ذكر تقسيماً آخر للكلام وهو بالنظر إلى كونه حقيقة ومجازاً.

قبل أن نبحت مبحث الحقيقة والمجاز أريد أن أوضح معنى الحقيقة ومعنى المجاز، ينبغي أن تعلم أنه في بحث الحقيقة والمجاز لابد أن تتصور أركاناً أربعة:

- الركن الأول: الوضع الأول، ويسمى بالحقيقة.

- الركن الثاني: الوضع الثاني، ويسمى بالمجاز.

- الركن الثالث: العلاقة بين الوضع الأول والثاني، ويقال: العلاقة بين الحقيقة والمجاز.

- الركن الرابع: القرينة التي منعت حمل الكلام على الوضع الأول، أي على الحقيقة، وجعلتنا نضطر في أن نحمله على الوضع الثاني وهو المجاز.

إذن للمجاز أركان أربعة، ويُقرب هذا بمثال: لو قال قائل: "رأيت أسدًا على فرس شاهراً سيفه". الأسد: حقيقة، ويقال: الوضع الأول، ويُعرفونه باستعمال الكلمة فيها وُضعت له، وبما يُرادف ذلك من التعريفات.

الوضع الثاني: الرجل الشجاع، ويقال: المجاز، ويقولون استعمال الكلمة في غير ما وُضعت له، وفي مثالنا هذا سمي الرجل الشجاع أسدًا للعلاقة وهي أن بين الحيوان المفترس والرجل الشجاع علاقة وهي القوة والشجاعة... إلى غير ذلك.

وفي مثالنا هذا الذي منع من حمل الكلام على الوضع الأول على الحقيقة ودعانا أن نحمله على الوضع الثاني وهو المجاز: القرينة، وهو أنه لا يمكن أن يكون الحيوان المفترس على فرس شاهراً سيفه، إذن هذه قرينة منعت حمل الكلام على الوضع الأول ودعتنا أن نحمله على الوضع الثاني، إذن هذه أركان المجاز.

قال المصنف - رحمه الله -: [الحقيقة والمجاز، وينقسم الكلام من حيث الاستعمال إلى حقيقة ومجاز، فالحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له، مثل: أسد، للحيوان المفترس، فخرج بقولنا "المستعمل" المهمل، فلا يسمى حقيقة ولا مجازاً].

اللفظ غير المستعمل كما يمثل أهل اللغة ويمثل بهذا شيخنا ابن عثيمين كثيراً وهو قولهم: "ديز" لفظ غير مستعمل، بخلاف "زيد" لفظ مستعمل.

قال المصنف - رحمه الله -: [وخرج بقولنا "فيما وضع له" المجاز، وتنقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام: لغوية، وشرعية، وعرفية. فاللغوية: هي اللفظ المستعمل فيما وُضع ...].

إذن اتفقنا أن الكلام ينقسم إلى حقيقة ومجاز، وتقدم بيان هذين الأمرين، إلا أن الحقيقة في نفسها تنقسم إلى أقسام ثلاثة، سيذكر الشيخ رَحْمَةُ اللَّهِ ما يتعلق بالحقيقة ثم يرجع إلى المجاز.

قال المصنف - رحمه الله -: [ ... وتنقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام ... ].

حقيقة لغوية، وحقيقة شرعية، وحقيقة عرفية، وأقرب هذا بمثال:  
السفر، لغةً: مأخوذ من الإسفار، كل من خرج من بلده ولو قليلاً يقال لغةً مسافر، لأنه حصل الإسفار.

أما شرعاً: فالسفر الطويل الذي تترتب عليه الأحكام هو ما كان بمسافة أربعة برد، كما أفتى بهذا الصحابة كابن عباس وابن عمر، بما يقارب اليوم ثمانين كيلو تقريباً، هذا استعمال شرعي.

أما العرفي: فالسفر هو ما تُؤخذ الأهبة له والزاد والراحلة ... إلى غير ذلك، ويسمى سفرًا عرفاً، فقد تذهب مائة كيلو ولا تُعد مسافرًا عرفاً، لمن اعتاد الذهاب والإياب ولا يستعد بشيء، لكنه يسمى مسافرًا لغةً، ويسمى مسافرًا شرعاً. إذن الحقائق تكون لغوية وشرعية وعرفية، وهذا مبحث مهم يحتاج إليه الدارس والباحث والفقهاء كثيراً.

قال المصنف - رحمه الله -: [فاللغوية هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له في اللغة، فخرج بقولنا "في اللغة" الحقيقة الشرعية والعرفية، مثال ذلك: الصلاة، فإن حقيقتها اللغوية الدعاء، فتحمل عليه في كلام أهل اللغة].  
إذن الصلاة لغة الدعاء، أما الصلاة شرعاً فهي المعروفة من أقوال وأفعال ...

قال المصنف - رحمه الله -: [والحقيقة الشرعية: هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له في الشرع، فخرج بقولنا "في الشرع" الحقيقة اللغوية والعرفية، مثال ذلك الصلاة، فإن حقيقتها الشرعية: الأقوال والأفعال المعلومة المفتحة بالتكبير المختمة بالتسليم، فتُحمل في كلام أهل الشرع على ذلك].

تأملوا إلى دقة كلامه لما تكلم عن اللغوية، واللغوية بضم اللام، قال: [مثال ذلك الصلاة فإن حقيقتها اللغوية الدعاء]، فتُحمل عليه في كلام أهل اللغة، إذن متى أحمل هذا اللفظ على المعنى اللغوي؟ إذا كان الكلام مع أهل اللغة، ومتى أحمل هذا اللفظ على المعنى الشرعي؟ إذا كان الكلام مع أهل الشرع.

قال المصنف - رحمه الله -: [والحقيقة العرفية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في العرف، فخرج بقولنا "في العرف" الحقيقة اللغوية والشرعية، مثال ذلك: الدابة، فإن حقيقتها العرفية ذات الأربع من الحيوان، فتحمل عليه في كلام أهل العرف].  
إذا قيل: هذه دابة. فعرفاً تحمل على ذوات الأربع، كالإبل والشاة والبقر، أما لغةً فالدابة كل ما يدبّ على الأرض، حتى الإنسان يسمى دابة، فإذا كان الخطاب مع الناس عرفاً فيحمل على المعنى العرفي، أما إذا كان الخطاب لغة فيحمل على المعنى اللغوي.

قال المصنف - رحمه الله -: [وفائدة معرفة تقسيم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام أن نحمل كل لفظ على معناه الحقيقي في موضع استعماله، فيحمل في استعمال أهل اللغة على الحقيقة اللغوية، وفي استعمال الشرع على الحقيقة الشرعية، وفي استعمال أهل العرف على الحقيقة العرفية].

إذن الخلاصة أن هذه الاستعمالات الثلاثة يستعمل كل معنى مع أهل فنه، أما من جهة التعامل الشرعي إذا ذكر لفظ في الشرع فالأصل أن يُعامل بالمعنى اللغوي، لأن الشرع نزل بلغة العرب، **{بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}** [الشعراء: ١٩٥]، إلا إذا تبين أن هناك معنى شرعياً لهذا اللفظ فيُحمل على المعنى الشرعي، كالصلاة، **{وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ}** [البقرة: ٤٣]، فإذا لم يوجد له معنى شرعي وعُلم أن المعنى اللغوي غير مراد لأي قرينة، فيُحمل على المعنى العرفي، كإكرام الضيف، فقد جاءت الشريعة بإكرام الضيف،

وضابط إكرام الضيف ليس مضبوطاً في اللغة بضابط معين، وأيضاً لم يأت الشرع له بضابط معين، فنرجع إلى المعنى العرفي.

وهذا مبحث دقيق مهم يحتاج إليه الفقيه والمجتهد والناظر في الأدلة كثيراً. وقد يُتنازع في بعض الأمثلة، كمثّل السفر، فقد يقول قائل: لم يأت في الشرع تحديد للسفر، والمعنى اللغوي قطعاً غير مراد، وهو مطلق الإسفار ولو خرجت مترّاً واحداً، فإذاً أحمله على المعنى العرفي، فينازعه آخر فيقول: بلى قد ثبت في الشرع، وذلك أنه ثبت عن ابن عباس وابن عمر وعلقه البخاري، فإذاً يحمل على المعنى الشرعي.

قال المصنف - رحمه الله -: [والمجاز ...].

رجع الآن إلى المجاز لأنه انتهى من مبحث الحقيقة وانتقل الآن إلى مبحث المجاز.

قال المصنف - رحمه الله -: [والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له، مثل: أسد، للرجل الشجاع ...].

إذن اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له، كلفظ "أسد" للرجل الشجاع، وهذا المعنى للمجاز يردده كثيرون بهذا المعنى وبمعان متقاربة، قد ذكر هذا المعنى الزركشي في (البحر المحيط)، والشوكاني في (إرشاد الفحول)، وأشار إليه ابن تيمية - رحمه الله - كما في (مجموع الفتاوى).

فالمقصود أن المجاز من حيث المعنى: ألا يُحمل اللفظ على الاستعمال الأصلي الذي وُضع له وإنما يحمل على استعمال آخر وهو غير ما وُضع له.

قال المصنف - رحمه الله -: [فخرج بقولنا "المستعمل" المهمل، فلا يسمى حقيقة ولا مجازاً، وخرج بقولنا "في غير ما وُضع له" الحقيقة، ولا يجوز حمل اللفظ على مجازه إلا بدليل صحيح يمنع من إرادة الحقيقة، وهو ما يسمى في علم البيان بالقرينة].

وهذا بإجماع العلماء، لا يحمل اللفظ على المعنى المجازي دون المعنى الحقيقي إلا لوجود قرينة، وقد حكى الإجماع جماعة كثيرون، حكاه الرازي، وشيخ الإسلام ابن



تيمية، والزركشي في كتابه (البحر المحيط)، بل قال ابن تيمية: وهو باتفاق العقلاء، وهذا حق.

فلا يحمل الكلام على الوضع المجازي ويُترك الوضع الحقيقي إلا لوجود قرينة، ومما ينبغي أن تنتبه إليه: قد يتنازع اثنان في كلام هل هو مجازي أم حقيقي، ونزاعهم راجع إلى القرينة، فمن رأى أن هناك قرينة قال الكلام مجازي، ومن رأى أن القرينة غير صحيحة قال: إنه يجب أن يُحمل الكلام على الوضع الأول وهو الحقيقي، وهذا يحتاج إليه في الاعتقاد.

إذن القرينة هي الركن الثاني من أركان المجاز، تقدم أن للمجاز أركاناً أربعة، الأول الوضع الأول وهو الحقيقي، والثاني الوضع الثاني وهو المجازي، والثالث القرينة، والرابع العلاقة.

قال المصنف - رحمه الله -: [ويشترط لصحة استعمال اللفظ في مجازه وجود ارتباط بين المعنى الحقيقي والمجازي، ليصح التعبير عنه، وهو ما يسمى في علم البيان بالعلاقة، والعلاقة إما أن تكون المشابهة أو غيرها].

إذن لا بد أن يكون هناك علاقة بين الوضع الأول الحقيقي والوضع الثاني المجازي، وهذه العلاقة من حيث الجملة إما أن تكون علاقة مشابهة، أو ألا تكون، والتي لا تكون علاقة مشابهة إما أن تكون في الكلمات أو في الإسناد.

إذن العلاقة من حيث الجملة: إما أن تكون مشابهة وتسمى استعارة، وإما أن تكون في غير المشابهة، وغير المشابهة إما في الكلمات أو في الإسناد.

قال المصنف - رحمه الله -: [فإن كانت المشابهة سمي التجوّز استعارة، كالتجوّز بإسقاط "أسد" عن الرجل الشجاع ...].

إذن إطلاق "أسد" على الرجل الشجاع، العلاقة المشابهة، إذن تسمى استعارة.

قال المصنف - رحمه الله -: [ ... وإن كانت غير المشابهة سمي التجوّز مجازاً مرسلًا إن كان التجوّز في الكلمات. ومجازاً عقلياً إن كان التجوّز في الإسناد].

سيشرح الشيخ - رحمه الله - المجاز في الكلمات الذي يسمى مجازاً مرسلًا.

قال المصنف - رحمه الله -: [ مثال ذلك في المجاز المرسل: أن تقول: رعينا المطر، فكلمة "المطر" مجاز عن العشب، فالتجوز بالكلمة].

إذا قلت: "رعينا المطر" هل أنت ترعى الماء نفسه؟ أم العشب والنبات؟ المراد العشب والنبات، إذن يسمى مجازاً مرسلًا، لأنه في الكلمات.

قال المصنف - رحمه الله -: [ومثال ذلك في المجاز العقلي: أن تقول: أنبت المطر العشب، فالكلمات كلها يُراد بها حقيقة معناها، لكن إسناد الإنبات إلى المطر مجاز لأن المنبت حقيقة هو الله تعالى، فالتجوز في الإسناد].

لما قال في المثال: "أنبت المطر العشب"، أي أنبت الماء العشب، هل الماء هو الذي أنبت العشب؟ كلا، إنما الذي أنبته الله سبحانه.

إذن هذا المجاز يسمى مجازاً عقلياً، الإسنادي وهو عقلي، هذا المجاز يعرف بالعقل، أن الذي أنبت الأرض ليس المطر وإنما هو الله سبحانه.

إذن المجاز يكون في الكلمات وفي الإسناد، وفي الكلمات يسمى مجازاً مرسلًا، وفي الإسناد يسمى مجازاً عقلياً، وضرب له بهذا المثل، وهو قوله: "أنبت المطر العشب"، وهذا مشهور عند علماء البيان.

إلا أن في هذا المثل خطأ، وأصله مأخوذ من عقيدة الجبر وهم الأشاعرة، فإن الجبرية ومنهم الأشاعرة لا يرون إثبات الأسباب، حتى إنهم يقولون: إذا أرادوا أن يقولوا: احترق الحطب بالنار، يقولون: الصواب أن يقال: احترق الحطب عند النار، لا بالنار، لأن النار ليست سبباً، وإذا قال القائل: بالنار هذا من باب المجاز في الإسناد، فيسمونه مجازاً عقلياً.

فليس عند الجبرية ومنهم الأشاعرة إثبات السبب والمسبب، وإنما يقولون: العبد مجبور، كالريش في مهب الريح، ليس له إرادة، وهذا خلاف اعتقاد أهل السنة وخلاف القرآن والسنة، قال تعالى: **{وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ}** [التكوير: ٢٩]، أثبت مشيئة للعبد.

فإذا قيل لهم: لماذا إذن تقولون أحرقت النار الحطب؟ قالوا: هذا مجاز إسنادي، عقلي، وإلا الحقيقة أن الحطب والخشب احترق عند النار لا بالنار، وهذا خطأ عقدي.

ولهذا التمثيل بهذه الجملة فيه نظر من جهة أنهم جعلوه مجازاً لأن المطر ليس مُنبتاً، بل يقال: المطر مُنبت وهو سبب لحصول النبات.

قال المصنف - رحمه الله -: [ومن المجاز المرسل ...].

أي من المجاز في الكلمات، اتفقنا أن المجاز يكون في الكلمات وفي الإسناد، والذي يكون في الكلمات يكون مرسلًا، وذكر الشيخ **رَحْمَةُ اللَّهِ** له مثلاً بقوله: "رعينا المطر" الحقيقة أننا رعينا العشب، وإنما هذا مجاز في الكلمات، أي مجاز مرسل، ومن المجاز في الكلمات - أي المجاز المرسل أيضًا - ما يكون فيه زيادة، وكذلك ما يكون في نقص.

قال المصنف - رحمه الله -: [ومن المجاز المرسل: التجوّز بالزيادة، والتجوّز بالحذف، مثلوا للمجاز بالزيادة بقوله تعالى: {ليس كمثله شيء}، فقالوا: إن الكاف زائدة، لتأكيد نفي المثل عن الله تعالى].

وذلك أن الكلام يستقيم لو قال القائل: ليس مثله شيءٌ. على أن "مثله" خبر "ليس"، و"شيء" اسم "ليس"، تقول: "ليس مثله شيء"، فالكاف زيادة، وهذا من المجاز في الكلمات، فيسمى مجازاً مرسلًا، لكنه في الزيادة.

والشيخ -رحمه الله- دقيق لما قال: [مثلوا] لأنه لا يوافق على هذا المثال، وهذا صحيح، الصواب أن هذا ليس مجازًا، لكن المهم أن يُفهم أن هناك مجازًا يكون في الزيادة، في الكلمات ويكون في الزيادة، ويسمى مجازًا مرسلًا.

قال المصنف -رحمه الله-: [والمجاز بالحذف: قوله تعالى: {واسأل القرية}، أي واسأل أهل القرية، فحذفت "أهل" مجازًا، وللمجاز أنواع كثيرة مذكورة في علم البيان].

لأن تقدير الكلام: "واسأل أهل القرية"، وإنما حذف "أهل"، هذا مجاز بالنقص والحذف، وهو أيضًا مجاز في الكلمات، وهو مجاز مرسل. وهذا يُمثل به كثيرًا، لكن أيضًا في هذا المثال نظر، ولذلك لأن القرية مأخوذة من القرى والاجتماع، فإذا قال: واسأل القرية أي اسأل أهلها، لأنها مأخوذة من القرى والاجتماع، أي اسألهم هم، فلذلك لا يحتاج إلى تقدير "أهل"، لأن الأهل مأخوذ من معنى القرية نفسها، لذلك يقال: القرآن لاجتماع الآيات، والقرية لاجتماع أهلها، وأهل القرية.

فإذن قوله: {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} [يوسف: ٨٢] هذه حقيقة وليست مجاز، لكن البحث على القول بأنه مجاز، فإن هذا مجاز في الكلمات، وهو مجاز في النقص، فهو مجاز مرسل.

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١] مجاز في الكلمات، وهو مجاز في الزيادة، وهو مجاز مرسل.

قال المصنف - رحمه الله -: [وإنما ذكر طرف من الحقيقة والمجاز في أصول الفقه لأن دلالة الألفاظ إما حقيقة وإما مجازاً، فاحتجج إلى معرفة كل منهما، وحكمه، والله أعلم.]

تنبيه: تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هو المشهور ... [.

سيذكر الشيخ - رحمه الله - بحثاً مهماً، وهو هل يسلم بأن لغة العرب حقيقة ومجازاً أو لا يسلم؟

هذه المسألة اختلف العلماء فيها على أقوال ثلاثة:

- القول الأول: أن في اللغة والقرآن مجازاً، وذهب إلى هذا كثير من

المتأخرين، بل عزوه إلى الجمهور، كما ذهب إلى هذا الرازي، والزرکشي،

وأبو المظفر السمعاني وعزاه إلى الجمهور، والشوكاني وعزاه إلى الجمهور،

وذهب إلى هذا ابن حجر وكثير من المتأخرين.

- القول الثاني: أن المجاز يوجد في اللغة دون القرآن، وذهب إلى هذا جماعة، كأبي الفضل التميمي، وأبي عبد الله بن حامد الحنبلي، ودواد الظاهري، وابنه.

- القول الثالث: أن المجاز لا يوجد لا في اللغة ولا في القرآن، وهذا قول أبي إسحاق الإسفراييني، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، بل عزاه ابن تيمية للسلف والقرون المفضلة، وبحث ابن تيمية هذا بحثاً نفسياً كما في (مجموع الفتاوى) وهو مفرق، لكنه بحث نفيس للغاية، وبحث ابن القيم في بحث نفيس وأطال البحث كما في (مختصر الصواعق).

وأصح هذه الأقوال الثلاثة -والله أعلم- أنه لا يوجد مجاز في اللغة ولا في القرآن، ومن فهم معنى المجاز علم يقيناً أنه لا يوجد لا في اللغة ولا في القرآن. وذلك أن القول بأن في اللغة وضعاً أولياً، وفيه وضع ثان، هذا مبني على أن اللغة اصطلاحية، أي اجتمع العرب فلما رأوا أسداً قالوا: نسمي هذا أسداً، ثم رأوا الرجل الشجاع وأعجبته شجاعته، فقالوا: نسميه أسداً، إلا أن ذلك هو الوضع الأول وهذا هو الوضع الثاني.

والقول بأن اللغة اصطلاحية هذا ما قال به إلا المعتزلي أبو هاشم الجبائي، فهو قول محدث، والذي دل عليه القرآن والسنة أن اللغة إلهام من الله، قال سبحانه:

{وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة: ٣١]، قال ابن عباس: علمه أسماء كل شيء، حتى الفسوة والفسية، والقصعة والقصيعة.

وفي حديث أنس في البخاري لما أتى الناس لآدم في الشفاعة قالوا: أنت آدم أبو البشر علمك الله أسماء كل شيء. هذا أولاً.

ثانياً: أن القول بأن في اللغة مجازاً مبني على أن معنى الكلمة: القول المفرد، وهذا اصطلاح حادث للنحاة، والبحث في اللغة، اللغويون لا يعرفون هذا، فهو مبني على اصطلاح حادث، مبني على معنى الكلمة عند النحاة، ومعنى الكلمة عند النحاة اصطلاح حادث، والبحث في معنى الكلمة عند أهل اللغة، والكلمة عند أهل اللغة الجملة المفيدة، أما زيد لا تسمى كلمة عند أهل اللغة، وإنما تسمى كلمة عند النحاة.

إذن مبني على اصطلاح حادث، وما بني على اصطلاح حادث فهو حادث لا يعرفه أهله وهم أهل اللغة، هذا الأمر الثاني.

الأمر الثالث: أهل اللغة إنما يعرفون اللفظ المفرد بسياقه وسابقه ولاحقه، أو بكثرة استعماله، لا يتكلمون عن اللفظ المفرد مجرداً، فمثلاً: إذا قلت: أين خالد؟ الذين أسماؤهم خالد كثيرون، لكن لأن صاحبك خالد وأنت تكلم صاحبك الثاني ومعروف أن خالدًا بينكم تريدون صاحبكم الثالث، فبكثرة الاستعمال علم أنك تريد ذاك الرجل، فما الذي جعل الذهن ينصرف إلى ذاك الخالد المعين؟ هو كثرة الاستعمال.



وأحياناً يدل عليها السابق واللاحق، فالكلمة في لغة العرب لا بد أن يحتف بها أشياء معنوية أو حسية، كالسابق واللاحق، أو كثرة الاستعمال.

وهذا ظاهر جداً في الألفاظ التي يكثر استعمال الناس لها على معنى واللفظ نفسه يستعمله آخرون على معنى آخر، فتجد هناك كلمات حتى باللهجة العامية، مثلاً: كلمة "عافية"، عند إخواننا المغاربة معناها: الموت أو النار، فإذا قلت: أسأل الله أن يعطيك عافية، غضب عليك، وقال: تدعو عليّ؟

أما معناها في اللغة والشائع عند الناس: العافية بمعناها المعروف، أن يمن الله عليك بالعافية، لذا دعا النبي ﷺ بالعافية.

فالمقصود أن ما الذي جعل المغربي إذا قال "العافية" ينصرف فهمه وذهنه إلى ذاك المعنى؟ كثرة الاستعمال.

إذن المؤثر هو كثرة الاستعمال.

الأمر الرابع: وهو مهم للغاية، لو كان يوجد في اللغة وضع أول وهو الحقيقة، ووضع ثان وهو المجاز، لبينه أئمة اللغة، أين أئمة اللغة عن هذا؟ لأنه لو كان يوجد للغة معنى حقيقي ومعنى مجاز ولم يبين لاختلت المعاني والألفاظ، فبيانه من أهم المهتمات، فأين بيان أئمة اللغة؟ أين بيان الأصمعي؟ أين بيان سيبويه؟ أين بيان الخليل بن أحمد؟... إلى غيرهم من أئمة اللغة.

وإنما يُبينه المتأخرون الذين تأثروا بالمتكلمين، أما الأولون فلا يذكرون هذه المعاني، وهذا يدل على أنه حادث، إذ لو كان موجوداً لبينه أئمة اللغة، وعدم بيانهم له دليل على أنه غير موجود.

هذا ملخص ما بحثه وقرره شيخ الإسلام ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ كما في (مجموع الفتاوى)، وهو كلام نفيس مقنع.

وقد يقول قائل: فسر لي ما أجد في نفسي أنني إذا سمعت لفظ "أسد" انصرف ذهني إلى الحيوان المفترس؟ أليس هذه حقيقة؟ ولا ينصرف ذهني إلى الرجل الشجاع إلا لقرينة؟

يقال: ليس كذلك، وإنما انصرف ذهنك إلى الحيوان المفترس لكثرة الاستعمال، وبهذا يتضح أن القول بأن في اللغة مجازاً خطأ وحادث، ومن باب أولى الشرع، لأن الشرع في هذه المباحث تبع للغة، لأنه بلسان عربي مبين.

فإذن لا يوجد في اللغة ولا في الشرع مجاز، قال ابن تيمية: وهذا قول القرون الأولى المفضلة، ولم يتكلم بهذا السلف ولا أئمة اللغة الأواخر... إلى آخر البحث النفيس الذي قرره في (مجموع الفتاوى).

إلا أن ابن تيمية نبه على أمور أنبه عليها وهي مهمة للغاية:

- الأمر الأول: أنه يوجد في كلام أئمة اللغة والشرع الأوائل التلفظ

بقولهم: هذا مجاز في اللغة، كأبي عبيدة معمر بن المثنى، كالإمام أحمد،

ويريدون بالمجاز في اللغة أي يجوز في اللغة، وفرق بين يجوز ومعنى المجاز الاصطلاحي، لما ذكر الإمام أحمد في رده على الزنادقة والجهمية، قال: وإطلاق لفظ الجماعة على المفرد، قال: هذا مجاز في اللغة، أي جائز في اللغة، وفرق بين جائز في اللغة وبين المجاز الذي له أركانه كما تقدم ذكره.

- الأمر الثاني: أنه على القول بوجود المجاز في اللغة أو الشرع فإنه لا يمكن أن يُتسلل في المجاز إلى تأويل الأسماء والصفات،

وذلك أنك إذا قلت للأشعري في قوله تعالى: **{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}**

[المائدة: ٦٤]، يقول لك الأشاعرة المتأخرون بخلاف الأولين، يقول

المتأخرون: اليدان بمعنى القدرتين، والنعمتين، فيكون معنى قوله تعالى:

**{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}** بل نعمتاه مبسوطتان، تقول: كيف تقولون ذلك؟

يقولون هذا مجاز، ثم يقولون نبين لك كيف أن هذا الكلام مجاز، الوضع

الأول: اليد المعلومة، الوضع الثاني: النعمة أو القوة، العلاقة: أن النعمة أو

القوة تكون باليد، القرينة: -وهذا هو محل البحث- القرينة التي دعنتني -

يقول الأشعري - أن أقول **{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}** مجاز لا حقيقة، أنني لو

قلت أن لله يدين حقيقتين لشبهته بالمخلوق، فبقريئة عدم التشبيه الذين نفاه

الله في كتابه كقوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١]، فأحمل معنى  
اليدين على القدرة والنعمة والقوة.

فيقال: البحث بيننا وبينك في القرينة، فإذا استطعنا أن نبين أن قرينتك  
ساقطة فيجب عليك أن تحمله على الوضع الأول، وقرينتك هذه ساقطة،  
قال: كيف؟ يقال: أأست تقول إن الله ذاتاً؟ وإن للمخلوق ذاتاً؟ قال: بلى،  
فيقال له: هل إثباتك للذات للمخلوق يلزم مشابهة ذات الله؟ لا يلزم، إذن  
تصورت شيئاً يطلق على الخالق ويليق به ويطلق على المخلوق ويليق به،  
قال: نعم.

يقال: كذلك يقال في اليد، ثم تقول له: أأست أيها الأشعري تثبت صفة  
السمع لله؟ وتثبتها للمخلوق؟ قال: بلى، تقول له كيف؟ ألا يلزم من ذلك  
التشبيه؟ يقول لك الأشعري: كلا، بل هذا سمع يليق بالله، وهذا سمع  
يليق بالمخلوق، فيقال: كما تصورت هذا أيضاً في صفة السمع، فتصوره في  
صفة اليد.

إذن سقطت القرينة، وبإجماع العقلاء والمجازيين إذا سقطت القرينة  
يجب أن يُحمل الكلام على الوضع الأول الحقيقي.

وذكرت هذا التنبيه لأمرين:

○ الأمر الأول: ليطمئن أهل السنة، فحتى على القول بالمجاز

فليس للمؤولين مدخل.

- الأمر الثاني: أني رأيت بعضهم يظن أن شيخ الإسلام ابن تيمية

ذهب إلى القول بعدم المجاز حتى لا يُتسلل به لتأويل الأسماء والصفات،

وهذا غلط، بل ابن تيمية يقول لا يوجد مجاز لأنه غلط على اللغة، ومحدث

لا يعرفه الأوائل.

- الأمر الثالث: ذهب بعضهم كابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)

إلى أن الخلاف لفظي، فيقول لك المجازي: ماذا تقول في قوله تعالى:

{وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ} [الإسراء: ٢٤]؟ وفي قوله تعالى:

{وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} [يوسف: ٨٢]؟ إلى غير ذلك؟

فيقال: من باب التسليم، يقال هذا أسلوب عربي.

قال: أنت تسميه أسلوباً عربياً، ونحن نسميه مجازاً، فصار الخلاف

لفظياً.

فيقال: هذا لا يسلم به، لأنه لا يُقال بالخلاف اللفظي إلا في الأمر الصحيح، أما في الأمر الغلط والخطأ لا يقال لفظي، لو كان يوجد وضع أول ووضع ثاني لقليل إن الخلاف لفظي، لكن المجاز في أصله غلط وخطأ، فإذا لا يصح أن يقال إن الخلاف لفظي، لأن المجاز خطأ.

وقد نبه على هذا شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى).

إذن لا يقال بالخلاف اللفظي إلا إذا كان صحيحًا لكنه غلط لأنه لا يوجد شيء اسمه مجاز، لأنه مبني على وجود وضع أول ووضع ثاني، وهذا لا يعرفه أهل اللغة كما تقدم بيانه.

هذا أهم المباحث المتعلقة بالمجاز.

وأخيرًا:

كان شيخ الإسلام يقول بالمجاز ورجع عن ذلك، ويدل على ذلك أن تلميذه ابن القيم بسط القول في إنكار المجاز، وغالبًا مما يساعده على معرفة آخر قولي شيخ الإسلام أن ترى ابن القيم يتبنى ذلك ويبسط القول فيه.

ويؤيد هذا أن ابن تيمية لما أراد أن ينكر المجاز بسط القول فيه، بخلاف إثباته فإنه لم يبسط القول فيه، فدل على أنه رجع عنه.

وقد يوجد في كلام ابن تيمية القول بالمجاز وهذا يقوله تنزلاً مع الخصم كما في (الرسالة المدنية)، يقوله تنزلاً مع الخصم لا إقرارًا به.

قال المصنف - رحمه الله -: [تنبيه: تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هو المشهور عند أكثر المتأخرين في القرآن وغيره، وقال بعض أهل العلم: لا مجاز في القرآن، وقال آخرون: لا مجاز في القرآن ولا في غيره، وبه قال أبو إسحاق الإسفراييني، ومن المتأخرين محمد الأمين الشنقيطي، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أنه اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة المفضلة، ونصره بأدلة قوية كثيرة، تبين لمن اطع عليها أن هذا القول هو الصواب.]

الأمر. تعريفه: الأمر قول يتضمن طلب الفعل على وجه الاستعلاء، مثل: {وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة}، فخرج بقولنا "قول" الإشارة، فلا تُسمى أمراً...]. قال الشيخ **رَحْمَةُ اللَّهِ**: [قول يتضمن طلب الفعل على وجه الاستعلاء]، إذا قال القائل: أقيموا الصلاة، فهذا أمر لأنه قول، فقوله "قول" خرج بذلك الفعل، أي كالإشارة، فإنه ليس أمراً، لأنه تقدم أن الأصل في ألفاظ الأصوليين أنها الألفاظ اللغوية، واللغوي لا يسمى الكلام كلاماً إلا إذا تلفظ به صاحبه، والإشارة ليست كلاماً، فإذاً لا تكون أمراً.]

قال: [ ... يتضمن طلب الفعل على وجه الاستعلاء]، أي طلب إيجاد الفعل، وظاهر هذا أن إيجاد الفعل قد يكون على وجه الإلزام وهو الواجب، وقد يكون على غير وجه الإلزام وهو المستحب.

أما قوله: [على وجه الاستعلاء]، فهذا اشتهر في كتب أصول الفقه، وأصل هذا مأخوذ من المعتزلة، وقال به بعض المتكلمين، وهم الذين يقولون إن الأمر على وجه الاستعلاء.

أما لغةً: فالأمر ما وُجد فيه فعل الأمر، أي ما وُجد فيه طلب الفعل، سواء كان على وجه الاستعلاء أم لا، والقول بأنه على وجه الاستعلاء هذا مأخوذ من المعتزلة. فإذن لو أن الصغير تلفظ للكبير بلفظ فيه طلب الفعل، فإنه يُسمى أمرًا، ولا يلزم أن يكون على وجه الاستعلاء، وكذلك لو أمر الكبير الصغير على وجه الاستعلاء يسمى أمرًا.

وكذلك مما ينبغي أن يُتنبّه إليه أن من المتكلمين من قال إن طلب الفعل إذا كان على وجه العلو فإنه يكون أمرًا، والفرق بين الاستعلاء والعلو أن الاستعلاء فيه نوع تكبير ورفعة، وقد يكون من الصغير، أما العلو فلا يلزم أن يكون فيه تكبير ورفعة، لذا اشتهر عندهم أن يقولوا: إذا كان طلب الفعل من الكبير إلى الصغير فهو أمر، وإذا كان من الصغير إلى الكبير فهو دعاء.

وأما كونه من الصغير إلى الكبير دعاء، فهذا نوع من طلب الفعل، وإلا فإن طلب الفعل إذا كان من الصغير للكبير، أو من الكبير للصغير، فكله يسمى أمرًا، والقول بأن الأمر لا بد أن يكون على وجه الاستعلاء هو قول المعتزلة وبعض المتكلمين، وكذلك القول بأنه لا بد أن يكون على وجه العلو فهذا قول بعض المتكلمين، وهو خلاف لغة العرب.



قال المصنف: [فخرج بقولنا "قولٌ" الإشارة، فلا تسمى أمراً وإن أفادت معناه، وخرج بقولنا "طلب الفعل" النهي، لأنه طلب ترك، والمراد بالفعل الإيجاد، فيشمل القول المأمور به].

إذن إذا قال لا تفعل، وإذا قال افعل، فـ"افعل" طلب إيجاد، أما "لا تفعل" طلب ترك.

قال المصنف: [وخرج بقولنا "على وجه الاستعلاء" الالتباس والدعاء وغيرهما مما يستفاد من صيغة الأمر بالقرائن].

وقد تقدم أن اشتراط الاستعلاء هو قول المعتزلة وبعض المتكلمين، وهذا اشتهر في كتب أصول الفقه.

تنبيه: ليس البحث في الوجوب وإنما في الأمر، والأمر قد يكون للواجب وقد يكون للمستحب، إلا أن الواجب أمر على وجه الإلزام، والمستحب أمر على غير وجه الإلزام.

وينبغي أن يُعلم أن الأصل في الأمر أنه يقتضي الوجوب، وقد دلت على هذا الأدلة، ومن ذلك ما أخرج الشيخان من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، وما أخرج الشيخان من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، فدل على أنه لو أمرَ لكان شاقاً عليهم، وهذا هو الواجب ... إلى غير ذلك من الأدلة.

ومن أقوى الأدلة إجماع الصحابة، فقد أجمع الصحابة على أن الأمر يقتضي الوجوب، حكى الإجماع أبو يعلى في كتابه (العدة)، وأبو إسحاق الشيرازي، وابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)، والعلائي في كتابه (تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد)، هؤلاء الأربعة حكوا إجماع الصحابة في أن الأمر يقتضي الوجوب. وهذا هو المشهور عند علماء المذاهب الأربعة، فهو إذن يقتضي الوجوب ما لم يصرفه صارف من الوجوب إلى الاستحباب، وسيبين هذا الشيخ **رَحْمَةُ اللَّهِ**.

قال المصنف: [صيغ الأمر، صيغ الأمر أربع، الصيغة الأولى: فعل الأمر، مثل: {اتل ما أوحى إليك من الكتاب}، الصيغة الثانية: اسم فعل الأمر، {حي على الصلاة}، الصيغة الثالثة: المصدر النائب عن فعل الأمر، مثل: {فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب}، الصيغة الرابعة: الفعل المضارع المقرون بلام الأمر، مثل: {لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ}].

إذن هذه أربع من صيغ الأمر، الأول فعل الأمر، وهو معروف، واسم الفعل هو كقول: "حي على الصلاة"، أيضاً قوله: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} [الحج: ٩٧]، {عَلَى النَّاسِ}، هذا اسم فعل، وأيضاً المصدر النائب عن الفعل، قال: كقوله تعالى: {فَضْرِبِ الرَّقَابِ} [محمد: ٤]، فإنه عَمَلَ عَمَلِ الْفِعْلِ فِي طَلْبِ إِجَادِ الْمَأْمُورِ.

وكذلك المضارع المقرون بلام الأمر {لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ} [الفتح: ٩]، هذه أربع من صيغ الأمر، وأؤكد البحث ليس في الوجوب وإنما في الأمر، لأن الأمر قد

يتوجّه للمستحب أيضاً، والأصل أنه للوجوب لكن قد يتوجّه للمستحب إذا  
وُجدت قرينة تصرفه من الوجوب إلى الاستحباب.

• تنبيه: مثل المؤلف على اقتران لام الأمر لفعل المضارع بقوله تعالى:

{لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ} [الفتح: ٩]، ويبيّن في الشرح أنه لا يريد آية المجادلة

فإذن يريد آية الفتح: {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ

وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} [الفتح: ٨-٩]،

والظاهر أن اللام للتعليل لا للأمر لذا ذكره فيه نظر وإنما الصواب أن يمثل

بقوله تعالى: {ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ}

[الحج: ٢٩].

وبعد هذا كل شيء يدل على إيجاد المأمور يفيد ما يفيد الأمر، وما يدل على إيجاد

المأمور قد يكون على وجه الإلزام، كقوله: {فَرَضَ} و{كَتَبَ}، وقد لا يكون على

وجه الإلزام كذكر الفضائل والترغيب والترهيب، إذا ذكرت الشريعة على فعلٍ

فضلاً فإنه طلب لإيجاده لكن على غير وجه الإلزام وإنما يكون للاستحباب.

قال المصنف: [وقد يُستفاد طلب الفعل من غير صيغة الأمر، مثل أن يُوصف بأنه فرض أو واجب أو مندوب أو طاعة، أو يُمدح فاعله أو يُذم تاركه، أو يترتب على فعله ثواب أو على تركه عقاب].

قول الشيخ [وقد يستفاد طلب الفعل]، ذكر ما يشمل الواجب والمستحب، لذلك قال: [مثل أن يوصف بأنه فرض]، لفظ "فرض" قطعي في الدلالة على الوجوب، وهذا مبحث مهم في علم أصول الفقه، "فرض" لا تأتي إلا للوجوب، فلا يمكن أن تصف الشريعة شيئاً بأنه فرض ثم يكون مستحباً إلا إذا نُسَخ، بخلاف الأمر، فإنه في الوجوب من باب الظاهر، وقد يُصرف عن الوجوب إلى الاستحباب، وكذلك لفظ "وجب" فإنه يفيد الوجوب من باب الظاهر، وقد يُصرف عن الوجوب إلى الاستحباب، وهذا مبحث دقيق أن من الألفاظ ما يكون قطعياً في الدلالة على الوجوب، ومن الألفاظ ما لا يكون كذلك.

ويترتب على هذا أن ما كان قطعياً في الدلالة على الوجوب لا يصرفه صارف، وإنما يُنسخ، أما ما لم يكن قطعياً فإنه يصرف صارف من الوجوب إلى الاستحباب. وقوله: [بأنه فرض أو واجب]، هذان يفيدان الوجوب، الأول يفيد قطعياً والثاني من باب الظاهر.

قال: [أو مندوب أو طاعة]، هذا يفيد الاستحباب، فقد تقدم أن طلب إيجاد الفعل قد يكون على وجه الإلزام وهو الواجب، وقد يكون على وجه الإلزام وهو المستحب.

وقال: [بمدح فاعله]، هذا هو المستحب.

قال: [أو بدم تاركه]، هذا يفيد الوجوب، فإن الشريعة لا تدم إلا على ترك واجب أو فعل محرم، وهذه قاعدة مهمة ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (القواعد النورانية)، وابن القيم في كتابه (بدائع الفوائد).

قال: [أو يُرتب على فعله ثواب]، هذا يفيد الاستحباب.

قال: [أو على تركه عقاب]، هذا يفيد الوجوب.

**قال المصنف: [ما تقتضيه صيغة الأمر: صيغة الأمر عند الاطلاق تقتضي وجوب**

**المأمور به والمبادرة بفعله فوراً].**

إذن تقتضي وجوب المأمور به، وتقدم ذكر الأدلة وإجماع الصحابة وأن هذا هو المشهور عند علماء المذاهب الأربعة.

قوله: [وتقتضي المبادرة بفعله]، وهذا هو الصواب، وسيذكر الشيخ -رحمه الله-

بعض الأدلة، لكن من الأدلة: قال تعالى: {وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ} [آل

عمران: ١٣٣]، وقال تعالى: {سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ} [الحديد: ٢١]، ومن

الأدلة أنه أبرأ للذمة، فمن استعجل بفعل المأمور فإنه أبرأ لذمته ... إلى غير ذلك

من الأدلة.

وقد ذهب إلى أن الأمر يقتضي الفور الحنفية والمالكية والحنابلة وهو قول عند

الشافعية، وهو الصواب.

قال المصنف: [فمن الأدلة على أنها تقتضي الوجوب قوله تعالى: {فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تُصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم}، وجه الدلالة: أن الله حذر المخالفين عن أمر الرسول ﷺ أن تُصيبهم فتنة وهي الزيغ، أو يصيبهم عذاب أليم، والتحذير بمثل ذلك لا يكون إلا على ترك واجب، فدل على أن أمر الرسول ﷺ المطلق يقتضي وجوب فعل المأمور].

ذكر شيخنا دليلاً واحداً على أن الأمر يقتضي الوجوب، وتقدم ذكر ثلاثة أدلة:

- الدليل الأول: ما أخرج الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي

ﷺ قال: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

- الدليل الثاني: ما أخرج الشيخان من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ

قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة».

- الدليل الثالث: إجماع الصحابة، وقد تقدم ذكر من ذكر الإجماع.

قال المصنف: [ومن الأدلة على أنه للفور قوله تعالى: {فاستبقوا الخيرات}،

والمأمورات الشرعية خير، والأمر بالاستباق إليها دليل على وجوب المبادرة، ولأن

النبي ﷺ كره تأخير الناس ما أمرهم به من النحر والحلق يوم الحديبية، حتى دخل

على أم سلمة رضي الله عنها فذكر لها ما لقي من الناس، ولأن المبادرة بالفعل أحوط وأبرأ،

والتأخير له آفات، ويقتضي تراكم الواجبات حتى يعجز عنها].

إذن ذكر أربعة أدلة:

- الدليل الأول: **{فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ}** [البقرة: ١٤٨].
- الدليل الثاني: قصة النبي ﷺ لما كان مُحَصَّرًا وأراد أن يجل في قصته مع أم سلمة.
- الدليل الثالث: أنه أحوط وأبرأ للذمة.
- الدليل الرابع: أن تركه يُؤدي إلى تراكم الواجبات، مما قد يكون سبباً لعجز العبد عن قضائها.

وهناك مسألة مهمة: وهي اقتضاء الأمر للتكرار، هذه المسألة حصل بين الأصوليين خلاف ومن أسباب الخلاف في تصوّر المسألة، فإن أريد بقولهم "اقتضاء الأمر للتكرار" أن يُفعل الأمر بعد انتهائه ثم يُعاد ويُفعل مرة أخرى، ثم ينتهي ثم يُعاد ويُفعل ثم ينتهي...، فهذا له بحث.

وإن أرادوا بالتكرار الاستمرار، فهذا له بحث آخر.

أما على الصورة الأولى فإن تحرير محل النزاع في المسألة: في اقتضاء التكرار وعدم اقتضائه للتكرار، يقال: ما لم يدل قرينة على اقتضاء التكرار أو عدم اقتضاء التكرار، أحياناً قد تدل قرينة، وهو أن يُعلق الأمر على الشرط، كقوله تعالى: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ}** [المائدة: ٦]، **{إِذَا قُمْتُمْ}**، فهذا معلق بالشرط وهو خارج مورد النزاع، ذكر هذا الزركشي في (البحر المحيط).

بعد هذا، أصح أقوال أهل العلم في اقتضاء الأمر للتكرار في هذه الصورة هو أن الأمر لا يقتضي التكرار، وإلى هذا ذهب أحمد في رواية، وهو قول أكثر أهل العلم، ويدل لذلك ما في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما أمر بالحج قال رجل: يا رسول الله أفى كل عام؟ قال: «لو قلتها لو جبت ولما استطعتم». وجه الدلالة: لو كان قوله: «حجوا» يفيد التكرار لاحتاج صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يُبين أنه ليس في كل عام، فدل على أنه متقرر عنده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه لا يفيد التكرار.

أما على الصورة الثانية "الاستمرار"، فقد قال ابن القيم: الأمر يفيد التكرار بمعنى الاستمرار، وأكثر أدلة الشرع على ذلك، قال: وذلك كالإيمان، فإن من آمن يُطالب بأن يستمر على إيمانه، وهذا يفيد الاستمرار، فإن أريد بالتكرار هذا المعنى فأكثر أدلة الشرع تدل على التكرار، ذكر هذا ابن القيم في كتابه (جلاء الأفهام). إذن يقال: اقتضاء الأمر للتكرار يرجع إلى صورة المسألة، إن أريد أن يُفعل بعد الانتهاء منه ثم يُعاد إلى فعله بعد الانتهاء منه فالصواب أنه لا يقتضي التكرار لذاته، وإن أريد به الاستمرار فالصواب أنه يقتضي التكرار.

● تنبيه:

اشتهر عند الأصوليين قولهم: هل يقتضي الأمر الفور؟ أو التراخي؟ تقدم البحث في أن الأمر يقتضي الفورية، واستدرك على هذا أبو إسحاق الشيرازي، وكذلك استدرك على هذا أبو حامد الغزالي، قالوا: لا يقال هل



يقتضي الأمر الفور أو التراخي، لأن من قال إنه لا يقتضي الفورية لا يقول مباشرة إنه يقتضي التراخي، فتفعل عبادة في آخر وقتها.

الآن إذا أمرت الشريعة بأمر، كأمر الشريعة بالحج، جمهور العلماء أنه يقتضي الفورية، ويجب الحج على الفور، ومن لم يقل إنه يقتضي الفورية لا يقول: الشريعة تطالب أن تؤخر الحج إلى آخر عمرك، وإنما يقول: يستحب التعجيل لكن لا يجب، لذا الأصح أن يقال في تصوير المسألة: هل الأمر يقتضي الفورية والتعجيل أو لا يقتضي الفورية والتعجيل؟

قال المصنف: [وقد يخرج الأمر عن الوجوب والفورية بدليل يقتضي ذلك، فيخرج عن الوجوب إلى معانٍ منها ...].

وهذا مبحث مهم، قد يأتي لفظ الأمر ولا يفيد الوجوب، لقرائن وأدلة.

قال المصنف: [ ... المعنى الأول: الندب، كقوله تعالى: {وأشهدوا إذا تباعتم}، فالأمر بالإشهاد على التابع للندب، بدليل أن النبي ﷺ اشترى فرساً من أعرابي ولم يُشهد].

أخرج أبو داود والنسائي في (الكبرى) أن النبي ﷺ اشترى فرساً من أعرابي ولم يُشهد على ذلك، فدل على أن الأمر في الآية ليس للوجوب، وهذا ما قرره الشيخ

ومن الأمثلة على ذلك -والأمثلة كثيرة-: ما أخرج البخاري من حديث عبد الله بن مغفل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**صلوا قبل المغرب، صلوا قبل المغرب**»، ثم قال في الثالثة: «**لمن شاء**»، فهذا يدل على أن الأمر ليس للوجوب، فهذه قرينة صرفته من الوجوب إلى الاستحباب.

وينبغي أن يُعلم أن الناظر في الأدلة الشرعية، قد يتفاوت اثنان في النظر، قد يرى هذا صارفاً وقد لا يراه ذلك، وهذا يرجع إلى اختلاف الناس في النظر والفهم والإحاطة.

**قال المصنف: [المعنى الثاني: الإباحة، وأكثر ما يقع ذلك إذا ورد بعد الحظر أو جواباً لما يُتوهم أنه محذور، مثاله بعد الحظر: ...].**

قال: [وأكثر ما يقع ذلك إذا ورد بعد الحظر]، إذا ورد الأمر بعد الحظر فلا يقال إنه يفيد الإباحة، كما بيّن هذا شيخنا في شرحه على هذه الرسالة، فإن له شرحاً مفيداً كما تقدم ذكره.

والأمر بعد الحظر يرجع إلى حكم الأمر قبل الحظر، قال ابن تيمية في (الأخائية): هذا قول عامة السلف والعلماء، وعزاه إلى أكثر أهل العلم ابن برهان، أبو حامد الإسفراييني.

وينبغي أن يُعلم أن المشهور من الإسفرايينين رجلان، الأول أبو حامد، وهو إمام كبير في الفقه، في الفقه الشافعي وفي الفقه عموماً، وهو رجل سلفي قوي في

نصرة السنة، وله كلام قوي على الأشاعرة، نقله شيخ الإسلام **رَحْمَةُ اللَّهِ فِي** (درء تعارض العقل والنقل).

والثاني: أبو إسحاق الإسفراييني وهو أقل من هذا في العلم بكثير، وهو للأسف رجل أشعري.

وأبو حامد الإسفراييني قال: قد ذهب إلى أن الأمر بعد الحظر يرجع إلى الحكم قبل الحظر، قال إن هذا قول أكثر أهل العلم.

وقد قرر هذا القول ابن كثير في تفسيره، وابن رجب في شرحه على البخاري، والشنقيطي صاحب (أضواء البيان)، وقال: باستقراء القرآن، كل أمر بعد حظر يرجع حكمه إلى الحكم قبل الحظر.

وإذا تأملتم قوله تعالى: **{وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا}** [المائدة: ٢]، هل يقال إن الاصطياد مستحب أو واجب؟ يقال: يرجع إلى حكمه قبل الحظر، وفي حديث عائشة في الصحيحين في قصة فاطمة بنت أبي حبيش **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا** قال: «**إِذَا أَقْبَلْتَ حَيْضَتِكَ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرْتَ فَاغْسِلِي عَنكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِي**»، يقال كل صلاة بعد الحيض واجبة سواء كانت نفلاً أو واجبة؟ هذا ليس صحيحاً، وإنما يرجع إلى حكمه قبل الحظر.

قال المصنف: [مثاله بعد الحظر: قوله تعالى: **{وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا}**]، فالأمر بالاصطياد للإباحة، لوقوعه بعد الحظر المستفاد من قوله تعالى: **{غَيْرِ مَحَلِّي الصَّيْدِ}**

وأنتم حُرْم}، ومثاله جوابًا لما يُتوهم أنه محذور قوله **رَضِيَ اللهُ عَنْهُ**: «افعل ولا حرج»، في جواب من سأله في حجة الوداع عن تقديم أفعال الحج التي تُفعل يوم العيد بعضها على بعض].

تأمل، الشيخ **رَحْمَةُ اللهِ** يقول: [جواب لما يُتوهم أنه محذور]، كأنه قيده بهذه الصورة، أن يكون جواب سؤال في حال يُتوهم أنه محذور.

أما صنيع أهل العلم أنهم لا يفرقون، بل يذهبون إلى أن ما كان جوابًا على سؤال فإنه لا يفيد الوجوب، ذكر هذا مالك والمالكية، وذكر هذا الحنابلة، ومن خالف في ذلك خالف مطلقًا، وأريد لم يحصل خلاف بين أهل العلم فيما يُتوهم أنه يدل على محذور، لذا أصح القولين أن الجواب أن الأمر إذا كان جوابًا على سؤال فإنه لا يفيد الوجوب، كما ذهب إلى هذا مالك والمالكية وهو قول الحنابلة وغيرهم.

وذكر ابن قدامة مثلاً على هذا عرضًا في كتابه (المغني)، في صحيح مسلم من حديث ابن عباس أن امرأة قالت: إن أُمِّي ماتت، وعليها نذر -في بعض الألفاظ- أفأصوم عنها؟ قال: «نعم، أفرايت إن كان على أمك دين ...». فهذا جواب على سؤال، ذكر ابن قدامة أنه لا يُفيد وجوب الصيام على هذه المرأة، لذلك في حديث عائشة في الصحيحين: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه»، لا يقال إنه واجب عليه، لأنه خرج مخرج جواب على سؤال، وما خرج مخرج جواب على سؤال لا يفيد الوجوب، وهذا مفيد للغاية ويُحتاج إليه كثيرًا.

فإن قيل: ماذا يقال فيما أخرج مسلم من حديث جابر بن سمرة أن النبي ﷺ سئل عن الوضوء من لحم الغنم قال: «**إن شئت**»، قال: أنتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «**نعم**»؟

يقال: على ما تقدم من التأصيل يُفترض أن يقال: إن الوضوء من لحم الإبل مستحب لأنه خرج مخرج جواب على سؤال، وقد ذكر هذا الإشكال ابن النجار في (شرح الكوكب)، وذكره غيره.

وأجاب العلماء بأن هنا قرينة تدل على أن قوله: «**نعم**» للوجوب، وهو قوله في لحم الغنم: «**إن شئت**»، فيكون الوضوء من لحم الغنم مستحباً، وفي المقابل يكون وضوؤه من لحم الإبل واجباً، لقرينة أنه لما ذكر لحم الغنم قال: «**إن شئت**».

قال المصنف: [المعنى الثالث: التهديد، كقوله تعالى: {اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير}، وقوله: {فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين ناراً}، فذكر الوعيد بعد الأمر المذكور دليل على أنه للتهديد].

وهذا مما ينبغي أن يفقه، أن الأمر إذا خرج للتهديد لم يفد الوجوب، وإنما يكون للتهديد فحسب،

لذلك قوله تعالى: {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ} [الكهف: ٢٩]، لا يستفاد منه أن المسلم حرٌّ في ترك الإسلام، كما قرر ذلك بعض الحركيين في هذا العصر، وقالوه تدليساً وتلبيساً: إن المسلم حر في أن يبقى على الإسلام أو أن يترك

الإسلام، حتى قالوا: إن الحرية مقدمة على الشريعة، وهذا خطأ كبير، وذلك أن الأمر في قوله {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ} للتهديد بقريظة: {إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا} [الكهف: ٢٩].

كقول القائل لمن لا يُذاكر: إن شئت ذاكر، وإن شئت لا تذاكر، على وجه التهديد، الوعد إذا خرجت النتيجة، هذا على وجه التهديد.

ويدل على هذا ما يلي:

١- فهم أهل العلم، فإن أهل العلم يفهمون الأمر في هذه الآية أنه للتهديد لا للإباحة، ولا للاستحباب ولا للوجوب من باب أولى، ونحن مأمورون أن نفهم الكتاب والسنة بفهم أهل العلم، ولا أن نخرج عن أفهامهم.

٢- الأدلة الشرعية الكثيرة على أنه لا يجوز للمسلم أن يكفر بعد إسلامه، ومن ذلك ما أخرج البخاري من حديث ابن عباس: «من بدل دينه فاقتلوه».

٣- الإجماع، فقد أجمع العلماء على أن من ترك الإسلام بعد كفره فإنه يجب قتله، ذكروا هذا إجماعاً في الرجل، حكى الإجماع جمع من أهل العلم، كابن عبد البر، وابن قدامة، وابن رجب، وجماعة، واختلفوا في المرأة،

والجمهور على أن المرأة أيضًا تقتل، ومن قال إن المرأة لا تُقتل نظر إلى مانع

آخر، وإلا هو مقر بأن الرجل لو ترك إسلامه فإنه يجب أن يُقتل.

إذن ينبغي أن نلزم غرز أهل العلم وألا نخرج عن أفهامهم فإننا مطالبون أن

نفهم الكتاب والسنة بفهم أهل العلم.

**قال المصنف: [ويخرج الأمر عن الفورية إلى التراخي].**

قد يخرج الأمر عن الفورية للتراخي إذا وُجدت قرينة تدل على ذلك.

**قال المصنف: [مثال: قضاء رمضان، فإنه مأمور به لكن دل الدليل على أنه**

**للتراخي، فعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: كان يكون عليّ الصوم من رمضان فما أستطيع**

**أن أقضيه إلا في شعبان، وذلك لمكان رسول الله ﷺ، ولو كان التأخير محرماً ما أُقرت**

**عليه عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا].**

وهذا صحيح، عائشة كانت تؤخره إلى شعبان، وهذا يدل على أن هذا القضاء

ليس على الفورية، وإنما هو على خلاف الفورية،

لذلك قول شيخنا: [ويخرج الأمر عن الفورية إلى التراخي]، تقدم أن التعبير

بالتراخي فيه نظر، وإنما يقال: يخرج الأمر عن الفورية إلى عدم الفورية، ولا يقال

التراخي لما تقدم ذكره.

ثم قوله في الحديث: [وذلك لمكان رسول الله ﷺ]، ذكر ابن حجر وغيره أن هذا ليس من كلام عائشة وإنما مُدرج من غير عائشة **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا**، لكن يدل عليه السياق.

### قال المصنف: [ما لا يتم المأمور إلا به ...].

قاعدة [ما لا يتم المأمور إلا به] قاعدة شاملة للواجب والمستحب، فإن كليهما مأمور، وهي مثل قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، لكن هذا خاص بالواجب، لذا إذا تأملت هذه القاعدة: قال ابن النجار **رَحِمَهُ اللَّهُ**: وقاعدة "ما لا يتم المأمور إلا به فهو مأمور" أشمل، وقاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" أشهر. وهذه عبارة لطيفة.

قال المصنف: [ ما لا يتم المأمور إلا به إذا توقّف فعل المأمور به على شيء كان ذلك الشيء مأمورًا به، فإذا كان المأمور به واجبًا كان ذلك الشيء واجبًا، وإن كان المأمور به مندوبًا كان ذلك الشيء مندوبًا.

مثال الواجب: ستر العورة، فإذا توقّف على شراء ثوب، كان ذلك الشراء واجبًا، ومثال المندوب: التطيب للجمعة].

ومن أمثلة الواجب: من لم يكن عنده ماء ويستطيع أن يشتري ماءً بقيمة تصلح لمثله فإنه يجب أن يشتري ماء، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن أمثلة ذلك: من لم يستطع الوضوء لمرض، ووجد رجلاً يستطيع أن يستأجره ليوضئه،



وأجرته مما تصلح لمثله ولا تكون فيه مشقة عليه فإن هذا واجب، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

لذا مما أنبه عليه: أن من لم يستطع الماء لمرضه لا ينتقل إلى التيمم مباشرة إذا وجد من يؤضئه، باتفاق المذاهب الأربعة، ومثل ذلك أيضاً من لم يستطع أن يصلي الجمعة ماشياً على أقدامه، فإنه يجب عليه أن يركب سيارة إذا كان مستطيعاً لذلك، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

قال المصنف: [ومثال المندوب: التطيب للجمعة، فإذا توقف على شراء طيب كان ذلك الشراء مندوباً، وهذه القاعدة ...].

أو يُقال: [إذا توقف على شراء طيب ...]، التطيب ليوم الجمعة مستحب، فشراء الطيب للتطيب ليوم الجمعة مستحب، فما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب.

قال المصنف: [وهذه القاعدة في ضمن قاعدة أعم منها وهي: الوسائل لها أحكام المقاصد، فوسائل المأمورات مأمور بها، ووسائل المنهيات منهي عنها].

قوله: [الوسائل لها أحكام المقاصد]، هي فرع عن قاعدة "الأمر بمقاصدها"، وهذه أحد القواعد الخمس الكلية المجمع عليها.

فقاعدة "الأمر بمقاصدها" أشمل من قاعدة: "الوسائل لها أحكام المقاصد".

قال المصنف: [النهي، تعريفه: النهي قول يتضمن طلب الكف على وجه

الاستعلاء بصيغة مخصوصة هي المضارع المقرون بلا الناهية].

ينبغي أن يُعلم أن كل ما ذُكر في الأمر الأصل أنه يُقال في النهي، إلا لقريظة ودليل، ذكر هذا أبو المظفر السمعاني، وأشار لهذا المرداوي في (التحبير)، والزرکشي في (البحر المحيط).

لأن الأمر طلب للإيجاد، والنهي طلب للترك، فكلاهما طلب، الأول طلب بإيجاد والثاني طلب لترك، فكلاهما مأموران إلا أن هذا مأمور مباشرة وهو بالإيجاد، وذلك مأمور بالترك.

قوله: [هي المضارع المقرون بلا الناهية]، وجه الاستعلاء تقدم الكلام عليه، وقوله: [بصيغة مخصوصة]، أي أن صيغة النهي واحدة، وهي لا الناهية التي قبل الفعل المضارع.

وقد ذكر هذا جماعة، كأبي المظفر السمعاني، فإنه ذكر أن لها صيغة، وكذلك المرداوي في (التحبير)، والزرکشي في (البحر المحيط)، ذكروا أن صيغة النهي واحدة، وهي فعل المضارع المسبوق بلا الناهية.

إلا أن الشنقيطي رَحِمَهُ اللهُ في كتابه (أضواء البيان) قال: لكن أبلغ من ذلك الـ " لا " النافية، وذلك أن " لا " إذا كانت نافية فهي من باب الخبر، ودلالة الخبر على الطلب أبلغ من دلالة الطلب كما تقدم بحث هذا، فقد تقدم أن الخبر قد يدل على الطلب فيكون أبلغ من دلالة الطلب على الطلب.

قال المصنف: [بصيغة مخصوصة هي المضارع المقرون بـ "لا" النهاية، مثل قوله تعالى: {ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة}، فخرج بقولنا "قول" الإشارة، فلا تسمى نهياً وإن أفادت معناه، وخرج بقولنا "طلب الكف" الأمر، لأنه طلب فعل، وخرج بقولنا "على وجه الاستعلاء"، الالتماس والدعاء وغيرهما مما يستفاد من النهي بالقرائن].

تقدم الكلام في هذا، لكن أنبه أن النهي شامل للمحرم والمكروه.

قال المصنف: [وخرج بقولنا "بصيغة مخصوصة هي المضارع ... ما دل على طلب الكف بصيغة الأمر، مثل: (دع، اترك، كُف)، ونحوها، فإن هذه وإن تضمنت طلب الكف لكنها بصيغة الأمر، فتكون أمراً لا نهياً، وقد يُستفاد طلب الكف بغير صيغة النهي، مثل أن يُوصف الفعل بالتحريم أو الحظر].

تقدم أن البحث أشمل في التحريم، لأن النهي شامل للكراهة والتحريم.

قال: [مثل أن يُوصف الفعل بالتحريم]، إذا وُصف الفعل بالتحريم فإنه يفيد

التحريم، {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ} [المائدة: ٣]، {قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ

عَلَيْكُمْ} [الأنعام: ١٥١].

قال المصنف: [وقد يستفاد طلب الكف بغير صيغة النهي، مثل أن يُوصف الفعل بالتحريم أو الحظر أو القبح أو يُذم فاعله، أو يُرتب على فعله عقاب، أو نحو ذلك].  
يقال مثل وصف الفعل بالتحريم أو الحظر أو القبح أو يُذم فاعله، وتقدم أن الشريعة لا تدم إلا على ترك واجب أو فعل محرم، كما ذكر هذا ابن تيمية وابن القيم، أو يترتب على فعله عقاب، كذلك يدل على التحريم.

لكن كأن شيخنا رَحِمَهُ اللهُ خصَّ الكلام بما يفيد التحريم، والمفترض أن يفعل كما فعل في الأمر، فقد ذكر في الأمر ما يدل على الوجوب وعلى الاستحباب، وهنا المفترض أن يذكر ما يدل على الكراهة وعلى التحريم، وإنما الواقع أنه اقتصر على التحريم، وإنما يقال: الكراهة ما رتبت الشريعة فضلاً على الترك، فإن فعله يكون مكروهاً.

قال المصنف: [ما تقتضيه صيغة النهي، صيغة النهي عند الإطلاق تقتضي تحريم المنهي عنه وفساده].

وهذا القول هو الصحيح من أقوال المذاهب الأربعة، كما ذكر ذلك المرداوي، ثم قد أجمع الصحابة على أن النهي يقتضي التحريم، حكى الإجماع العلائي في كتابه (تحقيق المراد)، وقد دلت أدلة على ذلك سيذكر شيخنا بعضها.

قال المصنف: [فمن الأدلة على أنها تقتضي التحريم قوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾، فالأمر بالانتهاء عما نُهي عنه يقتضي وجوب الانتهاء، ومن لازم ذلك تحريم الفعل].

ويقال أيضاً من الأدلة على ذلك: كل ما تقدم في الأمر، في أنه يقتضي الوجوب، فيقال في النهي أنه يقتضي التحريم، لأن حقيقة النهي أمرٌ بالترك.

قال المصنف: [ومن الأدلة على أنه يقتضي الفساد ...].

ذهب شيخنا في هذا الكلام إلى أن النهي يقتضي الفساد، لكنه سيفصل ذلك، وبعد تفصيله أذكر ما يتعلق به.

قال المصنف: [ومن الأدلة على أنه يقتضي الفساد قوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، أي مردود، وما نُهي عنه فليس عليه أمر النبي ﷺ، فيكون مردوداً].

إذن قوله: [ومن الأدلة على أنه يقتضي الفساد قوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، أي مردود، وما نُهي عنه فليس عليه أمر النبي ﷺ، فيكون مردوداً].

فيقال: هذا فيه نظر - والله أعلم -، لأن من فعل الأمر المنهي عنه له حالان: إما أن يتعبد لذلك، وهذا مردود، أو ألا يتعبد بذلك، فليس مردوداً، ومن أمثلة ذلك:

من تعمّد في ترك صلاة حتى يخرج وقتها، كأن يترك صلاة العصر حتى يؤذن المغرب، ثم صلى صلاة العصر في وقت المغرب، يقال: يجب عليه القضاء باتفاق المذاهب الأربعة، بل حكاه ابن عبد البر وغيره إجماعاً.

ولا يصح أن يقال: لا يجوز القضاء لأنه إذا قضاها في هذا الوقت فقد ابتدع، لأنه لم يتقصّد هذا الوقت ولم يتعبّد به، وإنما أراد أن يقضي الصلاة، وجاء الوقت تبعاً.

إذن لو قال قائل كابن حزم: إن من صلاها بعد خروج وقتها فإنه يحرم عليه أن يصلّيها، لقوله: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، يقال: هذا غير صحيح لأنه لم يتقصّد الوقت والزمان تبعاً. فإذن الاستدلال بهذا الحديث - والله أعلم - فيه نظر.

قال المصنف: [هذا وقاعدة المذهب في المنهي عنه: هل يكون باطلاً أم صحيحاً مع التحريم، كما يلي ...].

قوله [وقاعدة المذهب]، يريد المذهب الحنبلي، وهذا قول المتأخرين منهم، بخلاف الأولين.

قال المصنف: [أولاً: أن يكون النهي عائداً إلى ذات المنهي عنه أو شرطه، فيكون باطلاً].

فلو صلى ساتراً العورة بلباس الحرير، هذا رجع إلى شرطه، فيقتضي الفساد، أما إذا عاد إلى ذات المنهي عنه كقوله: «لا تصلوا إلى القبور» فإنه يقتضي الفساد، هذا قاعدة المتأخرين من بعض الحنابلة.

قال المصنف: [ثانياً: أن يكون النهي عائداً إلى أمر خارج لا يتعلق بذات المنهي عنه، ولا بشرطه، فلا يكون باطلاً، مثال العائد إلى ذات المنهي عنه في العبادة: النهي عن صوم يوم العيدين ...].

فالنبي ﷺ نهى عن صوم العيدين كما في حديث أبي سعيد في الصحيحين، ومن صام العيدين فصومه باطل، لأنه عاد إلى ذات المنهي عنه.

قال المصنف: [ومثال العائد إلى ذاته في المعاملة: النهي عن البيع بعد نداء الجمعة الثاني ممن تلزمه الجمعة].

لأنه قال مثال عائد إلى ذاته في المعاملة، لأن الله نهى عن هذا الشيء لذاته، {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ} [الجمعة: ٩]، فإذن مثل على العبادات وعلى المعاملات فيما يعود على ذات المنهي عنه، وهذه من مزايا هذا الكتاب كما تقدم بيانه في المقدمة، أنه يقرب المراد بالأمثلة - رحمه الله تعالى رحمة واسعة -.

قال المصنف: [ومثال العائد إلى شرطه في العبادة: النهي عن لبس الرجل ثوب الحرير، وستر العورة شرط في الصلاة، فإذا سترها بثوب منهي عنه لم تصح الصلاة لعود النهي إلى شرطها، ومثال العائد إلى شرطه في المعاملة: النهي عن بيع الحمل، فالعلم بالمبيع شرط لصحة البيع، فإذا باع الحمل لم يصح الحمل لعود النهي إلى شرطه].

وهذا صحيح، من باع حملاً هذا منهي عنه، لأنه يعود إلى شرطه وهو العلم بالمؤمن في المبيع، ومن باع الحمل فقد جهله فلا يصح بيعه.

قال المصنف: [ومثال النهي لأمر خارج في العبادة: النهي عن لبس الرجل عمامة الحرير، فلو صلى وعليه عمامة حرير لم تبطل صلاته، لان النهي لا يعود إلى ذات الصلاة ولا شرطها].

من صلى وعليه عمامة حرير فإن صلاته لا تبطل، لأنها لا تعود إلى شرط الصلاة، ولا إلى ذاتها، لأنه لو لم يغط رأسه صحت صلاته، فليس تغطية الرأس شرطاً.

قال المصنف: [ومثال العائد إلى أمر خارج في المعاملة: النهي عن الغش، فلو باع شيئاً مع الغش لم يبطل البيع، لأن النهي لا يعود إلى ذات البيع ولا شرطه].



هذا الذي ذكره شيخنا خلاصته: أن ما عاد إلى ذات المنهي عنه سواء كان عبادة أو معاملة فإنه يقتضي الفساد، وكذلك ما عاد إلى شرطه سواء كان عبادة أو معاملة فإنه يقتضي الفساد، وما ليس كذلك فلا يقتضي الفساد.

هذا الذي قرره شيخنا هنا بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ كَمَا فِي (مجموع الفتاوى)، أنه خلاف قول الصحابة والتابعين، وأنه خلاف قول السلف، وذكر مثل هذا ابن القيم رَحْمَةُ اللَّهِ فِي كتابه (تهذيب السنن)، فقد قرر ابن تيمية بتقرير واضح في أكثر من موضع من (مجموع الفتاوى) أن القول بالنهاي إذا عاد إلى ذاته أو إلى شرطه فإنه يقتضي الفساد وما لم يعد إلى ذلك لم يقتض الفساد، قال: هذا قول المتكلمين وهو خلاف قول الصحابة والتابعين، وأن الصحابة كانوا يقولون إن النهي يقتضي الفساد مطلقاً.

وقرر ابن القيم في كتابه (تهذيب السنن) أن الصحابة ومن بعدهم يقولون إن النهي يقتضي الفساد مطلقاً.

وحبذا الرجوع إلى هذا البحث فإنه مفيد للغاية، ذكره شيخ الإسلام في (مجموع الفتاوى) في أكثر من موضع، وابن القيم في (تهذيب السنن).

وإنما هذا الذي تقرر ذكره هو قول المتكلمين، اشتهر عند المتأخرين من الشافعية، ومن الحنابلة.

وإنما القول في هذه المسألة - وهو الذي عليه السلف - أنه يقتضي الفساد مطلقاً لكن بشرطين أو بقيدتين:

- القيد الأول: أن يكون في دليل واحد لا أن يكون مركبًا، فقوله فيما أخرج مسلم من حديث أبي مرثد الغنوي: «لا تصلوا إلى القبور»، هذا نهي صريح، وقوله في حديث أبي سعيد في الصحيحين: "نهى النبي ﷺ عن صوم يومين، يوم العيد ويوم الفطر". هذا نهي صريح، لم يأت مركبًا، بل نهي جاء في سياق واحد.

أما المركب، كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، أو النهي عن الصلاة فيمن لبس حريرًا، هذا مركب، لا يوجد دليل يقول لا تصل في الأرض المغصوبة، وإنما مركب من أدلة أخرى، كما أخرج الشيخان من حديث أبي بكره ومسلم من حديث جابر: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا»، قال: إذن إذا صلى في هذه الأرض المغصوبة فقد اغتصبها وهي علينا حرام، إذن يقتضي الفساد، هذا مركب، والجمهور على أنه لا يقتضي الفساد.

ومثل ذلك من ذبح ذبيحة بسكين مغصوبة أو مسروقة، فإنه لا يقتضي الفساد، لأنه لا يوجد دليل: لا تذبح بالسكين المسروقة أو المغصوبة، وإنما فهم مركبًا من عدة أدلة وعمومات.

إذن بالقيد الأول أن يأتي في نص واحد لا مركب.

- القيد الثاني: ألا تكون الشريعة أرجعت الأمر فيه إلى حقوق العباد،

إذا أرجعته إلى حقوق العباد فإن العبد مخير،

- كما أخرج مسلم من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من أتى

السوق فاشترى منه فباع، فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار»، هذا راجع

إلى حقوق العباد، فصاحب المال له الخيار. إذن يكون بالنظر لهذين

القيدين.

أما الدليل الأول على أن النهي يقتضي الفساد إذا كان في سياق واحد، فأدلة

كثيرة، منها أنه لا يعرف في الشريعة أنها قالت هذا يقتضي التحريم لكن لا يقتضي

الفساد، وإنما يُعرف الفساد لمجرد النهي، ولذلك سميت المعاصي فساداً، {وَأِذَا قِيلَ

لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ} [البقرة: ١١].

الدليل الثاني أن الصحابة استفادوا من مجرد النهي الفساد، كما ثبت عند البيهقي

عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه أبطل نكاح رجل مُحْرِم، لأنه تزوج وهو محرم، فأبطل النكاح

بمجرد النهي، أخرجه البيهقي.

وثبت عند أبي داود عن معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رجلاً تزوج شغاراً، فأبطل النكاح

بمجرد النهي، فالصحابة فهموا من مجرد النهي أنه يقتضي الفساد، ولا يوجد عن

الصحابة ولا في النصوص الشرعية أنه يقال: هذا نهي لا يقتضي الفساد أو نهي

يقتضي الفساد، وإنما بمجرد النهي يُعلم أنه يقتضي الفساد.

ومن أراد المزيد فليرجع إلى كلام شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في كتابه (تهذيب السنن)، فإنه مفيد للغاية. ويكفي دليلاً في هذه المسألة أن هذا قول الصحابة والتابعين، وأنه لم يخالف في ذلك إلا المتكلمون.

قال المصنف: [ويخرج النهي عن التحريم إلى معانٍ أخرى بدليل يقتضي ذلك، فمنها: أولاً: الكراهة، ومثلاً لذلك ...].

كما تقدم أن الأمر قد ينتقل من الوجوب إلى الاستحباب لقرينة كذلك النهي، ينتقل من التحريم إلى الكراهة لقرينة ودليل.

قال المصنف: [ ومثلاً لذلك بقوله ﷺ: « لا يمسن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول»، فقد قال الجمهور أن النهي هنا للكراهة، لأن الذكر بضعة من الإنسان، والحكمة من النهي تنزيه اليمين].

الأظهر - والله أعلم - أن يقال: إن الصارف من التحريم إلى الكراهة فهم أهل العلم من السلف، فإنه لم يقل بالتحريم إلا بعض المتأخرين، أما كلام السلف فهو للكراهة، ونحن مأمورون أن نفهم الكتاب والسنة بفهم العلماء، وألا نتابع المتأخرين وندع كلام الأولين.

قال المصنف: [ثانيًا: الإرشاد، مثل قوله ﷺ لمعاذ: «لا تدعن أن تقول دبر كل

صلاة: اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك»].

ينازع كثيرون في كون الأمر إذا كان للإرشاد أو النهي إذا كان للإرشاد فإنه لا يُفيد في الأمر الوجوب ولا يفيد في النهي التحريم، لأن عموم الأدلة تدل على أن الأمر يقتضي الوجوب سواء كان للإرشاد أو لغير الإرشاد، وأن النهي يقتضي التحريم سواء كان في الإرشاد أو غير الإرشاد.

لكن يقال: من حيث المعنى - وأرجو أن يتبته لهذا الأمر الدقيق - أن الشريعة

تنقسم إلى:

١ - ضروريات.

٢ - حاجيات.

٣ - تحسينيات أو يقال كماليات.

وما كان من باب الكماليات والتحسينيات فإنه يفيد الاستحباب إذا كان أمرًا والكراهة إذا كان نهيًا، لا بد أن يُفهم مثل هذا، وقد ذكر الشاطبي في كتابه (الموافقات) أن الشريعة تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة، إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ويقال: كماليات.

والذي يُبين لنا أن هذا الأمر من باب التحسينيات لا الحاجيات هو فهم أهل العلم، فإنه في كثير مما يقال إن الأمر فيه للإرشاد فلا يفيد الوجوب، وأن النهي فيه

للإرشاد فلا يفيد التحريم، إذا تأملته وجدت أهل العلم فهموا منه الكراهة أو الندب، وقد جربت هذا كثيراً في أمثلة كثيرة، ونحن مأمورون أن نفهم الكتاب والسنة بفهم أهل العلم، وألا نخرج عن أفهامهم، لكن لا بد أن نراعي وندقق بين فهم العلماء الأولين وبين ما حدث بعد ذلك، لأن من أحدث أقوالاً بعد ذلك فهو محجوج بقول الأولين السابقين.

وهنا مسائل تتعلق بالنهي:

- المسألة الأولى: النهي يقتضي التكرار، وعلى هذا إجماع أهل العلم، حكى الإجماع أبو يعلى الحنبلي، وأبو حامد الإسفراييني، وابن برهان، وجماعة، وهو أن النهي يقتضي التكرار، وأيضاً يؤيد هذه الإجماعات أن النهي لا يتصور إلا بالتكرار، كما إذا قال القائل: لا تن، ليس المراد لا تن مرة وازن مرة أخرى أو العكس، أو لا تُشرك، أي لا تشرك اليوم واشرك غداً، فإن النهي يقتضي التكرار، ومثل هذا أن يقال في مسألة النهي يقتضي الفور، فإن النهي يقتضي الفور كما أن الوجوب يقتضي الفور، وقد قرر هذا جماعة من العلماء، وهو أن النهي يقتضي الفور، ذكر هذا أبو حامد الإسفراييني وغيره، بل قال الزركشي: لا يتصور النهي إلا مع الفور.

فلو قيل لرجل: لا تشرب، لا تن، لا تفعل، ثم شرب وشرب وشرب،  
ثم ترك الشرب بعد ذلك، ثم زنا وزنا بعد ذلك، فإن هذا لا يتصور  
كما قال الزركشي **رَحْمَةُ اللَّهِ**.

قال المصنف: [من يدخل في الخطاب بالأمر والنهي، الذي يدخل في الخطاب  
بالأمر والنهي المكلف، وهو البالغ العاقل، فخرج بقولنا "البالغ" الصغير].  
أي من يدخل في الأمر الشرعي، سواء كان أمراً أو نهياً، يدخل فيه المكلف، وإذا  
قال الفقهاء والأصوليون "المكلف" يريدون به العاقل البالغ، ويخرج بالعاقل  
المجنون، ويخرج بالبالغ الصغير، فإنهما غير مكلفين.

قال المصنف: [... فلا يُكلف بالأمر والنهي تكليفاً مساوياً لتكليف البالغ، ولكنه  
يؤمر بالعبادات بعد التمييز تمريناً له على الطاعة، ويُمنع من المعاصي ليعتاد الكف  
عنها].

الصغير يُؤمر بالأوامر الشرعية من باب التعويد والتربية على شرع الله، إذا كان  
مميزاً، إلا أن المميز يُثاب، لذا يُكتب له قلم الثواب، كما ذكر هذا ابن حبان والعراقي  
وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهم، فالذي قد ميّز وإن لم يبلغ فإنه يُكتب له الثواب،  
بدليل ما ثبت في مسلم من حديث ابن عباس أن امرأة رفعت صبيها لها، قالت: يا

رسول الله، ألهذا حج؟ قال: «نعم، ولك أجر»، فدل على أن الثواب يُكتب له، أما العقاب فلا يُكتب له.

فإذن الصغير غير مكلف، وهذا مذهب جماهير أهل العلم، وهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في رواية، وعند المالكية قول بالتفريق بين المستحب والمكروه وبين الواجب والمحرم، فلا يروونه مكلفاً في الواجب والمحرم، والصواب ما ذهب إليه جماهير أهل العلم أن الصغير غير مكلف، لما ثبت عند الخمسة إلا الترمذي عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «رُفِعَ القلم عن ثلاثة ...»، وذكر منها الصغير حتى يُدرك.

وفي صحيح البخاري قال علي لعمر: "أما علمت أن القلم رُفِعَ عن الصغير حتى يُدرك". فدل هذا على أنه غير مكلف مطلقاً ما لم يبلغ، إلا أنه إذا عمل الأعمال الصالحة يُتاب على ذلك، فيُكتب له قلم الثواب دون قلم العقاب.

قال المصنف: [وخرج بقولنا "العاقل" المجنون، فلا يُكلف بالأمر والنهي، ولكنه يُمنع مما يكون فيه تعدُّ على غيره أو إفساد، ولو فعل المأمور به لم يصح منه الفعل لعدم قصد الامتثال منه].

يُمنع المجنون من التعدي على الآخرين، وهذا يسمى بالأحكام الوضعية، بل الحيوانات تُمنع، لو كان عند الرجل ماشية لمُنِعَ أن يدع ماشيته تُؤذي الناس، وهذا في الأحكام الوضعية والبحث في الأحكام التكليفية.



قال المصنف: [ولا يرد على هذا إيجاب الزكاة والحقوق المالية في مال الصغير والمجنون، لأن إيجاب هذه مربوط بأسباب معينة متى وجدت ثبت الحكم، فهي منظور فيها إلى السبب لا إلى الفاعل].

كأنه يقول إن إيجاب الزكاة عليهما من الأحكام الوضعية لا من الأحكام التكليفية، وقد ذهب جماهير أهل العلم أنه يجب إخراج الزكاة من مال الصغير والمجنون، كما هو قول مالك والشافعي وأحمد خلافاً لأبي حنيفة، وثبت هذا عن الصحابة، فدل على وجوب إخراج الزكاة من مالهما.

قال المصنف: [والتكليف بالأمر والنهي شامل للمسلمين والكفار، لكن الكافر لا يصح منه فعل المأمور به حال كفره، لقوله تعالى: {وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله}، ولا يؤمر بقضائه إذا أسلم، لقوله تعالى: {قل للذين كفروا إن ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف}، وقوله ﷺ لعمر بن العاص: «أما علمت يا عمرو أن الإسلام يهدم ما قبله؟»، وإنما يُعاقب على تركه إذا مات على الكفر، لقوله تعالى عن جواب المجرمين إذا سُئلوا: {ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين}].

هذه المسألة تسمى بمسألة "هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم غير مخاطبين؟"، وهذه مسألة كثر ذكر الأصوليين لها، والأظهر أنه لا يصح بحث هذه المسألة في كتب أصول الفقه، وإنما تتعلق بالعقائد، لذا ذكر الرازي وغيره أن مثل هذه المسائل لا تُبحث في كتب أصول الفقه، وقد صدقوا، لأن الأصولي يبحث في الواجب على المكلف من حيث إن الأمر يقتضي الوجوب والنهي يقتضي التحريم... إلى غير ذلك، يبحث عن أفعاله، لا يبحث عما يتعلق بعقابه في الآخرة، وذلك أن الكافر لو صلى وعمل ما عمل في الدنيا لم يُقبل منه.

إذن الأصولي في مثل هذا لا يبحثه، وإنما هذه من مباحث الاعتقاد والإيمان، لا من مباحث أصول الفقه.

### قال المصنف: [موانع التكليف].

وهذا مبحث مهم للغاية، وهي موانع التكليف، ويُسمى هذا المبحث بالعوارض الأهلية، أي أن هناك أمورًا تمنع من التكليف.

قال المصنف: [للتكليف موانع، منها: الجهل، النسيان، والإكراه، لقول النبي

ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». رواه ابن ماجه

والبيهقي وله شواهد من الكتاب والسنة تدل على صحته].

هذا الحديث الأظهر أنه ضعيف، وقد ضعفه أحمد وأبو حاتم، بل قال أبو حاتم:

تشبه أن تكون أسانيده موضوعة. فهو لا يصح عنه عليه السلام.

والجهل والنسيان والإكراه كل هذه الثلاثة تجتمع في أنها من العوارض الأهلية ومن موانع التكليف، ومعنى الجهل: ألا يعلم المسألة، وألا يعلم الحكم كما تقدم بحثه، ويدخل في ذلك الجهل المركب، لأن الجهل المركب هو التأويل، فإذا كان تأويلاً سائغاً فهو من العوارض الأهلية.

الجهل: ألا يعلم الحكم، وتقدم الكلام على هذا في مراتب الإدراك، هذا الجهل البسيط، وهذا قطعاً داخل في كلام الأصوليين، وأيضاً مما يدخل في كلام الأصوليين التأويل السائغ، والتأويل السائغ: فهم المسألة على خلاف حقيقتها، وهذا يسمى جهلاً مركباً.

والجهل البسيط مانع من موانع التكليف، وقد دلت فتاوى الصحابة والتابعين، على أن الجهل البسيط من موانع التكليف، ودلت على ذلك الأدلة، وسيتكلم الشيخ عن كل واحدة، وسيذكر الدليل هناك، لكن الجهل نوعان: جهل بسيط، وهو ألا يعلم حكم المسألة، و جهل مركب وهو التأويل، إن كان سائغاً فهو عذر، وإن لم يكن سائغاً فليس عذراً.

ومن الموانع الأهلية: النسيان، والناسي قد علم الحكم الشرعي، لكن ذهل عنه، لكن قد علمه، فإذا ذُكر تذكر.

ومن الموانع الأهلية: الإكراه، وهو أن يفعل المكلف الفعل بلا إرادة، وبلا اختيار، وسيأتي أن الإكراه نوعان وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.  
إذن هذه كلها من العوارض الأهلية.

الجامع لهذه الأمور الثلاثة عدم تعمد الإثم، فالجاهل إذا كان بسيطاً ولا يعرف أنه حرام، وإذا كان متأولاً فهو يظن أنه ليس حراماً، والنسيان وقت الفعل لا يعلم أنه حرام، والمكروه هو يعلم أنه حرام لكنه أُلزم، فالجامع لهذه الثلاثة عدم تعمد وتقصد معصية الله والاثم.

**قال المصنف: [فالجهل عدم العلم، فمتى فعل المكلف محرماً جاهلاً بتحريمه فلا**

**شيء عليه].**

إذن الجهل هو عدم العلم، عرف الشيخ الجهل البسيط، وأيضاً من الجهل كما تقدم الجهل المركب، وهو التأويل، فهو عذر إذا كان تأويلاً سائغاً، والأدلة على أن الجهل البسيط الذي هو عدم العلم عذر أدلة كثيرة للغاية، وهذا قول الصحابة والتابعين، وقد ذهب إليه جمع من الحنابلة وغيرهم واختار ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وابن حزم.

والجهل عذر في الشريعة كلها متى ما تحقق الجهل، والأدلة على هذا كثيرة:

- الدليل الأول: قال تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا}

[الإسراء: ١٥]، فدل هذا على أن الجهل عذر، لأنه لا عذاب إلا مع بعثة الرسل.

- الدليل الثاني: قال سبحانه: {رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ

لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء: ١٦٥]، فدل على أن الجهل وعدم العلم عذر.

- الدليل الثالث: حديث المسيء في صلاته، أخرج الشيخان من

حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رجلاً دخل المسجد فصلى، ثم جاء إلى النبي

ﷺ فسلم، فرد النبي ﷺ عليه السلام ثم قال: «ارجع فصل فإنك لم تصل»،

فرجع فصلى، ثم جاء إلى النبي ﷺ فسلم عليه، فرد عليه النبي ﷺ سلامه

ثم قال: «ارجع فصل فإنك لم تصل»، ثم رجع فصلى، ثم جاء إلى النبي ﷺ

فسلم عليه، فرد النبي ﷺ عليه سلامه ثم قال: «ارجع فصل فإنك لم

تصل»، قال: والذي بعثك بالحق لا أحسن غير هذا، فعلمني، ثم علمه.

قال: «إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ...»

الحديث.

لا بد أن نتفقّه في حديث المسيء في صلاته، المسيء في صلاته كان جاهلاً، لذلك قال: والذي بعثك بالحق لا أحسن غير هذا، ثم علمه، ولم يقل له: «ارجع فصل فإنك لم تصل»، وكان النبي ﷺ يظنه عالماً لكنه فرط في الفعل، وأهمل في الصلاة حتى ترك ركن الطمأنينة، لذلك قال: «ارجع فصل فإنك لم تصل».

ويدل لهذا دليلان:

○ الدليل الأول: أن الجاهل الذي لا يعلم الحكم الشرعي لو أمرته أن يعيد الصلاة ألف مرة لن يحسنها، فما الفائدة من إعادتها؟

○ الدليل الثاني: أن الرجل لما قال: والذي بعثك بالحق لا أحسن غير هذا، أخبر النبي ﷺ أنه جاهل لا يعلم الحكم الشرعي، بعد ذلك علمه، ولم يقل له ارجع فصل...، فدل هذا على أن الجاهل -وهو عدم العلم- عذر في الأحكام الشرعية، فإن المسيء في صلاته ترك ركناً من أركان الصلاة وهو الطمأنينة.

- الدليل الرابع: أخرج مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي،

أنه تكلم في الصلاة جهلاً، فلما انتهى علمه النبي ﷺ الصلاة، قال: «إنه لا يصلح في الصلاة شيء من كلام الناس، وإنما هو التسبيح والتكبير وقراءة

القرآن»، لم يُبطل النبي ﷺ صلاته لأنه كان جاهلاً، فدل هذا على أن الجهل عذر.

ولو تأملتم وجدتم حديث المسيء في صلاته في ترك مأمور وهو الطمأنينة، وحديث معاوية بن الحكم السلمي فيه فعل مبطل محذور، وهو الكلام في الصلاة، ومع ذلك عذر في الاثنتين ﷺ.

- الدليل الخامس: أخرج البخاري ومسلم من حديث عائشة

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في قصة فاطمة بنت أبي حبيش كانت تستحاض، فأتت النبي ﷺ

فأخبرها: «إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي

الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي»، ففاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كانت

تصلي مع وجود الاستحاضة، والاستحاضة ناقض من نواقض الوضوء

بالإجماع، كما حكاها الخطابي وابن المنذر وغيرهما، وأفتت بذلك عائشة عند

ابن المنذر، ومع ذلك أخذت تصلي جهلاً، صلت صلاةً بلا طهارة، فلم

يأمرها أن تعيد صلاتها.

والأدلة في هذا كثيرة، وقد بسط ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع

الفتاوى)، وله كلام نفيس على هذا رَحِمَهُ اللَّهُ، وكذلك ذكر طرفاً من ذلك ابن القيم

رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه (أعلام الموقعين).

أما النوع الثاني من الجهل وهو الجهل المركب وهو التأويل، فإنه عذر، والأدلة على أن التأويل عذر كثيرة، حتى قال ابن حزم في كتابه (الفصل): وقد أجمع الصحابة والتابعون والعلماء بعدهم على أن التأويل عذر.

وقال ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى): أجمع الصحابة على أن التأويل عذر. ومن أدلة ذلك:

- الدليل الأول: ما أخرج البخاري ومسلم في قصة عدي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما كان يقرأ قوله تعالى: **{وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ}** [البقرة: ١٨٧]، كان يضع خيطاً أبيض وخيطاً أسود، فهم خطأ، وهذا يسمى تأويلاً، ولم يأمره رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يعيد صيامه.

- الدليل الثاني: ثبت عن عمر عند سنن سعيد بن منصور أنه كان في سفر، وظن الشمس قد غربت، فأكل هو والصحابة، فتبين أن الشمس لم تغرب، فقال: الخطب يسير، اجتهدنا فأخطأنا. فلم يأمر بالقضاء، وجاء رواية بالأمر بالقضاء لكن بين شيخ الإسلام ضعفها.

- الدليل الثالث: ما ثبت عند عبد الرزاق في قصة قدامة بن مظعون البدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه استحل شرب الخمر هو وجماعة من التابعين، يقرؤون قوله تعالى: **{لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا**



مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا}

[المائدة: ٩٣]، فقالوا: نحن اتقينا الله، إذن لنا أن نأكل وأن نشرب ما شئنا، فلما علم ذلك عمر وعلي بينوا لهم أن هذا الأمر خطأ، ولم يكفروهم، مع أنهم استحلوا ما حرم الله، لكن استحلوه تأويلاً. إذن التأويل عذر، والأدلة على هذا كثيرة.

تنبيهان:

• التنبيه الأول:

الجهل البسيط هو عدم العلم، وهو عذر إذا لم يكن من صاحبه تفريط، أما إذا فرط فليس عذراً، وقد حكى ابن عبد البر الإجماع على ذلك في كتابه (الاستذكار)، وهو قول شيخ الإسلام ابن تيمية، والقرافي المالكي، وابن اللحام الحنبلي.

ومعنى التفريط: هو أن يكون الرجل شاكاً في أن ما عليه خطأ ولم يتحرر الصواب، أما إذا كان يظن أن الذي عليه هو صواب فليس مفراطاً، بل هو جاهل بلا تفريط، فكل من تقدم ذكرهم ممن جهلوا، هم أخطأوا جهلاً، لكنهم يظنون أن فعلهم صواب، والمفرط هو الذي عنده شك فيما هو عليه، ومع ذلك لم يتحرر الحق، فهذا المفرط.

ولا يصح أن يقال: المفرط يختلف من زمن إلى زمن، ففي مثل زمننا هذا  
اشتهر العلم ووجدت القنوات الفضائية والإذاعات فليس أحد معذورًا،  
هذا فيه نظر كبير، لأنه يقال: كما اشتهرت الإذاعات والقنوات التي تدل  
على الخير فإنه في المقابل قد اشتهرت قنوات بأضعاف مضاعفة في تضليل  
الناس.

ثم ليس زماننا مهما كان كزمن الصحابة، ومع ذلك عذروا قدامة بن  
مظعون لما تأوّل شرب الخمر، فما زمننا عند زمنهم في ظهور العلم؟ قطعًا،  
لا شيء.

فلا يصح أن يقال في زمننا لا يُعذر أحد لأن العلم قد ظهر.

#### • التنبيه الثاني:

التأويل الذي هو عذر هو التأويل السائغ، أما التأويل غير السائغ فليس  
عذرًا، والضابط في التفريق بينهما يرجع لحال المقيم للحجة إذا كان من أهل  
العلم، فهو الذي يُقدر هل فلان مكابر أم متأوّل؟

وذلك أن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ كان يناظر بين يدي المعتصم في أن القرآن  
كلام الله غير مخلوق، ومع ذلك عذر المعتصم واستغفر له، لأنه رآه متأوّلًا  
جاهلاً قد لبس عليه، مع أنه قد أدلى بالحجج بين يدي المعتصم، لأنه لا يلزم  
من البيان حصول التبيين، وهذا مهم للغاية، فإن الشريعة علقت الوعيد على

حصول التبيّن، قال سبحانه: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ  
الهُدَىٰ} [النساء: ١١٥].

وما جاء في الآيات بذكر البيان فُتفسرها آيات التبيّن، لأن الخاص يقضي  
على العام، والكتاب يفسر بعضهم بعضاً.

● فائدة:

لا فرق بين المسائل العلمية العقديّة والعملية الفقهيّة في الإعذار بالجهل،  
فلا فرق بين أصول الدين وفروع الدين، ولا المسائل العلمية العقديّة،  
والمسائل العملية، والذي فرّق بينها وبنى على التفريق أحكاماً هم المعتزلة،  
ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في  
كتابه (أعلام الموقعين)، ولا فرق فإن الدين جاء بالإعذار مطلقاً، ولم يفرق  
بين شيء وشيء، ومن فرّق فيلزمه الدليل الشرعي.

قال المصنف: [فالجهل عدم العلم، فمتى فعل المكلف محرماً جاهلاً بتحريمه فلا  
شيء عليه، كمن تكلم في الصلاة جاهلاً بتحريم الكلام، ومتى ترك واجباً جاهلاً  
بوجوبه لم يلزمه قضاؤه إذا كان قد فات وقته، بدليل أن النبي ﷺ لم يأمر المسيء في  
صلاته وكان لا يطمئن فيها، لم يأمره بقضاء ما فات من الصلوات، وإنما أمره بفعل  
الصلاة الحاضرة على الوجه المشروع].

إذن لا فرق بين الجهل البسيط - وهو عدم العلم -، والجهل المركب - وهو التأويل السائخ - في ترك مأمور أو فعل محذور، فلا يُؤمر في ترك المأمور أن يقضي ما فات، ولا يُؤمر في فعل المحذور أن يفعل شيئاً، بل هو عذر مطلقاً، وقد تقدم ذكر الأدلة على ذلك، وهذا الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في (أعلام الموقعين).

إلا أن شيخنا - رحمه الله - قال هنا: إن هناك فرقاً بين ترك المأمور المؤقت وغير المؤقت،

قال: إذا كان الرجل قد جهل شيئاً ولا يزال الوقت قائماً فإنه يُؤمر بالإعادة، أما إذا انتهى الوقت لم يُؤمر بالإعادة، واستدل بحديث النبي في صلاته، فإن النبي في صلاته ترك الطمأنينة، لكنه لا يزال في الوقت، فأمر بالقضاء، وهذا أحد قولي شيخ الإسلام ابن تيمية، لكن قوله الآخر والأخير أنه لا فرق بينهما مطلقاً، وهو الذي اعتمد عليه ابن القيم **رَحْمَةُ اللَّهِ** في كتابه (أعلام الموقعين) وغيره، وتقدم أن من أراد أن يعرف أقوال شيخ الإسلام فلينظر إلى قرينتين، الأولى أن ما بسطه فهو قوله المتأخر، بخلاف ما أجمله، والقرينة الثانية: ينظر إلى اختيار تلاميذه كابن القيم وغيره، وأحياناً ينسبون لابن تيمية هذا القول.

والصواب أنه لا فرق بين ترك المأمور جهلاً سواء كان في الوقت أو غير الوقت، وأنه لا يصح الاستدلال بحديث النبي في صلاته.

وذلك أنه لا دليل على أن الميء في صلاته قد صلى صلاة ذات وقت، فقد تكون تحية مسجد، فما الدليل على أنها ذات وقت؟ ولذلك استظهر الحافظ أنها تحية مسجد.

ثانياً: أنه لو كان الأمر معلقاً بالوقت لكان بعد أن علم أنه جاهل، لما قال: "... والذي بعثك بالحق لا أحسن غير هذا"، لأمره بالإعادة، ولم يأمره بالإعادة، فإذن سبب أمره بالإعادة أنه كان يظنه مفراطاً في العلم، لا أنه لا يزال في الوقت، أو قد خرج الوقت، أي ليس الأمر معلقاً بالوقت، وهذا هو الصواب، أنه لا فرق بين ما كان في الوقت أو غير الوقت، لذا لم يأمر فاطمة بنت أبي حبيش أن تُعيد الصلوات، ولم يأمر معاوية بن الحكم السلمي لما تكلم في الصلاة أن يعيد الصلاة، مع أنه كان يصلي معهم صلاة الجماعة وهي صلاة ذات وقت.

إذن القاعدة: أن الجهل عذر في ترك المأمور وفعل المحذور، ففي كليهما لا إثم عليه، ولا يُؤمر بالإعادة، سواء كان جهلاً مركباً وهو التأويل السائع، أو جهلاً بسيطاً وهو عدم العلم.

وقد قرر هذه القاعدة شيخ الإسلام ابن تيمية **رَحْمَةُ اللَّهِ كَمَا فِي** (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في (أعلام الموقعين).

بقي إشكال وهو ما أخرج الشيخان في حديث البراء بن عازب **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ** أن خاله أبا بردة بن نيار -رضي الله عنه وأرضاه- ذبح قبل الصلاة، فلما رآه النبي **ﷺ** قال: «**شأتك شاة لحم**»، وأمره أن يذبح شاة مكانها.

في مثل هذا لم يعذره بالجهل، وأمره أن يذبح شاةً مكانها، بخلاف معاوية بن الحكم لما تكلم في الصلاة، جعل صلاته صحيحة، ولم يأمره أن يعيد صلاته، وأيضاً ما تقدم في قصة فاطمة بنت أبي حبيش، جعل صلاتها صحيحة مع أنها وقعت في ناقض من نواقض الوضوء ولم يأمرها أن تعيد صلاتها.

لذا قال بعض أهل العلم: من ترك مأموراً جاهلاً فلا يُعذر، بخلاف من فعل محظوراً، ذكر هذا ابن دقيق العيد وتابعه ابن حجر، لكن هذا فيه نظر، وذلك أن المسيء في صلاته ترك مأموراً وعُذر، ثم ثانياً الأدلة عامة لم تُفرق بين ترك المأمور وفعل المحظور، {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: ١٥] الآية.

وإنما الجواب أن يُقال: لما ذبح قبل الوقت، ثم دخل الوقت قد أمر جميع من يريد أن يُضحى بالأضحية، وهو داخل معهم في هذا الأمر، لأنه لما دخل الوقت كان عالماً فهو داخل في الخطاب على الأصل.

وأقرب هذا بمثال، لو أن رجلاً يصلي الظهر قبل وقت الظهر بساعة، واستمر على هذا شهراً، فأدرسته في يوم قبل الظهر، قال: قد صليت الظهر، قلت له: لا يجوز، فالظهر لا تصل إلا بعد الزوال، فقد صليت قبل الظهر بساعة، فعلمته.

فإذا دخل الوقت، هو كغيره قد علم الحكم الشرعي، فهو داخل في الخطاب العام في وجوب صلاة الظهر، فيؤمر أن يعيد هذه الصلاة، لكن لا يؤمر أن يعيد

الصلوات الماضية، لأن الصلوات الماضية لما جاء الخطاب والأمر بها كان جاهلاً، أما هذه الصلاة لما جاء الأمر بها كان عالماً.

قال المصنف: [والنسيان: ذهول القلب عن شيء معلوم، فمن فعل محرماً جاهلاً فلا شيء عليه، كمن أكل في الصيام ناسياً، ومن ترك واجباً ناسياً فلا شيء عليه حال نسيانه، ولكن عليه فعله إذا ذكره لقول النبي ﷺ: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها»].

وهذه قاعدة مهمة، قد بيّنها شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في (أعلام الموقعين)، وابن رجب في شرح الأربعين، لأنه في حديث: «إن الله تجاوز عن أمتي ...» الحديث، تكلم عن العوارض الأهلية، عن النسيان والإكراه ... إلخ.

وهذه القاعدة خلاصتها: أن الناسي لا إثم عليه، لقوله تعالى: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} [البقرة: ٢٨٦]، قال في صحيح مسلم من حديث ابن عباس وأبي هريرة: «قال: قد فعلت»، وفي الحديث الآخر قال: «نعم»، فإذا نسي لا إثم عليه، ولا يؤمر بالإعادة إذا كان فعل محظوراً، بخلاف إذا ترك مأموراً، ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلْيُتِمِّمْ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ».

الصائم قد فعل محظوراً، لذا لا إثم عليه ولا يُؤمر بالقضاء، أما من ترك صلاة ناسياً فإنه يجب عليه أن يقضي هذه الصلاة متى ما تذكرها، لما في الصحيحين من حديث أنس أن النبي ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك»، إذن فرق في النسيان بين ترك المأمور وفعل المحظور، ويؤكد هذا من حيث المعنى أن ترك المأمور قد ترك شيئاً بإمكانه أن يأتي به فهو معذور من جهة الإثم لكن لا بد أن يأتي بالشيء الذي تركه إذا تذكره، أما من فعل محظوراً فلا شيء يأتي به.

فلنفرض أن رجلاً لعن ناسياً، لا شيء يأتي به، بخلاف لو ترك شيئاً فإن هناك شيئاً يأتي به، لأن الترك مجرد ترك أما الفعل إيجاد، والإيجاد يكون قد ترك شيئاً لم يوجد.

فالخلاصة: أن الناسي معذور في ترك المأمور وفعل المحظور فلا إثم عليه، لكنه في ترك المأمور مأمور أن يأتي به متى ما تذكر، أما فعل المحظور فلا يأتي بشيء.

قال المصنف: [والإكراه، إلزام الشخص بما لا يُريد، فمن أكره على شيء محرم

فلا شيء].

الإكراه عند الأصوليين نوعان: إكراه مُلجئ، وإكراه غير ملجئ، الإكراه المُلجئ الذي ليس للعبد فيه إرادة، كالذي رُمي من أعلى فسقط، فلا إرادة له.



أما الإكراه غير الملجئ فله إرادة لكن يُهدد بالقتل، يقال له إن لم تفعل كذا سنقتلك، فهو يفعل بإرادته لكن من غير إرادة للمعصية، لكن يفعل بإرادة، وكلا هذين النوعين عُذر في الشريعة.

أما الإكراه الملجئ فلا إشكال فيه لأنه لا إرادة له، والإكراه غير الملجئ عُذر في الشريعة، سواء في الأقوال أو الأفعال، فإن في كليهما عُذرًا، وهو عُذر في الأفعال على أصح القولين، لأن الله يقول: {وَمَنْ يُكْرِهَنَّ فَإِنْ كَانَ اللهُ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [النور: ٣٣]، وهذا في فعل الزنا.

وأيضًا لعموم الأدلة، قال: {إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ} [النحل: ١٠٦]، هذا عام سواء كان في الأفعال أو الأقوال.

قال المصنف: [كمن أكره على الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان، ومن أكره على ترك واجب فلا شيء عليه حال الإكراه وعليه قضاؤه إذا زال، كمن أكره على ترك الصلاة حتى خرج وقتها، فإنه يلزمه قضاؤها إذا زال الإكراه].

لأن المكره يُعامل معاملة الناسي، فمتى ما زال العذر أمر أن يأتي بالفعل إذا تركه، فإذا من ترك المأمور مكرهًا فيؤمر به متى ما زال الإكراه، بخلاف من فعل المحظور مكرهًا فإنه لا إثم عليه ولا شيء يأتي به، كالنسيان.

قال المصنف: [وتلك الموانع إنما هي في حق الله، لأنه مبني على العفو والرحمة، أما في حقوق المخلوقين فلا تمنع من ضمان ما يجب ضمانه إذا لم يرض صاحب الحق بسقوطه -والله أعلم-].

تقدم الكلام على مثل هذا، فلو أن رجلاً أفسد سيارة غيره مكرهاً فعليه الضمان، ويرجع إلى من أكرهه، لأن هذه من الأحكام الوضعية.

قال المصنف: [العام].

هذا المبحث العام مبحث مهم للغاية، وهو سهل للغاية، ولكنه مبني على معرفة اللغة، بأن تعرف بعض الألفاظ، كأسماء الاستفهام، والأسماء الموصولة، ... وهكذا، فمن عرف مثل هذا فإنه يعرف العام.

قال المصنف: [تعريفه: العام لغة: الشامل، واصطلاحاً: اللفظ المستغرق لجميع أفراد بلا حصر، مثل: {إن الأبرار لفي نعيم}].

إذن قوله: {إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ} [المطففين: ٢٢]، أي: إن كل أبرار لفي نعيم، فالأبرار كلهم في نعيم، هذا عام.

قال المصنف: [فخرج بقولنا "المستغرق لجميع أفراده" ما لا يتناول إلا واحداً كالعلم، والنكرة في سياق الإثبات].

العلم: محمد، هذا خاص، والنكرة في سياق الإثبات تقول: "رجل في البيت"، كم رجلاً في البيت؟ واحد. هذا مطلق، لأن العام تقول: ما رأيت رجلاً، لا زيداً ولا عمراً ولا فهذاً، كل الرجال على وجه الأرض لم ترهم، هذا شامل.

قال المصنف: [ ... والنكرة في سياق الإثبات كقوله تعالى: {فتحير رقبة}، لأنها لا تتناول جميع الأفراد على وجه الشمول، وإنما تتناول واحداً غير معين، وخرج بقولنا "بلا حصر" ما يتناول جميع أفرادهم مع الحصر، كأسماء العدد مائة، وألف، ونحوهما].

عشرة وألف، وألف ألف الذي يسمى اليوم بالمليون، هذه محصورة في عدد، والعام ليس محصوراً في عدد.

إذن حتى تعرف العام ينبغي أن تُفرق بين العام والمطلق، لأن فيهما تشابهاً، والعلم فرقان، وقد بين هذا ابن تيمية في أواخر (التدمرية) أن العلم فرقان يُفرق بين المتشابهات.

فالفرق بين العام والمطلق: الفرق الأول من حيث المعنى، والفرق الثاني من حيث اللفظ والصيغة.

أما من حيث المعنى: فالعام دلالة على العموم شمولية، تقول: "لم أر رجلاً"، إذن كل الرجال، تقول: "إن جاء رجل فأكرمه"، إذن أي رجل يأتي فأكرمه، شامل لجميع الرجال، هذا من حيث المعنى.

أما المطلق فإطلاقه من جهة الإبدال، تقول: "رجل في الدار"، كم رجلاً في الدار؟ واحد، زيد أو عمرو أو فهد أو خالد أو عبد الله... إلخ.  
 إذن إطلاق المطلق من جهة الإبدال، فهو يدل على واحد، لكن إطلاقه في عدم تحديده وهذا يسمى مطلقاً.

والتفريق بين العام والمطلق مهم، هذا من جهة المعنى، أما من جهة اللفظ وصيغ العموم وصيغ الإطلاق، سيأتينا أن للعموم صيغاً سبعة، أما المطلق فليس له إلا صيغة واحدة وهي النكرة في سياق الإثبات، تقول: رأيت رجلاً، هذا نكرة في سياق الإثبات، إذن هذا مطلق، تقول: "في البيت رجل"، هذا نكرة في سياق الإثبات، إذن مطلق، وعلى هذا فقس.

وينبغي لطالب العلم أن يُفرق بينهما، فلا يصح لطالب العلم أن يقول في العام: وهذا لفظ عام قيده كذا وكذا...، وإنما يقال: هذا لفظ عام خصصه...، ويقول: هذا لفظ مطلق قيده...، فالعام يُقال: خصصه، والمطلق يقال: قيده.

### قال المصنف: [صيغ العموم].

وهذا المبحث [صيغ العموم] ينبغي لطلبة العلم أن يضبطوه ضبطاً شديداً، وأن يُنقش في قلوبهم، بأن يحفظوا الصيغ ثم يُكثروا تنزيلها على الأمثلة، لو اجتمع اثنان أو ثلاثة أو أكثر فتباحثوا، يقرؤون كتاباً، كلما قرأوا كلمة يتباحثون، هل هذا عام أم مطلق ولماذا، أم ليس عامًا ولا مطلقاً.

لابد أن يتدرب طالب العلم على مثل هذا حتى يضبطه، والبحث فيه بحث لغوي، وهو من المباحث المشتركة بين أصول الفقه واللغة.

قال المصنف: [صيغة العموم سبع، الأولى: ما دل على العموم بمادته مثل: كل، جميع، وكافة، وقاطبة، وعامة، كقوله تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ}].

إذن الصيغة الأولى: ما دل على العموم بمادته ولفظه، مثل: كل، وجميع، ... إلى آخره، وأقوى هذه الصيغ هذا النوع، كما ذكر ذلك القاضي عبد الوهاب المالكي، وابن النجار الحنبلي، لذلك إذا قلت: كل كذا وكذا، فهذا من ألفاظ العموم، وذكر الشيخ قوله تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: ٤٩]، هذا أبلغ صيغ العموم.

وألحق ابن النجار بذلك لفظ "سائر"، في كتابه (شرح الكوكب)، وذلك أن "سائر" تدل على ما يدل معنى "كل"، وإن كان معنى "سائر" الباقي، وأخطأ من يقول: "سائر" بمعنى "كل"، وإنما هي بمعنى الباقي، تقول: وسائر الناس على كذا، أي باقي الناس على كذا، لكنها تفيد العموم باعتبار آخر، وهو أن كل الباقيين على كذا، فإذا ن أفادت العموم من هنا.

لذلك يقال: السور، أي الباقي، سور المؤمن طاهر، أي الباقي من المؤمن طاهر، لكن كل ما بقي فهو عام، من هنا أفادت العموم.

قال المصنف: [الصيغة الثانية: أسماء الشرط، كقوله تعالى: {من عمل صالحاً

فلنفسه}، وقوله: {فأينما تولوا فثم وجه الله}].

إذن أسماء الشرط من ألفاظ العموم بالإجماع، حكى الإجماع الزركشي رَحْمَةُ اللَّهِ،

وأنبه على أمرين:

- الأمر الأول: البحث في أسماء الشرط لا في حروف الشرط، فإن

حروف الشرط في نفسها لا تفيد العموم، تقول: إن جاء زيد، "إن" حرف

فلا تفيد العموم، وإنما البحث في أسماء الشرط، كما ذكر هذا الزركشي في

كتابه (البحر المحيط).

- الأمر الثاني: اشتهر عند الأصوليين أنهم يجعلون "من" للعاقل، أي

عامة لجميع العقلاء، واستدرك على هذا جماعة من أهل العلم كالبيضاوي

والإسنوي والعلائي، وقال: الأصح أن يُعبر بتعبير "العالم"، يقال: "من"

عامة لكل عالم، وذلك لأن "من" تُطلق على الله، فيدخل فيها رب العالمين،

وقد أُطلق أسماء الشرط على الله، كما سيأتي وأطلقت أسماء الاستفهام أيضاً

على الله، والله لا يقال عنه عاقل وإنما يقال عالم، وقد بيّن الخطابي في كتابه

(شأن الدعاء) أنه لا يصح أن يقال عن الله عاقل، لأن معنى العاقل أن هناك

من عقله، والعقل سمي عقلاً لأنه يعقل الإنسان، والله لا يقال عنه عاقل وإنما يقال عنه عالم سبحانه وتعالى.

قال المصنف: [الصيغة الثالثة: أسماء الاستفهام، كقوله تعالى: {فمن يأتيكم بماء معين}، وقوله: {ماذا أجبتكم المرسلين}، وقوله: {فأين تذهبون}].

وقد ذهب إلى أنها من صيغ العموم جماهير أهل العلم كما ذكره الزركشي، والكلام فيها كالكلام في أسماء الشرط، يقال: أسماء الاستفهام لكل عالم، ولا يقال عاقل، لذا قوله تعالى: {فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ} [الملك: ٣٠] المراد هو سبحانه، فهي لكل عالم ويدخل في ذلك رب العالمين سبحانه، وأيضاً البحث في أسماء الاستفهام لا في حروف الاستفهام، كحرف "هل".

قال المصنف: [الصيغة الرابعة: الأسماء الموصولة، كقوله تعالى: {والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون}، وقوله: {والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا}، وقوله: {إن في ذلك لعبرة لمن يخشى}، وقوله: {ولله ما في السماوات وما في الأرض}].

والأسماء الموصولة أيضاً تفيد العموم، وهي لكل عالم، يقال فيها ما يقال في الاستفهام ويقال فيها ما يقال في أسماء الشرط، فهي لكل عالم،

لذلك قوله تعالى: **{وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ}** [الزمر: ٣٣]، "الذي" عامة في كل أحد، وقوله تعالى: **{وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}** [العنكبوت: ٦٩] عام في كل أحد، وقوله تعالى: **{وَلِلَّهِ مَا...}**، عامة في كل شيء غير عالم، لأن "من" للعالم، و"ما" لغير العالم، ولا يقال لغير العاقل.

لكن أبنه على أمر، قد تُطلق "الذي" وتكون ألف واللام للعهد، قال تعالى: **{وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ}** [غافر: ٣٨]، "الذي آمن" هذا واحد، الألف واللام للعهد، ويُعرف بحسب السياق.

قال المصنف: [الصيغة الخامسة: النكرة في سياقة النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام الإنكاري].

إذن الصيغة الخامسة يبحث في النكرة نفسها، فهي تفيد العموم في صيغ، والمراد الاستفهام الإنكاري ولا يدخل غيره من الاستفهام كما قاله العلائي، لأن الاستفهام الإنكاري يفيد ما يفيد النفي.

إذن إذا كانت النكرة في أحد هذه السياقات الأربعة فإنها تفيد العموم، والذي يفيد العموم النكرة نفسها.

قال المصنف: [كقوله تعالى: **{ما من إله إلا الله}**].

**{ما من}** هذا نفي، **{إله}** نكرة في سياق النفي فتفيد العموم.



قال المصنف: [وقوله: {واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً}].

{شيئاً} نكرة في سياق النهي، {ولا تشركوا}.

قال المصنف: [وقوله: {إن تبدوا شيئاً أو تخفوه فإن الله كان بكل شيء عليماً}].

{شيئاً} نكرة في سياق الشرط، فتفيد العموم.

قال المصنف: [وقوله: {من إله غير الله يأتيكم بضياء}].

هذا استفهام إنكاري {من إله غير الله}، بمعنى "لا"، بمعنى النفي، {إله} نكرة

في سياق الاستفهام الإنكاري فيفيد العموم.

ويُزاد على ذلك ما يلي:

- الأمر الأول: النكرة في سياق الدعاء، فإنها تفيد العموم، كقوله

تعالى: {رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً} [البقرة: ٢٠١]، نكرة في سياق الدعاء

فتفيد العموم. ذكر هذا الزركشي في كتابه (البحر المحيط)، وكقول القائل:

جزاك الله خيرًا، (خيرًا): نكرة في سياق الدعاء،

- وقد يظن بعض الناس إذا قال: جزاك الله ألف ألف خير أنه أكثر،

هذا أقل، لأن خيرًا أكثر من ألف ألف خير، لأنها عامة، فهي نكرة في سياق

الدعاء.

- الأمر الثاني: يزداد على ذلك أيضًا: النكرة في سياق الامتنان، ذكر هذا الزركشي في (البحر المحيط)، والشنقيطي في (أضواء البيان)، وغيرهما، كقوله تعالى: {فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ} [الغاشية: ١٢]، فلفظ (عين) على وجه الامتنان يفيد العموم، وكقوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا} [الفرقان: ٤٨]، {ماء} نكرة في سياق الامتنان فتفيد العموم، وكالحديث: «صلاة في مسجدي هذا»، هذا نكرة في سياق الإثبات، لكنه ذُكر على وجه الامتنان يفيد العموم، فيشمل صلاة الفرض وصلاة النفل.

إذن النكرة في سياقات ستة تفيد العموم:

- ١ - في سياق النفي.
- ٢ - النهي.
- ٣ - الشرط.
- ٤ - الاستفهام الإنكاري.
- ٥ - الامتنان.
- ٦ - الدعاء.

بقي أمر مهم، وهو أن الفعل يُعامل معاملة النكرة، سواء كان متعدياً أو لازماً، ذكر هذا المالكية والشافعية، فقول النبي ﷺ: «لا يمسِّن أحدكم»، فعل في سياق النهي، فيفيد العموم.

فالفعل يُعامل معاملة النكرة، سواء في سياق النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام الإنكاري أو الامتنان أو الدعاء.

وذكر هذا أيضاً ابن تيمية في تأصيل عام كما في (مجموع الفتاوى) والزرکشي رَحْمَةُ اللَّهِ فِي (البحر المحيط)، وذلك لسبب وهو: الفعل فيه معنى الاسم، لذلك يصح أن يكون الفعل مصدرًا، إذا دخل عليه حرف من حروف المصدر، كحديث معاوية الذي أخرجه الترمذي: «من أحب أن يتمثل الناس له قيامًا»، تقديره: من أحب تمثّل الناس له قيامًا، الفعل يصح أن يُقلب مصدرًا، إذن معنى الاسم مستكن فيه، فيُعامل معاملة النكرة.

قال المصنف: [الصيغة السادسة: المعرف بالإضافة مفردًا كان أم مجموعًا، كقوله

تعالى: {واذكروا نعمة الله عليكم}، وقوله: {فاذكروا آلاء الله}].

إذن النكرة إذا أضيفت إلى معرفة تعرّفت، لذلك قال الشيخ: [المعرف بالإضافة]، لأن الذي يتعرف بالإضافة هي النكرة المضافة للمعرفة، خرج بهذا النكرة إذا أضيفت إلى نكرة، فإنها تفيد التخصيص، فالنكرة إذا أضيفت إلى معرفة

أفادت العموم، لأنها تعرّفت أما إذا أضيفت إلى نكرة فإنها تفيد التخصيص، وهذه مباحث مأخوذة في اللغة والنحو.

قال المصنف: [الصيغة السابعة: المعرف بـ"ال" الاستغراقية، مفردًا كان أم مجموعًا، كقوله تعالى: {وخلق الإنسان ضعيفًا}، وكقوله: {وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم}].

الألف واللام الاستغراقية أي يقال: لاستغراق الجنس، وعلامتها هي التي إذا حذفها ووضعت بدلًا منها لفظ "كل" استقام الكلام.

فتقول: "خلق الإنسان ضعيفًا"، تقول: خلق كل إنسان ضعيفًا. يستقيم، إذن الألف واللام لاستغراق الجنس، وتقول: "وإذا بلغ الأطفال"، وإذا بلغ كل أطفال.

ذكر هذا ابن القيم كما في (مختصر الصواعق)، والزرکشي في كتابه (البحر المحيط)، والألف واللام أقسام ثلاثة:

- القسم الأول: الألف واللام لاستغراق الجنس، وهي التي إذا

حُذفت ووضع مكانها "كل" استقام الكلام.

- القسم الثاني: الألف واللام العهدية.

- القسم الثالث: الألف واللام لبيان الجنس.

وسياتي الكلام عن هذا.

قال المصنف: [وأما المعرف بـ"ال" العهدية، فإنه بحسب المعهود، فإن كان عاماً فالمعرف عام، وإن كان خاصاً فالمعرف خاص].

إذن الألف واللام العهدية بحسب المعهود، إن كان المعهود عاماً فهي تفيد العموم، وإن كان المعهود خاصاً فهي تفيد الخصوص، ذكر هذا ابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)، وابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى).

قال المصنف: [مثال العام: قوله تعالى: {إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سُوِيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ}].

{الملائكة}، هم الملائكة الذين قال لهم: {إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ} [البقرة: ٣٠]، والملائكة عام، لأن الألف واللام لاستغراق الجنس، إذ قال ربك لكل ملائكة. {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ} [ص: ٧٣]، المعهود رجع إلى عام، فصار يفيد العموم.

قال المصنف: [ومثال الخاص قوله تعالى: {كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول}].

قال: {فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ} [المزمل: ١٦]، الرسول رجع إلى موسى -عليه السلام-، وموسى واحد، فإذا ألف واللام العهدية رجعت إلى معهود خاص فإذا ن يفيد الخصوص.

قال المصنف: [وأما المعرف بـ"ال" التي لبيان الجنس، فلا يعم الأفراد].

إذن بيان الجنس لا تفيد العموم، والعهدية فيها تفصيل بحسب المعهود، والاستغرافية تفيد العموم مطلقاً.

ومعنى لبيان الجنس هي التي تطلق من حيث العموم والإجمال، فتقول: الرجال خير من النساء، أهل هذه البلد أغنى من أهل هذه البلد، هذا من حيث العموم، وقد يوجد من أفراد هؤلاء من هم أغنى من هؤلاء، وقد يوجد من أفراد النساء من هم أفضل من أفراد الرجال ... وهكذا.

قال المصنف: [فإذا قلت: الرجل خير من المرأة، أو: الرجال خير من النساء، فليس المراد أن كل فرد من الرجال خير من كل فرد من النساء، وإنما المراد أن هذا الجنس خير من هذا الجنس، وإن كان قد يوجد من أفراد النساء من هو خير من بعض الرجال].

قال المصنف: [العمل بالعام].

قبل أن نبدأ بالعمل بالعام، ينبغي أن نعلم أن العمومات أقسام أربعة:

- ١ - عام باقٍ على عمومته، وهو الذي لم يُخصَّص.
- ٢ - عام خُصَّص، كحديث ابن عباس وأبي هريرة في الصحيحين قال: «لا يُتَّخَذُ شَجَرُهَا»، قال العباس: إلا الإذخر يا رسول الله، قال: «إلا الإذخر»، هذا عام خُصَّص.
- ٣ - عام يُراد به الخصوص، اللفظ لفظ عام لكن يراد به الخصوص.
- ٤ - عام ورد على سبب، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

قال المصنف: [العمل بالعام، يجب العمل بعموم اللفظ العام حتى يثبت تخصُّصه].

ويدل على ذلك أن الله أمرنا بطاعة الله ورسوله، فإذا جاء اللفظ عامًا فنحن مأمورون بطاعة الله ورسوله على العموم، إذن يدل على ذلك الأمر بطاعة الله ورسوله، فما جاء عامًا فيُطاع على وجه العموم، هذا الدليل الأول.

الدليل الثاني: الإجماع، فقد أجمع العلماء على أن العام يُعمل به على عمومته ما لم يُخصَّص، حكى الإجماع الآمدي والطوفي.

قال المصنف: [لأن العمل بنصوص الكتاب والسنة واجب على ما تقتضيه دلالتها، حتى يقوم دليل على خلاف ذلك، وإذا ورد العام على سبب خاص وجب

العمل بعمومه لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلا أن يدل دليل على تخصيص العام بما يُشبهه حال السبب الذي ورد من أجله فيختص بما يسببها.]

إذن إذا ورد عام على سبب فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لكن ينبغي أن يُنتبه إلى هذا البحث المهم، وهو أن العام الذي ورد على سبب له حالان:

١ - عام لا يُنظر فيه إلى أحوال من نزل فيه السبب، كقوله تعالى:

{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ} [المائدة: ٣٨]، فإنه ورد في أناس سرقوا، لكنه عام

في كل سارق بالنظر إلى عموم اللفظ، وعدم النظر إلى حال السارقين.

٢ - عام ورد على سبب لكن يُنظر فيه إلى حال من ورد فيهم السبب،

كقوله في الصحيحين من حديث جابر: «ليس من البر الصيام في السفر»،

هذا عام، لكن ورد في أناس شقّ عليهم، فيكون عامًا فيمن شقّ عليهم، لا

عامًا في كل صيام في السفر.

قال المصنف: [مثال ما لا دليل على تخصيصه: آيات الظهار، فإن سبب نزولها

ظهار أوس بن الصامت والحكم عام فيه وفي غيره، ومثال ما دل الدليل على

تخصيصه قوله ﷺ: «ليس من البر الصيام في السفر»، فإن سببه أن النبي ﷺ كان في

سفر فرأى زحامًا ورجلاً قد ظلّ عليه فقال: «ما هذا؟»، قالوا: صائم، فقال: «ليس

من البر الصيام في السفر»، فهذا العموم خاص بمن يُشبهه حال هذا الرجل وهو يشق



عليه الصيام في السفر، والدليل على تخصيصه بذلك أن النبي ﷺ كان يصوم في السفر حيث كان لا يشق عليه ولا يفعل ﷺ ما ليس ببراً.

إذن في العموم الثاني نظر في سبب النزول إلى الحال، بخلاف العموم الأول، لكن مما ينبغي أن يعلم أن العلماء أجمعوا على أن من شق عليه الصيام فلا يقال إنه لو صام يكون عاصياً، حكى الإجماع ابن حزم والقرطبي وجماعة، وإنما هذا المناسبة. فالمقصود أنه لا بد أن يُفرق في أنواع العموم، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية إجماع العلماء على أن العام إذا ورد على سبب أنه يكون عاماً في كل من تشابه حالته حالة من ورد فيهم، حكاها في كتابه (الصارم المسلول).

بعد هذا أختتم بأمر: وهو أنه قد اختلف العلماء في العموم على طرفي نقيض ووسط، قالت طائفة: ما من عام إلا وقد خصص، إلا نزرًا يسيراً كقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٠]، وقوله: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [الحجرات: ١٦]، وهذا قول المتكلمين.

وقابلتهم طائفة فقالت: لا يوجد عام قد خصص، وهذا قول الشاطبي في كتابه (الموافقات).

وقالت طائفة وسط: أكثر العمومات لم تُخصص، وإن كان يوجد من العمومات ما خصص، وإلى هذا ذهب ابن حزم في كتابه (الفصل)، وهو قول شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في (الصواعق المرسلات)، وهو الصواب.

أما الرد على الشاطبي لما قال: لا يوجد عام قد خُصص، حديث: «إِلا الإِذْخِر» فهو كان عامًا ثم خُصص.

أما الرد على المتكلمين أنهم يقولون ما من عام إلا وقد خُصص فرد عليهم ابن تيمية، فقال: لنقرأ القرآن على طريقة الصبيان، فبدأ بالناس: {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ} [الناس: ١]، الناس: عام لم يُخصص، {مَلِكِ النَّاسِ}، عام لم يُخصص، ثم قال: وأكثر العمومات لم تُخصص، وإن كان يوجد من العمومات ما خُصص، وذلك لأنك إذا رأيت عامًا قد خُصص قد يكون من العام الذي يُراد به الخصوص.

قال المصنف: [الخاص، تعريفه: الخاص لغة: ضد العام، واصطلاحًا: اللفظ الدال على محصور بشخص أو عدد كأسماء الأعلام والإشارة والعدد].

تقدم الكلام على العام، وأخذنا أن الذي يُقابل العام هو الخاص، إذن لما ذكر الشيخ رَحْمَةُ اللَّهِ العام ذكر بعد ذلك الخاص.

قال: [اللفظ الدال على محصور بشخص]، سيبيّن في الشرح، [أو عدد كأسماء الأعلام والإشارة والعدد]، فإذن هذا بخلاف العام، فإن العام أفاد العموم من جهة الاستغراق والشمول، وليس محصورًا بعدد.

قال المصنف: [فخرج بقولنا "على محصور" العام، والتخصيص لغةً: ضد

التعميم].

قال: [فخرج بقولنا "على محصور" العام]، لذلك اللفظ الدال على محصور بشخص كأن تقول: "زيد" أو "عمرو"، هذا خاص، أو عدد كـ "عشرة رجال"، هذا خاص، أو كأسماء الأعلام، أو الإشارة، أو العدد.

إذا تأملت مثل هذه وجدتها محصورة في عدد، وليست ألفاظاً عامة في دلالتها واستغراقها.

إذن الذي يقابل العام الخاص، وإذا كان عندنا نص عام ثم جاء دليل يُخصص هذا العام فيقال هذا تخصيص للعام.

قال المصنف: [والتخصيص لغة: ضد التعميم، واصطلاحاً: إخراج بعض أفراد العام].

فإذا ورد لفظ عام كقوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} [آل عمران: 97]، {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ}، "الناس" الألف واللام لاستغراق الجنس، تفيد العموم، تبيّن بأدلة أخرى أن غير العاقل ليس داخلًا في هذا النص، وأن الصغير غير داخل في هذا النص، جاءت أدلة خصصت هذا اللفظ العام، أخرجت بعض أفرادها، ولولا الأدلة الأخرى لقبل قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ} شامل للصغير والكبير والعاقل والمجنون... إلخ.

وهو من حيث لفظه شامل، لكن جاءت أدلة وأخرجت بعض هذه الأفراد، أخرجت الصغير وأخرجت غير العاقل كالمجنون.

قال المصنف: [والمخصص بكسر الصاد: فاعل التخصيص، وهو الشارع، ويُطلق على الدليل الذي حصل به التخصيص].

تقدم الكلام أن لفظ "الشارع" يُطلق على الله ورسوله ﷺ، وإطلاقه على الله من باب الإخبار، وكذلك يُطلق على النبي ﷺ، وقد بيّن هذا ابن تيمية وغيره من العلماء، وذكر هذا الأصوليون.

قال المصنف: [ودليل التخصيص نوعان: متصل ومنفصل].

تقسيم التخصيص إلى نوعين إلى متصل ومنفصل ذهب إلى هذا جماهير أهل العلم كما ذكره المرادوي في (التحجير)، فإذن التخصيص نوعان: متصل ومنفصل.

قال المصنف: [فالم متصل ما لا يستقل بنفسه، والمنفصل ما يستقل بنفسه].

تأمل إلى قوله: [فالم متصل ما لا يستقل بنفسه]، كأداة الاستثناء، تقول: {وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ} [العصر: ١-٢]، الإنسان عام {إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} [العصر: ٣] إلى آخر الآية.

ما بعد "إلا" لا يستقل بنفسه، فهذا مُحْصَص متصل.

أما المخصص المنفصل هو الذي يستقل بنفسه، فإذا جاء لفظ عام ثم جاء دليل آخر وخصص هذا العام كما تقدم في قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ

استطاع إليه سبيل} [آل عمران: ٩٧]، {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ} شامل للجميع، للصغير والكبير، والعاقل وغير العاقل،

لكن جاءنا في حديث عائشة عند الخمسة إلا الترمذي: «رُفِعَ القلم عن ثلاثة، عن الصغير حتى يكبر»، هذا مُخصَّص منفصل، هو يقوم بنفسه، ويستقل بنفسه، وخصص الآية، فيقال عنه إنه مُخصَّص منفصل.

قال المصنف: [فمن المخصص المتصل: أولاً: الاستثناء، وهو لغةً: من الثاني، وهو رد بعض الشيء إلى بعضه، كثني الحبل].

هذا معناه لغةً، وليس المعنى اللغوي مراداً، وإنما المراد المعنى الاصطلاحي الذي هو موجود عند أهل اللغة وعند أهل النحو.

والاستثناء مُخصَّص بالإجماع، حكى الإجماع الزركشي رَحْمَةُ اللَّهِ فِي كتابه (البحر المحيط).

قال المصنف: [واصطلاحاً: إخراج بعض أفراد العام بـ"إلا" أو إحدى أخواتها، كقوله تعالى: {إِن الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ}].

تعريف المُخصَّص اصطلاحاً: إخراج بعض أفراد العام بـ"إلا" أو إحدى أخواتها، هذا معناه عند النحاة، وهو من صور الاستثناء عند أهل اللغة، فيُخصَّص بـ"إلا" وإحدى أخواتها.

قال المصنف: [فخرج بقولنا: بـ"إلا" أو إحدى أخواتها: التخصيص بالشرط وغيره، شروط الاستثناء].

فإذن يتبين بهذا أن الاستثناء هو مخصص متصل، فإذا المخصصات نوعان: الأول متصل والثاني منفصل، والمتصل: هو الذي لا يستقل بنفسه، والمنفصل: هو الذي يستقل بنفسه. ومن المخصص المتصل: "إلا" الاستثناء، والمراد بالاستثناء: "إلا" وإحدى أخواتها.

قال المصنف: [شروط الاستثناء، يُشترط لصحة الاستثناء شروط ...].

يعني إذا أراد أحد أن يستثنى فلا بد لهذا الاستثناء من شروط، ذكرها أهل اللغة.

قال المصنف: [منها: اتصاله بالمستثنى منه حقيقة أو حكماً].

أي أن يكون متصلاً بمكان واحد، في مجلس واحد، في كلام واحد، لا أن تذكر الكلام في أول الجلسة ثم تستثنى في آخر الجلسة، وقد ذكرت كلاماً كثيراً. وقبل أن نقرأ هذا الكلام، الذي يظهر لي -والله أعلم- أنه لا فائدة من دراسة شروط الاستثناء،

ويظهر لي - والله أعلم - أن الأصوي لا يحتاج أن يعرف شروط الاستثناء، متى ما رأى الاستثناء بـ "إلا" أو إحدى أخواتها كـ "غير" أو "ليس" أو "ما عدا" أو "ما حشا" أو "ما خلا" أو "حاشا" ... إلخ، فإنه متى ما رأى صيغة من صيغ الاستثناء في كلام الله أو رسوله ﷺ عمل به، ولا يحتاج أن يبحث هل توافرت فيه الشروط أو لم تتوافر فيه الشروط.

لأن كلام الله ورسوله ﷺ حجة، فمتى ما وُجد الاستثناء يعمل به. ولو أن أحدنا أراد أن يستثني لابد أن يعرف شروط الاستثناء في كلامه، والأصوي لا يبحث في كلام البشر، وإنما يبحث في النص من الكتاب أو السنة، فمتى ما رأى الاستثناء جعله حجة، وجعله مُحصَّصًا.

كما أن الأصوي إذا رأى صيغة من صيغ العموم قال هذه عامة، وأجراها على عمومها، وإذا رأى الاستثناء قال هذا مخصص، ولم يبحث هل نوى النبي ﷺ الاستثناء أم لم ينو به، وهل هو من استثناء الكل من الكل أم ليس كذلك ... إلخ. ثم يُعلم أن الناس إذا اختلفوا و جاؤوا عند القاضي، فإنه لا يُحكم بينهم باللغة العربية، وإنما يُحكم بينهم بالأعراف، وأعراف الناس درجت على خلاف ما جاء في لغة العرب.

قال المصنف: [اتصاله بالمستثنى منه حقيقة أو حكمًا، فالمتصل حقيقةً: المباشر للمستثنى منه بحيث لا يفصل بينهما فاصل، والمتصل حكمًا ما فصل بينه وبين

المستثنى منه فاصل لا يمكن دفعه، كالسعال والعطاس، فإن فصل بينها فاصل أو سكوت لم يصح الاستثناء، مثل أن يقول: "عبيدي أحرار"، ثم يسكت أو يتكلم بكلام آخر، ثم قول: "إلا سعيداً"، فلا يصح الاستثناء ويُعتق الجميع].

لاحظ الشيخ يذكر أمثلة في كلام البشر، لأنهم هم الذين يحتاجون أن يُصحح استثناءهم وأن يُحطأ، أما كلام الله ورسوله ﷺ متى ما وُجد الاستثناء فهو قطعاً صحيح ويُعمل به، والأصولي إنما يبحث في كلام الله ورسوله ﷺ.

قال المصنف: [وقيل: يصح الاستثناء مع السكوت أو الفاصل إذا كان الكلام واحداً، لحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ: «إِنَّ هَذَا الْبَلَدَ حَرَمُ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَا يُعْضَدُ شَوْكُهُ وَلَا يُخْتَلَى خَلَاهُ»، فقال العباس: يا رسول الله، إلا الإذخر فإنه لقينهم وبيوتهم، فقال: «إلا الإذخر». وهذا القول أرجح لدلالة هذا الحديث عليه.

الشرط الثاني: أن لا يكون المستثنى أكثر من نصف المستثنى منه، فلو قال: "له عليّ عشرة دراهم إلا ستة" لم يصح الاستثناء ولزمته العشرة كلها].

فإذن مما أوكد عليه، أراد الشيخ أن يستدل على صحة الاستثناء بتغير الكلام في المجلس بكلام الرسول ﷺ، إذن كلام الرسول متى ما وُجد فاستثناءه صحيح قطعاً، والأصولي قد كُفي في البحث في صحة الاستثناء وعدمه، لأنه يبحث في كلام الله وكلام رسوله ﷺ.



قال المصنف: [وقيل: لا يشترط ذلك فيصح الاستثناء وإذا كان المستثنى أكثر من النصف، فلا يلزمه في المثال المذكور إلا أربعة، أما إذا استثنى الكل فلا يصح على القولين، فلو قال: "له عليّ عشرة إلا عشرة"، لزمته العشرة كلها].

وقد ذكر بعضهم الإجماع على هذا، أن استثناء الكل من الكل لا يصح لغةً.

قال المصنف: [وهذا الشرط فيما إذا كان الاستثناء من عدد، أما إن كان من صفة فيصح وإن خرج الكل أو الأكثر، مثاله قوله تعالى لإبليس: {إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين}].

الغاوون هؤلاء أكثر من عباد الله، فصح استثناء الأكثر من القلة، لكن هذا لأنه يرجع إلى الصفة، وقد ذكر هذا المرداوي في (التحبير) وذكره غيره، وعلى كل هذا بحث لغوي، وتقدم أن الأصولي لا يحتاج لهذا.

قال المصنف: [وأتباع إبليس من بني آدم أكثر من النصف، ولو قلت: "أعط من في البيت إلا الأغنياء"، فتبين أن جميع من في البيت أغنياء، صح الاستثناء ولم يُعطوا شيئاً].

إذن تؤكد، أن شروط الاستثناء لا يحتاج إليها الأصولي، لأن الأصولي يبحث في كلام الله ورسوله، وكل استثناء في كلام الله ورسوله فهو استثناء صحيح، فقد كُفي

الأصولي البحث في شروط الاستثناء، لأن الاستثناء لا يكون إلا في كلام الله ورسوله ومثل هذا صحيح قطعاً بل حجة.

وأنبه على أمر: إن كثيراً من الأصوليين خلط في مبحث الاستثناء، فتراهم إذا بحثوا: هل يصح الاستثناء بعد زمن أو لا يصح، يستدلون بقوله تعالى: **{وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ}** [الكهف: ٢٣-٢٤]، ثبت عن ابن عباس أنه قال: يصح الاستثناء ولو بعد سنة.

والمراد بالاستثناء في كلام ابن عباس: الاستثناء في اللغة بقول: "إن شاء الله"، فقول "إن شاء الله" و"أرجو" يسمى استثناءً لغَةً، لكن لا يسمى استثناءً فيما نحن بصدده، لأن الاستثناء فيما نحن بصدده في إخراج البعض من الكل، ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية والقرافي في كتابه (تنقيح الفصول).

فلذا تراهم يطيلون البحث ويُوردون أثر ابن عباس في صحة الاستثناء وعدم صحة الاستثناء، وخلط في هذا كثيرون كابن قدامة وغيره، فتراهم يُوردون الاستثناء المراد لغَةً وهو شامل لقول "إن شاء الله" وكلمة "أرجو"، وهذا خطأ. والصواب في تفسير هذه الآية كما قال ابن عباس، أن من أراد أن يستثني فثني، إذا قال: سأعطيك مالاً، لكن نسي أن يقول: "إن شاء الله" وهو يريد أن يقول ذلك، فيصح أن يقول "إن شاء الله" ولو بعد سنة، لكن بشرط أنه كان يريد أن يقول لكن نسي، بخلاف من لم يُرد أن يقول، فإنه لا يصح له الاستثناء.

فالمقصود أن بعض الأصوليين، بل كثير من الأصوليين خلط وأدخل "إن شاء الله" ونحوها في بحث الاستثناء الذي نحن بصدده، والذي نحن بصدده في إخراج البعض من الكل.

**قال المصنف: [ثانياً: من المخصص المتصل الشرط، وهو لغة العلامة].**

تعريف الشرط لغةً بالعلامة فيه نظر، بل الشرط لغةً بمعنى اللازم، وإنما الذي هو بمعنى العلامة الشرط بالتحريك، وجمعه: أشراطها.  
أما الشرط بالسكون جمعه: شروط، والمراد فيما نحن بصدده الشرط بمعنى اللازم، لا الشرط بمعنى العلامة، فما ذكره شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ فِيهِ نَظَرٌ**.

**قال المصنف: [والمراد به هنا تعليق شيء بشيء وجوداً أو عدماً بـ "إن" الشرطية أو إحدى أخواتها، والشرط مخصص سواء تقدم أم تأخر، مثال المتقدم: قوله تعالى في المشركين: {فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ}، ومثال المتأخر قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكُتُبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَمَاتُوا فِيهَا مِنْهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا}].**

تأملوا قوله تعالى: **{فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ}** [التوبة: ٥]، جعل تخلية سبيل المشركين بأمور ثلاثة، شرطه بأمور ثلاثة، بالتوبة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، فلو لا هذه الثلاثة لكان أعم، يُجلى سبيل جميعهم، لكن

لما ذكر هذه الثلاثة خصصه، وهذا التخصيص يقال تخصيصهم بالشرط، وهو شرط متقدم.

قال في المتأخر: **{وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ}** [النور: ٣٣]، ظاهر الآية هكذا أن نكاتب كل من يبتغي المكاتبه، لكن قال: **{إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا}**، خصصهم بمن نعلم فيهم خيرًا، فخرج بذلك من لا نعلم فيهم خيرًا، إذن هذا تخصيص متأخر بأداة الشرط.

قال المصنف: [ثالثًا: الصفة، وهي ما أشعر بمعنى يختص به بعض أفراد العام من نعت أو بدل أو حال].

أي: كل ما أشعر بمعنى، لذا عبّر المرادوي في كتابه (التحجير) بعبارة أشمل، قال: ما كان مفردًا أو جملة، أو لشبه جملة من ظرف أو جارٍ ومجرور. المقصود أنه كل ما أشعر بصفة فإن فيه تخصيصًا.

قال المصنف: [مثال النعت قوله تعالى: **{فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات}**].

لولا قوله سبحانه: **{المؤمنات}** لكان عامًا لجميع الفتيات المملوكات، سواء كانت مسلمة أو كافرة، لكن لما قال: **{المؤمنات}** خصص ذلك بالمؤمنات دون الكافرات، وهذا تخصيص بالصفة، والمراد به النعت.

قال المصنف: [ومثال البدل قوله تعالى: {ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً}].

البدل في قوله: {من استطاع إليه سبيلاً}، لولا هذا لكان حج البيت واجباً على المستطيع وغير المستطيع، لكن لما قال: {من استطاع إليه سبيلاً} أخرج بمقتضى هذا التخصيص أخرج من لا يستطيع إليه سبيلاً.

قال المصنف: [ومثال الحال قوله تعالى: {ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها}].

لولا قوله: {متعمداً} لكانت الآية شاملة للمتعمد والمخطئ، لكن قوله: {متعمداً} أخرج من ليس متعمداً كالمخطئ، فإذن قوله: {متعمداً} هذا حال، وهو مما يدخل تحت الصفة.

ومن العلماء من زاد أيضاً على الصفة ما كان بـ "حتى" للغاية و"إلى"، فإن فيها إشعار معنى، ذكر هذا المرداوي في (التحبير)، والزركشي في (البحر المحيط).

قال تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} [البقرة: ١٨٧]، ولولا هذه الآية لأكلنا وشربنا حتى في النهار، لكن جاء ما يُبيِّن أنه حتى يتبين، إذن خصص ذلك إلى التبين.

وهكذا قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} [المائدة: ٦]، لو لم يقل: {المرافق} لفهم ما هو زائد على ذلك، لكن خصصها باليد إلى المرافق.

### قال المصنف: [والمخصص المنفصل ...].

انتهى الشيخ **رَحْمَةُ اللَّهِ** من المخصص المتصل، وذكر عليه الاستثناء -هذا أولاً-، وثانياً: الشرط، وثالثاً: الصفة، وأشملها الصفة، لأنها كل ما فيه إشعار بمعنى.

قال المصنف: [والمخصص المنفصل، ما يستقل بنفسه، وهو ثلاثة أشياء: الحس، والعقل، والشرع].

كان الشيخ **رَحْمَةُ اللَّهِ** أجمل، وإلا ابن قدامة في كتابه (روضة الناظر) أوصلها إلى تسعة، لأن الشيخ قال: [والشرع]، ويدخل تحت الشرع: الكتاب والسنة الأحاد، والسنة المتواترة، والإجماع، والقياس، لكن الشيخ أجمل **رَحْمَةُ اللَّهِ** لكنه سيفصل بعد ذلك.

قال المصنف: [مثال التخصيص بالحس قوله تعالى عن ريح عاد: {تدمر كل شيء بأمر ربها}، فإن الحس دل على أنها لم تدمر السماء والأرض].

عارض بعضهم في هذا وقال: هذا عام يُراد به الخصوص، أي دمرت كل شيء أراد الله أن تدمر، لأنه قال: **{بِأَمْرِ رَبِّهَا}** أي ما أمر الله أن تدمره، ذكر هذا الشنقيطي **رَحْمَةُ اللَّهِ فِي** (المذكرة).

فإذن قوله: **{تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا}** [الأحقاف: ٢٥] لا يقال هنا التخصيص الحس، بل دمرت ما أمر الله أن تدمره، فهي إذن عام يُراد بها الخصوص، وهو ما أمر الله أن تدمر، والمسألة سهلة.

قال المصنف: [ومثال التخصيص بالعقل قوله تعالى: **{الله خالق كل شيء}**]، فإن العقل دل على أن ذاته تعالى غير مخلوقة].

إذا بحث العلماء في التخصيص يُريدون أن النص الخاص قد يُخرج بعض أفراد العام وقد يُبين أن العام ليس على عمومته بل هو عام يُراد به الخصوص، لأنه لولا هذا النص لما علمنا أنه عام يُراد به الخصوص، فلذلك قوله: **{الله خالق كل شيء}** [الزمر: ٦٢]، بمقتضى العقل قطعاً أن الله ليس داخلاً في ذلك، فإن هذا عام يُراد به الخصوص، بدلالة العقل.

قال المصنف: [ومن العلماء من يرى أن ما خُص بالحس والعقل ليس من العام المخصوص وإنما هو من العام الذي أُريد به الخصوص، إذ المخصوص لم يكن مراداً عند المتكلم ولا المخاطب من أول الأمر، وهذه حقيقة العام الذي أُريد به الخصوص].

وقد ذكر هذا البرماوي وذكره كثير من أهل العلم، لكن يقال في هذا: إن النص الخاص قد يُخرج بعض أفراد العام، وقد لا يتضح لنا أنه أخرج له لكن يتضح لنا يقيناً أن هذا العام لا يُراد به العموم وإنما يراد به الخصوص، وقد يكون أخرج وقد لا يكون أخرج.

والعلماء إذا ذكروا المخصصات فهو شامل حتى لما بيّن المخصص أن هذا العام ليس مراداً به العموم، وإنما عام يُراد به الخصوص.

وأمثل لك بشيء: أخرج السبعة من حديث مالك بن حويرث أن النبي ﷺ قال: «إذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم»، هذا عام، تشمل صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء والكسوف والعيدين ... إلخ.

لكن جاءت السنة العملية في عدم الأذان للكسوف والاستسقاء، فيقال: هذا عام يُراد به الخصوص، ويصح أن يقال عام مخصوص، فالمقصود من كليهما أن هذا العام ليس على عمومته، سواء تيقنا أنه حُصص أو أنه منذ أن تُلْفَظ به فهو يُراد به الخصوص.

قال المصنف: [وأما التخصيص الشرع، فإن الكتاب والسنة يُخصص كلٌّ منهما بمثلها وبالإجماع والقياس].

وهنا مسألة مهمة: أن العلماء مجمعون على أن الخاص إذا كان بعد العام فهو مُخصّص للعام، حكى الإجماع ابن قدامة وغيره، واختلفوا إذا كان العام متأخراً عن الخاص، هل يكون الخاص مخصّصاً لهذا العام أم لا؟



وذهب الجمهور إلى أنه مُخصَّص، سواء تقدم العام أو تأخر، خلافاً للحنفية، والصواب أنه مخصَّص، ويدل على ذلك هدي الصحابة العملي **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ**، فإنهم كانوا يفرعون إلى الخاص ويعملون به ولا يسألون هل كان متقدماً على العام أو متأخراً عليه، ومن ذلك ما في البخاري أن فاطمة كتبت إلى أبي بكر تريد حقها من إرث رسول الله ﷺ، فذكر لها أبو بكر أن الأنبياء لا يورثون، وفاطمة تمسكت بالنص العام: **{يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ}** [النساء: ١١]، ولم تسأل فاطمة في مثل هذا: هل هذا الحديث أن الأنبياء لا يورثون هل هو بعد العام أو قبل العام، لأنه متقرر عندهم أن الخاص مقدم على العام مطلقاً، وهكذا أحداث ووقائع كثيرة.

**قال المصنف: [مثال تخصيص الكتاب بالكتاب قوله تعالى: {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء}، حُصَّ بقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها}].**

إذن إذا طُلقَت قبل أن تُمسَّ، وعلى أصح القولين -وهو قول الجمهور- قبل أن يخلو بها، ليس المراد بالمس الجماع، وإنما قول الجمهور أن المراد بالمس أن يخلو بها، إذا كان قبل أن يخلو بها فإنه ليس لها عدة، وهذا يُخصَّص قوله تعالى: **{والمطلقاتُ**

**يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}** [البقرة: ٢٢٨]، لأن هذه الآية عامة في جميع المطلقات، سواء مسها أم لم يمسه، وهذا من تخصيص الكتاب بالكتاب.

قال المصنف: [ومثال تخصيص الكتاب بالسنة آيات المواريث، كقوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ} ونحوها، خُصَّ بقوله **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»].

قوله: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} [النساء: ١١] عام، سواء كان مسلماً أو كافراً، ثم جاء الحديث في البخاري: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»، حديث أسامة بن زيد، خصص هذا العام.

وينبغي أن يُعلم أن السنة نوعان:

النوع الأول: سنة متواترة، والسنة المتواترة تُخصَّص القرآن بالإجماع، حكى الإجماع ابن قدامة وابن مفلح وغيرهما.

النوع الثاني: السنة غير المتواترة، وهي الآحاد، وقد ذهب علماء المذاهب الأربعة إلى أنها تُخصَّص العام، بل حكاها ابن قدامة إجماعاً، وهو الصواب لما تقدم تقريره إلى أن تقسيم السنة إلى متواتر وآحاد لا يصح، وقد تقدم تقرير هذا في شرح صفوة أصول الفقه.

قال المصنف: [ومثال تخصيص الكتاب بالإجماع قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ} المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة}، خُصَّ بالإجماع على

أن الرقيق القاذف يُجلد أربعين، هكذا مثل كثير من الأصوليين، وفيه نظر، لثبوت الخلاف في ذلك، ولم أجد له مثلاً سليماً].

أما تخصيص الكتاب بالإجماع فقد أجمع العلماء على ذلك، حكى الإجماع الآمدي رَحْمَةُ اللَّهِ، بل ذكر القرافي شيئاً دقيقاً، قال: إن تخصيص الكتاب بالإجماع من أقوى المخصصات، لأن دلالة الإجماع قاطعة، وهذا أمر مهم ينبغي أن يُفقهه، الإجماع في دلالاته قطعي، حكى هذا الغزالي وابن تيمية وغيرهما، بخلاف ثبوته قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، وقد تقدم بحث هذا في شرح الصفوة، وسيأتي بحثه -إن شاء الله تعالى-.

فإذن إذا كان الإجماع قطعياً في دلالاته فهو غير مُحتمل لأكثر من معنى، فتخصيصه من أقوى المخصصات كما قال القرافي رَحْمَةُ اللَّهِ.

ولتعلم أمراً مهماً، وهو أن تخصيص الإجماع للنص سواء كان من كتاب أو سنة هو من باب كشف النص، لأن الإجماع كاشف، وقد ذكر هذا ابن قدامة وغيره. فإذا ن تخصيص الإجماع للنص هو بيان أن هذا النص عامٌ يراد به الخصوص، فإن الإجماع كاشف، ومن تفهّم هذا الأمر وهو أن الإجماع كاشف لم يُشكل عليه الأمر، فهو كاشف بأن يُبين أن هذا النص العام مخصوص، ومما سيأتي -وقد تقدم في شرح الصفوة- أنه ما من إجماع إلا وهو مستند على نص.

وما ذكره الشيخ هنا: [ولم أجد له مثلاً سليماً]، بل يقال الأمثلة كثيرة للغاية، من الأمثلة ما ذكره الشيخ هنا، قال: [خُص بالإجماع هنا على أن الرقيق القاذف يُجلد

أربعين]، قال ابن قدامة: هذا بإجماع الصحابة، حصل خلاف بعد ذلك لكن إجماع الصحابة على أن الرقيق يُجلد أربعين جلدة.

والإجماع هو إجماع الصحابة، وإجماع الصحابة هو أقوى الإجماع.

ومن الأمثلة على ذلك قال تعالى: {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ

ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ} [الجمعة: ٩]، قوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} هذا عام للذكور

والإناث، لكن المرأة غير داخلة في النص بالإجماع، حكى الإجماع ابن المنذر.

ومن ذلك قوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ}

[الأعراف: ٢٠٤]، ظاهر هذه الآية أنه عام في الصلاة وخارج الصلاة، لكن أجمع

العلماء على أن هذه في الصلاة، حكى الإجماع ابن المنذر.

إذن الأمثلة على التخصيص بالإجماع كثيرة، وقد تقدم ذكر بعضها.

فإن قيل: كيف يكون الإجماع مُخصِّصًا؟

يقال: لأنه ما من إجماع إلا ويكون مستندًا على نص، فالمُخصِّص في الحقيقة هو

النص، لذا قد يُشكل على بعضهم يقول: قد تكلم الله بالقرآن، وتكلم النبي ﷺ

بالسنة، فكيف يصح للعلماء بعد ذلك أن يُجمعوا ويُخصِّصوا؟

يقال: إن العلماء لما أجمعوا كشفوا لنا أن هناك نصًا قد خصص هذه الآية أو ذاك

الحديث، لأنه ما من إجماع إلا وهو مستند على نص، ولم يخالف في ذلك إلا شذمة

شاذة كما بيّن هذا الأمدى، وسيأتي بحث هذا - إن شاء الله تعالى - وقد تقدم بحثه

في شرح صفوة أصول الفقه.

قال المصنف: [ومثال تخصيص الكتاب بالقياس قوله تعالى: {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة}، خُص بقياس العبد الزاني على الأمة في تصنيف العذاب والاختصار على خمسين جلدة على المشهور].

وهو قول جمهور أهل العلم، وهذا له أمثله، بل ذهب جماهير أهل العلم إلى أن القياس يُخصص النص، كما ذكر هذا السمعاني، ثم بيّن أنه كاشف، وهذا مبحث دقيق أود أن تنتبه إليه، وله أمثله، ومن الأمثلة قوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} [النور: ٢].

الأصل أن الأمة تأخذ نصف الحر، لذا قال الشيخ: [خُص بقياس العبد الزاني على الأمة في تصنيف العذاب، والاختصار على خمسين جلدة على المشهور]، اعتمدوا في ذلك على القياس وهو قول جماهير أهل العلم.

ومن أمثلة ذلك قال الله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} [البقرة: ٢٧٥]، إذن البيع كله حلال، جاءت السنة من حديث عبادة في مسلم أنه بيّن قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح يداً بيد مثلاً بمثل»، هذه الستة إذا كان بعضها مع بعض فيشترط فيه التقابض والتماثل، ولا يصح فيه الربح، إذن هذه الستة مستثناة من: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}، ويُقاس عليها ما كان مثلها بالإجماع، كما حكاه ابن عبد البر.

إذن ما كان مثل هذه الستة فإنه يُقاس عليها، وعلى أصح القولين الذي هو مثل الذهب والفضة الأثمان، ومثل الأربعة كل موزون أو مُكال من المطعومات. فإذا ن يقاس على هذه الستة الأرز، فبدلالة القياس نُخص الأرز من قوله تعالى: **{وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}**. والأمثلة على هذا كثيرة، لكن ينبغي أن يُعلم أن القياس كاشف، وذلك أن حقيقة القياس أن الشريعة لا تُفرق بين المتماثلات ولا تساوي وتمائل بين المتفرقات، فإذا ن إذا قالت الشريعة: إن البر يحرم بيعه مع البر، فما كان مثله يأخذ حكمه، ومن ذلك الأرز، لأن الشريعة من حكيم عليم. فإذا ن القياس كاشف، كشف لنا أن الأرز مثل البر، فإذا ن بيع الأرز بالأرز لا يدخل في قوله تعالى: **{وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}**.

قال المصنف: [ومثال تخصيص السنة بالكتاب قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، نُخص بقوله تعالى: {قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون}]. أي نُخص بأمثال هؤلاء في الآية أن هؤلاء لا يُقاتلون بل تُؤخذ منهم الجزية، وهم أهل الكتاب، قوله: «أمرت أن أقاتل الناس»، ظاهر النص «الناس» الألف واللام لاستغراق الجنس، ظاهره أن يقاتل جميع الكفار ولا تُؤخذ الجزية من أحد، لكن جاءت الآية بأخذ الجزية من أهل الكتاب.

قال المصنف: [ومثال تخصيص السنة بالسنة قوله ﷺ: «فيا سقت الساء العشر»

خُص بقوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»].

ظاهر قوله: «فيا سقت الساء»، (ما) اسم من الأسماء الموصولة، عام للقليل والكثير، لكن جاءت السنة أن ما كان دون خمسة أوسق فإنها لا يُخرج منه العشر.

قال المصنف: [ولم أجد مثلاً لتخصيص السنة بالإجماع].

عجيب من شيخنا رحمهُ اللهُ هذا، لأن أمثلة تخصيص السنة بالإجماع كثيرة، منها ما أخرج الثلاثة من حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ قال: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء»، صححه الإمام أحمد وابن معين وغيرهما، ظاهر هذا الحديث أن الماء لا ينجس ولو تغيرت أحد أوصافه الثلاثة بنجاسة، لكن أجمع العلماء على أنه إذا تغيرت أحد أوصافه الثلاثة بنجاسة فإنه ينجس، حكى الإجماع ابن المنذر وغيره، ففي هذا تخصيص لعموم قوله: «إن الماء»، تخصيص للفظ "الماء" الألف واللام لاستغراق الجنس.

مثال ثان: أخرج السبعة من حديث مالك بن حويرث أن النبي ﷺ قال: «إذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم»، لفظ "الصلاة" لفظ عام، الألف واللام لاستغراق الجنس، وظاهر اللفظ أنه شامل حتى لصلاة الكسوف، لكن أجمع العلماء على أنه لا يؤذن لصلاة الكسوف، حكى الإجماع ابن عبد البر وغيره.

فإذن هذه إجماعات خصصت النص العام من سنة رسول الله ﷺ.

قال المصنف: [ومثال تخصيص السنة بالقياس قوله ﷺ: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»، خُص بقياس العبد على الأمة في تنصيف العذاب والاقتصار على خمسين جلدة على المشهور].

هذا مثال، وهناك مثال ثان، دلت السنة النبوية على أن ما لا يؤكل لحمه نجس، ومقتضى هذا أن تكون الفأرة وغيرها نجسات، لكن ثبت عند الأربعة من حديث أبي قتادة أن النبي ﷺ سئل عن الهرة قال: «إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات».

فيقاس على هذا كل طواف من غير مأكولات اللحم، ومن ذلك الفأرة، فإن خُص هذا من عموم الأدلة أن غير مأكولات اللحم نجسة، ودليل التخصيص هو القياس على الهرة، ووجه كون القياس مخصصاً أنه كاشف كما تقدم، لأن الشريعة لا تفرق بين المتماثلات، فجعلت الهرة طاهرة وإن كانت في الأصل نجسة لأنها من الطوافين، فكذلك ما كان طوافاً فهو طاهر مثلها، فإن الشريعة من حكيم عليم.

قال المصنف: [المطلق والمقيد، تعريف المطلق: المطلق لغةً: ضد المقيد، واصطلاحاً: ما دل على الحقيقة بلا قيد، كقوله تعالى: {فتحير رقبة من قبل أن



يتناسا)، فخرج بقولنا "ما دل على الحقيقة" العام، لأنه يدل على العموم لا على مطلق الحقيقة فقط، وخرج بقولنا "بلا قيد" المقيد].

ينبغي أن يُعلم أن هناك فرقاً بين العام والمطلق، فتقول: هذا نص عام خصصه كذا، وتقول نص مطلق قيده كذا، والفرق بينهما يرجع إلى أمور:

- الأمر الأول: الصيغ، فإن صيغ العام قد تقدم دراستها، وهي سبع صيغ، أما المطلق فصيغته واحدة، النكرة في سياق الإثبات، ويلحق بها الفعل في سياق الإثبات، فتقول: رجل في الدار، هذا مطلق، لأنه نكرة في سياق الإثبات.

- الأمر الثاني: من حيث المعنى، وهو أن دلالة العموم استغرافية، تقول: لا رجل في الدار، لا زيد، ولا عمرو، ولا فهد، ولا خالد... الخ، أما دلالة المطلق على الإطلاق إبدالية، إذا قلت: رجل في البيت، فهو فهد أو خالد أو عمرو، لاحظ أن إطلاقه إبدالي، هو أفاد الإطلاق من حيث إنه لم يُحدد هذا الرجل، فيحتمل أن يكون زيداً أو عمراً أو خالداً أو فهداً أو جميع الرجال على وجه الأرض، لكنه لا بد أن يكون واحداً، فإذا عمومه إبدالي، زيد أو عمرو أو خالد، أما العموم فعمومه شمولي، لذلك ينبغي على هذا أمر مهم وهو: أن المطلق يتقيّد بذكر فرد من أفرادها، بخلاف العام لا

يُخصّص بذكر فرد من أفرادها، فإذا قلت: رجل في الدار، وقلت في موضع آخر: فهد في الدار، إذن هو فهد.

فالملق تقيّد بذكر فرد من أفرادها، أما إذا قلت لم أر رجلاً، وفي موضع قلت: لم أر فهداً، فليس فهد المراد بقول: لم أر رجلاً وإنما فهد بعض أفراد العموم

وهذا مبحث مهم للغاية، وأبيّن لك ماذا يترتب عليه، قول النبي ﷺ: «صلاة في مسجدي هذا ...»، من عامل النص معاملة المطلق قال: إما أنه للفرض أو النفل، لا يمكن أن يكون شامل الاثنين، لأن عموم الإطلاق إبدالي، إما الفرض أو النفل، ومن عامل هذا النص معاملة العام قال شامل للنفل والفرض، والصواب أنه عام، لأنه في سياق الامتنان.

قال المصنف: [تعريف المقيد: المقيد لغة: ما جعل فيه قيد من بعير ونحوه، واصطلاحاً: ما دل على الحقيقة بقيد، كقوله تعالى: {فتحرير رقبة مؤمنة}، فخرج بقولنا "قيد" المطلق].

إذن إذا قلت "مطلق" فيقابلة المقيد، كقولك "عام" يقابله خاص.

قال المصنف: [العمل بالمطلق].

تقدم الكلام عن العمل بالعام، وينبغي أن تُعلم أن كل ما يُقال في العام يُقال في المطلق، إلا لقرينة أو دليل، الأصل في أحكام العام أنها أحكام المطلق، وأن أحكام المطلق هي أحكام العام، وتقدم أن العمل بالعام يدل عليه دلالة النص { **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** } [النساء: ٥٩] إلى آخره، وأيضاً الإجماع، ومثل ذلك يقال في المطلق.

قال المصنف: [العمل بالمطلق، يجب العمل بالمطلق على إطلاقه إلا بدليل يدل على تقييده، لأن العمل بنصوص الكتاب والسنة واجب على ما تقتضيه دلالتها حتى يقوم دليل على خلاف ذلك، وإذا ورد نص مطلق ...].

بدأ في ذكر مبحث مهم للغاية، وهو: متى يُحمل المطلق على المقيد، قد تجد آيتين أو حديثين أحدهما مطلق والآخر مقيد، متى تقول إن هذا المقيد يُقيد هذا المطلق؟ هذا له أربع أحوال:

- الحال الأولى: أن يتفق الحكم والسبب، قال تعالى: { **فَصِيَامٌ ثَلَاثَةٌ**

**أَيَّامٍ** } [البقرة: ١٦٩] في كفارة اليمين، في قراءة ابن مسعود: { **فَصِيَامٌ ثَلَاثَةٌ**

**أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ** }، بالقراءة الأولى المراد أن تصوم ثلاثة أيام ولو كانت

متفرقة، لكن بالقراءة الثانية يتبين أنها متتابعة، إذن في مثل هذا يُحمل المطلق

على المقيد، لأنه اتفق الحكم والسبب، الحكم: الصيام، والسبب: كفارة

اليمين، إذن لما اتفق الحكم والسبب وجب حمل المطلق على المقيد.

وقد أجمع العلماء على ذلك، حكى الإجماع القاضي عبد الوهاب، وإلكيا الطبري، والباقلاني، وحكاه غيرهما.

- الحال الثانية: إذا اختلف الحكم والسبب، فلا يُحمل المطلق على المقيد، كقوله تعالى: **{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ }** [المائدة: ٦]، هذا الحكم: الغسل، والسبب: التطهر، لا يصح أن يقال: إن هذه الآية تُحمل على قوله تعالى: **{ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا }** [المائدة: ٣٨]، فيقال: إذن اليد التي تُقطع إلى المرافق، يقال: لأن الحكم والسبب مختلفان، فالحكم في الآية الأولى الغسل، والحكم في الآية الثانية القطع، والسبب في الآية الأولى التطهر، والسبب في الآية الثانية إقامة الحد على السارق. إذن اختلف الحكم والسبب، فإذا اختلف الحكم والسبب فلا يُحمل المطلق على المقيد بالإجماع، حكى الإجماع القاضي عبد الوهاب، وإلكيا الطبري، والآمدني، وإمام الحرمين، وغيرهم.

إذن هاتان الحالتان لا يُحمل فيها المطلق على المقيد.

- الحال الثالثة: أن يتفق السبب ويختلف الحكم، كقوله تعالى: **{ يَا أَيُّهَا**

**الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ }**

[المائدة: ٦]، السبب: التطهر، والحكم: الغسل، وقوله تعالى في التيمم:

{فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ} [المائدة: ٦]، هل يقال إن المراد باليد

هنا إلى المرافق لأجل حمل المطلق على المقيد؟

يقال: ننظر أصولياً، هنا السبب اتفق، وهو أن كليهما لأجل التطهر، أما

الحكم اختلف، هذا غسل وهذا تيمم، إذن اختلف الحكم واتفق السبب.

فإذا اتفق السبب مع اختلاف الحكم فلا يُحمل المطلق على المقيد، وحكى

الماوردي الشافعي الإجماع على ذلك، وخالف بعضهم كأبي الخطاب وابن

قدامة ونسبوا إلى أحمد رواية بأن يُحمل المطلق على المقيد في مثل هذا، فإن

صحت هذه الرواية فيقال: على الصحيح لا يُحمل، لأنه لا دليل على حمل

المطلق على المقيد في مثل هذا.

- الحال الرابعة: أن يختلف السبب ويتفق الحكم، قال في كفارة القتل:

{فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} [النساء: ٩٢]، وكفارة الظهر واليمين: {فَتَحْرِيرُ

رَقَبَةٍ} [المجادلة: ٣] ولم يصفها بالإيمان، فهنا اتفق الحكم وهو أن كليهما

تحرير رقبة، لكن اختلف السبب، ففي القتل قال: {مُؤْمِنَةٍ} والسبب القتل،

أما في الظهر وفي اليمين، فالسبب الظهر واليمين، فإذا اختلف السبب

واتفق الحكم.

وهذا على أصح قولي أهل العلم لا يُحمل المطلق على المقيد، لأنه لا دليل على ذلك، وذهب إلى هذا أحمد في رواية وهو المشهور عند الحنفية. إذن هذه أربع أحوال إذا ضُبِطت ضُبِط حمل المطلق على المقيد، فإذن لا يُحمل المطلق على المقيد إلا في حال واحد، وهي إذا اتفق الحكم والسبب، والدليل الإجماع، والدليل الثاني يقال: القياس الجلي، أما ما عداها فلا دليل على حمل المطلق على المقيد.

• تنبيه:

ما تقدم ذكره من الأمثلة قد يقول قائل: إنه في الظهار وكفارة اليمين لا تُعتق الرقبة حتى تكون مؤمنة، فقد يقول أحد هذا القول، لكن استدل بدليل آخر خارجي، كحديث معاوية بن الحكم السلمي، أن النبي -صلى الله عليه وسلم- سأل الجارية: «أين الله؟»، قالت: في السماء، قال: «من أنا؟»، قالت: أنت رسول الله، قال: «أعتقها فإنها مؤمنة».

فقد نخرج بالنتيجة التي يدل عليها حمل المطلق على المقيد في اختلاف السبب واختلاف الحكم لكن لا يكون الدليل حمل المطلق على المقيد، وإنما يكون الدليل دليلاً خارجياً، وهذا خارج البحث.

ومثل ذلك في التيمم، قد يقال بأن الصواب أن يتيمم إلى المرفق كما ثبت عن جابر عند البيهقي، لكن لا يكون الدليل حمل المطلق على المقيد فيما

اختلف فيه الحكم واتفق فيه السبب، وإنما الدليل آثار الصحابة، فهذا شأن آخر.

قال المصنف: [وإذا ورد نص مطلق ونص مقيد وجب تقييد المطلق به إن كان الحكم واحداً، وإلا عمل بكل واحد على ما ورد عليه من إطلاق أو تقييد، مثال ما كان الحكم فيهما واحداً قوله تعالى في كفارة الظهار: {فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا}، وقوله في كفارة القتل: {فتحرير رقبة مؤمنة}، فالحكم واحد وهو تحرير الرقبة، فيجب تقييد المطلق في كفارة الظهار بالمقيد في كفارة القتل، ويشترط الإيذان في الرقبة في كل منهما].

إذن شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ** يذهب إلى أنه إذا اتفق الحكم واختلف السبب فإنه يحمل المطلق على المقيد، وهذا أحد القولين على ما تقدم، لكن في هذا نظر -والله أعلم-، لأنه لا دليل يدل على هذا، والأصل ألا يحمل المطلق على المقيد.

قال المصنف: [مثال ما ليس الحكم فيهما واحداً قوله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}، وقوله في آية الوضوء: {فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق}، فالحكم مختلف، ففي الأولى قطع وفي الثانية غسل، فلا تقييد الأولى بالثانية، بل تبقى على إطلاقها ويكون القطع من الكوع مفصل الكف، والغسل إلى المرافق].

إذن في مثل هذا وهو اختلاف السبب واتفق الحكم لا يُحمل المطلق على المقيد كما تقدم، وهذا ما قرره شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ**.

### قال المصنف: [المجمل والمبين، تعريف المجمل ...].

مبحث المجمل مبحث سهل هو والظاهر، المجمل والظاهر يتفقان في أن كليهما يحتمل أكثر من معنى، إلا أن المجمل يحتمل معاني متساوية في الاحتمال، بحيث إن من قرأ المجمل احتار ولم يعرف المراد، لأن الاحتمالات متساوية، أما الظاهر فأحد الاحتمالات أرجح من البقية، ففي مثل هذا يُعمل بالظاهر.

إذن المجمل والظاهر يتفقان في أن كليهما يحتمل أكثر من معنى، إلا أن المجمل يحتمل معاني متساوية، فلا يظهر المراد منها، فمن طالع المجمل ونظر فيه لم يتبين له المراد، فأصبح مشتبهًا بالنسبة إليه، أما الظاهر فيحتمل أكثر من معنى إلا أن أحد هذه المعاني أرجح من البقية، فإذن يُعمل بالراجح.

فإن قيل: كيف يُعمل بالمجمل؟

يقال: يُنظر للأدلة الخارجية، يأتي دليل خارجي فيبين أن أحد هذه الاحتمالات أرجح، فيُعمل بالاحتمال الراجح الذي تبيّن بدليل خارجي.

إذن المجمل يُعرف بالنظر إلى دليل آخر، أما الظاهر فيُعرف بالنظر إلى اللفظ نفسه، فلذلك يقال في النص الذي يبيّن اللفظ المجمل يقال: مُبيّن. اسم فاعل، ويقال في المجمل بعد البيان: مُبيّن.



قال المصنف: [المجمل والمبين، تعريف المجمل: المجمل لغةً: المُبهم والمجموع، واصطلاحًا: ما يُتوقف فهم المراد منه على غيره، إما في تعيينه أو بيان صفته أو مقداره].

فصل شيخنا فيما يُبين غيره، قال: إما أن يرجع إلى تعيينه أو بيان صفته أو مقداره، وسيشرح هذا.

قال المصنف: [مثال ما يحتاج إلى غيره في تعيينه قوله تعالى: {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء}].

إذن قوله "قروء" يحتمل أن المراد الطهر، تتربص ثلاثة أطهار، ويحتمل أن المراد به الحيض، تتربص ثلاث حيض، فإذن هذا يُعرف بالنظر إلى دليل آخر خارجي.

قال المصنف: [فإن القراء لفظ مشترك بين الحيض والطهر، فيحتاج في تعيين أحدهما إلى دليل].

والصواب أن المراد الحيض كما أفتى بذلك أكابر الصحابة، وإن كان بين الصحابة خلاف، لكن أفتى بذلك عمر، وعمر خليفة راشد وهو مقدم على بقية الصحابة، لما روى مسلم من حديث أبي قتادة أن النبي ﷺ قال: «إن يطع الناس أبا بكر وعمر يرشدوا»، وقال في حديث العرباض الذي أخرجه الخمسة إلا النسائي: «فعلیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين».

قال المصنف: [ومثال ما يحتاج إلى غيره في بيان صفته قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾، فإن كيفية إقامة الصلاة مجهولة تحتاج إلى بيان].  
وقد بيّن ذلك سنة النبي ﷺ القولية والعملية.

قال المصنف: [ومثال ما يحتاج إلى غيره في بيان مقداره قوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾، فإن مقدار الزكاة الواجبة مجهول يحتاج إلى بيان].  
ويّنت ذلك السنة القولية والعملية، إذن القروء إجمال في تعيينه، والصلاة إجمال في صفته، والزكاة إجمال في مقداره.

قال المصنف: [المبّين لغة: المظهر والموضح، واصطلاحاً: ما يُفهم المراد منه إما بأصل الوضع أو بعد التبيين].  
قال: [ما يُفهم المراد منه إما بأصل الوضع] هذا أولاً، وثانياً: [أو بعد التبيين]، بأن يُبينه نص آخر.

قال المصنف: [مثال ما يُفهم المراد منه بأصل الوضع لفظ "سَاء"، و"أرض" "جبل"، "عدل"، "ظلم"، "صدق"، فهذه الكلمات ونحوها مفهومة بأصل الوضع ولا تحتاج إلى غيرها في بيان معناها].

فيما ذكره شيخنا رَحْمَةُ اللَّهِ بأن جعل ما عُرف في أصل الوضع داخل في المَبِين هذا فيه نظر -والله أعلم-، لأن هذا عُرف باللفظ نفسه لا بنص ودليل خارجي، لأن المَبِين يُعرف بدليل خارجي.

قال المصنف: [ومثال ما يُفهم المراد منه بعد التبيين قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ}، فإن الإقامة والإيتاء كُلُّ منهما مجمل، ولكن الشارع بيّنهما فصار لفظها بيّنًا بعد التبيين. العمل بالمجمل].

قال: [العمل بالمجمل]، المراد بالمجمل: هو الذي احتمال أكثر من معنى والاحتمالات متساوية، لم يظهر لك المراد، لا تستطيع أن تعمل به لكن يجب أن تزور في نفسك وأن تعقد العزم أنك متى ما تبين لك الحق ومراد الله أنك تعمل به.

قال المصنف: [يجب على المكلف عقد العزم على العمل بالمجمل متى حصل بيانه].

وهذا بدهي واضح، وهو مقتضى {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} [النساء]:

[٥٩].

قال المصنف: [والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد بين لأُمَّته جميع شريعته أصولها وفروعها، حتى ترك الأمة على شريعة بيضاء نقية ليلها كنهارها، ولم يترك البيان عند الحاجة إليه أبدًا].

بل قال ابن تيمية **رَحْمَةُ اللَّهِ** إنه لا يوجد في كتاب الله ما لا يُعرف معناه مما يحتاج إليه العباد، قيده بما يحتاج إليه العباد.

فإن قيل: {ألم} و{حم}؟

يقال: هذه المراد منها التحدي، لكن مما يحتاج إليه العباد من الاعتقاد والعمل لا يوجد في كتاب الله إلا وقد بُين، وإلا ما الفائدة من إنزاله وأن يُجعل هداية وفيه ما لا يُعرف معناه؟

**قال المصنف: [وبيانهِ ﷺ إما بالقول أو بالفعل أو بالقول والفعل جميعاً].**

أما بالقول هذا مجمع عليه، كما حكاه المرداوي في كتابه (التحبير)، والزرکشي في (البحر المحيط)، وشيخنا قسمه إلى قول وفعل أو بقول وفعل، يعني جعل البيان يكون بالقول أو بالفعل أو بالقول والفعل.

ومن العلماء من قسم إلى: ما كان بالقول، أو الكتابة، أو الإشارة، أو الإقرار، جعله أقسامًا أربعة، كالمرداوي في (التحبير).

وما ذكره المرداوي في (التحبير) أشمل، وهنا جعل الأمر راجعًا إلى القول أو الكتابة كالكتاب الذي كتبه النبي ﷺ في حديث أبي بكر في الصدقات، أو الإشارة، قال: «الشهر عندنا هكذا وهكذا» أشار بيده إلى تسع وعشرين وثلاثين أو الإقرار،

وقد نص على الإقرار أيضًا ابن قدامة **رَحْمَةُ اللَّهِ**، وسيأتي الكلام عن الإقرار - إن شاء الله تعالى -.

قال المصنف: [مثال بيانه بالقول: إخباره عن أنصبة الزكاة ومقاديرها، كما في قوله **رَضِيَ اللَّهُ**: «فيما سقت السماء العشر» بيانًا لمجمل قوله تعالى: {وآتوا الزكاة}، ومثال بيانه بالفعل: قيامه بأفعال المناسك أمام الأمة بيانًا لمجمل قوله تعالى: {ولله على الناس حج البيت}، وكذلك صلاة الكسوف على صفتها، هي في الواقع بيان لمجمل قوله **رَضِيَ اللَّهُ**: «إِذَا رَأَيْتُم مِّنْهَا شَيْئًا فَصَلُّوا»، ومثال بيانه بالقول والفعل: بيانه كيفية الصلاة، فإنه كان بالقول، فإنه كان في حديث المسيء في صلاته قال **رَضِيَ اللَّهُ**: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاسْبِغِ الوُضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ ...» الحديث.

وكان بالفعل أيضًا كما في حديث سهل بن سعد الساعدي **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ** أن النبي **رَضِيَ اللَّهُ** قام على المنبر فكبر وكبر الناس وراءه وهو على المنبر ... الحديث، وفيه: ثم أقبل على الناس فقال: «إنما فعلت هذا لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي».

إذن جعل البيان إما أن يرجع إلى القول أو إلى الفعل أو إلى القول والفعل، وتقدم أن المرداوي في (التحبير) ذكر تقسيمًا أشمل، قال: إما أن يرجع إلى القول، وهذا مجمع على أنه يصح بيانه، أو إلى الكتاب، ككتابة النبي **رَضِيَ اللَّهُ** في حديث أبي بكر في الصدقات الذي أخرجه البخاري من حديث أنس، وذهب إلى أنه حجة الجمهور، أو الإشارة، كما في حديث ابن عمر في الصحيحين لما أشار بيده وقال: «الشهر عندنا هكذا وهكذا»، والرابع بالإقرار، وقد ذكر هذا ابن قدامة وغيره.

ومن أمثلة البيان الإقراري، وهذا مبحث دقيق يحتاج إليه الفقيه والأصولي، من ذلك ما أخرج مسلم من حديث جابر أن حفصة سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة»، فقالت: كيف ذلك يا رسول الله والله يقول: {وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا} [مريم: ٧١]؟ قال النبي ﷺ: وأكمل الآية: «{ثم ينجي الذين اتقوا}»، وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أقر حفصة أن المراد من قوله تعالى: {وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا} أي دخول النار، لكن أهل الإيمان يُنجون ولا يتأذون بها، وهذا يسمى إقرارًا جزئيًا، فبهذا الإقرار تبين المراد من هذه الآية {وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا}.

#### قال المصنف: [الظاهر والمؤول].

الظاهر لفظ يحتمل أكثر من معنى، إلا أن أحد الاحتمالات أغلب، فإذا عمل بالاحتمال الغالب ويُسمى ظاهرًا، أضرب لك مثالًا: أخرج مسلم من حديث أبي هريرة رَوَى اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات».

قال الجمهور: إن هذا يدل على أن لعاب الكلب نجس، خالف المالكية وقالوا: لعاب الكلب ليس نجسًا، وقالوا: لفظ "طهور" يُطلق على التنظيف، لا يلزم أن يكون مقابل نجاسة.

فيقال: إن "طهور" في الشريعة تُطلق بأحد معانٍ ثلاثة:

- المعنى الأول: بمعنى التطهير المعنوي، {وإن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا}

[المائدة: ٦].

- المعنى الثاني: يطلق الطهور بمعنى إزالة النجاسة، كما قال -عليه

السلام-: «فطهورهما التراب» في الذي يأتي وفي نعليه أذى وقذر، وكقوله

تعالى: {وَتِيَابَكَ فَطَّهَّرْ} [المدثر: ٥] في أحد التفسيرين.

- المعنى الثالث: الطهور بمعنى التنظيف، كما قال في حديث السواك

عند أحمد والنسائي: «السواك مطهرة للفم مرضاة للرب».

فهو إذن محتمل لأحد هذه المعاني الثلاثة، لكن استعماله بمعنى التنظيف قليل،

واستعماله بالمعنى المعنوي أو الحسي كثير، كقوله تعالى: {وَتِيَابَكَ فَطَّهَّرْ} [المدثر:

٥]، هذا بمعنى الحسي على أحد التفسيرين.

فإذن يُحمل على المعنى الحسي، لا يمكن أن يُحمل على المعنوي، لأن المراد

اللعاب، واللعاب شيء حسي، فإذا نُحْمِل على التطهير الذي يقابل الشيء الحسي

وهو إزالة النجاسة من باب الظاهر.

قال المصنف: [الظاهر والمؤول، تعريف الظاهر: الظاهر لغةً: الواضح والبيّن،

واصطلاحًا: ما دل بنفسه على معنى راجح مع احتمال غيره، مثاله قوله ﷺ:

«توضؤوا من لحوم الإبل»، فإن الظاهر من المراد بالوضوء غسل الأعضاء الأربعة

على الصفة الشرعية دون الوضوء الذي هو النظافة، فخرج بقولنا "ما دل بنفسه على معنى" المجمل، لأنه لا يدل على المعنى بنفسه].

المجمل لا يُعرف المعنى بنفسه، وإنما يُنظر للدليل آخر وخارجي.

قال المصنف: [وخرج بقولنا "راجع" المؤول، لأنه يدل على معنى مرجوح لولا

القرينة].

تقدم أن الظاهر هو اللفظ الذي احتمال أكثر من معنى وأحدها أرجح، كلفظ الطهور الذي تقدم، يحتمل ثلاثة معاني، والمعنى المرجوح فيها الذي يقل استعماله بمعنى التنظيف، لكن لو جاء دليل وبيّن أن هذا الذي يقل استعماله هو المراد، إذن هذا الاحتمال المرجوح صار راجحاً بدليل خارجي، فيسمى مؤولاً.

إذن العمل بالاحتمال المرجوح للدليل خارجي يسمى مؤولاً.

قال المصنف: [وخرج بقولنا "مع احتمال غيره" النص الصريح، لأنه

لا يحتمل إلا معنى واحداً].

إذن قال: [ما دل بنفسه على معنى]، قوله "بنفسه" خرج المجمل، لأن المجمل

يدل على معنى بغيره، قال: [ما دل بنفسه على معنى راجح]، خرج بذلك المرجوح،

ويُراد به المؤول، فإن المؤول عمل بالمرجوح للدليل خارجي.

قال: [مع احتمال غيره]، خرج بهذا النص الصريح الذي لا يحتمل إلا معنى

واحدًا.



قال المصنف: [العمل بالظاهر، العمل بالظاهر واجب إلا بدليل يصرفه عن ظاهره، لأن هذه هي طريقة السلف، ولأنه أحوط وأبرأ للذمة وأقوى في التبعيد والانقياد].

بل هو يدل عليه الأمر بطاعة الله ورسوله، فيُعمل بكل ما أمر الله به أو رسوله ﷺ، ومقتضى ذلك العمل بالظاهر.

قال المصنف: [تعريف المؤول: والمؤول لغة: من الأول، وهو الرجوع، واصطلاحًا: ما أُحمل لفظه على المعنى المرجوح، فخرج بقولنا "على المعنى المرجوح" النص والظاهر، أما النص فلأنه لا يحتمل إلا معنى واحدًا].

المراد بالنص هنا الصريح، يُطلق النص عند الأصوليين بمعانٍ منها الصريح الذي لا يحتمل إلا معنى واحد، ويُطلق النص أي الدليل الذي يقابل الاستنباط، وقد بين هذا القرافي وابن قدامة وغيرهما.

قال المصنف: [والمؤول لغة من الأول وهو الرجوع، واصطلاحًا ما أُحمل لفظه على المعنى المرجوح، فخرج بقولنا "على المعنى المرجوح" النص والظاهر].

لاحظ "النص" الذي لا يحتمل إلا معنى واحد، وللنص إطلاقاً، منها أي الصريح الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا، ومنها كقول: دل على هذا النص

والاستنباط والاجتهاد، أي ما كان مبنياً على الوحي من الكتاب والسنة، ذكر هذا ابن قدامة والقرافي.

قال المصنف: [أما النص فلأنه لا يحتمل إلا معنى واحد، وأما الظاهر فلأنه محمول على المعنى الراجح، والتأويل قسمان: صحيح مقبول، وفساد مردود، فالصحيح ما دل عليه دليل صحيح كتأويل قوله تعالى: {واسأل القرية} إلى معنى: واسأل أهل القرية، لأن القرية نفسها لا يمكن توجيه السؤال إليها].

هذا الكلام تأصيلاً صحيح، ولا إشكال فيه إلا أن الإشكال في إيراد المثال، فقد تقدم في بحث المجاز والحقيقة أن {واسأل القرية} هذا حقيقة المراد أهلها، لأن القرية مأخوذة من القرى والاجتماع، فهو سؤال لأهلها، لا يحتاج إلى تقدير حذف مضاف، وهو أن يقال: واسأل أهل القرية.

قال المصنف: [والفاسد: ما ليس عليه دليل صحيح كتأويل المعطلة قوله تعالى: {الرحمن على العرش استوى}، إلى معنى استولى، والصواب أن معناه العلو والاستقرار من غير تكييف ولا تمثيل].

إذا كان التأويل بدليل خارجي صحيح فهو مقبول، وإذا كان التأويل بدليل خارجي غير صحيح فليس مقبولاً.

ذكر شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ** في مبحث صيغ الأمر قال: [الرابع: المضارع المقرون بلام الأمر، مثل قوله تعالى: {لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ}] . وهذا واضح، فإن المضارع إذا قرُن بلام الأمر فإنه يفيد الطلب، فإذا كان كذلك فهو من صيغ الأمر.

وقد مثل شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ** بقوله تعالى: {لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ} [الفتح: ٩]، وبين في الشرح أنه لا يريد آية المجادلة، وإنما يريد آية الفتح: {لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً} [الفتح: ٨-٩].

واللام في هذا - والله أعلم - للتعليل لا للأمر، لذا لا يصح مثلاً - والله أعلم -، وإنما الذي يصح مثلاً قوله تعالى: {وَلَيَطَّوَّفُنَّ بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ} [الحج: ٢٩].

• تنبيه: يُطلق السلف لفظ المجمل ويريدون به أشمل من معنى المجمل الاصطلاحي، بل إذا قالوا "مجمّل" يدخل فيه العام والمطلق والظاهر والمجمل بالمعنى الاصطلاحي. أفاد هذا شيخ الإسلام ابن تيمية **رَحْمَةُ اللَّهِ** كما في (مجموع الفتاوى)، وهو في كتاب (الإيمان الكبير).

ونسب هذا لأئمة السنة كالشافعي وأبي عبيد القاسم بن سلام وغيرهم، فإذا قال الأولون: "المجمّل" فإنه أشمل من لفظ "المجمّل" عند المتأخرين.

قال المصنف: [النسخ، تعريفه: النسخ لغة: الإزالة والنقل. واصطلاحاً: رفع حكم دليل شرعي أو لفظه بدليل من الكتاب والسنة].

الذي يهيم الأصولي في مبحث النسخ أن يعرف أنه لا يُصار إلى النسخ إلا إذا تعذر الجمع وعُلم المتقدم من المتأخر، فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، وستأتي الإشارة إلى هذا.

تقدم أن السلف ما كانوا يعتنون بالتعاريف، ومع ذلك أُريد أن أشير إلى أشياء في تعريف الشيخ، لا لبحت التعاريف والتدقيق فيها وإنما لفائدة تتعلق بالنسخ، قال **رَحْمَةُ اللَّهِ**: [... رفع حكم دليل شرعي أو لفظه]، الأصولي لا يبحث نسخ اللفظ الذي يسمى بنسخ التلاوة مع بقاء الحكم، وإنما الأصولي متخصص في أنه إذا تعارض نصاب ولم يمكن الجمع بينهما وعُلم المتأخر من المتقدم نُسخ المتقدم بالمتأخر. فإذن ما يتعلق بلفظه لا يحتاج إليه الأصولي.

قال: [.. بدليل من الكتاب أو السنة]، لا بد أن يُضاف شيء مهم، وهو أن يقال: بدليل من الكتاب والسنة متراخٍ عنه أو متأخر عنه. فإنه لا بد أن يكون في النسخ دليلان أحدهما متقدم على الآخر، والمتأخر ينسخ المتقدم.

قال المصنف: [فالمراد بقوله: "رفع حكم" أي: تغييره من إيجاب إلى إباحة أو من إباحة إلى تحريم مثلاً. فخرج بذلك تحلف الحكم بفوات شرط أو وجود مانع، مثل أن يرتفع وجوب الزكاة لنقص النصاب، أو وجوب الصلاة لوجود الحيض، فلا يسمى ذلك نسخاً].

يعني ما عُلق من الأحكام على الشروط أو على انتفاء الموانع فوجد المانع لا يُسمى نسخًا، وإنما النسخ رفع حكم متقدم بحكم متأخر على وجه لا يمكن الجمع بينهما.

قال المصنف: [والمراد بقولنا: "أو لفظه" لفظ الدليل الشرعي، لأن النسخ إما أن يكون للحكم دون اللفظ أو بالعكس أو لهما جميعًا كما سيأتي].

وأؤكد أن مبحث نسخ التلاوة دون الحكم، وكذلك نسخ الحكم دون التلاوة هذا لا يبحثه الأصولي، لا يبحث الأصولي ما يتعلق باللفظ، وإنما الأصولي يبحث ما يتعلق بالأحكام.

قال المصنف: [وخرج بقولنا: "بدليل من الكتاب والسنة" ما عدهما من الأدلة كالإجماع والقياس، فلا يُنسخ بهما].

وهذا - والله أعلم - فيه نظر، بل الإجماع ينسخ، وليس المراد أن الإجماع في نفسه ناسخٌ، بل لا إجماع صحيح إلا ويكون مستندًا على نص، فإذا أجمع العلماء على حكم، فهذا الإجماع مستند على نص، ولا يُشترط أن نعرف هذا المستند، فإذا الإجماع ناسخ لكنه فيما نحن بصده كاشف، كشف لنا أن هناك نصًا آخر متأخرًا عن النص الأول.

فإذا الإجماع ناسخ من جهة أنه كاشف، أي كشف لنا أن هناك دليلًا آخر ناسخًا للحكم المتقدم.

وكذلك القياس، فالقياس ناسخ، لكن ليس المراد أن القياس في نفسه ناسخ، وإنما أيضاً القياس كاشف، وذلك كما سيأتي أن حقيقة القياس أن الشريعة لا تفرق بين المتماثلات، ولا تجمع بين المتفرقات، فإذا كان هناك حكم يقتضي أن يُخالف حكمًا قد نسخته الشريعة أو رده الشريعة فالقياس يُبين لنا أن هذا ناسخ، فالقياس ليس ناسخًا في نفسه وإنما هو كاشف.

قال المصنف: [والنسخ جائز عقلاً وواقع شرعاً، أما جوازه عقلاً: فلأن الله بيده الأمر وله الحكم، لأنه الرب المالك، فله أن يشرع لعباده ما تقتضيه حكمته ورحمته، وهل يمنع العقل أن يمنع المالك مملوكه بما أراد؟ ثم إن مقتضى حكمة الله ورحمته لعباده أن يشرع لهم ما يعلم تعالى أن فيه قيام مصالح دينهم ودنياهم، والمصالح تختلف بحسب الأحوال والأزمان، فقد يكون الحكم في وقت أو حال أصلح للعباد ويكون غيره في وقت أو حال أخرى أصلح، والله عليم حكيم. وأما وقوعه شرعاً فللأدلة منها...].

فإذن النسخ يصح عقلاً، فقد يشرع الله حكماً في زمن ويكون مناسباً له ولا يكون مناسباً لزمن متأخر عنه، فيُلغى الحكم الأول ويرفع الحكم الأول، فلا مانع عقلي من وقوع النسخ.

قال المصنف: [وأما وقوعه شرعاً فللأدلة، منها: قوله تعالى: {ما ننسخ من آية أو نُنسخها نأت بخير منها أو مثلها}، وقوله: {الآن خفف الله عنكم}، {فالآن باشروهن}، فإن هذا نص في تغيير الحكم السابق، وقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»، فهذا نص في نسخ النهي عن زيارة القبور].  
إذن هذه أدلة على وجود النسخ.

قال المصنف: [ما يمتنع نسخه: الأخبار ...].

وأهل السنة بل والمذاهب الأربعة يقرون بالنسخ، خلافاً لأهل البدع.

قال المصنف: [الأخبار، لأن النسخ محله الحكم].

المراد بالأخبار أي: إذا ذكر الله لنا خبراً وقع، لا يصح أن يُنسخ بعد ذلك ويقال لم يقع، لأنه يلزم على هذا الكذب، بخلاف الحكم الشرعي، أن يقال: خمس رضعات يُجرمن، ثم يُنسخ إلى عشر رضعات، هذا حكم شرعي يصح فيه النسخ.  
إذن النسخ لا يدخل في الأخبار وإنما يدخل في الأحكام، وهذا واضح ومتوارد عند الأصوليين أن النسخ لا يدخل في الأخبار.

قال المصنف: [لأن النسخ محله الحكم، ولأن نسخ أحد الخبرين يستلزم أن يكون أحدهما كذباً، والكذب مستحيل في أخبار الله ورسوله، اللهم إلا أن يكون الحكم أتى بصورة الخبر، فلا يمتنع نسخه، كقوله تعالى ...].

وهذا تنبيه مهم، قد يأتي الحكم بصيغة الخبر، وقد تقدم هذا البحث، ما كان من الأحكام بصيغة الخبر فإن النسخ يدخل فيه، لا لأنه خبر وإنما لأنه حكم.

قال المصنف: [ ... كقوله تعالى: {إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين} الآية، فإن هذا خبر معناه الأمر، ولذا جاء نسخه في الآية التي بعدها وهي قوله تعالى: {الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين}].

• تنبيه:

ما تقدم ذكره من النسخ هو المعنى المشهور عند الأصوليين، إلا أن للنسخ معنى آخر عند السلف من الصحابة والتابعين، وهو أنه مُطلق البيان، فكل بيان يُسمى نسخاً، وقد ذكر هذا القرطبي في تفسيره، وشيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وفي كتابه (الاستقامة)، وابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، وابن رجب في كتابه (جامع العلوم والحكم).



فعلی هذا یصح أن یدخل النسخ فی الأخبار، لأن معناه مطلق البیان، فلو  
قُدر أن الله ذکر لنا خبرًا، قال: فعل رجلٌ. وبعد ذلك یبّین لنا من هذا  
الرجل، فهذا یسمى نسخًا لكن بمعناه عند المتقدمین.

قال المصنف: [الأحكام التي تكون مصلحة في كل زمان ومكان كالتوحيد  
وأصول الإيمان وأصول العبادات ومكارم الأخلاق من الصدق والعفاف والكرم  
والشجاعة ونحو ذلك، فلا یمكن نسخ الأمر بها، وكذلك لا یمكن نسخ النهي عما  
هو قبیح في كل زمان ومكان كالشرك والكفر ومساوئ الأخلاق من الكذب  
والفجور والبخل والجبن ونحو ذلك، إذ الشرائع كلها لمصالح العباد ودفعت المفسد  
عنهم].

إذن كل ما كان خیرًا في كل زمان أو شرًا في كل زمان لا یدخله النسخ، إلا أن  
النسخ قد یدخل في وسائل الشرك، بخلاف الشرك، فالصور عند من قبلنا كانت  
جائزة، كما في قوم نوح، وأيضًا ذكر ابن حجر أنها في قوم سليمان، قال تعالى:  
{يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَمَتَائِلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ} [سبأ:  
١٣]، وجاء نحو ذلك عن أبي العالية.

فإذن وسائل الشرك قد یدخلها النسخ، بخلاف الشرك نفسه، فقد يكون عند  
الأولین يُسهّل في بعض وسائل الشرك ويُشدد عندنا، وقد يرجع الحكمة في ذلك

-والله اعلم- أن عمر أمة محمد ﷺ طويل، فيُشدد في وسائل الشرك ما لا يُشدد في غيرها.

قال المصنف: [شروط النسخ، يُشترط في النسخ فيما يُمكن نسخه شروط منها: تعذر الجمع بين الدليلين، فإن أمكن الجمع فلا نسخ لإمكان العمل بكلٍ منهما].

وهذا شرط مهم للغاية، وهو أنه لا يُنتقل إلى النسخ إلا بشرطين: الشرط الأول: عدم إمكان الجمع، فإذا لم يُمكن الجمع يُنتقل إلى النسخ مباشرة، وهذا مذهب جماهير أهل العلم خلافاً للحنفية، فإن جماهير أهل العلم من المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم يرون أنه إذا تعذر الجمع وعُلم المتقدم والمتأخر يُنتقل إلى النسخ.

فإذا لم يُعلم المتقدم من المتأخر يُنتقل إلى الترجيح، وسيأتي الكلام على هذا -إن شاء الله تعالى-.

المقصود أنه لا يُصار إلى النسخ إلا بشرطين مهمين، الأول: عدم إمكان الجمع، والشرط الثاني: معرفة المتقدم من المتأخر.

قال المصنف: [الشرط الثاني: العلم بتأخر الناسخ، ويُعلم ذلك إما بالنصر أو

بخبر الصحابي أو بالتاريخ]

وهذا فيه بيان أنه يُشترط التأخر، ثم زاد المسألة فائدةً بأن يبين طريقة معرفة المتأخر، قال: [إما بالنص] هذا أولاً، [أو بخبر الصحابي] هذا ثانياً، [أو بالتاريخ] هذا ثالثاً.

قال المصنف: [مثال ما عُلم تأخره بالنص: قوله ﷺ: «كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة»].  
هذا واضح في أن النص نفسه يبين النسخ.

قال المصنف: [ومثال ما عُلم بخبر الصحابي قول عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: "كان فيما أنزل من القرآن: {عشر رضعات معلومات يُحرمن}، ثم نُسخن بخمس معلومات].  
وهذا نسخ من قول الصحابي، وهي عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا.

قال المصنف: [ومثال ما عُرف بالتاريخ قوله تعالى: {الآن خفف الله عنكم} الآية، فقوله: {الآن} يدل على تأخر هذا الحكم، وكذا لو ذُكر أن النبي ﷺ حكم بشيء قبل الهجرة، ثم حكم بعدها بما يخالفه، فالثاني ناسخ، الشرط الثالث: ثبوت الناسخ].

قبل أن ينتقل إلى الشرط الثالث ينبغي أن يُتنبه إلى أمر، قد ذكر الأصوليون كابن قدامة والخطيب البغدادي في كتابه (الفقيه والمتفقه) وذكر غيرهما أن مما يُعين على

معرفة المتقدم من المتأخر هو النظر في حال الراوي، إن كان متأخر الإسلام فإن حديثه ينسخ حديث من كان متقدماً في إسلامه، وهذا فيه نظر من جهتين:

- الجهة الأولى: أنه قد شاع عند الصحابة الإرسال، أي أن يروي بعضهم عن بعض، ولا يسمى من روى عنه، فلذلك إذا روى من تأخر إسلامه كأبي هريرة أو كجرير، أو غيرهما، فقد يكون هذا مما سمعه من أبي بكر الصديق، فإن الصحابة كانوا يتساهلون في الإرسال، يروي الحديث عن رسول الله ﷺ ولا يسمى الصحابي والواسطة التي أخذها منه. فلذلك إذا رواه من تأخر إسلامه فقد يكون مما أخذه عن غيره لكن أسقط هذا الصحابي الذي أخذه عنه.

فإن قيل: إذا صرح بالسماع زالت هذه الشبهة، بمعنى إذا قال الصحابي: "سمعت رسول الله ﷺ".

يقال: صحيح، لكن يبقى الإشكال الآخر وهو الأمر الثاني:

- الجهة الثانية: إذا تأخر إسلام صحابي ثم روى حديثاً صرح فيه بالسماع فخالف حديث صحابي قد تقدم إسلامه، فليس هذا دليلاً على أن الحديث متأخر لأن من تقدم إسلامه قد يكون رواه عن النبي ﷺ قبل وفاته بأيام أو أشهر أو سنة أو أكثر أو أقل، فليس معنى أن إسلامه متقدم أنه لا

يروى أشياء في آخر حياة رسول الله ﷺ، إلا إذا استطعنا أن نُثبت أن الصحابي صرح بالسماع وهو قد أسلم قبل موت المتقدم، وهذا لا أعرف له مثلاً، لذا -والعلم عند الله- محاولة معرفة النسخ بالنظر إلى حال الصحابي الذي روى من جهة تقدم إسلامه وتأخره فيه نظر كما تقدم ذكره.

قال المصنف: [الشرط الثالث: ثبوت النسخ، واشترط الجمهور أن يكون أقوى من المنسوخ، فلا يُنسخ المتواتر عندهم بالآحاد وإن كان ثابتاً، والأرجح أنه لا يُشترط أن يكون الناسخ أقوى لأن محل النسخ الحكم ولا يشترط في ثبوته التواتر].  
النظر في النسخ من جهة الأقوى أن يكون متواتراً، ألا ينسخ الآحاد ... إلخ.  
هذا التعبير بالتواتر والآحاد إنما اشتهر عند المتأخرين الذين تأثروا بالتكلمين، فنسبته للجمهور فيه نظر، بل هو قول المتأخرين الذين تأثروا بالتكلمين، وذلك أن تقسيم الأحاديث إلى متواتر وإلى آحاد هذا قول المتكلمين، وقول المتأخرين، بخلاف قول الأولين، لذا نسبة هذا للجمهور فيه نظر.

والسلف لا يفرقون بين الناسخ والمنسوخ بالنظر إلى قوته، متى ما رأوا هذا متقدماً هذا متأخراً، وتعذر الجمع بينهما، فزعا إلى النسخ، فنسبة هذا للجمهور فيه نظر، بل هذا قول المتكلمين ومن تأثر بالتكلمين من المتأخرين.

لكن يقال: كل ما ثبت أنه حجة فهو ناسخ للحجة، إذا توافر شرط النسخ، وهو ألا يُمكن الجمع بينهما، وعُلم المتقدم من المتأخر، إلا أن السنة لا تنسخ القرآن، وذلك ليس بالنظر إلى القوة والضعف، حتى ولو كانت السنة متواترة، فإنها لا تنسخ القرآن، وقد ذهب إلى هذا الإمام الشافعي، والإمام أحمد في رواية، وهو اختيار ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ ونصره، وذكر الأدلة عليه رَحِمَهُ اللهُ.

وذلك لأن الشريعة بيّنت أن السنة لا تنسخ القرآن، وإنما الذي ينسخ القرآن هو القرآن، قال سبحانه: **{ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا }** [البقرة: ١٠٦]، قال: **{ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا }** أي: نُؤخرها، **{ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا }**، والذي هو مثل القرآن هو القرآن، قال: **{ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا }**، والمراد بالمثلية هنا: القرآن، لا السنة، وأيضاً الخيرية المراد بها القرآن، لذلك قال: **{ نَأْتِ }**، قال ابن عقيل: والأصل في قوله: **{ نَأْتِ }** أي ما تكلم الله به وهو القرآن.

فإن قيل: إن المراد بالخيرية هنا أي الخيرية في الحكم الشرعي دون الخيرية في اللفظ.

فيقال: هذا فيه نظر لأن الأصل أنه شامل للفظ والحكم ولا يُنتقل عن هذا إلا بدليل شرعي، والسنة ليست مثل القرآن في اللفظ وإن كانت مثلها في الحجة، وفرق بين أن تكون السنة مثل القرآن في الحجة وبين أن تكون مثلها في المكانة وفي اللفظ، لذا يترتب على القرآن ما لا يترتب على السنة من ألا يقرأه من عليه جنابة، وأن

الصلاة لا تصح إلا بقراءته، وأيضاً يُتعبد بتلاوته، لذا قال سبحانه: **{مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا}** [البقرة: ١٠٦].

وقد بسط الكلام عن هذا شيخ الإسلام ابن تيمية ثم قال: لا يوجد مثال صحيح في نسخ السنة بالقرآن، وكل ما ادعوا أن السنة نسخت فيه القرآن فهو إما خطأ أو أن الناسخ الحقيقي آية أخرى من القرآن، وقد أشار لهذا ابن قدامة - رحمه الله - في كتابه (روضة الناظر).

فإذن القول بأن السنة لا تنسخ القرآن ليس السبب القوة والضعف بحيث يقال آحاد أو متواتر، وإنما السبب ما تقدم ذكره وهو أدلة خاصة.

قال المصنف: **[أقسام النسخ، ينقسم النسخ باعتبار النص المنسوخ إلى ثلاثة أقسام: الأول: ما نُسخ حكمه وبقي لفظه، وهذا هو الكثير في القرآن].**  
 ما سيذكره شيخنا في أقسام النسخ ليس من مباحث علم أصول الفقه، وإنما هو في الأصل من مباحث علوم القرآن.

قال المصنف: **[... مثاله: آية المصابرة، وهو قوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ} الآية، نُسخ حكمها بقوله تعالى: {الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين}]،** وحكمة نسخ الحكم دون اللفظ بقاء

ثواب التلاوة، وتذكير الأمة بحكمة النسخ. الثاني: ما نُسخ لفظه وبقي حكمه، كآية الرجم، فقد ثبت في الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "كان فيما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعينها، ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله لا نجد الرجم في كتاب الله، فيضل بترك فريضة أنزلها الله، وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنا إذا أحصن من الرجال والنساء وقامت البيّنة أو كان الحبل أو الاعتراف".

وصدق عمر، قد وقع هذا فأنكرت الخوارج حد الرجم.

قال المصنف: [وحكمة نسخ اللفظ دون الحكم، اختبار الأمة في العمل بما لا يجدون لفظه في القرآن، وتحقيق إيمانهم بما أنزل الله تعالى عكس حال اليهود الذين حاولوا كتم نص الرجم في التوراة].

فإذن المراد به في مثل هذا اختبار الأمة في أن يعملوا بشيء قد نُسخ لفظه لكن بقي حكمه.

قال المصنف: [الثالث: ما نُسخ حكمه ولفظه، كنسخ العشر رضعات السابق في حديث عائشة رضي الله عنها، وينقسم النسخ باعتبار النسخ أربعة أقسام: الأول: نسخ



القرآن بالقرآن، ومثاله آيتا المصابرة، الثاني: نسخ القرآن بالسنة، ولم أجد له مثلاً سليماً ...].

وذكر هذا ابن تيمية أنه لا يوجد مثال سليم في نسخ القرآن بالسنة كما تقدم.

قال المصنف: [ ... الثالث: نسخ السنة بالقرآن، ومثاله: نسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى: { قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره }، الرابع: نسخ السنة بالسنة، ومثاله قوله ﷺ: « كنت نهيتكم عن النبيذ في الأوعية، فاشربوا فيما شئتم ولا تشربوا مسكرًا»، حكمة النسخ: للنسخ حكم متعددة منها: مراعاة مصالح العباد بتشريع ما هو أنفع لهم في دينهم ودنياهم، التطور في التشريع حتى يبلغ الكمال، اختبار المكلفين باستعدادهم لقبول التحول من حكم إلى آخر ورضاهم بذلك. اختبار المكلفين بقيامهم بوظيفة الشكر، إذا كان النسخ إلى أخف، ووظيفة الصبر إذا كان النسخ إلى أثقل].

وفي نهاية مبحث النسخ أؤكد أن الذي يحتاج إليه الفقيه والأصولي هو أن يعرف أن النسخ لا يكون إلا بشرطين:

- الشرط الأول: عدم إمكان الجمع.
- الشرط الثاني: معرفة المتقدم من المتأخر.

ويزاد على ذلك فيما نحن بصدده تكميلاً: هو أن السنة لا تنسخ القرآن على أصح القولين.

قال المصنف: [الأخبار، تعريف الخبر: الخبر لغةً: النبأ، والمراد به هنا ما أُضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف].

انتقل إلى مبحث الأخبار، بدأ **رَحْمَةُ اللَّهِ** بذكر الأدلة التي يستدل بها الأصولي والفقهاء، القرآن واضح وبدأ بالأخبار أي بالسنة النبوية، وهذا المبحث تداخل فيه بحث الأخبار والأحاديث عند المحدثين وعند الأصوليين، وسأبين ما تيسر - إن شاء الله تعالى -.

وقوله: [الأخبار] الخبر له إطلاقان:

- الإطلاق الأول: كل ما يؤثر عن سبقت من أقوال الصحابة والتابعين يسمى خبراً.

- الإطلاق الثاني: المراد به سنة رسول الله ﷺ، ومن ذلك أن المجد ابن تيمية ألف كتاباً بعنوان: (منتقى الأخبار) ويريد به سنة النبي ﷺ، والمراد هنا الإطلاق الثاني، أي الخبر أي سنة النبي ﷺ، وقد عرّف الخبر قال: [المراد به هنا]، أتى بـ "هنا" ليشير به إلى أنه يُعرف الخبر بمعناه عند المحدثين لا بمعناه عند الأصوليين، فإن للسنة إطلاقات، منها:

- الإطلاق الأول: ما يقابل البدعة، وهذا هو إطلاق السنة عند أهل الاعتقاد، ومن ذلك كتاب (السنة) لعبد الله بن الإمام أحمد، و(السنة لابن أبي عاصم)، وغيرهم من أئمة السنة.
- الإطلاق الثاني: السنة بما يقابل القرآن، وهذا هو المراد عند المحدثين، فلذلك يقولون: قول النبي ﷺ وفعله وتقريره وصفته الخلقية والخلقية، فيتعلقون بأي شيء يتعلق بالنبي ﷺ.
- الإطلاق الثالث: السنة التي تقابل الواجب، وهذا إطلاق السنة عند الفقهاء.
- الإطلاق الرابع: السنة بالنظر إلى كونها دليلاً، كما أن القرآن دليل، فتكون السنة قسيمة للقرآن، وهذا معنى السنة عند الأصوليين، فلذلك أدلة الأصولي: القرآن والسنة، فالأصولي إذا عرّف السنة قال: قول النبي ﷺ وفعله وتقريره. ولا يأتي بصفته الخلقية والخلقية، وإنما يأتي بهذا المحدثون، لأنهم يتكلمون عن رسول الله ﷺ بصفة عامة.

وقوله: [ما أُضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف]، هذا تعريف السنة عند المحدثين، والمفترض -والله أعلم- بما أن البحث في كتب أصول الفقه ألا يُذكر مثل هذا.

قال المصنف: [وقد سبق الكلام على أحكام كثيرة من القول، وأما الفعل فإن فعله ﷺ أنواع: ...].

سيقسم شيخنا رَحْمَةُ اللَّهِ أَفْعَالُ النَّبِيِّ ﷺ إلى أقسام خمسة، وهذا مهم للغاية، وهذا التقسيم أكثره مأخوذ من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ، ومن أحسن من قسّم أفعال النبي ﷺ ورتّب عليه أحكامًا هو شيخ الإسلام ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ، إلا أن كلامه متفرق كما في (مجموع الفتاوى).

وشيخنا قسّم كلامه إلى أقسام خمسة، وهذا مفيد للغاية، ومن ضبطه ضبط شيئًا كثيرًا مفيدًا يتعلق بأفعاله ﷺ، وكلامه هذا خير من كلام كثير من الأصوليين في كتب الأصول، بل منهم من لم يعتن بذلك كابن قدامة في (روضة الناظر).

قال المصنف: [وأما فعله فإن فعله ﷺ أنواع، الأول: ما فعله بمقتضى الجبلة، كالأكل والشرب والنوم، فلا حكم له في ذاته، ولكن قد يكون مأمورًا به أو منهيًا عنه بسبب، وقد يكون له صفة مطلوبة كالأكل باليمين أو منهي عنها كالأكل بالشمال].

الفعل بمقتضى الجبلة أي: ما جُبل عليه الإنسان، وهذا القسم يتعبد به كما ذكره بعض المالكية والحنابلة، وممن ذكره القرافي المالكي، والزرکشي الشافعي، بل عزاه أبو إسحاق الإسفراييني إلى أهل الحديث، قال: هو قول أكثر أهل الحديث. فإذن النوع الأول من أفعاله الفعل الجبلي، وهو ما جُبل عليه الإنسان، وممن ذكر هذا الفعل الجبلي القاضي عياض في كتابه (الشفاء)، وعزاه إلى السلف، وهذا الفعل الجبلي ينقسم إلى قسمين:

- القسم الأول: أمرٌ جبليّ يشترك فيه عامة البشر، كأصل القيام، وأصل القعود، وأصل الأكل والشرب... إلخ.

وهذا لا اقتداء فيه، لأن عامة البشر يأكلون ويشربون ويقومون ويجلسون.

- القسم الثاني: ما يتمايز البشر بعضهم عن بعض، كصفة القيام، ومحبة بعض الطعام دون بعض... إلى غير ذلك.

فمثل هذا من أتبع النبي ﷺ في جبلة فإنه يُثاب، وتقدم العزو للعلماء فيما سبق، فمن قال الفعل الجبلي فيريد هذا القسم وهو ما تمايزت فيه جبلة البشر بعضهم عن بعض.

ومن أدلة ذلك ما ثبت في الصحيحين عن أنس أنه قال: ما زلت أتبع الدباء - أي القرع وهو اليقطين - لما رأيت النبي ﷺ يتبعه في الصحفة.

فأنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا اقتدى بالنبي ﷺ في أمر جبلي وهو محبة الدباء.

وقد يُستدل لذلك أيضًا ما في صحيح مسلم أن جابرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما زال

يُحِبُّ الخُلَّ لما سمع النبي ﷺ يقول: «نِعْمَ الأُدْمُ الخُلُّ»... إلى غير ذلك.

فإذن الفعل الجبلي الذي يتمايز فيه البشر بعضهم عن بعض، الاقتداء فيه له أجره

ويُثاب عليه العبد.

قال المصنف: [الثاني: ما فعله بحسب العادة، فمباح في حد ذاته، وقد يكون

مأمورًا به أو منهيًا عنه لسبب].

والفعل العادي -أي ما يرجع إلى عادة القوم-، فإن الاقتداء برسول الله ﷺ في

ذلك محمود ويُثاب عليه العبد، وقد ذكر هذا من تقدم ذكره في الفعل الجبلي من

أهل العلم.

لكن ينبغي لمن أراد أن يقتدي بالنبي ﷺ في عاداته ألا يكون معارضًا لأمر

شرعي، فإذا عارض أمرًا شرعيًا لا يصح الاقتداء به، من أمثلة ذلك: أن يلبس لباسًا

كان يلبسه رسول الله ﷺ وقومه لا يلبسونه، فإنك إذا لبست ذلك وقعت في ثوب

الشهرة، وثبت عند ابن جرير في تفسيره عن قتادة في قوله تعالى: {زخرفًا}، قال:

كانوا يكرهون الشهرة في كل شيء. وجاء في ذلك حديث متنازع في صحته.

فإذن يقال: الفعل العادي نوعان:

- النوع الأول: أن تكون عادتك مخالفة لعادة النبي ﷺ وقومه، فإذا فعلت وقعت في الشهرة، فمثل هذا محرم ولا يجوز، لأن لباس الشهرة وكذلك الأفعال التي فيها شهرة محرمة شرعاً لما تقدم ذكره.

- النوع الثاني: أن تكون عادة قومك موافقة لعادة النبي ﷺ أو عند قومك أكثر من عادة وإحدى العادات موافقة لعادة النبي ﷺ، فكما نرى في إخواننا السودانيين عندهم تغطية الرأس بلبس العمامة، وعندهم بغير ذلك، فلو أن سودانياً تعمّد ولبس العمامة اقتداءً ومحبةً لرسول الله ﷺ فإنه يُثاب على ذلك.

بخلاف لو لبسها السعودي، فإن عادة القوم عندنا أن لا يلبسوا العمام، فلو لبسها السعودي وقع في لباس الشهرة.

ويدل لهذا ما ثبت في الصحيحين عن ابن عمر أنه كان يلبس النعال السبئية، فلما سئل عن ذلك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: لأني رأيت النبي ﷺ يلبسها، فدلّ هذا على أن من اتخذ عادة قد اتخذها رسول الله ﷺ وهي توافق عادة قومه أو إحدى العادات عند قومه فإنه يُثاب على ذلك، حتى لا يقع في لباس الشهرة.

ومما أفاد شيخ الإسلام ابن تيمية **رَحْمَةُ اللَّهِ** أن السنة في اللباس أن يلبس الرجل لباس قومه، فإن النبي **ﷺ** خرج في قوم يلبسون الإزار والرداء والعمامة ويلبسون القميص - الثياب - ولبس لُبْسَهُمْ، فدلّ هذا على أن السنة في اللباس أن تلبس لباس قومك.

وما نرى من بعض إخواننا في بلدانهم يتعمّدون اللبس السعودي، يلبس بعضهم الثوب السعودي وما يسمى بالعباءة، والعباءة أي: البشت، والشماغ السعودي، لاسيما إذا أراد أن يخطب أو شيئا من هذا، فهذا خلاف السنة بل هذا لباس شهرة بالنسبة إليه، بل يلبس الرجل لباس قومه ما لم يكن مخالفاً للشرع، إذا كان اللباس ضيقاً يلبس لباساً واسعاً وهكذا، وإذا كان مسبلاً يقصّر اللباس حتى لا يكون مسبلاً... إلى غير ذلك.

فالسنة في اللباس أن يلبس الرجل لباس قومه، وهذا أقرب لتأليف القوم، فإن التشابه في الظاهر يُورث التقارب، فمن لبس لباس قومه قربوا منه وقرب منهم، بخلاف من تمايز عنهم بلباس، فإنه يبعد عنهم، وقد تكون هذه حكمة - والله أعلم -.

قال المصنف: [الثالث: ما فعله على وجه الخصوصية، فيكون مختصاً به،

كالوصال في الصوم، والنكاح بالهبة].



هذا النوع الثالث من أفعاله ﷺ وهو ما كان خاصًا به، ومثّل شيخنا رَحْمَةُ اللَّهِ بِمِثَالَيْنِ، الأول الوصال في الصوم، والثاني النكاح بالهبة، أما الوصال في الصوم فهذا قول المذاهب الأربعة، أن الوصال خاص بالنبي ﷺ لأنه نهى عن الوصال في حديث أبي هريرة في الصحيحين.

أما النكاح بالهبة فالمراد به أن ينكح المرأة بلا صداق، والتمثل بهذا - والله أعلم - فيه نظر، لأن الخصوصية أخذت من القرآن لا من أفعاله، والبحث في أفعاله، قال سبحانه: { خَالِصَةً لِّكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ } [الأحزاب: ٥٠]، فلذا من الأمثلة التي تدل على الخصوصية ما يلي:

- المثال الأول: أن النبي ﷺ في صحيح مسلم ذبح شاة عنه وعن أمة محمد ﷺ وهذا خاص به، فلا يصح لأحد أن يضحي شاة عنه وعن أمة محمد ﷺ، ذكر هذا الطحاوي والبيهقي والمباركفوري والألباني وجماعة. ويدل لذلك أن الصحابة لم يفعلوا ذلك، فإذا فعل خاص به ﷺ. المثال الثاني: أن النبي ﷺ مكّن الصحابة من التبرّك بشعره وبصاقه... إلى غير ذلك، وكان يعطيهم ما يطلبون، وهذا خاص به، لأن الصحابة لم يفعلوا ذلك مع غير رسول الله ﷺ فهو خاص به، كما بيّن هذا الشاطبي في كتابه (الاعتصام)، وابن رجب في كتابه (الإذاعة)، وأئمة الدعوة كالشيخ

سليمان بن عبد الله في (تيسير العزيز الحميد)، وعبد الرحمن بن حسن في (فتح المجيد).

فإذن هذان المثالان زائدان على ما ذكر شيخنا رَحِمَهُ اللهُ في الأفعال الخاصة

به ﷺ.

قال المصنف: [ولا يُحْكَمُ بِالْخُصُوصِيَّةِ إِلَّا بِدَلِيلٍ، لِأَنَّ الْأَصْلَ التَّأْسِيَّ بِهِ].

وهذا كلام نفيس للغاية، الأصل ألا يُقال بالخصوصية، بل الأصل التأسي به، وسيأتي الكلام على هذا، وهو أن الأصل التأسي، لقوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} [الأحزاب: ٢١].

ويدل لهذا أيضًا أن الله لما جعل الهبة خاصة به قال: {خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} [الأحزاب: ٥٠]، قال ابن قدامة ثم ابن تيمية: فلما خصّه بذلك بين أنها خاصة به، وإلا الأصل عدم الخصوصية.

قال المصنف: [الرابع: ما فعله تعبدًا فواجب عليه حتى يحصل البلاغ بوجوب التبليغ عليه، ثم يكون مندوبًا في حقه وحقنا على أصح الأقوال، وذلك لأن فعله تعبدًا يدل على مشروعيته، والأصل عدم العقاب على الترك، فيكون مشروعًا لا عقاب في تركه، وهذا حقيقة المندوب].

يقول شيخنا: النوع الرابع، يذكر فيه ما فعله النبي ﷺ على وجه التعبد، يقول: هو واجب في حقه ابتداءً حتى يُبلِّغ الأمة، ثم بعد ذلك هو مستحب في حقه وفي أمة محمد ﷺ، وهذا - والله أعلم - لا داعي لذكره هنا، بل هو خارج مورد النزاع، هنا الوجوب ليس لأنه فعل، وإنما لأمر خارجي وهو وجوب البلاغ عليه.

وهذا كما يقال في فعله يقال في قوله، فلا داعي لذكر هذا - والله أعلم -، وإنما يقال: الفعل التعبدية الأصل فيه التأسي، ثم الأصل في أفعاله الاستحباب لا الوجوب، وهذا قول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ في رواية وعزاه المرادوي إلى أكثر أهل العلم.

ويدل عليه قوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} [الأحزاب: ٢١]، هذا يفيد الاستحباب ولا يفيد الوجوب، إذن الأصل في كل فعل أنه للاستحباب، إلا إذا دل دليل آخر على الوجوب.

ويدل لهذا صنيع أهل العلم، فإنك ترى في صنيعهم في كتب الفقه، يقولون: هذا للاستحباب ولا دليل على الوجوب، ويتمسكون بالأصل وهو أن أصل فعله على الاستحباب، فأهل العلم دارجون على هذا.

لكن قد ترى في التأصيل الأصولي وفي الكلام في ذكر المسائل وتأصيلها في علم أصول الفقه خلاف ما تراها في طريقة الفقهاء، هذا قد يكون خطأ من الأصوليين، فقد رأيت الأصوليين يبالغون في ذكر الخلاف، وأحياناً يُخطئون في عزو الخلاف، يرون موقفاً لعالم قال بالوجوب، فيرونه فعلاً فيقولون: هو إذن يذهب إلى أن

الأصل في الأفعال الوجوب في قول له. وهذا خطأ، فقد يكون قال بالوجوب لسبب خارجي لكن لم يُبيّن في هذا الموضع. فالمهم ألا يتابع الأصوليون في عزو الأقوال، فإنه يكون عندهم أخطاء في ذلك.

قال المصنف: [مثال ذلك: حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها سئلت: بأي شيء كان النبي ﷺ يبدأ إذا دخل بيته؟ قالت: بالسواك. فليس السواك عند دخول البيت إلا مجرد الفعل، فيكون مندوباً].

فإذن يكون السواك عند دخول المنزل مستحباً، لأن هذا فعله ﷺ.

قال المصنف: [ومثال آخر: كان النبي ﷺ يُخلل لحيته في الوضوء، فتخليل اللحية ليس داخلياً في غسل الوجه حتى يكون بياناً لمجمل، وإنما هو فعل مجرد فيكون مندوباً].

ومثله تخليل اللحية، إلا أن الحديث متنازع في صحته، وأصح الأقوال أنه ضعيف، كما ضعفه الإمام أحمد، وأبو حاتم، وإنما العمدة على أثر ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد ثبت تخليل اللحية عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقول الصحابي إذا لم يُخالَف فهو حجة.

قال المصنف: [والخامس: ما فعله بياناً لمجمل من نصوص الكتاب أو السنة ...

.]

وهذا مبحث مهم، وهو النوع الخامس من أفعاله، يأتي الأمر بلفظ مجمل في الكتاب أو السنة، ثم يأتي تفصيله وتوضيحه لذلك عملياً، كقوله تعالى: **{وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ}** [البقرة: ٤٣]، وقوله: **{كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ}** [البقرة: ١٨٣]، ثم يأتي في الهدي العملي فعل الصيام وفعل الصلاة ... وهكذا، ففعله بيان لأمر مجمل في الكتاب أو السنة.

قال المصنف: [ ... فواجب عليه حتى يحصل البيان بوجوب التبليغ عليه، ثم يكون له حكم ذلك النص المبين في حقه وحقنا، فإن كان واجباً كان ذلك الفعل واجباً، وإن كان مندوباً كان ذلك الفعل مندوباً، مثال الواجب: أفعال الصلاة الواجبة التي فعلها النبي ﷺ بيانياً لمجمل، قوله تعالى: **{وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ}**، ومثال المندوب: صلاته ﷺ ركعتين خلف المقام بعد أن فرغ من الطواف، بيانياً لقوله تعالى: **{واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى}**، حيث تقدم ﷺ إلى مقام إبراهيم وهو يتلو هذه الآية، والركعتان خلف المقام سنة].

إذن يقول: إذا كان البيان لأمر واجب سواء في الكتاب أو السنة فالمبني يأخذ حكم المبني، فإن كان المبني واجباً فالمبني واجب، وإذا كان المبني مستحباً فالمبني مستحب، وذكر على ذلك مثالين.

ذكر هذا جماعة من الأصوليين كأبي إسحاق الشيرازي وشيخ الإسلام ابن تيمية، لكن في هذا نظر -والله أعلم-

وذلك أنه يلزم على هذا أن يكون الأصل في جميع أفعال الصلاة الوجوب، وجميع أفعال الصيام الوجوب، وجميع أفعال الحج الوجوب، فعلى هذا يقال في كل فعل إنه واجب فنبحث عن الصارف من الوجوب إلى الاستحباب، وهذا خلاصة صنيع أهل العلم عملياً، بل صنيع أهل العلم عملياً أنهم يعاملون هذه الأفعال أنها على الاستحباب، ولا يقولون إنها للوجوب إلا إذا جاء دليل يدل على الوجوب. وإنما يقال في هذا - والله أعلم - ما يُستفاد من كلام ابن دقيق العيد، وقد نقله الزركشي في كتابه (البحر المحيط)، يقول: إذا جاء نص مبين فإنه يُستفاد منه في الصفة لا في الحكم.

فجاء قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} [البقرة: ٤٣]، ويين ذلك عملياً، فنستفيد هذا في أن صفة الصلاة هكذا، لكن ما حكم هذه الصفة؟ للوجوب أو للاستحباب، هذا بحث آخر، وهذا أصح، ويتفق مع صنيع أهل العلم عملياً في مسائل الفقه.

#### تنبيهات وفوائد تتعلق بالفعل:

- التنبيه الأول: ينبغي أن يُعرف وأن يُفَرَّق بين الفعل الذي يُفعل تقصداً لذاته أو لغيره، فما فُعل وأريد به لذاته فيختلف عما فُعل ويُراد به لغيره، ومن أمثلة ذلك: أن النبي ﷺ نزل بالأبطح بعد أن انتهى من منى

قبل طواف الوداع، فتنازع العلماء في نزوله، هل هو مراد لذاته فيقال هو

سنة لذاته؟ أو مراد لغيره وهو أنه أسمح لخروجه كما تقول عائشة؟

في المسألة قولان، فإذن إذا أردنا أن ندرس فعلاً فلننظر هل هو مراد لذاته أو مراد لغيره، وهذا تنبني عليه أحكام كثيرة، من ذلك: قد سلك النبي ﷺ طريقاً في حجه، أو طريقاً في عمرته، أو طريقاً في سفره، فصلى في هذا المكان، وجلس في هذا المكان يوماً أو يومين... إلخ.

هذه الأفعال ليست مرادة لذاتها، وإنما مرادة لغيرها، فتقصد مثل هذا بدعة، لذا يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ كَمَا فِي (مجموع الفتاوى)، وفي أواخر كتاب (الاقضاء)، يقول: المتابعة في النيات أبلغ من المتابعة في العمل الظاهر.

فإذن هذه الأفعال لم يتقصدها ﷺ، وبهذا تُدرك خطأ من يُعظم الآثار ويُعظم هذا الطريق أو هذا المكان لأن النبي ﷺ صلى فيه، يقال: صلى فيه تبعاً لا قصداً، لم يكن يريد الصلاة فيه وهو مسافر، لكن أدركته الصلاة فصلى.

لذا ثبت عند ابن أبي شيبة من طريق المعرور بن سويد عن عمر، أنه رأى أقواماً يبتدرون مكاناً يصلون فيه، قال: "ما هذا المكان؟"، قالوا: مكان كان قد صلى فيه النبي ﷺ، فأنكر عليهم عمر،

وقال: "إنما أهلك من كان قبلكم بتبعتهم بيع ومساجد أنبيائهم، فمن أدركته الصلاة فليصل أو ليدع".

فإن قيل: كان ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يتقصّد مثل هذا؟

أجاب ابن تيمية على هذا بجواب بديع في كتابه (الاقتضاء)، وقال: ابن عمر ما كان متقصّداً تعظيم الأماكن، لا هو ولا غيره من الصحابة، وإنما كان يُحاكي النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في فعله، وإلا ابن عمر لا يُعظّم هذه الأماكن وإنما يُقلّد النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في فعله، بخلاف هؤلاء المتأخرين فإنهم عظموا هذه الأماكن.

وهذه فائدة نفيسة من شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ.

فإن أصرّ أحدهم وقال: بلى كان ابن عمر يُعظّم هذه الأماكن. فيقال: حاشاه، لكن لو أصر أحد فيقال: قد خالفه أبوه، وأبوه مقدم عليه.

• التنبيه الثاني: ينبغي أن يُنظر في جنس الفعل، وقد ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ ومثّل عليه بالحجامة، قال: الحجامة تُفعل في الأماكن الحارة، ولا تنفع كثيراً في الأماكن الباردة، وإنما الذي ينفع في الأماكن الباردة الفصد.



فإذن المتابعة في مثل هذا والتداوي بمثل ما تداوى به النبي ﷺ هو بالنظر في جنس الفعل، فمن كان في مكان بارد فيفصد، ومن كان في مكان حار فيحتجم، فيُنظر إلى جنس الفعل لا إلى ذات الفعل.

ومن أمثلة ذلك: زكاة الفطر، جاء في السنة أنها تُخرج من الحنطة والشعير والزبيب والتمر... إلخ، فمن كان في أرض لا يوجد فيه مثل هذا، يقال: المراد أنه يُخرج من قوت البلد ليُغني الفقير، والفقير يغتني من القوت. فإذا من كان قوت بلده خلاف هذه الأمور فإنه لا يُخرج هذه الأمور، وإنما يُخرج ما كان قوتاً في بلده، فالمتابعة في الجنس أولى من المتابعة في ذات الفعل، وقد نبّه على هذا ابن تيمية في بحث نفيس رَحِمَهُ اللهُ، ومن أمثلة ذلك اللباس، فإن النبي ﷺ لبس لباس قومه، كما تقدم بيانه، فالسنة في اللباس أن تلبس لباس قومك.

قال المصنف: [وأما تقريره ﷺ على الشيء فهو دليل على جوازه على الوجه الذي أقره قولاً كان أم فعلاً].

أما الإقرار فهو حجة، ويدل على حجيته ما يلي:

- الأمر الأول: كل دليل فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنه

لا يمكن للنبي ﷺ أن يعلم محرماً ويدعه.

- الأمر الثاني: الإجماع، فقد حكى الإجماع على حجية الإقرار ابن

القشيري، نقله عنه الزركشي في كتابه (البحر المحيط).

قال المصنف: [مثال إقراره على القول: إقراره الجارية التي سأها: «أين الله؟»،

قالت: في السماء].

أقرها أن الله في السماء، وهنا أنبه على تنبيه لطيف، وهو مما يُشكر لشيخنا رحمة الله، وهو أن تُقرر مسائل الاعتقاد حتى في كتب غير الاعتقاد، وهذا صنيع ابن تيمية وابن القيم، تراهم يتكلمون في مسائل الصفات والاعتقاد في كل كتاب كتبه، ويستطردون ويأتون بهذه المسائل.

لأن من الناس من قد لا يقتني كتاباً في الاعتقاد لأنه مخالف لك في العقيدة، وليس على الاعتقاد السلفي، ويقتني كتاب في علوم أخرى، فيغزى مثل هؤلاء حتى يُوفّقوا المعرفة العقيدة السلفية، وهذا مما فعله شيخنا في هذا المثال.

قال المصنف: [ومثال إقراره ﷺ على الفعل: إقراره صاحب السرية الذي كان

يقرأ لأصحابه فيختم بـ{قل هو الله أحد}، فقال النبي ﷺ: «سلوه لأي شيء كان يصنع ذلك؟»، فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن وأنا أحب أن أقرأها، فقال النبي

ﷺ: «أخبروه أن الله يحبه»].

هذا إقرار على الجواز كما بيّنه ابن رجب في شرحه على البخاري، وهو أنه يجوز للإنسان أن يقرأ في الركعة أكثر من سورة، لكن ليس إقراراً على استحباب مثل هذا، فإن العلماء لا يذكرون أنه يُستحب في كل ركعة أن تقرأ سورة الإخلاص، ونحن مأمورون أن نفهم الكتاب والسنة بفهم السلف وأهل العلم.

قال المصنف: [ومثال آخر: إقراره رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الحبشة يلعبون في المسجد من أجل التأليف على الإسلام، فأما ما وقع في عهده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولم يعلم به فإنه لا يُنسب إليه، ولكنه حجة لإقرار الله له، ولذلك استدلت الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على جواز العزل بإقرار الله لهم عليه، قال جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "كنا نعزل والقرآن ينزل". متفق عليه.]

ينبغي أن يُعلم أن ما أقرّه النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في زمانه له حالان:

- الحال الأولى: ألا يعلم به، وهذا حجة، وقد ذهب إلى هذا جماهير أهل العلم كما عزا إليهم الحافظ ابن حجر في كتابه (النكت على ابن الصلاح)، وقال هو صنيع الشيخين في صحيحهما،
- ويدل لذلك قول جابر في مسلم: "كنا نعزل والقرآن ينزل".
- وأدرج بعض الرواة: "... ولو كان شيء يُنهى عنه لنهانا عنه القرآن".
- فجابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استدلت بجواز مثل هذا بأنه فعله في زمن النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولو كان محرماً لنهاهم الله عن ذلك، فإن الله بكل شيء عليم سبحانه.

- الحال الثانية: أن يقع الشيء في زمانه ويعلمه، وهذا حجة من باب أولى، وذهب إلى هذا زيادة على من تقدم: ابن قدامة وأبو الخطاب الحنبلي، وابن تيمية في (المسودة)، وغيرهم.

قال المصنف: [زاد مسلم: قال سفيان: "ولو كان شيء يُنهي عنه لنهانا عنه القرآن"، ويدل على أن إقرار الله حجة أن الأفعال المنكرة التي كان المنافقون يُخفونها يُبينها الله تعالى ويُنكرها عليهم، فدل على أن ما سكت الله عنه فهو جائز.].  
أصل هذا المبحث من مباحث علم الحديث، لكن فيه مسائل يستفيد منها الأصولي.

قال المصنف: [أقسام الخبر باعتبار من يُضاف إليه، ينقسم الخبر باعتبار من يُضاف إليه إلى ثلاثة أقسام: مرفوع، وموقوف، ومقطوع].  
فإذن المرفوع: ما أُضيف إلى النبي ﷺ، والموقوف: ما أُضيف إلى الصحابي، والمقطوع: ما أُضيف إلى التابعي.

قال المصنف: [المرفوع: ما أُضيف إلى النبي ﷺ حقيقة كان أم حكماً، فالمرفوع حقيقة: قول النبي ﷺ وفعله وإقراره].

إذا قال النبي ﷺ شيئاً أو أقره فهذا مرفوع حقيقة، أما المرفوع حكماً سيبينه فيما يلي.

**قال المصنف: [والمرفوع حكماً: ما أُضيف إلى سنته أو عهده أو نحو ذلك مما يدل على مباشرته إياه].**

فإذا قال الصحابي: "من السنة ان تفعل كذا ..."، فهذا مرفوعٌ حكماً، وهو حجة عند جماهير أهل العلم، كما بيّن هذا الزركشي في كتابه (البحر المحيط)، والمرداوي في (التحجير)، بل نقل الحاكم اتفاق أهل العلم على أنه حجة، ونقل أيضاً اتفاق النقلة البيهقي كما في (مختصر الخلافات)، قال ابن حجر: ويريد بذلك اتفاق المحدثين.

فإذن إذا قيل: "من السنة كذا" فهو حجة في الدين.  
وأقل أحواله أن يكون فهماً للصحابي، وفهم الصحابي حجة فما بالك وهو أرفع من هذا.

**قال المصنف: [ومنه قول الصحابي: "أمرنا" أو "نُهينا" أو نحوهما، كقول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خُفف عن الحائض". وقول أم عطية: "نُهينا عن اتباع الجنائز ولم يُعزم علينا"].**

قول: "أمرنا" أو "نُهينا" تنازع الأصوليين في ذلك، وتحريم محل النزاع كما يقول ابن حجر في كتابه (النكت على ابن الصلاح): أنه إذا قال ذلك أبو بكر الصديق،

فالجميع يراه حجة، واختلفوا في غير أبي بكر الصديق، وأصح الأقوال أنه حجة، وهو قول الشافعي، وقول جمهور الأئمة، ويدل لذلك أن الصحابي لا يقول "أمرنا" إلا وهو يعزوه إلى من يكون أمره حجة، والمراد به النبي ﷺ.

قال المصنف: [والموقوف: ما أضيف إلى الصحابي ولم يثبت له حكم الرفع، وهو حجة على القول الراجع].

أشار شيخنا في هذا المبحث إلى حجية قول الصحابي، والكلام على هذا يطول، وأرجى البحث في حجية قول الصحابي.

قال المصنف: [وهو حجة على القول الراجع، إلا أن يخالف نصاً أو قول صحابي آخر، فإن خالف نصاً أخذ بالنص، وإن خالف قول صحابي آخر أخذ بالراجع منها].

إذن قول الصحابي حجة، إلا أن يُخالف نصاً أو قول صحابي آخر، فإذا حصلت المخالفة في أحد هذين الأمرين فليس حجة بالإجماع، وسيأتي بحث هذا - إن شاء الله -.

قال المصنف: [والصحابي: من اجتمع بالنبي ﷺ مؤمناً به ومات على ذلك، والمقطوع: ما أضيف إلى التابعي فمن بعده، والتابعي: من اجتمع بالصحابي مؤمناً بالرسول ﷺ ومات على ذلك].

وأصح أقوال أهل العلم أن قول التابعي حجة إذا لم يوجد في الباب إلا هو، وهذا قول الإمام أحمد في رواية، ويدل عليه كلام الشافعي، فإن الإمام أحمد قال في أقل الحيض: أقل الحيض يوم وليلة، وهذا قول عطاء وهو أرفع ما في الباب. لذا أحد الروایتين عن أحمد نص على أن قول التابعي حجة، ونقل ذلك ابن الجوزي في كتابه (مناقب الإمام أحمد).

وهذا هو الصواب، وسبب ذلك أنه إذا كان أرفع ما في الباب قول هذا التابعي، فقول التابعي هو سبيل المؤمنين في هذه المسألة، ونحن مأمورون أن نفهم الكتاب والسنة بفهم سبيل المؤمنين وهم السلف.

### قال المصنف: [أقسام الخبر باعتبار طرقة].

ما سيأتي من المبحث لا أريد أن أعلق عليه، لأنه يتعلق بمصطلح الحديث، وبحثنا في علم أصول الفقه، وإنما نمرّ مروراً سريعاً وأشير إليه إشارات.

### قال المصنف: [ينقسم الخبر باعتبار طرقة إلى متواتر وآحاد].

تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد هذا محدث، ولا يعرفه لا المحدثون ولا أئمة السنة، وإنما أتى به المتكلمون، والمتواتر بشرطه التي سيذكرها شيخنا هو مشهور عند المتأخرين لا مثال له، لذلك صرح ابن حبان في مقدمة صحيحه، والحازمي وابن

النجار الأصولي في (شرح الكوكب)، أنه لا مثال للمتواتر، وصدقوا، ويدل على هذا كلام ابن الصلاح، أنه لا مثال للمتواتر بشرطه.  
فإذن تقسيم السنة إلى متواتر وآحاد هذا خطأ، بل على قولهم وتأصيلهم كل السنة آحاد.

فإن قيل: ألا يوجد في السنة متواتر؟

يقال: بلى، ووجد في كلام المحدثين كالبخاري وغيره، لكن أرادوا بالمتواتر لغةً، أي المتكاثراً، بدون: ما رواه جمع عن جمع من أول السند إلى منتهاه، ويكون مستندهم الحس، وتحيل العادة على توافقه وتواطؤهم على الكذب. هذه شروط التواتر لا وجود له، وإنما عبروا عن التواتر بالمعنى اللغوي.

ومما أشار إليه شيخ الإسلام - وهذه فائدة نفيسة - قال: قد يروي الخبر ثلاثة ويكون متواتراً، ويرويه أكثر منهم ولا يكون متواتراً، لأن هؤلاء الثلاثة أقوىاء في الحفظ، قال: وهذا كالطعام، قد تأكل طعاماً قليلاً كاللحم، ويشبعك أكثر من طعام آخر كثيراً، فإذن لا بد أن يُنظر في المُخبر، فإن قوة المُخبر مؤثر في قوة الخبر.

قال المصنف: [المتواتر ما رواه جماعة كثيرون يستحيل في العادة أن يتواطؤوا على

الكذب، وأسندوه إلى شيء محسوس، مثاله: قوله ﷺ: «من كذب عليّ متعمداً

فليتبوأ مقعده من النار»].



هذا المثال فيه نظر ولا يصح أن يكون مثالا للتواتر، لذا نقل ابن حجر في (النزهة) عن ابن الصلاح قال: إلا أن يُدعى، أي يُشكك في هذا المثال، وصدق، هذا المثال لا يصح على التواتر، لأنه يقول: جماعة عن جماعة تحيل العادة تواطؤهم وتوافقهم على الكذاب من أول السند إلى منتهاه، وهذا على هذا التأصيل لا وجود له حتى في هذا الحديث.

قال المصنف: [والآحاد ما سوى التواتر، وهو من حيث الرتبة ثلاثة أقسام: صحيح وحسن، وضعيف، فالصحيح: ما نقله عدل تام الضبط بسند متصل وخلا من الشذوذ والعلة القادحة، والحسن: ما نقله عدل خفيف الضبط بسند متصل وخلا من الشذوذ والعلة القادحة، ويصل إلى درجة الصحيح إذا تعددت طرقه ويسمى صحيحًا لغيره، والضعيف: خلا من شرط الصحيح والحسن، ويصل إلى درجة الحسن إذا تعددت طرقه على وجه يجبر بعضها بعضًا، ويسمى حسنًا لغيره، وكل هذه الأقسام حجة سوى الضعيف، فليس بحجة، لكن لا بأس بذكره في الشواهد ونحوها...].

وقد أفاد ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ أن العلماء مجمعون على أنه لا يصح أن يُحتج بالحديث الضعيف في الأحكام، ذكر هذا كما في (مجموع الفتاوى).

فإن قيل: ماذا يقال في قول أحمد: الحديث الضعيف أحب إلي من الرأي؟

يقال: المراد به الحسن، كما بيّن هذا شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، والشاطبي في (الاعتصام)، وابن رجب في (شرح العلل)، وفي كلام ابن رجب ما يدل على أنه يريد الحسن لغيره. فالمقصود أنه لا يريد الضعيف، يريد الحسن سواء لذاته أو لغيره.

قال المصنف: [صيغ الأداء، للحديث تحمل وأداء، فالتحمل: أخذ الحديث عن الغير، والأداء: إبلاغ الحديث إلى الغير، وللأداء صيغ منها: حدثني، لمن قرأ على الشيخ، وأخبرني: لمن قرأ عليه الشيخ أو قرأ هو على الشيخ، أخبرني إجازة أو أجازني: لمن روى بالإجازة دون القراءة ...].

هذا التقييد والتخصيص بهذه الطريقة لا يعرفه المحدثون الأولون، لأن المحدثين الأولين يتكلمون بمقتضى اللغة، فليس عندهم هذه الاصطلاحات، وإنما هذا عند المتأخرين وهو مخالف لطريقة الأولين. وهذه المباحث كما تقدم تتعلق بمصطلح الحديث.

قال المصنف: [والإجازة: إذنه للتلميذ أن يروي عنه ما رواه، وإن لم يكن بطريقة القراءة، العنينة: وهي رواية الحديث بلفظ "عن"، وحكمها: الاتصال إلا من معروف بالتدليس، فلا يُحكم فيها بالاتصال إلا أن يُصرح بالتحديث].

ينبغي أن تعلم أن العنينة إذا رأيتها في الإسناد، "كمالك عن نافع عن ابن عمر"، نافع يقول: مالك عن نافع عن ابن عمر، نافع لما قال: "عن ابن عمر"، الذي قال: "عن" ليس نافعاً وإنما الذي تحته وهو مالك، ذكر هذا المعلمي **رَحْمَةُ اللَّهِ** في كتابه (التنكيل)، لكن أؤكد أن هذه المباحث تتعلق بعلم المصطلح، وقد سبق وشرحت (نخبة الفكر) وفصلت في هذه المسائل.

**قال المصنف: [هذا وللبحث في الحديث ورواته أنواع كثيرة في علم المصطلح، وفيما أشرنا إليه كفاية إن شاء الله تعالى].**

**قال المصنف: [الإجماع].**

الإجماع من أهم الأدلة التي ينبغي أن يعتني بها طالب العلم، وقد حصل قصور كبير في الاعتناء بدليل الإجماع، وهو من أهم الأدلة، وترجع أهمية دراسة دليل الإجماع أن دليل الإجماع قطعي الدلالة، فكل الإجماعات قطعية الدلالة، أما من جهة الثبوت فتتنقسم إلى ظني وقطعي، أما من جهة دلالة الإجماع، فدلالته قطعية، ذكر هذا ابن برهان، والغزالي في كتابه (المستصفى)، وابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)، ونقله الزركشي عن جماعة، وممن نقل عنهم ابن برهان ونقله أيضاً الشوكاني في (إرشاد الفحول) عن جماعة من أهل العلم.

إذن مزية دليل الإجماع على غيره أنه قطعي الدلالة، فلذلك إذا تعارض دليل الإجماع مع غيره من الأدلة فهو مُقدم عليها لأن دلالته قطعية، لذا حاول المتكلمون

قدر استطاعتهم أن يُضعفوا دليل الإجماع، فانقسموا تجاه دليل الإجماع من حيث الجملة قسمين:

- القسم الأول: ردّوا الإجماع وصرّحوا بالرد، وهذا قول النظام المعتزلي ومن تبعه، وقد أنكر عليه أئمة الإسلام وعلماء الإسلام، وأنكر عليه الأصوليون، ومن أنكر عليه ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله)، وحكى الإجماع على خلاف ابن النظام، وقال: أول من أنكر الإجماع ابن النظام.

وذكر مثله الغزالي في كتابه (المستصفى)، وابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)، وقال ابن تيمية: وقد أنكر الإجماع الشيعة والمعتزلة.

- القسم الثاني: ممن شدّدوا ووضعوا للإجماع شروطاً حتى لا يكاد أن يوجد، ومن ذلك أن طائفة من المتكلمين كأبي بكر الباقلاني، والآمدي، قالوا: لا يُعتدّ بالإجماع حتى يُوافق العامة أهل العلم، ومتى يُظن أن العامة يُوافقون أهل العلم؟ مؤدى هذا إلى إنكار الإجماع حقيقةً، وقد ردّ عليهم أبو الخطاب الحنبلي في كتابه (التمهيد)، وقال: العامة تبع لأهل العلم وليس لهم قول مستقل حتى يوافقوا أو يخالفوا.

لذا أهل البدع حاولوا رد الإجماع صريحًا أو إضعافه، وعلى إثر ذلك لم يقبلوا الإجماع السكوتي، وسيأتي مناقشتهم في ذلك، وأن مؤدى قولهم إلى عدم قبول الإجماع السكوتي عدم قبول الإجماع مطلقًا، لأنه لا يوجد إجماع منطوق بحيث يتكلم كل عالم في مسألة بحرمة كذا أو بجواز كذا، وستأتي مناقشتهم في ذلك.

وسبب سعي أهل البدع إلى رد دليل الإجماع أنهم يريدون أن يجعلوا الأدلة من حيث دلالتها ظنية، فإذا خالفت شيئًا عندهم من اعتقادهم ردوها بحجة أنه لا يُقبل في العقائد الظنيات ولا يُقبل فيها إلا اليقينيّات، وهذا من خطئهم الذي تقدم بيانه فيما سبق لذا قال ابن القيم **رَحْمَةُ اللَّهِ** كما في (مختصر الصواعق): ظني الدلالة وقطعي الدلالة قلبا للإسلام رأسًا على عقب. وصدق **رَحْمَةُ اللَّهِ**، وهذا من جهة استعمال المتكلمين له، وإلا فتقسيم الأدلة إلى قطعي الدلالة وظني الدلالة وقطعي الثبوت وظني الثبوت صحيح، وإنما الخطأ أن المتكلمين استعملوا ذلك في رد الأدلة الشرعية.

قال المصنف: [تعريفه: الإجماع لغة: العزم والاتفاق، واصطلاحًا: اتفاق مجتهدي

هذه الأمة بعد النبي **ﷺ** على حكم شرعي].

وتقدم كثيرًا أنه لا ينبغي الاشتغال بالتعاريف.

إذن إذا اتفق مجتهدو الأمة على حكم شرعي بعد وفاة رسول الله **ﷺ** يكون إجماعًا، أما لو كان في حياة النبي **ﷺ** يكون سنة لأنه قد أقرهم، وقد تقدم أن ما فعل

في زمانه رحمته الله سواء اطلع عليه أم لم يطلع عليه فهو حجة بدلالة الإقرار على ما تقدم بحثه.

**قال المصنف: [فخرج بقولنا "اتفاق" وجود خلاف ولو من واحد فلا ينعقد معه الإجماع].**

وهذا المشهور عند الأصوليين أن خلاف الواحد يُعتد به وخالف ابن جرير الطبري، وذهب إلى أن قول الأكثر إجماع، وقد توارد نقل العلماء هذا عن ابن جرير، وهذا القول خطأ، فإن الإجماع يُراد به إجماع كل العلماء.

لكن أنبه إلى أمر دقيق، قد يوجد في مسألة خلاف للحسن البصري، أو لإسحاق، كما ذهب إسحاق إلى أن من تعمّد ترك مسح الأذنين عند مسح الرأس يُعيد الوضوء، ذكر النووي رحمته الله أن الإجماع قبل إسحاق منعقد على خلاف ذلك، أي أن إسحاق محجوج بالإجماع قبله.

غالبًا إذا وجدت الذي خالف واحدًا ولم ينسب العلماء الخلاف إلا إلى واحد أو اثنين، غالبًا تجد أن العلماء مجمعون قبله أو مجمعون بعده، فيكون الإجماع حجة سواء كان قبله أو بعده.

**قال المصنف: [وخرج بقولنا "مجتهدى" العوام والمقلدون، فلا يُعتبر خلافهم ولا وفاقهم].**

تقدم الرد على أبي بكر الباقلاني والآمدي في ذلك.

قال المصنف: [وخرج بقولنا "هذه الأمة" إجماع غيرها فلا يُعتبر، وخرج بقولنا "بعد النبي - صلى الله عليه وسلم" اتفاقهم في عهد النبي ﷺ، فلا يُعتبر إجماعاً من حيث كونه دليلاً، لأن الدليل حصل بسنة النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، لذلك إذا قال الصحابي: "كنا نفعل" أو "كانوا يفعلون كذا على عهد النبي ﷺ"، كان مرفوعاً حكماً لا نقلاً للإجماع، وخرج بقولنا "على حكم شرعي" اتفاقهم على حكم عقلي أو عادي، فلا مدخل له هنا، إذ البحث هنا في الإجماع كدليل من أدلة الشرع].  
قوله: [إذ البحث في الإجماع كدليل من أدلة الشرع]، الكاف هنا - والله أعلم - خطأ في اللغة، ولا يصح أن تكون كاف التشبيه والتمثيل، وهذا من الخطأ الذي شاع عند كثير من الكتاب،

كما ذكره العلامة تقي الدين الهلالي في كتابه (تقويم اللسانين)، وهذه الرسالة مفيدة مع اختصارها، فقد نبّه على أخطاء كثيرة.

قال المصنف: [والإجماع حجة بأدلة منها: قوله تعالى: {وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس}، فقوله: {شهداء على الناس} يشمل الشهادة على أعمالهم وعلى أحكام أعمالهم، والشهيد قوله مقبول].

وقد ذكر هذا الدليل شيخ الإسلام ابن تيمية والآمدني، وابن قدامة وغير واحد من أهل العلم، وهذا دليل مشهور عند أهل العلم على حجية دليل الإجماع.

قال المصنف: [قوله تعالى: {فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول}، دل على أن ما اتفقوا عليه حق].

وقد ذكر هذا الدليل الأمدي وشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرهما، فمفهوم المخالفة من الآية: أنكم إذا لم تتنازعوا، أي أجمعتم فاحتجوا بذلك، أما إذا تنازعتم فابحثوا عن دليل.

قال المصنف: [قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»].

هذا الحديث رُوي عن أبي مسعود، فالمقصود أنه لا يصح، وإنما يصح موقوفاً عند ابن أبي شيبة من كلام أبي مسعود البدرى، قال: "لا تجتمع أمة محمد ﷺ على ضلالة".

قال المصنف: [الدليل الرابع: أن نقول: إجماع الأمة على شيء إما أن يكون حقاً، وإما أن يكون باطلاً، فإن كان حقاً فهو حجة، وإن كان باطلاً فكيف يجوز أن تجتمع هذه الأمة التي هي أكرم الأمم على الله منذ عهد نبينا ﷺ إلى قيام الساعة على أمر باطل لا يرضى به الله؟ هذا من أكبر المحال].

هذا من أكبر المحال، أي من أكبر الممتنع.



إذن هذا دليل من الأدلة على حجية الإجماع، والأدلة كثيرة، ومن الأدلة المهمة في حجية الإجماع ما أخرج الشيخان من حديث المغيرة بن شعبة، ومعاوية بن أبي سفيان أن النبي ﷺ قال: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين، لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك».

وجه الدلالة: أن العلماء إذا اجتمعوا في زمن على قول فلا بد أنهم اجتمعوا على الحق لأن من بينهم الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، وهذا يفيدنا شيئاً مهماً سيأتي الكلام عليه، إذا تنازع العلماء على قولين ثم أجمعوا على قول واحد فإجماعهم بعدُ بيّن أي القولين هو الصواب، فصار حجة، لأنه لما أجمعوا كان من بينهم الفرقة الناجية.

وكذلك إذا أجمع العلماء على قول ثم اختلفوا على قولين، فإن الخلاف الذي حدث بعد الإجماع مردود، لأنهم لما كانوا مجتمعين كانت بينهم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة.

### قال المصنف: [أنواع الإجماع، الإجماع نوعان: قطعي وظني].

وهذا التقسيم للإجماع مشهور عند أهل العلم، ذكره ابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)، وابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وفي كتابه (الاستقامة)، وذكره الزركشي في كتابه (البحر المحيط)، أن الإجماع نوعان، قطعي وظني.

والمراد هنا من جهة الثبوت لا من جهة الدلالة، أما من جهة الدلالة فالإجماع كله قطعي، وإنما البحث من جهة الثبوت.

قال المصنف: [فالقطعي ما يُعلم وقوعه من الأمة بالضرورة كالإجماع على وجوب الصلوات الخمس، وتحريم الزنا، وهذا النوع لا أحد يُنكر ثبوته ولا كونه حجة، ويكفر مخالفه إذا كان ممن لا يجهله].

وهذا ما حرره شيخ الإسلام ابن تيمية، وأورد بحثاً كما في (مجموع الفتاوى)، وكتابه (الاستقامة)، وهو: متى يكفر مُنكر الإجماع؟

والذي حرره شيخ الإسلام أنه إذا خالف الإجماع القطعي كفر، بخلاف الإجماع الظني، والمراد بالإجماع القطعي ما ذكر شيخنا هنا، وهو ما كان مبنياً على نص ظاهر، كـ{وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} [البقرة: ٤٣]، وتحريم الزنا، وتحريم الربا... إلى غير ذلك، ثم يُجمع العلماء على مثل هذا فيكون الإجماع قطعياً.

قال المصنف: [والظني: ما لا يُعلم إلا بالتبع والاستقراء].

ينبغي أن يُعلم أن الإجماع أقسام ثلاثة، ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية في رده على السبكي في الطلاق المعلق، الذي طُبِع في مجلدين، وأشار إلى هذا كما في (مجموع الفتاوى).

- الإجماع الأول: الإجماع الإحاطي، وهذا هو الإجماع القطعي

- الإجماع الثاني: الإقراري، وهو أن يقول عالم قولاً فيشتهر ولا يُنكر بل يُقرّ، وعدم إنكارهم له يُعدّ إقراراً، وهذا نوع من الإجماع الظني.
- الإجماع الثالث: الاستقرائي، وهو أن يستقرئ العالم الأقوال، وبعد الاستقراء يقول: أجمع العلماء على كذا، وهذا نوع من الإجماع الظني لكنه أضعف من الإقراري، وهو حجة، بل مما أفاد ابن تيمية أن قول العالم: لا أحفظ أحداً من أهل العلم خالف في كذا، أو: لا أعلم أحداً من أهل العلم خالف في كذا... ذكر في الكتاب نفسه أن هذا إجماع، وإن كان أقل مرتبة وقوة من قول: أجمع العلماء على كذا.

قال المصنف: [والظني ما لا يُعلم إلا بالتبع والاستقراء، ولقد اختلف العلماء

في إمكان ثبوته].

أما هذا الإجماع، فإن أكثر الإجماعات بل كل الإجماعات هي من الإجماع السكوتي، إذ لا يوجد في الشريعة إجماع منطوق، بمعنى أن ينطق كل عالم بحرمة كذا، فإنه لو أراد أحد أن يُثبت عن كل عالم من علماء الأمة الماضين أنهم نطقوا بوجوب الصلاة لما استطاع.

فإذن القول بأن الإجماع السكوتي ليس حجة مؤداه إلى إنكار الإجماع، وقد ذكر هذا الجصاص رَحْمَةُ اللَّهِ في كتابه (الفصول في الأصول)، وهو تقرير بديع من

الجصاص، وقرر مثل هذا ابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)، وقال في المغني لما أورد مسألة: هذه بالإجماع، ولو عارض أحد فإنه لا يستطيع أن يثبت مثل هذه المسائل ولو عن عشرة من الصحابة.

إذن تكلم البعض وعدم إنكار الآخرين يُعد إجماعاً، والقول برد الإجماع السكوتي هذا قول المتكلمين، لا قول أهل السنة، وقد نبه على هذا ابن برهان، وذكر **رَحْمَةُ اللَّهِ** أن القول بالإجماع السكوتي هو الذي عليه الفقهاء.

إذن لا بد أن يُضبط مثل هذا وأن يُعرف أن الإجماع السكوتي أمر لا يُنكره أهل العلم، بل أهل العلم متواردون على القول به خلافاً للمتكلمين.

بل حتى ما يُقال إنه إجماع قطعي حقيقته أنه تكلم طائفة وسكت آخرون، إلا أن النص فيه صريح، كقوله تعالى: **{ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ }** [البقرة: ٤٣]، ومثل ذلك الظني، تكلم طائفة وسكت آخرون، لكن ليس النص صريحاً كالإجماع القطعي، وهذا ينبغي أن يُفهم، وأؤكد أن القول بإنكار الإجماع السكوتي قول بإنكار الإجماع، ومن نسب إلى الإمام الشافعي أنه لا يرى الإجماع السكوتي فقد أخطأ، كما بيّن هذا الإمام أبو حامد الإسفراييني، والنووي وغيرهما، وذكروا أن الشافعي يقول بالإجماع السكوتي في القديم والجديد، وليس للإمام الشافعي قول في إنكار الإجماع السكوتي، بل الإمام الشافعي **رَحْمَةُ اللَّهِ** حكى إجماعاً على مسائل، منها أن الصبي أو المملوك إذا حجّاً فإن الصبي إذا بلغ والمملوك إذا أعتق، قال:

يُعيدان الحج بالإجماع، وهذا إجماع سكوتي، وهو إجماع ظني واحتج به الإمام الشافعي، وله أمثلة على ذلك.

فالمقصود أن القول بأن الإجماع السكوتي ليس حجة مؤداه إلى إنكار الإجماع، لأنه لا يوجد إجماع منطوق، وأصل هذا التأصيل مأخوذ من المتكلمين، لذا قال ابن برهان كما تقدم: هو مذهب كافة العلماء وأهل العلم، وتقدم ما ذكره الجصاص.

إذن ما يقال بالإجماع القطعي والظني حقيقته هو الإجماع السكوتي، ليس إجماعاً منطوقاً، لكن تقدم الفرق بينهما.

**قال المصنف: [والظني ما لا يُعلم إلا بالتبع والاستقراء، وقد اختلف العلماء في إمكان ثبوته، وأرجح الأقوال في ذلك رأي شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- حيث قال في (العقيدة الواسطية): والإجماع الذي ينضبط ما كان عليه السلف الصالح، إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمة].**

هذا ذكره شيخ الإسلام في (الواسطية)، لكن لا يريد بهذا أنه لا حجة إلا في إجماع الصحابة، بل عبّر كما في (مجموع الفتاوى) بقوله: غالباً.

فإذن كلام ابن تيمية من باب الغالب، لذا هو يُقر بأن مسألة الخروج على السلطان مسألة مجمع عليها، مع أنه حصل خلاف بين التابعين، والإجماع انعقد بعد خلاف، ومع ذلك أقرّ به شيخ الإسلام ابن تيمية **رَحْمَةُ اللَّهِ**.

فالمقصود أن ابن تيمية ذكر هذا في الواسطية، لكنه في موضع كما في (مجموع الفتاوى) قال: "غالبًا"، فإذن كلامه محمول على الغالب لا على الاطراد.

فالصواب أن الإجماع متى ما انعقد، سواء الإجماع الإحاطي أو الإقرارى، أو الاستقرائي، على ما تقدم بيانه فإنه يكون حجة، وأنه لا حجة إلا في الإجماع السكوتي، والقول بأن الإجماع السكوتي ليس حجة مؤداه إلى إنكار الإجماع، لأنه لا يوجد إجماع منطوق.

• تنبيه:

من نازع من المتكلمين في حجية الإجماع السكوتي أقرّ على أن الإجماع السكوتي إذا حُكي في زمن ثم استمر زمنًا لم يُنكر، فإنه يكون حجة بالإجماع أيضًا، حكى هذا التلمساني، وحكاه الزركشي في كتابه (البحر المحيط)، ومن ذلك تحريم الغناء المصحب بآلات اللهو والمعازف، فهذا تعاقب العلماء في حكاية الإجماع عليه في قرون، فإذا هذا الإجماع حجة بالإجماع حتى عند المتكلمين.

قال المصنف: [واعلم أن الأمة لا يمكن أن تجمع على خلاف دليل صحيح صريح غير منسوخ، فإنها لا تجمع إلا على حق، وإذا رأيت إجماعًا تظنه مخالفًا لذلك فانظر، فإما أن يكون الدليل غير صحيح، أو صريح، أو منسوخًا، أو في المسألة خلاف لم تعلمه].

صدق **رَحْمَةُ اللَّهِ**، لا يمكن للأمة أن تجمع إلا على الحق، لأن الإجماع حجة، ثم يبين الأصوليون والفقهاء أنه لا بد أن يكون الإجماع مستندًا على نص، قال الأمدى: وخالفت طائفة شاذة.

فإذن لا بد في الإجماع أن يكون مستنداً على نص، لكن لا يُشترط أن نعرف النص لنحتجّ بالإجماع، متى ما ثبت الإجماع فهو حجة ويُحتج به، سواء علمنا النص الذي استند عليه أو لم نعلم النص.

وقد جاء في كلام لشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح) ما يدل على أنه لا بد أن يُعلم النص.

فالمقصود سواء ثبت عن ابن تيمية أم لم يثبت، لا دليل على أنه لا يُحتج بالإجماع حتى يُعرف مستند الإجماع، بل متى ما ثبت الإجماع فهو حجة بالأدلة الكثيرة الدالة على حجية الإجماع.

**قال المصنف: [شروط الإجماع، للإجماع شروط منها: أن يثبت بطريق صحيح، بأن يكون إما مشهوراً بين العلماء، أو نقله ثقات واسعوا الاطلاع].**

إذن إذا كان مشهوراً بين العلماء هذا قد يكون من الإجماع الإقرارى، وإذا نقله الثقة من العلماء هذا من الإجماع الاستقرائى، وهذا حجة، أما الإجماع القطعي فتقدم أنه ما كان مبنياً على نص.

ومن العلماء الذين إذا حكوا إجماعاً الأصل أن إجماعهم صحيح ولا يصح أن يُخالفوا إلا إذا ثبت أن إجماعهم مخروم كالإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، والشافعي، ومحمد بن نصر الخزاعي، ومن يلي هؤلاء كابن المنذر، والطحاوي،

والبيهقي، وأمثالهم، ومن يلي هؤلاء كابن عبد البر، وابن قدامة، والنووي، وابن حزم... إلى غير ذلك. كل هؤلاء إذا حكوا إجماعاً فالأصل أن إجماعهم صحيح. وقد رأيت أن بعض أهل العلم يقولون: إن ابن المنذر إذا حكى الإجماع يريد به قول الأكثر. وهذا غلط على ابن المنذر، وكلام ابن المنذر على خلاف هذا، والدليل أنه في مواضع في كتابه (الإجماع) يقول: أجمع العلماء على كذا إلا الحسن. فدلّ على أنه إذا خالف الواحد بيّن، فإذا حكى الإجماع يريد إجماع جميع العلماء، لذا يقول ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى): وعلى ابن المنذر اعتماد المتأخرين على حكاية الإجماع والخلاف، وذلك لسعة اطلاع ابن المنذر **رَحْمَةُ اللَّهِ**. فإذا حكى ابن المنذر الإجماع فهو يريد الإجماع كما هو، ومثله ابن قدامة ومثله النووي.

إلا أن ابن عبد البر قد يوجد في كلامه يريد الإجماع بمعناه الحقيقي، وقد يُريد بالإجماع قول الجمهور، ويُعرف هذا بالنظر إلى السياق. فكلام ابن عبد البر مُحْتَمَل، وبيّنه السياق، وكلام العلماء الآخرين، لكن من الخطأ الكبير أن يُرد إجماع حكاة عالم واسع الاطلاع ومعروف بمكانته في العلم بحجة أنه قد يكون خطأ، والأصل صحته ولا يُقال بأنه خطأ إلا إذا ثبت أنه مخروم. ثم من أراد أن يُثبت أن إجماعاً مخروماً لا بد أن يتأكد ألا يكون هذا الإجماع بعد خلاف، أو يكون هذا الخرم والمخالف محجوجاً بالإجماع قبله، وهذا مبحث دقيق



ينبغي أن ينتبه له طلاب العلم، فما أكثر المضيعين له، لاسيما في المعاصرين والمتأخرين.

قال المصنف: [الشرط الثاني: ألا يسبقه خلاف مستقر، فإن سبقه ذلك فلا إجماع، لأن الأقوال لا تبطل بموت قائلها].

يقول: إذا كان في المسألة خلاف، ثم انعقد الإجماع، فلا يصح هذا الإجماع، وهذا القول نسبه أبو يعلى إلى الإمام أحمد في رواية، ونسبه أبي يعلى للإمام أحمد فيها خطأ، لذلك لم يوافقه تلميذه أبو الخطاب الحنبلي في كتابه (التمهيد).

فأحمد وغيره من أئمة السنة يرون أنه إذا كان في المسألة خلاف ثم انعقد الإجماع فإنه يكون حجة، ويدل لذلك ما يلي:

- الأمر الأول: كل دليل في حجية الإجماع، فمتى ما وقع الإجماع فإنه حجة.

- الأمر الثاني: ما تقدم من أنه إذا أجمع العلماء على قولين، فإن من بينهم الفرقة الناجية، وهي لا تكون إلا على الحق.

- الأمر الثالث: أن العلماء في كتب العقائد ذكروا الإجماع على عدم جواز الخروج على السلطان، ومن خرج فهو مبتدع، مع أنه وقع خلاف في عهد التابعين، لكنه لما أجمع العلماء بعد ذلك صار إجماعاً ومن خالفه فإنه يكون مبتدعاً.

فإذن طريقة أهل السنة على خلاف هذا.

قال المصنف: [فالإجماع لا يرفع الخلاف السابق، وإنما يمنع من حدوث خلاف].

تقدم أن الإجماع بعد الخلاف حجة، وليس المراد أنه يرفع الخلاف السابق، وإنما المراد أن العلماء لما أجمعوا بعد ذلك كشف لنا دليل الإجماع الحق في أحد القولين، فهو لم يرفع الخلاف، وإنما كشف لنا الحق في أحد القولين.

قال: [وإنما يمنع من حدوث خلاف]، هذا لا شك فيه، إذا أجمع العلماء لا يجوز أن يُخالف أحد بعد ذلك، لأن الإجماع حجة، ولأن من خالف قطعاً فهو مخطئ.

قال المصنف: [هذا هو القول الراجح لقوة مأخذه].

تقدم أن هذا فيه نظراً، وأنه خلاف تقرير أهل السنة.

قال المصنف: [وقيل: لا يشترط ذلك، فيصح أن ينعقد في العصر الثاني على أحد الأقوال السابقة، ويكون حجة على من بعده، ولا يشترط على رأي الجمهور انقراض عصر المجمعين، فينعقد الإجماع من أهله بمجرد اتفاقهم، ولا يجوز لهم ولا لغيرهم مخالفته بعد، لأن الأدلة على أن الإجماع حجة ليس فيها اشتراط انقراض العصر، ولأن الإجماع حصل ساعة اتفاقهم، فما الذي يرفعه؟].

إذن لا يُنظر إلى ما اشترطه بعض المتكلمين من انقراض العصر، واشتراط انقراض العصر هذا القول نسبة أبو يعلى للإمام أحمد، وفي نسبته نظر، ولم يُوافقه أبو الخطاب الحنبلي ولا غيره، لذا نسبته إلى أحمد فيه نظر، بل أول من صرح بهذا أبو علي الجبائي المعتزلي في كتابه (المعتمد).

إذن هذا القول قاله المتكلمون، وهو خلاف قول أهل السنة، وإنما قال به أبو علي الجبائي المعتزلي ومن تبعه.

ثم قال الروياني فيما نقله الزركشي في كتابه (البحر المحيط)، قال: واشتراط انقراض العصر لا يُتصور عملياً، لذا لو تأملت، أجمع الصحابة على قول، ثم في أواخر عهد الصحابة وُجد كبار التابعين وصاروا علماء، لذا لم ينقرض العصر الأول ولا زال فيه علماء، وشاركوهم في هذا العصر، وهكذا في العصر الذي بعدهم. إذن القول باشتراط انقراض العصر هذا لا يصح من جهة، ولا يُتصور من جهة أخرى.

**قال المصنف: [وإذا قال بعض المجتهدين قولاً أو فعل فعلاً واشتهر ذلك بين أهل الاجتهاد ولم يُنكروه مع قدرتهم على الإنكار ...].**

قوله: [مع قدرتهم على الإنكار]، فيه نظر، المهم إذا قال عالم قولاً فلم يُنكر فهو إجماع، وهو من أنواع الإجماع الإقراري، وإذا اشتهر فهو أقوى في الدلالة وإذا لم يشتهر فهو أيضاً إجماع، لأننا مأمورون أن نتبع سبيل المؤمنين،

وهذا أعلى ما في الباب من سبيل المؤمنين، هذا أو لآ.

ثانياً: لا يُشترط في الإجماع أن يتكلم كل واحد من الأمة، بل لا مثال له، بل يتكلم بعضهم قلوا أو كثروا، لكن كلما كثر العدد كان الإجماع أقوى، وكلما قلّ العدد كان الإجماع أضعف لكنه حجة.

وكذلك إذا اشتهر كان أقوى، وإذا لم يشتهر كان أقل قوة لكنه حجة، ولا دليل على اشتراط الاشتهار، ويؤكد ذلك أن الله أخبرنا أننا خير أمة أخرجت للناس، {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ} [آل عمران: ١١٠]، والقول المرجوح مُنكر من وجهه، ولا يُمكن أن يُنقل لنا القول المرجوح دون الراجع، فإذا ذكر لنا قول ولم يُنكر فهو الذي أقرته الأمة.

قال المصنف: [فقليل: يكون إجماعاً، وقيل: يكون حجة ولا إجماعاً، وقيل: ليس بإجماع ولا حجة، وقيل: إذا انقضوا قبل الإنكار فهو إجماع، لأن استمرار سكوتهم إلى الانقراض مع قدرتهم على الإنكار دليل على موافقتهم وهذا أقرب الأقوال].

وتقدم أن هذا فيه نظراً، وأن الصواب أن متى ما تكلم بعض الأمة قلوا أو كثروا ولم يُخالفهم آخرون فهو حجة، لما تقدم تقريره.

وهذه الشروط المذكورة لا دليل عليها، وإنما اشتهرت عند المتكلمين، بخلاف أهل السنة الأوائل.

ويتعلق بالإجماع مسائل مهمة:

- المسألة الأولى: يُحاول بعضهم أن يُنكر دليل الإجماع محتجاً بقول الإمام أحمد: من ادّعى الإجماع فهو كاذب، وما يدرية لعل الناس قد اختلفوا.

والتمسك بكلام أحمد لا يصح لثلاثة أمور:

○ الأمر الأول: أن الإمام أحمد نفسه حكى الإجماع على مسائل كثيرة، قال: أجمع العلماء على أن أولاد المسلمين في الجنة، وقال: أجمع العلماء على أن الاعتكاف سنة، وقال: أجمع العلماء على أن قوله تعالى: **{وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ}** [الأعراف: ٢٠٤]، أن هذا في الصلاة. إلى غير ذلك من المسائل.

○ الأمر الثاني: أن أصحاب الإمام أحمد لم يفهموا أن أحمد يُنكر الإجماع، ولا أحد من أهل السنة، لذا قالوا: أول من خالف في حجية الإجماع هو النظام المعتزلي، فنسبوه إلى أهل البدع لا إلى أهل السنة، وأصحابه وأهل السنة أعلم بقول الإمام أحمد وغيره من أئمة الدين ممن جاء بعدهم من المتأخرين.

○ الأمر الثالث: أن مراد الإمام أحمد أن يحكي الإجماع من ليس أهلاً لحكاية الإجماع، ويكثر هذا في أهل البدع، لذا قال: هذه دعوى بشر والأصم، وهذا أحد توجيهات أصحاب الإمام أحمد لقول الإمام أحمد، وأصحاب أحمد كلهم متفقون على أن أحمد يرى الإجماع حجة، وإنما تنازعوا في توجيه كلامه، وأظهر ما يُوجه به كلامه أن هذا في ادّعاء أهل البدع للإجماع، لذا قال ابن تيمية في (التسعينية): ويكثر ادّعاء أهل البدع للإجماع على عقائدهم. وإجماعاتهم خطأ قطعاً، لذا قال أحمد: من ادّعى الإجماع فهو كاذب، ... هذه دعوى بشر والأصم.

- المسألة الثانية: إذا تنازع أهل العلم على قولين لا يجوز لأحد أن يُحدث قولاً ثالثاً، قال الإمام أحمد: لا تقل في مسألة بقول إلا ولك فيه إمام، وهذا يقوله كل أهل السنة، وإنما اشتهرت هذه المقالة عن الإمام أحمد، لذلك إذا اختلف أهل السنة على قولين لا يجوز أن يُحدث قول ثالث، والدليل على ذلك كل دليل على حجية الإجماع، فإنهم إذا اختلفوا على قولين فقد أجمعوا على أن الحق في أحد هذين القولين، فإذن القول الثالث قطعاً

خطأ، وقد استدل ابن تيمية على هذا بقول النبي ﷺ في حديث عائشة: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد».

- المسألة الثالثة: اشتهر عند المتأخرين كالأمدي والرازي وابن بدران، وجماعة القول بجواز إحداث القول الملقق، ومعنى القول الملقق: هو قول ثالث لا يرفع القولين، ومن أمثلة ذلك: قد اختلف العلماء على قولين في توقيت المسح على الخفين، منهم من ذهب إلى أنه يُؤقَّت للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، ومنهم من ذهب إلى عدم التوقيت، قيل في السفر وقيل في الحضر، وكلاهما منسوبان لمالك.

وأحدث بعضهم قولاً ثالثاً فقال: لا بد من التوقيت إلا من كان مسافراً وجدَّ به المسير، وكان خلعه للخف يقطع عليه سفره وهو جاد به المسير، مثل هذا لا يوقَّت له.

يقال: هذا قول ملقَّق وهو قول محدث، وكل قول ملقَّق فهو قول مُحدث، لذلك القول الملقَّق لا يرفع القولين الأولين، وإنما يأخذ من كل قولٍ شيئاً، وهذا داخل في عموم الإحداث،

ويدل على بطلانه: أن العلماء لما اختلفوا على قولين أجمعوا أن الحق في أحد هذين القولين، أما القول الملقق أخذ من القول الأول شيئاً ومن القول الثاني شيئاً، فقطعاً أنه قال بقول خطأ.

- المسألة الرابعة: إن مما ينبغي أن يُعلم أن دليل الإجماع كاشف، كما ذكر هذا صفي الدين الهندي، والزرکشي في كتابه (البحر المحيط)، ومعنى أنه كاشف: أي أن الإجماع مستند على نص، فهو يكشف لنا ما استند عليه من جهة، ويكشف لنا أحد القولين إذا اختلف العلماء على قولين ثم أجمع على قول كشف لنا الحق في أحد هذين القولين، فالإجماع كاشف لأنه مستند على نص.

وفي ختام بحث الإجماع أوكد أنه لا بد أن يُعتنى ببحث الإجماع، فإنه مهم للغاية، وما أكثر الذين خالفوا في ذلك، خالفوا تنظيراً أو عملياً، وكلاهما خطأ، وقد شاع عند المتأخرين وعند المعاصرين عدم الالتفات للإجماع، وهذا غلط، الأصل إذا حكى عالمٌ إجماعاً أن إجماعه صحيح حتى يتبين خرمه، كما أن الأصل إذا قال عالم: هذا الحديث صحيح، فالأصل أن قوله صحيح إلى أن يتبين أن الحديث ليس صحيحاً.



فإذا حكى محدثٌ صحة حديث أو أثر الأصل صحة قوله إلى أن يتبين خلاف ذلك.

بعد هذا أنتقل إلى حجية قول الصحابي، وبحث مسألة حجية قول الصحابي بحثٌ مهمٌ للغاية، وقبل البدء ببحث حجية قول الصحابي أحرر محل النزاع:

- الأمر الأول: أجمع العلماء أن الصحابي إذا خالف النص فقوله ليس حجة، قرر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، والعلائي في كتابه (إجمال الإصابة)، بل قال الشافعي: أجمع العلماء أن من استبان له سنة النبي ﷺ فليس له أن يدعها لقول أحد كائنًا من كان.

- الأمر الثاني: أجمع العلماء على أن الصحابة إذا اختلفوا لم يكن قول أحدهم حجة على الآخر، حكى الإجماع شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في (أعلام الموقعين)، والعلائي في كتابه (إجمال الإصابة)، إلا خلافًا بين أهل العلم في تقديم الخلفاء الراشدين على غيرهم، فلذلك إذا كان في أحد القولين قول لأحد الخلفاء الراشدين فإنه يُقدم على غيرهم، ذهب إلى هذا الشافعي وأحمد في رواية،

- ومن أدلة ذلك حديث العرياض بن سارية: «عليكم بستتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»، وما أخرج مسلم من حديث أبي قتادة: «إن يطع الناس أبا بكر وعمر يرشدوا».

إذا تبين هذان الأمران، تبين تحرير محل النزاع في حجية مذهب وقول الصحابي. بعد هذا، لتقريب مسألة حجية قول الصحابي أقرب ذلك بأمرين ذكرهما ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين):

- الأمر الأول: أن قول الصحابي حجة لا لذاته، وإنما لما انضاف إليه، من أنه لم يُخالفه صحابي آخر، فهو حجة لأنه يحكي صورة من صور الإجماع، وفي هذا رد على ابن حزم، وعلى الغزالي في (المستصفى)، وعلى كثير من المتكلمين، لما قالوا: إذا قلت بأن قول الصحابي حجة يلزم من هذا أنه معصوم.

يقال: كلا، بل هو حجة لما انضاف إليه لا لذاته، كما بين ذلك ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين).

- الأمر الثاني: حجية قول الصحابي من باب الظن الغالب، لأننا عندنا غلبة ظن أنه لم يُخالف، فصار صورة من صور الإجماع.

إذا فهم هذان الأمران انفتح لك باب حجية مذهب الصحابي، لأن كثيرين يستنكرون مثل هذا ويقولون: كيف يُقال إن قول الصحابي حجة، هل هو معصوم؟ يقال: ليس كذلك، بل هو حجة لما انضاف إليه، وهو من باب غلبة الظن. بعد هذا قرر ابن القيم **رَحْمَةُ اللَّهِ** في كتابه (أعلام الموقعين) أن مذهب الصحابي نوعان:

- النوع الأول: قول الصحابي الذي اشتهر، قال: ذهب طائفة إلى أنه إجماع، وطائفة إلى أنه ليس إجماعاً لكنه حجة، ثم قال: وذهبت شريحة قليلة من الفقهاء المتكلمين المتأخرين إلى أنه ليس إجماعاً ولا حجة. تأمل أنه نسب هذا إلى المتأخرين من الفقهاء، بخلاف الأولين.
- النوع الثاني: القول الذي لم يشتهر أو لم يُعلم هو اشتهر أم لا، فقال ابن القيم: ذهب أبو حنيفة ومالك وأحمد وأبو عبيد القاسم بن سلام، وإسحاق بن راهويه إلى أنه حجة، قال: وهو قول الشافعي في القديم والجديد، فإنما نُشهد الله أنه قوله في الجديد كما هو قوله في القديم، وقد ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، فذكر أن للشافعي أقوالاً في الجديد تدل على أن قول الصحابي حجة، وذكر مثل هذا البيهقي والعلائي في كتابه (إجمال الإصابة).

إذن أئمة المذاهب الأربعة على أن قول الصحابي حجة ولو لم يشتهر، ثم ذكر ابن القيم ستة وأربعين دليلاً على حجية مذهب الصحابي، وخلاصة هذه الأدلة أن يقال: إنها من حيث الجملة نوعان:

- النوع الأول: كل دليل في حجية الإجماع هو دليل على حجية مذهب الصحابي.

- النوع الثاني: أدلة خاصة في الصحابة، كما أخرج مسلم من حديث أبي موسى أن النبي ﷺ قال: «النجوم أمانة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمانة لأصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يُوعدون، وأصحابي أمانة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يُوعدون».

فدلّ هذا على حجية مذهب الصحابة - رضي الله عنهم وأرضاهم -.

بعد هذا تنبيهات تتعلق بمذهب الصحابي:

• التنبيه الأول: إذا اختلف الصحابة على قولين نأخذ الأشبه بالكتاب والسنة، ذكر هذا الإمام الشافعي والإمام أحمد، حتى ولو كان من المخالفين أحد الخلفاء الراشدين، فإننا نأخذ الأشبه بالكتاب أو السنة.

متى يقال قول الخلفاء الراشدين أو أحدهم مُقدّم على غيره؟ إذا لم يكن في المسألة دليل من الكتاب أو السنة.

• التنبيه الثاني: الأصل في الصحابة أنهم غير مختلفين، فإذا رأيت للصحابة قولين واستطعت أن تجعلهما قولاً واحداً وأن ترد بعضها إلى بعض فافعل، وقد فعل هذا التأصيل ابن قدامة **رَحْمَةُ اللَّهِ فِي كِتَابِهِ (المغني)**، وشيخ الإسلام ابن تيمية في (شرح العمدة) قسم الصيام، لما تكلم عن صيام يوم الشك والغيم والقتر... إلخ.

فإذن الأصل في أقوال الصحابة أنها قول واحد ومتفقة، والخلاف بينهم قليل، لذا إذا استطعت أن تُرجع الأقوال إلى قول واحد وأن ترد الأقوال إلى قول واحد فافعل، لأن الأصل عدم الخلاف بينهم -رضي الله عنهم وأرضاهم-.

• التنبيه الثالث: ما أكثر الذين يردّون قول الصحابي بحجة أنه مخالف للنص، وهذا يردد كثيراً، ويُشكل على الناظر والمجتهد والفقهاء إذا رأى قولاً للصحابي ورأى نصاً، فتارة يرده بأنه مخالف له، وتارة يقبله.

وقد ذكر ابن القيم **رَحْمَةُ اللَّهِ ضَابِطًا دَقِيقًا مَهْمًا لِلْغَايَةِ فِي هَذَا، قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ:** إذا قال الصحابي قولاً ولم يُخالفه صحابي آخر فقول الصحابي هذا تفسير للنص، ما بين تخصيص عام أو تقييد مطلق أو تبين مجمل، ولا يقال هو

مخالف للنص، بخلاف إذا خالفه صحابي آخر، فأحدهما مُخالف للنص فيُرجح بين أقوالهم.

وبهذا تستطيع أن تكون منضبطاً في التعامل مع أقوال الصحابة. وأضرب مثلاً تقريباً على هذا: أخرج البخاري ومسلم من حديث عائشة أن النبي ﷺ قال: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه»، ظاهر هذا النص العموم، ثبت عن ابن عباس عند أبي داود أنه خصّه بصيام النذر، وثبت عن عائشة عند الطحاوي أنها قالت: لا يُصام عن الميت صيام الفرض.

فلو قال قائل: إن هذين الصحابين خالفا للنص، لأن النص عام؟ فيقال: لم يُخالفهم صحابي آخر، فإذاً يكون قولهما تفسيراً للنص، فالنص عام وقد خصصوه بصيام النذر دون غيره، وإلى هذا ذهب الليث بن سعد، وهو قول الإمام أحمد في رواية، واختاره ابن القيم رحمهُ اللهُ، وهو ترجيح العلامة الألباني رحمهُ اللهُ.

فهذا ينبغي أن يُفقه وأن يُضبط، فما أكثر الذين يقولون إن قول الصحابي حجة، وإذا جاء التعامل العملي ردّ هذا القول وذاك القول بحجة أنه مخالف للنص.

هذه تنبيهات مهمة تتعلق بقول الصحابي، وبعد هذا أقوال الصحابة من حيث

الجملة أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن يتدئ حكماً، وله أمثلة:

- المثال الأول: ثبت عن ابن عمر عند ابن المنذر وغيره أنه كان يرفع يديه في تكبيرات الجنائز، هذا قول صحابي ولم يُخالف، فدلّ على استحباب رفع اليدين في تكبيرات الجنائز كما هو أصح القولين. لأنه ابتداءً حكماً شرعياً ولم يُخالف.

- المثال الثاني: ثبت في صحيح مسلم عن عمرو بن العاص أنه قال: "إذا مات فامكثوا عند قبري قدر ما يُنحر جزور يُكسر لحمه". وذهب إلى هذا جماعة من أهل العلم كالشافعية والحنابلة وغيرهم، فدل على استحباب هذا الفعل.

- المثال الثالث: ثبت عن ابن عمر عند البيهقي وغيره أنه مسح على الجبيرة، وهذا قول المذاهب الأربعة، وهذا ابتداء حكم شرعي.

القسم الثاني: تفسير النص، ولهذا أمثلة:

- المثال الأول: ثبت عن ابن عمر في البخاري أنه كان يأخذ من لحيته بمقدار القبضة، وذهب إلى هذا الإمام أحمد والإمام الشافعي، وذكر هذا الحنفية أيضاً، لذا قال ابن عبد البر: وما جاء من الإعفاء في النصوص الشرعية المراد به مقدار القبضة، لأنه ثبت عن ابن عمر، واختلف العلماء

هل هو يُفعل في الحج والعمرة فقط أم يُفعل دائماً، وأصح القولين وهو مذهب ابن عمر أنه يُفعل دائماً وإلى هذا ذهب الإمام أحمد.

- المثال الثاني: ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه عند الشافعي وغيره، أنه كان يمنع أحداً أن يدخل الحرم إلا أن يكون محرماً، وهذا فيه تفسير لما أخرج الشيخان من حديث ابن عباس: «هن لمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن أراد الحج أو العمرة»، فهذا تفسير للنص، ويُحمل قوله: «لمن أراد الحج أو العمرة» على الغالب، والقاعدة الأصولية: أن ما خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له.

إذن لا يقال: من لم يُرد فإنه يدخل بلا إحرام، لأنه خرج مخرج الغالب، وهذا مذهب جماهير أهل العلم، فهو قول جمهور الحنفية والمالكية والحنابلة، وبعض الشافعية.

- المثال الثالث: ما تقدم ذكره في صيام النذر، «من مات وعليه صيام صام عنه وليه».

- المثال الرابع: ثبت عند ابن أبي شيبة عن سلمة بن الأكوع وابن عمر أنها كانا يمسحان بعض الرأس في الوضوء، قال ابن حزم: وليس لهم مخالف، فدل هذا على أنه يُجزئ مسح بعض الرأس في الوضوء، **{وَأَمْسَحُوا**



**بِرْءٍ وَسِكْمٍ** [المائدة: ٦]، أي يُجزئ البعض، والباء باء الملاصقة لا باء التبعية، وقد حصل نزاع بين أهل اللغة هل تُثبت باء للتبعية أو لا تُثبت، لكن أياً كان فالباء باء الملاصقة، وبتفسير اثنين من الصحابة الواجب أن يمسح بعض الرأس لا كل الرأس، وهذا مذهب جماعة من أهل العلم، فهو قول أبي حنيفة والشافعي وأحمد في رواية أنه يُجزئ مسح بعض الرأس في الوضوء.

القسم الثالث: أقوال الصحابة التي حصل بينهم فيها خلاف:

ويُرَجَّح أشبهها بالدليل الشرعي، ومن الأمثلة على ذلك:

- المثال الأول: ثبت عن ابن مسعود في البخاري أنه قال: كنا نقول في حياة النبي ﷺ: السلام عليك أيها النبي، فلما مات قلنا: السلام على النبي، خالفه عمر في الموطأ وقام على المنبر وذكر صفة التحيات وفيه: السلام عليك أيها النبي. فقول عمر مُقَدَّم لأنه من الخلفاء الراشدين، ولأنه قاله بمجمع من الصحابة ولم يُنكروا عليه.

- المثال الثاني: اختلف الصحابة على قولين في وجوب العمرة، فثبت

عن ابن مسعود أنه قال: العمرة تطوع. وفي المسألة قول ثان، ذهب ابن

عباس وابن عمر إلى وجوب العمرة، وأصح القولين قول ابن مسعود

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وذهب إلى هذا أبو حنيفة ومالك والشافعي في قول واختيار ابن

تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ.

- المثال الثالث: تنازع الصحابة في استقبال القبلة أو استدبارها عند

البول والغائط، فذهب أبو أيوب الأنصاري في الصحيحين إلى أنها لا

تُستقبل القبلة ولا تُستدبر لا في البنيان ولا في غيره، وخالفه ابن عمر كما

عند الدارقطني وغيره، فإنه لما أراد أن يقضي حاجته جعل أمامه دابته،

وفرق بين البنيان والفضاء، والعلماء على قولين في هذه المسألة، وأصح

القولين أن بينهما فرقاً، وأن هذا قول مالك والشافعي وأحمد في رواية.

لأنه ثبت في الصحيحين أن ابن عمر قال: رقيت على بيت لنا، وفي رواية

بيت حفصة، فرأيت النبي ﷺ يبول مستدبر القبلة، فبال في بيت مستدبر

القبلة لأنه كان في بنيان.

فالمقصود أن هذه أمثلة على أن الصحابة اختلفوا، وأؤكد أنه إذا اختلف الصحابة

نأخذ أشبهها بالكتاب والسنة، هذا الأمر الأول.

الأمر الثاني: أنه إذا حصل أن صحابياً خالف النص إن كان خالفه صحابي آخر

فيكون أحد القولين صواباً والآخر خطأ، وإن لم يُخالفه صحابي آخر فهو يرجع إلى

تفسير النص.

وفي ختام مبحث حجية قول الصحابي ينبغي أن يعتني طالب العلم بحجية مذهب الصحابي، وكلام العلماء كثير ومن أميز العلماء في العمل بحجية قول الصحابي عملياً الإمام أحمد ثم الإمام إسحاق بن راهويه، وكلام علماء أئمة المذاهب الأربعة كثير في الاحتجاج بقول الصحابي، لكنني تأملت الإمام أحمد ثم إسحاق بن راهويه كانوا كثيراً ما يطردون في مثل هذا.

### قال المصنف: [القياس].

مبحث القياس مبحث مهم للغاية، حتى قال الإمام أحمد: لا يستغني عن القياس فقيه، ذكر هذا أبو يعلى في كتابه (العدة). لكنه لا يُصار إلى القياس إلا إذا لم يوجد إلا هو، لأنه مزلة قدم، لذا قال الشافعي: القياس كالميتة لا يُصار إليه إلا عند الضرورة، ذكر هذا في كتابه (الرسالة).

وقال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس، فقال: هو كالميتة لا يُصار إليه إلا عند الضرورة، لأن القياس يرجع إلى الاجتهاد والرأي وهو قابل للخطأ، لذا لا يُرجع إليه إلا إذا لم يوجد إلا هو، وهذا لا يتنافى مع ذكر العلماء للقياس تبعاً للأدلة، يقولون: دل على ذلك القرآن والسنة والإجماع والقياس.

فإن هذا يُذكر اعتضاداً، والبحث وكلام العلماء الماضي هو إذا ذكر اعتماداً لا اعتضاداً.

وقال الإمام أحمد: أكثر ما يُخطئ الفقيه في التأويل والقياس. قال ابن تيمية: والتأويل في النصوص السمعية، يعني في فهمها خطأ، والمراد هنا المجمل والعام والمطلق،

أما القياس فهو يرجع إلى الاجتهاد العقلي ويحصل فيه خطأ ويرجع إلى الرأي، لذلك القياس مع أهميته إلا أنه مزلة قدم، ويكثر فيه الخطأ.

والقياس دليل مهم للغاية وهو مبني على ما يلي: مبني على أن الشريعة إذا حكمت في شيء بحكم لسبب، وبعبارة أصولية يقال: لعله، فإنه إذا وُجدت هذه العلة في أمر آخر لم تحكم فيه الشريعة فإن هذا الأمر الآخر يأخذ حكم الأمر الذي حكمت فيه الشريعة.

ومن الأمثلة التي يكثر ذكرها للتقريب: ثبت عند الأربعة من حديث أبي قتادة أن النبي ﷺ قال في الهرة: «إنها ليست بنجس، إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات».

الأصل أنها نجسة لأنها غير مأكولة اللحم، لكن صار سؤرها طاهرًا لأنها من الطوافين والطوافات، أي يكثر طوافها في البيت وتحصل المشقة، فذهب جمع من أهل العلم إلى أن حكم الفأرة كحكم الهرة وإن لم يأت النص في الفأرة، لأن العلة موجودة في الفأرة وهي كثرة الطواف.

فإذن القياس مبني على أركان أربعة:

- الركن الأول: الأصل، والأصل في المثال المتقدم: الهرة.

- الركن الثاني: الفرع، والفرع في المثال المتقدم: الفأرة.
- الركن الثالث: العلة، والعلة في المثال: الطواف في البيوت ونحوها.
- الركن الرابع: حكم الأصل، وحكم الأصل في المثال: طهارة سؤر الهرة.

إذن إذا أمكن أن توجد العلة في الفرع فإن نتيجة الفرع أن يكون نتيجة الأصل، فتكون سؤر الفأرة طاهرًا، هذا هو القياس.

وقد أفاد شيخ الإسلام ابن تيمية ثم ابن القيم، أن حقيقة القياس أن الشريعة من حكيم عليم، فهي لا تُفرق بين المتماثلات ولا تجمع بين المتفرقات، إذا قالت إن الهرة طاهرة لأنها من الطوافين، إذن كل ما هو طواف فهو طاهر، لأن الشريعة لا تُفرق بين المتماثلات ولا تجمع بين المختلفات.

إذا وضعت هذا الكلام العظيم لشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم أمام ناظريك عند دراسة القياس، سيتضح لك أن القياس كاشف، وليس مبتدئًا لحكم وإنما هو كاشف لحكم الله.

فحكم الله لما حكم على الهرة بأنها طاهرة لأنها من الطوافين، كذلك حكمه في الوقت نفسه على الفأرة كذلك، لكن كشف ذلك القياس، وقد عبّر بأن القياس كاشف الغزالي في (المستصفى)، وابن قدامة في كتابه (روضة الناظر).

قال المصنف: [القياس، تعريفه: القياس لغة: التقدير والمساواة، واصطلاحًا: تسوية فرع بأصل في حكم لعللة جامعة بينهما].

قوله: [لعللة جامعة بينهما]، ينبغي أن يُعلم أن العلة هي التي أثرت في الأصل فجعلت حكمه الطهارة مثلاً، وأن هذه العلة لا تُنقل إلى الفرع إلا إذا كان الفرع قابلاً لها، فإذا كان قابلاً لها أخذ الحكم.

قال المصنف: [الفرع: المقيس].

الفرع في المثال المتقدم الفأرة.

قال المصنف: [والأصل: المقيس عليه].

وفي المثال المتقدم الهرة.

قال المصنف: [والحكم: ما اقتضاه الدليل الشرعي من وجوب أو تحريم أو صحة أو فساد أو غيرها].

المراد بالحكم: حكم الأصل بالإجماع، كما نقله الزركشي عن بعض أهل العلم، فحكم الأصل في المثال المتقدم طهارة سور الهرة.

قال المصنف: [والعلة: المعنى الذي ثبت بسببه حكم الأصل، وهذه الأربعة

أركان القياس، والقياس أحد الأدلة التي تثبت بها الأحكام الشرعية].

إذن ما تقدم ذكره هي أركان القياس الأربعة.

قال المصنف: [وقد دلّ على اعتباره دليلاً شرعياً الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، فمن أدلة الكتاب قوله تعالى: {الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان}، والميزان: ما تُوزن به الأمور ويُقاس به بينها].

وقد ذكر هذا ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ كَمَا فِي (مجموع الفتاوى)، وابن القيم في (أعلام الموقعين)، فالميزان إذا ذكر في القرآن يُراد به القياس.

قال سبحانه: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ} [الحديد: ٢٥]، فالمراد بالميزان هنا القياس، لأنه يُقاس به الأمور.

قال المصنف: [قوله تعالى: {كما بدأنا أول خلق نعيده}، {والله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور}].

استدل بهذا جمع من الأصوليين كابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، والطوفي في (مختصر الروضة)، ووجه حجية القياس: احتج ربنا على كفار قريش بالقياس، لما قالوا: كيف يُحيي الموتى؟ قال: أليس الله أحياهم من الأصل ومن العدم؟ قال: بلى، إذن من أحياهم من العدم يُقاس على ذلك أنه يُحييهم بعد العدم.

بل يقول ابن القيم: وهذا قياس أولوي، لأن الذي يُحيي الشيء مرة أخرى أسهل من الذي يُحييه المرة الأولى، فكما بدأنا أول خلق نعيده.

ومثل ذلك استدل ربنا عليهم بالقياس في قوله: **{وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَاسْقِنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا}** [فاطر: ٩] الآية، وجه الدلالة قال: **{كَذَلِكَ النُّشُورُ}**، وجه الدلالة: أن الأرض ميتة فأحيهاها، فالذي يُحيي الميتة وهي الأرض يستطيع أن يُحيي الإنسان بعد موته. والعلة في هذه: قدرة الله سبحانه.

قال المصنف: [فشبهه الله تعالى إعادة الخلق بابتدائه، وشبهه إحياء الأموات بإحياء الأرض وهذا هو القياس، ومن أدلة السنة قوله **ﷺ** لمن سألته عن الصيام عن أمها بعد موتها: «أرأيت لو كان على أمك دين أكان يُؤدَّى ذلك عنها؟»، قالت: نعم، قال: «فصومي عن أمك»].

استدل بالدين، جعل الأصل الدين، قال: «لو كان على أمك دين أكان يُؤدَّى ذلك عنها؟»، قالت: نعم، إذن إذا كان الدين يُقضى عن الميت فكذلك يُقضى عنه الصوم، لكن المراد به صوم النذر على ما تقدم ذكره.

وقد استدل بهذا جمع من الأصوليين كابن عقيل في كتابه (الواضح)، وابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، وابن قدامة في (روضة الناظر).



قال المصنف: [أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، وُلد لي غلام أسود، قال: «هل لك من إبل؟»، قال: نعم، قال: «ما ألوانها؟»، قال: حُمْر، قال: «هل فيها من أورك؟»، قال: نعم، قال: «فأنى ذلك؟»، قال: لعله نزعه عِرق، قال: «فلعل ابنك هذا نزعه عِرق»].

وقد استدل بهذا جمع من الأصوليين كابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، والزرکشي في (البحر المحيط)، فالعلة في تغيير لون الولد، «نزعه عِرق» أي: أخذ شَبْهًا من آبائه السابقين، فكما كان هذا في الإبل فيكون في الإنسان.

قال المصنف: [وهكذا جميع الأمثال الواردة في الكتاب والسنة دليل على القياس لما فيها من اعتبار الشيء بنظيره].

يضرب الله لنا الأمثال، وكل ما ضرب الله فيه مثل فهو حجة على القياس، لأنه يقول: ما كان مثله فإنه يأخذ حكمه.

قال المصنف: [ومن أقوال الصحابة: ما جاء عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في كتابه إلى أبي موسى الأشعري في القضاء، قال: "ثم الفهم الفهم فيما أدلي عليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عندك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق" ].

هذا الأثر رواه جماعة، رواه الدارقطني، والبيهقي، ووكيع في (أخبار القضاة)، وصححه العلامة أحمد شاکر في تحقيق (المحلى) لابن حزم، والألباني في (الإرواء)، وقوّاه الحافظ ابن حجر في كتابه (التلخيص الحبير)، وذكر أنه وجادة.

قال المصنف: [قال ابن القيم - رحمه الله -: وهذا كتابٌ جليل تلقاه العلماء

بالقبول ...].

وذكر نحوًا من ذلك ابن تيمية في كتابه (منهاج السنة) أن العلماء تلقوه بالقبول.

قال المصنف: [ ... وحكى المزي أن الفقهاء في عصر الصحابة إلى يومه أجمعوا

على أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، واستعملوا المقاييس في الفقه في جميع

الأحكام].

أي أن المزي يحكي الإجماع على ذلك، ونقل كلام المزي ابن عبد البر في كتابه

(جامع بيان العلم وفضله)، وذكر ابن عبد البر الإجماع على حجية القياس، وقال:

أول من خالف هو النظام المعتزلي.

إذن النظام المعتزلي أول من خالف في الإجماع وأول من خالف في القياس، إذن

دَلَّ على القياس الكتاب والسنة والإجماع.

قال المصنف: [شروط القياس].

سيبحث هذا المبحث المهم في شروط القياس، وشروط القياس ترجع إما إلى القياس في ذاته، أو إلى الفرع، أو إلى العلة، أو إلى حكم الأصل، ولا ترجع إلى الأصل نفسه، كما ذكر هذا ابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)، وإنما ترجع لما تقدم ذكره، وسبب عدم رجوعها للأصل، الأصل هو حكم شرعي مُبتدأ به، وهو مقدمة لحصول القياس، فإذن ترجع إما إلى حكم الأصل أو إلى الفرع أو إلى العلة أو إلى القياس في ذاته.

ومن تصوّر ما تقدم ذكره عن القياس سهّل عليه تصوّر هذه الشروط.

قال المصنف: [للقياس شروط منها: الشرط الأول: ألا يُصادم دليلاً أقوى منه، فلا اعتبار بقياس يُصادم النص أو الإجماع أو أقوال الصحابة، إذا قلنا قول الصحابي حجة، ويُسمى القياس المُصادم لما ذكر فاسد الاعتبار. مثاله: أن يُقال: يصح أن تُزوّج المرأة الرشيدة نفسها بغير وليٍّ، قياساً على صحة بيعها مالها بغير ولي، فهذا قياس فاسد الاعتبار لمصادمته النص وهو قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي»].

هذا الشرط يرجع إلى ذات القياس، وقد ذكر هذا الشرط جمع من الفقهاء والأصوليين، ومن ذكره أبو يعلى في كتابه (العدة)، وابن عقيل في كتابه (الواضح)، وأبو إسحاق الشيرازي.

فإذن ألا يُصادم القياس نصًّا أو دليلاً كقول الصحابي، وقول الشيخ هنا: [إذا قلنا أن قول الصحابي حجة]، تقدم أن قول الصحابي حجة ولا يحتاج إلى هذا التردد.

لذلك لو قال قائل: للمرأة أن تُنكح نفسها بدليل أن لها أن تبيع وتشتري بنفسها، فيقال: هذا قياس لكنه مصادم للنص، «لا نكاح إلا بولي».

قال المصنف: [الشرط الثاني: أن يكون حكم الأصل ثابتاً بنص أو إجماع، فإن كان ثابتاً بقياس، لم يصح القياس عليه].

خلاصة هذا الشرط الثاني: إذا أتينا إلى فرع، يقول: إذا أردت أن تقيس على شيء لا بد أن يكون هذا الأصل ثابتاً بدليل شرعي من كتاب أو سنة أو إجماع أو قول صحابي... إلخ.

أما أن تُقيس شيئاً على فرعٍ لأن الفرع ثبت القياس، كالفأرة فيما تقدم، ثبت بالقياس، فيقول: لا يصح أن تقيس شيئاً ثالثاً على الفأرة، وإنما تقيسه على الأول الذي ثبت بنص، هذا خلاصة ما سيذكره.

قال المصنف: [وإنما يُقاس على الأصل الأول لأن الرجوع إليه أولى، ولأن قياس الفرع عليه الذي جعل أصلاً قد يكون غير صحيح، ولأن القياس على الفرع ثم الفرع على الأصل تطويل بلا فائدة].

هذا فيه قولان للأصوليين، وأصح القولين - والله أعلم - أنه يصح القياس على الفرع كما هو قول الحنفية وقول عند الشافعية والحنابلة.

وقول الشيخ: [تطويل بلا فائدة]، يقال: لتُسَلِّمَ أنه تطويل، فالتطويل لا يقال لا يصح، يقال لا فائدة منه.

ثم ليُعلم أنه قد يكون ظهور الحكم في الفرع أظهر من الأصل، كمثله قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ} [الإسراء: ٢٣]، يُقاس عليه الضرب من باب أولى، فظهوره في الفرع أكثر من ظهوره في الأصل.

فلذلك يصح القياس على الضرب، لأن ظهور العلة والحكم في الفرع أكثر من ظهوره في الأصل، يكون أحياناً لاسيما في القياس الأولوي.

قال المصنف: [مثال ذلك: أن يُقال: يجري الربا في الذرة قياساً على الرز، ويجري في الرز قياساً على البر، فالقياس هكذا ليس صحيحاً، ولكن يقال: يجري الربا في الذرة قياساً على البر، ليُقاس على أصل ثابت بنص].  
تقدم أن مثل هذا يصح ولا مانع منه.

قال المصنف: [الشرط الثالث: ...].

خلاصة الشرط الثالث يقول: أن يكون حكم الأصل معلوم العلة، فإذا كان الأصل تعبيرياً ولا تُعرف علته فلا يصح القياس عليه، لأن من أركان القياس

وجود العلة، فإذا كانت العلة تعبدية فإذن لا علة، فإذن لا يصح القياس، وهذا بدهي.

قال المصنف: [الشرط الثالث: أن يكون لحكم الأصل علة معلومة ليتمكن الجمع بين الأصل والفرع فيها، فإن كان حكم الأصل تعبدياً محضاً لم يصح القياس عليه، مثال ذلك: أن يُقال: لحم النعامة ينقض الوضوء قياساً على لحم البعير لمشابتها له، فيقال: هذا القياس غير صحيح، لأن حكم الأصل ليس له علة معلومة، وإنما هو تعبدى محض على المشهور].

قوله: [على المشهور]، للإشارة إلى أن في المسألة خلافاً.

فإذن في مثل هذا لا يصح القياس، لأن المشهور عند أهل العلم أن العلة تعبدية، وهذا التأصيل وهو أنه لا يصح القياس فيما كانت العلة تعبدية، عليه المذاهب الأربعة وهو أمر بدهي. لكن أنبه إلى أمرين:

- الأمر الأول: أن الأصل في الأحكام الشرعية أن عللها غير تعبدية،

بل معقولة المعنى، ذكر هذا العز بن عبد السلام، ثم ابن دقيق العيد، لذا

قال ابن دقيق العيد: إذا اختلفت في حكم هل العلة تعبدية أو معقولة

المعنى، فيقال: العلة معقولة المعنى لأنه الأصل والغالب.

- التنبيه الثاني: اشتهر عند كثير من الفقهاء والأصوليين أنهم يقولون: العبادات لا يدخلها القياس، وهذا الإطلاق فيه نظر، وإنما يقال كما قال ابن قدامة في كتابه (المغني): العبادات غير المعقولة المعنى لا يدخلها القياس، أما العبادات المعقولة المعنى يدخلها القياس.

فإنه في حديث أبي هريرة قال: «فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده»، فإذا علم أنه لا يدري أين باتت يده، فعلى هذا يقاس نوم النهار على نوم الليل عند جماهير أهل العلم، لأن العلة وإن كانت في أمر تعبدية لكن العلة معقولة المعنى.

### قال المصنف: [الشرط الرابع ...].

خلاصة الشرط الرابع: قد تقرأ حديثاً، أو دليلاً، فترى يُذكر فيه أوصاف، هذه الأوصاف من حيث الجملة نوعان:

- النوع الأول: وصف مناسب مؤثر في الحكم الشرعي.

- النوع الثاني: غير مؤثر في الحكم الشرعي.

فالثاني لا يُستفاد منه حكم شرعي، ولا يصح أن يُجعل علة، بخلاف الأول، فمثلاً: "جاء أعرابي نائر الرأس"، كونه نائر الرأس غير مؤثر في الحكم الشرعي، وكونه أعرابياً غير مؤثر في الحكم الشرعي.

فإذن لا بد أن يُنظر في الأوصاف هل هي مؤثرة في الحكم الشرعي أم غير مؤثرة.

قال المصنف: [الشرط الرابع: أن تكون العلة مشتملة على معنى مناسب للحكم يُعلم من قواعد الشرع اعتباره كالإسكار في الخمر، فإن كان المعنى وصفاً طردياً لا مناسبة فيه لم يصح التعليل به، كالسواد والبياض مثلاً].

وهذا مشهور عند الأصوليين وذكره أبو يعلى في كتابه (العدة)، وابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)، وابن القيم رَحِمَهُ اللهُ.

قال المصنف: [مثال ذلك: حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أن بريرة خُيرت على زوجها حين عُتقت، قال: وكان زوجها عبداً أسود، فقوله: "أسود" وصف طردي لا مناسبة فيه للحكم، ولذلك يثبت الخيار للأمة إذا عُتقت تحت عبد وإن كان أبيض، ولا يثبت لها إذا عُتقت تحت حر وإن كان أسود].

إذن اللون غير مؤثر.

قال المصنف: [الشرط الخامس: أن تكون العلة موجودة في الفرع كوجودها في الأصل، كالإيذاء في ضرب الوالدين المقيس على التأفيف، فإن لم تكن العلة موجودة في الفرع لم يصح القياس].



وهذا بدهي كما تقدم، لأن القياس يحتاج إلى أركان أربعة، منها أن الأصل والعلة والفرع وحكم الأصل، ولا يتم القياس إلا بأن تكون العلة موجودة في الفرع كما هي موجودة في الأصل.

قال المصنف: [مثال ذلك: أن يُقال: العلة في تحريم الربا في البر كونه مكيفاً، ثم يقال: يجري الربا في التفاح قياساً على البر، فهذا القياس غير صحيح، لأن العلة غير موجودة في الفرع، إذ التفاح غير مكيف].

التفاح غير مكيف، إذن العلة غير موجودة فيه، بل مما أفاد الزركشي رَحِمَهُ اللهُ أَنْ العلة قد تكون أظهر في الفرع منها في الأصل، وهذا في القياس الأولوي كما تقدم ذكره.

قال المصنف: [أقسام القياس، ينقسم القياس إلى جليّ وخفيّ].

هذا مبحث مهم وينبغي أن يتأمل فيه، القياس من حيث الجملة ينقسم إلى جليّ وخفيّ، وانقسام القياس إلى جليّ وخفيّ بالنظر إلى العلة وظهور هذه العلة في الأصل وظهورها في الفرع.

قال المصنف: [ينقسم القياس إلى جليّ وخفيّ، القسم الأول الجليّ، فالجليّ: ما ثبتت علته بنص أو إجماع، أو كان مقطوعاً فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع].

إذن لابد أن يكون مقطوعاً فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، بحيث إن ظهوره في الأصل وظهوره في الفرع يُجزم بأن العلة ظاهرة فيهما، هذا يقال جلي، وقد ذكر هذا المرداوي في كتابه (التحبير)، وذكره غيره من أهل العلم.

قول شيخنا: [بنص أو إجماع]، فيه نظر، فقد ثبت العلة في الأصل بنص صريح، أو بإجماع، لكن ظهور العلة في الفرع قد يكون خفياً، ومتى يقال العلة ظاهرة؟ إذا كان ظهورها في الفرع جلياً كما أن ظهورها في الأصل جلي.

فإذن الظهور والخفاء لا يُنظر فيه إلى دليل الإثبات، وإنما يُنظر إلى جلالة في الفرع وفي الأصل، وقد ذكر هذا كما تقدم المرداوي في كتابه (التحبير)، والشيرازي.

قال المصنف: [مثال ما ثبتت علته بالنص: قياس المنع من الاستجمار بالدم النجس الجاف على المنع من الاستجمار بالروثة، فإن علة حكم الأصل ثابتة بالنص حيث أتى ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى النبي ﷺ بحجرين وروثة ليستنجي بهن، فأخذ الحجريين وألقى الروثة، وقال: «هذا ركس»، والركس: النجس].

لا شك أن هذا من الجلي، لكن تعليق الأمر بأن العلة ثابتة في الأصل بنص، هذا فيه نظر كما تقدم، فقد ثبت في الأصل كما تقدم لكن تكون من الخفي، إذ تكون العلة في الفرع خفية، أما هنا العلة في الفرع جلية، فهي من باب الجلي لأنها جلية في الفرع كما هي جلية في الأصل.

قال المصنف: [ومثال ما ثبتت علته بالإجماع: نهى النبي ﷺ أن يقضي القاضي وهو غضبان، فقياس منع الحاقن من القضاء على منع الغضبان منه من القياس الجلي لثبوت علة الأصل بالإجماع، وهي تشويش الفكر وانشغال القلب].  
لا شك أن القياس هذا من الجلي، لكن جعله جلياً لأن العلة ثبتت في الأصل بالإجماع، هذا فيه نظر كما تقدم.

قال المصنف: [ومثال ما كان مقطوعاً فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع: قياس تحريم إتلاف مال اليتيم باللبس على تحريمه بالأكل للقطع بنفي الفارق بينهما].  
وهذا واضح، لأن العلة ظاهرة في الفرع كما هي ظاهرة في الأصل، فيقطع بنفي الفارق بينهما، وهذا هو الضابط في الجلي كما تقدم بيانه، وعكس هذا الخفي.

قال المصنف: [القسم الثاني من القياس: الخفي، ما ثبتت علته باستنباط ولم يُقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع].

وهذا فيه نظر، قوله: [ما ثبتت علته باستنباط]، لأن ما ثبتت علته باستنباط قد يكون جلياً في الأصل، ويكون جلياً في الفرع، فالكلام فيه كالسابق لما قال: [بنص أو إجماع]، وإنما المعوّل على قوله: [ولم يُقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع].

قال المصنف: [مثاله: قياس الأثنان على البر في تحريم الربا بجامع الكيل، فإن التعليل بالكيل لم يثبت بنص ولا إجماع، ولم يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، إذ من الجائز أن يُفارق بينهما بأن البر مطعوم بخلاف الأثنان].  
وهذا صحيح، ومثاله صحيح **رَحْمَةُ اللَّهِ**، لكن قوله: [لم يثبت بنص ولا إجماع]، هذا الذي فيه نظر.

### قال المصنف: [قياس الشبه ...].

سيختم شيخنا الكلام عن القياس بأنواع القياس، والنوع الأول قياس الشبه، وخلاصة قياس الشبه: أن يكون هناك أمر تتردد في حكمه، بالتردد في أي الأمرين أشبه، ومن أمثلة ذلك: قضاء المغمى عليه للصلاة، هل يُشبهه بالمجنون؟ لا يقضي، أو يُشبهه بالنائم فيقضي؟  
فحاول العلماء أن ينظروا إلى أيهما أشبه، وبأيهما أشبه أحقوه، هذا يسمى بقياس الشبه.

وينبغي أن تتأمل شيئاً دقيقاً في قياس الشبه، قياس الشبه ليست فيه علة، لذا المؤثر فيه ليست العلة وإنما المؤثر فيه الأشبه، لأجل هذا الصواب أن قياس الشبه ليس حجة، لأن من أركان القياس العلة، وقياس الشبه لا علة فيه.

قال المصنف: [قياس الشبه، ومن القياس ما يُسمى بقياس الشبه، وهو أن يتردد فرع بين أصلين مختلفي الحكم وفيه شبه بكلٍ منهما، فيلحق بأكثرهما شبهًا به، مثال ذلك: العبد].

اختلف العلماء في العبد، هل يُمكن له أن يتملّك؟ قالوا: يُتردد في ذلك بين أن يُشبهه بالحر أو بالحيوان، وبأيهما أشبه إن شبهناه بالحيوان لا يصح له أن يتملك، وإن شبهناه بالحر يصح له أن يتملك.

لاحظ هذه المسألة المطروحة، ليس فيها الكلام عن العلة، ومن أركان القياس العلة.

قال المصنف: [مثال ذلك: العبد، هل يملك بالتملك قياسًا على الحر؟ أو لا يملك قياسًا على البهيمة؟ إذا نظرنا إلى هذين الأصلين الحر والبهيمة، وجدنا أن العبد متردد بينهما، ومن حيث إنه يُباع ويُرهن ويُوقف ويُوهب ويُورث ولا يُودع، ويُضمن بالقيمة ويُتصرّف فيه يُشبه البهيمة، وقد وجدنا أنه من حيث التصرف المالي أكثر شبهًا بالبهيمة فيلحق بها، وهذا القسم من القياس ضعيف إذ ليس بينه وبين الأصل علة مناسبة سوى أنه يشبهه في أكثر الأحكام مع أنه يُنازعه في أصل آخر].

وهذا مهم، إذن قياس الشبه على أصح القولين ليس حجة، وهو أحد القولين عند الشافعية والحنابلة، وهو قول أحمد، ومن نسب إلى الشافعي أنه يقول بأن قياس الشبه حجة فقد أخطأ على الشافعي، وإنما الشافعي عبّر بقياس الشبه وأراد به قياس العلة كما بيّن هذا أبو إسحاق الشيرازي.

وقد ذهب ابن تيمية وابن القيم وأبو إسحاق الشيرازي إلى أنه ليس حجة، وهو الصواب لأمر:

- الأمر الأول: أن القياس مبني على ركن العلة، وقياس الشبه ليست فيه علة، إذا لا يسمى قياسًا وليس حجة.

- الأمر الثاني: أن الله لم يذكره إلا على وجه الدم، كقوله تعالى: **{إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ}** [يوسف: ٧٧]، أخذوا بمطلق الشبه.

- الأمر الثالث: أن القول بأن قياس الشبه حجة يلزم على هذا أن يقاس كل شيء على شيء، لأنه ما من شيئين موجودين إلا بينهما شبه، وإنما يُنظر في القياس إلى العلة، هل العلة التي أثرت في الأصل موجودة في الفرع حتى تؤثر فيه أم لا، إن وجدت فيصح القياس وإلا لم يصح القياس.

وأؤكد: يوجد في كلام العلماء الأولين كالشافعي إطلاق قياس الشبه ويريد به قياس العلة، لذلك أخطأ من نسب إلى الشافعي أنه يرى قياس الشبه حجة، كما بين هذا أبو إسحاق الشيرازي.

قال المصنف: [قياس العكس، ومن القياس ما يسمى بقياس العكس، وهو إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لوجود نقيض علة حكم الأصل فيه، ومثلوا

بذلك بقوله ﷺ: «وفي بضع أحدكم صدقة»، قالوا: يا رسول الله، أيتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: «أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»، فأثبت النبي ﷺ للفرع وهو الوطء الحلال نقيض حكم الأصل وهو الوطء الحرام، لوجود نقيض علة حكم الأصل فيه، أثبت للفرع أجرًا لأنه وطء حلال كما أن في الأصل وزرًا لأنه وطء حرام].

النوع الثاني من القياس: قياس العكس، وخلاصة قياس العكس: أن الشريعة تذكر حكمًا وتذكر علقته، فيؤتى بأمر على عكس العلة، فإذا كان عكس الحكم. قال: يا رسول الله، أرأيت إذا وضع أحدنا شهوته في حلال أيتاب عليها؟ قال: «نعم، أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه إثم؟»، قالوا: نعم. إذن أتى بالعكس. إذن قياس العكس مبني على أن حكم الفرع عكس حكم الأصل، وأن علة الفرع عكس علة الأصل.

وإذا أردنا أن ننظر إلى أركان القياس في هذا الحديث-الذي ذكره شيخنا-، الأصل: الوضع في الحرام، والحكم: أنه يُعاقب على ذلك، الفرع: الوضع في الحلال، حكم الفرع: يُثاب على ذلك، علة الأصل: قضاء الشهوة والوطء بالحرام، وعلة الفرع: قضاء الشهوة والوطء بالحلال، فهو عكسه.

وقد ذكر قياس العكس جماعة من أهل العلم كابن تيمية رحمته الله كما في (الفتاوى الكبرى)، وابن القيم رحمته الله، وأثبتته رب العالمين لتقرير التوحيد، قال سبحانه: {لَوْ

كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبياء: ٢٢].

والعكس: أنه إذا لم يكن فيها إلا إله واحد فإنها تصلح ولا تفسد.  
وقياس العكس شبيه بالمفاهيم، إلا أن قياس العكس لا بد أن تُعقل العلة، أما المفاهيم فهي أشمل - والله أعلم -.

فاقتصر شيخنا على نوعين من أنواع القياس، وهناك أنواع مهمة وهو النوع الثالث: قياس العلة، وهو أكثر ما يُستعمل في القياس، وهو ما تقدم ذكره من قياس الفأرة بالهرة بجامع العلة، هذا يسمى قياس العلة، وهذا أكثر استعمالاً من قياس العكس، وهو حجة لما تقدم تقريره.

القياس الرابع: قياس الدلالة، ومعنى قياس الدلالة: أن العلة لا تُذكر وإنما يُذكر دليل وأثر للعلة، وقد ذكر هذا ابن القيم **رَحْمَةُ اللَّهِ** واستدل على ذلك بقوله تعالى: **{وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ}** [فصلت: ٣٩]، العلة هي: قدرة الله، لكن ذكر دليلاً عليها وهي: إحياء الأرض.

فإذن إحياء الأرض دليل على العلة وهي قدرة الله، وهذا يسمى قياس الدلالة. بقي مبحث مهم وبه أختتم الكلام على القياس: يكثر الكلام عند الأصوليين فيما يتعلق بقوادح العلة، حتى أوصلها بعض الأصوليين إلى خمسة وعشرين قادحاً، وبعضهم أوصلها إلى ثمانية وعشرين قادحاً.

وبهذا عقدوا بحث القياس، وقد بين الشنقيطي في كتابه (المذكورة) أن مبحث قوادح العلة يُذكر في القياس تكميلاً، وإلا ففي الأصل أنه يُؤخذ في باب المجادلة والمناظرة، فذكره في القياس تكميلاً، وإلا الأصل لا علاقة له بالقياس.



وإنما قواعد العلة ترجع إلى العلة، بيان أن العلة غير مطردة، ما تقدم من ذكر شروط القياس، وبيان أن هذا الشرط غير موجود يُعد قاذحاً في القياس، فإما يرجع إلى العلة أو يرجع إلى حكم الأصل أو يرجع إلى حكم الفرع، أو إلى ذات القياس. فإذا ختل شرط من شروط القياس فهو قدح في هذا القياس.

قال المصنف: [التعارض، تعريفه: التعارض لغة: التقابل والتماثل، واصطلاحاً: تقابل الدليلين بحيث يُخالف أحدهما الآخر، وأقسام التعارض أربعة].

ذكر **رَحْمَةُ اللَّهِ** مبحثاً مهماً للغاية، وهو مبحث التعارض، وقال: [لغة: التقابل والتماثل، واصطلاحاً: تقابل الدليلين بحيث يُخالف أحدهما الآخر].  
إذن معنى التعارض: أن يتعارض دليلان بحيث إن كل دليلٍ يُخالف الدليل الآخر، يُسمى هذا تعارضاً، وهذا التعارض يتعلق به أحكام ومسائل، وسيذكر شيخنا - إن شاء الله تعالى - بعض المسائل المهمة المتعلقة بالتعارض، لكن أحب أن أقدم بمقدمات تتعلق بالتعارض:

### المقدمة الأولى:

لا يكون التعارض بين دليلين قطعيين بالإجماع، ذكر الإجماع الزركشي في (البحر المحيط)، والمرادوي في كتابه (التحبير).

والمراد بالقطعيين: أي في الدلالة والثبوت، فلا يُمكن أن يكون هناك دليلان متعارضان ويكون الدليلان قطعيين.

#### المقدمة الثانية:

ينبغي أن يُعلم أن التعارض قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً، والتعارض الكلي هو أن أحد الدليلين يرفع الآخر تماماً ولا يجتمع هو وإياه.

أما الجزئي: فهو من تخصيص العام وتقييد المطلق وتبيين المجمل، فيأتي دليل عام فيُعارض دليلاً خاصاً، وهكذا.

#### المقدمة الثالثة:

لا يوجد دليلان صحيحان متعارضان من كل وجه، وإنما التعارض في نظر المجتهد لا في واقع الحال، ذكر هذا الإمام الشافعي، والإمام أحمد، ومن ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ كَمَا فِي (المسوّدة)، وابن القيم رَحْمَةُ اللَّهِ، ومن اشتهر هذا عنه الإمام ابن خزيمة أنه لا يوجد دليلان متعارضان من كل وجه في واقع الحال، وإنما التعارض في نظر المجتهد.

#### المقدمة الرابعة:

، بل كلما ثبت وعارضه غيره فإنه يُعدّ تعارضاً، ولو كان أحدهما أقوى من الآخر، فيُعامل مع هذين الدليلين بما ذكره الأصوليون، وبما سيذكره شيخنا

رَحْمَةُ اللَّهِ.

وقد ذكر هذا المالكية والشافعية والحنابلة والحنفية في قول.

قال المصنف: [وأقسام التعارض أربعة، القسم الأول: أن يكون بين دليلين عامين وله أربع حالات].

قد قسّم شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ** التعارض إلى أقسام أربعة، ثم ضرب أمثلة على كل قسم، وهذا من حُسن تأليفه **رَحْمَةُ اللَّهِ**، وقد ذكر هذه الأقسام الأربعة غيره من الأصوليين إلا أن شيخنا أحسن ترتيبها وذكر الأدلة عليها.

قوله: [أن يكون بين دليلين عامين]، المراد بالعامين: أي ألا يكون خاصًا ولا مقيدًا، فيدخل في العموم هنا المطلق، فيُريد بالعموم أي: ما يُقابل الخصوص، وما يُقابل النص المقيد، فذكر العموم، ويدخل في العموم الإطلاق، كما يُعلم من صنيع الأصوليين.

والتعارض بين النصين العامين ذكره أكثر أهل العلم، وإنما نقل بعض الحنابلة عن بعض أهل العلم أنه خالف، وإلا المشهور عند العلماء أن التعارض يكون بين نصين عامين، وأنه لا مانع من ذلك.

قال المصنف: [الحال الأولى: أن يُمكن الجمع بينهما بحيث يُحمل كلٌّ منهما على حال لا يُناقض الآخر فيها فيجب الجمع].

إذن إذا تعارض نصان عامان، فيُجمع بينهما بأن يكون كل نصٍ على حال، حتى لا يُعمل بأحدهما ويُسقط الآخر، وإنما يُحمل كل واحد منهما على حال مغاير للآخرى.

قال المصنف: [مثال ذلك: قوله تعالى لنبيه ﷺ: {وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم}، وقوله: {إنك لا تهدي من أحببت}، والجمع بينهما: أن الآية الأولى يُراد بها هداية الدلالة إلى الحق، وهذه ثابتة للرسول ﷺ، والآية الثانية: يُراد بها هداية التوفيق للعمل، وهذه بيد الله تعالى لا يملكها الرسول ﷺ ولا غيره].

هذا مثال على تعارض بين دليلين، فحمل كل دليل على حال من الهداية، فقوله: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} [القصص: ٥٦]، حمّله على دلالة التوفيق والإلهام، وقوله تعالى: {وَأِنَّكَ لَتَهْدِي} [الشورى: ٥٣] حمّله على الدلالة على هداية الدلالة والإرشاد.

ومن الأمثلة: أخرج مسلم من حديث زيد بن خالد الجهني أن النبي ﷺ قال: «ألا أدلكم على خير الشهداء؟»، وهو من يأتي بالشهادة قبل أن يُسألها، وهذا فيه مدح الإتيان بالشهادة.

وفي الصحيحين من حديث عمران قال: «ثم يأتي من بعد ذلك أقوام ...»، ومما ذكر قال: «يشهدون ولا يستشهدون»، فذم هذا الفعل، فكيف الجمع بينهما؟ يقال: مدح من أتى بالشهادة إذا لم يوجد إلا هو، وذمها إذا وُجد غيره، فإنه إذا وُجد غيره فتسابق إلى الإدلاء بالشهادة دل على عدم اهتمامه بأمر الشهادة وعلى ضعف خوفه من الله.

وقد جمع هذا الجمع الإمام يحيى بن سعيد، والإمام مالك، وذكر هذا النووي والشافعية وجماعة من أهل العلم.  
فالمقصود أنه حُمل المدح على حال وحُمل الذم على حال.

**قال المصنف: [الحال الثانية: فإن لم يُمكن الجمع، فالمتأخر ناسخ إن عُلِمَ التاريخ، فيُعمل به دون الأول].**

هنا مسألة مهمة للغاية ينبغي أن تُضبط، وهي: إذا تعارض دليلان، فما موقفنا من هذا التعارض؟

ذهب بعض أهل العلم أنه إذا تعارض دليلان يُفزع إلى النسخ مباشرة، وهو المشهور عند الحنفية، وفي المسألة قول ثان، أنه إذا تعارض دليلان فإن أول ما يُعمل به هو الجمع بين هذه الأدلة، فإن لم يتمكن من الجمع يُنتقل إلى النسخ إذا عُلِمَ المتقدم من المتأخر، فإذا لم يُعلم المتقدم من المتأخر فيُنتقل إلى الترجيح.

والقول بتقديم الجمع على النسخ هو قول المالكية والشافعية والحنابلة، وقول عند الحنفية، والصواب أن يُقدم الجمع على النسخ.

والصواب أن يُقدم الجمع على النسخ، ثم النسخ، ثم الترجيح.  
ومن العلماء من قال: يُقدم الترجيح على النسخ، فيبدأ بالجمع، ثم الترجيح، ثم النسخ، لكن القول الأول أصوب - والله أعلم -، فالقول بالجمع أصوب من القول بالنسخ، وذلك أن مقتضى الجمع العمل بالدليلين المتعارضين، والعمل بالدليلين

أولى من إهمال أحدهما، لأن الشريعة أمرتنا بالعمل بالدليل الشرعي، فنعمل بالدليل الشرعي ما أمكن.

وبعد ذلك نتقل للنسخ، ويُقدم النسخ على الترجيح، لأن النسخ نوع من أنواع الترجيح، فحقيقة الترجيح العمل بدليل دون الآخر، ومن ذلك النسخ، إلا أن في النسخ مزية وهو معرفة المتقدم من المتأخر، فقدم نوع من أنواع الترجيح وهو النسخ على الأنواع الأخرى من المرجحات، وسيأتي الكلام على المرجحات إن شاء الله تعالى.

قال المصنف: [الحال الثانية: فإن لم يُمكن الجمع فالتأخر ناسخ إن علم التاريخ، فيعمل به دون الأول، ومثال ذلك: قوله تعالى في الصيام: {فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ}، فهذه الآية تفيد التخيير بين الإطعام والصيام مع ترجيح الصيام، وقوله تعالى: {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ}، تفيد تعيين الصيام أداءً في حق غير المريض والمسافر وقضاءً في حقها، لكنها متأخرة عن الأولى فتكون ناسخة لها كما يدل على ذلك حديث سلمة بن الأكوع الثابت في الصحيحين وغيرهما].

ذكر شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ** الحال الثانية من القسم الأول من أقسام التعارض فيما يُمكن الجمع بينهما، والحال الثانية أن لا يمكن الجمع لكن يُنتقل إلى النسخ، ثم ذكر مثلاً وهو التعارض بين قوله تعالى في ذكر حال التخيير: {فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ

**وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ** {البقرة: ١٨٤}، فدل على أن الصيام لم يكن على وجه الإلزام والوجوب.

ثم قال ربنا بعد ذلك: **{فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ}** [البقرة: ١٨٥]، وهذا يدل على أن الصيام واجب، قال شيخنا: فهذه الآية نسخت الآية الأولى، واستدل بحديث سلمة بن الأكوع.

ينبغي أن يُعلم شيء مهم - وقد تقدم ذكره - إذا عبّر السلف من الصحابة وغيرهم بلفظ "النسخ" فليس المراد أن يُرفع الأول ويُعمل بالثاني مطلقاً، وإنما قد يُعبرون بالنسخ بهذا المعنى، وقد يُعبرون بالنسخ بالتقييد، كما تقدم من كلام القرطبي وابن تيمية وابن القيم وابن رجب، أن معنى النسخ عند السلف هو البيان.

فكل بيان لنص آخر يسمى نسخاً عند السلف، لذلك ما ذكره شيخنا في هذا المثال فيه نظر - والله أعلم -، وإن عبّر الصحابة بالنسخ، ومرادهم بالنسخ التخصيص، وذلك أن الصيام كان في أول الأمر على وجه التخيير، ثم جاء إلزام من ليس مريضاً بأن يصوم، فإذا نُسخ وجوب الصيام بغير المريض.

فإذا المراد بالنسخ التخصيص، وقد ذكر ابن تيمية **رَحْمَةُ اللَّهِ فِي** (شرح العمدة) أن هذا قول الصحابة ولا يُعلم لهم مخالف، وهو أن مرادهم بالنسخ أي التخصيص.

فالآية الأولى، قال تعالى: **{وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ}** [البقرة: ١٨٤]، هذا فيه أن

الصيام ليس واجباً على الجميع، ثم جاءت آية أمرت الناس بالصيام: **{فَمَنْ شَهِدَ**

**مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** [البقرة: ١٨٥]، فيحمل الأمر على من يستطيع الصيام وليس مريضاً، ويبقى الحكم الأول على المريض، فلذلك تعبير الصحابة النسخ المراد به التخصيص في هذه الآية.

وإنما يُغني عن هذا من الأمثلة - والله أعلم - أن صيام عاشوراء كان واجباً، فلما فرض رمضان صار مستحباً، نُسخ الوجوب إلى الاستحباب، كما ذكرت ذلك عائشة في الصحيحين، قالت: "أُمِرَ النَّاسُ بِالصِّيَامِ، فَلَمَّا فُرِضَ رَمَضَانُ خُيِرَ النَّاسُ".

فدلّ هذا على أن الأمر بصيام رمضان نَسَخَ وجوب صيام عاشوراء.

قال المصنف: [الحال الثالثة: فَإِنْ يُعْلَمُ التَّارِيخُ عَمَلٌ بِالرَّاجِحِ إِنْ كَانَ هُنَاكَ

مُرْجِحٌ].

لما تقدم ذكره، فذكر شيخنا أنه إذا تعارض عام مع عام فتحتة أربع حالات:

- ١ - يمكن الجمع.
- ٢ - لا يمكن الجمع فينتقل إلى النسخ.
- ٣ - لا يمكن الجمع ولا يمكن النسخ فينتقل إلى الترجيح.



قال المصنف: [فإن لم يُعلم التاريخ عُمل بالراجح إن كان هناك مرجح، مثال ذلك: قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «من مسّ ذكره فليتوضأ»، وسئل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الرجل يمس ذكره أعليه الوضوء؟ قال: «لا، إنما هو بضعة منك»، فيُرجح الأول لأنه أحوط ولأنه أكثر طرقاً، ومصححوه أكثر، ولأنه ناقل عن الأصل، ففيه زيادة علم].

ذكر شيخنا أن قوله: «من مسّ ذكره فليتوضأ» مقدم على قوله: «لا، إنما هو بضعة منك»،

وذكر المرجحات وهي:

- ١ - أنه أحوط.
- ٢ - أن طرقه أكثر.
- ٣ - أن مصححيه أكثر.
- ٤ - أنه ناقل عن الأصل.

أما الترجيح بقوة الثبوت ففيه نظر، لأنه تقدم أنه إذا تعارض دليلان بما أنهما ثابتان فيتعامل بينهما بالتعارض، وقوة الثبوت لا يُصار إليه إلا إذا أردنا أن نُضعف الدليل المعارض، أما إذا لم نرد تضعيفه فلا ننتقل إلى قوة الثبوت، وشيخنا هنا انتقل إلى قوة الثبوت فقال: [ولأنه أكثر طرقاً، ومصححوه أكثر].

وهذان المرجحان فيهما نظر -والله أعلم-، وإنما يُصار إليهما إذا أردنا أن نضعف الدليل المعارض، أما إذا لم نرد تضعيفه فالمصير إليه لا فائدة منه. وإنما يقال: المرجح أنه أحوط، وثانيًا: أنه ناقل عن الأصل، وما كان ناقلًا عن الأصل ففيه زيادة علم، وقد ذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد أن ما فيه زيادة علم يُقدم على غيره. فعلى ذلك يُقدم حديث: «من مسّ ذكره فليتوضأ».

**قال المصنف: [الحال الرابعة: فإن لم يوجد مرجح وجب التوقف ولا يوجد له مثال صحيح].**

ذكر هذا الحنابلة، وهو قول أكثر الحنفية وقول عند الشافعية، لكن قوله: [ولا يوجد له مثال صحيح]، هذا اللفظ حَمَّال أوجه، إن أراد أنه لا يوجد له مثال صحيح بأن لا يوجد دليلان متعارضان من كل وجه وليس لله فيه قول صحيح، فهذا قطعًا لا وجود له.

أما إن أراد أنه لا يوجد له مثال صحيح أي في نظر المجتهد، فهذا كثير، والناس يتفاوتون فيه، وبحسنا في نظر المجتهد لا في حكم الله سبحانه والواقع.

**قال المصنف: [القسم الثاني: أن يكون التعارض بين خاصين فله أربع حالات أيضًا].**

إذن القسم الثاني أن يكون التعارض بين خاصين، وسيقسمه كالتالي: سيجعل الحال الأولى ما حصل بينها التعارض، فرجح بين هذا التعارض، فعمل بهذا دون هذا، لأنه قال:

الحال الأولى: أن يُمكن الجمع بين الدليلين.

الحال الثانية: لا يمكن الجمع لكن يمكن أن يقال بالنسخ.

الحال الثالثة: لا يمكن الجمع ولا القول بالنسخ لكن يُنتقل إلى الترجيح.

الحال الرابعة: لا يمكن أن يقال بالجمع، ولا بالنسخ، ولا بالترجيح، فيُنتقل إلى التوقف. كما فعل مع تعارض العامين.

قال المصنف: [الحال الأولى: أن يُمكن الجمع بينهما فيجب الجمع، مثاله: حديث

جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في صفة حج النبي ﷺ أن النبي ﷺ صلى الظهر يوم النحر بمكة،

وحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ صلاها بمنى، فيُجمع بينهما بأنه صلاها

بمكة ولما خرج إلى منى أعادها لمن فيها من أصحابه].

هذا جمع ذكره شيخنا وفيه نظر، ولم يرتضه ابن القيم، فلو أن النبي ﷺ صلى

الظهر يوم النحر مرتين، لُنقل ذلك بأدلة ظاهرة متكاثرة، وإنما صلى مرة واحدة،

ولابن القيم بحث نفيس في كتابه (الهدى)، رجح فيه ما رواه ابن عمر على ما رواه

جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وذلك أن ما رواه ابن عمر أخرجه الشيخان، وما رواه جابر أخرجه مسلم، فما رواه ابن عمر أصح مما رواه جابر، فذهب إلى أن ما رواه جابر خطأ، وأخطأ فيه جابر، وأن الصواب ما رواه ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، لأنه أصح.

فالمقصود أن ابن القيم سلك مسلك الترجيح، فقدّم الأقوى والأثبت على ما عداه، وضعّف الآخر، وقد تقدم أن مثل هذا صحيح بشرط أن يُضعّف الدليل المعارض، فالجمع بمثل هذا فيه نظر كبير، فإن النبي ﷺ لو صلى الظهر مرتين لنقل ذلك جابر، ولنقله ابن عمر، أو غيرهم من صحابة رسول الله ﷺ، لذا الصواب - والله أعلم - ما بحثه ابن القيم في كتابه (الهدى)، وردّ على ابن حزم الذي قدّم حديث جابر على ابن عمر - رضي الله عنهم وأرضاهم -.

ولعل مما يصح مثلاً في مثل هذا - والله أعلم -، هو ما أخرج الشيخان من حديث ابن عمر، أن النبي ﷺ كان إذا كبر للصلاة رفع يديه، قال ابن عمر: "رفع يديه حذو منكبيه".

وأخرج مسلم عن مالك بن حويرث أن النبي ﷺ كان إذا كبر رفع يديه إلى فروع أذنيه، أي إلى أعالي الأذنين.

فمقتضى الجمع بينهما: أنه يفعل هذا تارة ويفعل هذا تارة، وهذا قول الإمام أحمد

في رواية

فإذن حصل الجمع بين الدليلين.

قال المصنف: [الحال الثانية: فإن لم يمكن الجمع، فالثاني ناسخ إن علم التاريخ، مثاله: قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتين أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك﴾ الآية].

ظاهر هذه الآية أن الله أباح له الزواج، وسيذكر الآية الأخرى في سورة الأحزاب وهي بعدها، أن الله لم يُبَحِّ له الزواج، فصارت الآية الثانية ناسخة للآية الأولى.

قال المصنف: [وقوله: ﴿لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن﴾، فالثانية ناسخة للأولى على أحد الأقوال، الحال الثالثة: فإن لم يمكن النسخ عملاً بالراجح إن كان هناك مرجح، مثاله: حديث ميمونة أن النبي ﷺ تزوجها وهو حلال، وحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ تزوجها وهو محرم، فالراجح الأول لأن ميمونة صاحبة القصة، فهي أدري بها، ولأن حديثها مؤيدٌ لحديث أبي رافع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ تزوجها وهو حلال، قال: وكنت الرسول بينها].

إذا تأملت في مثل هذا فإن شيخنا قال: فإن لم يُمكن النسخ عملاً بالراجح، فانتقل إلى الترجيح، فإذا نظرنا إلى قوة الثبوت فحديث ابن عباس أصح من حديث ميمونة، فحديث ابن عباس أخرجهُ الشيخان، ومع ذلك لم يلتفت شيخنا إلى قوة الثبوت، وهذا الصحيح، وإنما رجَّح بينهما بالدراية.

وقد بحث هذا ابن تيمية بحثاً نفيساً في (شرح العمدة - قسم الحج)، وابن القيم في كتابه (الهدى)، ورجح ما ذكرته ميمونة عن نفسها، فهي تتكلم عن نفسها فهي أعلم بحالها من غيرها... إلى غير ذلك من المرجحات.

قال المصنف: [الحال الرابعة: فإن لم يوجد مرجح وجب التوقف، ولا يوجد له مثال صحيح].

يقال في هذا ما تقدم ذكره.

قال المصنف: [القسم الثالث: أن يكون التعارض بين عام وخاص، فيُخصص العام بالخاص].

وهذا أمثله كثيرة، أن يُعارض نص عام نصاً خاصاً، أو أن يُعارض نص خاص نصاً عاماً، فهذا يُجمع بينهما بأن يُقدم الخاص على العام، وقد تقدم هذا البحث.

قال المصنف: [مثاله: قوله ﷺ: «فيا سقت الساء العشر»، وقوله: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، فيُخصص الأول بالثاني، ولا تجب الزكاة إلا فيما بلغ خمسة أوسق].

لأن ظاهر حديث: «فيا سقت الساء العشر»، وقد جاء من حديث جابر، وأبي سعيد رضي الله عنهما، وظاهر هذا الحديث أي: تُخرج الزكاة من أي مقدار، سواء كان

وسقًا أو وسقين أو أكثر أو أقل، لكن جاء حديث: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، فخصص العموم في حديث ابن عمر.

قال المصنف: [القسم الرابع: أن يكون التعارض بين نصين أحدهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه، فله ثلاث حالات].  
هذا مبحث مهم ودقيق ويحتاج إليه، فيكون التعارض بين نصين، أحدهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه.

قال المصنف: [الحال الأولى: أن يقوم دليل على تخصيص عموم أحدهما بالآخر، فيُخصص به].

فإذن إذا تعارض عام وخاص أحدهما أعم من وجه والثاني أخص من وجه، إذا وُجد دليل يدل على أن الخاص مقدم، فيعمل بالخاص.

قال المصنف: [مثاله: قوله تعالى: {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً}، وقوله: {وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن}].

ذكر قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} [البقرة: ٢٣٤]، هذا في كل امرأة توفي عنها زوجها، سواء كانت حاملاً أم لا، وهذا إذا نظرت في هذه الآية وحدها.

قال تعالى: {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} [الطلاق: ٤]، هذا عام، أي: إذا كانت حاملاً فإن عدتها تنتهي بالوضع.

قال ابن عباس: يُعمل بآخر الأجلين، أيهما أطول، إن كانت لتوها تحتاج أكثر من أربعة أشهر وعشرًا فيُعمل بهذه الآية لأنها أحوط، وإن كان مدة الحمل أقل من أربعة أشهر وعشرًا يُعمل بالآية الأخرى لأنه أحوط، وخالفه أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فاحتكموا إلى أم سلمة، فروت لهم حديثاً في ذلك عن النبي ﷺ أخرجه البخاري . فهنا احتجنا إلى الترجيح إلى دليل خارجي، فلما وجدنا دليلاً منصوباً عملنا بالدليل، وقال شيخنا: [أن يكون التعارض بين نصين أحدهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه، فله ثلاث حالات]، الحال الأولى: أن يقوم دليل على تخصيص أحدهما دون الآخر، وهنا وجد دليل.

قال المصنف: [فالأولى خاصة في المتوفى عنها عامة في الحامل وغيرها، والثانية خاصة في الحامل عامة في المتوفى عنها وغيرها، لكن دل الدليل على تخصيص عموم الأولى بالثانية، وذلك أن سبيعة الأسلمية وضعت بعد وفاة زوجها بليالٍ، فأذن لها النبي ﷺ أن تتزوج، وعلى هذا فتكون عدة الحامل إلى وضع الحمل سواء كانت متوفى عنها أم غيرها.

الحال الثانية: وإن لم يقد دليل على تخصيص عموم أحدهما بالآخر عمل بالراجع].



وهذا هو محل الإشكال، أن يتعارض دليان كلاهما عام من وجه، وكل منهما يُخصّص الآخر من وجه، وهذا محط معركة، وبحث ونظر، حتى إن بعض العلماء حصل عنده إشكال، ومن المسائل المذكورة في هذا ويكثر ذكره: الصلاة في وقت النهي.

فقد جاءت أدلة في الصلاة في كل وقت، كقوله ﷺ: «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين»، كما في الصحيحين من حديث أبي قتادة وغيره، فهذا في كل وقت، وجاءت أحاديث في النهي عن الصلاة في أوقات النهي، فهذه التي تنهى عن الصلاة في وقت النهي تشمل ذوات الأسباب وغير ذوات الأسباب، وحديث تحية المسجد يشمل في أوقات النهي وغير أوقات النهي.

فتعارض عامان، حتى إن الشوكاني احتار في مثل هذا فقال: لا يدخل المسجد في مثل هذا الوقت، حتى يخرج من هذا الإشكال. وهذا محط بحث ونظر، لذا يُحتاج في مثل هذا ما ذكر شيخنا، أن يُنظر إلى أدلة أخرى تُبيّن الراجح في مثل هذا.

لأنه قال: [وإن لم يَقم دليل على تخصيص عموم أحدهما بالآخر عمل بالراجح]، أي لا بد من ترجيح أحدهما على الآخر. ومراده بقوله: [لم يَقم دليل] أي: ليس هناك دليل منصوص كما في قصة سبيعة الأسلمية رضي الله عنها، ففي المسألة دليل منصوص.

قال المصنف: [الحال الثانية: وإن لم يقم دليل على تخصيص عموم أحدهما بالآخر عُمِل بالراجح، مثال ذلك: قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين»، وقوله: «لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس»].

إذا عملت بالحديث الأول فتقول: تحية المسجد تُصلى في كل وقت، فهو خاص في تحية المسجد عامٌ بالوقت، وإذا عملت بالثاني تقول: لا يُصلى شيء في هذه الأوقات لا ذوات الأسباب ولا غيرها.

قال المصنف: [فالأول خاص في تحية المسجد عامٌ في الوقت، والثاني خاصٌ في الوقت عامٌ في الصلاة، يشمل تحية المسجد وغيرها، لكن الراجح تخصيص عموم الثاني بالأول، فتجوز تحية المسجد في الأوقات المنهي عن عموم الصلاة فيها، وإنما رجّحنا ذلك لأن تخصيص عموم الثاني قد ثبت بغير تحية المسجد، كقضاء المفروضة وإعادة الجماعة، فضَعَفَ عمومُه].

إذن بيّن الشيخ أن هناك ما يدل على أن هذا العام خُصص، ثم ذكر مرجحين: قضاء المفروضة، لما أخرج الشيخان من حديث أنس: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك»، أي في أي وقت.

الأمر الثاني: إعادة الجماعة، لما أخرج أحمد من حديث أبي سعيد لما صَلَّى النبي ﷺ صلاة العصر، دخل رجل فقال: «من يتصدق على هذا؟»، فقام وصلى معه. إذن صلى في أوقات النهي.

ومن الأدلة: ما أخرج الخمسة من حديث جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال: «يا بني عبد مناف، لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار»، إلى غير ذلك من المرجحات.

فإذن الصواب أن ذوات الأسباب تُصلى في أوقات النهي، كما ذهب إلى هذا الشافعي وأحمد في رواية، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ.

قال المصنف: [الحال الثالثة: وإن لم يَقم دليل ولا مُرَجح لتخصيص عموم أحدهما بالثاني، وجب العمل بكلٍ منهما فيما لا يتعارضان فيه، والتوقف في الصورة التي يتعارضان فيها، لكن لا يمكن التعارض بين النصوص في نفس الأمر على وجه لا يمكن فيه الجمع ولا النسخ ولا الترجيح، لأن النصوص لا تتناقض، والرسول ﷺ قد بيّن وبلّغ، لكن قد يقع ذلك بحسب نظر المجتهد لقصوره - والله أعلم -].

وقد تقدم على هذا أن النصوص في النظر إلى واقع الحال لا يُمكن أن يقع بينها تعارض، وإنما يقع التعارض في نظر المجتهد، وهذا يُؤكد أن قول شيخنا لما قال بالتوقف وأنه لا مثال له أن فيه نظراً، وأنه لا يتكلم عن واقع الحال، ولا إلى

النصوص في نفسها، وإنما يتكلم عن نظر المجتهد، وهذا أمثله كثيرة، لأن المجتهدين يتفاوتون في هذا كما ذكر شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ**.

قال المصنف: [الترتيب بين الأدلة، إذا اتفقت الأدلة السابقة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، على حكم أو انفرد أحدهما من غير مُعارض، وجب إثباته، وإن تعارضت وأمكن الجمع، وجب الجمع، وإن لم يمكن الجمع عُمل بالنسخ إن تمت شروطه، وإن لم يُمكن النسخ وجب الترجيح].

الآن سيذكر في هذا المبحث أمثلة وصورًا من صور الترجيح، وأحسن من بحث هذا الحازمي في كتابه (الاعتبار)، وقد ذكر خمسين وجهًا، ولخص هذه الأوجه النووي **رَحْمَةُ اللَّهِ**.

لكن ذكر المرادوي في كتابه (التحبير) أن أوجه الترجيح لا تُقصر في هذه الخمسين، فإن المجتهدين يتفاوتون، فكل ما يُمكن أن يُرجح به دليل على الآخر فيكون وجهًا من أوجه الترجيح.

قال المصنف: [وإن لم يُمكن النسخ وجب الترجيح، فُيرجح من الكتاب والسنة ...].

أي إذا تعارضت أدلة الكتاب والسنة، سواء دليل الكتاب مع الكتاب أو السنة مع السنة أو الكتاب مع السنة.

### قال المصنف: [ ... النص على الظاهر ].

المراد بالنص أي: الصريح، فيُقدم النص على الظاهر، أي: المُحتمل لأكثر من معنى، لكن أحد المعاني أرجح كما تقدم، فإذا يُقدم الصريح على المُحتمل، وإن كان أحد الاحتمالات أرجح إلا أن الصريح أقوى في الدلالة.

### قال المصنف: [والظاهر على المؤول].

الظاهر: هو الذي يحتمل أكثر من وجه، لكن أحدها أرجح، فيُقدم على المؤول، لأن قوة الظاهر في نفسه، أما المؤول فقوته في دليل خارجي، فما عُرف المراد منه وكان الاحتمال الراجح منه في نفسه مقدماً على ما كان الراجح منه في غيره.

### قال المصنف: [والمنطوق على المفهوم].

لأن دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم.

### قال المصنف: [والمُثبت على النافي].

لأن المُثبت عنده زيادة علم، فهو مُقدم على غيره.

قال المصنف: [والناقل عن الأصل على المُبقي عليه، لأن مع الناقل زيادة علم].  
كذلك يقال فيه كما قيل في المُثبت على النافي.

قال المصنف: [والعام المحفوظ وهو الذي لم يُخصص على غير المحفوظ].  
لأن المحفوظ أقوى من غير المحفوظ.

قال المصنف: [وما كانت صفات القبول فيه أكثر على ما دونه].  
هذا جعله أرجح لأن الصفات فيه أكثر من غيره.

قال المصنف: [وصاحب القصة على غيره].  
لأن صاحب القصة يضبط الأمر أكثر من غيره، وقد ذكر هذا الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ  
فيما نقله ابن حجر في كتابه (هدي الساري).

قال المصنف: [ويُقدم من الإجماع القطعي على الظني].

هذا - والله أعلم - فيه نظر، لأنه إن أراد من حيث الدلالة فكل الإجماعات دلالتها قطعية، وإن أراد من حيث الثبوت فإنه إذا وُجد الإجماع القطعي قطعاً أن الإجماع الظني المخالف له قطعاً محروم وخطأ وليس إجماعاً. فإذن الواقع أن الظني ليس إجماعاً، فلا يُقال تعارض إجماعان. فافتراض مثل هذا فيه نظر - والله أعلم -.

قال المصنف: [ويُقدم من القياس الجلي على الخفي].

لا شك أن الجلي مقدم على الخفي، لأن العلة أظهر في الجلي أكثر من الخفي.

قال المصنف: [المفتي والمستفتي، المفتي: هو المخبر عن حكم شرعي، والمستفتي:

هو السائل عن حكم شرعي].

اختصر شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ فِي هَذَا الْمَبْحَثِ الْمَهْمِ اخْتِصَارًا مَخْلًا** - والله أعلم -، أسأل

الله أن يرحمه وأن يجمعنا وإياكم وإياه في الفردوس الأعلى، إنه الرحمن الرحيم.

أولاً: ينبغي أن يُعرف حكم الفتوى، فإن المفتي له حالان:

- الحال الأولى: أن لا يوجد إلا هو، فحكم الفتوى في حقه فرض

عين، وعلى هذا جماهير أهل العلم، كما ذهب إلى ذلك أبو الخطاب الحنبلي

وابن عقيل، وابن قدامة، وابن حمدان الحنبلي، وابن الصلاح، والنووي،

وجماعة ذهبوا إلى أنه إذا لم يوجد إلا مفتي واحد فإن الفتوى في حقه فرض عين.

- الحال الثانية: أن يوجد غيره، فالفتوى في حقه مستحبة وليست واجبة، ذكر هذا من تقدم ذكرهم في الحال الأولى، وخالف الحلبي الشافعي، وقال: ولو وُجد غيره فإن الفتوى في حقه واجبة، واستدل بحديث: «من سئل عن علم فكتمه أُلجم بلجام من النار يوم القيامة».

يقال: هذا الحديث من حيث ثبوته لا يصح، وقد جاء من طرق كثيرة، وأصحها طريق عطاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، لكن عطاء لم يسمع هذا الحديث عن أبي هريرة، كما ذكر هذا أبو علي شيخ الحاكم فيما نقله أبو عبد الله الحاكم في كتابه (المستدرک)، فدل على أنه ضعيف، لذا قال الإمام أحمد فيما نقله ابن الجوزي في كتابه (العلل المتناهية): لم يصح حديث في قوله: «من سئل عن علم فكتمه ...». الحديث.

فإذن الحديث ضعيف ولا يصح، وهذا الجواب الأول.

الجواب الثاني: أنه لو صحَّ حُمل على الحال الأولى، لا على الحال الثانية.



### قال المصنف: [شروط الفتوى].

كان الأفضل والأحسن - والله أعلم - أن يقول: "شروط المفتي"، لأن الكلام في هذه المسائل ما بين المفتي والمستفتي، وليس الكلام راجعاً إلى الفتوى، وإنما إلى شروط المفتي والمستفتي، كما هو الشائع عند الأصوليين وكما أنه هو المراد، لأن المخاطب هو المفتي الذي يصح أن يُفتي وذكر الأحكام المتعلقة به، والأحكام المتعلقة بالمستفتي.

لذا لما صدر البحث بتعريف المفتي والمستفتي، وبوّب لهذا المبحث بالـ[المفتي والمستفتي]، فكان الأحسن - والله أعلم - أن يقول: "شروط المفتي".

### قال المصنف: [يشترط لجواز الفتوى شروط منها: ...].

أخل شيخنا بشروط أساس، وأورد مباحث تتعلق بالفتوى لا المفتي، ومن الشروط الأساس التي تتعلق بهذا المبحث:

- الشرط الأول: أن يكون المفتي مسلماً.
- الشرط الثاني: أن يكون المفتي مكلفاً، أي عاقلاً بالغاً.
- الشرط الثالث: أن يكون المفتي عدلاً.

وقد نصّ على هذه الشروط الثلاثة ابن الصلاح في كتابه في الفتوى، والنووي في كتابه في الفتوى، وابن حمدان الحنبلي في كتابه في صفة المفتي والمستفتي، ثم نقل الإجماع على هذه الثلاث.

وأيضاً نقل الإجماع على الشرط الثالث الخطيب البغدادي في كتابه (الفقيه والمتفقه)، فيذن هذه الشروط الثلاثة مجمع عليها.

- الشرط الرابع: أن يكون عالماً، وبعض العلماء عبّر بأن يكون مجتهداً، لذا لا يجوز أن يُستفتى الجاهل بالإجماع، حكى الإجماع ابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)، وقال ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين): لا يجوز أن يُستفتى المقلد بإجماع السلف، وذلك لأنه سيأتي أن المقلد عامي ولا يجوز أن يُستفتى العامي.

وهذه الشروط تتعلق بالمفتي، وهذا الذي كان ينبغي أن يشتغل به شيخنا **رَحِمَهُ اللهُ**، وهناك مباحث أخرى تتعلق بالمفتي لكن إذا دُقق فيها يظهر أنها ليست شرطاً فيه. ومما ذكره ابن الصلاح والنووي وابن حمدان أن يكون يقظاً، وهذا - والله أعلم - لا يصح أن يكون شرطاً، لأن هذا يتعلق بطريقة الإفتاء، أن يكون يقظاً وأن ينتبه، لا يتعلق بشروطه في نفسه، وفرق بين الأمرين.

فمثلاً لو قال قائل: أن يكون قائماً لا نائماً. هذا ليس شرطاً، وإنما هذا إذا كان نائماً أو غير يقظ، فإنه يُمنع لوجود مانع فيه في هذه الحال، لأنه غير مستيقظ أو ليس يقظاً... إلى غير ذلك.

قال المصنف: [يشترط لجواز الفتوى شروط، منها: الشرط الأول: أن يكون المفتي عارفاً بالحكم يقيناً أو ظناً راجحاً، وإلا وجب عليه التوقف].

هذا - والله أعلم - فيه نظر، لأن البحث في شروط المفتي، أن يكون عالماً مكلفاً عدلاً... إلخ. وهنا انتقل شيخنا المفتي وبدأ بأن يكون عالماً بالحكم يقيناً، وتكلم عن أفراد الأحكام، والبحث ليس في أفراد ما يُفتى به وإنما في شروط المفتي في نفسه، وهناك فرق بين أن يُتكلم في أفراد ما يتكلم به، ويُفتى به، وبين أن يتكلم في الشروط التي تتعلق بالمفتي.

وهذا لا شك فيه، فلا يجوز لأي مفتي مهما بلغ من العلم أن يفتي في مسألة حتى يكون عنده يقين أو غلبة ظن، لكن هذا ليس شرطاً يتعلق به هو، وإنما يتعلق بالفتوى نفسها، وتقدم أن البحث في شروط المفتي.

قال المصنف: [الشرط الثاني: أن يتصور السؤال تصوراً تاماً ليتمكن من الحكم عليه، فإن الحكم على الشيء فرع عن تصوره].

يقال في هذا كما قيل في الذي قبله، وهذا يتعلق بأفراد ما يُفتي به لا بشروط المفتي في نفسه.

قال المصنف: [فإذا أشكل عليه معنى كلام المستفتي سأله عنه، وإن كان يحتاج إلى تفصيل استفصل، أو ذكر التفصيل في الجواب، فإذا سئل عن امرئ هلك عن بنت وأخ وعم شقيق، فليسأل عن الأخ، هل هو لأم أو لا؟ أو يُفصّل في الجواب، فإن كان لأم فلا شيء له، والباقي بعد فرض البنت للعم، وإن كان لغير أم فالباقي بعد فرض البنت له ولا شيء للعم.]

الشرط الثالث: أن يكون هادئ البال ليتمكن من تصور المسألة وتطبيقها على الأدلة الشرعية، فلا يُفتي حال انشغال فكره بغضب أو هم أو ملل أو غيرها].  
ذكر نحوًا من هذا ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، وابن النجار في (شرح الكوكب)، لكن تقدم أن هذه الشروط الثلاث تتعلق بالفتوى لا بالمفتي، أو بالمفتي عند الفتوى على أفراد المسائل والفتاوى.

وكان المفترض أن يتحدث شيخنا عن شروط المفتي، لأنه بوّب بقوله: [المفتي والمستفتي].

قال المصنف: [ويشترط لوجوب الفتوى شروط، منها: الشرط الأول: وقوع الحادثة المسؤول عنها، فإن لم تكن واقعة لم تجب الفتوى لعدم الضرورة، إلا أن يكون قصد السائل التعلم فإنه لا يجوز كتم العلم بل يُجيب عنه متى سئل بكل حال].

كُثر في كلام السلف عدم الكلام في المسائل التي لم تقع، ثبت عن أبي بن كعب وزيد بن ثابت، كما رواه ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله)، وأطال الخطيب البغدادي في كتابه (الفقيه والمتفقه) عن جمع من الصحابة ومن بعدهم. والسبب في هذا: أنهم لا يُريدون أن يتكلموا في أمر لم يقع باجتهاد، والاجتهاد قابل للخطأ والصواب، لذا عندهم الاجتهاد الذي يرجع إلى الرأي كالميتة لا يُصار إليه إلا عند الضرورة، لأنه قابل للخطأ والصواب.

إذن على هذا من استفتى في أمر لم يقع يُقال له حالان:

- الحال الأولى: أن تكون المسألة منصوصة، فهذا يُتكلم فيه ويُبيّن

حكم الله، لأن الكلام فيه ليس من باب الاجتهاد، وإنما من باب الاستدلال والاعتماد على النص.

- الحال الثانية: أن لا يكون الأمر منصوِّصاً وإنما يحتاج إلى الاجتهاد،

فالسلف ما كانوا يتساهلون بأمر الاجتهاد، وقال البيهقي في كتابه (المدخل)، وابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين): والاجتهاد كالميتة لا يُصار إليه إلا عند الضرورة لأنه مزلة قدم.

فلذلك حتى ولو كان الذي لم يقع غير منصوص عليه وإنما يرجع للاجتهاد، حتى ولو كان من باب التعلم لا يُتكلّم فيه، وقول شيخنا بالاستحباب فيه نظر، وقد سبقه إلى ذلك ابن القيم رَحْمَةُ اللَّهِ، وهو بخلاف فتاوى الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وخلاف فتاوى السلف.

قال المصنف: [الشرط الثاني: ألا يُعلم من حال السائل أن قصده التعتن أو تتبع الرّخص أو ضرب آراء العلماء بعضها ببعض، أو غير ذلك من المقاصد السيئة، فإن عُلم ذلك من حال السائل لم تجب الفتوى].

هذا يرجع إلى أمرٍ خارجي، أي يكون قصد المستفتي يريد الحق، وقد ذكر شيخنا مبحثاً مهماً وهو: ألا يقصد تتبع الرّخص، فإن تتبع الرّخص محرّم في الشريعة إجمالاً، حكى الإجماع ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله)، ونقل نقولات عن السلف، حتى قال إبراهيم التيمي: من تتبّع الرّخص فقد اجتمع فيه الشر كله.

ثم وُجد في المتأخرين من يدعو إلى ذلك، حتى سمعت رجلاً صوفياً ضالاً مُفسداً للدين باسم الفقه والقواعد الفقهية، وقد تتبّعته فوجده أبعده الناس عن القواعد الفقهية، وأسأل الله - إن كان مُرضياً له - أن يُيسّر ردّاً عليه.

وهو من يسمى بعبد الله بن بيّه الموريتاني الشنقيطي، رأيت له مقالاً سُئل عن من يُريد أن يُفتي في بلاد أوروبا، قال: لا بد أن يكون المفتي في بلاد أوروبا واسع الاطلاع،

فإذا أتى إلى قوم لا يتيسر لهم أن يصلوا الجمعة إلا وقت الضحى فيفتيهم بسعة اطلاعه بأحد قولي الحنابلة بجواز صلاة الجمعة في وقت الضحى، فإذا يُفتيهم على هذا القول، فإذا قُدِّرَ أن قومًا لا يتيسر لهم أن يصلوا الجمعة إلا في وقت العصر يكون واسع الاطلاع حتى يعلم أن عند المالكية قولًا بذلك فيفتي بهذا القول.

إذن هو يدعو إلى أن يُفتى الناس في أوربا بتتبع الرِّخص، لذلك هؤلاء الحركيون يريدون أن يُقدموا دينًا أمريكيًا، دينًا أوروبيًا، حتى يروج، وكأن الدين مأمور أن يُتابع الناس، لا أن الناس يدينون الله، ويخضعون له ويتبعونه ويعبدونه.

وهذا خطأ كبير، وقد رأيت أشياء عجائب عند ابن بيّه، ومما رأيت في مقدمة كتاب (افعل ولا حرج)، أنه ينبغي للعالم إذا أراد أن يُفتى أن يبحث عن الأسهل، فإذا استفتاه رجل فيُحيل إلى ذاك القول مما لا يُدين الله به، وهذا خطأ كبير، بل ضلال، بل زيغ - عافاني الله وإياكم -.

وابن بيّه يخدع الناس بأنه يتكلم بالقواعد الفقهية، لذا ينبغي لأهل السنة والسلفين أن يضبطوا القواعد الفقهية، فقد ضلَّ فيها طائفتان، طائفة لا تهتم بالقواعد الفقهية، ولا تنظر إلى روح الشريعة ومعانيها وإلى مقاصدها الحقيقية، والتي تتعلق بها الأحكام الشرعية، فشدت.

وطائفة غلت في هذه القواعد الفقهية، وباسم القواعد الفقهية جعلت الناس تتحرر من القيود الشرعية، وينبغي أن نكون وسطًا في هذا الباب وأن نضبطه وأن

نجهت فيه، وقد منّ الله عليّ وشرحت القواعد الخمس الكلية، وذكرت قواعد مهمة تتعلق بهذه القواعد الخمس الكلية، فحبذا الرجوع إليها.

فينبغي لأهل السنة أن يعتنوا بهذا الباب، وهذا الباب ليس صعباً، لكن لعدم اعتناء أهل السنة به حاول الحركيون أن يُفسدوا الدين باسم القواعد الفقهية، كابن يّيه والقرضاوي وأمثالهما.

قال المصنف: [الشرط الثالث: أن لا يترتب على الفتوى ما هو أكثر منها ضرراً، فإن ترتب عليها ذلك وجب الإمساك عنها دفعاً لأشد المفسدين بأخفها].

ذكر هذا الخطيب البغدادي في كتابه (الفقيه والمتفقه)، وابن القيم في (أعلام الموقعين)، وهذا واضح، فإن الشريعة قائمة على جلب المصالح وتكميلها ودفع المفاسد وتقليلها.

قال المصنف: [ما يلزم المستفتي، يلزم المستفتي أمران: الأمر الأول: أن يريد باستفتائه الحق والعمل به، لا تتبع الرخص وإفحام المفتي وغير ذلك من المقاصد السيئة].

وتقدم أن تتبع الرخص محرم شرعاً بالإجماع.

قال المصنف: [الأمر الثاني: أن لا يستفتي إلا من يعلم أو يغلب على ظنه أنه أهل للفتوى، وينبغي أن يختار أوثق المفتين علماً وورعاً، وقيل يجب ذلك].



تنازع العلماء في هذا، ومعرفة الراجح في هذه المسألة مبني على مسألة أخرى، فأذكر المسألة ثم أذكر هذه، وهذه المباحث ينبغي أن يُعتنى بها، وقد أخلّ البحث في ذلك شيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ**.

- المسألة الأولى: هل يجوز أن يُفتي المفضول مع وجود الفاضل؟

وهل يجوز لأحد أن يأخذ قول المفضول إذا علمه ولا يرجع إلى الفاضل، لأنه لا يعلم قوله؟

فلنفرض أن عندنا اثنين من أهل العلم، شيخ كبير وواحد دونه، فهل لي أن أستفتي الذي هو دون مع استطاعتي وقدرتي للذهاب للشيخ الكبير فأعمل بقول الذي هو دون وأنا لا أعلم قول الذي هو كبير في العلم؟

هذه المسألة فيها قولان، وأصح القولين أنه يصح، وقد ذهب إلى هذا الحنفية والمالكية وهو قول عند الشافعية والحنابلة، ودليل ذلك ما أخرج البخاري من حديث زيد بن خالد الجهني وأبي هريرة، أن رجلاً أتى النبي **ﷺ**، فقال: يا رسول الله، إن ابني كان عسيفاً على امرأة هذا - أي أجيراً - فزنى بامرأته، فسألت أهل العلم، فقالوا لي كذا وكذا. الحديث.

استدل بهذا الحافظ ابن حجر وغيره على جواز سؤال المفضول مع وجود الفاضل، لأن النبي **ﷺ** لم يُنكر عليه ويقول لماذا لم تسألني وأنا موجود، وأنا أعلم من هؤلاء كلهم؟ فأقره على ذلك. هذا الدليل الأول.

الدليل الثاني: لا زال الصحابة يُفتون في زمن أبي بكر وعمر، ولم يتوقف الصحابة عن الإفتاء لأن أبا بكر أعلمهم، ولم يتوقفوا في زمن عمر لأن عمر أعلمهم، بل لا يزال يُفتي الفاضل والمفضول في وقت الصحابة، والخير كل الخير في اتباع من سلف.

لذا الصواب أنه يجوز أن يُسال المفضول مع وجود الفاضل، لكن هذه المسألة مطروحة في كون السائل لا يعلم قول الفاضل.

- المسألة الثانية: إذا علم قول المفضول والفاضل، هل يجب عليه أن

يأخذ قول الفاضل والأعلم؟ أو يختار الأسهل؟ أو الأشد؟ أو هو مخير؟

في المسألة أقوال تصل إلى خمسة أقوال أو أكثر، ذكرها الزركشي في كتابه (البحر المحيط)، والمرداوي في كتابه (التحبير)، وابن قدامة في كتابه (روضة الناظر)، وجمع من الأصوليين.

وأصح الأقوال - والله أعلم - أنه يجوز أخذ قول المفضول وترك قول الفاضل، ويدل لذلك دليان:

○ الدليل الأول: ما تقدم ذكره من قصة أبي هريرة زيد بن

خالد، فإن النبي ﷺ لم يُعَنَّف عليه ويقول: اسألني لأني أعلم،

فجعل له الأمر واسعاً، فدلّ هذا على أنه ليس واجباً عليه.

○ الدليل الثاني: أن أقوال عمر وأبي بكر مشتهرة بين الناس

في عهد أبي بكر وعهد عمر، ومع ذلك لم يشتهر عن الصحابة  
والتابعين أنهم تركوا قول كل أحد لقول علي أنه أعلم أو قول هذا  
لأنه أعلم... إلخ.

هذا من حيث التأصيل العام، وإلى هذا ذهب جماعة من أهل العلم،  
وهذا ظاهر قول الإمام أحمد **رَحِمَهُ اللهُ**، وهو قول أبي يعلى من الخنابلية، وقول  
الخطيب البغدادي في كتابه (الفقيه والمتفقه)، وقول النووي، وقول غيرهم  
من أهل العلم.

وأقوى دليل على هذا أنه إذا جاز أن يُسأل المفضول مع وجود الفاضل  
وَألا يُسأل الفاضل، فإذن يجوز أن تأخذ قول المفضول وأنت تعلم قول  
الفاضل، فإنه لو كان العمل بقول الفاضل مقدم على المفضول لوجب عليه  
ألا يسأل المفضول مع وجود الفاضل، وهذا واضح بيّن.

فإن قيل كما قال الشاطبي: لا يمكن لرجل أن يدع قول الفاضل إلى

المفضول إلا لهوى، واتباع الهوى غير جائز؟

يقال: هذا فيه نظر، وذلك أن الرجل قد يأخذ بقول المفضول في مسائل،

لأن عنده ظناً أن هذا المفضول ضبط هذه المسائل أكثر من الفاضل، وهذا  
موجود بكثرة.

فإذن لا يلزم من تقديم قول المفضول على الفاضل أن يكون الرجل صاحب هوى، ويؤيد هذا أن العلماء طرحوا هذه المسألة، ولو كان هذا لازماً لما طرحوا المسألة.

قال المصنف: [الأمر الثاني: أن لا يستفتي إلا من يعلم أو يغلب على ظنه أنه أهل للفتوى، وينبغي أن يختار أوثق المفتين علماً وورعاً، وقيل يجب ذلك].

تقدم أن الصواب أنه لا يجب، أما أنه ينبغي عليه أن لا يستفتي إلا من يعلم أو يغلب على ظنه أنه من أهل الفتوى، فهذا واجب، ويحرم عليه أن يستفتي من لا يعرفه صاحب علم، لأن سؤال الجاهل محرم بالإجماع، وما أدى إلى محرم فهو محرم. وهذا مما عمت به البلوى، فما أكثر الذين ما إن يروا رجلاً ملتجياً إلا ويتسابقون إلى استفتائه، فقد يكون رافضياً، لكن بما أنه ملتجٍ يتسابقون في استفتائه، لاسيما في الحج والعمرة، وهذا خطأ كبير وينبغي أن يُحذر الناس منه.

وكما روى مسلم في مقدمة صحيحه عن محمد بن سيرين انه قال: "إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم".

قال المصنف: [الأمر الثالث: أن يصف حالته وصفاً صادقاً دقيقاً، كقول السائل: إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإذا توضعنا به عطشنا، أفتوضأ بهاء

البحر؟ الأمر الرابع: أن يتنبه لما يقوله المفتي بحيث لا ينصرف منه إلا وقد فهم الجواب تمامًا].

هذه أمور من حيث الجملة يحتاجها المستفتي، لكن هناك مباحث أهم وقد تقدم ذكر بعضها.

### قال المصنف: [الاجتهاد].

هذا المبحث مهم للغاية وهو يتعلق بالاجتهاد، ويتعلق بالاجتهاد مسائل كثيرة، ينبغي لطالب العلم أن يضبطها، لكن الوقت لا يتسع لذكر هذه المسائل، وإلا فإنه ينبغي لطالب العلم أن يعتني بمسائل الاجتهاد، وسيذكر شيخنا بعض هذه المسائل المهمة.

قال المصنف: [تعريفه، الاجتهاد لغةً: بذل الجهد لإدراك أمر شاق، واصطلاحًا:

بذل الجهد لإدراك حكم شرعي، والمجتهد: من بذل جهده لذلك].

لما قال: [الاجتهاد] دل على أن فيه مشقة، فاحتاج إلى بذل الجهد، بخلاف المسائل الظاهرة، فإنها ليست من مسائل الاجتهاد، وقد ذكر هذا المرادوي وغيره،

فعلى هذا قسم ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ وَغَيْرِ ابْنِ تَيْمِيَةَ مَسَائِلُ الْعِلْمِ إِلَى قَسْمَيْنِ:

- القسم الأول: مسائل اجتهادية، تحتاج إلى الجهد، وهذا القسم الناس فيه ما بين أجر أو أجرين.

- القسم الثاني: مسائل خلافية، أي غير اجتهادية وواضحة وجلية، وهذه لا محل للاجتهاد فيها لظهورها وجلاتها.

ثم جعل المسائل الاجتهادية التي فيها قولان للسلف أو النص ليس صريحاً فيها، بخلاف المسائل الخلافية، فالنص صريح فيها وفيها إجماع قديم من السلف. وقد ذكر مثل كلام شيخ الإسلام ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، وابن مفلح في كتابه (الآداب الشرعية)، وقد نقل كلام شيخ الإسلام **رَحْمَةُ اللَّهِ**، وأشار لهذا المبحث أبو المظفر السمعاني في كتابه (القواطع)، والنووي في شرحه على مسلم. إذن مسائل العلم ليست على درجة واحدة، بل يقال: مسائل يسوغ الخلاف فيها وتسمى بالمسائل الاجتهادية، لأنها تحتاج إلى جهد في كشف الحق فيها، لأنه لا إجماع ولا نص ظاهر فيها.

القسم الثاني: مسائل خلافية هي التي الحق فيها ظاهر، للإجماع أو النص الذي كشفها، فلذلك لا يسوغ الخلاف فيها، ومن خالف فخلافه غير معتبر.

قال المصنف: [شروط الاجتهاد، للاجتهاد شروط منها: الشرط الأول: أن يعلم من الأدلة الشرعية ما يحتاج إليه في اجتهاده، كآيات الأحكام، وأحاديثها].

يظهر -والله أعلم- أن المتأخرين بالغوا في شروط الاجتهاد، كما ذكر هذا الصنعاني في رسالة له، وذكر هذا الشوكاني، والشيخ العلامة شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رَحْمَةُ اللَّهِ فِي (الأصول الستة)، وفي غيرها، وقال: اشترطوا شروطاً لا تكاد توجد في أبي بكر ولا عمر.

وإنما الشرط الذي ينبغي أن يكون عند المجتهد هو أن يكون عنده اجتهاده في أفراد المسائل جامعاً لآلة الاجتهاد، ومنها علم أصول الفقه العملي، وقد تقدم الكلام على هذا، وعلم أصول الفقه العملي يكون جامعاً في الغالب لكثير من مباحث اللغة التي يحتاجها الفقيه.

ومن ذلك أن يستفرغ وسعه في إدراك الحق، ومن ذلك أن يكون عنده قدرة على للاجتهاد والاستنباط والتعامل مع الأدلة.

فإذا استفرغ وسعه في البحث، وجمع الأدلة في الباب، وإذا كان عنده قدرة للتمييز سيستطيع التعامل مع هذه الأدلة عند التعارض لأنه درس علم أصول الفقه، وآتاه الله فطنة يستطيع بها التعامل مع الأدلة.

وإذا كان عنده أصول الفقه مع قدرته على النظر فاستطاع بهذا العلم العظيم أن تكون عنده آلة للتعامل مع النصوص، لذا يقول ابن القيم رَحْمَةُ اللَّهِ: والذي يجب من علم أصول الفقه وعلم اللغة ما يحتاج إليه الفقيه والأصولي في معرفة الحكم الشرعي ومُرَاد الله، وما زاد على ذلك فليس واجباً ولا يقال إنه فرض كفاية، ذكر هذا في كتابه (مفتاح دار السعادة).

أما المتأخرون فقد بالغوا جدًّا وذكروا أمورًا وشروطًا لا تكاد توجد في أبي بكر وعمر، حتى إن بعضهم قال: لا يُقبل الاجتهاد من رجل حتى يكون مجتهدًا مطلقًا، فإذا قيل له: من المجتهد المطلق؟ أتوا بشروط يعجب لها الناظر غاية العجب، بل لا تتوفر في أحد من المجتهدين على وجه الأرض، لا في الحاضرين ولا الماضين إلى عهد الصحابة.

كما قال من تقدم كشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب: يشترطون شروطًا لا تكاد أن توجد في أبي بكر ولا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فغيرهما من باب أولى.

فينبغي ألا يتساهل في هذا الباب فيقتحم مسائل الاجتهاد والبحث فيها من ليس عارفًا بعلم أصول الفقه، ومن ليس عنده قدرة للترجيح والنظر، ومن لا يستفرغ وسعه في البحث، فما أكثر الذين يستفرغون وسعهم في البحث ويكون عنده قدرة للنظر بما آتاه الله من فطنة ودربة، لكنه ضعيف في علم أصول الفقه، لا يُميز بين العام والخاص والمطلق والمقيد... إلى غير ذلك.

فمثل هذا يحرم عليه الخوض في هذا البحر، لأنه سيتكلم بغير علم، والله سيتكلم بغير علم، فهو غير مميز للأمور العملية من أصول الفقه، وفي المقابل ما أكثر الذين تهيّبوا، فالناس في الاجتهاد على طرفين: طرف بالغ كما تقدم الإشارة إليهم، وطرف أهمل، وينبغي أن نكون وسطًا في هذا الباب.

ومن المبالغات التي أحب أن أشير إليها أن بعضهم قال: لا يُقبل الاجتهاد المجزأ ولا الجزئي، وإنما يُقبل الاجتهاد المطلق، ومعنى هذا الكلام أن الإنسان يدرس



الفقه كله، وهو بهذا غير مجتهد، فإذا انتهى من زاد المستقنع مثلاً فقد بقيت مسائل كثيرة لم يدرسها، لذا يحتاج أن يدرس الروض المربع.

فينتهي من الروض المربع، وهو إلى الآن ليس مجتهداً فقد بقيت مسائل في (كشاف القناع)، فيدرس هذه المسائل، فإذا انتهى من أكثر الفقه قال بعضهم: الآن يكون مجتهداً، ولا يكون مجتهداً مطلقاً.

وهذا من الخطأ الكبير، ويعود على الشريعة بالنقض، وذلك أنه ما من اجتهاد مطلق إلا وهو مسبوق باجتهاد جزئي، فلذلك الشرط ما تقدم ذكره، وقد يتجزأ الاجتهاد، وإلى هذا ذهب أئمة المذاهب الأربعة، والمذاهب الأربعة، كما ذكر هذا المرادوي وغيره، بل قال ابن تيمية: وأكثر أهل العلم على هذا.

وقال ابن تيمية: من قال إنه ما من فقيه إلا ويستطيع أن يعرف حكم الله في كل مسألة، قال: فقد أخطأ وقال ما لا علم له به.

مهما كان الرجل عالماً تُغلق عليه المسائل ولا يعرفها ويتوقف فيها، والعبرة بالإمام مالك لما سئل ما سئل من المسائل الكثيرة، ويقول: لا أدري، ومثل ذلك الشافعي وأحمد.

فإذن المقصود أنه ينبغي أن نكون وسطاً في هذا الباب، لا إفراط ولا تفريط، لكن المتأخرين من أصحاب المذاهب الأربعة يجبون أن يُشددوا في هذا الباب، حتى يرجعوا الناس إلى التقليد، وذلك أنهم يقولون: لا يصح الخروج عن المذهب إلا

لمن كان مجتهداً مطلقاً، والاجتهاد المطلق لا يوجد، إذن لا يجوز لأحد أن يخرج عن المذهب.

يقال: ما بُني على باطل فهو باطل، أولاً من قال لكم أنه يجب التزام المذهب؟ هذا حرام بإجماع السلف كما حكاه ابن القيم، وقال: القول بالتزام المذهب بدعة، حدثت في القرون المتأخرة، هذا أولاً.

ثانياً: من قال لكم إنه لا يجوز لأحد أن يجتهد وأن يخرج عن المذهب إلا بالاجتهاد المطلق؟ بل يصح الاجتهاد المجزأ، كما على هذا المذاهب الأربعة، وأئمة المذاهب الأربعة كما تقدم ذكره، وستأتي الإشارة إلى هذا.

قال: [أن يعلم من الأدلة الشرعية ما يحتاج إليه في اجتهاده كآيات الأحكام... [، من العلماء من قال: آيات الأحكام خمسمائة آية، نقل هذا المرادوي عن بعضهم، وذكر بعضهم أنها ستمائة آية، وكل هذا لا دليل عليه.

لذلك ردّ هذا الطوفي وجماعة، وممن رد هذا المرادوي، وقال: إن أراد بالمنطوق والمفهوم، فالقرآن كله أحكام، لذلك لا تُحدد آيات، وإنما يُقال: من أراد أن يبحث مسألة فليستفرغ وسعه في ذلك.

ومما يدخل في علم أصول الفقه: ألا يتكلم في مسألة إلا وله فيها سلف وإمام، لأن من مقتضى علم أصول الفقه أن يعرف أن المسائل الإجماعية لا يجوز أن يُقدم عليها، وأن المسائل الاجتهادية هي التي يجوز الخوض فيها.

لذا قال أحمد: ينبغي لمن تكلم في الفقه أن يكون عالماً بأقوال من تقدم، وذكر البغدادي في كتابه (الفقيه المتفقه) أربعة شروط للمجتهد، منها: أن يكون عارفاً لأقوال السلف، أي حتى لا يُحدث أقوالاً جديدة.

فمن درس علم أصول الفقه علم أن مما يتعلق بعلم أصول الفقه أن المسائل الإجماعية لا يجوز أن يتقدم بين يديها، بل يُقابل ذلك بالتسليم، وهذا من علم أصول الفقه.

**قال المصنف: [الشرط الثاني: أن يعرف ما يتعلق بصحة الحديث وضعفه كمعرفة الإسناد ورجاله وغير ذلك].**

وهذا فيه نظر، ليس شرطاً لكنه أكمل، لذلك من لم يعرف صحّ له أن يُقلد، وذكر هذا كثير من الأصوليين، ومن ذكره المرادوي في التحبير، قال: يُقلد أئمة الحديث كأحمد والبخاري وأمثالهم.

لذلك يصح التقليد، والإمام الشافعي كان يقول لأحمد: انظر للحديث إذا كان صحيحاً سواء كان كذا أو كذا، فالإمام الشافعي مع علو مرتبته أيضاً صح له أن يجتهد وهو مقلد في كثير من الأحاديث، إذن هذا ليس شرطاً.

قال المصنف: [الشرط الثالث: أن يعرف الناسخ والمنسوخ ومواقع الإجماع حتى

لا يحكم بمنسوخ أو مخالف للإجماع].

يظهر لي - والله أعلم - أن هذا فرع عن علم أصول الفقه، لأنه إذا درس علم أصول الفقه سيدرس أن هناك ناسخاً ومنسوخاً، وأن هناك مسائل مجمع عليها ومسائل غير مجمع عليها.

لكنه من الجهة العملية إذا رأى دليلاً منسوخاً فلا يعمل به، وإذا رأى ناسخاً عمل به، وهذا لا يتضح إلا بعد البحث، فلا يجعل شرطاً متقدماً، بل يتبين مع الاجتهاد، لأن هناك كثيراً من الأحاديث مختلفاً فيها هل هي منسوخة أو غير منسوخة، فلذلك مع البحث إذا أراد أن يبحث أفراد المسائل يتضح له هل هذا منسوخ أم ليس منسوخاً.

قوله: [ومواقع الإجماع]، أيضاً مع البحث يتضح له أن هذه المسألة إجماعية فلا يتقدم بين يديها، وإنما يقابلها بالتسليم، وتلك المسألة على خلاف ذلك فيجتهد في استخراج حكم الله منها.

ثم هذا الشرط - والله أعلم - يرجع للشرط الأول لأن معرفة الناسخ هو من الأدلة التي يحتاج إليها المجتهد.

قال المصنف: [الشرط الرابع: أن يعرف من الأدلة ما يختلف به الحكم من

تخصيص أو تقييد أو نحوه، حتى لا يحكم بما يُخالف ذلك].

هذا كما تقدم باستفراغ الوسع في البحث، سيعرف هذا ويعرف الناسخ والمنسوخ، لكن لا بد أن يكون عنده أصول فقه حتى يستطيع أن يتعامل مع هذه الأدلة.

ثم هذا الشرط - والله أعلم - يرجع للشرط الأول لأن معرفة الناسخ هو من الأدلة التي يحتاج إليها المجتهد.

قال المصنف: [الشرط الخامس: أن يعرف من اللغة وأصول الفقه ما يتعلق بدلالات الألفاظ كالعامة والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحو ذلك ليحكم بما تقتضيه تلك الدلالات].  
قد تقدم الكلام على هذا.

قال المصنف: [الشرط السادس: أن يكون عنده قدرة يتمكن بها من استنباط الأحكام من أدلتها].

وهذا صحيح، وقد ذكره البرماوي، أنه لا بد أن يكون عنده قدرة وآلة، وعزاه المرادوي أيضاً للغزالي، وهذا حق، لا بد أن يكون الرجل قادراً على البحث والنظر، وعنده من الفهم ما يستطيع به التمييز والتعامل مع الأدلة.

وقد يحفظ الرجل صيغ العموم، والإطلاق، لكن ليس عنده من الفهم ما يتعامل به فيقول: هذا النص عام، وهذا النص مقيد... إلخ.

وقد يكون عنده من العلم بأصول الفقه لكن ليس عنده القدرة في التعامل مع الأدلة، وهذا يحتاج إلى أن يكون عنده قدرة، وكثير منها يكون غريزة، وبعضها يكون غريزة ثم يُكَمَّل بالدربة.

**قال المصنف: [والاجتهاد قد يتجزأ فيكون في باب واحد من أبواب العلم أو في**

**مسألة من مسأله].**

وتقدم أن على هذا أئمة المذاهب الأربعة، والمذاهب الأربعة كما تقدم، ومما ينبغي أن يُعلم أن المسائل الاجتهادية التي يسوغ الخلاف فيها، لما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة وعمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد».

الأجر الواحد على النية، والأجران على النية وعلى العمل، ذكر هذا الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ، وابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله)، وشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح)، وذكره ابن عقيل، والمرداوي في كتابه (التحجير).

وأيضاً من المسائل: أن من اجتهد فأخطأ فهو معذور شرعاً، وليس ذلك خاصاً بمسائل الفقه، بل هو عام حتى في مسائل الاعتقاد، لعموم الدليل المتقدم، قوله: «إذا اجتهد الحاكم» المراد بالحاكم القاضي، ومثله العالم، فالفعل "اجتهد" في سياق الشرط، فيفيد العموم.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ كما في (مجموع الفتاوى) وغيره: وهذا بإجماع السلف، فالسلف ما كانوا يفرقون في هذا بين المسائل الفقهية العلمية والمسائل العقدية العملية، بل من اجتهد فهو ما بين أجر أو أجرين، قال: وشدد بعضهم على عبيد الله بن الحسن العنبري وضلوه لما قال: من اجتهد في الاعتقاد فله أجر.

قال: وقوله موافق لقول السلف، قال: ومن نسب إليه أنه يقول من اجتهد في الاعتقاد فهو مصيب وإن أخطأ، فهذا خطأ عليه ولم يتلفظ بهذا. إذن من اجتهد في الاعتقاد فأخطأ فله أجر، وإذا أصاب فله أجران، لأن الشريعة لا تُفرق بينهما.

فإن قيل: كثير من أهل البدع قد اجتهد وهذا مؤدى اجتهاده، فهل معنى هذا ألا يُبدعوا؟

يقال: بلى يُبدعون، لكنهم في الحكم الشرعي عند الله إن كانوا يريدون للحق فلهم أجر على نيتهم، ففي أحكام الدنيا يُبدعون ويُضللون، أما أن لهم أجر أو أجران فهذا في أحكام الآخرة.

ومن الأصول المقررة عند أهل السنة أن هناك فرقاً بين أحكام الدنيا وأحكام الآخرة، وقد ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية كما في المجلد السابع من (مجموع الفتاوى)، وغيرها.

بل المعروف عند السلف أن المبتدع لا يُعذر بجهله، بخلاف باب التكفير، فإنه يُعذر بجهله كما تقدم بحثه، وذلك لأدلة لكن أكتفي بذكر دليلين:

- الدليل الأول: أنه لو قيل إن المبتدع لا يُبدع إلا بعد قيام الحجة للزم من هذا أن يكون كافرًا، لأن الأصل في كل بدعة أنها تحليل ما حرم الله، فلو قامت الحجة عليه واستمر على تحليل ما حرم الله لكان كافرًا، فلو قال مبتدع: أنا أحتفل بمولد النبي ﷺ أو غيرها من البدع المحرمة شرعًا، هو يظن أن هذا دين الله، لكن لو قامت الحجة عليه وتبين له أنه ليس دين الله واستمر يقول إنه دين الله لصار كاذبًا على الله.

لذلك لو قيل لا يُبدع إلا بعد قيام الحجة للزم من هذا أن يُكفر، فتكون القسمة ثنائية، ما بين أن تقوم الحجة عليه فيكفر أو لا تقوم عليه الحجة فلا يُبدع، إذن لا يوجد مبتدع.

لذا قال الشاطبي في كتابه (الاعتصام): والأصل في كل بدعة أنها كفر، وذكر نحوًا من ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (الافتضاء) و(الأخنائية)، وغيرها.

- الدليل الثاني: ذكر أبو حاتم وأبو زرعة في عقيدتيهما أن من توقف في القرآن جاهلاً بدع. فبدعوا حتى مع الجهل.

فإذن هذه العقيدة ينقلها هذان العالمان عن أئمة السنة، فهذا يدل على إجماع أهل السنة.



ومما يُوضح لك عملياً أننا في عموم الشيعة من جهالهم، ولا أتكلم عن الرافضة أتكلم عن الشيعة، يقال: هؤلاء مبتدعة، وإن كانوا جهّالاً، وكذلك عموم الصوفية الذين عندهم ما يقتضي التبديع، يقال هؤلاء مبتدعة وإن كانوا جهّالاً، وهذا الدارج بين أهل السنة.

فإذن ما تقدم من كلام شيخ الإسلام هو في أحكام الآخرة ما بين أجر أو أجرين، أما التبديع فإنه ثابت ولازم لهم ويُعاملون معاملة المبتدع، من الأحكام الشرعية المعروفة.

#### • مسألة:

تنازع الأصوليون في قول: "كل مجتهد مصيب"، فذهب مالك والشافعي وأحمد إلى خطأ هذه المقالة، بخلاف ما اشتهر عن الحنفية أنهم صوبوا هذه المقالة، ومما يدل على خطأ هذه المقالة ما يلي:

الأمر الأول: ما تقدم من حديث: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»، فذكر الخطأ والصواب، وقد استدل بهذا الخطيب البغدادي في كتابه (الفتاوى والمتفق)، فدل على أن المسألة ما بين صواب وخطأ.

الأمر الثاني: قال سبحانه: {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ} [الأنبياء: ٧٩]، فسليمان أصاب بخلاف أبيه داود -عليه السلام-. فدل على أن المسائل ما بين خطأ وصواب.

وهذا لا شك فيه، فقول: "كل مجتهد مصيب"، أي قد أصاب الحق في حقيقة الأمر، لا شك أنه خطأ قطعاً، وإنما يقول ابن تيمية: يصح أن يُقال: "كل مجتهد مصيب" أي مصيب للأجر، إن وُفق للحق فله أجران، وإن لم يُوفق للحق فله أجر واحد، بهذا المعنى صحيح.

أما بمعنى "مصيب" أي أنه قد أصاب الحق، وأن كلاً منهم قد أصاب الحق فهذا قطعاً خطأ، لذا كان أبو إسحاق الإسفراييني يغضب عند هذه المقالة غضباً شديداً، ويقول: أولها سفسطة وآخرها زندقة.

وصدق **رَحْمَةُ اللَّهِ**، هذه مقالة خطيرة للغاية بأن يقال: "كل مجتهد مصيب".

قال المصنف: [يلزم المجتهد أن يبذل جهده في معرفة الحق ثم يحكم بما ظهر له، فإن أصاب فله أجران، أجر على اجتهاده وأجر على إصابة الحق، لأن في إصابة الحق إظهاراً له وعملاً به، وإن أخطأ فله أجر واحد والخطأ مغفور له، لقوله **رَحْمَةُ اللَّهِ**: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»].  
قوله **رَحْمَةُ اللَّهِ**: [أجر على اجتهاده وأجر على إصابة الحق]، هذا فيه نظر -والله أعلم-، أو بعبارة أدق يقال: "أجر على نيته وأجر على إصابته للحق".

قال المصنف: [وإن لم يظهر له الحكم وجب عليه التوقف وجاز التقليد حينئذٍ للضرورة].

واختلف العلم هل يصح للعالم أن يُقلد أم لا؟ يصح للعالم أن يُقلد، وهذا قول الحنفية وجماعة من الحنابلة وغيرهم، وهذا لا شك فيه، إذا لم يظهر له الحق صح له أن يُقلد.

لعموم قوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [النحل: ٤٣].

قال المصنف: [التقليد، تعريفه: التقليد لغةً: وضع الشيء في العنق محيطاً به كالقلادة، واصطلاحاً: اتباع من ليس قوله حجة].

إذن خرج بهذا اتباع النبي ﷺ، فليس تقليداً لأن قوله حجة، وخرج بهذا اتباع قول الصحابي الذي لم يُخالف، فليس تقليداً لأنه صورة من صور الإجماع، كما تقدم بحثه.

قال المصنف: [فخرج بقولنا "من ليس قوله حجة" اتباع النبي ﷺ واتباع أهل الإجماع، واتباع الصحابي إذا قلنا أن قوله حجة ...].

قوله: [إذا قلنا أن ...]، الصواب بالكسر، لأن بعد "قول" تكون الهمزة مكسورة.

قال المصنف: [ ... إذا قلنا إن قوله حجة، فلا يسمى ...].

تقدم أن قول الصحابي حجة، وهو الذي قرره شيخنا رَحِمَهُ اللهُ.

قال المصنف: [ ... فلا يسمى اتباع شيء من ذلك تقليدًا، لأنه اتباع للحجة، لكن قد يسمى تقليدًا على وجه المجاز والتوسع ].

لكن أفاد ابن القيم فائدة نفيسة في كتابه (أعلام الموقعين)، قال: قد يُطلق التقليد عند السلف ويُراد به الاتباع، وذكر مثل ذلك العلائي في كتابه (إجمال الإصابة)، ومن أمثلة ذلك: قال الشافعي: قلت في هذه المسألة تقليدًا لعطاء.

فهذا اتباع وليس تقليدًا، وسيأتي الفرق بين التقليد والاتباع والاجتهاد، لكن أذكره ليُفهم ما سيأتي:

ليُعلم أن الناس على أقسام ثلاثة:

- القسم الأول: أهل اجتهاد، وهم الذين يبحثون في الأدلة ثم

يخرجون بالقول الراجح.

- القسم الثاني: أهل اتباع، وهم الذين يأخذون قول العالم المجتهد،

يقولون: قال ابن تيمية أو الإمام أحمد أو الشافعي أو مالك، أو ابن باز أو

ابن عثيمين كذا، واستدل بكذا، يأخذ قوله ودليله، فهذا يسمى اتباعًا.

- القسم الثالث: أهل تقليد، وهو من يأخذ قول العالم من دون نظر

إلى دليله.

وقد ذكر هذه الأقسام الثلاثة ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله)، وابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، فإذا نُظِّق عند السلف التقليد ويُراد به الاتباع.

قال المصنف: [مواضع التقليد، يكون التقليد في موضعين، الموضع الأول: أن يكون المقلد عامياً لا يستطيع معرفة الحكم بنفسه بفرضه التقليد، لقوله تعالى: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون}، ويُقلد أفضل من يجد علماً وورعاً، فإن تساوى عنده اثنان خُير بينهما].

تقدم أن مثل هذا فيه نظر، وإنما له أن يُقلد من شاء على ما تقدم تفصيله. وقوله: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون} [النحل: ٤٣]، يدخل في ذلك دخولاً أولياً المقلد، لأن المقلد ليس عالماً بالإجماع، حكى الإجماع ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله)، وابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في كتابه (أعلام الموقعين)، وفي كتابه (النونية).

فإذاً المقلد ليس عالماً بالإجماع، فإذا تبين هذا فإذاً له أن يسأل أهل العلم، وتقدم تفصيله.

#### • مسألة:

هل يجب على العالم أن يذكر الدليل عند الجواب؟  
ذهب كثير من الأصوليين والفقهاء إلى أنه لا يحل للعالم أن يذكر الدليل، ومنهم من فصل كأي المظفر السمعاني، فقال: إن كانت المسألة قطعية فيذكر

الدليل، وإن لم تكن قطعية فلا يجوز له أن يذكر الدليل، لأن العامي لا يفهم.

وابن القيم ذكر كلاماً بديعاً في كتابه (أعلام الموقعين)، قال: إنما تزين الفتوى ويظهر جماها بالدليل، فلذلك ذكر الدليل أفضل.

وصدق ابن القيم رَحْمَةُ اللَّهِ لكنه ليس واجباً، فالصحابه كثيراً ما يفتون من غير ذكر الدليل، ومن ذلك ما أخرج مسلم عن عبد الرحمن بن وعله أنه سأل ابن عباس عن دباغ جلود الميتة، قال: إذا دُبع الإهاب فقد طهر. قال: شيء تقوله برأيك أم سمعت النبي ﷺ؟ قال: بل سمعت النبي ﷺ، فلم يذكر ابن عباس الدليل مباشرة، فدل على أنهم يفتون من غير ذكر للدليل.

فإن قيل: قال تعالى: **{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ . بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ}** [النحل: ٤٣-٤٤]، قال: **{بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ}**؟

فيقال: قوله: {بالبينات والزبر} ترجع لقوله: {وما أرسلنا، أي: ما أرسلنا رسولاً إلا بالبينات والزبر، لا أن الجواب لا بد أن يكون بالبينات والزبر، كما يدل على هذا كلام المفسرين.

لذلك في الآية الأخرى لم يذكر البيئات والزبر، قال: {فَأَسْأَلُوا أَهْلَ  
الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [النحل: ٤٣]، فإذا لا يلزم ذكر الدليل كما يظن  
بعضهم.

قال المصنف: [الموضع الثاني: أن يقع على المجتهد حادثة تقتضي الفورية ولا  
يمكن من النظر فيها فيجوز له التقليد حينئذ، واشترط بعضهم لجواز التقليد ألا  
تكون المسألة من أصول الدين التي يجب اعتقادها لأن العقائد يجب الجزم فيها،  
والتقليد إنما يُفيد الظن فقط، والراجع أن ذلك ليس بشرط لعموم قوله تعالى:  
{فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون}، والآية في سياق إثبات الرسالة وهو من  
أصول الدين، ولأن العامي لا يتمكن من معرفة الحق بأدلة، فإذا تعذر عليه معرفة  
الحق بنفسه لم يبق إلا التقليد، لقوله تعالى: {فاتقوا الله ما استطعتم}].

أما قوله لما ذكر مسائل الاعتقاد قال: [والراجع أن ذلك ليس بشرط]، كأنه يُشير  
إلى أن في المسألة خلافاً معتبراً، وهذا فيه نظر، بل هذا كلام المعتزلة الذين فرقوا بين  
أصول الدين وفروع الدين كما تقدم.

وكلام السلف على خلاف هذا، فالخلاف ليس معتبراً، وأيضاً بناه على قولهم  
بالظن، أن هذا ظن، والاعتقاد لا يصح أن يكون للظن، وهذا إنما هو قول المتكلمين  
كما تقدم بحث هذا في أول شرح هذا الكتاب، لذلك الأولى أن يجزم وألا يجعل في  
المسألة راجحاً ولا مرجوحاً بل يجزم بأن الصواب هكذا.

قال المصنف: [أنواع التقليد، التقليد نوعان: عام وخاص، النوع الأول: العام، أن يلتزم مذهباً معيناً يأخذ برخصه وعزائمه في جميع أمور دينه، وقد اختلف العلماء فيه، فمنهم من حكى وجوبه لتعذر الاجتهاد في المتأخرين، ومنهم من حكى تحريمه لما فيه من الالتزام المطلق باتباع غير النبي ﷺ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: إن في القول بالوجوب طاعة غير النبي ﷺ في كل أمره ونهيه، وهو خلاف الإجماع، وجوازه فيه ما فيه].

يعني أن ابن تيمية يُنازع حتى في الجواز.

قال المصنف: [وقال: من التزم مذهباً معيناً ثم فعل خلافه من غير تقليد لعالم آخر أفناه، ولا استدلال بدليل يقتضي خلاف ذلك ولا عذر شرعي يقتضي حل ما فعله، فهو متبع لهواه، فاعل للمحرم بغير عذر شرعي، وهذا منكر، وأما إذا تبين له ما يُوجب رجحان قول على قول إما بالأدلة المفصلة إن كان يعرفها ويفهمها، وإما بأن يرى أحد الرجلين أعلم بتلك المسألة من الآخر، وهو أتقى لله فيما يقوله، فيرجع عن قول إلى قول، بمثل هذا، فهذا يجوز بل يجب، وقد نص الإمام أحمد على ذلك].

ينبغي أن يُفصّل في مثل هذا كالتالي:



أولاً: انتساب الرجل إلى مذهب من المذاهب الأربعة جائز، ودرج العلماء على هذا من قرون، ولم يُنكره إلا قلة ما بين ظاهرية أو من تأثر بهم، وإنكارهم غلط وخطأ ولا شك فيه.

قال ابن تيمية: وانتساب الرجل إلى مذهب معين هو كانتسابه إلى نسبه وبلده، وذلك بأن الرجل قد يكون درس مذهب الحنفية أو المالكية أو الشافعية أو الحنابلة، فيحكي أنه من الحنفية أو المالكية أو الشافعية أو الحنابلة من باب الإخبار، أي أنه درس الفقه على هذا المذهب.

كما أنه يعيش في بلد فيقول: أنا سعودي، أنا مصري، أنا هندي، من باب الإخبار، لا من باب التعصّب.

ثانياً: التزام الرجل لمذهب معين لا يخرج عنه، هذا بدعة حصلت في القرون المتأخرة، كما بين هذا ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)، ولا يجوز لأحد أن يلتزم مذهباً لا يخرج عنه.

وهنا تنبيه مهم للغاية: وهو أن العلماء تنازعوا في تقليد الأموات، والذي قرره ابن القيم وهو أحد القولين عند الشافعية والحنابلة أنه يجوز تقليد الأموات، فيجوز لأحد أن يقلد أحمد أو الشافعي أو مالكا، وموت الرجل ليس موتاً لقوله.

قال ابن القيم: وقد درج الناس في أقطار الأرض على تقليد الأموات، فلا إشكال في تقليد الميت، لكن إن هناك فرقاً بين من يُقلد عالماً مجتهداً كمالك والشافعي

وأحمد، أو ابن تيمية أو ابن باز أو غيرهم، وبين أن يُقلد متناً مكتوباً في مذهب،  
كالمذهب الحنفي أو المالكي أو الشافعي أو الحنبلي.

وذلك أن هؤلاء كتبوا في بيان الراجح في المذهب في نظرهم، وقد يكون الراجح  
في نظرهم عند الله خلاف ذلك، لكنهم كتبوا في الراجح في المذهب، وبخلاف العالم  
المجتهد، كما لك والشافعي وأحمد وغيرهم، فإنهم يذكرون الراجح فيما يظنونه عند  
الله ودين الله، لذلك جاز تقليد هؤلاء دون تقليد هذه المذاهب الفقهية، وهذا أمر  
ينبغي أن يُتفطن له وأن يُعرف.

وهذا أمر مهم للغاية، إذن انتساب الرجل لأحد المذاهب الأربعة لا شيء فيه كما  
تقدم.

ثالثاً: التعصب لهذه المذاهب حرام ولا يجوز، وهذه من الحزبية المحرمة شرعاً،  
لأنه يوالي ويُعادي ويجعل الحق في هذا المذهب، وما خالف هذا فالحق في خلافه،  
فهذا لا يجوز شرعاً.

وشيخنا **رَحْمَةُ اللَّهِ أَجْمَلُ**، فقال: [ومنهم من حكى وجوبه]، صحيح يوجد من  
حكى الوجوب لكنهم مخطئون وقولهم محدث وليس خلافهم سائغاً، وإنما يُقال:  
يدرس هذه المذاهب للفقهاء، كما قال الشيخ سليمان بن عبد الله في كتابه (تيسير  
العزیز الحمید)، وذكره غيره.

وكذلك يقال يصح الانتساب إليها، أما يقال أن يلتزم هذه المذاهب، ويتعبد الله  
بذلك، فهذا لا يجوز شرعاً، لسببين:

- أولاً: لم تُكتب للراجح شرعاً ومن حيث الدليل، وإنما الراجح في المذهب.

- ثانياً: لا يجوز للرجل أن يجعل أقواله كلها مع فلان، مهما بلغ في الاجتهاد، فإن مثل هذه بدعة حصلت في القرون المتأخرة، فضلاً عن هذه المذاهب التي لم تُكتب لبيان الراجح شرعاً.

ولتُدرَك هذا الأمر، تجد أن ابن قدامة في كتابه (المغني) لم يؤلفه لبيان الراجح من حيث الدليل، بل للراجح من حيث المذهب، فلذا يذكر مسألة ويطلب البحث فيها ويستدل بآثار الصحابة، وبعدها بصفحة أو صفحتين ويكون فيها هذه الآثار فيقول: هذه الآثار ضعيفة، لأنه يُدلل للمذهب لا يُدلل للراجح في نظره.

وله اختياراته، لكن هذا الأصل في الكتاب، فضلاً عن غيره من الكتب، ك(الروض المربع)، أو (زاد المستقنع)، أو (دليل الطالب) أو غيرها.

ومما ابتُلينا به في هذا الزمن بل من قرون، أن الرجل لا يسمى فقيهاً حتى يعرف هذه المتون الفقهية ويتعصب لها، حتى إني زرت رجلاً وذكُر له رجل صاحب علم، فقال: هذا الرجل ليس فقيهاً.

وذلك أن هذا الرجل ليس مثله في التعصب للمذهب الحنبلي، حتى إن هذا الرجل نفسه إذا ناقشته في كثير من المسائل، فإن ما بين يديه الروض المربع، فما إن

تذكر له مسألة إلا ويفزع ويفتح كتاب الروض المربع، فيقال: قال صاحب الروض، وكأنه نبي مرسل.

وهذا مما ابتلينا به، فكلام شيخنا حق لكن فيه شيء من الإجمال، أولاً حكي الخلاف، ولا ينبغي في مثل هذا أن يُحكى الخلاف لأنها بدعة كما بينها ابن القيم. ثانياً: ذكر **رَحْمَةُ اللَّهِ** أن المحرم هو وجوب الالتزام، فكأنه يقول: من لم يُوجب الالتزام صح، وهذا فيه نظر، بل هذه من البدع كما تقدم ذكره، وفرق بين التزامه ولو استحباباً وبين الانتساب إليه، فإن الانتساب جائز بخلف الالتزام ولو على وجه الاستحباب.

ثم ذكر كلام حق لشيخ الإسلام، فلو قال رجل أنا حنبلي، ثم يدع المذهب الحنبلي إلى قول بلا مبرر شرعاً، فهذا صاحب هوى، لكن لا يدل على أن الطريقة الأولى صحيحة.

ومما أختم به الكلام في هذا أننا ابتلينا في هذا الزمن بمن يأتي للناس باسم العلم والتأصيل العلمي، فأصبحت كلمة التأصيل العلمي سبيلاً لكسب الشباب والناشئة، وهو حق، لكنه كما قال علي: كلمة حق يُراد بها باطل. أخرجهم مسلم. وأصبح عند كثيرين كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً، حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، فتجد الرجل يُلازم فلاناً باسم التأصيل العلمي، السنة والستين وهو يدور في فلك واحد، صحيح قد يستفيد أول مرة، لكنه يدور في فلك واحد.

فصار الشباب يُحفظون باسم التأصيل العلمي، والتأصيل حق، لكن الخطأ هو التلاعب باسم التأصيل، ومن ذلك أن يُدعى الشباب إلى التعصب للمذاهب باسم التأصيل العلمي، فيذهب عمره وهو يدرس (دليل الطالب)، أو (زاد المستنقع)، ثم إذا انتهى بعد ذلك فليس عنده إلا هذا الأمر.

أولاً يُعلقونه بهذا المتن، يبدأ بالمتن الفلاني ثم المتن الذي بعده، ثم الذي بعده إلى أن ينتهي وليس عنده إلا ذلك، ويظن الشاب في بداية الأمر أن هذه خطوة أولى وأنه بعد ذلك سيجتهد، ولتعرف خطأ هذا الأمر انظر إلى أمرين:

أولاً انظر لحال شيخك الذي يدعوك لمثل هذا، باحثه في كثير من المسائل الفقهية بالدليل، قد جربت كثيراً منهم لا يعرف الدليل، يعرفه في مسائل لكنه في مسائل كثيرة لا يعرف دليلها، لا يعرف إلا ماذا قال صاحب الزاد، هذا الجيد منهم، ومنهم من لا يعرف حتى ماذا قال صاحب الزاد.

ثانياً: خذ العبرة ممن سبقك، هل الذين ساروا على هذا من المعاصرين الشباب أصبحوا فقهاء؟ رجع كثير منهم إلى التعصب أو ترك العلم، أو أصبح سطحياً، هذا غالبهم.

لذلك أحسن طريقة إذا وُفق رجل إلى شيخ يشرح له متناً على باختصار مع ذكر الدليل، وذكر الراجح والمرجوح، فيقول: هذا ما ذكره صاحب الزاد، أو صاحب العمدة، أو دليل الطالب وهو خطأ، والصواب كذا ودليله كذا.

فلا يتوسع معه في ذكر الخلاف في بادئ الأمر، لكن يُبين له الصواب من الخطأ، ويُريبه على الاجتهاد، حتى ينمو ويشتد ساعده.

ثم بعد ذلك يقرأ متناً أكثر بخلاف أوسع، ثم يجتهد هو اجتهاداً ذاتياً، والله نحن في زمن قلّ فيه المدرسون المتفرغون للعلم، فلذلك تحتاج إلى أن تجتهد اجتهاداً ذاتياً. ذكر الشاطبي في كتابه (الموافقات) قال: كان العلم في صدور الرجال، فانتقل إلى بطون الكتب، وبقيت مفاتيحه في صدور الرجال، فغاية ما يعطيك الشيخ والمعلم عشرة في المائة، والجهد الباقي عليك، يُربيك ويفتح لك المسائل ثم تجتهد في الباقي، لا بد من الجهد الذاتي، ولا بد أن تجتهد وأن تتعب بعد فهم العلم.

أما أن تريد كل شيء من شيخك، فسيذهب بك العمر وأنت لم تحصل شيئاً إلا قليلاً، إلا إذا وُفقت لشيخ محقق صاحب دليل ونظرة، ومسائل دقيقة، فمثل هذا يستحق أن يُلازم، لا لأجل إعادة المسائل، وإنما لتنظر في ترجيحاته والنظر، فقد يكون عنده منزع ما ليس عند فلان، فيُنتبه إليه.

لذا ابن القيم مع سعة علمه لازم ابن تيمية وقرأ كل كتب ابن تيمية أو قرأ أكثرها، كما ذكره في (النونية)، لأنه وجد بحرًا وصاحب مسائل دقيقة، وأشياء فيها دقة وبحث، وينتقد هذا ويبين هذا بدليله، ويُرجح هذا ...

أما أن يُكرر البحث على مشايخ هم نسخة ممن قبلهم، وندور في فلك واحد، هذا غلط، وينبغي للطالب أن يشتد ساعده وأن ينظر وأن يبحث بقواعد العلم بما تقدم ذكره، ألا يُحدث قولاً جديداً ... إلى غير ذلك مما تقدم تأصيله وذكره.

قال المصنف: [النوع الثاني: الخاص، أن يأخذ بقول معين في قضية معينة، فهذا جائز إذا عجز عن معرفة الحق بالاجتهاد، سواء عجزاً حقيقياً أو استطاع ذلك مع المشقة العظيمة].

هذا حق، لكن ظاهر هذا الكلام أنه عام في العالم والعامي، وهذا حق، فالعامي حقه التقليد، إلا ما ظهر له الدليل، والعالم حقه الدليل إلا ما عجز عنه فينتقل إلى التقليد، كما تقدم ذكره.

قال المصنف: [فتوى المقلد، قال الله تعالى: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون}، وأهل الذكر: هم أهل العلم، والمقلد ليس من أهل العلم المتبوعين وإنما هو تابع لغيره، قال أبو عمر ابن عبد البر وغيره: أجمع الناس على أن المقلد ليس معدوداً من أهل العلم، وأن العلم معرفة الحق بدليله، قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: وهذا كما قال أبو عمر، فإن الناس لا يختلفون في أن العلم هو المعرفة الحاصلة عن دليل، وأما بدون الدليل فإنها هو تقليد، ثم حكى ابن القيم بعد ذلك في جواز الفتوى بالتقليد ثلاثة أقوال].

أي هل يصح للعامي أن يُفتي بالتقليد؟ والمراد بالعامي حتى لو كان طالب علم، فإنه يُعتبر في هذه المسألة عامياً.

قال المصنف: [القول الأول: لا تجوز الفتوى بالتقليد، لأنه ليس بعلم، والفتوى بغير علم حرام، وهذا قول أكثر الأصحاب وجمهور الشافعية، الثاني: أن ذلك جائز فيما يتعلق بنفسه ولا يجوز أن يُقلد فيما يُفتي به، ولا يجوز له أن يُقلد فيما يُفتي به غيره، الثالث: أن ذلك جائز عند الحاجة وعدم العالم المجتهد، وهو أصح الأقوال وعليه العمل". اهـ].

ويظهر لي - والله أعلم - وقد ذكر هذه المسألة الأصوليون وغيرهم، أن هناك فرقاً بين أن يُفتي المقلد وبين أن ينقل قول غيره بدليله، أو يعزو القول إلى غيره، فنقل القول بعزوه إلى غيره صحيح، وليس مفتياً وإنما هو ناقل.

أما أن يُفتي فهذا لا يجوز، إذن ينبغي أن يُعرف ما تقدم ذكره، وهو أن الناس في هذه المسائل على أقسام ثلاثة:

القسم الأول مجتهد، والقسم الثاني متبع، والقسم الثالث مقلد.

وقد قابلت بعض متعصبة هذا الزمن، وقال: إنه لم يُسبق ابن عبد البر إلى هذا التقسيم، ويريد بذلك أمراً وهو أن القسم ثنائية، ما بين اجتهاد أو تقليد، يسألك:

هل أنت مجتهد؟

تقول: لا.

إذن أنت مقلد لا يجوز أن تخرج عن المذهب.



يقال تنزلاً: لست مجتهداً مطلقاً، لكن يصح أن أكون مجتهداً جزئياً، فإذا لست بملزم بالمذهب، لأنه يصح الاجتهاد الجزئي، فلذلك إذا أتيتهم من هذا الباب انكشف حالهم وسقطت حججهم.

يقال: سلمت لك أن القسمة ثنائية، اجتهاد وتقليد ولا يوجد اتباع، لكن يوجد اجتهاد جزئي، وأنا مجتهد جزئي، إذن حقي أن أجتهد في هذه المسألة، ثم لنفرض أنني لست مجتهداً جزئياً، فإنه لا يجوز لي أن أقلد هذه المتون لأنها لم تكتب بالراجع في الدليل وإنما بالراجع في المذهب، وإنما أقلد العلماء الذين أفتوا بالدليل، كما لك والشافعي وأحمد وابن تيمية وابن باز والألباني وابن عثيمين وأمثالهم، هذا تنزلاً.

ثم يقال: ما المانع من كلام ابن عبد البر وابن القيم؟ إذا كان بمجرد أنك لا تعرف سلفاً لهم فإنهم لم يأتوا بشيء جديد وإنما قسموا واقع الناس لأقسام ثلاثة، فلماذا شددت في هذا الذي لم يأت بشيء جديد وأغفلت كلام ابن القيم وغيره من أهل العلم أن التزام مذهب رجل أو مذهب معين أن هذا من البدع في القرون المتأخرة.

إذن هذا ينبغي أن يُنظر فيه.

وفي الختام، الناس في الفقه على طرفين ووسط، طرفٌ هم الظاهرية الذين غلوا في ظواهر النصوص ولم ينظروا إلى معانيها، ومذهب الظاهرية مذهب مبتدع، كما بين هذا ابن العربي المالكي والشاطبي في كتابه (الاعتصام)، وابن رجب في رسالته

(فضل علم السلف على الخلف)، وبين أنه من الخطأ نسبة مذهب الظاهرية إلى أهل الحديث.

والظاهرية عندهم ضلالات كثيرة، منها: إنكار القياس، ومنها الجمود على النص دون النظر إلى المعاني، ومنها أن الأصل في المعاملات الحرمة وعدم الحل، ومنها التوسع في الاستصحاب، وقد هذه الأربعة ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين).

والأمر الخامس: ذكر ابن رجب في (فضل علم السلف على الخلف) أنهم يجوّزون إحداث قول جديد ولا يلتفتون لقول السلف، فهذه خمسة أمور مبتدعة عند الظاهرية.

وقد وُجد من ليس ظاهرياً لكنه متأثر بهم، وهم في هذا ما بين مستقلّ ومستكثر، فلا يرجعون إلى أقوال السلف، وهذا غلط وخطأ، ومنهم من يُنكر القياس، وهذا خطأ قطعاً، لأن من أول من أنكر القياس النظام المعتزلي كما تقدم بحث هذا. وللأسف يتسمون بأهل الحديث، وأهل الحديث من أبعد الناس عنهم.

القسم المقابل لهؤلاء: متعصبة المذاهب، وبدؤوا يكثرون في هذه الأيام، ولم يقف الحد عند بدعة التعصب للمذهب، بل الآن صاروا يزعمون أن المذهب الحنبلي مذهب تفويض!

فيلزمون من هو حنبلي بأن يكون مفوضاً، لأن أبا يعلى كان مفوضاً، ومن أبو يعلى عند الإمام أحمد وأصحاب أحمد الكبار والسلف السابقين؟

فأبو يعلى أخطأ في الاعتقاد وأخطأ في مسائل فقهية وأحدث أقوالاً في مذهب أحمد لم يسبق إليها، ومن ذلك أن أبا يعلى يرى أن المرأة إذا أحرمت تضع شيئاً حتى لا يمس أنفها إذا أرادت ان تُسدل، وهذا أمر لم يذكره أحمد ولا غيره كما بيّنه ابن تيمية، وعند أبي يعلى أخطاء وهو مضطرب في الاعتقاد.

تارة يسير على طريقة الأشاعرة، الشاهد مرة يسلك مسلك المؤولة كالأشاعرة، كما في المجلد الأخير من كتابه (إبطال التأويلات)، ومرة يسلك مسلك المفوضة كما في المجلدات الأول من كتابه (إبطال التأويلات). فهو مضطرب كما بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -.

فأبو يعلى مضطرب كما بيّن هذا شيخ الإسلام ابن تيمية **رَحِمَهُ اللهُ**، فمثل أبي يعلى ليس عمدة، ولا يصح أن يلزم الناس به، وأيضاً من كتبه التي ضل فيها وسلك مسلك المؤولة كتابه (المعتمد في أصول الدين)، وقد سلك مسلك الأشاعرة المؤولة، لذا ينبغي ألا نكون لا من هؤلاء ولا من هؤلاء، وإنما نكون وسطاً، لا نتعبد الله إلا بالدليل، ما بين اجتهاد أو اتباع، وهذا الأكمل حتى لا نكون مقلدة. وأن ندرس الفقه على المذاهب الفقهية، وأحسنها مذهب أحمد، والسبب في ذلك أن أحمد صاحب أثر واتباع للصحابة، فكثير من مسأله مبنية على فتاوى الصحابة، ويلى ذلك مذهب الشافعي.

فندرس على أيّ المذاهب الأربعة شئنا، المهم ندرس الفقه على أنه فهرس للمسائل، وعلى شيخ يُنبهنا على الخطأ والصواب بدليله، ويُدرّبنا على الاجتهاد، ثم

مع الأيام بعد ذلك ننظر في المسائل وحدنا ونجتهد بعد أن يشتد ساعدنا ونعرف مسائل الاجتهاد، ونعرف التعامل مع ذلك عملياً.

أسأل الله الذي لا إله إلا هو أن يعلمنا ما ينفعنا وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يتقبل منا هذه الدروس وأن يطرح فيها البركة، وأن يجعلها حجة لنا، وأن يعم نفعها برحمته وفضله وكرمه، وأن يجعلها زاداً لنا عند لقاء ربنا، وجزاكم الله خيراً.