شبكة الألوكة

مكتبة الأستاذ الدكتور محمد بن تركي التركي

مخطوطة

الإمام في شرح الإلمام

المؤلف

محمد بن علي بن وهب (ابن دقيق العيد)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

شرح الالمام

ابن دقيق العيد

الشيخ تقي الدين ابو الفتح محمد بن الشيخ مجد الدين علي بن وهب بن مطيع القشيري القوصي قال ابن السبكي في الطبقات شيخ الاسلام
الحافظ الزاهد الورع الناسك المجتهد المطلق ذو الخبرة التامة بعلوم الشريعة الجامع بين العلم والدين والسالك سبيل السادة الاقدمين
اكمل المتاخرين ولد بظهر البحر الملح قريبا من ساحل ينبع وابواه متوجهان من قوص للحج يوم السبت خامس عشر شعبان سنة خمس وعشرين
وستمائة ونشا بقوص وتفقه بها ثم رحل الى مصر فسمع الكثير واخذ عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام وحقق العلوم ووصل الى
رتبة الاجتهاد وانتهت اليه رياسة العلم في زمانه وشدت اليه الرحال قال الحافظ فتح الدين بن سيد الناس لم ار مثله فيما رايته ولا
رايت من اجل منه فيما رايت ورويت وكان العلوم جامعا وفي فنونها بارعا متقدما في معرفة علل الحديث على اقرانه منفردا بهذا الفن
النفيس في زمانه بصيرا بذلك سديد النظر في تلك المسالك اذكى المعية رازكى لقوة عنه لا يشق غباره ولا يجرى معه في مضماره
وكان حسن الاستنباط للاحكام والمعاني من الكتاب بملكة تسحر الالباب وفكر يستفتح له ما استغلق على غيره من الابواب
مستعينا على ذلك بما رواه من العلوم مبينا ما يهم بما حواه من مدارك الفهوم مبرزا في العلوم العقلية والنقلية والمسالك
الاثرية والمدارك النظرية بحيث يقضي له بالجميع وسمع بمصر والشام والحجاز على تحرق في ذلك واحتراز ولم يزل حافظا
للسانه مقبلا على شانه وقف نفسه على العلوم وكرامات الصالحين تحققت له من ذلك في الادب باع وكرم طباع لم يخل في بعضها من حسن انطباع حتى لقد كان الامام
عمود الكاتب المحمود في تلك المذاهب يقول ما رايت عيني ادب منه وقال ابو حيان هو اشبه من رايناه بميل الى الاجتهاد وقال
الشيخ تاج الدين السبكي ولم ار احدا ممن يختلف الى ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على راس المائة الرابعة المشار
اليه في الحديث فانه استاذ زمانه علما ودينا ومن مصنفاته منها الالمام في الحديث وشرح الذي لم يؤلف اعظم منه لما فيه من الاستنباطات
العظيمة وشرح العمدة والاقتراح في مصطلح الحديث وشرح العنوان في اصول الفقه وكتاب في اصول الدين وله ديوان خطب وشعر حسن
مات يوم الجمعة حادي عشر صفر سنة اثنتين وسبعمائة بجوار ضريح الشافعي ورثاه الشرف محمد بن محمد بن عيسى القوصي بقصيدة طنانة مطلعها

سيطول بعدك في الطلول وقوفي ... اروي الثرى من مدمعي المذروف
ابكي على فقد العلوم بباب ... ها والكرمات بناظر مطروف
احمد بن علي بن وهب ... من قلب مسجون الفؤاد اسيف
لو كان يفدى ... لفديته ... لفديت من علمائنا بالوف

الاول والثاني وهما ما وجد.
شرح الالمام لبقية المجتهدين
الشيخ الامام تقي الدين
ابن دقيق العيد
رحمه الله تعالى

فائدة مهمة

من تصانيف الامام العلامة ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى كتاب الالمام في احاديث
الاحكام مرتب على الابواب وبعض من شرحه قطعة نحو اربع لكنها مفرقة واكثرها
من ربع العبادات وليس فيها شيء من الاستنباط وانما اكثر من علل الحديث كثيرا وكان
استمداد كتاب الالمام منه وشرح بعض الالمام شرحا عظيما هذا الذي يوجد منه قطعة
من اول الطهارة الى آخر صفة الوضوء وسننه قال الشيخ جمال الدين الشيشيني ان ابن دقيق
العيد اكمل شرح الالمام وانه جاء في نحو ستين سفرا او اكثر من ذلك ثم اصيب فيه من بعض
المالكية قال الحافظ ابن حجر كنت اسمع من شيخنا ابي الفضل ابن الحسين العراقي يحكي عنه
ان الشيخ ابن دقيق العيد اكمل شرح الالمام فجاء في عشرين مجلدا وان بعض المحدثين
من الحنابلة حسده عليه فاخذ الكتاب بعد وفاته فاعدمه وكانه لم يفرق الشيخ جمال الدين
المذكور بين شرح الالمام وبين شرح الالمام وكانه كغيره من الطلبة يظن ان شرح الالمام
هو شرح الالمام وليس كذلك ومن تصانيفه ايضا شرح العمدة املاه على الشيخ اسماعيل
ابن الاثير فلما قرأ عليه العمدة ترجمه بالاحكام وله ايضا كتاب الاقتراح في بيان الاصطلاح
وله غير ذلك

اهـ ملخصا من رفع الاصر
عن قضاة مصر لابن حجر

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم الفاضل الزاهد العابد الورع الحافظ الضابط فريد دهره ووحيد عصره محيي السنة مميت البدعة تقي الدين ابو الفتح محمد بن الشيخ الحسن علي بن وهب القشيري رضي الله عنه وارضاه

الحمد لله شارح صدور الصدور بلطفه وفاتح مرتج الامور بعطفه نحمده على نعم لم تعرف عنا طوالعها ولم تصب لدينا مشارعها ونشهد ان لا اله الا الله شهادة يقبض على الاشراق نورها ويستفيض على الافاق ظهورها ونشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي به شبعت نعم الهدايه اكمل سيوغ وجعل له سلطانا نصيرا افضى الى درك غايه الظفر والبلوغ صلى الله عليه وعلى اله وصحبه صلاة تبلغ بها ارفع المراتب من اقترنه

وبعد فان التفقه في الدين منزله لا يخفى شرفها وعلاها ولا يحتجب عن الغفل طوالعها واضواها وارفعها بعد كتاب الله المنزل البحث عن معاني حديث نبيه المرسل اذ بذلك تثبت القواعد ويستقر الاساس وعنه يصدر الاجماع ويقوم القياس وما تقدم شرحه وما كان محمولا على الراس لا يحسن ان يجعل موضوعا لكن شرط ذلك عندنا ان يحفظ هذا النظام ويجعل الراي هو المؤتم والنص هو الامام وترد المذاهب اليه وتضم الانا المنتشرة حتى تقف بين يديه واما ان يجعل المرء اصلا يرد النص اليه بالتكلف والتحيل ويحمل على ابعد المحامل بالطاقة والوسع ويركب في تقدير الاراء الصعب الذلول ويعمل من التاويلات ما تنفر عنه النفوس وتستنكره العقول فذلك عندنا من اراد ان يذهب واشوا طريقه ولا يعتقد انه يحصل معه النصيحة للدين على الحقيقة وكيف يقع امر مع تحان منافيه وانا يصح الوزن بميزان مال اخذ الحانبين فيه ومتى ينصف حاكم ملكه عصبية العصبيه واين يقع الحق من خاطر اخذته العزه بالحمية وانا يحكم بالعدل عند تعادل الطرفين ويظهر الجور عند تقابل المتحزبين هذا وما اخرجته من كتاب الامام في معرفة احاديث الاحكام او كان صفة مقتضبا للاشكال ومقصوده موجبا لامتداد الباع على قوم عن استحسان اطالته الى استحسان اطالته ونظروا الى المعنى الحامل عليه فلم ينصفوا بما ستنه ولا اخالته فاحلت في الاعراض عنهم بالراي الاجزم وقلت عند سماع قولهم شنشنة اعرفها من اخزم ولم يكن ذلك ما تعالى من وصل ما طيبه بالمستقبل ولا موجبا لان اقطع ما امر الله به ان يوصل فما الكرح الدنيا ولا الناس فاسم والارض لا تخلو من قائم لله بالحجه والامة الشريفه لا بد فيها من سالك الى الحق على واضح المحجة الى ان ياتي امر الله في اشراط الساعة الكبرى ويتتابع بعده ما لا يبقى معه الا قدر الاخرى غير ان ذلك الكتاب كتاب مطالعة ومراجعه عند الحاجه اليه لا كتاب حفظ ودرس يعكف على التكرار عليه فصنفت مختصر الحفظ الدارس وجمعت راس مال لانفاق المدارس وسميته بالالمام باحاديث الاحكام وهذا الذي نشرع فيه الان بعون الله فنشرح ما فيه من التنقيح على وجوه نقصدها ومقاصد نعتمدها **الاول** التعريف بمن ذكر من رواة الحديث والتحرير والتكلم فيما يتعلق به على وجه الاختصار **الثاني** التعريف بوجه صحته اما على

على جهة الاتفاق او الاختلاف على وجه الايجاز ايضا **الثالث** الاشارة احيانا الى بعض المقاصد في الاحتجاج والاختيار عليه **الرابع** الكلام على تفسير شيء من مفردات الفاظه اذا لم يزد ذلك فايده اما لغرابته عن الاستعمال العادي او لفائده لا تظهر عند اكثر المتعلمين **الخامس** ايراد شيء من علم الاعراب اذا احتيج اليه احيانا **السادس** في علم البيان في بعض الاماكن **السابع** الكلام على المعاني التركيبية والفوائد المستنبطه والاحكام المستخرجه وهذا هو المقصود الاعظم **الثامن** اعتماد ما تقدمت الاشاره اليه من عدم الميل والتعصب في ذلك لمذهب معين على سبيل العسف فتذكر ما بلغنا مما استدل به اصحاب المذاهب لمذاهبهم او يمكن ان يستدل به لهم فان كان وجه الدليل ظاهرا والا بدانا ببيانه ثم نتبع ذلك بما عساه يذكر في الاعتذار عن مخالفة ظاهره لمن خالفه ان تيسر ذلك **التاسع** الاعراض عما فعله كثير من الشارحين من ايراد مسايل لا تستنبط من الفاظ الحديث كمن ياتي الى حديث يدل على جواز المسح على الخفين او الاستنشاق او الظهار او الايلاء مثلا فياتي بمسايل ذلك الباب من غير ان تكون مستنبطة من الحديث الذي يتكلم عليه وان امكن فبطريق مستبعد **العاشر** ترك ما فعله قوم من ابناء الزمان ومن بعد فيهم من الاعيان فاكثروا من ذكر الوجوه في معرض الاستنباط واسترسلوا في ذلك استرسالا غير محجوز ولا محتاط فتحلوا وتحيلوا وطالوا وما تطولوا وابدوا وجوها ليس في صفحاتها وذكروا اوهاما لا تميل اليها العقول الراجحه ولا تصور حتى نقل عن بعضهم انه ادعى الاستدلال على جميع مسايل مذهبه الذي تقلده من الكتاب العزيز **الحادي عشر** تهذيب كثير مما ذكر الشارحون للحديث وتلخيصه والتحقيق فيه والمواخذه فيما عساه يوخذ على قائله **الثاني عشر** جلب الفوائد المتبدده من كتب الاحكام التي تقع مجموعة في كلام الشارحين للاحاديث فيما علمناه على حسب ما تيسر الى غير هذه الوجوه من امور تعرض وفوائد تتصدى للفكر فتعترض ولا تعرض والله تعالى يحسن العون في اتمامه ويوفقنا لنيه صالحه فيه تعالى منازلنا في دار الكرامة

الكلام على خطبة الاصل

الحمد لله منزل الشرايع والاحكام ومفصل الحلال والحرام والهادي من اتبع رضوانه سبل السلام واشهد ان لا اله الا الله توحيدا هو في التحرير محكم النظام في الاخلاص وافر الاقسام واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي ارسله رحمة للانام فعليه منه افضل صلاة واكمل سلام ثم على اله الطيبين الكرام واصحابه نجوم الهدى الاعلام الحمد على المدح بصفاته الجميله وافعاله الجسيمة والشكر يتعلق بالاحسان الصادر منه وقد تكلموا في العموم والخصوص بينهما مع ان المدح قد يعمهما معا والذي يجوز ان الشكر يطلق على الفعل والقول جميعا قال الله تعالى اعملوا ال داود شكرا وقال صلى الله عليه وسلم لما قام حتى تفطرت قدماه قيل له لم تفعل هذا وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر قال افلا اكون عبدا شكورا والحمد يخص القول فاذا نظرنا اليهما بالنسبة الى القول خاصة كان الحمد اعم في هذا المحل لانه يحمل على صفاته الجميله وعلى الاحسان الصادر منه بقال حمدته على الشجاعة وعلى الاحسان والشكر له على الاحسان

وقوله منزل الشرايع والاحكام استفتاح خطبة الكتاب بما يناسب مقصوده ويدل على غرضه

اذ هو كتاب احكام وفيه ايضا اشارة الى ان الاحكام الوارده من الرسول صلى الله عليه وسلم منزله
لكون المقصود الاحكام الحديثيه فان قلنا ان الرسل عليهم السلام لا يجتهدون في الاحكام
فالكلام على حقيقته وظاهره وان قلنا انهم عليهم السلام يجتهدون فالاحكام منزله بواسطه
ان ما يقتضي الحكم بالاجتهاد كما ذكر عبد الله بن مسعود ان لعنه الواصله والمتنمصه
في كتاب الله تعالى فلما انكرت ذلك احالها على قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه مع لعنه الرسول
عليه السلام الواصله والمتنمصه فجعل ذلك في الكتاب بواسطه الامر باخذ ما اتاه الرسول
وقوله ومفصل الحلال والحرام اختار لفظ التنزيل للاحكام والتفصيل لتمييز الحلال من
الحرام لقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم ولقوله تعالى وتفصيل كل شيء
عليه **وقوله** توحيدا هو في التحرير بحكم النظام وفي الاخلاص وافراد الاقسام احكام
النظام مناسب التحرير وفنونه ومراتب الاعتقادات والحكم الذهني متفاوته فاختير للاخلاص
توفر الاقسام **وقوله** ارسله رحمة للانام اشارة الى قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين **وقوله** فعليه منه افضل صلاة واكمل سلام فيه بحثان احدهما الصيغه صيغة خبر
والمقصود بهذه الصيغه الطلب ليكون امتثالا لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
فحمل الصيغه على الاخبار **قوله** تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك
هم المهتدون فرق بين الانشاء والاخبار تضاد وهل يحتاج في امتثال الامر الى انشاء قصد
واستحضار النية للطلب اخراج الكلام عن حقيقته من الجبران كان اللفظ المستعمل قد
كثر حتى صار كالمنقول في عرف الاستعمال لم يحتج اليه لان الغالب عرف الاستعمال على الحقيقه
اللغويه وان استعمل لفظ لم ينته في العرف الى ذلك فالاقرب الحاجه اليه **البحث الثاني**
الصلاه من الله تعالى مفسره بالرحمة ويقتضي هذا ان يقال اللهم ارحم محمدا لان المترادفين
اذا استويا في الدلاله قام كل واحد منهما مقام الاخر ويشهد لهذا تقرير عليه السلام الاعرابي
على قوله اللهم ارحمني ومحمدا وابا ذلك بعض العلماء لدلاله لفظ الصلاه على معنى من التعظيم
لا يشعر به من لفظ الرحمة فلهذا قال الفقهاء انه لا يصلى على غير الانبياء الا تبعا ايمن قاله
منهم وكذلك ايضا لفظ الرحمة اشعاره ناقص عن مدلول اللفظ الاول ولا خلاف في اطلاقه
على غير الانبياء وهذا انما يحدث في المترادف ويمكن ان يقال ان تفسير الصلاة تبيين معنى اصل
موضوع الكلمه غير ما خود فيه ما اختصت احداهما ولا يطلق عليهما مترادف حقيقي بهذا الاعتبار وان كان
ما اختصت به احداهما داخلا تحت مدلول اللفظ وضعا **وقوله** ثم على اله الطيبين الكرام وعلى اله
نجوم الهدى الاعلام اختلف الناس الذين يدخلون في الصلاه والمراد هاهنا اهل الاذن واختير
لهم لفظ الطيبين اشارة الى قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وهذا جار على الحقيقه
المنصوص والكرام جمع كريم ويجمع ايضا على كرما وقد حكي قوم كرم كما يقال ادم وادم والكرم العرف
الشايع يستعمل بمعنى الجود والسخا ويستعمل في اللغه بمعنى النصل والرفعه واذا قالوا كريم فانما يريدون
دفيعا فاضلا والله الكريم اي المتصل الدفع وقال ابن شبيه الكرم تبيض اللوم يكون الرجل

وان لم يكن له ابا ويستعمل في الخيل والابل والشجر وغيرها من الجواهر اذا عنوا العتق واصله
في الناس قال ابن الاعرابي كرم الفرس ان يرق جلده ويلين شعره ويطيب ايجنه وقد كرم
الرجل وغيره كرما وكرامة فهو كريم وكريمة وكرمه ومكرم ومكرمة وكرام وكرامة وجمع
الكريم كرماء وكرام وجمع الكرام كرامون قال سيبويه لا يكسر كرام استغنوا عن
تكسيره بالواو والنون وانه لكريم من كرايم قومه على غير قياس حكى ذلك ابو زيد وانه لكريمة
من كرايم قومه وهذا على القياس ورجل كرم وكريم وكذلك الاثنان والجميع والمؤنث لانه وصف بالمصدر
وقال شعر

لقد زاد الحبيبة الي حبا بانى اهنن من الضعاف
مخافة ان يرين البوس بعدى وان يشرن بقعا بعد صاف
وان يعبرن كسبي الجوازي فتنبو العين عن كرم عجاف

واختار الصحابه بنجوم الهدى الاعلام اشاره الى ما جاء في الحديث اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم والصحيح المعنى فيهم رضي الله عنهم لانتشار الشريعة من جهتهم الى
الامة **وقوله** وبعد فهذا مختصر في علم الحديث تاملت مقصوده تاملا ان الواجب لمن
شرع في امر ان ينظر في المقصود منه ويجعل فضل العنايه به فان كان مقصوده البيان والبسط
اعتنى بذلك واوضح وما لا الى الاسهاب بحيث لا يحوجه الى الهذر وان كان مقصوده الاختصار
لح هذا المعنى واعتنى به وترك ما يمكنه تركه واستغنى بما يذكره عن غيره اذا كان الذي يذكره
يغني عما لا يناسب هذا ولما وقع في جمع بعض المختصرين ما ينافي هذا المقصود اشار الى
تنبيهه لذلك والعنايه بمقصود الاختصار فيما نقل الاحاديث التي يكون في الاستدلال على حكمها
كتاب الله تعالى واجماع الامة وان وقع هذا شيء فيكون المقصود امرا اخر لا يتعلق بدلاله الحديث
وتخير الدلاله الى الحكم المجمع عليه اخبارا غير مقصود بالوضع وحده كما في قوله عليه السلام
لا يقبل الله صلاه احدكم اذا احدث حتى يتوضا فانه استدل به على وجوب طهاره الحدث
وهو امر مجمع عليه وليس هو المقصود بايراد الحديث وحده وانما استدل به على ان شيئ الحدث
مبطل للصلاه مانع من البناء ومن المقاصد ايضا ان لا يذكر احاديث متعدده للدلاله على
حكم واحد الا لمعارض ومنها الاكتفاء باتم الحديثين واكثرهما فايده عن اقلهما او لدخول مدلوله
تحت الاعم فايده وقد يقوم في مثل هذا معارض وهو ان يكون الحديث الاقل ثابتا هو
الحديث المشهور او المخرج في الصحيحين فيذكر لذلك ويتبع بالحديث الذي فيه الزياده فان
اهمال ما في الصحيحين وما اشتهر بين العلما الاستدلال به غير مستحسن وربما اوقع اهماله وذكر
غيره من الكتب الخارجه عيبا في الاختيار عند من لم يعلم المقصود وربما اكتفى بالزايد لمعارض اخر
ومنها ان الحديث الذي يستدل به قد يكون مطولا في الصحاح او في الكتب المشهورة ويكون موضع
الاحتجاج مقتصرا عليه مختصرا في غير ذلك من الكتب فيقتصر على المختصر ويترك التخريج من الصحاح
لانه ابقى الكتاب ولانه ان ذكر ما في الصحاح مطولا خرج عن المقصود الذي لاجله اخرج الحديث
وان اقتصر على مقصوده منه كان ذلك داخلا في باب اختصار الحديث الذي لا يختاره قوم من المحدثين الى غير ذلك

من المقاصد التي ابهمها وعلى الجملة فالمقصود من هذا الكلام انه مرلح لوضع الكتاب في الجملة غير مستقل
استرسالا وترجيح بعض المقاصد على بعض كون بحث حديث حديث ويحل محل **قوله**
ولم ادع الاحاديث اليه الخلا يقال دعا فلان الجفلا بالجيم المفتوحة والفاء المفتوحة
ايضا مقصورا الالف اذا عم بدعوته ولم يخص قوما دون قوم **قال الشاعر**
نحن في المشتاة ندعو الجفلا لا ترى الآدب فينا ينتقر
والآدب ممدود الهمزة مكسور الدال هو صانع المادبة والمادبة بفتح
الدال وضمها وهو كل طعام صنع لدعوة مضموم الدال **قال** ابن سيده والادبة
والمادبة والمادبة كل طعام صنع لدعوة او عرس **قال** سيبويه قالوا المادبة كما
قالوا المدعاة وقيل المادبة من الادب وفي الحديث ان هذا القرآن مادبة الله والمادبة
الطعام فرق بينهما وقد ادب يأدب ادبا وآدب عمل مادبة والادب العجب **قال**
الجوهري والادب ايضا مصدر ادب القوم يأدبهم بالكسر اذا دعاهم الى طعامه والادب
الداعي اليه **قال طرفة** نحن في المشتاة ندعو الجفلا لا ترى الآدب فينا ينتقر
وتقال ايضا ادب القوم الى طعامه يودبهم اذا باخكاما ابو زيد واسم الطعام
المادبة والمادبة **قال الشاعر**
كان قلوب الطير في وكناتها
وارادا استعارة هذا الكلام لعدم التساهل فيما يجلب من الاحاديث **قوله** ولا الوت في وضعه
مجرورا الوت مقصور الهمزة مفتوح اللام ساكن الواو وهو هاهنا بمعنى قصرت **قال**
ما الوت فلانا في نصيحة اي ما قصرت في نصحه وما الوت في جاخلاي ما قصرت فيها يقال منه آلو
ممدود الهمزة مضموم اللام الوا مضموم الهمزة المقصورة واللام بعدها مشددة الواو واليا
مقصورة الهمزة مكسورة اللام بعدها ياء مشددة مثل عتو وعتي ولهذا قيل في هذه اللفظة استعمال
ليس هو المقصود هاهنا يقولون لا يالوا فلان على كذا اي لا يقدر ويقولون ما الوت على
الصوم اي ما قدرت وبه فسر بعضهم قولهم لا دريت ولا ايتليت اي افتعلت من الوت
اي استطعت وقيل هو من الوت اذا قصرت فيكون المعنى ثم لا يدري ولا يتبصر **وقوله**
ولا انوءت كيف انفق نهوءا تاكيد المعنى السابق **قال** الجوهري النهوء الوقوع بثقل
مبالاة يقال فلان منهوء وقوله فمن فهم معناه شد عليه بالضاد يقال ضن بالضاد
الساقطة المفتوحة يضن بكسرها ويضن ايضا بفتحها ضنا وضنا بكسرها وفتحها وضنة
ومضنة بفتح الضاد وكسرها وضنانة بفتح الضاد يخل **قال** ابن سيده بعد حكايته
ما ذكرناه الاخير عن سيبويه وفي يده على مضنة ومضنة اي بكسر الضاد وفتحها والضن
بكسرها الشيء المظنون عن الزجاجي ورجل ظنين بخيل وقوم اضنا وضنت بالمنزل ضنا وضنانة
اذا لم تبرح وكان هاهنا عدي من مجاز التشبيه او مجاز اللزوم فان البخيل بالشيء مقيم عليه والاقامة
على الشيء ولزوم الحال فيه من لوازم البخل وقولهم رجل ضن مفتوح الضاد والوت

اي

اي شجاع **قال الشاعر** اني اذا ضن بي الضن ايقنت ان الفتى مورد به الموت
يحتمل عندي ان يكون لبخله بنفسه عن ان ينسب الى الجبن **وقوله** انزله من قلبه وتعظيمه
الاعزين مكانا ومكانة رد المكان الى القلب لمناسبته له من حيث انه حرم ومحل ورد المكانة
الى التعظيم للمناسبة ايضا وقد يرجع الاول الى الاول والثاني الى الثاني وهو من محاسن الكلام
كما تقرر في فنه **وقوله** وسميته بكتاب الالمام باحاديث الاحكام سمى بهذه التسمية بالنسبة
الى الكتاب لتعزيزه الكبير الذي قصد فيه التوسع وتكثير الاحاديث وحملها من حيث كانت
على جانب الفقه فهو بالنسبة اليه المام لا بمعنى قصوره في نفسه وضعفه بالنسبة الى احاديث
الاحكام اي يذكر بعضها ويترك ما هو كثير منه مما يحتاج اليه ولا داع الى تركه من وجه معتبر
وقوله وشرطي فيه ان لا اورد الحديث من وثقه امام من مزكي رواة الاخبار وكان صحيحا
على طريقة بعض اهل الحديث الحفاظ او بعض ائمة الفقهاء النظار اعتبر هذا الشرط والشرط
الاتفاق من الطائفتين لان ذلك الاشتراط يضيق به الحال جدا ويرجع بعد الاحتجاج بكثير
مما ذكره الفقهاء لعسر الاتفاق على وجود الشروط المتفق عليها ولان الفقهاء قد اعتادوا ان
يحتجوا بما هو نازل عن هذه الدرجة فرجوعهم الى هذه الدرجة ارتفاع عما قد بعنا دونه
فهو اولى بالذكر ولان كثيرا مما اختلف فيه من ذلك يرجع الى انه قد لا يقدح عند الاكثر في حق
كثير من المجتهدين فالاقتصار على ما اجمع عليه يضيع لكثير مما تقوم به الحجة عند جمع من
العلماء وذلك مفسده ولانه بعد ان يوثق الراوي من جهة بعض المزكين قد يكون الجرح منها فيه جبر
مفسر ومقتضى قواعد الاصول عند اهله ان لا يقبل الجرح الا مفسرا فترك حديث من هو كذلك يضيع
ايضا ولانه اذا وثق قد يكون القدح فيه من غير الموثق بما يراجعها ذلك فلا يشاركه عليه غيره **وقوله**
فان لكل منهم مغزا قصده وطريقا اعرض عنه وتركه يريد ان لكل من ائمة الحديث والفقه طريقا غير
طريق الآخر فان الذي يبينه ويقضيه قواعد الاصول والفقه ان العمل في تصحيح الحديث
عدالة الراوي وجزمه بالرواية ونظرهم يميل الى اعتبار التجويز الذي يمكن معه صدق الراوي
وعدم غلطه فمتى حصل ذلك وجاز ان لا يكون غلطا وامكن الجمع بين روايته ورواية من خالفه
بوجه من الوجوه الجائزة لم يترك حديثه واما اهل الحديث فانهم قد يرون الحديث من رواية الثقات
العدول ثم تقوم لهم علل فيه تمنعهم من الحكم بصحته كمخالفة جمع كثير له او من هو احفظ منه او
قيام قرينة تورثهم انفسهم غلبة الظن بغلطه ولم يجز ذلك على تاويل واحد يشمل جميع الحادث
ولهذا اقول ان من حكى عن اهل الحديث او اكثرهم انه اذا تعارض رواية مرسل ومسند او واقف ورافع
او ناقص وزايد ان الحكم للزايد فلم يجد في هذا الاطلاق فان ذلك ليس قانونا مطردا ومراجعة احكامهم
الجزئية تعرف صواب ما نقول واقرب الناس الى اطراد هذه القواعد بعض اهل الظاهر وفي قوله
وفي كل خير يبغي قوله وفي كل على كل واحد من الطريقين اعني اهل الفقه واهل الحديث وهو اولى
من جعله كل واحد من الطريقين لانهما قد يتناقضان والحق لا يكون في طرفي النقيض معا الا انهم
الا ان يراد انه قد يكون الصواب في بعض المواضع ما قاله هؤلاء وفي بعضها ما قاله اولئك فهذا

بعض

يصححه النكيا الذي في جزء مع الجمل على الطريقين ولست انكرا كون بعض القرائن والأعلى
تصحيح كما خالف القاعده المطرده في بعض الاماكن المخصوصه وانما الخوف الاكبر اخلاط درجه
الظن مع درجة الوهم في هذا وقوله والله تعالى ينفع به دنيا ودينا ويجعله نورا يجعله
نورا يسعى بين ايدينا استعمال لما ارشد اليه لفظ الكتاب العزيز من قوله يوم ترى المؤمنين
والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وقد استعمل بعض انواع التجنيس المعروف عند اهل تلك
الصنعه وقوله دينا ينبغي ان يحمل على ان يحصل له في الدنيا الكرامه المرتبه على العلم عند الله
تعالى وملائكته كما ورد في الحديث ان العالم يستغفر له حتى الطير في الهوا والسمك في الماء
لان هذه منافع حاصله في الدنيا ويحمل دينا على ان يكون دالا ومرشدا او سببا للعلم بمقتضى
ما دل من احكام الدين فيصلح به الدين ولا يجوز ان يحمل دينا على ان يتوسل به الى مناصبها وشهواتها
الخسيسه العاجله وقوله ويفتح به لدارسيه حفظا وفهما ويبلغنا وايانهم به منزله
من كرامته عظمى انه الفتاح العليم الغني الكريم استفال بعد الدعا المطلق للواضع والدارس الى
ما يخص الدارس والى الجمع بين الدرايه والدرايه وهو المقصود الاعظم في هذا الفن والاخلال
باحدهما نقص فيه جمع بين الامرين في الدعا اعني الحفظ والفهم ولما استعمل في اول الدعا لفظ الفتح
عقبه بالاسم المعظم المناسب له وهو الفتاح وقرنه بما قرنه الله تعالى به وهو العليم ولذلك
الاسمان المذكوران بعد ذلك مناسبان للمطلوب اولا وهو الغني الدال على سعة القدرة
في ايصال ما يوصل من المنافع والكرم الدال على سعة العطاء وفي قوله تعالى قل يجمع بيننا ربنا
ثم يفتح بيننا بالحق هو الفتاح العليم اشاره بصفه العلم الى الاحاطه باحوالنا واحوالكم
وما نحن عليه من الحق وانتم عليه من الباطل واذا كان عالما بذلك سيفتح منه القضا علينا وعليكم
بما يعلمه منا ومنكم فاذا اعتبرت هذا المعنى فلك ان تقتصر في جلب هذين الاسمين المكرمين
ها هنا على اتباع لفظ الكتاب العزيز ولك ان تطلب مناسبة بالنسبة الى هذا المكان المعتني في ذكر
العلم كما ناسب ذكر الفتح فاما ان يكون راجعا الى العلم بالحاجه والافتقار الى ما طلبنا واما ان
يكون تعريضا بصحة القصد والنية في درسه ليكون باعثا لدارسيه على تصحيح النية
وتجريد القصد عن الشوايب والله اعلم

كتاب الطهارة

مادة كتب على هذا الترتيب دالة على الجمع والضم ومنه الكتيبة والكتابه والكتب واستعملوا
ذلك فيما يجمع اشيا من الابواب والفصول او المسايل لحصول معنى الجمع والضم فيه وقد يحتمل
ان يكون حقيقه اذا جيئت بالضم الى المكتوب من الحروف بالنسبة الى محلها ويحتمل ان يكون
مجازا بالنسبة الى المعاني المدلول عليها بالالفاظ المذكوره فان الجمع والضم حقيقه في الاجسام
والطهارة مفتوح الطاء النقي من الادناس حسيه كالانجاس ومعنويه كالعيوب والذنوب
قال ثياب بني عوف طهارى نقية والاستعمال الثاني مجاز وذكر على طريقه المتاخرين
ان كون حقيقه في القدر المشترك بين الامرين فيسلم عن المجاز والاشتراك الا ان الاول هو الصواب
عندنا فان المجاز وان كان على خلاف الاصل فقد يقوم الدلاله عليه فيجب المصير اليه كشق الرفغ الى تهم

احد المعنيين من اللفظ عند عدم الوضع وانتفاء المعنى الاخر الى التزمه الكامله عليه واما الطهارة
بضم الطاء فهي بقيه الماء المتطهر به

الحديث الاول عن ابي هريره رضي الله عنه
قال جا رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انا نركب في البحر ونحمل معنا القليل
من الماء فان توضانا به عطشنا افنتوضا بماء البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو
الطهور ماؤه الحل ميتته ٥ اخرجه الاربعه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وصححه
الترمذي واخرجه ابن خزيمه في صحيحه ورجح ابن منده ايضا صحته الكلام عليه من وجوه ٥
الاول في التعريف بمن ذكر فيه اما ابو هريره رضي الله عنه فقد اختلف في اسمه واسم ابيه
اختلافا كثيرا والذي عند اكثر اصحاب الحديث المتاخرين في الاستعمال ان اسمه في الاسلام عبد الرحمن
بن صخر قال ابو احمد الحاكم اصح ما عندنا في اسم ابي هريره عبد الرحمن وهو دوسي النسب نسبه
الى دوس بفتح الدال وسكون الواو واخره سين مهمله وهي قبيله في الازد وهو دوس بن عدنان
بضم العين وسكون الدال المهمله بعدها نا مثلثه ابن عبد الرحمن بن زهران بن كعب بن عبد الله بن
مالك بن نصر بن الازد هكذا نسبه واما انفصال نسبه بدوس فقال خليفه بن خياط ابو هريره هو عمير
ابن عامر بن عبد ذي الشرى بن طريف بن عتاب بن ثعلبه بن صعبه بن صبيه بن ثعلبه بن سليم بن فهم بن غنم
ابن دوس وذكر ابن اسحق قال حدثني بعض اصحابنا عن ابي هريره قال كان اسمي في الجاهليه عبد شمس
فسميت في الاسلام عبد الرحمن وانما كنيت بابي هريره لاني وجدت هره فحملتها في كمي فقيل ما هذه
فقلت هرة فقيل فانت ابو هريره قال ابو عمر قد روينا عنه قال كنت احمل هره يوما في كمي فرآني
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما هذه فقلت هرة فقال يا ابا هريره قال ابو عمر اشبه
عندي ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم كناه بذلك والله اعلم قال ابو عمر اسلم ابو هريره عام
خيبر وشهدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لزمه وواظب رغبه في العلم راضيا بشبع بطنه
كانت يده مع يد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يدور معه حيث ما دار وكان من احفظ اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه حريص على العلم والحديث
وقال له يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اني سمعت منك حديثا كثيرا واني اخشى ان انساه فقال
ابسط رداءك فبسطته فغرف بيده فيه ثم قال ضمه فضممته فما نسيت شيئا بعد وقال
البخاري روى عنه وقال البخاري روى عنه اكثر من ثمانمايه رجل من بين صاحب وتابع وممن
روى عنه من الصحابه ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وانس وواثله بن الاسقع استعمله
عمر رضي الله عنه على البحرين ثم عزله ثم اراده على العمل فابى ولم يزل بمكن المدينه وبها كانت
وفاته قال خليفه بن خياط توفي ابو هريره سنه سبع وخمسين وقال الهيثم بن عدي
توفي ابو هريره سنه ثمان وخمسين وقال الواقدي سنه تسع وخمسين هو ابن ثمان وسبعين سنه
وكذا قال ابن بكير توفي سنه تسع وخمسين وقال غيره مات بالعقيق وصلى عليه الوليد بن
عتبه بن ابي سفيان وكان اميرا يومئذ على المدينة ومروان معزول **واما ابو داود**
فهو سليمان بن الاشعث بن بشير بن شداد بن عمرو بن عمران الازدي السجستاني الحافظ

www.alukah.net

لطايفه هذا الشان والعلما والمرجوع اليهم المؤلفين من احوال الرجال ولابي عبيد الاجري
سؤالات مفيده سأله عنها في هذا الفن وكان لاحظ من علو الاسناد بعد ابي عبد الله
البخاري وتوشاركه في جماعة لم يشاركه في الرواية عنهم غيره من اصحاب الكتب
الستة اعني في الرواية عنهم بدون واسطه كابي ايوب سليمن بن حيوب الواسطي
القاضي وابي حمد حفص بن عمر بن الحارث بن سخبره النمري البصري المعروف
بالحوضي وابي العباس حيوه بن شريح بن يزيد الحضرمي الحمصي وابي عثمن سعيد بن سليمن
بن نشيط الوشطي سعدويه وابي سلمه موسى بن اسمعيل المنقري ونحوهم ممن مات بعد
العشرين يعني ومايتين وما يقرب من ذلك وروى عنه من اصحاب الكتب الستة ابو عيسى محمد
بن عيسى الترمذي وابو عبد الرحمن احمد بن شعيب النسائي وقد انفرد بالرواية عنه
جماعة دون بقيه الستة منهم ابو جعفر محمد بن يحيى بن ماهان بيمنه البغدادي الثمان
وذكر محمد بن عبد الواحد صاحب ثعلب قال قال ابرهيم الحربي لما صنف ابو داود
هذا الكتاب الين لابي داود الحديث كما الين لداود عليه السلم الحديد ونحوه عن محمد
بن اسحق الصغاني انه قال الين لابي داود الحديث كما الين لداود عليه السلم الحديد
وروى الحافظ ابو القسم علي بن الحسن الدمشقي باسناده الى الصولي قال سمعت الجنيد
الشاجي يقول كتاب الله عز وجل اصل الاسلام وكتاب السنن لابي داود عهد الاسلام
وروى ايضا من حديث ابي بكر بن داسه قال سمعت ابا داود يقول كتبت عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم خمس مايه الف حديث انتخبت منها هذا الكتاب يعني كتاب السنن جمعت اربعه الف
وثمانمايه حديث ذكرت الصحيح وما يشبهه ويقاربه ويكفي الانسان لدينه من ذلك اربعه احاديث
احدها قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات والثاني قوله من حسن اسلام المرء تركه ما لا
يعنيه والثالث قوله لا يكون المرء مومنا حتى يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه والرابع قوله الحلال
بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات الحديث وقال الخطابي اعلموا رحمكم الله ان كتاب
السنن لابي داود كتاب شريف لم يصنف في علم الدين كتاب مثله وقد رزق القبول من كافة
الناس فصار حكما بين فرق العلماء وطبقات الفقهاء على اختلاف مذاهبهم ولكل فيه ورد
ومنه مشرب وعليه معول اهل العراق واهل مصر وبلاد الغرب وكثير من مدن اقطار
الارض فاما اهل خراسان فقد اولعوا اكثرهم بكتاب محمد بن اسمعيل ومسلم بن الحجاج ومن يجري
نحوهما من جمع الصحيح على شرطهما في الشك والانتقاد الا ان كتاب ابي داود احسن وضعا
واكثر فقها وكتاب ابي عيسى ايضا كتاب حسن وقال الخطابي سمعت ابن الاعرابي يقول لو عدم
نسخ منه هذا الكتاب يعني كتاب السنن فاشار الى النسخة وهي بين يديه لوان رجلا
لم يكن عنده من العلم الا المصحف الذي فيه كتاب الله عز وجل لم هذا الكتاب لم يحتج معهما
الى شيء من العلم بعده. وسجستان قال الرشاطي سجستان في بلد جليل وله من الذكر مثل
ما لخراسان واكثر غير انها منقطعة منفصلة ببلاد السند والهند وكانت قضاة خراسان وقوارها

وهي

وهي تاخم مكران من بلاد السند قال ذلك البعقوبي قال الرشاطي ينسب اليها جماعة منهم ابو داود
سليمن بن الاشعث بن اسمعيل بن بشير بن شداد بن عامر الازدي السجستاني صاحب كتاب السنن
توفي بالبصره في النصف من شوال سنه خمس وسبعين ومايتين وهذا الذي قاله الرشاطي هو الذي
لا يسبق الى الاذهان غيره وقال بعض اصحابنا بما ذكرنا ابو داود السجستاني ليس من سجستان
خراسان بل هي قريه من قرى البصره اسمها سجستان قال حدثنا بهذه الفايده سخا وهي شيخا وكتبها لي
بخطه ودخل منزلي فحدثني بها وقلت وما اظن هذا مما يرجع اليه والله اعلم

واما الترمذي فهو ابو عيسى محمد بن عيسى بن سوره بن موسى بن الضحاك السلمي
الترمذي الحافظ ذكر ابو سعيد عبد الرحمن بن محمد الادريسي الحافظ المورخ فقال محمد
بن عيسى بن سوره الترمذي الحافظ الضرير احد ايمه الذين يقتدى بهم في علم الحديث صنف
كتاب الجامع والتواريخ والعلل تصنيف رجل عالم متقن يضرب به المثل في الحفظ قال الادريسي
سمعت ابا عيسى محمد بن عيسى الحافظ يقول كنت في طريق مكه وكنت قد كتبت حزبين من احاديث
شيخ فسوبنا ذلك الشيخ فسالت عنه فقالوا فلانا فذهبت اليه وانا اظن ان الحزبين معي فحملت
معي في محملي حزبين كنت ظننت انهما الحزبان اللذان طفرت به وسالته فاحاني الى ذلك احدث
الحزبين واذا هما بياض فتحيرت فجعل الشيخ يقرا علي من لفظه ثم ينظر الي وورق البياض
في يدي فقال اما تستحي مني قلت لا وقصصت عليه القصه وقلت احفظنه كله فقال اقرا
فقرات جميع ما قرا علي على الولاء اولا فلم يصدقني وقال استظهرت قبل ان تجي فقلت حدثني
بغيره ففرا علي اربعين حديثا من غرايب حديثه فقال هات اقرا فقرات عليه من اوله الى
اخره كما قرا فما اخطات في حرف منه فقال لي ما رايت مثلك وذكره الحافظ ابو عبد الله محمد
بن احمد البخاري الغنجار المورخ لبخارا فقال توفي ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي بالترمذ
ليله الاثنين لثلاث عشره ليلة مضت من رجب سنه تسع وسبعين ومايتين كذلك ذكر الامير
ابو نصر سنه وفاته وهذا هو الصواب وما قاله بعض الحفاظ انه توفي بعد الثمانين ليس بشيء
والله اعلم وترمذ الذي ينسب اليها المعروف فيها كسر التاء وهو المستفيض على السنه الناس
حتى يكون كالتواتر وروى السلفي رحمه الله سمعنا ابا نصر المؤتمن بن احمد بن علي الساجي
بمرو يقول سمعت عبد الله بن محمد الانصاري بهراه يقول ابو عيسى الترمذي بضم التاء
وكذا كان يقرا ويملي في امالية يعني النسبة الى ترمذ وقال الحافظ يوسف بن احمد بن ابرهيم
البغدادي شاهدت بخط بعض الحفاظ بترا قال ابو علي منصور بن عبد الله الخالدي
رحمه الله قال ابو عيسى رحمه الله صنفت هذا الكتاب يعني المسند الصحيح فعرضته على
علماء اهل الحجاز فرضوا به وعرضته على علماء العراق فرضوا وعرضته على علماء خراسان
فرضوا به ومن كان في بيته هذا الكتاب فكانما في بيته نبي يتكلم وقال ايضا اعني يوسف
بن احمد قرات على ابي نصر عبد الرحيم بن عبد الخالق بن احمد بن عبد القادر في كتابه الموسوم
بمذاهب الايمة في تصحيح الحديث قال قال ابو عيسى رحمه الله فكتابي على اربعة اقسام

الحمد لله الذي أنار بالعلم قلوب أهل الإسلام وجعله سبيلا إلى الفوز بالجنة والنجاة من الآثام والصلاة على سيدنا محمد الذي أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا

قسم صحيح مقطوع به وهو ما اتفق فيه البخاري ومسلم وقسم على شرط أبي داود والنسائي كما بينا وقسم أخرجه الصدوق وأبان عن علته وقسم رابع أبان عنه فقال ما أخرجت في كتابي هذا إلا حديثا قد عمل بعض الفقهاء به وهذا شرط واسع فإن على هذا الأصل كل حديث احتج به محتج أو عمل به عامل فهو صحيح طريقه وقد أزاح عن نفسه الكلام فإنه شغل في تصنيفه لكتابه به وتكلم على كل حديث بأنه وظاهر طريقته أن يترجم الباب الذي فيه حديث مشهور عن صحابي قد صح الطريق إليه وأخرج من حديثه في الكتب الصحاح فيورد في الباب من حديث صحابي لم يخرجوه من حديثه ولا يكون الطريق إليه كالطريق إلى الأول لأن الحكم صحيح ثم يتبعه بأن يقول في الباب عن فلان وفلان وبعد جماعة فيهم الصحابي الأكثر الذي أخرجا ذلك الحكم من حديثه وقل ما تسلك هذه الطريقة إلا في أبواب معدودة قال يوسف بن أحمد لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي الترمذي الضرير الحافظ فضائل جمع وتروى وتتبع وكتابه من الكتب الخمسة التي اتفق أهل العقد والحل والفضل والفقه من العلماء والفقهاء وأهل الحديث النهاية على قبولها والحكم بصحة أصولها وما ورد في أبوابها وفصولها وقد شاركا البخاري ومسلما في عدد كثير من مشايخهما رحمه الله عليه وعليهما وهذا الموضع يضيق عن ذكرهم فأحصائهم وعددهم ورزق الرواية عن أتباع الأتباع متصلا بالسماع ثم قال بعد كلام وكنت على أمام أهل الصنعة محمد بن إسمعيل البخاري وحسبه بذلك فخرا قلت أما ما ذكره من أنه عن أتباع الأتباع فيقتضي ذلك أن يكون الحديث ثلاثيا ولا نعلم له ذلك إلا في حديث واحد وأما ما ذكره من كتابه البخاري عنه فهو حديثه عن علي بن المنذر عن محمد بن فضيل عن سالم بن أبي حفصة عن عطية عن أبي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي لا يحل لأحد يجنب في هذا المسجد غيري وغيرك قال ابن المنذر قلت لضرار بن صرد ما معنى هذا الحديث قال لا يحل لأحد يستطرقه جنبا غيري وغيرك وقال الترمذي سمع مني محمد بن إسمعيل هذا الحديث وقد تقدم ذكر تصانيفه الجامع والتاريخ والعلل والزهد والشمائل ومسنده المعروف بالجامع اشتهرت روايته عنه من جهة أبي العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضيل التاجر المروزي وممن ذكر أنه رواه عنه أيضا الهيثم بن كليب الشاشي وأبو علي محمد بن محمد بن يحيى القراب ورواية القراب هذه غريبة

وأما النسائي فهو أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر ابن سنان الخراساني ذكر حمزة بن يوسف السهمي قال سمعت أبا أحمد بن عدي يقول سمعت منصور الفقيه وأحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي يقولان أبو عبد الرحمن النسائي إمام من أئمة المسلمين وقال أيضا أبو أحمد ابن عدي سمعت أحمد بن محمد بن سعيد الدارودي قال ذكرت للقسم المطرز أبا عبد الرحمن النسائي فقال هو إمام ويستحق أن يكون إماما أو كما قال وقال الحكم أبو عبد الله سمعت أبا علي الحافظ غير مرة يذكر أربعة من أئمة الحديث فيبدأ بأبي عبد الرحمن النسائي وقال سمعت علي بن عمر الحافظ غير مرة يقول أبو عبد الرحمن مقدم على كل من يذكر بهذا العلم من أهل عصره وقال أبو عبد الرحمن السلمي الصوفي قال أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني الحافظ قلت أذا وجدت محمد بن إسحاق بن خزيمة ومحمد بن شعيب النسائي حديث من تقدم منهما قال النسائي لأنه استدعى أبي لأقدم على النسائي أحدا

وإن كان ابن خزيمة إماما ثبتا معدوم النظير وقال الدارقطني سمعت أبا طالب الحافظ يقول من يصبر على ما يصبر عليه أبو عبد الرحمن النسائي كان عنده حديث بن لهيعة ترجمة ترجمة فما حدث بها فكان لا يكاد يحدث بحديث بن لهيعة وذكر الحاكم أبو عبد الله قال سمعت أبا الحسن أحمد بن محبوب الرملي بمكة سمعت أبا عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي يقول للمزكين على جمع كتاب السنن استخرت الله تعالى في الرواية عن شيوخ كان في القلب منهم بعض الشيء فوقعت الخيرة على تركهم فتركت جملة من الحديث كنت أعلوا فيها عنهم وقال محمد بن طاهر سألت الإمام أبا القسم سعد بن علي الزنجاني عن حال رجل من الرواة فوثقه فقلت إن أبا عبد الرحمن النسائي ضعفه فقال لأبي عبد الرحمن في الرجال شرط أشد من شرط البخاري ومسلم وروى الحافظ أبو القسم علي بن الحسن بإسناده إلى أبي محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ قال سمعت أبا علي الحسن بن خضر السيوطي يقول أيات النبي صلى الله عليه وسلم في النوم وبين يديه كتب كثيرة منها كتاب السنن لأبي عبد الرحمن فقال هذا النبي صلى الله عليه وسلم إلي وإلى حكم هذا يكفي وأخذ بيده الجزء الأول من كتاب الطهارة من السنن لأبي عبد الرحمن فوقع في روعي أنه يعني أن كتاب السنن لأبي عبد الرحمن يجب له وحكى أبو القسم الزيدوني عن الشيخ أبي الحسن علي بن أبي بكر بن محمد بن خلف المعافري الفقيه المالكي أنه قال وإذا التفت إلى ما يخرجه أهل الحديث فما خرجه النسائي أقرب إلى الصحيح مما خرجه غيره بل من الناس من يعده من أهل الصحيح لأنه بين عن علل الأسانيد وإن أدخلها في كتابه وقد حدثنا عنه أنه قال لم أخرج في كتابي السنن من يتفق على تركه فإن أخرج منه أحدا بينه وهذه رتبة في العلم شريفة ثم ذكر البخاري ومسلما وأبا داود فقال بعد كلام له في هؤلاء عدة الحديث والنسائي نسيه قال الرشاطي النسوي نسبه إلى نسا كورة من كور نيسابور وكذا قال اليعقوبي قال المسعودي نسا من أرض فارس وقال عبد الغني بن سعيد نسا موضع بخراسان هذا موافق لقول اليعقوبي ثم قال الرشاطي بعد كلام النسائي نسبه أيضا إلى نسا وقياس النسوي وكانت وفاة النسائي في سنة ثلاث وثلثمائة **وأما ابن ماجه** فذكره الحافظ أبو يعلى الخليل بن عبد الله في كتاب قزوين فقال أبو عبد الله محمد بن يزيد بن عبد الله بن ماجه مولى ربيعة له سنن وتفسير وتاريخ وكان عارفا بهذا الشأن ارتحل إلى العراقين والحرمين والكوفة وبغداد ومكة والشام ومصر والري لكتب الحديث مات سنة ثلاث وسبعين وماتين قال محمد بن طاهر المقدسي رأيت على ظهر جزء قديم حكاية كتبها الإمام العروف بحاموش قال أبو زرعة الرازي طالعت كتاب أبي عبد الله بن ماجه فلم أجد فيها إلا نزرا يسيرا مما فيه شيء وذكر قدر بضعة عشر أو كلاما هذا معناه قلت وهذا كلام لا بد من تأويله وإخراجه على ظاهره وحمله على وجه يصح نعم الكتاب كتاب حسن كثير الفائدة له اعتناء على معرفة أحاديث الأبواب لمن يتصدى لها وقال الحافظ أبو العباس بن عساكر قرأت بخط أبي الحسن علي بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن مالويه الرازي شاب كان سمع هذا الحديث بالري سنة تسع وعشرين وثلاثمائة قال أبو عبد الله بن ماجه عرضت هذه النسخة على أبي زرعة فنظر فيه وقال أظن إن وقع هذا في يدي

www.alukah.net

الناس تعطلت هذه الجوامع كلها او قال اكثرها ثم قال لعله لا يكون فيه تمام ثلاثين حديثا مما في
اسناده ضعف او قال عشرين او نحو هذا من هذا الكلام وقال حكي انه نظر في اجزاء من اجزائه
وكان عنده في جملة اجزاء قلت وهذا ايضا لا بد من تاويله جزما ولعله ذلك الجزء الذي نظر فيه او
غيره مما يصح وقزوين المنسوب هو اليها ذكرها ابو عبيد البكري في كتاب معجم ما استعجم فقال
قزوين بفتح اوله واسكان ثانيه بعده واو ومكسوره وياء ونون معروفة ببلاد الديلم وتسكن
ايضا وقال الرشاطي عن ابن جرداذبه انه قال بين قزوين والري سبعة وعشرون فرسخا وقزوين
ثغر الديلم قال وقال اليعقوبي قزوين عادله عن وسط الطريق وهي في شعب جبل يتاخم الديلم ولها
وادياز يقال لاحدهما الوادي الكبير والاخر الوادي الشرم يجري فيهما الماء ايام الشتاء وينقطع
في ايام الصيف واهلها اخلاط من العرب والعجم وبها اتراك والعجم وبيوت نيران **واما ابن
خزيمة** فهو ابو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة النيسابوري احد الاكابر الذين جمعوا
بين الفقه ومعرفة صنعة الحديث لقي ابراهيم المزني والربيع بن سليمان صاحبي الشافعي
رحمهم الله وعظم قدره وانتشر صيته حتى لقب بامام الائمة وشارك الشيخين وبقية الجماعة
في عدد من شيوخهم كاسحق بن راهويه واحمد بن منيع واحمد بن عبدة الضبي ومحمد بن بشار بندار
وابي موسى محمد بن المثنى الزمن ويحيى بن حبيب بن عربي وعتبة بن عبد الله اليحمدي وعلي بن
حجر ونصر بن علي وغيرهم روى عنه الاكابر احمد بن اسحق الصبغي والحسن بن سفيان النسوي
وابو حامد بن الشرقي وغيرهم ويقال اخر من حدث عنه ابن ابنه ابو بكر بن محمد الفضل بن محمد بن
اسحق كانت وفاته سنة احدى عشرة وثلثمائة بنيسابور وصنف الصحيح وله فيه طريقة يلاحظ
اليها في الرجال وذكره الحافظ الحاكم ابو عبد الله في كتاب علوم الحديث وقال سمعت ابا بكر
محمد بن علي الفقيه الشاشي يقول سمعت ابا بكر الصيرفي يقول سمعت ابا العباس ابن سريج
يقول ذكر ابا بكر محمد بن اسحق فقال يخرج النكت من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمناقيش
قلت وفي تراجمه في كتابه اشياء حسنة ومعان طريفة يوبد ما قاله القاضي ابو العباس
وقال الحاكم سمعت ابا احمد الحافظ يقول سمعت ابا الحسن السنجاني يقول نظرت في
مسئلة الحج لمحمد بن اسحق بن خزيمة فعلمت انه علم لا نحسنه نحن قال الحاكم وسمعت ابا زكريا
العنبري يقول سمعت محمد بن اسحق يقول ليس لاحد مع النبي صلى الله عليه وسلم قول اذا صح الخبر
عنه ثم قال ابن خزيمة سمعت ابا هاشم الرفاعي يقول سمعت يحيى بن ادم يقول لا يحتاج مع قول
النبي صلى الله عليه وسلم الى قول احد وانما كان يقال سنة النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر
رضي الله عنهما ليعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان هو عليها قال الحاكم فضائل هذا
الامام يعني ابن خزيمة مجموعة عندي في اوراق كثيرة وهي اشهر واكثر من ان يحتملها هذا
الموضع ومصنفاته تزيد على مائة واربعين كتابا سوى المسائل والمسائل المصنفة اكثر من
مائة جزء ما بين فقه وحديث وحديث قريبة ثلثة اجزاء ومسئلة الحج خمسة اجزاء وذكره الحافظ
ابو يعلى الخليل بن عبد الله قال سمعت احمد بن عبد الله المعدل يقول سمعت عبد الله بن الامام

يقول

يقول سئل عبد الرحمن بن ابي حاتم عن ابي بكر بن خزيمة فقال وكيف هو يسئل عنا ولا نسئل عنه وهو
امام يقتدى به قال الخليل وحدثني بعضهم عن ابي احمد الحافظ قال سمعت من شيخ الربيع بن سليمن
يقول استفدنا من هذا الفتى السمرقندي اكثر مما استفاد منا يعني بن خزيمة وقد قدمنا قول الحافظ
الخليل ابي الحسن الدارقطني فيه وهو قوله وان كان بن خزيمة اماما ثبتا معدودا من البطير وذكره
الشيخ ابو اسحق الشيرازي في كتاب طبقات الفقهاء فزاد في نسبه بعد خزيمة المغيرة
قال السلمي مولاهم وذكر عنه انه قال لحضرت المزني وسئل مسائل من العراقيين عن نسبة
العهد فذكر المزني الخبر الذي رواه الشافعي الا ان قتل الخطا شبه العمد فقال له السائل
لم تحتج بعلي بن زيد بن جدعان فسكت المزني فقلت للسائل وروى الخبر غير علي بن زيد
فقال من رواه قلت ايوب السختياني وخالد الحذاء فقال ومن عقبة بن اوس الذي يرويه عن
عبد الله بن عمر فقلت عقبة رجل من اهل البصرة وقد روى عنه محمد بن سيرين في جلالته فقال
الرجل المزني انت تناظرا وهذا فقال اذا جاء الحديث فهو شاطر لانه اعلم بالحديث مني وانا
اتكلم وحكي عنه ابو بكر القاشاني انه قال ما قلدت احدا في مسئلة منذ بلغت ست عشرة سنة
اذن لنا غير واحد عن الحافظ ابي طاهر السلفي ومن خطه استفدته منهم ابو محمد عبد
الوهاب بن رواح قال كتب الي ابو ثابت بنجير بن منصور الصوفي من همذان واخبرني عنه
خادمه ابو علي الحسن بن ابرهيم بها قال سمعت ابا محمد جعفر بن محمد بن الحسن الابهري
قال سمعت ابا سهل بن زيرك يقول سمعت ابا سعيد الحسن بن محمد بن الهيثم البسطامي يقول
سمعت ابا اسحق ابرهيم بن محمد المضارب يقول رايت بن خزيمة في المنام فقلت جزاك الله عن
الاسلام خيرا فقال كذا قال لي جبريل في السماء **واما ابن منده** فهو ابو عبد الله
محمد بن اسحق بن محمد بن يحيى بن منده العبدي الاصبهاني الحافظ احد اكابر هذه الصنعة
ممن جاب وجال ولقي الاعلام والرجال وشرق وغرب وتعدد وتنوب قال الحافظ
ابو الحسن علي بن المفضل المقدسي واسم منده فيما قيل ابرهيم وكان بيته جليلا في الجمع بين الرواية
والدراية وسمعه الرحلة وكثرة المشايخ والشياعات والتاليف والتخاريج والكلام على
الاحاديث روى عن ابيه عن جده وروى عنه اولاده وعن اولاده احفاده واتصلت
روايته بعضهم عن بعض ولم يتفق مثل ذلك الا في ابيات قليلة سمع باصبهان من
جماعة كثيرة ثم رحل فسمع بالحجاز وخراسان ومدن العراق والشام ومصر قال المقدسي
وكثيرا ما كنت اسمع شيخنا الحافظ ابا طاهر السلفي يقول كان ابو عبد الله بن منده
يقول طفت الشرق والغرب مرتين فما رايت مثل القاضي ابي احمد العسال في الاتقان قال
السلفي فلما انتهت رحلته الى مصر جعلها في المغرب قلت وشيوخ ابن منده هذا في
الكثرة بحيث يتعذر حصرهم ومن اعلامهم ابو عبد الله محمد بن يعقوب بن يوسف
الشيباني الاخرم الحافظ وابو العباس محمد بن يعقوب بن يوسف الاصم وابو سعيد احمد
بن محمد بن زياد بن الاعرابي وابو القسم حمزة بن محمد بن علي الحافظ المصري وابو علي

www.alukah.net

اسمعيل بن محمد بن اسمعيل الصفار وابو الطاهر احمد بن محمد بن عمرو المديني وخيثمة بن سليمن
الطرابلسي وعبد الرحمن بن يحيى بن منده واحمد بن اسحق بن ايوب وخلق كثير سواهم
قال المقدسي وكفاه انه قال كتبت عن اربعة من مشايخي اربعة الاف جزء وقال محمد
بن طاهر المقدسي فيما رواه عنه الثلفي سالت الامام ابا القاسم سعد بن علي الزنجاني
الحافظ بمكة وما رايت مثله قلت اربعة من الحفاظ تعاصروا ايهم احفظ فقال
من قلت الدارقطني ببغداد وعبد الغني بمصر وابو عبد الله بن منده باصبهان وابو عبد الله
الحاكم بنيسابور فسكت فالححت عليه فقال اما الدارقطني فاعلمهم بالعلل واما عبد الغني
فاعلمهم بالانساب واما عبد الله بن منده فاكثرهم حديثا مع معرفة تامة واما الحاكم
فاحسنهم تصنيفا وروى الحافظ الثلفي رحمه الله عليه قال سمعت ابا الرجا شاه
بن احمد بن محمد الفقيه وآخرين باصبهان قالوا سمعنا ابا حفص عمر بن احمد بن عثمان
التمتال الشيخ الثقة يقول سمعنا ابا نعيم الحافظ وسئل عن ابي عبد الله بن منده
الحافظ فقال رجل من الرجال قال الحافظ الثلفي وابن منده من الحفاظ الذين كتبت
عنهم ابو نعيم باصبهان قال الحافظ ابو الحسن المقدسي بلغني ان ابا عبد الله بن منده قال
لما دخلت مصر لقيت حمزة بن محمد الحافظ فاكرمني وخرجت من عنده فامر لي بركوب دابته
فركبتها وشربت بها في مصر فجعل الناس ينظرون الي ويقولون هذا راكب دابة حمزة وصار
وجوههم تقصدني بالزيارة ويستعظمون هذا الامر قال وقد طلبت هذه الحكاية
لاخرجها باسنادها فلم اجدها فعلقتها من حفظي على المعنى بغير اسناد وذكره الحافظ
ابو نعيم في تاريخه فقال توفي في سلخ ذي القعدة سنة خمس وثمانين وثلثمائة وقال
حافظ من اولاد المحدثين كتب بالشام ومصر وخراسان قلت وبلغني ان مولده سنة عشرين وله
عشرة ولابن منده هذا صحيح على الاتفاق والاختلاف واشار اليه ابنه عبد الرحمن وجعل
لنا بعضه وكتب عليه الفقيه الحافظ ابو عمرو بن الصلاح ثناء حسنا ٥ والله اعلم

الوجه الثاني من الكلام على الحديث في تصحيحه

وقد ذكرنا في
الاصل عن الترمذي الحاكم بصحته وابن خزيمة اخرجه في صحيحه وقولنا اورخ ان
منده ايضا صححه لانه قال باتفاق صفوان والحجاج يوجب شهرة سعيد بن سلمة
واتفاق يحيى بن سعيد وسعيد بن سلمة على المغيرة بن ابي بردة ما يوجب شهرة المغيرة وما
الاسناد مشهورا وهذا اللفظ ليس فيه تصريح بالتصحيح فجزم به في الحكاية عنه وفيه
ترجيح فاخترنا لفظ الترجيح وذكر الترمذي انه سال محمد بن اسمعيل هو البخاري عن
هذا الحديث فقال هو عندي صحيح وقال ابو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري
الحافظ الاندلسي المدني هذا من البخاري رحمه الله ولو كان عنده صحيحا لاخرجه في مصنفه
الصحيح عنده ولم يفعل لانه لا يعول في الصحيح الا على الاسناد وهذا الحديث لم يجيء اهل
الحديث بمثل اسناده وهو عندي صحيح لان العلماء تلقوه بالقبول له والعمل به ولا يخالف جملته

احد

احد من الفقهاء واما الخلاف في بعض معانيه على ما نذكره ان شاء الله تعالى قلت اما قول
الحافظ ابي عمر لو كان صحيحا لاخرجه في مصنفه الصحيح عنده فهذا غير لازم لانه
صاحبي الصحيحين لم يلتزما اخراج كل صحيح عندهما واما قوله وهذا الحديث لم يجيء اهل
الحديث بمثل اسناده فقد ذكرنا في كتاب الامام وغيره وجوه التعليل التي يعلل بها الحديث
وحاصلها راجع الى الاضطراب في الاسناد والاختلاف في بعض الرواة ودعوى الجهالة
في سعيد بن سلمة لكونه لم يرو عنه الا صفوان فيما زعم بعضهم وفي المغيرة بن ابي بردة
ايضا فمن العلل الاختلاف في الاسناد والارسال وتقديم الاحفظ المرسل على المسند
الاقل حفظا وهذا الاخير اذا ثبت عدالة المسند غير قادح على المختار عند اهل الاصول
واما الجهالة المذكورة في سعيد بن سلمة فقد قدمنا من كلام ابن منده ما يقتضي روايته
الحجاج عنه مع صفوان وذلك على المشهور عند المحدثين يرفع الجهالة عن الراوي واما
المغيرة بن ابي بردة فقد ذكرنا ايضا من كلام ابن منده موافقة يحيى بن سعيد لسعيد
بن سلمة في الرواية عن المغيرة وهو مشهور ايضا من غير طريق ابن منده ووقع لنا ثالث
يروى عن المغيرة ايضا هذا وهو يزيد بن يحيى القرشي هذا مع كونه معروفا من غير الحديث
في مواقف العدو في الحروب بالمغرب واما الخلاف والاضطراب فقد ذكرنا ما قيل في
الجواب عنه في الامام وفي الجملة فقد تلخص ان من صححه فلهم فيه طريقان طريق الاسناد
وطريق الثلفي بالقبول وفي طريق الاسناد ما قدمناه والذي اقوله ان زوال الجهالة عن سعيد
رواية اثنين عنه وعن المغيرة رواية ثلثة لا يكفي به من لا يرى انه لا بد من معرفة حال الراوي
في العدالة بعد زوال الجهالة عنه فان كان المصحح له قد علمها على جهة التفصيل فلا اشكال
في ذلك والا فلا يبعد اعتمادهم على تحري ملك واشتهاره للرجال وتحرزه في المشايخ او على
الاكتفاء بالشهرة والله اعلم بما ذهبوا اليه **الوجه الثالث** ليس المقصود الاكبر
بهذا الحديث الاستدلال على طهورية ماء البحر لانه كالمتفق عليه بين الفقهاء فكان يكفي
بذلك لان الكتاب كتاب اختصار ولكن لما كان يتعلق به فوائد كثيرة منها ما يختص هذا
الكتاب ومنها ما يدخل في غيره ويستدل على ذلك الغير في المكان اللائق به كان اكثر فائدة من
الاحاديث التي تدل على ما يتعلق بهذا الباب خاصة وكان حديث القلتين امس بهذا الباب
وقد صحح بعضهم اسناد بعض طرقه وهو انها عندنا صحيح على طريقة الفقهاء لانه وان كان
حديثا مضطرب الاسناد مختلفا فيه في بعض الفاظه وهي علة عند المحدثين الا ان جماعة عنها
بجواب صحيح فانه يمكن ان يجمع بين الروايات ويجاب عن بعضها ويشير الى التصحيح بطريق
قوي اصولي ولكن تركته لانه لم يثبت عندنا الان بطريق استقلالي يجب الرجوع اليه شرعا تعيين
لمقدار القلتين وقد نبهنا على ذلك في الامام **الوجه الرابع** تفسير شيء من مفردات
الفاظه فمنها البحر وفيه نظران **النظر الاول** في انه هل يختص بالملح ام يعم الملح والعذب
فنقول قال ابو عبد الله محمد بن جعفر التميمي المعروف بالقزاز في كتاب جامع اللغة بعد ذكره

www.alukah.net

البحر واذا اجتمع الملح في الماء والعذب يعني سموه باسم الملح اي بحرين قال ومنه قوله جل وعز مرج
البحرين يلتقيان فجعل الماء العذب بحرا لمقارنته الملح وهذا الكلام يقتضي ان الاسم في الاصل
للملح وان العذب سمي بذلك للتغليب عند المقارنة كالعربين والقمرين وقال ابن سيده صاحب
المحكم والمحيط البحر الماء الكثير ملحا كان او عذبا وجمعه ابحر وبحور وبحار وقد غلب على الملح
حتى قيل في العذب صرفوه على معنى الملوحة وقالوا ابحر الماء اي صار ملحا وانشد بيت نصيب
وقد عاد ماء الارض بحرا فزادني الى مرضي ان ابحر المشرب العذب
وقال الازهري كل نهر لا ينقطع ماؤه مثل دجلة والنيل وما اشبههما من الانهار
الكبار يسمى بحارا واما البحر الكبير الذي هو مغيض هذه الانهار الكبار فلا يكون ماؤه الا
ملحا اجاجا ولا يكون ماؤه الا ثالثا واما هذه الانهار العذبة فماؤها جار **النظر الثاني**
فيما ترجع اليه هذه اللفظة والذي تلخص لنا من كلام اهل اللغة اصلان احدهما
معنى السعة والثاني معنى الشق اما الاول فقال محمد بن جعفر القزاز بعد ذكر البحر سمي بذلك
لسعته من قولهم بحر الرجل في العلم بكذا اتسع وكذا تبحر المال وفي هذا الكلام نظر
لان الصواب ان التبحر في المال والعلم ماخوذ من البحر لا ان البحر ماخوذ منه وقال
صاحب كتاب التلخيص في حصر كلام العرب سمي به لسعته وقال الليث فيما حكاه الازهري عنه سمي البحر
بحرا لاستبحاره وانبساطه وسعته يقال استبحر فلان في العلم وتبحر الراعي في رعي كثير وتبحر
فلان في المال اي كثر ماله وهذه المادة قد تخفى وجهها في موارد استعمال هذه اللفظة كتسمية
الرجل المتمول الجسيم بالبحر وفي قولهم بحر الرجل اذا بهت وقولهم الباحر الاحمق الذي اذا تكلم
بقي كالمبهوت وقيل هو الذي لا يتمالك حمقا وان كان يمكن ان يرد الى هذا الاصل ولا يتعذر تاويل
واما الثاني وهو معنى الشق فان الازهري قال بعد ما حكاه عنه في كل نهر لا ينقطع ماؤه سميت هذه
الانهار بحارا لانها مشقوقة في الارض شقا وقال ايضا بعد حكايته لكلام الليث الذي قدمناه
وقد قال غيره سمي البحر بحرا لانه شق في الارض شقا جعل الشق لمائه قرارا والبحر في كلام العرب
الشق ومنه قيل للناقة التي تشق اذنها شقا بحيرة وجعل القزاز البحيرة من الاصل الاول لانه
قال والبحر ان من هذا الخلق وهو انشقاق الفلق والبحيرة من هذا وهي الناقة التي تنتج عشرة ابطن
وتبحر اذنها اي تشق وتترك ترعى ولا ينتفع بظهرها ويحرم لحمها على نساء بني آدم قال
بعد كلام وكل هذا ماخوذ من الشعة والشق وكذلك سمي الفرج بحرا ومنه حديث ابن عباس
رضي الله عنهما انه سئل عن شيرين قال استحيضت امراة من الناس فقالت ابن
عباس تقال اذا رات الدم البحراني فلتدع الصلاة فاذا رات الطهر ولو ساعة من
نهار فلتغتسل ولتصل قال فالدم البحراني دم الحيض وسماه بحرانيا لغلظه وشدة
حمرته ونسبته الى البحر يريد عنق الرحم لان كل عنق او شق بحر وقول الاقرب ان
يجعل اللفظ راجعا الى اصل الشعة ويرد معنى الشق اليه لانه المعنى العام في موارد الاستعمال
فيجعل حقيقة اللفظ على ما قرره المتاخرون من اهل النظر فان في الشق معنى
الشعة

الشعة الا ان يدعى ان تسميه الماء الكثير بالبحر لملازمة الشق ومجاورته وهذا يلزم منه المجاز
بالنسبة الى الوضع اللغوي فان ادعي فيه النقل عرفا او الاشتراك فالكل خلاف الاصل ومن
ذلك التليل وهو محمول هنا على غير الكلب للطهارة وما يحتاج اليه للشرب وقد يستعمل في
غير هذا المحل لعبر هذا المعنى ومنها لفظ الطهور وهو هنا بفتح الطاء لانه اسم للماء الذي
يتطهر به والطهور بضم الطاء اسم لفعل التطهر هذا هو المشهور وجعل سيبويه الطهور
بالفتح مصدرا وسياتي الكلام على هذه اللفظة باكثر من هذا في وجه الفوايد ان
شاء الله تعالى ومنها الحل وهو بمعنى الحلال كالحرم بمعنى الحرام ومنها الميتة وهي هاهنا بفتح الميم
لان المراد العين الميتة واما الميتة بكسر الميم فهي هيئة الموت ولا معنى لها هاهنا الا بتكلف
والميتة بالتشديد والتخفيف بمعنى واحد في موارد الاستعمال وفصل بعضهم بينهما ⊙

الوجه الخامس في ذكر شيء من علم العربية وفيه نظران **النظر الاول**

ان العرب قد تحذف الموصوف وتبقي الصفة وبالعكس وانما يصح الحذف اذا فهم المعنى
طلبا للاختصار مع حصول المقصود وذكر بعض فضلاء النحاة المتاخرين ان اقامة
الصفة مقام الموصوف ضعيفة ويحسن اذا كانت الصفة مختصة واذا كان الموصوف
ظرفا واذا كانت موصوفة كما تقول مررت بعالم من بني فلان واذا كانت المقصودة
نحو قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين ومثال المختصة رايت العالم وغير المختصة
رايت الاسود ومثال الظرف جلست قريبا منك وبعيدا منك وقد جاء حذف الصفة
مع بقاء الموصوف في الكتاب العزيز كثيرا واعلم انه قد ورد في هذا الحديث حذف
الصفة وابقاء الموصوف لدلالة السياق عليه وهو قوله ويحمل معنى التليل من الماء فان
المعنى المراد الماء العذب فحذف الصفة واما في لفظ البحر فهو مبني على ما قدمناه من
اطلاق هذه اللفظة على العذب والملح معا او كونها اصلا في الدلالة او غالبة في الدلالة
عليه فان قلنا بالاصالة والغلبة فلا حاجة الى تقدير حذف الصفة في لفظ البحر وان قلنا
بعموم الدلالة احتيج الى تقدير الحذف في البحر ايضا **النظر الثاني** في اعراب قوله
عليه السلام هو الطهور ماؤه قد اتيناه بعضهم الى قريب من عشرين وجها في كتبه منها مكلف
اوضاعا لا تظهر الدلالة عليه فتركنا اكثرها واقتصرنا على اوجه اربعة **الاول**
ان يكون مبتدا والطهور مبتدا ثانيا خبره ماؤه والجملة من هذا المبتدا الثاني وخبره خبر
المبتدا الاول **الثاني** ان يكون هو مبتدا والطهور خبره وماؤه فاعل بدل الاشتمال
وفي هذا الوجه بحث دقيق **الثالث** ان يكون هو ضمير الشان والطهور ماؤه مبتدا
وخبر ولا يمنع من هذا تقدم ذكر البحر في السؤال لانه اذا قصد الشان وعدم اعاده الضمير
في قوله موعلي البحر صح هذا الوجه وهذا كما قالوا في هو الله احد ضمير الشان مع ما روي من تقدم
ذكر الله تعالى في سؤال المشركين حيث قالوا انسب لنا ربك **الرابع** ان يكون هو مبتدا والطهور
خبره وماؤه فاعل لان فاعل عند فاعله وعامله بكونه خبرا **الوجه السادس** في ايراد

شيء يتعلق بعلم البيان ومحاسن الكلام ونذكر الآن نكتا من ذلك **الأولى** ان بعض المصنفين في
علم البيان لما ذكر عطف الجمل التي لا يحل لها من الاعراب على الجمل انتهى الكلام الى قوله تعالى
يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها
الى ان قال ويجوز ان يكون ذلك على طريق الاستطراد لما ذكر ان الاهلة مواقيت للحج كانه
كان مراجعا لم في الحج ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن ماء البحر قال هو الطهور ماؤه
الحل ميتته **النكتة الثانية** لضمير الشان في محاسن الكلام شأن عند اهل البيان وكان
الشيب فيه انه يشعر بالجملة الآتية بعده اشعارا كليا فتتشوف النفس لتفسيره التي بعد
الابهام فاذا اتى قبلته قبول الطالب لمطلوبه والعاشق لمعشوقه فتوجه بهذا احد
الوجوه المذكورة في فهم الاعراب **النكتة الثالثة** الجمل قد يؤتى بها معطوفا بعضها
على بعض بحرف العطف وقد لا يكون كذلك وترك هذا العطف في بعض المواضع حسن وجمال
تكلم اهل البيان عليه في مجال ويمكن ان يعلل هذا الحسن حيث يقع في بعض المواضع بان العطف
يوجب تبعية المعطوف للمعطوف عليه والاعتناء بها يقتضي ترك العطف لزوال الموجب لكونها
تبعا وهو حرف العطف وهذا الجواب قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته من غير
عطف احدى الجملتين على الاخرى **النكتة الرابعة** في سياق هاتين الجملتين معنى لطيف وهو
ان هذا السياق قد يستعمل في بيان الشرف والتعظيم في تعداد الخواص والمحاسن كما يقال فلان
فقيه ويقال هو الفقيه النحوي الاصولي وهذا المعنى لا يتأتى في مطلق الجواب بطهوريته
وقد قال القاضي ابو بكر بن العربي رحمه الله في قوله الحل ميتته بيان البحر كله بركة رحمة
ماؤه طهور وميتته حلال وظهره جواد وقعره جواهر **الوجه السابع في المباحث**
المتعلقة به والفوائد المستنبطة منه وهو المقصود الاعظم والمهم الاكبر وفيه مسائل
الاولى فيه دليل على جواز ركوب البحر في الجملة وقد ورد في بعض الروايات ركوبه للصيد
فيدل دلالة خاصة على ركوبه في طلب المعيشة وقد ورد ما يعارض ذلك وهو حديث رواه
ابو داود من طريق عبد الله بن عمر وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تركب البحر
الا حاجا او معتمرا او غازيا في سبيل الله الحديث وذكر عبد الله بن عمر ايضا مثل هذا
وطعن بعضهم في صحة هذا عنه والحديث المذكور في اسناده اختلاف وللنظر فيه مجال
غير هذا لتشبث الحاجة الى معرفة حال بعض الرواة ثم ان لك ان تأخذ من الحديث مطلق
الركوب من حيث هو ركوب من غير تعرض الى الاحوال العارضة التي يحرم او يوجب كراهيته
او غير ذلك كما هو عادة الفقهاء في اطلاق الحكم بالنظر الى الحقيقة من غير التفات الى
الاحوال العارضة كما تقول الصيد جائز وقد يعرض ما يوجب تحريمه والنكاح مستحب وقد
يعرض ما يقتضي وجوبه حيث تعين طريقا لدفع العنت لعدم القدرة على التسري وذلك
التفصيل وقع لبعض المتأخرين من شارحي التفريع الى القسم من الجلاب المالكي حاكيا عن
عن بعض شيوخ المذهب قال مالك يكره ركوب البحر بما يدخل على الانسان من نقص في صلاته
وغير ذلك

وغير ذلك ثم قسم ركوب البحر على ثلاثة اقسام وجعل ما اطلقه من الكراهة منزلا على احدها فقال
ركوب البحر على ثلاثة اوجه جائز وهو اذا كان يعلم من شأنه انه يقدر على صلاته قائما ولا يميد
ومكروه وهو اذا لم يقدر ولم يتقدم له عادة بركوبه ولا يعلم اذا ركبه هل يميد وتبطل
صلاته ام لا ولا يقال في هذا القسم انه ممنوع لان الغالب السلامة وممنوع وهو ما اذا كان
يعلم من شأنه انه يميد ولا يقدر على اداء الصلاة او كان لا يقدر على الصلاة لكثرة الراكب
ولا يقدر على السجود وقال مالك في سماع اشهب اذا لم يقدر احدكم على ان يركع او يسجد الا على
ظهر اخيه فلا تركبون لحج ولا لعمرة ايركب حيث لا يصلي ويل لمن ترك الصلاة ويكره ايضا اذا
كان لا يقدر على الصلاة الا جالسا **الثانية** المنقول عن الشافعي رضي الله عنه ان ترك
الاستفصال في حكايته الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال ومثل هذا ان
غيلان اسلم على عشر نسوة فقال عليه السلام امسك اربعا وفارق سائرهن ولم يسأله عن
كيفية ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب فكان لاطلاقه القول دالا على انه لا فرق بين
ان يتفق تلك العقود معا او على الترتيب واعلم ان معنى هذا الكلام ان الخطاب الوارد
على السؤال عن الواقعة المختلفة الاحوال كالعام كما يشهد به ما شفناه من الحال ولا يعارضه
ما يقال ان قضايا الاحوال اذا تطرق اليها احتمال سقط بها الاستدلال لان ذلك يحمل على
الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة فلا عموم له وقد اعترض على ما قاله الشافعي رحمه الله
باحتمال انه عليه السلام في الحال المذكور او ما يشبهه عرف حقيقة الحال فاجاب بناء على معرفته
ولم يستفصله وعن هذا الاحتمال قال بعض المتأخرين في هذه القاعدة حكم الشارع المطلق
في واقعة سئل عنها ولم تقع بعد عام في احوالها حتى يقال فيها عرف حقيقة الحال وكذلك ان وقعت
ولم يعلم الرسول كيف وقعت وان علم فلا وقوع وان التبس هل علم اولا فالوقف ولقائل ان
يدفع الاعتراض المذكور الموجب للوقف بان الاصل عدم وقوع العلم بالحالة المخصوصة فيعود
الى الحالة التي لم يعلم كيفية وقوعها الا ان يكون المراد القطع فهذا الذي قلناه لا يفيد الا الظن
فتوجه السؤال واذا ثبت هنا فنقول هذه القاعدة فيما اذا وجد اللفظ جوابا عن
السؤال فهل تترك منزلة التقرير عند السؤال منزلة اللفظ حتى يعم احوال السؤال في الجواز
او غيره الاقرب ذلك لاقامة الاقرار مقام الحكم في اطلاق ارباب الاصول اذ لا يجوز تقريره
عليه السلام لغيره على امر باطل فنزل منزلة القول المبين للحكم فيقوم مقام العموم كاللفظ
فيردها هنا ما قاله الغزالي رحمه الله في ان المفهوم ليست دلالته لفظية والعموم من
عوارض الالفاظ وهذا المعنى موجود في دلالة التقرير اذ ليست لفظية ويجاب عن
هذا ها هنا بانا قلنا انه منزل منزلة العموم بمعنى شمول الحكم للاحوال فلا نجعله حقيقة العموم
الثالثة في قاعدة التقرير والسكوت ذكر في الاصول من ذلك ان الرسول عليه السلام
اذا سئل عن واقعة فسكت عن جوابها يدل ذلك على انه لا حكم لله تعالى فيها اما ان يفعل
فعل عنده او في عصره وعلم به قادرا على الانكار فلم ينكره فان كان معتقدا لكفر المصلي

www.alukah.net

الى الكيفية فلا اثر للسكوت اجماعا والادل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق
لان في تقريره مع تحريمه ارتكاب محرم وايضا فانه تاخير البيان عن وقت الحاجة لابهام الجواز
والنسخ وقد تصدى النظر وراء ذلك في صور احدها ان يخبر صلى الله عليه وسلم عن وقوع فعل
في الزمن الماضي ويحتاج الى معرفة حكم من الاحكام هل هو من لوازم ذلك الفعل فاذا سكت
صلى الله عليه وسلم عن بيان كونه لازما دل على انه ليس من لوازم ذلك الفعل ولها امثلة ن
المثال الاول ان يخبر صلى الله عليه وسلم باتلاف يحتاج الى معرفة تعلق الضمان او
عدم تعلقه كاتلاف حر الذمي مثلا فسكوته يدل على عدم تعلق الضمان المثال الثاني
ان يخبر عن وقوع العبادة الموقتة على وجه من الوجوه ويحتاج الى معرفة حكم القضا بالنسبة
اليها فاذا لم يبينه دل على عدم وجوب القضا المثال الثالث ان يعلق اليمين على ترك
فعل فيقع ذلك الفعل على بعض الوجوه التي يحتاج معها الى معرفة كونه يوجب الحنث
ام لا كالاكراه والنسيان فيسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيان وجوب الكفارة فيدل
على عدم وجوبها الى غير ذلك من الصور وكلها يجمعها انه لو كان ذلك الحكم من لوازم ذلك
الفعل للزم بيانه وحيث لم يبين دل على انه ليس من لوازمه وثانيها ان يسكت رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن قول او فعل لا يلزم من سكوته عليه مفسدة في نفس الامر لكن قد يكون
ظن الفاعل والقايل يقتضي ان يترتب مفسدة على تقدير امتناعه فهل يكون هذا السكوت
دليلا على الجواز بناء على ظن المتكلم اولا لانه لا يلزم منه مفسدة في نفس الامر مثاله
طلاق الملاعن زوجته ثلاثا عند فراغ اللعان وتقريره صلى الله عليه وسلم على ذلك لانه اذا وقعت
الفرقة باللعان لم يلزم من ارسال الثلاث حينئذ ارسالها في المنكوحة التي هي محل الخلاف
لانتفاء النكاح في نفس الامر لكن المطلق انما ارسل الثلاث بناء على ظنه ببقاء النكاح بمقتضى
ظنه تكون المفسدة واقعة على تقدير امتناع الارسال فاعلم ان هذا المثال يتم اذا ظهر للملاعن
ومن حضر عقيب طلاقه ان الفرقة وقعت باللعان فاما اذا لم يظهر ذلك فيكون البيان
واجبا دفعا لمفسدة الوقوع في الارسال لها الى الثلاث بناء على بقاء الظن بانها منكوحة
طلقت ثلاثا عنده فيحمل بذلك هو او غيره فاذا لم يبين امتناع الارسال على تقدير ان لا
يتبين للملاعن ومن حضر وقوع الفرقة باللعان دل على جواز الارسال اذ لو حرم لبين دفعا
لوقوع المفسدة المبينة على ظن بقاء النكاح ومثاله ايضا استبشاره صلى الله عليه وسلم
بالحاق القايف نسب اسامة بزيد فان الذين لا يعتبرون الحاق القايف يعتقدون بان الالحاق
به مفسدة في صورة الاشتباه ونسب اسامة لاحق بالفراش وحكم الشرع ولا تحقق المفسدة
عندهم في نفس الامر لكن لما كان الطاعنون في النسب اعتقدوا ان الالحاق بالقيافة صحيح اقتضى
ذلك الظن منهم مع ثبوت النسب شرعا عدم المفسدة في الحاق القايف والبحث في هذا المقام
موضع غير هذا واما المقصود الان ضرب المثال وسياتي في الكلام على هذا الحديث ما يرجع
الى هذا اثناء البحث وثالثها ان يخبر عن حكم شرعي بحضرته صلى الله عليه وسلم فيسكت عنه
فيدل

فيدل ذلك على ذلك الحكم كما لو قيل بحضرته ان هذا الفعل واجب او محظور الى غير ذلك
من الاحكام وهذا ظاهر ورابعها ان يخبر بحضرته عن امر لين بحكم شرعي يحتمل ان يكون
مطابقا ويحتمل ان لا يكون فهل يكون سكوته دليلا على مطابقته مثاله حلف عمر بحضرته
صلى الله عليه وسلم ان ابن صياد الدجال ولم ينكر عليه ذلك فهل يدل ذلك على كونه هو ام لا
وفي ترجمة بعض اهل الحديث ما يشعر بانه ذهب الى ذلك والاقرب عندي انه لا يدل
لان ماخذ المسئلة ومناطها اعني كون التقرير حجة هو العصمة من التقرير على باطل وذلك
يتوقف الى تحقق البطلان ولا يكفي فيه عدم تحقق الصحة الا ان يدعى مدع انه يكفي في وجوب
البيان عدم تحقق الصحة فيحتاج الى بيان ذلك وهو عاجز عنه نعم التقرير يدل على جواز
اليمين على حسب الظن وانه لا يتوقف على العلم لان عمر رضي الله عنه حلف على حسب
ظنه واقر عليه الرابعة يستدل به على ان اعداد الماء الكافي للطهارة مع القدرة
غير لازم على القاعدة الثانية والثالثة وهو ترك الاستفصال والاقرار لانهم اخبروا انهم
يحملون القليل من الماء وهو كالعام في حالات حملهم فيمكن ان يكون مع القدرة ويمكن
ان يكون بسبب العجز بسبب ضيق مراكبهم عن حمل الباقي فاذا جعلناه كالعام تناول
حال القدرة ولم ينكر عليهم فدل ذلك على جوازه في هذه الحالة فان قلت ان كان المقصود
الاستدلال على انه لا يجب الحمل للماء الكافي مع وجود الماء في الوقت فهذا البيان فيه كبير
فايدة للاجماع عليه ولانه يكون من بيان الواضحات ويجل منصب الرسول صلى الله عليه وسلم
عنه وان كان المقصود انه لا يجب مع عدم وجود الماء في الوقت فلا دليل عليه لان ماء
البحر طهور فالماء الكامل حاصل في الوقت قلت اما حصول الاجماع على الشيء فلا يمنع
من ذكر كونه مستفادا من الحديث لوجوه الاول ان الدعوى ان هذا الامر مستفاد
من الحديث والذي ينافضه انه لا يستفاد منه فاما انه يستفاد منه وعليه دليل
اخر فلا ينافضه نعم يمكن ان يكون شيئا للاختصار عند من يراه او عند ما يقتضيه الحال
اما ان يكون ذكره فاسدا فلا الثاني ان دعوى الاجماع دعوى عسرة الثبوت لا سيما
عند من يشترط في ذلك التنصيص من كل قايل من اهل الاجماع على الحكم ولا يكتفي بالسكوت
وقد قال الامام احمد بن حنبل رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب فالاستنباط من الحديث
يفيد فايدة وهو استخراج الحكم بطريق اسهل الثالث ان العلماء ما زالوا على
ذكر فوايد من الكتاب والسنة متفق عليها وقد استدلوا على الاحكام المتواترة باخبار
الاحاد لوجوب الصلاة والصوم وبقية اركان الاسلام اما كونه بيانا للواضحات وهو
قبيح قلنا متى يكون قبيحا اذا كان مقصودا بالبيان ام اذا وقع ضمنا الاول مسلم ولكنا
لا ندعي ان ذلك مقصود بالبيان وانما ندعي انه يستفاد من الحديث وكونه مستفادا
منه اعم من كونه مستفادا بطريق القصد والثاني ممنوع ولا يمكن دعواه لانه اذا توجه
البيان لمن يحتاج اليه ولزم من ذلك امر واضح لا على سبيل القصد لم يقبح الخامسة

www.alukah.net

يمكن ان يستدل به على ان اعداد الماء بعد دخول الوقت للطهارة غير واجب بناء على القاعدة
الشافعية لان حالهم صار مترددا بين امور منها عدم الاعداد قبل الوقت وبعده فاذا
تردد كان التقرير كالعام بالنسبة اليهما لانه لو اختلف لبين فيكون كالتقرير على عدم اعداد
الماء بعد دخول الوقت وفيه من السؤال ما مر من طهورية ماء البحر وجوابه السادسة
يمكن ان يستدل به على انه من قدر على اعداد الماء المطهر بعد دخول الوقت فلم يفعل حتى تيمم
لا تلزمه الاعادة بعد الوقت لان من جملة احوالهم عدم الاعداد بعد دخول الوقت مع التردد
في طهورية البحر واذا كان من جملة احوالهم مع التردد في الطهورية تمنع الطهارة به لانهم
متعبدون بالطهارة بما هو طهور عندهم واذا امتنع التطهر به في حال الشك وكان
من جملة الاحوال وقوع التردد في طهوريته مع عدم الاعداد الكافي مشيئا على القاعدة
الشافعية كان ذلك تقريرا على عدم اعداد الماء مع عدم العلم بوجود المطهر واذا لم يحصل
التطهر به لما ذكرناه من الشك الذي قررناه كان تركا للطهارة في الوقت مع القدرة
على وجود الماء في الوقت فلو كان مقتضيا للاعادة بناء على التقصير لتعين بيانه
ولما لم يبين ذلك على عدم الوجوب وليتنبه لانا ما اخذنا تسليمهم في طهورية ماء البحر
من سؤالهم عن الوضوء به وان كان ذلك مشعرا بالتردد في طهوريته لان ذلك لا يدل
على ان هذا الشك كان حاله عدم اعدادهم الماء الكافي فانما يدل على وجود التردد عند
السؤال ولا يلزم منه وجود التردد عند الركوب للبحر وانما اخذنا ذلك من انه حال من
احوالهم المختلفة فان قلت هذا يتوقف على اعتقادهم عدم جواز الوضوء به عند
الشك في طهوريته ولا يكفي في ذلك ان يكون الحكم في نفس الامر كذلك لان المقصود
اجتمع حملهم للماء القليل مع اعتقادهم امكان ان لا يوجد المطهر في الوقت بسبب
امتناع الاستعمال لاجل الشك والتردد في الطهورية وقد لا يكون هذا الاعتقاد عندهم
اعني اعتقاد امتناع الوضوء بالبحر عند التردد في طهوريته قلت لا يتوقف الامر
على ثبوت هذا الاعتقاد عندهم اعني اعتقاد عدم جواز الوضوء بماء البحر عند التردد
في الطهورية بل يكفي امكان هذا الاعتقاد في حقهم فنصير هذا القدر اعني عدم الاعداد
للكافي مع اعتقاد عدم الجواز للوضوء بماء البحر عند التردد فيه من جملة احوالهم الممكنة التي
تختلف الحكم باختلافها فيرجع الى القاعدة بعينها ويمكنك ان تبحث بمثل ما ذكرناه هاهنا
عن سؤال جيد يرد وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكونوا اعتقدوا جواز الوضوء بماء البحر
بناء على الاصل في الماء الطهورية ولا يقدح في العمل بهذا الاصل حصول التردد المخالف
للاصل فطريقه ان يجعل اعتقادهم لامتناع الوضوء به عند التردد حاله من احوالهم ويعود
الكلام ولعلم انه قد ورد في شيئين من عينه مع ارسالها ما يشعر من حيث السياق انهم كانوا يتوضؤن
به فان قال فيها فان توضأنا يعني بماء البحر وجدنا في انفسنا **تنبيه** هذا الذي ذكرناه
مبني على ظاهر الكلام المنقول عن الشافعي رضي الله عنه في تنزيل ترك الاستفصال في حكاية الحال
مع

مع قيام الاحتمال منزلة العموم في المقال فان ظاهره يقتضي تعليق هذا الحكم بالاحتمال كيف
كان ذلك ان تنظر نظرا اخر في ان الاحتمال المرجوح هل يعتبر في هذا حتى يحصل التعميم فيه
وفي غيره او لا يعتبر ويختص بهذا الحكم بالاحتمالات المتقاربة او المشتبهة وفيه في الاطلاق فان
قلت بذلك بقي النظر في هذه الاحتمالات التي ذكرناها وهل هي محل البعد بحيث يظهر لا
التاسعة قال القاضي ابو الوليد سليمن بن خلف الباجي المالكي رحمه الله في كلامه
على هذا الحديث وقوله فان توضأنا به عطشنا دليل على ان العطش له تاثير في ترك استعمال الماء
المعد للشرب وكذلك قرره النبي صلى الله عليه وسلم على التعلق به وقال الحافظ ابو عمر يوسف بن
عبد الله بن عبد البر النمري الاندلسي رحمه الله عليه وفي هذا الحديث ايضا من الفقه ان
الشاقر اذا لم يكن معه من الماء الا ما يكفيه لشربه وما لا غنى عنه ولا فضل فيه يعني عن سقيه
انه لا يتوضأ به وانه جائز له التيمم ويترك ذلك الماء لنفسه من محل الماء وهذا اذا لم
يطمع بما وخشي هلاك نفسه واقول في كلا الكلامين نظر يحتاج منه الى بيان الاسناد
وايضاح امره وكلام القاضي اخلص واحسن من كلام الحافظ لان الحافظ جزم بان فيه
ذلك بلفظ صريح في ادعاء دلالته على الحكم الذي ذكره والقاضي انما قال ان العطش له تاثير
وهذا اقرب الى التقرير من الاول وانما حصل القوة في الكلامين معا لو كانوا
اخبروا انهم كانوا يتركون الماء للمشقة مع الحاجة الى الوضوء به فيقرون على ذلك وليس
ذلك في الحديث وليس فيه الا الاخبار بانهم ان توضأوا عطشوا والسؤال عن الوضوء
بماء البحر مع تلك الحاجة وهذا مجرده لا يقتضي اخبارا عن حفظ الماء للمشقة وترك
الوضوء به وقد يقال انه يوخذ الذي ذكره القاضي من دلالة شيافته وفرينة في
السؤال فان الكلام يشعر باعتقاد السائل ان للعطش تاثيرا وقد يقال انهم لم يسالوا
عن استعمال الماء المعد للشرب في الوضوء وانما وقع السؤال عن الوضوء بماء البحر
بعد تعيين حفظ الماء للمشقة ولم يقل انتوضأ به او نعده للشرب فكانه انما يسال عما لم
يعلمه وترك التقرير عنده فيصير كانه قال فان توضأنا به عطشنا ولكن لا
نتوضأ به افنتوضأ بماء البحر وليس عليك في هذا البيان ما يتعذر الاعتراض
عليه فانه يحتمل ترك سؤالهم على تقرير تقديمه على الوضوء عند التعارض اذا لم يكن
ثم واسطة اما اذا كان ثم واسطة كان التردد واقعا بين الوضوء بماء البحر وبين
الشرب فالسؤال عن احدهما يستلزم السؤال عن الاخر لانه اذا وقع السؤال عن وقوع
احد النقيضين بان يقول ازيد في الدار فانه يقتضي السؤال عن كونه في الدار وليس في الدار
لعدم الواسطة بين طرفي النقيضين فلا يكون ترك السؤال عن الشرب بسبب التقرير المدعى
اما اذا كان واسطة بين الوضوء بماء البحر وبين الشرب فقد يدعى ان ترك السؤال
عن الشرب لتقرير امره عند السائل وليس قال الواسطة ثابتة وهي التيمم او الصلاة من
غير طهارة لمن لم يجد ماء ولا ترابا ولا صعيدا او ترك الصلاة مطلقا لتفوتها او في الوقت

مع النقاء وهذه وشايط واذا كانت الواسطه ثابته انتفى المانع من حمل ترك السوال
عن الشرب على تقرير امره عندهم فنقول بعد التجاوز عن كون انتفاء المانع لا يلزم منه
وجود المقتضى للحمل لامكان ان يدعى قرينة تقتضيه اما الصلاه بغير طهاره فمختلف
فيها بين العلماء ولا يمكن اثبات هذه الواسطه عند من لا يراها اجتهادا او تقليدا ولذلك
اذا قام الدليل على بطلان هذا المذهب يكون متنفيه عملا بذلك الدليل والشافعي رحمه الله
لا يرى اثبات واسطه تولى الصلاه في الوقت ولا بعده ومالك رحمه الله لا يرى اثبات
واسطه الصلاه بغير طهارة على انه اذا ال الحال الى الاستدلال بالقراين السياقيه
فيمن ينفي بعض هذه الوسايط بقرينه سياقيه فربما كانت اقوى من القرينه المدعاه فيما
تقدم وهو ان اللفظ يقتضي سياقه تقرير فعل الوضو والصلاه فان السوال انما وقع
عن الوضو بماء البحر والوضو شرط للصلاة وكونه بماء البحر كيفيه له ولم يقع السوال عن ايقاع
الصلاه ولا عن ايقاع الوضو والسوال عن ايقاع الفعل متقدم على السوال عن كيفيه الفعل
والسوال عن كيفيه ايقاع الشرط متاخر عن السوال عن ايقاع المشروط لان الحاجة الى ايقاع
الشروط انما يكون بعد الحاجه الى معرفه ايقاع المشروط لانه لو لم يكن المشروط لازما لما
حسن السوال عن كيفيه ايقاع الشرط هذا ما وقع ذكره الان في المباحث على الاستنباط الذي
قاله القاضي والحافظ وقد يمكن بعض النظار ان يدعي غيره **الثامنه** قد تقدم في
كلامنا تمريض القول في تقرير كلام القاضي والحافظ واجلنا الامر في ذلك على ما يقع لبعض
النظار فان امكن ذلك فينبني على تقريره مسله وهي انه اذا خاف العطش فما هو الخوف
المعتبر في ذلك ظاهر اللفظ تعليقه عطش العطش والشافعيه رحمهم الله تعالى او من قاله
منهم يعتبرون هذه الحاله بحاله المرض المبيح للتيمم باعتبار الخوف بنظر هل يكون الخوف
من التلف لنفس او عضو او منفعه او زياده المرض او تاخر البرء او بقاء شين في عضو ظاهر
فاذا قسناه بذلك اقتضى ذلك تقييدا في العطش واحتاج الى دليل ولعله القياس **التاسعة**
قد يبتني على القاعدتين ان المتوقع من خوف العطش كالواقع والمظنون كالمعلوم لان
قوله عطشنا يحتمل العطش حالا ومآلا والحكم يحتمل العلم والظن فاذا قرعنا على
وجوب الاستفصال عند اختلاف الحكم وان ترك الاستفصال يدل على عموم الحكم جاء ما ذكرناه
بعد تسليم ما حكيناه عن القاضي والحافظ **العاشرة** استدل به على ان الماء المطلق محمول
على الباقي على وصف خلقته قال الخطابي رحمه الله تعالى في هذا الحديث انواع من العلم
منها ان المعقول عند المخاطبين من الطهور والغسول المضمنين في قول الله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الايه انما كان عندنا الشامخين له والمخاطبين به الماء المفطور
على خلقته السليم في نفسه الخالي من الاعراض المؤثره فيه الا ترى انهم ازنا توا بماء البحر لما راوا
تغيره في اللون وملوحته في الطعم حتى سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم واستفتوه عن
جواز التطهر به واقول يعترض على هذا بان سوالهم لا يتعين ان يكون لهذه الجهة اعني التغير

فقد

فقد يكون لغير ذلك وقد ذكر عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وتعليل ذلك بانه نار او ما يقارب ذلك
وهذه علة اخرى يحتمل ان يكون سبب سوالهم قال القاضي ابن العربي رحمه الله فتوقوا الاحد عشر
وحصل لنا انه لا يشرب واما انه طبق جهنم وروي عن عبد الله بن عمرو بن عمرو ما كان يطبق بخطه لا يلون
طرفي طهاره ونجاسة **الحادية عشر** ذكر القاضي ابن العربي رحمه الله الحافظ المالكي في عداد فوايد
هذا الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل لهم نعم فانه لو قال ذلك لما جاز الوضوء به الا للضرورة
لانه كان يكون جواب قولهم انا نركب البحر ومعنا القليل من الماء فان توضانا به عطشنا فشكوا
اليه بصفه الضروره وعليه وقع سالهم فيما كان يرتبط جوابهم لو قالوا فاستانف بيان الحكم
بجواز الطهاره به **قلت** وفيه وجه اخر انه لو قال نعم لم يستفد منه من حيث اللفظ الا جواز الوضو
به الذي وقع عنه السوال واذا قال هو الطهور افاد جواز رفع الاحداث اصغرها واكبرها وازاله
الانجاس به لفظا فكان اعم **الثانية عشرة** استدل به على ان الطهور هو ما يتطهر به وحجة
الاستدلال ان الطاهر به اعم من الطهور به فكل طهور طاهر ولا ينعكس والحكم على الشي بالوصف
الاعم لا يستلزم الحكم بالوصف الاخص فلا يفيد الجواب عن السوال عن الاخص وحكى القاضي
ابو الطيب طاهر بن عبد الله الطبري الشافعي رحمهما الله عن ابي بكر الاصم وابي بكر بن داود وبعض
متاخري اصحاب ابي حنيفه وطايفه من اهل اللغه ان معنى طهور وطاهر سواء وهو غير متعد وقد
ذكروا في حجة هذا المذهب ان ما كان فاعله لازما فمفعوله مثله كنايم ونوم وصابر وصبور
وشاكر وشكور وما كان فاعله متعديا فمفعوله مثله في التعدي كقاتل وقتول وضارب
وضروب وشاتم وشتوم واصل هذا ان صيغه فعول لا تبنى الا من فعل ثلاثي مجرد عن الزيادة
وفعول اصله الفا والعين واللام فالثلاثي في مثلنا طهر وهو قاصر فطهور كذلك على ما تقدم
واجاب عنه القاضي رحمه الله تعالى بان قال لا بد ان يكون لمفعول صفه زايده على فاعله الا ترى
تقول نايم لمن وجد منه النوم ونوم لمن كثر منه النوم وتكرر وكذلك صابر لمن صبر مرة وصبور
لمن تكرر منه الصبر وعرف هذا في اللزوم وفي التعدي تقول قاتل لمن وجد منه القتل وقتول
لمن تكرر منه وشاتم لمن وجد منه الشتم وشتوم لمن تكرر منه ذلك ولما كانت المياه الطاهرة
متكافيه في الطهاره لم يكن بد من ان يجعل في الطهور مزيه على طاهر وليست تلك المزيه الا تعد
ها للتطهير قال وايضا فلا يقال نايم ونوم الا لمن وجد منه النوم وكذلك قاتل وقتول وشاتم
وشتوم ولا يوصف صاحبه بذلك الا بعد وجوده منه واما الماء فيقال فيه طهور قبل ان
يوجد منه التطهير وكان معنى قولنا سحور وفطور اي يتسحر به ويفطر به وكذلك طهور اي يتطهر
والله اعلم وقد اورد ماده هذا السوال بعض فضلاء المالكيه المتاخرين فقال لا شك ان مجرد
بنايه على فعول لا يوجب تعديه كما قال السايل لكنا نقول استعمال لفظ طهور في عرف اللغه انما
يطلق على ما يتطهر به فهو اسم للاله التي يفعل كالسحور والفطور والغسول لما يتسحر به ويفطر به
ويغتسل به فصار كاللقب على ذلك لا لاصل بنايه فقط ويدل عليه قوله عليه السلام
جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ثم اشار الى الاستدلال بكونه جوابا واقول اما الوجه الاول

الذي ذكره القاضي رحمه الله فتقريره ان الطاهرية من حيث هي لا تقبل التعدد والتخصيص
والتكرار ومن لوازم الصيغة الزيادة على اصل الفعل واذا لم يثبت بالنسبة الى الطاهرية
وجب ان يثبت بالنسبة الى امر آخر وهو ما ادعيناه وما يرد عليه انه اثبات اللغة من غير
طريق النقل بل قد يدعى انه خلاف نص اهلها اذا سلم للسائل ان هذه الصيغة لازمة في
اللازم ومتعدية في المتعدي وربما يدعي الخصم ان تلك الزيادة انما تثبت حيث يمكن وما لا يمكن
فيه لا يثبت والنظائر المذكورة من الصبور والقتول يمكن فيها ذلك فيثبت والطاهرية غير يمكن
فيها ذلك فلا تثبت والحاصل ان القاضي يدعي ان الوصف الزائد من لوازم الصيغة التي لا تنفك عنها
وتثبت في كل المحال ويستدل على لزومها للصيغة بالامثلة المذكورة وللخصم ان يدعي انها ثبتت
من اللزوم لا حيث الامكان في الاصل والنظائر المذكورة فيمكن فيها ذلك فلا يتعدى اللزوم
الى ما لا يمكن فيه وهاهنا يجب الترجيح بين القولين واما ما ذكره المالكي فيحتاج الى تلخيص
وتقرير فانه ادعى ان التعدي ليس من جهتها بل من استقراء عرف اللغة في فعول والاقرب
ان يقال ان الصيغة مستعملة في معنى المبالغة وفي معنى الآلة ويتعين حملها هاهنا
على الآلة بدلائل تقام عليه وهي استعمال لفظ الطهور وهي معنى المطهر كقوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا وكقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا هو
الطهور ماؤه والصعيد الطيب طهور المؤمن طهور انا اجد لكم دباغ الاديم طهوره فكلمة
النظائر بالنسبة الى هذه اللفظة بعد اقامة الدليل على ان المراد في موارد الاستعمال
ما ينظر به دليلا على شيوع الاستعمال فيها بالنسبة الى هذا المعنى ليرجح الحمل عليه كما يرجح
الحمل على كل متعدد المدلول بالدليل الخارجي وبمعنى هذا اجاب بعض الفضلاء بان لا نسلم
ان الطهور ماخوذ من طاهر وانما هو فعول من الآلة التي يفعل بها وذكر نظائره ثم قال
وليس المراد من هذا كلمة المبالغة وانما هو آلة الاستعمال ولذلك يقال وضوء لما يتوضأ به
ووقود لما يوقد ولذلك فطور لما يفطر عليه وكل هذا فعول لا فاعل له المسألة الثالثة عشرة
استدل المالكية رحمهم الله تعالى بلفظة الطهور على منع الماء المستعمل من حيث ان صيغة
فعول تقتضي التكرار كالقطوع للشيف والصبور للمدمن والشكور للشاكر واشباه ذلك
يقتضي ذلك تكرار التطهير فيدخل فيه الماء المستعمل وقبل ايضا في الاستدلال بالآية ان
جعل الماء مطهرا ولم يفرق بين ان يستعمل وبين ان لا يستعمل فوجب ان يثبت له هذه الصيغة
ما دام ماء وهذا يجري مثله في لفظ الحدث وهذا بعد تقرير المسألة السابقة في اقتضاء المبالغة واجاب
القاضي ابو الطيب رحمه الله تعالى بانه اراد انه معد للطهارة كما يقول سحور وفطور لانه معد
للافطار والتسحر والدليل على ذلك انه سماه طهورا قبل وجود التطهير به قال وجواب
آخر لما يتكرر الفعل في كل جزء منه فهو يتكرر في جنسه قال وجواب آخر ان الماء
المستعمل اذا جمع حتى بلغ قلتين جاز التوضي به ويدخل تكرار الفعل منه واقول اما
الوجه الاول فكانه ترجيح لحمله على احد المعنيين وهو آلة بدليل تسميته طهورا قبل التطهير وقد يعترض
عليه

عليه بان حمله على وقوع الفعل به لا يمنع من ادراك اطلاق لفظ المبالغة عليه كما في قولنا سيف
قطوع وان لم يقطع به اعتبارا بتهيئته واعداده للتكرار واما الوجه الثاني فهو
بالنسبة الى الاستدلال بالآية اقرب من لفظ الحديث وذلك ان لفظ الحدث من حيث انه اسم
جنس مضاف يقع على قليله اسم كثيره وبالعكس فيقتضي ان يضاف الحكم بالطهورية الى كل
ما يسمى ماء البحر والفاظ العموم كلية الا يثبت الحكم في كل فرد من افراد العام فيقتضي
ذلك ان يكون كل جزء مما يطلق عليه اسم ماء البحر يحكم له بالطهورية فاذا سلم له للخصم
اقتضاء الصيغة للتكرار لزم ذلك في كل جزء فان قلت فهل يمكن ان يجاب عن التكرار
بوجه آخر وهو ان يقال ان الماء يتردد قبلا فانه اول جزء يطهر ثم ينتقل الى الجزء
الثاني من البدن فيطهره فيحصل تكرار التطهير بالجزء المعين من الماء بخلاف الوجه الذي
ذكره القاضي فانه لا يقتضي حصول التكرار بالنسبة الى جزء معين وانما يقتضيه بالنسبة
الى الجنس قلت فيه بحث لان القائل يقول احد الامرين لازم وهو اما عدم التكرار المدعى
او ثبوت حكم الاستعمال قبل انفصال الماء عن العضو والثاني منتف فيلزم الاول
بيان لزوم احد الامرين ان ثبوت الاول وهو عدم ثبوت التكرار الطهورية المدعا بالماء
اذا لاقى الجزء من البدن وانفصل الى الجزء الثاني فاما ان يقال بحصول الطهارة للجزء
الاول او لا فان كان الاول لم يلزم ان يتوقف حكم الاستعمال على انفصال الماء عن العضو
لان من لوازم حصول الطهارة ارتفاع الحدث او هو هو ومن لوازم ذلك ثبوت حكم
الاستعمال قبل الانفصال عن العضو لان في الاستعمال اذا فرض الطهارة وانتفاء
المانع وقد حصلا على هذا التقدير والاصل استغناء العلة المعلول وان كان الحاصل
التطهير بالجزء الملاقي اولا فلا تكرار بالنسبة الى الجزء الثاني واما ان الثاني منتف وهو
عدم توقف حكم الاستعمال على الانفصال فبالاتفاق ويعترض على هذا بان يقال
لا نسلم انه اذا حصلت طهارة الجزء الاول يلزم ثبوت حكم الاستعمال بالنسبة الى
الجزء الثاني قوله لان ثبوت حكم الاستعمال من لوازم التطهير وارتفاع الحدث قلنا
لا يمتنع ان يكون اللزوم موقوفا على شرط وهو الانفصال فبوجود الشرط يحصل
الحكم وقبله لا يحصل فيحصل تكرار التطهير من غير ثبوت حكم الاستعمال لتوقف ثبوت ذلك
الحكم على شرط لم يوجد عند ثبوت التطهير لمرور الماء على العضو والبحث بعد ذلك محال
والمقصود هاهنا التنبيه على مآخذ النظر المسألة الرابعة عشرة الحنفية يستدلون
بكون الماء مطهرا وطهورا على انه لا يشترط النية في الوضوء وحملوا على ذلك من الاستدلال
قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به نص على كون الماء مطهرا ولو توقفت
الطهارة على النية لم يكن مجرد الماء مطهرا قال بعضهم وهو التمسك بقوله تعالى
فانزلنا من السماء ماء طهورا ولفظة الطهور موجودة في الحديث فالذي يقبل لفظ
الآية يقال في الحديث وهذا استدلال من اللفظ بما يظهر ان المقصود منه وشبابي
هذا

وهذه قاعدة من حيث ان المقصود من هذا لعطائبات ان الماء من شانه التطهير اما انه هل يكفي بذلك
في التطهير او هل يشترط فيه الشرط للعين فما لا يظهر كونه مقصودا فان تبين بذلك اشتراط امر
اخر كان الحجاج عليه وسياتي انه لا يشترط في معارض ما لا يقصد بالعموم من القوة ما يشترط في
معارضه ما يقصد بالعموم وعلى كل حال فهذا الاستدلال اقرب من مسائل ياتي **الخامسة عشرة**
الدال على جواز التطهير بماء البحر وهو المقصود بالذات من الحديث وعنه وقوع السؤال وذلك هو
مذهب الجمهور من الائمة وعليه فقهاء الامصار قال الحافظ ابو بكر بن المنذر وممن روينا عنه
انه قال ماء البحر طهور ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وابن عباس وعقبة بن عامر وبه قال
عطاء وطاوس والحسن البصري ومالك اهل المدينة وسفيان الثوري واهل الكوفة والاوزاعي
واهل الشام والشافعي واحمد واسحق وابي عبيد وبه نقول ثم قال وقد روينا عن ابن عمر
انه قال في الوضوء بماء البحر التيمم احب الي منه وعن عبد الله بن عمرو انه قال لا يجزي من الوضوء
ولا من الجنابة والتيمم احب الي منه وعن ابن المسيب انه قال اذا اجنبت اليه فتوضيني منه فيحصل من
هذا المنقول ثلاثة مذاهب الطهورية مطلقا والمقابلة والوضوء به عند الاضطرار فاما
الاول فقد ذكرنا دلالة الحديث عليه وفيما مضى اشارة الى وجه الدليل وهو وجوب كون
الجواب عن السؤال مفيدا للحكم المسؤول عنه والا لم يكن جوابا وما وقع في كلام بعض فضلاء
الاصوليين ان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال انما يريد ما ذكرناه من تناوله لمحل السؤال ولا
يريد المطابقة بمعنى عدم الزيادة والنقصان واما قول الثاني الحكي عن عبد الله بن عمرو
وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم فان القاضي ابا الوليد الباجي حكى عن القاضي ابي الحسن انه انكر
ان يكون ذلك قولا لاحدهما وقريب منه ما قاله الحافظ ابو عمر بن عبد البر فانه قال وجاء
عن عبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمر كراهيته في الوضوء بماء البحر ولا يصح عنهما وعامة
العلماء على خلافه قلت وعلى هذين القولين نظر اعني قول القاضي ابي الحسن وابن عبد
البر والذي ذكره على هذا القول انه نار في نار واسنده حدثنا ولجيه عنه بوجهين
احدهما انه اراد بقوله البحر نار في نار ان البحار تصير يوم القيمة نارا قال الله تعالى واذا البحار
سجرت والبحر المسجور فوصفه بما يؤول اليه حاله وذلك من مذاهب العرب جائز والثاني اراد
ان البحر من اهل الدار كما انا من اهل الصفة ولهذا يقال السلطان نار اي فعله فعل مهلك
كفعل النار واما القول الحكي عن سعيد فانه صح حمله على عدم التطهير به الا عند
الضرورة فقد اشار بعضهم الى تعلقه بهذا الحديث بناء على احد القولين في مسئلة اصولية في
العام الوارد على سبب فنذكرها ونذكر ما اشار اليه **السادسة عشرة** استدلاله على ان الماء
المتغير بقراره طهور بناء على ان الاصل في ماء البحر العذوبة وتغيره بسبب مرور على الجزائر
مالحة وهذا الاستدلال يتوقف على اثبات هذه المقدمة اعني ان الاصل فيه العذوبة وتغيره
بالقرار المرور وقد ذكر ذلك عن غير واحد من الفضلاء ولكنه امر لا بد من اثباته بدليل يدل عليه
اذا فوزع فيه الشافعي **عشرة** هذا الحديث مذكور في علم الاصول في مسئلة العام الوارد على

سبب حيث قالوا ان الجواب اذا كان مستقلا عن السؤال عاما في لفظه لا يتقيد بسببه من حيث
ان العموم انما يخصصه ما ينافي عمومه وليس في ورود العام على سبب خاص ما ينافي
عمومه وذكروا اختلاف الشافعي رضي الله عنه في هذه المسئلة وانما نبهنا فيها على شيء اتى بعضهم
بغلط بسببه وذلك ان السؤال والجواب قد يكون اتفاقهما وسياقهما مقتضيا للتخصيص وقد لا
يكون فان كان الاول اقتضى ذلك التخصيص لان السياق مبين للمجملات مرجح لبعض المحتملات مولد
للواضحات فان كان الثاني بني المسئلة على الخلاف فقد يحكى بعض الضعفة فيرى السؤال والجواب
حيث يقتضي السياق التخصيص فيحمله على المسئلة الخلافية ويرجح ما رجحه الجمهور من القول بالعموم
وهو عنا غلط في مثل هذا المحل فليتنبه له وقد اشار بعض فقهاء المالكية المتاخرين الى تصحيح قول
سعيد بن المسيب انه انما يتوضأ به اذا الجئ اليه من هذا الحديث لا مؤيدا جوابا عن قوله ان توضأنا
به عطشنا واجاب بان حمله على المسئلة الاصولية المرجح ذلك عند الجمهور الاكثرين القول
العموم وقال انما يلزم ذلك الشافعي الذي يجاري تخصيص العام بسببه **السابعة عشرة** في
قاعدة ينبني عليها ما لا يحصى من المباحث المتعلقة بهذا الحديث وغيره نذكرها هنا بما فيها وعليها
ليستغنى عن اعادتها فيما ياتي ان شاء الله تعالى فنقول المتاخرون يقولون او من قال منهم ان اللفظ
العام يطلق باعتبار الازمان والبقاع والاحوال والمتعلقات وان كان زعما في الاشخاص وتدخل
ذلك دفع كثير من الاستدلالات بالادلة من الكتاب والسنة فيؤتى الى بعض الاحوال التي يتفق عليها
بين الخصمين فيقال ان اللفظ مطلق فالاجمال وقد عملناه في الصورة الفلانية والمطلق يكفي به
مرة واحدة فلا يلزم العمل به في صورة النزاع وانا اقول اما كون اللفظ العام في الاشخاص مطلقا
في الاحوال وغيرها ما ذكر فصحيح واما الطريقة المذكورة في الاستدلال فنقول فيها اذا لزم من العمل بالمطلق
في صورة دون غيرها عود التخصيص الى صيغة العموم وجب القول بالعموم في تلك الاحوال لا من حيث
ان المطلق عام باعتبار الاستغراق بل من حيث ان الحافظ على صيغة العموم في الاشخاص واجب فاذا
وجدت صورة واطلق عليها الاسم من غير ان يثبت فيها الحكم كان ذلك مناقضا للعموم في الاشخاص
لا القول بالعموم في مثل هذا من حيث وجوب الوفاء بمقتضى الصيغة العامة لا من حيث ان المطلق عام
عموما استغراقيا واما قولهم ان المطلق يكفي في العمل به مرة فنقول يكتفى فيه بالمرة فعلا او حملا
الاول مسلم والثاني ممنوع وبيان ذلك ان المطلق اذا فعل مقتضاه مرة ووجدت الصورة الجزئية
التي يدخل تحتها الكلي المطلق كفى ذلك في العمل به كما اذا قال اعتق رقبة فقد فعل ذلك مرة لا يلزمه
اعتاق رقبة اخرى لحصول الوفاء بمقتضى الامر من غير اقتضاء اللفظ العموم وكذا اذا قال ان
دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة وحنثت لا يحنث بدخولها ثانيا لوجود مقتضى اللفظ فعلا
من غير اقتضاء العموم واما اذا عمل به مرة جملا اي في صورة من صور المطلق لا يلزم التقييد بها لا
يكون وفاء بالاطلاق لان مقتضى تقييد الاطلاق بالصورة المعينة حملا ان لا يحصل الاكتفاء بغيرها
وذلك يناقض الاطلاق فقوله اذا قال اعتق رقبة فان مقتضى الاطلاق يحصل الاجزاء بكل ما
يسمى رقبة لوجود المطلق في كل معتق من الرقاب وذلك يقتضي الاجزاء فاذا خصصنا الحكم

www.alukah.net

بالرقبة المؤمنة منعنا اجزاء الكافرة ومقتضى الاطلاق اجزاؤها ان وقع العتق بها فالذي فعلناه
خلاف مقتضاه فننبه لهذه المواضع التي ترد عليك من الفاظ الكتاب والسنة اذا كان
الاطلاق في الاحوال او غيرها ما يقتضي الحمل على البعض فيه عود التخصيص الى مجمل العموم
وهي الاشخاص او مخالفة لمقتضى الاطلاق عند الجمل فالحكم بالتخصيص او التقييد
مع وجوب الوفاء بمقتضى العموم او الاطلاق لا يكون الا لدليل منفصل اما اذا كان الاطلاق
في صورة لا تقتضي مخالفة صيغة العموم ولا يأتي في مقتضى الاطلاق فالكلام صحيح
ويتصدى النظر بعد القول بالعموم بالنسبة الى ما ذكرناه في امر اخر وهو ان ينظر ال المعنى
المقصود بالعموم فان اقتضى اخراج بعض الصور وعدم الجري على ظاهر العموم وجب
ان ينظر في قاعدة شذوذها قريبا وهو ان اللفظ العام اذا قصد به معنى فهل يحتج به
فيما لم يقصد به ام لا فان قلنا بالاول فلا حاجة بنا بعد العمل بمقتضى الصيغة الى النظر في هذه
القاعدة وان قلنا بالثاني احتجنا الى النظر في هذه القاعدة الثانية بعد الوفاء بمقتضى
صيغة العموم والقول بان الوفاء بمقتضاها واجب وهنا عندي في هذه الاحوال
فلم يلزم منه العمل بمقتضى العموم يلزم ان لا يصح التمثيل بشيء من العمومات او اكثرها اذ ما
من عام الا وله احوال متعددة بالنسبة الى الذوات التي يتعلق بها العموم فاذا اكتفينا في
العمل بحالة من الحالات تعذر الاستدلال به على غيرها وهذا خلاف ما درج عليه الناس وايضا
فان الاصوليين يعتمدون سقاطات العموم على حسن اللوم فيمن خالف مقتضى العموم ولو قلنا
بهذا القول لزم ان يكون السيد اذا قال لعبده من دخل الدار فاعطه درهما فدخل الدار اقواما
لا يحصون فلم يعطهم شيئا ان لا يتوجه اللوم على العبد لان له ان يقول لفظك عام في الذوات
مطلق بالنسبة الى الاحوال والازمان فانا اعمل بلفظك فيمن دخل من الطوال ولا اعمل به
في غيرهم او فيمن دخل اخر النهار او اخر العمر والكون قد عملت بمقتضى اللفظ لكن ذلك
سبب اللوم جزما **التاسعة عشرة** اللفظ العام وضعا تارة يظهر فيه قصد التعميم
وتارة يشك القواعد ولا اشكال في العمل بمقتضى عمومه وتارة يظهر فيه انه قصد به معنى
غير عام هل يتمسك بعمومه لان القصد الى معنى لا ينافيه تناول اللفظ لغيره ما قصد فلا يتعارض
ارادتهما معا او يقال ان الكلام في غير المقصود منه مجمل يتبين من جهة اخرى
هذا ما تكلم فيه اهل الاصول ومثل بقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر الحديث
فان اللفظ عام في القليل والكثير لكن ظهر منه ان المقصود منه بيان القدر المخرج لا بيان
القدر المخرج منه ويؤخذ ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم فيما دون خمسة اوسق صدقة
والتحقيق عندي ان دلالته على ما لم يقصد به اضعف من دلالته على ما قصد به ومراتب
الضعف متفاوتة والدلالة على تخصيص اللفظ وتعيين المقصود ماخوذ من قرائن
قد تضعف تلك القرائن به عن دلالة اللفظ على العموم وقد تقوى والمرجع في ذلك
الى ما يجده الناظر بحسب لفظ لفظ وانما قدمت هنا لابي ما ذكر وجوها من الاستنباط

يظهر

يظهر في بعضها انه بعيد عن المقصود باصل الحديث فنبهت على كلام الاصوليين وانه خارج
عن مذهب بعضهم وكذلك ايضا استدلال الفقهاء والخلافيون في مسائل كثيرة بمثل هذه
العموم فيما لا يقصد باللفظ فهو غير خارج عن استدلالاتهم ومن فوائد هذه القاعدة
ان ما كان غير مقصود يخرج عنه بذلك قرينة حال لا يكون في مرتبة الذي يخرج به عن العموم
المقصود ومراتب الضعف كما قدمناه فيما لم يقصد من اللفظ متفاوتة ومن بعيدها ما كان
في حكم الطوارئ والعوارض التي لا يكاد يستحضرها من يجوز عليه الغفلة عنها والصيغة
العموم مرتبة اخرى وهو ان لا يظهر قصد الخصوص ولا قصد العموم ولذلك حكم يتعلق
بالتخصيص بالقياس سنذكره ان شاء الله تعالى وقد عقد القاضي ابو محمد عبد الوهاب المالكي
بابا في وقف العموم على المقصود قال وقد اختلف اصحابنا في ذلك فمذهب متقدميهم
الى وجوب وقف العموم على ما قصد به وانه لا يتعدى به الى غيره ما لم يقصده الا بدليل
وان كان اطلاق الصيغة يقتضيه وذهب الى هذا بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى
منهم ابو بكر القفال وغيره قال وذهب اكثر متاخري اصحابنا الى منع الوقف فيه ووجوب
اجرائه على موجب اللغة قلت ومثل القاضي صورة المسئلة بان يستدل بقوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله على
اباحة نوع مختلف في جواز اكله او شرب بعض ما يختلف في شربه وقد علم منه ان الاكل والجماع
في ليلة الصوم لا يحرم بعد النوم ثم مثل بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا
ينفقونها في سبيل الله الاية على وجوب الزكوة في مختلف فيه او نوع مختلف في تعلق الزكوة
به وكذلك التعلق بالخارج عن المدح او الذم نحو قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون
الا على ازواجهم في جواز الجمع بين الاختين ملك اليمين وما اشبه ذلك **العشرون** اضافة الماء
الى البحر لا تشترط في صحتها ان يكون في القعر لانه يطلق عليه ماء البحر وان اخذ منه كما هو
في العرف فيمكن ان يستدل بذلك على مسائل تعد نقله عن ماء البحر الا انه قد يضعف الدلالة
في بعضها لكون ذلك من الاحوال النظارية التي لم تقصد كما مر ويأتي **الحادية والعشرون**
دلالة اللفظ على الشيء تشبه بينه وبين المدلول فاذا ثبتت تلك الشبه فليس من شرط ثبوتها الا ان
يكون معارضه بما هو اقوى منها والذي نحن نقصده ان تكون الدلالة صحيحة وعلى مدعي
المعارضة اقامة الدليل على رجحانها فاذا اقامه ثبت ما يدعيه ولا يتم ذلك دلالة اللفظ
على خلاف ما يدعيه لان دلالة اللفظ اما صفة راجعة اليه واما فهم السامع للمعنى عند سماع
اللفظ اذا كان عالما بالوضع وكلاهما ثبت وان كان ثم معارض راجح وكثيرا ما يقول الطلبة
هذا لا يدل ويبدون معارضا او احتمالا مرجوحا وهو غلط الا اذا كان التردد والاحتمال
فيما يرجع الى دلالة اللفظ على المعنى المدعى من غير ترجيح وهو صحيح **الثانية والعشرون**
ترتب على ما قدمناه من هذه القواعد الثلث الاستدلال على غير ما مثله من مسائل المياه
يكون متفقا على طهوريتها والخلاف في الكراهية والاستدلال على طهوريتها يكون صحيحا

هذا الجمع والذي ذكره في ربع العبادات انما كان اذا كان مطلقا من

بيان

ليس

في الوطء

www.alukah.net

اذ بلينا انه ليس من شرط ما يستنبط من الحدث ان يكون مختلفا فيه ولا ايضا من شرطه ان لا يدل
عليه نص اخر واما عدم كراهيتها بعد ثبوت طهوريتها فيثبت بناء على مقدمة اخرى هو الاصل
وعلى مدعي امر زائد بيانه ويمكن ان يكون من هذا الماء القليل اذا وقعت فيه نجاسة لم تغيره
وسنذكر غير ذلك **المسألة والعشرون** اختلف قول الشافعي رضي الله عنه في وجوب التباعد
عن النجاسة الجامدة في الماء الكثير وجديد قوليه وجوبه والفتوى عند اصحابه على القديم ممكن
ان يستدل بالحديث على صحة القول بعدم الوجوب لانه داخل تحت العموم في ماء البحر المحكوم
بطهوريته **الرابعة والعشرون** حريم النجاسة وهو ما يجب اجتنابه تحريكا اياها والعطاف فيه
عليها والتفافه عليها في وجوب اجتنابه في الماء الراكد وجه كالشافعي رحمهم الله تعالى ويمكن
ان يستدل لعدم الوجوب بالحديث **الخامسة والعشرون** ذكر بعض المباحثين المتعلقين
بعلم المعقول ما تحصيله وتقريره معناه الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق فالحكم المعلق
بمطلق الماء يترتب على حصول الماء الحقيقة من غير قيد والمرتب المطلق مرتب على الحقيقة بقيد
الاطلاق والاطلاق بالتفسير الفقهي قيد من القيود اللاحقة بالحقيقة ولا يلزم من حصول
الحكم على مطلق الحقيقة توقفه على الحقيقة المقيدة وهذا معنى صحيح الا ان الفقهاء يرون ان
الامر المرتب على الماء يقتضي العرف ان يكون مرتبا عليه بوصف الاطلاق بدليل انه لو قال لعبده او
لوكيله ايتني بماء فاتاه بماء ليس بمطلق بالتفسير الفقهي لم يعد ممتثلا فيكون اخذ هذا القيد امرا
عرفيا في اطلاق الاستعمال لا من تعلق الحكم بمطلق الماء ولعل ذلك بما يدل بحصول الاجماع على عدم الحكم
في بعض المواضع بحصول مطلق الماء في المنتقل الى اسم اخر كالمرقة والخبر **السادسة والعشرون**
من جواز الطهور بالماء المتغير بما يستغنى عنه وتمثيل بحصول مطلق الماء فيه ورأى ان الحكم انما
تعلق به امكنه ان يستدل بالحديث على هذه المسألة **السابعة والعشرون** ذكر في فوائده
الزائدة في الجواب عن السؤال قال القاضي ابو بكر بن العربي قوله الحل ميتته زيادة عن الجواب
وذلك من محاسن الفتوى بان ياتي بالترمة ايضا لحقه تتميما للفائدة وافادة لعلم لم يغير المسؤول
عنه وقد يولد هذا بظهور الحاجة الى هذا الحكم لان من توقف في طهورية ماء البحر فهو عن
العلم بحل ميتته مع ما تقدم من تحريم الميتة اكثر توقفا فالسؤال عن الحكم الاول يظهر الحاجة الى
معرفة الحكم **الثامنة والعشرون** هذا الحديث مذكور في الاصول في مسألة الخطاب الوارد
جوابا لسؤال السائل حيث قسم الى ما لا يستقل بنفسه والى ما يستقل وقسم المستقل الى ما يكون مساويا
للسؤال واعم واخص وقسم الاعم الى اعم في ذلك الحكم وغيره والى اعم من السؤال في غير ذلك
الحكم ومثل العام في غير ذلك الحكم بما ورد في هذا الحديث من قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه
الحل ميتته وقيل الاطلاق في العموم في حل ميتته لانه عام مستدلا في معرض الجواب اذا هو غير مسؤول
عنه وورود ابتداء بطريق الاستقلال فلا خلاف في عمومه عملا بالقائلين بالعموم وهاهنا
تنبيه وهو ان حمله اللفظ العام بالنسبة الى موارده المتعددة معتبرة فيها لا في
غيرها فلو ادعى ان المراد بالعموم هاهنا جواز الوضوء وحل الميتة لم يصح ولفظ الحديث
بالنسبة

بالنسبة الى طهورية الماء وحل الميتة ليس عاما بالنسبة اليهما بل هما لفظان كل واحد منهما
منفرد عن الاخر نعم كل واحد منهما عام فيما يتناوله وقال بعض المتاخرين انه ها هنا لفظ
معتبر هو اعم من ماء البحر بل مجموع اللفظين الماء والميتة هو الاعم من السؤال فالجواب
اعم من السؤال وانت تعلم انه مع تعدد اللفظ لا يحصل العموم الاصطلاحي بل حاصله ان
الاحكام المستفادة من الجواب المتعدد لفظه اكثر من الاحكام المستفادة من الجواب المختصر
بما وقع عنه السؤال وذلك لا يقتضي لفظا واحدا نعم ما وقع فيه وغيره من جهة واحدة نعم ان
قيل السؤال وقع عن الوضوء وكون ماء البحر طهورا يفيد الوضوء وغيره فهو اعم من السؤال
عنه فلذلك وجه الا ان الذي حكيناه يدل على قصد من قال ذلك وبعضهم العموم بالنسبة
الى الطهورية وحل الميتة **التاسعة والعشرون** لفظ الميتة هاهنا مضاف الى
البحر ولا يجوز ان يحمل على مطلق ما يجوز اضافته اليه مما يطلق عليه اسم الميتة وان كان
الاضافة شائعة في ذلك بحكم اللغة وانما هو محمول على الميتة من دوابه المنسوبة اليه او
ما يورد هذا المعنى ومن البعيد ان يقال يحمله على المعنى الاول وما يصح في اللغة الاضافة
اليه اعني اضافة الميتة ويخرج من ذلك ما يجب اخراجه وهذا ما يبين لك ضعف دلالة العموم فيما لا يفيد
باللفظ الدلالة عليه وعلى هذا من اراد الاستدلال على حل ميتة من دوابه وحمل اللفظ العام
في الميتة على الدواب المنسوبة اليه كما اوضحناه فعليه ان اخراجه بالاجماع يهون عليه هذا المطلوب
في الاستدلال على ما يريد الاستدلال على حله لان اثبات كون من ميتته يستند الى المشاهدة
الثلاثون اختلف المالكية في ان ما يطول حيوته في البر كالسرطان والضفدع والتمساح
هل يلحق بالبحري في عدم حاجته للذكوة اولا والمشهور الحاقه وهذا يرجع الى ما نبهنا عليه
من ان من اراد اثبات الحكم في حيوان فعليه بيان انه من دواب البحر بعد تقرير ان المعنى بالميتة
ميتة دوابه لا مطلق الميتة ما يمكن ان يضاف اليه والظاهر ان هذه الاشياء لا يخرجها عن كونها
بحرية طول حياتها في البر بحيث تكون منسوبة الى البحر وهذا يحرك الى النظر في معنى دواب
البحر فالمنقول عن ابن القاسم صاحب مالك رحمهما الله تعالى انها كان مأواه في الماء فانه يوكل
بغير ذكوة وان كان يرعى في البر وما كان مأواه مستقره في البر فانه لا يوكل الا بذكوة ولو كان
يعيش في الماء كالجاموس وفي المدونة في فرس البحر يوكل بغير ذكوة وفي كتاب ابن شعبان
ذكوته لان له البر رعيا ولا خلاف في ان طير الماء لا يوكل الا بذكوة **الحادية والثلاثون**
اسم الجنس اذا اضيف كان من صيغ العموم وبه يصح استدلالهم على اباحة السمك الطافي
والمشهور هذا الاطلاق في هذه المسألة وجاء بعض المتاخرين وقسم المفردات الى ما يصدق
المفرد منها على الكثير نحو ماء ومال ولحم ودم وذهب وفضة فالكثير يقال له ماء ومال
ولحم وان عظم ذلك الكثير والى ما لا يصدق كرجل ودرهم ودينار ولا يقال للجمع الكثير
من الرجال رجل ولا للدراهم درهم وقد نص العلماء على ان الاضافة توجب العموم فهل يخص
ذلك بما يصدق على الكثير نحو ماء لي صدقه لانه يصدق على الكثير يقبل العموم ولا يقبل

الألوكة
www.alukah.net

ثم ان العموم كقولنا درهم زايف فانا ندرك الفرق بين قولنا ماله حرام وبين قولنا
درهم زايف وان الاول للعموم دون الثاني وكذلك اذا قال عبدي حر لا يفهم منه
العموم واذا قال عبيدي احرار يفهم العموم من الجمع ولا يفهم من المفرد دون القسم
الاول لانه يفهم فيها فاذا قال مالي صدقة عم كما اذا قال اموالي صدقة ثم قال بعد ذلك
الا ذلك ايضا لا يفهم العموم من اضافة الشيء في شيء من الصور وان كان المفرد يعم ايضا
ماذا قال عبداي حران انما يتناول عبدين كما اذا قال الذي لا يعم امواله فالفهم شيوا
عن العموم في الشيء جدا بخلاف الجمع في الكل والمفرد على التفصيل وهذا الذي قاله
قد اشار اليه الشيخ ابو عمرو بن الحاجب رحمه الله تعالى اشارة لطيفة حيث ذكر صيغ العموم
وذكر الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس وما في
معناها واسم الجنس المعرف تعريف جنس المضاف مما يصلح للبعض والجمع والنكرة في
النفي فقوله والمضاف مما يصلح للبعض والجمع تقييد يقتضي ما قلنا حكايته وقد بني على
هذا ان لفظة المية في الحديث لا تكون للعموم لانه ليس مما ينطلق على الكثير والقليل فلا
يقال لعدد من الميتات ميتة وهذا بخلاف استدلال الناس بهذا العموم وللنظر فيه فصل
وقد يمنع امتناع ان يقال للجميع ميتة باعتبار ما وهو اعتبار الهيئة الاجتماعية **الثانية**
والثلثون في قاعدة ينبني عليها غيرها الحقايق اما ان لا ينطلق لفظ بعضها على
بعض وهي المتباينة كالانسان والفرس او ينطلق لفظ كل واحد منهما على الآخر وهي
المتساوية كالانسان مع الناطق او ينطلق احدهما على كل ما ينطلق عليه الآخر من غير عكس
من الطرف الآخر فالاول هو العام من كل وجه والثاني الخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان
فان الاول ينطلق على كل الثاني والثاني لا ينطلق على كل الاول فالاول عام مطلقا
والثاني خاص بالنسبة الى الاول او ينطلق كل واحد منهما على بعض ما ينطلق عليه الآخر
وكل واحد منهما عام بالنسبة الى الآخر من وجه دون وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان
ينطلق على بعض الابيض والابيض ينطلق على بعض الحيوان اذا ثبت هذا فنقول
اذا ورد لفظان كل واحد منهما عام من وجه وخاص من وجه فالمسألة من مشكلات علم الاصول
واختار قوم فيها الوقف الا بترجيح يقوم على العمل باحد اللفظين بالنسبة الى الآخر
وكانه يراد الترجيح العام الذي لا يختص بمدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الامور
الخارجية عن مدلول العمومين من حيث هي عموم وقال ابو الحسين في كتابه المعتمد وليس
يخلو امر هذين العمومين اما ان يعلم تقدم احدهما على الآخر او لا يعلم ذلك فان لم يعلم ذلك
لم يخل اما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوما والآخر مظنونا لان الحكم بالاحدهما
طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما اي ما يقتضي اطراح الآخر وليس كذلك اذا تعارضا في
كل وجه فان لم يترجح احدهما على الآخر فالبعيد منهما بالتخصيص وقال الفاضل ابو سعد
محمد بن يحيى رحمه الله تعالى فيما وجدته معلقا عنه في العامين اذا تعارضا كما يخصص هذا

بذاك

بذاك لمعارضه امكن ان يخصص ذلك بهذا وليس احدهما اولى من الآخر فينظر فيهما ان دخل احدهما
تخصيص مجمع عليه فهو اولى بالتخصيص وكذلك اذا كان احدهما مقصودا بالعموم يرجح على من
كان عمومه اتفاقا **الثالثة والثلثون** اختلفوا في اكل التمساح فمنعه الشافعي واباحه مالك اصحابها
رحمة الله عليهم اجمعين وهو احد المسائل التي تبنى على هذه القاعدة وبيان ذلك ان قوله
تعالى حرمت عليكم الميتة اذا جعلناه عاما كما استدل الشافعي به على العموم دخل فيه التمساح ويعارضه
نهيه عليه السلام عن اكل كل ذي ناب من السباع وهو عام بالنسبة الى البري والبحري فيدخل فيه
التمساح فيكون كل واحد منهما عاما من وجه خاصا من وجه فيدخل تحت القاعدة اللهم الا ان
يدعي المالكية انصراف لفظة السباع الى البري لتبادر الفهم عند الاطلاق اليه فعلى هذا
لا يعارض كل واحد منهما الآخر من وجه واذا عورضوا بوجود الحقيقة في السبعية وثبت
لهم العرف في الاستعمال كان الاستعمال مقدما على الحقيقة اللغوية وان لم يثبت ذلك
فلا بد من ترجيح فان طلب الترجيح العام الخارج عن مدلول اللفظين فقد رجح المالكية
عموم هذا الحديث بموافقة ظاهر قوله تعالى احل لكم صيد البحر **الرابعة والثلثون**
الحكم بحل ميتته يدل على طهارتها مع ضميمة مقدمة اخرى وهي ان النجس لا يحل اكله بدليل
نهيه عليه السلام بان لا يقرب مايع السمن اذا وقعت فيه الفارة **الخامسة والثلثون**
اختلفوا في اباحة اكل السمك الطافي والذي ذكره الحنفية كراهته ومذهب الشافعي ومالك
رحمهما الله تعالى اباحته وعموم الحديث يقتضيه **السادسة والثلثون** ما يسمى سمكا من
حيوان البحر فهو مباح من غير خلاف واما غيره فنقل عن الشافعي رضي الله عنه قول غريب
انه لا يحل لان اسم السمك لا يتناوله وقيل انه مرجوع عنه والصحيح من مذهبه تعدي الحل
الى غيره في الجملة وهو جار تحت عموم اللفظ والذي نقلناه من القول هو الذي ذكره الحنفية
اعني انه لا يؤكل من حيوان الماء الا السمك **السابعة والثلثون** تعليق الحكم بالميتة
هل يقتضي التخصيص بها من جهة المفهوم يمكن ان يقال ذلك جريا على المفهوم عند ارباب
المفهوم ويمكن ان يقال انه لا يدل لان العلة في القول بالمفهوم طلب فائدة التخصيص
وتعين المخالفة فائدة ولهذا قالوا ان التخصيص ان كان بسبب العادة لم يقتض المخالفة
كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فانه وجد التخصيص بسبب آخر غير معنى المخالفة
فعلى هذا يقال سبب التخصيص بالذكر تقديم تحريم الميتة واخراج هذا الجنس منها فقد وجد
سبب غير المخالفة **الثامنة والثلثون** اذا قرعنا انه من مفهوم المخالفة الذي يدل
على نفي الحكم عما عداه فيؤخذ منه ما اختلف فيه الشافعية رحمهم الله تعالى في انتفاع
السمك حيا هل يجوز من جهة الحل وان منع من جهة التعذيب فاذا قلنا بالمفهوم تقتضي ذلك
المنع لتخصيص الحل بالموت فيخرج عنه الحي في الحكم وهؤلاء يجعلون الموت في السمك كالذبح
في غيره ليحصل الحل **التاسعة والثلثون** قد اشرنا الى مفهوم المخالفة بالنسبة الى الحي
من سمك البحر ويكون لهذا اللفظ مفهوم الموافقة من وجه آخر وذلك انا لما بينا ان عرف الشرع

www.alukah.net

لا مع عدم الحرمة من غير ذكوة فاذا دل اللفظ على اباحة ذلك كان ذاكرا اولى بالاباحة
وهذا من طريف ما وقع ان يجمع في صيغة واحدة مفهوم موافقه ومفهوم مخالفه باعتبار
ما ذكرناه ولك ان تقول ان تذكيه هذا الحيوان البحري هل يباح اباحة مطلقة **الاربعون**
لا يلزم ان الميتة والاعيان لا يقبل الحل والحرمة نفسها بل بامر يتعلق بها وذهب بعض
المحققين الى ان الاجمال في مثل هذا لانه لابد من اضمار متعلق والمتعلقات متعددة لا
يصح لبعضها على بعض فيجيء الاجمال واختاروا كونها مقتضية لتحريم ما يراد من العين عرفا
محرم الميتة تحرم اكلها وتحريم المراة تحريم الاستمتاع بها وتحريم الخمر تحريم شربها وعلى هذا
الخيار ينبغي ان يكون التقدير في قوله عليه السلام احل ميتته الحل اكل ولا يكون فيه دليل على
حل ما ليس باكل من الافعال المتعلقة بميتته وفي مطاوي كلام بعض المناظرين ما يشعر
بالقول بالعموم في المتعلقات ويمكن ان يوجه هذا بان الحقيقة لما كانت تعين اقرب المجازات
فاقربها الى الحقيقة ما يقتضيه العموم **الحادية والاربعون** اذا قلنا بالعموم في الميتة
من قال بالحل في جميع ميتته جرى على العموم ومن قال بتحريم بعض حيوان البحر كالشافعي
رضي الله عنه فانه يحرم الضفدع والسرطان والسلحفاة على ظاهر مذهبه فلم يجر على العموم
ويحتاج الى دليل التخصيص وحكي انه حضر مجلسا فذكر فيه مذهب ابن ابي ليلى انه اباح الضفدع
والسرطان فاخذ الشافعي ينصره فذكر صاحب المقرب ان من الاصحاب من عد ذلك قولا للشافعي
والمذهب المعروف خلافه والعموم يدل على حلها والشافعي رحمه الله تعالى واصحابه ياخذون
التحريم من علة الاستخباث من قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث وهذا يلتفت الى القاعدة
التي سبقت من تعارض العمومين من وجه دون وجه وهنا يقوى توجيه اعمال تحريم الخبائث
اذا صح النظر الى المقصود من اللفظ وجعل في غيره كالمجمل فعليك بامام النظر فيه **الثانية**
والاربعون اختلف قول الشافعي رضي الله عنه في الحيوان البحري الذي له نظير محرم في
البر ككلب الماء وخنزيره وهذا يرجع الى القاعدة التي ذكرناها من تعارض العمومين من
وجه دون وجه لان الله تعالى يقول حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فهو عام في خنزير
البر والبحر وقوله عليه السلام احل ميتته عام في الميتات التي فيها الخنزير فمن قال بتحريمه و
استدل بالاية قيل له هي عامة بالنسبة الى خنزير الماء فيخرجه بالحديث ومن قال بتحليله استدل
بالحديث قيل له هو عام بالنسبة الى خنزير الماء فيخرجه بالاية وهذا منه ما اشرنا اليه من ان حمل الخبر
على البري يسبق الفهم العلة الاشتراك مع زيادة هاهنا وهي منع كون خنزير احتقيا ملهما
تشبيه به **الثالثة والاربعون** اذا قيل باباحة خنزير الماء وكلبه ففي اشتراط الذكاة قولان
للشافعي احدهما لا يشترط كالنمل ويستدل لهذا الحديث لهذا القول **الرابعة والاربعون**
ذكر الاصوليون ان تخصيص بعض افراد العام بالذكر لا يقتضي التخصيص في الحكم وحكوا خلافا
في ذلك فيه ولتنبيه لا يمر وهو انه ينبغي ان يقيد ذلك التخصيص بما ليس له مفهوم كالاقتصار
فاما ما له مفهوم كالصفات فعلى القول بالمفهوم قد اجاز التخصيص العموم به

الخامسة والاربعون اشتهر بين الفقهاء حديث احلت ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد
فاذا نظرنا الى هذا مع عموم قوله عليه السلام احل ميتته كان هذا اللفظ عاما لكن قوله احلت لنا ميتتان
وتعيين الميتتين في هذين المذكورين يشكل عليه مذهب كافة الفقهاء في عدم تخصيص الحل بالسمك
الا ان يدعى في بعض ما ينقل انه حله ان السمك يطلق عليه وقد قيل ان الخلاف في تحريم ما له نظير
محرم في البر مبني على هذا اعني انه هل يسمى سمكا فيوخذ حله من اللفظ المقتضي تحليل ميتة السمك
ام لا ويوخذ حله اما على السمك من دليل آخر لقوله تعالى احل لكم صيد البحر ويظهر مع ذلك في
اللفظين معا ما يقتضيه النظر الصحيح وانما ذكرنا هذا التنبيه على ما ينبغي ان يوخذ من الحديث
وما لا فان قلت لا نسلم ان قوله الميتتان السمك والجراد يقتضي التخصيص لانه تعليق الحكم
باللقب قلت اللام للعهد الشائع وهو الميتة وتعليق الحكم بها تعليق بالوصف وتبيين
ذلك بهذا ان هذا التخصيص لبعض افراد العام بالذكر وانه تخصيص يقتضيه مفهوم المخالفة عند من
يرى به وفيه هاهنا زيادة دلالة على التخصيص وذلك ان قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان
مذكور لبيان الرخصة والاستثناء من الميتة المحرم اكلها وذلك يقتضي الحصر لان ما عداه يبقى
على الاصل في التحريم فيضم في الدلالة الى التخصيص هذا المعنى **السادسة والاربعون**
هذا البحث الذي اشرنا اليه يستدل لقول من قال باشتراط الذكاة فيما له نظير محرم
في البر اذا اخرجه عن اسم السمك وقال يحله ليخرج بذلك عن اسم الميتة من السمك فيحتاج الى
الذكاة **السابعة والاربعون** انقطاع قطعة من السمكة ممنوع للتعذيب واما حل
اكلها فيوخذ من هذا الحديث مع مقدمة اخرى وهي ما ابين من حي فهو ميت فيقال هذه
القطعة ميتة فانها ابين من حي فهو ميت وميتة البحر حلال بالحديث فهذه القطعة حلال
الثامنة والاربعون لما كان اسم الميتة شرعا لما عدم فيه الذكوة الشرعية او ما يقوم
مقامه كالاصطياد كان من شرط الذكاة الشرعية اهلية المذكي او المصطاد فمن ليست له اهلية
الذكاة فمصطاده ميتة فاذا اصطاد المجوسي من البحر فمصطاده ميتة لا يؤكل وميتة
البحر حلال **التاسعة والاربعون** اختلف الشافعية والمالكية في دم السمك هو طاهر
ام لا فيمكن ان يجعل الحديث مقدمة من مقدمات القول بطهارته بان يقال لو كان نجسا لما حل
اكل الميتة التي يحتقن منها لكنها حلت بالحديث ويقيل الملازمة بان الاصل امتناع ما يوجب التحريم
اذا امكن والدم المحتقن على تقدير نجاسته يقتضي تنجيس ما احتقن فيه بالاصل فيقتضي تحريمه
بالاصل فعلى تقدير طهارته لا يكون الحكم بالحل على خلاف مقتضى الدليل وعلى تقدير نجاسته
يكون الحكم بالحل على خلاف مقتضى الدليل وعلى تقدير نجاسته يكون الحكم على خلاف مقتضاه
فيرجح الاول على الاول وفيه نظر من حيث ان الحكم بطهارته مع تسليم كونه دما خلاف الاصل
ايضا فعليك بتمام البحث وقد منع بعض الناس ان دم السمك دم حقيقي **الخمسون** ان
نقل بعض الجمعية ان المتاخرين اختلفوا فيما يعيش في الماء ما ليس له نفس كالضفدع والسرطان
والسمك ونحوه اذا مات في غير الماء كالخل ونحوه هل ينجس ام لا فقال بعضهم ينجس لانه مات

وهو مذهب ومنهم من قال لا ينجس لانه ليس له دم سائل وقيل بان هذا قول ابي يوسف ومحمد
واما قول ابي حنيفة وهذا انما يتعلق بالحديث من جهة الاضافة التي في متنه فاذا
حمل متنه على ظاهره من غير اعتبار موتها فيه جاء القول الثاني ويشهد له المعنى المستنبط
من تعليل عدم نجاستها بعدم النفس السائلة وان اعتبر في هذه الاضافة موتها جاء فيه
القول الاول ولا شك ان العرب تكتفي في الاضافة بادنى ملابسة الحادثة والخمسون
الثاني اذا كان على اصل خلقته فهو طهور وان كان متغيرا باصل الخلقة وروي عن بعض
الشافعية الاستدلال بهذا الحديث على هذه المسئلة بناء على انه يتناول المتغير وغير
المتغير واعلم ان المتغير باصل خلقته يدخل تحت مدلول اللفظ اذا قلنا ان اسم البحر
يطلق على الملح والحلو والا فالملح باصل خلقته لا يقال في صفاته انها متغيرة الا
بالنسبة الى غيره مما لا يدل عليه لفظ البحر

الحديث الثاني

وعنه اي وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه اخرجه مسلم
الكلام عليه من وجوه الوجه الاول في التعريف بمن ذكر فاما ابو هريرة
فقد تقدم التعريف به والذي نريده ها هنا ما يتعلق به مارواه محمد بن سعد الكاتب
قال حدثنا عارم بن الفضل قال حدثنا حماد بن زيد القاضي الحريري قال سمعت ابا عثمان
النهدي قال تضيفت ابا هريرة سبعا فكانوا يتناوبون الليل اثلاثا ثلثا هو
وثلثا امرأته وثلثا خادمه قال وقلت لابي هريرة كيف تصوم يا ابا هريرة قال اما
انا فاني اصوم في الشهر ثلاثا فان حدث حدث كنت قد قضيته ○ واما مسلم
رحمه الله عليه فهو ابو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري احد الائمة في هذه
الصناعة والقائمين بالرجوع في هذه البضاعة وقد اعظم الله تعالى به النفع للمسلمين ورفع
له وللبخاري ذكرا صالحا في الغابرين وجعل فائدته في المسلمين بعدهما تهوى اليهما وربط
قلوبهم على الوثوق بهما والاعتماد عليهما ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم قال ابو علي الحسين بن علي النيسابوري ما تحت اديم السماء كتاب اصح من كتاب مسلم
بن الحجاج وذكر الحاكم ابو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ابا الحسين بن منصور قال
سمعت اسحق بن ابرهيم الحنظلي يقول وقد نظر الى مسلم بن الحجاج مزدحما بن يزد فقال
الحاكم قرأت بخط ابي عمرو المستملي سمعت ابا احمد محمد بن عبد الوهاب يقول وذكر حديثا
عن الحسين بن الوليد في مس الذكر فقال مسلم بن الحجاج يعجبه هذا الحديث ويراه ويأخذ به
وكان مسلم بن الحجاج من علماء الناس واوعية العلم ما علمت عليه الا خيرا وكان برا رحمه الله
تعالى بابيه وكان ابوه الحجاج بن مسلم من مشيخة ابي رضي الله عنهما وقال سمعت ابا عبد الله
محمد بن يعقوب غير مرة يقول انما اخرجت نيسابور هذه من رجال الحديث ثلثة محمد
بن يحيى ومسلم بن الحجاج وابرهيم بن ابي طاهر وقال ابو الفضل محمد بن ابرهيم قال
سمعت

سمعت احمد بن سلمة يقول رأيت ابا زرعة وابا حاتم يقدمان مسلم بن الحجاج في معرفة الصحيح
على مشايخ عصرهما وقال قرأت بخط ابي عمرو المستملي املى علينا اسحق بن منصور سنة احدى
وخمسين ومائتين ومسلم بن الحجاج يصحب عليه وابا المستملي فنظر اسحق بن منصور الى مسلم
فقال لن يعدم الخير ما بقاء الله للمسلمين وقال الحاكم في ابتداء ترجمة مسلم بن الحجاج مسلم
بن الحجاج بن مسلم الامام ابو الحسين القشيري ثم النيسابوري المقدم الحجة في التمييز بين
الصحيح والسقيم وذكر الحاكم مصنفاته كتاب المسند الكبير على الرجال قال وما ارى انه
سمعه منه احد كتاب الجامع الكبير على الابواب كتاب الاسامي والكنى كتاب المسند الصحيح كتاب
التمييز كتاب العلل كتاب الوحدان كتاب الافراد كتاب سؤالات احمد بن حنبل كتاب الاقران
ما هب التابع كتاب عمرو بن شعيب قال يذكر كل من يحتج بحديثه وما اخطأ فيه كتاب مشايخ
مالك بن انس كتاب مشايخ الثوري كتاب مشايخ شعبة كتاب من ليس له الا راو واحد من رواة الحديث
كتاب المخضرمين كتاب اوهام المحدثين كتاب تفصيل الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كتاب طبقات التابعين كتاب افراد الشامعين من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كتاب المعرفة كتاب ما اخطأ فيه عمرو كانت وفاة مسلم رحمه الله تعالى عشية الاحد ودفن
يوم الاثنين سنة احدى وخمسين ومائتين الوجه الثاني في مخرجه ومخرجه
وهو مروي من حديث ابي هريرة من غير ما وجه وقد اخرجه البخاري ومسلم والنسائي
فاخرجه البخاري من حديث شعيب عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة باسناد
حديث تقدمه عليه قال وباسناده قال لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم يغتسل فيه
واخرجه مسلم من حديث جرير عن هشام عن محمد هو ابن سيرين عن ابي هريرة ولفظه
لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه واخرجه النسائي من حديث يحيى بن عتيق عن
محمد بن سيرين عن ابي هريرة ولفظه كذلك لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه
ورواه النسائي عن يعقوب بن ابرهيم عن اسمعيل بن يحيى قال كان يعقوب لا يحدث
الا بدينار ورواه ايضا من حديث عوف عن محمد عن ابي هريرة ولفظه لا يبولن احدكم في
الماء الدائم ثم يتوضأ منه قال عوف وقال الحلاس عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
مثله الوجه الثالث في الاختيار تقدم عليه متقدمه وهو ان اهل الحديث اذا قالوا
في حديث اخرجه فلان وفلان مثلا او رووه من غير جهة الكتب المشهورة وقالوا اخرجه
فلان فانما يعنون بذلك تخريج اصل الحديث دون احاد الالفاظ والحروف وينبغي للفقيه
المستدل بلفظة من الحديث اذا نسب الحديث الى كتاب ان يكون ذلك اللفظ الذي يدل على
ذلك الحكم الذي اختاره موجودة في ذلك الكتاب بعينها ولا يعذر في هذا كما يعذر المحدث
لان هذا عنه تقتضي النظر الى مدلول الالفاظ واكثر نظر المحدث فيما يتعلق بالاسانيد
ومخارج الحديث والنظر في مدلول اللفظة المعينة خارج عن غرضه وهو متعلق غرض
الفقيه عينا وعن هذا ينبغي ان يتفقد التراجم الذي يذكرونها في المصنفات فاذا دلت الترجمة

على الحكم الذي يريد اثباته باللفظ المعين ثم قال اخرج فلان ولم يكن ذلك اللفظ الذي عنده
دليله موجوده في تلك الكتب كان متسامحا او مخطئا اذا ثبت هذا فنقول لما كان
هذا الكتاب الذي نحن في شرحه كتابا مقصوده الاستدلال على الاحكام الفقهية
وكان متعلق نظر الفقهاء هو مدلولات الالفاظ وفيها تتفاوت رتبهم ومفهوماتهم
وجب ان نراعي اللفظ الذي ينسب الى الكتاب وان ذكر ان غيره اخرجه معه فالاعتماد
على من نسب اليه اولا واذا اضيفت النسبة اليه لفظا وقد اختلفت الفاظ هذا الحديث
في الكتب المشهوره ففي بعضها ثم يغتسل منه وفي بعضها ثم
يتوضأ منه ولم يمكن ان ننسبها نسبة مطلقة الى جميع الكتب التي خرجت فيها لاختلاف
الالفاظ واختلاف مدلولاتها وان كانت متقاربة في المعنى فما ذكرناه وذكرت
رواية مسلم رحمه الله تعالى واقتصرت على لفظها ونبهت بقولي لفظ مسلم على
اختلاف لفظ غيره **الوجه الرابع** في شرح مفرداته وهي **مسائل الاولى**
الماء الدائم هو الراكد الذي لا يجري وقد جاء في بعض الاحاديث الذي لا يجري وهو
تفسير للدائم وايضاح لمعناه وقال بعضهم يحتمل ان يكون احترز عن راكد يجري
بعضه كالبرك ونحوها **الثانية** اذا ثبت ان الراكد هو الساكن غير المتحرك فيقابله
وهو الجاري يكون هو المتحرك والشافعية رحمهم الله تعالى استنبطوا من الحكم
المتحرك المتعلق بالراكد معنى اقتضى ان يحكم في بعض ما هو متحرك حكما انه في حكم
الراكد وذلك انهم جعلوا العلة في ايجاد حكم الراكد ارادة مخالفة الجاري ونشأ
من هذا انه لو كان الماء يستدير في بعض اطراف الحوض ثم يستقر في المنتهى ليحكم الماء الراكد
لان الاستدارة في معنى التوافق والتزاد يزيد على الركود هذا هو المحكي عن امام الحرمين و
شيخي ما هو شبيه بهذا **الثالثة** قوله عليه الصلاة والسلم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم
يغتسل منه فيه نهي عن شيئين والنهي عن الشيئين تارة يكون على الجمع وتارة يكون الجمع
اما النهي على الجمع فيقتضي المنع من كل واحد منهما واما النهي عن الجمع معناه المنع
من فعلهما معا بقيد الجمعية ولا يلزم منه المنع من احدهما لا مع الجمعية فيمكن ان يفعل احدهما
من غير ان يفعل الاخر والنهي عن الجمع مشروط بامكان الانفكاك بين الشيئين والنهي على
الجمع مشروط بامكان الخلو عن الشيئين والنهي على الجمع معناه ان يكون في كل واحد منهما
مفسدة تستقل بالمنع والنهي عن الجمع حين يكون المفسدتان ناشئة عن اجتماعهما واذا ثبت هذا
فهذا الحديث الذي نحن فيه من باب النهي عن الجمع اي الجمع بين البول في الماء الراكد والاغتسال
منه والرواية التي ياتي ذكرها من حديث محمد بن عجلان لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل
فيه نهي على الجمع **الوجه الخامس** في شيء من العربية قال الشيخ ابو العباس احمد بن
عمر بن ابراهيم القرطبي في كتاب المفهم الرواية الصحيحة يغتسل برفع اللام ولا يجوز نصبها اذ
لا ينتصب باضمار ان بعد ثم وبعض الناس قيده ثم يغتسل بجزم اللام على العطف على يبولن

وهذا الذي نبه اذ لو اراد ذلك لقال ثم لا يغتسل لانه اذ ذاك يكون عطف فعل على فعل لا عطف
جملة على جملة وحينئذ يكون الاصل متساويا والفعلين في النهي عنهما وتاكيدهما بالنون الشديدة
فان المحل الذي تتوارد عليه معنى واحد وهو الماء فعدوله عن ثم لا يغتسلن الى ثم يغتسل دليل
على انه لم يرد العطف وانما جاء ثم يغتسل على التنبيه على مآل الحال ومعناه انه اذا بال فيه قد
يحتاج اليه فيمتنع استعماله لما اوقع فيه من البول قال وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم
لا يضربن احدكم امرأته ضرب الامة ثم يضاجعها برفع يضاجعها ولم يرده احد بالجزم ولا يتخيله فيه
لان المفهوم منه انه انما نهاه عن ضربها لانه يحتاج الى مضاجعتها في ثاني حال فيمتنع عليه ما شاء
بالتأم من معاشرتها ويتعذر عليه المقصود لاجل الضرب فتقدير اللفظ ثم هو يضاجعها وثم
هو يغتسل النهي عما ذكره وفي بعض اطلاقاته هذه نظر وهذا المعنى الذي ذكره يقتضي انه
كالتعليل للنهي عن البول في الماء الراكد لا عن الغسل منه ويكون النهي عن الغسل منه ليس
من مدلول اللفظ مباشرة بل من مدلولاته التزاما من حيث انه لو لم يكن البول فيه مانعا من الغسل
او الوضوء منه لما صح تعليل النهي عن البول فيه بانه يشنع منه الغسل فيه لكن التعليل صحيح على
حسب ما اقتضاه الكلام عنده فوقع النهي عن الغسل منه بعد البول بطريق الالتزام لانه لازم
لصحة التعليل وفي تعيين هذا المعنى الذي ذكره لا يحمل عليه اللفظ نظر وذكر الشيخ ابو زكريا
النواوي رحمه الله تعالى ان الرواية يغتسل مرفوع اي لا تبل ثم انت تغتسل منه في كلامه هنا
الحديث الذي لفظه لا تبل في الماء الدائم الذي لا يجري ثم تغتسل منه قال وذكر شيخنا
ابو عبد الله بن مالك انه يجوز ايضا جزمه عطفا على يبولن ونصبه باضمار ان باعطاء حكم واو
الجمع قال النواوي فاما الجزم فظاهر واما النصب فلا يجوز لانه يقتضي ان المنهي عنه الجمع
بينهما دون افراد احدهما وهذا لم يقله احد بل البول منهي عنه سواء اراد الاغتسال فيه او منه
او لا والله اعلم وهذا التعليل الذي علله امتناع النصب ضعيف لانه ليس فيه اكثر من كون هذا
الحديث لا يتناول النهي عن البول في الماء الراكد بمفرده وليس يلزم ان يدل على الاحكام المتعددة بلفظ
واحد فيوخذ النهي عن الجمع من هذا الحديث ويوخذ النهي عن الافراد من حديث اخر والله اعلم
الوجه السادس في ذكر القواعد والمقدمات المحتاج اليها في الكلام على الحديث واستنباط فوائده
منها اولها ان القياس في معنى الاصل حجة شرعية وثانيها ان المفهوم هل هو حجة او لا وثالثها ان المفهوم هل
يخصص العموم او لا ورابعها حكم العموم اذا عارض كل واحد منهما صاحبه من وجه دون وجه وخامسها
ان اللفظ العام هل يستنبط منه معنى يعود عليه بالتخصيص وسادسها استعمال ذكر حديث
القلتين في الكلام في تصحيحه وطريق الاستدلال به وسيأتي وجه الحاجة الى هذه القواعد
في المباحث ان شاء الله تعالى واما حديث القلتين في ذلك لان بعض العلماء قد خص عموم هذا الحديث
به فلا بد في تمام البحث من ذكره فاما حديث القلتين فقد بسطنا القول فيه في كتاب الامام في معرفة
احاديث الاحكام والذي نلخصه هاهنا انه يعترض على التمسك به من حيث جهة الاسناد
والترجيح والمشهور من طرقه ثلثة احدها رواية الوليد بن كثير ثم رواية ابي اسامة عنه وقد

عليه

اللفظ الوارد في الصحيحين تكرر في ش

ادخلنا

لفظه من حديث محمد بن جعفر بن الزبير عن عبيد الله بن عبد الله عن عمر عن ابيه قال
سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الماء وما ينوبه من الدواب والسباع فقال صلى الله عليه وسلم
اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث وهذا عند ابي داود وثانيها رواية حماد بن سلمة عن عاصم بن المنذر
عن عبد الله بن عبد الله بن عمر قال حدثني ابي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان
الماء قلتين فانه لا ينجس وثالثها رواية اسحق وهو مروي عنه من طريق منها رواية عن محمد بن جعفر
عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابي هريرة وفيه ما بلغ القلتين فلم
يحمله شيء وعنه اسناد اخر عن الزهري فالاعتراض من جهة الاسناد والاختلاف
من رواية الوليد فانه عنه عن محمد بن عباد بن جعفر وتارة عن محمد بن جعفر بن الزبير والاختلاف
في ذلك موجود في رواية الحفاظ والاضطراب احد اسباب الضعف ايضا فقد اختلف في
روايته عن عبد الله بن عمر فقيل عن ابن عبد الله وقيل عن عبيد الله بن عبد الله وفي المتن فقيل في
حديث حماد قلتين كما ذكرناه وقيل قلتين او ثلاثا وروي حديث من وجه اخر غير هذا الوجه
فيه اربعون قلة واخر من وجه اخر اذا زاد الماء على قلتين او ثلاث فانه لا ينجس وايضا فقد اختلف
في الرفع والوقف فرواه حماد بن سلمة مرفوعا كما قدمناه وخالفه حماد بن زيد فروى عن عاصم
بن المنذر شيخ حماد بن سلمة عن عبيد الله عن ابيه موقوفا غير مرفوع ورواه اسمعيل بن علية عن عاصم
بن المنذر المذكور عن رجل لم يسمه عن ابن عمر موقوفا ايضا الى غير ذلك من الاختلاف وهذه الوجوه
التي ذكرناها يمكن على طريقة الفقهاء ان يسلك فيها طريق يفضي الى التصحيح وهو ان ينظر الى هذه
الاختلافات الواقعة فيه اسنادا ومتنا فيسقط منها ما كان ضعيفا اذ لا يعلل القوي بالضعيف وينظر
فيما رجاله ثقات فما وقع في بعضه شك طرح واخذ فيما لم يقع فيه شك من روايه وما وقع فيه من اختلاف
يمكن الجمع فيه جمع كالروايات التي فيها من جهة اسمعيل بن علية عن عاصم عن رجل لم يسمه فانه يمكن ان يكون
ذلك الرجل الذي لم يسمه في هذه الرواية هو المسمى في غيرها وما كان من اختلاف لم يضبط لم يعلل به كالاختلاف
بين محمد بن عباد بن جعفر ومحمد بن جعفر بن الزبير فانه ان كان الحديث عنهما معا فقد امكن الجمع
وان كان اضطرابا من الرواة والحديث عن احدهما مع جهالة عينه فاذا كانا معا فقلتين لم يضر لانا
كيف ما انقلبنا انقلبنا الى عدل ولا يضرنا جهالة عينه وكذلك يقال في الاختلاف الواقع بين عبيد الله
بن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عبد الله بن عمر واما الاختلاف الواقع في الرفع والوقف فان
صح فالرفع يقدم على ما قرره اهل الاصول هذا طريق يمكن ان يذكر في التصحيح على طريقة
الفقهاء والاصوليين وقد جلم الفقيه الحافظ ابو جعفر الطحاوي الحنفي رحمه الله تعالى بصحة
الحديث ولكنه اعتل في ترك العمل به بوجه نذكره وهو المشكل في هذا المقام وذلك ان العمل به
موقوف على معرفة مقدار القلتين المعلق عليهما الحكم والقلة لفظ مشترك وبعد صرفها الى
احد معنييها وهما وعاء الماء التي تسقى منه الدابة بين الكبار والصغار حتى تتناول الكول وتتناول
الجرة وقد فسرها بعض السلف اعني بالجرة ومع التردد يبعد العمل واجيب عن هذا
بوجهين احدهما ان جعله مقدرا بعدد منها يدل على انه اشار الى اكبرها لانه لا فائدة بتقديره
بقلتين

بقلتين صغيرتين وهو يقدر على تقديره بواحدة كبيرة والجواب الثاني انه قد ورد تقديره بقلال بحر وهي
معلومة ولهذا ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم في معرض التعريف لما ذكر صفة الشيء ولا يعرف الا
بمعروف قال الشافعي رضي الله عنه مسلم بن خالد عن ابن جريج باسناد لا يحضرني ذكره ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث قلال بحر قال ابن جريج وقد
رأيت قلال هجر فالقلة تسع قربتين او قربتين وشيئا وهذا فيه امور احدها وهو اخفها ان
ان مسلم بن خالد قد ضعف فعن علي بن المديني انه قال فيه ليس بشيء وقال ابو حاتم ليس بذاك
القوي منكر الحديث لا يحتج به تعرف وتنكر وانما جعلنا هذا الوجه اخفها لانه كان فقيه مكة
وعالما مشهورا قال ابو حاتم مسلم الزنجي امام في الفقه والعلم وقال ابراهيم الحربي كان في اهل
مكة وقد وثقه يحيى بن معين في رواية وقال احمد بن محمد بن الوليد كان فقيها عابدا يصوم الدهر
وبعض من صنف الصحيح من المتأخرين يذكر روايته في صحيحه ومنها ان قوله وقال في الحديث قلال
هجر متردد بين ان يكون المراد بكونه في الحديث انه مسند الى النبي صلى الله عليه وسلم وبين ان يكون ذلك
من قول بعض الرواة من غير ان يكون مسندا فانه يصح ومثل هذا ان يقال وقال في الحديث كذا
فظن روايته ابن جريج من وجه اخر غير رواية الشافعي ذكره من حديث ابن جريج يقول
اخبرني محمد بن يحيى بن عقيل اخبره ان يحيى بن يعمر اخبره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كان
الماء قلتين لم يحمل خبثا ولا بأسا قال قلت ليحيى بن عقيل قلال هجر قال قلال هجر قال فاظن ان
كل قلة تحمل قربتين روي من وجه اخر عن ابن جريج قال محمد قلت ليحيى بن عقيل اي قلال
قال قلال هجر قال محمد فرأيت قلال هجر فاظن ان كل قلة تأخذ قربتين فهذا الذي وجد
عن ابن جريج يقتضي ان قلال هجر ليس النبي صلى الله عليه وسلم وانما هو يحيى بن عقيل
ويعترض على هذا بوجهين احدهما ان محمدا الراوي عن ابي احمد قال محمد هذا الذي
حدث عنه ابن جريج هو محمد بن يحيى يحدث عن يحيى بن ابي كثير ويحيى بن عقيل فهذا
انما يقتضي التعريف باسم ابيه وبانه يروي عن يحيى ويحيى ولا يكفي هذا في الاحتجاج به بل لا
بد من معرفة حاله والاعتراض الثاني ان يحيى بن عقيل ليس بصحابي وهو الذي فسرها في هذه
الرواية ولا تقوم الحجة بقول يحيى الا بعد ثبوت رفعه وروايته مسندا لا سيما مع مخالفة
غيره له في التقدير وقد جاء في هذا الحديث انه قال في القلتين قال فاظن كل قلة تحمل
قربتين في رواية وفي اخرى قربتين فعلى الرواية الاولى الفرق ستة عشر طلا فيكون مجموع
القلتين اربعة وستين رطلا وهذا لا يقول به من يحد القلتين بما زاد على ذلك واعلم
انه قد ذكر حديث القلتين وتقديرها بقلال هجر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير جهة ابن
جريج من رواية المغيرة وهو ابن سقلاب فيسنده الى ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم يحمله شيء وهذا فيه امران احدهما ان المغيرة هذا
وان كان ابو حاتم يقول فيه هو صالح الحديث وابو زرعة يقول هو خرزي لا بأس به فانه قد
تكلم فيه قال ابن عدي هو منكر الحديث وذكر عن ابن جعفر بن مقسم انه قال فيه لم يكن من

من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وثانيهما انه ذكر في هذا الحديث انهما قريبان
راسخون كانا منا ستة عشر طلا وفي وجه اخر والقلة اربع اصح وهذا لا يقول به
من يعتبر القلتين باكثر فان تلك ما ذكروه يقتضي اتفاق العمل بالحديث من جهة عدم العلم
بعدد القلتين فلا يجوز على النبي صلى الله عليه وسلم ان يعلق الحكم على امر لا يتبينه قلت
هذا صحيح لا بد منه ان كان الحديث صحيحا اعني انه لا بد وان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم
بينه وليس يلزم من بيانه وصول ذلك البيان الينا فيكون الجهالة بالمقدار بالنسبة الينا لا من
جهة لو انه لم يقع مبينا في الاصل وقد جاء في علم الاصول التوقف عند التعارض في
نظر الناظر فيكون هذا منه وقد قال بعض الاصوليين شاملا فان قيل فهل يجوز ان يتعارض
عمومان يخلو عن دليل الترجيح قلنا قال قوم لا يجوز ذلك لانه يودي الى التهمة ووقوع الشبهة
وتناقض الكلامين وهو ممنوع عن الطاعة والاتباع والتصديق وهذا فاسد بل ذلك جائز
ويكون ذلك مبينا للعصر الاول وانما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والادلة ويكون
ذلك محنة وتكليفا علينا لطلب الدليل من وجه اخر او ترجيح او تخيير ولا تكليف في حقنا
الا بما بلغنا وليس فيه مجال انتهى فان قلت فيقتضي هذا ضياع الحكم على الامة وذلك
لا يجوز لحفظ الشريعة قلت لا نسلم ضياعه على كل الامة على تقدير الصحة للحديث لجواز
معرفة بعضهم به وانما الكلام فيما يرجع الينا بعد البحث وان صح جزما انه لم يعرفه احد من
الامة ولا يجوز ضياعه عليهم لزم القول بعدم صحة الحديث دفعا للمحذور المذكور والله اعلم

الوجه السابع في الفوائد والمباحث المتعلقة به وفيه مسائل **الاولى** الماء
اما ان يكون راكدا او جاريا فان كان راكدا وحلت فيه نجاسة لم تغيره فاما ان يكون مستبحرا
كثيرا او دون ذلك فان كان مستبحرا لم تؤثر فيه النجاسة وان كان دون ذلك ففيه مذاهب
احدها انه لا ينجس الا بالتغير قليلا كان او كثيرا ونقل ذلك عن بعض الصحابة وهو مذهب
الاوزاعي وداود وشهره العراقيون عن مالك واشتهر وهو قول لاحمد بن حنبل نصره بعض
المتاخرين من اتباعه وعقد له مسئلة خلافية في طريقته ورجحه ايضا من اتباع الشافعي
القاضي ابو المحاسن الروياني صاحب بحر المذهب واما ابو حنيفة رحمه الله تعالى واتباعه
فان الطحاوي رحمة الله تعالى قال في مختصره واذا وقعت نجاسة في ماء ظهر فيه لونها او
طعمها او ريحها او لم يظهر ذلك فيه فقد نجسه قليلا كان الماء او كثيرا الا ان يكون جاريا او
حكمه حكم الجاري كالغدير الذي لا يتحرك احد طرفيه بتحرك سواه من اطرافه واما الشافعي
رحمه الله تعالى فانه اعتبر القلتين وقال انه ينجس ما دونهما بوقوع النجاسة فيه وان
لم يتغير وكان قلتين او اكثر لم ينجس الا بالتغير عنده وهذه رواية عن احمد رجحه عند جماعة
من اتباعه في غير بول الادمي وعذرة المائعة فاما هما فيتنجس الماء وان كان قلتين فاكثر
على المشهور ما لم يكثر الى حيث لا يمكن نزحه كالمصانع التي بطريق مكة الثانية قوله عليه السلام
لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم يغتسل فيه عموم لا بد من تخصيصه اتفاقا فان الماء المستبحر جدا
لا

لا يثبت فيه هذا الحكم وقد حكيا عن الحنفي تخصيصه في الغدير الذي لا يتحرك احد طرفيه بتحريك
الاخر وعن الحنبلي تخصيصه بما لا يمكن نزحه كالمصانع التي بطريق مكة والشافعي ايضا يخرج
عنه القلتين فما زاد عليهما فاما الحنفية القائلون بان الماء الراكد ينجس بوقوع النجاسة فيه
فهو مقتضى العمل بالعموم ومقتضى حمل صيغة النهي على حقيقتها وهو التحريم فاذا خرج منه
المستبحر بقي اللفظ متناولا ما عداه ويحتاجون الى تخصيص اخر في الماء الذي وقع فيه الحد
المعتبر عندهم وهو عدم تحرك احد الطرفين بتحرك الاخر وهذا انما اخذ من معنى فهموه وهو
سراية النجاسة في الماء وان هذا التباعد لا سراية وهذا للقدار من الماء يدخل تحت العموم
فتخصيصه بهذا المعنى تخصيص العام بمعنى مستنبط منه يعود عليه بالتخصيص وفيه كلام لاهل
الاصول واما الشافعية رحمه الله تعالى فانهم لما اعتمدوا حديث القلتين خصوا العام به
وهو تخصيص بمنطوق لان هذا الحديث الذي نحن نتكلم فيه عام في المنع من الاغتسال في كل ماء
راكد بعد البول فيه فيدخل تحت القلتان فما زاد وقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا
يقتضي بمنطوقه ان هذا القدر لا يمتنع الغسل به بعد وقوع النجاسة فيه وهو اخص من ذلك
العام الاول وهذا مبني على ان قوله عليه السلام لم يحمل الخبث محمول على انه يدفع الخبث عن نفسه
لكثرته وهو الظاهر وقول المخالف لهذا المذهب انه يحتمل ان يكون كقولهم فلان ضعيف
لا يحمل كذا فيكون اشعارا بان هذا المقدار لا يحمل الخبث اي لا يطيقه ولا يدفعه عن نفسه
لقلته بعيد ضعيف يبعده السياق ويدفعه الرواية التي فيها اذا كان الماء قلتين فانه
لا ينجس فيتعين على من اراد نفي هذا التخصيص ان يبين تعذر العمل بحديث القلتين واما
ما ذكرناه عن الحنبلية فطريق تقديره ان يقال حديث القلتين خاص في المقدار عام في
الانجاس وهذا الحديث الذي نحن فيه عام بالنسبة الى المقدار خاص بالنسبة الى الانجاس لكونه
ذكر فيه بول الانسان دون سائر النجاسات فاذا كان الواقع غير بول الادمي في القلتين فما زاد
حكم بطهارته عملا بحديث القلتين واذا كان الواقع في هذا المقدار بول الادمي حكم بنجاسته
عملا بهذا الحديث فعلى هذه الطريقة يخص العموم في الانجاس الذي في حديث القلتين ويخصصه
هذا الحديث الذي نحن فيه وعلى طريقة الشافعية يخص العموم الذي في الماء الراكد
يخصصه حديث القلتين فاما حكم الحنبلي بالحاق عذرة الادمي المائعة بالبول بطريق التنبيه
عليه وهو اشد وذكر بعضهم في ترجيح مذهبه ان هذا الخبر اصح من خبر القلتين فتعين
تقديمه والاعتراض على هذه الطريقة ان يقال معلوم قطعا ان المقصود من هذا النهي
اجتناب الماء الذي حلت فيه هذه النجاسة لاجل حلولها فيه وهذا المعنى لا ينبغي فيه الفرق
بين بول الادمي وغيره وليس يمكن ان يدعى ان في بول الادمي معنى يزيد بالنسبة النجاسة على
نجاسة بول الكلب او غيره من النجاسات لا يختص ببول الادمي ظاهر وما ظن بريء ان الماء
لا ينجس الا بالتغير قليلا كان او كثيرا فحمله على ذلك بحمل الدليل الدال على طهورية الماء الذي
لم يتغير ويتمسك فيه بالعمومات ولزم من العمل بها حمل هذا النهي على الكراهة فيما لم يتغير

ه مرعاه مصمص تلك العمومات بمفهوم حديث القلتين المقتضي لتحيس ما دونها وان لم يتغير
صدم العموم بالمفهوم وبانه يخصص العموم وهذا احدى القواعد التي قدمناها وسيأتي
ذكرها ايضا عن قريب ان شاء الله تعالى وهذا المذهب يلزم عليه حمل النهي على
المجاز وهو الكراهة اذ هو حقيقة في التحريم على المختار في الاصول ثم ان اخذ منه
نجاسة المتغير من الماء لزمه حمل اللفظ على معنيين مختلفين حقيقته ومجازه وكذلك
من حمل النهي على التحريم وخص منه القلتين فانه اذا اخذ منه كراهة استعمال الماء
الراكد اذا وقعت فيه النجاسة وان لم يتغير على ما هو الحكم عند الشافعية لزمه ان يحمل اللفظ
الواحد على حقيقته ومجازه وهاهنا بحث ينبغي ان ينظر فيه وتنبيه له وهو ان من اجاز
استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه امكنه ان يستدل بالحديث في المحلين معا اعني
محل التحريم ومحل الكراهة بلفظ الحدث ومن منع ذلك فان كان يقول بالحرمة في الماء قليلا
كان او كثيرا حمل اللفظ على حقيقته في التحريم ولم يحتج الى حمله على الكراهة الا انه يخرج
عنه الماء المستبحر فانه لا يحرم الاغتسال منه ولا يكره فالتخصيص لازم لقوله فاذا تعارض
مع من يلزم حمل اللفظ على حقيقته ومجازه كان ذلك مجازا لان اللفظ لم يوضع لهما
فنقول التخصيص خير من المجاز وبعبارة اخرى التأسيس للمجاز خير من ان ينفى للتخصيص

الثالثة ارتكب الظاهرية هاهنا مذهبا وجه شهام الملامة اليهم وافاض
سيل الازراء عليهم حتى اخرجهم بعض الناس من اهليه الاجتهاد وادعى الخلاف في
الاجماع قال ابن حزم منهم ان كل ما ياكل قليلا او كثيرا من البر كالعظام وغيرها بال
فيه انسان فانه لا يحل لمن اكل البايل خاصة الوضوء منه ولا الغسل وان لم يجد غيره فرضه
التيمم وجائز لغيره الوضوء والغسل وهو طاهر مطهر لغير الذي بال فيه ولو تغوط
فيه او بال خارجا منه فسال البول الى الماء الدائم او بال في اناء وصبه في ذلك الماء ولم يتغير
له صفة فالوضوء منه والغسل جائز لذلك المتغوط فيه والذي سال بوله فيه ولغيره ومن
شنع على ابن حزم في ذلك الحافظ ابو بكر من مفوه فقال بعد حكايته كلامه فتامل رحمك الله
ما جمع هذا القول من التحف وحوى من الشناعة ثم يزعم انه الدين الذي شرعه الله
وبعث به رسوله صلى الله عليه وسلم قال واعلم اكرمك الله تعالى ان هذا الاصل
الاعجم مربوط الى ما اقول ومخصوص على ما اميل من ان البايل على الماء الكثير ولو
نقطة واحدة او جزءا من نقطة تجام عليه الوضوء منه وان تغوط فيه جملا او جمع
بوله في اناء شهرا ثم صبه فيه فلم يغير له صفة جاز له الوضوء منه فما حاز له الوضوء منه
بعد حمل غايط انزله به او رجيع من بول صبه فيه وحرمه عليه لفظه من بول بالها فيه جل الله
تعالى عن قوله ذكره حديثه عن افكه والشناعة كلها راجعة الى ما قررناه من خلوه القياس
في معنى الاصل فانه قد ظهر للمعقول ظهورا قويا لا يرتاب فيه بحيث يدعى فيه القطع ان النهي
عن استعمال ما وقع فيه البول انما هو لاجل ما يقتضيه صفة من الاستقذار ومتى وجد

العين باي طريق كان وجب ان يكون الحكم ثابتا **الرابعة** قوله صلى الله عليه وسلم في الماء الراكد
تقييد للحكم بالصفة فمن يقول فيه بمفهوم المخالفة اقتضى مذهبه مخالفة الماء الجاري
في هذا الحكم للماء الراكد ويندرج تحت هذا مسايل كثيرة فرعها الفقهاء نذكر بعضها بعد
تقديم مقدمة على الشروع في شيء منها **الخامسة** المفهوم هل له عموم ام لا اختلف فيه
ونص الغزالي فيه انه قال من يقول بالمفهوم فقد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به
وفيه نظر لان العموم لفظ تشابه دلالته بالاضافة الى مسميات والتمسك بالمفهوم
والخبوي ليس بتمسك بلفظ عام لكل مسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة
عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعمم اللفظ او يخصص وقوله تعالى فلا تقل لهما اف دل على تحريم
الضرب لا باللفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للافعال
والافعال ورد ذلك صاحب المحصول بان معناه ان كنت لا تطلق عليه لفظ العام فلك
ذلك وان كنت تعني به انه لا يقتضي انتفاء الحكم في جملة صور انتفاء الصفة فذلك
من تفاريع كون المفهوم حجة ومتى جعلناه حجة لزم انتفاء الحكم في جملة صور انتفاء
الصفة والا لم يكن للتخصيص فايدة هذه عبارة بعض مختصري المحصول والقايلان
يقول ان الحال في هذا منقسمة فحيث يكون محل النطق اثباتا جزئيا فالحكم منتف في جملة صور
المخالفة وحيث يكون محل النطق نفيا لم يلزم ان يثبت الحكم في جملة صور المخالفة لانه اذا
كان النطق اثباتا لزم نفي الحكم اذا انتفى عن كل افراد المخالف لانه اما ان يدل على تناول
الحكم اعني النفي لكل فرد من افراد المخالف او لا فان دل فهو المراد وان لم يدل فهو دال حينئذ
على نفي الحكم عن مسمى المخالف فيلزم انتفاؤه عن كل فرد ضرورة انه يثبت النفي
للمسمى وما ثبت للاعم ثبت لجملة افراده وهذا كتعليق الوجوب بشاة الغنم فان محل
النطق اثبات فيقتضي نفي وجوب الزكوة عن المعلوفة فان كانت بصفة العموم فذاك والا فهو
سلب عن مسمى المعلوفة فيلزم انتفاؤه والوجوب عن كل افراد المعلوفة لما بيناه واما اذا كان
محل النطق نفيا او في معناه كما في هذا الحديث الذي نحن بصدده وهو قوله عليه السلام
لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه فانه يقتضي انتفاء الحكم وهو النهي عن المخالف
فيكون الثابت للمخالف اثباتا فان مطلق الحكم في التوم ليس يلزم منه العموم فان العموم
له صيغ مخصوصة لا كل صيغة فاذا كان بعض الالفاظ المنطوق بها لا تدل على العموم
اذا كانت في طرف الاثبات فما ظنك بها لا لفظ فيه اصلا ومن ادعى ان مقتضى المفهوم
يدل على العموم في مثل هذا فلا بد له من دليل وقول القايل متى جعلناه حجة لزم
ايضا انتفاء الحكم في جملة صور انتفاء الصفة والا لم يكن للتخصيص فايدة ممنوع لانا
اذا علمنا الحكم بالمثبت المطلق كانت فايدة المفهوم حاصلة في بعض الصور ضرورة
لا يخلوا المفهوم عن فايدة وفي مثل هذا يتوجه كلام الغزالي فهذه مباحث عرضتها
عليك لتنظر فيها ثم بعد ذلك قد يأخذ عموم الاحكام في افراد المخالف من امر خارج عن دلالة

www.alukah.net

المفهوم مثلا ان يكون الاجماع قائما على عدم افتراق الاحكام او يكون الحكم في المخالف ثابتا لمعنى
مفهوم لا يختص ذلك المعنى ببعض الافراد دون بعض وسيأتي التنبيه ان شاء الله تعالى وجه
بوجه اخر والرجوع بعد هذا الموضع الى التفريع على العموم في المخالف **السادسة** في تقييد
تخصيص المفهوم للعموم قد ذكرنا وجه الحاجة اليها فيما مر ونتكلم عليها الان لكثرة ما تدعوا الحاجة
اليه فيها وقد تردد كلام المتاخرين من الاصوليين في هذا فقال بعضهم لا يعرف خلافا من القائلين
بالعموم والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة او من قبيل
مفهوم المخالفة وقال غيره اذا قلنا المفهوم حجة فالاشبه انه لا يجوز تخصيص العام به
لان المفهوم اضعف دلالة من المنطوق فكان التخصيص به تقديما للاضعف على الاقوى وانه
غير جائز ويقال على هذا ان العمل بالعموم فيه ابطال العمل بالمفهوم مطلقا ولا كذلك بالعكس
ولا يخفى ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل بظاهر احدهما وابطال اصل الاخر
وقد رايت في كلام بعض المتاخرين ما يقتضي تقديم العموم فانه لما اراد الجواب عن التمسك
بقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وتربتها طهورا عارضه بالحديث الاخر وهو قوله
عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ورجح هذا بانه منطوق وذاك مفهوم **الثامنة**
مقتضى المفهوم الفرق بين الراكد والجاري وقال به الحنفية كما انطوى عليه الكلام
الماضي وحكياه عنهم **الثامنة** وفي الشافعية والحنبلية بين الراكد والجاري من
وجه اخر وحكما بان الجاري متصل الاجزاء لا يتعدى حكم جزئه الى ما فوقها ولا الى ما تحتها
فان كل واحد من الجريات طالبة لما بين يديها هاربة عن ما خلفها بخلاف الراكد فانه
متراد متعاضد ولا شك ان الانفصال في الماء الجاري موجود حسا ولا يمكن ان يكتفى به
للحكم الشرعي بمجرد هذا المعنى اعني التراد والتفاضل بالتفسير المذكور فان الشارع لو
حكم بتعدي النجاسة الى جميع الجريات صح واذا كان كذلك فلا بد لمدعي هذا الحكم من دليل شرعي
يقتضي عدم اعتبار الانفصال المحسوس بالنسبة الى حكم النجاسة والذي استشهد به على هذا
انه لو قلب الماء من اناء الى نجاسة فان الماء الذي في الاناء والذي هو في الطريق طاهر
وعبر عن هذا بعضهم في بعض مسائل الجاري فقال استشهادا بما اجمعوا عليه من ان ابريقا
لو صب من ميزابه على نجاسة كان الماء الخارج من الميزاب طاهرا ما لم يلاق النجاسة وان كان
جاريا اليها فكذلك كل ما جرى للنجاسة وهذا الاستشهاد انما يتم فيما اذا كان الماء الذي لاقى
النجاسة اولا لم يحصل به طهارة المحل ثم قد يمكن ان يقال ان ذلك للضرورة فانا لو قلنا لا يطهر
الثوب مثلا الا بان يغمس في ماء كثير او يصب عليه ما يكفي في ازالة حكم دفعة لتعذر ذلك وضاق
التاسعة هذا التراد في الراكد والتفاضل في الجاري تارة يقتضي التطهير وتارة
يقتضي التنجيس اما اقتضاء الراكد للتطهير ففي الماء الكثير الراكد الذي وقعت فيه نجاسة لم
تغيره وان تراده يقتضي تعاضده ويقوي بعضه ببعض ذلك مناسب لدفع حكم النجاسة
عنه واما اقتضاؤه للتنجيس فيه ما اذا تغير بعض الراكد بالنجاسة فان تراده يقتضي
اتحاده

اتحاده وذلك يناسب الحكم بنجاسة جميعه وقد قيل به ذكره الشيخ ابو اسحق في المهذب
واما اقتضاء التفاضل للتطهير ففي ما فوق النجاسة وفيما تحتها ما لم يصل الى النجاسة وفيما
تحتها ما لم يصل الى النجاسة ولا وصلت هي اليه واما اقتضاؤه التنجيس فيما اذا كانت النجاسة
بجامده والماء يجري عليها وينفصل عنها فالمنفصل نجس اذا كان قليلا على ما سنذكره انه
المذهب ولو امتد فراسخ على المختار عند الشافعية ما لم يجتمع في مكان مترادا فيكون طهورا
حينئذ **العاشرة** مراتب المناسبة تختلف في القوة والضعف وهذه المناسبة في بعض
الصور من ضعيفها والاعتماد على ظواهر النصوص اقوى وقد تعارض حيث يقتضي
التراد التطهير والتفاضل التنجيس فان جريان الماء ابلغ في محق النجاسة وذهاب اثرها
من تفاضد الراكد فينظر عند وقوع التعارض بين النص وبين ما يناسب هذا المعنى ايهما
اولى بالعمل ويتبع **الحادية** اذا فرعنا ان المفهوم عموما مطلقا اقتضى ذلك اباحة التوضؤ
بالماء الجاري بعد وقوع النجاسة فيه وجريان الماء صفة محسوسة وهي حركة المقابلة لسكونه
فيقتضي ذلك ان يباح الوضوء من كل ماء موصوف بالجريان والحركة من حيث العموم في المفهوم
فلو اخرج شيا من ذلك احتاج الى دليل **الثانية عشرة** للشافعي رضي الله عنه قول قديم ان
الماء الجاري لا ينجس الا بالتغير واختاره بعض اتباعه والمذهب الذي عليه الجمهور الفرق
بين القليل والكثير كما في الراكد وان القليل ينجس بمجرد الملاقاة وهذا الحديث يستدل
به للمذهب الاول بعد القول بالعموم للمفهوم لتناوله حينئذ لهذه الصورة المذكورة
اعني القليل الجاري وحديث القلتين يقتضي الفرق بين القليل والكثير ودلالته على
نجاسة القليل بطريق المفهوم ودلالة هذا الحديث الذي نحن في شرحه على جواز استعمال
الجاري قليلا او كثيرا بطريق المفهوم ايضا فالتعارض اذا بين مفهومين فاذا قال احد الخصمين
هذا العموم في الماء الجاري مخصوص بالكثير لحديث القلتين قال خصمه مفهوم حديث
القلتين مخصوص بالماء الراكد لهذا الحديث والسبب في ذلك ان كل واحد من المفهومين اذا
قلنا بالعموم عام من وجه خاص من وجه فان مفهوم حديث القلتين عام بالنسبة الى الجاري
والراكد خاص في المقدار وهذا الحديث عام في المقدار خاص في الجاري فكل واحد بالنسبة
الى الاخر عام من وجه خاص من وجه وما كان كذلك فلا بد فيه من الترجيح فيمكن من يرجح
العمل بهذا الحديث ان يقول هو اصح من حديث القلتين للاتفاق على صحته وسلامته
من الاضطراب الذي في حديث القلتين ولان صاحبي الصحيح اخرجاه بخلاف حديث القلتين
ويمكن خصمه ان يقول عموم مفهوم هذا الحديث وقع الاجماع على تخصيصه لان عموم
مفهومه يقتضي جواز الوضوء بكل ماء جار وقعت فيه نجاسة وذلك مخصوص بالمتغير
بالنجاسة اجماعا اما عموم مفهوم حديث القلتين فلم يقع الاجماع على تخصيصه لان
مفهومه ان ما دون القلتين اذا وقعت فيه نجاسة ينجس وهذا المفهوم قد قال بعمومه
الشافعي رضي الله عنه وقضى بنجاسة كل فرد من افراد الماء القاصر عن القلتين اذا

www.alukah.net

منه العليا على وجهين احدهما انها طاهره لانها لم تجر على النجاسة ولا لاقتها
فصار كالماء المتقدم عليها والوجه الثاني انها نجسة ايضا لان جريان الماء انما تمنع من
اتصاله بما تقدم وما تاخر واما علاه منه وما شفل من طبقاته فهو بالراكد اشبه
والراكد لا يتميز فحكم اعلاه واسفله في الطهارة والنجاسة ولا شك ان الحكم بنجاسة
ما مر عليها من الطبقة السفلى خلاف مفهوم الحديث وانما يخصص ان خصص بدليل من خارج
واما تجويز العليا لا قل ما ذكر من المعنى الاول وكونه اشبه بالراكد فقد يمنع لما فيه من
الحكم التقديري المخالف للحقيقة في نفس الامر ويرى المانع ان تقدم ظاهر النص
على هذا المعنى اولى **الثالثة والعشرون** اذا كان الماء يتراجع من موضع النجاسة
الى ما فوقها فحكم ما فوقها الى موضع التراجع كحكم ما تحتها كما ذكره بعض مصنفي الشافعية
والعلة فيه ما ذكر من المعنى والعموم من المفهوم يتناوله وقد ذكر القايلون بما
حكيناه من الفرق بين الجاري والراكد بسبب التفاصل والتراد فروعا متعددة
فلنقتصر على ما ذكرناه ونذكر قاعدة نعتبر بها ما مر من المسايل المبنية على هذا
الفرق ونعتبر بها ايضا غير ذلك مما لا يحصى **الرابعة والعشرون** القوة تتفاوت
درجاتها في القوة والضعف بالنسبة الى آحاد الافراد وقد يكون لبعض الافراد دليل راجح
بالنسبة الى ذلك العموم على تناول العموم له فيرجح لان العموم قد يقصد به الحكم على الشيء من غير
تعرض للمانع عند الاطلاق وهذا مستعمل في كثير من تصرفات الفقهاء كما اذا سئلنا عن
النكاح فقلنا هو مستحب فهذا نظر للنكاح من حيث هو نكاح من غير اعتبار مانع وقد يعرض
ما يوجبه في بعض الصور وما يحرمه في بعضها ولذلك لو سئلنا عن الصيد لقلنا هو مباح
وقد يعرض له ما يحرمه وما يضعف العموم فان نظر المقصود من الكلام وان ما وقع فيه النزاع
خارج عن ذلك المنظور وهذا قد اختلف فيه الاصوليون فهذه المسايل ذكرناها وذكرنا
ان عموم المفهوم فيها وهل انما خولف العموم فيها او في كثير من صورها للمعنى المذكور من التراد
والتفاصل واقامة مانع يمنع من العمل بالعموم فلو قوي هذا المعنى المذكور وظهر ان
الشرع اذا رتب عليه الحكم كان اقوى من التمسك بالعموم في كثير من هذه الصور ولكن الشان في
قوته فلتجعل ذلك محط النظر والله اعلم **الخامسة والعشرون** قد قدمنا ما شنع
به على الظاهرية في مسئلة تفرده وابن حزم منهم يخلد ويشدد ويلبد وكان من حقه ان
سلدد وارد على مخالفيه اشياء فصلها ان ساوى بينه وبينهم فقال في اثناء كلامه
وهل فرقوا بين البايل وغير البايل الا كفرهم فرقا بين الماء الراكد المذكور في الحديث وغير الراكد
الذي لم يذكر فتقول سبب الشناعة التفريق مع قيام الدليل على التساوي الناشي عن مقدمتين
لا يشك فيهما ناظر منصف لم يتقدم له ميل الى احد الطرفين ولم يحرفه حتى يكون في مران
نظره عن اخذ المستفاد من قطعيته وانتايه مقاربة لذلك اما المقاربة فهي علمنا بان
المنع من الغسل والوضوء انما كان بسبب وقوع النجاسة ولاجل تجنبها بما يتقرب به الى الله تعالى

واما

واما القطعية فمساواة حال البايل لخارج الماء اذا جرى البول اليه وحال البايل عينه بالنسبة
الى معنى التنزه عن النجاسة في الصلاة وان ذلك ليس الا لاستقذارها وطلب ابعادها عن
حال القرب لهذا المعنى ومن زعم انه لا فرق في اجتناب الماء بين ان يرد الشرع باجتنابه اذا وقع فيه البول
وقع فيه المشك والعنبر لو ورد في معنى الاستقذار وعدمه فليس له نظر صايب وان سماع
مثل هذا من المصايب فان ذكرت لخصمك ما يشبه هذا النظر فقد ادركت من مقابلته
التشنيع بالتشنيع الوطر والا فتلك شكاة ظاهر عنك عارها ونحن لا ننكر الفرق عند وجود
المعنى الذي يوجب الفرق ولا عند انخرام المعنى ووجوب المصير الى التعبد وانما انكرناه عند
عند ظهور المعنى ظهورا قويا جليا واقتضى ذلك المعنى التسوية فانكار الفرق من هاهنا وكما
ذكرته من الفرق بين الراكد والجاري ليس كذلك وايضا فالفرقة من طريق المفهوم والمفهوم
مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ومفهوم الموافقة ما يقتضي رجحان حال المسكوت عنه
على حال المنطوق به او مساواته له ان ساواه ويعرف ذلك بالرجوع الى اهل اللسان والعرف
كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف والحكم ثابت فيهما اعني في المسكوت عنه والمنطوق لاجل
العلم بالتساوي او الاولوية وقد فرقت بينهما مع وجوب التساوي واما مفهوم المخالفة فنحن
نرتقي به ولا ينتهي الامر فيه الى شيء من التشنيع لكون المسئلة نظرية متقاربة القطب بخلاف
ما فعلته قال ولا فليقولوا لنا ما الذي اوجب الفرق بين الماء الراكد وغير الراكد ولم
يوجب الفرق بين البايل وغير البايل الا ان ما ذكر في الحديث لا يتعدى حكمه الى ما لم يذكر فيه بغير
نص قلنا الفرق بينهما ما اشرنا اليه من قوة المعنى المذكور وايجابه للمساواة قطعا ولا
كذلك في الراكد والجاري فانه لم توجد القوة التي في المعنى ثم هاهنا لان المساواة في المعنى
الذي ظهر قطعية وقد تتبرع بذكر معنى يقتضي الفرق من جهة المناسبة الا انا في هذا المقام
نكتفي بعدم الالحاق في الفرق لقصور هذه الصورة عن تلك وقوله الا ان ما ذكر في الحديث
الى آخره حصر في شبه التفرقة بين الجاري والراكد وهو ممنوع اعني انحصار الماخذ فيما ذكر
قال وكقولهم في الغاصب للماء فيحرم عليه شربه واستعماله وهو حلال للغير الغاصب
له قلنا هذا ركيك جدا لان ما ثبت لعلة يتعين اضافة الحكم اليها وجب ان يثبت عند وجودها
ويلتقي عند انتفائها وهذه العلة في مسئلة الغصب مقتضية للتحريم بين الغاصب وغيره
لانها لا تثبت الا العدوان ويحرم مال الغير وغير الغاصب لا عدوان منه قال وهل البايل
وغير البايل الا كالزاني وغير الزاني والسارق وغير السارق والشارب وغير الشارب
المصلي وغير المصلي لكل ذي اسم منها حكم وهل الشنعة والخطأ الظاهر الا ان يرد نص في
البايل فيجعل ذلك الحكم على غير البايل وهل هذا هو الا كمن جعل حكم السارق على غير السارق
وحكم الزاني على غير الزاني وحكم المصلي على غير المصلي وهكذا في جميع الشريعة نعوذ بالله
من هذا قلت جميع ما ذكرت من التفرقة في هذه الصور ليس الا تسامي كما تزعم ولا الانفصال
على الاسم في هذه الصور لان الحكم لا يتعلق فيها بالاسم بل بالعلل التي اوجبت تلك الاحكام

www.alukah.net

وعلم انها اشباهها والعقوبات المرتبة على ارتكاب الجنايات المحرمة شرعا تقتضي الفرق بين من
جنى بارتكاب المعصية وبين من لم يجن هذا ان اراد به وجوب التسوية في خصوص الاحكام وهو ان يساوي
بين السارق وغيره في خصوص العقوبة وهي القطع في السرقة والجلد في زنا البكر والرجم في
زنا المحصن الى اخره وان اراد وجوب التسوية فيما هو اعم من خصوص العقوبة فنقول حينئذ
لا يخلو اما ان يظهر معنى يقتضي الحكم المعين بالصورة المخصوصة او لا فان ظهر معنى يقتضي تخصيص
الحكم فقد ظهر ما يوجب الفرق ونحن نتكلم معك فيما ظهر فيه ما يوجب الجمع وان لم يظهر معنى يقتضي
التخصيص فلا يخلو اما ان يظهر معنى يجوز ان يستند اليه الحكم او لا فان ظهر معنى يجوز ان يستند اليه
الحكم الحقنا حيث يجوز الالحاق وان لم يظهر وجب ان نقتصر على المنصوص ونجعله تعبدا
فان شرط التعبد فهم المعنى وكذلك الفرق بين المصلي وغير المصلي ان اراد به الفرق في الاكرام
واستحقاق الثواب شرعا فعلة قيام الفارق بين المصلي وغيره وهو وجود العلة فيه وانتفاؤها
عن غيره لا مجرد الاسم كما نقول قال لو انصفوا انفسهم لانكر المالكيون والشافعيون
على انفسهم تفريقهم بين مس الذكر بباطن الكف فينقض الوضوء وبين مسه بظاهر الكف
فلا ينقض الوضوء قلت شبه الفريق انه ذكر ان الافضا لا يكون الا بباطن الكف وذلك قضا
على اللغة واخبار عنها بان هذا هو الوضع فان صح فالانتقاض بباطن الكف على هذا التقدير
بالنص وعدم الانتقاض بظاهر الكف لعدم ظهور المعنى المعقول في انتقاض الوضوء بمس
الذكر في الجملة وما قيل فيه من المعنى المناسب ليس بالقوي ولا ينتهي في درجة الظن
الى ما يقارب القطع بخلاف ما نحن فيه وان لم يصح ما ذكر من ان الافضا لا يكون الا بباطن
فالخطأ هاهنا مبني على فساد الاصل لا على وجوب المساواة بين باطن الكف وظاهرها
الذي انت تحاول تقريره قال ولانكر المالكيون على انفسهم تفريقهم بين حكم الشريفة
والدنية في النكاح وما فرق الله تعالى بين وجوبهما في التحليل والتحريم والصداق والحد قلنا
انما فرقوا بين الدنية والشريفة لمعنى وهو انه العلة في اشتراط الولي الاقرب وتقريره ان
النفس مظنة الانخداع والميل الى الشهوات وتقديم اهل المعنى على اهل الدين وذلك قد
يجر الى الحاق العار والتشديد بالاولياء لاسيما في طباع العرب فاقتضى هذا المعنى عندهم
ان يكون علة لتفويض الامر الى الاولياء دفعا لضرر العار عنهم وللمفاسد الناشئة عن تفويض
امر النكاح الى المرأة وهذا المعنى معدوم في الدنية التي لا عار في تزويجها من احد على احد
فلا تساوي الشريفة فاقتضى الحال التفرقة فاذا اقتضى تزويجها نفسها مباشرة وزوجها
غيرها من كان لم يحصل مفسدة الاضرار بالحاق العار فلا يخلو حينئذ اما ان يكون هذا المعنى
معتبرا او لا فان كان معتبرا فالفرق ظاهر وان لم يكن معتبرا فالخطأ في الحكم لاجل
الخطأ في النظر في العلة لا لاجل التفريق وخطأ في التفريق مع مقتضى الجمع قطعا
او قريبا منه قال ولانكر المالكيون والشافعيون تفريقهم بين حكم العمرة وحكم التمتع
في العرايا قلنا فرقوا بقيام الدلائل الشرعية على تحريم بيع الرطب باليابس لما بان لهم معنى يقتضي

التخصيص ويجوز اعتباره شرعا في علة الحكم فلا انكار في التخصيص وان لم يظهر وجب
الاقتصار على موضع النص لفقدان شرط الالحاق وهو فهم المعنى قال وهؤلاء
المالكيون يفرقون بين ما ادخل الكلب فيه لشربه وبين ما ادخل فيه ذبحه المثل
قلنا احملهم عليه انهم راوا اباحة الاصطياد به وملابسته واكل ما يصيده دليل
الطهارة وما لك رحمه الله تعالى في غسل الاناء سبعا معنى بعد طهارته فقضى بالتعبد
ولا قياس مع التعبد وهذه امور نظرية لا ينتهي الى ما ارتكبتموه من الفرق فان صحت
فالفرق صحيح والا فلا خطأ من جهة الفرق ولا من جهة اتباع الاسم في غير صورة
الفرق قال ويفرقون بين بول البقرة وبين بول الفرس ولا نص في ذلك قلنا فرقوا
لان الابوال تابعة للحوم واقاموا دليلا على طهارة بول ما يؤكل لحمه والبقرة ماكولة
اللحم فكان بولها طاهرا عندهم والخيل مكروهة اللحم فكان بولها مكروها احتياطا
على حسب ما اختلفوا فيه والكلام في جميع هذه المقدمات لحنها وذي لا ينتهي الخطاء
فيه الى ما انتهينا اليه ملايما وبه قال بل امتنع من ذلك تفريقهم بين خثو
الدجاجة المحللة وجريها اذا كانت مقصورة وبين بول الشاة اذا شربت ماء نجسا و
بولها اذا شربت ماء طاهرا قلنا فرقوا لان الابوال والاوراث فضلة الماكول
والمشروب بعينها لم يات من غيرها ولا انتقلت الى صلاح فاذا كانت نجسة قبل استعمال
الحيوان لها بقيت على ما كانت عليه اذ لا موجب لانتقالها طاهرة بعد نجاستها او لا
وعدم انتقالها الى صلاح بل قد انتقلت الى صفة الاستقذار التي يوكد الحكم بالنجاسة
قال وفرقوا بين الغول وبين نفسه فجعلوه في الزكوة مع الجلبان صنفا واحدا وجعلوهما
في البيوع صنفين قلت فرقوا لاعتقادهم ان علة الجمع في الزكوة غير علة الجمع في البيوع
فان صح هذا الاعتقاد فالفرق صحيح والا فهو خطأ في نصب العلة في محل اجتهاد وليس
كل خطأ في محل الاجتهاد في طريق الشناعة ولا انتهى الى ما ارتكبتموه ولو انتهى
لبعض المجتهدين الى هذا الحد لا يتحقق بكم في الشناعة لكنه بعيد ان ينتهي معكم الى هذا
التشنيع قال وكل ذي عقل يدري ان الفرق بين البايل والمتغوط منصوص في احدهما
دون الاخر اوضح من الفرق بين البول امس والبول اليوم وبين الغول ونفسه بغير نص ولا
دليل اصلا قلت اما البول امس واليوم فلا مدخل له في احكام النجاسة والطهارة وان
كنت اردت ان بول الشاة امس قبل اكلها النجاسة بفارق بولها اليوم بعد اكلها النجاسة
فليس ذلك للايام حتى يصح التشنيع بها وانما هو لاجل استعمال النجاسة واستقاء العلة
بالامس ووجودها اليوم وكذلك الايام في هذا ايهام لانها العلة التي ادير عليها الحكم
حتى يقوم الشناعة وليس الامر كذلك وافتراق الاحكام بسبب تغاير عللها ورتبها كثيرة
لا تحصى والمتتبع لا يشنع فيها بان ينسب الحكم الى الايام التي لا اعتبار بها والتفريق بين
البول امس والبول اليوم لاستقاء العلة امس ووجودها اليوم كالتفريق بين حل الفرج امس

وبين تحريمه اليوم بحدوث علة التحريم وهو الطلاق وبين تحريمه امس واباحته اليوم لاجل وجود
علة الاباحة وهي النكاح وجعل تتبع الزبيب والتمر امس وحرمته اليوم لطرو علة التخمير
وهي الاسكار وهذا الذي ذكره من المغالطات شبيه بتصرفات الشعراء وقوله بغير
نص ولا دليل اصلا فاما كونه بغير نص فقد تقدم مشاحة في بعض الصور الا ان الحكم يعتمد
خصمه لا يتوقف على النص فقط فان كان يشنع عليه بكونه يثبت حكما بغير نص وانه لا يثبت
الاحكام الا بالنصوص فهذا كلام في اصل القياس وكونه دليلا فلتشنعه على الامة مشرقا
ومغربا وقربا وبعدا في امصار الاسلام قال وهؤلاء الشافعيون فرقوا بين البول
في مخرجه من الاحليل فجعلوه يطهر بالحجارة وبين ذلك البول في نفسه من ذلك الانسان
نفسه اذا بلغ اعلا الحشفة فجعلوه لا يطهر الا بالماء قلت فرقوا الدليل الدال على
اجتناب النجاسة مع الدليل الدال على الاكتفاء بالحجر في محل الاحليل مع قاعدة وهي ان
مورد النص اذا اشتمل على وصف يمكن ان يكون معتبرا في الحكم لم يجز الغاؤه لانه لو الغي
لكان قياسا مع امكان الفارق وهو غلط ولا شك ان البول في الاحليل متكرر ابتلي المكلف
بتكرره ولا يساويه في هذا المعنى البول في غير الاحليل ويمكن ان يكون الشارع سامح في ذلك
المحل مع كون الاصل تحريم استصحاب النجاسة في العبادة لاجل هذه المشقة المتكررة فلا
يلحق غير محل النص به لاحتمال اعتبار الفارق الذي في محل النص قال وفرقوا بين بول
الرضيع وبين غائطه في الصب والغسل وهذا الذي انكروا علينا هاهنا بعينه قلت
للفرق ملخذ احدها ان الاصل اجتناب النجاسة ووجوب غسلها والنص في النضح ورد
في البول فيبقى في الغائط على مقتضى الاصل ففرقوا بين البول والغائط لاتباع الدليل
ووجوب الاحتراز عن الغائط وغسله وتقريبهما هنا بين البول والغائط لا يتأتى
هذا وثانيها ان التخفيف في البول يمكن ان يكون لما فيه من القصور في الاستقذار عن الغائط
ويمكن ان يكون الشارع اعتبر هذا المعنى فالحاق غيره به قياس مع امكان الفارق واما
الحاق الغائط بالبول فيما نحن فيه فهو عكس هذا فانه اذا نص على الاخف بالمنع فالاغلظ
اولى قطعا كما في تحريم التأفيف مع الضرب قال وهؤلاء الحنفية فرقوا بين بول
الشاة في البير فيفسدها وبين ذلك المقدار بنفسه من بولها بعينه في الثوب فلا يفسده
وفرقوا بين بول البعير في البير فيفسده ولو انه نقطه ولو وقعت بعرة من بعر ذلك الجمل
في الماء في البير لم يفسدها وهذا نفس ما انكروا علينا وفرقوا بين روث الفرس يكون في الثوب
اكثر من قدر الدرهم البغلي فيمنع الصلاة وبين ذلك القدر نفسه يكون في الثوب فلا يمنع
الصلاة الا ان يكون ربع الثوب عند ابي حنيفة او شبر عند ابي يوسف فيفسدها عند
وفرقوا بين بول ما يؤكل لحمه طاهر كله وجميعه نجس وهذا هو الذي انكروا علينا وفرقوا
بين ما يلاقي الفم من النجاسة وبين ما لا يلاقيه وفرقوا بين البول في الجسد فلا يزيله الا الماء وبين البول
في الثوب فيزيله غير الماء قال ولو تتبعنا شقاشقهم لقام منها ديوان قلت

لسنا

لسنا ننكر عليك ولا على احد من المجتهدين ما كان عن اجتهاد ناحطا فيه وانما ننكر على
من فرق بين المنصوص عليه وبين ما يوجد في معنى المنصوص عليه قطعا وننكر جعل ما بين
من خصوصية المتكلم وعلة الحكم قطعا او قريبا من القطع فان كان شيء مما ذكرت من هذا
القبيل فبينه والا فلا مساواة قال فان قالوا من قال بقولكم هذا في الفرق بين البائل
والمتغوط في الماء الراكد قبلكم قلنا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه وسكت عن المتغوط والمتخم والمتمخط قلنا لم يفرق رسول الله
صلى الله عليه وسلم بين البائل والمتغوط في الحكم قط وانما فرق بينهما في الذكر والسكوت يتوقف
على دليل خارج عن اللفظ ولا يجوز ان ينسب الى قول الرسول صلى الله عليه وسلم اعني التفريق في الحكم
واقل الدرجات ما ادعيناه القطع او قريبا منه ان يكون محتملا فكيف يحل مع الاحتمال ان يجزم القول
بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله وان هذا من تشبث الناس الى الكذب على رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا فهموا معنى ورتبوا عليه الحكم قال ولكن اخبرونا من قال من ولد آدم
بفرق فكم هذه قبلكم كالفرق بين بول الشاة في البير وبولها في الثوب وبين بولها في
المسجد وبولها في الثياب وبين بول الشاة تشرب ماء طاهرا وبولها اذا شربت ماء نجسا وبين
البول في راس الحشفة وبينه فوق ذلك فهذا هو الذي لم يقله احد قط قبلهم وليتهم اذا قالوا
متدينين قالوه بوجه يفهم او يعقل كذلك سائر فرقهم المذكورة والحمد لله رب العالمين
ونحن لا ننكر القول بما جاء به القرآن والسنة وان لم نعرف قائلا مسمى به وهم يكرون ذلك
ويفعلونه فاللوم لهم لازمه لا لنا فلم الواجب ان لا يقول الناظر ما قال اهل
الاجماع خلافه ودون هذا في الرتبة ما اشتهر به العمل بين الامة من غير نكير وان لم يتحقق
قول كل واحد منهم فمن خالف وابتدع قولا تشنيع عليه به واما ان الواجب ان لا يقول
الا ما قال بعضهم وفاقه ايظهر عليه دليل من كتاب او سنة ولم يكن من احد القشر فهذا
موضع نظر ومن لم يوجب ذلك فلا تشنيع عليه فيما يذهب اليه لا من جهتك ولا من جهتهم
واما انكار هجرهم لك مع فعله فذكر على من فعله منهم قبيح ه ن

الحديث الثالث

روى محمد بن عجلان قال سمعت
ابي يحدث عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء
الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة اخرجه ابو داود ه الكلام عليه من وجوه **الاول**
ان ذكر محمد بن عجلان ليس نسبه هذا اللفظ الى روايته فانه مخالف في مدلوله لمدلول
الحديث الذي قبله كما تبين في الفرق بين النهي عن الشيئين على الجمع وعن الجمع فالاول نهي
عن الجمع وهذا نهي على الجمع ووقع لابن عجلان رواية اخرى على هذا المعنى من رواية ابن
جريج عنه عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة رضي الله عنه في كتاب الطهارة في
شرح الآثار **الوجه الثاني** في التعريف بمن ذكر فيه اما ابن عجلان فهو
يكنى ابا عبد الله روى عن غير واحد من التابعين وغيرهم روى عنه الائمة الاجلاء مالك

وسفيان الثوري والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان وغيرهم قال احمد بن حنبل
قال يحيى بن سعيد حدثنا محمد بن عجلان وكان ثقة وقال عبد الله بن احمد بن حنبل سألت
ابي عن محمد بن عجلان وموسى بن عقبة ايهما احب اليك فقال جميعا ثقة ما اقربهما كان
ابن عيينة يثني على محمد بن عجلان وكذلك صالح بن احمد عن ابيه عن محمد بن عجلان ثقة
وكذلك قال اسحق بن منصور عن يحيى بن معين وقال ابن ابي حاتم سألت ابي عن محمد
بن عجلان قال سمعت ابا زرعة يقول محمد بن عجلان من الثقات وذكر ابن ابي
حاتم قال سمعت ابي سمعت يحيى بن المغيرة قال سمعت جريرا قال ما رأيت من المدنيين
من يشبه محمد بن عجلان كان مثل المبارك الاحمر قال ابن ابي حاتم سمعت ابي يذكر عن
مشيخته عن ابن المبارك قال لم يكن بالمدينة احد اشبه باهل العلم من ابن عجلان كنت
اشبهه بالافوقة بين العلماء وقال البخاري في تاريخه حدثنا علي بن ابي
ان ذكر محمد بن عجلان فذكر خيرا قلت قد خرج مسلم لمحمد بن عجلان في الصحيح واستشهد
به البخاري في كتاب التوحيد وبعد هذا كله فقد روى ابن ابي خيثمة قال سمعت يحيى
بن معين يقول كان يحيى بن سعيد لا يرضى محمد بن عجلان وقال يحيى القطان
لا اعلم الا انه سمعت ابن عجلان يقول كان سعيد المقبري يحدث عن ابيه وعن
ابي هريرة وعن رجل عن ابي هريرة فاختلطت علي فجعلتها عن ابي هريرة وقال
عباس الدوري عن يحيى بن معين محمد بن عجلان ثقة اوثق من محمد بن عمرو بن علقمة
ما يشك في هذا احد كان داود بن قيس يجلس الى محمد بن عجلان يتحفظ عنه ويقال
انها اختلطت على محمد بن عجلان يعني في حديث سعيد المقبري قلت اما قوله
كان يحيى بن سعيد لا يرضى محمد بن عجلان فليس هذا باللفظ المقتضي لما يوجب سقوط
الرواية وقد يقال مثله فيمن يكره القائل منه شيئا لا يوجب تركه هذا مع تشديد
الامام الجليل ابي سعيد يحيى بن سعيد في الرجال وقد ذكرنا هيئ من رواية ابن
عباس الدوري عن محمد بن يحيى بن معين قال سمعت يحيى بن سعيد يقول ادوا الاعن كل
من ارضى او كلمة نحوها ما رأيت الا عن خمسة ومن رواية عباس الدوري قال سمعت يحيى بن سعيد
يقول وقلت له عن ثقة فقال لا تقل عن ثقة لو حققت لك ما حدثتك الا عن اربعة ابن عون
وشعبة ومسعر وهشام الدستوائي ومعلوم قطعا انه لا يمكن الاقتصار في الاحتجاج
على مثل هؤلاء ولا عن مثل من هو في طبقتهم فقد ضعفت دلالة اللفظ على التخريج
مع تشديد الامام ابي سعيد وكثرة الثناء على محمد بن عجلان ما يبين لك ذلك واما حديث
روايته عن سعيد المقبري واختلاطها وفعله فيها فهذا قد عد في النوع المسمى بالمشوبة
وهو قريب من التدليس في المعنى ويفترقان في ان التدليس يستعمل فيما بين الراوي وشيخه
ان يسقط ذكر شيخه ويذكر شيخ شيخه والتشويه يستعمل فيما بين الراوي وشيخ شيخه
ان يذكر الراوي شيخه ويسقط شيخ شيخه ويذكر شيخ شيخ شيخه وذكر ابو الحسن القطان

ان

ان ابن عجلان كان تارة يأخذ عن المقبري ما رواه عن ابيه عن ابي هريرة وما رواه عن
ابي هريرة وما رواه عن رجل عن ابي هريرة فاختلطت عليه فجعلها كلها عن ابيه
عن ابي هريرة قال وانت لا تشاء ان ترى لابن عجلان حديثا عن المقبري عن ابي
هريرة الا رأيته وكان ابن القطان لما ذكر احاديث ابن عجلان عن المقبري ذكر انه قد
اعترف على نفسه بانه سواها يعني ان ابن عجلان اعترف قلت الذي ذكرته عن ابن
القطان هو الذي ذكره ابو محمد بن ابي حاتم وهو مخالف لما ذكره ابو الحسن بن القطان من
وجهين احدهما ان في اللفظ الذي ذكرناه عن يحيى بعض تشكل لقوله لا اعلم الا اني سمعت واللفظ
الذي ذكره ابن القطان ليس فيه ذلك فانه جزم بفعل ابن عجلان ما ذكر والوجه الثاني ان
الذي حكيناه قوله فاختلطت علي فجعلتها عن ابي هريرة والذي قال ابن القطان ما اختلطت
عليه فجعلتها عن المقبري عن ابي هريرة وبين اللفظين تفاوت فان الاول اعم من الثاني واقرب
الى التأويل ثم اقول اما ان يؤخذ هذا اللفظ على انه قدح في الراوي او قدح في الرواية
فان اخذ قدحا في الراوي فهذا يحتاج الى صيغة لفظة في الرواية فان ذكر صيغة تدل
على سماع شيخه من شيخ شيخ شيخه الذي ذكره مع انه اشترط ذكر شيخ شيخه فهذا كذب
لا شك فيه ولا يمكن ان يثبت عن ابن عجلان هذا ولا يجوز للمسلم ان يظن ذلك ومثاله ان يقول
حدثني المقبري قال سمعت ابا هريرة وان ذكر صيغة لا تدل على السماع كما لو قال ذكر المقبري
عن ابي هريرة او استعمل ما كان يستعمله المتقدمون من ذكر اسم الشيخ من غير ان يذكر
روايته كما لو قال المقبري عن ابي هريرة فهذا وما اشبهه تدليس ولا يسقط العدالة به
مع احتمال الصدق الا ان يكون المدلس اسقط مجروحا عنده ويثبت ذلك عنه فيرجح
الجرح تركه فان هذا لا يحل ولا يكاد يثبت عن احد باقراره ولو اسقط الراوي مطلق
التدليس لترك حديث كثير من الائمة الذين وصفوا بالتدليس كالذي حكيناه من قوله
جعلتها عن ابي هريرة والذي حكاه ابن القطان من قوله جعلتها كلها عن المقبري
عن ابي هريرة امر مشكوك في لفظه لا يثبت ما يوجب الرد لروايته بعد تواتر الثناء عليه
من الائمة واما ان اخذ قدحا في الرواية دون الراوي فهذا خارج عما نحن فيه لان هذا
الحديث الذي ذكرناه ليس من رواية ابن عجلان عن المقبري ومع هذا فقد ذكرنا عنه من
هذا القسم فنقول ما خرج عن روايته عن المقبري عن ابي هريرة لا اشكال فيه مثل ما
يرويه عن المقبري عن ابيه عن ابي هريرة وكذلك ما صرح فيه بسماع المقبري عن ابي
هريرة وما ليس كذلك ممن يقبل رواية المدلس حتى يتبين التدليس ينبغي ان يعمل ومن يرد
روايته حتى يتبين السماع ينبغي ان يرد والله اعلم وقد ذكر الحاكم ما معناه ان مما
روي عن ابن عجلان ثلاثة عشر حديثا كلها في الشواهد وقال قال المتأخرون
من ائمتنا في شرح حفظه والائمة المقتدى بهم في عصره قد اتفقوا عليه وقد روى النعمان
بن عبد السلام وابرهيم بن طهمان عن مالك بن انس عن محمد بن عجلان عن ابيه عن ابي هريرة

www.alukah.net

في مثل ذلك الماء وعلى تقدير ان لا يرجع الى التعليل بالمناسبة وينفي انتفاء الحكم عند انتفاء العلة
المذكورة وعلى تقدير ان لا يخص العموم بالغالب والمعتاد فحينئذ يكون اللفظ عاما
مقتضيا شمول الماء عن معارضة هذه الامور فيعمل به والله اعلم **التاسعة** فيه
تقييد الحكم بصفة كون الماء دائما فمن يقول بالمفهوم يلزمه المخالفة في الحكم عند ما يكون
جاريا قال القاضي عياض رحمه الله تعالى وقوله الذي لا يجري دليل على ان الجاري
بخلافه **الثامنة** ذكر في تعليل المخالفة بين الجاري والراكد ان البول لا يستقر فيه
وان جريه يدفع النجاسة وتخلفه على التوالي الطهارة وان الجاري في حكم الكثير الغالب ما لم
يكن ضعيفا يغلبه البول وتغيره **التاسعة** منطوقه دال على النهي عن الاغتسال
من الجنابة في الماء الدائم الراكد وهو عام بالنسبة الى المغتسلين من الجنابة فيدخل فيه
المغتسل وعلى بدنه اذى والمغتسل وليس على بدنه وهو منصوص في المدونة للمالكية وفي
كلام القاضي عياض ما يخصص ذلك بالقليل اعني الكراهة وان غسل كابة من اذى وعلله بانه لا
يسلم الجسم من اذى ووضح فقد وغيره **الحادية عشرة** هو عام بالنسبة الى نوعي الجنابة
اعني انزال الماء والتقاء الختانين **الثانية عشرة** وعام ايضا بالنسبة الى الاغتسال
المختلفة باختلاف نياتها من غسل ينوى فيه رفع الحدث او اداء فرض الغسل او استباحة
الصلاة او استباحة ما لا يستباح الا بالغسل فان كله غسل من الجنابة **الثالثة عشرة**
فيه ايضا تقييد الغسل بكونه عن الجنابة فيخرج عنه ما ليس بغسل جنابة كالغسل تبردا
وتنظيفا وهذا قد يحدث في التعليل بالاستقذار والعيافة فان ذلك قد يحصل بمجرد الاغتسال
وان لم يكن عن جنابة الا انها في الجنابة اقوى ان لم يحقق شلامة البدن من الاذى
الرابعة عشرة ما ليس بغسل جنابة ينقسم قسمين احدهما ما لا يدخل في باب القرب
كما شلناه من التبرد والتنظف الثاني ما هو داخل في باب القرب كالاغتسال المسنون
مثل غسل العيدين والكسوف وغيرهما فظاهر التقييد بغسل الجنابة يقتضي اباحة
ذلك لكن فيه نظر يختص به وينفرد عن القسم الاول وهو اذا العبادة **الخامسة**
عشرة فقاعدة يستثنى عليها غيرها اختلفوا في ان الحدث هل يرتفع عن كل عضو
باكمال غسله ام لا يرتفع الا باكمال الطهارة واذق المذهبين انه لا يرتفع الا بالاكمال لان
الحدث الذي يتصور فيه الرفع على ما تقرر وتحقق انما هو المنع من امور ترتبت على
اسباب مخصوصة وهذا المنع لا يزول الا باكمال الطهارة واذا كان لا يزول الا باكمال
وهو معنى ارتفاع الحدث فلا ارتفاع للحدث الا بعد الاكمال واستدل على طهارة كل عضو
باكماله بقوله صلى الله عليه وسلم في ثواب الوضوء فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه
وكذلك في بقية الاعضاء ووجهه ان خروج الخطايا مرتب على الطهارة فيستدل به على
حصول الطهارة ويلزم من حصول الطهارة ارتفاع الحدث ضرورة لانه اما معناها
او لازم لمعناها **الثالثة عشرة** اذا غسل الجنب بعض بدنه خارج الماء ثم غمس بقية

بدنه

في الماء هل يتعلق به الحكم المذكور ان قلنا ان الحدث لا يرتفع الا باكمال الطهارة تناوله النهي
لان مسمى الغسل انما تحقق بالاكمال والاكمال وقع في الماء الراكد وان قلنا ان الحدث يرتفع
عن كل عضو بغسله فيمكن ان يقال يحصل الكراهة لحصول ارتفاع الحدث عما غسل من
الاعضاء في الماء الراكد ويمكن ان يقال ان الحكم مرتب على اغتسال الجنب وذلك يتحقق
في كله مجازا في بعضه والله اعلم **الرابعة عشرة** قاعدة اخرى اختلفوا في دلالة
الفحوى بين الشيئين على الاستواء في الحكم والمذكور عن ابي يوسف والمزني ذلك اختاروا
غيره تمسكا بقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده الاول عندهم واجب
والثاني واجب **الخامسة عشرة** استدل لابي يوسف رحمه الله تعالى على ان الماء
المستعمل نجس بهذا الحديث بناء على القاعدة المذكورة فانه فرق بين الغسل فيه والبول
فيه والبول فيه نجسه فكذلك الغسل وجوابه عند غيره منع الدلالة كما تقدم وذكر
ابو محمد الحسين بن مسعود البغوي الفرا الفقيه في كتاب شرح السنة ان فيه دليلا على ان
اغتسال الجنب في الماء القليل الراكد يسلب حكمه كالبول فيه يسلب حكمه غير ان البول فيه
نجسه لانه نجس والغسل لا ينجسه لان بدن الجنب ليس بنجس لكن يسلب الطهورية
ويستدل به من لا يجوز الوضوء بالماء المستعمل وهذا منه استدلال بالعموم لانه اخذ
الوصف الاعم من التنجيس وموسلب حكم الماء وتخصيصه بالقليل ليس من هذا الحديث
السادسة عشرة هل يتعدى هذا الحكم الى الوضوء حتى يكره ان يغمس المحدث اعضاءه
في الماء الراكد للطهارة الصغرى اما من لا يقول بالقياس فلا شك انه لا يعديه اليه
واما من يقول به فيمكن ان يعديه بجامع الطهارة عن الحدث الا ان هذا ليس قياسا في
معنى الاصل فيكون ملحقا بموارد الحديث وليس ايضا بقوي لانه ان اخذ قياس شبه
على ضعف قياس الشبه فالاختلاف بين الحدث الاكبر والاصغر في الاحكام كثير يضعف
ذلك القياس وان اخذ قياس علة فالعلة المذكورة في هذا من الاستقذار والعيافة قد لا
يساوي فيها الحدث الاصغر الحدث الاكبر فيمتنع القياس لفقدان شرطه والله اعلم

الحديث الرابع

روى مسلم من حديث ابي الشايب مولى هشام
بن زهرة انه سمع ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يغتسل
احدكم في الماء الدائم وهو جنب فقالوا كيف نفعل يا ابا هريرة فقال يتناوله تناولا
الكلام عليه من وجوه **الاول** في التعريف بمن ذكر فيه ابو الشايب هو مولى هشام
بن زهرة ويقال مولى بني زهرة ويقال مولى عبد الله بن هشام بن زهرة ويقال مولى بني
عبد الله بن زهرة قال الحاكم ابو احمد محمد بن محمد الحافظ وكلها على غير محفوظ
الا من قال مولى هشام بن زهرة قال الحافظ من اصحاب العلاء بن عبد الرحمن وغيره تواطوا
عليه قلت وابو الشايب المذكور ممن يعرف بكنيته انصاري مدني حديثه في اهل الحجاز روى
عن ابي هريرة وكان من جلسائه وابي سعيد **ذا المغيرة بن شعبة** روى عنه بكير بن الاشج

ان الاصل في الماء الطهورية فالنهي عنه انما يكون لمانع ثم تقرر في النفوس مناسبة الجنابة
لمعنى الابعاد لترتيب المنع من عبادات عليها ولما جاء انه لا يدخل الملائكة بيتا فيه جنب
مع مناسبة الاستقذار يحصل من مجموع ذلك ان الحدث هو المانع فاذا لم يقع الاغتسال
عن الجنابة زال المانع ومع هذا فاللفظ كما ذكرنا لا يدل عليه **الثانية عشرة**
لو قال قائل قوله صلى الله عليه وسلم لا يغتسل احدكم في الماء الدائم وهو جنب عام او مطلق
في الاحوال وقوله في الحديث الآخر لا يغتسل فيه من الجنابة خاص او مقيد فيهما
فاحمل هذا على ذاك ويكون الممنوع هو الغسل من الجنابة لا الغسل المطلق مع قيام الجنابة
فالاعتراض عليه ان حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص يكون عند التعارض كما اذا
دل العام على اباحة شيء ودل الخاص على تحريم بعضه فلو عملنا بالعام ابطلنا دلالة الخاص
فجمعنا بالحمل اما اذا لم يقع تعارض فدلالة العام تتناول جميع صور مدلوله فاذا ذكر الحكم
في بعضها موافقا لذلك العام ولو خصصنا العام به لزم ترك دلالة اللفظ العام فيما
عدا الصورة الخاصة من غير معارض وترك الدليل من غير معارض ممتنع وهاهنا
كذلك لانه اذا نهى عن الاغتسال في الماء الدائم لمن هو جنب عم اغتساله عن الجنابة وغيرها
ثم اذا نهى عن الاغتسال من الجنابة فليس معارضا لنهيه عن الاغتسال مع الجنابة فلو
خصصنا ذلك العام بالاغتسال عن الجنابة تركنا دلالة العموم الشاملة على المنع من الاغتسال
ما دامت الجنابة لا عن الجنابة وهذا الترك من غير معارض وهذا على تقدير مراعاة اللفظ
دون النظر الى ما يفهم منه مدلولا ولا بد مع ذلك من النظر في المفهوم ومعارضته للعموم
الثالثة عشرة لو نوى الجنب شيئا من الاغتسال مع غسل الجنابة فعلى رأي الظاهرية
لا يجزيه لجنابة ولا لشيء من الاغتسال وبهذا حكم في نية غسل الجنابة مع نية غسل الحيض والنفاس
وغسل الجمعة وغسل الميت وهذا منطبق جار على قاعدته في امتناع الغسل مع بقاء الجنابة
وبل اولى في هذه الصورة لحصول نية الغسل من الجنابة **الرابعة عشرة** اذا اشترك بين
غسل الجنابة وغيرها من الاغتسالات التي ليست بواجبة فلا خفاء بالامتناع على مذهب الظاهرية
لانه مغتسل وهو جنب واما على رأي غيرهم فالنظر في هذا التشريك هل يمنع الصحة وقد
اختلف الفقهاء الذين لا يرون غسل الجمعة واجبا فيمن نوى غسل الجنابة والجمعة معا هل
يصح غسله عن الجنابة وهذا الخلاف موجود في مذهبي مالك والشافعي اذا صححناهما رحمهم الله
تعالى فان قلنا انه لا يمنع صحة الغسل عن الجنابة فقد حصل مسمى المنهي عنه وان قلنا انه
يمنع نظرا الى العلة ورجع الامر الى اعتبار شرط القياس في صحة الالحاق او عدمه ⑤
الخامسة عشرة احلفوا فيمن شرك بين نية الجنابة والجمعة في صحة غسل الجمعة
ايضا فاذا كان ذلك بالانغماس في الماء الدائم فهو جار على المباحث المتقدمة **السادسة**
عشرة غسل بعض بدنه بنية غسل الجنابة هل يكون كغسل جميعه ام لا ذكر الظاهرية انه
لو غسل شيئا من جسده في الماء الدائم لم يجزه ولو انه شعرة واحدة لان بعض الغسل غسل ولغرضه

القاضي

القاضي ابو محمد عبد الحق بن عبد الله بن عبد الحق الانصاري في كتابه الذي رد فيه على ابن حزم
وذكر بعض حكايته لفظه ان فساده وخطاه اظهر من ان يحتاج الى تنبيه وهل يطلق على
من غسل يده في غدير او شعرة من جسده انه اغتسل في ماء دائم لا الظاهر انه ولا
القياس يستعمل ولا اللغة وقف عندها ولا المعنى لحظ قال ومن هنا قوله لان بعض
الغسل غسل ومتى قال الشارع صلى الله عليه وسلم لا يغتسل الجنب وانما قال لا يغتسل ومن
لا يبقى من شعره شيء للقطين كان الواجب عليه ان لا يعرض نفسه لما عرضها له ولا يتعاطى
ما تعاطى قلت ثم شبه اغتسالا لا اغتسال كتشبيه غسل اليد بالغسل والذي انكره
القاضي انه ينطلق على من غسل يده في غدير او شعره من جسده انه اغتسل في ماء
دائم صحيح جار على الاطلاق العرفي ولا يندرج تحت اللفظ عرفا كما قال وكان سببه
ان الاغتسال اضيف الى المغتسل وهو حقيقة في الجميع مجاز في البعض واما الفرق
بين الغسل والاغتسال في الانطلاق على البعض فقد يقال فيه انه ليس بشبيه افتراق
مدلولي اللفظين لان غسل بالتشبيه الى الغسل كاغتسل بالتشبيه الى الاغتسال فان كان
بعض الغسل غسلا فبعض الاغتسال اغتسال وانما جاء هذا من حيث اضافة الاغتسال
الى المغتسل وهو حقيقة في جميعه مجاز في بعضه فصح نفيه بازاء ما اغتسل
في الماء الدائم لان من امارة المجاز صحة النفي واما الغسل فاما ان يضاف الى البدن
او يطلق فان اضيف الى البدن فبعضه ليس غسلا للبدن فيصح نفيه كالاغتسال
وان اطلق من غير اضافة كما اذا قيل لا يقع مثل غسل لانه حينئذ يكون مخالفا لغسل
بعض البدن لان بعض الغسل غسل والله اعلم **السابعة عشرة** استدل بعض
الاصحاب ممن يرى تأثير الاستعمال في سلب الماء الطهورية بالنهي عن اغتسال الجنب في
الماء الدائم وعلل في ذلك بان النهي يدل على الفساد والاعتراض عليه من وجوه
الاول ان هذا الحكم مخصوص بالماء القليل فيلزم التخصيص للنص **الثاني**
انه يلزم من سلك هذه الطريقة ان يقول بكراهة الاغتسال في الماء الدائم الكثير
غير مستند الى النهي فيه مع وجود هذا في كلامهم **الثالث** ان النهي انما يدل على فساد المنهي عنه
والمنهي عنه هو الاغتسال فيكون الاغتسال هو الفاسد بمقتضى استدلاله لكن فساد
الاغتسال يلزم منه عدم فساد الماء لان الماء انما يفسد بالاغتسال اذا كان الاغتسال صحيحا
رافعا للحدث فان قيل ما ذكرتموه يفضي الى فساد الغسل يلزم منه طهورية الماء ويلزم
من ذلك ان لا يجمع فساد الغسل وفساد الماء لكنه يجتمع اما اولا فلوجه الحكي عن الخضري
من اتباع الشافعي رضي الله عنهما فيما اذا انغمس الجنب في ماء قليل بادئا للغسل لم ترتفع
جنابته وصار الماء مستعملا لانه بادئ ملاقاه جزء من بدنه المانع البتة فيفسد الماء اذا
انغمس بعد ذلك فساد الغسل فالغسل فاسد والماء فاسد فقد اجتمعا واما ثانيا بعد
غيره من اصحاب الشافعي فيما اذا اخرج عضوه من الماء ثم انغمس بعد ذلك فان الماء فاسد

والغسل فاسد فقد اجتمعا ايضا قلنا على المذهبين انما فسد الماء لارتفاع الحدث
عن العضو الذي لاقى الماء الا انه لا يشترط الانفصال عن الماء في ثبوت حكم الاستعمال
على الوجه المحكي عن الخضري ويشترط على المذهب الاخر فالاتفاق على ان فساد
الماء انما هو بارتفاع الحدث عن ذلك العضو وانما الاختلاف في اشتراط الانفصال
او عدم اشتراطه فلو لم يرتفع الحدث عن العضو الملاقي للماء لما صار الماء مستعملا
فصح انه انما يفسد الماء لصحة الغسل فان قيل المنهي عنه هو الغسل الكامل المتعقب
لاباحة الصلاة وهذا الغسل الكامل يجتمع فساده مع فساد الماء اما على اول الملاقاة
على مذهب الخضري واما بان ينفصل العضو ثم يقع الانغماس في الماء بعد ذلك على مذهب
غيره فيصير التقدير لا تغتسلوا الغسل الكامل بالانغماس في الماء الدائم فان الماء
يفسد قبل كمال الغسل فلا يصح الغسل قلت الجواب عنه من وجهين الاول انه
اذا كان المنهي عنه هو الغسل الكامل لزم التخصيص مرتين وفي ذلك زيادة مخالفة
الدليل بيانه ان النص يخصص اولا بالماء القليل لان الاستعمال لا يؤثر الا فيه ثم اذا قلنا
ان النهي متوجه على الغسل الكامل لم يدل على فساد الغسل الا بواسطة فساد الماء
بالغسل الناقص وفساد الماء بالغسل الناقص مخصوص لا يعم جميع صور الاغتسال
في الماء الراكد القليل لان من صوره ما اذا نوى بعد تمام الانغماس واستواء
الماء على رأسه فانه حينئذ يرتفع الحدث اتفاقا فلا يكون الغسل فاسدا فلا يكون
النص دالا على فساد هذه الصورة حينئذ مع ان اللفظ يتناول هذه الصورة
اذ يصح ان يقال اغتسل في الماء الدائم الوجه الثاني انكم استدللتم بالنهي الدال
على الفساد على فساد الماء بالاستعمال فيكون فساد الماء بالاستعمال لازما لهذه
الدلالة والا لم يصح الاستدلال واذا جعلتم النهي على الغسل الكامل لم يكن فساد
الماء لازما للنهي عن الغسل الكامل ولا ناشئا عنه لانه انما انشأ عن صحة الغسل لا عن
النهي عن الغسل الكامل وايضا اذا توقفت دلالة النهي كما ذهبتم اليه على
فساد الماء بالغسل الناقص لانتم الا بعد ثبوت تأثير الاستعمال في افساد الماء فيكون
قد استدللتم فيما على امر لا يتم ذلك الاستدلال به الا بعد ثبوت ذلك الامر لانكم استدللتم
حينئذ بالنهي عن الغسل الكامل على فساد الماء بالاستعمال الذي توقف على افساده بالغسل
الناقص المتوقف على مطلق فساده بالاستعمال وذلك عين الدور وقد استدل بعض المتأخرين
بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الاغتسال في الماء الراكد على مسئلة الماء المستعمل من وجه
اخر وهو انه لو لم يفسد الماء لم يكن للنهي عنه معنى فهذا معنى ما ذكروه وهذا انما يلزم
اذا انحصرت الفائدة فيما ادعاه ومخالفوه منازعون في ذلك وهو ان يكون علة
النهي تصور غيره بالاستقذار الناشئ عن الاغتسال فيه مع الخيانة اولا لان الاجود ذلك
طريق الكراهة وتكرر سبيل الاتيان به على المستعملين في الشرب وغيره

التاسعة عشرة تستنبط من قول ابي هريرة رضي الله عنه تناول تناول احكاما الا انها
اذا صحت رجع الى قوله ومذهبه لان ذلك اللفظ لم يرفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك
ما ذكره البغوي رحمه الله تعالى في احزاب النهي عن البول في الماء الدائم بعد ايراد الفاظ احاديث
الظاهر انه اراد هذا الحديث منها وفيه دليل على ان الجنب اذا ادخل يده فيه لتناول الماء
لا يتغير به حكم الماء وان ادخلها لغسلها من الجنابة تغير حكمه قلت اما انه لا يتغير حكم
الماء اذا ادخل يده لتناول الماء فظاهر واما انه ان ادخلها فيه لغسلها من الجنابة تغير
حكمه فليس ذلك من الحديث ولا يدل عليه فان كان اراد به كلاما متلقا عن مستنبط له من الحديث
بدليل فانه عنده فقريب لكنه موهم لدلالة الحديث على ما لا يدل عليه التاسعة عشرة
هذا الذي ذكره البغوي رحمه الله عليه حمل التناول على التناول باليد وهو من حيث اللفظ
اعم من ذلك لكنه يجوز حمله على ذلك لانه ان لم يكن ظاهرا فيه فهو محتمل له باطلاقه فاذا ادخل
يده في الاناء كان الاذن متناولا له ويقول لو كان متناولا له بالآلة واجاز تناوله باليد ممنوعا
لتعين على المفتي بيان ذلك لعدم الدلالة على المقصود وكون الآلة على خلاف الاصل وحاجة
المستفتي الى بيان ذلك العشرون اذا كان ذلك الا على التناول باليد فالمجنب عند
ادخال يده في الاناء بعد النية ثلاثة احوال احدها ان ينوي الاغتراف لرفع الحدث فلا يفسد
الماء عند من يرى ان الاستعمال يفسده اذ لا استعمال الثانية ان ينوي رفع الحدث فيفسده
على هذا المذهب لحصول المفسد الثالثة ان لا ينوي واحدا منهما فيحتمل على هذا المذهب
من حيث ان استصحاب النية السابقة اذا لم يظهر عليها رافع يقتضي ان الماء يصير مستعملا وهيئة
الاغتراف تصرف عن نية رفع الحدث فيمكن بعد تقرير هذا المذهب ان يقال حالة الاطلاق
من جملة حالات التناول فيدخل تحت الاذن اذ لو لم يدخل لفسد الماء وفسد بقية الغسل
والمقصود تصحيحه الحادية والعشرون قد يتمسك بالاطلاق من يرى ان الماء المستعمل
طهور لانه من جملة طهور صور التناول اذا نوى رفع الحدث فيتناوله الاذن ويقال لو
كان معينا لتعين بيانه لمن يجهله لاسيما وهو اذا نوى الاغتراف لم يرتفع حدثه عن اليد فيحتاج
بعد ذلك الى تجديد النية لرفع الحدث عن اليد وفي ذلك عسر وخفاء على المستفتي وهذا
الاستدلال بالاطلاق على طريقة الفقهاء وفيما يعرض له المتأخرون ان المطلق اذا عمل به مرة
كفى وقد علمناه في صورة ما اذا نوى الاغتراف فلا يبقى حجة في غيره وقد تقدم ما لنا فيه من
البحث والفرق بين العمل به فعلا والعمل به حملا الحديث الخامس
روى سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال اغتسل بعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم
في جفنة فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتوضأ منها او يغتسل فقالت يا رسول الله اني كنت جنبا
فقال ان الماء لا يجنب لفظ رواية ابي داود واخرجه الترمذي وصححه الكلام عليه من وجوه الاول
في التعريف بمن ذكر فيه اما ابن عباس رضي الله عنهما فهو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف الهاشمي كنيته ابو العباس ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم شفع من النبي صلى الله عليه وسلم

www.alukah.net

واكثر الرواية عنه وروى عن جماعة من الصحابة وروى عنه جماعة من التابعين مات بالطائف رضي الله
سنة ثمان ويقال سنة تسع وستين قال يحيى بن بكير قال ابن عباس ولدت قبل الهجرة بثلاث وتوفي
النبي صلى الله عليه وسلم وانا ابن ثلاث عشرة وهجره في العلم زاخر مفضله في التواريخ مشهور ظاهر
واما عكرمة فهو ابو عبد الله مولى ابن عباس كان من علماء التابعين سمع ابن عباس وابا سعيد وابا
هريرة وابن عمر رضي الله عنهم قال عمرو بن علي مات سنة خمس ومائة وقال ابو نعيم سنة سبع
ومائة وقال الواقدي حدثتني ابنة ام داود توفي سنة خمس ومائة وهو ابن ثمان سنة وقد احتج
البخاري بحديثه واخرج له احاديث متعددة وعنه انه قال ليس احد من اصحابنا الا يحتج بعكرمة
واخرج له مسلم مقرونا بطاوس وروى عنه العدد وقد ذكر ابو حاتم جماعة رووا عنه من اهل
البلدان فذكر المدينة ومكة واليمن والكوفة والبصرة وواسط ومصر وشام وآيلة والجزيرة
واليمامة وخراسان وذكر سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال قال جابر يعني ابن زيد هذا
عكرمة مولى ابن عباس هذا اعلم الناس وقال يحيى بن معين حدثني من سمع حماد بن زيد يقول
سمعت ايوب وسئل عن عكرمة كيف هو قال لم يكن عندي ثقة لم اكتب عنه وقال
ابن ابي حاتم سالت ابي عن عكرمة مولى ابن عباس فقال هو ثقة قلت يحتج بحديثه قال نعم
اذا روى عنه الثقات والذي انكره عليه يحيى بن سعيد الانصاري ومالك فلست اراه وذكر
عثمان بن سعيد قال سالت يحيى بن معين قلت عكرمة احب اليك عن ابن عباس او عبد الله
بن عبد الله قال كلاهما ولم يخير قلت فعكرمة وسعيد بن جبير قال ثقة وثقة ولم
يخير وعن احمد بن عبد الله قال عكرمة مولى ابن عباس ثقة وهو يرى ما يرمى به الناس
واما شماك فقال ابن ظاهر في رجال الصحيحين هو شماك بن حرب بن اوس بن خالد بن نزار
بن معاوية بن حارثة بن ربيعة بن عامر بن ذهل بن ثعلبة الذهلي الكوفي يكنى ابا المغيرة ادرك
جماعة من الصحابة قال البخاري عن مؤمل بن اسمعيل عن حماد بن سلمة عن شماك ادركت ثمانين من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم وكان ذهب بصري فدعوت الله تعالى فرده علي وقال عبد الله بن
احمد بن حنبل في كتابه في العلل حدثنا ابي قال نا مؤمل بن اسمعيل نا حماد يعني ابن سلمة سمعت
شماكا يقول ذهب بصري فرايت ابرهيم خليل الرحمن صلى الله عليه وسلم في المنام فمسح بيده
على عيني فقال اي العرق فاغتمس فيه وافتح عينيك فرد الله تعالى علي بصري ووثقه
ابن معين وابو حاتم قيل لابن معين فما الذي عيب عليه قال الاسناد احاديث لم يسندها غيره انتهى
وقد اختلفوا فيه فمن مشى عليه ومن تكلم ومن متوسط اما الاول فعن ابي بكر بن عياش
قال سمعت ابا اسحق الشيباني يقول عليكم بعبد الملك بن عمير وشماك وقال احمد بن حنبل شماك
اصلح حديثا من عبد الملك بن عمير واذا كان اصلح حديثا منه فقد اتفق الشيخان على الاحتجاج
بعبد الملك فهو على هذا القول راجح على من احتج به الشيخان واما يحيى بن معين فسئل عنه فقال
اسناد احاديث لم يسندها غيره وسئل الثوري فقال الكوفي هو تابعي جابر الحديث الا انه كان
يخطئ في حديث عكرمة وقد روى الثوري عن ابن عباس وكان الثوري يضعفه بعض الضعف وهو
جابر

جابر الحديث لم يترك حديثه احد وكان عالما بالشعر وايام الناس وكان فصيحا هذا نقل ابي الحسين بن
القطان عن الكوفي وقال ابو حاتم صدوق ومسلم اخرج له عن جابر بن سمرة والنعمان بن بشير من
الصحابة وعن غيرهما من التابعين واخرج عن شعبة ممن روى عنه من اجلائهم شعبة وزائدة
وخالد بن سلمة وابو الاحوص وابو عوانة والترمذي يصحح له وكذلك ابن حبان في صحيحه
والحاكم يخرج له ويقول انه على شرط مسلم واما النسائي ففي رواية ابي طالب عن احمد بن حنبل كان يضطرب
الحديث وقال النسائي فيه اذا انفرد بامر لم يكن حجة لانه كان يلقن فيتلقن ربما قيل له عن
ابن عباس فيقول عن ابن عباس وذكر العقيلي قال نا عبد الله بن احمد بن حنبل قال نا حجاج
قال قال لي شعبة كانوا يقولون لشماك عكرمة عن ابن عباس فيقول نعم قال شعبة فكنت انا لا
افعل ذلك قال ابن القطان وفي رواية عنه كان الناس ربما لقنوه فقالوا عن ابن عباس فيقول نعم
وانا لا اعلم ان لقنه قال ابن القطان وهذا اكثر ما عيب به شماك وهو قبول التلقين وانه يعسر
يسقط الثقة ممن يتصف به وقد كانوا يفعلون ذلك بالمحدث تجربة لحفظه وضبطه وصدقه
ثم حكى ان سعيد بن بشير روى عن قتادة قال قال ابو الاسود الديلي ان سماك ان تكذب
صاحبك فلقنه وروى هشام عن قتادة انه قال اذا اردت ان تكذب صاحبك فلقنه
وروى محمد بن سلم عن قتادة ايضا قال اذا اشرك ان تكذب صاحبك فلقنه قلت
مطلق التلقين في الاجابة ليس دليلا صحيحا على اختلاف حال الراوي فقد يلقنه الشاب
ما لا علم له به فيجيبه بالصواب عنه وربما يتحفظه وليس به ثم تلقينه بالدليل على مجازفته
في جوابه نعم التلقين الباطل اذا عرف بطلانه فاجاب الملقن بما عرف بطلانه كان
دليلا على مجازفته لا على تعمده الكذب فالكذب فيه يقينا يتوقف على ان يثبت على انه
لقن الباطل الذي عرف بطلانه فاجاب به واما الاجابة بما لقن من غير تحقق لفساده
فانما يجعل قدحا بطريق التهمة او بقرينة شهدت بالمجازفة وعدم التثبت وقد يكون ذلك
ماخوذا من كثرة وقوعه منه لا شيا مع مخالفة الاكثرين في الحفاظ وهذا الذي يقال
عن شماك فيقال عن ابن عباس فيقول نعم فلا يكون السائل عارفا بفساده ويكون صحيحا
وقد يستدل على الخطا بمخالفة العدل في روايته قال ابن القطان فمن يغلط لما يرمى به
يوثق ومن يلقن ولا يغلط لما لقن من الخطا فسقط الثقة به اذا تكرر ذلك منه ومن شهد
عليه بالتلقين بما هو خطا وكان ذلك منه مرة ترك ذلك الحديث من حديثه ومن شهد عليه
بانه كان يتلقن ولم يعلم من حاله انه كان يغلط او لا يغلط هذا موضع نظر قال هذه
حال شماك قلت لا بد ان يشهد عليه انه كان يتلقن ما عرف خطاؤه فيه حتى ينظر بعد
ذلك هل كان يغلط ام لا فصحيح ابن القطان فيما رمي به شماكا انه يشهد عليه بانه لقن
الخطا واما قولهم له عن ابن عباس فيقول نعم فقد يكون صوابا فلا بد ان يشهد عليه بانه لقن
الخطا واجاب بالخطا فلسلم هذا فيمن نقل عنه ان شماكا كان يتلقن اللهم الا ان يكون هاهنا
عرف ان من قيل فيه انه كان يتلقن اريد به انه كان يتلقن الخطا وان هذه العبارة انما تطلق ويراد

الألوكة
www.alukah.net

هذا المعنى يكون حينئذ الشهادة عليه بالتلقين كالتبيين لانه كان يلقن الخطا وما يقرب بحال
هذا التلقين لشاك اني رأيت بعضهم قد حكى عن الكوفيين انه قال فيه الا انه كان في حديث عكرمة
ربما وصل الشيء عن ابن عباس وربما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كان عكرمة
يحدث عن ابن عباس واما الثالث فقال عبد الرحمن بن يوسف في حديثه وقال ابن ابي
حثمة اسناد حديث لم يشدها غيره والبخاري يستشهد به في صحيحه **الوجه الثاني**
في تصحيحه وقد ذكرنا ان الترمذي صححه فحصل شرطنا وبسطنا القول في رواية عكرمة
وشماك **الوجه الثالث** في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الاولى** القصعة مفتوحة
القاف تطلق على اناء من خشب والجمع قصاع وقصع واختلفوا في كونها عربية اصلية
او معربة عن الفارسية قال ابو هلال العسكري في كتاب التلخيص والقصعة والجمع
قصاع عربي معروف قال الشاعر وما قدورك والقصاع مشيب
وقال بعضهم القصعة فارسية معربة واصلها كاسه وقال كراع في المنجد واعظم
القصاع الجفنة ثم القصعة يشبع العشرة ثم الصحفة يشبع الخمسة ونحوهم ثم المكيلة يشبع
الرجلين والثلاثة ثم الصحيفة يشبع الرجل **الثانية** يشبه ان يكون اصل هذه اللفظة
اعني القصعة وما صرفها يرجع الى التاثير بقوة فالقصع جرع الماء وقصعت بحرتها
ردتها الى جوفها وقيل اخرجتها فلات فاها قال ابو عبيد قصع الجرة شدة الضغ
وضم بعض الاسنان الى بعض وقصع القملة هو ان يرسمها وتقتلها وقصعت هامته
اذا ضربتها بشيء كفل وقصع الله شبابه وعلام مقصوع اذا بقي فيه لا يشب ولا
يزداد والقاصع من جحره اليربوع فمعنى التاثير بقوة في الجميع وكان القصعة لحفظها
معنى لجمعها وتجويفها واما قصع الماء عطشه بمعنى اذهبه وسكنه فيحتمل ان يكون مجازا
تشبيها لشدة اذهابه العطش ببرده بقوة التاثير في الاجسام ويحتمل ان يكون اللفظ
موضوعا للقدر المشترك فلا مجاز **الثالثة** كلمة في للظرفية حقيقة والذي يرون دخول
بعض حروف الصفات على بعض في المعنى ذكروا لها معاني منها ان يكون بمعنى من واستشهد
بعضهم في ذلك بقول امرئ القيس
وهل يعمن من كان اقرب عهده ثلثون شهرا في ثلاثة احوال
وهذا ضعيف لقرب رده الى معنى الظرفية **الرابعة** يقال اجنب وجنب واجتنب
ومستقبله يجنب بفتح اوله وضم ما قبل اخره واما المستقبل الذي هو
يجنب بضم الياء وفتح ما قبل الاخير ففي ما صنفه احتمال ان يكون جنب بضم الاول وكسر ما قبل
الاخير وان يكون اجنب بضم اوله وكسر ما قبل الاخير بخلاف يجنب فان ماضيه متعين
ان يكون اجنب **الوجه الرابع** لبدء الكلام من محذوف يوضحه السياق ويدل
عليه وهو معلوم قطعا فان قولها رضي الله عنها اني كنت جنبا اي حالة استعمال الماء محذوف
منه ايضا مقصود هذا الاخبار وهو انه هل يمنع ذلك من استعماله ام لا **الوجه الخامس**

في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** فيه اباحة استعمال الاواني الخشب في الطهارة ولا
خلاف في صحته ولا في عدم كراهته وليس كالزجاج الذي حكي عن بعضهم احتمال توقفه لاعتقاد
ان فيه شرفا وترفها وقيام الاجماع على الحكم لا يمنع من ان يستدل بالنص عليه فكم من مسئلة استدل
الفقهاء عليها بالنص والاجماع وقد فعلوا ذلك في المتواترات كوجوب الصلاة والزكوة والحج
الثانية فيه جواز البناء على الظاهر والاصل في استعمال الماء في الطهارة وعدم لزوم
السؤال عنه احتمال طرو ما قد يفسده الا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقصد الوضوء والغسل
بناء على الاصل ولم يسأل هل طرا عليه ما يفسده ام لا **الثالثة** قولها رضي الله عنها اني
كنت جنبا انما كان لاحتمال ان يكون استعماله في الغسل من الجنابة مفتقرا اليه فيدخل الاخبار بذلك
في باب النصح ولا يلزم ان يكون لاعتقادها الافساد ولا بد لمن يكفي مجردا احتمال ذلك عندها وكان
شبيه بما تقرر من معنى البعد في الجنابة وكونها مانعة من امور من العبادات **الرابعة**
الحديث يتعلق بمسئلة الماء المستعمل وقد اختلفوا في حكمه على اقوال احدها انه طهور اذا لم
يتغير وهو المشهور من مذهب مالك واختيار ابن القاسم في المدونة الا انه استعماله عند
وجود غيره والقول بطهوريته مروي عن الحسن والنخعي وعطاء والزهري ومكحول وهو
مذهب ابي ثور وداود واهل الظاهر واختيار ابي المنذر ويثبت قولا للشافعي قديما ومنهم
من لم يثبته وجزم القول الجديد وثانيها انه طاهر غير مطهر وهو مشهور قول الشافعي
وابي حنيفة وينسب الى الليث بن سعد والاوزاعي وثالثها انه نجس وهو محكي عن رواية الحسن
بن زياد عن ابي حنيفة وهو مذهب ابي يوسف ورابعها انه يتوضأ به ويتيمم اذا لم يجد سواه
كالمتوضئ به ويصلي صلاة واحدة ذكره ابن النصار من المالكية عن الابهري منهم واذا قيل
بكراهته مع طهوريته فقد اختلف في تعليله فقيل لاختلاف العلماء فيه فيعتبره تارة الخلاف
تارة اولى وقيل لشبهه بالماء المضاف وان كانت الاضافة لم تغيره اذا الاعضاء في الاغلب لا
تخلو من اعراق واوساخ لاسيما اعضاء الوضوء لانها بارزة للغبرات والقترات فيخالطه
واشار بعضهم الى التعليل بخروج الخطايا معه واستضعف بان الخطايا ليست جسما خالطه
الماء الخامسة استدل به على طهورية الماء المستعمل وهو من وجوه احدها ما دل عليه الجواب
من رد توهم الراوي لشذوذ الماء بالاستعمال لاستماع الوضوء منه على ما روي في رواية
اخرى وثانيها قوله عليه السلام ان الماء لا يجنب اي لا ينتقل اليه حكم الجنابة وهو المنع ذكر ذلك
تعليلا لجواز الوضوء به وثالثها انها لما اخبرت انها كانت جنبا اي عند الاغتسال منه
واحوال الجنب عند الاغتسال مختلفة تارة يكون بالانغماس وتارة يكون بالتناول وبعد التناول
تارة ينوي رفع الحدث وتارة ينوي الاغتراف بخصوصيته اعني مع قطع النية رفع الحدث عن البدن
وتارة لا ينوي واحد منهما وبذلك يحصل الجواب بما يقتضي اباحة الاستعمال فيقتضي عدم
تاثير الاستعمال في الماء بناء على القاعدة المشهورة في ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال
ويرد على هذا ما يرد على تلك القاعدة من جواز علم النبي صلى الله عليه وسلم بالواقعة وجوابه منها

www.alukah.net

الحادية والعشرون اذا حمل على الاغتسال في الجفنة منها فقد يدعى ان الغالب انه
يصل في الماء تغير ما يلاقي البدن من الادران والاوساخ فيوخذ منه ان التغير
بالنجس من الطاهرات لا يضر الثانية والعشرون يستدل بوجود العلة على وجود
المعلول وبوجود المعلول على وجود العلة اذا اختص بها وفي هذا الحديث كلا الامرين
اما الرواية الاولى التي اوردناها ففيه اخذ المعلول من العلة لان حكمه عليه السلام بانه
لا يجنب علة لجواز الطهارة به الذي هو المقصود فذكر العلة ليدل بها على المعلول واما
رواية استعماله صلى الله عليه وسلم فيوخذ منه العلة من المعلول لان جواز تطهيره منه
عليه السلام لازم لطهوريته فاستعماله دليل على طهوريته دلالة المعلول على العلة

الحديث السادس

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الذباب في شراب احدكم فليغمسه
ثم لينزعه فان في احد جناحيه داء والآخر شفاء اخرجه البخاري الكلام عليه من وجوه
الاول في التعريف بمن ذكر فيه اما ابو هريرة رضي الله عنه فقد تقدم التعريف به
واما البخاري فهو ابو عبد الله محمد بن اسمعيل بن ابرهيم بن المغيرة بن الاحنف
بن بردزبة مفتوح الباء الموحدة ساكن الراء مكسور الدال المهملتين ساكن الزاي
المعجمة مكسور الباء الموحدة واخرها هاء جبل في هذا العلم شامخ وعالم بالصناعة
راسخ طاف وجال ووسع في الطلب المجال فضله كبير والثناء عليه كثير قال
الحاكم ابو عبد الله الحافظ في تاريخ نيسابور محمد بن اسمعيل بن ابرهيم بن المغيرة البخاري
ابو عبد الله الجعفي امام اهل الحديث بلا خلاف اعرفه بين ائمة اهل النقل فيه الا ان يكون
كما قال الاول بحسبك اني لا ارى لك غايا سوى حاسد والحاسدون كثير
قال الحاكم سمعت ابا الطيب محمد بن احمد المذكر يقول سمعت ابا بكر محمد بن اسحق
بن خزيمة يقول ما رايت تحت اديم هذه السما اعلم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
واحفظ من محمد بن اسمعيل البخاري قال وسمعت يحيى بن عمرو بن صالح يقول سمعت
ابا العباس محمد بن ابرهيم الفقيه يقول كتب الي محمد بن اسمعيل البخاري من بغداذ
والمسلمون بخير ما بقيت لهم وليس بعدك خير حين تفتقد
قال وسمعت ابا عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ يقول سمعت ابي يقول رايت
مسلم بن الحجاج بين يدي محمد بن اسمعيل البخاري وهو يسئله سوال الصبي المتعلم
قال وسمعت ابا نصر احمد بن محمد الوراق يقول سمعت ابا حامد احمد بن حمدون
يقول سمعت مسلم بن الحجاج وجا الى محمد بن اسمعيل البخاري فقبل بين عينيه وقال دعني
حتى اقبل رجليك يا استاذ الاستاذين وسيد المحدثين ويا طبيب الحديث في علله حدثنا
محمد بن سلام فذكر بقية الحكاية وروى الخطيب بسنده الى احمد بن سيار قال
محمد بن اسمعيل بن ابرهيم المغيرة الجعفي ابو عبد الله طلب العلم وجالس الناس ورحل

في الحديث وصنف وتبصر وخالط وكان حسن المعرفة وحسن الحفظ وكان يتفقه
وروى الحافظ عبد الغني بن سعيد عن ابي الفضل جعفر بن الفضل قال حدثنا
محمد بن موسى بن يعقوب بن المامون قال سئل ابو عبد الرحمن النسائي عن العلا بن سهل
فقال ما خير من فليح ومع هذا ما في الكتب كلها اجود من كتاب محمد بن اسمعيل البخاري
وذكره الحافظ ابو احمد في كتابه الاسماء والكنى وقال كان احد الائمة في معرفة
الحديث وجمعه ولو قلت اني لم ار تصنيفا يفوق تصنيفه في المبالغة والجمع
لم اسمع ناقدا في باب الحديث مثله رجوت ان اكون صادقا في قولي وروى الخطيب
من حديث ابي الهيثم الكشميهني قال سمعت محمد بن يوسف الفربري يقول قال
محمد بن اسمعيل البخاري ما وضعت في كتاب الصحيح حديثا الا اغتسلت قبل ذلك صلت
ركعتين وذكر ايضا عن ابي اسحق الشملي عن محمد بن يوسف الفربري انه كان يقول سمع كتاب
الصحيح لمحمد بن اسمعيل تسعون الف رجل فما بقي احد يرويه غيري قلت وهذه الرواية
في صحيح البخاري من جهة الفربري هي المشهورة شرقا وغربا وللمغاربة رواية اخرى من جهة
ابرهيم بن معقل النسفي عن البخاري موجودة في فهارسهم وغيرها ولا اعلم اليوم في جهة
اهل الشرق وكانت وفاة البخاري رحمه الله تعالى ليلة عيد الفطر سنة ست وخمسين ومائتين
بخرتنك مكسور الخاء المعجمة ساكن الراء مفتوح ثالث الحروف ساكن النون اخره كاف
الوجه الثاني في تصحيحه وقد ذكرنا ان البخاري اخرجه وجميع ذلك وهو من افراده
انفرد به عن مسلم رحمهما الله تعالى اخرجه في موضعين من كتابه احدهما في بدء الخلق والثاني في
كتاب الطب هو عنده من طريقين احدهما عن سليمن بن بلال والثاني من حديث اسمعيل بن جعفر
كلاهما عن عقبة بن مسلم عن عبيد بن حنين عن ابي هريرة رضي الله عنه الوجه الثالث في شيء
من مفرداته وفيه مسايل الاولى قال الجوهري الذباب معروف الواحدة ذبابة ولا يقال
ذبانة وجمع القلة اذبة والكثير ذبان مثل غراب واغربة وغربان قال ابو هلال العسكري
في التلخيص الذباب واحد والجمع ذبان والعامة تقول ذبانة للواحدة والذبان للجمع وهو خطا
ويقول للانثى ذبانة الثانية الشراب اعم من الماء فيدخل تحته بعض المايعات قال الله تعالى
يخرج من بطونها شراب وسنذكر ما يترتب عليه ان شا الله تعالى الثالثة الجناح حقيقة فيما
للطاير ويستعار لغيره منه جناح الادمي وجناح العسكر والاستعارة للمشابهة الحسية
في حصول الطرفين عن الجانبين والواسطة بينهما واما الجناح في قوله تعالى واخفض لهما
جناح الذل من الرحمة فهو مستعار لاجل المشابهة المعنوية بين التواضع والنزول المعنوي وبين النزول
الحسي وفي الاية معنى اخر وهو قوله تعالى جناح الذل ولم يقل جناح العز وفيه وجهان احدهما ان تكون
الاضافة من باب عرف الشي والثاني ان هذه الاضافة تدل من الامر بالتواضع على اكثر ما تدل عليه
الاضافة الى العز لان هذا يقتضي ذلا يخفض جناحه فاصل الذل للتواضع والجناح المخفوض زايد
في ذلك بخلاف جناح العز فانه لا يدل على مثل هذه الزيادة وايضا ففيه مبالغة اخرى من جهة لفظ

[illegible] هذا ان العلة اذهاب الشفاء للداء والعلة تقتضي الحصر على ما تقرره الحنفية
[illegible] ان لو سلمنا ان علة الامر بالغسل قطعهم عن الاستفادة لما ينافي ذلك لان الامر
[illegible] الذي ذكر وهو التعريض للافساد **الثانية** اختلف الشافعية في
[illegible] هل هو نجاسة هذا النوع من الحيوان في نفسه ام لا فمنهم من قال نعم ومنهم من ابى ذلك
[illegible] المذهب انها تنجس بالموت قولا واحدا وانما الاختلاف في نجاسة ما وقع فيه من المائعات
[illegible] البغوي [illegible] الاجتزاء ولقائل ان يقول قد قلتم ان علة عدم تنجيس ما وقع فيه بعد الاجتزاء
[illegible] التنجيس بعد اللازم اما هو واما العفو عنه مع الحكم بنجاسته فما جعلتموه علة غير مستلزم
[illegible] التنجيس نعم ان ثبت بدليل خارج انه لم يعط احكام النجس المعفو عنه مما قيل
الثالثة استدل بهذا الحديث على عدم نجاسة ما لا نفس له سائلة بالموت وطريقه ان يقال
لو نجس بالموت لنجس ما وقع من المائع ولا نجسه بالحديث فلا ينجس بالموت والاعتراض عليه بما قدمناه
من امر العفو وتجويزه ان يمنع الملازمة بين كونه لم ينجس ما وقع فيه وكونه لم ينجس بالموت بناء على قيام المانع
من التنجيس على تقدير النجاسة بالموت والمانع تعذر الاجتزاء فيقال عليه الحكم بعدم تنجيس ما وقع فيه
دائر بين ان يكون لعدم المقتضي للتنجيس بان لا يكون جثة هذا الحيوان نجسة وبين ان يكون لقيام
المانع من وجود مقتضي التنجيس وهو ان يكون نجسا عفي عنه لتعذر الاجتزاء واحاله الحكم على عدم
المقتضي اولى من احاله على قيام المانع فحينئذ يكون الحكم بان هذا الحيوان لا ينجس بالموت واقعا
على وفق المقتضي والحكم بتنجيسه مع تنجيس ما وقع فيه واقعا على خلاف المقتضي لان تنجيسه بالموت
مقتضي لتنجيس ما وقع فيه وتكون هذه المخالفة لقيام المانع وهو تعذر الاجتزاء فكان الاول
اولى وقد يقال على هذا ان الحكم ايضا بعدم نجاسة هذا الحيوان على خلاف المقتضي
للدليل الدال على نجاسة الميتات والله اعلم **الرابعة** اختلفوا في روث السمك والجراد
وما لا نفس له سائلة هل هو نجس ام لا فاذا اردنا ان نستدل على عدم نجاسته بهذا الحديث
جعلناه مقدمة من مقدمات الدليل فنقول لو كان بوله نجسا لنجس ما وقع فيه من المائع
لكنه لا ينجسه فلا يكون نجسا اما الملازمة فلان وقوع النجاسة في المائع موجب لتنجيسه
اما قياسا على سائر الصور واما عملا بمفهوم حديث القلتين وحديث الفارة ووقوع
بوله فيه يلازم وقوعه فيه لما على مقدمة من النجاسة واما انه لا ينجسه فلهذا الحديث
الخامسة بطريقه دال على ما يقع وعلى ما يقع فيه فكل ما يسمى شرابا فهو داخل تحت اللفظ
فيدخل تحته ولا يختص به والنظر في بقية المائعات هل يطلق عليها اسم الشراب وقد ورد
في بعض الروايات في اناء احدكم وهم اعم واكثر في الفائدة اللفظية من لفظ الشراب
السادسة ما لا يسمى شرابا فيوجد بالعاشر معنى الاصل وهو هنا اقوى المرتبة لان الحكم
في لفظ الشارع اذا دار على العلة يثبت وصف فيه لا على ما يقع فيه فيما كانت العلة موجودة ثبت
الحكم فيما يقع فيه **السابعة** يلحق غير الذباب بالذباب مما يشاركه في انه لا نفس له سائلة
في معنى عدم التنجيس وليس ذلك كالرتبة قبلها لان الالحاق انما يكون باعتبار العلة استنبطها المستدل

من

من الاصل وهو كونه لا نفس له سائلة ويقرره بالمناسبة التي يبديها وهو قوي اعني
الحاق غير الذباب به **الثامنة** اختلفوا في الحيوان الطاهر اذا وقع في ماء قليل او مائع اخر
يخرج حيا هل ينجس ما وقع فيه بناء على نجاسة متفذ بوله وقد استدل بهذا الحديث على عدم
التنجيس قال البغوي رحمه الله تعالى في تهذيبه ولو وقع حيوان سوى الكلب والخنزير
والمتولد بين احدهما في ماء قليل او مائع اخر فخرج حيا لا ينجسه لان النبي صلى الله عليه وسلم
امر بغمس الذباب في الطعام ولم يحكم بنجاسته ولقائل ان يقول الاستدلال بالحديث على
حكم المسئلة لا يصح لان بول هذا الحيوان الذي ورد به النص اما ان يكون نجسا او طاهرا كما [illegible]
الاستدلال به اما اذا لم يكن فيعدل الاستدلال به قطعا لانه لا يصح [illegible] عدم التنجيس
بوقوع حيوان نجس البول من الحكم بعدم التنجيس بوقوع حيوان ليس نجس البول واما اذا كان
فلان مورد النص حيوان يكثر وقوعه في الاواني ويشق الاحتراز منه وهذا معنى معتبر لا يمكن
ان يقال انه ملغى وغيره من سائر الحيوانات النجسة البول لا يتأتى وبه في كثرة الوقوع والا يشق
تعذر الاحتراز منه فلا يتأتى وبه في الحكم وقد يقال عليه لو كان هذا المعنى معتبرا في الاصل
لوقع بين ان يقع الذباب بنفسه في الاناء او يوقعه غيره فيه لكنه لم يفرق فلا يكون المعنى
معتبرا بان الملازمة ان ما وقع فعلا لا يشق الاحتراز منه ولا يكثر فكان [illegible] حينئذ ان يفرق
لاشفاء العلة في احد القسمين بان اشفاء الفرق ان الوقوع الذي رتب عليه الحكم مشترك
بين الوقوع بنفسه وبين الايقاع بغيره لصحة ان يقال وقع بنفسه ووقع بايقاع غيره ومورد
القسم مشترك واذا آل الامر الى هذا فيتصدى النظر ان لغاء وقع هل تدل على اسناد
الفعل الى الفاعل فقد يقال ذلك ويدعي انه الاصل والحقيقة **التاسعة** في الحديث شيء
محذوف به وان لم يكن اللفظ دالا عليه نفسه وهو ان الامر بالغمس انما هو لمقابلة الداء
بالدواء او يوخذ منه امر آخر وهو ان الامر بالغمس ما يقتضي نفع الداء من الداء اما
الاول فلانه لو لم يكن كذلك لما صح التعليل وكانت العلة اجنبية واما الثاني فلانه لو لم
يذهبه لما كان في الامر به فائدة **العاشرة** الذي قدمناه من الكلام في الحاق غير الذباب
به انما هو في الالحاق في التنجيس بالوقوع لا في حكم الغمس فليتنبه لذلك فانا لم نأخذ
عدم التنجيس من اجل العلة المذكورة وانما اخذناه من محض الامر بالغمس مع توقع افساد
ما يغمس فيه على تقدير نجاسته ولو تجرد الامر بالغمس على العلة المذكورة لكفانا الامر بالغمس
في الالحاق **الحادية عشرة** اذا اردنا النظر في الحاق غير الذباب به في حكم الغمس مع
اعتبار العلة فذلك يتوقف على امرين احدهما ان تثبت العلة فيما يريد الحاقه وهو ان يكون في
احد جناحيه داء وفي الاخر شفاء وهذا امر متعذر لا يرشد الطب اليه وانما يدل عليه نور النبوة
والثاني ان يكون عنده فيما يفعله في ذلك الداء وهو ايضا لا يعلم **الثانية عشرة** اذا اردنا ان
نلحق غير ذي الجناحين بالذباب كما اذا كان في احد عضوين منه داء ويكون في الاخر شفاء فهو دون
الرتبة التي قبلها في المانعية لامكان الاطلاع من جهة الطب على ان في احد العضوين داء وفي الاخر دواء

الألوكة
www.alukah.net

الثالثة عشرة لما تقرر ان المقصود بالغمس ذهاب ضرر الداء كان ذلك اصلا في التداوي الرابعة عشرة
وتكون اصلا فيما هو اخص من ذلك وهو استعمال ما يدفع ضرر الاعدية ○
الخامسة عشرة اللفظ يدل على تعليق الحكم بان يقع في الشراب فلا يلحق به وقوعه
على التراب لان اللفظ لا يدل عليه ولا المعنى ايضا يرشد اليه لانا لا نعلم جريان العلة في
وقوعه عليه السادسة عشرة الظاهر ان الداء والدواء انه امر يتعلق بالامراض
وبروها ويحتمل ان يكون الداء مما يتعرض له نفس المتزينين والمترفهين من عيافة الطعام
والنفرة منه والتكبر عن اكله حتى ربما كان سببا لترك الطعام واتلافه والدواء ما يحصل من
دفع النفس وحملها على سبيل التواضع وعدم التعنت في الشرفة وسلوك طريق المتكبرين وهذا
مجاز والحقيقة ما تقدم السابعة عشرة هذا الذي ذكرناه امر واقع ومصلحة
محققة من توابع الامر بغسله والذي قلناه انما هو في حمل اللفظ عليه فان كان هذا
المجاز مرادا والله اعلم فانما اراده بلفظ الداء والدواء ابلغ في تحصيل هذه المصلحة
التي هي كسر النفس ورياضتها لما جبلت الانفس عليه من محبة البقاء ودفع الضرر
والافات الثامنة عشرة الامر بامر اعد بعد عنه لحصول المقصود بالغمس و
دفع الداء الذي حصل او يتوقع حصوله بالوقوع وما زاد على ذلك مستغنى عنه
ولعل بقاءه وكثرة يحدث تفسده اخرى غير المفسدة الاخرى غير المفسدة التي فشا فيها الوقوع
الاول او لعله يخرج عن حد النظافة التي بني الدين عليها وقد جعل الله لكل شيء قدرا ○
التاسعة عشرة قد يؤخذ من هذه الصيغة التي وردت بها هذه الرواية اعني
قوله ليغمسه شرعة اخراجه بعد غمسه لما تشعر به هذه البنية من التكلف في الفعل
اذ ليس في نفس الاخراج كلفة فليصرف الى اعمال نفسه في الاسواء ثم يراجعه معنى اخر
يشاوره او يتبع عليه العشرون التعليل يقتضي انتفاء الحكم اذا لم يكن له جاجان
كما لو انقطعا فوقع لانتفاء العلة الحادية والعشرون ويقتضي ايضا
انه لو انقطع احد جناحيه لم يتعلق به امر الغمس لان المقصود اذهاب الداء بالجناح الاخر
وذلك لا يحصل عند انقطاعه الثانية والعشرون ذكر الجناح عبد النظام في
الكلام على هذا الحديث كلاما رديا واقوالا لا تشبعه حاصلها ابطال الحديث
باستبعادات وخيالات قال الخطابي رحمه الله تعالى فكلم على هذا الحديث
من لا خلاق له وقال كيف يجتمع الداء والشفاء في جناحي الذباب وكيف تعلم ذلك
من نفسها حتى تقدم جناح الداء وتؤخر جناح الشفاء وما اداها الى ذلك قال
وهذا سؤال جاهل او متجاهل وان الذي يجد نفسه وتعرف عامة الحيوان قد جمع فيها
بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي اشياء متضادة اذا لاقت تفاسدت
ثم ترى الله سبحانه وتعالى قد الف بينها فقهرها على الاجتماع فتعتدل منها قوى
الحيوان التي بها بقاؤها وصلاحها لجريان لا ينكر اجتماع الداء والدواء في جزء من حيوان

واحد

واحد وان الذي الهم النحلة ان تتخذ البيت العجيب الصنعة وان تعسل فيه والهم الذرة ان
تكتب قوتها وتدخر لاوان حاجتها اليه هو الذي خلق الذباب وجعل لها الهداية
الى ان تقدم جناحا وتؤخر اخر من الابتلاء الذي هو مدرجة التعبد والامتحان الذي
هو مضمار التكلف وفي كل شيء حكمه وما يذكر الا اولوا الالباب وامثال هذا
وامثاله مما يرد به الاحاديث الصحيحة ان اراد به تاويلها ابطالها بعد اعتقاد
كون الرسول صلى الله عليه وسلم قالها كان كافرا مجاهرا وان اراد به ابطال نسبتها الى
الرسول صلى الله عليه وسلم بسبب يرجع الى متنه فلا يكفر بذلك غير انه مبطل لصحة الحديث
بطريق سنده الصحيح وهذه طريقة لجماعة من المتكلمة وبعض الفقهاء كمن ابطل
حديث العالية في مسلة العينة بقول عائشة رضي الله عنها ابلغي زيدا ان ابطل
جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب وكما يشنع به اهل الحديث على ابي
حنيفة في قوله في حديث البيعان بالخيار ارايت ان كانا لم يتفرقا فكيف يفترقان
فكانه ابطل اسناده الى الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا ان صح عنه والله اعلم

الحديث السابع

وعنه من رواية محمد بن سيرين قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله
سبع مرات اولاهن بالتراب اخرجه مسلم وفي رواية علي بن مسهر عند مسلم عن الاعمش عن
ابي رزين وابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في
اناء احدكم فليهرقه ثم ليغسله سبع مرات الكلام عليه من وجوه الاول في التعريف بمن ذكر
اما ابو هريرة رضي الله عنه فقد تقدم ذكره واما محمد بن سيرين فهو ابو بكر محمد بن سيرين
البصري مولى انس بن مالك رضي الله عنه قال موسى بن اسمعيل سالت الانصاري يعني
محمد بن عبد الله قلت محمد بن سيرين من اين كان اصله قال من عين التمر وقال ابن عيينة
كان اشبع ابن سيرين ولد في سنتين بقيتا من خلافة عثمان رضي الله عنه قلت وكان ابن
سيرين اماما من ائمة المسلمين وصدرا في علماء التابعين وعلما في
شهداء الصالحين وعجبا في طبقات المعبرين قال ابو عوانة رايت ابن سيرين دخل السوق
فما راه احدا الا ذكر الله وقال شعبة ارى الحسن وابن سيرين سيدا اهل البصرة رضي من رضي
وسخط من سخط وروى ابو بكر بن خيثمة في تاريخه عن بكر بن عبد الله قال من سره ان ينظر الى ورع
من ادرك من زماننا فلينظر الى محمد بن سيرين انه ليدع بعض الحلال تاثما وعن عاصم قال سمعت
مورقا يقول ما رايت اورع من فقيه ولا افقه من ورع من محمد بن سيرين وعن ايوب
قال ذكر يوما عنده فلانا فقال محمد بن سيرين قال وانا يطيق ما يطيقه يركب في مثل حد السنان
وقال ابن عون كان ابن سيرين من ارجى الناس لهذه الاية واشدهم ازرا على نفسه ○
قال ابن خيثمة حدثنا هرون بن معروف نا ضمرة عن السري بن يحيى قال ترك
ابن سيرين مع اربعين الفا قال وسمعت سليمن التيمي يقول ما نعلم احدا من اهل العلم شك فيها وعن

www.alukah.net

هشام

هشام عن ابن سيرين انه اشترى بيعا واشترف فيه على ثمانين الفا فعرض في قلبه منه شيء فتركه
قال لا والله ما هو بربا وروى احمد بن حنبل قال نا محمد بن عبد الله الانصاري
نا الاشعث قال كان محمد بن سيرين اذا سئل عن شيء من الفقه الحلال والحرام تغير
لونه وتبدل حتى كان ليس بالذي كان وعن ابن عون قال كان لابن سيرين منازل لا يكريها
الا من اهل الذمة فقيل له في ذلك فقال اذا جاء اشهر رغبته واكره ان ارفع مسلما
وعن الفضيل بن عياض قال قال الحسن انما هي طاعة الله او النار وقال ابن سيرين انما
هي رحمة الله او النار وعن حماد بن زيد عن انس بن سيرين قال كان محمد بن سيرين يسمعه
اوراد يقرأها بالليل فاذا اتاه منها شيء قرأها بالنهار وعن سوذب قال كان ابن سيرين
يطوي يوما ويفطر يوما وكان اليوم الذي يفطر فيه يتغدى ولا يتعشى ثم يتسحر ويصبح
صائما وعن ام عباد امرأة هشام بن حسان قالت كنا نزورها مع محمد بن سيرين في داره
فكانت تسمع بكاءه بالليل وضحكه بالنهار وعن زهير الاقطع قال كان محمد بن سيرين
اذا ذكر الموت مات كل عضو منه على حدته وكانت وفاة ابن سيرين رحمه الله تعالى
على ما ذكر الواقدي سنة عشر ومائة بعد الحسن بمائة يوم وقيل بينهما سبعة وسبعون
يوما مات الحسن في رجب ومات ابن سيرين في ذي القعدة وانه دفن كل واحد منهما
في يوم الجمعة وقيل مات ابن سيرين في شوال اسند عن عدة من الصحابة منهم ابو هريرة
وابو سعيد الخدري وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين وابو بكرة
وانس بن مالك وجماعة قاله ابو نعيم واما ابو صالح فهو ذكوان السمان ويقال ايضا
الزيات كان يجلبها الى الكوفة يقال مولى جويرية بنت الحرث امرأة قيس الغطفاني
ويقال مولى لعبد الله بن غطفان وهو والد سهيل سكن الكوفة احد المشاهير من رواة التابعين
والمعتمد عليهم في الرواية والحديث اخرج له الجماعة كلهم حديثه واخرج الشيخان روايته عن
ابي هريرة وابي سعيد واخرجا رواية عبد الله بن دينار وابي حصين وسمي والاعمش وعمرو
بن دينار وحميد بن هلال وعطاء بن رباح عنه قال عمرو بن علي مات ابو صالح ذكوان
سنة احدى وثمانين واما ابو رزين فهو مسعود بن مالك الكوفي الاسدي قيل مولى ابي وائل
شقيق بن سلمة انفرد مسلم باخراج روايته هذه مقرونا بابي صالح روى عنه الاعمش واسمعيل
بن سميع قال ابن ابي حاتم رحمه الله تعالى روى عن علي وابن مسعود وابي هريرة وابن
عباس يقال انه شهد صفين مع علي رضي الله عنه وقال ايضا سئل ابو زرعة عن ابي
رزين فقال اسمه مسعود كوفي ثقة وذكر البخاري عن علي بن المديني قال يحيى بن
القطان وكان شعبة ينكر ان يكون ابو رزين سمع من ابن مسعود واما الاعمش فهو
ابو محمد سليمان بن مهران الكاهلي مولاهم الكوفي يقال اصله من طبرستان من قرية يقال
لها دماوند جاء به ابوه الى الكوفة فاشتراه رجل من بني كاهل من بني اسد فاعتقه رأى
انس بن مالك واخرج الشيخان روايته عن ابي صالح وابي وائل وابراهيم النخعي ومجاهد ومسلم
البطين

عباد

البطين والشعبي وسعيد بن جبير وزيد بن وهب واخرج مسلم روايته عن جماعة غير هؤلاء
واخرجا ايضا روايته شعبة والثوري وابن عيينة وابي معاوية وابي عوانة وجرير
وحفص بن غياث عنه واخرج مسلم روايته جماعة غير هؤلاء عنه قال عمرو بن علي ولد ابن
عمر بن عبد العزيز مقتل الحسين بن علي عام سنة احدى وستين وولد معه الاعمش ومات سنة
ثمان واربعين ومائة وللاعمش رحمه الله تعالى مع المحدثين حكايات عجيبة ونوادر غريبة وكان
احد القراء المجودين والحفاظ المعتبرين معدودا في طبقات النساك العاملين وعن بشر بن عبيد
قال قرأت القرآن على يحيى بن وثاب وقرأ يحيى على علقمة ومسروق وقرأ هو على
عبد الله بن مسعود وقرأ ابن مسعود على رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى احمد بن حنبل
قال نا ابو نعيم قال سمعت الاعمش يقول كانوا يقرؤون على يحيى بن وثاب وانا جالس
فلما مات اخذوا في ابي وعن داود عن الاعمش قال قال حبيب بن ابي ثابت اهل الحجاز واهل
مكة اعلم بالمناسك قلت له فانه عنهم وانا عن اصحابي لا يأتيني بحرف الا جيئك به بحديث
وعن وادي ايوب قال سمعت هشيما يقول ما رأيت بالكوفة احدا اقرأ لكتاب الله تعالى
ولا اجود حديثا من الاعمش وعن عيسى بن يونس قال ما رأينا في زماننا مثل الاعمش ولا الطبقة
التي كانوا قبلنا ما رأيت الاغنياء والسلاطين في مجلس قط اجفر منهم في مجلس الاعمش وهو
يحتاج الى درهم وعن سفين عن عاصم قال كان القسم بن عبد الرحمن يقول ليس احد اعلم
بحديث عبد الله من الاعمش وعن محمد بن خلف قال سمعت مصعب بن مرداس يقول سمعت
شريكا يقول ما كان هذا العلم الا في العرب واشراف الملوك فقال له رجل من جلسائه
وان سهل كان الاعمش قال شريك ما لو رأيت الاعمش ومعه لحم يحمله وسفين الثوري عن يمينه
وشريك عن يساره ينازعه حمل اللحم لعلمت انه نبلا كثيرا وعن عبد الرزاق قال
اخبرني بعض اصحابنا ان الاعمش قام من النوم لحاجته فلم يجد ما فوضع يده على الجدار فتيمم
ثم قام فقيل له في ذلك فقال اخاف ان اموت على غير وضوء قال عبد الرزاق وربما فعله معمر وعن
محمد بن عبد الله قال وكيع كان الاعمش قريبا من سبعين سنة لم تفته التكبيرة الاولى واختلفت
اليه قريبا من ستين فما رأيته يقضي ركعة وعن ابراهيم بن عرعرة قال سمعت يحيى بن القطان
اذا ذكر الاعمش قال كان من النساك وكان محافظا على الصلاة في الجماعة وعلى الصف الاول
وعن الله بكر بن عياش رحمه الله تعالى دخلت على الاعمش في مرضه الذي توفي فيه فقلت
ادعوا لك الطبيب فقال ما اصنع به فوالله لو كانت نفسي في يدي لطرحتها في الجش اذا انا
مت فلا تؤذوني احدا واذهب واطرحني في لحدي كانت وفاته كما قلنا وقال ابو نعيم
الاصبهاني الحافظ توفي ابن عمر وقتل ابن الزبير والاعمش ثالث وستون سنة واما علي بن مسهر
بضم الميم وسكون السين المهملة وكسر الهاء فهو ابو الحسن علي بن مسهر الكوفي قاضي الموصل احد عبد الرحمن
بن مسهر اتفق الجماعة على اخراج حديثه وقال احمد بن حنبل صالح الحديث هو اثبت من ابي معوية
الضرير وقال احمد بن عبد الله وكان ممن جمع الحديث والفقه ثقة وقال ابو زرعة صدوق

قال

ثقة وقال يحيى بن معين في رواية ثقة قال ابن منجويه مات سنة تسع وثمانين ومايه **الوجه**
الثاني ذكره لمحمد بن شيرين فايدته ان التثريب في غسل الاناء من حديث ابي هريرة رجع
الى روايته واقتصر على روايه محمد بن شيرين لما فيها من الامر بغسل الاناء سبعا مع زيادة التثريب
واستغنى بها عن الروايات التي ليس ذكر التثريب بل الامر بالغسل سبعا لا غير **الوجه**
الثالث في تصحيحه وقد ذكرنا ان مسلما رحمه الله تعالى اخرجه وهو من افراده عن البخاري
بهذا اللفظ من هذا الوجه وكذلك حديث علي بن مشهر من افراده ايضا **الوجه الرابع** في شيء من
مفردات الفاظه وفيه مسايل **الاولى** الطهور بفتح الطاء هو المطهر وبضمها الفعل هذا
هو المشهور وقد تقدم في الحديث الاول الاستدلال به على ان الطهور هو المطهر ٥
الثانيه ولغ الكلب في الاناء يلغ بفتح اللام في الماضي والمستقبل جميعا ولوغا اذا شرب
ما فيه بطرف لسانه ويولغ اذا اولغه صاحبه قال الشاعر

ما ماء يوم الا وعندهم لحم رجال او لغاز دماء

الثالثة حكي جواز يد وكلغ الكلب
شرابا وفي شرابنا ويقال ليس شيء من الطيور ما يلغ غير الذباب وروايت عن القاضي
ابي بكر بن العربي الولوغ للسباع والكلاب كالشرب لبني ادم وقد يستعمل الشرب للسباع
ولا يستعمل الولوغ في الادمي قال وقال ابو عبيد الولوغ بضم الواو اذا شرب فان
كثر ذلك فهو بفتح الواو **الوجه الخامس** انما كانت اللام مفتوحه في الماضي والمستقبل
لحرف الحلق وهي العين والثاني من الافعال اذا كان صحيح العين واللام غير مضاعف
على فعل بفتح العين في الماضي وكانت العين واللام حرف حلق فان الاكثر فيه يفعل بفتح
العين المستقبل نحو ذهب يذهب وذبح يذبح وقد يجيء على الاصل وكذلك اذا كان
معتل اللام وكانت العين حرف حلق فانه يكثر يفعل بفتح العين نحو سعى يسعى ومحى
يمحي وشاء يشاء وان لم تكن العين حرف حلق كان مضارعه يفعل بكسر العين ان كانت اللام
ياء ويفعل بضم العين ان كانت اللام واوا اما ما كان معتل العين لمضارعه يفعل بكسر
العين ان كانت العين ياء كباع يبيع ويفعل بضم العين ان كانت واوا كضاع يضوع
ولا ينظر الى دون اللام حرف حلق هنا وكذلك ان ضاعفا كشد يشد مضارعه يفعل بكسر العين
ان كان غير متعد ويفعل بضمها ان كان متعديا ولا نظر هاهنا الى كون اللام حرف الحلق
الا ما شذ **الوجه السادس** قوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ يحتمل وجهين احدهما
ان يكون فيه حذف على ان يكون المراد اذا ولغ في الشيء الذي في الاناء والثاني ان لا يكون فيه
حذف لانه اذا ولغ في ماء في الاناء فقد ولغ في الاناء وكان الاناء ظرفا لولوغه واما
الروايه التي فيها اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليرقه فان اصح عند قوله صلى الله عليه وسلم
في علي ان يقدر في شراب اناء احدكم او في مطرقة اناء احدكم استغنى عن الاضمار في قوله
صلى الله عليه وسلم فليرقه وان لم يضمر اولا فلا بد من الاضمار اخرا ولكن التقدير فليرق
شرابه او مطروقه او ما ولغ فيه او اشباه ذلك ويرجح الثاني باناء اذا اضمرنا فليرق شرابه

اذ ما تقارب ذلك كان الضمير للاناء وقوله ثم ليغسله الضمير فيه للاناء فتتحد الضمائر ولا
تختلف واذا اضمرنا اذا ولغ في شراب اناء احدكم كان الضمير في قوله فليرقه للشراب الضمير
في ثم ليغسله للاناء فتختلف الضمائر مع المجاورة في اللفظ وغيره اولى منه **الوجه السابع**
قوله صلى الله عليه وسلم اولاهن وفي روايه اخراهن الذي يفهم منه ان المراد بالاولى المبتداء
بها وبالاخرى المختتم بها وفيه نزاع وهو ان الاخرى تانيث اخر بفتح الخاء وان ذلك لا
يدل الا على المغايرة لا على الانتهاء قال ابن ملك رحمه الله تعالى الفرق بين اخر واخرى
ان التي هي انثى لا تدل على انتهاء كما لا يدل عليه مذكرها فلذلك تعطف عليها مثلها من صنف
واحد كقولك عندي رجل واخر واخر وعندي امراة واخرى واخرى وليس كذلك اخره
بل يدل على الانتهاء كما يدل عليه مذكرها وكذلك لا تعطف عليها مثلها من صنف واحد فلا
يقال جاءني اول وعمرو اخر ورجل اخر وقال الشيخ ابو عمرو بن الحاجب رحمه الله تعالى لا يقال
العشر الاخرات الا اخر جمع اخرى واخرى تانيث اخر ومذكوره وصف لمغاير لمتقدم ذكره
وان كان متقدما في الوجود وكذلك موانثه ومجموعه وليست دالة على المتاخر في الوجود
حتى صارت نسيا منسيا فتقول مررت بزيد ورجل اخر فلا يفهم من ذلك الا وصفه لمغاير لمتقدم
ذكره وهو زيد حتى صار معناه احد الشيئين ولا يفهم من ذلك كونه متاخرا وجودا ومن ثم
لم يقولوا ربيع الاخر ولا جمادى الاخرى لعلمهم بانتفاء دلالة ذلك على مقصودهم لان المقصود
التاخر الوجودي فعدلوا الى ربيع الاخر بكسر الخاء الى جمادى الاخرة حتى يحصل الدلالة على
مقصودهم في التاخر الوجودي **الوجه الثامن** في الفوايد والمباحث ويشتمل
الاولى استدلال بلفظه طهور على نجاسة سؤر الكلب من حيث ان لفظه طهور يستعمل
اما عن حدث او خبث ولا يحدث على الاناء بالضروره فيتعين الخبث واعترض على هذا
بمنع الحصر فان التيمم قد اطلق عليه طهور وليس عن حدث ولا خبث اذ ليس برفع الحدث
فكان لاباحة الاستعمال وفي الاناء لذلك يمنع من استعماله قبل غسله فيطلق عليه طهور كما يطلق
على التيمم واجيب عن هذا الاعتراض بان التيمم من حدث ولا يلزم كونه عن حدث ان يكون رافعا
للحدث ويقابل ان يقول لفظه طهور اما ان يلازمها معنى التطهير او لا فان لم يلازمها معنى
التطهير بطلت دلالتها على نجاسة الاناء لانها تدل على ذلك من حيث ان معنى التطهير
يلازمه ما يطهر عنه وهو النجاسة وان لازمها معنى التطهير فمتى كان عن حدث لزم
ان يرفع الحدث والا لزم الجمع بين التطهير عن الحدث وبقاء الحدث وهو محال لانا نتكلم
على تقدير ان يلازمها معنى التطهير ومعنى التطهير يقتضي مطهرا ولا مطهرا اذا كان عن الحدث
الا الحدث والذي يدفع هذا احد امرين **الاول** ان يلتزم ملازمة معنى التطهير
لها ويقال بان التيمم يرفع الحدث وحينئذ يتم الدليل لانه اذا ثبت دلالتها على التطهير
ودلالة التطهير على ان ثم ما يطهر واحصر التطهير بين رفع الحدث ورفع الخبث وبطل
الاول تعين الثاني **الثاني** ان يقال انه لا يلازمها معنى التطهير فيتوجه حينئذ منع الحصر

ولا معنى لهذا الفرق بين كون التيمم عن الحدث او رافعا للحدث وان التيمم لا يرفع الحدث واعلم ان
هذا لا يمنع من الاستدلال بلفظة الطهور على النجاسة الا على تقدير القول بان التيمم لا يرفع
حدث وما يمنع على تقدير لا يلزم ان يمنع في نفس الامر فمن يختار ان التيمم يرفع الحدث امكنه
الاستدلال بهذه اللفظة على نجاسة الاناء بالولوغ **الثانية** اذا ثبت دلالة لفظة الطهور
على نجاسة الشور فالنجاسة اعم من نجاسة العين والذات ومن النجاسة الطارية على العين
الطاهرة واذا كانت اعم لم تدل على احد الخاصين فلا بد من دليل اخر يدل على تعيين حمل
النجاسة على نجاسة العين ويمكن ان يقال فيه لو كان التطهير لنجاسة طارية لزم احد امرين اما
التخصيص في محل العموم واما ثبوت الحكم بدون علته وكلاهما على خلاف الاصل بيانه انا اذا فرضنا
تطهير ثم الكلب ودلوغ كلب ياكل النجاسة قبل الولوغ كبير وصغير فاما ان يقال لا يلزم غسل
الاناء فيلزم التخصيص لان لفظ الكلب عام واما ان يقال انه يلزم ان يغسل منه فيلزم ثبوت
الحكم بدون علته لانا نتكلم على عدم تنجيسه باستعمال النجاسة ولا سبب حينئذ للغسل الا
التنجيس وقد انتفى وقد يقال على هذا الكلام مبني على الغالب من استعمال الكلاب النجاسة
واطراح النادر **الثالثة** ليس يدل على نجاسة ذات الكلب كله بنفسه بعد تقدير نجاسة
سوره بدلالة بل لا بد من واسطة وفيها طريقان احدهما ان يقال لعابه نجس للامر بغسل
الاناء منه ففمه نجس لان اللعاب متحلب منه وجزء منه ويلزم من نجاسة عين فمه
نجاسة كله الثانية ان يقال لعابه عرق فمه وهو نجس فعرقه كله نجس لان العرق
متحلب من جملة البدن وخارج منه وهذا بعد ثبوت ان نجاسة العرق عينية **الرابعة** يدل
على ان حكم النجاسة يتعدى عن محلها الى ما يجاورها بشرط كونه مائعا لان الكلب اذا ولغ في شيء
لم يباشر بلسانه كل ذلك المائع او قد لا يباشر فالامر باراقته على العموم دليل على ما ذكرنا بل الامر
بغسل الاناء من ولوغه فيه مع امكان ان لا يصل لسانه الى الاناء دليل على ذلك **الخامسة** واذا دل على ذلك دل على نجاسة المائعات اذا وقع في جزء منها نجاسة
وان علم ان ذلك الجزء لا يسري الى جميع ذلك المائع لنجاسته بما جاور ذلك الجزء **السادسة**
لم يجعلا صلاة في نجاسة ما يتصل مع البدن بنجس يعلم انه لا يتحلل منه شيء كما لو وطئ برجله
المتنجسة عظما نجسا لا دهنية فيه او متنجسا صلبا كجبير ممزوج بالسرقين النجس وابى بعض
علماء المالكية منعا في هذه المسئلة اعني نجاسة الظاهر اذا اتصل بنجس لا يتحلل منه شيء
هذا او معناه ذكره في مسئلة خلافية **السابعة** يدل حينئذ على نجاسة الاناء الذي
يتصل بالمائع النجس للامر بغسل الاناء وهو عام فيما يصل اليه لسان الكلب وما لا يصل
اليه وهذه المسائل تفريع على لفظة طهور على النجاسة **الثامنة** استدل به
ان الماء القليل ينجس بغمسه غالبا ويمكن العموم بوقوع النجاسة فيه وان لم يتغير
بناء على ان الغسل للنجاسة ولولوغ الكلب فيه لا يغيره غالبا ويمكن العموم الذي
يتناول ما يغيره وما لم يغيره **التاسعة** الاناء عام يدخل تحته احوال الاناء الماء كنا

قد

قد قررنا في عموم الحكم في الاحوال اذا كان التخصيص بعضها يخالف ما دل عليه اللفظ من
العموم في الاوانات على خلاف ما يقوله بعض المتاخرين العاشرة فعلى هذا يدخل
فيه الاناء الذي فيه الطعام للعموم ولما لك رحمه الله تعالى قول انه لا يغسل الا اناء الماء
دون اناء الطعام قال في المدونة اذا كان يغتسل شيئا للحديث في الماء وحده وقد
وجه ذلك بامرين احدهما مبني على تخصيص العام بالعرف والعرف ان الطعام
محفوظ عن الكلاب مصون عنها لعزته عند العرب فلا يكاد الكلب يصل الى
الى انيه الماء فيقيد اللفظ بذلك الثاني ان في الحديث فليرقه وليغسله سبع
مرات والطعام لا يجوز اراقته لحرمته ولنهيه صلى الله عليه وسلم عن اضاعة
المال ويجيء على البحث المتاخر وجه ثالث وهو ان يقال هو عام في الاواني مطلق في
احوالها علمنا به فيما اذا كان فيها الماء والمطلق اذا عمل به مرة كفى في تادي الواجب
فلا يبقى حجة في اناء الطعام فاما الوجه الاول فمبني على تخصيص العموم بالعرف وفيه
منع في الاصول والراجح عند كثير من الاصوليين خلافه اما الثاني فضعيف لان عموم
الامر بالاراقة يقتضي اراقة الطعام ايضا وتجويز اراقته ممنوع بعد دلالة العموم على
الامر بها ومالية ايضا تمنعها القائل بتنجيسه بعد الولوغ فيه واما الاستدلال بالنهي
عن اضاعة المال فنتكلم عليه عقيب هذه المسئلة واما الوجه المتاخر فتاخر لما بينا انا
لو خصصناه ببعض احواله لكان الخارج عن تلك الحال مخصوصا عن العموم مع دلالة العموم
على تناوله ووجوب المحافظة عليها **الحادية عشرة** نهيه صلى الله عليه وسلم عن اضاعة
المال خاص بالمال عام بالنسبة الى ما بلغ فيه الكلب وما لم يبلغ وامره عليه الصلاة والسلام
باراقة ما ولغ فيه الكلب خاص بالنسبة الى ما بلغ فيه عام بالنسبة الى المال وغير المال فكل
واحد منهما عام من وجه خاص من وجه فليس قال احد الخصمين عموم الامر باراقة ما ولغ
فيه الكلب بالماء عملا بنهيه صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال قال خصمه اخص نهيه
صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال بما لم يبلغ فيه الكلب عملا بقوله اذا ولغ الكلب في
اناء احدكم فليرقه فاذا تعارضا فلا بد من الترجيح وقد يرجح العمل بهذا الحديث لوجهين
احدهما ان يقال النهي عن اضاعة المال مخصوص بالاتفاق فانه يخرج عنه المائعات التي
تفلوا قيمتها وتكثر بعد وقوع قطرة من البول فيها والعموم في هذا الحديث غير
مخصوص بالاجماع اعني انه لم يجمع على تخصيصه فان القائل بالنجاسة يعم به كل ما ولغ
فيه والعمل بالعموم الذي لم يجمع على تخصيصه اولى من العموم الذي اجمع على تخصيصه فان
قال لا اسلم ان المائع الذي وقعت فيه قطرة البول مال بعد وقوعها فيه قال خصمه
لا اسلم ان الطعام مال بعد ولوغ الكلب فيه الوجه الثاني ان يقال مقصود ذلك الحديث
النهي عن التبذير واضاعة المال من غير غرض صحيح والمقصود من هذا الحديث اما
الابعاد واما التنزه عما لحقه شور الكلب لنجاسته او لقذارته وهذا المقصود اخص

اخص

عام

بالنسبة الى ما يقع فيه الولوغ من ذلك المقصود اعني النهي عن اضاعة المال وقد ظهر اعتباره في بعض
ما يقع فيه الولوغ فالعموم بالنسبة الى هذا المقصود امس من العموم بالنسبة الى ذلك
المقصود اذا اعتبرنا المقاصد **الثانية عشرة** لفظ الاناء لما كان عاما دخل فيه اناء
الفخار غير المرخص ما يشرب الماء وغيره ويفوض فيه وقد حكم بطهارته بالغسل فقد
جعلا اصلا لمسئلة اختلف فيها وهي ان الفخار اذا اتصل به نجس هل يطهر بالغسل
وكذلك ما يشابهه مثل الزبدون المملح بها والقرع ينقع بالنجس وهذا البحث بناء على نجاسة الماء فيبنى
من غير اعتراض لانه حينئذ لا فرق بين ان يلغ في الماء الذي في الاناء او يوخذ الماء الذي
في الاناء بعد ولوغه ويجعل في اناء فخار **الثالثة عشرة** الطحاوي رحمه الله تعالى
لما تكلم في مسئلة نزح ماء البير قال فان قال قائل فانتم قد جعلتم ماء البير نجسا بوقوع النجاسة
فيها وكان يقتضي ذلك ان لا تطهر البير ابدا لان حيطانها قد تشربت ذلك الماء النجس واستكن فيها
فكان ينبغي ان تطهر قبل الم تر العادات جرت على هذا وقد فعل عبد الله بن الزبير ما ذكرنا في
ماء زمزم وراه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينكروا ذلك عليه ولا انكره من بعدهم
ولا راى منهم طهرها وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاناء الذي قد نجس من ولوغ الكلب
فيه ان يغسل وكما امر ان يكثر وقد تشرب من الماء النجس فكما امر بكسر الاناء في ذلك فكذلك
لا يؤمر بطم تلك البير فهذه فائدة استفتحها من هذا الحديث **الرابعة عشرة**
الظاهر لا يرى بالغسل اذا وقع اللعاب في الاناء من غير ولوغ وهذا زيادة في
التعبد على ما في الغسل عند الولوغ من التعبد فان الامر بالغسل لاجل اتصال اللعاب
بالماء لا لمعنى فيقال على غير اللعاب فيكون وقوع اللعاب فيه من غير ولوغ مساويا
للولوغ من غير ان يأتي فيه التعبد بالغسل لاجل اتصال اللعاب به اذا كان التعبد قليلا في
الاحكام بالنسبة الى ما عقل معناه كان القول به على خلاف الغالب الاصل ويكون هذا
زيادة في مخالفة الاصل وكذلك رحمه الله تعالى لما قام عنده الدليل على طهارة الكلب لم
يمكن مخالفة الامر بالغسل لزم الجمع بالقول بالتعبد فالوجه لذلك هو قيام الدليل المانع
من القول بالنجاسة عنده والله اعلم **الخامسة عشرة** هنا مرتبة دون التي قبلها
وهو ان ياكل الكلب من طعام الاناء مع بلله المتصل بالاناء **السادسة عشرة**
وهاهنا ايضا دون مرتبة التي قبلها وهو ان يقع الكلب كله في الاناء
السابعة عشرة لو ادخل جزءا من اجزائه كالد والرجل وغيرهما فالتعبد
يقتضي عدم اجراء هذا الحكم في هذه المسائل ويقتضي القول بالنجاسة اجراؤها
فيها وهو الذي ذكره المزني في المختصر قال وما مس الكلب الخنزير من ابدانهما
نجس وان لم يكن فيهما قذر وربما ادعيت الاولوية في هذا ووجه ذلك بان فمه انظف
من غيره فاذا ورد التغليظ فيه فغيره اولى وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى
وجه ان غير اللعاب كسائر النجاسات والاولوية المذكورة قد تمنع لان فيه محلا استعمال

النجاسات

النجاسات اكلا **الثامنة عشرة** ادعى بعض من يعتمد الحكم في سائر اعضائه الاولوية
في الحكم فيها وذكر وجهين احدهما انه لما نص على الولوغ وهو اصون اعضاء الكلب
كان وجوب الغسل بما ليس بمصون منها اولى والثاني ان ولوغه يكثر وادخال غيره ذلك
من اعضائه يقل فلما علق وجوب الغسل بما يكثر كان وجوبه بما يقل اولى لان النجاسة
اذا عم وجودها خف حكمها واذا قل وجودها تغلظ حكمها وهذا ان كان مبنيا
على القول بالقياس وهو عاله فلا يصلح ردا على داود منكر القياس بل طريقه اثباته عليه
ثم ادعاء الاولوية وان كان ذلك بناء على ما به نفس الامر شوا قلنا بالقياس ام لا فهذا اياما
يكون فيما يقوى فيه الالحاق كالضرب مع التأفيف مع القول بان ذلك ليس بقياس
التاسعة عشرة لا بد من التخصيص في الاولى عند من يرى ان الغسل للنجاسة
ويرى ان القليل من الماء ينجس بوقوع النجاسة فيه فحينئذ ذلك بالماء القليل ويخرج
عنه الماء الكثير والشافعي رضي الله عنه لما حدد الكثير بالقلتين يخرج الاناء الذي يكون فيه
قلتان من العموم **العشرون** لما تعلق الحكم بالاناء فمن قال بالتعبد يخرج عنه
كل ما لا يسمى اناء كبقعة من الارض وبدن انسان مثلا **الحادي والعشرون**
ومن قال بالتعبد لا يعدي الحكم ايضا الى ما لا يسمى ولوغا كما اذا مشى الكلب ثوبا او جسدا
او متاعا او عض صيدا او وطئ برطوبة بدنه ارضا او مساطا او ثوبا **الثاني والعشرون**
هذه الاضافة التي في اجدكم والضمير الذي في ان يغسله ملغى الاعتبار بخصوصه في
هذا الحكم لان الطهارة لا تتوقف على ملك الاناء المطهر ولا على ان يكون هو الغاسل
الثالثة والعشرون في مرتبة دون هذه وهو ما اذا صب المطر على الاناء مثلا
وتركه من غير قصد فالقصد والمعنى فيه كالذي قبله لكن مرتبته دون ما قبله لكن ذال
فيه الفاء خصوص الفاعل وهنا فيه الفاء اصل الفاعل **الرابعة والعشرون** الالف
واللام تكون للجنس وتكون للعهد وتكون لتعريف الماهية وقد دخلت على لفظة الكلب
فيجب النظر في انها من اي هذه الاقسام ليترتب عليه غيره من المسائل فاما العهد
فشيء في الكلام على من ادعى حمل بعض المسائل على كون الالف واللام للعهد واما تعريف
الحقيقة فانه يلزم منه ترتب الحكم على ولوغ كل كلب فانه يصير الحكم مرتبا على
ولوغ ما وجدت فيه هذه الحقيقة وكل كلب ولغ فقد وجدت فيه هذه الحقيقة ضرورة
وجوده المطلق في المقيد فيثبت وجوب الغسل بالنسبة الى كل كلب والغ ثم بعد ذلك
بحثان دقيقان يجب ان يتيقظ فيهما لا يختصان بهذا الموضع فقط احدهما حمل الالف واللام
على الجنس الاستغراقي والنظري دلالة حينئذ على ثبوت الحكم في كل فرد او على توقفه
على المجموع بحسب اختلاف المجال والثاني الفرق بين هذا العموم الذي هنا من حملها على تعريف
الحقيقة والعموم الذي يأتي من حملها على الجنس الاستغراقي اذا كان ذلك الاعلى ثبوت الحكم
في كل فرد فتامله **الخامسة والعشرون** خصص بعض المالكية الحكم بالكلب المنهي

الألوكة
www.alukah.net

عن اتخاذه دون المأذون فيه واشار بعضهم الى ان هذا التخصيص مبني على حمل الالف
واللام على العهد وهذا التخصيص خلاف العموم وحمله على العهد يحتاج الى قرينة احدهما
ان يثبت تقدم النهي عن اتخاذ الكلاب على هذا الامر بالغسل من ولوغها والثاني انه وان
تقدم فلا بد من قرينة ترشد الى ان المراد هذا المنهي عن اتخاذه ولا يكفي مجرد تقدم
النهي ولعله ان يأخذه من مناسبة هذا الحكم والكلفة فيه لتقدير مخالفته ومعصيته فيتعرض
الى ما نهي عن اتخاذه فلم ينته عنه واذا لم يقم قرينة على ارادة ما تقدم النهي عنه فهذه
المناسبة التي ذكرت علة استنبطت من اللفظ يعود اليه بالتخصيص وفيه ما عرفت في
الاصول **السادسة والعشرون** اذا ولغ كلب واحد اناء مرتين فاكثر فهل يغسل
لكل مرة سبعا ام يكفي غسله واحدة للمرتين فيه اختلاف عن اصحاب الشافعي رحمه الله
فالمنقول عن ابي سعيد الاصطخري منهم انه يغسل لكل ولوغ سبعا وينفرد كل مرة باستحقاق
السبع لها فان ولغ مرتين غسل اربع عشرة مرة وان ولغ عشرا غسل سبعين مرة والمنقول
عن ابي العباس ابن سريج وابي اسحق المروزي وابي علي ابن ابي هريرة انه يغسل من جميع
ولوغه سبعا **السابعة والعشرون** اذا ولغ جماعة كلاب في اناء فهل يغسل لكل
سبعا او للجميع فيه اختلاف عندنا فيه وللمالكية وجمع الماوردي بين هاتين المسئلتين
فحكى فيهما ثلاثة اوجه الثالث وهو قول بعض المتأخرين انه ان كان تكرار الولوغ من كلب
واحد اكتفي فيه بسبع وان كان من كلاب وجب ان يفرد ولوغ كل كلب بسبع قال والاصح
بينهما فرقا والاصح هو الوجه الاول والله اعلم يريد الذي حكيناه عن ابي العباس ابن سريج
ومن معه **قلت** علل الماوردي ذلك الوجه بان الاحداث لما تداخل بعضها في بعض
كان تداخل الولوغ اعتبارا له بسائر الانجاس اولى بالتداخل فهذا يرجع الى التعليل بامر
خارج عن اللفظ الذي ورد في هذا الحديث ويعود الى القياس واما ان اردنا ان نرد
المسئلتين الى لفظ الحديث فقد بعض المالكية بناه على ما تقتضيه الالف واللام
نقول في بيانه انا ان حملنا الالف واللام على تعريف الحقيقة اقتضى ذلك تكرار الغسل
عند تكرار الولوغ من كلب واحد لوجود الحقيقة في كل مرة ولا يجب على تقدير حملها على
الاستغراق معنى ثبوت الحكم في كل فرد ولانه لو قيل اذا ولغ كل كلب فولغ كل مرة
لم يدخل تحت اللفظ الذي هو كل كلب ولوغه مرة ثانية واذا حملناه على الاستغراق بمعنى
ثبوت الحكم في كل فرد لزم تكرار الغسل عند ولوغ جماعة من الكلاب ولا يلزم عند تكرر
الولوغ من واحد **الثامنة والعشرون** ما تولد من كلب وحيوان طاهر ملحق
بالكلب عند من يرى التعليل بالنجاسة مع طهارته اخرى وهو تغليب المحرم على المبيح
ومن يقول بالتعبد او الطاهر لا يلحقه به لانتفاء الاسم **التاسعة والعشرون**
ههنا مرتبة دون التي قبلها وهي الحكم بتعلق بولوغ الكلب فهل يلحق به الخنزير
في هذا الحكم اعني الغسل سبعا فيه اختلاف محكي عن مالك والشافعي رحمة الله عليهما

وبعض الشافعية رحمهم الله لا يثبت القول بعدم الالحاق ممن اثبته او بعض من اثبته منهم
نسبه الى القديم وذكر المزني عن الشافعي رحمة الله عليهما انه احتج بان الخنزير اسوأ حالا من
الكلب فقاسه عليه وفسر وكون الخنزير اسوأ حالا بوجهين احدهما انه نجاسته بالنص والكلب
نجاسته بالاستدلال والثاني ان تحريم الانتفاع بالخنزير عام وبالكلب خاص والاول ممنوع اعني
نجاسة الخنزير بالنص الذي استدل به على هذا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الا ان يكون ميتة او دما او لحم خنزير فانه رجس حرمنا على ان المراد بلحم الخنزير جملة
الخنزير لان لحمه يندرج في عموم الميتة فكان حمله على الجملة اولى من حمله من التكرار فيقال
حمله على ما ذكرت يلزم منه مجاز اطلاق لفظ البعض على الكل واعلم ان الحاق الخنزير
بالكلب فتوى على مذهب من يرى التعليل بالابعاد بناء على هذين الوجهين لانهما يثبتان
فيما جعل علة وهو الابعاد فيكون من باب ثبوت الحكم فيما هو اولى بالعلية ولا يساوي ذلك
الحاقه على التعليل بالنجاسة لان زيادة الابعاد ليست قوة فيما جعل علة واما نقل الى
ذلك بطريق خارج يحاذيه النظر والخمر مبعده ممنوع من اتخاذها ولم يلزم غسل الاناء
منها سبعا وايضا فان مطلق النجاسة ليس هو العلة بل لا بد من مقدار زائد عليه وذلك
المقدار بالنسبة الى الخنزير قد لا يظهر كل الظهور وايضا فاعتبار العدد المخصوص مع ما فيه
من استعمال التراب بخصوصه اما حقيقة التعبد والقرب من التعبد ولا يقوى الالحاق
كل القوة على التعليل بالنجاسة وقد يقال ايضا على التعليل بالابعاد ان العلة ابعاد ما
كانوا يتخذونه لما فيه من المنافع التي لبيت في الخنزير فشدد عليهم فيه فلا يقاس الخنزير به
واما من ذهب الى التعبد فعدم الحاق الخنزير اظهر ومالك رحمه الله تعالى يقول بالتعبد
وله قول بالحاق الخنزير بالكلب وهذا يلتفت على ما قدمناه من البحث في مسئلة الحاق
الكلب في الاناء بالولوغ فيه وان ذلك لا ينافي التعبد **الثلاثون** الحكم اذا علق بشيء لم
يثبت الا بحقيقة ذلك الشيء وتيقن وجوده ما علق الحكم عليه فان وقع فيه شك متساوي
الطرفين فلا ثبوت كما اذا ولغ حيوان ولم يتحقق كونه كلبا لا يجب غسله الا ان يذهب
من يرى الاحتياط عند الشك **الحادي والثلاثون** وكذا لو تحقق كونه كلبا ولم
يتحقق الولوغ كما لو ادخل فمه في الاناء ثم اخرجه ولم يعلم قرينة على ولوغه مثلا ابتلاله
فيه **الثانية والثلاثون** فان وقعت قرينة مغلبة للظن بولوغه فهل يجعل كالتحقيق
فيترتب عليها الحكم او لا مثاله ما اذا ادخل فمه في الاناء ثم اخرجه مبتلا فقد حكى القاضي
ابو الطيب الماوردي الشافعي وجهين احدهما انه يجتنب لان ظهور فمه شاهد على ولوغه
فصار كنجاسة وقعت في ماء كثير ثم وجد متغيرا ولم يعلم هل تغير بالنجاسة او غيرها
حكم بنجاسته تغليبا لتغيره بها والوجه الثاني وهو الاصح ان الماء طاهر لان طهارته يقين
ونجاسته شك والماء لا يجتنب بالشك وليست رطوبة فمه شاهدا قاطعا لاحتمال ان تكون
من لعابه او من ولوغه في غيره وغير كالنجاسة الواقعة في الماء لان وقوع النجاسة

ناشئا في الماء فيقال عليه ان اردت باليقين ما لا احتمال فيه فلا نسلم ان نجاسته في الصورة
المذكورة مثل بل الظاهر وان اردت ما فيه احتمال فلا نسلم انه لا يثبت النجاسة الا بيقين لا
احتمال فيه بل يكفي فيه غلبة الظن بالامارة كما في مثله الماء الذي غسل به بعد وقوع النجاسة فيه
الثالثة والثلاثون هذا الذي ذكرناه امر يتعلق بتحقق ما علق الحكم به وهو
الولوغ وان غلبة الظن بالولوغ هل تجري مجرى تحقق الولوغ ام لا ومن هذا القبيل
اخبار العدل عن الولوغ في الاناء فانه يجري مجرى اليقين لوجوب قبول خبره فيثبت
الولوغ فيترتب الحكم **الرابعة والثلاثون** اذا جعلنا اخبار العدل عن ولوغ
الكلب في الاناء لتحقق الولوغ فلو كان له اناآن فاخبره من يكمل الخبرة ان كلبا ولغ في
الاكبر منهما دون الاصغر واخبره آخر ثقة ان كلبا ولغ في الاصغر دون الاكبر فقال
الشافعي رضي الله عنه كان والغا فيهما جميعا لانه قد يرى كل واحد منهما ما غفل عنه الاخر
ويلزم من كونه والغا فيهما وجوب الغسل فيهما لانه راجع تحت اللفظ **الخامسة والثلاثون**
اخبره من يثق بخبره ان هذا الكلب بعينه وقع في اناية هذا في وقت كذا في يوم كذا وشهد
عنده عدلان ان ذلك الكلب بعينه كان ذلك الزمان ببلد آخر قال الماوردي فقد اختلف
اصحابنا في حكم الاناء على وجهين احدهما انه طاهر لان الخبرين قد تعارضا فسقطا ووجب
الرجوع الى حكم الاصل والوجه الثاني انه نجس لان الخبر الاول موجب للنجاسة
والشهادة المعارضة له محتملة لان الكلاب قد تشتبه وهذه المسائل الذي ذكرناها
في تحقق ولوغ الكلب ترجع الى تحقق كونه كلبا او تحقق كونه والغا الى اللفظ ويرجع عدم
تحقق ذلك الى دلالة المفهوم لان الحكم معلق بولوغ الكلب وهو تعليق بصفة فيدل على
انتفاء الحكم عند انتفاء تلك الصفة وانتفاء تلك الصفة اما بانتفاء ولوغ ما تحقق كونه كلبا
او بانتفاء تحقق كونه كلبا لانه اذا انتفى تحقق كونه كلبا فقد انتفى ولوغ ما هو كلب حقيقة
المسائل الثانية في تحقق الولوغ وفي تحقق كونه كلبا فاذا تحقق ذلك بدليل دخل تحت
الاستدلال بالحديث لفظا وان لم يتحقق دخل في الاستدلال انه مفهوما **السادسة**
والثلاثون الغسل المامور به يحمل مطلقه على الغسل بالماء كما حمل مطلق قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وغيره على ذلك وقد صرح به بعضهم هاهنا وقال المعنى فليغسل بالماء
السابعة والثلاثون اختلفوا هذا الامر هل هو على الوجوب ام لا ظاهر الامر
الوجوب وبه قال الشافعي رضي الله عنه وعن مالك رضي الله عنه قول يحمل على الندب ويمكن
توجيهه بان الامر يصرف عن ظاهره الى الندب بقرينة او امر خارج فيجعل قيام الدليل عنه
على طهارة الكلب شبيها لصرفه عن الظاهر **الثامنة والثلاثون** اختلفوا هل هذا الامر
تعبدي لا يعقل معناه او معلل والدال عليه اختلفوا في العلة فقيل النجاسة وقيل
قدمنا انه لا ينبغي ان يعلل بمطلق النجاسة بل بما هو اخص من ذلك وقيل العلة المذارة

لاستعمال النجاسات وعلى هذا فالسبع تعبد لان المذارة لا يقتضي هذا العدد المخصوص
وهذا هو البحث الذي ذكرناه مما تقدم في الاستدلال على نجاسته عينه وقيل علة انهم
نهوا عن اتخاذه فلم ينتهوا فغلظ عليهم بذلك ومنهم من ذهب الى ان ذلك معلل بما ينفي من
ان يكون الكلب كلبا وذكر ان هذا العدد السبع قد جاء في مواضع من الشرع على جهة الطب
والتداوي كما قال من تصبح كل يوم بسبع تمرات من عجوة المدينة لم يضره ذلك اليوم ولا سحر ولقوله صلى الله
عليه وسلم في مرضه امروا لي من سبع قرب لم تحلل اوكيتهن ومثل هذا كثير واورد على هذا ان
الكلب الكلب لا يقرب الماء وانفصل بعض العارفين بالطب عن ذلك بان ذلك لا يكون الا في حالة
تمكن ذلك الداء واما في مباديه فيقرب الماء ويشربه انتهى محصول ما ذكروا واما القول بالتعبد
فيرد عليه ندرته بالنسبة الى معقولية المعنى والامر بالغسل ابعاد للمغسول قبل الغسل فيقتضي
طاهره تنجيسه وقد استدلوا على نجاسة الذي بالامر بغسله وعلى نجاسة المني بذلك ايضا
على من يقول بنجاسته واما الكيا فاستدلوا على كونه تعبدا بامرين احدهما دخول عدد السبع
فيه ولو كان للنجاسة لكفى فيه مرة واحدة والثاني جواز اكل ما صاده الكلب من غير غسل وراد
بعضهم وجها ثالثا وهو دخول التراب وقال هل النجاسة لا مدخل للتراب فيها وما دخول
عدد السبع فالاستدلال به على التعبد يبتني على قاعدة سنذكرها عقيب هذه المسئلة
ان شاء الله تعالى وقوله لو كان للنجاسة لاكتفى فيه بمرة يمنعه الخصم ويحيل زيادة العدد
على زيادة الغلظة في نجاسة الكلب واما وجه دخول التراب فيتعذر عليه الاستدلال به مع كونه
لا يقول به فكيف يكون منشأ القول بالمذهب امرا لا يقول به صاحب المذهب واما تقييد المعاني
من علل انهم نهوا فلم ينتهوا فغلظ عليهم بذلك فلا بد له من اثبات هذا وان النهي تقدم ومن
يقع الانتهاء لامر بالغسل ليفيد التغليظ وهذا بعيد الثبوت ولا يكفي في اثبات الامور
التي تدعى وقوعها في الماضي بالمناسبة لان طريق ذلك انما هو النقل واما امر التداوي فهو معنى
مزاحم للتعليل به وما استشهد به من امر السبع في التداوي فقرينة تمسك بها وليست
بالقوية والصواب ان شاء الله تعالى اجراء اللفظ على العموم وعدم تخصيصه بالمعاني التي
ليس فيها الا المناسبة ولا سيما ان كانت المناسبة ليست قوية المرتبة وما كان في مظنة المعنى
المنصوص عليه قطعا او بظن غالب قوي الحق به لا بمجرد المناسبة الراجحة بغيرها ۞
التاسعة والثلاثون الحكم اذا علق بشيء معين على اقسام منها ما لا يعقل معناه في
اصله ولا تفصيله ومنها ما لا يعقل فيها ومنها ما يعقل معناه في اصله ويتعلق الامر بشيء من
تفصيله لم يتحقق فيه التعبد به ولا عدمها فاما ما عقل المعنى فيه مطلقا فيتبع ويقاس على
المنصوص عليه ما هو في معناه وعند القائلين بالقياس الا لمعارض وهذا مما يتعين الاجماع
في الاستحباب وفانه فهم منه ان المقصود ازالة النجاسة حتما فلم يقتصروا فيه على الاجماع وحده
على ما في معناه بالنسبة الى الازالة من الخف والحرف واما ما لم يعقل فيه المعنى اصلا ولا تفصيلا
فيمثل بالحكم المعلق بالاجماع في رمي الجمار على ما هو المشهور ومن ذلك تعبد لا يعقل معناه فلم يعرف

في غيره واقتصروا على ما يسمى جمرا لان شرط القياس معقولية المعنى وتعيين العلة لتعدي الحكم
لنسبها الى ما وجدت فيه واما ما عقل اصل معناه. وورد تفصيله فيعمل بازالة النجاسة بالماء فانه
عين الماء فيها على مقتضى ما رووه من الحديث واصل المعنى معقول حرما وطلب ازالة النجاسة لكن
هل الامر بها فهل يقال الاصل اتباع اللفظ وما علق به الحكم الى ان يتبين ان التعيين لما عين غير مراد
او يقال لما فهما اصل المعنى لم يخرج عنه يتبين التعبد هذا محل نظر والذي يخص منه من هذا القبيل وان
كان السبع انه لم يظهر فيها بعينها معنى فقد ظهر عند القايلين بالتجنيس اصل المعنى وهو النجاسة فاذا
قالوا بالتعبد هذا التفصيل لمعنى السبع لم يلزم منه اطراح اصل المعنى الذي ثبت عندهم واصل هنا
ان القول بالتعبد على خلاف الغالب فيكون على خلاف الاصل فيقتصر فيه على محل النص ان ما كان
على خلاف الاصل فيقتصر فيه على محل النص ان ما كان على خلاف الاصل يتقيد بقدر الضرورة ن

الاربعون هل يجب هذا الغسل على الفور او عند ارادة الاستعمال من قصر الامر على التعبد
فيناسبه ايجابه على الفور وفي كلام بعض المالكية بناء على ذلك على ان الامر المطلق هل يقتضي
الفور وانه اذا لم يفعل يترك حتى اذا تاخير هذا معنى قوله وهو معترض لانه اذا لم يفعل
بان الامر المطلق على الفور لم يلزم منه القطاع دلالة هذا الامر على الفور من حيث انه
امر مطلق وقد يدل عليه من غير هذا الوجه وهو التعقيب الذي تدل عليه الفاء
او الظرفية التي تدل عليها اذا لما ان العامل فيها الفعل الذي بعدها فيقتضي الامر بالغسل
المذكور عند الولوغ بمجرد عند ما لم يمكن اعتباره ومن جاء الولوغ تحقيقا وسعى فيما عداه
بحسب الامكان والمشهور من مذهب المالكية انه لا يومر الا عند قصد الاستعمال واما من قال
بالتجنيس فالامر ظاهر في ذلك **الحادي والاربعون** في غسله بالماء الولوغ فيه خلاف
عند المالكية ذكر بعض متاخريهم وهو قريب على القول بالتعبد محال على القول بالنجاسة
اعني نجاسة الماء **الثاني والاربعون** الضمير في قوله صلى الله عليه وسلم يغسله
سبعا عائدا الى الاناء اعني ضمير المفعول والاناء حقيقة في جملته وقد لا يقع الولوغ فيها
يعم الاناء لم يختص بما يلاقي بعض الاناء فهل يقال انما يشمل ما لاقى الشيء الذي حصل فيه الولوغ
او يقال يغسل جميع الاناء اما من قال ان الغسل للنجاسة او العذارة فلا شك انه لا يقول الا
بالغسل فيما لاقاه الولوغ واما من قال بالتعبد فلقائل ان يقول يغسل جميع الاناء ما لاقى الولوغ
وما لم يلقه عملا بحقيقة لفظة الاناء فان استكرهت هذا فانا نسر بما قاله المغاربة من المالكية ان يغسل
جميع الذكر من المذي عملا بحقيقة لفظة الذكر وانطلاقها على الجملة هذا على كون المعنى معقولا
نظرا في غسل ما لاقى المذي وانه للنجاسة وانه لم يقل هذا الذاهب الى التعبد بغسل الاناء
كله واقتصر على الغسل فيما يلاقي عليه هذا القول بالتعبد وذلك بان يقال لو كان تعبدا
لما اختص بمحل الولوغ لكن يختص فليس بتعبد وحينئذ يحتاج الى الجواب عن هذا وهذا الكلام
يجري في غسل ظاهر الاناء **الثالث والاربعون** يوخذ منه الامر بالعدد المخصوص وهو
السبع وذلك يقتضي ان لا يقع الامتثال بما دونها والحنفية يقولون به ولا يقولون بتعيين

السبع ويقال من جهتهم في الاعتذار عن هذا الحديث **الاول** مخالفة حديث ابي هريرة في فتواه
ذكر الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار عن ابي نعيم عند الكلام بن جريج عن عبد الملك عن ابي
هريرة في الاناء يلغ فيه الكلب او الهر قال يغسل ثلاث مرات قال الطحاوي فلما كان ابو
هريرة قد راى ان الثلاثة تطهر الاناء من ولوغ الكلب فيه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
ما ذكرنا ثبت بذلك نسخ السبع لانا نحسن الظن به ولا نتوهم عليه ترك ما يرغبه
من النبي صلى الله عليه وسلم الا الى مثله والا سقطت عدالته فلم يقبل قوله ورواته
الثاني المعارضة برواية عبد الوهاب بن الضحاك عن اسمعيل بن عياش عن هشام بن عروة
عن ابيه عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في الكلب يلغ
في الاناء ان يغسله ثلاثا او خمسا او سبعا وجه الدليل ان السبع لو كانت واجبة لم يخير
بينها وبين الثلاث. **الثالث** الزام الخصم القايل بالسبع ان يغسل سابعه بالتراب ثامنه
بالتراب لحديث عبد الله بن المغفل الذي فيه وعفروه الثامنة بالتراب قال الطحاوي
فكان ينبغي لهذا المخالف لنا ان يقول لا يطهر الاناء حتى يغسل ثمانية مرات بالتراب
لياخذ بالحديثين جميعا يعني ان احد الحديثين يقتضي ان يكون السابعة بالتراب
والاخر يقتضي ان يكون الثامنة بالتراب وهو زايد على الاول قال ترك حديث عبد الله
بن مغفل فقد لزمه ما الزم خصمه في ترك السبع التي قد ذكرنا **الرابع** الاستدلال
بحديث ابي هريرة في الامر بغسل اليد قبل ادخالها في الاناء ثلاثا وما في معناه بناء على ان ذلك
الطهارة من البول لانهم كانوا يتغوطون ولا يستنجون بالماء فامرهم بذلك اذا قاموا
من نومهم لانهم لا يدرون اين باتت ايديهم وقد يجوز ان يصيب ذلك فيتنجس فامروا
بغسلها ثلاثا وكان ذلك لطهارتها من الغائط والبول ان كان اصابها وبما اغلظ
النجاسات فما دونها احرى ان يطهر بالثلاث **الخامس** ما نقل عن بعضهم ان هذا
انما كان اذا امر بقتل الكلاب فلما نهي عن قتلها نسخ ذلك **السادس** ما نقل عن بعضهم
ايضا انه كان ذلك على وجه التغليظ **السابع** التاويل بحمل الامر بالسبع على من غلب على
ظنه ان نجاسة الولوغ لا تزول باقل من السبع الثامن حمل السبع على الاستحباب و
الثلاث على الايجاب لفتوى ابي هريرة رواية بالثلاث ولا يجوز ان يفتي بخلاف ما روى الا هو
قد عقل معنى الرواية وصرفها عن الايجاب الى الاستحباب على حكم حديث ابن عمر على
التفرق بالابدان لان ابن عمر رضي الله عنهما فسره بذلك فاما الوجه الاول بالجواب عنه فما
ذكر وبيان ان مذهب الراوي اذا خالف روايته لا يمنع التمسك بها وقول الطحاوي رحمه الله
تعالى نفت نسخ السبع الجواب عنه من وجهين احدهما انه لا يلزم منه النسخ لاحتمال مخالفة ذلك
هواه واجتهاد رآه فقد يكون اعتقد ان الامر بالسبع على الندب ولا يمنع حمله على
النسخ والثاني لو سلمنا انه يلزم النسخ لكن عنده او في نفس الامر **الاول** مسلم ولكن لا
يلزم ثبوته في نفس الامر لاحتمال مخالفة مجتهد اخر سواه في ذلك والثاني ممنوع وهو ظاهر

هذا ما نراه من الجواب ولما البيهقي رحمه الله تعالى فانه سلك في الجواب غير هذا وحكى
ذكر ما قال مختلفا وذلك من وجوه الاول تضعيف الرواية فانه لم يروه عن عطاء عن عبد الملك
وعبد الملك لا يقبل منه ما يخالف فيه الثقات وقد رواه محمد بن فضيل عن عبد الملك مضافا الى فعل
ابي هريرة دون قوله قلت عبد الملك قد اخرج له مسلم في صحيحه واثنى عليه من جهات فعن
سفيان انه قال فيه ثقة وقال الترمذي عقيب حديث الشفعة الذي اورده عنه عبد الملك
هو ثقة مأمون عند اهل الحديث لا يعلم احدا تكلم فيه غير شعبة من اجل هذا الحديث وقال
علي بن الحسين بن حبان حدثت في كتاب ابي بخط يده سئل ذكر عن حديث عطاء عن جابر
عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشفعة فقال هو حديث لم يحدث به الا عبد الملك عن عطاء وقد
انكر عليه الناس ولكن عبد الملك ثقة صدوق لا يرد على مثله وقول البيهقي رحمه الله
لا يقبل منه ما يخالف فيه الثقات قلنا المخالفة على وجهين مخالفة معارضة وما يمنع
ومخالفة على غير ذلك كالمخالفة في الزيادة وتركها مثلا وحيث يمكن الجمع الذي ذكره
من مخالفة رواية محمد بن فضيل بكونه رواها فعلا عبد الملك قولا ليس من قبيل مخالفة
المعارضة والمنافضة ولا يمتنع الجمع بينهما فان فعل مرة وقال اخرى الثاني
انه روي عن ابي هريرة من قوله يجوز رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فروينا عن
حماد بن زيد ومعتمر بن سليمان عن ايوب عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة من قوله يجوز روايته
عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ذكر من جهة ابي داود رواية المعتمر وحماد عن ايوب بالوقف
فقول هذا اختلاف في حديث واحد ورواية ايوب والذي ذكره ابو داود من رواية
معتمر بالوقف هي رواية مسدد عن معتمر مرفوعا ذكره الطحاوي من رواية المفضل
عن المعتمر واذا كان اختلافا واحدا ورواية يرجع الى اصل واحد فاما ان يسلك الطريق
الفقهية ويخرج ما امكن الجمع اذا لم يقع التعارض والتنافي واما ان يسلك الطريق
الحديثية بالتعليل عند الاختلاف في الحديث الواحد فان سلك البيهقي رحمه الله تعالى
الطريق الاول بطل تعليله الثاني لرواية عبد الملك لمخالفة ابن فضيل فانه اختلاف
يمكن الجمع فيه وان سلك الطريق الحديثية فاما ان يجري على تقدير رفع من رفع على وقف
من وقف او يعلل برواية الرفع بالوقف ويحكم بالوقف فان قدر الرفع فالحديث واحد
ثبت رفعه فلا يكون موقوفا فلا يصح ان يجعل مذهبا لابي هريرة وان قدر الرفع على
الوقف في الحديث الواحد فهو مع كونه مذهبا يرغب عنه هو وغيره في مواضع سطل
استدلاله بالحديث ويمكنه هاهنا ان يقول التمسك برواية هشام بن حسان عن محمد بن سيرين
التي لم يختلف في رفعها وارجع في رواية ايوب الى الوقف فاثبت قول ابي هريرة لكن لما
كان الكل راجعا الى قول محمد بن سيرين ورواية قد يجعل حديثا واحدا مختلفا فيه
من اي جهة ورد عن ابن سيرين الثالث قال البيهقي مزيد الطحاوي رحمه الله تعالى
وهذا احد ما الاحاديث الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشفع وربما رويناها عن

ابي هريرة من قبله بالسبع وربما رويناها عن عبد الله بن مغفل عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو
يحتمل ان يكون موافقا لحديث ابي هريرة ولما تقدم ذكرناه على خطأ عبد الملك فيما تفرد
به من بين اصحاب عطاء واصحاب ابي هريرة فنقول انما رد الاحاديث الثابتة بناء على
زعمه الشيخ كما تقدم وما يتعلق بمخالفة عبد الملك فيما تفرد به فقد اشرنا الى انها مخالفة
زيادة لا مخالفة مناقضة وتضاد واما مخالفة اصحاب ابي هريرة فان اراد الذين
رووه مرفوعا عنه فلا يعارض ذلك بما رواه عبد الملك موقوفا فان الرافعين اسندوه
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعبد الملك رده الى فتوى ابي هريرة وانما يرد عليه مثل
هذا الذي ذكره البيهقي اذا كان تقديم رواية الطحاوي على رواية عبد الملك فاما اذا
ثبتت تلك الروايات ويدعى نسخها بهذه الروايات فلا تعارض فيه وان اراد البيهقي
الذين رووه موقوفا فقد قدمنا ما فيه وانه يجب ان يحكم للرافع على الواقف اذا كان
الحديث واحدا على طريقته الرابع وقع في كلامه مزيدا لعبد الله بن سليمن وانه احتج
به محمد بن اسمعيل في الصحيح وهذا ضعيف لانه تعارض تخريج مسلم له وترك البخاري
لا يعارض ما ذكرناه ما ذكرناه من انه لم يحتج به مسلم في الشيخان
برواية في الصحيحين ولم يلتزما اخراج حديث جميع الثقات وايضا فترك الاحتجاج به لا
يلزم منه القدح فيه لاحتمال ان يكون ذلك لتوقف وقع له وفرق بين الترك للتوقف وبين
الترك لثبوت الجرح الخامس قال البيهقي رحمه الله تعالى وحديثه هذا مختلف
عليه فيه يروى عنه من قول ابي هريرة ويروى عنه من فعله فكيف يجوز ترك رواية الحفاظ
الثقات الاثبات من اوجه كثيرة لا يكون مثلها غلطا برواية واحد فذعف بمخالفة
الحفاظ في بعض احاديثه فيقال عليه الذي رواه الثقات الاثبات من جهة كثيرة
هو الحديث المرفوع ولم يتركها الطحاوي لنزاع في صحتها وانما تركها زعم لان عنده
رواية دلته على النسخ فلو صح له ما ادعاه من جهة النظر الاصولي لم تعارضه تلك
الروايات الثابتة وانما يتجه هذا الذي ذكره البيهقي حيث يحصل الاختلاف بين الرواة و
يحتاج الى الترجيح من جهة الرواة فيغلب رواية الاضعف على الاقوى والجواب المتجه
تلقيناه من النزاع في القاعدة واما ابن حزم فانه رد رواية عبد الملك بوجوه احدها
ان عبد السلام بن حرب ضعيف وثانيها ان رواية عبد السلام بن حرب انما فيها انه يغسل الاناء
ثلث مرات يريد انهم لا يقولون بالثلاث وثالثها ان الحجة في قول النبي صلى الله عليه وسلم
لا في قول احد غيره ورابعها انه لو صح عن ابي هريرة خلاف ما روي فقد رواه من الصحابة غير
ابي هريرة وهو ابن مغفل ولم يخالف ما روي هذا ملخص ما يحصل من كلامه بعد حذف بعضه
وتشنيع مشنع به واما تضعيفه عبد السلام بن حرب فان البخاري اخرج عنه في الصحيح
ووثقه وقال ابو حاتم ثقة وفي رواية عن يحيى بن معين انه قال صدوق وفي رواية ليس به
بأس يكتب حديثه واما قولهم لا يقولان بالثلاث فانه قد حكى الماوردي عن المبرمي ان

بعضهم يجعل الثلاث استحبابا وبعضهم يجعلها واجبا واما الثالث فجيد واما الرابع فليس
اعتراضا وانما هو احتجاج صحيح بالسبع ويحتاج الى الجواب فيما يقتضيه من غسلها ثامنا
واما الوجه الثاني وهو المعارض بحديث عبد الوهاب فحاصل ما يقال فيه وجوه احدها
ان عبد الوهاب متروك والثاني انه اختلف على عبد الوهاب فرواه الحسن بن سفين عنه وفيه
اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات وقيل في تلك الرواية ان راويها كثير الغلط
الثالث ان عبد الوهاب بن نجدة رواه عن اسمعيل بن عياش شيخ عبد الوهاب بن الضحاك
بالاسناد وقال فاغسلوه سبع مرات وقال الدارقطني ان هذا هو الصحيح الرابع ان
الامر فيه بالسبع كالامر بالثلث فلم يكن حمل الثلاث على الايجاب دون السبع باولى من حمل
السبع على الايجاب دون الثلاث الخامس انه يحتمل التخيير والشك من الراوي فلا يثبت
التخيير واما الوجه الثالث وهو الزام الخصم القول بحديث عبد الله بن المغفل وانه
يقتضي ايجاب غسله ثامنة بالتراب مع سابعة بالتراب فان المقصود بهذا الكلام مقابلة
تسبيع بتسبيع فهذا قد يقرب في هذا المقصود وان المقصود به الاعتذار عن ترك
العمل بالسبع فليس بشيء لانه اما ان يكون للخصم عذر صحيح او لا فان لم يكن له عذر
صحيح فهو ملوم في ترك العمل به والاخر ملوم في ترك العمل بالسبع فان كان له
عذر صحيح ومعارض راجح فلا لوم عليه فيه فيحتاج خصمه الى ابداء عذر ومعارض راجح
والا كان متفردا باللوم واما الوجه الرابع وهو الاستدلال بحديث ابي هريرة في المستيقظ
من نومه فمبني على ان الغايط والبول اغلظ النجاسات والخصم يمنعه روي ان نجاسة الكلب
اغلظ من نجاسة العذرة والبول ودليله على ذلك هذا الحديث مع الدليل الدال على الكف
في الغايط والبول بدون السبع واما الوجه الخامس فاجاب عنه ابن حزم بوجهين احدهما قال
دعوى فاضحة بلا دليل وقف ولما لا علم لقايله به وهذا حرام والثاني ان ابن المغفل روى
النهي عن قتل الكلاب والامر بغسل الاناء منها سبعا في خبر واحد فما قال وايضا فان
الامر بقتل الكلاب كان في اول الهجرة وانما روى غسل الاناء منها سبعا ابو هريرة وابن مغفل
واسلامهما متاخر واما الوجه السادس وهو ان كان قبل مثله في غير هذا الموضع فهو
قبيح جدا لانه لا يجوز عليه صلى الله عليه وسلم ان يامرنا بما هو شرع الله ويحث الطاعة واما
الوجه السابع فاجيب عنه بوجهين احدهما ان نجاسة الولوغ ليست عينا محققة فيرجع في زوال
عينها غلبة الظن منها والثاني ان ما كان معتبرا بغلبة الظن لم يجز ان يكون محدودا بالظن بالشرع
كالتقويم في المتلفات واما الوجه الثامن فهو خلاف الظاهر يحتاج الى دليل راجح واما تفسير
الراوي فينقسم قسمين احدهما تفسير يحتمل اللفظ فهذا يقبل فيه تفسير الراوي وعليه
حمل تفسير ابن عمر رضي الله عنهما للتفريق بالابدان والثاني نسخ او تخصيص فلا يقبل تخصيص
ابن عباس رضي الله عنهما لقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه واخراج النساء من الجملة
وحديث الولوغ مفسر لا يفتقر الى تفسير راو ولا غيره فوجب حمله على ظاهره الرابعة والاربعون

هنا

هذا العدد المخصوص وهو السبع يقتضي الخروج من العهدة به ومفهومه ايضا يقتضي عدم وجوب
الزايد لانه مفهوم العدد وبهذا قال الاكثرون وحديث عبد الله بن المغفل يقتضي غسله
ثامنة وهو ما خرجه مسلم في صحيحه عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن ابن المغفل قال
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب ثم قال ما بالهم وبال الكلاب ثم رخص في كلب الصيد
وكلب الغنم وقال اذا ولغ الكلب في الاناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه الثامنة بالتراب
ونقل عن الحسن انه قال به اعني بالغسلة الثامنة وهو قول عن احمد رحمه الله تعالى ويقوى
القول به بانه يقتضي زيادة على ما في حديث ابي هريرة والاخذ بالزايد متعين في الاعتذار
الذي يعتذر به عنه وجهان احدهما ما نقل ان الشافعي رضي الله عنه هو حديث لم اقف على
صحته والثاني لو صح لكان محمولا على احد امرين اما ان يكون جعلها ثامنة لان التراب حشر غير الماء
فجعل اجتماعه في المرة الواحدة معدودا باثنين اما ان يكون محمولا على من نسي استعمال التراب
في السبع فيلزمه ان يعفره ثامنة فاما الوجه الاول فعذر الشافعي رحمه الله عليه عذر
صحيح في حقه واما من صح عنده فلا عذر له عنه من هذا الوجه واما التاويلات فكلها
مخالفة للظاهر مخالفة ظاهرة لان قوله صلى الله عليه وسلم فاغسلوه سبع مرات ذكر السبع
في بيان عدد الغسلات دل عليها قوله صلى الله عليه وسلم فاغسلوه وعفروه الثامنة بالتراب
اما ان يحافظ فيه على معنى الغسلة كما هو في سبع مرات كانه قيل الغسلة الثامنة بالتراب او لا
فان حوفظ على ذلك فالقاء التراب في الماء لا يطلق عليه اسم غسلة وان كان التعفير بان يذر التراب
على المحل فالفظ لا يقبله اصلا فان لم يحافظ على معنى الغسلة كانه قيل افعله الثامنة فهو
ابعد ايضا فقوله صلى الله عليه وسلم وعفروه الثامنة بالتراب ظاهر في كونها غسلة ثامنة
ومخالفة هذا الظاهر ان كان منتهى الرواية التي فيها السبع فلا معارضة بينهما لحصول
الزيادة في هذا الحديث وما يقال من ان مقتضى الاجزاء بالسبع وذلك معارض لوجوب
الثامنة فهذا مثله لان من يقول بوجوب التتريب لان الروايات التي فيها الامر بالسبع دون التتريب
تقتضي الاكتفاء بها دون التراب بغير ما ذكروه فلو كان مثل هذا يقتضي نفي الزايد ومعارضته
بما يقتضي اثباته لزم ان لا يجب التتريب وان احتمل ترك الظاهر وارتكاب مثل هذا التاويل لاجل
هذا الذي ذكرناه فلن يعدم المالكية لاجله تاويلا مثل هذا التاويل واجود في ترك التتريب
والعجب من الظاهري في تركه هذا الحديث وعدم ايجاب الثامنة والذي قاله في هذا ان قال
ولا شك يدري ان تعفيره بالتراب في اولاهن ثامن الى السبع غسلات فيقال له اتريد ان تعفيره
بالتراب فعل ثامن ام غسلة ثامنة ان قلت بالاول فصحيح لكنه ليس هو ظاهر اللفظ وسياقه في
اعتبار معنى الغسل لا مطلق الفعل وان قلت انه غسل ثامن فممنوع واما التاويل الثاني
وهو حمله على من نسي استعمال التراب في السبع فبعيد جدا لانه حمل اللفظ العام الوارد في غير سبب
خاص لاجل تاسيس قاعدة شرعية على امر نادر عارض وهو من التاويلات المردودة كما عرف
في الاصول وبديهة الشافعية على الحنفية في حمله الحديث الدال على اعتبار الولي في النكاح

www.alukah.net

في رواية عنه سائر النجاسات بنجاسة الولوغ في اعتبار العدد فيها واذا قيل بها ففي قدره
روايتان ثلاث وسبع وقال الخرقي من الحنابلة وكل اناء حلت فيه نجاسة من ولوغ كلب
او بغل او غيره فانه يغسل سبعا احديهن بالتراب قال القاضي منهم الظاهر قول الخرقي
احدى ما اختاره الخرقي وهو وجوب العدد في جميع النجاسات وايجاب العدد والتتريب
قياسا على الولوغ **التاسعة والخمسون** الحديث يقتضي استعمال التراب في غسل الاناء
بمنطوقه وقد قال به الشافعي رضي الله عنه ولم يقل به مالك وابو حنيفة رحمه الله عليهما
فقيل العذر لمالك انه لم يروه هذه الزيادة فلم يقل بها ومنهم من علل باضطراب الزيادة
من قوله اولاهن او السابعة او الثامنة قال هذا القائل فهذه الزيادة مضطربة ولذلك
لم ياخذ بها مالك ولا احد من اصحابه فاما الوجه الاول في العذر فصحيح لمالك ان كان
يقف عليها من رواية عدل عنده وليس عذرا اصلا لمن وقف عليها من رواية عدل غيره
واما الثاني

الستون في قاعدة يبنى عليها غيرها الامر اذا تعلق
بشيء بعينه لا يقع الامتثال الا بذلك الشيء لانه قبل فعله لم يات بما امر به فلا يخرج عن العهدة
وسواء كان الذي تناوله الامر صفة او لقبا عندنا لما ذكرناه من توقف الامتثال عليه وكان بعض
اصحابنا قد اعترض في مسئلة غسل النجاسة وانه يتعين فيه البناء على الاستدلال بقوله
صلى الله عليه وسلم اغسليه بالماء انه حكم علق بلقب وبمفهوم اللقب ليس بحجة فلا
يدل على انه لا يجوز بغير الماء هذا او قريبا منه والذي يقول ان ما هو متعلق بالامر لا بد
منه لضرورة الامتثال الا ان يعلم الفائدة ولا نظر لها هنا لكونه لقبا او صفة كالحدث
المذكور فان محل الحكم هو الدم فلا يقال انه يدل على ان غير الدم يجوز غسله بغير الماء عملا
بالمفهوم لان الدم لقب لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه **الحادية والستون** فيما يترتب
عليه لما كان الامر هنا متعلقا بالتراب وجب ان لا يقع الامتثال الا به لانه لا خروج
عن العهدة الا بفعل المامور به والامر متعلق بالتراب نعم لو قال قائل اذا ولغ في كف
انسان لم يجب غسله بالتراب مستندا في ذلك الى المفهوم ودلالته قيل محل الحكم هاهنا
هو الاناء وهو لقب لا يدل على نفي الحكم عما عداه وانما قلت مستندا في ذلك الى المفهوم للاحتراز
عن الاستناد الى الظاهر والتعبد فان لذلك توجيه آخر **الثانية والستون** اختلفوا
الشافعية رحمهم الله تعالى في ان التغبير لما ذا روعي فمنهم من قال هو تعبد يتبع ظاهر فيه
النقل وهذا يرجع الى القاعدة التي ذكرناها فيما مضى وهو انه لا يلزم من كون المعنى معقولا
من الاصل ان يطرح ما تعلق به الامر التفصيل ولا يمتنع حمله على التعبد وان عقل المعنى
من الاصل ومنهم من قال شيئه الاستظهار بغير الماء وكان قوم هذا بانا وجه التي في لعاب
الكلب وقوم ان ذلك سبب اضافة التراب لانا لتها ومنهم من قال سبب الجمع بين نوعي الطهور
ويبنى على هذا الخلاف ما اذا غسل بالصابون والاشنان بدلا التراب فمن قال بالتعبد لم يجز
س

من نوعي الطهور لم يكتف به ومن قال شبيه الاستظهار بغير الماء ففي تعيين التراب
يوجب عدم الاكتفاء ومن قال بالاكتفاء مستندا الى ان المقصود الاستظهار بغير الماء
فهو ضعيف لوجهين احدهما ان هذا استنباط على من ادعى ان المنصوص يعود على النص
بالابطال لانا اذا اكتفينا بما لا يسمى ترابا لم نجب التراب اصلا وصار هذا كارداف الشافعية
على الحنفية حيث قالوا المقصود يدخله الفقر بمقدارها الشاة دون عينها فقالوا
لهم هذا استنباط لعله تقتضي ان لا تجب الشاة المنصوص عليها فعادت على النص
بالابطال فكذلك هذا الوجه الثاني ان القاعدة من الاوصاف التي يشتمل عليها محل الحكم
الا ما يعلم عدم اعتباره ومهما كان في محل الحكم ما يمكن ان يكون معتبرا لم يجز الغاؤه
ومحل النص قد اشتمل على التراب وله وصف التطهير وهو وصف يمكن ان يكون معتبرا
في معنى التغليظ للنجاسة المزالة فلا يلغى والشافعية وجه انه يقوم غير
التراب مقامه عند عدمه دون وجوده **الثالثة والستون** غسله ثامنة
من غير تراب هل يقوم مقام التراب اختلف فيه الشافعية رحمهم الله تعالى على
ثلاثة اوجه ثالثها الفرق بين وجود التراب وعدمه كانه غير التراب من المذروات في
الماء وهذا ما حوالة على ذلك لغرب المذروات من التراب في معنى الاستعانة
والصواب عدم الاكتفاء لما ذكرناه من ان المعين لا يقع الامتثال الا به واحتمال اعتبار
معنى الجمع بين نوعي او نوعي الطهور وما يذكر من المعاني المستنبطة ليس بالقوي بالنسبة
الى مدلول الالفاظ اذا كانت مزاحمة بغيرها **الرابعة والستون** كان المايع
الذي يصحبه التغفير غير الماء كالورد والخل وغسله سبعا بالماء ففي الاكتفاء
به وجهان للشافعية واستدل لعدم الاكتفاء بقوله صلى الله عليه وسلم فليغسله سبعا
احديهن بالتراب معناه فليغسله بالماء سبعا والا لجاز الغسل سبعا بغير الماء
الخامسة والستون بالتراب معناه فليغسله بالماء سبعا والا لجاز الغسل
سبعا بغير الماء كان التراب بحثا فيه للشافعية رحمهم الله وجهان قيل يكتفى به
لان المقصود الاستعانة بشيء آخر وهذا ضعيف لانه لا دليل على ذلك كان المقصود
اذا سلم انه مقصود ولا سيما والاطلاق بنا يقصد به التطهير محمول على الظاهر لنا فاة
النجس المقصود الطهارة **السادسة والستون** الارض التراب اذا تنجست
باصابة الكلب اياها هل يحتاج في تطهيرها الى تراب احرام يكفي بمحض الماء وفيه اختلاف
للشافعية ورجح انه لا حاجة الى استعمال التراب لانه لا معنى للتغفير في التراب وقال
على هذا ان مذهب التعبد بالتراب ينبغي ان يقول بالاحتياج اليه هاهنا لان كل ما
تنجس بنجاسة الكلب عنده كالاناء ولا اعتبار باسم الاناء واذا كان كالاناء واقتضى
اللفظ استعمال التراب فكذلك هنا **السابعة والستون** غسل الاناء ولغ
فهل يطهر ام يعد ذلك غسلة واحدة ويجب غسله سبعا احديهن بالتراب فيه اختلاف للشافعية

www.alukah.net

ومقتضى الحديث عدم الاكتفاء لعدم حصول ما عين التطهير والقول بالاكتفاء الا بمؤنة نظر الى
المعنى الثامنة والسنون قال القاضي القضاة الماوردي الشافعي رحمهما الله تعالى
احتلف اصحابنا في قدر ما يلزمه استعماله من التراب على وجهين احدهما انه يستعمل
ما ينطلق عليه اسم التراب من قليل وكثير لورود الخبر باطلاقه والوجه الثاني انه يستعمل
منه ما يتنوع به محل الولوغ لانه ليس موضع منه لاستعمال التراب فيه اخص من موضع
تلزم استيعاب جميعه فقد استدل بالخبر للوجه القايل بالاكتفاء وهو مقتضى ظاهر
اللفظ ولذلك فهو مقتضى من يكتفي بالتعفير في استعمال التراب واما الاستيعاب فيرجع
على القول بان الغسل للنجاسة وقد تنجس كل جزء مما اتصل به الماء الذي ولغ فيه
والمقصود التطهير فيجب في كل ما حصل له التنجيس **التاسعة والسنون**
قال بعض مصنفي الشافعية لا يكفي ذر التراب على المحل وان غسله سبعا بل لا بد
من مايع يمزجه به ليصل التراب بواسطته الى جميع اجزاء المحل وفي اطلاق اسم التعفير
على هذا نظر فان من غسل وجهه بما يتكدر بالتراب فلا يطلق عليه انه عفر وجهه
بالتراب الا ان يوخذ من اشتقاق التعفير من العفر وان كان كذلك ولم يكن فلا اشكال
ان التعفير ينطلق على ايصال التراب الى المحل واتصاله به من غير ماء اصلا وقد ثبت
في الصحيح انا باجهل قال هل يعفر محمد وجهه في التراب وقال الشاعر
لا عفر من صون شيبي بينها ... فاذا كان الاسم منطلقا عليه وعلى ما
يمزج به فتعيين المزج بالماء بعينه يحتاج الى دليل فان كان الدليل وجود ايصال التراب الى
جميع المحل فهذا يحصل بذره الى حيث وصول التراب لجميع اجزايه نعم هاهنا بحث من حيث
اللفظ وهو ان اللفظ يقتضي حصول مسمى الغسل في مرة التراب وان الغسلة تكون مستصحبة
للتراب والغسلة انما تكون بالماء فيكون ما مستصحبا بالتراب وذلك بالمزج به الا ان هذا
يتوقف على ان الاستصحاب المذكور لا يكون الا بالمزج عند اطلاق اللفظ وفيه وقفة ولا
يبعد ان يقال ان دالشدر والخطمي على راسه ثم اتبعه بالماء انه غسل راسه بالخطمي
والسدر فانظر في ذلك اللهم الا ان يراد بالمزج اجتماع الماء والتراب كيف كان اما بالمزج
قبل الصب او بالذر ثم الصب ويكون قوله لا يكفي ذر التراب على المحل اي مقتصرا على ذره
دون اجتماعه مع الماء فلا اشكال على هذا من هذا الوجه ويكون فايدة ما ذكرناه التنبيه
على ما في هذا الوجه **السبعون** من قال بالتتريب اختلفوا في تعيين مرة التتريب
واختلف الروايات فيها والشافعية والحنبلية لم يخصصوه بغسلة معينة وفي صحيح مسلم
اولاهن بالتراب وروى السابعة والثامنة وقال الظاهري بتعيين الاولى قال
وقد جاء الخبر بروايات شتى في بعضها والسابعة بالتراب وفي بعضها احديهن بالتراب
قال وكل ذلك لا يختلف معناه لان الاولى هي بلا شك احدى الغسلات وفي لفظ الاولى
بيان انهن هي فمن جعل التراب في اولاهن فقد جعله في احديهن بلا شك استعمل اللفظين
معا

معا ومن جعله في اخريهن فقد خالف امر رسول الله صلى الله عليه وسلم في ان يكون اولاهن
لا محل ولا شك يؤدي ان تعيينه بالتراب في اولاهن الى سبع غسلات وان تلك الغسلة
سابعة كما يرمن اذا جمعن وبهذا يصح الطاعة لجميع الفاظه صلى الله عليه وسلم الماثورة
في هذا الخبر قلت واما ما ذكره من عدم الاختلاف بالنسبة الى احديهن والاولى فصحيح
واضح واما ما ذكره من ان تلك الغسلة سابعة لسايرهن اذا جمعن فان اراد انه يطلق
على الاولى سابعة باعتبار الاجماع مع الست هذه الاعداد انما تعتبر بالنسبة الى المكدار
والاختيار ان يطلق على جميع السبع جميع اسما الباقيات بحسب اختلاف المبداء الذي تعتبره
فالسابعة ثانية اخذت المبداء من السادسة ثانية ان اخذت المبداء من الخامسة وكذا الى
اخر الاعداد وهذا الشيء فلا يصح له ان يكون عاملا بروايته السابعة او الثامنة اذا
عين الاولى واما قوله ولا شك لدى ان تعتبره بالتراب في اولاهن ثم الى السبع غسلات
قلت ان عني انه غسل ثامن او تعني انه فعل ثامن فان عنيت الاول فذلك باطل لان استعمال
التراب من حيث تراب ليس غسلا ويلزم على هذا ان يكون الاناء لا يغسل سبعا اصلا بل
لا يزال الغسل ثابتا متى استعمل التراب في واحدة من الغسلات وان اردت به انه فعل ثامن
فسلم ولكن الظاهر يقتضي ان الثامنة غسلة كما قلنا وهو ظاهر قوي وجعل بعضهم
اختلاف الروايات دليلا على ان محل التراب من الغسلات غير مقصوده وقال
اخر لا نص على الطرفين كان حكم الوسط ملحق بهما او باحديهما وهذا ضعيفان لما الاول
الحادية والسبعون اورد الشافعي رضي الله عنه عدم تعيين مرة التتريب
سوالا وهو ان من مذهبه حمل المطلق على المقيد وقد ورد احديهن وورد اولاهن
فحمل المطلق في احديهن على المقيد في اولاهن هذا او معناه وهذا هو الذي حكاه
عن ابن حزم فيما تقدم واجيب عنه بما حاصله انه لما اختلفت الروايات في التعبير تعارضتا
وبقي المطلق على اطلاقه ويعترض على هذا بان شرطه تساوي في الروايات وعدم وجود المرجح
في احديهما فاما اذا وجد ذلك وجب العمل بالراجح واطراح المرجوح لامتناع اشتراط
الراجح بمعارضة المرجوح **الثانية والسبعون** اختلفوا في ازالة ما ولغ الكلب فيه
وعند المالكية اقوال ثالثها الفرق بين الماء والطعام نظرا الى رعاية المالية ورابعها
قال عبد الملك ان شرب من لبن وكان بدويا باكل وان كان حضريا طرح بخلاف الماء
فانه يطرحه البدوي والحضري وخامسها ان كان الطعام كثيرا اكل وان كان قليلا
طرح وظاهر اللفظ في الامر بالاراقة يقتضي عدم التخصيصات كلها والقول بعدم
الاراقة مطلقا مخالفة ظاهر الحديث وباقي الاقوال مرجع الى مصالح مرسلة او استحسانا
مخصوصها الظاهر او بقيد والعمل بالظاهر اولى **الثالثة والسبعون** ظاهر
الامر الوجوب استدل بالاراقة على نجاسة ما ولغ فيه وهو دليل اخر غير الدليل الماخوذ من
غسل الاناء **الرابعة والسبعون** ظاهر الامر الوجوب فيقتضي وجوب الاراقة

والذي قدمناه من الفرق بين الماء والطعام ان كان المراد منه انه لا يجوز اراقة الطعام
فقد خالفه ظاهره قوله للظاهر وان كان المراد منه انه يجوز عدم الاراقة والقاؤه
فهو اقرب من الاول لاحتمال ان يحمل الامر على الاستحباب **الخامسة والسبعون**
حكى الماوردي عن الشافعي رحمه الله عليهما انه قال وعليه ان يهريقه قال فاختلف
اصحابنا هل اراقته واجبة وللانتفاع به محرم والانتفاع محرم فذهب بعضهم الى التمسك
بظاهر هذا الكلام واوجب الاراقة وحرم الانتفاع به استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم
اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فاريقوه ولانه لما كان الانتفاع بجزاء الكلب كلها حراما
كان الانتفاع بما تعذر فيه النجاسة حراما وقال جمهورهم ان اراقته لا تجب
وانما تستحب والانتفاع من وجه مخصوص لا يحرم لانها نجاسة طرأت على عين طاهرة فلم تكن
المنفعة بها محرمة كالميتة ويكون قوله فاريقوه ليتوصل بالاراقة الى غسله لا
لوجوب استهلاكه قال وهذا اصح وهذا الذي قال الاراقة على الاستهلاك وعدم
الانتفاع وليس ذلك بلازم لفظ الاراقة فانها لا يلازمها الاتلاف وامتناع الانتفاع
لجواز ان يراق ويبقى بحيث يمكن الانتفاع به **السادسة والسبعون** اذا
ثبت ان الاراقة تدل على الاتلاف والاستهلاك فيؤخذ منه انه لا يجوز غسله بالماء المولوغ
لان كلمة ثم في قوله صلى الله عليه وسلم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات تقتضي ترتيب سبع
على الاراقة فلو جاز غسله بالمولوغ فيه لامكن ان يغسل مرة به قبل الاراقة ويحتسب
بها فلا يجب غسله سبعا بعد الاراقة وهو خلاف النص **السابعة والسبعون**
الذين قالوا بالفرق بين كون الماء واردا على النجاسة وكون النجاسة على الماء يستدلون
بالحديث ووجهه ان الحديث يقتضي اراقة الماء ويقتضي الاناء واراقة الماء حقيقة في
اراقة جميعه فلا يتادى المامور الا به وحقيقة الغسل المامور به يتادى بما يسمى غسلا
وان كان اقل من الماء الاول فقد اقتضى الحديث تنجيس الماء الآخر بورود النجاسة
عليه مع حصول التطهير بالماء الاول لورودها على النجاسة وذلك دليل على ما قيل من الفرق
وهذا بناء على عدم نجاسة الغسالة **الثامنة والسبعون** ويستدل بالحديث
على ان الماء المتغير بالتراب المطروح فيه طهور لان الطهور هو المطهر وقد جعل
المطهر سبع غسلات فاكل واحد يطهر والا لكان المطهر ستا وهو خلاف الحديث
ولا يقال انما يتم هذا اذا كان التعفير يخرج التراب بالماء واما اذا كان بلا التراب
على المحل وانما غمره بالماء فلا لانا نقول ان ذلك دليل على تغير الماء للتعفير فقد تم
المقصود والا فالمامور به مطلق فما دخل تحت اسمه وجب ان يحصل الاجزاء به وصورة المزج
ادخل تحت اسمه فيجب ان يحصل بها امتثال الامر قلت فهذا الاستدلال من ان يكون اسم
التعفير مطلقا على صورة المزج فلا نعم الا ولذلك لا بد منه **التاسعة والسبعون**
اذا ولغ الكلب في اناء فيه ماء اقل من قلتين تنجس الماء على مذهب الشافعي رحمه الله لانه

ولذلك

وكذلك الاناء فلو صب على الماء ما اخرجه حتى بلغ قلتين فصاعدا فالماء طاهر بغير خلاف عند
الشافعية رحمهم الله تعالى فيحكى فيه ثلاثة اوجه احدها انه نجس حتى انه لو نقص الماء
عن قلتين تنجس الماء بمخالطة الاناء والثاني ان الاناء طاهر والثالث ان يفصل فيقال ان
ولغ الكلب في الاناء ولا ماء فيه فيحصل فيه قلتان من ماء لم يطهر الاناء وان كان فيه ماء اقل
من قلتين فولغ فيه تنجس الاناء بمخالطة الماء ثم صب فيه ماء حتى صار قلتين طهر الاناء وقد وجد
العذر لانه لا يطهر الاناء بان الاناء وحكم له بمخالطة الكلب فلا يحكم بزوالها الا بعد حصول
الغسلات فاما اذا كان في الاناء قلتان من ماء فولغ فيه لم يتنجس لكثرة الماء وفي
مثلنا قد ثبت النجاسة فلا يحكم بزوالها وان صار الماء قلتين لان الغسلات المشروطة
لم توجد قلت وهذا يندرج تحت لفظ الحديث بما اشار اليه من قوله لان
الغسلات المشروطة لم توجد ووجه التفصيل بان الكلب اذا ولغ في الاناء وفيه اقل
من قلتين فانما يتنجس الاناء تبعا للماء فاذا حكم للماء بالطهارة حكم للاناء بالطهارة ايضا تبعا
فاما اذا ولغ ولا ماء فيه فانما يتنجس الاناء نفسه لا على طريق التبع فلا يطهر الاناء بغسل
تبعا وجعل القلتين من الماء فيه لغير كغسله سبع مرات **الثامنة والسبعون** قد مر
في المسألة قبلها تصوير نجاسة الاناء نفسه من غير ان يكون فيه ماء ولغ فيه الكلب وهذه
الصورة لا تندرج تحت لفظ الحديث لان اسم الولوغ لا ينطلق الا على اخذ الكلب من شيء
مائع في الاناء واما تنجس الاناء بمباشرة بعض اعضائه له فلا ينطلق عليه ولوغ فان اجري
حكمه عليه فبطريق القياس بعد تبين ان الغسلة النجاسة لجميع اعضائه ومن هاهنا
ينبغي ان يؤخذ على من صور نجاسة الاناء بنفسه صور الولوغ وادرجها تحت لفظه
والصواب ان يقال في تصوير اصل المسألة اذا تنجس الاناء بنجاسة كلبية ويندرج تحت هذه
العبارة ما يتنجس بالولوغ في مائع وما تنجس بمباشرة الاناء من غير ولوغ ○

الحديث الثامن روى الترمذي من حديث
المعتمر بن سليمان عن ايوب عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال يغسل الاناء اذا ولغ فيه الكلب سبع مرات اولاهن او اخراهن
بالتراب واذا ولغت فيه الهرة غسل مرة صححه الترمذي وقد اختلف في رفعه الكلام
عليه من وجوه **الاول** في التعريف اما ابو هريرة رضي الله عنه فقد تقدم وكذلك محمد
بن سيرين رحمه الله تعالى واما ايوب فهو ابن ابي تميمة السختياني بصري والمشهور في كنيته
ابو بكر وذكر ابن الجذا انه يكنى ابا عثمان وانه رأى انس بن مالك وايوب يعرف بالسختياني
بفتح السين المهملة قال ابو القاسم الجوهري مولى عمار بن شداد مولى المغيرة ثم انتموا الى بني
طهير ومات رحمه الله في الطاعون الجارف بالبصرة سنة احدى وثلثين ومائة وقيل سنة تسع
وعشرين ومائة وقيل سنة ثلاثين ومائة وهو ابن ثلاث وستين سنة وانما سمي السختياني لانه
كان يبيع الجلود قلت وكان ايوب رحمه الله تعالى من اكابر المسلمين وسادات المتعبدين

وخيار المتثبتين قال حماد بن زيد ثنا معمر بن الغزال قال كنا عند الحسن فجاء ايوب فسلم عليه
وسايله فلما مضى ايوب قال الحسن هذا سيد الفتيان وعن عبد الله بن بشر قال كان
محمد بن سيرين اذا حدثه ايوب بالحديث يقول حدثني الصدوق وروى احمد بن علي هو القاضي
ابو بكر ثنا احمد الموصلي ثنا حماد بن زيد عن ابن عون قال كان ايوب اعلمنا بالحديث وروى ابو بكر
ايضا قال ثنا ابو الشايب ثنا حفص بن غياث قال سمعت هشام بن عروة يقول ما قدم
علينا من العراق افضل من ايوب السختياني ومن ذلك الرواسي يعني مشعرا الا انه كان كثيرا
وروى ايضا قال ثنا داود بن رشيد ثنا معمر ثنا عبد الله بن بشر ان الرجل ليجلس الى ايوب
فيكون ما يرى منه اشد انتفاعا لتوسع منه حديثا وروى الجوهري عن حديث عفان ثنا حماد
بن زيد قال ايوب السختياني ينبغي للعالم ان يضع التراب على راسه تواضعا لله عز وجل فلست
وحسبك بمالك بن انس رضي الله عنه وناهيك بما قال في مدحه وهو قوله ما حدثكم او ما احدثكم
عن احد الا وايوب افضل منه وكذلك قال عبد الله بن الزبير الحميدي لقي ابن عيينة سنة
ثمان من التابعين وكان يقول ما لقيت فيهم مثل ايوب وقال ابن ابي حاتم يقول سمعت
ابي يقول هو احب الي من كل شيخ من خالد وهو ثقة لا يسئل عن مثله وهو اكبر من سليمن التيمي
ولا يبلغ التيمي منزلة ايوب وقال محمد بن سعد ثقة ثبت جامعا كثير العلم عدلا
حجة واما المعتمر فهو ابن سليمن بن طرخان البصري ابو محمد المشهور بالتيمي قيل كان نازلا فيهم
ومولى مسرة سمع اباه وعبيد الله بن عمر وخالد الحذاء وكهمسا وغير واحد روى عنه علي
بن المديني واحمد بن حنبل ومحمد بن ابي بكر ومحمد بن الفضل قال قال محمد بن سعد كان ثقة
ولد سنة ثلث ومائة ومات سنة سبع وثمانين بالبصرة وعن قتيبة بن خالد ما معتمر عندنا
بدون ابيه وقال ابو حاتم ثقة صدوق وعن ابن سعيد بن يونس قال مات معتمر يوم
قتل ابان الطليقي بالبصرة وكان الناس يقولون مات اليوم اعبد الناس وقيل اشطر الناس
وقد اتفق الجماعة كلهم على اخراج حديثه الشيخان في الصحيحين وباقي الستة واما الترمذي
فتقدم الوجه الثاني ذكر المعتمر وبقية الاسناد للتعريف بمخرج هذه الرواية وقوله
وقد اختلف في رفعه اشارة الى ما يعلل به من يعلل هذا الحديث ثم باعتبار العدد الوجه الثالث
في تصحيحه قد ذكرنا تصحيح الترمذي له وهو اعتماد على عدالة الراوي وقبول زيادة العدل
في ما يرويه وحاصل تعليل من علله يرجع الى الاختلاف في رفعه ووقفه والذي تحصل لنا
انه مختلف في رفعه عن ايوب وعن المعتمر والذي تحصل لنا انه مختلف في رفعه عن ايوب وعن المعتمر
وعن قتيبة بن خالد عن محمد ورواه مرفوعا عن قتيبة ابو عاصم النبيل وفيه والهرة نجس
وقال الحافظ ابو عمر بن عبد البر وهذا الحديث لم يرفعه الا قتيبة بن خالد وقتيبة ثقة
ثبت الا انه قد خالفه غيره وقال البيهقي وابو عاصم الضحاك بن مخلد ثقة الا انه اخطا
في ادراج قول ابي هريرة في الحديث المرفوع في الكلب وقد رواه علي بن نصر الجهضمي عن قتيبة
فبينه بيانا شافيا اخرجه البيهقي بلفظ طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبع
مرات

مرات اولاهن بالتراب ثم ذكر ابو هريرة الهرة لا ادري قال مرة او مرتين قال نصر بن علي
وجدته في كتاب ابي في موضع اخر عن ابن سيرين عن ابي هريرة في الكلب مسندا
وفي الهرة موقوفا فتبين بما ذكرناه ان من صححه اعتمد على عدالة الرواة الرافعين لا
ومن علله علله بالوقف واما ما اعترض به ابو الفرج ابن الجوزي على هذا الحديث
فقد رواه من جهة الترمذي عن سوار بن عبد الله العنبري عن المعتمر فاجاب بان
سوارا قال فيه سفين الثوري يعني انه ليس بشيء بهذا الذي اعترض به ابو الفرج ليس
بشيء لان سوارا الذي قال فيه سفين هذا الذي قال روى عنه الترمذي ذلك سوار بن
عبد الله بن قدامة يتقدم في الطبقة وشيخ الترمذي مات سنة خمس واربعين ومائتين
فما قيل وقد قال الطحاوي بعد ما ذكر حديث قرة بن خالد ثنا محمد بن سيرين عن ابي
هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم طهور الاناء اذا ولغ فيه الهر ان يغسل سبع
او مرتين قرة شك رواه عن ابن بكرة عن ابن عاصم عن قرة وقال هذا حديث متصل
الاسناد فيه خلاف ما في الاثار الاول يعني الاثار التي فيها الوضوء من سور الهرة قال
وقد فضلها هذا الحديث بصحة اسناده فان كان هذا الامر يوخذ من جهة الاسناد
فان القول بهذا اولى من القول بما خالفه قلنا فان قال قائل فان هشام بن حسان
قد روى هذا الحديث عن محمد بن سيرين فلم يرفعه ثم اسند الطحاوي الخبر من هذه
الجهة الى ابي هريرة قال سور الهرة بهراق ويغسل الاناء منه مرة او مرتين رواه من
حديث وهب بن جرير عن هشام قال قيل له ليس في هذا ما يوجب فساد حديث قرة
لان محمد بن سيرين قد كان يفعل هذا في حديث ابي هريرة يقفها عليه فاذا سئل عنها هل
هي عن النبي صلى الله عليه وسلم رفعها والدليل على ذلك ما حدثنا ابرهيم بن ابي داود ثنا ابرهيم
بن عبد الله الهروي ثنا اسمعيل بن ابرهيم عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين انه كان اذا حدث
عن ابي هريرة فقيل له عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال كل حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم وانما كان يفعل ذلك لان ابا هريرة لم يكن يحدثهم الا عن النبي صلى الله عليه وسلم
فاغناه ما اعلمهم من ذلك في حديث ابرهيم بن ابي داود ان يرفع كل حديث يرويه لهم
محمد عنه قال فثبت بذلك انه انما لم يرفع حديث ابي هريرة هذا مع ثبت قرة وضبطه واتقانه
الوجه الثالث فيما استعمل لفظ الولوغ في شرب الهرة الوجه الرابع في حكمه وفيه مسائل
الاولى اختلف الرواة في المرة التي يكون فيها التراب فالذي في الصحيح لمسلم اولاهن
وروى اخريهن او في معناه وروى بالشك في اولاهن واخريهن وروى عنه غير مسلم احديهن
وهذه الرواية تحصل فيها لفظة او وهي اما للشك في الراوي او للاباحة من الشارع
وهذه ظاهر اللفظ انه من لفظ الشارع والاقرب من جهة الدليل ان يكون الشك من الراوي
اما اولاهن فلانا لا نعلم احدا يقول بتعيين الاولى او الاخيرة فقط اما بتعيين الاولى او التخيير بين
الجميع واما باثنيا فلانه لا يظهر معنى معقول لتخصيص التخيير بين الاولى والاخيرة

مسألة الثانية الخبر يرد بمعنى الأمر والأمر يرد بمعنى الخبر لاشتراك كل واحد منهما مع الآخر في معنى التحقق والثبوت فمن ورود الخبر بمعنى الأمر قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين وهذا الحديث منه أعني قوله صلى الله عليه وسلم يغسل الإناء من ولوغ وإنما كان إطلاق الخبر على الأمر استعمالا للفظ في غير موضعه مجازا ولا بد من الحمل عليه من دليل يدل عليه ودليله استحالة حمله على الحقيقة لوجود صدق الرسول صلى الله عليه وسلم في أخباره عن الواقع وعدم لزوم وقوع ذلك في الوجود المسألة يستدل به من يرى غسل الإناء من ولوغ الهرة وعذر من خالفه ما قدمناه من أمر مع الحديث ووقفه وقد ذكرنا ما قيل فيه ولعله يحمله على الندب وهو خلاف الظاهر يحتاج فيه إلى دليل فإن جعل دليله الحديث الذي يأتي بعد ذلك فهناك ينظر في الترجيح من السند أو غيره الرابعة ظاهر الأمر بغسل الإناء من ولوغ نجسه نا على عدم في ولوغ الكلب وهذا يقتضي منع استعماله في الأكل والشرب ولم يقل به الظاهرية وقال يؤكل ويشرب ويستعمل ثم يغسل الإناء مرة واحدة فقط الخامسة إذا كان مقتضاه النجاسة فمقتضاه إراقته والظاهري خالف في ذلك وقال يوجب غسل الإناء وإن لا يجب إهراقه ما فيه لأنه لم ينجس ثم قال ولا ينجس إلا ما شاء الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم نجسا قلت هذا لا يصح أعني هذا الحصر الذي ذكره ولا يتوقف التنجيس على التسمية وإنما يتوقف على دليل شرعي يقتضيه وقوله صلى الله عليه وسلم تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه دليل على وجوب التنزه عنه ووجوب التنزه عنه دليل على نجاسته لأنه معنى النجاسة فهذا دليل شرعي على النجاسة وإن لم يسم نجسا السادسة من المعلوم قطعا أن لا أثر للذكورة والأنوثة في معنى التطهير والتنجيس فإذا علق الحكم بأحدهما تعلق بالآخر قطعا ويلزم الظاهري أن يخصه بما ذكر فيه من تذكير أو تأنيث إلا أن في هذا الجنس يدعي أن اللفظ للجنس نعم الذكور والإناث وهو يحتاج فيما بعد من ذلك إلى نقل خاص وليس إذا فعلت العرب هذا في البعير والشاة وغيره يلزم تعميمه

الحديث التاسع

روى مالك عن حديث كبشة ابنة كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة لتشرب منه فأصغى لها الإناء حتى شربت قالت كبشة فرآني أنظر إليه فقال أتعجبين يا ابنة أخي قالت قلت نعم فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات أخرجه الأربعة وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما وصححه الترمذي وأما ابن منده فخالف في الكلام عليه من وجوه الأول في التعريف بمن ذكر فيه أما أبو قتادة رضي الله عنه فهو الحارث بن ربعي بكسر الراء المهملة وسكون الباء الموحدة بعدها عين مهملة وقيل النعمان بن ربعي ويقال عمرو بن ربعي بن بلدمة بضم الباء الموحدة والدال المهملة أيضا وبينهما لام ساكنة من خنا بن بضم الخاء المعجمة

وبعدها نون بن سنان بن عبيد بن عدي بن غنم بن كعب بن سلمة بكسر اللام الأنصاري السلمي بفتح السين واللام معا اتفق الشيخان وبقية الجماعة على إخراج حديثه قال يحيى بن بكير مات رحمه الله سنة أربع وخمسين وسنه سبعون سنة وأما كبشة بنت كعب فسيأتي الكلام على أمرها وأما مالك فهو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بفتح الغين المعجمة وبعدها آخر الحروف بن خثيل بضم الخاء المعجمة وفتح الثاء المثلثة وبعدها آخر الحروف ابن عمرو بن الحارث وهو ذو أصبح بن حمير بن شبا وذكر نسبه إسماعيل بن يونس بن أخته ولد سنة ثلاث وتسعين من الهجرة كما قال يحيى بن بكير ومات من غير خلاف سنة تسع وسبعين ومائة وعذره في الإسلام والثناء عليه من الأئمة أكثر من أن يحصر وأعظمه ما ذكره مصعب بن عبد الله الزبيري قال قال لنا سفين بن عيينة ترك هذا الحديث الذي يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يضرب أكباد الإبل في طلب العلم فلا يجدون عالما أعلم من عالم المدينة أنه مالك بن أنس وقال الطبراني قال عبد الرزاق في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل يطلبون العلم فلا يجدون عالم أعلم من عالم المدينة قال عبد الرزاق وكنا نراه مالك بن أنس وقال علي بن المديني سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول أخبرني وهيب بن خالد وكان من أصغر الناس أن الحديث أنه قدم المدينة قال فلم أر أحدا أعرف ويكرر الأمر مالكا ويحيى بن سعيد الأنصاري قال عبد الرحمن بن مهدي لا أقدم على مالك أحدا في صحة الحديث أحدا وقال علي بن المديني سمعت يحيى بن سعيد يقول ما في القوم أصح حديثا من مالك قال يعني بالقوم الثوري والأوزاعي وابن عيينة قال وملك أحبالي من معمر وكان يحيى بن سعيد يقول سفيان وشعبة ليس لهما ثالث إلا مالك وقال عبد الرحمن بن مهدي أئمة الناس في زمانهم أربعة سفيان الثوري بالكوفة ومالك بالحجاز والأوزاعي بالشام وحماد بن زيد بالبصرة وقال يحيى بن معين كان ملك من حجج الله تعالى على خلقه وقال أبو حاتم الرازي أجمع على المسلمين الذين ليس فيهم ليس سفيان الثوري وشعبة ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة وحماد بن زيد وقال الربيع سمعت الشافعي يقول إذا جاء الحديث عن مالك فشد به يديك وسمعت الشافعي يقول إذا جاءك الخبر فمالك النجم وقال الحسن بن رشيق سمعت أبا عبد الرحمن يعني الشافعي يقول أمناء الله عز وجل على علم رسول صلى الله عليه وسلم شعبة بن الحجاج ومالك بن أنس ويحيى بن سعيد القطان قال والثوري إمام إلا أنه يروى عن الضعفاء قال وما أحد عندي بعد التابعين أنبل من مالك بن أنس ولا أحد أمن على الحديث منه إليه شعبة في الحديث ثم يحيى بن سعيد القطان وليس بعد التابعين أمن على الحديث من هؤلاء الثلاثة ولا أقل رواية عن الضعفاء وروى ابن داسة عن أبي داود السجستاني قال رحم الله مالكا كان إماما رحم الله الشافعي كان إماما رحم الله أبا حنيفة كان إماما رواه أبو عمرو وأما أبو حبان بكسر الحاء المهملة وبعدها باء موحدة مشددة فهو أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان كالأول بن معاذ بن معبد بن هدبة وقيل معبد بن شهيد بفتح الشين وكسر الهاء بن هدبة بفتح الهاء

وكسر الدال المهمله وتشديد الياء اخر الحروف بعدها هاء بن مره بن زيد بن عبد الله بن
دارم بن مالك بن حنظله بن مالك بن زهير بن زيد مناه بن تميم كان احد الحفاظ المشهورين
والفضلاء هذه الصناعه المبرزين شمع الخلق الكثير ورجل الرحله الواسعه وزاد
الاقطار الشاسعه وصنف التصانيف العديده واظهر المعارف المفيده قال في
مقدمه كتابه المسمى بالقايم والانواع وهو الذي عنينا بصحيحه ولعلنا قد كتبنا عن اكثر من
الفي شيخ من اشياخ الى الاسكندريه ولم نروه في كتابنا هذا الا عن مايه وخمسين شيخا اقل او
اكثر ولعل معول كتابنا هذا يكون على نحو من عشرين شيخا من ادرنا السنن عليهم
واقتنعنا بروايتهم عن روايه غيرهم على الشرايط التي وصفتها وذكر الحافظ ابو بكر الخطيب
في كتاب الجامع بين اخلاق الراوي واداب السامع قال ومن الكتب التي تكثر منافعها ان
كانت على قدر ما ترجمها به مصنفات ابي حاتم محمد بن حبان البستي الذي ذكرها ابي مسعود
بن ناصر السجزي واوقفني على تذكره باسمايها ولم يقدر الوصول الى النظر فيها لانها غير
موجوده بيننا ولا معروفه عندنا وانا اذكر منها ما استحسنته شيئا عدلت
عنه وطرحت قلت انا اذكر ما ذكر الخطيب ما استحسنته كتاب علل
اوهام اصحاب التواريخ عشره اجزا كتاب علل ما اسند ابو حنيفه عشره اجزا
كتاب علل حديث الزهري عشرون جزءا كتاب علل حديث مالك بن انس عشره اجزا كتاب
ما خالف الثوري شعبه عشره اجزا كتاب ما خالف سفيان الثوري حران كتاب
ما انفرد به اهل المدينه من السنن عشره اجزا كتاب ما انفرد به اهل مكه من السنن
خمسة اجزا كتاب ما انفرد به اهل خراسان من السنة خمسة اجزا كتاب ما انفرد به اهل العراق
من السنن عشره اجزا كتاب ما عند شعبه عن قتاده وليس عند شعبه عن قتاده حران
كتاب ما عند سعيد عن قتاده وليس عند شعبه عن قتاده حران كتاب غرايب الاخبار عشرون
جزءا كتاب ما غرب الكوفيون عن البصريين عشره اجزا كتاب ما اغرب البصريون على الكوفيين
ثمانيه اجزا كتاب الفصل والوصل عشره اجزا كتاب التمييز بين حديث النضر الحديث
والنضر الخراز حران كتاب التمييز بين اسمعت من عبد الملك واسمعت من شوار حران
كتاب الفصل بين مصور بن المعتمر ومنصور بن زاذان ثلاثه اجزاء كتاب الفصل بين حديث
مكحول الشامي ومكحول الازدي جزء كتاب اداب الرحاله حران كتاب ما جعل عبد الله
بن عمر عبيد الله بن عمر كتاب ما جعل شيبان شعبه او سفيان شيبان ثلاثه اجزا كتاب
مناقب مالك بن انس حران كتاب مناقب الشافعي حران كتاب المعجم على المدن عشره اجزا
كتاب الجمع بين الاخبار المتضاده حران كتاب صفة العدل والمعدل حران كتاب انواع العلوم
واوصافها ثلاثون جزءا قال ومن اخر ما صنف كتاب الهدايه على السنن قصد فيه الصناعتين
السنن باصناعه الحديث والفقه يذكر حديثا ويترجم له ثم يذكر من ينفرد بذلك الحديث من
ومن مفاريد اي بلد ويذكر تاريخ كل اسم في اسناده من الصحابه الى شيخه بما يعرف
نسبه

واقتصر على عشرين شيخا من ادرنا السنن عليهم

نسبه ومولده ومونه وكنيته وقبيلته وفضله ونقصه ثم يذكر ما في الحديث من الفقه
والحكمه وان عارضه خبر اخر ذكره وجمع بينهما وان تضاد لفظه في خبر اخر تلطف
بجمع بينهما حتى تعلم ما في كل خبر من صناعه الفقه والحديث معا وهذا من انبل كتبه
واعزها قال الخطيب سالت مسعود بن ناصر قلت له اكل هذا الكتب موجوده عندكم
ومقدور عليها ببلادكم فقال لا انا نوجد منها الشي اليسير والنزر الحقير قال
وقد كان ابو حاتم جبان سئل كتبه ووضعها وجمعها في دار رسمها بها فكان الشيب
في ذهابها مع تطاول الزمان ضعف امر السلطان واستيلاء ذوي العبث والفساد
على اهل تلك البلاد وقال مثل هذه الكتب الجليله كان يجب ان يكثر بها النسخ و
ويتنافس اهل العلم ويكتبونها لانفسهم فيجلدوها اجزاء ثم لا اخبث المانع من
ذلك كان الاقلة معرفه تلك البلاد بمحل العلم وفضله وزهدهم فيه ورغبتهم
عنه وعدم تبصرهم به والله اعلم قلت ولم يذكر الخطيب فيما ذكره كتاب
الفايم والانواع الذي اتصل وجوده الى زماننا وانتهى امره الينا وقد رايت
ايضا لابي حاتم غير ما ذكره الخطيب من مسعود وقد ذكر ابا حاتم ابو سعد الادريسي
في تاريخ سمرقند فقال وكان ابو حاتم على قضاء سمرقند مده طويله وكان من فقهاء
الدين وحفاظ الاثار والمشهورين في الامصار والاقطار عالما بالطب والنجوم
وفنون العلم الف المسند الصحيح والتاريخ والضعفا والكتب الكثيره في كل
فن وفقه الناس بسمرقند وبنى له الامير ابو المظفر احمد بن نصر بن احمد بن سامان
صفه لاهل العلم خصوصا لاهل الحديث ثم تحول ابو حاتم من سمرقند الى بلخ
ومات بها رحمه الله تعالى روى عن الحسن بن شقيق وابي خليفه وهذه الطبقه من
الخراسانيين والعراقيين والشاميين والحجازيين وذكره الحاكم ابو عبد الله في تاريخ
نيسابور فقال ابو حاتم البستي القاضي كان من اوعيه اللغه والفقه والحديث
والوعظ ومن عقلاء الرجال وكان قدم نيسابور فسمع من عبد الله بن شبرويه ثم انه
دخل العراق فاكثر عن ابن خليفه واقرانه وبالاهواز وبالموصل وبالجزيره
وبالشام ومصر وبالحجاز وكتب بهراة ومرو وبخارا ورحل الى عمر بن محمد بن بجير
واكثر منه ثم صنف للحرج له من التصنيف في الحديث ما لم يسبق اليه وولي القضا
بسمرقند وغيرها من المدن بخراسان بمرو ونيسابور سنه اربع وثلثين وثلثمايه وخرج
الى القضا الى بلخ وغيرها وانصرف الينا سنه سبع وثلثين واقام بنيسابور وبها
اكثر مدة باقي الرايش المنسوب اليه فبقي بنيسابور الى سنه اربعين وانصرف الى وطنه
بسنه وكانت الرحله بخراسان الى مصنفاته وذكره الحافظ ابو بكر الخطيب فقال فيه وكان
من اكثر الناس كثيرا وصنف كتبا واسمعه وحدث عن ابي خليفه الفضل بن الحباب الجمحي
والحسن بن سفيان النسوي وابي يعلى الموصلي وابي بكر بن خزيمه ومحمد بن اسحق السراج

اهل

وبلدانه

النيسابوري وغيرهم من اهل خراسان والعراق والشام ومصر وكان فقيها فاضلا
فهما وذكره الامير ابو نصر فقال هو حافظ جليل كثير التصانيف وذكره موضع اخر
فقال وكان من الحفاظ الاثبات وذكره الحافظ ابو القاسم ابن عساكر فقال بعد ذكر
نسبه احد الائمة الرحالين المصنفين المحسنين قلت وكان ابو حاتم من المتوهة
المطولة متحفظا في الكلام على الاحاديث المشكلة ناقما عن اهل الحديث عقد التشبيه
ناطقا في هذا النوع بما قد قرب بذلك وبعضه الى الشناعة والبشاعة من مخالفة
واختلاف في العقائد والمذاهب جزيلا طويلا وارتفع بعضهم في اعراض بعض مرتفعا وبيلا
وسددوا في الطعن من السهام ما لا يرده روع الزجر ولا الملام وشب في الارض ذا هبه حتى
ان يقال لصمي صمام ان بك هو بفصل بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون قال الحاكم بعد
كلام ذكره ابو حاتم كثير العلم وكان يحسد لفضله وتقدمه قلت وقد اخبرنا في غير
هذا الكتاب ترك اعتبار المذاهب بالنسبة الى قبول الرواية وهو المنقول الشافعي رضي الله عنه
في اهل الاهواء واستثنى الخطابية الذين يرون شهادة الزور على وفق مذهبهم وذكر ابو بكر
من نقطة ابا حاتم في كتابه فقال وكان اماما حافظا صنف في علم الحديث كتبا حسنة توفي
سنة اربع وخمسين وثلثمائة ولذا ذكره الامير قبله **الوجه الثاني** في تصحيحه رواه
مالك في الموطا عن اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة عن حميدة بنت عبيد بن رفاعة عن كبشة
وقد ذكرنا من صححه وقوله واما ابن منده فخالف اي في التصحيح فانه لما اخرج الحديث
في صحيحه بالاتفاق والاختلاف قال لم يحي اسمها حميدة وخالتها كبشة ولا يعرف لها
رواية الا في هذا الحديث ومثلها مجهول الحال ولا يثبت هذا الخبر من وجه من الوجوه وسبيله
المعلول فجرى ابن منده على ما اشتهر عن اهل الحديث انه من لا يروي عنه الا راو واحد فهو
مجهول ولعل من صححه اعتمد على كون مالك رواه واخرجه مع ما علم من تشدده وتحرزه في
الرجال فوات بخط الحافظ ابي الفضل محمد بن طاهر ورواية في سوالات ابي زرعة قال
سمعت امام احمد بن حنبل يقول مالك اذا روى عن رجل لم يعرف منوجهه وروى طاهر بن خالد
بن نزار عن ابيه عن سفيان بن عيينة انه ذكر مالك بن انس فقال كان لا يبلغ من الحديث
الا صحيحا ولا يحدث الا عن ثقات الناس وما ادري المدينة الا ستخرب بعد موت مالك بن انس
وهذا اللفظ الذي لسفيان اعم من كلام احمد الذي قبله مع احتمال كلام احمد لموافقته وذكر
بشر بن عمر الزهراني قال سئلت مالك بن انس عن رجل فقال هل رايته في كتبي قلت لا قال
لو كان ثقة لرايته في كتبي وهذا يتبين منه ان كل من في كتبه ثقة وان كان قد شغب في هذا
بعض المتاخرين لانه لا يلزم من كون كل ثقة في كتابه ان يكون كل من في كتابه ثقة الا ان هذا يبطل
فايدة هذا الكلام بالنسبة الى الشاهد لانه لو كان في كتابه غير ثقة لم يدل وجوده في كتابه على انه
ثقة وكلام مالك يدل على انه احاله في الثقة على وجوده في كتابه وبالجملة فان سلكت
هذا الطريق في تصحيح هذا الحديث اعني الاعتماد على تخريج مالك والا فالقول ما قال

ابن

ابن مندة وقد ترك الشيخان اخراجه في صحيحيهما واخرجه ابو داود والنسائي والترمذي السابع
وتنبيه الاصل لان الترمذي لخصه بتصحيحه ومرادنا بما نقوله في هذا الكتاب ان ابن خزيمة
اخرجه في صحيحه الكتاب المسمى بمختصر المختصر من الصحيح ومرادنا بصحيح ابن حبان التقاسيم
والانواع **الوجه الثالث** في شيء من مفرداته وفيه مسايل **الاولى** قوله كانت تحت
ابي قتادة كناية عن كونها زوجته والاشبه ان من تكون مجاز التشبيه شبه علو الزوج
المعنوي على المراة بالمعنوية الحسية وضده في حق المراة بالتحتية الحسية **الثانية** تكبت
له وضوا اي صبته قال الله تعالى وماء مسكوب اي مصبوب ومن مجاز هذه اللفظة فرس
شكب كان شده جريه كشكب الماء فهو مسكب وكذلك فرس شكم يشبه بالنصب لرفعه ورفعه
كانه ماء مسكوب ودمع سكب اي بمعنى مسكوب واما تصويره الذي بصورة الفاعل **الثالثة** المشهور
ان الوضوء بالفتح هو الماء وبالضم المصدر الذي هو الفعل قال سيبويه رحمه الله تعالى
في باب ما جاء من المصادر على فعول وذلك قولك توضأ وضوءا حسنا وتطهر تطهورا
حسنا وذكر بعض المتكلمين عليه انه شذ في هذا الباب خمسة مصادر فجاءت على هذه الاسم
وكان الوجه فيها ان يكون مضمومة الاول الا انهم استعملوا ضم الاول منها اسما فعكس
القياس في ذلك فقال فيها الوضوء بالفتح المصدر ولذلك وصفه بالحسن ليتبين معنى المصدر
فيه ثم قال فاذا اردت الاسم قلت الوضوء بضم الواو وكذلك الطهور والطهور قلت
لا ينبغي ان يكون الوضوء بالفتح مختصا بالمصدر فانه قد ورد اطلاقه في الماء ههنا فان المشهور
على الالسنة فيه الفتح نعم ههنا بحث وهو ان الوضوء بالفتح هو اسم للماء من حيث هو ماء
وللماء بقيد نسبته الى الوضوء بالضم وقد ذكرت في شرح العمدة فايدة تتعلق بهذا وشبابه
في هذا الحديث فايدة اخرى ان شاء الله تعالى ويستدل على انه اسم للماء بما جاء في الحديث من ضع
الوضوء للغسل لا للوضوء وفيه احتمال والله اعلم **الرابعة** اصغى اماله معدى بالهمزة من
صغى اذا مال والصغو الميل يقال صغت النجوم والشمس صغوا مالت للغروب ويقال
صغيت الاناء واصغيته واصغيت الى فلان ملت بسمعي نحوه قال الله تعالى لتصغى اليه
افئدة الذين لا يؤمنون بالاخرة وقيل صغيت اصغى واصغيت من صاغيه الرجل الذين يميلون اليه
ومن مجازه قولهم فلان مصغى اناه اي منقوص حقه وقد يكنى به عن الهلال **الخامسة**
قوله ليشرب منه يحتمل ان يكون منه حذفا اي يشرب من مائه وتكون من للتبعيض والابتداء الغاية
ويحتمل ان لا يكون فيه حذف وتكون من لابتداء الغاية اي يكون ابتداء شربها من الاناء **السادسة**
قال القاضي ابو الوليد الباجي رحمه الله تعالى قوله التجنبين بالنبي اي يحتمل ان يكون على معنى
التحقيق لما ظنه من تعجبها لجواز ان يكون نظرها اليه لغير ذلك قالت نعم قال لها ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال انها ليست بنجس **السابعة** ليست بنجس مفتوح الجيم من معنى النجاسة
واصلها القذارة قال الله تعالى انما المشركون نجس ثم اشتهر في عرف حملة الشريعة فيما يجب اجتنابه
في الصلاة ويعتبر فيه الطهارة من الخبث **الثامنة** قال الراغب الاصبهاني الطوف والطواف

الشيء حوله الشيء ومنه الطائف لمن يطوف حول البيوت خائفا يقال طاف به يطوف
وقال عز وجل يطوف عليهم ولدان مخلدون وقال تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما
ومنه استعير الطائف من الجن والخيال والحادثة وغيرها قال الله تعالى إن
الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان وقد قرئ طيف ومنه قيل للخيال
طيف قال فطاف عليها طائف من ربك وهم نائمون تعريضا بما نالها من
الإفك ومنه قوله عز وجل إن طهرا بيتي للطائفين أي لمقصاده الذين يطوفون
به والطوافون في قوله تعالى طوافون عليكم بعضكم على بعض عبارة عن الخدم
وعلى هذا الوجه قال صلى الله عليه وسلم في الهرة إنها من الطوافين عليكم بالليل أو الطوافات
وقال البغوي رحمه الله عليه في شرح السنة وقوله إنها من الطوافين عليكم
أو الطوافات يريد على وجهين أحدهما شبهها بالمماليك وبخدم البيت الذين يطوفون
على أهل الخدمة كقوله تعالى طوافون عليكم بعضكم على بعض يعني المماليك
والخدم وقال إبراهيم النخعي إنما الهرة كبعض أهل البيت وقول ابن عباس رضي الله عنهما
إنما هي من متاع البيت والآخر شبهها بمن يطوف للحاجة والمسألة يريد أن الأجر في مواساتها
كالأجر في مواساة من يطوف للحاجة والمسألة قلت هذا غريب بعيد لأن قوله
إنها من الطوافين يقتضي التعليل لما سبق ذكره والذي سبق هو كونها ليست بنجس
لا ذكر الأجر قال القاضي أبو الوليد الباجي وقوله أو الطوافات يحتمل أن يكون على
معنى الشك من الراوي ويحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك يريد
أن هذا الحيوان لا يخلو أن يكون من جملة الذكور الطوافين أو الإناث الطوافات
الوجه الخامس إذا جعلنا الطوافين أو الطوافات على الذكر كانت من
للتبعيض وليست الهرة منهم حقيقة لأن اللفظ حينئذ يدل على جمع المذكر العاقل أو
المؤنث العاقل فيجعل إما إضمارا أو مجازا أما الإضمار فيقدر أنها من شبه الطوافين أو مثل
الطوافين أو ما يقاربه وأما المجاز فأن يطلق عليها لفظ الخدم مجازا الوجه السادس
في الفوائد والمباحث ومن مسائل الأولى فيه جواز الدخول على المحارم بثياب الصهر
الثانية فيه جواز الاستعانة بذوي أسباب الطهارة إذا كان لفظ الوضوء يعني فيه نسبته
إلى الطهارة إما بالفعل وإما بالصلاحية وهذا أحدى الفوائد للبحث الذي حركاه وهو
أن الوضوء بالفتح للماء من حيث هو طهور ويكون للماء بقيد كونه منسوبا إلى الوضوء
بالضم الذي يراد به الفعل وقد ذكرت في شرح العمدة فائدة أخرى الثالثة إصغاؤه
الإناء لتسهيل الشرب عليها وهو من باب الإحسان إلى البهائم وطلب الأجر في كل كبد رطبة
السبب
إليه وهو من دقيقه الرابعة هذا الماء الذي شربت كبشة الظاهر أنه لها لشربت بدها
عليه وقد سقا أبو قتادة الهرة ولم يتناولها فيه دليل على جواز مثل هذا التصنيف الخامس
فيه استعمال حسن الأدب مع الأكابر لعدم إنكارها عليه فيما تعجبت منه أو شكت في جوازه
ذكر

ويدخل فيما هو من جنسه السادسة فيه مع ذلك التنبيه على ما يعرض للسائل ينفع
في نفسه لنفع الفائدة والعلم بما لعله يحتاج إليه فإن كبشة لا بد أن تكون نظرت نظرا
فهم منه أبو قتادة التعجب أو الفاضل النظر لا يقتضي فهم التعجب السابعة فيه دليل
على أن احتساب النجاسة وما يتصل بها من متعذر في أنفس جلة الشرع وأهل الإسلام وذلك
من تعجب كبشة ومن تقرير أبي قتادة على التعجب جوابه لأنها ليست بنجس لأن النجس يجتنب
الثامنة فيه سؤال العالم عن الحالة توقع عنده احتمال الغلط الجاهل واعتقاده ما ليس
بصحيح ليبين أنه صحيح التاسعة فيه الدليل مع الحكم ليحصل الثقة للجاهل به ويطمئن
قلبه إليه وهكذا ينبغي للمفتي إذا أفتى بشيء ظهر له توقف المستفتي فيه وعدم فهمه لعلته
أن يذكر له الدليل ليسكن نفسه ويتقي عنه عوارض الشكوك وكذلك الحاكم إذا حكم بما لا يظهر
وجهه للمحكوم عليه وقد يتشبه فيه إلى الظلم فينبغي أن يبين له وجهه العاشرة
قوله التحسين عدول إلى أحسن العبارتين والطف المخاطبتين لأنه لم يقل تنكرين وإنما
قلنا إنه أحسن المخاطبتين لأن قوله التحسين لا ينافي عدم الإنكار فقد يحسن الإنسان من
الشيء ولا ينتهي إلى أن ينكره أي يرده منكرا وفي قوله تنكرين ما ينافي عدم الإنكار وينسبه
المخاطب إلى الإنكار فيتحاشى له لما فيه من الحكم بالمنافرة والمعاندة بخلاف نسبته إلى التعجب
الحادية عشرة فيه استدلال على طهارة السؤر باللفظ الدال على طهارة
الجملة فتأمله الثانية عشرة اختلفوا في سؤر الهرة فالمنقول عن أكثر أهل العلم
طهارته وكره أبو حنيفة وأبو يوسف الوضوء من سؤره واستدل بهذا الحديث على الطهارة
وأجاب الطحاوي بأن ذلك يجوز أن يكون لأيديها لكونها لا تتوضأ منها للثياب فأما
ولوغها في الإناء فليس في ذلك دليل على أن ذلك يوجب النجاسة أولا وأما الذي في
الحديث من ذلك فعمل أبي قتادة فلا ينبغي أن يحتج من قول النبي صلى الله عليه وسلم بما
يحتمل المعنى الذي احتج به فيه ويحتمل غيره وقد رأينا الكلاب كونها في المنازل غير مكروه
وسؤرها مكروه فقد يجوز أيضا أن يكون ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في
حديث أبي قتادة أيديها الكون في المنازل وليس في ذلك دليل على حكم سؤرها هل هو مكروه
أم لا وهذا من الطحاوي تنبيه على أن سؤرها من الإناء المتوضأ منه وليس مرفوعا إلى
النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث وإنما هو فعل أبي قتادة وحمل منه اللفظ الرسول
صلى الله عليه وسلم على ما يدخل تحت هذا الحكم والذي ذكره من احتمال قول النبي صلى الله عليه وسلم
لما ذكره من احتمال قول النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكره تأويل بتخصيص الذي احتج به خصومه
منه صلى الله عليه وسلم أنها ليست بنجس فإذا لم تكن نجسا كان سؤرها طاهرا
الثالثة عشرة يقال في الشيء إنه نجس بمعنى نجاسة عينه ويقال نجس بمعنى
نجسها لا يشبهها من النجاسة وإن كان ظاهر العين والباجي رحمه الله تعالى
ذكر أن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم أنها ليست بنجس ينفي نجاسة العين ويمكن أن يقيد هذا الذي

ذكره من الظاهر بان الضمير في قوله انها عايد الى الذات فيعود الحكم اليها **الرابعة عشرة**
اذا كان النجس مطلقا على نجس العين والمتنجس بالغير فيحتمل ان يكون من الالفاظ التي
يسميها الاصوليون وغيرهم المشكلة لانه في نجس العين اولى واقوى اذ لا يمكن زواله
عن العين بخلاف المتنجس ويحتمل ان يكون اطلاقه على المتنجس مجازا **الخامسة عشرة**
يمكن ان يعتذر من لا يرى طهارة سور الهر عن هذا الحديث بحمله على نجاسة العين
ونفي نجاسة العين لا يلزم منه نفي النجاسة بالغير فان الظاهر من الحيوان وغيره طاهر
وقد يتنجس بملابسة النجاسة فلا يلزم من نفي النجاسة عن العين نفي نجاسة السور ويكون
فايدة نفي نجاسة العين عدم الاحتراز عن الملابسة والملامسة ويجاب عنه بعد ان يقرر ان
ظاهر قوله ليست بنجس نفي النجاسة عن قلبها فيدخل فيه سورها واذا دخل فيه سورها لم يمكن
حمل نفي النجاسة على نجاسة العين لان نفي نجاسة سورها بعينه مع الحكم بتنجيسه لا يصح
تعليله بالطوف فانه اذا انتفت النجاسة عن الهر لم يناسب الحكم بعدم نجاستها التعليل
بالطوف مع الحكم بتنجيس السور فان العلة حينئذ هي الطهارة وما كان ظاهرا لعين من غير ورود
نجاسة عليه لا يعلل بالطوف وانما المناسب للتعليل بالطوف نفي الحرج في الاحتراز عنه
مع ان ظاهر اللفظ يقتضي تعليل العفو بالطوف **السادسة عشرة** اذا اكلت الهرة
فارة وولغت في ماء قليل ولم تغب ففي تنجيسه وجهان للشافعية والحنبلية رحمهم الله
تعالى ويستدل للعفو بالتعليل المذكور في الحديث وكذلك ان غابت وردت ففيه خلاف دون بل
الاول وفي الرتبة على نزاع يقع في هذه الرتبة فان الهرة عند الغيبة لا تكرع في الماء بدون
تلبثها فلا يظهر التابعة **عشرة** الحق الحايلة بالسنور ما دونه في الخلقة كالفار
وابن عرس من بال الحرقي منهم ولا يتوضا بسور كل سبعة لا يوكل لحمها الا السنور وما دونها
في الخلقة واعتبار الخلقة هاهنا اجنبي عن مقتضى التعليل بالطوف وانما المعتبر العلة
المذكورة بحيث وجدت ثبت الحكم **الثامنة عشرة** قد يستدل به من يرى اسار السباع
التي تشارك الهرة في استعمال النجاسة ليست بطاهرة ووجهه ان تعليلها هاهنا بالطواف
تعليل بالمانع لان المشقة اللاحقة بسبب الطوف مانعة من الحكم بالنجاسة والتعليل بالمانع
يستدعي قيام المقتضي فيكون المقتضي للتنجيس موجودا في السباع لانه لو لم يكن المقتضي
موجودا فيها لكان التعليل بالاصل لا لقيام المانع الا ترى انه لا يحسن ان يعلل طهارة سور
الادمي وما يوكل لحمه ولا يستعمل النجاسة لعلة الطوف لما ان المقتضي للنجاسة ليس موجودا
فيه فلا يحسن تعليله بالمانع **التاسعة عشرة** اختلفوا فيما اذا تعارض الاصل والغالب
ايهما يقدم ورجح بعض مصنفي الشافعية العمل بالاصل ويرد عليه ان العمل بما قوي الظنين
ارجحهما واحد الظنين الحاصل بسبب الحاق الفرد المعين بالاعم الاغلب اقوى من
الظن الحاصل بالاصل فوجب تقديمه ولو اراد من رجح العمل بالاصل الاستدلال بهذا الحديث
كان طريقه ان يقول لما كان الغالب من الهرة استعمال النجاسة باكل الميتة وقع التردد

في حال ولوغها في الاناء بين الحمل على الاصل بطهارة الاناء وبين الحمل على الغالب فيحكم
بنجاسته وكان الحديث دليلا على العمل بالاصل دل تقديمه على العمل بالغالب وجوابه
ان الامر بالعكس هو دلالة على العمل بالغالب لاجل التعليل بالمعارض وهو الطواف
المرجح للطهارة او العفو وقد تقدم ان التعليل بالمانع يستدعي قيام المقتضي
فيكون المقتضي للتنجيس لولا هذا المانع الخاص موجودا والمقتضي هو غلبة استعمال
النجاسة فيكون العمل به هو الراجح عند عدم هذا المعارض وهو الطواف ويقول
دلالته على العمل بالاصل مطلقا ام معارض الاول ممنوع ولا يمكن دعواه لان المعارض
قايم على ما دل عليه التعليل بالطوف وارشد اليه من اعتبار المشقة والثاني مسلم
ولكن لا يلزم من اعمال الاصل عند قيام معارض الضرورة والحاجة **العشرون** اعماله مطلقا
والله اعلم المالكية يستدلون بهذا التعليل بالطوف على طهارة الكلب
فان العلة موجودة فيه عند العرب وطوافه على اهل البوادي منهم وهم الاكثرون
اغلب من طواف الهرة عليهم وهو في الحقيقة تاثير للكلب على الهر لكنهم يقولون
هو قياس بعلة وقع الايماء اليها وهو استدلال جيد وطريق من يريد الجواب عنه ان
يبين ان نجاسة الكلب او سوره مستند الى النص ويرجح دلالة النص عليه وحينئذ
يصار الى الحكم المستند الى النص اقوى من القياس ولو كانت العلة قد اومي اليها وهنا يقع
النظر بين الخصمين اعني في ترجيح دلالة الامر بغسل الاناء من الولوغ على النجاسة على
الذي دل عليه هذا النص من الايماء الى العلة المقتضية للطهارة والله اعلم **الحادية والعشرون** الاصوليون يذكرون هذا الحديث في دلالة التنبيه
والايماء الى التعليل لانه لو لم يكن علة لم يكن ذكر الطواف مفيدا فانه لو قال انها سور
وبعضها لم يكن منظوما اذا لم يرد التعليل هذه عبارة بعضهم عن هذا المعنى وعبارة
بعضهم بانه لو لم يكن للتعليل بحرد اخبارا عن الواقع المعلوم ويجب تنزيه لفظ
الشارع عن مثله **الثانية والعشرون** يدل على اعتبار المشقة في جنس
التخفيف وهو القواعد الاصولية والله اعلم **الثالثة والعشرون** اذا ثبت
حكمه وامكن ان يقال انه على مقتضى الاصل وان يقال انه على خلاف مقتضى الاصل لمعارض
فالمصير الى الاول اولى لما يلزم في الثاني من مخالفة مقتضى الدليل مثاله اذا حكم الشارع
بان اشرابهم بعد الغسل لا يضر امكن ان يكون ذلك لان المحل قد طهر وامكن ان يكون ذلك
للعفو عنه مع بقاء النجاسة فيقال الاول اولى لانه يلزم من الحكم بالنجاسة مع العفو
مخالفة الدليل فان لزم مخالفة اصل آخر من القول بالطهارة فحينئذ يحتاج الى الجواب والترجيح
الرابعة والعشرون وهذا الحديث يعضد ما قدمنا بيانه ان عدم المواخذة
باستعمال سوره يحتمل ان يكون لطهارته ويحتمل ان يكون للمشقة والحديث دل على عدم النجاسة
المساوي لطهارتها ولو تساوى القول بنجاستها مع عدم المواخذة باستعمال سورها لاجل

www.alukah.net

الذي قدمناه حيث قال والاعراب جميعه في الاصل وصار ذلك اسما لكان الباديه **الثانية**
لابد من حذف في قوله بذنوب من ماء لان الذنوب لا يصب ولا هو ايضا من جنس الماء ولا بعضه
فيكون من لبيان الجنس او للتبعيض ولا يحسن ان يقدر المحذوف ماء حتى يصير التقدير فاتوا بذنوب
من ماء والذي ينبغي ان يقدر بملاء ذنوب من ماء او ما يقارب هذا ويجوز ان يكون التقدير بذنوب
مملوء من ماء وقوله فزجره الناس اما ان يكون من العام الذي اريد به الخاص او يكون من باب حذف
الصفة كانه قيل فزجره الناس الحاضرون مثلا **الوجه السادس** في الفوائد والمباحث
ومن مسائل **الاولى** فيه دليل على ان الاحتراز عن النجاسة وتجنبها في الجملة امر مستقر
في نفوس جملة الشرع **الثانية** فيه المبادرة الى الامر بالمعروف النهي عن
المنكر **الثالثة** فيه امر زائد على اصل الامر بالمعروف وهو استعمال الغلوظة والغلظة
في ذلك اما لما حكيناه عن بعضهم ان الزجر اشد النهي واما لمبادرة جماعة من الناس اليه
وذلك امر مطلوب لما فيه من الغضب والغيرة لحق الله تعالى ولانه ابلغ في حصول المقصود
وقد كان صلى الله عليه وسلم اذا خطب علا صوته واشتد غضبه كانه منذر جيش فان قلت
فقد انكر صلى الله عليه وسلم هذا الانكار قلت لعل انكاره عليه السلم لاجل ما رآه من الجهل من
الاعرابي وقرب العهد بالاسلام والانكار من هذا الوجه لا ينافي الاغلاظ عند عدم هذا
المعارض والله اعلم **الرابعة** فيه ان مبادرة الصحابة رضي الله عنهم الى الانكار بحضرة
رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير مراجعته ليس من باب التقدم بين يدي الله ورسوله وذلك انه
قد تقرر عندهم من الشرع ما اوجب الانكار وما من الشرع متقدم فلا يكون فعلهم تقدما
ولا شك ان هذه الواقعة الخاصة لم يتقدم فيها اذن فيدل على انه لا يشترط الاذن الخاص لا يكتفى
بالعام وقد اختلف المفسرون في معنى قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله **الخامسة**
في فائدة ينبني عليها غيرها المحكي عن ابن سريج رحمه الله تعالى انه لا يجوز التمسك بالعام قبل
البحث عن المخصص وعن القفال رحمه الله تعالى جوازه واختيار بعض المتأخرين المنع وزعم
انه لا خلاف فيه والذي اقوله انه ان اريد بذلك انه لا يجوز للمجتهد من نظره فيما يسوغ له مراجعته
ما شعر فيه باحتمال التخصيص فذلك صحيح وان اريد به التوقف حتى يقع على ما لم يبلغه من
النصوص ولا شعر به مع قرب المراجعة فلا يصح والدليل عليه ان علماء الامصار ما برحوا
يفتون بما بلغهم من غير توقف على البحث في الامصار والبلاد عما لعله يكون تخصيصا وهذا
يجيب عن قول الناصر للوجوب انه لو كان ذلك لكانت رتبة الاجتهاد ممكنة لكل احد
حصلت له ادنى اهليه لانا اولا نشترط ان يكون اهلا للاجتهاد وذلك يقتضي اطلاعه
على جملة من النصوص زائدة لا يصل اليها من له ادنى اهليه وايضا شرطنا فيما بلغه
من النصوص وهل فيها تخصيص ام لا وذلك لا يكفي فيه ادنى اهليه **السادسة**
مما يبتني على هذه القاعدة ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين لما استقر عندهم القاعدة
الكلية وثبت الحكم في وجوب تنزيه المسجد عن النجاسة وكانت هذه الواقعة المعينة

مخصوصة

مخصوصة من ذلك الحكم العام كما تبين من قول الرسول صلى الله عليه وسلم ونهيه عن زجره
وقد جرى الصحابة على الحكم بالامر العام من غير مراجعة الرسول صلى الله عليه وسلم
مع احتمال التخصيص فيدل ذلك على ما ذكرناه ويعترض عليه بان بحث المجتهد يحث عن
امر يحتمل غير محقق الوجود في نفس الامر وها هنا المخصص اي سبب التخصيص المناسب
موجود في نفس الامر وهو اعرابيته وقرب عهده بالاسلام وتيقن مراجعة الرسول
صلى الله عليه وسلم وفي مثل ذلك يجب طلب المخصص جزما وقد يجاب عن هذا الاعتراض
بان وجوب البحث عن المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء المحتمل ورجاء ادراك
الصواب بالبحث وهذا المعنى موجود في هذه الواقعة لان احتمال التخصيص
واقع جزما وادراك الصواب بمراجعة الرسول صلى الله عليه وسلم حاصل قطعا بل هو
ايسر من طلب المخصص المجهول والبحث عنه فان لم يكن المسئلة بعينها فهي مشاركة في
العلة لها ومشابهة في المقتضي لوجوب البحث عن امر يحتمل ان يكون الحكم بدون البحث
عنه خطا ويحتمل ان يكون الحكم مخصوصا بمخصص متقدم في نفس الامر على حال السؤال
لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه بعد ذلك محل للنظر في موضعين اثنين **السابعة**
من القواعد الكلية ان ندرأ اعظم المفسدتين باحتمال ايسرهما اذا تعين وقوع احدهما
وان نحصل اعظم المصلحتين بترك اخفهما اذا تعين عدم احديهما اعني ان ذلك الجملة
امر معتبر لا اعني ان ذلك امر عام مطلقا حيث كان ووجد وهذا الموضع احد ما
يشهد لهذه القاعدة بان البول في المسجد مفسدة وتنزيهه عنه مصلحة وقد
احتملت تلك المفسدة ودفعت تلك المصلحة فلولا رجحان دفع في الطرفين لما دفع
من المفاسد ولما حصل من المصالح لكان ذلك احتمالا لا لمفسدة خالصة ودفعا لمصلحة
خالصة وذلك غير جائز بحيث منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من زجره وتركه الى فراغ
بوله دل على رجحان المفاسد المدفوعة على المفسدة الواقعة وهو من هذه القاعدة
الثامنة هذه المفاسد التي دفعت واحتمل لاجلها مفسدة التنجيس يحتمل ان يكون
مراعاة لحق المسجد في صونه عند احتمال انتشار النجاسة عند انصرافه بالرجوع عن ذلك
المكان ويحتمل ذلك ان يكون ذلك مراعاة لحق البائل لما يلحقه من الضرر من قطع البول
بعد تهيئته للبروز ويحتمل ان يكون مراعاة للتيسير على الجاهل والتالف المقلوب على
الدين الحق وقد وقع الايماء الى هذين الامرين الاخيرين في احدهما اقوى من الاخر لان قوله
صلى الله عليه وسلم لا تزرموه في بعض الروايات اي لا تقطعوا عليه بوله تنبيهم منه
الاشارة الى مراعاة حقه وقوله صلى الله عليه وسلم في رواية فانما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا
معسرين اظهر في التعليل واحتمال ان يكون مراعاة لمصلحة بدنيه وصونا له عن الضرر
المحتمل على تقدير القطع معنى مناسب ايضا والحكم على وفقه فيكون عليه على ما قرروه
وليس يمتنع ان يكون جميع المعاني معتبرا اما على سبيل الاشتمال او على سبيل الجزء اعني ان يكون

www.alukah.net

قوله **التاسعة** ويكون الحديث اصلاً في الرفق بالجاهل واللطف في تعليمه
واستماله قلبه للحق **العاشرة** فيه المبادرة الى ازالة المفسدة عند زوال المانع من ازالتها
وذلك من قوله في الحديث فلما قضى بوله امر بذنوب والقواعد تقتضيه فان المانع اذا
زال وجب اعمال المقتضي **الحادية عشرة** قول الراوي امر بتعبير عن امره صلى الله عليه وسلم
لا حكاية للفظه وهو حجة على المختار في علم الاصول لان علمه بالغة واوضاع الكلام
مع ديانته مقتضي لمطابقته ما حكاه للواقع واحتمال كونه اعتقد ما ليس بامر امراً بعيد
الامران المذكوران وما وقع في حديث ابن عباس رضي الله عنهما في خبر اجارة الارض فنادر
لا تقدح فيما ذكرناه وقد وقعت الحكاية للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث اخر قال
صبوا عليه ذنوباً من ماء **الثانية عشرة** اذا اشتملت الواقعة على امور فقد تنقسم تلك الامور
على اقسام احدها ما يقطع بعدم اعتباره والثاني ما يقطع باعتباره والثالث ما يحتمل
اعتباره وعدم اعتباره ويدل على اعتباره ما يقتضيه مقصود الحكم وما يعلم اعتبار الشارع
له بالنسبة الى ذلك الحكم على عدم اعتباره بالنسبة اليه وما اشتملت عليه هذه الواقعة
كون المصبوب منه ذنوباً وذلك غير معتبر جزماً لان المقصود التطهير وهذا المقصود
لا اثر فيه لكونه ذنوباً والجرة والجب والخشب وغيره قائم مقامه قطعاً في تحصيل
المقصود ولست ادري ما يقوله الظاهرية الجامدة هاهنا فانهم يوجبون اهراق الماء
بعضهم الى اعتبار الذنوب عند القدرة عليه وليس ذلك بعيداً عن نصرة قائمهم ولا قريباً من
الحق والله اعلم **الثالثة عشرة** ودون هذا امر بنه اخرى وهو اعتبار القصد في التطهير
والفقهاء او من شاء الله منهم الغوه منهم ايضاً فلو صب المطر على الارض وحصل ما يكفي في
التطهير عند القصد كفى ذلك وانما جعلته دون الاولى لاحتمال اعتبار القصد لاجل امتحان
المكلف والامتحان والتكليف امر معلوم الاعتبار في الجملة في الاحكام ولا مانع من ان نعتبرها
هاهنا ولا قاطع على عدم اعتباره بخلاف كون المصبوب منه ذنوباً فانه معلوم الالغاء بالنسبة
الى مقصود التطهير **الرابعة عشرة** تعيين الماء فقد يستدل به على تعينه في الازالة لان التعيين
لا يقع الا مثال الا به وليس بقاطع بالغاية بل ربما يدعى منا شبهته لما فيه من الرقة والطافة
ويرد عليه ما يقال من انه مفهوم لقب لا يقتضي نفي الحكم عما عداه ونحن قد استوفينا
الى البحث فيه وهو ان المعين لا يمنع الامتثال الا به وان كان لقباً لان الاتي بغيره لم يات
بما امر به فيبقى في العهدة وهذا اذا لم يقطع بعدم اعتباره على انه لو كان اللقب مفهوماً
لامكن الخصم ان يقول المفهوم انما يدل على نفي الحكم عما عدا محل الذكر اذا تعين اختصاص الحكم
به ذكراً فايده للتخصيص بالذكر اما اذا لم يتعين فلا يدل ولهذا علل واعدم القول بالمفهوم
في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم بانه خرج على العادة ولا قال الاكثرون بمفهوم
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل حيث حملوه على ان الغالب في العادة ان
المراة لا تنكح نفسها مع مولاها فقد لها لما عرى عليه من الحياء واذا ثبت هذا فيقول الخصم

انما ذكر الماء لتيسره وجوده وعدم اتلاف المال به باستعماله في ازالة النجاسة بخلاف غيره من المائعات
وجوابه ان هذا انما يلزم من يستدل بالمفهوم واما من يستدل بتعين ما تعلق به الامر اذا
لم يقطع بعدم اعتباره فلا يلزمه ذلك **الخامسة عشرة** علق الحكم باسم ما وذلك يقتضي
حصول التطهير بما ينطلق عليه اسم الماء المطلق في اصطلاح الفقهاء الذي يتصرف اللفظ اذا
لم يقيد وهو الباقي على اوصاف خلقته في حد بعضهم للماء المطلق فيما يكون الماء موصوفاً به
فهو الذي ترتب عليه الحكم وانا قلت في اصطلاح تجوزاً ما يقوله بعض من يميل الى المعقول من الفرق
بين الماء المطلق ومطلق الماء ولان الماء المطلق باعتبار اصطلاح الفقهاء مقيد بقيد عدم
التغير وهذا لا يضر في الاستدلال لان المنصوص انما يطلق لاجل الامتثال بحسب الفهم
والفهم بحسب المتعارف عند السامعين فاذا كانوا عند الاطلاق للفظ الماء لا يصرفونه
الا الى المقيد بقيد عدم التغير مثلاً وجب تعليق الحكم به لا بمطلق الماء **السادسة عشرة**
هذا الامر بصب الذنوب انما لقصد التطهير جزماً فيجب ان يحصل به التطهير والمخالف
لابي حنيفة يحكون عنه ان الارض اذا اصابتها نجاسة يحفر التراب وينقل ويستدلون
عليه بالحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يامر بنقل التراب والطحاوي الحنفي رحمه الله تعالى
لم يطلق القول بالحفر وفصل في مختصره فقال ومن بال على الارض فطهارة ذلك المكان
اذا كان اذا صب عليه الماء نزل الى ما هو اسفل من الارض صب الماء عليه حتى يغسل وجه
الارض ويخفض الى ما تحتها وان كانت حجر فحتى يغسلها عنه لا يطهرها وان كان غير ذلك
من الارض الصلبة فان يحفر مكان البول منها حتى يعود طاهره منه وهذا التفصيل الذي
ذكره ينافي لهم الجواب عن الحديث اما بما قيل انها كانت رملاً ينزل فيه الماء او بانه يحتمل
ذلك ان لم يكن نقل ولم يبطله المشاهدة في الارض المذكورة اعني ارض المسجد وعلى كل
حال فكان الغيار يقتضي ما اطلق من القول عن ابي حنيفة لان ذلك غيار نجاسة فهو
كما قيل حلته نجاسة فيحمل على مذهب من يقول ذلك الا ان النص يدل على التطهير مع
بقاء البلل فلا اعتبار بالغيار ان لم يصح نقل بالنقل لعني بنقل التراب وقد ورد الامر
بالحفر في حديث مرسل عن طاوس وفي حديث مسند عن عبد الله والمسند من رواية ابي بكر بن عياش
عن سفيان بن مالك الازدي عن ابيه وائل عن عبد الله قال بال اعرابي في المسجد فامر به النبي
صلى الله عليه وسلم فصب عليه دلو من ماء ثم امر به فحفر مكانه واعترض على الاول بالارسال
بناء على انه ليس بحجة وعلى الثاني بالمطالبة بمعرفة سفيان بن مالك الازدي فليكشف عنه
السابعة عشرة اختلفوا في الماء المستعمل في ازالة النجاسة اذا كان قليلاً غير
متغير على مذاهب احدها انه طاهر طهور والثاني انه نجس والثالث انه كحكمه حكم المحل
بعد الغسل ان كان نجساً بعد فهو نجس والا فطاهر غير طهور والاخير منسوب الى جديد
قول الشافعي رضي الله عنه والاول الى قديمهما والاوسط الى تخريج وهو منسوب الى ابي
حنيفة رضي الله عنه اعني انه نجس وقيد بعضهم الخلاف فيما اذا لم يزد الوزن وقد استدل

بسبب اطلاقه غسالة النجاسة الواقعة على الارض وهو محل النص الوارد ووجهه امران
احدهما ما تقدم من امر البلة الباقية على الارض فانها غسالة نجاسة فاذا لم يثبت ان التراب
مطهر علم ان المقصود التطهير وجب الحكم بطهارة تلك البلة وثانيهما ان الماء المصبوب لابد
من مدافع عند وقوعه على الارض فيصل الى محل لم يصبه البول مما يجاوزه فلولا ان الغسالة طاهرة
لكان مباشرا للنجاسة وذلك خلاف مقصود التطهير **الثامن عشره** واستدل
على طهارة مطهر الغسالة سواء كانت على الارض او غيرها بناء على انه لا فارق وان غير الارض في
معنى الارض التي هي محل النص في الحنابلة فرقوا بين الارض وغيرها فالمنفصل عن غير الارض
الغسلة التي طهرت الارض بها طاهر وذكر بعضهم انه رواية واحدة وان كان غير الارض
فوجهان وقد ذكرنا ما خذ الجمهور والحاق ما هو في معنى الارض به ولعل سبب التفرقة
عند من يراها اتباع القياس في تنجس الغسالة لحلول النجاسة بها مع قلتها ويخرج عن الارض
بالنص فيبقى فيما عداه على القياس ويمكن فيه غير هذا **التاسع عشره** ذكر بعض الحنابلة انه اذا
حكم بطهارة المنفصل من الارض اذا كانت قد نشفت اعيان البول فان كانت اعيانها قائمة
وجرى الماء عليها طهرها وفي المتصل روايتان كالمنفصل عن غير الارض قال وكونه
نجسا اصح في كلامه قال غيره منهم والاولى الحكم بطهارته لان النبي صلى الله عليه وسلم
امر بغسل بول الاعرابي عقيب بوله فعمه ولم يشترط النشوف **العشرون** ذكر المزني
رحمه الله تعالى في المختصر وان بال رجل في مسجد او ارض طهر بان يصب عليه ذنوب من ماء
ونقل عن الاناطي والاصطخري انه شرط وتجديد حتى لو بال اثنان لم يطهر الا ذنوبان كعدد
السبع في ولوغ الكلب والاكثرون الاعتبار بالمكاثرة قيل انما ذكره الشافعي رحمه الله
على سبيل التقريب او لموافقة الخبر الحادي والعشرون المنقول عن الشافعي رضي الله عنه
انه قال الذي نشبه ان لا يزال البول باقل من سبعة امثاله وقد حكي هذا وجها في
اشتراط سبعة امثال البول وهذا يبعد وجه الا ان يقوم دليل على ان الذنوب كان سبعة
امثال البول فيجري على ظاهر الامر وهذا لا سبيل اليه والظاهر انه كان اكثر من ذلك
او يقال ان التجزية دلت على ان هذا المقدار هو الذي يحصل به الانغمار والغلبة وهذا
ايضا مختلف باختلاف مقادير البول **الثاني والعشرون** قد يتعلق به من يرى استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازه وذلك في الرواية التي جاء فيها صبوا عليه ذنوبا من ماء
ووجهه ان صيغة الامر توجهت الى صب الذنوب والقدر الذي يغمر النجاسة واجب
في الاول فتناول الصيغة له استعمال اللفظ في حقيقته وهو الوجوب والزائد
على ذلك مستحب فتناول الصيغة له استعمال لها في الندب وهو مجاز فيه فقد
استعملت صيغة الامر في حقيقتها ومجازها وهذا بناء على زيادة الذنوب على
القدر الواجب **الثالث والعشرون** يستدل به على الاستظهار في ازالة النجاسة
بزيادة الماء على القدر الذي يحصل به المقصود طلبا لزيادة التنظيف والتطهير

وقد

وقد استحبه الشافعي في زيادة الغسلات في كل نجاسة تزال واستحب الثلاث ووجه ذلك
بحديث امر المستيقظ بغسل يده ثلاثا وانه اذا استحب ذلك لتوهم النجاسة فمع
تحققها اولى ووجه هذا الاستدلال من هذا الحديث على ما ذكرناه من الاستظهار
بالزيادة ان الذنوب يزيد على القدر الذي يحصل به المقصود من انغمار النجاسة فالزائد
عليه يكون من هذا القبيل **الرابع والعشرون** هاهنا بحث ينظر فيه وهو ان توالي
الصب اذا حصل به مقصود الاستظهار هل يقوم مقام عدد المرات فيمكن ان يقال كذلك
ويستدل عليه بانه لو لم يقم مقامها لما حصل تادي السنة في الثلاث التي دل عليها حديث
المستيقظ من النوم مع حصول المقصود في الاستظهار كما في عدد المرات وفي هذا بعض
نظر وهو ان العدد المعتبر في غسل الاناء من ولوغ الكلب لو صب عليها متصلا بحيث
لو قطع لكان سبعا هل يعد غسله او سبعا وفي الثاني يعد ظاهرا **الخامس والعشرون**
فان قلنا ان توالي الصب يقوم مقام العدد في المرات دل ايضا على ان جريان الماء الجاري
يقوم مقام المرات في الغسلات المعتبرة كعدد الغسلات في ولوغ الكلب لمساواته
للماء المصبوب **السادس والعشرون** قد ذكرنا من مذهب الشافعي ان جريان الماء
الجاري متفاصله فما فوق النجاسة من الماء الجاري متفاصله فما فوق النجاسة من الماء الجاري
طاهر ما لم يتنه اليها واستشهد بعضهم في ذلك بما اجمعوا عليه من ان ابريقا لو صب من
بوله على نجاسة كان الماء الخارج من البول طاهرا ما لم يلاق النجاسة وان كان جاريا
اليها كذلك ما جرى الى النجاسة فلقائل ان يقول الصب من الذنوب على الارض فيه
هذا المعنى المذكور في بول الابريق فليكن دالا واصلا يستشهد به على ما قال فان
اعترض عليه بان الذنوب يمكن ان يصب ماؤه دفعة واحدة فلا يحصل فيه المعنى المذكور
في بول الابريق فلا يكون مثله في صحة الاستشهاد فيقال عليه قد امر بالصب مطلقا
فمتى حصل مسماه حصل الامتثال وبالصب على التدريج يحصل المسمى على مسمى صب الذنوب
عليه فيحصل به الاجزاء لاندراجه تحت ما دل عليها اطلاق اللفظ واذا حصل الاجزاء
به في هذه الصورة تساوى مع بول الابريق فيما ذكر الا ان الذي ذكره وهذا الذي
الحق به موصوف الصحة على ان لا تحصل طهارة النجاسة باول الملاقاة فان ما قال مبني
على نجاسة اسفل الماء وما يلاقيه وطهارة اعلاه ومع حصول الطهارة باول الملاقاة ملا
يحصل هذا المعنى اللهم الا ان يدعى ان الاجماع قائم على طهارة اعلا الماء الذي عند البول
وان كان الاسفل لم يطهر فيلزمه اثباته **السابع والعشرون** في طهارة الارض
قبل نصوب الماء خلاف للشافعي ويمكن ان يستدل على عدم اشتراط النصوب بالحدث
وطريقه انه يحصل امتثال الامر بصب ماء الذنوب على الارض لحصول مسمى ما تعلق به
الامر وفعل المامور به يقتضي الاجزاء وهذا ضعيف لان فعل المامور به يقتضي الاجزاء
بالنسبة الى ما تعلق به الامر والذي تعلق الامر الصب وهذا الفعل يقتضي الاجزاء في الامر

www.alukah.net

بالتطهير الارض الا ان يقال ان الامر وان كان بالصب الا انه لمقصود التطهير لجعل
التطهير على هذا التقدير اعني على تقدير اعتبار معنى التطهير في هذا الامر وان الذين
اشترطوا النضوب منعوه على نجاسة الغسالة واشتراط العصر آركل شيء على حسبه ⑦
الثامنة والعشرون وبهذا الطريق ايضا يوخذ عدم اشتراط الجفاف وفيه من البحث
ما تقدم في الذي قبله ⑧ **التاسعة والعشرون** تقديره ان العصر في الثوب
المغسول من النجاسة لا يجب وطريقه ان يقال لو وجب العصر في الثوب لتوقف طهارة
الارض على النضوب ولا التوقف لما ذكرناه فلا يجب العصر بيان الملازمة ان النضوب في
الارض قائم مقام العصر كما ذكر لان العصر كل شيء على حسبه فلو وجب العصر في الثوب
لوجب النضوب في الارض **الثلاثون** استدل به على ان الارض اذا اصابتها نجاسة
لا تطهر بالجفاف ولا بتروق الشمس عليها الا بالماء وعن ابي حنيفة رحمه الله انه قال يطهر بالجفاف
وعن اصحاب الرأي انه اذا اشرقت عليها الشمس حتى ذهب اثر النجاسة تطهر وجه
الاستدلال به ان الامر توجه بصب الماء على الارض والمقصود به التطهير فلا يحصل الامتثال والاعتراض ان ذكر الماء لوجوب المبادرة الى تطهير المسجد وتركه الجفاف
تاخير لهذا الواجب واذا تردد الحال بين الامرين لا يكون دليلا على احدهما بعينه ⑨

باب الآنية

الآنية الاناء جمع اناء كحمار واحمرة ورداء
وارديه ونحوهما وجمع الانية اواني واطلق بعض الفقهاء لفظ الانية على المفرد
وقيل ليس بصحيح وقد جاء في الصحيح لا تشربوا في انية الفضة وهو جمع
مضاف فيعم والعموم يقتضي ترتب الحكم على كل فرد فرد ⑩

الحديث الاول منه

عن معوية بن سويد
بن مقرن قال دخلت على البراء بن عازب فسمعته يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم
بسبع ونهانا عن سبع امرنا بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس وابرار
القسم او المقسم ونصر المظلوم واجابة الداعي وافشاء السلام ونهانا عن خواتيم
او عن تختم الذهب وعن شرب بالفضة وعن الميثرة وعن القسي وعن لبس الحرير
والاستبرق والديباج لفظ رواية مسلم في بعض وجوهه الكلام عليه من وجوه
الاول في التعريف بمن ذكر فيه فنقول البراء بن عازب بالعين المهملة وبعد الالف
زاي معجمة بن الحرث بن عدي بن جشم بضم الجيم وفتح الشين المعجمة بن مجدعة بفتح
الميم وسكون الجيم وفتح الدال المهملة بن حرثة بن الحرث بن الخزرج قال ابو عمر الانصاري
الحارثي الخزرجي يكنى ابا عمارة وقيل ابا الطفيل وقيل ابا عمرو والاشهر ابا عمارة وهو
الاصح ان شاء الله تعالى وفي اطلاق ابي عمر رحمه الله تعالى الحارثي الخزرجي ما يسبق الى
الفهم منه انه من الخزرج ولبني حارثة بن ثعلبة الغفاريين عمر وقيل ابن عامر
بن ماء السماء بن حارثة الغطريف بن ثعلبة بن مازن بن ازد وقد رايت نسبه في كتاب

ذيل المذيل لابي جعفر الطبري فلما انتهى الى حرثة بن الحرث بن الخزرج قال ابن عمرو
وهو البيت بن مالك بن اوس وعلى هذا هو اوسي والبراء معدود في اهل الكوفة
وقيل انه توفي في امارة مصعب بن الزبير وفي الاصح من حديث شعبة عن ابي اسحق
عن البراء استصغرت انا وابن عمر يوم بدر عن بعضهم اول غزوة شهدها ابن عمر و
البراء ابن عازب وابو سعيد وزيد بن ارقم الخندق وعازب والد البراء اعقله ابو عمر بن
عبد البر فلم يذكره في الاستيعاب فاستدرك عليه ابو اسحق ابراهيم بن يحيى المعروف
بابن الامين وقال ابن عمرو هو الواقدي عندي لم يسمع بعازب يذكر في شيء من المغازي
وقد يمكن حديثه في الرجل الذي اشترى ابو بكر وللبراء اخ لابيه وامه اسمه عبد بن
عازب وقيل هو احد العشرة الذين وجههم عمر بن الخطاب مع عمار بن ياسر الى الكوفة
رضي الله عنهم اجمعين ٭ واما معوية بن سويد وهو ابن مقرن بن عايذ بالذال المعجمة
وابو سويد بن مقرن احد الصحابة اخو النعمان بن مقرن وهم سبعة اخوة ذكرهم
ابو عمر بن عبد البر في ترجمة معقل بن مقرن وذكر انهم كانوا سبعة اخوة كلهم هاجر
وصحب النبي صلى الله عليه وسلم وليس ذلك لاحد من العرب سواهم قال الواقدي ومحمد
بن عبد الله بن عمير وسمى الواقدي منهم خمسة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وذكر غيره
سبعة قال الحافظ ابو بكر بن محمد بن سليمان بن فحتون الاندلسي وقد ذكر الشيخ رحمه الله
يعني ابن عبد البر ان الحرث بن قيس السهمي وهم بشر وهم والحرث وعبد الله وابو قيس
وسعيد ونعمان والسائب ومعمر كلهم هاجر الى ارض الحبشة وهم اشرف محدا واكثر
عددا واعظم منقبة قلت ومعوية بن سويد متفق على الاحتجاج به في الصحيحين
مخرج له في بقية الكتب المشهورة سمع البراء وابا سويد وروى عنه ابو عمر وعامر الشعبي
وابو عبد الله عمرو بن مرة الجملي وسلمة بن كهيل وحدثه عن ابيه في صحيحة المالكي من كتاب
مسلم **الوجه الثاني** في تصحيحه وهو حديث متفق عليه اخرجه الجماعة الا ان منهم
من يختصره ويقتصر على بعض الامور التي فيه ومنهم من يخرج الجميع وقد ذكره البخاري في
عشرة مواضع من كتابه في الجنائز والملازمة والمباشرة والطب والادب والنذور
والنكاح والاشربة والاستيذان واخرجه مسلم في الاطعمة وقوله في الاصل لفظ مسلم
في بعض وجوهه يقتضي امرين احدهما ان لفظ غيره قد يخالفه والثاني ان له وجوها عند
مسلم قد يخالف بعضها لفظ والوجوه التي رواها مسلم فيه من حديث زهير بن معوية
وابي عوانة وابي اسحق الشيباني مقرونا بشعبة وليث بن ابي سليم مع الشيباني مقرونا
وشعبة وسفيان كلهم عن اشعث بن ابي الشعثاء المحاربي عن معوية بن سويد ⑪
الوجه الثالث في شرح مفردات الفاظه احدها مقرن بضم الميم وفتح القاف
وتشديد الراء المكسورة واخره نون وثانيها العيادة من ماده العود من الرجوع الى
الشيء بعد الانصراف عنه اما انصرافا بالذات او بالقول والكرامة وقد اطلق العود على الطريق

www.alukah.net

بعود الى الشعر فان اخذ من الاول فقد يشعر بتكرار العبادة وان اخذ من الثاني بعد نقله
نقلا عربيا الى الطريق لم يدل على ذلك وثالثها قال ابو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب
الاصبهاني المرض الخروج عن الاعتدال الخاص بالانسان وذلك ضربان مرض جسمي وهو المذكور
في قوله تعالى ولا على المريض حرج ولا على المرضى والثاني عبارة عن الرذائل كالجهل والجبن والبخل
والنفاق ونحوها من الرذائل الخلقية قلت الحقيقة هو المرض الجسمي واما مرض القلوب
فمجاز وهو مجاز التشبيه قال الراغب وتشبيه النفاق والكفر ونحوهما من الرذائل بالمرض
اما لكونها مانعة من ادراك الفضائل كالمرض المانع للبدن عن التصرف الكامل واما لكونها
مانعة عن تحصيل الحيوة الاخروية المذكورة في قوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان
لو كانوا يعلمون واما لميل النفس عن الاعتقادات الردية مثل العلل المرضية الى الاشياء
المضرة قال ولكون هذه الاشياء منصورة بصورة المرض قيل ذوي صدور فلان تعلل
قلبه قال صلى الله عليه وسلم واي داء ادوى من البخل قال ويقال شمس مريضة اذا لم تكن
مضيئة لعارض يعترض لها قلت يجوز في هذا ان يكون من مجاز التشبيه الصوري و
ان يكون من مجاز التشبيه المعنوي وراجعها قال الراغب يقال تبعه واتبعه تبع
فلانا اقتفى اثره وذلك تارة بالجسم وتارة بالارتسام والائتمار وعلى ذلك قوله تعالى فمن تبع هداي
فلا خوف عليهم وقال يا قوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسئلكم اجرا وهم مهتدون
قلت الحقيقة الاتباع بالجسم والمجاز كثير شائع من الحقيقة قال تعالى فاتبعوني ليلا انكم
متبعون فاتبعوهم مشرقين ثم اتبع شيئا فاتبعنا بعضهم بعضا وجعلناهم احاديث
والمتتبع من البهائم التي تتبعها ولدها والتتبيع ولد البقرة اذا اتبع امه من الطلا
على المعنى فمن اتبع هداي اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم واتبعت ملة ابائي واتبعك الاذلون
ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون واتبعوا
ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن ولا تتبعوا خطوات الشيطان ولا تتبع الهوى فيضلك
عن سبيل الله ومن المحتمل للامرين هل اتبعك على ان تعلمني فيحتمل ان يكون من الحقيقة بمعنى
ان يتخذه ويتبعه ليتعلم منه ويحتمل ان يكون من المجاز اي التزم اتباعك والتقفا اثرك
والمجاز هنا اقرب ومن المحتمل ايضا ما في هذا الحديث من اتباع الجنازة وعلى هذا ينبني ما
الافضل هل المشي خلفها او امامها وسيأتي ذلك ان شاء الله تعالى وعلى طريقة المتأخرين
يمكن ان يجعل حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز الا ان الاولى عندي اذا كثر
الاستعمال في احد الخاصتين وتبادر الذهن اليه عند الاطلاق ان يجعل حقيقة اللفظ
وتقدمه على الاصل المذكور اعلى عدم الاشتراك والمجاز لان الاصل يترك بالدليل الدال
على خلافه وتبادر الذهن وكثرة الاستعمال دليل على الحقيقة نعم حيث يقرب الحال ويشكل
فلا باس باستعمال الاصل وحينئذ منها قال الجوهري في مصحاحه الجنائز بمعنى الكسر في
جيم الجنازة قال تقول الجنازة بالفتح والمعنى الميت على السرير فاذا ركب عليه الميت فهو

سرير

سرير ونعش وقال ابو بكر الزبيدي الجنازة الميت والجنازة خشب النعش قلت النعش
بفتح النون المعجمة وسكون العين المهملة ومفتوح الجيم واخره عين مهملة وقد ضبط بعضهم
معنى الجنازة بالفتح والجنازة بالكسر فقال الاعلى للاعلى والاسفل للاسفل ومنها
التشميت وفيه النظر من جهات الاولى صيغة لفظه ويقال بالشين المعجمة وبالسين المهملة
الثانية قال الجوهري وتشميت العاطس ان يقال له يرحمك الله بالسين والشين وقال
قال ثعلب الاختيار بالسين لانه ماخوذ من السمت وهو القصد والهيئة وقال
ابو عبيد الشين اعلى لغة خاصتهم واكثر لان فعله يتعدى الى المفعول بنفسه وبحرف الجر
قال ابن الانباري فيما حكاه عن القاضي شمت فلانا وشمت عليه وكل داع بالخير مشمت
ومسمت الثالثة في موضوعه وفيه وجوه منها التشميت بمعنى الدعاء قال
الزبيدي في مختصر العين وشمت العاطس اذا دعوت له ويقال بالشين وقال
ابن سيده في المحكم وكل داع بالخير مشمت وقال الخطابي وشمت وشمت بمعنى
وهو ان يدعو للعاطس بالرحمة وقال ابو عبد الله محمد بن جعفر التميمي في جامع
اللغة وقيل التشميت الرحا والتبريك والعرب تقول شمته اذا دعا له بالبركة و
في حديث الموضوع شمت عليها يعني عليا وفاطمة رضي الله عنهما دعا لهما وبرك عليهما
ومنها ماخوذ من الشماتة التي هي فرح الرجل ببلاء عدوه وشوء ينزل به يقال شمت
بعدوه شماتة وشماتا واشمته الله به وباتت بليلة سوء من ليالي الشوامت اي من الليالي
التي تسوءها الشوامت ثم في توجيه هذا المعنى وجهان احدهما قال ابو علي فيما ذكره عنه
ابن سيده بعناه دعا له ان لا يكون في حال يشمت به فيها وثانيهما انك اذا قلت يرحمك الله
فقد ادخلت على الشيطان ما يسخطه فيسر العاطس بذلك ومنها انه ماخوذ من التشميت
الذي هو اجتماع الابل المرعي قال صاحب الجامع والتشميت اجتماع الابل في المرعى قيل
ومنه شمت العاطس اذا قلت له يرحمك الله فيكون معنى شمته شاركت الله عز وجل ان يجمع
شمله وامره ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر بن العربي فيما وجدته عنه قال فان كان
بالشين المعجمة فهو ماخوذ من الشوامت وهي القوائم وان كان بالسين المهملة فهو ماخوذ
من السمت وهو قصد الشيء وناحيته كان العاطس يحل معاقد البدن ويفصل معاقده فيدعوا
له فان يرد الله شوامته على حالها وشمته على صفته وهذا يقتضي ان الشوامت يطلق
على قوائم الانسان لان العاطس المشمت انسان لا غير وقد قال ابن سيده والشوامت
قوائم الدابة وهذا اخص مما ذكرته عن القاضي ابي بكر ومنها ما ذكره التميمي وقال
قوم معنى شمته واشمته دعوت له بالهدى والاستقامة على شمت الطريق وقال
العرب الشمت والشمت لفظ بمعنى كقولهم جاحشته وجاحشته بمعنى كلت بمال
جاحش عن نفسه دافع فيكون جاحشته بمعنى دافعته هذا ما يتعلق بالتشميت بالشين
المعجمة فاما بالسين المهملة فقد قدمنا ما حكيناه عن القاضي ابن العربي انه اخذ من السمت

بحوال

الألوكة
www.alukah.net

[illegible] من ناحيته واحسن به عندي ان يكون ماخوذا من الشمت الذي هو
[illegible] بالحسن والوقار ومنه كما جاء في الحديث ان الهدي الصالح والشمت
[illegible] جزءا من النبوة **وسابعها** القسم بفتح القاف و
[illegible] يقال اقسم بالله جهد ايمانهم قيل واصله من القسامة
[illegible] على اولياء المقتول ثم صار اسما لكل حلف وفي هذا نظر ولو قيل ان القسامة
من القسم كان اولى ولو قيل ايضا انه ماخوذ من القسامة التي بمعنى الحسن يقال وجه
قسيم اي حسن لكان له وجه كان الحالف حسن بما حكم به تاكيده باسم الله تعالى **وثامنها**
ابراز القسم يكون المراد به الوفاء بمقتضاه وعدم الحنث فيه قال
الزبيدي وبرت يمينه صدقت وابرها امضاها صدقا ويحتمل ان يكون ابراز القسم
حمله ذا بر والمراد بالبر ما يقابل الاثم كما جاء في الحديث حيث سئل عن البر والاثم
فيكون ابرارها ان يحلف بها على الامر الجائز لا على فعل المحظور ولا على ترك الواجب فان
حملنا اللفظ على الاول وكان متعلقا بالقسم فلا حاجة الى اضمار ثم يحتمل ان يكون المراد
ابراز الانسان قسم نفسه بان يفي بمقتضى اليمين وابراره لقسم غيره عليه وهو ان لا
يحنثه ويوقعه في مخالفة اليمين وان كان الابراز متعلقا بالمقسم فلا بد فيه من اضمار
وهو ان يقدر وابراز يمين المقسم او ما يقارب ذلك **وتاسعها** قد وقع التردد بكلمة
او بين القسم والمقسم واو يكون للشك والاباحة والاقرب انها هاهنا للشك من
بعض الرواة لان في رواية النسائي وعند البخاري ابراز القسم من غير شك **وعاشرها**
قبل النصر والنصرة العون نصر من الله وفتح قريب اذا جاء نصر الله والفتح
الحادي عشر منها الاجابة ينطلق على القول والفعل معا يقال اجاب الله دعاءك
اي فعل ما سالته اياه وقول الشاعر

وداع دعا يا من يجيب الى الندا فلم يستجبه عند ذاك مجيب

يحتمل الاجابة بالقول لتقدم الندا ويحتمل الاجابة بالفعل بذل العطا **الثاني عشر منها**
قيل الظلم وضع الشيء في غير موضعه المختص به اما بنقصان او زيادة او بعدول
عن وقته ومكانه ومن هذا قال ظلمته الشيء اذا تناولته في غير وقته
الثالث عشر منها الدعا يستعمل بمعنى النداء ان تدعوهم لا تسمعوا دعاءكم ويستعمل
استعمال التسمية نحو دعوت ابني زيدا اي سميته وقال تعالى لا تجعلوا دعاء
الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا حثا على تعظيمه وذلك مخاطبته من يقول
يا محمد ودعوته اذا سالته واستغثت به قال الله تعالى ادع لنا ربك اي سله قال
وقال ابو القسم ايضا ان الدعا الى الشيء الحث على قصده قال الله تعالى رب السجن
احب الي مما يدعونني اليه وقال تعالى والله يدعوا الى دار السلام **الرابع عشر منها**
قال ابو القسم والدعاء كالنداء لكن النداء قد يقال يا وايا ونحو ذلك من غير
ان

ان يضم اليه الاسم والدعا لا يكاد يقال الا اذا كان معه الاسم نحو يا فلان وقد يستعمل
كل واحد منهما موضع الآخر قال تعالى كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء
الخامس عشر منها قال الراغب ونصر الله العبد ظاهره ونصرة العبد
من نصره لعبادة والقيام بحفظ حدوده ورعاية عهده واعتناء باحكامه واجتناب
نهيه قال الله تعالى وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب يا ايها الذين امنوا كونوا
انصار الله **السادس عشر منها** مادة الافشاء تدل على الظهور والانتشار وفشت
المقالة اذا انتشرت وذاعت وليفشوا العلم اي يظهروه وينشروه وافشاء
السر اظهره ونشره فافشاء السلام اظهاره وعدم اخفائه بخفض الصوت واما
نشره وتداوله بين الناس وان يحيوا بشنه ولا يميتوها **السابع عشر منها** السلام
يطلق بمعنى السلامة قال الشاعر

تحيي بالسلامة ام عمرو وهل لك بعد قومك من سلام

ويطلق اسما من اسماء الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام
ويطلق بازاء اللفظ الموضوع للتحية وهو المراد هاهنا فمن المواضع المذكورة
ما يراد به المعنى الاول وهو السلامة كالبيت الذي ذكرناه وهل لك بعد قومك
من سلام ومنها ان يراد به السلامة ويراد به التحية كقوله تعالى ولهم ما يدعون
سلام على ان يكون سلام بدلا مما يدعون كانه قيل ولهم سلام اي سلامة ويحتمل ان
يراد التحية اي من الملائكة او من الله والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام
عليكم وقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا مختلف في معناه
الثامن عشر منها الخواتيم جمع خاتم قال ابو عمر الجرمي وكل ما كان على فاعل
يريد مفتوح العين نحو بابل فان جمعه على فواعيل نحو طوابيق وتوابيل وخواتيم و
الخاتم لغات فتح التاء وكسرها وخاتام وخيتام وفي اللفظ تردد بين خواتيم وتختم
فعلى الاول لا بد من حذف مضاف اي لبس خواتيم وعلى الثاني لا حاجة الى الحذف
لان في اللفظ الاول اضيف النهي الى الذات فلا بد وان يصرف الى فعل يتعلق بها
وفي اللفظ الثاني اضيف الى المصدر فلا حاجة الى غيره فان النهي يصح تعلقه بنفسه
التاسع عشر منها الذهب لفظ مشترك في لسان العرب ويراد به هاهنا ما غلب استعماله
فيه وهو النقد المشهور ويذكر ويونث قال الجوهري والقطعة منه ذهبة ويجمع على الاذهاب
والذهوب والذهب ايضا مكيال لاهل اليمن معروف والجمع اذهاب وجمع الجمع اذاهب عن
ابي عبيد **العشرون منها** المياثر جمع ميثرة بكسر الميم وبعد اخر الحروف ثا مثلثة لا همز
فيها واختلفت فحولاتهم في تعريفها قال الزبيدي والميثرة مرفقة كصفة السرج وقال
الطبري المياثر وطايف كانت النسا يصنعهن لازواجهن من الارجوان الاحمر ومن الديباج
على سروجهم وكانت مراكب العجم وقيل هي اغشية السروج من الحرير وقيل هي سروج من الديباج

ما يعمل

الميثرة

الألوكة
www.alukah.net

قال ابو عبيد واما المياثر الحمر التي جاء فيها النص فانها كانت من مراكب الاعاجم من ديباج او حرير قلت اصل اللفظ من الوثارة والوثرة بكسر الواو وسكون الثاء والوثير هو الفراش الوطي يقال فراش وثير ووثار وامرأة وثيرة كثيرة اللحم ووثر الشيء وثارة بالضم اي وطي والجمع للميثرة مياثر ومواثر **الحادية والعشرون منها** القسي بفتح القاف وتشديد السين المهملة وذكر ابو عبيد رحمه الله تعالى ان اصحاب الحديث يقولون القسي بالكسر واهل مصر يفتحون القاف ينسب الى بلاد يقال لها القس قال ابن وهب وابن بكير فيما حكاه القاضي هي ثياب مضلعة بالحرير تعمل بالقس من بلاد مصر مما يلي الفرما وقال الجوهري والقسي ثوب يخالطه الحرير وقد روى ابو داود من حديث ابي بردة عن علي رضي الله عنه في حديث ذكره ونهاني عن القسية والميثرة قال ابو بردة فقلنا لعلي رضي الله عنه ما القسية قال ثياب يأتينا من الشام او من مصر مضلعة فيها امثال الاترج قال والميثرة شيء كانت تصنعه النساء لبعولتهن قلت ومنهم من جعل الشين مبدلة من الثاء ويكون بمعنى القوي المنسوب الى القز مياثر **الثانية والعشرون** منها اللبس بضم اللام مصدر لبست الثوب البس بكسر الباء في الماضي وفتحها في المستقبل واما اللبس بكسر الباء فهو ما يلبس وليس الكعبة والهودج ما عليهما من لباس واما اللبس بالفتح فمصدر لبست الامر البس بفتح الماضي وكسر المستقبل قال الله تعالى وللبسنا عليهم ما يلبسون **والثالثة والعشرون منها** قال ابو منصور موهوب بن احمد الجواليقي في كتابه المعرب من الكلام العجمي والاستبرق غليظ الديباج فارسي معرب واصله استبره وقال ابن دريد استبره وتنقل من العجمة الى العربية فلو حقر استبرق او كسر لكان في التحقير اسيرق وفي التكسير اباريق بحذف السين والياء جميعا وقال بعضهم الباء في استبرق ليست بخالصة وانما هي بين الفاء والباء **الرابعة والعشرون منها** قال الجوهري الديباج فارسي معرب وجمع على ديابيج وان شئت دبابيج بالباء على ان تجعله اصله مشدد وكما قلنا في الدينار وكذلك في التصغير والذي قاله في الدينار ان اصله دنار بالتشديد فابدل من احد حرفي تضعيفه ياء لئلا يتوالى المضاعفان فيخرج على فعال كقوله تعالى وكذبوا بآياتنا كذابا الا ان يكون بالياء فيخرج على اصله مثل الصنارة والدنامة لانه الان لا يلتبس قال الجواليقي والديباج اعجمي معرب وقد تكلمت به العرب قال مالك بن نويرة

ولا ثياب من الديباج يلبسها ... اهل الجياد وما ان انس من ذيب

قال الديث العيب واصل الديباج بالفارسية ديوا فاي نساجة الجن **الوجه الرابع** في شيء من العربية والمعاني قد ذكرنا ان الميثرة من مادة الوثارة فاصلها الواو وانما انقلبت بالانكسار ما قبلها مع سكونها على القاعدة التصريفية وذكرنا ما يتعلق بالحذف وعدمه في ابوان القسم وكذلك يقع الحذف في قوله وعن المياثر وتقدم وعن افتراش المياثر وما يقرب منه وقوله وعن القسي تقدم فيه وعن لبس القسي وقد وقع مصرحا به في الخبر وقوله وعن جوابتم

او

او عن تختم الذهب هو من باب بين ذراعي وجبهة الاسد وفيه مذهبان احدهما ان يكون من باب الفصل بين المضاف والمضاف اليه والاصل عن خواتيم الذهب الثاني ان يكون على حذف المضاف اليه من الاول والثاني اولى فانه لو كان كما ظن لقال وجبهته ○ **الوجه الخامس** في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** اخبار الصحابي عن الامر والنهي على ثلاث مراتب **الاولى** ان يحكي صيغة لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله مضيفا الى الرسول صلى الله عليه وسلم عودوا المريض وافشوا السلام وانصر اخاك واجيبوا الداعي **الثانية** قوله امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا عن كذا والمختار انه كالمرتبة الاولى في العمل به امرا ونهيا وانما نزل عن الرتبة الاولى لاحتمال ان يكون ظن ما ليس بامر امرا الا ان هذا الاحتمال مرجوح للعلم بعدالته ومعرفته مدلولات الالفاظ **الثالثة** قوله امرنا ونهينا وهي كالمرتبة الثانية في العلم على المختار عند الجمهور وانما نزلت عنها لاحتمال اخر يخصها وهو ان يكون عن امر النبي صلى الله عليه وسلم وهو مرجوح ايضا **الثانية** قد ورد في هذه الامور كلها من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم ما يقتضي الحث عليها او الامر فترقت الى الدرجة الاولى ففي حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس يجب للمسلم على اخيه رد السلام وتشميت العاطس واجابة الدعوة وعيادة المريض واتباع الجنازة وفي حديث عبد الله بن دينار عن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا عطس احدكم فليقل الحمد لله على كل حال وليقل من صحبه او سمعه يرحمك الله ويقول هو يهديكم الله ويصلح بالكم لفظ رواية ابي داود واما ايضا المظلوم فثابت من حديث انس رضي الله عنه انصر اخاك ظالما او مظلوما واما افشاء السلام ففي حديث الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه افشوا السلام بينكم فقد تبين ان جميع الشعب المامور قد ورد في لفظ الشارع ما يقتضي الحث عليها والامر بها وبقي حديث وعودوا المريض واجيبوا الداعي وقد حصل بهذا الحديث الواحد الاكتفاء عن جلب احاديث كثيرة في هذا المعنى **الثالثة** الاوامر والنواهي في هذا الحديث تعود الى فصلين فالاوامر تعود الى حق المسلم على اخيه على رواية المقسم والنواهي تعود الى ما يرجع الى اللباس او الاستعمال **الرابعة** يجب ان يفرق بين الجمع في الخبر وبين الخبر عن الجمع فان الخبر قد يقع عن امور متعددة في اوقات مختلفة فيجمعها الراوي في اخباره كما لو راى يحلا ياكل ويشرب ويتكلم ويصلي في اوقات مختلفة فاخبر عن الجميع فقد جمع في خبره بين هذه الامور وان كانت متفرقة غير مجتمعة بالنسبة الى وقت الفعل واما الخبر عن الجمع فان يكون الفاعل قد فعل الشيء في وقت واحد او حال واحدة فاخبر عن الجمع والجمع في الخبر اعم من الخبر عن الجمع لانه متى ثبت الخبر عن الجمع ثبت الجمع في الخبر ولا ينعكس ويترتب على هذا حكمه في غير ما موضع

www.alukah.net

مثل قول الراوي مسح على ناصيته وعمامته وفرضنا انه لم يدل دليل على الجمع بينهما في وضوء واحد
فاذا اردنا ان نستدل به على ان من مسح بعض راسه كمل على العمامة او اردنا ان نجعله قرينة
دالة على وجوب التعميم كما فعله اصحاب مالك رحمهم الله اجمعين لم يتم ذلك لجواز ان يكون ذلك
جمعا في الخبرين لا خبرا عن الجمع ويكون النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في وقتين مختلفين
وحينئذ لا يدل على التكميل ولا تتم القرينة وكذلك لو اراد من يجيز المسح على العمامة
من غير مسح الشعر او بعضه ان يستدل بمثل هذه الصيغة وقوله وعلى عمامته لاعترض
عليه بانه يجوز ان يكون خبرا عن الجمع اي جمع بينهما في وقت واحد فلا يكون دليلا على
جواز الاكتفاء بالمسح على العمامة وانما قلت مثل قول الراوي على ناصيته وعمامته
وفرضنا انه لم يدل دليل على الجمع بينهما في وضوء واحد لان الظاهر من رواية المغيرة انه في
وضوء واحد وانما فصلنا بيان الطريق بضرب المثال لخامسة ما يترتب على هذه القاعدة
في هذا الحديث انه هل استعمل اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه ام لا واما لفظ الرسول
صلى الله عليه وسلم فلا اعني ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم استعمل هاهنا اللفظ الواحد
في حقيقته ومجازه وانما قلنا ذلك لان بعض هذه الامور ان مستحب بعضها واجب اما
بالاجماع او بدليل يدل عليه فقول البراء رضي الله عنه امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
احتمل ان يكون جمعا في الخبر لا خبرا عن الجمع واحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد
تعددت صيغة الامر في لفظه بالنسبة الى هذه الامور فامر ببعضها بصيغة مفردة
له وامر باخر بصيغة مفردة وازاد باحدهما الوجوب وبالاخرى الندب فلا يلزم في لفظه
صلى الله عليه وسلم ان يكون لفظ واحد استعمل في حقيقته ومجازه واما لفظ الراوي وهو
قوله امرنا فهل يكون مستعملا للفظ في حقيقته ومجازه فمنظور دقيق عندي فليبحث هاهنا
ما قيل في علم الاصول ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا ومذهب من يرى ان الامر حقيقة في
الوجوب مع ان بعض هذه الاوامر للوجوب جزما وتامل ذلك السادسة ولما يترتب
على ذلك ايضا انه قال في الحرير والاستبرق والديباج وللقائل ان يقول ما الفائدة
في التكرار وكله حرير فيقال فيه انما يكون كلها او لو كان اخبارا عن الجمع بمعنى انه اخبر عن
الرسول صلى الله عليه وسلم انه نهى عن هذه الثلاثة في وقت واحد فحينئذ يحتاج الى الجواب
واظهار الفائدة في الجمع بين النهي عنها مع امكان الاكتفاء بذكر الحرير اما اذا كان جمعا في الاخبار
بان يكون سمع النهي عن الحرير في وقت وعن الاستبرق في وقت وعن الديباج في وقت فلا يلزم
ظلنا الفائدة لان الشوالها ما يقرب اذا كان النهي عن الجميع في وقت واحد فاردنا ان
نبين تعلق هذه الالفاظ بهذه القاعدة واحتمال الجواب بها المسئلة السابعة
هذه الذي ذكره الصحابي رضي الله عنه في جانب الامر يتعلق النظر فيه بالامر والمامور
والمامور لاجله لانا بينا انها كلها حقوق الشارع على اخيه على رواية المقسم واما الامر
فينظر فيه هل هو على الوجوب او الندب واما المامور فهم المخاطبون فينظر هل تناولهم
الامر

الامر على الاعيان او على الكفاية واما المامور من اجله فينظر في عمومه وخصوصه وينشا من هذه
الالفاظ اقسام متعددة بعضها يتعذر الحمل عليه وبعضها يمكن ويتوقف على الدليل
القسم الاول ان يكون الامر للوجوب على الاعيان والعموم بالنسبة الى المامور من اجله
الثاني ان يكون الوجوب على الاعيان لا على العموم بالنسبة الى المامور من اجله الثالث
ان يجب على الكفاية لا على العموم بالنسبة الى افراد المامور من اجله الرابع ان يجب
على الكفاية لا على العموم بالنسبة الى افراد المامور من اجله الخامس ان يكون الامر للندب
ويكون في هذه الاقسام الاربعة كلها وهذه الاقسام تجري في كل نوع من هذه الانواع
المذكورة في الحديث فتزيد الاقسام وترتقي الى ستة وخمسين قسما من ضرب ثمانية في سبعة
الثامنة في مقدمة يحتاج اليها هنا بعد اختلف الاصوليون في ان فرض الكفاية هل يتعلق
بالجميع ويسقط بفعل البعض او يتعلق ببعض منهم واختاروا القول الاول التاسعة
في مقدمة اخرى وهو ان فرض الكفاية اذا باشره اكثر ممن يحصل به تادي الفرض هل
يوصف فعل الجميع بالفرضية تكلموا فيه ونحن اذا قلنا في بعض الاقسام الاتية انه
يستحب في حق من حصلت الكفاية بغيره اردنا به انه يستحب الشروع والابتداء ولم
نريد انه يقع مستحبا في حقه اذا شرع فيه مع غيره فان ذلك لا غرض لنا فيه
العاشرة كل ما نصفه بالوجوب او بالجواز او بالاستحباب على العموم انما نعني
به في محل الامكان ولا نريد العموم بالنسبة الى حالة الاستحالة حتى يجعل اللفظ
اللفظ مخصوصا بالنسبة الى تلك الحالة فان من جملة المخصصات العقل لكنا انما نريد
العموم في محل الامكان كما قلنا مثلا ان عيادة المريض فرض على الكفاية في حق
عموم المرضى فلا نعني به مرضى بلاد السند والهند والغايبين الذين يعسر او يتعذر
الوصول اليهم الحادية عشرة قد يطلق القول بالاحكام بالنسبة الى بعض الامور
ولا نريد به الا ذلك الامر من حيث هو هو وقد يكون ثم عوارض وموانع في خصوص
بعض الصور فليس مرادنا العموم فيها وليس ذلك محل ذكرها في هذا الموضع وانما
محل ذكرها حيث نتعرض لمخصصات وما يستثنى من العمومات قال الله تعالى
حرمت عليكم الميتة وهذا حكم بالنظر اليها من حيث هي ميتة وقد يعرض الوجوب في
بعض الصور عند خوف الهلاك ولم يزل الفقهاء يفعلون هذا فيقولون هذا واجب
على الاعيان ولا يريدون به وجوبه على المجنون ولا على الصبي ولا من يقوم به بعض
الموانع وكذلك يقال الصيد حلال ولا نعني به في كل حال فقد يقوم مانع يحرمه او يعترض
يوجبه في بعض المواضع وكذلك يقول النكاح مستحب وقد يعرض ما يوجبه او يحرمه
وكذلك قولنا الاجابة لدعوة العرس فرض لا نريد به مع قيام الموانع لحضور الجنب والمكلف
وانما ذكر هذا عند التعرض للموانع الثانية عشرة القانون في معرفة فرض الكفاية
الهما كان المقصود منه تحصيل المصلحة منه او دفع المفسدة ولم يتعلق المقصود باعيان

www.alukah.net

لمخالف للعموم في المخاطبين مع عدم اتجاه معنى يقتضي التخصيص عند الاطلاق
واما الاستحباب كناية في حق بعض الناس معين عموما في حق المخاطبين مخالف
للعموم في حق المخاطبين واما الاستحباب كناية في حق المخاطبين في حق بعض المخاطبين
مخالف للعمومين معا اعني العموم في المخاطبين والمخاطبين مع انه لا يظهر معنى في
التخصيص ببعض المخاطبين عند الاطلاق **السادسة عشرة** في الفرق بين
العرض على الكفاية والاستحباب على الكفاية لتعلقه بما قبله ان العرض على الكفاية
لا ينافيه الاستحباب في حق من زاد على القدر الذي سقط به العرض واما الاستحباب
على الكفاية فمعناه ان يقع الامتثال لامر الاستحباب بفعل البعض فينقطع دلالة
النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يبقى مستحبا هو بل داخل في حيز المباح او
غيره فالعرض على الكفاية لا ينافيه الاستحباب فيما زاد والاستحباب على الكفاية
ينافيه الاستحباب فيما زاد من ذلك الوجه الذي اقتضى الاستحباب **السابعة
عشرة** في الكلام في الاقسام بالنسبة الى ابرار القسم ولنتكلم اولا فيما اذا حملنا
ابرار القسم على الوفاء بمقتضى اليمين ولا شك ان من الايمان ما يحرم الوفاء بمقتضاه كالوفاء
بمقتضى اليمين على فعل المحرم ومنها ما يجب الوفاء بمقتضى اليمين فيه وهو
اليمين على فعل الواجب لكن ليس الوجوب من جهته بل من جهة الخطاب الاصلي فعلى
هذا يمتنع القسم الاول وهو ان يجب على كل حالف الوفاء بمقتضى كل يمين ويمتنع ايضا
القسم الثالث وهو ان يجب على بعض المخاطبين الوفاء بمقتضى كل يمين ويجوز القسم الثاني
وهو ان يجب على العموم الوفاء بمقتضى بعض الايمان وهو اليمين على فعل الواجبات
وكذلك الرابع وهو ان يجب على بعض المخاطبين الوفاء بمقتضى بعض الايمان وهذا الكلام
في طرف الوجوب اما في طرف الاستحباب فالنظر الى ما قدمناه وهو وجوب الوفاء
بمقتضى بعض الايمان يجريه في بعض الايمان يقتضي منع القول بالاستحباب
عموما في المخاطبين وفي حق جميع الاقسام لان بعض الوفاء واجب وبعضه محرم والوجوب
الجزئي والتحريم الجزئي يضاد الاستحباب الكلي وهذا يمنع ايضا الخصوص بالنسبة
الى المخاطبين وعموم الاستحباب بالنسبة الى الاقسام بمعنى انه يستحب لبعض الناس ابرار
جميع الاقسام لما ذكرناه من الوجوب في البعض والتحريم في البعض مع ان التخصيص خلاف
ظاهر العموم في المخاطبين واما الخصوص بالنسبة الى بعض المقسمين والخصوص بالنسبة
الى بعض الاقسام فهذا واقع لان المقسم على فعل المستحب يستحب له الوفاء هذا اذا حملنا ابرار
القسم على الوفاء بمقتضى اليمين اما اذا حملناه على جعل القسم بارا اي غير اثم فلا يخفى ان من
المقسمين لا يجب عليه ان يكون قسمه بارا اي غير ذي اثم اما ابرار المقسم اي الحالف عليك بالتي
فابرار قسمه ان تفعل ما حلف على فعله او تترك ما حلف على تركه ولا يمكن العموم في الاقسام
لاحتمال ان يحلف على فعل معصية او ترك واجب فيحرم او ترك واجب فيحرم ابراره بالتخصيص
لا يجاله

لا يجاله واقع في هذه الصورة واما العموم في المخاطبين فممكن ويكون المراد امر جميع المخاطبين
بابرار بعض الاقسام وذلك ثابت لوجوب ابرار عين المقسم على فعل الواجب او ترك
المحرم لكن هذا الوجوب ليس ناشيا عن كونه ابرارا للمقسم بل هو ثابت باصل الخطاب
الشرعي وان حلف على فعل محرم او ترك واجب فالابرار محرم وان حلف على فعل مكروه
فالابرار لقسمه مكروه الا لمعارض وذلك لما يكون المفسدة في عدم الابرار اعظم من
المفسدة في فعل المكروه فيلخص من هذا انه لا سبيل الى الحمل على الوجوب مستندا
الى ابرار القسم بل باصل الشرع ولا على الوجوب مطلقا بالنسبة الى فعل المحرم ولا
على الوجوب بالنسبة الى فعل المكروه الا لمعارض ولا عليه بالنسبة الى اليمين
الا فعل مستحب الا لمعارض اما اذا حمل الامر على الاستحباب فلا شك في تعذر الحمل
على العموم لتحريم ابرار القسم على فعل المعصية او ترك الواجب واذا تعذر الحمل
على العموم في القسمين والاقسام معا اي على سبيل الجمع بالضرورة فبطل القسم الاول
واما الثاني وهو الاستحباب لكل احد ان يبر بعض اقسام المقسمين فهذا ثابت عند
تايلون فتحلف عليك ان تفعل مستحبا او تفعل مباحا والثالث وهو الاستحباب
لبعض المخاطبين ابرار كل الاقسام وهو ممتنع والرابع وهو ابرار بعض المخاطبين
لبعض الاقسام واقع لكن فيه البحث الذي قدمناه في الفرق بين العرض على الكفاية
والاستحباب على الكفاية وان مقتضى الاستحباب على الكفاية ان ينقطع الاستحباب
عن من حصل المقصود بغيره وذلك بهذا الاعتبار غير ثابت اذ يستحب لكل
المخاطبين ان يبروا بعض الاقسام والله اعلم **الثامنة عشرة** في هذه الاقسام
بالنسبة الى نصر المظلوم اما الوجوب عموما اعني عموما بالنسبة الى المظلومين فهذا
ثابت من حيث المظلومية والنظر اليها مجردا عن العوارض الاخر ولا واحد من
الظلم من حيث هو ظلم الا وهو واجب الازالة واما بالنسبة الى المنكرين اعني
العالمين بالظلم فلا عموم فيه لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات
وان كان ظاهر اللفظ يقتضي العموم بالنسبة الى المخاطبين وذلك لما مر في المسئلة
الثانية عشرة من قانون فرض الكفاية وعلى هذا اعني القول بفرض الكفاية امتنع القول
بالوجوب عموما بالنسبة الى المخاطبين والمظلومين اعني العموم بصفة الاجتماع في
الفريقين على ما هو القسم الاول لانه اذا امتنع العموم بالنسبة الى المخاطبين امتنع
بالنسبة اليهم والى المظلومين معا ضرورة واما العموم في الناصرين والخصوص في
المظلومين والخصوص في الناصرين والعموم في المظلومين وهو مقتضى القول بكونه
فرض كفاية فهنا يظهر الفرق بين القول بان فرض الكفاية على الجميع او على البعض
وقس على امثاله فيما تكلمنا فيه من فروض الكفايات واما الخصوص بالنسبة الى الناصرين
والخصوص بالنسبة الى المظلومين فممتنع ايضا لوجوب العموم بالنسبة الى المظلومين

www.alukah.net

من حيث هم مظلومون اما الاستحباب فلا مساغ للقول به في العمومين معا اعني ان
نجعله عاما بالنسبة الى الناصرين والمظلومين لان نصر المظلومين واجب والاستحباب
يضاد الوجوب وبه يمتنع الحمل على العموم في حق الناصرين والخصوص في حق المظلومين
من حيث هم مظلومون لوجوب نصرة كل مظلوم من حيث هو مظلوم ولان بعض
المخاطبين ثبت الوجوب في حقه واما استحبابه في حق بعض الناصرين وكل المظلومين
فذلك في حق القوم الذين باشروا اسقاط فرض الكفاية في النصرة غيرهم ممن يكفي
في ذلك يستحب لغيرهم المشاركة في دفع الظلم وهنا يظهر فايدة المسئلة التاسعة
واما الاستحباب في حق بعض الناصرين وبعض المظلومين فمثال هذا القسم قلة
يقع هنا وهو استحباب شروع من باشر الفرض غيره ممن يكفي ذلك **التاسعة عشرة**
في هذه الاقسام بالنسبة الى اجابة الداعي اذا حملناه على الاجابة بالفعل فقد اختلف
الفقهاء في وجوب اجابة الداعي الى وليمة العرس فان قام الاجماع على انه لا يجب اجابة
كل داع بل البعض منهم امتنع الحمل على العموم في الداعين والمدعوين معا اعني على
سبيل الجمع لانه اذا امتنع في احدهما امتنع فيهما قطعا فبطل القسم الاول على هذا
التقدير وكذلك يبطل الحمل على العموم في الداعين والخصوص في المدعوين لهذا بعينه
على هذا التقدير واردنا بالداعين هاهنا الداعين الى وليمة العرس واما العموم في حق
المدعوين والخصوص في حق الداعين فمن اوجب الاجابة الى وليمة العرس فقط او الى
دعوات مخصوصة فهذا القسم واقع عنده لانه يجب على كل مدعو اجابة هذا الداعي
الخاص وهو الداعي الى وليمة العرس مثلا واما الخصوص بالنسبة الى الداعين والعموم
فغير واقع عند من يرى وجوب اجابة كل مدعو الى وليمة العرس ولا يخفى عليك ان هذا
النظر في العموم والخصوص انما هو بالنسبة الى المدعوين لا الى كل المكلفين اما اذا حملنا
الامر على الاستحباب فمن اوجب الاجابة الى وليمة العرس بعذر على قوله القسم الاول
وهو الحمل على العموم في الداعين والمدعوين معا لان اجابة وليمة العرس واجبة
فلا مدخل للاستحباب فيه ومن لم يوجب الاجابة اليها ولا الى غيرها امكن عنده هذا
القسم اي يستحب لكل مدعو اجابة كل داع الا لعارض ومن اوجب الاجابة الى وليمة العرس
دون غيرها فالاستحباب يحمل على غيرها عنده فهو يحمل على الخصوص بالنسبة الى
الداعين لانه يستحب الاجابة الى الداعين لغير وليمة النكاح وتوجهها الى الداعين الى وليمة
النكاح **العشرون** في هذه الاقسام بالنسبة الى افشاء السلام فنبدأ في الكلام
في الافشاء ثم ان شاء الله تعالى وانما نتكلم هاهنا في السلام نفسه والمشهور ان ابتداءه
مستحب ورده واجب واذا جرينا على هذا شقط الوجوب بالنسبة الى العموم في المسلمين اعني
بالنسبة الى عموم المسلمين والمسلم عليهم واذا شقط بالنسبة الى العمومين شقط بالنسبة
الى الخصوصين لان معنى شقوطه بالنسبة الى العمومين انه لا واحد من الناس يجب عليه

ابتداء السلام على واحد من الناس وذلك يوجب شقوط الخصوصين اعني شقوط كل واحد
منهما فشقطت الاقسام كلها بالنسبة الى الوجوب واما بالنسبة الى الاستحباب فالعموم
بالنسبة الى كلا العمومين اي يستحب لكل لاق للتسليم ان يسلم على كل ملاق وهذا مما لا يلائم
التخصيصات الخارجة عن هذا اللفظ يمتنع القول به كما سياتي ان شاء الله تعالى في التسليم
على الكفار والنساء واذا خرج بعض هذه الاقسام في المسلم عليهم كان الحمل على الخصوص
بالنسبة اليهم وعلى العموم بالنسبة الى الباقين الا ان ما يوجب التخصيص فيهم ايضا فيحمل على
الخصوص فيهما ياتي في هذه المسائل تبين ما يمكن الحمل فيه على العموم وما لا يمكن على حسب ما
قدمناه **الحادية والعشرون** ظاهر الامر في هذه الاشياء الوجوب وقد وردت
صيغة الوجوب في بعضها من حديث الزهري عن ابن المسيب عن ابي هريرة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس يجب للمسلم على اخيه رد السلام وتشميت العاطس
واجابة الداعي وعيادة المريض واتباع الجنازة **الثانية والعشرون**
ظاهر النهي في الاشياء السبعة التحريم وهو معمول عند الجمهور اعني ان هذه الامور
يتعلق بها التحريم الا ما خص منها فيخرج موضع التخصيص منها وسياتي ذلك ان شاء الله تعالى
الثالثة والعشرون اطلقوا القول باستحباب عيادة المريض وانه سنة ولا شك
في ان ترك عيادة من يضيع اذا لم يعده محرم والقيام عليه فرض كفاية فاذا لم يتم الا بعيادته
فعيادته فرض كفاية لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالاطلاق اذن بالنسبة
الى الاعم الاغلب من غير نظر الى العوارض اما الظاهري فانه ذهب الى ان عيادة مرضى
المسلمين فرض ولو مرة على الجار الذي لا يشق عليه عيادته فاما قوله بالفرضية فهو
مقتضى ظاهر الامر وظاهر صيغة الوجوب التي رويناها من حديث الزهري عن ابن
المسيب عن ابي هريرة واما تخصيصه بالجار فليس في حديث البراء ما يقتضيه وكذلك
الحديث الذي ذكره الظاهري في هذه المسئلة وهو قوله صلى الله عليه وسلم حق المسلم على المسلم
خمس لا يقتضي ايضا التخصيص بالجار فتخصيصه بالجار يحتاج الى دليل وليس هذا
التخصيص بالبين لانه اذا خص الوجوب بالجار ولا يتادى بعيادة غير الجار واذا
عممنا الوجوب تادى الفرض بعيادة غير الجار من المسلمين بل نريد ونقول ان قوله صلى الله
عليه وسلم حق المسلم على المسلم خمس يقتضي ثبوت هذا الحكم على المسلم والمسلم اعم من المسلم
الجار فضا واللفظ دلالة على عدم التخصيص واما تخصيصه الوجوب مرة فظاهر لانه مطلق
في عدد المرات تتادى بمرة واحدة اللهم الا ان يكون الوجوب ثابتا لثبوت شيء لحوق
الصيغة على المريض مثلا فيبقى الوجوب ما بقي سببه واما قوله الذي لا يشق عليه
عيادته فليس فيه تعريفا لمقدار المشقة المشقط للوجوب وليس لذلك مشقط
الرابعة والعشرون عام بالنسبة الى المرضى فيدخل فيه المسلم والكافر فاما
الجواز في حق الكافر فثابت بعيادة النبي صلى الله عليه وسلم عمه ابا طالب وعيادته

المشقات

الألوكة
www.alukah.net

صلى الله عليه وسلم الغلام اليهودي الذي يخدمه وأما الوجوب فإن الظاهري اشترطه
عليه السلام وقال إن عيادته فعل حسن فإن أخذه من مفهوم قوله صلى الله
عليه وسلم حق المسلم على المسلم أن مفهومه أن غير المسلم ليس كذلك فهو لا يقول بالمفهوم
وكان يلزمه أن يأخذ بحديث البراء في عموم عيادة المريض لأنه زائد على ما في ذلك
الحديث وإما من يرى الاستحباب فيقول بالمفهوم فيقول ههنا مفهوم صفة فيقتضي
أن يحمل على ما عدا محلها لا سيما مع ما دل الشرع عليه من المنافاة بين المسلم والكافر وانقطاع
الوصلة وعيادة النبي صلى الله عليه وسلم لعمه والغلام اليهودي الذي كان يخدمه
لا يلزم منها لأنها واقعة فعل لا يقتضي العموم وقد حصل فيها ما يمكن أن يعتبر في
الحكم وهو القرابة والخدمة فإنهما مقتضيان لمعنى من الرعاية لا يوجد في عموم الكفار
وقد ذكر بعض أئمتنا أنه كان ذميا جازت عيادته ولا يستحب الاقتراب أو جوار
الخامسة والعشرون هو عندنا عام بالنسبة إلى الأمراض لأنه عام بالنسبة إلى
المرضى ويلزم منه العموم بالنسبة إلى الأمراض لئلا يخرج عنه بعض المرضى وهو خلاف
مقتضى صيغة العموم وقد أولع بعض العوام بأن الأرمد لا يعاد وخرج أبو داود في السنن
من حديث زيد بن أرقم قال عادني رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجع كان بعيني ورجاله ثقات
السادسة والعشرون قد قدمنا كونه مطلقا في العيادة وأن مقتضاه الاكتفاء
بمرة وذكرنا ذلك الملحق مع الظاهري وما فيه **السابعة والعشرون** الاكتفاء
بالمرة يرفع القول بالوجوب ثابتا ظاهرا فأما بالنسبة إلى الاستحباب فلا يسقط بمرة وقد ثبت
عن عائشة رضي الله عنها لما أصيب سعد بن معاذ يوم الخندق رماه رجل في الأكحل فضرب عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم خيمة في المسجد ليعوده من قريب وهذا يشعر بالتكرار
الثامنة والعشرون لا يقيد ولا يخصص بالنسبة إلى أوقات المرض فيستدل
الاستحباب مطلقا وعلى خاطري حديث كان لا يزور المريض إلا بعد ثلاث أو كما
قال فليكشف عنه **التاسعة والعشرون** هو عام بالنسبة إلى الصبيان
ولا مانع من إجرائه على عمومه بل ربما يكون الموجب في حقهم أقوى لضعفهم
الثلاثون هو عام بالنسبة إلى النسوان ويخص بعضهن بالقواعد الشرعية
لحرمة الخلوة والفرق بين من يخاف منهن الافتتان ومن لا وغير ذلك مما يقتضي المنع
أو الكراهة فإن لم يقم مانع عمل بالعموم **الحادية والثلاثون** عيادة من يجب عليه
القسم بين الزوجات لغير صاحبة النوبة إذا لم يخف الهلاك قال بعض مصنفي الشافعية
ليس له العيادة بالليل على المذهب قال وفيه قول ارتضاه المحققون وعلله صاحب
التقريب بأن جاز ذلك **الثانية والثلاثون** إذا خاف هذا القائم الهلاك على
امرأة تزف إليه قال بعض الشافعية فعليه أن يتنقل إليها ليرضها إن لم يوجد ممرض غيره وإن
وجد ففيه تردد **الثالثة والثلاثون** المرض مطلق يترتب الحكم على مسماه ظاهرا
وقال

وقال بعض مصنفي الشافعية وليس له العيادة بما يقع عليه اسم المرض وهذا يحتاج فيه إلى دليل
يقتضي خلاف هذا الإطلاق وهذا يتعلق بالقاسم **الرابعة والثلاثون** هو عام
بالنسبة إلى القضاة قال جماعة من أصحاب مالك وهو مروي عن أشهب مطرف وابن الماجشون
أنه لا بأس بحضور الجنائز وقالوا بعيادة المرضى **الخامسة والثلاثون** المطلوب
الشرعي منها ما يطلب لنفسه أي لمصلحة تتعلق بفعله ومنها ما يطلب طلب الوسائل و
عيادة المريض يحتمل أن يكون من القسمين معا لما فيها من تأنيس المريض وانبساط نفسه بحضور
من يحضره وغير ذلك من المصالح ثم هي وسيلة إلى القيام بمصالحه وقضاء حاجاته وإيصال النفع
إليه **السادسة والثلاثون** إذا توقف أداء الفرض في الجنازة على الاتباع وجب
مقدار ما يتأدى به الفرض لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وقد تقدم ذلك في أثناء
القاسم **السابعة والثلاثون** اختلفوا هل الأفضل التشييع أما الجنازة أو خلفها
ومذهب الشافعي رضي الله عنه أن المشي أمامها أفضل ومذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله
أن المشي خلفها أفضل وقيل إن كان راكبا كان خلفها وإن كان ماشيا كيف شاء وهذا يحكى عن
مذهب الثوري وقول ابن عمر رضي الله عنه والمشهور عند المالكية أن الرجال يتقدمون على ما
نقل بعضهم والذين اختاروا المشي خلفها يحتجون بظاهر الحديث بناء على حمل الاتباع على
الاتباع الحسي في المكان والمختارون للتقدم حملوه على الاتباع المعنوي فإن كان مجازا
فيه وجب أن يكون الدليل الدال على استحباب التقدم راجحا على العمل بظاهر الاتباع
وحقيقته وإذا كان كذلك كان دليلا على ضعف التأويل والدليل على التقدم حديث الزهري
عن سالم عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر يمشون أمام الجنازة وقد
قيل إنه يحمل على الجواز وليس فيه بيان الأفضل ومجرد الفعل يدل على الأفضلية
إذا لم يعارضه معارض أقوى منه إلا أن حديث الزهري هذا تعلق في رفعه
ووقفه وبعض الحفاظ المحدثين يرجح الوقف ويجعل الرفع وهم **الثامنة والثلاثون**
لا بد في اتباع الجنازة من النية والقصد لأن يكون لأجل الجنازة فلو مشى في
حاجة فخلف الجنازة أو أمامها لم يكن متبعا أما لقوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال
بالنيات أولا فالمفهوم والمقصود من الاتباع قطعا بالقرآن فلا يحتاج إلى دليل من
خارج **التاسعة والثلاثون** هو عام بالنسبة إلى جنازة المسلم والكافر فمن لا موجب
لاتباعه من الكفار كالقرابة مثلا يخرج عن العموم بدليل يدل عليه إن وجد وأما اتباع
جنازة القريب الكافر فإن للشافعي رحمه الله تعالى ذكره في المختصر أنه يغسل المسلم قرابته
أي من المشركين ويشيع جنازته وهذا داخل تحت العموم فإذا خرج غيره تناوله اللفظ
مع رعاية المعنى الذي اختص به من القرابة مع ما جاء من حديث علي رضي الله عنه لما كان
والده أبي طالب ومواراته **الأربعون** هو عام بالنسبة إلى القضاة وقد قالوا إنه لا
بأس للقاضي بحضور الجنائز وإنما ذكر هذا لأن قوما خصوا القاضي بأمور أرادوها من باب

جمعا لحرمة واما تلك الصيغة التي هي من اشباب نفوذ الكلمة واما تلك الحق فتبين ان هذا ليس
من تلك الباب **الحادية والاربعون** في قاعدة ينبني عليها غيرها اختلف
اهل الاصول في خطاب المواجهة هل يخص ويكون عموم الحكم بالنسبة الى غيرهم
بدليل من خارج او يعم لمن قال بخصوصه فينبغي ان يعتبر فيه احوال المخاطبين والا فجل
في خطابهم من ليس بصفتهم الا بدليل من خارج وهذا غير الاختصاص باعيانهم و
هو اعلا مرتبة منه لان اعتبار الاعيان في الاحكام مهجور غالبا غلبة كثيرة ويحتمل
ان يقال لا يعتبر فيها جوانبهم وصفاتهم الا ان يحتمل اعتبارها بمناسبة او غيرها والا يلزم
بالتخصيص الاول **الثانية والاربعون** اذا قلنا بالعموم بالنسبة الى المخاطبين
وغيرهم فهو عام بالنسبة الى الاحرار والعبيد فيخص عنه العبيد اذا كان في الاتباع تعطيل منافعه
على السيد اما لحاجته اليه في وقت الاتباع او يكون الاتباع للجنائز كثيرا منه فيعرض للتعطيل لما عساه
يمنع من حاجة السيد اليه واما المنع من مطلق الاتباع حتى مرة واحدة لا يعطل حق السيد
ففيه نظر بالنسبة الى ما اخذ الجمهور وهو انه هل يدار الحكم على الحكمة فتباح هذه الصورة
المعينة التي لا تعطل حق السيد او يدار الحكم على المظنة وهي حاجة السيد الى منافعه **الثالثة والاربعون** هذا الاتباع لم يتبين في هذه الرواية ابتداؤه وانتهاؤه
وقد جاء في حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد الجنازة حتى
يصلى عليها فله قيراط ومن شهدها حتى تدفن فله قيراطان قيل وما القيراطان قال
مثل الجبلين العظيمين وفي رواية قال ان شهد قال سالم بن عبد الله بن عمر وكان ابن
عمر رضي الله عنهما يصلي عليها ثم ينصرف فلما بلغه حديث ابي هريرة قال لقد فرطنا
في قراريط كثيرة وفي رواية عبد الرزاق عن معمر حتى توضع في اللحد وفي رواية ابي صالح عن
ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة ولم يتبعها فله قيراط فان تبعها فله
قيراطان قيل وما القيراطان قال اصغرهما مثل احد وفي رواية ابي حازم عن ابي هريرة
من صلى على جنازة فله قيراط ومن اتبعها حتى توضع في القبر فقيراطان قالا فلقيت ابا هريرة
وما القيراط قال مثل احد ومن رواية داود عن عامر بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه
انه كان قاعدا عند عبد الله بن عمر الاشج ما قال ابو هريرة انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول من خرج مع جنازة من بيتها وصلى عليها ثم تبعها حتى تدفن كان له قيراطان من اجر
كل قيراط مثل احد ومن صلى عليها ثم رجع فان له من الاجر مثل احد فارسل ابن عمر
خبابا الى عائشة رضي الله عنها يسألها عن قول ابي هريرة ثم يرجع اليه فيخبره بما قالت واخذ
ابن عمر قبضة من حصا المسجد يقلبها في يده حتى يرجع اليه الرسول فقال قالت عائشة
صدق ابو هريرة فضرب ابن عمر بالحصى التي كانت في يده الارض ثم قال لقد فرطنا
في قراريط كثيرة وفي رواية ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال من صلى على جنازة فله قيراط فان شهد دفنها فله قيراطان القيراط مثل احد

وهذه الروايات التي حكيناها كلها في الصحيح وقد تبين من بعضها ابتداء الاتباع
من اهلها وفي بعضها الانتهاء الى ان توضع في اللحد وفي بعضها حتى توضع في القبر وفي
بعضها حتى تدفن وفي بعضها وان شهد دفنها **الرابعة والاربعون** حديث البرا
الذي نحن في شرحه فيه الامر بالاتباع وهذه الاحاديث التي شقناها انما فيها ترتيب
ثواب مخصوص على اتباع مخصوص ولا يلزم من ذلك انه لا يحصل امتثال الامر الا بتلك
الاتباع فمقتضى الحديثين ليس واحدا والذي نقول الآن انا نوقف اذا الواجب عليه من
الاتباع لا كلام فيه لوضوح وجوبه وعدم الاكتفاء بما دونه وما لم يتوقف عليه ذلك
فالاليق مذهب الظاهرية ومن لا يعتبر المعاني ان يكتفي بالمسمى اعني بما يسمى اتباعا ومن
يتبع المعاني فان ظهر مقصود الاتباع فيه تأدى الامر به لا بما دونه سواء كان الاتباع
في درجة الاستحباب او في درجة الوجوب وان لم يظهر المقصود والكلام في
درجة الاستحباب فيحتمل هاهنا امران احدهما ان يجعل حديث البرا مفسرا بالاحاديث
التي شقناها في بيان الابتداء والانتهاء وثانيهما ان تكون تلك الاحاديث والاختلاف
فيها بيانا لدرجات متفاوتة بالنسبة الى الاتباع المستحب فان المستحب تختلف رتبه
والفرق بين الاحتمال الاول والثاني انا اذا جعلناها تفسيرا لم يتبع الامتثال الا بها واذا
جعلناها بيانا لتوسط الاستحباب لم يلزم ذلك وامكن حصول اصل الامتثال بما دون ذلك
الخامسة والاربعون رأيت في تعليق القاضي الحسين ابن محمد المروروذي الشافعي
رحمه الله عليه ما يشير الى شيء من مما نحن بسبيله فانه تكلم فيه في مسئلة المشي امام الجنازة
او خلفها ورجح المشي امامها بانهم اذا كانوا يمشون امام الجنازة يكونون شفعاء له فيكون
اولى قال فان قيل اذا كانوا يمشون خلف الجنازة ينظرون اليه ويعتبرون قلنا
فيما قلناه ايضا يحصل الاعتبار لان عندنا انما يجوز المشي امام الجنازة بحيث لو التفت
لوقع بصره عليها اي على الجنازة فاما اذا مشى امام الجنازة بشاعة طويلة بحيث يجلس
في المصلى وينتظر الجنازة فلا يستحب ذلك **السادسة والاربعون** الذي اشرنا اليه
في احد الاحتمالين المتقدمين وهو ان يكون الاختلاف في تلك الاحاديث بيانا لرتب متفاوتة
قد تعرض لمعناه كله او بعضه بعض مصنفي الشافعية رحمهم الله قال قال الاصحاب للاتباع
عن الجنازة اربع درجات احديها ان ينصرف عقيب الصلاة وله من الاجر قيراط والثانية
ان يتبعها حتى تواري ويرجع قبل اهالة التراب عليه والثالثة ان يقف الى الفراغ من القبر
وينصرف من غير دعا والرابعة ان يقف على القبر ويستغفر الله تعالى للميت وهذه
افضل الدرجات في الفضيلة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من قبر الرجل
وقف عليه وقال استغفروا الله تعالى له واسألوا الله تعالى له التثبت فانه الآن يسأل
وجنازة القيراط الثاني يحصل لصاحب الدرجة الثالثة وهل يحصل للثانية حكي
الامام فيه ترددا واختار الحصول انتهى ما وجدته عنه قلت اما الوقوف الى الفراغ

اذ كلام صاحب المصنف فيه مثالا عبد الله بن عمر

وما لا فلا يرجع الى معنى الاتباع حتى يشترط في الامتثال ويدل عليه ان الروايات
التي ذكرناها منها الدفن والدعاء له وليس خارج عن الامر بالاتباع واما التردد في
حصول القيراط الثاني لصاحب الدرجة الثانية وهو ان يتبعها حتى يواري ويرجع
الى اهله فلا دلالة للتراب عليه يدل على حصول القيراط الثاني له ظاهر رواية معمر
عن الزهري حتى توضع في اللحد ورواية ابي حازم عن ابي هريرة ومن اتبعها حتى
توضع في القبر فقيراطان **السابعة والاربعون** ان قلت هل يمكنني ان
اقول ان القيراط لفظ يدل على مقادير مختلفة واجعل القيراط الحاصل بالاتباع
الى ان توضع الميت في اللحد قلت قد حكيت لك من رواية ابي حازم عن ابي هريرة
ومن اتبعها حتى توضع في القبر فله قيراطان قال [illegible] ابا هريرة وما القيراط قال
مثل احد وحكيت لك من رواية عامر بن سعد من جنازة [illegible] منزلها وصلى عليها ثم
تبعها حتى تدفن كان له قيراطان من الاجر كل قيراط مثل الجبلين ترى ان المقدار في رواية
ابي حازم هو المقدار في رواية عامر بن سعد هذه وهو تقدير القيراط باجر واحد
الحديثين دلا على الوضع في اللحد والثاني على الدفن مع اتحاد المقدار كيف يمكن التنافي
بينهما فاذا كان تقدير القيراط بشيء واحد وهو احد يمنع من اختلاف مقداره فالذي ينبغي
ها هنا عندي احد وجهين اما ان يقال باجراء الالفاظ على ظاهرها والتعارض ويطلب
الترجيح بين الروايات باحد وجوه الترجيح كالكثرة مثلا وزيادة الحفظ واما ان يقال
وهو الاقرب عندي ان اللفظ من بعض الرواة وقع فيه تجوز وعبر عن الشيء بما يقاربه
وهو شائع لا يمنع تفهم المراد وعدم المشاحة في الالفاظ في مثله فيكون رواية من
روى حتى توضع في اللحد وحتى توضع في القبر وحتى تدفن كل شيء واحد عبر به عن الدفن
لان الوضع في اللحد او القبر مقارب لحالة الدفن والمقصود ان الله اعلم الاتباع الى حالة الدفن
ويدل على هذا انه لا يتوهم الفرق بين وضعه في اللحد ووضعه في القبر وبينهما
اختلاف في الحقيقة اللهم الا على مذهب الظاهرية [illegible] وعلى هذا التحقيق لا يترجح
حصول القيراط الثاني لصاحب الدرجة الثانية من حيث اللفظ لانه ان سلكنا طريق الترجيح
فقد يكون الراجح رواية من روى الى ان تدفن فلا يترجح حصول القيراط لمن لم يتبع الى الدفن
واكتفى بالوضع في اللحد وان سلكنا طريق التجوز فقد آل الحال الى ان الكل راجع الى الاتباع
الى ان تدفن وقد اتضح لك سبيلان فاسلك ايهما رجح عندك او اقدر على طريق ثالث والله اعلم
الثامنة والاربعون اتباع الجنائز عام بالنسبة الى الرجال والنساء وقد ورد اتباع
النساء بتشديد يقتضي التخصيص من حديث اسرائيل عن اسمعيل بن سالم عن زياد بن عمرو
عن ابن الحنفية عن علي رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا نسوة
جلوس قال ما يجلسكن قلن ننتظر الجنازة قال هل تغسلن قلن لا قال هل تحملن قلن
لا قال فاذهبن فمن حمل قلن لا فارجعن مأزورات غير مأجورات رواه ابن ماجه عن محمد بن يحيى
عن

عن احمد بن خالد عن اسرائيل واصح من هذا حديث ام عطية الصحيح قالت نهينا المراة جنازة زوجها
وولدها ووالدها واختها اذا تعرف ان مثلها يخرج على مثله وان كانت شابة ويكره ان يخرج على غيره
هولاء ممن لا ينكر عليها الخروج عليهم من قرابتها وذكر بعض مصنفي الشافعية انه يكره لها يعني
المراة اتباع الجنازة والخروج الى المقبرة مع النسوان وقال بعض مصنفي الحنابلة ويكره
اتباع النساء الجنازة قلت حديث ام عطية يدل على الكراهة لا على التحريم لقولها ولم
يعزم علينا والذي ذكرناه عن ابن ماجه يقتضي التحريم لقوله ما زادت الا انه حديث ضعيف
لا يعرف حاله وفي معناه حديث رواه ابو داود ان النبي صلى الله عليه وسلم لقي فاطمة قال
ما اخرجك يا فاطمة من بيتك قالت اتيت اهل هذا البيت ترحمت على ميتهم او عزيتهم به قال
لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعلك بلغت معهم الكدا قالت معاذ الله وقد سمعتك تذكر
فيها ما تذكر قال لو بلغت معهم الكدا [illegible] تشديد افاد لم يثبت التحريم بحديث ام عطية
يقتضي الكراهة ويخصص هذا الاتباع الجنائز بالنسبة الى النساء **التاسعة والاربعون**
ههنا تخصيص اخر من رواية اسرائيل عن ابي يحيى عن مجاهد عن ابن عمر قال نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان تتبع جنازة معها رانة رواه ابن ماجه عن احمد بن يوسف عن عبيد الله عن
اسرائيل وقال بعض الحنابلة فان كان مع الجنازة منكر يراه او يسمعه فان قدر على انكاره والا
ازاله وان لم يقدر على ازالته فعليه وجهان احدهما يكره ويتبعها فيسقط فرضه بالانكار ولا
يترك حفاظا بالباطل والثاني يرجع لانه يؤدي الى استماع محظور ورؤيته مع قدرته على تركه ثم ذكر
كلاما يقتضي اصلا لهذا وانه يتخرج وجهان على ذلك الاصل والحديث الذي اوردناه يقتضي المنع
من الاتباع مع وجود الرانة وغيره يكون بالقياس عليه وهو بيان فحوى **الخمسون** الاتباع
المعنوي وهو التقييد بالجنازة له مراتب ومن ابعدها انتظارها في المصلى قبل ان يؤتى بها واذا
اتي بها صلى عليها وفي انطلاق الاتباع عليه بعد ودون هذا في البعد ان يبعد عنها في المشي
وان كان قد خرج معها والذي ذكرناه على القاضي الحسين فيما تقدم فيه الامام بهذا النبي فلياه لكنه
لا يعني عنه يعرف ذلك بالتامل [illegible] **الحادية والخمسون** من ضرورة تحقق الاتباع
وجود متبع فاذا لم يوجد سقط الامر بالاتباع فلو ان متبعا غسل في مكانه ودفن فيه سقط الامر
باتباعه اذ لا متبع وجودا كان او استحبابا الحمل الاتباع على الحسي لا على المعنوي وهذا يحصل
به الثواب الموعود به على الاتباع فيه احتمال فيحتمل ان يقال به نظرا الى المعنى واطراح الظاهر
اذا لم يتعلق به مقصود ويحتمل ان لا يحصل الثواب المخصوص الا بما رتب عليه من اللفظ وليس لك
من جود الظاهرية لوجهين احدهما ان مقادير الثواب لا يهتدى اليها الا بالنقل فهي مثل المقادير
في الاحكام لا يتعدى محلها والثاني ان في الاتباع زيادة عمل يناسب زيادة الاجر **الثانية**
والخمسون اختلف في تشميت العاطس على اقوال فقيل هو واجب على كل من سمعه على الكفاية
كرد السلام وهو قول القاضي ابي الوليد بن رشد المالكي وقيل هو مندوب وارشاد وليس
بواجب وظاهر الامر الوجوب فمن قاله فقد مشى على الاصل ومن لم يقل به فلا بد له من دليل

www.alukah.net

عن ظاهر الامر وقد وردت صيغة الوجوب في حديث صحيح وهي رواية الزهري
عن ابن المسيب قال عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حق المسلم على
اخيه رد السلام وتشميت العاطس واجابة الدعوة وعيادة المريض واتباع الجنازة وهذا
وهذا لفظ رواية معمر عن الزهري عند ابي داود رواه عن محمد بن داود بن سفيان وخليل
بن امرة عن عبد الرزاق عن معمر **الثالثة والخمسون** لهذا الامر مخصص في تكرار
العطاس وذلك في احاديث منها رواية عكرمة بن عمار عن اياس بن سلمة بن الاكوع عن
ابيه ان رجلا عطس عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال له يرحمك الله ثم عطس فقال النبي
صلى الله عليه وسلم الرجل مزكوم ومنها رواية محمد بن اسحق عن عبد الله بن ابي طلحة
عن ابي حميد او عبيدة بنت عبيد بن رفاعة الزرقي عن ابيها عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال تشميت العاطس ثلاثا فان شئت فشمته وان شئت فكف رواه ابو داود عن
هرون بن عبد الله عن مالك بن اسمعيل عن عبد الله بن جرير عن يزيد بن عبد الرحمن
عن محمد ومنها رواية بن عجلان عن سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابي هريرة واختلف
في رفعه ووقفه ففي رواية مسدد عن يحيى عن ابن عجلان موقوفا قال قال
شمت اخاك ثلاثا فما زاد فهو مزكوم وفي رواية عيسى بن حماد المصري عن ابن عجلان
عن سعيد بن ابي سعيد عن ابي هريرة قال لا اعلمه الا انه رفع الحديث الى النبي صلى الله
عليه وسلم بمعناه رواه ابو داود وقال رواه ابو معمر قال عن موسى بن قيس عن محمد
بن عجلان عن سعيد عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واقوى هذه الاخبار
حديث سلمة بن الاكوع الذي بدأنا به **الرابعة والخمسون** هذا التخصيص في
تكرار العطاس يقتضي ظاهره سقوط الامر بالتشميت بعد الثلاث وان الثلاث هي
التي استدل بها على الزكام وبعض مصنفي الشافعية رحمهم الله تعالى قال ويكره
التشميت اذا تكرر العطاس الا ان يعرف انه مزكوم فيدعو له بالشفاء وهذا يمكن تقريره
بان العموم يقتضي التكرار لان كل مرة هو فيها عاطس فيشمت عملا بالحديث والا
يوجد عاطس من غير تشميت وهو خلاف العموم واذا اقتضى العموم الاجابة فيعمل
بها الا انه موضع العلة التي علل بها عدم التشميت وهو الزكام وظاهر هذا الكلام
الذي حكيناه عن هذا المصنف ان التشميت يسقط الامر به عند العلم بالزكام ولا
يعتبر تكرار العطاس ثلثا وسنذكر الآن ما يورد عليه **الخامسة والخمسون** لو
قال قائل قال التعليل بالزكام يقتضي ان لا يشمت من علم زكامه ولا من ظنه واحدة على
عموم الحكم لعموم علته فيقال عليه المذكور هو العلة دون المعلل فلا نسلم ان المعلل
هو مطلق الترك ليعم الحكم بعموم علته بل المعلل هو الترك بعد التكرير فكانه قيل
لا يلزم تكرار التشميت لانه مزكوم الا ان المراد لا يشمت لانه مزكوم وجوبا وذلك مناسبة
المشقة الناشئة عن التكرار **السادسة والخمسون** تكلم بعض الفضلاء

في تعليل عدم التشميت فقال **السابعة والخمسون** للحديث مخصص آخر صحيح ثابت
يقتضي ترك التشميت لمن لم يحمد الله تعالى روى سليمان التيمي عن انس قال عطس رجلان عند
عند النبي صلى الله عليه وسلم فشمت احدهما وترك الآخر فقيل يا رسول الله رجلان عطسا فشمت
احدهما قال بعض الرواة فشمت احدهما وتركت آخر قال ان هذا حمد الله وان هذا لم يحمد
وهذا دليل على سقوط التشميت لمن لم يحمد الله وهو مخصص للعموم الذي في الحديث
الثامنة والخمسون اذا ثبت ان التشميت مشروط بالحمد فان سمعه فقد حصل
الشرط وان لم يسمعه فان بالكاد يعلم الله تعالى يدعى انه لا يشمته حتى يسمعه يحمد الله
تعالى قيل له فانه ربما كانت الحلقة كثيرة الاهل فاسمع القوم يشمتونه قال اذا سمعت
الذين يشمتونه فشمته وهذا اكتفاء بالدليل على الحد عن الشارع له من العاطس وهو
دليل ظاهر اذا كان المشمتون عالمين بانه لا يشمت حتى يحمد الله تعالى وكذا اذا
لم يظن خصوصهم العلم بذلك اذا كان الحكم شايعا اما اذا كانوا من اهل الجهل الذين
يظن بهم عدم العلم بذلك فالدلالة ليست بالقوية فيحتمل ان يكون مالك رحمه الله
اعتبر الاعم الاغلب ويمكن ان لا يكون حكمه فيمن هو من اهل الجهل **التاسعة**
والخمسون الحكم عام بالنسبة الى المسلم والذمي وقد روي عن حكيم بن الديلم
عن ابي بردة عن ابيه قال كانت اليهود تعاطس عند النبي صلى الله عليه وسلم رجاء ان
يقول لها يرحمكم الله فكان يقول يهديكم الله ويصلح بالكم رواه ابو داود وعن عثمان
بن ابي شيبة عن وكيع عن سفيان وقد ذكرنا عن من حكينا عنه من اهل اللغة ان كل
داع مشمت فهذا على هذا تشميت لاهل الذمة لانه دعا لهم بالهداية وترك الدعاء
لهم بالرحمة فيقتضي ان يدعى للكافر برحمه الله والمغفرة في معناه ولعل من خص
التشميت بالدعاء بالرحمة انما ساه على الغالب لا انه تقييد لوضع اللفظ في اللغة
الستون مناسبة الدعاء بالرحمة للعاطس من حيث انه دفع المؤذي للجسد
باختياشه فتسهيله نعمة من الله تعالى فناسب انه يحمد الله تعالى عليها والنعمة
من الله تعالى رحمة منه للعبد فيدعا له بعد الرحمة الخاصة بالرحمة العامة كما احسن
الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقي **الحادي والستون** ما حكيناه عن غير
واحد من ان التشميت الدعاء ليس فيه تقييد ولا تخصيص بدعاء معين بخلاف ما حكيناه
عمن خصه بالدعاء بالرحمة وعلى هذا يدل الحديث اعني التخصيص والحديث ما رواه
هلال بن ميناء قال كنا عند سالم بن عبيد فعطس رجل من القوم فقال السلام عليكم
فقال سالم وعليك وعلى امك ثم قال بعد لعلك وجدت ما قلت لك قال لو وددت
انك لم تؤكرني بخير ولا بشر قال انما قلت لك كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
عطس رجل من القوم فقال السلام عليكم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليك
وعلى امك ثم قال اذا عطس احدكم فليحمد الله تعالى فلعل بعض الحامد وليقل له من عنده

www.alukah.net

الدعا لاست ولا يرجع الى معنى الاتباع حتى يشترط في الامثال ويدل عليه ان الروايات
التي ذكرناها منها الدفن والدعا دليل خارج عن الامر بالاتباع واما التردد في
حصول القيراط الثاني لصاحب الدرجة الثانية وهو ان يتبعها حتى يواري ويرجع
الى اهله فقال اهاله التراب عليه يدل على حصول القيراط الثاني له ظاهر رواية معمر
عن الزهري حتى توضع في اللحد ورواية ابي حازم عن ابي هريرة ومن اتبعها حتى
توضع في القبر فقيراطان **السابعة والاربعون** ان قلت هل يمكنني ان
اقول ان القيراط لفظ يدل على مقادير مختلفة واجعل القيراط الحاصل بالاتباع
الى ان توضع الميت في اللحد قلت قد حكيت لك من رواية ابي حازم عن ابي هريرة
ومن اتبعها حتى توضع في القبر فله قيراطان قال [illegible] ابا هريرة وما القيراط قال
مثل احد وحكيت لك من رواية عامر بن سعد من خرج [illegible] من بيتها وصلى عليها ثم
تبعها حتى تدفن كان له قيراطان من الاجر كل قيراط مثل الجبلين ترى ان المقدار في رواية
ابي حازم هو المقدار في رواية عامر بن سعد هذه وهو تقدير القيراط باحد واحد
الحديثين دليل على الوضع في اللحد والثاني على الدفن مع اتحاد المقدار كيف يمكن التفاوت
فيه فاذا كان تقدير القيراط بشيء واحد وهو احد يمنع من اختلاف مقداره فالذي ينبغي
ها هنا عندي احد وجهين اما ان يقال باجراء الالفاظ على ظاهرها والتعارض ويطلب
الترجيح بين الروايات باحد وجوه الترجيح كالكثرة مثلا وزيادة الحفظ واما ان يقال
وهو الاقرب عندي ان اللفظ من بعض الرواة وقع فيه تجوز وعبر عن الشيء بما يقاربه
وهو شائع لا سيما مع فهم المراد وعدم المشاحة في الالفاظ فمثله فيكون رواية من
روى حتى توضع في اللحد وحتى توضع في القبر وحتى تدفن كل شيء واحد عبر به عن الدفن
لان الوضع في اللحد او القبر مقارب لحالة الدفن والمقصود والله اعلم الاتباع الى الدفن
ويدل على هذا انه لا يتوهم الفرق بين وضعه في اللحد ووضعه في القبر ونسبتهما
لاختلاف الحقيقة اللهم الا على مذهب الظاهرية [illegible] وعلى هذا البحث لا يترجح
حصول القيراط الثاني لصاحب الدرجة الثانية من حيث اللفظ لانه ان سلكنا طريق الترجيح
فقد يكون الراجح رواية من روى الى ان تدفن فلا يترجح حصول القيراط لمن لم يتبع الى الدفن
واكتفى بالوضع في اللحد وان سلكنا طريق التجوز فقد الحال الى ان الكل راجع الى الاتباع
الى ان تدفن وقد اتضح لك سبيلان فاسلك ايهما رجح عندك او اقرب طريق ثالث والله اعلم
الثامنة والاربعون اتباع الجنازة عام بالنسبة الى الرجال والنساء وقد ورد اتباع
النساء بتشديد يقتضي التخصيص من حديث اسرائيل عن اسمعيل بن سالم عن زيد بن ابي عمرو
عن ابن الحنفية عن علي رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا نسوة
جلوس قال ما يجلسكن قلن ننتظر الجنازة قال هل تغسلن قلن لا قال هل تحملن قلن
لا قال فلا تبرحن فمن على قلن لا فارجعن مأزورات غير مأجورات رواه ابن ماجه عن محمد بن مصفى

عن

عن احمد بن خالد عن اسرائيل واصح من هذا حديث ام عطية الصحيح قالت نهينا المراة جنازة زوجها
وولدها ووالدها واختها اذا تعرف ان مثلها يخرج على مثله وان كانت شابة ويكره ان يخرج على غير
هؤلاء ممن لا ينكر عليها الخروج عليهم من قرابتها وذكر بعض مصنفي الشافعية انه يكره لها يعني
المراة اتباع الجنازة والخروج الى المقبرة مع النسوان وقال بعض مصنفي الحنابلة ويكره
اتباع النسا الجنازة قلت حديث عطية يدل على الكراهة لا على التحريم لقولها ولم
يعزم علينا والذي ذكرناه عن ابن ماجه يقتضي التحريم لقوله ما زوارات الا انه حديث ضعيف
لا يعرف حاله وفي معناه حديث رواه ابو داود ان النبي صلى الله عليه وسلم لقي فاطمة فقال
ما اخرجك يا فاطمة من بيتك قالت اتيت اهل هذا البيت ترحمت على ميتهم او عزيتهم به قال
لها رسول الله صلى الله عليه وسلم فلعلك بلغت معهم الكدى قالت معاذ الله وقد سمعتك تذكر
فيها ما تذكر قال لو بلغت معهم الكدى [illegible] تشديد اذا لم يثبت التحريم بحديث ام عطية
يقتضي الكراهة ويخص هذا [illegible] اتباع الجنازة بالنسبة الى النساء **التاسعة والاربعون**
هذا تخصيص اخر من رواية اسرائيل عن ابي يحيى عن مجاهد عن ابن عمر قال نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان تتبع جنازة معها رانة رواه ابن ماجه عن احمد بن يوسف عن عبيد الله عن
اسرائيل وقال بعض الحنابلة فان كان مع الجنازة منكر يراه او يسمعه فان قدر على انكاره والا
ازاله وان لم يقدر على ازالته ففيه وجهان احدهما ينكره ويتبعها فيسقط فرضه بالانكار ولا
يترك خفا بالباطل والثاني يرجع لانه يؤدي الى استماع محظور ورؤيته مع قدرته على تركه لكن ثم ذكر
كلاما يقتضي اصلا لهذا وانه يخرج وجهان على ذلك الاصل والحديث الذي اوردناه يقتضي المنع
من الاتباع مع وجود الرانة وغيره يكون بالقياس عليه وهو بالقياس فتوى **الخمسون** الاتباع
المعنوي وهو التقييد بالجنازة له مراتب ومن ابعدها انتظارها في المصلى قبل ان يؤتى بها اذا
اتي بها صلي عليها وفي انطلاق الاسم عليه بعد ودون هذا في البعد ان يبعد عنها في المشي
وان كان يتدرج معها والذي ذكرناه [illegible] القاضي الحسين فيما تقدم فيه المام بهذا الفن فلماه لكنه
لا يغني عنه بعرف ذلك بالتامل [illegible] **الحادية والخمسون** من صورة تحقق الاتباع
وجود متبع فاذا لم يوجد سقط الامر بالاتباع فلو ان ميتا غسل في مكانه ودفن فيه سقط الامر
باتباعه اذ لا متبع وجودا كان او اشخاصا بالحمل الاتباع على الحسي لا على المعنوي وهل يحصل
به الثواب الموعود به على الاتباع فيه احتمال فيحتمل ان يقال به نظرا الى المعنى واطراح الظاهر
اذا لم يتعلق به مقصود ويحتمل ان لا يحصل الثواب المخصوص الا بما رتب عليه من اللفظ وليس لك
من جحود الظاهر به لوجهين احدهما ان مقادير الثواب لا تهتدي اليها العقول فهي مثل التعبدات
في الاحكام لا يتعدى بها والثاني ان الاتباع زيادة عمل يناسب زيادة الاجر **الثانية**
والخمسون اختلف في تشميت العاطس على اقوال فقيل هو واجب على كل من سمعه على الكفاية
كرد السلام وهو قول القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي وقيل هو ندب وارشاد وليس
بقول ضعيف ظاهر الامر الوجوب فمن قاله فقد مشى على الاصل ومن لم يقل به فلا بد له من دليل

صلى الله عليه وسلم ولم يعني عليهم بغفر الله لنا ولكم فهذا امر مخصوص بهذا الدعاء وهو يقضي
صحته مالا سائر المامور به بغيره **الثامنة والستون** فيه تخصيص اخر بعد
تعميمه بالدعاء بالرحمة وهو ان يكون ذلك بلفظ المخاطبة وهو قوله يرحمك الله
لمسلم نزعه رضي الله عنه الذي اوذاه وقد نص عليه وهو لاء المتاخرون اذا
خاطبوا من يعظمونه قالوا يرحم الله سيدنا او ما اشبه ذلك من غير خطاب وهو خلاف
ما دل عليه الامر في الحديث وبلغني عن بعض رؤساء اهل العلم في زماننا انه خوطب
بهذا الذي جرت عادتهم به فقال قل يرحمك الله يا سيدنا او كما قال وكانه قصد
بالجمع بين لفظ الخطاب وبين ما اعتادوه من الخطاب **الثالثة والستون**
اذا علم من رجل انه يكره ان يشمت ويرفع نفسه عن ذلك تكبرا فقال ان الملوك لا
تشمت فقد ذكر بعض الاكابر من الفقهاء والفضلاء فيما اذا علم من رجل يكره ان يشمت
لم يشمت فقال لا اجلالا له بل اجلالا للتشميت عن ان يوهل له من يكرهه قال الله
عز وجل فيما حكاه عن نوح النبي عليه السلام انه قال لقومه ارايتم ان كنت على بينة من ربي
واتاني رحمة من عنده فعميت عليكم انلزمكموها وانتم لها كارهون قال فان
قيل اذا كان التشميت سنة فكيف تترك السنة بكراهة من يكرهها قيل هي سنة
لمن احبها وليس سنة لمن يكرهها لان من يرغب عن الخير يرغب عنه الخير وان كره
رجل ان يسلم عليه عند اللقاء لم يسلم عليه لما وصفنا كما انه اذا مرض فكره ان
يعاد لم يعد وان اوصى محتضر بان لا يصلى عليه اذا مات صلي عليه لان الصلاة عليه
شفاعة له وهو اذا اشرف على نفسه بان اوصى ان لا يصلى عليه احوج الى الشفاعة
له منه اذا لم يوص به واما السلام فتحيته والتشميت مثله ومن كره التحية لم يحيي
كما ان من كره الزيارة لم يزر والله اعلم ولان الصلاة عليه ودفنه واجبان بايجاب الله
تعالى وفرضه فلا يعمل بوصيته في ابطالهما والله اعلم ويظهر لي انه اذا امن
من الضرر من هذا المتكبر فانه ينبغي تشميته لان فيه امتثال الامر وفعل السنة مع
مناقضة كبره وكسر شورته في الكبر ايضا مقصوده وهذا المعنى اظهر من معنى
اجلال التشميت عنه الا ان يقال ان المشمت لا يخلو من ان يقصد معنى اللفظ وهو
الدعاء او لا والثاني لا فائدة فيه والاول لا يناسبه حال المتكبر المخالف للشرع كبرا
وعلوا بل مناسب حاله الاغلاظ والله اعلم **الرابعة والستون** اذا ظن او
خيف من المسلم عليه ان لا يرد الرد الواجب فهذا اولى بان لا يسلم عليه مما ذكره هذا
الفقيه الفاضل لان فيه اقامة سنة بلزمة التعريض لترك واجب والله اعلم
الخامسة والستون اذا عطس احد الحاضرين للخطبة والامام يخطب
وقال الحمد لله فقد اختلفوا فيه هل يشمت بالاشارة او يشمت بالكلام او لا يشمت
والذين قالوا انه لا يشمت اذا قام الدليل على ما قالوه فهو من مجال التخصيص والذين
قالوا

قالوا يشمت بالكلام جروا على العموم والذين قالوا يشمت بالاشارة حملوا اللفظ
على مجازه لان التشميت حقيقته في الكلام **السادسة والستون** ذكر بعض
الاكابر والفضلاء فيما اذا عطس الخاطب وقال الحمد لله انه ان مر في خطبته لم
يشمته وان وقف شمتوه وهذا اذا قام عليه دليل ثم من مجال التخصيص ايضا
السابعة والستون قال وينبغي اذا عطس العاطس ان ياتي حتى
يسكن ما به ثم يشمتوه ولا يعاجلوه بالتشميت وهذا اذا لم يكن في الامر بالتشميت
لفظ يقتضي التعقيب فلا منافاة بينه وبين ما قال ولا دلالة له ايضا عليه بل يطلب
دليل من امر من خارج **الثامنة والستون** قول المشمت يرحمك الله الظاهر
منه والشائع في لسان الناس انه دعاء بالرحمة ويحتمل ان يكون اخبارا على طريقة
الشارع المبنية على حسن الظن كقوله صلى الله عليه وسلم للمحموم لا باس
طهور ان شاء الله اي هي طهور لك ان شاء الله والله اعلم مراد رسوله فكان التشميت بشرى
العاطس بحصول الرحمة في المستقبل لشبه حصولها في الحال الحاضر بدفع المؤذي فيكون
من باب ولم اك بدعائك رب شقيا عند من فهم منه هذا المعنى كما اختار الله فيما مضى
كذلك عش فيما بقي **التاسعة والستون** في قاعدة اذا كان الغالب من اطلاق
اللفظ ارادة معنى مع احتماله لغيره فالحالف به بالنسبة الى ما بعد اطلاقه على اقسام
احدها ان يستحضر المطلق انه نوى المعنى الغالب ارادته عند الاطلاق والثاني
ان يستحضر انه نوى المعنى المحتمل اعني غير الغالب والثالث انه لا يحضره انه نوى
الغالب ولا غيره فاما القسم الاول فلا اشكال فيه وانه يعمل بنواه واما الثاني فهو
ايضا محمول على المحتمل الا لمانع فيه تفصيل من ما يتعلق بالعبادات والفاظ الشارع
في المامورات وبين الفاظ المكلفين في ايمانهم وتعليقاتهم وفي ذلك طول اقتصرنا
واما الثالث فهو محل نظر ويحتمل ان يقال لا يلحق بما وجدت فيه نية الغالب لعدم
نية الغالب لعدم نية الغالب اذ لم يستحضر ويحتمل ان يقال يجري مجرى ما وجدت فيه
نية الغالب لعلة ارادة الغالب عند الاستعمال في الاطلاق ولهذا القول عور تذكره
ان شاء الله تعالى **السبعون** هاهنا قاعدة غفلة الى قاعدة عقلية وهي الفرق
بين العلم بالشيء والعلم بالعلم بالشيء والفرق بين حضور الشيء وبين حضور تذكره فقد يكون
الشيء حاصلا ولا يحضر تذكره بعد ذلك في وقت والملكات النفسانية كلها من هذا القبيل
لان شرط الفعل لا يحصل الفعل الا به فاذا حصل ذلك ملكة للنفس كان الشرط حاضرا
والا لوجد المشروط بدون شرطه لكنه اما حصل العلم به عند الفعل ولم يحصل العلم
بالعلم به او حصل لكن لم يحضر تذكره بعد انقضاء وقت حضوره مثال ذلك ان
الكتابة تتوقف على العلم بكيفية التركيب بين الحروف وتقدم بعضها على بعض
ضرورة ثم انها تكتسب وتتكرر الى ان تصير ملكة النفس يكتب الانسان مجملا ما شاء الله تعالى

بلغ مقابلة نسخة الاصل الى
وفي النوادر والعصر

ان يكتب ولا يستحضر انه رتب الترتيب الذي يتوقف عليه انتظام الكتابة وفي التحقيق
قد حضر ذلك في نفس الامر عند الكتابة ولكنه لم يحضر تذكره بعد انقضائه ولذلك نقول
في الكلام واللفظ اذا كثر استعماله في معنى وتكرر في الالسنة فانه عند الاستعمال
يراد به ذلك المعنى ظاهرا وان كان بعد ذلك لو سئل المتكلم هل استحضرت انك اردت به
هذا المعنى المعين او لا لم يذكر انه حضر به اليه بعينها ويحرك هذا الى النظر في بعض دلائل المتكلمين
في بعض المسائل **الحادية والسبعون** فيما يترتب على هذا فانا نحن فيه انا قد ذكرنا
ان قول المشمت يرحمك الله الظاهر منه ارادة الدعاء وان ارادة الخبر على طريق البشارة
المبنية على حسن الظن يحتمله واذا كان كذلك فحمل الامر على الظاهر وهو الدعاء
حينئذ يكون المامور به على حقيقة الدعاء وهو قوله يرحمك الله فيرجع الى الاقسام الثلثة
احدها ان يقصد المشمت الدعاء بهذا يكون ممتثلا جزما اتيانا بما امر به وثانيها ان يقصد
صرفه الى الخبر فحينئذ لا يكون ممتثلا على مقتضى ما قلناه وان كونه دعاء داخلا تحت الامر
وثالثها ان يطلق اللفظ اطلاقا ولا يحضره بعد انه قصد الدعاء او الخبر فمقتضى
ظاهر الحديث الاكتفاء به لان تداني بما امر به وهو قوله يرحمك الله ففيه دليل
على ان اللفظ عند الاطلاق وعدم الاستحضار لنية التخصيص بعده يحمل على ما الغالب
ارادته لانه لو لم يكن كذلك لعني ان لا يكون الاصل حمله على ما الغالب ارادته لما اكتفى بقوله
يرحمك الله في هذه الصورة لانه لم يكن اتيانا بما دخل تحت الامر وهو الدعاء لكنه اكتفى
به عملا بقوله صلى الله عليه وسلم وليقل يرحمك الله والاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء
الثانية والسبعون فاذا تقرر هذا جاء البحث هذا مثال من احكام الايمان منها
ان البدوي اذا اطلق لفظ البيت في يمينه وقال والله لا ادخل بيتا فانه يحمل على بيت الشعر حتى
يحنث بدخوله لان الغالب ارادته مع وضع اللفظ له وبهذا علل بعض مشايخ الشافعية
حمل هذا اللفظ من البدوي على بيت الشعر وقال فاذا اطلقه من يغلب عليه ارادته كالبدوي
حمل عليه لاجتماع الوضع وغلبة الارادة فنراه اعتبر غلبة الارادة وهو دليل على ان
النية لارادة بيت الشعر لم تحضره لانها لو استحضرت لم يحتج الى التعليل بغلبة الارادة فان
قلت انما اعتبر غلبة الارادة عند موافقة الوضع لذلك لان لفظ البيت حقيقة في بيت
الشعر بدليل انه يحنث في القروي اوجه احدها وهو النص انه كالبدوي والثاني انه لا
يحنث الا بالبيت المبني والثالث ان قربت قريته من البادية بحيث يطرقونها ويتاطفونهم
فيها فهو كالبدوي وان لم يكن كذلك لم يحنث قلت ان لم يكن لغلبة الارادة عند عدم
استحضار النية اثر اصلا فكلامه لغو وان كان له اثر مع عدم استحضار النية حصل المراد
والاصل الذي ذكرته لانه قد تبين ان الاستدلال بغلبة الارادة انما يكون حيث لم يستحضر النية
فانها لو استحضرت لم يحتج الى التعليل بغلبة الارادة واما الخلاف المذكور في القروي في القول
بعدم تحنيثه جار على ما قلناه والفارق بين من قربت قريته من البادية وغير محكوم
على

على حصول الغلبة والقول بالتحنيث اعتبارا للوضع عند عدم استحضار النية المعينة ونحن
ما ادعينا الاجماع على ما قلناه وانما ادعينا ان مقتضى ظاهر الحديث الاكتفاء وهذا حاصل
وان اختلفت فيه **الثالثة والسبعون** حلف لا ياكل اللحم لم يحنث بلحم الشحم وهو
حقيقة فيه قال الله تعالى ومن كل شحما طريا والمسئلة مفروضة فيما اذا لم يحضره انه نوى اللحم المعتاد
تسميته باللحم عند الاطلاق فهو محمول على المعتاد لغلبة ارادته عند الاطلاق وهذا يخالف
مسئلة البدوي لكن الحالف انه لا يدخل بيتا فان اعتماد الارادة ثم وافق الوضع واعتماد الارادة
فهنا خالفه مخالفة التخصيص **الرابعة والسبعون** حلف لا يدخل بيتا فدخل
الكعبة او المسجد لم يحنث عند الجمهور وقيل يحنث وقول الجمهور موافق للقاعدة التي ذكرناها
لان غلبة الارادة غير المساجد وهو كالمسئلة قبلها في ان غلبة الارادة خالفت الوضع
مخالفة الخصوص للعموم **الخامسة والسبعون** دخل الدجاج والحمام فقيل انه كالمسجد
وهذا ايضا تخصيص للوضع بغلبة الارادة **السادسة والسبعون** بعض
ما ذكرناه وما لم نذكره من مسائل الايمان فلا ندعي فيه ان السبب في التخصيص نقل الاسم الى حقيقة
غيره عن الحقيقة الوضعية فالحمل على [illegible] الاطلاق من باب اتباع الوضع لا النظر الى
غلبة الارادة فاتامله لئلا يورد عليك [illegible] ما قررناه وفرقنا بينه وبين ما ادعيناه واستشهدنا
به وهذه الدعوى لا تصح في كل مكان [illegible] صاحبها مطالب بالدليل عليها ولا يمكن ان يدعى ان
البدوي نقل لفظ البيت الى بيت الشعر حتى صار اطلاقه على بيت المدر مهجورا كما ان لفظ
الغائط بالنسبة الى المطمئن من الارض ولا ايضا القروي نقل لفظ البيت الى بيت المدر حتى
صار اطلاقه على بيت الشعر مهجورا والاغلب ارادة كل واحد منهما باعتماده والقدر فانطرف
اللفظ الى الغلبة في الارادة وقد قال الله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع فاطلق لفظ
البيوت على المساجد وهو اطلاق عرفي في زمن نزول الاية فان ادعي ان النقل العرفي انما حدث له
اي بعد نزول الاية فقد ابعد واول ما يدفع به قوله ان الاصل عدم التغيير بعد الاطلاق عند
نزول الاية والناس يقولون الكعبة والمسجد بيت الله الى الان الشايعة **والسبعون**
وطريق الاستدلال في مسائل الايمان التي من هذا الجنس فردها الى الحدث ان يقال لو لم يحمل
هذا اللفظ في المسئلة الفلانية على ما يعتاد قصده به غالبا لما حمل قوله يرحمك الله للمشمت على
ما يقصده به غالبا وهو الدعاء لانه احد افراد هذه القاعدة لكن حمل عليه غالبا بالحدث فانه
يقتضي الاكتفاء بقوله يرحمك الله والاكتفاء بذلك انما هو لرجحان حمله على ما يعتاد قصده من اللفظ
غالبا مع احتماله لغيره لانه لو لم يكن راجحا لكان اما مرجوحا او مساويا وكلاهما يمتنع الحمل عليه **الثامنة والسبعون**
وبحسب هذا اعتبار ما يقتضيه شبه كلام المخالف وشاهد بمسئلة الذي
اخبره مالك احمد رحمهما الله تعالى وهو تسميه المالكية بساط اليمين ويقال انه رجع اليه
اذا لم تكن نية وهذا فيه تسامح في اللفظ وتعبير عن عدم استحضار النية لعدم النية فان الغالب
في هذه الصورة على ما قررناه في هذه القاعدة العقلية انما هو استحضار النية والاستدلال

الألوكة
www.alukah.net

بالنشاط على حضور النية عند الاطلاق قاله اذا امر انسان بمن ياكل فاستحضره للاكل واكد
عليه طلبه لذلك فقال والله لا اكلت فلو قيل له بعد ذلك استحضرت انك نويت لا اكلت الان
او معك فقال لا استحضر هذا لكن النشاط دل على ان المراد لا اكلت الان او معك او ما اشبهه
فيستدل به على حضور النية وقت التميز وان الغايت بعده تذكر النية لا ان الغايت تفتقر
النية عند اللفظ وقد حمله قوم على العموم محتجوا بالاكل مطلقا وانا ارى صحة
هذه القاعدة في الجملة وهي عندي من قبيل دلالة السياق التي ترشد الى بيان المجملات
وتخصيص العمومات وتعميم الخصوصات واستعمالها في الفاظ الشارع كثير جدا بل هي الدالة
على مقصود الكلام واني لاستعمل ان العامي اذا اطلق لفظا واراد به معنى ان يقال له قد
بررت او حنثت بسبب شيء لم يخطر بباله ولا يفهمه بعد قوله له وتفهيمه كما لو قال لزوجته
وهي في ماء جار اطلعي من هذا الماء فانت علي فقال ان اقمت فيه فانت طالق فيقال له اقامت
يوما مثلا لم تطلق لان الماء المعين الذي هي فيه لانه قد مضى فانه جريانه على الدوام له فهذا المعنى لا يفهمه
الا بعد التفهيم وربما يتعب مع بعضهم في تفهيمه فكيف نقول ان لفظه محمول عليه ويمينه تابعة
لما لم يخطر بباله ولا شك ان حال الاطلاق لم يكن كلامه لغوا ولا هدرا لا معنى له فله معنى
اراده قطعا فكيف يسير بموافقته الا بعد قول القائل له وانا يرجع الى القاعدة التي قدمناها
وهو انه لم يرد الا مطلق الماء وجنسه لا الجزئية المعينة وانا نقدر بعد اطلاق اللفظ
استحضار النية التي كانت عند الاطلاق فاذا قيل له هل نويت جنس الماء ولم يستحضر ذلك
والله اعلم نعم لا اشترط في هذه القاعدة اشتراطا لا يفعله بعض من يرى بها وانا الذي ينبغي
ان يتطرق الى القرب في دلالة الحال على وجود النية والبعد من ذلك والله اعلم **التاسعة**
والسبعون الذي ذكرناه في اليمين على اللحم اقوى مما ذكرناه هنا والسبب في قوته انه
يمكن المدعي ان يدعي انتقال اللفظ الى الخصوص بوضع عرفي فيقول ان اهل العرف نقلوا
لفظ اللحم عند الاطلاق الى اللحم الفلاني فيصير حمل اللفظ على الحقيقة العرفية كحمله على
الحقيقة الوضعية ومثله نشاط اليمين لا يدعي فيها ذلك ولا يقال ان القول الحالف والله لا اكلت
نقل عرفي الى خصوص ما خوطب باكله وقد قدمنا ما في هذه الدعوى المستلزمة ان يشتركان
في امر عام وهو حمل اللفظ على ما يقتضيه حمله عليه عرفا اما بطريق النقل العرفي للاسم او
بطريق الدلالة العرفية على التخصيص والدلالة العرفية اعم من الدلالة العرفية في نقل
موضوع اللفظ واذا اردت العبارة عن مثل النشاط لتردد الى الحديث اعني قوله
يرحمك الله فله طريقان احدهما ان يقال لو لم يعتبر ما دل عليه النشاط عند احتمال اللفظ
لغيره وعدم تذكر نية التخصيص لما اكتفى بقوله يرحمك الله في مثل هذه الصورة اعني صورة
ما اذا قال يرحمك الله ولم يحضره نية الدعا لكن اكتفى به عملا بظاهر الحديث وهو قوله
وليقل يرحمك الله فان ظاهره يقتضي الاكتفاء به مطلقا فضد الدعا لم يقصد بيان
الملازمة انه لو لم يعتبر لكان ذلك للاحتمال المعارض للفظ مع عدم حضور نية التخصيص

وهذا

وهذا المعنى موجود في قوله يرحمك الله فانه محتمل ولا نية تخصيص وتدخل على الدعا الذي
يقتضي اللفظ اعتباره وفيه البحث في النقل العرفي وغير الطريق الثاني لو لم يعتبر
النشاط لكان المانع عدم حضور نية التخصيص ووجوب حمل اللفظ على الوضع حينئذ لكن
ذلك غير مانع لانه لو كان مانعا لما حمل قوله يرحمك الله على الدعا لاحتماله للخبر وعدم حضور
النية من التخصيص **الثمانون** هذا التشميت للعاطس من حكمته حصول المودة والموالفة
بين المسلمين وهي لا يحصى ما دل عليها من الشرع لا تحاسدوا ولا تباغضوا لا تختلفوا فتختلف
قلوبكم لا يحل لمسلم ان يهجر اخاه عودوا المريض واجيبوا الداعي وهذا الموضع على
الخصوص وهو راجع الى تشميت العاطس اصل في استجلاب المودات بحسن المواطبات
الحادية والثمانون فيه مع ذلك ان التاديب للعاطس يكسر النفس عن طغيان الكبر
وحملها على التواضع وتقديره عندها وذلك لما في الدعا بالرحمة من الاشعار بالذنب الذي
يحتاج فيه الى الدعا بالرحمة ولهذا بعض المتخلفين يعرض عن الدعا بالرحمة الى الدعاء
بالعيش فيقول عشت او غير ذلك وزاد الملوك او من شا الله تعالى منهم فيرفعوا عن
التشميت بالكلية وجعله محاضروهم من الاداب مع الملوك والادب ادب الله ورسوله
والكبر يارد الحق فمن نازعه نصه وقد اشار الامام الحليمي في دعا التشميت الى معنى حسن
يتعلق بامر الذنوب ومناسبة دعا التشميت لها وهو ان انواع البلا والافات كلها مواخذات
يواخذ الله بها عباده وانما تكون المواخذة بالذنوب فاذا حصلت مغفورة وادرك العبد
رحمة من الله تعالى لم تقع المواخذة فاذا قيل للعاطس يرحمك الله او يغفر الله لك كان
جعل الله ذلك لك لتدوم السلامة والصحة **الثانية والثمانون** قد يكون فيه ايضا
تنبيه للعاطس والتعريض لطلبه الرحمة من الله تعالى بالتوبة من الذنوب فينبغي ان
يستحضر ذلك ويجعل التشميت شيئا للتذكير وتامل ما دل عليه الحديث من رد العاطس
على المشمت بقوله يغفر لنا ولكم تجده مولدا لهذا المعنى دالا على محاسن وضع الشريعة
ولطائف مقاصدها **الثالثة والثمانون** ليس في الحديث تعرض الا لتشميت العاطس
اعني هذا الحديث ولكن في غيره ما ارشد الى حمد الله تعالى كما ياتي في توقيف التشميت على
الحمد وذكر الامام الحليمي في حكمة ذلك ان معنى حمد الله تعالى عند العطاس دفع الاذى
من الدماغ الذي فيه قوة الذكر والفكر ومنه منشا الاعصاب التي هي معدن الحس
والحركة وبسلامتها تكون سلامة الاعضا يعني والتوصل بكل شيء منها الى ما خلق له فاذا تيسر
ذلك فانما هو نعمة من الله جليلة وفايدة عظيمة فلا اقل من ان يعرف قدرها بالحمد
وفيه مع ذلك اعتراف له بالخلق والتدبير واضافة ما يصدر عنه اليه لا الى الطباع حتما
ينزل الملحدون فكان ما يحق المحافظة عليه بهذا المعنى **الرابعة والثمانون**
يستحب للعاطس اجابة المشمت بدعا خاص كما ذكرناه في الحديث السابق لكنه ليس
من مقتضيات هذا الحديث الذي نحن في شرحه الا انهم ذكروا في تعيين ما يجيبه به العاطس

اختلاف وترجيحات ذكروها وهي لا تختص بجواب العاطس للمشمت بل هي مطردة في تشميت العاطس
فيجري النظر بشأن ذلك الى البحث عنها بالنسبة الى المشمت وهل ينتقل الى المشمت ويجري
مثله لا فنذكرها ونذكر ما يجري له النظر بشأنها فنقول القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي
قاضي الجماعة عن مالك رحمه الله تعالى انه قال ان شاء قال العاطس في الرد على من يشمته
يغفر الله لنا ولكم وان شاء قال يهديكم الله ويصلح بالكم وروي عن ابرهيم النخعي انه قال يهديكم
الله ويصلح بالكم قاله الخوارج لانهم لا يستغفرون للناس وهو قول الشافعي اي ذلك قال
حسن قال واصحاب ابي حنيفة يقول يغفر الله لنا ولكم ولا يقول يهديكم الله ويصلح بالكم
وروي عن ابرهيم النخعي انه قال يهديكم الله ويصلح بالكم قاله الخوارج لانهم لا يستغفرون للناس
قال والصحيح ما ذهب اليه مالك من انه يرد عليه بما شاء من ذلك اذ قد جاء عن النبي صلى الله
عليه وسلم الامران جميعا قال وقد اختار الطحاوي وعبد الوهاب وغيره يهديكم الله
ويصلح بالكم على قوله يغفر الله لنا ولكم لان المغفرة لا تكون الا عن ذنب والهداية تكون
عن الذنوب والذي نقوله ان قوله يغفر الله لنا ولكم اولى اذ لا يسلم احد من مواقعة الذنوب
وصاحب الذنب محتاج الى الغفران لانه ان هدي فيما يستقبل ولم يغفر له ما تقدم من
ذنوبه نفيت الشفاعة عليه فيها وان جمعهما جميعا فقال يغفر الله لنا ولكم ويهديكم
ويصلح بالكم كان احسن واولى لان الذمي اذا عطس فحمد الله فلا يقال له يرحمك الله وانما
يقال يهديك الله ويصلح بالك لان اليهودي والنصراني لا يغفر له الشيء حتى يؤمن قلت
وهذا الترجيح الذي ذكره لقوله يهديكم الله ويصلح بالكم على قوله يغفر الله لنا ولكم لا يختص
برد العاطس على المشمت بل هو مطرد في المشمت ايضا ولا يتأدى السنة في المشمت المسلم
وانما يتأدى به الكافر فقد يستدل بالغاء هذا الترجيح في المشمت على الغاية في الراد
على المشمت فان المعنى عام فيهما فالغاؤه في احدهما الغاؤه في الآخر وقد يقول المرجح انما
الرجح حيث دل الدليل على جواز الامرين لا حيث لم يدل جوازهما بل خصص بلفظ آخر
غيرهما وهو المرجح ولا يخفى ما يرد عليه وما قاله القاضي ابو الوليد في اختيار الجمع بين اللفظين
حسن لا يرد في التشميت للتخصيص باللفظ الوارد في الرحمة **الخامسة والثمانون**
الامر بايجاد الصفة وادخالها في الوجود يقتضي الامر بالموصوف لاستحالة دخول
الصفة في الوجود بدون الصفة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد يكون الامر بالصفة
على تقدير وجود الموصوف وقد يحتمل الحال الامرين كما شاء في قوله صلى الله عليه وسلم افشوا
السلام وهل المراد ادخال افشاء السلام في الوجود فيكون امرا باصل السلام او المراد
افشاءه على تقدير وجوده اي اذا سلمتم فليكن فاشيا في ذلك بحث **السادسة و**
الثمانون اذا تقرر هذا فالامر بابرار القسم اذا كان المراد به ان يكون ذا بر لا اثم فيه
من باب الامر بالصفة على تقدير وجود الموصوف اي اذا حلفتم فلتكن اليمين
بره اي ذات بر وليس امرا بايجاد الصفة الذي يستلزم الامر بوجود الموصوف لان
اليمين

اليمين لا تكون مأمورا بها على الاطلاق بل قد نص بعض مصنفي الشافعية على ان الايمان مكروهة
الا اذا كانت في طاعة وذكر قوله صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا مستدلا به
على ان اليمين لا تكره على الطاعة قال ويستثنى ايضا اليمين الواقعة في الدعاوى
اذا كانت صادقة فانها لا تكره وهذا الذي ذكره في كراهة الايمان على الاطلاق
ورد فيه حديث يحالفه ذكر فيه فان الله يحب ان يحلف به فاصبح او كان بشابه ما يستدل به
الفقهاء لهم القول بخلافه اما في نفس الامر فالزاما لهم **السابعة والثمانون** اذا كانت
اليمين على فعل واجب او ترك محرم فاليمين مكروهة ونص بعض فقهاء الشافعية على انها
طاعة وفيه بحث لان الطاعة امتثال الامر فلزم من كونها طاعة ان يكون الامر متوجها
بها قبل وقوعها واقل درجات الامر الندب فيلزم ان يكون الانسان مندوبا الى اليمين على فعل الطاعات
وترك المحرمات وهذا بعيد اذا اخذ على الاطلاق اما اذا حصلت الداعية الى فعل ممنوع او ترك
واجب ولم يتعين اليمين طريقا لاداء ما يجب من الترك او الفعل بل كانت مقربة لفعل واجب وترك
ما يحرم فحينئذ يصح القول بالندبية فيها وانما قلت ولم يتعين لانها لو تعينت طريقا تعين الوجوب
فيها **الثامنة والثمانون** اذا حلف على فعل محظور او ترك واجب فاليمين معصية
وهذا ظاهر لان المختار عند جمع من العلماء ان الاقدام على المعصية ذنب واثم فكيف يكون
الحال في تأكيده بالحلف وما تقدم من ان الطاعة تقتضي تقدم الامر ينبغي ان يعطف فيه وهل
اقتضاؤها للامر الخاص او ما هو اعم من ذلك **التاسعة والثمانون** اذا حلف على فعل
مستحب كصلاة التطوع وصدقة التطوع مثلا فتلك الكراهة حاصلة بقلناه فيما تقدم
ولكن النظر في كونها مستحبة او طاعة وفيه ما قدمناه من البحث وان مقتضى كونه طاعة
ان يتقدم الامر بها ومقتضى ذلك ان يكون الانسان مندوبا الى ان يحلف على فعل المستحبات
معناها وفيه هنا بعد الا ان يعرض ما يقتضي تركها وتكون اليمين مقترنة لفعلها فحينئذ
يتجه القول باستحباب اليمين لما فيها من الحث على فعل الطاعة **التسعون** حلف
على فعل مكروه فاليمين مكروهة لانها وسيلة الى فعل المكروه والتوسل الى المكروه
مكروه وهذا ظاهر **الحادية والتسعون** هذه الاقسام التي ذكرناها حكم
الايمان على تقدير ان يحمل ابرار القسم على ان يكون ذا بر فان تعين ذلك فالظاهر ان المراد
طلب اليمين حاصلا فيها البر اي موجودا وتقديرا وبه انه لا اثم فيها وهو اعم من الاول فانه عدم
الاثم اعم من وجود البر اذا حملنا الامر على الوجوب فيصير التقدير انه يجب ان تكون
اليمين بره اي طاعة فيتعين حينئذ التخصيص لان ذلك يكون في اليمين على الماضي فانه
يجب ان تكون صادقة والصدق واجب فهي متصفة بطاعة واجبة واما اليمين على
المستقبل فلا يتأتى فيها ذلك فان اليمين على المستقبل اما على فعل واجب او ترك او ترك
محرم او فعله او فعل مستحب او مكروه وكل ذلك لا تكون اليمين فيه متصفة بطاعة
واجبة لان اعظم الدرجات ان تكون على ترك محرم او فعل واجب ولا تجب اليمين على شيء منهما

ان تكون

او ترك

الألوكة
www.alukah.net

الذي يمين المتعين **الثانية عشرة** بعد المائة ابرار المقسم اعم من مقسم تلزمه الكفارة
ومقسم لا يلزمه الكفارة بحنثه كالصبي مثلا فاذا حلف الصبي على غيره ليفعلن
كذا فهل يستحب ان يوفي بمقتضى يمينه لاشك ان اسم المقسم يتناوله لغة ولكن قسم لا يتعلق
به الكفارة وليس يلزم من كونه قسما لا تتعلق به الكفارة ان لا يكون قسما واعتبار لزوم
الكفارة يقتضي ان العلة في ابرار المقسم صيانته عن غرم الكفارة فاذا انتفت هذه العلة
انتفى الامر بابرار المقسم لكن ليس في اللفظ ايما الى هذا التعليل ولا تنبيه عليه وانما هو مجرد
مناسبة وهي مواجهة بغيرها ونحن نذكر ما قلنا من مناسبات في ذلك احدها سلامة المقسم
من لزوم الكفارة والثانية تعظيم اسم الله تعالى بموافقة مقتضى اليمين به والثالثة الاحسان
الى المقسم بموافقته غرضه ومتابعته على مقصوده وعدم ايحاش نفسه بالمخالفة فاما الاولى
فتنفيه في حق من لا تلزمه الكفارة بالحنث واما الثانية فموجودة في حق من تلزمه الكفارة
ومن لا تلزمه واما الثالثة فاذا كان الاحسان موجودا في حق من تلزمه الكفارة ومن
لا تلزمه والاحسان امر مطلوب شرعا بالنسبة الى سائر المسلمين والله يحب المحسنين
والفظ بعمومه يتناوله الصبي للا مانع من استحباب الموافقة **الثالثة عشرة**
بعد المائة الى تمام خمس عشرة ومائة هذا الذي قدمناه اذا تحققت اليمين من المخاطب
وقد يصدر ما لا يكون مقتضاه اليمين او يحتمل ان لا يكون كذلك فان قال اقسم عليك
بالله او اقسمت عليك او اسألك بالله لتفعلن قال اصحابنا الشافعي رحمه الله عليهم ادمن
قال ذلك منهم انه ان قصد به المناشدة ليقربها للغرض لم تكن يمينا قلت وان لم تكن
يمينا فلا يبعد ان يندرج تحت ابرار المقسم القائل اقسمت عليك او اقسم عليك حتى يؤمر ان
يوافقه المخاطب في مقتضى كلامه قال فان قصد القائل عقد اليمين عليه لم تكن ذلك يمينا لانه
حقه ولا في حق القائل اما في حقه فلانه لم يوجد منه لفظ ولا قصد واما في حق القائل
فان اللفظ ليس صريحا في القسم وهو قصد اليمين على غيره لا على نفسه قال وان قصد
عقد اليمين على نفسه كان يمينا كانه قال اسألك ثم حلف انه يفعل والانسان قد يحلف على
فعل نفسه وقد يحلف على فعل غيره قال الرافعي رحمه الله وفي كتاب القاضي ابي حامد
رحمه عن ابن ابي هريرة رحمهم الله ان لا يكون يمينا وان قصده وهو بعيد قال قال
في التهذيب ويستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما روي عن البراء بن عازب رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم امرنا بسبع قلت وذكر في الحديث ابرار المقسم من غير تردد قال ونصر
المظلوم من الظالم قلت اندراجه تحت الحديث بعد صحة كونه مقسما لا اشكال فيه
قال الرافعي وان اطلق ولم يقصد شيئا فهو محمول على المناشدة **السادسة**
عشرة بعد المائة الرواية التي اوردناها في الاصل فيها تردد كما قدمنا بين ابرار
المقسم وابرار المقسم فان كان الواقع ابرار المقسم فهو متناول لليمين التي يقسم بها الحالف
ولليمين التي يحلف عليها وكلاهما داخل تحت اللفظ ولا مانع من الحمل عليهما وان كان الواقع

ابرار

ابرار المقسم فهو متناول لليمين التي يقسم بها الغير على الانسان فلا يتناول يمين الحالف
نفسه الا على بعد بعيد ووجه تناوله ان التقدير ابرار يمين المقسم والحالف مقسم
السابعة عشرة بعد المائة نذر اللجاج والغضب وهو ما يقصد به حث
على فعل او منع منه فيه عند الشافعية رحمهم الله اقوال وجوب الوفاء بما التزم وكفارة
يمين والتخيير بينهما ومذهب مالك هو الاول وهذا النذر قد يطلق عليه يمين اللجاج
والغضب ويمين الغلق فقد يحتج هذا الاطلاق على ظاهره ويستدل على وجوب
الوفاء بالحديث المذكور وهذا لا يصح لان اطلاق اليمين عليه مجاز من مجاز التشبيه لان
هذا النذر يشبه اليمين من حيث ان مقصوده الحث او المنع وقوله صلى الله عليه وسلم
كفارة النذر كفارة اليمين او كفارة نذر كفارة يمين لا يلزم منه من ان يكون يمينا وانما
فيه تنزيله منزلة اليمين في الكفارة وانما ذكرنا هذا دفعا لما عساه ينبغ الغلط فقد شنع
بعض المشهورين في مثل هذا من عمل فاعتقد فيمن جعل على نفسه المشي الى مكة او فيمن حنث
فيها انه لا يلزمه للدليل الدال على منع اليمين بغير الله تعالى وكانه اوقعه في ذلك اطلاق
الفقهاء قولهم اذا حلف بالمشي الى مكة وهذا مجاز منهم فاما جعله على نفسه المشي الى
مكة فنذروا وان علقه بشيء فهو تعليق لا يمين واما اليمين التي لا تلزم ان يقول والمشي
الى مكة لافعلت او لافعلن فهذا لا يلزمه شيء للدليل المذكور **الثامنة عشرة** بعد
المائة اذا اردنا ان نجعل ابرار المقسم متناولا لجعله ذا بر وللوفاء بمقتضاه
معا فهو من حمل اللفظ على معنيين مختلفين وان امكن ان يجعل لفظ المشترك مطلقا
عليهما خرج عن ذلك **التاسعة عشرة** بعد المائة نصر المظلوم من باب انكار
المنكر وهو من فروض الكفايات كما مر في التقاسيم التي اوردناها وقد تكررت الاحاديث
وكثرت اغنى في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا خلاف في الوجوب وهو
من فروض الكفايات لان المقصود زوال المفسدة وذلك يتأدى بفعل البعض
العشرون اذا ثبت انه فرض كفاية فهل دخله تخصيص بالنسبة الى المخاطبين
هذا يبتني على ان فروض الكفاية على بعض منهم او على الجميع ويسقط بفعل البعض
فعلى القول الاول يلزم التخصيص لدلالة اللفظ على التعميم وعلى القول الثاني لا يلزم والله اعلم
الحادية والعشرون بعد المائة لا يشترط في منكر المنكر ان يكون عدلا حتى يجب
على متعاطي الكاشف ويجوز الانكار بالاحاد لان النهي عن المنكر واجب وارتكاب المحرم
واجب والاخلال باحد الواجبين لا يمنع من وجوب الفعل الاخر ونقل عن بعضهم انه ليس
للعاصي ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر استدلالا بقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم ذكره في معرض الذم وقال تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله
ان تقولوا ما لا تفعلون وهما شنع عن القائلين بما ذكرناه بانه يلزم عليه ان الزاني بالمرأة ينكر عليها
كشف وجهها وجوابه ان الجمع بين الامر بالبر ونسيان النفس ورد لبيان زيادة القبح وتعظيم ما ارتكبه

www.alukah.net

لا انه يشترط في الامكان بعدم نسيان الانفس واما التشنيع بالصورة المذكورة فيلزمه للدليل
المذكور اذا ثبت هنا فهل يوخذ هذا الحكم من الحدث فيه نظر تقدم عليه مسئلة نذكرها
الثانية والعشرون بعد المائة في قاعدة الخطاب مع الموجودين في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم لا يتناول من بعدهم الا بدليل منفصل هكذا عبر بعض الاصوليين عن
هذه المسئلة وذكر بعضهم اخص من هذه العبارة وفرض المسئلة في نحو يا ايها الذين آمنوا والمنسوب الى الحنابلة التعميم وقال بعض المتاخرين مسميات الالفاظ اما
حالية ان اريد تكون محكوما بها نحو زيد قائم او مخاطبة بخطاب المواجهة نحو يا زيد ويا
عمرو وان اريد تكون متعلق الحكم نحو اصحب العلماء فالمسميات في الحالة الاولى يجب ان تكون موجودة
حال الحكم والخطاب فان القضايا الحقيقية في الخارج فرع وجودها وكذلك التكلم معها ونداؤها
وفي الحالة الثانية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج بل اللفظ يتناولها فيما وجد وسيوجد
منها كقول الوالد لولده اصحب العلماء لا فرق فيه بين من كان عالما قبل الخطاب ومن سيصير
عالما بعد ذلك وكذلك اقطعوا السارق وجلدوا الزناة واقتلوا المشركين
الثالثة والعشرون بعد المائة هل يترتب على هذه القاعدة حكم في قول البراء
رضي الله عنه امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع هل يقتضي ان يكون
ذلك الامر خطاب مواجهة حتى يبنى على هذه المسئلة السابقة ويدخل تحتها فيسبق الى الفهم
ذلك ولكنه غير متعين له لانه يصح ان يقال امرنا بطريق خطاب المواجهة فان يكون الصادر
من النبي صلى الله عليه وسلم امرا لنا ولهم لا بطريق خطاب المواجهة الرابعة والعشرون
بعد المائة فلو قال قائل بسبب سبق الفهم الذي قدمناه ان بقينا على ان خطاب المواجهة يخص
المخاطبين الا بدليل من خارج والخطاب هاهنا مع الموجودين من الصحابة فلا يتناول غيرهم
على من عرف عند الاصوليين من عداه جميعهم ولا يكون اللفظ متناولا لمن ليس بعدهم
بطريق العموم وان بقينا على العموم امكن ذلك لان الخطاب على هذا التقدير يتناول العدل
وغيره ويحتاج على المذهب الاول في تناوله غير العدل الى دليل منفصل يقتضي دخول غير
المخاطبين ممن لا يتصف بوصفهم وهو العدالة او دليل يقتضي ان وصف العدالة في هذا الخطاب
غير معتبر وحينئذ يعم لوجوب الاستواء في الاحكام بين المخاطبين وغيرهم اتفاقا فهذا
ان الدليل بعد وجود دليل يدل على ان الامر بطريق المخاطبة فهو متوجه او قريب وفيه بحث
الخامسة والعشرون بعد المائة اشترط بعضهم في الانكار بالوعظ عدم التفسق
بالنسبة الى من يعرف فسقه لانه لا يتعظ اما الجستة العامة فلا يشترط فيها ذلك
السادسة والعشرون بعد المائة عموم الخطاب بالنسبة المكلفين يدل على
عدم الافتقار الى اذن الامام في ذلك والاخرج عن العموم من باذن الامام ونقل عن
الروافض او بعضهم المخالفة في هذا وانه لا يجوز الا باذن الامام العدل اي لا يجوز الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر الا باذنه او نائبه السابعة والعشرون بعد المائة اشترط

في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الجهر واثبتوا ذلك للعبد وان نوهم فيه معنى الولاية
فقد الغي وجعلت هذه الولاية تستفاد بالايمان الثامنة والعشرون بعد المائة
وكذلك المذكورة لم يشترطوا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قيام المانع وكلتي
المسئلتين لا بد ان يعتبر في احاد صورها ما يمكن ان يمنع فيهما التاسعة والعشرون
بعد المائة ولا البلوغ في الجواز حتى قيل ان الصبي المراهق للبلوغ المميز وان لم يكن مامورا
فله انكار المنكر وله ان يريق الخمر ويكسر الملاهي واذا فعل ذلك نال به ثوابا ولم يكن لاحد
منعه من حيث انه ليس بمكلف فان هذه قربة وهو من اهلها والاثابة بها وبسائر القربات
وليس حكمه حكم الولايات الثلاثون بعد المائة يتحقق الفرق بين نصر المظلوم
وبين ايصال الحق الى مستحقه فان الاول يكون اخص من الثاني فكل ما حصل نصر المظلوم
بايصال الحق الى مستحقه فقد حصل ايصال الحق الى مستحقه وليس كلما وصل الحق
الى مستحقه يحصل نصر المظلوم لان وجوب ايصال الحق الى مستحقه اعم من وجوبه
لسبب الظلم وهذا موجود في جانب الرفع والدفع معا اما في جانب الرفع فكل حق وجب لانسان
على آخر لا لسبب الظلم كالقرض مثلا فايصال المستحق الى حقه واجب ولا ظلم في القرض
الا ان يكون مطل محرم فيدخل تحت الحدث واما في جانب الدفع فكما اذا راى بهيمة تصول
على مال مسلم او نفسه فيجب دفعها ومنع الضرر ان يصل اليه وهو غير مظلوم اذ لا يتصف فعل
البهيمة بالظلم ولهذا يظهر لك الفرق بين ما يندرج تحت الحدث من ايصال الحقوق الى
مستحقها وما لا يندرج وعاد نصر المظلوم يتحقق الظلم من الفاعل وذلك بتحريم الفعل
عليه وقد يكون الكف كالفعل والله اعلم الحادية والثلاثون بعد المائة دل الكتاب
على وجوب نصر المظلوم وقال صلى الله عليه وسلم انصر اخاك المسلم لا يظلمه ولا يسلمه فكما اوجب
نصرة المظلوم منع من اسلام الاخ فينبغي ان ينظر في كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر هل
هو بالمساواة او بالعموم والخصوص وبذلك يستفيد ما يمكن ان يوخذ من كل واحد او من
احدهما دون الاخر فنقول نصر المظلوم اخص من عدم اسلام الاخ لانه متى نصره مظلوما
لم يسلمه وليس اذا لم يسلمه يجب ان يكون نصره مظلوما لان نصره مظلوما ينتفي تارة بانتفاء
نصرته مع كونه مظلوما وتارة بانتفاء كونه مظلوما لانه اذا انتفى كونه مظلوما انتفت
نصرته مظلوما قطعا حينئذ يجتمع عدم اسلامه مع عدم نصرته مظلوما فليس كلما
لم يسلمه يكون ناصرا له مظلوما وقد بينا انه كلما كان ناصرا له مظلوما فلم يسلمه ومثاله
اجتماع كونه لم يسلمه مع عدم نصرته مظلوما ما اذا راه في مخمصة تهلكه جوعا او عطشا
او اشرف على مهلكة من غرق او حرق او نحوه فاذا تركه حتى هلك فقد اسلمه الى الهلاك واذا
انقذه صدق عليه ايضا انه لم ينصره مظلوما لان شرط نصرته له مظلوما ان يكون
مظلوما وهذا ليس بمظلوم الثانية والثلاثون بعد المائة يستوي في الفهم
التغاير بين الظالم والمظلوم ولكن مانع الحق الواجب عليه لغيره ظالم لنفسه وايتاء الحق

نصرة للمظلوم على نفسه ونصرة المظلوم اعم من نصرة غيره ومن نصرة نفسه ولبين مع الاستدلال
بهذا النص على هذا الحكم لاجل قيام الدليل على وجوب ايصال الحق الى مستحقه لان
الدلايل قد تتعاضد على شيء واحد الا ان الاظهر ان المراد هو الاول **الثالثة والثلاثون**
بعد المايه دون هذا من المرتبة اخذ الانسان حقه الذي ظلم فيه بنفسه لانه حينيذ يجد
الناصر والمنصور بخلاف المسئلة قبلها لان الناصر غير المنصور ثم وهذا كاستيفاء الشيء
حقه الذي ظلمه من عنده بخروجه عن الطاعة وكرد الزوج زوجته الناشزة عن الطاعة
بنفسه وغير ذلك واما الزام الحكام الظالم بالطاعة وايفاء الحق فلا شك انه نصرة للمظلوم
الرابعة والثلاثون بعد المايه دون هذا في المرتبة امتناع الانسان من تسليم ما طلب منه
ظلماً اذا قدر على ذلك فانه ليس بفعل فيقرب من لفظ النصر وهذا يظهر له فايدة كبيرة في
بعض المسايل اسيرا العدو اذا فادوه على ان يعود اليهم بفدايه فعند الشافعي يحرم العود ولا
يحل المال وقيل يلزمه العود او المال على قول قديم لا يعد من المذهب اما المالكية ففي كتاب
ابن حبيب قال مطرف وابن الماجشون في اسير مسلم بيد العدو فاطلقوه على ان يأتيهم
بفدايه فله ان يبعث بالمال اليهم ولا يرجع هو فان لم يجد الفدا فعليه ان يرجع فاما ان عاهد
على ان يبعث اليهم بالمال فلم يجده فهذا يجتهد فيما بدا وليس عليه ان يرجع وقال اصبغ ومن
كتاب محمد قال عطا والاوزاعي فيمن اشترته الدليم فاطلقوه بشرط ان يبعث اليهم بفدا
فان لم يقدر فليرجع اليهم فلم يقدر لا يرجع اليهم ولكن على المسلمين ان يفدوه وقال سفيان
لا يرجع اليهم قال محمد ومن اصحابنا من قال لا يرجع ويسعى في فدايه ومنهم من يقول
يرجع وقال اشهب قال محمد وانه لحسن وربما الى القول الاخر واما الحنابلة فقال
بعض مصنفيهم وان اطلقوه بشرط ان يبعث اليهم مالاً وان عجز عنه عاد اليهم لزمه
الوفا الا ان تكون امراة فلا ترجع اليهم وقال الحنفية لا يرجع الرجل ايضا اليهم فقد وجد
الخلاف في رجوعه اليهم فلو اراد من منع الرجوع ان يقول رجوعه ودفع اليهم ظلم
فامتناعه من ذلك نصر للمظلوم الذي هو نفسه فيدخل تحت الحديث لبعد ذلك وانما
ينبغي ان يوخذ حكم هذه المسئلة من دليل اخر من الرجوع ولم يوجب المال اخذا بالقياس
وذلك انما اشترطوه عليهم فلا يجب الوفا به في المال ولا يجب العود في العود لوجوب
الهجرة من ارض العدو ومنع دخولها على وجه الاذلال للمسلم واما من الزم الرجوع ودفع
المال فله ماخذان احدهما الدلايل الدالة على الوفا بالعهد ومنع الخيانة والثاني المصلحة
العامة في ان العود وارسال المال يوجب وثوقهم بالمسلم وعقده وعهده وذلك
سبب لتفسح انفاذ الاسرى مدخولهم الى بلاد الاسلام وسعيهم بانفسهم في
خلاص مهجتهم وهذه مصلحة كبيرة قوية في ارسال المال واملي العود
بالنفس فلا يبعد ان ينظر فيه الى المذهب اللاحق به بعد العود اليهم وتوازن بهذه
المصلحة التي ذكرناها والله اعلم والمقصود من هذه المسايل بيان ما ينبغي ان يدخل تحت
نصر

نصر المظلوم ورتبه وما يمكن ان يستدل به من ذلك او يبعد الخامسة والثلاثون
بعد المايه في مرتبة اخرى ابعد وذلك ان الانسان ظالم لنفسه بالمعصية ومن يعمل
ذلك فقد ظلم نفسه وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون فرده نفسه عن العمل
بداعي المعصية الى اجابة داعي الشرع نصر لها وامرنا بنصر المظلوم فهذا يمكن
ان يقال الا انه يبعد ان يكون هو المراد من لفظ الحديث **السادسة والثلاثون**
بعد المايه قد صح في الحديث انصر اخاك ظالما او مظلوما قيل نصرته مظلوما فكيف
انصره ظالما قال تمنعه من الظلم فذلك نصرك اياه والامر بنصر المظلوم لا شك في ان
المراد به نصره ما ظلم فيه فلا يتادى الغرض الا به وان كان اللفظ لا يقتضي هذا
التخصيص بوضعه ولكنه معلوم ضرورة فلو لم ينصر فيما ظلم فيه ونصره بوجوده
اجزى ولو لم يتادى الغرض وهذا ما يحل عقد الظاهرية الجامدة ويحقق ابلغ ما يفهم
من مقصود الكلام **السابعة والثلاثون بعد المايه** لا يحصل الامتثال الا بما
يسمى نصرا والنصرة على مراتب فما ادى الى ارتفاع الضرر وزوال المفسدة فلا شك
في الاكتفاء به كازالة المنكر باليد والانكار ايضا باللسان نصرة يكتفى بها اذا عجز عن
الاولى على ما جاء في الحديث الصحيح من رواية ابي سعيد الخدري رضي الله عنه من راى منكم
منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان
اما اذا حصل العجز عن الانكار باللسان ايضا او قام ما يسقط وجوبه فقد دل الحديث
المذكور ايضا على وجوب الانكار بالقلب وعلى اطلاق التغيير عليه لانه قسم التغيير
الى تغيير باليد وتغيير باللسان وتغيير بالقلب فاسم التغيير مطلق على الجميع فهل
يكون نصرة كما يكون تغييرا الاقرب انه لا يطلق عليه اسم النصرة فلا يكون هذا الحديث متناولا
له ويوخذ وجوبه من حديث ابي سعيد المذكور وعلى رضي الله عنهما هذا يحتاج الى
النظر في السبب الذي لاجله سمي تغييرا ولم يسمى نصرة واعلم انه يمكن ان يرد الى معنى
النصرة لكن بتاويل لما مضى فيه بعد عما يتبادر الذهن اليه من النصرة فان قلت فاذا
سلمت ان الانكار باللسان نصرة فينبغي ان يحصل الاكتفاء به وان قدر على الانكار قلت
ان سلمت ان التارك لازالة المفسدة بيده مع القدرة على ذلك اذا انكر باللسان يسمى ناصرا
اخرت الترتيب من حديث ابي سعيد الخدري واخرت الاكتفاء بالانكار باللسان في
محله من هذا الحديث ومن حديث ابي سعيد واخرت الاكتفاء بالانكار باللسان في محله
من هذا الحديث ومن حديث ابي سعيد رضي الله عنه **الثامنة والثلاثون بعد**
المايه النصرة من الظلم تارة تكون قبل وقوعه وتارة تكون حال وقوعه وتارة تكون
بعد وقوعه اما النصرة قبل الوقوع فمثل ما اذا راى ظالما يطالب انسانا بما له ظلما
ولا اعلمه الا التعذيب على ذلك فنصرته بالدفع لهذه المفسدة ان يقع نصرة قبل
الوقوع واما النصرة مع الوقوع فمثل ان يراه قد باشر عقوبته فيمنعه واما

اما النصرة بعد الوقوع فمثاله ان يظلمه باخذ مال او قذف عرض ويكون اخذه للمال
قد انقضى فنصرته بالزامه ايفاء حقه واقامة الحد على قاذفه وكل هذه واجبات
وقد ذكر بعضهم في شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يغلب على ظن الامر
او الناهي ان المعروف يفعل وان المنكر يقع قال نحو ان يراه لا يتهيأ للصلاة وقد
ضاق وقتها او تهيأ الا انه شرب الخمر وهذا الذي ذكره انما هو في احد الامرين التي
قدمتها وهو ما يشق **التاسعة والثلاثون** لفظ المظلوم اسم مشتق
من الظلم واسم الفاعل والمفعول المشتق اذا صادف حال قيام المشتق منه حقيقة وقيل
قيام المشتق منه مجاز وبعد قيام المشتق منه وانقضائه فيه خلاف هل هو مجاز او حقيقة
ووضح كونه مجازا قلت قد ذكرت ان النصرة من الظلم اذ تكون قبل وقوعه وقبل
وقوع الظلم ليس بمظلوم حقيقة على ما ذكرت فلا يكون دفع الظلم عنه نصرة للمظلوم
حقيقة لان نصرة المظلوم حقيقة متوقفة على كونه مظلوما حقيقة بالضرورة واذا
كان نصرته اياه مجازا فالاصل عدم المجاز قلت هذا سؤال اورد في هذه المسئلة
فقيل هذه الازمنة الماضي والحال والمستقبل انما هي بحسب زمن اطلاق اللفظ المشتق فعلى
هذا قوله تعالى اقتلوا المشركين والسارق والسارقة والزانية والزاني ونظائرها مجاز
باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانهم في المستقبل باعتبار زمن الخطاب عند النزول
على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير تسقط الاستدلالات بنصوص الكتاب والسنة
فان الخصم في كل صورة يدل عليها نص ان يقول الاصل عدم التجوز الى هذه الصورة فيفتقر
كل دليل الى دليل يدل على ارادة المجاز وهذا خلاف ما عليه الامة واجيب عنه بان المشتق
قسمان احدهما محكوم به وهو المراد بقولنا زيد مشرك او سارق او زان والثاني
متعلق الحكم وهذا الذي هو المراد هاهنا بل هو حقيقة مطلقا فمن اتصف به في الماضي
والحال والمستقبل تعلق به الحكم والله سبحانه وتعالى في تلك الازمان لم يحكم بشرك احد
ولا زناه ولا سرقته وكذلك نظائرها وانما يحكم بالقطع والرجم والقتل والموصوفون بتلك
الصفات هم متعلق هذه الاحكام فعلى هذا المظلوم متعلق الحكم اي متعلق وجوب
النصرة لا محكوم به اي لم يحكم على احد بانه مظلوم فيصدق حقيقة فيمن اتصف به لكن
اندراج هذا الحكم قبل الاتصاف بكونه مظلوما يجب الاعتبار بنصر المظلوم السابق وادعا
تناوله بطريق المجاز تحقيقه لا بد من دليل يدل على الحمل على هذا المجاز وما يدل على ثبوت هذا
الحكم اعني وجوب دفع الظلم عنه هو وقوعه قوله صلى الله عليه وسلم المسلم اخو المسلم لا
يظلمه ولا يسلمه فكيف ما كان فالحكم ثابت اما بطريق وجوب النصرة او بطريق وجوب
عدم اسلام الاخ المسلم **الاربعون بعد المائة** النصرة التي تتعلق بالظلم الماضي
هو بالحمل على الانتهاء الشرعي على حسب ما يوجبه الشرع من غرم او حد او غيرهما فاذا
اسقطه المستحق الذي الظلم له نفذ سقطت النصرة فينقطع دلالة هذا الحديث على

ذلك

ذلك ومتى يسقط حد القذف بعفو المقذوف بعد بلوغ الامام فيجب ان يكون عنده
دليل اخر الحادية **والاربعون بعد المائة** اذا ثبت للابن على ابيه حق بطريق
من طرق الثبوت فاراد حبسه به فقد اختلفوا في ذلك والقول بحبسه نصرة المظلوم
اذا كان الاب ظالما بترك الوفاء فيجب عملا بالحديث والذين ابوا ذلك عارضوه بقاعدة
وجوب البر ولكن يحمل هذا الدليل مع تلك الدلائل الدالة على وجوب البر من باب تعارض
العمومين من وجه دون وجه لان وجوب نصرة المظلوم عام بالنسبة الى الولد وغيره
ووجوب بر الوالد عام بالنسبة الى ترك حبسه وغيره فيحتاج الى الترجيح وقد ترجح العمل بهذا
الحديث لان تحقق الظلم متصور مضبوط وتحقيق ما يجب من البر ومقداره غير منضبط
كانضباط هذا وايضا فالاب اما ان يلزمه بوجه من وجوه الالزام التي تحت على الوفاء
دفعا للضرر به اولا فان لزم كالملازمة له والترشيم فهو حقيقة الحبس ومعناه وربما تعين
الحبس طريقا ان لم يفد غيره وان لم يلزم بوجه من الوجوه ضاع الحق لنصر المظلوم بالكلية
وهذا بعيد من قواعد الشرع نعم ينبغي ان يتفاوت الحال في الزام الولد له بين ما يفعل معه
وبين ما يفعل مع الاجانب لمراعاة قاعدة البر وهذه المسئلة مفرعة على المذهب المشهور
في انه ليس للاب ان ياخذ من مال ابنه الا مقدار ما يجب عليه من الانفاق **الثانية والاربعون**
بعد المائة التشبيه الى النصرة اذا توقفت النصرة عليه نصر المظلوم فيدخل تحت ذلك
ايذاء العالم والمفتي الحكم الشرعي الذي يحصل به نصر المظلوم وهو من الواجبات عليه بشرطه
ويترتب عليه ان كل مظلوم نصر بقوله فان ثواب النصرة له وهذا فضل عظيم ومنقبة عالية
للعلماء لا سيما الذين اتقنوا القواعد من المدد المديدة والسنن العديدة وبقابلة الخطر
العظيم فيه على تقدير الخطا وكثيرا ما رايتهم يتهيبون في هذا بقولهم الواجب في ذلك بذل
الجهد والخطا بعد بذل الجهد معفو عنه وهذا صحيح ولكن الشان في بذل الجهد فهاهنا
تشكل العبرات وللتقصير اشارات كثيرة وبعضها قد يخفى ومن اشباهها شرعة المبادرة
الى الفتوى قبل التامل فيما لعله يحتاج الى التامل وكذلك الشرعة في الجواب قبل تامل معنى الاستفتاء
والنظر في الفاظه وما يحتمله وهذا الذي ذكرناه من الثواب انما يكون للمصيب المخطئ
الباذل للجهد معذور وماجور على اجتهاده لا غير وكذلك من نظر واجتهد ولم يتبين
له الحكم **الثالثة والاربعون بعد المائة** استدلوا على ان القضاء من فروض الكفايات
بالدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصر المظلوم داخل
هذه القاعدة فالدليل على وجوبه دليل على وجوب القضاء **الرابعة والاربعون**
بعد المائة وهو في الدلالة على وجوب الامامة الكبرى اقوى **الخامسة والاربعون بعد المائة** كل حق وجب الانسان بسبب ظلم تعلق به لحمل
الظالم على الخروج من ذلك الحق نصرة للمظلوم ويدخل تحته من تصرفات الحكام والولاة
ما لا يحصى هذه من افراد المسائل ونحن نذكر بعضها ان شاء الله تعالى ولنشرع عليك اذا نظرت الى

بصريات الفقها بما ذكروه من الاحكام ان بعض ما حكموا به استندوا فيه الى قاعدة كلية
معلومة عندهم فلو سئل بعضهم عن دليل خاص يرجع الى نص لم يستحضره والذين
لا يرجعون الى النصوص قد لا يستحضرون اندراج المسئلة المعينة تحت نص معين فان استحضار
كل ما ينبغي كما ينبغي ليس من قدره غير المعصوم من البشر فاذا ذكر بعض ما ذكرناه
فيه تأييد التنبيه على هذا الاندراج وفيه ايضا من الفايدة ان بعضه قد يقع فيه
خلاف فيقبله له ليتطرق شبه الخلاف وفيه ايضا انه قد يحتاج الى اثبات كونه ظلما فيتنبه
لذلك ليدل عليه وفيه انه قد يقوم في بعضه مانع او يتوهم قيام مانع فيتنبه
عليه **السادسة والاربعون بعد المائة** الى ايام التاسعة والتسعين بعد المائتين
الدفن في الارض المغصوبة ظلم واخراج الميت منها نصرة للمالك المستحق من اخراج الزكوة
ظلم للمساكين فالزامه اياه ولو بالقتال اذا تعين طريقا نصرة لهم المفرط في اخراج
الزكوة حتى يموت ظالم فاخراجه من تركته نصرة للمساكين استيلاء الكافر على المسلم باذلاله
بالملكة ظلم وازالة ملكه عنه اذا اسلم نصرة ومن هذا القبيل ما اذا شرط جاريه من قلعة
لكافر فاسلمت قبل الفتح فيعطى قيمتها لهذا الماخذ التدليس بالعيب على المشتري ظلم
فايفاء حقه برد راس ماله عليه اما باسترداد الثمن او بالارش في محلها نصرة واما عند
عدم التدليس فلا يدخل في هذا الباب التفريق في البيع بين الام والولد ظلم لها او له او لهما
ورفع هذا الظلم نصرة واما تعيين من امتنع من قبض حقه اذا بذل له حيث يجب عليه
القبول ظلم والزامه بقبضه نصرة فان لم يفعل فقد يدرج قبض الحاكم عنه تحت اللفظ
من وجب عليه حق مالي فامتنع من اداية فبيع الحاكم لايفاء الحق من هذا القبيل نصرة للمالك
اذا امتنع الشريك من العمارة لغير عذر حتى يتضرر شريكه ظلم وكذلك تعطيله
المنفعة بغير غرض سوى الضرر تبرعات المفلس بعد الحجر اتلاف لتعلق حق الغرماء فهو
ظلم فردها نصرة الدين ماله وان لم يحجر عليه فتبرعاته فيها اذهاب حق الغرماء فيردها
ادرجه تحت اللفظ لانه مثاله ولما بعد الحجر في معنى المنع من اتلاف اموال الغرماء من غير مزق
وتوقيف ذلك على امر آخر وهو حجر الحاكم يحتاج الى دليل على اعتبار هذا الوصف الزايد مخالفة
الوكيل في الشراء او البيع من هذا القبيل فرد تصرفه نصرة الشافعي رحمه الله عليه يوجب
ضمان المغصوبة باقصى القيم من حين الغصب الى حين التلف فيحبس العين في تلك المدة على المالك عن
ملكه تفويت لما زاد من القيمة عليه وهو ظلم فالزامه بما زاد من القيمة بعد الغصب نصرة
فله ان يتوصل بالحيلة الحيلولة بين المالك وملكه بغير وجه شرعي ظلم فمن يقول بايجاب القيمة
بالحيلولة فقد يدرجه تحت اللفظ المشابهة على الخيل جايزة وبعثها الى غاية لا يحتملها
ظلم ازالة ما يحدثه الغاصب في الارض المغصوبة من بناء وغراس من هذا القبيل حيث
وجب عليه اذا امانه فاخرجه من غير عذر فهو ظلم والزامه الاداء نصرة ومن الضمان
للحيلولة اذا اخرج المغصوب عن يد الغاصب وضمان الحيلولة اذا اقر لزيد ثم اقر بها لعمرو عند

من

من يوجب غرم القيمة لعمرو للحيلولة بين المالك وملكه بشبه الاقرار الاول وضمان الحيلولة اذا
جعل جارية الاجنبي بالشبهة ما دامت حاملا على مذهب من يراه وضمان الحيلولة اذا وطئ
الاب جارية ابنه واحبلها عند من لا يرى بنفوذ الاستيلاد ويمنع بيعها ما دامت حاملا
تضمين الشاجاذا تعدى والمودع اذا تعدى والصانع كذلك واحبال الاب جارية ابنه من
هذا القبيل العدول بين الرفقاء في القسم واجب وتركه ظلم والزامه العدل نصرة واما
استيفاؤه حق نفسه فقد تكلمنا عليه عضل الولي المراة بعد طلبها النكاح الكفو ظلم
كتزويج الحاكم نصرة المغرور بالعيب في النكاح محرم مع العلم بالعيب فاذا تعلق به ضرر
بغرامة المغرور بشيء فقد ظلم واثبات الرجوع على الغار مما عدم حيث يقال به نصرة
وذلك كالتغرير بالحرية ولما سبق النكاح بالعيب المقارن للعقد سبيله غرم المهر ومن كل
يوجب الرجوع في مثل ذلك فلما عارض المغرور بحرية الامة اذا علقت منه قبل معرفته
بالرق فالولد حر وعليه قيمته باعتبار يوم الولادة ويرجع بها على الغار وتقل بعض
مصنفي الشافعية الاجماع اعني في الرجوع والتزام الرجوع عليه لارتكابه الظلم بالغرور
المؤدي الى الاضرار بالوطي للمظلوم اذا وطئ الاب جارية الابن واحبلها فالظاهر من
الاقوال عند الشافعية رحمهم الله ثبوت الاستيلاد فيلزمه قيمتها وفي قيمة الولد وجهان
وان لم يثبت الاستيلاد لزمه قيمة الولد ان انفصل حيا باعتبار قيمته يوم الانفصال فهذه
المسايل تتبع ظلمه بالوطي المحرم الموجب للاضرار بالغير فالتغريم نصرة واما المغروم قيمة
الولد غير مسئلة الاب حيث لا يكون الوطي محرما فليس من هذا القبيل الاكراه على الطلاق
والعتاق وسائر ما لا يلزم المكره ظلم فمن يرفع حكمه يدرجه تحت اللفظ اذا امتنع المولى
بعد المدة من الطلاق او الفيء فنصره المراة بالزام فراقها منه نصرة حبس نفقة الحيوان
ظلم فالزام ذلك لايفاء بذلك الحق نصرة لها اقامة الامام جلادا كافرا يستوفي الحدود من
المسلمين تسليط الكافر على المسلم يمنع ذلك ويكون ظلما والمنع منه نصرة استعانة الامام
بالكفار على قتال البغاة تسليط للكافر على المسلم وقد منع وهو ظلم التعدي في استيفاء
القصاص فوق القدر المستحق ما يوجب لحوق ضرر زايد بالمقتص منه كقتله بسيف مسموم
مثلا ظلم توكيل من لا يحسن استيفاء القصاص تسبب الى الاضرار بغير مستحق كل جناية على
الاطراف ظلم فايجاب القصاص نصرة واما ايجابه على الانفس بالقتل ففي دخولها تحت هذا
المعنى نظر فلتتامل جعل البيع في محل العدوان حيث يحرم ذلك ظلم ويدخل تحته من ايجاب
الضمان مسايل الاشباه الموجبة للتغرير لحق الادمي باقامة التعزير نصرة للمظلوم فيجب عن ظلمه
ولا يدخل تحت ما نحن فيه التغرير لحق الله تعالى المرتد يلزمه غرامة ما اتلف في حال ردته اذا اسلم
عند الشافعية رحمهم الله فيندرج تحت نصرة المظلوم ومن ابى ذلك للمعارض اشبه الباغي
مال العادل والعادل مال الباغي ظلم لان البغي لا يبيح المال اذا وقعت الخصومة بين مسلم وذمي
فحكم الحاكم بينهما رفع لظلم الظالم منهما فيجب شرط الشافعية للبغاة شروطا لا يستوفي حكم

www.alukah.net

حكم البغي الابها فاذا اختلت بعض تلك الشروط اوجبوا الضمان بالاتلاف لكونه ظلما الا ان هذا لا يتم
الا بعد اثبات تلك الشروط بدليله قال البغاة قال لدفع المفسده مع قيام المانع وهو الاسلام
نشا من هنا اعتبار الفقها لكيفيات في قتالهم فالخروج عنها ظلم والزام ما يترتب عليها
نصرة للمظلوم ويدخل تحت هذا المسايل قال الامام مع البغاة فيدخل في نصرة المظلوم ما
ما تشرايه النظر فيه واستخلاص الحقوق فيه ما هو اعوان الحاكم في تنفيذ احكامه نصرة
للمظلومين واما منهم فرض اذا تعينت حاكان حضرا مجلس حكم بما فاختلف مذهبا هما
في قتال ان مثلا كالزنديق بعد اسلامه فبادره من يعتقد عصمته بالاسلام الى الحكم بعصمته
قبل ان يحكم مخالفه بقتله دفع للظلم عنه فهو نصره اقامه الشهاده على الظالمين بالانكار يدخل
تحت نصره المظلوم اعلام الشاهد بشهادته لمستحق الحق اذا لم يكن عالما بانه يشهد له عند
ما ينكر المدعى عليه نصره للمظلوم فيجب وكذلك شهادة الحسبه فيما يتعلق بحق الادمي
عند الحاكم كل حق وجب تقديمه فتاخيره ظلم وكذا عكسه المظلوم اعم من كونه
ادميا او غيره فتحميل الدابه ما لا تحمله ظلم للشارع احكام في ذبح الحيوان الماكول قال
صلى الله عليه وسلم اذا قتلتم فاحسنوا القتله واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحه وليحد احدكم
شفرته وليرح ذبيحته فكل خروج عن تلك الاحكام ظلم الحيوان الذي لا يوكل ولا ضرر فيه
ولم يومر بقتله الا قريب يحرم قتله والرافعي رحمه الله في كتاب الحج قسم الحيوان الذي ليس اصله
ماكولا على اضرب منها ما يستحب قتلها للمحرم وغيره وهي المؤذيات بطبعها نحو الفواسق
الخمس ومنها الحيوانات التي فيها منفعة ومضره كالفهد والصقر والباز فلا يستحب
قتلها لما يتوقع من المنفعه ولا يكره لما يخاف من المضره ومنها التي لا يظهر فيها منفعه
ولا مضره كالخنافس والجعلان والسرطان والرخمة والكلب الذي ليس بعقور فيكره قتلها
فجعل هذا من قبيل المكروه لا غير قتل الكافر للمسلم ظلم فلو تبارز مسلم وكافر فاراد
الكافر قتله بعد ايجافه منع منه ولو شرط الكف عنه الى حين القتل فالشرط باطل نص على
معناه بعض مصنفي الشافعيه الغيه ظلم للمغتاب فالرد لها والقيام بنصره نصره للمظلوم

الموفية مائتين من اعظم نصرة المظلومين فكاك الاسرى المسلمين من ايدي العدو
اما بالجهاد او بالفداء وقد اعظم العلما ذلك وانه لعظيم لعندنا فيه وجه انه كدخول
الكفار بلاد الاسلام بعلى هذا يصير الجهاد فرض عين ويجب النفير العام ويحل جرايه
عن الافتاء على الوجه الذي فصل في مثله نزول الكفار بلاد الاسلام وروى الشهب عن مالك
انه قال ويجب على المسلمين فدا اساريهم بما قدروا عليه كما يجب عليهم ان يقيلوا حتى يستنقذوهم
وقال الاصبغ عن اشهب عن مالك وان لم يقدروا الا على فدايه بكل ما يملكون فذلك عليهم

الحادية بعد المائتين قتال الكافر للمسلم فاذا تبارز كافر ومسلم فخيف على المسلم
فهل يجوز ان يجاف فيه فاجاز الشافعيه رحمهم الله قتل الكافر اذا لم يكن يشترط الكف عنه
واما المالكيه فاختلف قول سحنون اذا تبارز مشركا فخيف عليه الايجاف فقال لا يجاف

وقال

وقال لا باس ان يجاف ولا يقتل الكافر لان مباوزته بالعهد ان لا يقتله الا واحد وبكر ابن حبيب
ايضا الخلاف وقال لا باس ان يعضد اذا خيف عليه الغلبه وقيل لا يعضد لانه لم يوف بالشرط
قال ولا يجوز لان العلج اذا اسره يحق علينا ان نستنقذه اذا قدرنا وقد ضرب شيبه رجل
عبيده بن الحرث بن الحرث بن عبد المطلب في المبارزه فقطعها فكر عليه حمزه وعلي فاستنقذاه
مرتين **الثانيه بعد المائتين** اذا بارز المسلم الكافر وشرط الكافر الكف عنه الى انفصال القتال
فالحق المسلم فقد انقضى القتال فيمنع منه هذا مقتضى كلام بعض مصنفي الشافعيه رحمهم الله
الثالثه بعد المائتين قال سحنون ولو ان ثلثه او اربعه بارزوا مثلهم جاز
تعونه بعضهم بعضا مثل ان يمنع احدهم من صاحبه من الكفار ولا باس ان يعين اصحابه
ودليله ما ذكر في مباوزه الثلاثه يوم بدر **الرابعه بعد المائتين** المماثله التي يعتبرها
مالك والشافعي رضي الله عنهما في القصاص وكيفيه ان يفعل في الجاني ما فعلا بالمجني عليه وقد
يخالفهم فيها ابو حنيفه رضي الله عنه فلا يرى القود الا بالسيف هل ان يشدد بالحديد على
رعايتها بان يقال الالم الحاصل بنزول بالقاتل نزوله بالمقتول فان القدر الزايد من الالم ظلم للمقتول
فاذا نزل ما يقابله في جزايه فهل يتصور فيه والمخالف اما ان يمنع عدم النص بعد القتل بالسيف
او يقيم دليلا على الغا اعتبار القدر الزايد فيدخل تحت هذه القاعده مسايل الخامسة
بعد المائتين اختلفوا على الجاني في العبد في ما دون النفس على مذاهب احدها ارش ما نقص
من قيمته فقط وربما عبر عن القيمه بالثمن فقيل ما نقص من قيمته فقط وربما عبر عن القيمه
بالثمن فقيل ما نقص من ثمنه وهذا مروي عن الحسن ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري
ان رجلا من يقولون العبيد والاما يبلغ فينظر ما نقص ذلك من اثمانهم وهذا مذهب
الظاهريه وثانيها ان جراح العبد من قيمته كجراح الحر من ديته فعلى هذا في كل واحد من عينه
ويده ورجله نصف قيمته وروي هذا عن عمر رضي الله عنه من طريق عبد الرزاق عن ابن
جريج عن عبد العزيز ابن عمر بن عبد العزيز عن ابيه ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال يعقل
العبد في ثمنه كعقل الحر في ديته وروي ايضا عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه الروايه عن
عمر منقطعة فيما بين عمر بن عبد العزيز وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما اذ لم يلقه ولعله
اشتهر عنده فنقله ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن سعيد بن المسيب قال جراحات
العبيد في اثمانهم بقدر جراحات الاحرار في دياتهم قال سحنون بعضهم وهو قول الشعبي
والنخعي وعمر بن عبد العزيز والشافعي وسفيان الثوري والحرجي وشريح الا ان الحسن قال
ان بلغ قيمة جميع القيمة لم يكن له الا ان يسلمه وثالثها مذهب
مالك رحمه الله تعالى ان الواجب في جراحه ما نقصه بعد برويه الا في اربع جراحات الموضحه
والمامومه والجايفه والمنقله فان الواجب فيها من قيمتها بمنزلتهن من ديه الحر هذا هو المعروف
من مذهبه وقد روي عن مالك فيما حكى ابن حزم اذا قطع يدي عبد وفقا عينه اعتق عليه
وغرم قيمته كامله لسيده وهذه المسئله احدى المسايل التي اختارها المزني للرد على مالك

www.alukah.net

وهو ثلثون مسئله جمعها في كتاب واجابه عنه من المالكيه ابو بكر الابهري وابو محمد عبد الوهاب
القاضي رحمهم الله تعالى وتابعهما ان جراح العبد في قيمته كجراح الحر في ديته الا ان تبلغ
قيمه العبد عشره الاف درهم فصاعدا او تبلغ قيمة الامه خمسة الاف درهم فصاعدا فلا يبلغ
بارش تالم الجراحه مقدارها من ديه الحر والحرة لكن يحط من ذلك قيمتها وحصتها من عشره
دراهم في العبد وحصتها من خمسه دراهم في الامة الا ان يكون نقصا واذن فيرا او شفه جاب
فيرا ولم ينبت فيه الا ما نقصه وهذا محكي عن حنيفه رحمه الله عنه فان بلغ من الجنايه
عن العبد ما لو جني على حر لوجب فيه الدية كلها فليس له الا امساكه كما هو ولا شي له او اسلامه
الى الجاني واخذ جميع قيمته ما لم يبلغ عشره الاف درهم فصاعدا فليس له الا عشره الاف درهم
عبر عشره دراهم وفي الامه نصف ذلك وقد نقل في المسئله غير هذه الاقاويل التي ذكرناها اما
القول الاول وهو تضمين الجراحات ما نقص من القيمه مطلقا فظاهر وطريق
الاستدلال عليه من الحديث ان يقال قد علم جزما ان مقصود التضمين في الجنايات على
الاموال جبرها فات على المالك والجبر يقتضي المماثله والمكافاه فما نقص اذا زاد فهو ظلم
اما للمالك او الجاني بحيث يقول لو كانت جراح العبد من قيمته كجراح الحر من ديته لزم اما
الظلم للمالك او الجاني بيان الملازمه انه اذا وقطع يد عبد يساوي مايه فنقص من قيمته
ثلثون فايجاب الخمسين مع حصول الجبر بثلثين ظلم للجاني ولو نقص من قيمته ستون فالاكتفا
بخمسين في جبر ما نقص على المالك ظلم له واذا كان ظلما وجب ان يمنع بالنص وهو الا
بنصر المظلوم وهذا قياس جلي جدا فالقاعده وهي ان المقصود بالضمان جبر المماثله
الفايته على المالك معلومه جبرها فلا ينبغي ان يخرج عن هذا الا بمانع من النصوص يمنع
منه وابن حزم يدعي ان من قال جراح العبد في قيمته كجراح الحر في ديته قول لا دليل عليه
لا من قران ولا من سنه فاسده واما الاقيسه الشبهيه ورد هذا القياس الجلي بها فمسئل
السادسة بعد المايتين الاتمام التاسعه بعدها قد ذكرنا ان الحكم في تحاكم المسلم
والذمي الى حاكم المسلمين وانه يجب دفعا للظلم وهذا عند الشافعيه اما تحاكم الذمي
مع اهل دينه ففي وجوب الحكم بينهما قولان عند الشافعيه الصحيح الوجوب وان كان له
اخرى ففيه طريقان منهم من خرجه القولين وقطع الجمهور بوجوب الحكم فانهما اجتمعا
على حاكم واحد بينهم خصاما في دار الاسلام واهل العهد اذا كانت خصومتهم مع
المسلمين وجب الحكم وان اتحدت ملتهم لم يجب الحكم انما نقله بعض مصنفي الشافعيه
رحمهم الله وان اختلفت ملتهم فقيل يجب باختلاف ملة الذميين وانما لم يوجب الحكم بين
المعاهدين اذا اتفقت ملتهم بناء على انا انما التزمنا الكف عنهم دون الذب والحماية
وهذا ما اخذ غيرنا نحن فيه فانا انما ننظر بالشبه الى الظلم ووجوب النصرة فيه لا
بالشبه الى ما خلا خر وهذه اربع مسائل للبحث فيها مدخل بالشبه الى الظلم والنصرة ينبني
على مسئله نذكرها وهي في محل النظر **العاشره بعد المايتين** هل يوصف الكافر على

الكافر

العاشر

الكافر بالحرمه بناء على القول بانهم مخاطبون بالفروع فقد قالوا في الاصول ان المسئله معنا
انهم يعاقبون عليها في الدار الاخره وهذا مما لا يثبت بالعقل وانما يثبت بالنقل فان
وجد دليل يدل عليه فقد ثبت الحرمة وترتب عليها الظلم وترتب عليها وجوب النصرة
في المسائل المذكوره وان لم يقم دليل عليه فيجب وجوب الحكم بين المسلم والذمي ان ظلم
المسلم للذمي وبالعكس حرام والاول بمقتضى العهد والثاني بمقتضى الدين واما في
مسئله حكم الذميين اذا تعاهدين فهو يبنى على ما قلناه من ان ما لا يكافر على الكافر حرام
ام لا فان قيل به دخل في نصرة المظلوم وان لم نقل به خرج منه ما اذا تحاكم الحربي لاجل مال
الذمي لانه لا يكون حينئذ من باب الظلم ويكون عن الذمي باب الوفا بمقتضى الذمة
وهذا ينظر بمثله المسائل المذكوره وقد يستدل على انه ليس من باب الظلم بقوله تعالى
فان جاوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم فانه لو كان ظلما لزم التخصيص في نصرة المظلوم
ومخالفه القاعده الكليه التي فهمت من الشرع في دفع الظلم وازالة البغي والفساد في
الارض مع ازالة واللاه لا يحب الفساد وقد يستدل على انه منه بقوله صلى الله عليه وسلم حكايه
عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما وهو عام في جميع العباد
يدخل فيه ظلم الكافر للكافر فاذا حمل الظلم على الظلم العرفي لا على الظلم الشرعي فانه
ان حمل عليه فقد يمنع كونه ظلما وانه يدخل تحت النص فيمنع الادلة في هذه المقدمة
تعليلها ينبني المسائل المذكورة **القول** في المانع من النصرة وما يتوهم كونه
مانعا واختلف فيه وفيه مسائل على شاق العدد السابق الى الثالثه والثلاثون
الاولى قد يتحقق كون الشي ظلما لكونه اضرارا بالغير محرما ويمتنع فيه بعض النصرة المانع
ومنه امتناع القصاص في جنايه العبد عن من لا يكافي الجاني كجنايه المسلم على الذمي وجنايه الحر
على العبد عند من لا يرى القصاص فيه وجنايه الاب على ولده اما مطلقا عند من يراه واما حيث
يتفق عليه فانه ظلم قطعا وامتنعت النصرة بايجاب القصاص وامتنع مطلق النصرة
ولتعرض ذلك في الجنايه على الطرف لما اشرنا اليه من ان دخول الجنايه تحت هذا المعنى فيه
نظر واذا وجد البدل في الجنايه فلم تعده النصرة الثانيه بعد المايتين فان قلت فهذا
يلزم في مثل هذا التخصيص العموم في وجوب النصرة ام لا قلت لا يبعد ان يبنى ان موجب
العموم اذا فان قلنا ان موجب العموم عينا فهنا امتنعت النصرة الواجبة للمجني عليه
لمعارض فيلزم التخصيص وان قلنا ان موجب العموم احد الشيئين اما القصاص او
الديه فلا تخصيص **الثانية** بعد المايتين وكذلك يلزم التخصيص في كيفيه المماثله التي
يعتبرها مالك والشافعي رحمهما الله تعالى في القصاص اذا ثبت لقيام المانع من بعضها
كالقتل بالمباطه وايجاب الحر في الافعال المحرمة **الرابعة** بعد المايتين كل عدو من جنايا
اشتغل القصاص فيه بالشبهه التي لا ترجع الى اعتقاد الحل كشريك الخاطي وشريك
الاب عند من يرى ذلك فهو ظلم لتحريمه ولا يجب نصره عند من ذلك القايل بالقصاص وفيه

www.alukah.net

البحث العدم واما ملت بالشبهه التي لا ترجع الى اعتقاد الحل لان اعتقاد الحل لا يبيح التحريم
من معتقده فلا يكون ظلما وان وجبنا الضمان فالضمان لا يتوقف على الظلم ○
الخامسة بعد المايتين قد يتوقف نصر المظلوم على شرط براءة بعض العلما كما يقال
في حقوق الادميين انها تتوقف على استدعاء المدعي فاذا ثبت ذلك فهذا تخصيص اخر ○
السادسة بعد المايتين باع عبدين من رجل دلس بعيب في احدهما نفي جواز افراده بالرد
خلاف وعند الشافعيه قولان فيمكن ان يستدل على تمكينه بان البايع ظالم بتدليسه عليه
فيمكنه من الرد عليه نصرة للمظلوم والمانع من ذلك يراعي حق البايع بتبعيض الصفقه
عليه وهذا يكرر شوكه القول بتغريم الغاصب من ماله اذا جبر حق المغصوب منه بما يوفيه
وانما فرضنا المسئله في تدليس الغاصب ليدخل تحت نصر المظلوم فانه لو لم يكن مدلسا
كان الرد عليه من باب ايفاء الحق لمستحقه وقد بينا انه اعم من نصره المظلوم السابعة
بعد المايتين فان كان العبدان معيبين نفي الافراد خلاف مرتب على ما قبله والكلام كالكلام
الثامنه بعد المايتين اشترى اثنان عبدا من واحد فاراد احدهما ان يفرد برد نصيبه
جاز على اصح القولين عند الشافعيه رحمهم الله فيفرض المسئله في التدليس ويجي الكلام
الى اخره ومن منع فلقيام مانع عنده وفي هذه المسئله مانعان احدهما عيب التشقيص
بسبب الرد والثاني اتحاد الصفقه وفي تعيين احدهما للاعتبار وجهان يخرج عليهما
ردما لا ينقصه التشقيص من ذوات الامثال التاسعة بعد المايتين الحربي اذا
ظلم المسلم في نفسه وماله ثم اسلم لم يطالب بما تلف من جناياته وقد كان ظالما للمسلم
وانما كان كذلك للمصلحة الراجحه هي التالف على الاسلام وعدم التنفير عنه ○
الثالثة والثلثون بعد المايتين في مقدمه نقل عند الشافعيه اختلاف في ان
البغي هل هو اسم ذم وهل يسمى الباغي عاصيا فقيل لا يسمى باسم ذم وان الباغين ليسوا
فسقه كما انهم ليسوا بكفره ولكنهم مخطون فيما يفعلون ويذهبون اليه من التاويل
ومنهم يسميهم عصاة ولا يسميهم فسقه ويقول من كل معصية يوجب الفسق ○
الرابعة والثلاثون بعد المايتين ما وجد من اموال اهل العدل عند البغاة
وجب رده الى اربابه وهو ظاهر واختلفت في ضمان البغاة وما اتلفوه على اهل
العدل من نفس او مال وهذا ينبني اولا على ان الباغي عاص او لا فان قلنا لا لم يدخل
تحت نصر المظلوم وان اوجب الضمان فمن باب ايفاء الحق وان بالعصيان قاتلا انهم
ظلم فمقتضاه ضمانهم لما اتلفوه ولكن المانع قايم وهو مصلحة التاليف بالعود
الى الطاعة وقد قيل به عند الشافعيه اي انهم لم يلزمهم الضمان وقال سحنون
المالكي في الخوارج ولا يتبعوا بما شملوا من دم وما لوا من فرج لا يقود ولا دية ولا
صداق ولا حد الخامسة والثلاثون بعد المايتين اختلفوا في الجماعه من المرتدين
لهم شوكه اذا اتلفوا مالا او نفسا ثم اسلموا هل يجب عليهم الضمان وهذه نصرة لمظلوم
ومن

ومن لم يوجب المطالبه راعى المانع الذي كان في الكافر الاصلي وهو التالف وعدم التنفير
السادسة والثلاثون بعد المايتين اصحاب الشوكه اذا لم يكن لهم تاويل ظاهر
وفي الزامهم تغريم المتلفات خلافا للشافعيه ومقتضى القاعده الالزام وعدم المانع ○
السابعه والثلاثون بعد المايتين من الموانع المحققه مسئله ما اذا غصب ساجة
وادخلها في سفينه وفيها حيوان لو مال يحترم لغير الغاصب فانه يمتنع نزعها ودفعها
للمالك اذا كان سببا لتلف ما ذكر وهذا ظاهر جار على القواعد لان حق المالك يكن جبره
من غير اتلاف لهذه المحترمات فتقديمه مع الاتلاف تقديم لاخف المفسدتين على اعظمهما
الثامنة والثلاثون بعد المايتين ومن الموانع ما اذا غصب خيطا وخاط
به جرح حيوان محترم ○ التاسعة والثلاثون بعد المايتين اذا تبارز مسلم وكافر وشرط الكافر ان لا يعان المسلم عليه الى انقضاء القتال وجب الوفا بالشرط
في ترك اعانه المسلم عليه قبل انقضاء القتال نصوا عليه عند الشافعيه ولا شك ان قتال
الكافر للمسلم ظلم واعانه المسلم عليه نصره المظلوم فهذه نصره محرمه وانما قيل بها
لتعارض قوي المعارضه عظيمه النفع في الجهاد ولا تتم الا بان كل واحد منهما من غير
قرينه الاربعون بعد المايتين الامام الثلاث والاربعون من صور تعذر النصر
كما لو ظلم القاسم بين النساء احدى نسائه ثم طلق المظلوم بهن فقد تعذر النصر وهو القضا
لان معناه انقطاعه عنهن والاشتغال بقضاء المظلومه وهو بطلاقه مترفع عنهن وكذلك
لو طلق المظلومة ولم يردها وهناك قيل تبقى الظلامه الى يوم القيمه وكذلك لو مرضت
واحدة بحيث يوجب عليه القضا تعذر عليه القضا قال بعضهم فان قرب قضى بالاجماع
الرابعة والاربعون بعد المايتين قد تبين ان من اعظم نصره المظلوم اتقاذ اسير
المسلمين من ايدي العدو اما بالقتال او بالفداء وقد يقع في بعض صور الفداء موانع
او ما يكون ان تكون موانع فيحتاج الى النظر فيها وفي اباحة الفداء بها فمن ذلك الفداء بالسلاح
والخيل وفيه من المفسده اعانة الكفار وتقويتهم على قتال المسلمين فاجاز اشهب من المالكيه
ذلك فان طلبوا الخيل والسلاح فلا باس ان يفدى به وفي رواية ابن سحنون عن ابيه يفدى
بالخيل والسلاح والمومن اعظم حرمة وفي كتاب ابن المواز قال ابن القسم اذا طلبوا
فداء المسلم بالخيل والخمر فلا نصالح بالخيل وهو بالخمر اخف فاقتضى هذا النقل
الخلاف في الفداء بالخيل واما بالسلاح فاذا منع بالخيل ففي السلاح اولى الخامسة
والاربعون بعد المايتين ومن ذلك الفداء بالخمر وقد قدمنا تخفيف امر القسم
له بالنسبة الى الخيل والمنقول عن اشهب انه قال واما الخمر فلا ولا يدخل في ناقله
بمعصيه وعن سحنون لا باس ان يتباع لهم للفداء وهذه ضروره وفي كتاب ابيه عنه
وان طلبوا الخمر والخنزير والميته امر الامام اهل الذمه بدفع ذلك اليهم وحاشهم
بقيمته في الجزيه فان ابوا ذلك اهل الذمه لم يجبروا ولم يراشهب يعني انه لا يفدى بالخمر

www.alukah.net

قلت النظر في هذا كله انما هو راجع الى اعتبار المصالح والمفاسد وترجيح بعضها
مع بعض وفي النظر الى العمومات والنصوص في مثل هذا عسر شديد يزول فيه دانس
من يريد ان يحاوله من الظاهرية ان حاولوه لما يقع فيه من التعارض بين العمومات
والذي اقوله الان بالنسبة الى النظر الى المصالح والمفاسد والعلم عند الله تعالى
ان الحال لا يخلو من ان يتعين الفداء بما ذكروا اولا فان تعين الفداء باحد هذه الامور
بان لا يرضى العدو الا بها فها هنا يقع التعارض والاقرب الجواز اما في حق الخمر فلان وضع
اليد عليها وعدم اراقتها متاخر المرتبة في المصلحة عن فكاك المسلم من اسر العدو قطعا
لان ذلك من مرتبة الضرورة والمنع من وضع اليد على الخمر من مرتبة التكميل والاول ارجح
واما الفداء بالسلاح والخيل فهو وان كان اعظم مفسدة من الفداء بالخمر الا انه يرجح على ترك الفداء
به في حال تعين الفداء به لوجوه الاول ان المنع من تمكين العدو من السلاح من قبيل منع الوسائل
والمنع من اذلال المسلمين في الحال من قبيل المقاصد والثاني راجح على الاول لما قدمناه
من مرتبة الضرورة والتكميل والثالث ان المفسدة في اذلال العدو والاضرار به مفسدة محققة
في الحال والمفسدة في استعانة العدو به على القتال مفسدة متوقعة يحتمله لعدم الوقوع
فالاول اولى بالدفع واما قول سحنون فقول بجواز الفداء بالخمر اذا فوضه الامام الى اهل
الذمة فلم يفوض اليهم الا لما رآه جائزا ويستفاد بالتفويض اليهم مصلحة عدم وضع اليد
عليه **السادسة والاربعون** بعد المائتين قدم من له امان وبيده مال المسلم واحراره
مسلم اختلف المالكية فيه فقال بعضهم انهم يعطون قيمة المسلمين الاحرار وان كرهوا وقال
ابن المواز لا يعرض للمستامنين فيما بايديهم من متاع المسلمين ومن عبيدهم ولا احرار مسلمون
وذميون ولا مكاتبون ومدبرون وقال وله بيع ما شاء من ذلك واخذ ثمنه او الرجوع به بعد
ان يغرم ما يدل عليه قال ابن زيد يريد على قول ابن القسم في روايته قال ابن المواز واما اذا
اسلم المستامن او الحربي فلا حق له في كل ما بيده من حر ومسلم ويخرجون من يده بلا غرم ولا خلاف
في ذلك احد وهذا الذي حكيناه عن ابن المواز من المستغرب وهو تجويز بيع احرار المسلمين
واستهلاك الكافر لهم دليل فيه ما يتوهم معارضته لاصل الاذلال الا ان يتوهم ان
معناه انه تعرض له فيما في يده **السابعة والاربعون** بعد المائتين قد قدمنا
ان المنع من التفريق بين الام وولدها وايجاب الجمع قال بعض مصنفي الشافعية رحمه الله
عليهم ويجوز التفريق للضرورة بان تكون الام حرة او ملكا لغير مالك الطفل **الثامنة
والاربعون** بعد المائتين المانعون للخروج على الامام الجائر وهم الاكثرون حتى عد ذلك
في اعتقاد اهل السنة قائلون بالتخصيص لنصرة المظلوم في هذا المحل وهم احاديث وردت
بذلك وامروها على ظاهرها لمعارض مفسدة الفتن وثوران الهرج ومن راى الخروج لازالة
ظلمهم عن المظلومين وهم بعض السلف فهو داخل على مذهبهم تحت الحديث ٥
التاسعة والاربعون بعد المائتين المانعون لقضاء القاضي بعلمه في الحدود

شبيه عظيم امرها واقتضاء ذلك الابتلاء بها الا انه قد يكون هذا تخصيصا لعموم نصرة المظلوم
الخمسون بعد المائتين المانعون لقضاء القاضي في غير الاموال تشبيه الخطاط
رتبة الاموال عن غيرها **الحادية والخمسون** بعد المائتين ما عدا من منع الانكار
بالوعظ في حق الفاسق لم يعلم فسقه شبيه انه يفضي الى تطويل اللسان في عرضه
بالانكار واما الحسبة المشهورة فلا على الفاسق في اراقة الخمر وكسر الملاهي وغيرها
اذا قدر عليه **الثانية والخمسون** بعد المائتين قال بعض مصنفي الشافعية رحمهم الله
ولو قصده قريبه او اجنبي بقتل او فاحشة كان دفعه عنها كدفعه عن نفسه في الوجوب
وغيره وقال ارباب الاصول لا يجب ذلك الا على الولاة قال واختلفوا في جواز
شهر السلاح لذلك في حق الاحاد وهذا الذي قاله قد فصل من قول غيره وبسط وحاصله
ومعناه انه اذا صال صائل على اجنبي فلغير ذلك الاجنبي دفع ذلك الصائل لانه معصوم
مظلوم وسواء في ذلك ان يكون الصائل آدميا للمصول عليه او سبعا له ولو كان المصول
عليه ذميا والصائل مسلما فكذلك يجوز الدفع عنه قلت واذا كان في ذلك اختلاف
نص المظلوم فمقتضى الامر الوجوب فينبغي ان يقال بمقتضى الحديث والشافعية
اختلفوا في وجوب الدفع عن الغير على ثلاثة طرق الاظهر منها ان حكم الدفع عن الغير حكم
الدفع عن النفس حتى يجب حيث يجب هناك ويكتفى الوجوب هنا حيث يكتفى هناك والثانية
القطع بالوجوب لان الايثار انما يكون لحظ النفس فاما سائر الناس فلا يؤثر بعضهم
على بعض والثالثة القطع بالمنع ونسب بعض الاصوليين ان شهر السلاح يحرك الفتن وليس ذلك
من احاد الناس وانما هو من وظيفة السلطان وعلى هذا فهل يحرم او يجوز من غير وجوب
يحكى عنهم فيه اختلاف قلت لا شك ان هذا داخل تحت نصر المظلوم ومن اراد اخراجه
فعليه دليل يدل عليه والذي ظهر من الكلام الذي حكيناه انه جعل الولاية شرطا في منع هذا المنكر
شرطا في الوجوب فيها فيكون عدمها مانعا او مشاوبا للمانع وهذا بعيد عندي وان
اخذ على اطلاقه ولم يشترط فيه امكان الانكار من جهة الولاة وكيف يمكن ان يقال انه
اذا قصده بالقتل حيث لا وال ولا يمكن خلاصه بنصره وانه يترك وقتله وهذا الحديث
الذي يحتج فيه بما جاء في ذلك وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل لمسلم اخوه المسلم لا يظلمه ولا يسلمه
فهذا اسلام للمسلم للهلاك في غير ذلك من الدلائل **الثالثة والخمسون** بعد المائتين اذا قلنا
ان الكافر مخاطب بالفروع فهل يخص من نصر المظلوم حين يمتنع عليه ذلك في حق المسلم هذا
قد تكلم فيه في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقيل فيه ان الكافر ان منع المسلم بفعله
فهو تسليط عليه وما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واما مجرد قوله لا تزن فليس
محرما عليه من حيث انه نهي عن الزنى ولكن من حيث انه اظهار له الاحتكام على المسلم
وفيه اذلال للمسلم والفاسق يستحق الاذلال لكن من الكافر الذي هو اولى بالذل منه
فهذا وجه معناه اياه من الجهة والا فلسنا نقول ان الكافر يعاقب بسبب قوله لا تزن

ـ ـ ـ

الا ما فيه من القيام بالشعار وزوال المفسدة وعلى هذا التقدير يكون المقتضي للمنع
قائما وما يقال في ذلك من اقامة الشعار واهانة العاصي فهو من قبيل المعارض ومحل الكلام
فيه انه هل يساوي ذلك المقتضي او يرجح عليه حتى يقدم عليه ويباح الانكار مع قيام
المفسدة لاجل معارض المصلحة ومما يستدل به على الجواز الحديث عن ابي سعيد الخدري
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان من افضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان
جائر وهذا الحديث اخرجه الترمذي في جامعه من رواية عطية عن ابي سعيد الخدري
وقال فيه وهذا حديث حسن غريب والامر كما قال لعدم تهمة عطية بن سعيد بالكذب
ورواية الاكابر عنه لكنه معروف بالضعف السادسة والستون بعد المائتين
لما حكم في الاحياء بانه يستحب الانكار في حال خوف الضرر وبسط الكلام فيه ان يقتصر المكروه
عليه فان علم انه يضرب معه من اصحابه او اقاربه او رفقائه فحكمه انه لا يجوز له الحسبة
بل يحرم لانه عجز عن رفع المنكر الا ان يفضي ذلك الى منكر اخر وليس من القدرة في شيء
السابعة والستون بعد المائتين علم انه لو احتسب لبطل ذلك المنكر ولكن كان ذلك
سببا لمنكر اخر يتعاطاه عند المحتسب عليه فذكر في الاحياء انه لا يحل له الانكار وعلى
الاظهر لان المقصود عدم مناكير الشرع مطلقا لا من زيد وعمرو وذلك بان يكون مع الادب
مثلا شرب جلال نجس يشيب وقوع نجاسته فيه وعلم انه لو اراق لشرب صاحبه الخمر او شرب
اولاده لا عوازه الشرب الحلال فلا معنى لاراقته ذلك قال ويحتمل ان يقال انه يريق
ذلك فيكون هذا مبطلا للمنكر واما شرب الاخر فهو الملوم فيه والمحتسب عزما در على منعه
من ذلك المنكر وقد ذهب الى هذا ذاهبون وليس ببعيد قال هذه مسائل فقهية
لا يمكن فيها الحكم الا بظن ولا يبعد ان يعرف بين درجات المنكر ومنكرها الذي يفضي الى الحسبة
والتعيير فانه اذا كان يذبح شاة لغيره ليأكلها وعلم انه لو منعه ذلك لذبح انسانا واكله
ولا معنى لهذه الحسبة نعم لو كان منعه من ذبح انسان وقطع طرفه يحمله على اخذ ماله فذلك
له وجه الثامنة والستون بعد المائتين ذكر غير واحد ما هذا الذي اذكره معناه
واللفظ لبعضهم وهو ان سبيل منكر المنكر ان ينكره بقدر ما يظن زواله فقط فان
امكن زواله بالتخويف والوعظ والزجر اقتصر على ذلك ولم يبسط يده الى سواه وان
احتاج فيه الى فعل مع القول اقتصر على اليسير ما يمكن زواله به ولم يجاوز ذلك وان احتاج
الى القتال قاتل عليه ورتب ذلك على حسب ما يؤديه اجتهاده وغلبة الظن فان لم يمكن
انكاره بلسان ولا يد انكر بقلبه ورغب الى الله تعالى في ازالته قال هذا الذي اشرف
اليه ولا يبلغ منكر المنكر بالسيف والسلاح الا مع السلطان ولكن ينكر بما دون السيف والسلاح
الا مع السلطان ولا يمكن هذا الترتيب الذي حكيناه ذهب اليه غير واحد من الاشعرية
والمعتزلة والذي ذكرته انفا هو عن بعض الاشعرية ورأيت بعض المتكلمين من بعض من
تكلم في التفسير استشهد بذلك في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما

لم ار في الاحياء انه يجوز للمحتسب بل يستحب ان يعرض نفسه للضرر والقتل اذا احتسب
مع المنكرات او كرجاء الفاسق وفي تقويته قلوب اهل الدين وهذا اكيد في الاحتساب
ما هو اهم في زوال المنكر فانه جعل لكرجاء الفاسق وتقويته اهل الدين
ما يساوي هذا الحكم ولم يقتصر على زوال المنكر فقط قال انه راى فاسقا متغلبا وحده
وعنده شيخه وبيده قدح وعلم انه لو انكر عليه لشرب القدح ضرب رقبته فهذا مالا ارى
للحسبة فيه وجها وهو عين الاهلاك فان المقصود ان يوثر في الدين اثرا ويفديه
بنفسه فاما تعريض النفس للهلاك من غير اثر فلا وجه له في الدين فينبغي ان يكون هذا حراما
وكما قال واستدل لهذه المسئلة بالخبر الذي اورده في فضل كلمة حق عند امام جائر ولا
شك ان ذلك مظنة الخوف وقال فان قيل فما معنى قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
قلنا لا خلاف في ان المسلم الواحد لا يحرم على صف الكفار ويقاتل وان علم انه يقتل
وهذا مما ظن انه مخالف لوجوب الاية وليس كذلك فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما ليس التهلكة
ذلك بل يزول المنكر ولكن يصل اليه الضرر فان كان ما يتركه اكثر مما يفعله
من المضروبة مثلا ان يترك شرب الخمر ويقتله فذكر انه لا يجوز ووجه هذا ان فيه دفع المفسدة
الدنيا باحتمال الكبرى واطلاق القاضي ابو الوليد بن رشد يقتضي ايضا هذا فانه شرط
ان يأمن ان يؤدي انكاره المنكر الى منكر اخر اعظم منه وهو ان نهى عن شرب خمر فيؤدي نهيه
عن ذلك الى قتل نفس وما اشبه ذلك فهذا الاطلاق يدخل تحته ان يؤدي الى قتل نفسه
ويمكن ان يريد قتل نفس غيره هذا اذا كان ما اشرفا يفعله فاما ان كان ما يتركه
اعظم مما يفعله فحكمه محمود عن مشايخه اختلافا قال قال القاضي ابو الحسين انه حسن واتفقوا على انه غير واجب لان الله تعالى
اباح كلمة الكفر حال الاكراه خوفا على النفس اي فلان يباح لنا ان نترك غيرنا يفعل المنكر
خوفا على النفس اولى قال واحتج قاضي القضاة بان هذا الانكار مفسدة يعني بخلاف
ترك اظهار كلمة الكفر لان فيه اعزاز الدين وقال الشيخ ابو الحسين لا فرق بينهما اذ
في كل واحد منهما اعزاز الدين قلت شيخ محمود هذا معتزلة الخامسة والستون
بعد المائتين هذا الذي حكيناه من الخلاف في الانكار على شرب الخمر اذا ادى الى قتل
المنكر له عندي تعلق بمسئلة جواز الاستسلام للصائل المسلم على النفس وفيه خلاف قول
عند الشافعية رحمهم الله فان اجبناه فهذا اولى بالاباحة لما فيه من ازهاق المنكر وزواله
والقيام بحقوق الشرع وشعار الاسلام واذا جوزنا الاستسلام نفي استحبابه للشافعية
وجهان وهاهنا اولى بالاستحباب كما ذكرناه اما اذا منعنا الاستسلام ففيه ان النفس حق الله
عز وجل وليست من حقوق العبد التي له اسقاطها فان الله تعالى حرم على العبد قتل نفسه
وتعلق به الوعيد الشديد واذا كان قتل نفسه محرما عليه لحق الله تعالى فهو بمنزلة قتل
غيره فكما ليس له ان ينكر على الخر بحيث يؤدي الى قتل مسلم غيره فكذلك في قتل نفسه ولا يتعارض هذا

www.alukah.net

فامر اولاً بالاصلاح وهذا الاخير بالقتال قال المفسر بعد ان تلا الآية قدم الاصلاح
على القتال وهذا يقتضي ابتداء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالارفق فالارفق مترقيا
الى الاغلاظ فالاغلاظ قال وكذا قوله تعالى واهجروهن في المضاجع واضربوهن
واذا لم يتم الامر بالتغليظ والتشديد وجب عليه القهر باليد فان عجز فبالتعلق
قلت هذا الذي ذكر من التدريج ان كان على سبيل الاستحباب فلا باس وان كان
على سبيل الوجوب فيشكل عليه حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه الصحيح من رأى
منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان
فامر بالتغيير اولا باليد وشرط في الانتقال بتغيير اللسان عدم الاستطاعة بتغيير اليد
وما ذكره من الاستشهاد على ذلك بقتال البغاة وكذلك ما يمكن ان يستشهد به عليه
من دفع الصائل فانه يجب البداية فيه بالاهون فالاهون فالسبب فيه ان قتل المسلم
مفسدة عظيمة اهون عند الله من زوال الدنيا فيجب ان لا توقع هذه المفسدة مهما
امكن ذلك ولذلك ضرب المراة مفسدة لا توقع الا بعد العجز عن دفعها بما دونه لقيام المانع
فان كان انكار المنكر مما يودي الى مثل هذا من ايقاع المفاسد المحظورة شرعا فهو مثل
ما ذكر سواء لكنه امر عارض فلا ينبغي ان يجعل ذلك حكما عاما في انكار المنكر حيث لا يودي
الى وقوع المفاسد المحرمة شرعا والكلام في درجة الوجوب فان قلت الاغلاظ سبب
في ثوران نفس الظالم المرتكب للمنكر وهيجانه فيما هو فيه واحب شيء الى الانسان ما
منع وربما ادى ذلك الى فتنة قلت ان كانت هذه قضية جزئية تفرضها وكانت
البداءة بالاغلاظ توقع في مثل هذه المفسدة المذكورة في قتل الباغي ودفع الصائل سلمناه
فلا يجوز في هذه الصورة الا ما يجوز في دفع الصائل والباغي من التدريج وان جعلت هذه
المفسدة مقتضية لوجوب التدريج مطلقا فهذه مفسدة الغى الشارع اعتبار دفعها
لانها عامة غالبة في حق مرتكب المنكر فلو اعتبر ذلك لم يلتفت ادى الى مخالفة النص
المذكور في حديث ابي سعيد وقد يكون الشارع اعتبر مصلحة الاغلاظ على مرتكب المنكر
عقوبة له على تجريه على حدود الله تعالى **السابعة والستون** بعد المائتين
قدمنا الحكاية عن بعض متكلمي الاشعرية بانه لا يبلغ منكر المنكر بالسيف والسلاح
الا مع السلطان ولكن ينكر بما دون السيف والسلاح وذكر محمود الخوارزمي تلميذ ابي
الحسين البصري اختلافا فيما بعد النهي بالقول من المنع بالضرب والقتال قال فقال
قوم ان ذلك واجب على الامام ومن يلي منه دون غيره قال وقال شيوخنا بل ذلك واجب
على الكل والدليل لذلك قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله تعالى فقاتلوا
التي تبغي والامر بالآية بالقتال يتناول جميع المكلفين وقال بعض مصنفي الشافعية
الفقهاء ومن راى من ارتكاب المحرم كشرب الخمر وغيره من انواع المحرمات وافتقر في ازالته الى شهر
السلاح فقد منعه الاصوليون اتفاقا واجازه طوائف من الفقهاء **السبعون** بعد المائتين

لاخذ

الاخذ بالمال المشهور انه يجوز قتاله وحكي عن قدم الشافعي رضي الله عنه انه ان ادى الى قتل
الصائل او اتلاف بعض اعضائه لم يجز والمذهب خلافه والحديث الصحيح وهو قوله
صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد يدل على الجواز هذا في المال الكثير
الحادية والسبعون بعد المائتين لا يجوز انكار المنكر بما يشوه فعل محرم شرعا
الا لمعارض لا سيما اذا كان ما يأتي باشر اعظم مفسدة مما ينكر من بسط لسانه بالغيبة
والقذف مثلا فخطر بال المتولي ان ينكر عليه بقطع لسانه لم يجز وقد نقلوا ما معناه ان عمر
رضي الله عنه عزم على قطع لسان الحطيئة بشب النجوى ان صح ذلك فهو من باب العزم
على المصالح المرسلة فحمله على التهديد الرادع للمصلحة اولى من حمله على حقيقة القطع
للمصلحة وهذا يجري النظر فيما يفضي مصلحة مرسلة والاسترسال في ذلك عظيم
ويقع فيه منكرات عظيمة الوقع في الدين والاسترسال فيه اذى المسلمين واستنكر على من
اعتبر اصل المصالح المرسلة لكن يحتاج الى نظر شديد وتأمل بليغ وعدم التجاوز للحد
المعتبر **الثانية والسبعون** بعد المائتين تكلموا في انكار الولد على الوالد قال
بعض المالكية فاذا راى الرجل احد ابويه على منكر من المناكير فليعظهما برفق وليقل
لهما في ذلك قولا كريما كما امر الله تعالى حيث يقول اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما
الآية الى قوله تعالى وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا رتب الحسنة حسن مرات الاولى التعريف
والثانية الوعظ بالكلام اللطيف والثالثة الشب والتعنيف قال ولست اعني بالشب الخشن بل
ان يقول يا جاهل يا احمق اما تخاف الله وما يجري هذا المجرى والرابعة القهر بطريق
المباشرة ككسر الملاهي واراقة الخمر واخلاعه الثوب الحرير من رأسه واشتمال الثلاثة المعصوم
منه ورده على صاحبه والتخويف بالتهديد بالضرب ومباشرة الضرب حتى يمتنع عما هو
عليه وجعل للولد الخشنة بالرتبتين الاوليين وهو التعريف ثم الوعظ والنصح باللطف
قال وليس له الخشنة بالشب والتعنيف والتهديد ولا بمباشرة الضرب وهما الرتبتان
الاخيرتان وهل له الخشنة بالرتبة الاخيرة بحيث يودي الى اذى الوالد وسخطه قال
فيه نظر وهو ان يكسر ملاعوده ويريق خمره ويحل الخيوط من ثيابه المنسوجة بالحرير
ويرد الى الملاك ما يجده في بيته من المال الحرام الذي غصبه او سرقه او اخذه من اداد
ورزق من ضربه المسلمين اذا كان صاحبه معينا ويبطل الصور المنقوشة على حيطانه
والمنقوشة في خشب بيته ويكسر اواني الذهب والفضة فان فعل هذه الامور لم يتعلق
بذات الاب بخلاف الضرب والشب لكن الوالد قد يتاذى به ويسخط بسببه الا ان
فعل الولد حق وسخط الاب منشاه حمية للباطل والحرام والاظهر في القياس ان
يثبت ذلك للولد يلزمه ان يفعل ذلك ولا يبعد ان ينظر الى قبح المنكر كما انه خمر
من لا يشتد غضبه فذلك ظاهر فان كان المنكر ناجسا والسخط شديدا كما لو كانت آنية
بلور او زجاج على صورة حيوان وذكرها شبيه حسران مال كثير فهذا يشتد فيه

المعتزلي

وغيره

المعصية ولبس هذه المعصية بمجرى الخمر وغيره فهذا كله بمجال النظر قلت اما اباحة
تعريف والوعظ بالقول اللطيف فلا شك في اباحة ذلك واما المنع من الشتم فصحيح
ايضا لو طولبنا بدليل على جواز الشتم في حق الاجنبي لاحتجنا الى ذلك لاسيما اذا كان
مستغنى عنه في انكار المنكر واما الثالثة التي جعل فيها نظر فتحريم الانكار على الولد
عندي فيها بعيد واما ما نحن فيه من نصرة المظلوم اذا كان الاب ظالما فابعد لاسيما
اذا كان الضرر شديدا فلا يمكن بوجه من الوجوه ان يقال بتحريم الانكار على الاب
بطريق المنع والدفع وانما اخترت هذا المذهب لوجوه احدها ان الاب اذا امر
بترك انكار المنكر وكانت مخالفته ما يسخطه وجب ان لا يطاع لقوله صلى الله
عليه وسلم لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ولذلك اذا لم يكن ها هنا امر ومخالفته
لدليل فبالاولى لان المخالفة بعد الامر اشد منها قبل الامر وثانيها ان جنس هذه
المصلحة اعني احترام الوالد قد الغاها الشرع في جنس المعصية حيث يقول لا تجد قوما
يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم
او اخوانهم او عشيرتهم اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه وليس هذا
الا لسقوط حرمة الاب فاذ ليس ذلك لعدم اعتبار حق الوالد فهو اذن لتقديم حفظ حرمات
الله تعالى ودفع المفاسد في الارض على حرمة الوالد فان قلت فذاك في حق الاب الكافر
لا في حق الاب المسلم قلت قد ذكرت ان الشارع اهدر جنس المصلحة بالنسبة الى جنس
بر الوالدين ولم اقل اهدر عينها وثالثها انا اذا اعتبرنا اشتقاق المحادة واخذها
من الحد فان كون كل واحد من المتحادين في حد غير حد الآخر والمراد بمحادة الله تعالى
مخالفة امره وتعدي حدوده او مخالفة رسوله او ما اشبهه فباعتبار الاشتقاق
يدخل تحت المخالفة بالمعصية فتتناوله الآية ورابعها الانكار على الاب الاحسان
اليه والاحسان اليه واجب اما انه احسان اليه فلانه تخليص له من ورطة العقاب فكان استحقاق الثناء
وذلك احسان واما ان الاحسان اليه واجب فلقوله تعالى وبالوالدين احسانا فهو عام او مطلق
في كل احسان الا ما خصه الاجماع او دليل مقدم على العموم وخامسها اذا كان مع الاب
ظالما للغير كاخذ ماله او غصبه فرده على المالك نصرة للاب لانه منع له من الظلم لقوله صلى الله
عليه وسلم انصر اخاك ظالما او مظلوما وجعل نصره ظالما ان يمنعه من الظلم واذا كان نصرا
للاب وجب ان يجب لانا امرنا بنصر المظلوم وسادسها قد قدمت الاشارة اليه ان العقوق
الواجب من بر الوالدين غير منضبط عندنا بضابط خاص مبين والقيام بحدود الله تعالى
ودفع محارمه وازالة المفاسد عن الدين قاعدة معلومة الثبوت قطعا من الشرع
وكون هذا الشيء المزال منكرا ومحرما ومفسدة معلوم ايضا قطعا وتقديم المعلوم
على المجهول راجح وسابعها ان ازالة المفاسد الشرعية والمنكرات القبيحة عن الدين
من مرتبة الضرورة وجنس بر الوالدين من مرتبة التحسين او التتمة ومرتبة الضرورة
مقدمة

مقدمة وليس قولنا انه من مرتبة التحسين والتتمة مانيا في القول بوجوبه فلا يغلطن
في ذلك وثامنها ان الاب بارتكابه ما حرمه الله تعالى هاتك لحرمته فان انتهكت
فهو هاتكها بالحقيقة ولا شك ان المسلم محترم الدم واجب العصمة فاذا صال على غيره
في نفسه او ماله دفعه لو ادى الى قتله فكان هو الهاتك لحرمته وعصمته بالصيال ولا
يتمضض عندي عصب الولد وسخطه لان يرى الوالد المال المحرم تحت يده ياكله ظلما
كالكه ويترك الوالد ياكله وستنتيجه مع القدرة على رده لمالكه هذا في غاية البعد فان تقيا
الى ان يراه يريد قتل المسلم بالسيف ظلما وتعذر عليه دفعه عنه الا بما يسخطه فقد خرج
الامر الى القطع ببطلان من يقول بمنع ذلك واما القول بالنظر الى مقابلة المصالح
والمفاسد فهو جريان على قاعدة عامة ولكن النظر في ان اشتد عصب الاب هل يقاوم
ارتكاب هذه المعاصي ومن قال ان الابن اذا رأى الاب قد اعتاد الاكل شرب الخمر ولحض
الخمر الى منزله والابن قادر على ازالة ذلك بالاراقة ويكون الواجب عليه ان لا يفعل ذلك ويكن
الاب من الشرب لاجل حرمته فهذا ما عندنا امر يحتاج الى نص شرعي مبين لهذا الحكم ودال عليه
قال فان قيل ومن اين قلتم انه ليس له الحسبة بالتعنيف والضرب والادهاف الى ترك الباطل
والامر بالمعروف في الكتاب والسنة ورد عاما من غير تخصيص واما النهي عن التأفيف الآية
فقد ورد وهو خاص فيما لا يتعلق بارتكاب المنكر فنقول قد ورد في حق الاب على الخصوص
ما يوجب الاستثناء عن العموم اذ لا خلاف في ان الجلاد ليس له ان يقتل اباه حدا ولا ان يباشر اقامة
الحد عليه بل لا يباشر قتل ابيه الكافر بل لو قطع يده لم يلزمه قصاص ولم يكن له ان يؤديه في
مقابلته وقد ورد في ذلك اخبار وثبت بعضها بالاجماع فاذا لم يجز له ايذاؤه بعقوبة
هي حق على جنايته سابقة فلا يجوز له ايذاؤه بعقوبة هي منع من جنايته مستقبلة متوقعة
بالاولى هذا قوله او كما قال قلت اما انه ورد في حق الاب ما يوجب استثناؤه
في انكار المنكرات فان كان ذلك هي العمومات الموجبة لبره والاحسان اليه فهي بالنسبة
الى العمومات الدالة على وجوب انكار المنكر ما يتعارض فيه العمومات من وجه دون وجه
لانه اذا قال وجب ان يستثنى عن الامر بالمعروف حال الوالد للدلائل الدالة على بره قال
خصمه وجب ان يستثنى عن الدلائل الدالة على وجوب بره حال ارتكابه للمعصية للدلائل الدالة
على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليس استثناء الاب من دلائل الامر بالمعروف
باولى من استثناء الامر بالمعروف من دلائل وجوب البر الا بترجيح من خارج وقد اشرنا الى ما
يقتضيه وان كان الموجب الاستثناء ما ذكر من انه لا خلاف في ان الجلاد ليس له ان يقتل اباه حدا
فلعل الشيخ فيه انه لا يتعين لذلك ويكن اقامة الحد بدونه فاقدامه عليه ايذاء واستهانة
من غير ضرورة لاسيما اذا لم يتضيق الوقت في اقامة الحد وكذلك يقول سبيل ازالة الولد
حمزة الوالد الذي اعده للشرب سبيل فروض الكفايات فان كان يمكن ازالة غيره وارتفاع
المفسدة بفعل سواه فلا يجب عليه ذلك بل يريد ونقول انه قد يمكن ان يعتبر في اسقاط الوجوب

www.alukah.net

عن الولد ما لا يعتبر في اسقاطه عن الاجنبي وهذا حقيقة مذهب مالك في قتل الاب لولده فانه
قال اذا اضجعه وذبحه افتديه وحاصله ان يتوسع في اسقاط القصاص عن الاب مما لا يتوسع
في اسقاطه عن الاجنبي واما ان يجب عليه ترك الانكار والاراقة والتمكين من هذه المعصية
الكبيرة بحفظ حرمة عاصر ربه تعالى بارتكابها فبعيد فان فرض في مثله الجلاد انه تعين لاقامة الحد
والوقت مضيق لا يحل الا تاخيره فيه فقد يمنع قيام الاجماع على التحريم والله اعلم واما قتل ابيه الكافر
فليس فيه اجماع والمذكور عن مالك وغيره الكراهة في ان يبارزه وقال يجوز ان اضطره
ابوه المشرك دخافه فلا باس ان يقتله وذكر في النوادر في اثناء كلام لغيره اوله وقد تنازع
الناس في الاب وقد اتى ابو عبيدة الى النبي صلى الله عليه وسلم براس ابيه وفيه نزلت لا تجد قوما
يومنون بالله واليوم الاخر الى قوله اباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم ومثله قطع يده
اجماع فيما ايضا فالمالكيه ينازعون فيه ونص بعضهم على المسئلة اعني انه لو جز يده انه يكاد
الثالثة والسبعون بعد المائتين قال وهذا الترتيب ايضا ينبغي ان يجري في العبد والزوجة
مع السيد والزوج فهما قريبان من الوالد في لزوم الحق وان كان ملك اليمين اكد من ملك النكاح
ولكن في الخبر انه لو جاز السجود لمخلوق لامرت المراة بالسجود لبعلها وهذا يدل على تاكيد
الحق ايضا **الرابعة والسبعون** بعد المائتين قال واما الرعية مع السلطان فالامر
فيه اشد من الولد فليس له معه الا التعريف والنصح واما الرتبة الثالثة ففيها نظر من حيث
ان المحتوم على اخذ الاموال وردها الى الملاك وتحليل المخيوط من ثياب الحرير وكسر الخمور
من بيته يكاد يفضي الى خرق هيبته واسقاط حشمته وذلك محذور ورد النهي عنه كما
ورد في السكوت عن المنكر فقد تعارض فيه محذوران والامر فيه موكول الى اجتهاد منشاة
النظر في تفاوت حشمته بسبب الجرم عليه وذلك مما لا يمكن ضبطه **الخامسة والسبعون**
بعد المائتين قال واما التلميذ والاستاذ فالامر فيما بينهما سهل اخف لان المحترم هو الاستاذ
المفيد للعلم من حيث الدين والاحرمة العالم لا يعمل بعلمه فله ان يعامله بموجب علمه
الذي تعلمه منه وروي انه سئل الحسن عن الولد كيف يحتسب على والده فقال يعظه ما لم يغضب فان
غضب سكت عنه **السادسة والسبعون** بعد المائتين قد تقدم ان الضرر او المكروه
اللاحق بالمنكر ما يسقط الوجوب لكن ذلك امر متوقع يكفي فيه غلبة الظن فلو غلب على
ظنه انه يصيبه المكروه سقط الوجوب وان احتمل ان لا يصيبه **السابعة والسبعون**
بعد المائتين فان غلب على ظنه الاصابة ولكن يجوز ذلك ففي الاحياء ان مجرد التجويز
لا يسقط الوجوب فان ذلك ممكن في كل خشية **الثامنة والسبعون** بعد المائتين
وان شك فيه من غير رجحان فقال في الاحياء فهذا محل النظر فيحتمل ان يقال الاصل الوجوب
بحكم العمومات وانما يسقط بمكروه والمكروه هو الذي يظن او يعلم حتى يكون متوقعا وهذا
هو الاظهر ويحتمل ان يقال انه انما يجب عليه اذا علم انه لا ضرر عليه او ظن انه لا ضرر عليه والاول
اصح نظرا الى تضمين العمومات الموجبة للامر بالمعروف **التاسعة والسبعون** بعد المائتين

المكروه

المكروه يختلف باختلاف الجبن والشجاعة فقد جعل التعويل على اعتدال الطبع وسلامة العقل
والمزاج قال صاحب الاحياء وعلى الجبان ان يتكلف ازالة الجبن بازالة علته وعلته جهل او ضعف
ويزول الجهل بالتجربة ويزول الضعف بممارسة الفعل المخوف منه تكلفا حتى يصير معتادا
اذ المبتدي في المناظرة والوعظ مثلا قد يجبن عنه طبعه لضعفه فاذا مارسه واعتاد
فارقه الضعف فان صار ذلك مصروفا عنه قابل للزوال بحكم استيلاء الضعف على القلب
فحكم ذلك الضعيف يتبع حاله فيعذر كما يعذر المريض في التقاعد عن بعض الواجبات
وكذلك قد يقول على راي لا يجب ركوب البحر لاجل حجة الاسلام على من يغلب عليه الجبن في
ركوب البحر ويجب على من لا يعظم خوفه منه ولذلك الامر في وجوب الحسبة قلت لا يبعد
ان يعتبر حال الشخص في نفسه وطبعه ويدار عليه الحكم في الوجوب او السقوط ويسهل له اطلاق
القول على ذلك الراي بالسقوط عن الجبان المستشعر من غير ان يكلف ازالة الجبن وتعويد
النفس ركوب البحر ليسهل على طبعه وكونه وتزول قوة خوفه والله اعلم **الثمانون** بعد المائتين
الى تمام الثالثة والثمانون المكروه المتوقع غير منضبط في كلام الفقهاء وليس مطلق
المكروه كافيا في سقوط الواجب بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودرجاته مختلفة
كالكلمة المؤذية واستطالة اللسان والضرب والقطع والقتل وغير ذلك مما تتفاوت
رتبه ولقد بلغني عن بعض اهل الاسكندرية انه كان يامر بالمعروف ويناله المكروه فقال له
بعض فقهائهم المشهورين بالعلم وكان ينسب الى بلدنا الوقبلي يا فلاني وذكر نسبته الى بلده
تسقط عني التكليف وكما قال وهذا بعيد لا سيما اذا عظم المنكر ولا بد من الموازنة بين
عظم المنكر والمكروه الذي يتوقع وقد طولت في الاحياء ضبطا لهذه الامور ونحن نورد منه
باختصار يسير فقال المكروه نقيض المطلوب ومطالب الخلق في الدنيا يرجع الى اربعة
امور اما في النفس فالعلم واما في البدن فالصحة والسلامة واما في المال فالثروة واما
في قلوب الناس فقيام الجاه ثم قال وكل واحد من هذه الاربعة يطلبها الانسان لنفسه
ولاقاربه المختصين به ويكره في هذه الاربعة امران احدهما زوال ما هو حاصل موجود
والاخر امتناع ما هو منتظر مفقود وذكر ان خوف امتناع المنتظر لا ينبغي ان يكون مرخصا
في ترك الامر بالمعروف اصلا ومثله في المطالب الاربعة اما العلم فمثاله ترك الحسبة
على الاستاذ خوفا من ان يقبح حاله عنده فيمتنع من تعليمه واما الصحة فكترك الانكار
على الطبيب الذي يدخل عليه مثلا وهو لابس حرير خوفا ان يتاخر عنه فيمتنع بسببه صحته
المنتظرة واما المال فهو كترك الحسبة على السلطان واصحابه وعلى من يعاشره من ماله
خوفا من ان يقطع ادراره في المستقبل ويترك مواساته واما الجاه فترك الحسبة على
من يتوقع منه نصرة وجاهه في المستقبل خيفة ان لا يحصل له اكرام او خيفة من
ان يقبح حاله عند السلطان الذي يتوقع منه ولايته وقال وهذا كله لا يسقط وجوب
الحسبة فان هذه زيادات امتنعت وتسميه امتناع حصول الزيادات ضررا مجاز

واما الضرر الحقيقي فان حاصل ولا يستثنى من هذا شيء الا ما يحقق اليه الحاجة ويكون
في فواته محذور يزيد على محذور السكوت على المنكر كما انه اذا كان محتاجا الى الطبيب
لمرض ناجز والصحيح متطرق من معالجة الطبيب ونعلم ان في تاخيره شدة الضناء
وطول المرض وقد يفضي الى الموت واعني بالعلم الظن الذي يجوز بمثله ترك استعمال الماء
والعدول الى التيمم فاذا انتهى الى هذا الحد لم يبعد ان يرخص بعيني في ترك الحسبة
واما في العلم فمثل ان يكون جاهلا بمهمات دينه ولم يجد الا معلما واحدا وعلم ان
المحتسب عليه قادر على ان يشد عليه طريق الوصول اليه لكون العالم مطيعا له او
مشتغلا لقوله فاذا الصبر على الجهل بمهمات الدين محذور والسكوت عن المنكر
محذور ولا يبعد ان يرجح احدهما ويختلف ذلك بتفاحش المنكر وشدة الحاجة الى
المعلم لتعلقه بمهمات الدين واما في المال فكمن يعجز عن الكسب والسؤال وليس هو
قوي النفس في التوكل ولا ينفق عليه سوى شخص واحد ولو احتسب عليه لقطع
رزقه وافتقر في تحصيله الى طلب ادرار حرام او مات جوعا فهذا ايضا اذا اشتد
الامر فيه لم يبعد ان يرخص له في السكوت واما الجاه فهو ان يوذيه شرير
ولا يجد سبيلا الى دفع شره الا الجاه بكتبه من سلطان ولا يقدر على التوصل اليه
الا بواسطة شخص يكبش الحرير او يشرب الخمر ولو احتسب عليه لم يكن واسطة ويستقل
له يمتنع عليه حصول الجاه ويدوم بشبهة ذي الشوب فهذه كلها اذا ظهرت وقويت
لم يبعد استثناؤها ولكن الامر فيها منوط باجتهاد المحتسب حتى يستفتي فيها قلبه
ويزن احد المحذورين بالاخر ويرجح بنظر الدين لا بموجب الهوى والطبع واما
القسم الثاني وهو فوات الحاصل فهو مكروه معتبر في جواز السكوت في الامور
الاربعة الا العلم فان فواته غير مخوف الا بتقصير منه والا فلا يقدر احد على سلب
العلم من غيره ثم قال واما الصحة والسلامة ففواتها بالضرب فكل من علم انه يضرب
ضربا مؤلما مبرحا يتاذى به في الحسبة لم تلزمه الحسبة وان كان ذلك يستحق له كما سبق
فاذا فهم هذا في الايلام والضرب فهو في الجرح والقتل والقطع اظهر واما الثروة
فهو ان يعلم انه ينهب داره ويخرب بيته ويسلب ثيابه فهذا ايضا يسقط عنه الوجوب
ويبقى الاستحباب اذ لا باس ان يبذل دينه بدنياه ولكل واحد من الضرب والنهب حد
في القلة لا يكترث به كالحبة في المال والطمة الخفيفة المهانة لضرب وحد في الكثرة
يتعين اعتبارها ووسط يقع في محل الاشتباه والاجتهاد والمتدين ان يجتهد فيه و
يرجح جانب الدين ما امكن قلت اطلاق النزول في اللطمة الخفيفة فيه نظر بالنسبة
الى ارباب المروات واعيان الناس قال واما الجاه فهو ان يضربه ضربا غير مؤلم
او يبصق على ملاء من الناس او يطرح منديله في رقبته ويداريه في البلد او يشوه وجهه ويطاف
وكل ذلك من غير ضرب مؤلم للبدن وهو قادح في الجاه وهو مؤلم للقلب وهذا له درجات

والصواب

والصواب ان ينقسم الى ما يعبر عنه بسقوط المروة كالطواف به في البلد حاسرا حافيا فهذا
يرخص في السكوت لان المروة مامور بحفظها في الشرع وهو مؤلم للقلب اما يزيد على
ضربات معدودة وعلى فوات دعبمات قليلة فهذه درجة الثانية ما يعبر عنه بالجاه
المحسن وعلو الرتبة فان المزوج في ثياب فاخرة يحمل وكذلك الركوب للخيول فلو علم انه
لو احتسب كلف المشي في السوق في ثياب لا يعتاد هو مثلها او كلف المشي راجلا وعادته الركوب
فهذا من جملة المزايا وليس المواظبة على حفظها محمودا او حفظ المروة فلا ينبغي ان
يسقط وجوب الحسبة بمثل هذا العذر وفي معنى هذا ما لو خاف انه يتعرض له باللسان اما
في حضرته بالتجهيل او بالتحميق والنسبة الى الرياء والنفاق واما في غيبته بانواع الغيبة
فهذا لا يسقط الوجوب اذ ليس هذا الا زوال فضلات الجاه التي ليس لها كبير حاجة
ولو ترك الحسبة بلوم لائم او باغتياب فاسق او شتمه او تعنيفه او سقوط المنزلة عن
قلبه او قلب امثاله لم يكن للحسبة وجوب اصلا اذا لا ينفك الحسبة عن ذلك الا اذا كان المنكر
هو الغيبة وعلم انه لو انكر لم يسكت عن المغتاب ولكن اضافه اليه وادخله معه في الغيبة
فيحرم هذه الحسبة لانها سبب لزيادة المعصية وان علم انه يترك تلك الغيبة ويقتصر
على غيبته فلا يجب الحسبة لان غيبته ايضا معصية في حق المغتاب ولكن يستحب له ذلك ليدرء
عرض المغتاب المذكور بعرض نفسه على سبيل الايثار وقد دلت العمومات على تاكد وجوب
الحسبة وعظم الخطر في السكوت عنها فلا يقابله الا ما عظم في الدين خطره والمال والنفس
والمروة قد ظهر في الشرع خطرها فاما مزايا الجاه والحشمة ودرجات التجمل وطلب
ما للخلق فكل ذلك لا خطر له قال واما امتناعه لخوف شيء من هذه المكاره في حق اولاده
واقاربه فهو في حقه دونه لان تاذيه في حق نفسه اشد من تاذيه بامر غيره ومن حق الدين
هو فوقه لان له ان يسامح في حقوق نفسه وليس له المسامحة في حق غيره فاذا ينبغي ان
يمتنع فانه ان كان ما يفوت من حقوقهم يفوت على طريق المعصية كان الضرب والنهب
للمنكر في هذه الحسبة لانه دفع منكر بمنكر وان كان يفوت لا بطريق المعصية
فهو ايذاء المسلم ايضا وليس ذلك الا برضاهم فاذا كان ذلك يؤدي الى ايذاء قوم فيتركه
وذلك كالزاهد الذي له اقارب اغنياء فانه لا يخاف على ماله ان احتسب على السلطان ولكنه
يقصد اقاربه انتقاما منهم بواسطته فاذا كان يتعدى الاذى في حسبته الى اقاربه
وجيرانه فليتركها فان ايذاء المسلم محذور كما ان السكوت على المنكر محذور نعم ان كان
لا ينالهم اذى في مال ونفس ولكن ينالهم الاذى بالشتم والسب والذم فهذا فيه نظر ويختلف
الامر فيه بدرجات المنكرات في تفاحشها ودرجات الكلام المحذور في تاثيره في القلب
وقدحه في العرض هذا ما تيسر ذكره على وجه الحكاية عن الاحياء وقد تضمن مسائل كثيرة
انجلت بعضها في العدد ولم يدخل بعضها فيه وكان ذلك ووجه الحاجة الى هذه الامور
في الكلام على الحديث ظاهر لانها امور قد تعود على العموم بالتخصيص من ضرورة الكلام

على الحديث التنبيه على ذلك لان العمل بالعموم في محل التخصيص خطا **الرابعة والثمانون**
بعد الماتين هذا الذي حكيناه عن الاجا هو بحسب ما ادى اليه اجتهاده مولانا رحمة الله عليه
وبسط في القول تعالى الله تعالى بذلك على وجه لم يره لغيره وهو في محل الاجتهاد ولا يبعد
ان يكون في معرفته كثير من هذه الاحكام طريقان احدهما ان ينظر الى الاعذار التي ذكرها
الفقهاء في ازالة حكم الطلاق المكره عليه وينظر بينها وبين ما نحن فيه ووجهه ان الطلاق
يتعلق به التحريم والوطي الحرام مفسدة عظمى في الشريعة ومنكر شديد والاخبار من
بعض الوجوه حاصل في تلك الاعذار لانه اختيار لدفع اعظم المفسدتين عند المطلق يحتمل
ادناهما وهذا والله اعلم هو الذي لحظه من راى وقوع طلاق المكره فقدنا بناء على
من الاعذار فلا ينهض لرفع حكم المكره عليه رفع حكم التحريم في الوطي والمنكر العظيم
فلينهض لرفع حكم التحريم في الكلوت عن المنكر الطريقة الثانية ان ينظر الى ما وقع
في نص الفقهاء من الاعذار التي اسقطوا الواجبات على الاعيان بالنسبة الى الشخص المعين
فقياس ما يقع في النظر من هذه الصورة اليه فنظر هل يساويه او يترجح عليه او ينقص
عنه فان ساواه او رجح فهو عذر مسقط للوجوب على مقتضى مذهب من قال بسقوط الواجب
في الاصل وان نقص عنه فليس بعذر بالنسبة الى قول ذلك القايل واذا اردنا ان نجعله عذرا
لم يكن بالقياس الى ما نص عليه ذلك القايل بل بطريق اخر ان وجد هذا كله بعد العلم بانه
لا بد من مراعاة الموازنة بين المصالح والمفاسد وفي امثال هذه الامور يتسع المجال ويحتاج
الناظر الى علم كثير بالمواد الشرعية وذهن ثاقب ونظر شديد وورع شديد والله الموفق
قال ، لا تحسب المجد تمرا انت اكله لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا ،
الخامسة والثمانون بعد الماتين هاهنا سوالات ترد على ما تقدم نذكرها على
سبيل النظر فيها والتنبيه على الفكر في احكامها منها ان حكينا عن كتاب الاحياء في
مرتبة الجاه الفرق بين ما كان من قبيل المروة وما كان من قبيل التجمل وذلك ان نفقة
قسم التجمل انهم سامحوا في بيع مال المفلس في هذا الجنس وتركوا له دست ثوب يليق به هذا
مشهور ما في الكتب وان كان بعض المالكية قد خالف فيه وقال يترك له ما يواريه ولا شك
ان ايفاء الديون واجب مضيق وقد اشتهر ان حقوق العباد مبنية على المسامحة فما الشيء
في المسامحة هاهنا وعدمها في باب ترك المنكر **السادسة والثمانون** بعد الماتين
وكذلك ايضا سامحوا بالكثير من هذا في الكفارات في الانتقال الى الابدال فيها وهي من حقوق
الله تعالى فالنظر فيها كذلك **السابعة والثمانون** بعد الماتين ذكروا اعذارا لترك
ترك الجمعة كالمطر والوحل الشديد وغير ذلك وبعض هذه الاعذار يستبعد ان يكون
عذرا في ترك الامر بالمعروف واذا كان كذلك والجمعة فرض عين فاباحة تركها لهذا العذر
دون اباحة ترك انكار المنكر الذي فرض على الكفاية يحتاج الى بيان شبيه وما يقال في هذا
وفي الكفارات من ان لها بدلا فيسامح فيها ضعيف ليس بالمبين القوي لان اعتبار الابدال

وتجويز

وتجويز العدول اليها انما يعد تعذر الاصول والثاني في تعذر الاصول بسبب هذه الاعذار
حتى ترتب عليه الانتقال الى البدل ومجرد كون الشيء له بدل لا يقتضي المسامحة باصله
الا على ملاحظة قاعدة الاستحسان الضعيفة والله اعلم **الثامنة والثمانون** بعد
الماتين وقد ذكرنا في جملة ما يندرج تحت الظلم ظلم الانسان لنفسه وما ظلمناهم ولكن
ظلموا انفسهم وان امتناع الشخص من المعاصي قد يكون نصرا على ضعف ذلك فان المهدوم
من اللفظ المغايرة بين الناصر والمظلوم **التاسعة والثمانون** بعد الماتين هاهنا
مرتبة اخرى اقرب من هذا وهي ان يظلم الانسان نفسه بمنكر يفعله فيها فيمنع منه على طريق
انكار المنكر ويكون نصرا للمظلوم لكن من غيره فمن هاهنا يكون اعلا من تلك المرتبة
مثاله لو اراد ان يقطع يد نفسه او يتلف بعض اعضائه بغير ذلك فيجب منعه منه على
طريق الحسبة بانكار المنكرات لان نفسه ليست له حتى يتصرف فيها بالاتلاف وانما هي لله تعالى
فلا يجوز التصرف فيها الا باذن فيه المالك سبحانه وتعالى **التسعون** بعد الماتين
نشا عن هذا الاشكال في بعض صور المنع في مثل هذا وهو ما اذا توقف منعه من قطع
يده على قتله فهل يجوز قتاله وان ادى الى قتله ووجه الاشكال فيه انا اذا اجبنا ذلك كان
فيه اتلاف جملة البدن واليد منه فكيف يتلف له للمنع من اتلاف بعضه الذي يدخل اتلافه
تحت اتلاف الكل وقد قيل في جواب هذا السوال بعد ان حكم بقتاله ومنعه انه ليس غرضنا حفظ
نفسه وطرفه بل الغرض حسم سبيل المنكرات والمعاصي وقتله في الحسبة ليس بمعصية وقطعه
طرف نفسه معصية وذلك كدفع الصايل على مال مسلم بما ياتي على قتله فانه جايز لا على معنى انه
تقدير به ذريعة من مال مسلم فان ذلك محال ولكن قصده لاخذ مال المسلمين معصية وقتله
في الدفع عن المعصية ليس بمعصية وانما المقصود دفع المعاصي **الحادي والتسعون**
بعد الماتين قد قدمنا ان نصر المظلوم قد يكون بالمنع قبل الوقوع ويكون في حال
الوقوع ويكون بعد الوقوع وذلك كلام جملي وينبغي النظر فيما به تزال في هذه الاحوال فانه قد
يمتنع الانكار ببعض الوجوه بالنسبة الى بعض هذه الاحوال ومثاله ما اذا كان الشخص
اذا حاول نفسه قطع طرف نفسه فالمنع هاهنا بقتله في الحال او بقتاله المودي الى قتله ممنوع
وذلك بانه لا يعلم يقينا ولا يجوز شك دم بتوهم معصية ولكنا اذا راياه في حال المباشرة
للقطع دفعناه فان قاتلنا قاتلناه ولا نبالي بما ياتي على روحه هكذا قيل وفي التصوير
تضييق لانا ان تركناه حتى يشرع في القطع حقيقة وقعت المفسدة ولو في ابتداء القطع
فان الجرح ايضا منكر ومحرم فلا بد ان يقع الانكار قبل الشروع ان اراد بالشروع الشروع
في حقيقة الامر وينبغي ان يفصل في هذا بين القرب والبعد من الشروع وقوة احتمال
الانتفاع المفسدة وضعفه والله اعلم **الثانية والتسعون** بعد الماتين قسموا الاحبا
المعصية على احوال احدها ان تكون المعصية متصورة فالعقوبة متصورة على ما تصور منها حد
او تعزير وهو الى الولاة لا الى الاحاد قلت هذا صحيح في العقوبة بالحد والتعزير

مما يوجب ذلك على مقتضى ما اشتهر ولكن نصر المظلوم الذي نحن فيه أخص من مطلق
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصره بالنسبة الى الظلم في الاموال يحتاج الى نظر
آخر فان نصره في باب الاموال برد الظلامة على المالك فهل ذلك للآحاد اما ان كانت
العين المغصوبة قائمة فان للامام ان ينتزعها من يد الغاصب ويردها على المالك فهل
للآحاد ذلك ان كان الغاصب حربيا جاز والا فوجهان للشافعية رحمهم الله هذا انكار منكر
بعد تصرمه وانقضائه لان الغصب قد وقع وانقضى فاذا جبر ذلك كان لعين الولاية
انكار المنكر المتصرم في هذه الصورة الا ان يراد بالمتصرم ما لا يدخل تحته بقاء العين
كالتلف مثلا السابعة والتسعون بعد المائتين اذا غصبنا العين بالله وقدر المحتسب
على جنس مال المظلوم فهل له اخذه حيث يجوز للمالك اخذه ليرد على المظلوم ظلامته هذا
ابعد مرتبة من المرتبة التي قبلها فليفطر فيه لانا اذا اجزنا مثل هذا للمظلوم فانما يجيز
اخذه تملكا والمحتسب لا يأخذه لذلك بل ليتمكن المالك من تملكه عند اخذه فقد يقال ان بدل
العين قائم مقامها فان اجاز للآحاد اخذ العين للرد فليجز هذا وقد يقال بخلافه لنقص
المرتبة الرابعة والتسعون بعد المائتين وجدنا مالا يخالف جنس مال المظلوم وجوزنا
للمظلوم اخذه فهل للمحتسب اخذه ليتمكن المالك من الوصول الى حقه بالتملك هذه ابعد من
التي قبلها في المرتبة وليس ببعيد ان اجيز ذلك لكن يدرج تحت العمومات لقوله تعالى تعاونوا على
البر والتقوى والامر بنصر المظلوم وغير ذلك لكن مثل هذا ينظر فيه الى القواعد وقوة
الموانع وضعفها بالنسبة الى قوة العموم وضعفه والله اعلم الخامسة والتسعون
بعد المائتين قد حكينا خلافا في انه هل للآحاد انتزاع العين المغصوبة من الغاصب غير الحربي
ليردها على المالك فاذا انتهيناه فينظر يجب لما فيه من نصر المظلوم وازالة المنكر ام لا يجوز بناء
على القول بالاباحة ان العين تكون امانة عند المتنزع وعلى القول انه يلزمه الضمان تعلق
القول بالاباحة لا يقوم هاهنا معارض يتوهم اسقاط الوجوب وهو لزوم الضمان فانما
ينتفي النظر في مانع غيره وهو كيفية ازالته ومراتب ما يزاله السادسة والتسعون
بعد المائتين قال في الاحياء الثانية يعني الحال الثانية ان يكون المعصية راهنة وصاحبها مباشر
لها كلبس الحرير واستعمال العود والخمر فابطال هذه المعصية واجب بكل ما يمكن مما لا يؤدي
الى معصية اخشى منها او مثلها وذلك يثبت للآحاد والرعية قلت قد تقدم في هذا من
الكلام لغيره وبما ذا ينكر السابعة والتسعون بعد المائتين قال والثالثة ان يكون المنكر
متوقعا كالذي يستعد بكنس المجلس وترتيبه لجمع الشراب وبعد لم يحضر الخمر فهذا اشكل
فيه وربما يعوق عنه عائق فلا يثبت للآحاد سلطنة على الغائر على الشرب الا بطريق
الوعظ والنصح فاما التعنيف والضرب فلا يجوز للآحاد ولا للسلطان قلت
يقوى المنع بالتعنيف اذا قويت القرائن فان المقصود فعل المنكر المتوقع بل لا يبعد الضرب
من السلطان اذا اصر على ترك رفع الآلات التي يتبين انها معدة للشرب الثامنة والتسعون
بعد

بعد المائتين قال الا اذا كانت تلك المعصية معلومة منه بالعادة المستمرة وقد اقدم على السبب
الذي يفضي اليها ولم يبق لحصول المعصية الا ما ليس فيه الا الانتظار وذلك كوقوف الاحداث
على باب حمامات النساء للنظر اليهن عند الدخول والخروج فانهم وان لم يضيقوا الطريق
لسلوكه فيجوز الحسبة عليهم بالقائهم من الموضع ومنعهم من الوقوف بالتعنيف والضرب قال
وكان حقيقة هذا اذا بحث يرجع الى ان هذا الوقوف في نفسه معصية وان كان منضما العاصي
وراءه كما ان الخلوة مع المرأة بحيث لا يقدر على الانفكاك عنها فاذا هو على التحقيق حسبة على معصية
راهنة لا على معصية منتظرة والقابل ان يقول اما ان يعتبر في تحقيق هذه المعصية التي عدت
راهنة لا منتظرة القرائن التي تدل على قصد الفاعل او لا فان اعتبرت تلك القرائن فاعداد الآلات
الشرب وترتيب المجلس على الوجه المعتاد للشرب من غير حضور شيء آخر يقتضي ذلك و
واحضار الآلات المعدة لان يوضع فيها الخمر قرائن تدل على قصد الاعداد للشرب المحرم
واعداد آلات الشرب للقصد المذكور معصية راهنة فلينكر وان لم يعتبر القرائن في
تحقيق قصد الفاعل وطلب العلم فيها فقرائن الحداثة والوقوف على باب الحمام شيئا
يحصل العلم بقصد الواقف للرؤية المحرمة بل ندعي ان بعض القرائن في الاحوال في اعداد
آلات الشرب ربما يكون اقوى وقد ذكر بعض المتكلمين في شروط الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ان يغلب على ظن الآمر والناهي ان المعروف لا يفعل وان المنكر يقع نحو ان يراه لا
يتهيأ للصلاة وقد ضاق وقتها او يرى آلات شرب الخمر وهذا يقتضي ان نهي آلات الشرب
منكر يقتضي الانكار التاسعة والتسعون بعد المائتين شرطوا في انكار المنكر
ان يكون كونه منكرا معلوما بغير اجتهاد وكل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبة فيه فليس
للحنفي ان ينكر على الشافعي اكل الضب والضبع وذي الناب وكل البهيمة ولا للشافعي ان ينكر
على الحنفي شرب النبيذ الذي ليس بمسكر وتناوله ميراث ذوي الارحام وجلوسه في دار اخذ
بشفعة الجوار وغير ذلك من مجاري الاجتهاد ولقائل ان يقول قد جعلتم من جملة نصر
المظلوم ايفاء الحقوق المالية اذا اخذت على وجه التعدي وهذا النوع مما يقع فيه الاختلاف
عن العلماء كاتلاف حمام الذمي عليه عمدا وتعديا فان مالكا وابا حنيفة يغرمان المتلف و
والشافعي لا يغرمه وحصل الاتفاق على انه اذا رفع الى الحاكم شيء من هذا النوع فله ان يحكم فيه
غيره ينبغي ان عليه ان يحكم بموجب اجتهاده فعلى المالكي والحنفي ان يحكما بالتغريم وعلى الشافعي
ان لا يحكم به وحينئذ نقول احد الامور الثلاثة لازم وهو اما ان لا يكون شيء من مسائل الاجتهاد
داخلا تحت حقيقة الظلم عند من يعتقد التغريم فيها او يكون ما ذكروه من العموم والخصوص
فيما بين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر صحيحا او يكون العموم الذي ذكروه في اشتراط ان لا يكون
في محل الاجتهاد مخصوصا لا على حقيقته والتوازم الثلاثة منتفية بيان لزوم احد الامور الثلاثة
ان كان هو من هذا النوع لا يخلو اما ان يكون داخلا تحت حقيقة الظلم عند من يرى التغريم
او لا فان لم يكن فهو احد الامور الثلاثة وان كان تحت حقيقة الظلم فاما ان يكون داخلا

بحث الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اولا ومن لم يكن داخلا تحته لزم بطلان ما ذكرتموه من العموم
وان كان داخلا تحته وقد حصل الاتفاق على وجوب حكم الحاكم بما ادى اليه اجتهاده فيه
تحقيقه يكون بعض انواع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يشترط فيه الاتفاق ويجوز
في محل الاجتهاد يلزم تخصيص قولهم العام فانه يشترط ان لا يكون في محل الاجتهاد وهذا احد
الامور الثلاثة وبيان انتفاء اللوازم الثلاثة اما كونه ليس بظلم فظاهر لانتفاء ان الظلم
المالي هو التعدي على مال الغير وهذا تعدي الى مال الغير فيكون هذا الظلم منطلقا عليه
واما كون النصرة برد الظلامة في صور الخلاف داخلا تحت الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فلوجهين احدهما انه ليس المراد بالامر بالمعروف والنهي عن ايراد صيغة الامر والنهي وانما المراد
ازالة المنكر والحمل على المعروف فاذا فعل ذلك في الزام الغرامة في هذه الصورة المحلف
منها فقد وجد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او ما ينطلق عليه ذلك والدليل على
ان المراد بالمعروف والنهي عن المنكر ما قلناه الاتفاق على من راى خمرا بيد انسان
مثلا فاراقها من غير كلمة قصد بها امرا ونهيا انه خرج عن العهدة وانه لا يعصي بترك
صيغة الامر والنهي واذا كان المطلوب ازالة المنكر فرد الظلامة وازالة الظلم يدخل
تحت الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والوجه الثاني لو سلمنا ان الصيغة مطلوبة اعني
صيغة الامر والنهي بما يراه حقا فلنفرضه قد امر بالتعزير في مسئلة حد الذمي او امر برد
الشاجة وهدم البناء في مسئلة غصب الشاجة وادراجها في البناء فامره هذا امر بمعروف
عنده وقد جاز له ذلك فقد جاز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في صور الاجتهاد واما انتفاء
اللازم الثابت وهو عدم القول بحقيقة العموم فلانه خلاف الحقيقة وخلاف المشهور المستفيض
بين ارباب العلم ولنا ان نقول بجاز هذا القسم وهو ان هذا العموم مخصوص لا يتناول
كل صوره وهو وان كان خلاف الاصل لكن جاز ان يصار اليه واذا كان الدليل عليه وقد دل لما بين
من ابطال كونه ليس بظلم وكون ازالة الظلم داخلا تحت الامر بالمعروف والزام الخصم
اهون من مخالفة كل واحد من الدليلين المذكورين ولا يبقى بعد هذا الانواع من الجدليات بل ان
يورد على حد الظلم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وليست الجدليات بجدليات في
اثبات حكم الاحكام الشرعية والله اعلم **الثلثمائة** قد يكون الشيء المنهي للشيء في
نفس الامر وغير ثابت في الظاهر فمن تعاطاه معتقدا للتحريم وعلى عزم الشيء المنهي له فهل ينكر
عليه من حيث اقدامه على ما يعتقده معصية وهو معصية فينكر لوجود الشيء المنهي في
نفس الامر تكلم فيه في الاحيا ومثله بان يجامع الاصم مثلا امراة على قصد الزنا وعلم الحسن
ان هذه امراة زوجه اياها ابوه في صغره ولكن ليس يدري وعي عن تعريفه لصمم او لكونه غير
عالم بلغته قال فهو في الاقدام على اعتقاد انها اجنبية عاص ومعاقب عليه في الاخرة فينبغي
ان يمنعه مع انها زوجه وهو يعلم من حيث انه جلال علم الله قريب من حيث انه حرام عليه بحكم
غلطه وجهله وهذا الاقرب فيه المنع وهو نوع في مثله اشتباه الزوجة بالاجنبية وقيل

فانهما حرام احدهما بالاشتباه وهي الزوجة والاخرى بكونها اجنبية نعلى هذا وطي هذه
الذي فرضت المسئلة فيه حرام في علم الله تعالى وبسبب عدم الحكم العلم بالحل وانما هي الاشتباه
انكشف الحال وانما يبقى الاختلاف في مثل هذا بناء على توهم ان الاحكام الشرعية تنزل
الصفات للاعيان فيبقى ما بقيت العين فيعتقد ان حل الزوجة بثبات صفتها لا تزول عن هذا
ما دامت زوجة وعلى كل حال فلا بد بعد هذا من النظر في مثل هذا بالنسبة الى ما نحن فيه
بالكلام على الحديث فليكن مثاله ان يعلم انسان ان هذا المال الذي تحت يد زيد ملكا لعمرو
ملكا له فاقدم على اخذه من جهة الغصب فهل يجب على المحتسب منعه من حيث انه ظالم
فنقول لا يجب عليه من هذا الوجه لان شرط كونه نصرا للمظلوم ان يكون مظلوم ولا مظلوم
لعلمه باستحقاق الاخذ بالمال فلا وجوب لنصره ونحن قد بينا انفا ان نصرة المظلوم من غيرها
وان كان واجبا وهذا بخلاف المسئلة المتقدمة في وطي المراة فانها قد تقول ان المحتسب يعلم انها حرام على
جاهل الجهل واما هاهنا فغايته ان يعلم انه مرتكب للمحرم بجهله وليس كل ارتكاب للمحرم ظلما
فان وجب الانكار عليه فمن غير هذا الوجه اعني من وجه النظر للمظلوم في ماله والله اعلم
الحادية بعد الثلثمائة التعدي بايصال الغير ظلم وقد قدمنا في نصر المظلوم بانه
الى الامور الماضية ايضا الحقوق كالتعزيرات وحد القذف وغرامات الاموال واروشها وكقذف
الوالد الولد وولد الوالد بعد عدم الاجماع فهو ظلم له فتقضي القاعدة المتقدمة وجوب
الحد عليه وهو المحكي عن ابن المنذر وابي ثور والشافعي ومن قال انهم استثنوه ولم يوجبوا على
الاب والجد الحد بقذف الولد وولد الولد وقاسوه على القصاص بجامع ان عقوبة لا ادمي
الثانية بعد الثلثمائة اذا اتلف الصبي او المجنون لغيره وجب ان يوفي حق الغير من ماله
وهل هو من باب نصر المظلوم او من باب الحجر لا غير الاقرب انه ليس من قبيل نصر المظلوم لانه لازم كون
المستحق مظلوما كون الفاعل ظالما واللازم منتف لان الظلم يلزمه التعدي من الفاعل والتعدي
يلزمه التكليف ولا تكليف فلا تعدي لا ظالم فلا مظلوم وهذا قريب من البحث المذكور في مثل مرور
التسمية حيث استدل تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق فقيل المراد انه لان
اكل متروك التسمية ليس بفسق لانه لو كان فسقا لكان اكله فاسقا والاجماع على خلافه فقيل عليه
لا نسلم انه ليس بفسق والمنفي انما هو كون الاكل فاسقا وانتفى ذلك لمانع الاجتهاد واعتماد الحل
اي لا يعطي الاسم **الثالثة بعد الثلثمائة** يدخل المجازفة النصرة وفي الظلم معا فيقال لا
ينصر الحق وفلان يظلم الحق وليس ذلك مما يعتقد انه مراد باللفظ بالقصد لكن قد يشتبه ويتجوز
به في هذا المعنى وهو مفيد جدا في بعض المقاصد وهذا قريب من جملة ما اطلق عن الطرق
على ازالة الشبهات عن طريق الحق وما يقرب من ذلك ويشبهه او يلم به **الرابعة بعد الثلثمائة**
كل محرم لحق الادمي ففيه حق لله تعالى فان من ارتكبه متعديا بحد الله تعالى والقياس يقتضي ان ما
وجب نصرة للادمي اذا اسقط حقه سقط وقد يتردد في بعض الحقوق هل يغلب فيه حق الله
تعالى او حق الادمي فمن غلب حق الادمي اسقطه باسقاطه ومن غلب حق الله تعالى لم يسقط لاجل اسقاطه

الخامسة بعد الثمانية اتمام حد القذف على القاذف نصا للمظلوم كما قدمناه فاذا اسقط
فقد اختلفوا في سقوطه بعد البلوغ الى الامام وهو من هذا القبيل الذي نهينا عليه
فمذهب مالك انه لا يسقط الا ان يريد المقذوف ستر السادسة بعد الثمانية ان الامر
باجابة الداعي عموم يتناول الدعا الى الوليمة كما يأتي به تصنع له فيه سرور كالامالك
والنفاس والعرس والختان وفي وجوب الاجابة الى وليمة العرس وغيرها خلاف وظاهر
العموم والامر الوجوب وفي وليمة العرس نص يخصها السابعة بعد الثمانية اذا
علم المدعو ان امتناعه لا يعد على الداعي فالظاهر الوجوب في هذه الحالة ايضا وقد ابدى بعضهم
فيه احتمالا وهو نظر الى المعنى وهو ان الامر بالاجابة لما في تركها من ايحاش الداعي وتغيير
قلبه فاذا انتفى لكانت علة الوجوب فينتفي الوجوب الثامنة بعد الثمانية
اشترط في وجوب اجابة الداعي ان يخصها بالدعوة فلو قال الداعي لنابه ادعي من لقيت
لم تجب الاجابة كذا ذكره بعض مصنفي الشافعية ولا يخلو من احتمال لو قيل بخلافه
التاسعة بعد الثمانية مقتضى العموم ان يتناول الحكم كل فرد من الافراد فمتى
حصل مسمى الدعاء بالنسبة الى كل فرد فقد تناوله الامر وعند الشافعي رحمه الله لو
دعا جمعا فاجاب بعضهم نفي السقوط عن الباقين وجمان جمعهما بعضهم بما اذا دعي
الجميع وقال لو خص كل واحد من الجماعة بالكلام تعينت الاجابة على الكل والعموم يقتضي
العموم في الاجابة كما ذكرناه العاشرة بعد الثمانية يجب تخصيصه قطعا لتحريم
الاجابة على الداعي الى الضلالات والمعاصي الحادية عشرة بعد الثمانية ما في
صور غير ما ذكرناه يقتضي التخصيص او تحتمل فيها ذلك منها ما اذا كان في الدعوة منكر كالمعاد
قال بعض مصنفي الشافعية فان علم انه لا يزول هيبة فليحضر من باب النهي عن المنكر فان لم
ينزجروا وعجز عن المنع فلا يقعد معهم مختارا ولكن قد يتعرض للامتناع من الحضور اتقاء
ولكنه اذا علم ايجاب قبل الوصول وانه لا يزول المنكر فهو كما بعد الحضور الثانية عشرة
بعد الثمانية ومنها اذا كان في البيت صور على وجه ممنوع في الاستعمال وقد ورد الامتناع
من الدخول لاجل الصور في حديث القاسم عن عائشة رضي الله عنها انها اشترت نمرقة
فيها تصاوير فقام النبي صلى الله عليه وسلم بالباب فلم يدخل فقلت اتوب الى الله تعالى
مما اذنبت قال فما اذنبت هذه النمرقة فقلت لتجلس عليها وتتوسدها قال اصحاب
هذه الصور يعذبون يوم القيمة يقال لهم احيوا ما خلقتم وان الملائكة لا تدخل بيتا
فيه الصور اخرجه البخاري وروى ابو داود من حديث اسمعيل بن عبد الكريم ثنا حدثني
ابو هم يعني ابن عقيل عن ابيه عن وهب بن منبه عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم امر عمر بن
الخطاب زمن الفتح وبالبطحا ان يأتي الكعبة فيمحوا كل صورة فيها واذا ثبت التشديد
في التصوير فهو منكر من المنكرات يجب انكاره ان قدر على ذلك وان لم يقدر فالحضور
عدم الاضطرار اليه مشاهدة منكر من غير ضرورة فالقواعد تمنعه الثالثة عشرة

بعد الثمانية ومنها اذا كان في البيت صور على وجه ممنوع في الاستعمال وقد ورد الامتناع من الدخول
لاجل الصور في حديث القاسم عن عائشة رضي الله عنها انها اشترت نمرقة فيها تصاوير فقام
النبي صلى الله عليه وسلم بالباب فلم يدخل فقلت اتوب الى الله تعالى مما اذنبت قال فما هذه
النمرقة فقلت لتجلس عليها وتتوسدها قال اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة يقال لهم احيوا ما خلقتم
وان الملائكة لا تدخل بيتا فيه الصور بعد الثمانية لما كان من المخصصات الصور في الدار اما على وجه الكراهة
او التحريم وجب ان تعلم الصور الممنوعة لان التخصيص مبني على ذلك فنقول في هذا انها
الشاخصة والمنقوشة على السقوف والجدران وكذلك اذا كانت الصور على الازر المرتفعة
والمساند والجلوس فيحرم تعاطيها والامر باتخاذها
وما كان من الصور مفترشا يوطى ويداس فهو جائز عند الشافعية والمالكية وتركه احسن
صور الشجر اختلفوا فيه واجازه الشافعية والمنقول عن بعض
السلف منعه وعن مجاهد انه جعل قوله تعالى ما كان لكم ان تنبتوا شجرها على النهي ونفي الكون
تارة يكون المراد به النفي وتارة للنهي والظاهر انه في الاية للنفي لقوله تعالى وما كان الله
ليطلعكم على الغيب وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وشأن النهي وما كان المؤمنون لينفروا كافة وما كان للنبي والذين آمنوا
ان يستغفروا للمشركين في تصوير حيوان بلا راس وجهان
للشافعية رحمهم الله تعالى وجه الجواز انتفاء حقيقة الصورة وعلى ذهني الان ان فيه حديثا
اذا ثبتا موعام بالنسبة الى القضاة والداعين وقد خصه
بعضهم فقال لا ينبغي للقاضي ان يجيب لدعوة الا في الوليمة وحدها للحديث وهذا
مروي عن مطرف وابن الماجشون من اصحاب مالك رحمهم الله تعالى في كتاب ابن المواز
كره ان يجيب احدا وهو في الدعوة الخاصة اشد وقال سحنون في كتاب ابنه يجيب الدعوة
العامة ولا يجيب الخاصة فان تنزه عن مثل هذا فهو حسن والعموم يقتضي ظاهره المساواة
بين القاضي وغيره والذين استثنوا القاضي فانما استثنوه لمعارض قام عندهم وكأنه
طلب صيانته عما يقتضي ابتذاله وسقوط حرمته عند العامة وفي ذلك عود ضرر على منصوبه
القضاء من تنفيذ الاحكام لان الهيبة معينة عليها ومن لم يعتبر هذا رجع الى الامر فان ترك
العمل بمقتضاه مفسدة محققة وما ذكر من سبب التخصيص قد لا يفضي الى المفسدة او ينقض
في مخالفة امر الشارع هو عام بالنسبة الى اهل الفضل وغيرهم
والمنقول عن مالك رحمه الله تعالى انه كره لاهل الفضل ان يجيبوا كل من دعاهم من الناس
في جميع الاشياء فهو اجمل به واولى وانا لنحب هذا لذوي المروءة والهدى الا يجيب الا في الوليمة
الا ان يكون الاخ في الله تعالى او خاصة اهله او ذوي قرابته فلا باس بذلك وهذا تخصيص
آخر ومقتضيه اضعف من الاول وظاهر الحديث يقتضي الاجابة والمروءة والفضل والهدى
في اتباع ما دل عليه الشرع نعم اذا تحقق مفسدة راجحة فقد يجعل ذلك مخصصا

يدخل المجاز في الدعاء والداعي كما في من دعى الى هدى ومن دعى
الى ضلالة ولا يتوقف ذلك على الدعاء حقيقة بل تقريره واقامة الدليل عليه ان كان حقا
واقامة الشبهة فيه ان كان باطلا كالدعاء في ترتيب الثواب والعقاب والله اعلم ○

اخرجوا من وجوب الاجابة في وليمة النكاح صورا منها
ان يكون الداعي كافرا ومنها ان تكون الدعوة خاصة ومنها ان تكون الدعوة في غير اليوم
الاول ومنها الدعوة لخوف او طمع ومنها ان يحضر الدعوة من يتأذى به المدعو وهذه
كلها تخصيصات اذا حمل الامر على الوجوب يحتاج كل منها الى دليل يخصه ويبقى النظر في
الاستحباب والاباحة

افشاء السلام يتناول امرين
احدهما كثرته وشهرته بكثرة تعاطي الناس له والثاني الجهر به واعلانه ومن الافشاء بالمعنى
الاول قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه وليفشوا العلم والمراد نشره بين الناس وستكلم
على كل واحد من المعنيين وما يقتضيه العموم والتخصيص والاطلاق والتقييد ان شاء الله تعالى
بتيسيره والله الموفق

المشهور ان ابتداء السلام سنة
وذكر ابو عمر بن عبد البر فيما حكاه القاضي عنه انه اجمع العلماء ان ابتداء السلام سنة والرد
فرض وقال العلامة ابو عبد الله محمد المازري المالكي ابتداء السلام سنة والرد واجب
هذا المشهور عند اصحابنا وهذا يشعر بالخلاف وفي كلام القاضي ايضا ما يشعر به فانه
حاول الجمع بين قول من قال اجمعوا انه سنة وبين اطلاق فرض الكفاية عليه بان ذلك
غير خلاف قال فان اقامه اثنان واجزاها فرض كفاية وفيه اشكال للتساوي الحاصل
من جهة الوجوب وحد السنة لدخول الذم على الترك في حد الواجب وخروجه في حد السنة
فلا بد من اختلاف المحل الذي يتعلق به الحكم المختلف فيتلخص من هذا على ما ذكر القاضي
فرضية السلام من حيث الجملة لا من حيث الافراد
واما النظر الى الافراد فمقتضى ما ذكرنا عن ابن عمر بن عبد البر الاجماع على ان ابتداء السلام
سنة ويشهد لما قاله القاضي بان ذلك حكم على الجملة من حيث هي هي ان فرض ان يوجد
السلام من المسلمين وهذا حكم على الافراد ولا يخلو من اشكال فانهم الاجماع على عدم
الوجوب على الافراد فهو دليل يخرج الامر عن ظاهره
الا ابتداء اذا كان سنة مؤكدة كفاية فاذا سلم واحد من القوم اجزأ عنهم ○

المشهور في الرد انه فرض كفاية فاذا سلم على جماعة
ما في الفرض مؤد واحد على حكم فروض الكفايات وعن ابن يوسف رحمه الله تعالى
لا بد ان يرد الجماعة جميعا وظاهر الاية تعطيه وهو قوله تعالى واذا حييتم بتحية
فحيوا باحسن منها او ردوها وكذلك لفظ الحديث اذا لحملنا الافشاء على النشر والايجاد
السلام بالنسبة الى المسلم عليهم وليس ظاهره مختصا بالمسلمين وقد روى ابو داود في
سننه قال حدثنا الحسن بن علي ثنا عبد الملك بن ابراهيم الجدي ثنا سعيد
خالد

خالد الجذاء قال حدثني عبد الله بن المغفل ثنا عبيد الله بن ابي رافع عن علي بن ابي طالب
رضي الله عنه قال ابو داود ورفعه الحسن بن علي قال قال يجزئ عن الجماعة اذا
مروا ان يسلم احدهم ويجزئ الجلوس ان يرد احدهم
قال القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي والاختيار عند السلام ان يقول المبتدي بالسلام
السلام عليكم ويقول الراد عليه وعليكم السلام ولا شك في انطباق لفظ السلام على
هذا فكانه الاقل وقال بعض مصنفي الشافعية وصيغة السلام عليكم ويقوم مقامه
سلام عليكم وهذا ظاهر ايضا لانطباق لفظ السلام عليه وقد جاء في التنكير قوله
تعالى فقل سلام عليكم يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والتعريف في التشهد
السلام عليك ايها النبي ورحمة الله
قال القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي ويجوز الابتداء بلفظ الرد والرد بلفظ الابتداء وذكر امام
الحرمين الشافعي في صيغة السلام عليكم السلام مع غيرها من الصيغ وقال المتولي الشافعي
في التتمة انه لو قال عليكم السلام لم يكن مسلما واما في صيغة جواب وكان الاقرب هو الاول
لوجهين احدهما انه يحصل به مسمى السلام ويطلق لفظه عليه والثاني انهم قالوا انه يقوي بحديث
التسليمتين في الصلاة الرد على الحاضرين والصيغة صيغة الابتداء وهذا على ان المراد بقوله
واما في صيغة جواب جعل الجواب في عليكم السلام
قال بعض المصنفين من الشافعية ويراعى صيغة الجمع وان كان السلام على واحد خطابا له وللملائكة
ولو لم يأت بلفظ الجمع حصل اصل الصيغة وهذا في الابتداء ظاهر
قد ذكرنا في صيغة السلام عن ابن رشد وعليكم السلام وقال بعض مصنفي
الشافعية وصيغة الجواب وعليكم السلام او وعليك السلام للواحد ولقائل ان يقول
ان كان ابتداء السلام بصيغة الجمع وهو قوله عليكم فالرد بصيغة الواحد لا يكون ردا
للتحية باحسن منها او مثلها لان خطاب الواحد بصيغة الجمع يقتضي التعظيم كما يراد بصيغة
الجمع للمتكلمين في موضع ضمير المتكلم كنحن فعلنا ونحن قلنا واشباهه وقد قيل في قوله تعالى
رب ارجعون انه خطاب الواحد بلفظ الجمع واذا كان كذلك فالرد بصيغة خطاب
الواحد لا تقتضي معنى التعظيم والابتداء بلفظ الجمع يقتضيه او يحتمله فلا يكون ردا للتحية
باحسن منها او مثلها والاكتفاء به من حيث حصول مسمى السلام فيه
قال القاضي ابو الوليد واما في الرد فيقول السلام عليكم السلام ورحمة الله وان اقتصر
على السلام اجزأه الا ان يكون المسلم الاول زاد الرحمة والبركة فعلى الرادة مثل ذلك
ولو ترك حرف العطف فقال عليكم السلام قال الرافعي الشافعي رحمهم الله تعالى في النهاية
يكفي ذلك ويكون جوابا والاحسن ان يدخل حرف العطف قال الرافعي في التتمة انه ليس
بجواب وانه لو لقي اثنان فسلم كل واحد منهما على الاخر وجب على كل واحد منهما جواب الاخر
ولا يحصل الجواب بالسلام وان ترتب السلامان

قال الامام الرازي عندي انه لا يكتفي بهذا فانه ليس فيه تعرض للسلام ومنهم من قال انه يكون جوابا للعطف
ورجوعه على قوله السلام قلت هذا هو الاقرب بالنسبة الى حصول معنى اللفظ
واما بالنسبة الى امتثال قوله تعالى فحيوا باحسن منها او ردوها ففيه نظر والله اعلم ○
قال ولو قال عليكم لم يكن جوابا بلا خلاف يعني اذا اقتصر عليه في الجواب دون حرف
العطف
ما جعل من مقتضيات افشاء السلام انه لا يمنع السلام
على من هو في مساويه او معامليه قال بعضهم والا فلا يحصل افشاء السلام والناس في اغلب
الاحوال في اشغالهم
ما يحصل به مسمى السلام فهو كاف في امتثال الامر
والاكمل في الابتداء ان يقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وقد روى جعفر بن سليمان
عن عوف عن ابي رجاء عن عمران بن حصين قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال السلام
عليكم فرد عليه ثم جلس فقال النبي صلى الله عليه وسلم عشر ثم جاء اخر فقال السلام عليكم
ورحمة الله فرد عليه فجلس فقال عشرون ثم جاء اخر فقال السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته فرد عليه فجلس فقال ثلثون
وهاهنا
تقييدات وتخصيصات في الاقوال والافعال والهيئات التي ترجع الى السلام او المسلم
وتخرج بعض الصور عن كونها مطلوبة فلا بد من التعرض لها
فقد ذكرنا انتهاء السلام الى البركة في الابتداء فلو زاد عليها فالمنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه انكر الزيادة على ذلك وقال ان السلام انتهى الى البركة قال القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي
في قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها دليل على جواز الزيادة على البركة اذا
انتهى المبتدي بالسلام في سلامه اليها وقد ذكر مالك في الموطا ان رجلا سلم على عبد الله بن عمر
رضي الله عنهما فقال السلام عليكم ورحمة وبركاته والغاديات والرائحات فقال ابن عمر وعليك
الفا كانه كره ذلك وقد روى ابو داود عقيب حديث عمران بن الحصين الذي قدمناه عن
اسحق بن سويد الرملي عن ابن ابي مريم فقال اظن ابي سمعت نافع بن يزيد قال اخبرني ابو عمر
حزم عن سهل بن انس عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم فزادهم اتى اخر فقال السلام عليكم و
رحمة الله وبركاته فقال اربعون قال هكذا تكون الفضائل وهذا يدل على جواز الزيادة
بل على طلبها الا انه حديث فيه شك
ذكر بعض مصنفي
الشافعية ان سلام الشاب على النساء كسلام الرجال على الرجال ولو سلم رجل على امراة او
بالعكس فان كان بينهما زوجية او محرمية جاز وثبت الاستحقاق للجواب والا لم يجز ثبت
الا اذا كان عجوزا خارجا عن مظنة الفتنة
ومن صور الاستثناء ابتداء السلام على المراة الشابة قال ابن رشد ويكره السلام على المراة
الشابة ولا باس على المتجالة والمتجالة بضم الميم وفتح التاء ثالث الحروف بعدها جيم
ثم الف ثم لام مشددة مفتوحة وروى ابو داود من حديث ابي حسين سمعه من شهر بن حوشب
يقول اخبرتني اسما بنت يزيد مر علينا النبي صلى الله عليه وسلم في نسوة فسلم علينا ومن صورة

لم معاملة من هو دونه
اتبعه لم والوثوق بهم

بداءة الكفار بالسلام وقد روى شعبة عن سهيل بن ابي صالح قال خرجت مع ابي الى الشام فجعلوا يمرون
بصوامع فيها نصارى فيسلمون عليهم فقال لا تبدءوهم بالسلام فان ابا هريرة حدثنا عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبدءوهم واذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم الى اضيق الطريق
وذكر ابو الوليد بن رشد ان من اهل العلم من اجاز ان يبدا اهل الذمة بالسلام وهو خلاف
ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قلت لعله اخذ بالعموم في قوله صلى الله عليه وسلم
افشوا السلام بينكم ولم يجعل الخطاب مخصوصا بالمسلمين حكى القاضي عن السلف قال
وقد اختلف العلماء في رد السلام على اهل الذمة فالزمه جماعة التمام الرد على المسلمين
لعموم الاية وهو مذهب ابن عباس والشعبي وقتادة وذهب غيرهم الى ان الاية والحديث
مخصوصان بالمسلمين بدليل تفسير هذه الاحاديث التي في الباب وانه لا يرد عليهم ورواه
اشهب عن ابن وهب عن مالك قال فان رددت فقل عليك والذي تقدم من قول من قال
يرد بعلاك السلام ذكره القاضي عن ابن طاوس ومما يستدل به على اباحة السلام قوله تعالى
قال سلام عليك سا استغفر لك ربي انه كان بي حفيا وقوله تعالى وقل سلام فسوف تعلمون
واجيب بانه لم يقصد به التحية وانما قصد به المتاركة والمتاركة والله اعلم ○
قال القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي ولا يسلم على اهل
الاهواء كلهم قاله ابن القسم في سماعه من جامع العتبية وجلي انه راى ذلك من مذهب
مالك قال ومعناه في اهل الاهواء الذين يشبهون القدرية من المعتزلة والروافض
والخوارج اذ من الاهواء ما هو كفر صريح لا يختلف في ان معتقده كافر ولا يختلف في انه
لا يسلم عليه ومنه ما هو هوى حقيقة فلا يختلف في انه ليس بكافر فلا يختلف في انه يسلم
عليه ويحتمل انه يريد انه لا يسلم عليه على وجه التاديب لهم والتبري منهم والبغضة
فيهم لله لا لانهم عنده كفار قولهم ويحتمل ان يريد انه يريد انه لا يسلم عليهم بانهم عنده
كفار فقد اختلف قوله في ذلك قلت اما اذا حكم بكفرهم فقد تقدم الحكم في السلام
على الكافر واما اذا لم يحكم بكفرهم وهو الصحيح الا في من انكر معلوما بالتواتر من الشريعة
فعلى هذا هم مسلمون وداخلون تحت العمومات واخراجهم منها تخصيص بالمانع الذي يعتقد
راجحا عند من يراه
قال ابن رشد القاضي لا ينبغي ان يسلم على
اهل الباطل في جنسهم بالباطل ومثله بالاعين بالشطرنج وغيرهم مما لا يحل وشبه ذلك وهذا
ايضا اخراج من العموم وتخصيص معارض
ذكر بعض
الشافعية ان في الاستحباب على الفاسق جوابين
من صور
التخصيص والتقييد السلام على من يقضي حاجته وذكر فيمن سلم على من يقضي حاجته هل
يستحق الجواب بعد الفراغ وجهان
اطلق صاحب الوسيط
الشافعي انه لا يستحب السلام على المصلي ولم يمنع منه المتولي الشافعي وقال اذا سلم على المصلي
فلا تجيبه حتى يفرغ من الصلاة ويجوز ان يجيب في الصلاة بالاشارة وغيره ذكر عن القديم

والحديث م

الراكب على الماشي والصغير على الكبير والمار على القاعد والقليل على الكثير قال ابن رشد
بعد ان ذكر الرواية في تسليم الصغير على الكبير والراكب على الماشي ومعنى ذلك اذا التقيا
فان كان احدهما راكبا والاخر ماشيا بدأ الراكب بالسلام فان كانا راكبين او ماشيين بدأ
الصغير بالسلام واما المار بغيره او الداخل عليه فهو الذي يبدأ بالسلام وان كان الذي
يمر به راكبا او صغيرا وكذلك السائر في الطريق يتقدمه وجب عليه ان يبدأ بالسلام
وان كان صغيرا او راكبا وهو ماش ذكر بعض مصنفي
الشافعية انه لا يكره ان يبدأ الماشي والجالس ولفظ الحديث وان كان خبرا فهو بمعنى
الامر وتثبت الاستحباب ان لم يدل على الوجوب ولكن ليس يلزم من ترك المستحب
ارتكاب المكروه لاختلاف بينهما فحمله على المرتبة الدنيا هو مقتضى ما ذكره هذا المصنف
تعرض الفاضل ابو عبد الله المازري المالكي رحمه الله
لذكر الحكمة في هذا الادب الذي ذكرناه من سلام الراكب على الماشي لفضل الراكب عليه
في باب الدنيا فعدل الشرع بان جعل للماشي فضيلة ان يبدأ احتياطا على الراكب من
الكبر والزهو اذا جاز الفضيلتين قال وابقى هذا المعنى اشار بعض اصحابنا قال
واما بدو المار على القاعد فلم ار في تعليله نصا ويحتمل ان يجري في تعليله على هذا الاسلوب
فيقال ان القاعد قد يتوقع شيئا من الوارد عليه او يتوحش في نفسه حينئذ منه فاذا
ابتدأه بالسلام انس اليه او لان التصرف والتردد في الحاجات الدنيوية وامتهان النفس
فيها ينقص من مرتبة المتصرف ويلين والاحتباء بالعزلة توقرا فصار للقاعد مزية في
باب الدين فلهذا امر بابتدائهم او لان القاعد يشق عليه مراعاة المارين من كثرتهم والتشوف
اليهم فسقطت البداءة عنه وامر بها المار لعدم المشقة عليه قال واما بداءة
القليل الكثير فيحتمل ايضا ان يكون لفضيلة الجماعة ولهذا قال الشرع عليكم بالسواد
الاعظم ويد الله مع الجماعة فامر ببدائتهم لفضلهم او لان الجماعة اذا بدأوا الواحد خيف
عليه الكبر والزهو فاحتيط له بان لا يبدأ قال ويحتمل غير ذلك ولكن ما ذكرناه
هو الذي يليق بما قدمناه عنهم من التعليل قال ولا يحسن معارضة هذا التعليل باحاد
مسائل شذت عنها لان التعليل الكلي لوضع الشرع لا يطلب فيه ما لا يشذ عنه بعض الجزئيات
السلام عام بالنسبة الى السلام بالعربية او بغيرها
من اللغات وذكر بعض مصنفي الشافعية ان بعضهم علق في السلام بالفارسية ثلاثة
اوجه ثالثها الفرق ان كانا على العربية لم يجز ويمكن ان يكون التخصيص بالسلام بالعربية
مبنيا على مذهب بعض اهل الاصول السلام حقيقة
في القول الثاني فالاشارة به من القادر عليه لا يتأدى بها المقصود لوجوب حمل اللفظ على
الحقيقة كثير من الناس يبذل عند لقاء السلام بالفاظ اخر كالتصبيح بالعافية
والسعادة او ما اشبه ذلك وهو ترك القيام بالسنة ولكنه ليس بمكروه في نفسه من حيث

هو هو اذا لم يقصد به العدول عن السلام الى ما هو ادخل في التعظيم لاجل مناصب الدنيا
واذا لم يؤد الى الترك لسنة السلام كثيرا اذا ابتدأ بالسلام
الشرعي فاجابه بمثل هذه الالفاظ التي يعتادونها فالظاهر انه لا يحصل به تأدي
الواجب اذا حملنا الافشاء على الاعلان والجهر فلا بد ان
يفعل من ذلك ما يحصل به الاسماع لمن يسلم عليه
الاطلاق او العموم يقتضي ان يسلم على الاصم وان لا يكون الصمم مانعا من السلام عليه
فذكر بعض الشافعية رحمهم الله تعالى في السلام على الاصم انه يأتي باللفظ لينبه عليه
ويشير باليد ليحصل الافهام ولو لم يضم الاشارة الى اللفظ لم يتحقق الجواب وكذا
في جواب الاصم ينبغي ان يجمع بين اللفظ والاشارة
ذكروا ان سلام الاخرس بالاشارة معتد به فهو اما سلام في حقه او قائم مقام السلام في
حقه فان كان الاول فيدخل تحت الامر بافشاء السلام حتى يستحب له الابتداء بالسلام ويجب
عليه الرد وان كان ليس بسلام ولكنه قائم مقامه في حقه فهذا يرجع الى اعتبار المعنى دون
الحمل على اللفظ الصبي مستثنى من وجوب الرد
لعدم التكليف داخل تحت الندب الى الابتداء
النهي عن خواتيم الذهب او تختم الذهب مخصوص بالرجال دون النساء وقد نقل اجماعهم
على انه للنساء مباح ونقل ذلك عن الاستاذ كاد وسيأتي الكلام في دلائل التخصيص ان
شاء الله تعالى في مسائل الحرير ظاهر النهي التحريم
قال القاضي رحمه الله تعالى وما حكي فيه عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم من اختمه
بالذهب فشذوذ والاشبه انه لم يبلغه السنة والناس بعده على خلافه مجموعون قال
وكذلك ما روي فيه من خبر بدليل القائه له حين رآه ابن مسعود اما ان هذا الخاتم ان
يلقي وقوله اما انك لن تراه على بعد هذا اليوم قال وقد ذهب بعضهم الى ان لبسه
للرجال بمعنى الكراهة لا التحريم ولاجل الترف كما قال في الحرير قلت هذا يقتضي
اثبات الخلاف في التحريم ومن نفى نقض القول بالاجماع على التحريم
استدل بتحريم خاتم الذهب على ان الذهب حرام على الرجال قليله وكثيره قال
المستدل لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التختم بالذهب وهو قليل قلت الذي
يدل عليه الحديث تحريم الخاتم وفي معناه ما هو في قدره واما ما ينقص من قدره فلا ينبغي
ان يؤخذ من الحديث لانه لا دلالة عليه من الحديث وايضا فيلزم ان يعتبر وصف كونه خاتما
لا يجوز لبس الخاتم في مناجاة الحرب بخلاف الحرب في
هذه الحالة وكذلك لو كان له سيف عليه حلية ذهب فناجاه الحرب فلا بأس ان شغله
فاذا انقضت الحرب قال الشافعي رضي الله عنه احببت نقضه قال الروياني وكذلك في حمائل
سيفه وترسه ومنطقته لان كل هذا جنة قال ولا يجوز لبس خاتم من الذهب

www.alukah.net

وان ما حاجاه الحرب لانه لا جنة فيه
من الذهب فما فوقه في المقدار كالدملج والمعضده اولى بالتحريم وقد عرف انما
هو في معنى الاصل تذكره في فوايد الحديث لانه بمثابة لوازم دلالة اللفظ
هكذا في هذه الروايه التي اوردناها في الاصل وعن
شرب بالفضه وهو ان يحتمل ان تكون الباء للاستعانه وما يستعمل في الاله كتجرت
بالقدوم ويحتمل ان تكون للمصاحبة وعلى المعنى الاول الاظهر تناوله لاناء الفضه
وعلى الثاني يدل على ما هو اعم من ذلك فان الشرب بها اعم من الشرب فيها وهي اناء
الاقرب حمل قوله في هذه الروايه شرب بالفضه على
اناء الفضه لان ذلك قد ورد مفسرا عند البخاري في روايه ادم عن شعبه عن اشعث
بن سليم قال سمعت معاويه بن سويد قال سمعت البراء بن عازب نهانا النبي
صلى الله عليه وسلم عن خاتم الذهب او قال حلقة الذهب وعن الحرير والاستبرق والديباج
والقسي واناء الفضه وهو راجع الى اشعث بن سليم والاختلاف اختلاف في الفاظ حديث
واحد من جهة الرواه هذا غالب الظن والله اعلم
في هذا الحديث النهي عن آنيه الفضه على ما اوردناه من روايه البخاري وعلى ما حملناه
عليه من هذا الحديث على الظاهر وقد زاد عياض رحمه الله واجمع العلماء ان الاكل
والشرب في آنيه الذهب والفضه لا يحل قال وما روي عن بعض السلف في اجازه
ذلك فشاذ والظن به انه لم تبلغه السنة في ذلك قلت قد حكى العراقيون من اصحاب
الشافعي رحمه الله عليهم قولا ان استعمالها مكروه غير محرم وقيل لم تعرف المراد وزه ذلك
ونقلوا نصا عن الشافعي رضي الله عنه في نفي التحريم مجملا ثم اولوه وحملوه على ان المشروب
في نفسه غير محرم والحديث الصحيح في التوعد عليه بالنار يوجب الجزم بالتحريم ويبطل
القول بالكراهه
الظاهرية على اصلهم في تخصيص
الحكم بالمنصوص عليه من غير نظر الى المعنى واما القايسون فمنهم من خص الحكم بالذهب
من غير رعايه معنى وزعم ان اختصاص التحريم بهما كاختصاص احكام بهما من الفراض
والنقد وغيرهما ومنهم من لم يخصص بل نظر الى العلة ثم اختلفوا فيها فقيل هي الشرف
والخيلاء والتشبه بذوي الاعاجم وقيل لانها قيم المتلفات فاذا اتخذت اوانيا قلت
من ايدي الناس
التشوف الى المعنى وعدم الوقوف
على مجرد الاسم لا باس به على طريقه القياسيين وقد استنبطوا المعنى في الاشيا المنصوص
عليها في الربا ومشكل المعنى فيه اضيق مما نحن فيه ولهذا توقف بعض الناس في الحاق غير
الستة المنصوص عليها بها لاجل الوقوف على الظاهر بل لا مرجع الى العلل المستنبطه
وعدم ظهور شي منها عنده او ما يدل على اعتباره قال امام الحرمين والذي اراه ان معنى
الخيلاء لا بد من اعتباره فانه مما يتبادر الى الفهم فاذا امكن اعتبار المعنى فحسمه مع القول

بالمعاني

بالمعاني بعيد قلت اذا ظهر المعنى فهو المناسب للقياس كما قال لكن تعيين معنى
الخيلاء للاعتبار شرطه ان يتعين مناسبا او يرجح على ما يزاحمه ومعنى الشرف ها هنا ايضا
مناسب فان لم يرد متعينا الى وجه واحد والا لا بد من الترجيح
يعترض على التعليل بالشرف بالنقض بالاواني من الجوهر والياقوت التي فيها الكثير الذي
ربما زاد على ما فيه مثلها من الذهب والفضه
ويعترض على التعليل بالخيلاء بالاتفاق على ان من استعمل اناء الذهب والفضه بحيث
لا يطلع الا الله تعالى فقد ارتكب المعصية ولا خيلاء لعدم اطلاع الناس عليها وعدم
انكار قلوب الفقراء بسبب رؤيتهم لها فان قيل الاعتراض على هذا من وجهين احدهما
ان هذا الزام للعكس في العلل الشرعيه وهو غير لازم الثاني انا نقيم النهي للخيلاء مقامها
وحينئذ لا يكون الحكم ثابتا بدون العله وصار ذلك كالات الملاهي واثباتها على صورة
يتهيا بها الاستعمال فانه ممنوع وان لم يستعمل قلنا الذي نعلل بالخيلاء يدعي كونها
علة مفردة لجنس الحكم والذي يدل على ذلك انهم بنوا مسئله الذهب المغشي بغيره كخاتم
او رصاص مثلا على العلتين بالجواز على علة الخيلاء فاستدلوا بانها على اتفاق الحكم ولا يصح
ذلك الا على اعتبار انفرادها بالعليه والعلة اذا كانت مفرده في الحكم لزمها العكس فلا
يثبت الحكم بدونها واما الثاني وهو اقامة النهي للخيلاء مقام اجتنابه فهو حكم تقديري على خلاف
الاصل ومن هاهنا يترجح التعليل بالشرف على التعليل بالخيلاء اذ لا انيه من ذهب وفضه
الا وتحريم الاستعمال موجود فيها والعله فيها وهي الشرف موجوده وليس كذلك في
التعليل بالخيلاء لان بعضا واني الذهب والفضه يحرم الاستعمال والعله مفقوده وهي
الخيلاء
النهي عام في الاناء الصغير والكبير من
الذهب والفضه فيعم الحكم فيهما
هو عام بالنسبة الى الرجال والنساء فيعم التحريم كل واحد من الصنفين واتفق
عليه ارباب المذاهب المشهوره
لسايل ان يسال فيقول
قد روينا في الذهب والحرير عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حل لاناثهم وهذا النص خاص
بالنساء فهل لا حضره العموم في النهي عن الاكل والشرب فان الخاص مقدم على العام فنقول
هذا من قبيل اضافة التحريم والتحليل الى الاعيان وقد اختلف فيه الناس فنقل عن قوم من القدماء
الاباحه مجملا وهو مردود لان عرف الاستعمال كالوضع ولهذا قسمت الاشيا الى عرفيه ووضعيه
وعرف الاستعمال يصرف اللفظ عن الاجمال فمن قال حرمت الطعام فهم منه في العرف اكله
او حرمت الثوب فهم لبسه ولا يفهم منه النظر اليه ولا مسه وكذلك حرمت المراه تصرف
الى الاستمتاع وراينا في تصرف بعض الفقها استعماله في العموم اعني في الافعال
المنسوبه الى العين فاذا ثبت هذا فنقول من صرف اللفظ في التحريم والتحليل الى المقصود
من منافع العين عاده فتحريم الحرير منصرف الى اللبس واما تحريم الذهب فلا يبعد ان يصرف

الى التحلي به لانه المعتاد واما اتخاذ الاواني منه فقليل نادر واذا كان كذلك فتحليل الذهب
للنساء مصرف على هذا التقدير الى التحلي بالمعتاد ولا يتناول الشرب والاكل في اوانيهما فيبقى النص
الدال على تحريمهما في اوانيهما غير معارض واما اذا حمل على العموم اما بالنسبة الى منافع
العين واما اما هو اعم من التحلي وان لم يستغرق منافع العين فحينئذ يكون هذا من قبيل تعارض
العمومين من وجه دون وجه بيانه ان النهي عن الشرب بالذهب والفضة خاص بالنسبة الى
هذا الانتفاع المعين عام بالنسبة الى الرجال والنساء واباحة الذهب للنساء خاص بالنسبة
اليهن عام بالنسبة الى هذا الانتفاع المعين واذا كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر
عاما من وجه خاصا من وجه فلا بد من الترجيح فيمكن ان يقال بان الترجيح لعموم النهي
بالنسبة الى الرجال والنساء لتضمن احدهما ان هذا الحكم قد علل بعلة تعم الفريقين
وتوجب التحريم على النوعين وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تشربوا في آنية الفضة والذهب
ولا تأكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة فانحصارها للكفار في الدنيا
يقتضي ان لا تكون لمقابلهم وهم المسلمون الا للرجال فقط لانه لو ابيح للنساء
انحصرت للكفار في الدنيا وايضا فان هذا التعليل انما هو للتزهيد في الدنيا والترغيب
لنا بنهاية الاخرة وسائر المومنين مطلوبون بترجيح امر الاخرة على الدنيا ولا اثر في
هذا المعنى للانوثة والذكورة حتى يقال بالتخصيص فظهر ان هذا الحكم معلل بعلة
دل اللفظ عليها يقتضي الاستواء في الحكم بين الرجال والنساء واما تحليل الذهب للنساء
فلم يعلل بعلة لفظية يقتضي عموم انواع الانتفاع وما علل لفظا راجح على ما لم يعلل لفظا
بل ربما نقول ان المقصود الاظهر من التحليل للنساء معنى الزينة وذلك لا يقتضي جميع
انواع الانتفاع حتى ينتهي الى الشرب وانتجنا الثاني في الترجيح بالنصوص الشرعية الدالة
على ذم الترف انه لا يحب المسرفين وان المسرفين هم اصحاب النار والذين اذا انفقوا لم يسرفوا
ولم يقتروا وهذه المفسدة لا تختص بالرجال دون النساء بل ربما تشرع في ذلك
المرح عند المالكية منع التضبيب قال مالك رحمه الله تعالى
لا يعجبني ان يشرب فيه ولا ان ينظر فيها يعني المرأة والشافعية رحمهم الله تعالى طرق
اشهرها اذا اجتمع الصغر والحاجة حل الاستعمال وان كبرت الضبة ولا حاجة حرم
وان صغرت الضبة ولا حاجة او كبرت ومست الحاجة فوجهان ومنهم من قال ان كانت الضبة
يلتقي فم الشارب لم يجز وان صغرت وتحققت الحاجة وحكي في تحريم استعمال المضبب كيف ما
فرض الامر تخريجا على اعتبار عين التبر وهي موجودة والذي يتعلق بهذا الحديث ان
رواية من روى انا الفضة لا يتناول المضبب ومن روى عن شرب الفضة فلا يبعد ان يتناول
من الضبة ما يلتقي فم الشارب وان جعلنا انا للاستعمال فنفي تناولها نظر والله اعلم
اذا شرب وفي فمه دنانير او طرح الدنانير في الكوز وشرب
منه او شرب من يده وفي اصبعه خاتم قال بعض مصنفي الشافعية لم يكره ولم يحرم لان العادة
ما جرت

ما جرت بذلك ولا يعد مثل هذه الاشياء من الزينة قلت لا يبعد ان يلتفت
في هذا الى لفظ الرواية التي ذكرناها وهي وعن الشرب بالفضة اذا جعلت انا للمصاحبة
في الشرب وهي في بعض هذه الصور اظهر من بعض واما مسئلة الخاتم فبعيد جدا
ودونها مسئلة الشرب وفي الفم الفضة وهو بعيد ايضا واقربها وضعها في اناء الشرب
والاظهر الاباحة كما ذكرنا لاشياء على ما اخترناه من حمل هذه الرواية على الرواية الاخرى
وهي اناء الفضة فان هذا لا يسمى اناء وانما استفيدت مسئلة الشرب على الفضة الموضوعة
في الاناء لانه قد يقصد هذا المعنى في الاستعمال وربما يدعى فيه منفعة بالنسبة الى الذهب
وعلى كل تقدير ففيه اجراء شروط في نفس فاعله فيفيد به من الاستعمال المنتفع به ومن
لا يقف مع ظاهر اللفظ ويعتبر وجوه الاستعمال فليس ببعيد منه ان يقول هو استعمال
الفضة لما يتعلق به من العرض والمذكور عن نقل المزني عن الشافعي رضي الله عنهما واكره
المضبب بالفضة لئلا يكون شاربا وعلى فمه فضة
اتخذ انية من ذهب او فضة وموهها بنحاس او برصاص ففيه خلاف ووجه المنع بان
الاسراف موجودا والفضة موجودة ووجه الجواز بان ذلك السرف لا يظهر للناس حتى
يخشى منه فتنة الفقراء ولا يحصل به اظهار التكبر قلت هذا رجوع الى اعتبار
العلتين المستنبطتين في الشرب او الخيلاء والتحريم ورد على انية الفضة وهذا انا فضة
ولا يخرج عن الانا اسمه بتمويهه بغير جوهره هذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى
وهو اعتبار السرف فقد قدمنا ما يقال في ترجيحه
اتخذ انية من حديد او نحاس وموهها بذهب او فضة ففيه الخلاف المتقدم وعلة التحليل
بان الاسراف لم يوجد والتحريم بان خوف الفتنة موجود يعني لاظهار السرف والتزين للناس
قلت هذا عكس المسئلة الاولى واعتبار اللفظ يقتضي ان لا يحرم لانها لا تسمى انية فضة
وانما هي انية نحاس او رصاص وكما لا يزول اسم الاناء بتمويهه بغير جوهره كما قدمنا في
المسئلة الاولى فكذلك لا يحدث له اسم اخر بتمويهه بغير جوهره واذا لم يحدث له اسم اخر
فلا يتناوله اللفظ والمعنى ايضا وهو السرف معدوم واما الخيلاء التي بنى عليها التحريم فقد
تقدم ما فيها
ما وجه الاذاية اما اعتبار لفظ الاناء من الفضة او الذهب فقد يخرج هذا عنه فانه
لا يسمى انا فضة او ذهب عند الاطلاق واما اعتبار التعليل بالخيلاء فمنتف لاستتاره
هذا التكبر في قوله عن شرب بالفضة يتناول يشمل
الشرب وكثيره ويمنع من ترتيب الحكم على كل الشرب المقصود
اخذ مقدارا من الذهب والفضة ومقدارا مثله من غيرهما كالنحاس والرصاص ومزجهما
بحيث تتشاعر احداهما صفة اخرى من غير ظهور احدهما على الاخرى فالجواز الاناء من
الذهب اذا عشي بغيره لانتفاء الخيلاء فيجي على قوله جواز هذا الاناء مرضنا انه لم يظهر الذهب عليه

بل ربما يقال انه هاهنا اولى لعدم انطلاق اسم الاناء حقيقة على آنيته فاذا البس هو اناء ذهب
حقيقة بل بعض اناء الظاهرية على اصلهم في الوقوف
على المنصوص فلا يعدون الحكم الى غير الشرب والاكل وغيرهم عداه الى وجوه الاستعمال
كالوضوء باتيتهما واستعمال ماء الورد والبخور بالآنية المذكورة وادعى بعض المعدين
ان غير المنصوص عليه ان النهي عن الشرب للتنبيه على سائر المنافع فان ما سوى منفعة
الشرب دون منفعة الشرب وقل ما يتخذ لاجلها اما الذهب والفضة فاذا حرم الشرب
منها فسائر وجوه الانتفاع اولى بالتحريم
اذا صب من اناء الفضة او الذهب وشرب من آنية فيه الاناء من اعتبر معنى الاستعمال
فلا يتردد في امتناعه على مذهبه لانه مستعمل لاناء الذهب والفضة ومن اعتبر اللفظ
فاما في لفظ هذه الرواية وهو قوله وعن شرب بالفضة فظاهر ايضا تحريمه اذا جعلت
الباء للاستعانة والا له لانه قد شرب بها واما على رواية من روى عن آنية الفضة
في مثل هذا الى العموم في المقتضى لانه اقرب الى الحقيقة دخل تحته ايضا هذا النوع بل سائر
وجوه الانتفاع قد تقدم تفسير المياثر وحكينا الاقوال
في معناها وتلك الاقوال يرجع بعضها الى النهي عن الحرير لكن فسرها عائشة المتروج
من الحرير ومن فسرها بمتروج من الديباج وبعضها يرجع الى ما هو اعم كما جاء المياثر الحمر
وبعضها الى جلود السباع والاقرب انها تدل على ما هو اعم من الحرير لان في حديث اخر مياثر
الارجوان وذلك يدل على اطلاق اللفظ على ما هو من الارجوان واختلفت الرواية في
الرواية التي قدمناها الاطلاق او العموم وفي رواية عن اشعث عند البخاري بهذا الاسناد
بعينه ومياثر الحمر واما تخصيصها بالحرير او بالارجوان فيحتمل ان يكون لعادة جرت فيهما
في ذلك الوقت فانصرف النهي اليهما ويكون الالف واللام للعهد والله اعلم
فان كان المراد بها المياثر الحرير فالتحريم في ذلك
ظاهر لما ثبت من النهي عن لبس الحرير وان كان من الارجوان او من الاحمر الذي هو
اعم من الحرير فيجري على المذاهب المشهورة عن العلماء ان يكون النهي على الكراهة
فيما عدا الحرير لا عنفا ديم الحل فيها اذا جعلت
على جلود السباع كما ورد في تفسير هذه اللفظة فلا تعلق له بعلة تحريم لبس الحرير وقد
يتعلق بعلة النجاسة فيستدل به على ان الذكاة لا تعمل في جلود ما لا يؤكل لحمه وتبقى على
نجاستها وقد استدل بالنهي عن افتراش جلود النمور ونحوها على هذه المسئلة بعلة هذا
النهي على المياثر اذا فسرت بهذا التفسير في هذا الباب واستدل به عليه على النحو الذي حكيناه
الا انه استدلال على تقدير تفسير المياثر بهذا التفسير في هذا الحديث وقد ذكرنا
ان الاقرب تفسيرها بما هو اعم من هذا فان صح هذا
الاستدلال على نجاسة جلد ما لا يؤكل لحمه وجعل ذلك علة النهي فيتعدى منه الى مسئلة استعمال
الشرب

الشرب النجس لغير الصلاة
الجرير يدل على تحريم ما ظاهره يحرم اللبس ان كان بطانته وحشوه من غيره وانه لا يجعل
اخلاطه به على هذا الوجه كاخلاط الحرير بغيره تسخا فان مياثر السروج لا يدفيها من الحشو
وان تتصل بالبس بحرير غالبا ولو فرضناه ليس كذلك نادرا لكان لفظ المياثر تدخل تحته هذه
الصورة اعني ما اذا كانت الظهارة من حرير والحشو والبطانة من غيره فيدخل تحت النهي
بحصل ما ذكرناه من الاستدلال
ظاهر النهي عن لبس الحرير
التحريم وقول الشافعي رضي الله عنه واكره لبس الديباج محمول على ان المراد بالكراهة التحريم
والمتقدمون يطلقون مثل هذا اللفظ ويريدون التحريم
هذا التحريم متعلق بالرجال وهو كالمتفق عليه لكثرته وشهرته وعن الاستذكار انه لا خلاف
ان ما كان سداه ولحمته حريرا انه لا يجوز للرجال لباسه وقد تقدم حكايته كلام القاضي في مسئلة
الخاتم المشهور المستفيض قولا وفعلا لباس النساء الحرير
وفيه خلاف قديم فقد ثبت عن ابن الزبير رضي الله عنه انه قال الا لا تلبسوا نساءكم الحرير اخرجه
مسلم وروى النسائي من حديث يوسف بن ماهك ان امرأة سألت ابن عمر رضي الله عنهما عن
الحرير فقال لها ابن عمر من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة وروى النسائي ايضا من
حديث عمرو بن الحرث ان ابا عشانة حدثه انه سمع عقبة بن عامر يخبر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يمنع اهله الحلية والحرير ويقول ان كنتم تحبون حلية الجنة وحريرها فلا تلبسوها في الدنيا
وللجواز دلائل منها ما ثبت في الصحيح من حديث زيد بن وهب عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه
قال كسانا رسول الله صلى الله عليه وسلم حلة شيراء فخرجت فيها فرأيت الغضب في وجهه قال
فشققتها بين نسائي وهو متفق عليه واللفظ لمسلم وعن ابي صالح الحنفي عن علي ان اكيدر دومة
اهدى الى النبي صلى الله عليه وسلم ثوب حرير فاعطاه عليا رضي الله عنه فقال شققته خمرا
بين الفواطم وفي رواية بين النساء اخرجه مسلم واشتهر في هذا الاستدلال بما جاء في الذهب
والحرير من تحريمه على الرجال وحله للنساء ومنه ما روى سعيد بن ابي هند عن ابي موسى الاشعري
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله احل لاناث امتي الحرير والذهب وحرمه على ذكورها
اخرجه النسائي واعتمده ابن حزم قال وهو اثر صحيح لان سعيد بن ابي هند ثقة مشهور روى
عنه نافع وموسى بن عقبة والذي ذكره من توثيق سعيد صحيح ولكن لا يكفي ذلك في الحكم بالصحة
بل لا بد من شرط اخر وهو الاتصال وعدم الانقطاع ولم يضع ابن حزم نظره عليه ولا وجه والله اعلم
ذكره اليه وكان يلزمه ذلك قبل الحكم بصحته وقد ذكر ابو العباس احمد بن محمد بن عيسى الاندلسي الداني
في كتاب الابانة عن الدارقطني ان سعيد بن ابي هند لم يسمع عن ابي موسى شيئا فعلى هذا يفوت
شرط الاتصال واشتهر ايضا الاستدلال بما روى عن علي رضي الله عنه هذا وهو حديث رواه
ابو داود من حديث حرب بن يزيد بن حبيب عن ابي الخير المهدي عن عبد الله بن زرير انه سمع علي بن ابي طالب
رضي الله عنه يقول ان نبي الله صلى الله عليه وسلم اخذ حريرا فجعله في يمينه واخذ ذهبا فجعله

www.alukah.net

في شماله ثم قال ان هذين حرام على ذكور امتي حل لاناثها
تكلم القاضي على حديث عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما لا تلبسوا نسائكم الحرير الحديث فقال
هذا مذهب عبد الله ومن قال بقوله بحرمه على الرجال والنساء وحمله على العموم وقد
انعقد الاجماع بعده من العلماء على جوازه للنساء وتخصيص تحريمه بالذكور وقيل نسخ في
الرجال النساء بالاباحة لهن والجمهور على انه ليس بناسخ ولا منسوخ وانما هذه احاديث
مجملة وحديث تخصيص الرجال بذلك مبين وحمل بعضهم النهي العام في ذلك على الكراهة لا على
التحريم قلت هذا الكلام يحتاج الى تاويل فان اراد به اثبات قول بالكراهة دون التحريم
فهذا ينقضه ما قدمه من انعقاد الاجماع بعد ابن الزبير ومن قال بقوله من العلماء على جوازه
وتخصيص تحريمه بالذكور وان اراد به انه كان الحكم العام قبل التحريم على الرجال هو الكراهة
دون التحريم ثم انعقد الاجماع على التحريم للرجال والاباحة للنساء فهذا يوجب الحكم
بنسخ الكراهة في حق الرجال الى التحريم وفي حق النساء الى الاباحة والله اعلم ن
لبس الحرير ان كان يتناول الحرير المنفرد دون المخالط فلا
تخصيص فيه بالنسبة الى الرجال حيث حرم عليهم وان كان يتناول الخالص والممزوج فما
يباح منه يكون بطريق التخصيص وقد يستدل على تناوله الممزوج بحديث سويد بن غفلة
ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطبنا بجابية قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير
الا موضع اصبع او اصبعين او ثلاث او اربع ووجه الدليل منه الاستثناء وهو يقتضي اخراج ما لولاه
لدخل فيكون لبس الحرير منطلقا على الممزوج قبل الاستثناء
تحريم الحرير على الرجال بعلة امور احدها التحلي والخلاء والثاني انه ثوب رفاهية وزينة دائما
زي يليق بالنساء دون شهامة الرجال وقد يكون المعنيان معتبرين الا انه قيل ان هذا القول
اعني المعنى الثاني لا يقتضي التحريم عند الشافعي رحمه الله تعالى فان الام ولا اكره لباس اللؤلؤ
الا للادب فانه من زي النساء قلت ما كان مخصوصا بالنساء في جنسه او هيئته
او غالبا في زيهن فالمنع فيه ظاهر لانه قد ثبت اللعن على المتشبهين من الرجال بالنساء وذكر
بعضهم في تعليل التحريم للحرير التشبه بالكفار ولعله يعود الى الخلاء فانه زيهم والله اعلم
صور التخصيص لباس الحلية وتخصيصه الحديث الصحيح
عن انس قال رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنهما في لبس الحرير لحكة كانت بهما متفق عليه واللفظ لمسلم ورواه مسلم من
وجه اخر عن سعيد عن قتادة ان انس بن مالك رضي الله عنه اخبرهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام رضي الله عنهما في القميص الحرير في السفر
من حكة كانت بهما ورواه محمد بن بشر عن سعيد ولم يذكر السفر واجاز الشافعي
رحمهم الله تعالى لبس الحرير للحكة والحرب وفي التنبيه حكاية وجه انه لا يجوز والمشهور
الاول وهو يشترط السفر في ذلك ام يجوز بمجرد الحكة فيه وجهان للشافعية قال الرافعي رحمه الله
لا يشترط

لا يشترط لاطلاق الخبر والثاني نعم لان السفر شاغل عن التفقد والمعالجة قال
وفي الرواية الثانية يعني من الحديث ما يقتضي اعتباره في دفع القمل قلت كان منشأ الخلاف
الروايات في ذكر السفر وعدم ذكره وقد قدمنا في رواية سعيد بن ابي عروبة ذكر السفر في الحكة
لا في القمل والقائل ان قول الاختلاف راجع الى المخرج واحد في الرواية عن قتادة ففي رواية
شعبة عنه اطلاق الرخصة في لبس الحرير للحكة واختلف على سعيد عن قتادة ففي رواية
ابي اسامة عن سعيد ذكر السفر وفي رواية محمد بن بشر عن سعيد عدم ذكره هذا بحسب ما في
كتاب مسلم رحمه الله تعالى وعلى مقتضاه ان المخرج اذا كان واحدا فهو حديث واحد ذكر بعض
الرواة فيه السفر ولم يذكره بعضهم فوجب ان يحمل الاطلاق على انه اراد بعض الرواة
للتقييد واما لعدم سماعه من شيخه او لنسيانه او لغرض وتعين اعتباره القيد في الرواية وحينئذ
نقول وجب ان يعتبر في الحكم لان هذا وصف علق الحكم به ويمكن ان يكون معتبرا فلا يلغى ووجه
اعتباره ما قدمناه من كون السفر شاغلا عن التفقد والمعالجة او لكونه مظنة الرخص فيكون
هذا منها فان وجد حديث اخر من وجه اخر ومخرج اخر بحيث لا يغلب على الظن انه حديث واحد
فهنا يمكن ان يقال انه من قبيل النصين اللذين احدهما مطلق والاخر مقيد ويلحق
بقاعدته واختلاف العلماء فيها وفيه نظر ايضا على هذا التقدير اعني على تقدير ان يوجد
حديث اخر مطلق ووجه النظر انه وان اختلف المخرج فليس هو حكاية لفظين احدهما
مطلق والاخر مقيد وانما هو حكاية قضية مخصوصة وهو الترخيص لعبد الرحمن
والزبير رضي الله عنهما لعذر معين فالظاهر انها قضية واحدة فيرجع الامر فيها
الى ما قلناه فيما اذا كان المخرج واحدا والله اعلم
قال الرافعي الشافعي رحمه الله عليها وعد الائمة القز من الحرير وحرموه على الرجال
وان كان كمد اللون وادعى صاحب النهاية وفاق الاصحاب فيه ثم حكى في التتمة حكاية
وجه انه لا يحرم لانه من ثياب الزينة قلت ان كان مراده بالقز ما يطلقه نحن في
زماننا عليه فليس بخارج عن اسم الحرير واذا كان الاسم الحرير مطلقا عليه وجب ان يحرم
ولا معنى لاعتبار اللون وكمودته ولا لكونه من ثياب الزينة فكلامها تعليل ضعيف لانه
له بعد اطلاق الاسم عليه
اجاز الشافعي لبسه لدفع القمل وقد خرج مسلم من حديث همام قال سمعت قتادة ان انسا اخبره ان عبد الرحمن
بن عوف والزبير بن العوام شكوا الى النبي صلى الله عليه وسلم القمل فرخص لهما في قميص
الحرير في غزاة لهما فهذه الرواية فيها الرخصة وفيها ما يدل على السفر ايضا وذكر
القاضي عياض رحمه الله تعالى حديث الحكة وحديث القمل في الغزاة اللذين قدمناهما
وقال مذهب مالك رحمه الله تعالى في الوجهين وبعض اصحابه يبيحه فيهما وقال
شيخه القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي ولا اختلاف في ان لباس الرجال له في الحرب محظور
لا يباح الا من ضرورة فقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام

الى عشر

لبس

للقمل

منه

www.alukah.net

روى مسلم من حديث عبد الله مولى اسماء بنت ابي بكر
وكان خال ولد عطا قال ارسلتني اسما الى عبد الله بن عمر فقال بلغني انك
تحرم اشياء ثلاثة العلم في الثوب وميثرة الارجوان وصوم رجب كله فقال لي
عبد الله اما ما ذكرت من رجب فكيف من يصوم الابد واما ما ذكرت من العلم في الثوب
فاني سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما يلبس الحرير
من لا خلاق له فخفت ان يكون العلم منه واما ميثرة الارجوان فهذه ميثرة عبد الله
فاذا هي ارجوان فرجعت الى اسما فخبرتها فقالت هذه جبة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاخرجت الي جبة طيالسة كسروانية لها لبنة ديباج وفرجاها مكفوفان
بالديباج فقالت هذه كانت عند عايشة رضي الله عنها حتى قبضت فلما قبضت قبضتها
وكان النبي صلى الله عليه وسلم يلبسها فنحن نغسلها للمرضى نستشفي بها قال الروياني
الشافعي لو كانت جبة صوف او لبد يكفي اكمامها وجيبها بالحرير المصمت او الديباج
كما يفعل في العرف لا يحرم لبسها وقال الرافعي يجوز لبس الثوب المطرف والمطرز
به وقال قال الشيخ ابو محمد وغيره والشرط فيه الاقتصار على عادة التطريف
فان جاوز العادة فيه كان سرفا محرما وقد اعترض على الاستدلال بالحديث بان قيل
لعل هذا الحرير احدث بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لا انه لبسها ويبنا هذا الحرير فيكون
في ذلك حجة على جوازه واذا احتمل سقط التعلق به قال القاضي عياض وهذا بعيد
جدا لان اسما انما احتجت بهذا على العلم لاجل الحرير الذي فيها قال وقد قيل لعل
النبي صلى الله عليه وسلم انما كان يلبسها في الحرب
قلنا رواية شويد بن غفلة ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالجابية فقال نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير الا موضع اصبعين او ثلاث او اربع اخرجه مسلم وهذا
دليل على جواز التطريز بمثل هذا المقدار وقد شرط في التهذيب الشافعي ان يكون الطراز بقدر
اربع اصابع فما دونها فان زاد لم يجز وهذا موافق لمقتضى ما دل عليه الحديث والله اعلم
اجيب لبس الثوب الذي تخيط بالابريسم
وهذا ظاهر اذا كان الخيط بمقدار ما حصر فيه وهو قياس في معنى الاصل والله اعلم
قد ذكرنا في تفسير الفتى ما يشعر بانه غير متمحض الحرير في بعض الاقاويل واوردنا
عن ابن وهب وابن مكين انها ثياب مضلعة بالحرير تعمل بالفسطاط من بلاد مصر بالبلخ
العمل وفي كتاب البخاري فيها حرير امثال الاترج وعلى هذا يكون النهي متوجها على
بعض الممزوج بالحرير وللشافعية في الممزوج طريقان احدهما ان كان ذلك
المغير الكثير في الوزن لم يحرم لبسه وذلك كالخز سداه ابريسم ولحمته صوف
فان

واذا لبس بالديباج

صححه الرافعي خالفه غيره في التصحيح وقال الصحيح انه يحرم وبه قطع الجمهور
قال الرافعي وقال القفال وطايفة من اصحابه لا ينظر الى الكثرة والقلة ولكن
ينظر الى الظهور فان لم يظهر الابريسم حل كالخز الذي سداه ابريسم ولحمته لا يظهر
وان ظهر الابريسم لم يحل وان كان قدره في الوزن اقل قال الرافعي رحمه الله تعالى
فيخرج من هاتين الطريقتين القطع بالتحريم ان كان الابريسم ظاهرا او غالبا
في الوزن لاجتماع المعنيين المنظور اليهما وان وجد الظهور دون غلبة الوزن
حرم عند القفال ولم يحرم عند الجمهور وان وجد غلبة الوزن دون الظهور
انعكس المذهبان وقال القاضي ابو الوليد رشد المالكي وقد اختلف السلف
رضي الله عنهم في لباس الحرير الذي سداه حرير وما كان في معناه اختلافا
كثيرا وذكر انه يحصل فيه اربعة اقوال احدها ان لباسها جايز من قبيل
المباح من لبسه لم يأثم ومن لم يلم يوجر تركها وهو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما
وجماعة من السلف منهم ربيعة على ما وقع من قوله في اول سماع ابن القسم من كتاب
جامع العتبية لانهم تاولوا ان النهي والتحريم في لباس الحرير للرجال انما ورد في
الثوب المصمت الخالص من الحرير والثاني ان لباسها غير جايز وان لم يطلق عليه
انه حرام فمن لبسها اثم ومن تركها نجا ابن قيل في حلة عطارد الشعر التي قال
فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم انما يلبس هذه من لا خلاق له في الاخرة انها كانت
يخالطها الحرير وكانت مضلعة بالقز وهو مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما
والظاهر من مذهب مالك وان كان قد اطلق القول انه مكروه والمكروه ما كان
في تركه ثواب وان لم يكن في فعله عقاب اذهب طلقة فيما هو عنده غير جايز تحريما
من ان يحرم ما لبس بحرام والذي يدل على ذلك من مذهبه قوله في المدونة واحب
ان يكون الحرير للصبيان خفيفا والثالث ان لباسه مكروه على المكروه من
لبسه لم يأثم ومن تركه اجر على تركه قال وهذا اظهر الاقوال واولاها بالصواب لان ما
اختلف اهل العلم فيه لتكافي الادلة في تحريمه وتحليله فهو من المشتبهات التي قال
فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم من اتقاها فقد استبرا لدينه وعرضه وعلى هذا
القول بان ما حكي عن سطرف من انه راى على مالك برانس كتان ابريسم كساه
اياه هرون الرشيد اذ لم يكن لنا وبينا نعتقد انه يأثم بلبسه والرابع الفرق بين
ثياب الخز وسائر الثياب المشوبة بالقطن والكتان فيجوز لبس ثياب الخز اتباعا
للسلف ولا يجوز ما شواها من الثياب المشوبة بالقطن والكتان بالقياس عليها الى
هنا ذهب ابن حبيب وهو اضعف الاقوال اذ لا فرق في القياس بين الخز وغيره من المحرمات

الذي لباسها حرير وطعنها قطن او كتان لان المعنى الذي من اجله استحب لباس الحرير من
لسها من السلف وهو انه ليس بحرير محض موجود في المحورات وشبهها فهذا المعنى
استحبار والبسه لاجل انه خزا ذلك يات اثر بالترخيص لهم في لبس الخز فيختلف
في ما سرعه عليه وقال القاضي ابو الوليد ايضا واختلف في العلم من الحرير في الثوب
من اهل العلم من اجازه لما جاء ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الحرير وقال لا تلبسوا منه
الا هكذا وهكذا واشار بالسبابه والوسطى وروي اجازة ذلك عن عمر الخطاب
رضي الله عنه في مثل الاصبع والاصبعين والثلاث والاربع وكرهه جماعه من السلف
رضي الله عنهم

اختلفوا في افتراش الحرير البس للرجال وليس يختص التحريم عند الشافعية بالافتراش والتدثر والاتخاذ شعارا وباقي
وجوه الاستعمال في معنى اللبس وحكي فيه خلاف ابي حنيفة رحمه الله عليه وانه قال
لا يحرم الا اللبس وفي كتاب الرافعي ذكر وجه انه يجوز لهم الجلوس عليه اي للرجال وقال
القاضي عياض المالكي المشهور عندنا منع الجلوس على الحرير وقال عبد الملك اجازة
وعلق المنع باللبس المذكور بالحديث قلت المسئلة من هذا الحديث مأخذان
احدهما النهي عن المياثر اذا حملت على ان تكون من الحرير والثاني النهي عن لبس الحرير
بناء على الافتراش لبس ويستدل عليه بحديث انس رضي الله عنه فقمت الى حصير لنا قد
اسود من طول ما لبس فاطلق عليه اسم اللبس وهو مفترش فدل على اطلاق اللبس
على المفترش على انه قد ورد ما يغني عن هذا كله في حديث صحيح صرح فيه بالنهي عن الجلوس
عليه فروى البخاري من حديث ابن ابي ليلى عن حذيفة قال نهانا النبي صلى الله عليه وسلم
ان نشرب في انيه الذهب والفضة وان ناكل فيها وعن لبس الحرير والديباج وان نجلس
عليه

نقل صاحب البحر الروياني الشافعي عن الاملاء
والام لو لبس رجل قبا محشوا بالقز فلا باس لان الحشو باطن وذكر صاحب التهذيب
الشافعي فيه خلافا فقال فيما حكي عنه ولو لبس جبة محشوه بالقز او الابريسم
جاز على الاصح وذكر القاضي عياض المالكي ان المذهب النهي عن الجلوس عليه وان كان بطانة
لم يجلس عليه او محشوا فيها يجلس عليه قلت اذا انطلق عليه اسم اللباس او
الاستعمال او اندرج تحت لفظ النهي عنه فلا اعتبار بالتعليل الذي ذكره في جوازه وانه باطن
فان ذلك مرتب على اعتبار معنى الخيلاء وهو معنى اخذ من مجرد المناسبة واتباع اللفظ
اولى من البطانة ممنوعه وليست بظاهره

لباس الحرير في الحرب اختلفت عبارتهم قال القاضي واختلف في لباسه في الغزو اذ لا يقصد
به الخيلاء الممنوعه واطلق الغزالي في موضع القول بانه يجوز للغازي لبس الحرير
فقيده الرافعي وقال لبس الغزو عذر على الاطلاق

اجاز الشافعي رحمهم الله لبسه عند مفاجاة القتال اذا لم يجد غيره وذلك حكم الضرورة

قال الرافعي الشافعي رحمهم الله تعالى بعد ذكر جواز لبسه لمفاجاة
القتال وكذلك لبس ما فيه جنة للقتال كالديباج الصفيق الذي لا يقوم غيره مقامه جوز
القاضي ابن كج اتخاذ القبا ونحوه مما يصلح في الحرب من الحرير ولبسه فيها على الاطلاق لما فيه
من حسن الهيبة وزينة الاسلام فيكثر قلب الكفار منه كتحلية السيف ونحوه قال
الرافعي والمشهور الاول قلت تخصيص العمومات والنصوص بمثل هذا المعنى واتباع
النص اولى

افتراش الحرير للنساء فيه اختلاف عند
الشافعية على وجهين ومن يمنعه يمكنه ان يدرجه تحت العموم في النهي عن الجلوس على
الحرير والعموم في النهي عن لباس الحرير اذا كان الافتراش لبسا ويخرج عنه ما عداه
من انواع اللبس فينفي الافتراش وهو ضعيف ويعارضه العموم الذي جاء في
جواز لبس الحرير للنساء وقد قدمنا الكلام في تلك الرواية فعليك باعتبار تعارض
العمومين ان اردت التمسك به في هذه المسئلة وذكر الرافعي رحمه الله الوجهين في تحريم
افتراش الحرير للنساء قال واظهرهما ولم يورد في التهذيب سواه نعم كاستعمال الاواني
للشرب والخيلاء واللبس فانه للزينة فصار كالحلي

اختلفوا في جواز لباس الصبيان الحرير وللشافعية وجوه ثالثها الفرق بين ان يكون
دون سبع سنين فلا يمنع وبين ان يكون له سبع سنين فلا يمنع وبين ان يكون له سبع سنين
فصاعدا فيمنع منه كيلا يعتاده وان اراد مستدركا ان يقول اللباس مصدر يتناول لباس
الانسان والباسه لغيره فيخرج عنه ما يخرج اما بالاجماع او غيره من النصوص ويبقى ما عداه
لكن ضعيفا فان العرف يقتضي شق الذهن للباسه الانسان لنفسه ولو قيل انه لا يتناول
الالباس اصلا لكان كما قاله المالكية في مسئلة الاستنابة في الحج ان الايه انما تدل على الحج لا على
الاحجاج وحج البيت مصدر حج يحج واحجاجه مصدر احج يحج فالايه يقتضي الحج بنفسه
لا الاحجاج الا ان غايه هذا ان الايه لا تدل على الاحجاج وذلك لا يمنع من اخذه من الحديث

قال القاضي ابو بكر بن العربي المالكي في كتاب سراج
المريدين في اثناء الكلام على لباس المراه وها هنا مسئلة حسنة وهي ان المراه لها لباسها
وفراشها من الحرير والذهب فاذا جاءها زوجها جالسها عليه وضاجعها فيه وان
دعاها الى فراشه جاءت الى ازاره وكسائه ولا يلزمها اذا اراد الاتيان اليها ان تخرج له
من بيتها الى بيت فراشه الصوف كما لا يلزمها ان تجود له الى مزرعته الصوف ولا
خلاف بين الامة انه يخالطها وعليها ثوب الذهب فيلون ثوبها لها لفاعا واحلاما قال
بعد ذلك وروى محمد بن احمد بن حماد ثنا احمد بن عبد الجبار ثنا محمد بن فضيل عن الاعمش
عن حبيب عن كريب عن ابن عباس قال بعثني ابي الى النبي صلى الله عليه وسلم في ابل اعطاه
اياه من الصدقة فلما اتاه وكانت ميمونة خالته قال فاتى النبي صلى الله عليه وسلم المسجد
وصلى العشاء ثم جاء وطرح ثوبه ودخل مع امراته في ثيابها ثم قال بعدما ذكره من الفاظ الحديث

www.alukah.net

من علي فعلى مذهب يحيى انه لم يشع ايضا من معاذ بن جبل قلت ذكروا وفاة
عبد الرحمن بن ابي ليلى سنة ثلاث وثمانين يقال مات غريقا بنهر البصرة الذي يقال
له دجيل **الوجه الثاني** في تصحيحه وقد اتفق الشيخان على اخراجه
في الصحيحين من حديث مجاهد والحكم وعبد الرحمن بن ابي ليلى وهذا الذي
ذكرناه رواية سعيد بن ابي سليمان عن مجاهد عند البخاري **الوجه الثالث**
في شيء من معرداته وفيه مسائل **الاولى** استشقى استفعل من الشقي وهو بمعنى
طلب منه الشقي وذلك احد ما يدل عليه هذه الصيغة ويجي لمعان اخر لا مدخل
لها هاهنا **الثانية** المجوسي يحتمل ان يكون نسبة الى اب كانت القبائل
الى ابيها فيقال تميمي وهاشمي مثلا ويحتمل ان يكون نسبة الى مذهب ودين وقد
اتى سيبويه كبا دمجوسي تستعرا استعارا **الثالثة** هذا المجوسي
قد ورد ذكره باعم من هذا الوصف وباخص منه ففي رواية شهدت حذيفة
استشقى بالمدائن فاتاه انسان باناء من فضة وفي رواية عبد الله بن عكيم فجاءه
دهقان بشراب في اناء من فضة والدهقان بكسر الدال وضمها الرئيس في القرية
من الفرس قال القاضي ويحتمل ان يكون سمي به من جمع المال وصبه وملاء
الاوعية به يقال ادهقت الماء ادهاقا ودهقته ادهقه اذا افرغته
افراغا ودهق يدهقه من المال اذا اعطاه به وادهقت الاناء ملاته
قال الشاعر دهقانه تنجد الملوك لها يجبي اليها الخراج في الجزر
او يكون من اللين والدهقنة لين الطعام والدهاقين لانهم يلينون طعام
وعيشهم لشغلة حالهم او يكون دهقنته الطعام ولينه مشتقا من
اسمهم اذ هي عادتهم والله اعلم وقيل معناه الحذق والدهاء والنهي
الرابعة في هذه الرواية وفي رواية عبد الله بن عكيم فرماه وفي رواية
عن ابن ابي ليلى فرماه به فاما رواية رمى به فالضمير للقدح والفعل يتعدى
بالباء يقال رميت الصبي ورميت به اذا طرحته من يدك هذا هو الظاهر
واما رواية رماه به ففيها زيادة ضمير المفعول في رماه وهو المجوسي واما
واما رواية رماه فيحتمل ان يكون الضمير للمجوسي ويحتمل ان يكون للاناء وينبغي
ان يكون المعنى على رواية رماه به لدلالتها على ما دل عليه الروايتان
الاخريان وزيادة **الخامسة** في قاعدة حروف الجر يشبهها الكوفيون
صفات لنيابتها عن الصفات وتترجم على هذا باب دخول بعض الصفات
على بعض اي كون معنى هذا الحرف بمعنى هذا قال ابو محمد بن السيد الاندلسي
رحمه الله تعالى هذا الباب اجازه قوم من النحويين الكريم كوفيون ومنع منه
اخرون الكريم بصريون وفي القولين جميعا نظر لان من اجازه دون شرط وتقييد
لزمه

لزمه ان يجيز شربت الى زيد وهو يريد قياسا على قولهم ان فلانا لظريف
عاقل الى خبث ثاقب اي مع خبث ثاقب قال ويلزمه ان يجيز في زيد
ثوب اي عليه قياسا على قول غيره بطل كان ثيابه في سرحه وهذه المثائل
لا يجيزها من اجاز ابدال الحروف ومن منع ذلك على الاطلاق لزمه ان
يتعسف في التاويل التعسف الكثير واورد في هذا الباب اشياء كثيرة بعد
تاويلها على غير وجه البدل لقوله اذا امر ولي علي بوده
وقوله اذا رضيت علي بنو قشير ولا يمكن المنكر لهذا ان يقول
هذا من ضرورة الشعر لان هذا النوع قد كثر وشاع ولم يخص الشعر
دون الكلام فاذا لم يصح انكار المنكر له وكان المجيزون لا يجيزونه في كل
موضع ثبت بهذا انه موقوف على السماع غير جائز القياس عليه جائز القياس
عليه ووجب ان يطلب له وجه من التاويل يجيز الشناعة عنه ويعرف كيف
الماخذ فيما يورد منه ولم يات فيه للبصريين تاويل احسن من قول ذكره ابن
جني في كتاب الخصائص وانا اورده في هذا الموضع واعضده بما يشاكله من
الاحتجاج المقنع ان شاء الله قلت ثم ذكر اشياء لشرحه حاصلها يرجع الى
المعنى الذي يسمى التضمين وهو تضمين لفظ معنى اخر ليفيد المعنيين وما اشتهر
فيه قوله قد قتل الله زيادا عني قيل ضمن قتل معنى صرف ليفيد
الصرف بالقتل وانه وقع به لا بغيره وذكر ابن السيد فيه وجها اخر قال وقد يجوز ان يكون
قوله لم يحجب البيت عن زياد بنت في ذلك مثابه وفعلت في ذلك مراده فكذلك
فيكون بمعنى قد قتل الله زيادا عني اي فعل به ما كنت افعل انا به لو قدرت عليه
وهذا يتعلق بهذا المثال الخاص والامثلة كثيرة في التضمين ومنه
قائلها الشاهد اذا امرء ولي علي بوده قيل انما عدي فيه ولي بعلى
وكان القياس ان يعديها بعن لانه اذا ولي عنه بوده فقد ضن عليه به وبخل
فاجرت القول بالود مجرى الضنانة والبخل بوده مجرى السخط لانه تولية عنه
بوده لا يكون الا عن سخط عليه ومنه ما تقدم اذا رضيت علي بنو قشير
قيل انما عدي فيه رضي بعلى لان الرضى بمعنى الاقبال قلت
المانعون لهذا الباب اما ان يمنعوا الاستعمال على سبيل الحقيقة والمجاز معا
او على سبيل الحقيقة فقط ويجيزونه على سبيل المجاز والقائلون بالجواز
اما ان يدعوا في الاستعمال الحقيقة او يقولوا بالمجاز فيه فان ادعى
المانعون العموم بالنسبة الى الحقيقة والمجاز لم يصح لهم ذلك لانهم
اذا ردوا على المجيزين جعلوا مدلول اللفظ حقيقة معنى من المعاني ثم
ردوا الاستعمالات التي يذكرها المجوزون بالتاويل الى ذلك المعنى

هذا الدرس هو تقرير المجاز وبيان وجهه لان اللفظ المستعمل في ذلك
المعنى لشبه وشبه عاله واستعمال اللفظ في غير ما وضع له مجاز مثاله
اسمنا قبل معنى فقد استعملنا لفظ قبل في غير ما وضعت له وكذلك اذا
سمينا بعض معنى اقبل فلم نوضع لفظه بعض لمعنى اقبل فهي مجاز فيه وكذلك
تضمين دلى معنى ضن وبخل وكذلك اذا قلنا في قوله تعالى ولاصلبنكم
في جذوع النخل انه يعود الى معنى الظرفية لاستقرار المصلوب على الجذع
استقرار الشيء في ظرفه فهو مجاز وبيان وجه علاقته فاذا كان الامر على
هذا وسلم الكوفيون ان الاستعمال في المعاني التي يوردونها مجاز وكان
تصرف البصريين ايلا الى المجاز فهذا ينبغي ان يكون الخلاف في ترجيح احد المجازين
على الاخر لا في المنع من الاستعمال والجهل والجواز فيهما وان كان الكوفيون
يرون الاستعمال في هذه المعاني التي يوردونها حقيقة والبصريون يقولون
هي مجاز فقد تقرر في علم الاصول ان المجاز خير من الاشتراك والاشتراك لازم
على هذا القول لان الفريقين يتفقون على استعمال اللفظ في معنى حقيقة
والكوفيون على هذا التقدير يرون استعماله في معان حقيقة فيلزم الاشتراك
على هذا التقدير جزما ولست اذكر التصريح من مذهب المجوزين بانه حقيقة
وانما المشهور قولهم ويكون كذا بمعنى كذا وليس هذا دليل على انه حقيقة فيه

السادسة المجاز يحتاج الى العلاقة والقرينة والعلاقة هي المجوزة
للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل فان كان الواقع ما قدمناه من رجوع
الخلاف الى ترجيح احد المجازين على الاخر فهذا المقام قد يقع الترجيح فيه بسبب
العلاقة وقد يقع بسبب القرينة اما بسبب العلاقة فان يكون اظهر للذهن
واحضر عند الفهم كما في مجاز الملازمة مثلا فان رتب اللازم متفاوتة ويكون
بعضها اقرب من بعض واما بسبب القرينة فالقرائن لا تحصى رتبها فقد تختلف
بالكثرة والقلة وبالظهور والخفاء وغير ذلك على هذا التقدير يحتاج الى النظر
الجزئي بالتنبيه الى مواقع الاستعمال في علاقته وقرينته والذي يدل
على ما قلناه من رجوع المعنى الى ترجيح مجاز على مجاز انه اذا قلنا ان في
الظرفية نحو المال في الكيس وزيد في الدار واذا قال بعضهم انها تكون
بمعنى على واستدل عليه بقوله عز وجل ولاصلبنكم في جذوع النخل
وبقول الشاعر مطل كان ثيابه في شرحه فقال حضمه
لا حجة في ذلك لان الجذوع صارت لهم بمنزلة المكان لاستقرارهم
فيها وكذلك الشرحة بمنزلة المكان لاستقرار الثياب فيها فيقال له هاهنا
شبه للمصلوب بالتشبيه الى الجذع هي المدلول عليها بالكلام المذكور بعد
الهيئة

الهيئة المعينة هل حقيقة الظرفية والوعاء موجودة فيها كما في قولنا المال
في الكيس وزيد في الدار فان لم تكن موجودة فقد استعملت في التي
موضوعها الظرفية والوعاء فيما ليس كذلك فهي مجاز وان ادعيت انها
موجودة فهي خلاف ما ذكر من الظرفية في قولك صارت لهم بمنزلة المكان
لاستقرارهم فيها فان الشيء لا يكون بمنزلة نفسه فهي اذن غيره ثم يقول
ان على للاستعلاء فهذه الهيئة المعينة هل وجدت هذه الحقيقة فيها او لا
فان وجدت فاللفظ الموضوع لهذه الهيئة هو على وهي معناها ولم يستعمل
فيها واستعمل فيها فقد استعملت حيث يكون المعنى معنى على ولا نعني
بقولنا انها بمعنى على الا انها استعملت حيث يكون المعنى لعلى فعلى كل
حال فالمجاز لازم والاختلاف في طريقه وتعيينه وكذلك نقول في شاهد ما
يدعى فيه انه لا حجة فيه ونعتذر عنه بالتضمين او بالحذف فالتضمين والحذف
مجازان كما اعتذر عن استدلال من قال ان على تكون بمعنى الباء لقول الشاعر

فكاهن رابة وكانه يشربيض على القداح ويصدع

فيصدع مفسرا بانه يتكلم بالحق والعدل فيبلغ ذلك اشياعهم فيشقها من قوله
تعالى فاصدع بما تؤمر اي فشق بها اشياعهم فقيل في الجواب انه لا حجة
فيه لانه قد تضمن بيض معنى يحيل كانه قال يحيل على القداح والتضمين مجاز
لانه استعمال اللفظ في غير ما موضوع له وكذلك اجيب عن الاستدلال
بقوله اركب على اسم الله اي بسم الله فقيل لا حجة في ذلك لان على يحتمل ان
يكون متعلقة بمحذوف ويكون المجرور في موضع الحال فكانه قال اركب
متبركا على اسم الله فهذا من مجاز الحذف ويقال ايضا ان على حقيقة في
الاستعلاء كما ذكرتم فهذه الحقيقة هل موجودة في محل الاستعمال على بابها
اذ لا الاول باطل قطعا والثاني يوجب ان يكون استعملت في غير موضوعها فهي
مجاز واما ما ذكره ابو محمد بن السيد رحمه الله تعالى من ان تجويز ذلك من غير
شرط وتعليل يلزمه ان يجيز سرت الى زيد وهو يريد مع زيد قياسا على
قولهم ان فلانا ظريف عاقل الى حسب ثاقب فيقول فيه ان
حملت كلامهم على عدم اشتراط شيء اصلا وانهم يجعلون اللفظ المشترك على
احد معنييه حملا بلا قرينة تعين المراد ويجعلون اللفظ على المعنى المجازي من غير شرط
وهي العلاقة القرينة فما ذكرت لازم على هذا التقدير ولكنه لا نسلم ان
دعواهم لذلك لان المواضع التي يستشهدون بها والاستعمالات التي
يوردونها لم تعر من العلاقة والقرينة اذا ادعى المجاز او من القرينة
في الحمل اذا ادعى الاشتراك واما امتناع سرت الى زيد بمعنى مع زيد فانما

www.alukah.net

ان وجد انتفاء قرينة تدل على معنى مع او لا يعرض فان فرض انتفاء القرينة
فهو ممتنع لانتفاء شرط الحمل على المجاز اذا جعلنا الاستعمال مجازيا
وليس امتناع الحمل على المجاز مع عدم شرط المجاز مما يوجب امتناع الحمل
حيث يوجد شرط المجاز في الاستعمالات التي يدعونها وان منعت استعمالها
في هذا الموضع مع وجود القرينة الدالة على انها بمعنى مع فلا نسلم امتناعه
ولو قامت القرينة على انه اراد بقوله شربت الى زيد مع زيد بكلام
تقدم او بحاله مشاهدة تدل على المراد لجاز ذلك والله اعلم ⊙

التاسعة قول ابن السيد رحمه الله تعالى واذا لم يصح انكار المنكر
له وكان المجيزون لا يجيزونه في كل موضع ثبت بهذا انه موقوف
على السماع غير جار على القياس عليه فهذا كلام يحتاج الى تحقيق فانه قاعدة
اصولية وهي ان المجاز هل يتوقف على السمع ويشترط فيه الوضع ام لا
وتحقيق القول في ذلك فنذكر هذه القاعدة **الثامنة** فرض الاصوليون
مسئلة ان المجاز هل يتوقف على السمع وذكروا الدليل من الجانبين ⊙
قال بعضهم القائلون بان المجاز يفتقر الى الوضع خصصوا ذلك بالانواع
دون جزئيات المجاز الشخصية فيقولون لا بد ان يضع العرب نوع التجويز
بالكل الى الجزء وبالشبيه الى المشبه وغيرهما من الانواع واما وضعها للتعبير
عن هذا الجزء المعين او التجوز بهذا الشبه المعين الى هذا الشبه المعين
فلا يشترطه احد اتفاقا ولم يزل الادباء في الاعصار والامصار يكتفون
بمجرد العلاقة من غير فحص عن الوضع فان قول ابن السيد قصره
على السماع في الجزئيات فالذي حكيناه انما يمنع من ذلك وان اراد قصره
على السماع في الانواع ففيه ما ذكرنا من الخلاف ويرجع اذ الخلاف هاهنا
الى انه هل يثبت السماع في هذا النوع ام لا **التاسعة** في وجه تعلق
الحديث بما ذكرنا من القاعدة وما بعدها بعض ما يرى استعمال حرف بمعنى
اخر قال ابن في تكون بمعنى من وانشد فيه ⊙ قال الشاعر
شربن بماء البحر ثم ترفعت ⊙ متى لجج خضر لهن نئيج ⊙
وقال المعنى من ثلاثة احوال ولفظه في
هاهنا مستعملة حيث يقول صلى الله عليه وسلم ولا تاكلوا في صحافها فانظر
هاهنا ان كلمة في محمولة على الظرفية او بمعنى من على مذهب من يرى
ذلك والحكم الشرعي في التحريم يتعلق بذلك **العاشرة** الذي
يمنع من حمله على الظرفية انه لو كان قوله صلى الله عليه وسلم لا تشربوا في
انية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها محمولا على الظرفية والوعاء
الذي مثل قولهم زيد في الدار والمال في الكيس لما كان اللفظ متناولا
الا

الا لتحريم الاكل والشرب بحيث يكون الاناء ظرفا لهما وذلك بعيد ومتنع
اما اولا فانه حمل اللفظ على صورة مخالفة للعادة لا يقع الا نادرا
وحينئذ واما ثانيا فلانه لا يكون تحريم الصورة المعتادة بطريق
اللفظ وهذا ان صح فيه القياس لم يراجعا فعله وليس صحة القياس فيه
بالظاهر واعني بالصورة المعتادة ان ياخذ الماكول من الاناء ويرفعه
الى فيه ويا كله واما بالاناء فلان اهل العرف يطلقون على من فعل على انه
اكل في صحاف الذهب والفضة واذا كان كذلك على معنى من فتناول
حينئذ الصورة المعتادة ولا تنافي بين معنى من الذي هو لابتداء الغاية
غاية الاكل وبين معنى الظرفية فيكون حينئذ اللفظ متناولا لهما الا انه
يعد حمل اللفظ على مجازه بشبه تعذر حمله على حقيقته او بعد حمله على
حقيقته **الحادية عشرة** الذين يمنعون من كون في بمعنى من
ان ردوه الى معنى الظرفية بطريق التاويل فهو مجاز ويتعين ترجيح
احد المجازين وان قصروه على معنى الظرف فعليهم الجواب عما ذكرناه
مما يبعد حمله على ذلك وليس ببعد ان ينازع منازع منهم في معنى
الظرفية وانها لا تقتضي الاقتصار على الصورة التي استبعدناها
وهو ان يكون الاناء ظرفا للفم عند تعاطي الاكل والشرب لكنه مقتضى
تمثيلهم بقولهم المال في الكيس وزيد في الدار وقد قال سعيد بن الدهان
النحوي في كتاب العدة المفهوم من معنى في هو اشتمال مقر الشيء او مصلحته
على ما يلاقيه كقشر البيضة والحب يقول زيد في الدار والمال في الكيس ⊙
الثانية عشرة قولهم فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة
وفي رواية عبد الله بن عكيم لا تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تلبسوا
الديباج والحرير فانه لهم في الدنيا ولكم في الآخرة فاما على هذه
الرواية في تذكير الضمير في قوله صلى الله عليه وسلم فانه وهو فينبغي
ان يعود على المذكور اولا من اناء الذهب والفضة والحرير والديباج
على تقدير فان ذلك كما ذكر عن رويه في قوله ⊙
فيها خطوط من سواد وبلق ⊙ كانه في الجلد توليع البهق ⊙
وان قيل له لم كانها فنحمله على الخطوط او كانهما فنحمله على السواد
والبلق فغضب وقال ذلك ويلك الذي بها توليع البهق واما على رواية
تانيث الضمير فانها لهم في الدنيا وهي لكم في الآخرة فيحتمل ان يعود على
الانية والصحاف ويحتمل ان يعود على الجميع على معنى فان تلك المذكورات
وما يقرب منه **الوجه الرابع** في الفوائد وفيه مسائل **الاولى**

فيه الشرب من آنية المجوس وسيأتي الشرب من آنية الكفار **الثانية**
حديفة رضي الله عنه كان على المدائن فيؤخذ منه ان مثل هذا مما يتسامح به لكالم
والمتولي ولا يكون داخلا تحت هدايا العمال فان قلت هذا يحتاج الى امرين
احدهما ان يكون الماء للدهقان والثاني ان يكون في حال ولاية حذيفة قلت
نعم وكلي الامرين هو الظاهر اما الاول فلرجحين احدهما ثبوت يده عليه
مع عدم الدليل على خلافه بوجه من الوجوه والثاني انه علل الانكار بكونه آنية
فضة او ذهب فيكون هو منشأ الانكار ولو كان الماء لغيره لزاحم العلة
التي ذكرها وظاهر التعليل يقتضي الاستقلال واما الثاني فلانه انما يحتمل
خلافه بتقديرات لا دليل عليها اصلا وليس فيها الا مجرد التجويز **الثالثة**
فيه حسن التأديب على مخالفة الامر فانه جعله منشأ العذر **الرابعة** فيه
انه ينبغي تقديم الانذار على التأديب لاحتمال كون الجهل عذرا وبعد الانذار
ينبغي الاعذار **الخامسة** فيه الاعتذار عما يبدر من الانسان مما قد
ينكر عليه فعله والله اعلم

بلغ مقابلة صحيح والله اعلم
والحمد لله الموفق للعصم

من هنا الى باب السواك
نقصان ورق عدد ٣٥
رقمتها ميسر الله اتمامها

هذا الف بعض المتاخرين المطلعين بالثنا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قال في اوله الكلام على هذا الباب في فصول
جمع الطرق الواردة في ذلك وذكر حديث ابي بن كعب رضي الله عنه وقول النبي صلى الله عليه وسلم له اذن يكفى همك ويغفر لك ذنبك قال سمعنا
رحمه الله كان لابي بن كعب رضي الله عنه دعاء يدعو به لنفسه فسأل النبي صلى الله عليه وسلم هل يجعل له منه ربعه صلاة عليه
صلى الله عليه وسلم قال ان زدت فهو خير لك قال له النصف قال ان زدت فهو خير لك الى ان قال اجعل لك صلاتي كلها اي
اجعل دعائي كله صلاة عليك قال اذن يكفى همك ويغفر لك ذنبك لانه صلى على النبي صلى الله عليه وسلم صلاة صلى الله عليه بها
عشرا ومن صلى الله عليه كفاه همه وغفر له ذنبه قال المؤلف هذا معنى كلامه غفر بابا في بيان معنى الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
والصلاة على آله وتفسير الآل ووجه تشبيه الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بالصلاة على ابراهيم وآله وبين سائر الانبيا
وختم الصلاة بالاسمين الخاصين وهما الحميد والمجيد وفي بيان معنى السلام عليه والرحمة والبركة ومعنى اللهم ومعنى
اسمه محمد صلى الله عليه وسلم قال فصلاة عشرة فصول ثم ذكرها وذكر قول النحاة في ميم اللهم وقول الزائفين ثم قال وارد
البصريون هذا بوجوه احدها ان هذا تقادير لا دليل عليها ولا يقتضيها القياس على ان صار لنا بعد ذلك ثم
بلغ الوجوه عشرة ثم قال وقيل زيدت الميم للتعظيم والتفخيم كزيادتها في زرقم لشديد الزرقة وابنم في الابن وهذا
القول صحيح ولكن يحتاج الى تتمة وقابله بخط معنى صحيحا وهو ان الميم يدل على الجمع وبعضه وفرجها تسمى ذلك
وهذا مطرد فيما اصله من انتسب المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اساطين العربية وعقد له ابن جني
في الخصائص ثم ذكر المؤلف عن شيخه انه ذكر له فصلا عظيما في التناسب بين اللفظ والمعنى ومناسبة الحركات
لمعنى اللفظ وانها في الغالب تجاوز الضمة التي هي اقوى الحركات للمعنى الاقوى والفتحة للمعنى الخفيف
والمتوسط للمتوسط فيقولون عز يعز بضم العين اذا صلب وارض عزاز صلبة ويقولون عز يعز بكسرها اذا
امتنع والممتنع فوق الصلب وقد يكون الشيء صلبا ولا ممتنعا كالسيف ثم يقولون عز يعز اذا غلب والغلبة اقوى
من الامتناع فالغالب اقوى من الممتنع فاعطوه اقوى الحركات والصلب اضعف من الممتنع فاعطوه
للمحل المذبوح وذبح بسعة لنفس الفعل ولا ريب ان الجسم اقوى من الحركة فاعطوا الحركة الثقيلة للاقوى
والضعيفة للضعيف ومثله نهب ونهب بالكسر للمنهوب وبالفتح للفعل ودبر ودمل وحمل وحمل
وتامل كونهم عكسوا هذا في الحب والحب فجعلوا المكسور لنفس المحبوب والمضموم للمصدر ايدانا
بخفة المحبوب على قلوبهم ولطف موقعه من النفس وحلاوته عندهم وثقل حمل الحب ولزومه للمحب كالغريم
الغريم غريمه ولهذا سمي غراما فكان الاحسن ان يعطوا المصدر هنا الحركة القوية والمحبوب الحركة التي هي اخف
منها ومنه قبض يسكون وسط الفعل وقبض بحركة للمقبوض والحركة اقوى من السكون والمقبوض اقوى من
المصدر ومثله سبق وتامل قولهم دار دورانا وفارت القدر فورانا وعلت علوا يا كيف يا تعلوا
من الحركات في هذه المصادر لتابع حركة المسمى مطابقا للفظ المعنى وتامل قولهم حركة حجر وهو اكيف
وصعوا للمعنى الثقيل السديد هذه الحروف السديدة ووضعوا للمعنى الخفيف هذه الحروف الهوائية التي
هي اخف الحروف وهذا اكثر من ان يحاط به فلله در من وضعت فيه لغاتها مستقلا ان شاء الله ومثل هذه
المعاني تستدعي لطافة ذهن ورقة طبع ولا يتاتى مع غلظ القلوب والرضى باوائل مسائل النحو والتصريف
دون تاملها وتدبرها والنظر الى الحكمة الواضحة ومطالعة ما في هذه اللغة الباهرة من الاسرار التي لا يقف عليها
العقول من هذا باب يفيد الفاضل على ما قرأه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور والنظر الى تسمية الخلق
الحاوي بالعقل والحطيم والحواظ كيف تجد هذه الالفاظ تنادي على ما تحتها من المعاني وانظر تسمية الطويل
بالعشنق وتامل اغضاء هذه الحروف ومناسبتها لمعنى الطول وتسمية العصر بالمحتز وموالاتهم بين ثلاث
صحات في اسم الطويل وهو العشنق وانهم يصلون بينها بسكون في الجر كيف تعمد الاول الصاحب العم
الات النطق وامدادها وعدم ركوب بعضها بعضا وفي اسم البحر الامر بالضد وتامل قول
قال الشيخ هو طويل وكبير فهو كبير فان زاد طوله قالوا طوال او كبار فاتوا بالالف التي هي كزيادة الالف

في المعنى الاطول فان اراد كبر الشيء وثقل موقعه والهوس ثقلوا اسمه فقالوا كثار المشهد والباد لو
لقعا عنان العلم في ذلك لطال مداه واستعصى على الضبط قال ابن جني لقد تكلف برهة يرد على اللفظ لا اعرف
موضعه فاخذ معناه من فوق لفظه ومناسبة تلك الحروف لذلك المعنى ثم اكشفه فاجده كما تمنيته او قريبا
منه فحكيت هذا الشيخ عن ابن جني وقال واذا كثيرا ما يجري لي ذلك ثم ذكر هذا الفصل العظيم النفع فليرجع الى ما
هنا الكلام بسببه فتقول الميم حرف شفهي يجمع الناطق به شفتيه فوضعته العرب علما على الجمع فقالوا للواحد
ت فاذا جاوزوه الى الجمع قالوا انتم وللغائب هو وجمع هم وكذلك في المتصل ضربت وضربتم ويقولون ازرق
اذا اسودت زرقته واجتمعت واستحكمت قالوا زرقم وكذلك لا ست شتهم وما مثل الالفاظ التي جمعها
ثم كيف بعد الجمع معهود اليها مثل لم السيء اذا جمعه ولم الله شعثه اي جمعها بترقيع امورها ومنه دار
لومة اي يلم الناس ويجمعهم ومنه الاكل اللم جامع يعسرها اكلا يصيبه ويصيب صاحبه واصله من اللم وهو الجمع
يقال لفه يلفه ومنه الم بالشيء اذا قارب الاجتماع به والوصول اليه ومنه اللمم وهو مقاربة الاجتماع
بالمأثم والملمة النازلة التي تجمع العدد واللمة وهي الشعر الذي قد اجتمع وبلغ حتى كاد يجتمع الاذن ومنه
شيء وما تصرف منها ومنه الله التيمم اذا كملوا واجتمع نورهم ومنه التوأم لكون الولدين المجتمعين في بطن ومنه
م وام الشيء اصله الذي يرجع منه فهو الجامع له وبه سميت مكة ام القرى والفاتحة ام القرآن والقرآن
محفوظ ام الكتاب وام الدماغ الجلدة التي تجمع الدماغ وقوله تعالى في الآيات هن ام الكتاب والامة
جماعة المتساوية في الخلقة اذا الزمان ومنه الامام الذي يجتمع المصلون به على اتباعه ومنه ام الشيء
اذا جمع فصله وهمه الله ومنه ام السيء اذا اصلحه وجمع متفرقه قيل ومنه سمي الزمان لاجتماع حبه
بعضه ومنه ضم الشيء بضمه اذا جمعه ومنه هم الانسان وهمومه وهي ارادته وعزائمه التي يجمع في قلبه
هذا الباب طويل واذا علم هذا من بيان الميم فهم الحقوها في آخر هذا الاسم الذي نسأل الله به في كل حاجة
كل حال ايذانا بجمع اسمائه وصفاته فالسائل اذا قال اللهم اني اسألك به فالداعي لله الذي له الاسماء الحسنى
الصفات العلى باسمائه وصفاته فاتى بالميم الموذنة بالجمع في آخر هذا الاسم ايذانا بسؤاله بكل اسمائه
هذا القول الذي اخترناه قد جاء عن غير واحد من السلف قال الحسن البصري اللهم تجمع الدعاء وقال ابو جعفر
العطار ذكر الميم في قوله اللهم فيها تسعة وتسعون اسما من اسماء الله تعالى وذكر النضر شميل قال اللهم
عدد دعاء الله تجمع اسمائه ٥ صلاة الله على عبده لو عاد عامه وهو صلاته على عباده المؤمنين هو الذي
يصلي عليكم وملائكته ومنه اللهم صل على آل ابي اوفى وخاصة وهي صلاته الخاصة على انبيائه ورسله وخصوصا
نبينا محمد وخيرهم محمد صلى الله عليه وسلم تفسير الصلاة بالرحمة او بالدعاء بالمغفرة يشهد لوجوه
ذكرتها ان صلاة الله خاصة بانبيائه ورسله وعباده المؤمنين واما رحمته فوسعت كل شيء فليست
صلاة مرادفة للرحمة لكن الرحمة من لوازم الصلاة وموجباتها وثمراتها وفسرها بالرحمة وقال
فسرها بعض ثمراتها ومقصودها وهذا كثير اما في تفسير الفاظ القرآن والرسول صلى الله عليه وسلم
فسر اللفظة بلازمها وجزء معناها كتفسير الريب بالشك والشك جزء مسمى الريب وتفسير
المغفرة بالستر وهو جزء مسمى المغفرة وتفسير الرحمة بارادة الاحسان وهو لازم الرحمة وظاهر
كثير وقد ذكرناها في اصول التفسير ٥ وصلاة الله على الرسول معناها الثناء عليه والعناية به
واظهار شرفه وفضله وحرمته ٥ ثم ذكر المؤلف في تقرير ذكر وجوها وفوائد نفيسة ٥ اصح القولين
قوله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام ان الجلال هو العظمة والاكرام هو الحب وهو من قول العبد
اله الا الله والله اكبر ٥ محمد دال على زيادة حمده في الكمية واحمد زيادته في الكيفية فهو دال الاسمان
صفتان في الجملة والوصفية فيهما لا تنافي العلمية ٥ تعطف الخاص على العام وعكسه لنكتة
على سره وخصصه بالذكر من النوع لانه من حيث افراد النوع بالدخول فيه فذكر الخاص من حيث خصوصه

من كلام بعض المتأخرين المتبحرين في تأليف له في الإسلام والسنة والعافية أسأل الله أن يمتعكم بها فإن سعادة
الدارين والآخرة ونعيمها وفوزها مبني على هذه الأركان الثلاثة وما أحسن ما عبر به عبد الوصف الكمال الأوحد كملت نعمة الله
عليه والأنعم بمن يعد الله بحسب نصيبه منها والنعم نعمان نعمة مطلقة ونعمة مقيدة فالنعمة المطلقة هي المعلومة
بسعادة الأبد وهي نعمة الإسلام والسنة وهي النعمة التي أمرنا الله سبحانه أن نسأله في صلواتنا أن يهدينا صراط أهلها
ومن جعله بها وجعلهم أهل الرفيق الأعلى حيث يقول ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم
الآية فهؤلاء الأصناف الأربعة هم أهل هذه النعمة المطلقة وهم المعنيون بقوله اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت
عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فأضاف الدين إليهم إذ هم المخصوصون بهذا الدين العام دون سائر الأمم
وكسب الكمال إلى الدين والتمام إلى النعمة مع إضافتها إلى الله لأنه هو وليها ومسديها إليهم وهم محل تحصيل النعمة بالدين
في جانب النعمة والانتفاع وإن كان ثناء وتوارثا منهما فرق لطيف نظر عبد الله بن عمر وكان الكمال في جانب الدين والتمام
والمعالي ويطلق على الأعيان والذوات ولكن باعتبار صفاتها وخواصها كما قال صلى الله عليه وسلم كمل من الرجال
كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم وخديجة بنت خويلد وأما التمام فكذلك
الأعيان والمعالي ونعمة الله أعيان وأوصاف ومعان وأما دينه فهو شرعه المصرح به وسنته
ومحابه فكانت نسبة الكمال إلى الدين والتمام إلى النعمة أحسن كما كانت إضافة الدين إليهم والنعمة إليه أحسن
والمقصود أن هذه هي النعمة المطلقة فإذا قيل ليس لله على الكافر نعمة بهذا الاعتبار فهو صحيح والنعمة الثانية
النعمة المقيدة كنعمة الصحة والغنى وعافية الجسد وبسط الجاه وكرم الولد والزوجة الحسنة وأمثال
فهذه النعمة مشتركة بين البر والفاجر والمؤمن والكافر وإذا قيل لله على الكافر نعمة بهذا الاعتبار فهو صحيح
فلا يصح إطلاق السلب والإيجاب إلا على وجه واحد وهو أن النعم المقيدة لما كانت أسبابا لحياة الكافر
ومآلها إلى العذاب والشقاء كأنها لم تكن نعمة وإنما كانت بلية كما سماها الله تعالى في كلامه كذلك فإن الأمور
إنما تعتبر بعواقبها ومآلها وإنما الأعمال بالخواتيم وكذلك هذه النعم المقيدة إنما تعتبر بعواقبها
كما ابتلى بالمصائب فإن قيل فكيف يلتئم هذا المعنى ويتفق مع قوله فأكرمه ونعمه فأثنى عليه
ثم أكد عليه قوله فأكرمه وقال كلا أي ليس الأمر كذلك إنما هو ابتلاء لا إكرام وإنما أثبت الإكرام ونفاه
قبل الإكرام المثبت غير الإكرام المنفي إنما هو من جنس النعمة المطلقة والمقيدة فليس هذا الإكرام
المقيد يوجب لصاحبه أن يكون من أهل الإكرام المطلق وكذلك أيضا إذا قيل إن الله أنعم على الكافر نعمة
مطلقة لكنه رد نعمة الله وبدلها فهو بمنزلة من أعطي ما لا يعتد به فرماه في البحر كما قال تعالى ألم تر إلى الذين
بدلوا نعمة الله كفرا فهذا فصل النزاع في مسألة هل لله على الكافر نعمة أم لا وأكثر الخلاف
الناس من جهتين أحدهما اشتراك الألفاظ وإجمالها والثانية من جهة الإطلاق والتقييد
وهذه النعمة المطلقة هي التي يفرح بها في الحقيقة ويفرح بها ما يحبه الله ويرضاه ٥ الأمور بمقاصدها
أحد وجهي إضافة صفة الموصوف إلى موصوفها وإضافة مفعول إلى فاعله فالأول كقوله وإسرافنا في أمرنا
ليس العلم كثرة النقل والبحث والكلام ولكن نور يقذفه الله في قلب من يشاء وفي صحيح الأقوال في مسمى وجهها وباطنها وما هو
مشكاة النبوة وما هو آراء الرجال قال الله تعالى هل أنبئكم بالأخسرين أعمالا الآية وهذا حال أرباب الأعمال
التي كانت لغير الله أو على غير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحال أرباب العلوم والأنظار التي تتلقى
عن مشكاة النبوة ولكن تلقوها عن آراء الرجال وأذهانهم وكذا سنة كبارهم فاتبعوا أقوالهم وأفعالهم
عن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وهم رؤوس منهم يعرف أدنى الطالب طلبا للفضيلة وإما يريد الثبات
وتحكمه واستفراغ قوى النفس في طلبه وفهمه وعرض آراء الرجال عليه ورد ما يخالفه منها وقبول
ما وافقه ولا تلتفت إلى شيء من آراء الناس وأقوالهم إلا إذا أشرقت عليها شمس الوحي وشهد لها بالصحة
أمر لا يجاذر أحد منهم يحدث به نفسه فضلا عن أن يكون اختياره ومطلوبه وهذا الذي لا
ينجي سواه

بسم الله الرحمن الرحيم

رب سهل ويسر

باب السواك

الحديث الاول منه عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال السواك مطهرة للفم مرضاة للرب الكلام عليه من وجوه الاول في التعريف فنقول قال ابن الاثير رحمه الله في معرفة الصحابة عائشة بنت ابي بكر الصديقة بنت الصديق ام المومنين زوج النبي صلى الله عليه وسلم واشهر نسائه وامها ام رومان ابنة عامر بن عويمر بن عبد شمس بن اذينة بن سبيع بن دهمان بن الحرث بن غنم بن مالك بن كنانة الكنانية تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة بسنتين وهي بكر قاله ابو عبيدة وقيل بثلاث سنين وقال الزهري تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة بثلاث سنين وتوفيت خديجة قبل الهجرة بثلاث سنين وقيل باربع سنين وقيل بخمس سنين وكان عمرها لما تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم ست سنين وقيل سبع سنين وبنا بها وهي بنت تسع سنين بالمدينة وكان جبريل عليه السلام قد عرضها على رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرقة حرير في المنام لما توفيت خديجة فكان يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم انها زوجتي في الدنيا والآخرة وكانت تكنى بابن اختها عبد الله بن الزبير ثم قال وكان مسروق اذا روى عنها يقول حدثتني الصديقة بنت الصديق البريئة المبرأة وكان اكابر الصحابة يسألونها عن الفرائض وقال عطاء بن ابي رباح كانت عائشة رضي الله عنها من افقه واحسن الناس رايا في العامة وقال عروة ما رايت احدا اعلم بفقه ولا بطب ولا بشعر من عائشة ولو لم يكن لعائشة من الفضائل الا نفس الافك لكفى فضلا وعلوا فجد فانها نزل فيها من القرآن ما يتلى الى يوم القيمة قال وتوفيت عائشة رضي الله عنها سنة سبع وخمسين وقيل سنة ثمان وخمسين ليلة الثلاثاء لسبع عشرة ليلة خلت من رمضان وامرت ان تدفن بالبقيع ليلا فدفنت وصلى عليها ابو هريرة ونزل في قبرها اخوة عبد الله وعروة ابنا الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر وعبد الله بن عبد الرحمن بن ابي بكر ولما توفي النبي صلى الله عليه وسلم كان عمرها ثمان عشرة سنة الوجه الثاني في تصحيحه وهو حديث لم يخرجه الشيخان في الصحيحين مسندا وذكره بغير اسناد الوجه الثالث في شيء من مفرداته ومنه مسائل الاولى السواك يطلق ويراد به الفعل الذي هو المصدر ومنه السواك مطهرة للفم مرضاة للرب عشر من الفطرة فذكر فيها السواك ويقول الفقهاء السواك مستحب ليس بواجب وغير ذلك مما لا يمكن ان يوصف غير الفعل ويطلق ويراد به الآلة التي يستاك بها ومنه حديث ابي داود عن عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستن وعنده رجلان احدهما اكبر من الآخر فاوحي اليه في فضل السواك ان الكبر اعط السواك اكبرهما وحديثه ايضا عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك فيعطيني السواك لابدا به فاستاك ثم اغسله وادفعه اليه وحديثها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يوضع له وضوءه وسواكه

السواك

فاذا قام من الليل تخلى ثم استاك وحديث ابن عباس بت ليلة عند النبي صلى الله عليه وسلم فلما استيقظ من منامه اتى طهوره فاخذ سواكه فاستاك وقول حذيفة رضي الله عنه كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك يحتمل الوجهين يعني الفعل والآلة ويختلف القوة والضعف في الحمل عليهما بحسب اختلاف التاويل فاذا اول بالذلك حمل على الآلة واذا حمل على الفعل او التشبيه احتمل الفعل والآلة الثانية قال بعض المتاخرين قال اهل اللغة السواك بكسر السين وهو يطلق على الفعل وعلى العود يتسوك به وهو مذكر قال الليث وتونثه العرب ايضا قال الازهري هذا من عود الاثل اي من اغاليطه الفيحة وذكر صاحب المحكم انه يونث ويذكر والسواك فعال بالسواك ويقال ساك فمه يسوكه سوكا فان قلت استاك لم يذكر الفم وجمع السواك سوك ككتاب وكتب وذكر صاحب المحكم انه يجوز ايضا شوك بالهمز ثم قيل ان السواك ما حود من ساك اذا دلك وقيل من جاءت الابل تساوك اي تتمايل هزلا وهو في اصطلاح العلماء استعمال عود او نحوه في الاسنان ليذهب الصفرة عنها او غيرها انتهى قلت تخصيصه باصطلاح العلماء باستعمال عود او نحوه ليس على كل المذاهب وقال ابن سيده في المحكم ساك الشيء يسوكه دلكه وساك فمه واستاك مشتق من ذلك واسم العود السواك يونث ويذكر والسواك كالمسواك والجمع سوك واجرى الشاعر على الاصل فقال تمنى سوك الاسحل قال ابو حنيفة ربما همز سوك قال وانشد الخليل لعبد الرحمن بن حسان اعز النسا يا اجم اللباب تمنى سوك الاسحل بالهمز وهذا لا يلزم بهمزه والسواك والتساوك الشيء الضعيف وقيل رداة المشي من ابطاء او عجف الى الله اشكو ما ارى من جيادنا تساوك هزلا تحمن قليلا وجاء الغنم تساوك اي تتحرك رؤسها من الهزل الثالثة مطهرة ما حود من الطهارة بالمعنى اللغوي الذي هو التنزه والتنقي من الادناس قال الجوهري والمطهرة والمطهرة الادواة والفتح اعلا والجمع المطاهر ويقال السواك مطهرة للفم الرابعة الفم مفتوح الفاء مخفف الميم هو اللغة الكثرى الفصحى وقد حكي في الفاء الضم والكسر وحكي في الميم التشديد قال ابن سيده فاما ما حكي فيها ابو زيد وغيره من كسر الفاء وضمها فضرب من التغيير نحو الكلمة لاعلالها بحذف لامها وابدال عينها قلت سياتي بيان هذا الحذف والابدال في الكلام على ما يتعلق بالعربية واما قول الاخر يا ليتها تدخرجت من فمه حتى يعود ذلك في اشطمه ويروى بضم الفاء من فمه وفتحها فالقول في تشديد الميم عندي انه ليس بلغة في هذه الكلمة الا ترى انك لا تجد لهذه المشددة الميم تصريفا اما التصرف كله على فوه من ذلك قول الله عز وجل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم وقال الشاعر فلا تعدو لا تاثم فيها وما فاهوا به ابدا مقيم وقالوا رجل مفوه اذا جاد القول ومنه الافوه الواسع الفم ولم تسمعهم قالوا افمام ولا تفممت لارجل افم ولا شيا

www.alukah.net

من هذا النحو لم يذكروه فدل اجتماعهم على نصرف الكلمة بالتاء والواو والهاء على
ان التشديد في لم لا اصل له في نفس المثال انما هو عارض لحق الكلمة فان قال قائل
فاذا ثبت بما ذكرته ان التشديد في لم ليس من نفس الكلمة فمن اين اتى هذا التشديد وكيف وجه
دخوله اياها فالجواب ان اصل ذلك انهم نقلوا الميم في الوقف فقالوا لم كما يقولون
هذا خالد وهو يحمل على انهم اجروا الوصل مجرى الوقف فقالوا هذا لم ورايت
فاما اجروا الوصل مجرى الوقف فيما حكاه سيبويه عنهم من قولهم صخم يعب الخلق
الاصخام وقولهم بيازل وحنا وعيهل كان مهوا هاعلى الكلكل يريد العيهل
والكلكل قال ابن جني فهذا حكم تشديد الميم عندي وهو اقوى من ان يحمل الكلمة
من ذوات التضعيف بمثل قولهم وحم قال فان قلت فاذا كان اصل لم عندك فنوه فنما
تقول في قول الفرزدق هما تقنيا في فمويهما على الناج الغادي اشدر حام واذا كانت
الميم بدلا من الواو التي هي عين الكلمة فكيف جاز له الجمع بينهما فالجواب ان ابا علي
حكى لنا عن ابي بكر وابي اسحق انهما ذهبا الى ان الشاعر جمع بين العوض والمعوض منه
لان الكلمة بجهورة منقوصة واجاز ابو علي فيها وجها اخر وهو ان تكون الواو في
فمويهما لاما في موضع الهاء من افواه تكون الكلمة تعقبت عليها لامان هما اخره وواو
اخرى بجرى هذا مجرى شبه وعطه الا ترى انهما في قول سيبويه شنوات واشنوا
ومشانات وعصوات واوان تحذف الواحدة في قول من قال لبيت شنها وبغيرعا
هابن واذا ثبت بما قدمناه ان عين لم في الاصل واو فينبغي ان يقضى بسكونها لان
السكون هو الاصل حتى تقوم الدلالة على الحركة الزائدة فان قلت فهلا قضيت
بحركة العين بجمعك اياه على افواه الا ترى ان افعالا انما هو في الامر العام جمع فعل
نحو بطل وابطال وقدم واقدام ورسن وارسان والجواب ان فعلا ما عينه واو
بابه ايضا افعال وذلك شوط واشواط وحوض واحواض وطوق واطواق فنفوه لان
عينه واو اشبه بهذا منه بقدم ورسن الخامسة قال ابن سيده في المحكم الفاه والفوه
والفيه والفم سوا والجمع افواه ثم قال اما كونه جمع فوه فبين واما كونه جمع فاه
فلان الاشتقاق يوذن ان فاها من الواو لقولهم مفوه واما كونه جمع فم فلان اصل
فم فوه فحذفت الهاء كما حذفت من سنه فيمن قال عاملته مسانهة وكما حذفت من
سنه ومن شفه ومن هنه ومن اشت وبقيت الواو طرفا متحركة فوجب ابدالها
الفا لانفتاح ما قبلها فبقي فا ولا يكون الاسم على حرفين احدهما التنوين فابدل مكانها
حرف جلد مشاكل لها وهو الميم لانها شفهيتان وفي الميم هوى في الفم يضارع امتداد
الواو واما ما حكي من قولهم افام فليس بجمع فم انما هو من باب ملاح ومحاسن وبدل
على ان فا مفتوح الفا وجود الف اياها مفتوحة في هذا اللفظ واما ما حكي فيها ابو زيد وغيره
وذكرنا قدمناه وذكر بعض الفضلاء فم ان وزنه على مذهب سيبويه فع والاصل فوه
على

على وزن سوط فحذفت فيه الهاء التي هي لام الكلمة تخفيفا كما حذفت لام الكلمة في يد ودم
وعد ونحوها فبقي فو مثل فع فلم يروا ايقاع الاعراب على الواو لئلا تثقل الكلمة
ولم يروا حذفها لئلا يبقى الاسم على حرف واحد فيجحف فوائده فابدلوا من الواو ميما ليقع عليها
الاعراب فاذا تقرر هذا فالميم بدل من الواو التي هي عين الكلمة هذا راي سيبويه
وانما ابدلوا من الواو الميم لانهما من حروف الشفه والحرفان اذا تقاربا جاز الابدال
واما الاخفش فوزنه عنده فل لان الميم عنده بدل من الهاء التي هي لام الكلمة والاصل
فيه ايضا عنده فوه مثل سوط ثم قلبت فقدمت لام الكلمة التي هي الهاء على عينها التي
هي الواو فبقي فهو على وزن فلع ثم حذفت منه الواو التي هي عين الكلمة فبقي فه ثم
ابدلت الميم من الهاء فبقي فم وما يؤيد مذهب الاخفش ان مذهب من يقول في تثنيته
فموان وعلى هذا قول الفرزدق هما تقنيا في فمويهما على الناج الغادي اشدر حام
وان الشاعر لما اضطر الى رد الذاهب رد الواو في نحو قوله لا تقلوها وادلوها
دلوا ان مع اليوم اخاه غدوا وكما قال سيبويه وما الناس الا كالديار واهلها
بها يوم حلوها وغدوا بلاقع فرد الواو في غدو فعلمنا ان الذاهب من غدو واو وكذلك
الفرزدق لما رد الواو في فمويهما علمنا ان الذي ذهب من فم هو الواو وان الذي بقي
وهو الميم انما هو عوض من الهاء ولو كان الذاهب هو الهاء كما راى سيبويه لقال في التثنيه
فمهان لان التثنيه ترد الاشيا الى اصولها كما تقول في رد دمويان ودميان واعلم ان من
قال في بيت الفرزدق انه جمع بين العوض والمعوض فوزن فمويهما عنده فعيهما لانه
قد اجتمع فيه عينان احدهما اصليه وهي الواو وبدل من الاصليه وهو الميم هذا راي
سيبويه ومن تابعه ومن راى في بيت الفرزدق انه لم يجمع بين العوض والمعوض فوزن فمويهما
عنده فلعيهما لان الميم عنده بدل الهاء والهاء لام الكلمه بالاجماع هذا راي ابي الحسن الاخفش
ومن تابعه فاذا تقرر هذا الذي ذكرناه فاعلم ان النحويين اختلفوا في وزن الكلمه بعد
الابدال فمنهم من ينزل البدل منزلة المبدل منه فيصير البدل اصلا ومنهم من لا ينزل البدل
منزلة المبدل منه بل يوزنه بالزائد والذي ذكرناه في وزن هذه الكلمه مفردها وشناها
هو تفريع على الوجه الاول واما اذا فرعنا على الوجه الثاني فوزن لم فم ووزن فمويهما
على راي من يرى انه لا يجمع بين العوض والمعوض فعيهما ويكون وزنه على راي من يرى انه
لا يجمع بين العوض والمعوض فعيهما ايضا مثل الاول فيستوي المذهبان هاهنا في وزنه
على لفظه واما لغاته فذكر الصغاني في كتاب تثقيف اللسان انه يقال فيه لم بفتح الفا وضمها
وكسرها وقد جاء في بعض اللغات مشددا انشد ابن السكيت يا ليتها خرجت من فمه

السادسة لما حملنا الشراك على النعل والطهاره على النظافه كانت مطهرة مصدرا
اي الشراك الذي هو النعل طهاره للنعل ويجوز ان يكون محلا على حذف يجعل مجازا لحصول
الطهارة به **السابعة** قال ابن سيده في المحكم الرضا ضد السخط وشيته رضوان ورضيان

www.alukah.net

قبل غسل الوجه هل يصح الوضوء على احد الوجهين وهو الاصح لان الترتيب من كونها
مقصوده من سنن الوضوء وكونها مبدوءة في اثناء الوضوء ولا تكون من سننه
وقد تبعت ذلك **السادسة** لا خفاء بان مراتب السنن متفاوتة في التاكد
واعتنام ذلك الى درجة عاليه ومتوسطة ونازلة وذلك بحسب الدلائل الدالة على الطلب
فان الناس لا يفرقون تسامحا في اطلاق لفظ واحد على الجميع كما نقله من عد سنن
بان عمره سنتها سبعا ماحدا وهذه الطريقة لا تعدم في كلام اصحاب الشافعي فلم
يظهر قوة اعتنائهم بالتفريق بين المراتب باختلاف اللفظ الدال على مرتبة مرتبة
وربما فرقوا بلفظ الهيات واما التفرقة بين السنن والفضائل كما فعل المالكية
فلم ار الا في كلام صاحب الذخائر فانه ذكر الوجهين في ان غسل اليدين من سنن الوضوء
او فضائله واما المالكية فانه كثير تفريقهم بين المراتب ووضع الالفاظ المخصوصة
بازاء هذه الاختلاف فوضعوا لفظ السنة للمتاكد ولفظ الفضيلة والمستحب
لما دون ذلك واستعملوا ذلك في الوضوء والصلاة اعني تقسيمهم الى السنن
والى الفضائل وتفريقهم بين كل واحد منهما وذكروا خلافا في هذا الغسل للكفن
هل هو سنة او مستحب وذكر ابن الطاهر من سننهم ضابطا فقال
وهذا ان كان راجعا الى اصطلاح مجرد من غير اعتبار لما به تقع المتاكد فيه فهذا
قريب لا مشاحة فيه لكن لا يدري بان انحطاط الرتبة عما عدوه منحطا بان
كان مع اعتبار الاسباب التي يعلم بها التاكد فمن ادعى انحصار ذلك في شيء معين ويعني
عجز ولا يدل من دليل **السابعة** فيه دليل على استحباب التكرار في غسل الكفن
ثلاثا كما في لفظ الحديث قال القاضي عياض واختلف عبارة شيوخنا في الزائد
على واحدة هل هو سنة او فضيلة او الثانية سنة والثالثة فضيلة ذكره مطلق
تكرار الغسل ولم يقيده بغسل الكفن وهو على اصطلاح المالكية في الفرق بين السنة
والفضيلة كما قدمناه ولفظ الحديث وعنه ما هو سلم من الاعتراض الشوكاني ما نشعر
بهذه الرتبة التي يدعى من ادعى دليلا على ذلك بعلمه بانه وقد يمكن ان يقال من جانب
من يرى الثانية سنة والثالثة فضيلة ان احتمال النقصان من الواجب عند الاقتصار
على واحدة اقوى من احتماله بالنسبة الى الثانية لما الحاجة الى الثانية امس بالنسبة الى
حصول الواجب منها الى الثالثة لان الظاهر الاستكمال في الغسل بتمكن ما خرج به
الثالثة عن الثانية في هذا المعنى والى هذا اشير قول مالك لا احب المزيد الا من العالم
يعني لاحتمال نقص عن العالم عن الغسل الواجب **الثامنة** اختلف اصحاب الشافعي
فيمن على محل الطهارة من بدنه نجاسة هل يكفي غسله عن طهارة الحدث والخبث فيه
ام لا بد من غسلتين ويمكن ان يؤخذ من الحديث انه يغسله واحدة وذلك لان التعليل
في حديث المستنقع من سؤره لانهم لا يدري اين باتت يده مومى الى احتمال النجاسة

النجاسة وانه العلة في الامر بغسل اليد ثلاثا ولا بد من اعتبار هذا المعنى بالنسبة الى طهارة
الخبث فلو لم يجزئ غسل واحد عن الحدث والخبث لكان استحباب الثلث في الغسل
عن الخبث لا يقتضي الاكتفاء به عن الغسل في الحدث والا لطلب ذلك الحديث على
استحباب الثلث في الطهارة عن الخبث التي دل عليها حديث المستنقع واذا لم
يكتف به وجب ان لا يزاد عليه لاجل الطهارة عن الحدث ستا واربعا لانه اذا دل
الدليل على استحباب الثلث في طهارة الحدث كانت ستا وان لم يكن كانت اربعا
وفيما دليل الدال على استحباب الثلث في الطهارة عن الخبث **التاسعة**
قد ذكرنا ان اسم الميت عند الاطلاق هل ينصرف الى الكفن فقط او الى جملة العضو
الى المنكب وسبقنا الى الحنابلة الاول ثم رايت في تصنيف لبعض المتاخرين من
الشافعية في شرح المهذب ذكر عن ابي عبد بن جرير انه قال ينصرف يعني اسم اليد
الى جميعها قال واستدل بانه لما نزلت آية التيمم باليد مطلقا مسحت الصحابة
الى المناكب قال ولكن يقول انما قيدوا به الاسباغ او كما قال **العاشرة** انه لم
ينقل اسم اليد على الكفن عند الاطلاق كما هو الصواب لجمعه قوله غسل
يديه يدل على المجموع لا على البعض فاذن يقتضي ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم عد
غسل اليدين بعد الوجه غسلا فاراد بالعدد ذلك وهو المعنا بالمرابع كما في الآية
الكريمة اذا تبين هذا فقد اختلف فيما اذا غسل يديه قبل ادخالهما في الاناء ثم لم
يعد غسلهما مع ذراعيه هل يجزيه ذلك ام لا وذكر الحافظ ابو عمر بن عبد البر عن محمد
بن عمر بن لبابة انه قال لا يجزيه قال قال محمد بن يحيى لانه بمنزلة من صلى ناقصا لا يجزيه
من فرض صلاته قال وفي مصنف عبد الرزاق عن عطاء انه يجزيه وقال ابن عبد الحكم
ان كان قصد بذلك السنة فلا يجزيه ويعيد من صلى بذلك وان قصد بذلك الفرض فلم
يعدها يجزيه صلاته الا انه يصير كمن يكشف صوته لانه غسل يديه قبل وجهه
والى هذا رجع ابو محمد بعد ان قال يجزيه اسهى ما وجزيه في هذا وللقائل ان يقول
هل يدل هذا الحديث على انه لا يجزي ام لا يدل فيقال يدل على هذا اما من جهة
الرسول صلى الله عليه وسلم على الوجوب فالدلالة ظاهرة واما من لم يعد بذلك على ما
هو المختار في الاصول فظاهره انه لا يدل ويمكن ان يقال يدل ووجه الدليل منه
انه نقل عدم وجوب غسل الكفن مع الذراعين مع دلالة الحديث على غسلهما بانه بعد
غسل اليدين يلزم منه امر ممتنع فيمتنع عدم الوجوب مع ما ذكرناه وانا قلنا انه
يلزم منه امر ممتنع على هذا التقدير لانه يلزم منه الزيادة على الثلث في غسل الكفن وهو
مكروه اعني الزيادة على الثلث في غسل اعضاء الوضوء كما دل عليه الحديث الآتي فزيادة
على هذا او نقص فقد اساء وظلم او ظلم واسا **الحادية عشرة** للمالكية طريقتان في
الاستدلال بالعدد على التعبد حيث يكون اصل الفعل محصلا للمقصود فهل يراعى المعنى

جمع

بعد تراخيا ومهلة في الزمان فاذا لم يحصل تكرار لم يكن من غسل العضو الاول والثاني مهلة
زمانية فاذا حصل التكرار كان من الشروع في الغسلة الاولى من العضو الاول ومن
الشروع في الغسلة الاولى من العضو مهلة زمانية لان ذلك التكرار يحصل من الشروع
يحصل به التراخي والله اعلم انتهى وقد ذكرنا ما وجدناه على الوجه مع ما فيه من الاسطراد
بالاسطلق تعرضا وخامسها ما ذكره بعض المتاخرين في اعتبار معنى المهلة في
ومعناه ان يجعل غسل بمعنى شرع ومن الشروع في غسل الوجه والشروع في غسل
اليدين مهلة وسادسها ما ذكره عن الباجي ومعناه ان جعله غسل وجهه
في تمام غسلة وجعله غسل يديه تمام غسلهما ومن التمامين تراخ ومهلة وهذان الوجهان
معا مردودان بانه يكون حينئذ اخبارا للراوي بما اخبره من بيان الوضوءات وهما لا
فائدة فيه لانه معلوم حرما ان من الشروع من التمامين مهلة حقيقة وقد ذكرنا فيما نقلنا
عن الربعي قريبا من هذا حيث يقول انه يمكن ان يستبط من ثم تكرار الغسل ولا نرد على
الربعي ما رددنا به على الباجي لان التكرار اذا كان فائدة لم يكن الاخبار بما يفيد عدما
عن الفائدة الثالثة عشرة قد ذكرنا الكلام في الوضوء والوضوء على المشهور
يدل على اللفظ وهو ان الوضوء يصح بهو الماء لان الفعل لا يدعى به الرابعة عشرة
لانه من الحروف في قوله دعا بوضوء فتوضأ هذه رواية لحضرمي توضأ الخامسة عشرة
بمعنى فعل بمعنى شرع وفعل بمعنى فرغ وقوله توضأ محمول على الاول اي شرع في
الوضوء لمفصله ذلك بقوله فغسل كفيه الى اخره الوجه الخامس في الفوائد
والمباحث وفيه مسائل الاولى قيل الوضوء تعبد واخذه بعض المالكية وقيل
معقول المعنى يعلل ومقصوده النظافة ولذلك خص الاعضاء الباردة الرأس
لما استقر بالعمامة غالبا كفاه المسح قيل وتوبه اي الطهر به واعترض عليه
بانه لا يطرد فان المتوضئ المسطلي بالوساخ لا يتوضأ واجيب بانها نادرة وفي المعنى
واقع فاعتبر بخلاف العورات الحقيقة ونظر ذلك بايجاب الاجابة على المرأة للوطء لا الغسل
اي عدم الاجابة على الرجل وان كانا في مقصود التحصين سواء لكن اعني عن الاجابة علة
باعثة على الوطء لعصاصر عما كصرة من الكلف ولا سيما اذا انحصر مظلمة في الحلال
ومثل ايضا بالسعي على معنى انه شرع لحاجة فلو تخلص بباع المحتاج اليه بالمستغني عنه صح
واعتبر التردد والنازع عن المنع واعترض ايضا بالاجماع على احتياط الوضوء بالحدث
وليس ملطخا وعلى سقوط الوضوء بالملطخ اي من غير الاحداث وجوابه ان الظهور المعنى
في الاصل لا يمنع من التعبد في التفصيل فرب اصل معقول تعبدي من وجه كالنصب المركاة و
والمسروقة اصلها معقولة ومحدداتها اصلها تعبدية وقيل في هذا انه قام الوضوء مقام
الزاجر عن الحدث لغير حاجة لمحتشمة حينئذ الثانية في قوله دعا بوضوء دليل
على جواز الاستعانة في اسباب الطهارة لدلالة لفظ دعا على عدم حضوره عنده وعدم
دهانه

السابع

دهانه لتحصيله وعند الشافعية وكراهة الاستعانة في الوضوء وجهان هذا الذي ذكرناه
من فعل عثمان رضي الله عنه وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم الاستعانة في الوضوء
في حديث المغيرة بن شعبة لما ضاق كم الجبة وحديث اسامة بن زيد وكلا الحديثين صحيح السند
وحديث الربيع بنت معوذ والذين كرهوا اردوا حديث النبي صلى الله عليه وسلم انه لا
استعين على وضوئي باحد وليس بسند في الصحيح كسند حديث الاستعانة المردود
عليها هذا الحديث وهذا احد من فعل الصحابي لا الى اللفظ المرفوع الى النبي صلى الله
عليه وسلم في هذا الحديث الثالثة فيه دليل على ان غسل اليدين في ابتداء الوضوء
من الامور المطلوبة شرعا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم والفقهاء اطلقوا القول
بذلك ولم يخصوه بحال القيام من النوم لما جاء في الحديث الاخر لدلالة فعل النبي صلى الله
عليه وسلم عليه قال القاضي ابو محمد المالكي في غسل اليدين في ابتداء الوضوء وذلك
من سنن الوضوء لفعل طاهر اليدين يريد الموضوء اي يوع كان ابتداء وضوئه به
من الاحداث واسبابها وقوله طاهر اليد يحترز به عن النجس اليد قال المازري
انما قيد بقوله طاهر اليد لان من كان نجس اليد فغسل يده واجب لذلك لا لما اليدين
لهذه الوضوء قليلا قال هذا على طريقة من قال من اصحابنا ان الماء القليل
نجسه النجاسة القليلة ومنع الاعتداد بالوضوء قال فعلى هذه الطريقة يكون
غسل اليد واجبا لان يغسل يده سوء يصل الى محله وصورته قال الرابعة في قال الشافعي
يدخلها الله ولا فرق في استحبابه بين القائم من النوم وغيره ولا بين ان يتردد في طهارة
يده او يتيقنها ولا بين من يدخل يده في الاناء في الوضوء ومن لا يفعل ذلك
الرابعة هذا الذي ذكرناه من الاستحباب مطلقا ولو مع تيقن الطهارة يقتضي
ان يكون غسلها من طهارة الحدث ومن يعلل الاستحباب عند ابتداء الوضوء بانه
الطوف وحولان اليد موجود مع التيقظ كما في النوم يقتضي انه شرط طهارة الحدث وذكر
بعضهم انه كل من وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر هذا الغسل يعني غسل
اليدين وليس كما قال الحافظ ابو عمر احمد بن هرون بن احمد المعروف بابن عاصم وجدته
عند منسوبا الى شرحه للمذهب المالكي وفي اكثر الاحاديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
غسل يديه قبل ادخالهما في الاناء واخرج البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما حديثا واحدا
انه وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فابتدأ بالمضمضة الخامسة اختلف
الشافعية في ان غسل اليدين في ابتداء الوضوء من سنن الوضوء ام لا مع الاتفاق على
تقديمها في ابتداء الوضوء واجروا هذا الخلاف في التسمية والسواك هل قلم بعدهما
كيدون من سننه وان كانت مندوبة في ابتدائه وعدها اخرون من سننه وهو الوجه
ولهذا يقع عندي انه مشابه لما علمها اذا قوي مطلق الوضوء ولو لم يكن معدودة من افعاله
لما اعتد بنية الوضوء وبنوا على هذا الخلاف ما اذا انتوت النية بغسل اليدين وعند

فان التراخي عن فرادى هذه اللفظ في هذه الاماكن اذا الحوالات في المطلوبة اما
فحوها او هيا ولا يظن ان النبي صلى الله عليه وسلم راخى بين غسل هذه الاعضاء
عن بعض لاحتياج الى تجديد لاكن والذي يذكرونه يجوز اجلها ان يحصل لهم يعني
الفواء وهما على يجوز ذلك مطلقا وثانيها بمعنى ان يكون معها في المحل
للمحل الذي بعدها كما حكينا عن كلام ابن سريج والمتاخرين عنه وثالثها الترتيب
في الاحياء والتراخي وهو باطل في التراخي كما تقدمناه ورابعها التراخي في الترتيب
بحيث الى ما سبق في تراخي ترتيب غسل هذه الاعضاء بعضها عن بعض وقد نظر ذلك
في بعضها فانه لما ناسب ان يكون الوضوء لاجل الوضاءة وهي النظافة ولا يكون
الدخول في العبادة على الوجه المستحسن في العادة كان هنا معنى يلحظ في سبب
الترتيب والتقديم والتاخير في هذه الاعضاء ومن اسباب ما ذكرنا ايضا الشرف
ومنه نظافة الترتيب اللفظي للوضع الخارجي فاذا اسباب هذا العدد جمع الرخصة
اسباب جمع في عموم منها الشرف ومنه التعبير عن الجملة بتردد وجهه كل من
هالك الاتجهه فمنها الروزة غالبا ومنها علوه في وضع الخلقة ومنها انه
المقصود بالوضوء والمباشرة بها عند التخاطب فقصد الاعادة وملكه وذلك مع طلب
الوضاءة منه فاجتماع هذه الوجوه منه ناسب تقديمه على جميع هذه الاعضاء الاربعة
وتراخت عنه رتبة الذقن لعدم مساواتها له في الروزة للمخبرات وتاخرها عنه في
الشرف والدونية ولها حظ من التقديم بسبب المطابقة للخلقة وتقدمت على الراس
لانها مستورة غالبا ولا يحصل بها معنى الروزة للمخبرات ولا معنى ايضا ما يقع عليها
من الزينة عند التخاطب غالبا ولنا لها الشرف والعلو بحسب الخلقة وهاتان المناسبتان
متاخرتان عن معنى الوضاءة والنظافة الذي جعل سببا للوضوء وعلة فتقدمت اليد
على الراس ترجيحا لاظهر المناسبتين واما تقديم الراس على الرجل فيمكن ان يكون
باعتبار مناسبة الشرف والروزة واعتبار الوضع الخلقي فانها لو تاخرت لبرك اعتبار
مناسبة الشرف والنظافة للوضع الخلقي من كل وجه بخلاف ما اذا تقدمت
على الرجلين فان في ذلك اعتبارها تين المناسبتين من وجه وتاخر الرجل لاعتبار الوضع
الخلقي اذا لم يبق غيرهما وقد بلغني انه سأل طرشا فعي وحنفي في مجلس السيد ابي الحسن
علي بن عيسى الربعي نحو المعنى ترتيب الاعضاء في الوضوء واستدل الشافعي بالحديث
[illegible] لم يذكر مسح الراس عمل رجليه او كما قال تاخيره للتنبيه على الترتيب
محتملا ان يراد بالترتيب في هذا الحديث ترتيب الاعضاء في شرفها لا في غسلها وبيان ترتيب
شرفها من وجهين الاول بيان اعالي الاتي واشرف من اسافلها بدليل ان المشروع للمصلي
ان يكون اعالي مذهبي السجود اختص من ايبا ملهم قالوا لان الاشرف اذا كان مختصا كان بطلع في
التذلل فتقدم في الحديث ذكر الوجه على الكف لانه اعلا فالبدن على الرجلين لانهما اعلا

وقد تبين ان العدول الحلقة شرف **الثاني** الشرف الوجه على البدن انه مجمع السمع والبصر
والنطق وهي من اجل الادوات المستعملة في العبادات ولان به يكون الاستقبال
والاستدبار وكان له ذلك لشرف الاعضاء وتوبته قوله صلى الله عليه وسلم اقرب ما يكون
العبد من الله وهو ساجد قالوا لانه وضع اشرف الاعضاء في الارض وهو غاية التذلل
فكان سببا لزيادة القرب والبدان بها يكون النطق وهو اعون شيء على العبادة وادخله
فيها لاستيعابه لكثير منها والرجلان يكون بهما السعي وهو دون النطق في ذلك
بدليل ان قطع الرجلين على العبادات من قطع اليدين وتوبته قوله تعالى الهم ارجل
يمشون بها الاية يبدي منها بالمادي لعروض الترقي لان سمعه الوصف الرابع اعم من سمعه
الثالث فهو اشرف منه وسمعه الثالث اعم من سمعه الثاني فهو اشرف منه وسمعه
الثاني اعم من سمعه الاول فهو اشرف منه وتقدم السمع بالعقل ولم يقرن به البصر في
قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ومنهم
من ينظر اليك افانت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون وما قرن بالاشرف كان اشرف قال
فان قيل كان الاولى ان يقدم في الاية المذكورة الوصف الاعلام ما دونه حتى يترقى
الى الضعيف لان اذا ابدا سلب الوصف الاعلام سلب ما دونه كان ذلك ابلغ في الذم لانه
لا يلزم من سلب الاعلا سلب ما دونه كما تقول ليس لزيد سلطان ولا درهم ولا امير ولا
والى والمقصود من الاية المبالغة في الذم **قلت** ما ذكرته طريقة حسنة في علم المعاني
والمقصود من الاية طريقة اخرى وهي انه تعالى اثبت ان الاصنام التي يعبدها الكفار في
انها مقهورة مربوبة يحيطها عن رتبة المتعلقين بهذه الصفات اثباته للكفار
عنها وتذكيرها ان المماثلة بين الذوات المساوية انما تكون باعتبار الصفات الجامعة
بينها اذ هي اسباب في ثبوت المماثلة بينها وتقوى المماثلة بقوة اسبابها وتضعف
بضعفها فاذا سلب وصف ثابت لاحدى الذاتين عن الاخرى اسقى وجه من المماثلة
بينهما ثم اذا سلب وصف اقوى من الاول اسقى وجه من المماثلة اقوى من الاول ثم لا يزال
يسلب اسباب المماثلة اقواها فاقواها حتى ينتفي بسلب اسباب المماثلة اقواها ثم
اضعفها فاضعفها فعلم الوجه على البدن والبدان على الرجلين لذلك وكان ينبغي
على الوجه الاول ان يقدم ذكر الراس لانه اعلا الاعضاء الا ان الوجه هو معظمه وتقدم
ذكر ثم منه الا ثبت السعر ولحضور ذكره بعد ذكر الاعالي بمعناها وعلى الوجه الثاني لا ينبغي
ان يتقدمه الا بالوجه بحلولنا هذا ومنه من الادوات المعينة ظاهرا على العبادات بل
ينبغي ان يؤخر ما عدا الوجه منه بعد الرجلين لان منها ما يطلب دونه وهو معتبر في هذا الوجه
لكنه ذكر قبلها لكون الامساح مذكورا عقيب ما اداه من ادوات العبادات والاحتشام ولو
عصوا لذلك لتشاكل الطرفان وانه انسب ادخل في المصالحة ومن الاسلام ادخل
الاعضاء في العمل في هذا الحديث منهم امكنه ان يستنبط من ثم تكرار الغسل لانه جنبه

بلا ادرى اذكره تعليلا له او من وجه آخر وسوف يأتي وجدناه عنه وان كان قد زاد وجها
ذكرناه من امر الفصل قال الفا للترتيب وهو على ضربين ترتيب المعنى وترتيب الذكر
والمراد بالترتيب المعنى ان يكون المعطوف بها لاحقا متصلا بلا مهلة كقوله تعالى
خلقك فسواك فعدلك والاكثر على كون المعطوف مسببا عن ما قبله كقولك اعلمته
فقال واحمته فقام وعطفته فانعطف وأما الترتيب الذكري فنوعان احدهما عطف
متصل على مجمل هو هو في المعنى كقولك توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه
ورجليه ومنه قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي الآية والثاني
عطف مفرد المتأخر في الحكم بحسب الواو لقول امرئ القيس
سقط اللوى بين الدخول فحومل ثم قال وأما ثم فللترتيب في المعنى ايضا لتأخر
كون المعطوف بها لاحقا للمعطوف عليه في حكمه مراجعة بالزمان كقوله تعالى
وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وقد يأتي للترتيب الذكري
لقوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وقد تقع موقع الفاء كقول
الشاعر كهز الرديني تحت العجاج جرى في الانابيب ثم اضطرب
وفي الفصل المذكور كقولك توضأ فغسل وجهه ثم يديه ثم مسح رأسه ثم رجليه وقد تعطف
بالفاء مستراخ كقوله تعالى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى الثاسعة
في طريق اخرى لتخرج الالفاظ المتناقضة للمعتقد في الفا وللترتيب والتراخي في ثم وهو
حمل الترتيب على الترتيب في الاخبار وقد ذكرنا آنفا عن هذا الذي ادركناه من
المتأخرين الترتيب في الذكر وقال ابو الحسن بن ابي الربيع النحوي الاندلسي لما
تكلم على الفا اعلم ان الفا تقتضي ان الثاني بعد الاول بغير مهلة فاذا قلت قام زيد
فعمرو قضاه ان عمرا قام بعد زيد متصلا وقد يكون الترتيب للاخبار بقول مطولا
كان كذا فكان كذا اذا اردت ان تستوعب جميع الاماكن التي لحقها المطر فلت
جهة ثم فروت سيا بعد سي الى ان تنتهي الى آخرها وربما اصابها المطر كلها في وقت
واحد ولم تدر كيف نزل المطر فيها وكذلك قول ستمني ابو معروف الدولابي لا يزال يحط
من واحد الى آخر حتى تنتهي الى اعلاهم منزلة وربما الذي يستمكل اولا ثم ثانيا لجزالة الكلام قصدت
ان تخبر بالامر على هذا التدريج وعلى حسب مراتبهم ولو جئت بالواو لم يكن فيه الا الجمع
وان الفعل وقع بالجميع ولم تقصد الى هذا التدريج ولم يكن ذكرك الاول والثاني بعده
والثالث بعده بالقصد وانما كان يتفاوت اذ لا بد من تقدم واحد على آخر اذا اخبرت
ان الفعل وقع بالجميع ثم لما تكلم على ذكر ان ثم يكون الترتيب فيها على وجهين ترتيب الاخبار
وترتيب الوجود قال ويجوز ان يكون على هذا قوله سبحانه ثم آتينا موسى الكتاب تماما على
الذي احسن قال وقد يكون الترتيب بالنظر الى شخص مقول سادر عندي ثم عمرو ثم
خالد اي علمت سيادة زيد اولا ثم سيادة عمرو ثم سيادة خالد وان كان خالد قد سادا
قبلها

قبلها ومثل هذا موجود في كلام العرب اذا اعتبرته وجدته فهذا مع كلام من تقدمنا رضي
تكون الترتيب يكون في الذكر وقد ورد هذا وذكرنا تضعيفه عن ابي محمد بن سيرين
فيما سبق وحكيت عن ابي الحسن بن عصفور انه لما تكلم على قول بلغني ما صنعت
اليوم ثم ما صنعت امس اعجب فهو احد ما ذكر في الاستدلال لمن يقول ان ثم بمعنى
الواو وحجة على انه لم يفاوت ما بين الصنعين قال وما ذكره الفراء من ان المقصود
بثم ترتيب الاخبار لا ترتيب الشيء في نفسه وكأنه قال اسمع مني هذا الخبر الذي هو بلغني
ما صنعت اليوم ثم اسمع مني هذا الخبر الآخر الذي هو ما صنعت امس اعجب لتبيين لانه لم
تقتض تأخير الثاني عن الاول مهلة ولا مهلة بين الاخبارين وأما قوله اما ابطال اجل
التراخي والمهلة على التراخي بين الاخبارين فصحيح لا شك فيه وأما على الترتيب فلا وابو الحسن
لم يذكر عن الفراء ان المقصود ثم تراخي الاخبار وانما ذكر ان المقصود منها ترتيب الاخبار
والترتيب في الاخبار اعم من التراخي ولا يلزم من ابطال التراخي في الاخبار ابطال الترتيب
الترتيب ولئن قال انه منصوص للتراخي في هذا الامر فانما جعلها للترتيب في الاخبار
لزمه الترتيب في التراخي وقد له اذا كان يدل لها السبق بالوضع والتراخي وتعذر التراخي
حرفنا هنا عن دلالتها عليه واثبتنا دلالتها على الترتيب الذي هو احد مدلولها وهو
اقرب من حرفها عنهما معا العاشرة في ذكر طريق اخرى في تخريج ما ظاهره المخالفة
العشرة فذكر عن عبد القاهر في الفا ان اصلها الاتباع ولذلك لا يغني منه مع تعريها
عن العطف في جواب الشرط ولكنها مع ذلك لا تنافي التراخي السير وقال ابن ابي الربيع
الاتصال يكون حقيقة ويكون مجازا فاذا كان حقيقة فلا تراخي فيه واذا كان مجازا فيه
تراخ فلا شك لا ترى ان قولك دخلت البصرة فالكوفة فيه تراخ فان ما جاءت الفا لا تسبب دخول
الكوفة انفصل بدخول البصرة لم يتهما مهلة فكذلك جاءت الفا وقد تكون التراخي قليلا مكون
كالمتصل لكونه غير معتبر لقلته فيدخل الفا كذلك الحادية عشرة في طريق اخرى
للتخريج في المخالف لظاهره او الفا او ثم وهو حمل الترتيب او التراخي على الترتيب
او التراخي في الرتبة وقد ذكرنا عن ابي الحسن بن عصفور من النحاة تسليم ذلك فهو مجاز
ثم وأما اهل صناعة البيان فهو مشهور عندهم متداول الذكر يتدرجون معاني جملته ويخرجون
بلطف الذهن بحاسن الكلام وفي بعضهم قد تأسا بتشبيه قوله تعالى ثم الذين كفروا
بربهم يعدلون بعد ما بين الكفر وبين خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور
مخرج لطف هذا ما قاله الزمخشري في قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم فانه
قال وفي ثم ما فيها من تعظيم منزلة محمد صلى الله عليه وسلم واجلال محله وايذان بانه
اولى واشرف ما اوتي جليل الله من الكرامة واجل ما اولى من النعمة اتباع رسول الله
صلى الله عليه وسلم لدينه وامثال هذا كثير في كلام اهل البيان الثانية عشرة
الذي اوجب لنا ان نتكلم في ثم عقيب جملة مراتبه وذلك انا وردنا في هذا الحديث

الألوكة
www.alukah.net

شبكة
الألوكة
www.alukah.net

ثاني ما ذكرناه من الفرق وانما يتعين حمل على على رواية الكوفي لانه لو لم يكن لذلك لما
حصل الاستشهاد الذي قصده الشاعر وتطرية قائله الاذى فيه حدثناه عنه
او يكون النسب بالنسبة الى التطرف في السيادة فكانه يقول ان من تطرف في سيادته توحده
سيادته تطرف في سيادته انه موحده لذلك تطرف في سيادته هذه موحده لذلك هذا
ممكن ايضا **الثامنة** في ذكر طريق اخرى تخرج بها بعض الالفاظ التي معنى النسب
او التراخي والفرق من هذه الطريقة ومن الطريقة السابقة من جعل معنى الواو
ان هذه الطريقة تخصص جعلها بمعنى الواو وبعض المواضع وهذه الطريقة وجدناها
في كلام سيبويه الى العلامة ابي محمد بن بري النحوي المصري فاردت ان اذكر كلامه
بكماله وان كان المقصود تعضيد لغرابته وحصول فوائد اخرى منه والذي وجدناه
انه سئل ابو محمد بن بري رحمه الله عن قوله تعالى فلا اقتحم العقبة الى قوله عز وجل
ثم كان من الذين امنوا ما معنى ثم هنا فقال في الجواب اعلم ان الاصل السابع ثم ان
يكون لترتيب المعاني على الاول في الوجود لمهلة بينها في الزمان كقوله تعالى ثم انشأنا
من بعدهم قرنا اخرين وكقولك جاءني زيد ثم جاءني عمرو قال سيبويه ثم تجيء وتجيء
كثير التفاوت ما بين شيئين في قصد المتكلم وهذا على اقسام فمنه تفاوت بين
تبني الفعل مع السكوت عن تفاوت تبني الفاعل كقوله تعالى الحمد لله الذي خلق
السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فثم هاهنا
لتفاوت رتبة الخلق والجعل من رتبة العدول مع السكوت عن وصف العادلين بمثل
ذلك لانه المسؤول عنها لان ثم فيها زيادة تعرض لوصف المؤمنين بقوله وتواصوا
بالصبر وتواصوا بالمرحمة اولئك اصحاب الميمنة ومنه تفاوت من تبني الفاعل
بالنسبة الى فعله كقولك قرأ القرآن في الصلاة له بكل حرف عشر حسنات والمصلي
بالمسجد الحرام افضل من المصلي في غيره ثم المصلي بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
افضل من المصلي بغير المسجد الحرام ثم المصلي بالمسجد الاقصى افضل من المصلي بغير المسجد
الحرام والمسجد النبوي ثم ها هنا لتفاوت رتبة مصل من مصل بالنسبة الى صلاته وقارئ
من قارئ بالنسبة الى قراءته وفي هذا المعنى ايضا منصوبا بالفاء العاطفة كقولك الافضل
فالاكمل والعمل الاحسن فالاجمل وكقوله رحمه الله المخلفين فالمقصرين فالفاء في المثال الاول
لتفاوت رتبة الفضل على الكمال والحسن من الجمال وفي المثال الثاني لتفاوت رتبة المخلفين من
المقصرين فالنسبة الى تخلفهم وتقصيرهم وقوله تعالى والصافات صفا فالزاجرات
زجرا فالتاليات ذكرا يحتمل الفاء فيه المعنيين معا ويجوز ان يراد بها تفاوت رتبة الجنس
الصافات من رتبة الجنس الزاجر بالنسبة الى صفهم وزجرهم ورتبة الجنس الزاجر من
التالي بالنسبة الى زجره وتلاوته ومنه تفاوت من تبني الفاعل لا بالنسبة الى فعله
ثم مات الانام الصالحون ثم ها هنا لتفاوت رتبة الذكورين بعضهم

الاول

في صفاتهم لا بالنسبة الى الموت لانه لا يحصل التفاوت بتراخي اسباب زيد الموت من عمرو
وكوحي بالواو وموضع ثم في هذه الاقسام لم يعد تفاوتا فلم يعم منها رتب وهذا اولى
من قول من يقول هي لترتيب الجمل في الاخبار لا لترتيب المخبر به في الوجود لانه ضعيف في
المعنى لبعد المهلة حتى يحتاج فيه واستدل القائلون به بقولك ان من يسادم سادا ابوه
واحسب انها لتفاوت رتبة الابن من ابيه او لتفاوت رتبة سيادة من سيادة ابيه
وجاز ان يسمى الفاء لتفاوت انها موضوعة للمهلة والتفاوت مهلة في المعنى ولان فيها
تتابعا مستمرا كالواو الا انها تفصل وتستعمل ايضا في المفصل في افعال متتابعة لمهلة
كقولك يدكم تعطي المال ثم تحمل الكل ثم تنكل العاني وزيد ليس بظالم لا يغصب المال
ثم لا يسل الحارم لا يسي الكرم فثم في هذا وكوه لا يصدها التوقيت ولا المهلة لمانعة
وانما مراد من الوصف المتقدم ما بعده وتفصيله معنوي كما تراه معنوي وهو اي كل
فعل دل تعتبر في اثبات الوصف المذكور اولا ان كان مثبتا وفي نفيه ان كان
منفيا الا ترى ان قولك تعطي المال مثبت لصفة الكرم وقولك لا يغصب المال
نافي لصفة الظلم فكانا المتكلم قصد بالفعل الاول الاستقلال بالبيان
ثم لما فرغ منه قصد بيانا ثانيا مستقلا بالمال فيرى الاستقلال عن قصد الاستقلال
بالاول الى قصد استقلال ثان بالمتأخر له تراخ في الوجود كما عطف الاخر على الاول
في قوله تعالى هو الاول والاخر لما قصد الاستقلال بكل منهما وامتنع العطف
في قولك الزمان حلو حامض لما قصد عدم استقلال كل منهما وهذا المعنى بعينه
يشعر به الفاء كقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا
فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فالفاء دخلت لتبيين
حكم المولي في زمن التربص بحلول الوطء بعدها لا لتعقيبها ومن التربص هكذا
قال ابو حنيفة رحمه الله ومثله قول العرب انتم عندكم شهر فان احدث معاني
والا كولت ولا تعصدتم في القائل هذا المعنى ترتب وجودي بل تفصيل معنوي
الا ترى ان قولك اعتقل فاناضل الناس على سقه الا تمن ثم على السوق الا يسرثم على
قطنه ثم على ظهره لم يكن قصدك الا الاتيان الا التوقيت ولو قدمت واخرت جاز وكذلك
لو جاءت بالفاء موضع ثم فان كان الموضع يحتمل ترتيبا جاز ان يقصد الترتيب وجاز ان
يقصد التفصيل كقولك تعتقل رمحه ثم تدوره فان اردت الترتيب لا كقولك التقدم
والتاخر فان اردت التفصيل جاز التقدم والتاخير فانما استعملت ثم والفاء للتفصيل
حملا على الواو كقولك الحسن تاكل وتشرب الاشتراك ذكرا وانثى ومنه قوله تعالى
ان الذين يحادون الله ورسوله اولئك في الاذلين عند الشيخ رحمه الله للتفصيل وهي
عند مالك رحمه الله للتخيير وهذا الذي ذكرناه عن الشيخ ابي محمد بن بري في الفصل
للتمييز لا لكيا الترتيب ولا قد وجدناه عن بعض من ادركناه واخذ عن ابي محمد

فاحسن منه بوجهين احدهما ان الدحو عن الخلق فانه البسط والمعنى بعد خلق السماء بسطها
واذا كان غيره لم يلزم تاخر خلق الارض عن خلق السماء لجاز ان يعدم خلقها خلق
السماء وتاخرها بسطها عن ذلك والثاني ان يكون بعد بمعنى مع فيكون التقدير
والارض مع ذلك دحيها واستشهد ان بعد بمعنى مع بقوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم
وبقول الشاعر ذاك

ومثل الليث المبلي والقسم مع الاجرام وعن غيره مجاهد والارض مع ذلك دحاها والوجه
الاول ينبغي على ان خلق الارض قبل خلق السماء وقد روي ذلك عن غير واحد من
المفسرين واما قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى فاول
بان المراد دام على الاهتداء ولذلك استغفروا ربكم ثم توبوا اليه الى دوموا ولا تك
بها تقولوا امنوا ثم دوموا على الايمان ثم دوموا على الايمان والاحسان ولما يأتك
ان يقول لبيد هذا مان واضح مخلص عن سؤال التراخي فان الدوام هو
الاستمرار في الزمان فاذا اخذ منه الزمن الاول بعد انقضائه لم يصح المعطوف عليه فالذي
ضرب منه في امر التراخي بالنسبة الى الاهتداء عاملا بالنسبة الى الدوام واما قوله تعالى
وبدا خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من
روحه فمعناه والله اعلم معناه وبدا خلق آدم من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين
ثم سواه ونفخ فيه من روحه فيكون النفخ والتسوية متاخرين عن حكم الله بجعل نسله من
سلالة من ماء مهين وذكر هذا المؤلف من ان العرب تقول فعل بمعنى حكم بالفعل
قال وجعلت النفخ والتسوية لآدم عليه السلام كما انهما له في قوله سبحانه وتعالى اني خالق
بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فان حقيقتهما
لا يخرج الا به الى باب ولا يخفى عليك ان هذا ليس من باب تضمين الفعل معنى فعل اخر
ليعدى تعديته لان بعدى جعل نسله من سلالة لا يحتاج في التعدي الى تضمين بانما
هذا جواز جعل فعل موضع فعل بمعناه كما ذكر تخلصه من معنى التراخي فان الكلام
جعل نسله من سلالة تسأل عنه وهل حمله الى العلم او على ما يلازم العلم على مذهب
المتكلمين المشبهين لكلام الفقراء وعلى غير هذين والاولان يستحيل نزهة التراخي عن
من الاشياء وغيرهما يحتاج الى ذكره وبيانه واما قوله تعالى يعرفون نعمت الله ثم
ينكرونها فقد اول على ان ثم في الفعل المعنوي الذي بين المعطوفين والمعطوف عليه
لا للبعد الزماني لان من عرف شيئا فمعنى ان يكون بعد انكاره من الزمان ما يستغرقه
واذا البعد بين الشيئين من غير مهلة الزمان ساقط في الكلام لجواز ان يقال اسعر
الناس فلان ثم فلان اذا تتابعا من غير تراخ في وجوده السعر وهذا ايضا ليس بالاستحالة
استحالة التراخي الذي يدعيه في الزمان في البعد المعنوي ولا يدل على حمله على المجاز
الذي ادعاه خصومهم واما قول الشاعر فالت سعاد البعد لا البعد المعنوي

ذاك

حكم

ووجه بان السر الذي يلحق المحصن في الانتساب من قبل امه اشد من السر الذي يلحقه من قبل
امه من جهة ان الاعتماد في الانتساب انما هو على الآباء فتفاوتت ما بين السببين لذلك وهذا
كالذي يسلمه في انه مجاز فقابل المجاز ويحتاج الى الترجيح واما ان من يادم ساد ابوه البيت
فقال ابو الحسن الاندلسي فيما وجدته عنه واما البيت فيحتج على ظاهره من سؤدد
الممدوح اولا ثم سؤدد ابيه بعده ثم سؤدد الجد بعده فيكون مثل قول الاخر

ولم ابك جزعا لا درى حسب كما علت برسول الله عدنان

لسعي هم على ما بها وما تبين
انهم على ما بها قوله بعد ذلك جده وهذا الذي ذكره من الحمل والاستشهاد بالبيت
بعد وجدناه عن ابي الحسن بن عصفور ايضا فاسد في البيت درى شرفهم ولقائل ان
يقول لا نسلم انه سقى بسعي على ما بها على بعد من الحمل على هذا المعنى الذي استشهد له
عليه وذلك لان المعطوف هو سؤدد الاب على سؤدد الابن ثم سؤدد الجد على سؤدد
الاب او على سؤدد الابن واذا اعتبرنا هذا المعنى الذي ذكرناه فلا تراخي سؤدد الاب
ولا سؤدد الجد الممدوح بل يحصلان معا ثم يتراخي سؤدد الاب والجد عن وجود الممدوح
ولم يقع العطف بثم بين سؤدد الاب والجد وبين وجود الممدوح وانما وقع بين السؤددين
فاذا كان كذلك فلا تعلق بين السؤددين وهو الرتب بين العلة والمعلول قلنا
وهذا يمكن في الترتيب فان التراخي بين العلة والمعلول يحتاج الى ان يرد الامر
الى الترتيب لا الى التراخي الا على اسكراه وتعقيد وايضا فان زوال الشيء
اعلاه فلا شك ان دلالة هذا اللفظ مع دلالة لفظ ساد لان ظاهره لفظ ساد
حصول اصل السيادة والعلو الى الذروة لا يقتضي ظاهره عدم حصول
اصل الشرف لان العلو الى الذروة اخص من مطلق العلو فاذا قيل ان المفهوم
يقتضي عدم الحصول في اعلا الذروة فلم يقتض حصول اصل العلو لان نفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم اذا كان الامر كذلك وان ظاهر ساد يقتضي
حصول اصل السيادة فاعتبر هذا المعنى الذي ذكرناه لم ان لا يكون لا في هذا
الممدوح وحده سيادة بل وجود سيادة هذا الممدوح وهذا ردي في المدح لا يقع
ذم او قريب من الذم لا يقتضيه ان هذا الممدوح ليس له اصل في السيادة بسؤدد ابيه
وجده ايضا فاذا جعلت سؤدد الجد متراخيا عن سؤدد الاب لم يستقم مع اعتبارك
هذا المعنى الذي استشهدت على انه على هذا السؤددين معا ما يتبين
عن سؤدد الممدوح واما قوله وما يتبين ان ثم على بابها قوله بعد ذلك جده فهذا قد
يكفي في نفي كون ثم بمعنى الواو لكنه لا يعين المعنى الذي ذكره للاوادة ولان قال ما ذكرتموه
من العلو من علو ذروة الشرف وسنا ساد معالطه لانا انا بطونا من علا وساد
الذي ذكرناه في الشعر وهما سواء بالنسبة الى الدلالة على اصل السيادة والعلو
وعلى الذروة قلنا لا بد ان يكون المراد علو عدنان في ذروة الشرف على هذا هل

عن ظاهره وحمله الى معنى آخر لا يحتمله حمله الظاهر في تلك الكلمة فانه ينبغي
ان يتاول الكلام ما ولا يبقى تلك الكلمة على حمله كما فعلوا فمن اضاف الى الله
بان اخذوا معنى الكلام وقدروه بقدر ما يصح ان يتعدى الى حتى كانه قيل من ينصرني
نصرا الى الله اي الى نصر الله وكما فعلوا في لاصلبنكم في جذوع النخل نظرا الى ان المصلوب
لا يراد للجذوع بانت فيه فصح ان يتعدى حتى بالف تعظيمهم في هذا الى من قولك
من اخرجها الى بمعنى على ولذلك يضمنون الافعال معنى الافعال التي تتعدى بتلك الحروف
وهو كثير في تصريحهم كما فعلوا في ما اولوا ما استدل به على ان على بوضع مكان عن بقول
لحنف ، اذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله اعجبني رضاها ، فضمنوا رضيت
معنى عطفت ليتعدى بعلى وكما ماولوا ما استدل به من قال ان عن بوضع موضع
الباء من قول ابي ذؤيب ، وكاهن ثانه وكانه سر يستحث على القداح ويصدع ،
نصب اياما حجارا فضمنوا يستحث معنى يدفع ليتعدى بعلى وكما ماولوا قول تعالى
المستدل به على ان على بوضع موضع الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون اي من الناس
وضمنوا اكتالوا معنى حكموا اي اذا حكموا على الناس في الكيل استوفوا وهذا كثير في
تصريحهم كما قدمناه واقول ان كان مخالفوهم يدعون ان اللفظ حقيقة فيما ذكروه
لظهور المعنى فيه ولكون الاصل في الاطلاق الحقيقة فقد اجاب عن ذلك على طريقة الاصوليين
بان الاصل عدم الاشتراك وان المجاز اولى منه لكن التصريح بهذا الترجيح غريب من كلام
للنحاة اذ معلوم وان كان مخالفوهم يدعون الاستعمال المجازي بهذا المعنى
والبرهان الباطل فيما علمت بتصريح بدعوى الحقيقة والاشتراك بل يقولون يحكى كذا المعنى
كذا او يوضع كذا موضع كذا وما اشبه ذلك وهذا ليس بصريح بكونه حقيقة فيه والتاويلات
التي يدعونها مجازا ايضا فيلزمهم اقامة دليل على ترجيح المجاز الذي تزعموه على المجاز
الذي يدعيه خصومهم وان يحتاج في ترجيح التضمين بكونه في الافعال او الاسماء على المجاز
في الحروف فلهم تاويلات يلزم منها المجاز في الحروف وتاويلات بعضها يعود المجاز
بالنقل الى المجاز الذي يدعيه خصومهم ويوجب احتياجا الى زائد على مجرد التضمين
ليصح المعنى وتطابق اللفظ فما يلزم فيه المجاز في الحرف ما قيل في لاصلبنكم فيهم
لفي عن معنى على فان في للظرفية حقيقة وليست حقيقة الظرفية موجودة في الجذوع
للمصلوب وهو مجاز في لكن عن المجاز الاول ومن هذا النوع انهم سلموا او من سلم منهم
حمل التراخي بين الرسل او البعد المعنوي كما سيأتي تاويلهم في يعرفون
نعمت الله ثم ينكرونها وان ثم فيه للبعد المعنوي الذي بين المعطوف والمعطوف عليه
وتاويلهم في سالت وسعد البيت انه للبعد المعنوي بعد حقوقهم وهو حرف
مستعملا مجازا وهو مجاز في الحرف لان الحقيقة هو التراخي في الزمان وما يحتاجون اليه
بعد المجاز لتطلق اللفظ على المعنى قوله

الراعي

زعتيدا شهرا وحلا عليها قطارا التي منها واستعارا ، وابي السحم ومعنى قطارا بها
يمشي سريعه وقوله فاستعارا من الشعر كما قالوا ناقة مساط وبسيط ووزنه افتعل وكان اصله استعريم اسع الفتحة فصارت الفا ما ولذلك
بان يضمن الكلام فعلا يتعدى بعلى ليخرج عن ان يكون معنى الكلام فان الظاهر ان المراد
حلالها مثل ان المكان اذا حلا لها فرعته وجدها بعد صار الى عليها الرعي
وليس هناك فارعاه غيرها وهذا انتقال من كون الراعي حلالها الى كون الى صار
عليها لان الراعي الحالي لها لما كان سببا لعلوا التي عليها صار كانه علي عليها وهذا
مجاز ليس بمجاز التضمين الذي ادعوا انه كذلك وانه ضمن الكلام فعلا يتعدى بعلى
ومن ذلك ما قالوه في قول ذي الاصبع ، لاه ابن عمك لا افضلت في حسب عني ولا
انت دياني فتخزوني ، انه من التضمين لانه اذا كان افضل لم يكن يسوده في الحسب
تقدم الهمزة وصار عنه يحتمل كانه قال لاه ابن عمك فان السفلك صريحا
ولا ارتفع شانك عن شاني السابعة في ذكر ما ولات من التي تكون ثم بمعنى الواو
في الاسماء لات التي ذكرناها انفا قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم قيل
على خلقنا اباكم ثم جعلناه صورة ناطقة حية ثم قلنا للملائكة اسجدوا الا ان حذف
المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فيكون اذ دل مثل قوله هو الذي خلقكم من
طين الا ترى ان المعنى ثم خلق اباكم من طين وهذا الا ما يدفع في ان التفسير
خلق اباكم من طين لان ابتداء الغاية الذي يعرب معنى التبيين لا يوجب ان لا
يكون ثم واسطة ثم يقول الذي ذكر من التاويل لا يكفي في الخروج عن السؤال لان الواجب
الذي بين التصوير والخلق ومن السجود ان يصح بهذا التاويل ان المراد يحتاج الى تاويل
الخروج التراخي بين الخلق والتصوير اذ جعل التصوير لادم عليه السلام كاصل لان
الخلق بمعنى الايجاد للجملة لا يتراخى عنه التصوير وجعل التصوير لادم على اصله
بل يوجد معه كان تاويل يجاز ذلك المجاز وان كان المراد تصوير نسله فهو يتراخى عن سجود
الملائكة لادم فالسؤال المهروب منه ثم بالنسبة الى تاخر خلق البشر عن السجود ما يدفعها
بالنسبة الى تراخي التصوير عن الخلق واما هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل
منها زوجها فعطف ثم بان معناه خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها بعد
التوجه بعطف الجملة التي هي جعل منها زوجها على واحدة لانها صفة والجملة
اذا كانت صفة في تاويل المفرد فيصح عطفها على المفرد وعبر بعضهم عن هذا
بان الفعل الذي هو جعل معطوف على خالق واحدة مثل معنى الفعل كانه قال من نفس
واحدة اي انزلت ثم جعل منها زوجها ومعلوم ان جعل زوجها منها انما كان بعد
انزالها واما قوله تعالى قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين الاية
واندادها لان خلق الارض متقدم على خلق السماء ومتاخر عن دحو الارض بعد ذلك بجعل

الألوكة
www.alukah.net

من القص والرمح يقال له كعب تشبيها بكعب يعني في الفصل من العقد من كنصل الكعب
من الساق والقدم وقال بعض العلماء ان اصل الكعب الارتفاع والظهور ومنه
الكعبة وامرأة كاعب اذا برز ثدياها **قلت** ومن المجاز رجل على الكعب قال
ابن سيده يوصف بالشرف والظفر قال لما علا كعبك علت اراد لما علا
كعبك قال ابن سيده سبع الشيء يسبع سبوعا طال الى الارض واسبع واسبعه
هو واسباغ الوضوء المبالغة فيه واسبغ الله عليه النعمة اكملها ووسعها وانه لفي سبغ
من العيش اي سعة ودلو سابغة طويلة قال ذلول دلوها دلج سابغة في كل ارجاء
القليب واللغة وسبغ المطر دنا الى الارض وامتد وقول ابن سيده طال الى الارض
في دخول الطول الى الارض في جملة السبوغ نظر وكذا ايضا ما حكاه ابن سيده انه
لفي سبغة من العيش اي سعة واتساع النعمة مجاز وظاهر ما ذكره الزمخشري
ان اسبغ الوضوء وقد سبغ شعره وله شعر سابغ وعجيزة سابغة وهو سابغ وهطل
سابغ مجاز لانها ادرجت تحت ترجمة المجاز وما اسبغ من السبوغ كهي سبغ عليه
سابغة وهي الدرع والجمع السوابغ وسالت تسبيغة على سابغة وهي رفرف البيضة
قال وتسبيغة نعش المنالة ربعها وربع الدرع اوله مفتوح وبعده ياء
ساكنة وكسره عين مهملة تفصيل اكمالها **الوجه الرابع** شيء مما يدل على علم
العربية وما يتعلق به من المفرد وسوى ما تقدم وفيه مسائل **الاولى**
لم لعاني الشاء والفاء ومعلوم ان الفاء تدل من الثاني عن ما موضع وليس بقياس
يستفاد العمل بذلك في بعض المفردات **الثانية** ذكر بعض النحاة من ما يدل
على ان بعضهم قال انه ثم مركبة فانه قال ان المعول عليه انها ليست مركبة كما ذكره
بعضهم وانما هي حرف موضوع للمعنى الذي يحصره كسائر الحروف فلم يذكر كيفية
تركيبها **الثالثة** ليس يخفى استعمالها وخصوص اهل العربية في ثم وانها للترتيب
والتراخي واصلها التراخي في الزمان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى ثم احدث
الذين كفروا ثم كان عاقبة الذين اساؤوا السوأى ولاجل هذا المعنى اعني التراخي امتنع
الفاء في جواب الشرط ولا يقول ان يعطني ثم انا اشكرك كما يقول فانا اشكرك
لان الجزاء لا يتراخى عن الشرط فالمعنيان متنافيان ولذلك ايضا لا تقع في باب
الافعال التفاعل لمشاركة معناها معنى الافتعال والتفاعل وتفارق في هذا الفاء
وتفارقها ايضا في ان لا تعطف بها ما لا يصلح كونه صلة على ما هو صلة كقولك الذي
يطير يعجبني زيد والذباب كلاهما يعجبني زيد لان يعجبني لا يعاد فيها على
الذي فلا يصح ان يعطف بثم على الصلة لا سيما وقد عطف على الصلة ان يصلح وقوعه
صلة والعطف بالفاء لا يشترط فيه ذلك لانها تجعل ما بعدها مع ما قبلها في حكم جملة
واحدة لاشعارها بالسببية **الرابعة** ذكر بعض النحاة من ثم والفاء في التراخي وعدم

انه لما تراخى لفظها لكثرة حروفها تراخى معناها لان تسبب اللفظ مع ذلك بتقوية المعنى
ذكره ابن يعيش وهذا يقتضي ان تراخي معناها تابع لتراخي لفظها ومعلول له وهو عكس
كما ذكره عن ابي الحسن بن عصفور انه لما يعرض لسان قول على ان مثل الفاء الا ان منها
مهلة قال فانما يعني انها مثلها في الترتيب الا انه يترتب عليه مهلة وتراخي وكانه لما
اختصت بمعنى زائد على معنى الفاء خصت لفظها بلفظ ازيد من لفظ الفاء وكانت على اكثر
من حرف والفاء على حرف واحد وهذا يقتضي ان يكون زيادة اللفظ تبعا لزيادة المعنى
وهو قريب مما ذكر عن ابن ذي يسبوه ان الواو هي الاصل اي من هذه الثلاثة الواو والفاء
وثم فرعان على الواو لان الواو والفاء والميم متقاربات من جهة المخرج اذ الفاء من
باطن الشفة والواو والفاء من نفس الشفة فلذلك هذه الحروف الثلاثة تجمع ما بين
التشبيه في اللفظ والمعنى وخصت بالاستعمال دون غيرها ولما اختصت ثم بمعنى
زائد على الفاء خصت بالفاء المقاربة لمخرج الفاء لتدل على معنى ثالث **الخامسة**
قد ابى في الاستعمال ما يبعد حمل ظاهره على التراخي الزماني مثل قوله تعالى ولقد خلقناكم
ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وامر الملائكة بالسجود لآدم انما كان
قبل خلقنا وقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وجعل زوجها
قبل خلقها ومنه ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وبعده ثم استوى الى
السماء مخلوقة قبل الارض بدليل قوله تعالى والارض بعد ذلك دحيها ومنه وانى لغفار
لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى والاهتداء هو ما تقدم ذكره فلا يتصور
تراخيه عنه ومنه ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا
وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا ولم يعطف الاتقاء والايمان
ذلك ثم حدث بعد ذلك اتقاء وايمان اخر ثم حدث اتقاء واحسان ومنه ثم حدث بعد
استغفروا ربكم ثم توبوا اليه والتوبة لا تتراخى عن الاستغفار ومنه وبدأ خلق الانسان
من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه والتسوية
والنفخ لآدم المبتدأ ذكره في قوله وبدأ خلق الانسان من طين وقد تقدم عليهما ثم
جعل نسله من سلالة من ماء مهين وهو متأخر عنهما ومنه يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها
واكثرهم الكافرون تتراخى عن معرفته ومن الشعر سالت هذيل رسول الله فاحشة
ابالها ما قالوا والمه لان كون الشخص حرا ابا من غيره لا يتأخر عن كونه خيلا ابا من
غيره ومنه ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد بعد ذلك جده فان المدح انما يتم
بتوارث السودد وقد عطف ثم المتقدم على المتأخر **السادسة** هذه ظواهر
تشعر في انها قد تكون بمعنى الواو ومنها كثيرة وقد قال بذلك بعضهم والمتأخرون
من نحاة الاندلس ومن شاء الله منهم لا يجاوزون مثل هذا من ابدال معنى حرف بغيره
ويرون ان كل موضع موجود في القرآن وفي الكلام الفصيح من الكلام قد عدلوا في القياس

الألوكة
www.alukah.net

المرفق يطلق على اشيا منها وهو المراد في هذا الحديث العضو مخصوص من الانسان والدابة
وحده ابن سيده بانه اعلا الذراع واسفل العضد وعرفه غيره بانه موصل الذراع
في العضد ذكره الجوهري في الصحاح وغيره من بعده ويقال فيه ايضا الاعشار ومرفق
بفتح الميم وكسر الفاء ومرفق بكسر الميم وفتح الفاء وقد فسرنا بها معاني الايه الكريمة ومنها
ما مر من مادة الرفق قال الصغاني في العباب الزاخر وقال ابو زيد تقال
رفق الله بك ورفق عليك رفقا ومرفقا ومرفقا قال وزاد غيره مرفقا بفتح الميم
والفاء وفسر قوله تعالى ويهيئ لكم من امركم مرفقا بالوجهين اي ما يرتفقون به
قرا بفتح الميم وكسر الفاء ابو جعفر ونافع وابن عامر والاعشى والمرجي عن ابي بكر عن عاصم
والباقون بكسر الميم وفتح الفاء ولم يقرا بفتح الميم والفاء احد وكذلك ذكر ابن سيده ملتف
لغات فقال الرفق والمرفق والمرفق ما استعين به وقد يرفق بهذا ارتفق ومنها المرفق
المغتسل ذكره ابن سيده وقال صاحب العباب ومرافق الدار مصاب الماء ونحوها
وكان ابن سيرين اذا دخل المرفق كف كمه على فمه وفي حديث ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه
بها نا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستطيب بالعظم والروث فلما قدمنا الشام
وجدنا مراحيضهم قد استقبل بها القبلة فكنا ننحرف ونستغفر الله
وقال عقب ذلك المراحيض موضع الرفق لكني بها عن مطرح العذرة وجمع اشباهه
كذلك نحو الغائط والبراز والكنيف والحش والخلا والمخرج والمستراح والمتوضا
كلما ساغ استعماله واحد وشهد استعمال الاخرى ومنها مرفق اسم رجل من العرب من بني
بكر بن وائل قتله سوقعس ومنها المكان قال ابن سيده وقد يرفق عليه وانتفق
قوله **الثالثة عشرة** اليسرى اخت اليمنى يقال يسار ويسار مع الياء وتسرها
واللفظة مشتركة في اصول حروفها مع العسر الذي هو ضد العسر سيجعل الله بعد عسر
يسرا وسنقول له من امرنا يسرا ومع السهل فعل لهم قولا ميسورا وكان ذلك على الله يسيرا
فاما معنى العسر الذي هو ضد العسر ومعنى السهل فسقارنان وقد مر الينا معنى العلة
ملاحظة واما رد اليسار الى معنى السهل والعلل محتاج الى تامل **الرابعة عشرة**
الراس جمعه في العضو المخصوص من الحيوان بجملته ولذلك ما يرجع اليه كرجل اراس
وراسي عظيم الراس وشاة راساء وراسوء الراس ورس الرجل فهو مرؤوس ورأسه بالعصا
ضرب راسه وغير ذلك ويستعمل مجازا فيقال عندي راس من الغنم ورؤوس من مجاز
المعبر بالبعض عن الكل وفي قولك فلان راس القوم وعلاقته الرفعة والعلو وكذلك
ما يرجع اليه كراس القوم قال الشاعر ونوم الكلاب راسا ورع ورأس رأسه
القوم كامروا ومرؤوه وفي قولك حده من راس وعلاقته الاولية وقولهم القوم
راس عظيم اي جمع على حياله لا يحاجون الا احلاف قال عمرو بن راس من بني
بكر ضبرق به السهول والجزوا يحتمل ان يكون علامة الرفعة والعلو وتعتقد ذلك

بالنسبة الى غيرهم ولو وجد اخص من هذا من العلامة فكان اولى وراس يحتمل ان يكون علامة
الاتباع فيرجع الى العلامة المنسية **الخامسة عشرة** الرجل بكسر الراء وسكون الجيم
واما قوله الشاعر انا ... اسي جلا على ثانيا نهش الفؤاد لذاك الجمل
فقلت ولم اخف عن صاحبي الاماني حسن ذلك الرجل فليس بناء اصليا ولكنه
من العمل الذي يعمل الحركة **السادسة عشرة** جمع الرجل على ارجل وعن سيبويه
انه قال يعلم بكسر على غير ذلك وقال ابن جني استغنوا بجمع العلة عن جمع الكثرة
السابعة عشرة مطلق في اللغة على وجوه منها العضو المخصوص وهو حقيقته
فيه قال ابن سيده والرجل قدم الانسان وغيره قال ابو اسحق الرجل من اصل الفخذ
الى القدم انتهى ومنها الطائفة من الجراد يقال لها رجل والاقرب ان يكون جمعه فيه كما
في العضو المخصوص لخفا العلاقة على تقدير جعله مجازا ومنها اطلاق الرجل على
السواد بل يقال مر عنه رجله اي سواد بله وقال عمرو بن قميئة وقد مر عنه الرجل
طلما وبلوا علاوته يوم العرود بالدم ولا شك في ان هذا مجاز ويشبه ان يكون للمجاورة
ويجوز ان يكون للتشبيه ومنها قولهم صرا قتب رجل الغراب وهو ضرب من الصر
شديد قال الكميت صر رجل الغراب ملتك في الناس على من اراد فيه
العجورا اي منعهم من العجور كما يمنع هذا الصر الفصيل من الرضاع وهذا مجاز لان
رجل الغراب جمعه في عضو المخصوص استعير في هذا الصر مجازا ولعله من مجاز
التشبيه بان يكون هيئة هذا الصر تشبه رجل الغراب وغير ذلك من العلاقات يجوز
بهذا الصر عن المنع من العجور بعلاقة المنع ومنها قولهم ملاز لا يعرف
بدا الفرس من رجلها اي سفلها العليا من السفلى وهذا مجاز اذا عرف اعلاها من
اسفلها فهو من مجاز التشبيه ومنها قولهم كان ذلك على رجل ملاز اي عهده وهذا
يعد في المجاز ذكره الجوهري ولم يذكر العلاقة ومنها قولهم قام اذا رجل ذا جد
في امر جرى وذلك مجاز **الثامنة عشرة** قال ابن سيده الكعب كل مفصل
للعظام وكعب الانسان الناشز فوق قدمه وقيل الكعبان من الانسان العظمان الناشزان
من جانبي القدم ومن الفرس ما بين الوظيف والساق وقيل ما بين عظم الوظيف وعظم
الساق وهو الناتي من رجله والجمع اكعب وكعوب وكعاب وقال الجوهري الكعب
العظم الناتي عند ملتقى الساق والقدم وانكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم
وكعوب الرمح بالضم النواتي في اطراف الانابيب والكعاب بالفتح والكاعب
وهي الجارية حين يبدو ثديها للنهود وقد كعبت تكعب بالضم كعوبا وكعبت بالشدة
مثله وثوب مكعب سبي مربع وثوب مكعب اي مطوي سداه الى الدرج واللغة القطعة
من اليمن ثم قال والكعبة البيت الحرام وذو الكعابين كان له سعة وكانوا يطوفون
به قال الراعي كعب الرجل العظم الناتي عند ملتقى القدم والساق وكل ما بين العقدتين

قد ذكرنا عن الجوهري ان الوجه معروف ولم يحده والفقهاء يعرفونه بحده ○
قال ابن سيده قال بعضهم من مبدأ تسطيح الجبهة التي تسمى الدقن ومن الاذن الى
الاذن ومعناه ان مسح الواجب الى الذقن ومن مبدأ الجبهة سدى التسطيح
على هذا فالخارج من حد الوجه وما يدخل فيه واما المالكية والشافعية عند الوهاب وغيره
منهم قال وحده وقال الجرجاني من منابت الشعر الى اخر الذقن للامرد واللحية
للملتحي طولا وما دار عليه من العذار من عرضا واعترض عليه بالاصلع والاغم والاصلح
فاختير عوض ذلك بان قيل من منابت الشعر المعتاد وذكر بعضهم اخرين منهم بلغت
اقوال الحدها من الاذن الى الاذن ومن العذار الى العذار وقيل طولا وقيل في بعض
الخد وما ينبغي في الشعر السابعة قد ذكرنا من قول الجوهري ان الوجه
معروف ولم يحده ولم يحده لغيره من اهل اللغة الى الان والفقهاء في مثل
هذا انما علق الحكم فيه على مسمى ان ثبت الحكم فيما يطلق الاسم عليه وضعا او
عرفا او شرعا على الطريق المعروف فعدم احد الدلالات على الاخرى
اذا وقع التعارض يعلق هذا فانا اطلق عليه اسم الوجه هنا هو يتعلق الوجوب
وما يكن فيه لا وجوب يتعلق به الا بدليل منفصل وليس يكفي في اطلاق الاسم
عليه ان يثبت حكم وجوب الغسل فيه بل لا بد من اطلاق اسم الوجه عليه اذا اردنا
احد الحكم من الاسم فلو وجب غسل اللحية بدليل شرعي لم يلزم اطلاق اسم الوجه
عليه شرعا وذكر بعض فقهاء الشافعية حديثا استدل به على وجوب اماطة الماء
على اللحية ان النبي صلى الله عليه وسلم راى رجلا يمسح لحيته تعالى اكشف عن لحيتك فانها
من الوجه وعلى وجه يدل عن بعض المناظرين من حفاظ الحديث انه قال ان اسناده
مظلم او بمعنى ذلك واما انا فلم اقف له على اسناد لا مظلم ولا مضيء فلو صح لدل
على اطلاق اسم الوجه عليه اما وضعا او شرعا واذا لم يصح فلا يصح ما قاله القاضي
عبد الوهاب المالكي احد الوجه الى اخره الا ذقن للامرد واللحية للملتحي طولا
لانها ان كان الوجه يجب اطلاق الشرع او حسب الوضع او العرف ولا يصح
الاول لتوقف صحة الاطلاق شرعا على دليل يدل عليه والحديث الذي ذكرناه
دال عليه ولكنه لم يصح ومن ادعى صحته فعليه اثباتها وان ادعاه بحسب اللغة
او العرف فلا يصح لان هذه اللغة او العرف لا يرون الامرد ناقص الوجه ولا الملتحي
زائد الوجه وان كان الاطلاق عليه الوجه باعتبار قيام الدليل الشرعي عنده على
وجوب الغسل فقد ذكرنا انه لا يلزم منه اطلاق اسم الوجه عليه شرعا وان اطلقه
هذا الاعتبار كان مجازا ان منه الفقهاء يقولون الوجه من المواجهة ويجعلون ذلك
دليلا على مسائل يريدون الاستدلال فيها على الوجوب فان ابدان الوجه من المواجهة
ما اراد من هذا اللفظ بالنسبة الى الاشتقاق فليس هذا بحدل العكس اولى وهذا لكن

المواجهة مشتقة من الوجه لان المواجهة مقابلة الوجه بالوجه **الثامنة** اليد حقيقة
في الجارحة المخصوصة وهي من اطراف الانامل الى الابط والخنصر او بعضهم يرى انها
هذا الاطلاق يحمل على الكف كما في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما **التاسعة عشرة** ذكرنا
ان اليد حقيقة في الجارحة ثم تستعمل مجازا في مواضع منها اسما كهذه بمعنى
النعمة والاحسان يقال يد الله اي ايادي الله لفلان يد في الخير ولفلان عندي يد اي
احسان وقد فسر به قوله تعالى اولي الايدي والابصار الا انهم قد وجهان احدهما ان
يكون بمعنى النعمة من الله عليهم او لكثير الذين انعم الله عليهم وثانيهما ان يكون
ايديهم بمعنى نعمهم واحسانهم الى الخلق بان دعوهم الى الدين والهدى قال بعضهم
ويجوز ان يكون المعنى اولي الاعمال الصالحة والمعروف في العادة انها اذا كانت بمعنى
الجارحة الجمع على ايد واذا كانت بمعنى النعمة ان يجمع على الايادي وقد استعملت الايدي
في الجمع بمعنى النعمة ومنه قول المتنبي افلها عبر الجياد كانها ايدي بني
غسان في حبها تهدي ومنها الحوز والملك يقول الدار في يد فلان اي ملكه وحوزه
الا ان يقول ويعفو الذي بيده عقدة النكاح ومنها القوة والقدرة ما لي بكذا
يد وما لي به يدان وهو احد الوجهين في تفسير قوله تعالى اولي الايدي والابصار اي
القوة في طاعة الله والابصار في الحق عن مجاهد ومنها الشروع في الشيء يقال
وضع يده في كذا اي شرع فيه ومنها الولاية والنصرة فلان يد فلان اي وليه وناصره
وذكر بعضهم انه تعالى لاولياء الله هم ايدي الله ومنها الاهتمام بالشيء وبعمله
تعمدا واسطة لما خلقت بيدي فانا خلق فاختراع الله تعالى الذي ليس لله تعالى
قال بعضهم ومختصر لفظ اليد اذا صورنا المعنى اذ هي اجل الجوارح التي تتولى
بها الفعل فيما نسبه لتصورنا المعنى لا لتصور شيئها **الحادية عشرة**
اليمين حقيقة في العضو المخصوص واما اليمين بمعنى الحلف فجعله بعضهم مشتقا من
اليد اعتبارا بما يفعله المعاهد والحالف اي عند العهد والحلف ولما كان من صفات
الذين اشرف ما نسبه الى الناس جعل علامة لاستعمال اليمين في عمل الجارحة واصحاب
اليمين اصحاب الميمنة واصحاب السعادات والميامن على حسب تعارف الناس
في العبارة عن الميامن وعن الاشياء هم بالشمال واما كيف فانونا عن اليمين فقد اليمين
بالناحية التي كان منها الحق والاتيان بالصرف فعل اي عن الناحية التي كان منها
الحق ينصرفون عنها وهذا لتلك مرجع الى علامة الشرف من الحق واليمين وقد
جعل قول الشاعر اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين اي على معنى التيمن
للشرف والسعادة واما قوله تعالى لاخذنا منه باليمين فقال بعضهم اي بمعناه
ومعناه يعتبر عن ذلك بالاخذ باليمين كقولك جد بفلان وما سلع من الحجر الاسود
يمين الله في الارض يصافحه من يصل اليه الى السعادة القريبة **الثانية عشرة**

والزهري من الحمط طفه رفيعه الثنا واسعه الغنا ذكر البخاري في التاريخ قال ابرهيم
بن المنذر عن ابن اخي الزهري انه احد العوان في ماس لنفسه وهذا اسناد صحيح وذكر
البخاري عن عبد الله بن اللبث عن الزهري ما اسودعت حنظلي سيا كاني وقال
ملك جدي الزهري تحدث فيه **طول قلت** ما كنت تحب ان يعاد عليك قال لا قلت
اكنت تكتب قال لا وروى ايضا عن ابو السحستاني قال ما رايت اعلم من الزهري
فقلت له ولا الحسن قال ما رايت اعلم من الزهري وروى ايضا عن سعد بن ابرهيم
قال ما ادرك احدا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع ما جمع الزهري وكانت
وفاته فيما ارخ له الليث عشر خلت من شهر رمضان سنة اربع وعشرين ومائة
ابن اثنين وسبعين سنة ودفن بفنونه في اطراف الشام يقال لها شعب وبشعب
بالشين المعجمة المفتوحة والغين المعجمة الساكنة وبعدها باء الحروف مفتوحا
وبدا اوله باء الحروف مفتوحا ثم دال مهملة محققة **الوجه الثاني**
في تصحيحه وقد ذكرنا تخريج مسلم له وهو حديث مذكور في الاطراف من رواه البخاري
ومسلم وابي داود والنسائي في مسند عمار رضي الله عنه وفي الالفاظ اختلاف
الوجه الثالث في معناه وفيه مسائل **الاولى** الكف لغة الانسان وهي
ما بها القبض والبسط ولقفته اصبته بالكف ودفعته بها وتعورف الكف بالدفع
على اي وجه كان بالكف كان او غيرها حتى قيل رجل مكفوف لمن قبض بصره وقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس اي كافا لهم عن المعاصي وانما للمبالغة كقولهم راوية
وقوله عز وجل ما ملوا المرسلين كافة كما تقاتلونكم كافة قيل معناه كما منعتم الكفار
كما تقاتلهم الورعة لعوهم باجتماعهم وعلى هذا قوله عز وجل يا ايها الذين امنوا
ادخلوا في السلم كافة وقوله فاصبح تقلب كفيه على ما انفق فيها فاسلمه الى حالة
الندم وما تغاطاه في حال ندمه وتلقف الرجل اذا مد يده سائلا واسكف
الميزان اذا دفعها بكفه وهو ان يضع كفه على حاجبه مستظلا من الشمس ليرى
ما تطلبه ولقف الميزان بسببها بالكف في قبضها ما توزن بها وكذلك كفة الحبالة
وكعب الثوب اذا جعلت بواحدة بعد الخياطة الاولى **قلت** الاقرب
ان يكون اللفظ حقيقة في المعضو المخصوص ويكون الكف بمعنى الدفع من جهة
اخرى حقيقة ويحتمل ان يرجعا الى اصل واحد ويكون حقيقة في القدر المشترك
لان الكف يدفع بها ما يراد دفعه لا يخلو الحال من ان يجعل الاصل للعضو
ما جوزا منه اذا تعلق ما ان جعل الاصل هو الدفع يكون تسمية العضو بالوصف
بالمصدر وان جعلنا العضو هو الاصل فاطلاقه بمعنى الدفع من مجاز الملازمة لان
الاول يقتضي ان يكون اطلاق العضو على العضو مجازا وهو بعيد جدا
الثانية قال ابن سيده المرة الفعلة الواحدة والجمع مرات ومرار ومرار

عن في علي وتصدق قول الهذلي تنكرت بعدي ام اصابك حادث من الدهر ام مرت
عليك مرورها وذهب السكري الى ان مرورا مصدرا قال ابن جني ولا ابعد
ان يكون كما ذكر وان كان علامات المصدر دون ذلك ان بعد الكرة والحمنة وقال
الراغب في قوله تعالى مرة او مرتين كنعلة او نعلتين ولكل جزء من الزمان
الثالثة اصلها التحرك مما قيل قال الجوهري والمضمضة تحريك الماء في الفم
وقال تامه مضمضت عيني بسوم اي نامت وتمضمض في وضوئه وتمضمض النعاس
في عينيه قال الراجز سهنه لينهضا اذا الكرى في عينه تمضمضا **الرابعة**
قال الجوهري قال ابن السكيت السنوف سعوط يجعل في المنخرين وقد
استعيد النشا قال واستنشقت الماء وغيره ادخلته في الانف واستنشقت الريح
شممتها ونشقت منه ريحا طيبة بالكسر اي شممت وهذه ريح نكرة هذه النشق
الشم **قلت** فهذه مادة كاملة ترجع الى معنى الخدوا ما نشق الصبي في
الحالة اي علق منها ورجل نشق اذا دخل في امور لا يكاد يتخلص منها ويرجعان الى
معنى واحد واحدهما مجاز وهو رجل نشق يشبهها للارتباك في الراي وعدم توجه
الخلاص منه بالارتباك في الحالة والاخر وهو نشق الصبي فيظهر انه معنى غير الاول
لبعد العلاقة بينهما وكذلك النشقة بالضم الربعة التي في اعناق البهم فهي قريبة من
معنى ارتباك الصبي وارتباك الرجل في الراي لعلاقة ليست بالظاهرة **الخامسة**
قال الجوهري الوجه معروف والجمع الوجوه وحكى الفراء في الوجوه وجي الاجوه
قال ابن السكيت ويفعلون ذلك كثيرا في الواو اذا انضمت والوجه والجهة بمعنى
واحد عوض من الواو وتقال هذا وجه الراي اي نفسه والاسم الوجهة والوجهة
بكسر الواو وضمها قال والواو ساقطة في الاسماء كما قالوا عدة وانما لا تجمع مع الهاء في المصادر
والوجهة المقابلة وتقال تعدت وجهاك وتجاهك اي قبالتك والجهة له راسخ وهو
انتقل مكان الواو بالكسر ما قبلها وابدلت منها التاء فاذا عمدت ثم شيء عليه قولك
فقلت تجاهك وتجاهكما اي تلقاك وتجهت اليه اتجه اي توجهت لان اصل التاء
منها واو وجهته في حاجته ووجهت وجهي لله وتوجهت بكول والك وتوجه انتجع
اذا ولى وكبر وفي المثل اخبق ما توجه اي ما تحسن ان ياتي وقال الزاغب اصل الوجه
الجارحة قال تعالى فاغسلوا وجوهكم وابدلكم الى المرافق ويقتضي وجوههم النار
ولما كان الوجه اول ما يستقبلك واشرف ما في ظاهر البدن استعمل في مستقبل كل شيء
قاسرله ومتلقيه فقيل وجه كذا ووجه النهار وربما عبر عن الذات بالوجه في قوله
تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فقيل ذاته وقيل اراد به الوجه هاهنا التوجه
الى الله بالاعمال الصالحة فانها تولوا ثم وجه الله وقال تعالى كل شيء هالك الا وجهه
وقال تعالى انما نطعمكم لوجه الله انتهى ما اردت نقله **قلت** **السادسة**

الألوكة
www.alukah.net

الى المرفقين ثلث مرات ثم غسل يده اليسرى مثل ذلك ثم مسح راسه ثم غسل رجله اليمنى الى
الكعبين ثلث مرات ثم غسل اليسرى مثل ذلك ثم قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
توضا نحو وضوئي هذا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضا نحو وضوئي هذا
ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه قال ابن شهاب وكان
علماؤنا يقولون هذا الوضوء اسبغ ما يتوضا به احد للصلاة لفظ مسلم الكلام عليه
من وجوه الوجه الاول في التعريف بمن ذكر فيه فقوله عثمان بن عفان بن ابي العاص
بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب
بن فهر بن مالك يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف وهو اول العشرة
بعد علي بن ابي طالب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنيته المشهورة ابو عمرو ويقال ابو
عبد الله ويقال ابو ليلى امه اروى بنت كريز بضم الكاف وفتح الراء المهملة وتحت الحروف
زاي معجمة بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف يلتقي ايضا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم في عبد مناف فالتقى عثمان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في قرابتين قرابة
الاب وقرابة الام وتعدده من جهة الاب اقرب ولعثمان برسول الله صلى الله عليه وسلم
قرابة اخرى اقرب منها فان ام امه بيضاء ام حكيم البيضاء بنت عبد المطلب عمة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولقب عثمان رضي الله عنه ذو النورين لاسلم رضي الله عنه قديما وهاجر
الهجرتين وتزوج ابنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم رقية اولا فماتت عنده فتزوج ام كلثوم
ثانيا فماتت عنده ايضا يقال ولد في السنة السادسة بعد الفيل وقيل يوم الجمعة لثمان
عشرة خلون من ذي الحجة سنة خمس وثلثين من الهجرة وهو ابن تسعين سنة وقيل ثمان وثمانين
وقيل اثنتين وثمانين وصلى عليه جبير بن مطعم وولي الخلافة ثنتي عشرة سنة وحديثه مخرج
في كتب الائمة له في الصحيحين ستة عشر حديثا اتفقا منها على ثلثة وانفرد البخاري بثمانية
ومسلم بخمسة وروى عنه الحديث الصحابة والتابعون وفضائله مسطورة في كتب الائمة
وفي الصحيح من رواية الصحابة رواية زيد بن ارقم في المجامعة من غير انزال وعبد الله بن الزبير
في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واثر بن مالك في جمع القران واما حمران فقال ابن ابي حاتم
حمران بن ابان مولى عثمان بن عفان روى عن عثمان روى عنه عروة وعطاء بن يزيد وابو سلمة
ومسلم بن يسار والحسن ومحمد بن المنكدر والوليد بن بشر سمعت ابي يقول ذلك وقال
ابن الحداء في رجال الموطا حمران مولى عثمان يكنى ابا يزيد كان من سبي عين التمر حين فتحها
خالد بن الوليد في اول خلافة عمر رضي الله عنه وقيل في اول خلافة ابي بكر رضي الله عنه وهو رجل
من التمر من قاشط وقال ابن معين هو حمران بن ابي وقال غيره من اهل النسب انما هو سبي
سوريه وهو من التمر من قاشط لا يشك في ذلك اهل العلم بالنسب الا ان عثمان رضي الله عنه
اشتريه فاعتقه وقال البخاري حمران بن ابان مولى عثمان قرشي اموي مدني سمع منه عروة
بن الزبير وعطاء بن يزيد وابنه عن عثمان وسمع منه ابو سلمة وجامع بن شداد ومعاذ
بن

بن عبد الرحمن والحسن والوليد بن بشر ومعبد الجهني وممن روى عنه ولم يذكر سماعا
مسلم بن يسار وابن المنكدر وزيد بن اسلم وبكير ومطلب بن حنطب وابن ابي المجارق
وعبد الملك بن عتبة وعمر بن موهب هاهنا انتهى قول البخاري وقد وجد
محفوظا انه سبي وكان يهوديا اسمه طويد وقيل طويل فاسترى لعثمان ثم اعتقه وكان كاتبا
بين يديه ثم غضب عليه فاخرجه الى البصرة فكان عينا له بها فلما قتل مصعب وتب
حمران فاخذ البصرة ولم يزل كذلك حتى قدم خالد بن عبد الله العنبري بعزله فلما قدم
الحجاج البصرة اداه واخذ منه مائة الف درهم فكتب الى عبد الملك بن مروان يسلوه فكتب
عبد الملك لحمران احوز من مضى وعم من بقي فاحسن مجاورته وورد عليه ماله وتزوج
حمران امراة من بني سعد وتزوج ولده في العرب روى مالك عن هشام بن عروة عن
ابيه عن حمران مولى عثمان ان عثمان بن عفان جلس على المقاعد لجاه المؤذن فاذنه
لصلاة العصر فدعا بماء فتوضا فذكر الحديث وقال بعض المحدثين في هذا الحديث
قال حدثني ابو انس ان عثمان كان كاتبا كتب حمران وقال ان ابا انس هو جد مالك بن
انس واما ابن شهاب فهو ابو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب
بن عبد الله بن الحرث بن زهرة بن كلاب بن كعب بن لوي القرشي الزهري يجتمع مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم في والده زهرة ويسمى ها هنا الزهري نسبة الى جده
سكن الشام وكان يلقب بالفقيه في طبقة اصاغر التابعين ممن سمع انس بن مالك
وسهل بن سعد والسائب بن يزيد وسنينا ابا جميلة وعبد الرحمن بن ازهر وربيعة
بن عباد مكبرا العين بحذف الياء الحروف ومحمود بن الربيع وابن صعير بضم
الصاد المهملة وفتح العين المهملة وعبد الله بن عامر بن ربيعة وابا امامة اسعد بن
سهل بن حنيف وابا الطفيل عامر بن واثلة ورجالا من بني صحبة ورأى انس بن عمر وسمع جماعة
من كبار التابعين وروى عنه جمع من التابعين واتباعهم وبعضهم من شيوخه عمرو
بن دينار ما رايت انصف في الحديث من الزهري وما رايت احدا الدنانير والدراهم عنده
اهون منه انه كان الدراهم والدنانير عنده بمنزلة البعر وعن ابرهيم بن سعد بن ابرهيم قال
قلت لابي ما تكلم الزهري قال كان ياتي المجالس من صدورها ولا ياتيها من خلفها
ولا يتكلم في المجلس باب الاسالة ولا يكمل الاسالة ولا ينتهي الاسالة ثم ياتي الاثار من
دورها ولا يتكلم في باب الاسالة ولا يكمل الاسالة ولا ينتهي الاسالة ولا يحسن
الاسالة حتى يجادل رباب الحجال وعن الليث بن سعد قال ما رايت عالما قط اعلم من
ابن شهاب ولا اكثر علما منه وقال البخاري قال علي بن المديني للزهري نحو الفي حديث
وقال احمد بن العزاب ليس فيهم احد احد اكثر من الزهري وعن احمد بن حنبل واسحق بن
راهويه اصح الاسانيد الزهري عن سالم عن ابيه وعن ابن ابيه وسنه ابي بكر اصحها
الزهري عن علي بن الحسين عن ابيه عن علي وعن الشافعي لولا الزهري ذهب السنن من المدينة

نا لهم معناه ومقتضى ذلك سعي أن يبحث عن العلة المناسبة لشرعية الحيار أو وجوبه
يمكن أن يحال ذلك على ما دل من أمر النجاسة وأن البول يمنع الى ما من العلقة
والمضغة وذلك حكم الطاهر يؤدي الى بطلان الصلاة ومن هذا العلل عن بعضهم
أنه يحتمل وأن أدى الى الهلاك لأنه يؤدي الى بطلان صلوة العمر وإذا كان يعمل بترك
صلاة واحدة فلأن يعمل بترك صلاة العمر أولى ويعمل هذا الى قول الشافعي
رضي الله عنه فيمن عمر عظمه بعظم يحسر أنه ينزع وإن جاف العلف وهذا التعليل
صح نا ما تعلل به الوجوب وذلك يقتضي أن يخرج عنه جواز حيار الصبي لأنه صح باب
الزوج مع عدم معارضة الوجوب أو يقال بطلان الملازمة بين الجواز والوجوب
التي ادعيت أولا أو يقال إنه لا يصح صلاة الصبي الأولف لوجود النجاسة وصحة الصلاة
في حق البالغ والصبي يتولى الشروط وربما ادعى أن الحيار شرع ليحل له النكاح
التي هي سنة المطلوب شرعا من كثرة النسل وهذا يرفع فيه ويلزم اجتماع المتخلف
الذي هذا أمر مشكوك من الجانبين أعني ترجيح اللازم أحدهما على الآخر ويمكن أن يعلل أمر
ظني وهو أن العلقة ويؤثر في احتباس المني في خروجه وعدم سرعة مروره وذلك
يعلم بهيئة ومروره عن مقره وقرب من هذا ما قيل أن الحكمة تقتضي منع الوطء
كما أنه الموانع أو نا هذا معناه وذلك من حيث أن في الرحم فوجاذبه فتنتزع
ما تمر عن مقره من المني ولا يكاد يخلف منه شيء في المجاري وليست هذه
العوة للأمر عرضا يخلف منه شيء ما ورث علة وإنما صار هذه العلة كان الضعف
الحادث عن النكاح في الفتوح الرحم الضعف الحادث عن خروج المني بالاحتلام

السادسة هذا الاحتمال من الرسول صلى الله عليه وسلم عن فعل إبراهيم عليه السلم
من بادرته بعد تعظيم بدر إبراهيم عليه السلم في الانفس بسبب احتمال هذه المسنة العظيمة
مع كثرة السن والمباشرة بالبدن بالنسبة له المعينة فيه أنها تحريك للنفس وتعب لها على
على الاعتداء في امتثال أوامر الله تعالى وطلب رضاه وإن شق على الانفس صعب
على الأبدان وذلك من صلاح المكلفين وهو حظ مناسب لهذا الاجتهاد وبهذا
سنن لنا أن كثيرا من الأحكام التي يدعى فيها التعبد ليست كذلك وتقاسمها أن كثيرا
من أفعال الحج من باب التعبد وليس لنا عندي لا نا إذا علمنا أسباب تلك الأفعال
وتعينها بذكرا ما كان السبب أولا يحصل لنا بذلك الأمر الذي المذكور أن أعلى التعظيم
وتحريك النفس للامتثال كما إذا ذكرنا سبب السعي بين الصفا والمروة وهو ترك
إبراهيم عليه السلم هاجر وابنها في تلك الأرض الموحشة لا أنس ولا سبب ظاهر في دوام
الحيوة وأن سعيها في ذلك المكان لطلب الماء للطفل أولا وأولها حصل عندنا من تعظيم
إبراهيم عليه السلم وامتثال لأمر الله تعالى فيما تعظيم أمره من المشقات على النفوس
حذا ما لا يقدر قدره وكان ذلك صلاحا لنا وهو ناء على أسنا في المشقات التي لا سبيل

إلى أنس من هذا تعشق جرمات المنون وإنها في الله عند نفوسهم لصغارة وكذا إن كان ذبح
الحمار مذكرا لنا لرمي إسمعيل عليه السلم الشيطان عند وسوسته ولسائر قصة الذبح كان
ذلك عليه ظاهرة ومصلحة باعثة لا نفس على احتمال المشقات في ذات الله تعالى إلى غير
ذلك من الأمور **السابعة** موارد النص يدل على ما لا اعتبار له في الحكم فيحذف
وعلى ما يظهر اعتباره فيعتبر وعلى ما يمكن اعتباره فيعتبر أيضا لأن الأصل اعتبار
الصفات التي علق عليها الحكم فلا يخرج عنه إلا حيث يعلم عدم الاعتبار ومن فصل ما لا نعتبر
بالنسبة إلى الواقع في هذا الاختيار من إبراهيم عليه السلم فلا يمكن أن يدخل تحت الأسباب المأمور به
الثامنة ها هنا وجه أعم من هذا الوجه الذي وقع فيه الاجتهاد وهو ما بعد البلوغ
ويمكن اعتباره فيمكن أن يدخل تحت الأمر بالأسباب والعلة السابقة قالوا إنما يجب
الحيار بعد البلوغ فيمكن من إمكان اعتبار هذا المعنى الأعم الذي هو ما بعد البلوغ
أن يجعل دليلا على ما قالوه من الوجوب بعد البلوغ **التاسعة** وحينئذ تنقطع
دلالة الحديث على الحيار قبل البلوغ فيحتاج إلى دليل يدل على جوازه لا سيما والمانع
قائم وهو قطع العضو الحي فيحتاج إلى جواز من دليل آخر **العاشرة** الفقهاء
يقولون إن الواجب في الحيار قطع ما يكشف به الحشفة فإذا أريد أخذ هذا الحكم
من هذا الحديث فيحتاج أن يبين أن اسم الحيار لا يطلق إلا على ما يكشف الحشفة
لأن الحكم إنما علق بالاسم ها هنا فيحتاج أن يعرف مدلوله وهل يمكن أن يدخل هذا من
استمرار العادة بذلك من غير معرفة لزمن تغير هذه العادة ويجعل ذلك كالانتقال
المتواتر التي لا يعلم تغير العادة منها حتى يكون اسم الحيار بينا وإن ما جرت به العادة
فيدل على الوجود حين ذلك الفعل المعدوم فيدخل تحت الأمر بالأسباب في ذلك يمكن
أن يقرر بوجه خذ في تسمية الخلافيون المتأخرون وطريقه أن يقال العادة قد تنصب
هذا في هذه الأزمنة المتطاولة فإن كانت هي الموجودة في زمن إبراهيم عليه السلم فهو المقصود
وإن لم يكن هي الموجودة يلزم أن يكون قد تغير الواقع في زمن إبراهيم عليه السلم إلى غيره
والأصل عدم التغير فالواقع هو ما استمرت به العادة وهو المقصود وقد تقدم هذا

باب صفة الوضوء وفرائضه وسننه

الباب هو المدخل إلى الشيء المتوسل إليه وحقيقته في باب الدار وما أشبهها ويستعمل
مجازا في اصطلاح العلماء على ما يتوسل به إلى مباحث الباب من الأحكام والمسائل والفوائد
وما أشبه ذلك وأقدم من رأيته عنه استعمل هذه اللفظة المصطلح عليها علماء العلماء
عامر بن شراحيل وكان من كبار فضلاء التابعين ذكره القاضي أبو محمد الحسن بن خلاد
الرامهرمزي في كتاب المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ذلك فقال باب إذا طلقت
وقت **الحديث الأول** منه عن حمران مولى عثمان بن عفان دعا بوضوء
فتوضأ فغسل كفيه ثلاث مرات ثم مضمض واستنثر ثم غسل وجهه ثلاث مرات ثم غسل يده اليمنى

الألوكة
www.alukah.net

وهاهنا عرفنا ان الوضع لواحد منهما دون الآخر لانهما معا حملناه عليهما للشك في الوضع
لاشتباه الموضوع له بغيره وصار هذا قريبا مما نقول في اشتباه الزوجية بالاجنبية
انهما معا محرمان على المختار اما الاحتياط فلعله عدم الزوجية واما الزوجية فلعله
الاشتباه بغيرها وهاهنا . حملنا الفعل على الاحتمال فاحدهما هو الواقع غمضنا
حكم الكراهة بين ما هو الواقع وغير الواقع للاشتباه المذكور ولطلب العمل في
الخروج عن الكراهة والسلامة من الوقوع فيما هو محتمل للوضع والارادة وقد يقال
انه كان الوضع لمطلق حلق البعض وترك البعض فالكبر المتفرق داخل تحته فهو متيقن
والمعنى الآخر مشكوك فيه فيحكم بكراهة المتفق على انه داخل في الموضوع له وهو الكبر
المتفرق وبفتح المشكوك فيه وهو حلق البعض وترك البعض لان الاصل في الاشياء الاباحة

المسئلة التاسعة قال ابو العباس القرطبي لا خلاف في انه اذا حلق من الراس
مواضع وابقيت مواضع انه الفرع المنهي عنه لما عرف من اللغة كما بيناه وكتفسير
نافع له بذلك اختلف فيما اذا حلق جميع الراس وترك منه موضع كبير الناصية او غيرها
اذا حلق موضع وحده وبقي اكثر الراس فمنع ذلك مالك وراه من القزع المنهي عنه
وقال ابن نافع اما القصة والقفا للغلام فلا باس به **المسئلة الثامنة** تكلموا
في تعليل هذه الكراهة قال ابو العباس واختلف في المعنى الذي لاجله كره فقيل لانه
من زي اهل الدعارة والفساد وفي كتاب ابي داود انه زي اليهود وقيل لانه تشويه
وكان هذه العلة اشبه بدليل ما رواه النسائي من حديث ابن عمر ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم راى صبيا حلق بعض شعره وترك بعضه فنهى عن ذلك امر كوه كله
او احلقوه كله **قلت** وهذا الحديث يشهد لمن يقول بكراهة حلق البعض وترك
البعض من غير اشتراط للكثرة وللمتفرق الا انه لا يلزم ان يكون هو الفرع المدلول
عليه بذلك اللفظ ويمكن عندي ان يكون العلة في كراهة القزع وحلق البعض وترك البعض دخوله
في تغيير خلق الله تعالى الذي دلت الادلة الكريمة على انه للشيطان والذي يدل عليه قوله
صلى الله عليه وسلم والمتنمصات المغيرات خلق الله فوصف جميعهن بكونهن مغيرات لخلق الله
ومنهن من يحلق بعض حاجبها وترك بعضه فالنص دال على انه داخل في تغيير خلق الله وهذا
موجود في القزع **المسئلة التاسعة** ظاهر النهي التحريم فان ذهب اليه احد فقد
جرى على الطريق المختار عند ارباب الاصول والفقه ومن اخرجه عن ذلك يحتاج الى دليل
يوجب الخروج عما اعترف بانه الاصل واذا لم يعتقد الاجماع على عدم تحريمه فهو دليل على
صرف هذا النهي عن ظاهره **المسئلة العاشرة** في كلام بعضهم ما يدل على ان القزع
راجع الى الفعل وهو قول من يقول والقزع اخذ بعض الشعر وترك بعضه وفي كلام بعضهم
ما يدل على ان القزع الشعر المتفرق بعضه كما حكاه عن الزمخشري انه جعله مجازا
فيكون المستعمل في قزع السحاب اعني القطع فالمشبه به يكون ايضا في القطع المتفرقة
من

من الشعر **المسئلة الحادية عشرة** النهي عن القزع لا يدخله من اصله ويتقيد النهي
عن فعل القزع فهل يدخل تحته ازالة ما يقزع من شعر الراس من غير فعل فاعل
كما لو ولد لذلك او طاف عليه او حدث ذلك اما على ما قررناه فلا يدخل وقد صح
في حديث ان النبي صلى الله عليه وسلم راى من حلق بعض شعره وترك بعضه فنهاهم
عن ذلك وقال احلقوه كله او اتركوه كله وهذا ايضا انما يتناول ما فعل فان
ارد الحكم فيما لم يفعله فاعل فيطلب دليله من وجه آخر وقد يقول بعد ان يصح
ان التعليل بعلة تقتضي العموم ان الحكم يعم لعموم علته فيتناول ما فعل وما لم
يفعل فيقتضي ازالة القزع الذي لم يفعل بالعلة وعمومها لا بتناول اللفظ

المسئلة الثانية عشرة اذا ورد نهي عن فعل القزع ففيه عموم يتناول
فعل ذلك الانسان بنفسه وفعل غيره به والحديث الذي ذكرناه انفا في المسئلة التاسعة
يتناول نهي الغير لقوله ان راه حلق بعض احلقوه كله او اتركوه وهذا افتقر
متوجه الى الفاعل **المسئلة الثالثة عشرة** اذا نهي عن القزع فمن لوازمه النهي
عن التسبب اليه بالادن فيه والتمكين منه بالقاعدة الكلية وهي اعطاء الاسباب المتوسل
احكام المسببات اما في الجملة او من وجه

الحديث الحادي عشر

وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اختتن
ابرهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمانين سنة بالقدوم متفق عليه الكلام
عليه بعد ما تقدم من التعريف بابي هريرة من وجوه **الاول** في تصحيحه وقد
ذكرنا انه متفق عليه اي بين الشيخين على ما هو الاصطلاح **الوجه الثاني** في
شيء من مفردات الفاظه وجملته ثلاثة **الاولى** قال الزمخشري ختن الصبي
واختتن وصبي مختون ومختتن واحسن ابرهيم عليه السلام بقدوم وهو خاتن
القوم وحرفته الختانة وكانت ختان فلان وفي غيره وقد سمي ختانه وهو موضع
القطع ومنه اذا التقى الختانان ثم قال ومن المجاز عام مختون للمجرب كامل عام
اعول واقلت للمحصب **الثانية** قال ابو عمر الكرماني قدوم بتخفيف اوله على
وزن فعول منه بالقراءة وهو قدوس وفي حديث الطفيل بن عمرو الدوسي
في النور فلما اوينت قدوم سطع من كذا بعد والمحدثون يقولون بقدوم بتشديد
ثانيه وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال واختتن ابرهيم عليه السلام وهو
ابن ثمانين سنة بالقدوم ورواه ابو الزناد بالقدوم مخففا وهو قول اكثر اللغويين
وقال محمد بن جعفر القزاز القدوم موضع بعينه لا يدخل عليه الالف واللام
هكذا ذكره بالتشديد قال وفي روي في حديث ابرهيم اختتن بالقدوم مخففا
فانما يعني الذي يحرث وروى البخاري في كتاب الجهاد في باب الكافر يسلم
ثم يسلم من طريق يحيى قال اخبرني جدي ان ابا بن سعيد اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم

الألوكة www.alukah.net

قلدته قلائد قورع يعني من العصاح وانشد الشام دينار ناصح فرجها حصانا وقلدت
القلائد قورعا وقال القاضي عياض نهى عن القزع هو ان يحلق من راس الصبي مواضع
ويترك مواضع واصله من قزع السحاب وهو قطع رقاق متفرقة ومنه وقاني
السماء قزعة وقوله تعالى قزعة الوجه الرابع ذكر الزمخشري القزع المراد هاهنا
في الجار وقزع السحاب في الاصل فاذا جعل مجازا كان من مجاز التشبيه ويمكن على طريقه
ان يجعل حقيقة في القدر المشترك بين ما يحرق فيه وبين قزع السحاب تعصيا لما يجوز
بذلك نفي الاشتراك والمجاز اللذين بنيا على خلاف الاصل وهذا ليس بقوي في بعض
وهو ما ذكر الاستعمال فاسوار الدهن لا احد المعنيين من اللفظ او بعد وجود المشترك
في بعض مواضع الاستعمال الا يكلف في هذا الموضع بقول انه مورد القزع مطلقا
على صغار الابل كما قدمناه وهي بازاء القدر المشترك لهذا يكلف بل يجعل مشتركا الوجه
الخامس في الفوائد المباحث وفيه مسائل الاولى مذهب الفقهاء والمجاز عند الاصوليين
ان هذه الصيغة اعني نهى مشترك حكاه صيغة لفظ النهي من النبي صلى الله عليه وسلم
وربما نازع فيه قوم لاحتمال اعتقاد ما ليس نهي نهيا وهو ضعيف لان تعريف الراوي
باللغة طبعا وتحريره عن المجاز فيه شرعا وتحسين الظن به يعود ذلك فان دفع دليل يدل
على هذا الاحتمال ورجح على ما ذكرناه قدم حسب وجود ذلك بخصوصه لا مطلقا
الثانية قد ذكرنا عن ذلك وصاحب الصحاح ما يدل على ان القزع في مواضع مفرقة
وذكرنا عن بعضهم ما هو اعم من ذلك وهو ترك حلق بعض الشعر يحتمل ان يقال
ان اللفظ مشترك وهو الذي يقتضيه كلام ابن سيده فانه ذكر الامرين معا اعني ان
يكون القزع احد بعض الشعر وترك بعضه وان يكون القزع في مواضع مفرقة وهو
بمعنى قوله والقزعة والقزعة حصل من الشعر يترك على راس الصبي كالذوائب معرفة
ويحتمل ان يقال ان كل واحد ممن يقال احد الامرين معرفا ذكرنا هو مقتضى اللغة عنده
يكون ذلك تعارضا في النقل عن اللغة لان احد الامرين اعم من الاخر فان كان كذلك
يتعين ان يطرح ممن زاد على صاحبه فيؤخذ بقوله لانا انما نحن نقل عن المتاخرين الذين
ياخذون اللغة عن تتبع مواضع استعمال اللفظ فاذا زاد احد على غيره دل ذلك على اطلاع
منه على استعمال ابدى ما اطلع عليه الاخر والاحد الزائد متعين المسئلة الثالثة اذا جعلنا
احتمالا في النقل عن اللغة وتعين الاخذ بالزائد فيمكن ان يقال الذي جعله والاعلى المعنى
الاعم هو الزائد وذلك بان يكون الذي نقل انه دال على التفرق في اماكن لم يطلع على استعماله
في خلو البعض دون البعض من غير كراهة واطلع هذا على استعماله في مطلق خلو البعض وترك
البعض يكون ابدا على الاخر ويمكن ان يقال ان الذي اطلع على المعنى الاعم لم يعتبر تخصيصه
بالكراهة والتفرق وشعر بذلك من خصصه بالتفرق والكراهة بادلة الاستعمال على ان يكون
ابدا وهذا انما يتعين لمن ساعد احد الامرين مستندا عن الاخر اعني الاعم منفردا
عن

عن الاخص ورأى الاستعمال فيه محتملا فيعين ان يكون قوله هو الماخوذ به المسئلة
الرابعة هذا الذي ذكرناه هو بالنسبة الى الوضع ومعرفة مدلول اللفظ واما ذكرناه
هاهنا لما يترتب عليه من الحكم فيقول اذا حلق نصف شعره مثلا وترك النصف فهل يكون
ذلك مكروها ويحمل اللفظ عليه ام لا وقد عرفت في علم الاصول الفرق بين الوضع والحمل
ونحن الان نتكلم على الحمل فنقول ان جعلناه مشتركا بين خلو البعض وترك البعض
فالحمل وبين ذلك بعد الكراهة والتفرق بينا ذلك على ان اللفظ المشترك يحمل على جميع
مسمياته اولا فان قلنا يحمل تعين كراهة كل واحد من الامرين اعني الخلو مع الكراهة
والتفرق والخلو من غير كراهة ولا تفرق وان قلنا لا يحمل على جميع مسمياته فان لم يقم دليل
على احد المعنيين للارادة كرهنا كل واحد منهما ايضا لانه يقتضي اللفظ وضعا بل
لانا اللفظ دل على كراهة احدهما فلا يتعين ولا يخرج عن عهدة الكراهة الا بترك
الجمع وهكذا ينبغي ان يكون في جميع المشتركات التي لا يقوم دليل على تعين احد المحامل
منها للارادة تعين ان يكون هاهنا حكم اعم من كل واحد منهما متعين لانه لا يخرج
عن العهدة الا بالمجموع والفرق في ذلك بين ان يكون الحكم وجوبا او كراهة ولو
لم يقم دليل على تعين القدر المطلوب عند من سواه ولا على تعيينه للمحض عند من يراه
لوجب ان يترك المرتبة المراد مهما جميعا لاشتراك تعلق الوجوب بالقدر وانما المبهم تعين
المراد منها ولا يخرج عن عهدة وجوب الترتيب والحمل للاذراج الا بذلك ولذلك قول
ان صح ان السفق مشترك بين الحمرة والبياض فلم يقم دليل على تعين احدهما للارادة وجب
ان لا يصح صلاة العشاء الا بعد عسوة احدهما وهو البياض ومن رجح الحمل على احدهما
فلا بد من دليل يدل على تعيينه للارادة لخصوصه المسئلة الخامسة ان قلت قد ذكرت
انه يحمل على قدر الاشتراك بالامرين في الكراهة مع عدم تعين المراد وعدم تعين المراد
يوجب الاجمال والاجمال يوجب التوقف وذلك خلاف ما قلت قلت هذا
صحيح اذا لم يكن تعلق الخطاب مبينا من وجه كما لو قال اسقني بعين اما اذا كان مبينا
من وجه كالنهي عن القزع مثلا وكان الامتثال ممكنا فانه يتعين الخروج عن العهدة
في التكليف المبين وذلك يمكن بالعمل في الامرين وصار هذا كما قال بعض الشافعية
انه يجب في الخنثى المشكل ان يختن في قبليه والختان انما يجب فيما هو فرج فاحد القبلين
هو الفرج حقيقة والاخر مشتبه به فلما كان وجوب الختان امرا متبينا لا اجمال
فيه والخروج عن العهدة ممكن بالختان فيهما اوجبوه والله اعلم السادسة
هذا هو الكلام على قدر الاشتراك واما اذا جعلنا العلمين على الخلاف في مدلول اللفظ
لعله يمكن ان يقال يحمل عليهما معا ويستوي الحكم في الصورة من هذا الاعتبار
ومن اعتبار الاشتراك الا ان المعنى يختلف فتامله لانك بعد الاشتراك تعلم ان
الوضع لكل واحد منهما واما حملناه على الجميع للجهل بالدليل الدال على ارادة احد المعنيين

في الاسلام ستين سنة ونشر نافع عنه علما جما وذكر عن ميمون بن مهران انه قال ما رأيت
اورع من ابن عمر ولا اعلم من ابن عباس وفي كتاب رفع اليدين في الصلاة للبخاري
عن جابر بن عبد الله لم يكن احد منهم الزم لطريق النبي صلى الله عليه وسلم ولا اتبع من ابن
عمر رضي الله عنهما واما العبادة فحسبك حديثه في رؤياه وقول النبي صلى الله عليه وسلم
نعم الرجل عبد الله لو كان يصلي من الليل قال سالم وكان عبد الله لا ينام من
الليل الا قليلا وكذلك ذكر عنه ان كان يكثر الحج وعد في الصحابة السادين للصوم منهم
عمر وابنه وابو طلحة وجابر بن عمرو وعائشة رضي الله عنهم واما الصدقة والجود
فقيل كان يكثر الصدقات فربما تصدق في المجلس الواحد بسبعين الفا وعن نافع اذا
استعجبه شيء من ماله تقرب الى الله تعالى وكان يسقه وعرفوا ذلك عنه فربما لزم احدهم
المسجد فاذا رآه ابن عمر على تلك الحال الحسنة اعجبه فيقول له اصحابه انهم يخدعونك
فيقول من خدعنا بالله انخدعنا له قال نافع وربما انتاذ ذات ليلة وراح ابن عمر على
بعير له فتواخذه بمال فلما اعجبه سيره اناخه مكانه ثم نزل عنه فقال انتزعوا عنه زمامه
ورحله فانتزعوه وجللوه وادخلوه في الدار وعنه انه كان يتعبد الله على حب وثلثين
الف درهم ثم حط عنه منها خمسة الاف وكذلك ذكر عنه انه كان يكثر الحج واما الزهادة
والورع فانه لم يقاتل في الحروب التي جرت بين المسلمين وذكر ابو عمر ان جابر بن عبد الله قال
ما منا احد الا نالت منه الدنيا ونالت منها ما خلا عمر وابنه عبد الله وعن نافع سمعت ابن عمر
وهو ساجد في الكعبة يقول قد يعلم رب ما معنى من مزاحمة قريش لا يحزنك واما
الخشوع فقال كان اذا قرأ هذه الاية الم يأن للذين آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله بكى
حتى يعلو البكاء والمنفعة العظمى والفضل الكبرى قال النبي صلى الله عليه وسلم في رواية
في الصحيح ان اخاك يحل صالح قال لحفصة وتوفي ابن عمر رضي الله عنهما بمكة سنة ثلث وسبعين
بعد قتل ابن الزبير بشهر واسهر وقيل بستة اشهر وقال يحيى بن بكير توفي ابن عمر بمكة ودفن
بالحجون وبعض الناس يقول بفخ وهو مفتوح الفاء وبعدها خاء معجمة موضع بقرب مكة
قال بعض الناس روي له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الف حديث وستمائة حديث وثلثون
حديثا اتفق البخاري ومسلم منها على مائة وسبعين انفرد البخاري باحد وثمانين ومسلم باحد
وثمانين ومسلم باحد وثلثين فاما ما اتفق عليه فانفرد به احد الشيخين لحضور واما
حمله ما رواه ثلاثة سعى او يطلق القول فيه الا بالنسبة الى كتاب معلوم او يحدث
معين لعدم الحصول ذلك قال العلائي قال ابن حنبل مات سنة ثلث وسبعين قال
الدهلي قال يحيى بن بكير وبعض الناس يقول مات سنة اربع وسبعين وهذا الذي قاله
مذكور عن خليفة ومحمد بن عمير والواقدي **الوجه الثاني** في تصحيحه قد ذكرنا انه متفق
عليه وقد اخلف في اسناده فرواه حماد بن زيد وابن جريج وسفين عن عبد الله هو ابن عمر
عن نافع ورواه يحيى بن سعيد ومحمد بن بشر فزادا عمر بن عبد الله وبين نافع وقال النسائي بعد ذكره
حديث

حديث حماد بن زيد وابن جريج وسفين حديث يحيى بن سعيد ومحمد بن بشر اولى بالصواب
يعني اولوية زيادتهما عمر بن نافع بين عبد الله ونافع وكذلك رواه بزيادة عمر ابو اسامة
وهو عند ابن ماجه ورواه عن عمر بن نافع عثمان بن عثمان الغطفاني وهو عند ابي داود
وعبد الرحمن بن محمد بن ابي الرجال وهو عند النسائي وهو من قول النسائي في زيادة
عمر على اسقاطها اعني بين عبد الله ونافع وهما ان احدهما ان الطريق المسلوك
والاكثر عبد الله عن نافع لانه من اكابر اصحابه معدود في رواته عن ابيه نافع
والذي زاد عمر انما يأتي على خلاف المشهور فالسهو الى الاول اقرب منه لان
الثاني يدل على زيادة علم وحفظ والثاني ما ذكرناه من رواية عبيد الله عن
عمر بن نافع **الوجه الثالث** في شيء من مفرداته ذكر ابو محمد بن ابي زيد عن
مالك انه قال يكره القزع وهو ان يحلق من الراس اماكن ويترك اماكن وقال
الجوهري بعد ذكر قزع السحاب وان القزاع صغار الابل والقزع ايضا ان يحلق
راس الصبي ويترك في مواضع منه الشعر متفرقا وقد نهي عنه وقزع راسه تقزيعا
اذا حلق شعره وبقيت منه بقايا في نواحي راسه ورجل مقزع وهو شعر الراس هذا
الذي ذكره الجوهري موافق لما فسره به مالك القزع وهو الاقرب وفي كلام بعضهم
تفسيره بما هو اعم من ذلك قال الرجراجي وهي عن القزع والقنازع وهي بعض
الشعر ترك غير محلوق قال الازهري واسعته قد طار وقزع راسه وقزعت على
طول الكوى وعاني لطول اعتنائه في الشعر وقال ابن سيده في المحكم القزع
قطع من السحاب رقاق كانها طل اذا ارتفع من تحت السحاب الكثير قال
فاب تعصها ترى بعض كان رهادها قزع الطلا لم يحمل القزع السحاب
المتفرق واحدها قزعة وما في السماء قزعة وقراع اي لطخة غيم والقزع من الصوف
ما سقط من الربيع فسقط وليس بقزع وناقة قزعاء سقط بعض صوفها وبقي بعض
وقد قزع قزعا وقزع السهم ما زال من ريشه والقزع ايضا اصفر كما يكون من الريش
وسهم مقزع وسهم مقزع وسهم مقزع صغار والقزعة والقزعة خصل من الشعر يترك على
راس الصبي كالذوائب متفرقة في نواحي الراس والقزع بقايا الشعر المتفرق
الواحدة قزعة ورجل مقزع ومقزع الامر على واصفا الشعر ان متفرقة
بطائر مع الريح والقزعة موضع الشعر المقزع من الرأس والمقزع من الخيل الذي
سقط ناصيته حتى يبرق وقيل هو الذي ناصيته خلقة وقزع السارب قصبه
والقزع اخذ بعض وترك بعضه وفي الحديث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع يعني
اخذ بعض الشعر وترك بعضه والقزع السريع الخفيف من كل شيء وقزع الفرس يقزع
قزعا مرمرا شديدا او سهلا وقيل عدوا شديدا وكذلك البعير والظبي وقزع
الذئب فر من صاحبه وقزع اسم الحي والعار عن ثعلب وقال ابن الاعرابي

صوفها

الى الجون بن عوف بن مالك بن فهم بن غنم بن دوس قال الرشاطي قال ابو عبد منهم ابو عمر بن
الجوني **الوجه الثاني** في تصحيحه وقد ذكرنا ان مسلما اخرجه وهو ما اعترض به
البخاري **الوجه الثالث** في معنى قوله الوقت يتعلق الحكم بالوقت ولما تكلم
بعض فضلا المتاخرين من المالكية على قول ابن القاسم لم يوقت مالك في الوضوء الى اخره
ذكر ان الوقت ذكر الوقت اي في اصل الوضع وهذا غير صحيح لانا لو ذكرنا لفظ الوقت
او اسما من اسما الزمان كالليل او النهار او الصباح او المساء لم يكن ذلك توقيتا وان كان
ذكر وقت والذي ذكرناه اقرب وقال الراغب الوقت نهاية الزمان المفروض للعمل
ولهذا لا يكاد يقال الا مقيدا نحو توقيتهم وقت كذا جعلت له وقتا قال تعالى
ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله تعالى واذا الرسل اقتت
والميقات الوقت المضروب للشيء والوعد الذي جعل له وقت قال عز وجل ان يوم
الفصل ميقاتهم اجمعين الى ميقات يوم معلوم وقد يقال الميقات للمكان الذي يجعل
وقتا للسير كميقات الحج وقال الزمخشري في سي موقوت وموقت محدود وحاولوا
للميقات وبلغوا الميقات ومواقيت الحج والهلال ميقات الشهر والاخرة ميقات
الخلق وهو مصير الوقت **قلت** وقد يطلق الوقت على التحديد الواجب ويحسن
ان يحمل عليه قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا **الوجه الرابع**
في سي من العربية وفيه مسلمان الاولى التقدير في قوله وقت لنا ان لا ينزع هذه الثياب
من اربعة ليلة فيكون ظرفا الثانية المشهور في اقسام من اربعة ابتداء الغاية
وبيان الجنس والتبعيض والزيادة فيتعين ان يكون في من الصاحبة لا يقال من اي هذه
الاقسام هي والاقرب انها لابتداء الغاية بمعنى ان الاكثر به ابتداء من كذا فاذا
قلنا زيد افضل من عمرو فالمعنى انه ابتداء افضليته من عمرو **الوجه الخامس**
في المباحث والفوائد وفيه مسائل الاولى هذه الصيغة وهي قوله وقت تكلم
الاصوليون في مثلها هل هي امر ونهي وامر كذا وانه هل يكون مسندا الى النبي
صلى الله عليه وسلم كالتصريح بقوله امر رسول الله صلى الله عليه وسلم اعني في الكلام بالاسناد
اليه صلى الله عليه وسلم او لا يكون مسندا لاحتمال غير ذلك وان يكون الامر غير الرسول
صلى الله عليه وسلم ونحو الاول **المسألة الثانية** هذا الحديث يقتضي ان لا
يترك ما ذكر فيه اكثر من هذه المدة ولا يقتضي النهي عن تركه في ما بينها واما انه هل
يقتضي الامر بازالته اذا احتيج اليه في اقل من هذا العدد فلا هذا الحديث
ناطق عنه وهل يوجد من قوله عليه السلام النظرة كذا وكذا فيه نظر والذي يقتضي
ذلك هو اتباع المقصود من ازالة هذه الاشياء التي يستحب تركها فان قلنا لفظ
الفطرة على العبد بوصف الحاجة الى الازالة منها تستحب كان ذلك دليلا على الطلب فيما
دون هذه المدة وان قلنا النظر منها اذا اخذنا لفظ الفطرة مطلقا وقلنا اللفظ فيها على
المسمى

المسمى من غير تقييد بوصف المسألة **المسألة الثالثة** ذكر ابو محمد بن ابي زيد قال
قال مالك وليس لقص الاظفار واخذ الشارب وحلق العانة حد اذا انتهى اليه اعادة
ولكن اذا طال ذلك وهذا اذا كان فيما دون الاربعين فقد ذكرنا ما خلاه والظرفية وان كان
يدخل فيه ما زاد على الاربعين فظاهر الحديث يخالفه ويمكن ان يقال انه انما حد بالاربعين
لان الغالب بمقتضى الطبيعة ان لا يصل الى هذا الحد الا وقد طال واحتيج الى ازالته
الرابعة احد ما علمت به احكام في الشريعة هذا الذي نحن فيه منها وقد جمع
الحافظ ابو موسى كتابا في كل واحد منها اربعون علمت الامور منها على
اربعين وتفضل الاكابر في الحديث والموصوفين بالفقه ذكر اسما من ذلك في مسألة
استنباط الاربعين في الجمع فكانه والله اعلم لما شعر بضعف المستند والاسناد
الى الاثر المشهور اراد ان يقوي ذلك بذكر اشياء علق الحكم فيها بالاربعين لا يخفى ضعف
هذا وانه تمسك في حكم خاص يحتاج الى دليل خاص بامر عام فصار اراه مناسبة اعتبار الاربعين
في هذا الحكم لاعتباره في غيره او قياس من غير جامع قوي **الحديث العاشر**
عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن القزع متفق عليه والكلام
عليه من وجوه **الاول** في التعريف فنقول ابو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب
بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب القرشي
العدوي المدني الصحابي بن الصحابي والامام ابن الامام اسلم مع ابيه قبل بلوغه وهاجر قبل ابيه وابصر
يوم بدر وهو ابن اربع عشرة فعلى ظاهر مخالف لما في الصحيح ان عرضه عام احد
وهو ابن اربع عشرة سنة واما احد فقد شهده اياما على خلاف رتبة في الصحيح انه قال
عرضت على النبي صلى الله عليه وسلم عام احد وانا ابن اربع عشرة فلم يجزني وعرضت عليه
بعد ذلك يوم الخندق وانا ابن خمس عشرة فاجازني وعنه انما اول يوم شهدته يوم الخندق
وقد صحح شهود الخندق وما بعدها من المشاهد مع الرسول صلى الله عليه وسلم وشهد عمرة
موته مع من كان معه امرا وشهد اليرموك وفتح مصر وصح انه بقية من سلف الاتباع
لاثار رسول الله صلى الله عليه وسلم في دول مناولة والصلاة في مكان صلى فيه وابراك
ناقته في مبرك ناقته صلى الله عليه وسلم وذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم بركت بجره وان
ابن عمر كان يتعاهدها بالماء روى عنه اولاده سالم وحمزة وعبد الله وبلال وخلق من التابعين
وفي بناته رضي الله عنه كثيرة وله في امة المقنن شهرة اما الفقه فعن الزهري انه قال
لا نعدل برأي ابن عمر فانه اقام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ستين سنة فلم يخف عليه شيء من امره
ولا من امر الصحابة وعن مالك رحمه الله قال اقام ابن عمر ستين سنة يفتي الناس
وذكر ابو عمر عن ابن وهب عن مالك قال بلغ عبد الله بن عمر ستا وثمانين سنة واختلف

www.alukah.net

كالكلام المتقدم في قص الشارب وقص الاظفار **الثانية والستون** الكلام في
الدبر كالكلام في القبل **والستون** اما الاستنجاء فهو محرم في حق من لا يحل له النظر الى عورة المستنجي
كالاجنبي واما الزوج والزوجة فالظاهر في نظر الرجل الى فرج امرأته بالمنع والكراهة
والاباحة فمن اباح فلا باس باستنجائه ومن منع او كره فنظره في امر الفرج هل يدخل تحت
الركب فان دخل تحت حكمه المنع او الكراهة على اختلاف المذهبين وان لم يدخل وامكن ان
يحصل المقصود من غير نظر الى ما هو المراد من الفرج جاز ذلك **الرابعة والستون**
قد ذكرنا ان العانة اما اسم الشعر النابت والمحل الذي ينبت فيه الشعر واذا كان
كذلك فيتناول الحكم ما علاه من حيث اللفظ ولكن ذكر عن بعض اكابر الشافعية انه ذكر
الشعر النابت حول حلقة الدبر ولعله نظر الى الناس الخامسة والستون انتقاض
الماء بدل الحدث على ظاهره كما دل على غيره وقد صرح وكيع بالاستنجاء فيدخل تحت
الطلب بالامر اعم من الوجوب والاستحباب والاستنجاء ان كان مطلقا
على استعمال الماء والحجر كما تقدم حكايته عن مالك لكن ذكر الماء هنا يدل على الاستنجاء
بالماء والاستنجاء باحد الامرين واجب عند الشافعي يعني بالحجر او الماء والمنقول فيه
خلاف ابي حنيفة **السادسة والستون** وان كان ذكرنا يدل على علم بن
تعسر وكيع قد نص عليه في الحديث الصحيح من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقد قالوا
انه الافضل لازالة العين والاثر السابعة والستون ذكر عن بعض السلف رحمهم الله
ما يقتضي بضعف الاستنجاء بالماء فروى مالك في الموطا عن يحيى بن سعيد انه سمع سعيد
بن المسيب يسأل عن الوضوء من الغائط بالماء فقال سعيد اما ذلك وضوء النساء وفي كتاب
العتبي ان مالكا بلغه ان ابن شهاب قال لابن هرمز يا ابا بكر الله اما علمت ان الناس كانوا
يتوضون فيما مضى ولا يستنجون بالماء فسكت ابن هرمز ولم يجبه بشيء والذي فهمته من
كلامهم في سكوت ابن هرمز انه موافق لابن شهاب في عمل الماضين وسكوته لترك العمل به
واستعمال الماء وكلام ابن شهاب ومشاهدته يشعر بضعف الاستنجاء بالماء وهذا يشعر
ان يحمل على انه خرج مخرج التنكيت على المتطعنين والمتعرضين ومن لا يرى الاستنجاء
بالحجر عينه ويعرضه عن تعدية جوازه شرعا فانه قد بالغ في مثل هذا العرض ان
المسألة الثامنة والستون هذه القرائن التي ذكرت في خصال الفطرة تقتضيها
تدل على استحبابه وعدم وجوبه اعني من حيث هو هو وبعضها يخالفه فقد
يستدل من جانب من لا يرى الوجوب في محل الخلاف بقرائنها ما لا يخلو بدلالة القرائن وهي ضعيفة
عند اكثر الفقهاء والاصوليين واستشهدوا بقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده
وانما الحق واجب والاكل غير واجب وعن ابي يوسف القول بدلالة الامرين وعلى هذا
يستدل في مسألة الماء المستعمل بالحديث لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة

والبول فيه يفسده فكذلك الغسل **التاسعة والستون** ومن هذا يتبين النظر فيمن استدل
على عدم وجوب الختان بقراءته مع ما ليس بواجب وسيأتي بسط الكلام فيه **السبعون**
ويدخل تحت هذه الرواية ان مصعبا سئل في العاشرة فظهر من لفظه ظنه انها المضمضة
وقيل ان في رواية عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر المضمضة من غير شك وذكر
الختان بدلا عنها اللحية **الحادية والسبعون** استدل بعض اكابر الفقهاء القائلين
بوجوب الختان بالحديث الذي فيه النظرة خمس وفيه الختان قال ووجه
الاستدلال بالختان النظرة لما كانت الدين والملة كان ما قبل انه منها فالظاهر انه من
اركانها لا من زوائدها الا ان يقوم الدليل على خلافه والدليل على ذلك ان كل نبي بعث
وشرعت له شريعة فانما بعث على ان يكون على قومه اتباعه لا على ان يكونوا مجبرين في
طاعته واوجب هذا ان يكون الاصل في كل ما شرع له الوجوب حتى يقوم الدليل على غيره
قال ايضا فان اسلام الملة في الحكمة اذا كان واجبا فثبت انه منها فانما هو جزء من
جملة وثبت لها حكم الوجوب فالظاهر ان حكمه الوجوب يعني ما لم يصرفه عن ذلك
الاجزاء دليل وبالله التوفيق وهذا الذي قاله ليس بقوي عندي والله اعلم

الحديث التاسع عن ابي عمران الجوني قال قال انس وقت
لنا في قص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة ان لا نترك اكثر من
اربعين ليلة اخرجه مسلم الكلام عليه من وجوه **الاول** في التعريف بالمقول
ابو عمران الجوني بفتح الجيم وسكون الواو بعدها نون هو ابن النسبة مشهور بكنيته
واسمه عبد الملك بن حبيب وقيل اسمه عبد الرحمن قال بعض الحفاظ الكندي
وقيل الازدي البصري رأى ابا الحسن عمران بن حصين الخزاعي وسمع ابا حمزة انس بن
مالك الانصاري وابا عبد الله حدب بن عبد الله بن سفيان البجلي العلقي وغيرهما وروى
عن جماعة من التابعين منهم ابو بكر بن ابي موسى الاشعري وطلحة بن عبد الله المزني
وعقبة بن وساج البرساني وغيرهم وروى عنه ابنا المعتمر سليمان بن طرخان التيمي
وابو نظام سعيد بن الحجاج العتكي وابو عون عبد الله بن عون وحماد بن سلمة بن دينار وابو
اسماعيل حماد بن زيد بن درهم وابو قدامة الحرث بن عبد الايادي البصري قال ابو نعيم سنة
ثلاث وعشرين ومائة **قلت** اتفق البخاري ومسلم على اخراج حديثه في الصحيحين وروى ابو
اسحق بن منصور عن يحيى بن معين انه قال ابو عمران الجوني ثقة وقال ابن ابي حاتم سألت
ابي عنه فقال صالح الحديث وقال النسائي في التمييز عبد الملك بن حبيب ابو عمران الجوني
ليس به باس وذكر الاوزاعي فيما رواه عنه عن انس وصالح سمعت ابن مسعود يقول
ابو عمران الجوني ثقة قال الاوزاعي وهو عندي في الطبقة الثالثة من المحدثين **قلت**
هذه النسبة اعني الجوني مشتركة بين من ينسب الى الجون معاوية بن حجر اكل المرار بن عمرو بن
معاوية بن الحرث بن معاوية بن ثور بن عمرو بن مرتع بن معاوية بن ثور كندة وبين من ينسب

الخامسة والأربعون هذا الأمر يدل على تعظيم أمر الطهارة والاحتياط
لها لأن ما يجتمع في البراجم من الأوساخ قد يتسرب ويحركها وغسلها في الوضوء
يزيل كثيرا منه فإذا أجرينا الإطلاق دل ذلك على هذه الاعتناء بالطهارة لأنه
ربما سوهم أن ذلك داخل في باب التنطع والغلو ويدل السرع على أن الهدا
الوهم هذا إذا حمل على الإطلاق دون القيد بحالة اجتماع الوسخ وهو ظاهر
إطلاق اللفظ **السادسة والأربعون** الكلام في وجوب هذه الخصلة و
استحبابها كالكلام في نتف الأظفار لأن الدرن والوسخ تحت الأظفار أن منع من إيصال الطهر
وجب إزالته وإلا كان مندوبا أما قصد الاحتياط على الإطلاق أو بقصد الحصول
وسخ لا يمنع من الطهارة أما لكونه غير حائل ولكونه معفوا عنه لقلته وأما
الغسل حاصل معه عرفا **السابعة والأربعون** الكلام في البداءة بغسل براجم
اليد اليمنى للحديث الدال على استحباب التيمن كالكلام فيما تقدم **الثامنة**
والأربعون سف الأظفار مطلوب بالحديث المذكور **التاسعة والأربعون**
إزالة شعر الإبط يكون بالحلق والنتف مثلا فيمكن أن يقال فيه كما قلنا في غيره
بأنه يكفي مطلقا إلى المعنى ويمكن أن يقال إن الأولى أن يكون بالسف والسنة
يتأدى به لحصر صه وهذا في هذا المحل أولى مما قدمناه في غيره لأجل حصول العزم
من اللفظين في الحديث بحصر السف بالإبط والحلق بالعانة وفي اقترانهما مع تقاربهما
في الحصول هما في العلم ما يدل على اعتبار الخصوصية في كل واحد منهما وعلى هذا يدل
الحكاية عن الشافعي رضي الله عنه **الخمسون** فيما ذكر عن يونس بن عبد الأعلى قال
دخلت على الشافعي رضي الله عنه وعنده المزين يحلق إبطه فقال الشافعي رحمه الله
علمت أن السنة السف ولكن لا أقوى على الوجع **الحادية والخمسون** ما ذكرناه
من أولوية السف وترجيحه بسبب ظاهر اللفظ واقتران الحكم مع مقاربهما في الذكر
والعلم ما يدل في المعنى أيضا لأن الإبط موضع الرائحة المتغيرة واحتباس الأبخرة
عند السف يوجب التعفن والشعر المحلوق تقوى أصوله وتغلظ جرمه فيقع
الاحتباس المعفن وسفه يضعف أصوله ويرق جرمه فيخف الاحتباس فيحصل
المصلحة من تعليل الرائحة المتعفنة وهذا المعنى ظاهر لا ينبغي أن يهمل ويلغى ويورد
النص إذا احتمل معنى مناسبا يحتمل أن يكون المقصود في الحكم لا يشترك ويهمل
الثانية والخمسون هذا المعنى الذي ذكرناه يخص الترجيح بالسف على الحلق
والعري في النورة **الثالثة والخمسون** التي ذكرناها عن الشافعي يدل على أن
المشقة في السف إذا زالت يكون تحسينا مرخصا في تركه وليس مقتضى الإطلاق لكنه
يحصر بدليل نفي الضرر والعسر في الشاعر الكلية **الرابعة والخمسون**

منها استثناء العانة في إزالته وهو أقرب إلى الكراهة من قص الأظفار لقرب ستره عن الأعين
من جمط المروءة والجواز جار على مقتضى الإطلاق في سف الإبط وقد تقدم مثل هذا
الخامسة والخمسون هل يستحب أن يبدأ بالإبط الأيمن وهل مقتضى الحديث
الآخر في استحباب التيمن يستحب مقتضى ذلك الحديث ويزاد على الإطلاق الذي
يقتضيه هذا الحديث وهو حصول المقصود بالمسمى من السف **السادسة والخمسون**
وهل هذا يقتضي أن يقال إن سف الإبط الأيمن يسار بدء تشريفا للتيمن وللحديث الآخر كان
من رسول الله صلى الله عليه وسلم

ما من الأصل

إلا أنه أسر وعنه أعسر أما سف اليسار بالتيمن مع
يسرتها يحصر من ذلك الحديث للتيسر وعسر السف للإبط الأيسر بالذي التيمن
السابعة والخمسون الكلام في تسديد ما عدا عشر ذي الحجة كالكلام فيما تقدم
الثامنة والخمسون استحباب حلق العانة من الحديث لغيره مما ذكرناه
التاسعة والخمسون الكلام في بادي السنة بغير الحلق كالسف والنورة
كالكلام في سف الإبط والترجيح هاهنا باتباع اللفظ والعادة القديمة قال
عليه الصلاة والسلام ويستحد المغيبة وقال في رواية في هذا الحديث الاستحداد
وهو استفعال من الحديد أي استعمال الحديد في الإزالة قال الهروي الاستحداد
حلق العانة بالحديد وهذا يدل على أن المتعارف في ذلك الزمان كان الإزالة
بالحلق في حق الرجال والنساء أعني رسول عليه الصلاة والسلام ويستحد المغيبة وكذلك
قال الراجز يصف عصوه أدنى له الركب الحليق كما أدنى إليه عقابا
وإناعا الركب منبت شعر العانة مفتوح الراء والكاف معا والترجيح بما
ذكرناه في سف الإبط من تغير الرائحة في ذلك المكان ويكون الحلق بما زاد فيه
سف هاهنا لأن العانة ليست موضع تغير الرائحة بسبب احتباس الأبخرة ولعله
السبب في افتراق الحكم فيها وأشار بعضهم إلى ترجيح الحلق في حق المرأة بأن السف
يرخي المحل أو يأثر خبثه أو كما قال وقال بعض الشارحين من الفقهاء وأما
الاستحداد فهو حلق العانة سمي استحدادا لاستعمال الحديدة وهي الموسى وهو
سنة والمراد بطاقة ذلك الموضع والأصل فيه الحلق ويجوز بالقص والسف والنورة
التاسعة والخمسون الدراية بالحجة التي في ذلك كما قيل في حلق الرأس
وكما جاء في الحديث والإطلاق هاهنا لا يقتضي موجبا من الحديث الآخر ويراد
على الإطلاق **الستون** والكلام في الجواز والاستحباب كالكلام فيما
تقدم في سف الإبط وفيه أنه لا يجب من حيث هو هو وقد يعرض ما يوجبه لأن
هو هو كما لو التصق بالعضو عذرا أو مصلحة أو عرف ذلك مما يعذر زواله إلا بالسف
أو الحلق يعتبر لا لنفسه بل لغيره **الحادية والستون** والكلام في تعديده مما عدا

وهو العمان وتعذر العم والاول هو الاظهر **الثلثون** قص الاظفار مذكور في
الحديث وهو دليل على ما دى السنة بالقص وورد في الصحيح من حديث سعيد عن
ابي هريرة تعلم الاظفار ومن الناس من يعتمد ازالة ما زاد من الاظفار بالقلم جعله
غير القص بالمقص وتعقبه السنة فيه وهذا الحديث يدل على حصل المقصود بالقص
وقد ذكر الراغب ان اصل العلم القص من السي الصلب كالظفر وكعب الرمح والقصر
ويقال للمعلوم قلم كما يقال للمقصوص قص وقص ذلك بما كتب به وبالقدح الذي
يقرب به رجعه اقلام وليس ما ذكره الراغب ما يقتضي العلم غير القص بل يقتضي
عكسه فعلى من ادعى بعاريه مع القص البيان بالنقل عن اهل اللغة وكذلك
قال غير الراغب ان التعلم تفعل من العلم وهو القطع وهذا ايضا لا يحصل الغرض
به عن القص والله اعلم **الحادية والثلثون** الجمع في الاظفار يدل على
العموم في كل فرد منها ويتناول الفرد في الرجلين معا فلو اقتصر على بعضها مع استوائها
في الحاجة القص لم يحصل المقصود على الظاهر ولا يعد ان يقاس على المسرى في الفعل
الواحد ان كان يشترك معه في وجه قبح او حاجة **الثانية والثلثون** ويدخل
تحت العموم قص اظفار اليد الزائدة وقص ظفر الاصبع الزائدة ويرجع ذلك الى
مسئلة اصولية في حمل الالفاظ العامة على المعتاد الوجودي او حملها بالعموم **الثالثة
والثلثون** مقتضى الاطلاق ان يحصل ما دى المامور بمطلق القص دون اعتبار
هيئة مخصوصة وقد ذكر في هيئة قصها على وجه مخصوص ما لا اصل له في الشريعة
ولا دليل يدل عليه وقد نظم في ذلك في ابيات

وثن بالوسطى وثلث كا قد قبلها بالابهام والبنصر
ولختم بسبابتها هكذا في اليد والرجل ولا تمتر
وابدا بمهاتك من بعده بالاصبع الوسطى وبالخنصر
واتبع الخنصر سبابة بنصرها خاتمها الانسر

وذكرت هيئة اخرى وهكذا كله لا يجوز ان يعتقد مستحبا لان الاستحباب حكم
شرعي لا بد ان يستند تاليه الى دليل وليس لسلفها ذلك بصواب بل هذا التقيد
بالا دليل عليه يخصوص الشريعة المطهرة عن قوله **الرابعة والثلثون**
وذكر اخر ان المستحب ان يبدا باليدين قبل الرجلين وهذا ايضا لا دليل عليه فان الاطلاق
لا يدل عليه **الخامسة والثلثون** وقال هذا الاخر يبدا المسبحة من اليمنى
ثم الوسطى ثم البنصر ثم الخنصر ثم الابهام ثم يعود الى اليسرى فيبدا بخنصرها ويختم بخنصر
اليسرى والله اعلم وهذه هيئة غير الاولى وتحكم بعد تحكم واحداث طلبية لا تعلم
لها اصل وهو مدى قبح بالعلماء وان تخيل في الابتداء بمسبحة اليمنى معنى الشريف

بالبداية لانها محل التسبيح ففي باقي الهيئة المذكورة ما يحمله واما التيامن بمنى اليدين
ومنى الرجلين فله اصل وهو الحديث الدال على التيمن **السادسة والثلثون**
تستثنى حالة الاحرام عن مطلق قص الاظفار بالدليل الدال على حرمة **السابعة
والثلثون** قص الاظفار من حيث هو هو لا تعلم بعلامة وجوبه عن احد ولكنه
قد تعرض ما يقتضي الوجوب وقد قالوا انها اذا طالت وخرجت عن العادة منعت صحة
الوضوء اذا كان ما اجتمع تحتها يمنع من وصول الماء وفي ذلك حديث مشير اليه اذا لبعض
مشايخنا عليه فيما تقدم فان اشعر في ازالة ما يمنع الطهارة الى القص وجب لا لنفسه
بل لانه لا يتم الواجب الا به وكذلك اذا اضطرت الى الطهارة من الجنب الى القص
وجب لا لعينه وان لم يضطر الى القص لم يجب وكان الواجب ما يحصل به المقصود
من ازالة ما يمنع الطهارة احدهما لا لعينه **الثامنة والثلثون** تقدم ما عدى عشر
في الحجة على الوجه الذي ذكرناه في قص الشارب **التاسعة والثلثون** قص
اظفار الميت يحتاج فيه **الاربعون** العازي بالنسبة الى قص الاظفار ويحتاج
الى طولها للاستعانة على بعض اعمال الجهاد وضبط عزيمة عند عدم السلاح بعد
لا يسوى امره في ذلك مع امر غيره وقد اشار الى هذا وذكره بعض المصنفين من الحنفية
وهو صاحب المحيط فيما وجدته عنه فقال ذكر ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب ان
وقروا الاظافر في ارض العدو فانها سلاح قال وهذا مندوب اليه للمجاهد في دار
الحرب وان قص الاظافر من الفطرة لانه اذا سقط السلاح من يده وقدر العدو منه
ربما يمكن من دفعه باظافره فليراجع ويحقق **الحادية والاربعون** غسل البراجم
وقد بينا مدلول لفظها ومعناه ما دى السنة لمجرد الغسل غير انه لما كانت البراجم يغسل
في الوضوء اسعر ايرادها بالذكر بامر زائد على مجرد الغسل **الثانية والاربعون**
دل الروياني ان غسل البراجم سطف المواضع التي تتخلل وتجتمع منها الوسخ وهذا بظاهره
غير الغسل وينبغي ان يحمل على الغسل للسطف كما ذكر وذكر الغاضي عياض رحمه الله
تعالى تفسير البراجم بمفاصل الاصابع وقد تقدم انه عليه السلام امر بغسل ما يجتمع
على الجلد المتسخ هنالك من الاوساخ لتغضنها وهذا الكلام يقتضي تخصيص الامر
بحال اجتماع الوسخ وتوسع من كلام الروياني لكن الاطلاق لا يدل عليه **الثالثة
والاربعون** اذا كان المقصود هو ازالة الوسخ والسطف فلو حصل بغير
الغسل يمكن ان يقال يكفي لحصول المقصود ويمكن ان يقال لا ما دى السنة الا بالغسل
وهو الاولى **الرابعة والاربعون** يحصل البراجم اصلا الغزو وتعدى عن محل
النص بالمعنى فالحق به ما يلحق من الوسخ بما طف الدون وتعذر اتصاح منزلة بالمسح
لانه ربما اضرت كثرته بالسمع ولذلك يجتمع داخل الانف ولذلك جميع الوسخ على اي
موضع كان من البدن بالعار والعرق ونحوهما وكثير من هذا بالقياس والله اعلم

الألوكة
www.alukah.net

وارخوا وارجوا ووفروا فاما اعفوا اذا كان في كثروا بمعنى ترك الاخذ منها وكذا
ان كان بمعنى اتركوا وكذا اوفوا اي اتركوها وافية واما ارخوا فمتناول لترك الاخذ
من طولها والعرض لعرضها وارجوا بالجيم بمعنى الترك من كلها لانه من الارجاء
الذي هو التاخير وكذلك وفروا **العشرون** ذكر الشيخ ابو محمد ابن ابي زيد المالكي
وسل يعني بالكاف عن طول اللحية اذا طالت جدا فكرهه وسل امر كان يعتقد منها قال
نعم اسبغ وهذا يخالف ظاهر الحديث في الامر باعفائها وعفوه لكن يمكن بمعنى تركها ولكنه
تخصص بالمعنى لان المقصود الاصلي لهذه الخصال تحسين الهيئة وتجملها ونفي ما يكره
رؤيته منها ومنع الطباع منه فلا يكون ما يعتني ضد هذا المعنى مما يستقبح في العرف
مشروعا مقصودا بالامر الذي عليه ضده والله اعلم **الحادية والعشرون**
من جاز الاخذ من طولها من حد ما زاد على القبضة فقال قوم من لم يحد شيئا في
ذلك الا انه لا يتركها حتى تشوه ويأخذ منها ذكره ذلك القاضي مالك وكره مالك طولها
حتى **الثانية والعشرون** قد ذكرنا في المفردات عن ابن سيرين تحديد اللحية
وتعريفها بان الشعر النابت على الحنك والذقن وكلما دخل في حد اللحية فيكون لحية
خالفا للحديث كما نقل في احد بعض العذار في حلق الرأس ان كان العذار من اللحية كما
نقل في سف حاجبي العنفقة **الثالثة والعشرون** قال بعض العارفين
وقد ذكر العلماء في اللحية عشر خصال مكروهة بعضها اندرجت من بعض احدها
حصانها السواد لعرض الجهاد **الثانية** خضابها بالصفرة تشبها بالصالحين
لا لاتباع السنة **الثالثة** نتفها بالكبر وعزة استعجالا للتخرج لاجل
الرياسة والتعظيم وايهام لقي المشايخ **الرابعة** تنفها اول طلوعها اثارا للرجولة
وحسن الصورة **الخامسة** نتف الشيب **السادسة** تصفيفها طاقة فوق طاقة تصنعا
لتحسين النساء وعزهن **السابعة** الزيادة فيها والنقص منها بالزيادة في شعر
العذارين من الصدغين او اخذ بعض العذار في حلق الرأس وسف حاجبي العنفقة
وغير ذلك **الثامنة** تسريحها تصنعا لاجل الناس **التاسعة** تركها سبعة مسبسة
اظهارا للزهادة وقلة المبالاة **العاشرة** التطرية سوادها اوساخها اعجابا
وغرة بالشباب فخرا بالمشيب تطاولا على الشباب **الحادية عشرة** عدها وطفرها
الثانية عشرة حلقها الا اذا نبت للمرأة فيستحب حلقها والله اعلم وكثير من هذه الامور لا
تعلق لها بالشرع لهذه الاحاديث وانما هي اشياء تكتسب بدلائل خارجة وتكون كراهتها
استظرافا لا شرعا ولكن ان رجع الى الحديث وقد ذكرنا منه شيئا وبعضها في رجوعه الى
الحديث فتكلف سلامة ان اراده فتكلفه **الرابعة والعشرون** التي تحرزون
الاخذ منها اما مطلقا او في حال الكلام على مذهبهم في الفسد ما عدا تحرزي الحجة
وما ذكرناه مع ذلك كاملا في قصص السارب **الخامسة والعشرون**

استنشاق

الخامس

استنشاق الماء قد تردد في شرعنا استعماله في الوضوء واستحبابه عند الاستنشاق من النوم
فيحتمل ان يكون المراد بها هنا استعماله في الوضوء بخصوصه ان كان
في شريعة ابرهيم عليه السلام وجاءت الفطرة على الخصال التي امر بها ابرهيم صلوات الله عليه
وان لم يثبت شرعنا دل على الاستحباب في الوضوء ويحتمل ان يكون المراد استعماله
حيث يحتاج اليه باجماع ما يكره اجتماعه في الانف ويكون ذكره عند الاستنشاق
من النوم من باب التنبيه من النوم على ما هو في معناه ويحتمل ان يكون الحكم معلقا
بمطلق الاستنشاق ولا شك ان المطلق يحصل عند استحباب هذا المقيد لحصول
المطلق في المقيد **السادسة والعشرون** بعض العلماء اوجب الاستنشاق في
الوضوء وهو مذهب الامام احمد رحمه الله ودلالة الحديث قاصرة عما زاد على مجرد الطلبية
فان احد الوجوب من صيغة الامر به في الوضوء ويلزم عليه وجوبه عند
الاستنشاق من النوم لوجود صيغة الامر فيه والمعروف منها في الحكم مع اشتراكهما
في صيغة الامر التي هي مناط القول بالوجوب يحتاج الى دليل يدل على اخراج صيغة
الامر في حالة الاستنشاق من النوم عن ظاهرها والا فالحكم حاصل الا ان يدعى شبه
السابعة والعشرون استنشاق الماء جذبه بالخياشيم ومن حيث اللفظ
يتادى المطلوب بذلك وان الاستنثار بالاستنثار موخذ من دليل آخر وهو الدليل
الخاص بلفظ الاستنثار ولا يوجد الاستنشاق من الاستنثار على ما هو
من يقول ان الاستنثار من التنزه فيدخل فيه الاستنشاق لان الاستنثار على ذلك
المذهب يدخل تحته الاستنشاق ولا عكس وكذلك ان اخذ الماء على جذب الماء من
العمل الذي يزيل الوسخ المعلق بالانف وبذلك يكون بدليل آخر لفظي ان وجد والا
فبالنظر الى المعنى المقصود من التنظيف **الثامنة والعشرون** الفقهاء
يرون ان اسم الماء مطلقا يحمل على الماء الطهور الذي لم يعرض اوصافه ما يزيل طهوريته
وقد ورد هنا تعليق الحكم باستنشاق الماء على مقتضى ما ذكروه لا يتادى السنة
الا بالماء المطلق فاما الاستنشاق في الوضوء فظاهر كذلك على ما هو المعلوم عند
الفقهاء فيحمل ايضا الاستنشاق عند الاستنثار من النوم وانه لا يتادى السنة به
الا بالماء الطهور مجموع الحديثين احدهما هذا الحديث المقتضي لتعليق الحكم بالماء والثاني
الحديث الدال على طلب الاستنشاق عند الاستنثار من النوم هذا ان كان لفظ
استنشاق الماء متناولا لحالة الاستنثار من النوم بوجه من الوجوه فيه نظر
التاسعة والعشرون قد تقدم في السواك مسائل عديدة والذي يقول هاهنا
ما قلناه في الاستنشاق وهو انه يحتمل ان يكون المراد مطلق السواك ويتادى ذلك بالاماكن
التي يستحب فيها السواك لكن لا يدل بنفسه على الخصوص في تلك المواضع ويحتمل ان يعتد
بالاماكن التي يستحب فيها السواك مثل الصلاة والوضوء وما ذكره الفقهاء مع ذلك كالقيام من النوم

www.alukah.net

ويحتمل ان يكون قوله مالك بذلك نفي التحريم الذي لا ينافي الكراهة ولكنه ليس الاظهر
الثانية عشرة يحصر منه حالة الاحرام نص الكتاب العزيز **الثالثة عشرة**
احتلفوا في قص الشارب وتعليم الاظفار في حق المحتسب يريد به عمله في
الرابعة عشرة وكره بعض الحنفية انه في حق الغازي في دار الحرب ان يوفر شاربه
مندوب اليه لكون اهيب في عين العدو فيحصل به الارهاب والارعاب قال ولهذا
لا باس بلبس قوس لحمته حرير وسداه غير حرير في الحرب للحاجة الى ترهيب العدو والى دفع
مضرة السيف وقوله هذا في الشارب ضعيف **الخامسة عشرة** لا احفظ عن احد من
العلماء انه قال بوجوب قص الشارب من حيث هو هو وقد ذكرنا عن صاحب البحر في
تفسير الفطرة بعني من سنن الانبياء الذين امرنا ان نقتدي بهم في قوله
تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واول من امرنا ابرهيم صلوات الله عليه وذلك
قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن بمقتضى هذا الكلام يكون مامورين
باتباع ابرهيم عليه السلم في هذه الاشياء والمراد بالابتلاء بالكلمات تعريفه لها وقوله
فاتمهن مفسر بانه اذا هن بامات غيرنا قصات فاذا كان ابرهيم عليه السلم قد فعلهن
وامهن وقد امرنا باتباعه كان ذلك مثلا استدل الشافعي ومن استثنى منهم على وجوب
الختان بقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وابرهيم عليه السلم قد اختتن بالقدوم
والامر للوجوب فيجب الختان وسياتي الكلام على هذا مبينا بعد في هذا الباب واذا كان
هذا الاستدلال مبنيا على ذلك مع اشتراكهما في الحكم حيث وجد احدهما وهو الختان
واستحب الاخر وهو قص الشارب وغيره فاحد الامرين لازم اما بطلان هذا او بطلان ذلك
هذا بالنظر الى الشيء من حيث هو هو واما مع النظر الى الموانع والشرائط الزائدة
والمقارنات فلا يمتنع ان يفترق بينهما ويمكن ان يقال ان الاستدلال في امر الختان اقوى من هذا
لان الاستدلال في الامرين مبني على مقدمتين احديهما الامر باتباع ملة ابرهيم عليه السلم
والثاني انه عليه السلم فعل ذلك فاما الامر بالاتباع فبالقرآن الكريم واما انه فعله فبالحديث
الصحيح واما ان هذه الخصال فانه يحتاج الى مقدمتين احديهما ان المراد بالكلمات
هذه الخصال وهو يفتقر الى دليل فقلي يقوم عليه فان الكتاب العزيز ليس يصرح بها
واما ذكر الاسلام كلمات من غير بيان لهن والثاني ان يكون المراد فاتمهن فعلهن وقد
تشعب في المقدمتين مشعب الا ان الواحدي رحمه الله ذكر ان المفسرين قالوا في تفسير الكلمات
انها عشر خصال من السنة خمس في الراس وخمس في الجسد فالتي في الراس الفرق و
والمضمضة والاستنشاق وقص الشارب والسواك والتي في الجسد تقليم الاظفار
وحلق العانة والختان والاستنجاء وسف الرفغين قال الواحدي قال عطاء عن ابن
عباس اوحى الله تعالى الى ابرهيم يا خليلي ان تطهر فتمضمض فاوحى الله اليه ان تطهر
فاستنشق فاوحى الله اليه ان تطهر فقرق شعرك فاوحى الله اليه ان تطهر فاستاك فاوحى الله
اليه

اليه ان تطهر فاستنجى فاوحى الله اليه ان تطهر فحلق عانته فاوحى الله اليه ان تطهر فاخذ من شاربه
فاوحى الله اليه ان تطهر فسف من ابطه فاوحى الله اليه ان تطهر فقلم اظفاره فاوحى الله
اليه ان تطهر فاقبل بوجهه على جسده يطهره فاذا نضح فاختتن بعد عشرين ومائة سنة
او كما قال فيكون اكثر المفسرين على هذا فيضعف الشعب في المقدمة الاولى ويقوى علة
الظن بها فيضعف الشعب الثاني ان المراد بالمهن فعلهن وعلى هذا الالزام الذي
ذكرناه في حق من يسلم ان الكلمات الخصال وصدق في مثل الختان بذلك الدليل اقوى منه
في حق من لا يقول بذلك **السادسة عشرة** قد ذكرنا في معنى الاعفاء الكثير
وهو الوفر ليكثر وهو بمعنى اوفوا في الرواية الاخرى اي اجعلوها وافية
فالامر بالاعفاء من باب اقامة المسبب الامر مقام السبب لان ترك قصها سبب لكثرتها
موضع اعفائها وهو المسبب موضع ترك قصها وهو السبب وان صح ان يكون اعفاؤها
من باب اعفيت فلانا من كذا اي تركته من طلبه منه او ما تقرب منه فتكون الاعفاء
بمعنى ترك قصها فلا يكون من باب اقامة المسبب **السابعة عشرة** اعلم ان العلماء
ذهب الى ان اعفوا اللحى اذا كان بمعنى كثروها واوفوها انه يدخل تحته معالجتها
بما هيئت السعر او تطويله كما فعله بعض من يلتحي الى الصوف من المباحة وان كان
اللفظ يحتمله على هذا المقصود كان الصارف عنها احد وجوه منها قرينة السياق في
قوله عليه السلم قص الشارب واعفوا اللحية فانه يفهم منه مقابلة النقص من الشارب
بالاعفاء في اللحية ولا مدخل للعلاج في هذا والبيان يرشد الى ايضاح المبهمات وتعيين
المحتملات وثانيها ما ثبت في الصحيح من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم خفوا الشوارب وارخوا اللحى خالفوا المجوس والمعول
عن المجوس قص اللحى وذكر الدوري انه كان من دين كسرى قص اللحى وتوفير الشوارب
فندب صلى الله عليه وسلم امته الى مخالفتهم في الزي والهيئة او كما قال والمخالفة في القص
ترك ذلك وليس ذلك يستقل من المعالجة وثالثها العمل المستمر من السلف الصالح
والناس لم ينقل ان احدا من الناس المتقدمين المقتدى بهم كان يعالج هذا الامر واما
اذا صح حمل اعفائها على معنى ترك قصها كما قال الشاعر وكل متواصي فاوفيته
فهذا ظاهر في البعد عن معنى المعالجة **الثامنة عشرة** الامر باعفائها
بمعنى تكثيرها او تركها يمنع من نتفها وحلقها كما يفعله من يريد تقاء المروءة وتحسين
الصورة بعد الهرم وقد استحسن بعضهم اذا نبتت للمرأة لحية وقال انه
يستحب لها حلقها والله اعلم **التاسعة** ذكر القاضي عياض ان الاخذ من طولها
وعرضها حسن قال القاضي عياض ومنهم من كره الاخذ منها الا في حج او عمرة وذكر
غيره من المتاخرين عنه ان المختار ترك اللحية على حالها وان لا يعرض لها بشيء من اصلاح وهذا
معلق بالالفاظ التي روت في هذا المعنى واختلف منها الرواة على حسب اعفوا او وفوا

فلا يسعني أن أحمل على السنة بالمعنى الذي تقابله الفرض والواجب بل العلم من ذلك وهي طريقة الأنبياء
أو طريقة إبراهيم الخليل عليهم السلام **الرابعة** معنى الإطلاق في قص الشارب أن
يحصل بأدنى السنة مسمى القص ولكن يعتبر فيه المعنى الذي شرع لأجله وهو إما مخالفة
شعار المجوس والأعاجم أو إزالة المفاسد التي يتعلق بقاؤها الذي بذلك الشرع على اختيارها
الخامسة تقدم في المفردات تفسير الشارب ومن ذكر أنها شاربان ويحصل المسمى
يحصل بأدنى السنة إن صح أنها شاربان فإما أن يتناولها الحكم وإما أن ينزل على المشهور
المتبادر إلى الذهن وإن كان الوضع اللغوي على خلافه السادسة قد ذكرنا أن مسمى القص
يحصل به تأدي السنة وأن المعنى يقتضي زيادة على ذلك وورد في الصحيح أحفوا
الشوارب بهمزة وأمر بإحفاء الشوارب وظاهره يقتضي زيادة على ما ذكرناه
من مخالفة شعار المجوس وبما يزيله المفاسد في طوله فإن الإحفاء مستعمل بالاستئصال
وعن الهروي في تفسيرها حزوها قال الخطابي ويكون بمعنى الاستقصاء يقال
أحفى شاربه وبه أسه قال ابن دريد يقال أحفى شاربه يحفوه حفوا إذا استأصل
أخذ شعره قال ومنه قوله أحفوا الشوارب وقرب من هذا في الدلالة على
الزيادة على القص أمروا الشوارب وهو في الصحيح ويدل له قال القاضي وأما
الشارب فذهب كثير من السلف إلى استئصاله وحلقه بظاهر قوله صلى الله عليه وسلم
أحفوا الشوارب وأنهكوا وهو قول الكوفيين **السابعة** إن قيل لك أحمد الله لا تستبصار
وأغلظ القول فيه في كتاب العتبي وسئل مالك عمن أحفى شاربه قال يوجع ضربا
وليس حديث النبي بالإحفاء وذكر من رواية زيد بن أسلم أثرا عن عمر رضي الله عنه فيه
وهو يقتل شاربه قال فلو كان ملوصا ما وجد ما يفعل هذا بدع بعد طهارته في
الناس **قلت** وقد نقل عن بعض العلماء النجيبين الأمين قول مالك رحمه الله
وليس حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الإحفاء الاستئصال بمقتضى ما نقله أبو محمد
بن أبي زيد المالكي وسئل مالك عمن أحفى شاربه يرجع ضربا وهذه بدعة وإنما الإحفاء
المذكور في الحديث قص الأطراف وهو طرف الشعر وكان عمر رضي الله عنه يفعل شاربه
إذا أكربه أمر فلو كان ملوصا ما وجد ما يفعل منه وذكر بعض شيوخنا أن من أتباع
الشافعي رحمه الله أن المختار أن يقص حتى يبدو طرف الشفة ولا يحلقه من أصله وأما
روايات أحفوا الشوارب فمعناها أحفوا أطرافها على الشفتين والله أعلم وهذا
موافقة لما اختاره مالك وأصحابه أو اختيار أشهب ولا يعلم هل قال بذلك أحد من أصحاب
الشافعي وأصحابه أو اختيار أشهب **الثامنة** هل لا يتأدى السنة إلا بالقص
أو يتأدى بما يقوم مقامه في الإزالة كما يفعل بعضهم من نتف ما طال من شاربه بأسنانه
وكان مقصوده نعومته فإن الجديد يخشن فيحتمل أن يقال بالأول نظرا إلى اللفظ
ويحتمل أن يقال بالثاني نظرا إلى المعنى وعلى كل حال فاتباع لفظ الحديث أولى

التاسعة الإطلاق يقتضي تأدي السنة بالمسمى وذكر بعض المتأخرين أنه يستحب أن يبدأ بالجانب
الأيمن وكأنه مأخوذ من الحديث الذي يأتي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيمن في
طهوره إذا تطهر وفي ترجله إذا ترجل وفي أفعاله إذا فعل وليس بهذا بأس لأنه
لا ينافي تأدي سنة القص بالمسمى أن يكون هاهنا سنة أخرى يطلب أداؤها ومن
التيامن **العاشرة** قص الشارب أعم من قص نفسه له أو قص غيره له فينبغي أن
يتأدى المقصود بهما كان وفي كلام بعضهم التخيير فإنه قال يتولى القص بنفسه
ومن أن يتولى ذلك غيره لحصول المقصود من غير هتك مروءة ولا حرمة بخلاف الإبط
والعانة والأقرب عندي أن لا يكون هذا التخيير بمعنى التسوية بين الأمرين وأن
مع قدرته يفعله على قدمه من الأجانب الذين ليس من الإنسان وبينهم حرمة بعضهم
العادة المسامحة بذلك منهم ولكنه يرجح غير قوي **الحادية عشرة** هاهنا يفيد
أن مقتضى الإطلاق من استحباب قص الشارب من غير قيد وهو ما دل عليه الحديث
الصحيح عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا رأيتم هلال ذي
الحجة وأراد أحدكم أن يضحي فليمسك عن شعره وأظفاره وفي كتاب العتبي عن مالك لا بأس
بذلك ونقل عن ابن أبي زيد عن ابن المسيب أنه لا بأس بالإطلاق العشر قال القاضي
أبو الوليد بن رشد بعد ذكره ما ذكره من الحديث عن أم سلمة رضي الله عنها وأما
مالك فهذا بأس لأنه عارضه عنده حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت رد النبي
ابن عباس رضي الله عنهما من الهدي هديا حرم عليه فأحرم على الحاج حتى يحل الهدي
لنسكه قال ابن عباس أنا فتلت قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي ثم قلدها
بيدي وبعث بها فلم يحرم عليه شيء مما أحله الله حتى يحل الهدي فأحرى أن لا يحرم
على الذي يريد أن يضحي أو عنده ذبح يريد أن يضحي به سنة بأن قال يعني حديث عائشة أنه
لم يحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء مما أحل الله له من أهله حتى يحل الهدي على باب
في نقض الإبار عنها ويحرم عليه ما سوى ذلك من حلق الشعر وقص الأظفار على ما في
أم سلمة **قلت** ظاهر قول مالك رحمه الله أنه لا يكره ذلك والتعارض الذي أشار
إليه القاضي أبو الوليد مسروط بأن يحمل النهي في حديث أم سلمة رضي الله عنها على التحريم
مع دلالة حديث عائشة رضي الله عنها على الإباحة وأما إذا حمل حديث أم سلمة على
الكراهة وحديث عائشة على الجواز فلا تعارض في ذلك ويمكن الجمع بين الحديثين هذا على
تقدير أن يكون الحديثان متناولين شيئا واحدا وقد يظهر أيضا لأن حديث أم سلمة
رضي الله عنها لم يتناول المباشرة للأهل وأما مباشرة الشعر والأظفار فإذا حمل حديث
عائشة رضي الله عنها على مباشرة الأهل وأما مباشرة الشعر والأظفار كما جاء في رواية
لم يحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء مما أحل الله له من أهله حتى يحل الهدي
واستدللنا بهذا العدد على مرادها من ذلك لم يجتمعا في محل واحد فلا يتعارض

الألوكة
www.alukah.net

تعالى في معنى قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير
علم ومثل قوله صلى الله عليه وسلم من قتل نفسه بشيء عذب به يوم القيامة وروي
المعنى من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا
فيها أبدا وكذلك من شرب سما ومن تردى من جبل يقال في قوله عز وجل هل تجزون إلا ما
كنتم تعملون وقوله ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الذين عملوا السيئات إلا ما كانوا يعملون
ومثل ما قال في قوله صلى الله عليه وسلم إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه يقال في
قوله تعالى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة
إلى آخر المعنى ومثل ما قال في قوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يأكل في معى واحد والكافر
يأكل في سبعة أمعاء فمعناه في ظاهر قوله الحق جل جلاله والذين كفروا يتمتعون ويأكلون
كما تأكل الأنعام وفي مفهوم قوله ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل وتذكر
كلاما آخر لما ذكر خصال الفطرة وعددها جعله في قوله تعالى ليطهركم
وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون **التاسعة عشرة** للصوفية ومن
يخالطهم وصفا صفوهم نظرت في الأحكام والأفعال بالنسبة إلى ردها لمعاني
الصفات والأسماء كما نقال في مصائب الدنيا وآفاتها وشدائد الموت والأمراض والروح
وشدائد المحشر وعذاب جهنم وفي الأحكام القتل والقطع والضرب والحبس والتكاليف
الشاقة والمنع من ملاذ النفوس كلها راجع إلى صفة الجلال والأسماء الدالة عليها
كالقهار والعلي العظيم والجليل والمنتقم والملك والقوي المتين والقادر والمالك
الملك ذي الجلال والإكرام وكما نقال في اللذات الدنيوية البدنية والعقلية المنعمة
للأنفس والتأهيل للمؤمنين والإشارة لهم وتخفيف التكليف ووضع الآصار ونعم
الجنة وما أعد الله منها لأوليائه وجوده الفراح والفهم وفي الأحكام الشرعية المركوزة
والمواساة للمضطرين والحث على الصدقات والعفو والوفاء بالنذور المصروفة
إلى المساكين كل ذلك يرجع إلى صفة الجود والأسماء الدالة على ذلك كالجواد والواسع
العطاء والكريم والوهاب والرزاق والفتاح والباسط والرافع والمعز والمذل
والحليم والبر وبهذا الاعتبار سطرت هذه الخصال العشر وإليها ترجع التي
شرعتها وندبتها من الصفات والأسماء الدالة عليها فنقول يرجع ذلك إلى صفة
الجمال والأسماء الدالة على ذلك كالقدوس والسلام والمتعال وأخص من ذلك الجمال وقد
ورد به الحديث الصحيح إن الله جميل يحب الجمال والأعمال المسنونة واجتناب أدنى
المشركين ومن تكرر للمجانسة ومن هذا القبيل في الأحكام طهارة الحدث والخبث
والتطهير حيث ندب إلى ذلك وحرم وطء الحائض وتناول النجاسات والخبائث
والوطء في الدبر وقد تكون في الشيء الواحد جهتان يمكن ردها إلى صفتين مختلفتين
كالحدود والكفارات تكرر ردها إلى اسم المنتقم بحسب ظاهرها ويمكن ردها

الجود

ملائمة

إلى العدل لأنها مقابلة الجنايات ويمكن ردها إلى معنى التطهير واسم الجمال لأنها كفارات
لأهلها ويمكن ردها إلى معنى الرحمة واسم الرحمن والرحيم لأنها إزالة إلى توجب العقوبة
العشرون قد رددنا هذه الأحكام إلى صفة الجمال التي هي حق الله تعالى بمعنى
نفي النقائص وقد اختلفوا في تفسير الجمل بحق الله تعالى سوى ما قلناه **الحادية**
والعشرون نقل عن بعضهم أنه قال إن الله في كتابه الذي أحد ذلك من
حيث عاتبه الله تعالى بإرشاد العباد إلى مصالحهم حتى انتهى إلى كتابه الذي الصغير
والكبير وبمقتضى ذلك يرجى العفو عنهم لظهور أبواب الغفران العظيمة حتى بالمصلحة
الدنيوية الحقيرة وبهذا الاعتبار يمكن أن يقال في إرشاده تعالى إلى هذه الخصال
التي هي في مرتبة التحسين والتزيين للهمم الطاهرة وتزيدها مما تقبل النفوس
وتقبل عليه القلوب مثل هذا **الثانية والعشرون** في هذا الحديث من أنواع البديع
نوع المطابقة وهو استعمال الكلام على الصدق على الاصطلاح المشهور وذلك في
قوله صلى الله عليه وسلم نقص الشارب وأعفوا اللحية فإن الإعفاء ضد النقص وأما
حديث ابن عمر رضي الله عنهما في هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم أحفوا الشوارب وأعفوا
اللحى وسيأتي ذكره عند الكلام على التعارض بين النقص والعفو ولذلك رواه عن النبي
صلى الله عليه وسلم أنه أمر بإحفاء الشوارب وإعفاء اللحى وكذلك الرواة الآخرون
في حديثه خالفوا المشركين أحفوا الشوارب وأوفوا اللحى فإن في ذلك كله مع المطابقة
نوعا من أنواع المجانسة وإنها بالنسبة إلى إنفاق الوزن والتركيب وإخلافهما أربعة أنواع
إنفاق الوزن وإنفاق التركيب كالإنسان يولد إنسانا والذهب والإنسان يراد به
الآدمي وإنفاق الوزن وإخلاف التركيب بحرف واحد وهو ما نحن فيه من أحفوا و
أعفوا وكذلك الحمل والحبر في لفظ النبي صلى الله عليه وسلم الحمل بعقود في نواصيها
الخير وإخلاف الوزن وإنفاق التركيب كالخلق وإخلاف الوزن وإخلاف التركيب
بحرف واحد كيحسبون ويحسنون وأما تلك المنسوبة إلى إنفاق الوزن والتركيب لأن
لهم يعني في التجنيس وسمى بعضهم أحدهم القلب أما في الكلمات كعادات السادات
وسادات العادات أو في حروف الكلمة كالبرد والبرد واللهم استر عوراتنا وآمن
روعاتنا وسمى بعضهم الآخر المجنس كالأحجا وحار **الموجه السابع** في الفوائد
والمباحث وفيه مسائل **الأولى** قد تقدم أن من السعيد وأنه لا يقتضي الحصر
والكلام على رواية الفطرة جنس **الثانية** ذكر عن واحد أن الفطرة السنة وعن
الخطابي أنه قال ذهب العلماء إلى أنها السنة وقال الروياني عن الشافعي في الحج وقوله
من الفطرة أي من السنة يعني من سنن الأنبياء الذين أمرنا أن نقتدي بهم في قوله تعالى
أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وأول من أمرنا بها إبراهيم صلى الله عليه وذلك
قوله تعالى وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن **الثالثة** إذا فسرنا الفطرة بالسنة

من الاكاس المانعه وصول الماء الى ما تحتها فان انتهى الى حد لا يسامح به كالخارج عن المعتاد
وذلك من الواجبات في الطهاره وان لم ينته الى ذلك فهو من باب الاحتياط المندوب اليه
وقد ورد التنبيه على هذا في حديث نعني ازاله ما لعله يمنع من الطهاره واما طهاره الخف
فما لعله علق بخفها من النجاسه التي يضطر الانسان الى مباشرتها بيده ومن المصالح
الدنيويه ايضا ازاله ما لعله يتبع هبه البهائم دوات المخالب من الطرد عنه من
السباع وهذا ايضا معنى معتبر في الشرع كالنهي ان يبسط ذراعيه في السجود كالكلب
وورد التنبيه ايضا على هذا المعنى في حديث **التاسعة** غسل الراحه من مطاوعه
ما لعله يحصل فيها من الاحرام او الادهان المهلكه يحصل النظافه والاحتياط
للعبادة كقص الظفر ولكنه بالنسبه الى الاحتياط للعباده اضعف رتبه من
الاظفار **العاشرة** الابط محل اجتماع الرائحه المكروهه وفي نتف الشعر منه
ضعف له اذا ثبت بعد ذلك ولذلك كان الاطبا ما يرون من يقصد بنتوف الشعر يغلظ
ويغلظه بالحلق وفي ضعف تعليل الرائحه المكروهه لعل الاحتياط في المسام عند
ضعف شعره ووجود الاحتياط المعفن عند غلظ شعره يفيد نظافه واحسان
الى المخالطين وترك سبب الاذى للمقارنين **الحادية عشرة** وحلق العانة
فيه التطهير ما يكره عاده وفيه الاحسان لمن باشر بالنكاح من المراه والرجل جميعا
وهو الذي في المراه ولذلك استمرت العوايد في الاسلام والجاهليه وساير الامم
السليمي الطباع ولذلك بعض العرب كما حكيناه لمن عرضه عنه للقتل اخرى مراوله
فاني لم استغن هو ما من ان يطهر عليه بعد الموت ما يقبح النظر اليه ويخشى وهذا
من طباع العرب الفاضله التي يحافظ عليها بعد الموت **الثانيه عشرة** في المضمضه
ازاله الخلوف المتعلق بالاسنان واللسان ويطهر الفم للمناجاة ورعايه حق من يبادي
بالخلوف **الثالثه عشرة** اذا فتر انتقاص الماء بالاستنجاء بالمصلحه الدينيه
لازاله الروائح التي يبادي بها من يلابس غير المزيل لها ولاسيما المجامع لما فيه من التنزه
عن الفضله التي بلغت المبلغ العظيم في الاستدراء **الرابعة عشرة** اذا كان الاستنشاق
والاستنثار بمعنى واحد كما حكاه عن بعضهم بلفظ الاستنشاق دل عليهما اعني
على الحدث والدفع وان كان يختلف المعنى على ما حاره فيحتمل ان يقال ان الاستنشاق
يلزمه الاستنثار فاكتفى بذكر الاستنشاق الذي هو الجذب عن الاستنثار الذي هو
الدفع لان الثاني لا يمكن مقامه في الانف والاقرب ان الامر بالاستنشاق لا يستلزم الامر
بالاستنثار لان لفظ الاستنثار دلالة على فعل ونفعل وليس هو مجرد نزول الماء
فوجد الامر بالاستنثار من الحديث الصحيح من توضا فليستنثر وفي ذلك ما يدل على
طلب تحصيل امر يقصى وال ما لعله علق بالانف مما يحتاج الى ازالته ولا يكفي فيه
مجرد نزول الماء **الخامسة عشرة** هذه الرسنات للخلقه وبقي ما تنوا

الطباع

الطباع عن رؤيته تحسن للظاهر ولعلك ان تفهم اشاره اليه من قوله تعالى وصوركم
فاحسن صوركم فانه يناسب الامر بما يرتبط هذا والابعاد لما يناف ويشوهه
وكانه تعالى قد حسنت صوركم بلا تشويهها بما يقبحها ويدخل هذا في جميع المحاسن
التي يرغب اليها الشرع ونحن لا نحصر قوله تعالى وصوركم فاحسن صوركم بالظاهر
فقط فان الاحسان في التصوير يرجع الى الصوره الظاهره والباطنه معا
ولعلك ايضا ان تفهم مثل هذا المعنى من قوله تعالى حكايه عن ابليس لاغوينهم
ولامرنهم فليغيرن خلق الله فان القاء ما يشوه الخلق ويقبحها يعتبر لها من وجه كونه تغييرا
لحسنها وبنه على هذا ادم المعيرات لخلق الله **السادسة عشرة** قد قدمنا بعض
ما يتعلق بالخصال المذكوره في الحديث من المصالح الدنيويه والدينيه وسكلم الان في
تتميم هذا وهو بعض ما يتعلق من المصالح بمطلق الزينه لانه يتناول هذه الخصال
المخصوصه لتناوله الاعم منها فيقول حسن الظاهر عنوان حسن الباطن كثيرا ومن
هاهنا يتعلم الفراسه وهو الاستدلال بخلقه على الاخلاق وقد قيل في صدره
حسنة سعيها هو زينه وحكي ان المامون استعرض حسنا فمر به رجل قبيح الوجه
فاستنطقه فاه الكن فامر باسقاطه وقال ان الروح اذا كانت طاهره كانت صباحه
واذا كانت باطنه كانت نضاحه واراه لا طاهره ولا باطن يجمع التحسينات
الظاهره وحالة الهيئة داله على خلق النفس وعلى الصفه التي يستولي بها حسن
الظاهر فاذا ابدا الانسان في الهيئة الجميله كان سببا لقبول رايه له وانبساط نفسه اليه
وكان ذلك وسيله الى تحصيل المصالح التي يحتاج تحصيلها الى التعاون والتظاهر والالفه
بين الناس وقد ورد في تعظيم الشريعه للالفه وتنفيرها عن الفرقه واعتصموا بحبل الله
جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم
بنعمته اخوانا وهذا من المصالح الدنيويه بالذات وان كان يؤول من وجه الى المصالح
الدينيه **السابعة عشرة** حسن الهيئه يودي الى قبول قول من حسنت هيئته
وجمل حاله واستماع امره من ارباب الامر كالسلطان والحاكم والمفتي والخطيب
والواعظ فيعود ذلك الى مصالح دينيه واذا ابدا الانسان زيادة الهيئه الحسنه دل
على سقاطه نفسه والصفه التي يشاء عنها ذلك الفتح فهي انسات عن ذلك نفرة
بالظاهر والباطن جميعا فعادت مصالح القبول بحصول مفاسد النفره وكان
ذلك رحمه الله معتنيا لحسن الهيئة ولاسيما عند رواية الحديث وقد ابيح ذلك حسن الترك
وقوة الرغبه **الثامنة عشرة** اعتنى بعض المتاخرين ممن الف صورة المغرب
بالجمع بين معنى الحديث ومعنى الكتاب وانتزاع معاني الحديث من القران الحكيم مثل
ما قال في قول صلى الله عليه وسلم من الكبائر شتم الرجل والديه قالوا يا رسول الله هل
يشتم الرجل والديه قال نعم يسب ابا الرجل فيسب اباه ويسب امه فيسب امه

الخامسة عشرة اذا بنينا على المشهور فقد فسد وقيل بالاستحباب وقال ابو عبيد
معناه انقاص البول بسبب استعمال الماء في غسل ما كره وقيل هو الانتضاح وقد
جاء في رواية الانضاح بدل انقاص الماء وذكر بعضهم فان قال الجمهور الانتضاح يصح
الفرج بما قليل بعد الوضوء لينفي عنه الوسواس وقيل هو الاستنجاء بالماء الوجه
الخامس في شيء من العربية وفيه مسائل الاولى اسقاط التاء من عشر مصيرا الى
معنى الخصلة والخصال ولو اثبتت لكان مصيرا الى الفعل والافعال الثانية
من عشر من الفطرة للتبعيض وهو يقتضي ان الفطرة لا تنحصر فيها وقد ورد في
حديث ابي هريرة الذي رواه يونس عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الفطرة خمس الاختتان والاستحداد وقص
الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وفي رواية سفين عن الزهري بسنده
الفطرة خمس او خمس من الفطرة الختان والاستحداد وتقليم الاظفار ونتف الابط وقص
الشارب فهذه ثلاث روايات اثبات من حذفها والشك في ذلك فاما ما وقع من الشك
والاختلاف في رواية الزهري من يونس وسفين يرد الى الرواية الاخرى التي اثبت
فيها الفطرة من واما الرواية التي فيها الفطرة خمس فظاهرها مخالف لما في هذه الرواية
من اثبات من لما تقتضيه الالف واللام من الحصر لكن يظهر ان دلالة من على البعض اقوى
من دلالة الالف واللام على الحصر مع ما وقع من الشك في تلك الرواية والاتفاق على اثباتها
هاهنا الثالثة الاستنجاء ممدود والهمزة فيه منقلبة عن واو اصلية لما سبق انه
من النجو وانقلابها همزة عن القاعدة في قلب الواو والياء اذا وقعتا طرفا بعد الالف
رداء وكساء ودعاء ودكاء الرابعة الاستنجاء مصدر استنجى واستنجى استفعل
وهذه الصيغة اعني استفعل ترد لمعان احدها طلب الفعل واستدعاؤه كاستخرج
واستعظم واستسقى واستفهم اي طلب الخبر وتطعم وتسقى وتفهم واستخرج
اي طلب الله ان يخرج واستحقه طلب حقه وثانيها ان يكون بمعنى وجده حمدا
كرما وثالثها ان يكون بمعنى التحول من حال الى حال كاستحوذ واستحمل ورابعها
ان يكون بمعنى تفعل كتكبر واستكبر وتيقن واستيقن وتعظم واستعظم وتبت
واستبت وفي هذا معنى تناول الامر شيئا بعد شيء وخامسها ان يكون بمعنى
فعل كاستقر واستنجى من هذه المعاني يكون من الغنم الاول الا اذا
وجدناه من النجو بمعنى المرتفع من الارض فليس المعنى عليه لانه يكون بمعنى طلب
النجو كما يقال تغوط طلب الغائط والاستنجاء يستعمل بمعنى الازالة لا بمعنى طلب الازالة
لقضاء الحاجة وذكر الراغب ان الاستنجاء يجري اذا ازالة النجو او ما يجري مجراه لا القاء
الاذى كقولهم تغوط اذا طلب غائطا من الارض او طلب كونه او وقع عنده
لانه الاذى كقولهم استنجد اذا طلب جدا اي جحرا فان اراد انه يصح ان يقال

استنجى

استنجى بمعنى طلب النجو لازالة الحاجة نظرا الى الاستفاق فهذا خارج عن عرف
الاستعمال الشرعي والعادي وان اخذناه من النجو الذي هو الحدث يحتمل ان
يكون معناه طلب النجو لازالته موافق الاستعمال عرفا وشرعا ويطابق المراد بالحديث
الوجه السابع في شيء من المعاني والبيان سوى ما تقدم وفيه مسائل الاولى
سيأتي ذكر تفسير الفطرة بالسنة عند من فسره بذلك وعلى هذا فعنه حذف
مضاف تقديره عشر من خصال السنة او الملة او ما اشبه ذلك الثانية هذه
الخصال بعضها يتعلق بالبدن في الانسان من الاسنان في احد وبعضها بما في الانسان
منه اشياء وسيأتي تعبير عما في الانسان من شيء واحد بلفظ الافراد وعبر عن القص
الاخر بلفظ الجمع فقيل في الاول قص الشارب واعفاء اللحية وقيل في الثاني قص
الاظفار وغسل البراجم واما ما في الانسان من اثنين كالابط فانه ذكر بلفظ الافراد
فقيل نتف الابط ولم يذكر بالثنية الثالثة هذه الخصال يتعلق بها مصالح
دينية ودنيوية اما الدينية فترجع الى حسن التحسينات والتزيينات وحسن
الهيئات والنظافة واما الدنيوية فكما سنذكر ذلك مفصلا ان شاء الله تعالى الرابعة
فائدة قص الشارب تحسين الهيئة وتحصيل النظافة وما لعله تعلق من الادهان و
الاوساخ وما له التصاق بما يتصل به كالعسل والاشربة ونحوها ومخالفة سعاد
الاعاجم فيه المصلحتان معا الخامسة اعفاء اللحية وتوفيرها قيل كان من عادة
الفرس قص اللحية فنهى الشرع عن ذلك قلت وهذه مصلحة دينية واما من
المصالح الدنيوية فتحسين الهيئة بما في اللحية من الابهة والجمال السادسة
والسواك فيه اسعاد الالسنة وتطهير الفم لمناجاة الله تعالى ورعاية حق الملائكة
وحق عباد الله الادميين في ازالة ما يتأذون به وكل هذه مصالح شرعية وتحسين
هيئة الانسان وازالة ما يستكره من الروائح السابعة استنشاق الماء واستنثاره
فيه ازالة ما لعله اجتمع فيه من المخاط والفضلات المستقذرة وقد يستعد بعضها ويدخل
البيت فيلينه الاستنشاق ويسهل خروجه وقد يكون فيه ما يكره ريحه فيدخل في
باب الاحسان الى المخالطين للانسان ممن يتأذى به ويرجع الى الود بني وايضا فاذا
حملنا قوله عليه السلام فان الشيطان يستنثر على خياشيمه على ظاهره ففيه غسل محل الشيطان
ويتنزل ذلك منزلة الانحاس والاقذار الحسية وذلك موجب لسد السفر عن مثل ذلك
وقد ورد تصحيح سنده عدوف فيه الاوبان بالماء ولعله والله اعلم لهذا المعنى تنزيلا
للاوبان المعنوية منزلة الانحاس الحسية في التعدي عنها ومجاوزتها وان حملناه على
المجاز على طريقة سائر الامور المكروهة الى الشيطان رجع الى النوع الاول وهو التطهير
من المستقذرات الثامنة قص الاظفار فيه من المصالح الدنيوية تحسين الهيئة ومن
المصالح الدينية الاحتياط للطهارة اعني طهارة الحدث والخبث بما لعله تحتبس تحتها

www.alukah.net

الطاء ساكنة الفاء وقرأ ابو السماك بكسر الطاء والفاء وهي لغة وما ذكره من الاطافير
ورعمه عن ان يكون جمع جمع ذكره الازهري قال قال الليث الظفر ظفر الاصبع
وظفر الطائر والجمع اظفار وجماعة الاظفار اظافير قال ويقال ظفر فلان في
وجه فلان اذا عثر ظفره في لحمه فعقره وذلك الظفير في القدم والظبي والانسان
كلها ويقال للظفر اظفور وجمعه اظافير وقال الجوهري الظفر جمعه اظفار
واظفور واظافير **السادسة** البراجم بضم الباء جمع برجمة بضم الباء والجيم
قال ابن سيده والبرجمة المفصل الظاهر من الاصابع كلها وقيل الباطن وقيل
البراجم مفاصل الاصابع كلها وقيل هي ظهور العقب من الاصابع والبرجمة الاصبع
الوسطى من كل طائر والبراجم احيا من بني تميم وذلك انهم نقضوا اصابعهم وقالوا
كونوا كبراجم يدك هذه اي لا تعرفوا وذلك اعز لهم قال ابن الاعرابي البراجم عرو
وعمرو وغالب وكلفة وظلم بنو حنظلة **السابعة** قال ابن سيده
الابط باطن المنكب يذكر ويؤنث والتذكير اعلا وقال اللحياني هو مذكر وقد
ابه بعض العرب والجمع اباط وبابط السي وضعه تحت ابطه وبه سمي بابط شرا
لان امه تضربه وبه بابط جفر سهام واحد قوسا فقالت هذا بابط شرا
وقيل بل بابط سكينا واي بادي قوله فوجا احدهم فسمي به لذلك واسمه ثابت
برجابر قلت ويترك معه في الضعه ابط الرمل وهو بارز منه **الثامنة**
العانة لفظ مشترك فالعانة القطيع من حمر الوحش والعانة الاتان والجمع منها
عون وقيل ان على عانة تكون واتل اي جماعتهم وحرمتهم قال ابن سيده
هذا عن اللحياني قال العانة الخط من الماء الارض يلغه عبد القيس وعانة قرية
من قرى الجزيرة وعانة الانسان الشعر النابت على فرجه وقيل هي منبت الشعر هنالك
قاله ابن سيده قلت وهذا هو المراد بالحديث هاهنا قال ابن سيده
واستعان الرجل حلق عانته وقال بعض العرب وقد عرضه رجل على القتل
احولي سرا وملي فاني لم استعن وبعض كاستعان واصله الواو فاما ان يكون بعض
يفعل واما ان يكون على المعاقبة كالصاع في الصواع ومراصد في المرصاد
اذ لو كان ذلك لوجدنا تعون بعد منا اياه دل على ان بعض تفعيل **الحادية عشرة**
المضمضة قال ابو حاتم احمد بن حمدان السجستاني والمضمضة هو ان يحرك الماء في فيه
ويضطربه ضغطا واصله من المص وهو الضغط يقال مضه هذا الامر ومصمضه
اذا ضغطه وهما صادان ادغمت احداهما في الاخرى فصارت ثاء فاذا اظهروها
حمزوها وهو كما تقول حل وحلحل وردد وردد انتهى وقال غيره اصل المضمضة
التحريك قال ابن سيده ومضمض اناه عليه والصاد لغة فيه حكاها يعقوب
ومضمض الماء في فيه حركه ومصمضه ومضمض الغاس في عينه دب ومصمصت به

العين وممضمض الكلب في اثر نهره ومن الناس من فرق بين المضمضة المهملة والمصمصة المعجمة
فجعل المهملة للاكل والمعجمة للاكثر **الثانية عشرة** قال السجستاني الاستنجا
اصله المسح بالحجارة ثم سمي غسل الاسافل بالماء استنجا فهو مشتق من النجوة
والنجوة ما ارتفع من الارض فكان احدهم اذا اراد ان يقضي حاجته استتر بنجوة
اي بموضع مرتفع فقالوا ذهب نجوة وفي الحديث اللحم اقل الطعام نجوا وقيل
ايضا انه نقوط وقيل للحدث غائط لما اطمأن من الارض لانهم كانوا يقضون
حوائجهم في الغيطان وهو على طريق الكناية عن الحدث فمن مسح موضع الحدث بالحجارة
او بالماء فقد استنجى ويقال ايضا استجمر وهو بالحجارة دون الماء واخذ من الجمار
والجمار الحجارة وهكذا السنة فيه تسمى بالجمار وفي الحديث اذا استجمرت فاوتر
اي جد وترك من الحجارة انتهى وجعل الزاغب اصل النجا الانفصال من الشي ومنه نجا
فلان من فلان اذا نحيته وتجيته وجعل منه النجاء والنجاة المرتفع المنفصل بارتفاعه
عما حوله وقيل سمي لكونه ناجيا من السيل ونجيته تركته نجوة وعلى هذا قول عروة
فاليوم تنجيك يداك نجوت فشر السحق وجلد الشاة لاستراحتها في ذلك قال الشاعر
وقلت احوالنا نجا الجلد انه سيرصكا منها سنام يعاريه وناحيه سنا ورقه
واصله ان يخلوه في نجوة من الارض وقيل اصله من النجوة وهو ان يعاوده على ماء
قد خلا صاحبه وان يجوز من ان يطلع عليه وناجى القوم قال الله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا تناجيتم فلا تتناجوا بالاثم والعدوان ومعصية الرسول وتناجوا بالبر
والتقوى وذكر ايات في هذا المعنى والنجي المناجي يقال للواحد والجمع قال الله تعالى
وقربناه نجيا واستنجيت فلانا استخلصته لسري والنجي فلان الخلوة وهم في ارض
نجاة اي في ارض تنجيهم من العصي والقسي والمجاعة وان قوتت وذكر الزاغب
عن عنترة نجوت فلانا بكي استكلمته قال واحتج بقول الشاعر نجوت مجاهدا
وشممت منه كريح الكلب مات حديث عهد • قال فان لم يكن حمله نجوت على هذا المعنى
من اجل هذا البيت فلعله في البيت الجدد وانها اراد انني سار به فوجدت من نكهة
ريح الكلب قال الراغب ولكن ما يخرج من الانسان بالنجو وقيل شرب دواء فاسهاه
اي ما اقامه ثم قال والنجاة بالهمز الاصابة بالعين قال في الحديث ادعوا نجاة
السائل باللبن **الثالثة عشرة** قد فسر انتقاص الماء بالاستنجا وفي معنى انتقاص
الماء بالنسبة الى الاستنجا وتفسيره خفا **الرابعة عشرة** المعروف في هذه
اللفظة انها بالقاف والصاد المهملة وذكر ابن الاثير انه روي انتقاص بالفاء والصاد
المهملة وقال في فصل الفاء الصواب انها بالقاف قال فلا اراد تصحيحه على الذكر
من قولهم لتصحيح الدم العليل بعصبه وجمعها نقص وكذلك على ابن الاثير ابو زكريا
النووي رحمه الله وقال وهذا الذي يعلم ساذ الصواب ما سبق والله اعلم

الشاعر

فاقصه اي ادني من الموت والقص الجص فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تجصيص القبور
قلت اطلق الراغب القول بان القص سبع الابل وقال ابن سيده وتقصص
الخبر سعه وقص اثارهم يقصها قصا وقصصا سعها بالليل وقيل هو سبع
الاثر اي وقت كان **الثالثة** ذكر ابن سيده ان السارين ما سال على الارض من السعر
وقال وقيل انما هو السارب والسبه خطا والسارب ما طال من ناحية السبلة
وبعضهم يسمي السبلة كلها سارب واحدا وليس بصواب قال الجاني وقالوا
انه لعظم السوارب قال هو من الواحد الذي فوق وجعل كل جزء منه سارب
ثم جمع على هذا وقال ابن سيده وسارب السيف ما اكتنف السعرة وهو من ذلك
وقال الصاني وسوارب الغرس ناحيته او ذاته حيث يورق الشجر ولحرها
على التدبير شارب **الرابعة** قال الراغب العفو القصد لتناول الشيء يقال
عفاه واعتفاه اي قصده متناولا ما عنده وعفت الريح الدار قصدتها متناولة
اثارها وبهذا النظر قال الشاعر اخذ البلى اثارها وعفت كانها قدم
الدار هي البلى وعفى الشعر والسعر قصد تناول الزيادة لقولك اخذ الشعر في
الزيادة ثم قال واعتفت كذا اي تركته يعفو ويكثر ومنه قيل اعفوا اللحى اي
تاكثر من الوبر والريش وقال الهاني المجدد السعر العافي الكثير وقال
ابن سيده وعفا القوم كثروا وفي التنزيل حتى عفوا اي كثروا وعفا البيت والشعر
وغيره كثر وطال وفي الحديث انه امر باعفاء اللحية وقال غيره في معنى اعفاء
اللحية انه لا ينتفها وهو بمعنى اوفوا اللحى في الرواية يعني الاخرى وكان من
عادة الفرس قص اللحية فنهى الشرع عن ذلك وذكر ابو محمد بن السيد البطليوسي
في الخلاف العارض من جهة اشتراك الالفاظ واختلاف التاويلات الكثيرة قال
ومن هذا النوع قوله صلى الله عليه وسلم قصوا السارب واعفوا اللحى قال قوم
معناه وفروا وكثروا وقال اخرون قصوا وانقصوا وكلي القولين له شاهد من اللغة
اما من ذهب الى التكثير فحجته قول الله عز وجل حتى عفوا وقال جرير ولكنا نعض السيف
منها باسوق عقائل اللحم كوم واما من ذهب الى الحذف والتقصير فحجته قول زهير
عل اهلها منها فانوا على اثار من ذهب العفاة وقد تقدم الكلام في السوالف
الخامسة قال ابن سيده اللحيان جمع من السعر نابت على الحنك والذقن
والجمع لحى قال سيبويه والنسب الى اللحيين ورجل اللحي والحباني طويل اللحية وهو
من زاد في معدول النسب فان سميت رجلا بلحيه ثم اضفته اليه فعلى العامة والمحي الرجل
صار ذا لحية وكرهها بعضهم واللحي الذي نبت على العارض والجمع الالحي ولحى ولحا
انتهى وحكى بعضهم في جمع اللحية لحى بكسر اللام ولحى بضمها **السادسة** قال
ابو حاتم احمد بن حمدان الاستنشاق الاستنثار وهو ان يجعل الماء في انفه واصل
الاستنشاق

الاستنشاق الشم كانه اذا جعله في انفه فقد شمه وقال جرير قالت نزلت
بجامع واستنشقت من مجرى عصارة الكافور واستنشقت معناه شممت
ومنه السوق وهو دون السعوط وهو ان يجذب الدهن بالريح والنفس قال
واما الاستنثار فانه سالت عنه ثعلبا فقال احد من السعرة وهو الانف وهذا الذي
قال ابن الاستنشاق والاستنثار هو قول قوم ذكر الازهري عن ابن الاعرابي
ان السعرة طرف الانف ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم في الطهارة استنثر
قال ومعناه استنشق وحرك السعرة وروى سلمة عن الفراء انه قال استنثر الرجل
وانتثر واستنثر اذا حرك السعرة في الطهارة وقال الخطابي استنثر
معناه استنشق الماء اخرجه من انفه واصله ناخوذ من السعرة وهي الانف
عن ابن قتيبة الاستنشاق والاستنثار سواء ماخوذ من السعرة وهي الانف
وعند بعضهم الفرق بين الاستنشاق والاستنثار قال صاحب الطالع
بعد ما حكى قول ابن قتيبة ان الاستنشاق والاستنثار سواء ماخوذ من النثرة
وهي الانف ولم يقل شيئا يعني ابن قتيبة وقد فرق بينهما في الحديث بقوله فليجعل
في انفه ماء ثم لينتثر دل على انه طرحه بريح الانف **الثالثة** الاظفار جمع
ظفر بضم الظاء وسكون الفاء وضمها ايضا واما الكسر فانه نقل ايضا ان ابا زيد
حكى في نوادره ظفر بالكسر واما ابن سيده فلم يعرفه فانه قال الظفر والظفر
معروف يكون للانسان وغيره قال واما قراءة من قرا كل ذي ظفر بالكسر فانه
عربها بوزن ابل لانه لا يعرف ظفر بالكسر وقيل الظفر لما لا يصيد من الطير والحيوان
لما لا يصيد كله مذكر صرح بذلك اللحياني والجمع اظفار وجمع الاظفار على هذا اظافير
اظافير لا على جمع اظفار الذي هو جمع ظفر لانه ليس كل جمع يجمع ولهذا حمل الاصمعي
قراءة من قرا ذهن سبويه على انه جمع رهن وتحوير علته لئلا تضطره ذلك الى ان
يكون جمع رهان الذي هو جمع رهن واما من لم يقل الاظفر فان اظافير عنده انما
هو جمع وهو الجمع جمع ظفر على اظفار ثم اظفار على اظافير قال بعضهم ثم
اظفور ملحقة لها بناء دلحوج بدليل ما اضاف اليها من زيادة الواو معها هذا مذهب
بعضهم **قلت** ويشترك مع الظفر في الصيغة الظفر والظفر دائما يكون في
العين يحللها منه عاوه كالظفر ويقال هي لحمة تنبت عند الماق حتى تبلغ السواد
وربما احدرت فيه ويشترك ايضا معه في الصيغة الظفر ضرب من العظام اسود
على شكل ظفر الانسان يوضع في المدحر والجمع اظفار واظافير وشترك ايضا الظفر
وهو ما ورا معقد الوتر الى طرف القوس قال ابن سيده وخص بعضهم به
القوس العربية قيل طرف القوس والجمع ظفر **قلت** القناة التي ابكرها ابن
سيده في كتاب النبات من ظفر حكاها الفعلي عن الحسن قال وقرا الحسن ظفر مكسورة

واجتهاد ولا يكلم به احد وعن يحيى بن معين قال ما رأيت احدا يحدث لله غير وكيع بن الجراح
وهو احب الي في سفيان من ابن مهدي واحب الي من ابي نعيم وما رأيت رجلا اسرد للحفظ
من وكيع ووكيع في زمانه كالاوزاعي في زمانه قال احمد بن عبد الله وكيع كوفي ثقة عابد
صالح حفاظ للحديث وكان يفتي وقال ابن عمار ما كان بالكوفة رجل من وكيع اتقى الله
ولا اعلم بالحديث من وكيع كان رجلا وقال محمد بن سعد توفي وكيع بفيد منصرفا
من الحج سنة سبع وتسعين ومائة وقيل مات ابن عيينة والمروزي مات احمد بن حنبل وولد وكيع
سنة تسع وعشرين ومائة قتيبة بن سعيد بن جميل بن طريف بن عبد الله الثقفي مولاهم
البغلاني بفتح الباء الموحدة وسكون الغين المعجمة وبعد الالف نون ابو رجاء البلخي
قال كلا بادي وكان طريف مولى الحجاج بن يوسف وخياره وهو اخو قدامة بن سعيد بن
جميل سمع الليث بن سعد وبكر بن مضر ومالكا وابن عيينة واسمعيل بن جعفر وعبد
العزيز بن ابي حازم وجريرا وابن علية وابا معوية والانصاري قال البخاري مات سنة
سبعين ومائتين وقيل توفي ليلة الاربعاء نصف الليل ودفن يوم الاربعاء مستهل
شعبان سنة اربعين ومائتين وهو ابن ثمان وسبعين سنة قال محمد بن جعفر سمعت
علي بن محمد السمسار يقول سمعت ابا رجاء يقول ولدت يوم جمعة تعالى النهار لست بقين
من رجب سنة ثمان واربعين ومائة قال علي بن محمد ومات سنة اربعين ومائتين **قلت**
وهو من مهدي الرواة اتفق الجماعة على اخراج حديثه **الوجه الثاني** في تصحيحه
وقد ذكرنا ان مسلما اخرجه في صحيحه وحسبك بذلك وتابعه على اخراجه ابو داود
والترمذي والنسائي كلهم من حديث قتيبة وقال فيه الترمذي حسن اعني الحديث الذي
اخرجه من رواية وكيع رواه عن محمد بن عبد الاعلى عن عمر عن ابيه وعن قتيبة
عن ابي عوانة عن ابي بشر كلاهما عن طلق فقوله قال وحديث السمي اولى وصحيح
من حديث محمد بن عبد الاعلى يريد ان حديث السمي في وهمه اولى من حديث محمد بن عبد الاعلى
لترجيحه حال السمي على حال محمد بن عبد الاعلى وهو كذلك وبعدم الارجح بالنسبة الى حال بسبه
في الفرق بين ما حفظه وبين ما شك فيه فرجحه معوية لعدم العمل وبين الاتهام بالكذب
اذا ظهر منه ما يدل على الثبت فتوبت روايته وايضا فلروايته شاهد صحيح مرفوع
الى النبي صلى الله عليه وسلم في كتب من هذا العدد ففي الصحيح من حديث سعيد بن المسيب
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الفطرة خمس او خمس من الفطرة الختان
والاستحداد وتقليم الاظفار ونتف الابط وقص الشارب هذه رواية سفيان بن عيينة
عن الزهري وفي رواية يونس عنه بسنده عن النبي صلى الله عليه وسلم الفطرة خمس الختان
والاستحداد وقص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط **الوجه الثالث** اختلاف رواية
مصعب هذه على رواية سعيد بن المسيب وان كانت تلك اجل لزيادة الفائدة بذكر
ما لم يذكر في تلك الرواية وهي خمس من الخصال **الوجه الرابع** في بيان معرفة

وفيه

وفيه مسائل **الاولى** قال الراغب اصل الفطرة الشق طولا يقال فطر فلان كذا
فطرا وفطر هو فطورا وانفطر انفطارا قال تعالى هل ترى من فطور اي اختلال
وهي فيه وذلك قد يكون على سبيل الفساد وقد يكون على سبيل الصلاح قال تعالى
السماء منفطر به وفطرت السماء جلسها باصبعين وفطرت العين اذا عمصته بجرحه
من وقته ومنه الفطرة وفطر الله الخلق وهو ايجاده الشيء وابداعه على هيئة مترشحة
لفعل من الافعال نحو قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها فاساره سبحانه الى
ما فطر اي ابدع وركز في الناس من معرفته وهو المشار بقوله تعالى ولئن
سألتهم من خلق السموات من خلقهم ليقولن الله وقل الحمد لله فاطر السموات والارض وقال
الذي فطرني والذي فطرنا فاقض ما انت قاض اي ابدعنا واوجدنا ويصح ان
يكون الانفطار في قوله السماء منفطر به اشارة الى نزول ما ابدعها واقامه عليها
منه والفطر ترك الصوم يقال فطرته وانفطر هو وقيل للكمأة فطر من
حيث انه ينفطر الارض بخروج منها قال الزمخشري فطر الله الخلق وهو فاطر
السموات مبدعها وانفطر الامر انشق عنه وكل مولود يولد على الفطرة اي على
الحالة القابلة لدين الحق وقد فطر هذه الشجرة وفطر الله الشجر بالورق فانفطرت
وتفطرت الارض بالنبات وتفطرت اليد والثوب تشققت وفطرنا البعير طلع
وهنا كلام يفطر الصوم اي يفسده وفطره الراوي الشيخ والاخر الطين وعجين
طين فطور وهو ما خبزا وطبزه من ساعته قيل ان يختمر فخلط فطير لم يلق الداعي
وسوط فطير محرم لم يمرن بالداعي وسيف فطار عجل حديثا لم يصقل قيل فيه فسيقول
يقول قلب مطار وسيف فطار وافطر الصائم وافطره غيره وفطره وفلان يفطر
الصوم يفطور حسن واذا عربت الشمس بعد افطار الصائم اي دخل في وقت الفطر ونحن
فطيره وفطوره وهي الساعة التي يدخل يوم الفطر ومن المجاز ولا حسر من الراي الفطر
ويقول رأيه فطير وليس مسطر انتهى **قلت** احد الراغب في الفطر بمعنى الشق
وقيد الطول ولم يقيده ابن سيده بذلك بل قال فطر الشيء يفطره فطرا وفطره شققه
والفطر الشق وجمعه فطور وفي التنزيل هل من فطور **الثانية** قال الراغب
القص تتبع الاثر يقال قصصت اثره والقصص الاثر قال تعالى فارتدا على آثارهما
قصصا وقالت لاخته قصيه ومنه قيل لما سمي من الكلام قصص وقصصت
خبره والقصص الاخبار المتتبعة قال عز وجل ان هذا لهو القصص الحق وقال عز وجل
لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وقال عز وجل فلما جاءه وقص عليه القصص وقال
نحن نقص عليك احسن القصص وقال تعالى فلنقصن عليهم بعلم وقال تعالى ان هذا القرآن
يقص على بني اسرائيل فاقصص القصص لعلهم يتفكرون والقصاص تتبع الدم بالقود قال تعالى
ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب والخروج قصاص وقال اقتص فلان فلانا وضربه ضربا

www.alukah.net

الكلام عليه من وجوه الوجه الاول في التعريف بمن ذكر فيه مصعب بن سنيه بن حسن بن سنيه
بن عثمان بن طلحة القرشي العبدري الحجبي المكي عن طلق بن حبيب العنزي ومسافع بن
عبد الله الحجبي وصفية بنت شيبة بن عثمان العبدرية وعنه عبد الملك بن عمير اللخمي
وزكريا بن ابي زائدة الهمداني وعبد الله بن ابي السفر الثوري وعبد الله بن مسافع الحجبي
ومسعر بن كدام الهلالي وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريج المكي قال ابن ابي حاتم
ذكره ابي عن اسحق بن منصور عن يحيى بن معين انه قال مصعب بن سنيه ثقة وقال
ابن صالح مصعب بن سنيه صاحب الكعبة مكي ثقة **قلت** وقد اخرج له مسلم
في صحيحه ولم يحل من مس وقال الاثرم سمعت ابا عبد الله احمد بن حنبل يقول مصعب
بن سنيه روى احاديث مناكير وقال ابن ابي حاتم سالت ابي عن مصعب بن سنيه فقال
لا يحمد ونه وليس بالقوي وقال النسائي مصعب بن سنيه في حديثه شيء وقال في موضع
اخر منكر الحديث وقال الدارقطني مصعب بن شيبة ليس بالقوي ولا بالحافظ
قلت اكثر هذه الاقوال ليس بالشديد وقول احمد روى احاديث مناكير لا
يقتضي بمجرده ترك رواية حتى يكثر المناكير في رواية ويشهد له ان يقال فيه منكر
الحديث وقول من قال ليس بالقوي ولا بالحافظ وليس بالقوي يحتمل ان يراد به
انحطاطه عن الدرجة العالية في الحفظ وقول ابن حاتم لا يحمدونه يحتمل مثل هذا
اي لا ينزلونه منزلة الكاملين في الحفظ واشد ما ذكروه قول النسائي منكر الحديث في
حديثه مناكير وقد قال احمد بن حنبل ممن اتفق الناس على قبول حديثه رواه واسند
اليه ان له مناكير وزكريا بن زائدة وابو زائدة قيل اسمه خالد بن ميمون وقيل ميمون
بن شبرواز وقيل اسمه كنيته وقال يحيى اسمه هميرة ابو يحيى الاعمش الهمداني الوادعي
قال الكلاباذي مولى محمد بن المنتشر الهمداني الكوفي وهو اخو عمرو وعلي ابني زائدة روى
عن ابي عمرو عامر بن شراحيل الشعبي وابي المغيرة سماك بن حرب وهشام بن عروة وابي اسحق
عمرو بن عبد الله الهمداني السبيعي وابي يحيى قتادة بن يحيى الهمداني الحارثي الكوفي وسعيد
بن عمرو بن اشوع الهمداني الكوفي القاضي وسعيد بن ابرهيم بن عبد الرحمن بن عوف
الزهري القاضي روى عنه ابو سطام سعيد بن الحكم الكلبي وابو عبد الله سفيان
بن سعيد الثوري ومحمد بن فضيل بن غزوان الضبي ووكيع بن الجراح العبدي وعبد الله
بن المبارك الحنظلي ويحيى بن سعيد القطان وعيسى بن يونس بن ابي اسحق الهمداني السبيعي
وابو اسامة حماد بن اسامة القرشي وابو نعيم الفضل بن دكين الملائي وعبد الله بن موسى
العبسي وابنه يحيى بن زكريا بن ابي زائدة مات سنة ثمان واربعين في قول ابي نعيم وغيره وذكر
الكلاباذي عن ابي نعيم انه مات سنة تسع واربعين ومائة وقد اخرج البخاري ومسلم لجماعة
حديثه قال الاثرم سمعت احمد بن حنبل يقول زكريا بن ابي زائدة ثقة وقال احمد وابن صالح والنسائي والدارقطني
زائدة احفظ من ابيه عبد الله منه ما اقربه من اسمعيل بن ابي خالد **قلت**

وقد اخرج الترمذي حديثه عن الشعبي عن الحرث بن مالك بن البرصاء قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم
يوم مسح قال يقول لا تعزى هذه بعد اليوم الى يوم القيامة وقال الترمذي هذا حديث
حسن صحيح وهو حديث زكريا بن ابي زائدة عن الشعبي لا نعرفه الا من حديثه وتصحيح
ما انفرد به الراوي يعدل له قال ابن ابي حاتم سمعت ابي يقول زكريا بن ابي زائدة ليس الحديث
كان يعسر واسرائيل احب الي منه يقال ان المسائل التي يوردها زكريا لم يسمعها من عامر انما اخذها
عن ابي حريز يسل اوراقه عن زكريا بن ابي زائدة يقال ضوئه يدلس كثيرا عن الشعبي
وقال ابو بكر الاثرم وزكريا بن ابي زائدة ليس به باس وهو دون شعبة وسفيان وقال
صالح بن احمد بن حنبل قال ابي اذا اختلف زكريا واسرائيل كان زكريا احب الي في ابي اسحق
من اسرائيل قال ابي اقربهما وحديثهما عن ابي اسحق ليس سمعناه باخره وقال علي بن
المديني سالت يحيى بن سعيد عن زكريا بن ابي زائدة فقال ليس به باس وليس هو عندي مثل اسمعيل
قلت يعني ابن ابي خالد **قلت** وهذه التصحيحات في هذه الاقوال اما ان يرجع
الى نسبته الى التدليس وذلك موجود فيمن اتفقوا على قبول رواياته اذا لم يصرح بالسماع
بالنسبة الى غيره لقول ابي اسحق صولح وقول الثوري هو دون شعبة وسفيان وقول
يحيى بن سعيد فليس هو عندي مثل اسمعيل وليس من شرط قبول رواية العدل ان لا
يكون غيره احفظ منه او اولى في الرواية وانما يحتاج الى هذا في باب الترجيح عند اختلاف
الرواة وليس من القدح في الرواية التي لم تعارض في شيء وهذا النوع من الحديث ينبغي ان
يفرد له باب او يفرد له تصنيف ويعد في علوم الحديث بل هو من اخفاها للحاجة اليه
في الترجيح وانت اذا كنا الان انه فعل ذلك واشد ما ذكر منها يقلنا ه قول احمد منه وفي
اسرائيل منه باخرة يعني من ابي اسحق وهذا يقتضي ان صح سماعهما منه وجاز ضعف رواية
عن ابي اسحق دون غيرها ووكيع بن الجراح بن مليح بن عدي بن فارس بن حسان وقيل ابن يونس
بن سبعان بن الجراح بن عمرو بن عبيد بن راس بضم راء المهملة وفتح الهمزة بن كلاب
بن عامر بن صعصعة ابو سفيان الراسبي الكوفي احد اكابر الطائفة وامام من ائمة المحدثين
سمع اسمعيل بن ابي خالد والاعمش وهشام بن عروة وحنظلة بن ابي سفيان وملك بن مغول
والسفيانين وجماعة غيرهم روى عنه ابن المبارك ويحيى بن ادم وقتيبة بن سعيد وقبيصة
واحمد بن حنبل وابو بكر بن ابي شيبة وعلي بن المديني ويحيى بن معين قال احمد
بن حنبل ما رايت اعون للعلم ولا احفظ من وكيع ما رايته سال حديث الا وما واحدا
ولا راى معه كتابا ولا رفعه قط وعن احمد ايضا حدثني من لم ترعيناك مثله وكيع
بن الجراح وعنه هو احب الي من يحيى بن سعيد فقيل له كيف فضله وكيعا فقال كان
وكيع صدوقا لحفص بن غياث فلما ولي القضاء هجره وكيع وكان يحيى بن سعيد صدوقا
لعاد من معاد فولي القضاء معاد ولم يهجره يحيى وعنه ايضا ما رايت رجلا قط مثل
وكيع في الحفظ والعلم والاسناد والابواب ويحفظ الحديث جدا ويذاكر بالفقه مع

ان التغير عن الصوم لا يكون الا بعد الزوال فان ذلك غير منضبط وربما اختلف بحسب اختلاف
الناس وقوة المعدة وضعفها وطول النهار وقصره والثاني انه على تقدير التسليم
فيه خروج عن الاطلاق فان تغير فم الصائم يحصل قبل الزوال جزما فيندرج تحت اللفظ
فان كان ذلك مقتضيا لكراهة الازالة فاللفظ يقتضيه وتقييده بتغير يحدث عن الصوم
بخصوصه خلاف الاطلاق لكنه قد يوجد من جهة ان المقصود اظهار شرف الصوم وهذا
الاعتبار لا يدفع المنع المذكور وعلى الجملة فليس هذا بالظاهر الذي والعمومات التي
يدل على استحباب السواك عند كل صلاة او عند كل وضوء تقتضي لانه وافضاؤها
له اظهر من الاستدلال على الكراهة بهذا الحديث لما يحتاج اليه من المقدمات التي بينها
عليها ولان دلالة حديث الخلوف على ما ذكر ليست مقصودة ودلالة استحباب السواك
عند كل صلاة وعند كل وضوء مقصودة والذي يقتضيه الظاهر انه حيث حمل مسمى
الخلوف قبل الزوال او بعده وثبت ان الحديث يقتضي كراهة ازالته ان يثبت الحكم ثبوت
الخلوف مطلقا وذلك بعد اسقاط الطرق المرجح من العمومات الدالة على استحباب
السواك عند الصلوات الواقعة بعد الزوال ومن دلالة هذا الحديث وقد بينا وجه الترجيح
انما قال شيخنا ابو محمد بن عبد السلام وانما يحمل الصائم سنة رائحة الخلوف فقط
وفضله الشافعي رحمه الله على ازالة الخلوف بالسواك مستدلا بان رسول الله اطيب من ريح المسك
ولم يوافق الشافعي على ذلك اذ لا يلزم من ذكر الفضل حصول الرجحان بالافضلية الا ترى
ان الوتر عند الشافعي في قوله الجديد افضل من ركعتي الفجر مع قوله عليه السلام ركعتا الفجر
خير من الدنيا وما فيها وكم من عبادة تتاسى الشرع عليها وذكر فضيلتها مع ان عرها اكثر
منها وهذا من باب تزاحم المصلحتين اللتين التي لا يمكن الجمع بينهما فان السواك نوع من
التطهير المشروع لاجلال الرب لان مخاطبة العظيم مع طهارة الافواه تعظيم لا شك فيه
ولاجله شرع السواك وليس في الخلوف تعظيم ولا اجلال فكيف يقال ان فضله الخلوف
يربى على تعظيم ذي الجلال بسبب الافواه ويدل على ان مصلحة السواك اعظم من مصلحة
حمل مسمى الخلوف قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل
صلاة ولكن مصلحته اهم من مصلحة حمل مسمى الخلوف لما اسقط اعتبار المشقة وهذا
يدل على ان مصلحته اهم الى تلك الاعتبار وقد نص على اعتباره بقوله لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة والذي ذكره الشافعي رضي الله عنه يخصص
العام لمجرد الاستدلال المذكور المعارض بما ذكرناه ولا يصح قياسه على دم الشهيد لان
الشهيد مناج لربه فشرع له تطهيره بالسواك وحمل المسك فصار حينئذ عرفه ناحية
ولا يصح مع ذلك الالحاق انتهى واعلم ان القول بان ازالة الخلوف مكروهة لا يلزم
ان علة ذلك عدم مصلحة حمل مسمى الخلوف على مسمى السواك وقد اجاب المالكية او من
اجاب منهم عن الاستدلال بهذا الحديث من هذا الوجه بان الخلوف من المعدة وان السواك

لا يزيله

الرابع

لا يزيله فقال بعضهم بل يزيله فيقال عليه ان اردت بكونه من المعدة ان سببه ومنشاه
منها فهذا صحيح لان المعدة اذا خلت ارتفعت منها ابخرة تعلق باللسان والاسنان
فتغير رائحة الفم فان اردت بقولك ان السواك لا يزيله ان السواك لا يقطع مادته
من المعدة فهذا صحيح لكنه لا يلزم منه ان لا يزيل ما تعلق باللسان والاسنان فان
تحدث من تلك المادة شيء اخر كان حكمه حكم الاول في الازالة وان اردت ان
السواك لا يزيل ما تعلق باللسان والاسنان وحدهما فهذا ليس بصحيح وانما
دعوى ان السواك يزيله اذا كان من المعدة يحتاج مدعيه الى بيانه **الثالثة
والعشرون** قد ذكرنا ان قوله تعالى يدع شهوته وطعامه من اجلي يقتضي
ان ما ليس كذلك فليس بصوم وكذلك ايضا يقتضي ان ما هو كذلك فهو صوم فلو قابل
احد من الحديث ان علة الرياء المطعومات الطعم كما يقول الشافعية وقرر ذلك
بان قال ان كان الحكم المعلق بالطعام معلق بالمسمى منه وهو الطعم لزم ما ذكرناه
لكنه كذلك فيلزم ما ذكرناه وانما قلنا انه كذلك لانه اذا ثبت ان وجود المذكور
يقتضي صحة الصوم لم يجز ان لا يكون الحكم المعلق بالطعام يقتضي تعلقه بالمسمى
منه وهو الطعم لانه لو لم يتعلق بالطعم لزم ان يحصل الصوم عند ترك الشهوة للطعام
واستعمال المشروب كالماء ملا وذلك باطل بالاجماع ولا كذلك اذا تعلق بالطعم
فانه يقتضي حصول الصوم عند ترك الشهوة والطعام والشراب جميعا واذا كان
المعلق بالطعام يقتضي المعلق بالطعم وان ذلك موجود في مسئلة الرياء فيكون
العلة هي الطعم فيقال له هذا مبني على اعتبار لفظ هذه الرواية وقد بينت في رواية
اخرى فيجب ان يضم ذلك الى باقي هذه الرواية لوجوب العمل بالروايتين معا
فيبطل الاستدلال لانه مبني على ما اقتضت هذه الرواية من الاقتصار على ذكر الشهوة
والطعام واعلم ان هذا الوجه وفي كثير من الوجوه التي يذكرها يقول
انه قد يدل على كذا او قد يستدل بها على كذا انما يدل ذلك الظن الراجح من حيث هي وهذا
لا يناقضه الا انها لا تدل من ذلك الوجه وانما انه يكون هاهنا مانع من جاح من العمل
بذلك الدليل فلا يعارض دلالة ذلك من حيث هو هو ولا يدعي ايضا انها المعارض
الراجح والمانع من العمل بذلك والواجب على المجتهد الطالب لتحقيق الحق وانما يكلم
النظر التام فيما يكون مانعا ومعارضا راجحا ولا يمتنع ايضا على المباحث ايراد تلك
الموانع والمعارضات الراجحة وتقطع النظر فيها والله اعلم **الحديث الثامن**
وروي من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر من
الفطرة قص الشارب واعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم
ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص الماء قال زكريا قال مصعب ونسيت العاشرة
الا ان تكون المضمضة وزاد وكيع انتقاص الماء يعني الاستنجاء

وغسل الرجم

بحثا وبطؤا بذكره في المسألة بعدها **الحادية عشرة** اذا قيل افعل كذا لكذا
فله معنيان احدهما ان يكون اللام تعليلا للامر بذلك الفعل والثاني ان يكون
امرا بفعل الفعل ذلك الشيء يا دابلنا اكرم زيدا لانه عالم وكان ذلك تعليلا للامر بالاكرام
بلا لزوم منه الامر بالتعليل حتى لو اكرمه ولم يقصد بالاكرام التعليل بالعلم كان
ممتثلا واذا جعلنا امرا بالتعليل بمعنى اكرمه معللا اكرامك له بكونه عالما فلو اكرمه
لا لاجل ذلك لم يكن ممتثلا فظهر الفرق بين التعليل للامر والامر بالتعليل وكذلك
نقول في باب مدح الفعل وتعليل مدحه بعلة فلفظ اجل او ما في معناه واذا ثبت هذا
نقول قوله تعالى يدع شهوته وطعامه من اجلي يحتمل امرين احدهما ان يكون تعليلا للامر
اي انه فعل ذلك بسبب امري له بالصوم ولا يلزم ان يكون فعل ذلك معللا بالفعل بانه
لاجل الله تعالى ويحتمل المعنى الاخر وهو ان يكون مهددا على كونه فعل ذلك لاجل الله
تعالى اي يقصد به كونه لله تعالى وعلى هذا الثاني يمكن الاستدلال الذي ذكره
القائل وعلى الوجه الاول لا يصح **الثانية عشرة** الامر بالاخلاص الكلام فيه
كالكلام في الثانية من **الثالثة عشرة** ويتعلق بهذا الذي يعلم ان اضافة العبادة
الى الله تعالى بانه هل يحتاج الى المراد اليه بالفعل لا بالقوة وفي المثل خلاف
من الفقهاء مذكور في الصلوة **الرابعة عشرة** قد تقدم من الكلام في معنى كون
الصوم جنة ما يهدي الى ما يرشد الله اللفظ من التعليل لعدم الرشد والصحيح كونه
جنة على حسب المعاني التي بيناها في كونه جنة هل هو راجع الى امر شرعي او امر وجودي
الخامسة عشرة في معناه لغة اختلف الناس في الكلام هل هو
حقيقة في الالفاظ مجاز عن المعنى العام بالنفس مجازا اطلاق لفظ الدليل على المدلول
او هو حقيقة في المعنى العام بالنفس مجاز في اللفظ مجازا اطلاق لفظ المدلول
على الدليل او هو مشترك بينهما ورجح بعض المتأخرين المتقدمين لكلام النفس كونه
حقيقة في اللفظ **السادسة عشرة** من جعله حقيقة في اللفظ عمل عليه قوله
عليه السلام فليقل اني صائم على الحقيقة ومن جعله حقيقة في كلام النفس حمل اللفظ عليه بلا كون
مأمورا بقوله لفظا والمجاز على كل مذهب سائغ في ان يجعل احدهما مرادا من الخبر
السابعة عشرة اختلف العلماء في انه يقول ذلك جهرا او على اقوال بالفرق
بين الصوم الواجب والنفل ففي الواجب يجهر لعدم الخوف من وقوع الرياء في
العمل بخلاف النفل في نفسه للحرج من ذلك وهذا التعليل يناسب الصوم المستحب في
وجوبه من الناس واما الصوم الذي يختص به بعض الناس كالنذور فلا يناسبه
فلا يجهر **الثامنة عشرة** لا شك ان المقصود بهذا الخبر عرب المناسب ولكن
اللفظ الاعلى ذلك بعينه لكنه معلوم جزما والا لكان هذا القول بالنسبة الى
هذا الامر اجنبيا مثل ان يقول قام زيد وقام عمرو فالاناسب للتعليل وتكون

الامر بعدم الشتم جزءا من مطلق كونه صائما فيكون بلفظ اني صائم اجنبيا معدوم
المناسبة والمعلوم خلافه **التاسعة عشرة** اذا كان المقصود هو النهي عن
السب فهل يعطي ذلك احكام صيغة السب حتى يدل ذلك على فساد الصوم بالسب
كما لو قال لا تسب في الصوم بناء على ان النهي عن الشيء يقتضي الفساد لا سيما في العبادات
وانما خرج على هذا لانه وان كان النهي واقعا على السب لكنه مخصوص بالصوم فيكون
الصوم الموصوف بانه مسبوب فيه منهيا عنه فيخرج على ان النهي يقتضي الفساد
كما قلناه اولا يعطي احكام صيغة السب هذا بحث فيمكن ان يقال انا اذا جعلناه
دالا على النهي يعطي احكام النهي ويمكن ان يقال ان تلك الاحكام من لوازم الصيغة
المخصوصة اعني الافعل وانما يدل هذا على مجرد ترجيح الترك ويكون حكم الدليلين
احكام الصيغة المخصوصة وكذلك قول الخبر اذا كان بمعنى الامر هل يعطي حكم
صيغة الامر في الوجوب لانا نزلناه منزلة مهزوما لو لفظه او يقال ان الحكم
مراحكام الصيغة المخصوصة التي هي افعل مثلا **العشرون** اذا اعطي
حكم صيغة النهي استدل به على من يقول ان ذلك يفسد الصوم لان النهي يدل
على الفساد وقد يستدل به على الاولى من يقول بانه يفسد الصوم ويؤيد هذا بقوله
صلى الله عليه وسلم من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله به حاجة في ان يدع طعامه
وشرابه فانه يعبر انه يمنع معه الاكل الطعام والشراب وذلك يحرمه ليس بعبادة
واذا امتنعت العبادة امتنع الصوم **الحادية والعشرون** يحتج على هذا
الاستدلال وهو ان يقول قولنا المقصود من هذا الكلام كذا يحتمل امرين احدهما
ان يكون ذلك الكلام استعمل للدلالة على ذلك بالمطابقة حقيقة او مجازا ويحتمل ان
يكون يدل عليه بطريق اللزوم او السياق فعلى الاول يقترب ان يكون اللفظ بمعنى ما دل
عليه به وان نزل منزلته على طريقه وعلى الثاني لا يلزم ذلك فيامله جدا فيظهر
صحة هذا الاستدلال او عدمها **الثانية والعشرون** قوله عليه السلام لخلوف فم
الصائم فيستدل به الشافعية على كراهة السواك للصائم بعد الزوال قال الشافعي
رحمه الله واكره بالعشي لما احبه من خلوف فم الصائم وقد حكينا عن جماعة من اهل
اللغة ان الخلوف التغير من غير تخصيص ومقتضاه لا يوجب تخصيص الكراهة بما بعد الزوال
الا ان يبقى ان التغير لا يحصل الا بعد الزوال والوجود يدل يساعد على ذلك ويقال ان التغير
قد يحصل قبل الزوال ولكنه لا يسمى خلوفا الا بعد الزوال وهو خلاف ما نقلناه عن
هؤلاء الجماعة من اهل اللغة وكذا لا نعلم احدا منهم خصص الخلوف بما بعد الزوال
او يقال ان المراد تغيرا يحدث عن الصوم والتغير الحادث عن الصوم انما هو بعد
الزوال فلما استدل بالحدث بعض الشافعية قال والخلوف بضم الخاء واللام وهو
الرائحة وذلك يحدث من الزوال الى اخر النهار وهذا يبدو امران احدهما النزاع في

الألوكة
www.alukah.net

على خلوف فم الصائم ثوابا اكثر مما يثيب على استعمال رائحة المسك حيث ندب الشرع الى
استعماله فيها كالجمع والاعياد وغير ذلك ويحتمل ان يكون ذلك في حق الملائكة
يستطيبون ريح الخلوف اكثر مما يستطيبون ريح المسك انتهى واقول لما كانت
لفظة اطيب مذكورة في الحديث كان من وظائف الشارح ان يعرض لمعناها ونظر
هل يمكن اجراؤها على ظاهرها المعلوم في العادة او لا فان لم يمكن يطرق
وجه المجاز فهذا داع الى بيان استحالة ارادة المعنى الظاهر منها عونا والذي يدل
من استحالة الاسناد على الوجه المعلوم في العرف يتفق عليه بين المتكلم والمتعلق
المتوكلين في التنزيه وانما اختلفا في اللذة العقلية وليس هذا موضع الكلام على
ذلك وانما يجوز هذا الظاهر الحسي المصرح المتروح بالجسمية والالفاظ
لعترته وانما المجاز الذي ذكره ابو العباس وجعله الطيبية مجازا على الكثرة
الثواب فهو عندي مجاز بعد لانهما انما يشتركان في معنى الاكثرية وكون كل
واحد منهما مطلوبا مرغوبا فيه وهما بان علاقتان عامتان بعدتان عن محل المجاز
والعلاقة كلما ضعفت بعد المجاز وما لعلك هذا من جهة النظر الى الفرق البعد
من حيث هو هو وجد معارض يمنع من هذا الضعف ويحسن المجاز الا ترى
الى قول الشاعر صار الثريد في رؤس العيدان فانه يراه وان بعدت العلاقة
فيه اذا نظرت الى معناه وهو ان الورع يمنعك فيسل فيه ويصلحه فيعالج
الى ان يصير ثريدا وجدت العلاقة بعيدة وقد ذكرنا ان ذلك موجب لضعف المجاز
من حيث هو هو لان البعد يعسر على الذهن الانتقال من محل الجمعية الى محل
الجواز وبالعكس في القرب لكن الذي حسن هذا انه لما قال صار الثريد في رؤس
العيدان اخبرنا من سطلة الحس فتشوفت النفس لما وجه ما حكم به فاذا نظرت
ادركته ادراك الملك الظاهر مطلوبه فالذ به واذا نظرت الى قول الآخر
وما الولد النبع ليس يثمر واحطا سرب الوحش من غير النبع ومعناه ان النبع
يعمل منه القسي ويرمى عنها فيوجد سرب الوحش فيكون ثمرا للنبع بهذا الاعتبار
نظرت فيه محلا للقبول لكنا نقصر عن درجة صار الثريد في رؤس العيدان لان
فيه ان الذات التي صارت ثريدا في رؤس العيدان من جنسه يقرب من الحقيقة
قربا لا توجد في سرب الوحش بالنسبة الى رؤس النبع والولد الذي اراده وهو
ابو عبادة البحتري والبيت الذي اشار اليه هو قول البحتري والنبع غرسا ان
ما ترى اسنة لو وانما اشتركا في وصف عام وهو السبب الحصول المسبب
فالحط عن رتبة الثريد فهذا مثال لبعد العلاقة مع الاستحسان لوجود
المعارض لذلك الضعف ووجوه الاستحسان والاستقباح في المجازات
والاستعارات تعدان يتيسر الوقوف على كلها والتعبير عنها وانما نذكر من
الحدود

الحدود لانواعها والذي ذكره اهل علم البيان في هذا الانفي بذلك يسم رجع الى المقصود
يقول يحتمل التعدية هاهنا والله اعلم عنده العمية او عنده العلم ويكون
المعنى ان الخلوف اطيب في العمية او في علم الله تعالى بانه يوم اطيب من ريح المسك
يعني ان الله تعالى يجعل رائحة الخلوف كرائحة المسك يوم القيمة كما في دم الشهيد
وهو الفصل الذي ذكرناه بقصده امران احدهما بيان الحاجة الى ذكر ما يتعلق بعلم
الاصول والكلام تنبيها عن الجواب عن قول من يمنع الخوض في مثل هذا والثاني
انه اذا اقتضتم في العلاقة من الغرض البعيد وان البعد سبب للرجوحية الا
لغرض حسن ما قال واما قول ابو العباس رحمه الله الحامل من المعارض المرجح
يستطيبون ريح الخلوف اكثر مما يستطيبون ريح المسك فان اراد بذلك في الدنيا
فهو خلاف ما جاء ان الملائكة تنادي مما تنادي منه سوادم وما جاء ان السواك يطلب
لطيب الفم بسبب الملائكة وان اراد ان يكون ذلك يوم القيمة فيه مجاز حذف
المضاف اي عند ملائكة الله وعلى ما قلناه لا حاجة الى هذا الحذف السادسة
والعشرون بات من يستبعد ان الفرح عند الفطر بمثل الماكول والمشروب
ويستحط هذه الدرجة عن ان يكون مذكورة معنيه في هذا الموضع مفردة بالفرح
عند لقاء الله تعالى واقصى ذلك ان يحمل الفرح بالفطر على ان المراد الفرح بكمال
عبادته وصومه ليرجع ذلك الى مناسبة احوال المتعبدين بالتعظيم المقصود المنا
للامران بالفرح بلقاء الله تعالى وذلك لاحتمال اخر وهو ان يكون الفرحة عند افطاره
بما حصل له من الثواب الذي لا يعلمه الا الله جل وعز وفرحه يوم القيمة بما يصل اليه
منه فانه ما وجب له من فضل لن يخلفه الله اياه وفيه لاحتمال اخر وهو ان الفرح
بان له عند فطره دعوة مستجابة وله يوم القيمة فرحة بالثواب والجزاء وذكر اخر
وهو ان للصائم فرحتين احدهما عند الافطار وهو ان تصدق الله سعيه عليه
عند اسلاح النهار وله ما ذكر لمن وصل الليل بالنهار وتعجل هلاكه لكنه وان تعرض
بالصيام للهلكة فقد رضي الله تعالى منه دونها او مسلمه ليزداد خيرا ويرى ايام منها
مهلة فله هذا البر الوارد عليه من الله تعالى فرحة وما يرد عليه يوم القيمة
من الثواب فرحة ذكره الحلبي وهذا كله عندي ليس بالقوي لوجهين احدهما انه صح
في بعض الروايات فرح بفطره واذا لقي ربه فرح بصومه وظاهرهما ان الفرح
بعين الفطر والثاني ان انبساط النفس بسبب نيل ما يزيل الحاصل بسبب الصوم
من الجوع والعطش وهذا الامر الطبيعي يمكن ان يعبر عنه بالفرح ويكون الفرح بلقاء
افتراقه بالفرح بلقاء الله تعالى يحقق وقوع الموعود به من الثواب عند لقاء الله تعالى
تعالى لاقترانه بالمحقق حسا ووجودا فمعنى ان الفرح بلقاء الله تعالى محقق الوقوع في الآخرة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الذي هو اخف لاجل تاكيد النهي كما ذكرناه وحصل الجمع بين ذكر الاهم وبين الترقي
لتاكيد النهي **الثامنة عشرة** قوله عليه السلام فليقل اني صائم اي امرء صائم لا
يحمل الثاني على التاكيد لان التاكيد اللفظي اعادة اللفظ او مرادفه كقوله تعالى اولى
لك فاولى ثم اولى لك فاولى بخلاف قوله اكاد ما اكاد وقوله اني امرء صائم ليس كذلك
ويدور في بعض الروايات اني صائم اني صائم وذلك تاكيد جزما يقول اما اني صائم فقد
يحمل على قاعدة وهو ان الكلم المضاف الى الذوات قد يكون المقصود بها صفاتها
القائمة بها اما لمناسبة بين تلك الصفات وما يراد تحصيله والحث عليه كما تقول
لمن يحسن ولحادي كلامه انت تقول هذا والمقصود صفاته المقتضية لذلك الاحسان
ولعل لهذا والله اعلم وكانا عالمين وقول الراجز انعتها اني من نعاتها
او تكون تلك الصفات منافية لما يصدر عنه كما تقول لمن يفعل فعلا لا يليق به انت
تفعل هذا يريد ان وصفه ينافي ذلك الفعل فاذا تكرر هذا فيكون اني صائم اشارة
الى منافاة صفته التي هي الصوم للرفث والصخب واما قوله اني امرء صائم فمعنى
اخر وهو منافاة الرفث للصوم على سبيل العموم في حق كل امرء والاشارة
الى العلة في امتناعه هو لانه من جملة افراد ذلك العام الذي يتعلق الحكم فالاول
يرجع الى امر مخصوص والثاني يرجع الى عموم يدخل هو تحته فان قلت من اين يلحق
العموم في اني امرء كل امرء صائم قلت لان المقصود التسجيل وهو ان هذا الذي
اوصوله يرفث ولا يصخب وهذا لا يدفعه من مقدمة اخرى وهو كل امرء صائم
لا يرفث ولا يصخب فيكون التقدير هكذا اني امرء صائم وكل امرء صائم لا يرفث
فانا لا ارفث بلا شك ان يكون العموم حاصلا في كل امرء صائم لا يرفث حكما وشرعا
لانه لو لم يكن عاما فالقسم الحال منه اني صائم لو الرفث وصائم ليس له الرفث لم يلزم ان يكون
هذا المنسوب لا يرفث **التاسعة عشرة** فائدة الامر بهذا القول تذكر النفس
بالحالة التي وجد ما يدخل عنها وتغيبها عن الذهن وهو المشابهة للبغضة لقوله ان
البغضة ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون اي
والله اعلم تذكروا ما يوجب عدم الاجابة لداعي الشيطان كجلال الله وعظمته وما يجب ان
يكون الانسان عليه من الحياء منه **العشرون** فائدة التكرار لهذا القول تاكيد المعنى
في النفس وتقريب النفس الى الامتناع مما ينافي الصوم ويدور الشرع بالتكرار بالاذكار
وفائدته والله اعلم ان الوساوس والغفلات كثيرة الطروق للقلوب والمقصود بالذكر
الحضور ومواطاة القلب للسان فاذا تكرر اعداد الذكر رجي انه يحصل هذا المقصود
ولو مرة واحدة فيحصل الثمرة والثواب الموعود به من استغفر الله عز وجل
الحادية والعشرون اذا كان المقصود بذكر النفس ما يمنع من المنهي عنه فلو
قال فلم خص قوله اني صائم مع انه يمكن ان يقال لفظ اخر يقتضي منع النفس

من ذلك المنهي عنه قلنا فيه امران احدهما الجمع بين الامر الشرعي في الصوم والاشارة
الى مناسبة المعنى اللغوي له ايضا لانه للامساك واذا كان امساكا فليقتض الامساك
عن المسابة وليس كذلك الافعال التي يمنع من عشر اسعار المناسبة اللغوية والثاني
الدلالة على ان مقتضى الصوم الامساك عن هذه الامور ولو ذكر لفظ اخر لاشعر على
ان ذلك مقتضى الصوم لم يقم مقامه كما لو قال اني اخاف الله او ان هذا فعل صبي فان
هذا لا يدل على ان مقتضى الصوم بخصوصه ترك هذه الامور المنهي عنها لاشتراك
جميع المخالفات في ذلك **الثانية والعشرون** امران نقول اني صائم اي امرء
صائم مطلقا وقد يكون المناسب له صائما ايضا كما في الصوم المفروض او المستحب
اذا علم به فكان يمكن ان يقال له انك صائم فاترك ما فعلت ولم يرد بذلك لكن موقوفا له
اني صائم ولعل السبب فيه انا ان جعلنا هذا القول قولا مناسبا مراعاة لمعنى
الرياء اما الصوم او الامر بالمعروف اختص به حزما وان جعلناه قولا لتطيب نفسه
وجهان احدهما ان اهتمامه بنفسه لدعها بعد وجود الداعي له الفعل اولى فانه لقدرة
على الصبر والاندفاع بموعظة نفسه من اقراره على السلع عن موعظة والثاني
ان يعرض لسانه بانه فعل خلاف مقتضى عبادته وكانه يقول انا صائم فاترك ما
سبقني لاكما فعلت انت من ترك ما سبقني مع كونك صائما وهذا كما يقول لمن يريد عنه
عند محاورته اما اخاف الله تعريضا له بانه لا يخافه بالمعصية **الثالثة**
والعشرون قوله عليه السلام في هذه الموضع وفيما لا يحصى من المواضع والذي نفس
محمد بيده او والذي نفسي بيده مقصوده تاكيد الاخبار بالقسم وهذه فائدة القسم كله
ولكن يحتاج الى فائدة تخصيص هذا القسم المخصوص وهو قوله عليه السلام والذي
نفس محمد بيده وفائدته ضم التاكيد في وقوع المخبر عنه بمطلق القسم الى التاكيد بالصدق
في الاخبار بذكر كون النفس بيده وقادرة عليها فائدة **الرابعة والعشرون**
لا يغفلن عن تفضيل الخلوف على اطيب الطيب كما جاء في الحديث وهو اطيب الطيب
يعني المسك واذا كان يحصل التفضيل بما يوجد له في الدنيا من الروائح الطيبة فالعدول
الى تفضيله بالنسبة الى اعلا الدرجات في الطيب تاكيد لعظم فضله الخلوف
الخامسة والعشرون التنزه عن الجسمية ولوازمها وجب استحالة الاستلذاذ
بالروائح في حق الله تعالى على الوجه الذي هو ثابت فيتاتي لابي العباس
القرطبي لا يتوهم ان الله تعالى يسلب الروائح ويستلذها كما يقع لنا من
الله والاستطابة او ذاك من صفات افتقارنا واستكمال نقصنا وهو الغني بذاته
الكامل بجلاله وتقدسه على انا نقول ان الله تعالى يدرك المدركات ويبصر
المبصرات ويسمع المسموعات على الوجه اللائق بجلاله وكماله وتقديسه عن شبه
مخلوقاته وانما نفي هذه الاطيبة عند الله تعالى راجعة الى ان الله تعالى يثيب

www.alukah.net

الاخر قوله تعالى والتين والزيتون فلا اجتمعت في التين والسحور من المعروفين
ومجازه في الحلبس للذين فيها هاتان السحوران فرجح الثاني بقوله تعالى وطور سينين
والزيتون بيت المقدس فاقسم الله بجبل الدمشق ما ذي عيسى وبجبل بيت المقدس لانه مقام الانبيا
كلهم وبمكة لانها ابراهيم ومحمد صلوات الله عليهما وقد جعل عيسى دمشق مناسبة الى
عيسى عليه السلم ورجح هذا الحمل مناسبة هذا القسم لهذه الاماكن المعظمة بما وقع فيها
من النبوات وآثارها فاذا ثبت ان الترجيح ويكون سابق الاحق وقوله عليه السلم الصوم
جنة فاذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل مناسب ان يكون المراد الامر لكن
جنة ولا يعملوا ما يخالفه بما يليق بمناسبة الامر النسبي عن النهي عن ضده ⊙
قلت هذا الامتناع المناسبة من ما تقدم ومن قوله اذا جعلنا الخبر عن الامر
الشرعي فانه مناسب الامتثال ايضا وان كان الامر الى النهي اقرب فالترجيح بالرواية
الاخرى اقوى والله اعلم الحادية عشرة تدعوت ترجيح الحمل على الخبر بالحديث
الاول الصوم جنة من النار ما لم يخرقها فلقائل ان يقول اذا خرقت الجنة
او احرقتها وحملها على كونه جنة من النار يدل الرواية الاخرى فما معنى هذا السبب
الذي الفا فانه كونه جنة من النار لا يظهر منه كونه سببا لعدم الرفث والصحب
والجواب ان في هذا ايما واشارة الى ان الرفث والصحب فيه يخرجه عن كونه جنة
من النار فلكونه جنة سبب النهي عن الرفث والصحب فيه بواسطة كون الرفث والصحب
مذهبان كونه جنة الثانية عشرة لو قال قائل اذا جعلته جنة من النار
ومورث ان ذلك بواسطة كون الرفث والصحب يوجب خروجه عن كونه جنة
والخروج عن كونه جنة لا يقتضي دخول النار فالجواب ان هذا اشارة لطيفة
الى ما حصفا الى عليه الوقوع في الذنوب او اكثرتها فاذا كان المقتضي للدخول موجودا
والمانع مفقودا عمل المقتضي عمله لحصل المقصود من التهديد والتعظيم فان
قلت فما الدليل على غلبة الذنوب او اكثرتها قلت اختبار حال الاكثرين من
الناس والنظر الى اعمالهم وقد سمعت ما حكم كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون
ولو رقت الى اعلا من هذا الوجه موثقا كالامر بالتوبة والاستغفار عموما
من غير تخصيص نحو سعد سعد الذين يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا
وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه علمني دعا ادعو به في صلاتي قلت اللهم اني
ظلمت نفسي ظلما كثيرا ويمكن ان يقال ان ايضا المانع وهو كونه جنة فما شر الخوف
يجوز ان يكون الجنة مقصوره عليه الرابعة عشرة قد يكون الخطاب في قوله
عليه السلم فاذا كان يوم صوم احدكم تفهيم منه خروج النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك
وانه سبق خروج اللفظ على وجه الخطاب لنبيه النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وانه ليس
بمعرضه فلم يكن فاحشا ولا متفحشا ولا صخابا في الاسواق صلى الله عليه وسلم

الخامسة عشرة لعرف حصر الجنة فيه وانما تعصر انه جنة فقط اي سبب المستتر
عن النار اذا سلم من الامور المنهي عنها وقد يكون غيره سببا ايضا وجنة ممن استطاع
ان يسقي النار سبع مرة فليفعل والحسنات يذهبن السيئات ووصف اشيا كثيرة
بالسبب الى النجاة او غيرها من ثواب الاخرة تقتضي مصالح منها الحرص على جمعها
فان قد يقع الشك في حصول بعضها او صحته فاذا كررت كان الرجا في حصول فائدتها اكثر
السادسة عشرة هذا العموم الذي في قوله عليه السلم احد بعد الامر بهذا القول
بالنسبة الى كل احد ويلغي الفرق من احوال السائلين فانهم الوضيع والرفيع والخسيس
والشريف فربما سوبهم خروج الخسيس عنه كما في عادة الناس اذا اساء جليل فعاتبوه ان
يعاقبه الشاتم كان سعى ان يعتزمه ويسامحه لمنصبه واذا سبهم الخسيس عذروه في
مقابلته فالعموم يلغي هذا الوهم ويقطع التنازع السابعة عشرة ولا يرفث
ولا يصخب هذا من النوع الذي يلتفت فيه الى مراتب الترقي والتنزل ويبين ما
سعى ان يذاب وهاهنا انتقال من الادنى الى الاعلى لان الرفث اقبح والصخب من الصحب
فان الصخب الذي هو اختلاط الاصوات من حيث هو هو اما ثاني السكينة والسمت
الحسن والاتيان بالالفاظ الفاحشة من حيث هي هي اقبح وربما كانت مجردة ولذلك
ترى الناس يصطلحون في مباحثهم العلمية ومخاطباتهم ولا يستقبحونه استقباح ذكر
الالفاظ الفاحشة التي تكنى عنها فاذا كان كذلك فالمقصود النهي عن هذه
المنافيات للصوم وتعظيم امر الصوم لعدم كونه جنة واذا اقتدى بالنهي عن
الاقبح لم يلزم منه النهي عن الادنى فاذا اتى النهي عن الادنى بعده كان ابلغ
في تعظيم الصوم وتنزيهه عن المنافيات فكانه نهي عن الاقبح وقيل ولا يصدر
عليه بل على ما يوجد في الصحيح وهذا من حيث النهي الداخل على الرفث والصحب
الذي فيه معنى السعي ولا يشتهر على قول القائل انتقال من الادنى الى الاعلى فاتى
الذي ادعيته من الانتقال من الاعلى الى الادنى بالنسبة الى حقيقة الشيء والنهي دخل
عليها فالانتقال من الادنى الى الاعلى باعتبار النهي الداخل على الشيء لا باعتبار حقيقة
الشيء الذي دخل عليها النهي فالمقصود ان النهي عن الادنى ابلغ في مقصود المنع
والتعظيم من النهي عن الاعلى فان قلت هذا يكفي بالنهي عن الادنى الذي جعله
ابلغ من النهي عن الاعلى الذي هو الرفث كما اكتفى بالنهي عن الناقص عن النهي عن
الضرب قلت هذا ولا خروج الى الجواب والجواب عن السؤال المعلوم
بالعلم والمخبر قد حصل وبعد ذلك سؤال لا يحتمل لان الرفث سبب داع الى ما يفسد
الصوم وهو الجماع لاجل ثوران الشهوة لذكرنا سطر النساء لا سيما مع الافحاش في
حق بعض الناس والصحب لا يفسد الصوم ولا يحتاج بذكرنا سؤال العادة ايهم من
الاعشاء بذكر ما تفسدها فلم يحتمل لسببه الاصمام بذكره وانتقل الى الصحب

ثانيا فبتم ثانيا بحذف مصدر الاول لدلالة فعله عليه والفعل الثاني لدلالة مصدره عليه
وكذلك قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا فعل فيه ما ذكرت لك
وهذا الحذف طرح الزمان والمكان لدلالة ما عليهما عليهما بارشاد المعنى ذلك قوله صلى الله
عليه وسلم لخلوف فم الصائم عند الله يوم القيمة اطيب من ريح المسك المعنى اطيب من ريح المسك
عندكم في الدنيا لان المعنى يفضل ريح الخلوف في يوم القيمة في الطيب على ريح مسك اهل الدنيا
عندهم لا على مسك الجنة فاعلم انها اطيب وليس في الحديث تعرض الى مسك الاخرة
لان اهل الدنيا لا يعهدونه ولا يصلح المشاركة في انفضل المفضل الا من امرين معهودين
عند المخاطب للا يخلو من كمال الفائدة او منها فاذن الالف واللام في المسك للعهد لا
للجنس لان مسك الجنة يطلق عليه اسم مسك وليس مرادا بلفظ الحديث **الثامنة**
قد ذكرنا في هذا الكلام ان الالف واللام للعهد فاما له بالنسبة الى المعنى الاخر من
اعني الجنس وتعريف الحقيقة وحد بعدم منعه لكونها للجنس فيؤخر للنظر في
تعريف الحقيقة **الوجه السادس** في بيان المعاني وفيه مسائل **الاولى**
وقد ذكرنا في شرح هذا الحديث ان الكلم قد تضاف الى الذوات والمراد صفاتها
الناسبة او المنافية لما ذكر فالمعنى هذا في قوله تعالى وانا اجزي به فكانه يقال وانا
الجزاء المنعم الواسع العطاء اجزي به **الثانية** لا تغفلن عما تقتضيه تقديم هذا
الضمير العائد في صدر الكلام والفرق بينه وبين انا واجزي به فان فيه اشارة الى
فضله الصوم **الثالثة** المعنى المناسبة بين انا واجزي به **الرابعة** لفظ الجنة
دال على الاستتار وانه حقيقة في الاجسام فهو اذن مجاز في الصوم وظاهره الاخبار
عن كونه جنة ويحتمل ان يكون خبرا بمعنى الامر اي ليكن الصوم جنة مانعة لكم من
الوقوع في المعاصي وامثال ذلك فاذا جعلناه خبرا يكون دلالة على الطلب دلالة
مطابقة **الخامسة** اذا حملناه على الخبرية فيحتمل ان يكون خبرا عن كونه جنة من
النار ويرجحه انه ورد كذلك في بعض الروايات جنة من النار وفي بعضها جنة مما يحرقها
والتقدير جنة مانعة من النار مما يحرق الجنة بارتكاب ما يمنع منه الصوم فلا يكون
جنة حينئذ بمحاذاتها ولا يحسن في هذا اللفظ ان يكون بمعنى الامر مقدر لكن الصوم
جنة مما يحرقها لانه على هذا التقدير يمنع الامر بجعله جنة عند احراقها ليس كذلك
لانه لو احرقها لاستمر الامر بعد ذلك بان يجعل جنة فلا بد من ان يكون خبرا عن جنة
مما يحرقها **السادسة** يحتمل ان يكون خبرا عن امر شرعي اي حكمه في الشرع ان يكون
جنة وهذا غير كونه بمعنى الامر لما ذكرنا من الفرق بين الدلالة في ان يكون الامر والدلالة
الالتزامية في ان يدل على شيء يلزم منه الطلب ولا يمكن ان يكون الشيء حكم الشرع ان يكون
جنة يلزم منه الطلب لانه موضوع للطلب **السابعة** اذا حملناه على انه جنة
من النار ففيه وجهان احدهما ان يكون المراد به يمنع من دخول النار وسعد عنها ويجوز

عن بمعنى المنع والابعاد بالستر ويقوي هذا الحديث الصحيح من صام يوما في سبيل الله
باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفا وثانيهما ان يكون كونه جنة من النار من باب
ذكر الموت في الاخرة ومن باب تحقق النقيضين والعمران كانهما عاملان او عاملتان او
فريقان من طريق صواف فيكون المعنى ان الله تعالى سوى للانصار ساترا من صلب
الصوم والنار اظهار اللمعان في الاسلام الحقيقة **الثامنة** اذا جعلناه من باب
ذكر الموت يجوز ان يكون اطلاق لفظ الجنة علة حقيقة بان يكون اللفظ لما يقي
للحس ساترا من السنن لا يدخل في الحقيقة خصوص الحسية في الخارج ولهذا ان
من راى ذلك الساتر ولم يكن ممن يعرف هذا المعنى او ممن لم يسمه اطلق عليه اللفظ لا على
جهة المجاز لانه لم يفهمه فكيف يطلقه عليه ويريده وهذا سوف الى المسلم الاصولية
وبيان اللفظ موضوع للمعنى الذهني او الخارجي وهذا الوجه يكون هذا مجازا صدق وان
جعلناه مجازا عن المباعدة وعدم دخول النار فهذا من مجاز الملازمة لان الساترين
السنن مانع من المخالطة والملابسة فاطلق لفظ الستر على المنع من المخالطة والملابسة
فهو من باب اطلاق اسم الملازم على الملزوم لان المنع من المخالطة والملابسة لازم
منه الستر **التاسعة** يجوز ان يجعل الصوم جنة بمعنى كسر الشهوات التي مادتها الطعام
والشراب بالاضعاف او الازالة ويكون وصفه بانه جنة كوصفه بانه وجاء يقوم مقام
الجنة الساترة من النفس ومن الشهوات كما انه يقوم مقام الوجاء في دفع عادية شهوة
النكاح ويكون تسميته جنة مجازا عن المانعية من النفس ومن الشهوات وهذا راجع الى حمله
على الخبر كما هو الظاهر ولفظ الحديث ولا يقال انه اخبار عن الواضحات والمحسوسات
اي ثابت لانا نقول لما كان الفعل والمنع ناشئا عن فعل هذا المكلف الذي هو
الصوم ذكر في ترتب الثواب عليه السبب الذي فعله المكلف بالصوم **العاشرة** قد ذكرنا
احتمالين في معنى الصوم جنة احدهما الخبرية والثاني يكون بمعنى الامر واذا تردد بين
احتمالين احتيج الى الترجيح والترجيح لوجوه منها الترجيح بالحقيقة على المجاز وهذا
موجود في جعله خبرا لان اللفظ موضوع حقيقة للخبر وتوبيد ذلك بما ذكرناه في رواية
جنة من النار وجنة مما يحرقها فان قلت من وجوه الترجيح الاستدلال بما سبق للسلف
من المعنى وما اخر عنه حتى كان ذلك سببا لترجيح المجاز على الحقيقة في بعض المواضع
فمن الاول قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا فانه
يحتمل كما ذكر التبجيل والتعظيم في دعائه ولا تنادوه بالاسم بل بالصفة الجليلة كيا نبي الله
ويا رسول الله ويحتمل ان يراد به تاكيد اجابته صلى الله عليه وسلم الى ما يدعو اليه بحيث لا
يجعل دعاءه كدعاء غيره في رتبة بالكف لاجابته بل يكون راجحا ويدرج تفصيل هذا
الثاني بمناسبته للسياق وهو انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله واذا كانوا
معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه وفي ترجيحه نظر ومن الثاني وهو الترجيح

كما اذا كان الثاني ساكنا سكونا تصل اليه الحركة نحو لم نردد وازدد فان الحركة تصل الى
هذا الحرف الثاني الساكن نحو لم نردد الرجل واردد الشاع فهذا مختلف فيه
العرب على ما سيرى في موضعه ان شاء الله **الثانية** احد احد المواضع التي لعلة
الواو فامع بعضها وهو ساذ بالاتفاق ومثله في السرد اياه وانما اختلفوا اذا
كانت مكسورة كما ساح في وساح **هل** يوقف فيه على السماع او يكون قياسا والمعول
عن الجرمي انه ذهب الى الوقوف على ما سمع وان اكثر النحويين ذهبوا الى
القياس لانه كثير ومثل اياه واحدا سما وقد استصعب هذا الابدال لان
الهمزة لا تجتمع مع الواو الا ترى ان هذه من حروف طرف الفم والهمزة من اقصى الحلق
واعتذر لهم قائلون الواو من الهمزة كسرا وكذلك ابدلوا الهمزة من الواو وقالت
بعضهم وعليه والله اعلم انهما وان تباعدا في المخرج فقد تقاربا في الصفة
الثالثة قال ابن سيده في المحكم والمرء الانسان يقول هذا امرؤ كذلك في
النصب والخفض يتبع الميم لهذا هو القياس ومنهم من يضم الميم في الرفع ويتبعها
في النصب ويكسر في الخفض تتبعها الهمزة على حد ما سيعرف المرايا ها اذا اظهروا
الف الوصل فقال المرء وقول الشاعر خراس جعفر: امور اسف المرء بعضها من الحكم
والمعروف والحب الصحيح هكذا رواه السكري بكسر الميم وزعم ان ذلك لغة
هذيل ولا يكسر هذا الاسم ولا يجمع جمع السلامة لا تقال امراؤن
ولا امرؤون ولا امارئ وامرؤف لو امرأة وحذفوا التخفيف القياسي
فقالوا امرة وهذا مطرد قال سيبويه وقد قالوا امرأة وذلك قليل
ونظيره كما قال الفارسي وليس بمطرد كانهم توهموا حذف الهمزة على الراء
فبقي مراه لم يخف على هذا اللفظ والحقوا الف الوصل في المؤنث ايضا فقالوا
امراة فاذا عرفوا قالوا المراة وقد حكى ابو علي الامراة وحكى ابن الاعرابي
انه يقال للمرأة لامرؤ صدق كالرجل وهذا نادر **الرابعة** قد ذكرنا ان
العندية قد يراد بها عند العلم فاذا حملنا ها هنا على ذلك فها هنا معنيان
احدهما ان يكون المراد المخلوف عند الله يوم القيمة اطيب من ريح المسك ولا يكون
كذلك في علم الله تعالى حتى يكون كذلك في الخارج لان علم الله تعالى لا يتردد ان
يكون على وفق المعلوم فاذا اخبر الله تعالى ان المخلوف الى اطيب من ريح المسك
علمه الله في يوم القيمة كذلك فيوم القيمة ظرف لعندية العلم بذلك وليس في
هذا ما يوهم عدم العلم قبل ذلك اليوم اعني يوم القيمة والمعنى الثاني ان يكون
المراد ان عندية العلم حاصلة الان بانه يكون يوم القيمة اطيب من ريح المسك فعلى
المعنى الاول يتعلق يوم القيمة بالظرف الذي عند الله تعالى وبتعلق عند الله
تعالى بالصدر الذي هو المخلوف بمعنى التغيير ويجوز ان يتعلق الظرفان معا الذي هو

عند الله

عند الله ويوم القيمة باطيب ولا مانع من ذلك فان الظرفين اذا اختلفا وكان احدهما
زمانيا والاخر مكانيا جاز تعلقهما بعامل واحد نحو جئت زيدا يوم الجمعة عند
الامير لان الفعل يطلبهما معا اذ لا يعقل حصول في الوجود الا واقعا فيهما وان
اتفقا اعني الظرفين فكانا زمانيين او مكانيين فان عطف احدهما على الاخر او كان
بدلا منه نحو صلينا يوم الجمعة ويوم السبت وقعدت عند زيد وفوق الدار وصلت
يوم الجمعة وقت الاذان وقعدت عندك عند زيد جاز تعلقهما بعامل واحد لان حرف العطف
ينوب عن العامل والبدل هو المقصود بالنسبة دون المبدل منه فان لم يكونا كذلك
لم يتعلقا بعامل واحد فلا يقال قعدت عند زيد عند بكر ولا صلينا يوم الجمعة يوم
السبت الا على الوجه المذكور لان تعلق اللفظ بعامل عبارة عن وقوع ذلك العامل
فيه بمعنى اقترانه بحدوث من الزمان بحصوله في جهة من المكان وغير ممكن ان الفعل
الواحد يصدر عن صدوره من فاعله الواحد معينا بحدوثين من الزمان والحاصل ان
من جهتين متغايرتين وعلى الثاني يتعلق يوم القيمة باطيب اي ان علم الله تعالى
الان متعلق بانه اطيب يوم القيمة من ريح المسك **الخامسة** حيث يتعلق الظرفان
المختلفان بعامل واحد قالوا ينبغي ان يقدم الى العامل الظرف الزماني لان طلبه لا يقوى
من طلبه المكاني بدليل جواز عمله في المبهم والمعين من الزماني نحو اعتكفت ويوما صلت
يوم الجمعة واما عمله في المعين من المكان نحو صلت المسجد دخلت البيت ولا
يعمل الا في المبهم منه نحو جلست فوق المسجد وسرت فرسخا وعلى هذا جاء لفظ الحديث
اذا الظرف الزماني وهو يوم القيمة في العامل الذي هو اطيب فهو في معنى المقدم
الذي ذكروه لان المقصود من التقديم اذا تقدم العامل ان يكون بلفظه وبناسبه وهذا
الحكم على تقدير تعلق الظرفين باطيب **السادسة** قد ذكرناه تقديم معمول
اطيب عليه وتقدم واستبعد والشيخ ابو عمرو بن الحاجب ولم يستعمله حيث تكلم هذا
تقديم اطيب منه طبا ورجح ان العامل في الحال اطيب وحكى عن ابي علي الفارسي ان
العامل اسم الاشارة ولم يرتضيه وذكر انه يعني الفارسي لم يات في غير ما ذكرته
واستبعد عمل الفعل فيما قبله وهو غير مستبعد **قلت** وكانه لم يستعمله الا
في الظروف ما لا يتسع في غيرها الا ترى ان النحويين لا يجيزون في كان او احدى اخواتها
تقديم معمول الخبر الا اذا كان ظرفا او حرف جر نحو كان يوم الجمعة زيدا قائما واصبح
فيك احوك راغبا ولا يجوز عندهم في نحو كان الحمى ياخذ زيدا ان يقال كانت زيدا الحمى
ياخذ والظروف والجار والمجرور يتعان موقعا لا يقع فيه غيرهما وقال الشيخ
ابو عمرو ولا يلزم من قصوره يعني فعل عن العمل في المفعول به ان لا يعمل في الحال
السابعة رأيت عن بعض قدماء النحويين كلاما ادرج عنه شيئا من الكلام على هذا
الحديث وهو قوله تعالى والله انبتكم من الارض نباتا وسيعيدكم فيها والله انبتكم من الارض

www.alukah.net

لازم حقيقة غير مراد فاذا حملنا الصيغة على معنى قتله كان فيه مجازان احدهما استعمال
صيغة المبالغة في غير موضوعها الذي هو ان يكون من اشتق منه والثاني المجاز الذي
في لفظ قتل فان قتل حقيقة في ازهاق الروح او الفعل المفضي اليه هذا حاصل ما قاله
على قتل وان تركناه على معنى المفاعلة على اصله فلا بد من المجاز في اللفظ الدال على
الفعل كما ذكرناه اتفاق المجاز في تسمية ما قارب الشيء باسمه **التاسعة عشرة**
اذا تعين المجاز في قاتله او قتله فلا بد من تحرير العلاقة بين المعنى المجازي المراد
قتله او قاتله **الثامنة عشرة** الخلوف بضم الخاء المعجمة واللام قال
ابو عبيد الخلوف تغير طعم الفم لما حبس الطعام خلف فمه يخلف خلوفا قاله الكسائي
والاصمعي وغيرهما قال وفي حديث علي رضي الله عنه حين سئل عن العلة فقال ما
اردت الى خلوف فيها وقال ابن دريد في الجمهرة وخلف فوه خلوفا وخلافا اذا تغير
من صوم او مرض وقال ابن فارس في المجمل وخلف فوه تغيرت رائحته وقال الجوهري
وخلف وخلف فم الصائم خلوفا اذا تغيرت رائحته وقال ابن سيده وخلف اللبن وغيره
وخلف يخلف خلوفا تغير ريحه وطعمه وخلف فوه يخلف خلوفا تغير ومنه خلوف
فم الصائم وقد خلف فوه واخلف لغتان قال محمد بن جعفر التميمي في كتاب جامع
اللغة وقال بعضهم انما يقال اخلف فوه اي حدث له رائحة بعد ما تغير منه وانشد
بان الشباب واخلف العمره والعمر ههنا اللحم من الاسنان ويريد بقوله اخلف
تغيرت رائحته **قلت** العمر هاهنا بفتح العين وسكون الميم **التاسعة
عشرة** يجوز ان يطلق الخلوف على الحسن الحاصل للخلوف الذي هو التغير ما
بحث يعلق بذلك ويقع في الفم حلوف فم الصائم بفتح الخاء وقد غلط قائله لانه
يقتضي المعنى لا عين المراد به المستحيل اراد انه ههنا بان الخلوف الذي يكثر الخلاف
لوعده **العشرون** ذكر الراغب ان عند لفظ موضوع للقرب فتارة يستعمل
في المكان وتارة للاعتقاد نحو عندي كذا وتارة في الزلفى والمنزلة وعلى ذلك قوله
تعالى بل احياء عند ربهم يرزقون ان الذين عند ربك وعلى هذا النحو قيل الملائكة
المقربون وقال تعالى وما عند الله خير وابقى وقوله فاولئك عند الله هم الكاذبون
ويحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقوله عز وجل ان كان هذا هو الحق
من عندك فمعناه في حكمه والعند المحبة ما عنده قال تعالى كل كتاب عند ربك وقال
انه كان لآباءنا عندا والعند قيل مثله يعني انه هو وقيل بينهما فرق لان العند
الذي يعاند ويخالف والعنود الذي يعدل عن القصد قال تعالى بعد عنود
ولا يقال عنيد واما العند فجمع عاند وجمع العنود عنده وقال بعضهم العنود
هو العدول عن الطريق لكن خص العنود بالعادل عن الطريق في الحكم وعند الطريق
عدل عنه وقيل عاند لازم وعاند طارق وكلاهما من عند لكن باعتبارين مختلفين

قلت قوله وتارة للاعتقاد نحو عندي كذا ينبغي ان يدل لفظ الاعتقاد بالعلم او يجمع
بينهما معا لان ذلك يستعمل بالنسبة الى علم الله تعالى ولا يقال له اعتقاد **الحادية
والعشرون** الفرح انبساط النفس وسرورها بما يرد عليها من الملائم والفرحة
الواحدة منه وقد يطلق الفرحة على سببها يقال لك عندي فرحة اي يسرك سبب
الفرحة والرجل فرحان وفراح ويقال افرحه كذا بمعنى سره وافرحه بمعنى غممه
والهمزة للسلب والتعدية ولما تولى الحسن قلت ولم اكن لافرحه اسر بعزه ومعم
ولو اراد السرور لكان قد افرحه ولم يصح قوله ولم اكن لافرحه ومنه يقال المرء
دائر بمفروحين فاعدين سلامة وخير وقال ابو محمد بن قتيبة المسرة
قال الله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها اي سروا
والفرح الرضى لانه عن المسرة تكون قال الله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون
اي راضون قال فرحوا بما عندهم من العلم اي رضوا والفرح الاشر لان ذلك
عن انبساط السرور قال الله عز وجل ان الله لا يحب الفرحين في الارض يعني ويفتخرون
لكاهما في هذا المعنى يقال فرح يفرح بطر قال الله تعالى وتحتون من الجبال بيوتا
فرهين اي اشرين بطرين والهاء بدل من الحاء لقرب مخرجيهما يقول فرحته ومدحته
بمعنى واحد **الثانية والعشرون** قد ذكرنا ان الدواب قد يقصد بذكرها
صفاتها الجملة المناسبة لما ذكر معها كما تقول انت تقول كذا وتسلك مسلك كذا وتراد
مناسبة صفته لذلك الفعل فقوله تعالى وانا ذكرى هذا المجرى فكانه تعالى وانا
المحسن المنعم الواسع العطا احرى به **الثالثة والعشرون** تامل اشاره تعديته
الضمير العلي في صدر الكلام والفرق بينه وبين الصوم لي واجزي به لو قيل ان فيه
اشارة عطي لي فصله الصوم **الرابعة والعشرون** الحج المناسبة سلطا
واحرى به **الخامسة والعشرون** استبعد بعضهم ان يكون المراد فرح الصائم
الوجه الخامس في شرح الغريبة وفيه مسائل **الاولى** شانه قد اجتمع فيه
ساكنان ولا يلتقي ساكنان في الاعرف من كلام العرب في الوصل الا بشروط احدها
ان يكون الاول حرف مد ولين الفا او واوا او ياء مضموما قبلها او مفتوحا او ياء ساكنة
مكسورا ما قبلها **الثاني** ان يكون الثاني من الساكنين مدغما **الثالث** ان يكون
الساكنان من كلمة واحدة نحو دابة وهذه الشروط موجودة في مسألتنا اما الالف
فظاهر وكذلك كونه من كلمة واحدة واما الادغام فحالا ان المثلين اذا التقيا
في الفعل كان الحرف صحيحا وكان الثاني منهما متحركا بحركة لازمة فالادغام
نحو ردد وسد وسم وارد واسم وهذه الشروط موجودة في شانه لان الاول
ساكن فاجتمع المثلان في كلمة واحدة والثاني متحرك بحركة لازمة فيجب الادغام
الذي هو احد الشروط الثلثة وقولنا حركة لازمة احترازا عن الحركة العارضة

الألوكة
www.alukah.net

بل يبطل قول من الحديث الذي فيه تفسير كونها لا تعشره واسينا الصوم عن ذلك لا سيما اتوى
منه في تعبير هذا اللفظ وانطباقه عليه وهو حديث صحيح فتعين المصير اليه وما ورد عليه
ان امكن عنه جواب فذاك والا فلنا بانه المراد ولو وقف علينا الجواب وكم من لفظ متنش
عن خاص الدلالة ورد عليه ما يعجز عن جوابه بعض الناس والذي يمكن عندي ان يجاب
عن هذا ان العدد محمول على العدد في اصل مضعف الثواب الذي يحث بالوعد
الكريم ان لا ينقص عنه وما زاد على العشر الى السبعمائة فالامر فيه مفوض الى مجرد
المشية لا انه داخل في اصل وضع الثواب والوعد الذي يوجب وقوعه واما الصوم
فانه في اصل وضع الثواب غير مقدر في بعض بكون الزائد عليه غير موعود به بل
الموعود عليه في الصوم ثواب غير مقدر بعدد في اصل وضع الثواب وهذا المعنى
لا ينافي ان يحصل تحت هذا الامر العظيم عدد يذكر لا على معنى يفسد الوعد به
بل لانه مشهود من افراد ما يتعلق الوعد به من عدم انحصاره وعدم عدد ما حاصل
ان الاعمال غير الصوم وتقديرها بالعشر هو الموعود به الذي يحث وقوعه
بالوعد والصوم لا يعتبر منه في اصل وضع الثواب وما يذكر من عدد فلانه فرد
اي افراد من الموعود به لا انه متعلق الوعد في اصل وضع الثواب **الثامنة**
ذكر صاحب جامع اللغة محمد بن جعفر ان الجزاء المكافاة على ما فعل الانسان
من خير او شر يقال لله جزاه يجزيه جزاء حسنا وجزاء سيئا قال والجزاء ايضا
الاكتفاء بالشيء يقال فلان يزعنا وجزاء اي يكفينا به **التاسعة** مادة الجنة
من الاستتار والستر ومنه الجنة والجنة والجن والمجن ومعنى الاستتار شامل للكل
والحقيقة فيه الستر الحسي وغيره مجاز والصوم من المعاني فلا يكون الستر حقيقة
فيه للمجاز فيه وجوه سيذكرها بعد ان شاء الله تعالى **العاشرة** الرفث يطلق
ويراد به الجماع رفث الى امرأته افضى اليها قال الله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم يقال رفث بفتح الفاء يرفث بضمها وكسرها ورفث بكسرها
في الماضي يرفث بفتحها في المستقبل رفثا بسكونها في المصدر وفتحها في الاسم قال الزطي
وهو محمول على الجماع ويطلق على الافحاش في الكلام رفث في كلامه وارفث وترفث
قال بعضهم اذا الخشن والصحيح ما كان يكنى عنه من ذكر النكاح وقال الزجاج
فيما حكاه عنه الواحدي الرفث كلمة جامعة لكل ما يريده الرجل من المرأة انتهى
ورافث الرجل رافث صاحبه موافقه وما هذا مرافثه اي مرافعه قال
العجاج ورب اسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم • وقيل الرفث الفحش الجماع
وباللسان المواعدة بالجماع وما يعبر عنه للجماع **الحادية عشرة** الصخب اختلاط الاصوات
يقال في البيت صخب وقد صخب فلان يصخب فهو صخب وصاخب ويقول ما هو ما
انا هو صاخب وهو صخاب في الاسواق واصطخبوا وتصاخبوا وسمعت اصخاب الطير

وصاخبه

وصاخبه مصاخبة قال الزمخشري رحمه الله ومن المجاز وادصحت الاذن
واصطخبت امواجه وعود صخب الاوتار وذكر بعضهم ان الصخب اختلاط الاصوات
وكثرتها ورفعها بعض الصواب وهذا القيد منه وقد قدمنا انه مطلق ارتفاع الاصوات
وقد يكون ذلك بنفسه مكروها لما فيه من مخالفة الوقار والسمت الحسن والتؤدة
ويقال الصخب بالسين ايضا **الثانية عشرة** قيل ان في بعض الروايات ولا
يسخر وهو غير المعروف وكانه عندي تصحيف فان صح فالسخرية استخفاف
والاستحقار وانما يعتبر منه يقال سخر منه وتسخر واستسخر واسخره سخرا
وسخريا وفلان سخرة وسخرة يضحك منه الناس وهو مسخرة من الساخر ويقال
رب ساخر يعدها الناس مناخر **الثالثة عشرة** يقال ساء وتساءوا
واستيأوا وهو سيئه بكسر السين اي مسبوه واياك والسبة والمساب ولا يكن
سببه لصحك وضحكه وذكر الزمخشري ان المجاز جعل مسببة بقاتلها
قاتلها الله واخزاها اذا استحيدت قال السماح ومسبة في الطون
كانها رماح نجاها وجه الريح والكرم وفي هذا بحث لان المجاز في مسببة اثبات
الافراد والتركيب ولا مجاز في الافراد لان السب مستعمل في خصمه ولا في التركيب
لان السب منسوب الى الخيل نسبة المفعولية اي المنسوبة ونسبتها اليه على
نسبة المفعولية حقيقة لانها مسبوبة حقيقة قال بعض المباحثين استعمل
لفظ الذم في المدح وهو مجاز الا انه يلزم عليه مجاز آخر وهو استعمال اللفظ الواحد
في معنيين مختلفين **الرابعة عشرة** قال ابن سيده والواحد والاحد
كالواحد بمعنى بدل من واو وقال ايضا رجل احد ووحد ووحد ووحد ووحد
ومتوحد والانثى وحدة حكاه ابو علي في التذكرة واستدل لذلك انه الوحدة
وقال ايضا يقال هذا احدي الاحد يعني بكسر الهمزة واحد الاحدين وواحد
الاحاد **الخامسة عشرة** المقابلة مفاعلة تقتضي من اثنين وكذلك
قابله ولا يحسن حمل الحديث عليه فان المراد ان يسبه فليقل وليسبه ان يساره
فليقل فانها اذا تساويا فقد دفع الحد ومن الصائم فيكون ان قاتله من باب
طارق وسافر فيكون من ما يكون من واحد ويمكن ان يكون على الاصل بوجه مجازي وهو
ان يكون من باب اطلاق لفظ الشيء على ما قاربه فان المسبوب ثور غضبته لاجل السب
وقد حملوا قوله تعالى فاذا لعن احلهن على ان احلهن ومن دنو فاقل في قوله تعالى
وناديناه ربه فقال ربنا ان من اصلي ان المراد فقاربا فيها لا وقع النداء الدخول
الفاء في فقال فانه لو وقع النداء فسقطت وكان يراد كذا تفسيرا للنداء في قوله تعالى
هنالك دعا زكريا ربه قال رب فهو تفسير لنداء ربه فاستقطت الفاء **السادسة عشرة**
المجاز على كل تقدير لان سوا جعلنا قائله من باب المفاعلة ام على معنى قتله لان القتل

على الله والتفويض اليه فانها لا تظهر فيها عمل كما لا تظهر في الصوم المنوي مع الامساك
عمل وقد تطرح الحديث الصحيح بالثواب على الترك مع النية من غير اظهار عمل وهو
قوله صلى الله عليه وسلم قالت الملائكة ربنا ذاك عبدك يريد ان يعمل سيئة وهو بصير به قال
ارصدوه فان عملها فاكتبوها له بمثلها وان تركها فاكتبوها له حسنة انما تركها من جراي اي
من اجلي فهذا ترك اقترن به نية من غير عمل ظاهر وقد كتب له حسنة وهو عن الصوم
ولا يكون على اختصاص الشيء بامر متروك عنه وعن غيره فان قلت لم لا يصنع اكثر
من ايراد صوره او صور غير الصوم تكون لابن ادم وليس فيه اكثر من تخصيص عموم
على ابن ادم له الا الصوم ولا انكار في تخصيص العموم قلت لا انكار في تخصيص هذا
العموم اذا ثبت ان ههنا عملا اخر غير الصوم يكون لابن ادم وانما انكرت تسليمك
اختصاص الصوم بكونه لابن ادم دون سائر اعماله معللا لهذا الاختصاص بعلم لا يختص
بالصوم فليس هذا مجرد تخصيص العموم فانه لو قام دليل على تخصيص العموم لخصصناه
ولم يلزم منه هذا المنكر الذي انكرناه وههنا انما نشأ من حكمك على الاختصاص بما هو مشترك
واما الوجه الثاني وهو ان اعمال بني ادم كلها لهم منها حظ الا الصيام فانه
لا حظ لهم فيه فاما ان يعني بالحظ الحظ الدنيوي او الاخروي فان اراد بالحظ
الدنيوي بمعنى لهم في الاعمال التي هي غير الصوم ما يوافق اغراضهم ويلائم طباعهم
الا الصوم فهذا لا يصح لان ههنا اعمالا كثيرة هي اشق من الصوم واصعب على النفس
وابعد من موافقة الطباع والغرض الدنيوي كضرب الرقاب في سبيل الله وقطع الاوداج
والقيام الطويل في الليالي الطوال وما لا يحصى من الاعمال المشقة التي لا توافق الطبع
ولا فيها حظ للنفس دنيوي وان اراد بالحظ الاخروي وهو الثواب فالصوم مشترك
مع غيره في ذلك لمن يقصد بعمله الثواب والاجر الاخروي والاختصاص للصوم بذلك لذلك
من لا يقصد بعمله الثواب والجزاء لا فرق عنده بين الصوم وغيره في سقوط حظه من
الثواب والجزاء وان اراد بالحظ ما يرجع الى الربا فهو الوجه الاول وقد قدمنا
ما فيه واما الوجه الثالث ان اعمالهم هي اوصافهم ومناسبة لاحوالهم الا
الصيام فانه استغنى عن الطعام وذلك من خواص الحق سبحانه وتعالى فهذا اشبه
من المجاز ولكن يحتاج الى بيان نوع من انواع المجاز ووجه العلاقة فيقول هذا
يجري مجرى قول الانسان لمن ذكر له فعل عن غيره هذا له بمعنى انه مناسب
ولائق باحواله وافعاله ووجه المجاز ان اللام تقتضي الاذن في الفعل والاذن فيه
يسر لفعله كما ان المنع منه يعسر لفعله وما علمه الانسان من الاخلاق والطباع اذا
اقتضت مناسبة تيسر فعله على حسب خلقه وطبعه وملائمة الفعل له وعدم مشابهته
عسر الفعل بمقتضى الخلقة والطبيعة والاحوال ميسرة بسبب الاذن والاباحة
فاطلق على تيسره بالخلق والطبع الصيغة المستعملة في الاذن لاشتراكهما في سبب

التيسير

التيسير ويلزم على قوله وذلك من خصائص الحق سبحانه وتعالى ان يكون الملائكة صلوات الله عليهم
يأكلون ويشربون وهذا اقل ما يلزم هذا القائل عليه ان يقيم دليلا شرعيا يقتضي
الخبر عنهم بذلك حتى يصح ان يحتج لحكم عليهم به هذا مع ما تقرر في نفوس المؤمنين
وغيرهم من خلافه ما يقتضيه قوله وتنزيه الملائكة عن الاكل والشرب وقد ذكر بعضهم
في الحديث ما معناه انه صنف ملائكتي كاستذكره وهذا مخالف لما قلت ومع الاختلاف ولا
بد من دليل يدل على ما جزم به واما الوجه الرابع ان اعمالهم مضافة اليهم
الا الصيام فان الله تعالى اضافه لنفسه تشريفا كما قال بني عبادي وهذا وجه ثبوت
فان اضافة التشريف معلومة غيرانه يتبع الفاظ الكتاب والسنة حتى لا يلغى فيها
شيء اضيف الى الله تعالى غير الصوم وقول هذا القائل كما قال بني عبادي فليس كما يظهر
من قوله تعالى فانه قال وهذه الاضافة في الصوم لي لست كذلك فانه ليس في
الصوم لي من معنى اضافة التشريف ما في قوله تعالى بني عبادي وعبيدنا فان
اللام للملك او الاختصاص وذلك لا يقصد به تشريف نحو فان لله ما في السموات وما في
الارض ولا يفهم منه ذلك بخلاف قوله تعالى بني عبدنا وعبادي واما الوجه الخامس
وهو ان اعمالهم تنقص منها يوم القيامة بما عليهم الا الصيام فانه ليس لاحد من
اصحاب الحقوق ان يأخذ منه شيئا فهذا الوجه وان حسن من حيث لفظه فيه على
اللفظ من غير تكلف ولا مجاز متعقدا الا انه لا يجوز ان يقال به الا ان يرد توقيف
بنص يقتضيه واما مجرد الاحتمال فلا يجوز ولو لم يكن الا هذا لكفى في التوقف
عن القول به لا سيما مع ما ذكره ابو العباس وساقه من حديث المفاضة وقوله وهذا
يدل على ان الصيام يرجحك في الاعمال وظاهر الحديث كما ذكر الا انه لو وجد دليل
صحيح على ان الصوم لا يوجد في القصاص لكن الجواب عن الجمل بظاهر حديث المفاضة
وذلك لم يرد فلا يجوز العدول عن الظاهر لمجرد احتمال لا دليل عليه وقول ابي العباس
قال ابن العربي يفهم منه انه جعله قولا له مرضيا وليس الامر على ذلك بما هو على ذهني
وانما حكاه واما الوجه السادس وهو ان الاعمال كلها ظاهرة للملائكة فتكتبها
الملائكة الا الصوم فانما هو سر وامساك فالله تعالى يتولى جزاءه فهذا وان قرب
في قوله لي بان يكون معناه اني منفرد بالاطلاع عليه لكن يستلزم قوله كل عمل ابن ادم
له على انه يطلع عليه الملائكة بعد لا يتوجه الا بمجاز تعتقد واما الوجه السابع
وهو قوله ان اعتقاده المراد بالحديث المطلق لقوة دلالته على ان عمل ابن ادم مقدر
بعشرة امثاله الا الصوم الجزي فانه غير مقدر بل ان الله يعطيه ثوابه بعطاء لا يحصيه النفس في
تعظيم ثوابه كل مذهب وهذا الحديث كالتقريب من النصوص في التقدير لغير الصوم وعدم
التقدير في الصوم والذي اورده ابو العباس من ان صوم اليوم بعشرة وان صيام ثلاثة ايام من
كل شهر وصوم رمضان صيام الدهر وقوله وهذه نصوص في اظهار التضعيف بعد هذا الوجه

الألوكة
www.alukah.net

فاذا علم انه صام علم انه صامت وعن ابي عبيدة قال الكل ممسك عن الطعام والشراب والكلام او عن اعراض الناس وعنهم صام وانشد للنابغة ٭ خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج واخرى تعلك اللجما ٭ قال قياما من غير اعلاف ممسكة عن الجري وعن تعلك اللجم وعن الصهيل قال ابو عبيد وقد جاء في التفسير ما يصدق هذا المذهب وروي باسناد له عن ابن عباس انه نذرت للرحمن صوما قال صمتا حكاه البخاري عن ابي عبيد ويقال للعام ايضا صائم وانشد الاعشى وهن صيام بلكن اللجم ٭ وفرس صيام تقام وكل صائم قائم وهو الرافع لراسه لا مرعى ولا يعتلف والمصام المقام ٭ قلت جعل الصوم حقيقة لغوية في الامساك جار على القانون الذي قرره المتاخرون من النظار وهو جعل المعنى العام في موارد الاستعمال حقيقة للفظ لانه يقال صام عن الطعام وعن الشراب والاعراض والمشي والصهيل والمشي والاعلاف وغير ذلك والمعنى العام للموارد الامساك واعلم ان الذي يظهر ان الامساك اخص من عدم الفعل وانه يقتضي قصدا وكفا للنفس عن الفعل بعد كونه تعرضه فاذا كان كذلك فقد استعمل الصوم فيما لا امساك فيه بهذا الاعتبار الذي ذكرناه ويقال صام الماء يعني قام ودام وصام النهار اذا قام قائم الظهيرة وكذلك الحر قال الاعشى ٭ دمول اذا صام النهار وهجرا ٭ ويحتمل ان يكونوا اطلقوا الامساك على المعنى الاسم العدمي فيكون صام الماء وصام النهار حقيقة لغوية ويحتمل ان يكون صام الماء والنهار مجازا لان العدم يشبه الامساك المقصود السادسة اللام للملك والاختصاص العبد لزيد والسرج للدابة ٭ ويمكن ان يجعل حقيقة في الاختصاص لانه المعنى الاعم فان كل ملك اختصاص وليس كل اختصاص ملكا وقد قدمنا من طريقة النظار والمتاخرين ان المعنى العام يجعل حقيقة للفظ دفعا للاشتراك او المجاز واذا كان لمعنى الاختصاص على كل تقدير فهو اعم من الاختصاص النافع والاختصاص الضار وان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها ٭ وقد كثر استعماله في الاختصاص النافع وقليل يعني في الاختصاص الضار لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت كلام ابن آدم كله عليه لا له ٭ ومما يؤكد ان مدلولها الاختصاص قوله عليه السلام كل عمل ابن آدم له فانه لا يمكن حمله على الملك اذ لا معنى لملك ابن آدم لما يعمله من الطاعات وسيأتي نحوه في معنى قوله تعالى الا الصوم فانه لي وان الاختيار عندنا ان المعنى كل عمل ابن آدم يقدر له ثوابه الا الصوم فانه لا يقدر له ثوابه على ما سيأتي تقريره السابعة ذكروا وجوها في معنى قوله لي نذكر ما حضرني منها في ذلك ان شاء الله تعالى قال الشيخ ابو العباس القرطبي اختلف في معنى هذا على اقوال احدها ان اعمال بني آدم يمكن الرياء فيها فيكون لهم الا الصيام فانه لا يمكن فيه الاخلاص لان حال الممسك شبيه بحال المسك فيتوهم واراه الماوردي وثانيها ان اعمال بني آدم كلها لهم فيها حظ الا الصيام فانه لا حظ لهم فيه

قاله

قاله الطيبي وثالثها ان اعمال بني آدم هي اوصافهم ومناسبة لاحوالهم الا الصيام فانه استغنى عن الطعام وذلك من خواص اوصاف الحق سبحانه وتعالى ٭ ورابعها ان اعمالهم مضافة اليهم الا الصيام فان الله تعالى اضافه الى نفسه تشريفا كما قال في عبادي وخامسها ان اعمالهم يقتص يوم القيامة منها فيما عليهم الا الصيام فانه لله ليس لاحد من اصحاب الحقوق ان ياخذ منه شيئا قال القرطبي قال ابو العباس وقد كنت استحسنه الى ان فكرت في حديث المفاليس فوجدت فيه ذكر الصوم ٭ احمله الاعمال المذكورة للاخذ فيها فانه قال فيه اتدرون من المفلس قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع فقال المفلس هو الذي ياتي يوم القيامة بصلاة وصدقة وصيام وياتي قد شتم هذا وقذف هذا وضرب هذا وسفك دم هذا فياخذ هذا من حسناته وهذا من حسناته فان فنيت حسناته قبل ان يقضي ما عليه اخذ من سيئاتهم وطرح عليه ثم طرح في النار وهذا يدل على ان الصيام يوخذ كسائر الاعمال وسادسها ان الاعمال كلها ظاهرة للملائكة يمكنتها الا الصوم وانما يعلمه امساك فالله يعلمه ويتولى جزاءه قاله ابو عبيد وسابعها ان الاعمال قد كتبت لبني آدم مقادير ثوابها وتضعيفها الا الصيام فان الله يثيب عليه بغير تقدير ويشهد لهذا مشاق الرواية الاخرى التي فيها كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة عشر امثالها الى سبعمائة ضعف قال الله الا الصوم فانه لي وانا اجزي به يعني والله اعلم انه يجازي عليه جزاء كثيرا من غير ان يعين مقداره ولا تضعيفه وهذا كما قال الله تعالى انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب وهم الصابرون على اكراه القول المعتبرين وهذا قول ظاهر الحسن غير انه قد تقدم ويأتي في غير ما حديث ان صوم الشهر بعشرة وان صيام ثلاثة ايام من كل شهر وصيام رمضان صيام الدهر وهذه نصوص في اثباتها التضعيف فعلى هذا الوجه بل يبطل والاولى حمل الحديث على احد الاوجه المتقدمة فانها ابعد عن الاعتراضات الواقعة والله اعلم وهذه الوجوه لا يكاد يخلو من اشكال او اعتراض او عدم تخليص او تعقيد في المجاز او عدم بيان وجه المجاز في اللفظ ونذكر الان ما سنح والله تعالى اما الوجه الاول فيظهر من قوله ان اعمال بني آدم يمكن الرياء فيها فيكون لهم ان معنى كونها لهم انها باطلة ليست لله كما جاء ولا يقولوا لله ولا لهم فانه لا يتم وليس لله منه شيء ولا بال وهذا باطل بالضرورة ان اخذنا الكلام على ظاهره لان امكان الرياء لا يكون سببا لابطال العمل انما يكون سببا لامكان ابطال العمل ويصير العمل كل عمل ابن آدم يمكن ان يكون له اي يمكن ان يكون باطلا بسبب رياء به الا الصيام فانه لا يمكن ان يكون باطلا بسبب الرياء لانه اخلاص محض كما ذكر وهذا يقتضي ان الرياء لا يدخل الصوم وليس كذلك فانه يمكن ان يدخل في غيره من الاعمال فانه يمكن ان يظهر الصائم من الحالات والهيئات ما يستعرض صومه رياء طلبا للعرض الدنيوي نعم حصول الاخلاص فيه ايسر من حصوله في الاعمال الظاهرة التي يتوقف على الجوارح لكن يشارك الصوم في هذا سائر ما سلم عليه من النيات والعزوم والاعمال القلبية كالتوكل