T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

Musannifek'in (v. 875 / 1470) Şerhül-hidâye Adlı Eserinin Kitâbu't-tahâre ve Kitâbu'l-hukuk ve Kitâbu'l-istihkâk Adlı Bölümlerinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi

Mohammed ALSHEIKH

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK

KONYA 2016

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

KONYA

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mohammed ALSHEIKH
	Numarası	128106011015
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM HUKUKU
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK
	Tezin Adı	Musannifek'in (v. 875 / 1470) Şerhül-Hidâye Adlı Eserinin Kitâbu't-Tahâre ve Kitâbu'l-Hukuk ve Kitâbu'l-İstihkâk Adlı Bölümlerinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Musannifek'in (v. 875 / 1470) Şerhül-Hidâye Adlı Eserinin Kitâbu't-Tahâre ve Kitâbu'l-Hukuk ve Kitâbu'l-İstihkâk Adlı Bölümlerinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi başlıklı bu çalışma 15/07/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Orhan ÇEKER	
2	Prof. Dr	Saffet KÖSE	
3	Doç. Dr	Murat ŞİMŞEK	

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

KONYA

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mohammed ALSHEIKH		
	Numarası	128106011015		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tezin Adı	Musannifek'in (v. 875 / 1470) Şerhül-Hidâye Adlı Eserinin Kitâbu't-Tahâre ve Kitâbu'l-Hukuk ve Kitâbu'l-İstihkâk Adlı Bölümlerinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

Mohammed ALSHEIKH

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mohammed ALSHEİKH		
	Numarası	128106011015		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK		
	Tezin Adı	Musannifek'in (v. 875 / 1470) Şerhül-Hidâye Adlı Eserinin Kitâbu't-Tahâre ve Kitâbu'l-Hukuk ve Kitâbu'l-İstihkâk Adlı Bölümlerinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi		

Fıkıh, nahiv, kelâm, hadis, tefsir ve mantık gibi birçok alanda yazdığı eserlerle tanınan İmam Musannifek, IX/XV. yüzyılda yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Hanefi mezhebinde muhakkik alimlerden kabul edilir. Hanefi mezhebinin en önemli metinlerinden olan el-Hidâye üzerine yazdığı Şerhü'l-Hidâye eserinde de müellif alanındaki yetkinliğini açığa çıkarmıştır. Hanefî mezhebi çizgisinde kaleme alındığı döneme kadar oluşan fıkıh birikiminden de istifade edilerek yazılan eser, el-Hidâye şerhleri başta olmak üzere kendisinden sonra yazılan birçok Hanefi eserine kaynaklık etmiştir. Taşıdığı önem sebebiyle eserin edisyon kritiğinin yapılıp değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Bu ihtiyacı bir ölçüde gidermek amacıyla bu çalışma yapılmıştır.

Çalışmamız bir giriş ve 3 bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın planı, amacı, yöntemi ile edisyon kritikte takip edilen yöntem ele alınmıştır.

Birinci bölümde metin yazarı el-Merğînânî ile şarih Musannifek hakkında bilgi verilmiş; ikinci bölümde çalışmada ele alınan Şerhü'l-Hidâye, geniş bir şekilde tanıtılarak değerlendirilmiştir. Üçüncü bölüm ilgili eserin Taharet, Hukuk ve İstihkak bölümlerinin edisyon kritiğine ayrılmıştır.

Çalışma sonuç ve bibliyografya ile sona ermektedir.

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Mohammed ALSHEIKH		
	Student Number	128106011015		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES / ISLAMIC LAW		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doc. Dr. Murat SİMSEK		
	Title of the Thesis/Dissertation	CRITICAL EDITION AND ANALYSIS OF *SHARH AL-HIDAYAH* BY MUSANNIFAK (875 / 1470) (CHAPTERS OF RITUAL CLEANING RIGHTS AND MERITS)		

Imam Musannifak, known for his works in the fields of Islamic law, Islamic theology and Arabic grammar, is a Muslim polymath who lived in the 9th/15th centuries. He is considered one of the verifying scholars (*muhaqqiq*) within the Hanafi legal school. The explanation of al-Hidayah, which he composed as a commentary on al-Hidayah, which is itself one of the most important Hanafi legal texts, he shown his efficiency in the explanation of al-Hidayah book. This commentary was composed drawing on the Hanafi legal literature that had been produced until then and served as source for many Hanafi legal works, including the Hidayah commentaries, that have been composed after itself. Because of its importance, this Hidayah commentary deserves a critical edition and an analysis. This present study is meant to meet this need to some extent.

This study consists of an introduction and three chapters. In the introduction, I have described the plan, objective and method of the study, depicting the methodology to be followed in the critical edition.

In Chapter One, I have provided biographical information on the author of the main text, al-Marghinani, and the commentator Musannifak. In Chapter Two, I have described The explanation of al-Hidayah in detail and analyzed it in depth. I have dedicated Chapter Three to the critical edition of the chapters of ritual cleaning, rights and merits. The study ends with a conclusion and a bibliography.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER …… 1
ÖNSÖZ ……. 3
KISALTMALAR ……..… 4

GİRİŞ ……. 5
A. Tez Planı …….. … 5
B. Tezin Amacı ……..….. 5
C. Tezin Metodu ……...… 5
D. Tahkikte Takip Edilen Yöntem …….....…… 6

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜELLİF El-MERĞİNÂNÎ, YAZAR (ŞERHEDEN) MUSANNİFEK

A. BUHÂNÜDDİN El-MERĞİNÂNÎ
1. Adı ve Nesebi ……..…..... 8
2. Yaşadığı Bölge ve Dönem ……..……..... 8
3. İlmî Hayatı ……...…...…. 9
4. Hocaları ……..... 9
5. Öğrencileri……... 10
6. Eserleri ……...… 10
7. Vefatı ……...….... 11
8. *el-Hidâye*'nin Metodu ve Tertibi ……...……...…...… 11
9. *el-Hidâye*'nin Bazı Şerhleri ……...…..… 11

B. ALİ eş-ŞEHRÛDÎ (MUSANNİFEK), (803-875h./1400-1470m.)... 12
1. Hayatı ……..... 12
2. Yolculukları ……...… 13
3. Hocaları …….…..... 15
4. Öğrencileri ……...…….…..... 16
5. İlmi kişiliği ……..….. 16
6. Eserleri ……...… 17
a. Aidiyetinde Şüphe Bulunmayan Eserler ……...…….... 17

b. Aidiyeti Kesin Olmayan Eserler.. 30
c. Kendisine Nisbeti Hatalı Olan Eserler..... .. 30
7. Yaşadığı Çağ: Şartları ve Özellikleri ……...….. 31
8. Hastalığı ve Vefatı ……..…..……. 35

İKİNCİ BÖLÜM

***HİDÂYE*'NİN ŞERHİ**

A. *HİDÂYE* ŞERHİNİN TANITIMI …….……..... 35
1. Kitabın İsmi…….....…… 35
2. Musannifek'e Nisbeti ……....…. 35
3. Yazma Nüshalar..... 35
4. Önemi ve Fıkhî Değeri 38
5. Telif Sebebi 38
6. Müellifin Takip Ettiği Metod 39
7. Müellifin Alıntı Yaptığı Eserler 41
B. ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ 43
1. Başlık ve Tasnif Şekli 43
2. Kısım Muhtevaları..... 44
3. Eserin Konuları Ele Alma Metodu 45
4. Eserde Delillerin Kullanılma Metodu 46
a. Hadisleri Kullanma 46
b. Farklı rivayetleri Kullanma 46

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ESERİN TAHARET, HUKUK VE İSTİHKAK BÖLÜMLERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ 48

SONUÇ 291

BİBLİYOGRAFYA 292

ÖNSÖZ

İslam tarihi, asırlar boyunca ve farklı coğrafyalarda büyük âlimlerin isimleri ve değerli eserleri ile doludur. Dinî ilimlerimize olan güvenimiz, bugün şeriat hükümlerini bilme metotlarımızla övünüyor olmamız, bu büyük âlimlerin çalışmalarının meyveleri sayesindedir. Bu âlimler, ilim talep etme, tahkik etme, ilmin maksatlarını, ilme ulaşma yollarını, usul ve furu'nu ortaya çıkarma yolunda, bedenlerinden, vakitlerinden ve hayatlarından kolay bir şekilde vazgeçtiler ki bu ilimler bizlere tertemiz ve sapağlam bir şekilde böylece ulaştı.

Bu âlimlerin her biri ilimlerden bir alanda yenilikler ortaya çıkarmışlar, eserleri ile dinimize, medeniyetimize katkı sunmuşlar ve kendilerinden sonra ilim talebelerine ilim yollarını aydınlatacak ve geçmişteki âlimlerin attığı temellerin üzerine yeni eserler inşa etmelerini kolaylaştıracak zengin bir miras bırakmışlardır. İşte bu âlimlerden birisi de "Musannifek" (875/1470) olarak bilinen ve şeriat ilimlerinin çoğunda ve birçok ilim dalındaki yetkinliği ile ön plana çıkmış olan Mevlana Ali eş-Şahrûdî'dir.

Musannifek, Hanefi mezhebi kitapların en önemlilerinden biri olan İmam Burhaneddin el-Merğînânî'nin (v.593/1197) eseri *el-Hidâye*'ye bir şerh yazmıştır. Bizi bu kitabı tahkik etmeye teşvik eden Musannifek'in farklı ilim dallarında yetkin bir âlim olması, el-*Hidâye* kitabının önemi kadar yaptığı şerhin de o kadar önemli olması ve şüphesiz diğer ilmi çalışmalarında elde ettiği birikimi de aktardığı bu ilmî faydalarla dolu eserin gün yüzüne çıkarılmayı ve ilim talebelerinin istifadesine sunulmayı hak eden zengin bir eser olmasıdır.

Bu çalışma bir giriş ve 3 bölüm içermektedir. Giriş bölümünde çalışmanın planı, hedefi ve tahkikte takip edilecek metot detaylı bir şekilde açıklanacaktır.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde yardımlarını esirgemeyen herkese teşekkür ederim. Bunların başında da ihtiyaç duyduğum her anda yardımını ve desteğini esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Murat Şimşek hocama, savunma jüri üyelerine, en baştan beri beni bu yazma esere yönlendiren hocam Murat Tala'ya ve uzak veya yakında olsun, az veya çok yardım ve desteği olan herkese teşekkür ederim.

Mohammed Alshaikh / Konya – 2016

KISALTMALAR

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

c. : Cilt

s. : Sayfa

v. : Vefat Tarihi

F : Tasnif Numarası

by. : Basım yeri yok

b. : Bin/İbn

bs. : Basım

(s.a.v) : Sallallahu aleyhi ve sellem

(r.a) : Radıyallahu anh

age. : Adı Geçen Eser

bkz. : Bakınız

nr. : Numarası

GİRİŞ

A. Tez Planı:

Musannifek ve değerli kitabı *Şerhü'l-Hidâye* ile ilgili olan bu çalışmam bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

İlk bölüm, *el-Hidâye* müellifi olan Burhaneddin Merğînânî'nin hayatından kısa bir kesit içermektedir. Burada müellifin nesebini, ilmi konumunu, değerli eserlerine yer verdik. Yine aynı bölümde çalıştığımız ve tahkikini yaptığımız müellif Ali eş-Şahrûdî "Musannifek"'in hayatını, nesebi, doğumu, seferleri, ilmi hayatı, bütün eserleri, bulunduğu yer ve zaman ve özellikleri kapsamında geniş bir şekilde ele alınmıştır.

İkinci bölümde *Şerhü'l-Hidâye* kitabı üzerinde durularak kitap hakkında detaylı bilgiler verildi. Daha sonra kitabın incelenmesine geçildi.

Bu bölümde eserin yazma nüshalarına, kitabın neden bu isimle isimlendirildiğine, telif amacına, müellife olan nisbetine, bölümlerin içeriğine geniş bir şekilde değinildi. Son olarak yazma nüshası geniş bir şekilde çalışıldı.

Üçüncü bölüm ise, çalışmamızın temel konusu olan eserin tahkikinden ibarettir.

B. Tezin Amacı:

Bu tez, miladi IX/XV Yüzyılda yaşamış Hanefi mezhebinden olan bir âlimin hayatını kapsamaktadır. İlmi hayatına, hocalarına, öğrencilerine, yaşadığı zaman ve mekânları ve bu zamanlardan nasıl etkilendiği, âlimlerin hakkındaki görüşlerine, zengin geniş kitaplarına, vefatına ve özellikle de Hanefi mezhebin en önemli metinlerinden birini şerh eden *Şerhu'l-Hidâye* kitabına ışık tutuyor. Bu kitabın çalışılması ve tahkiki ile fıkıh ve çeşitli ilimlerin kütüphanelerine yeni bir ilmi katkı eklenmesini hedefliyoruz.

Bu çalışmanın bir diğer hedefi de, daha önce üzerine bu anlamda akademik çalışma yapılmayan bir fıkıh âlimini gün yüzüne çıkarmaktır. Bundan öte, Musannifek şahsiyetini, nahiv, sarf, tefsir, hadis, mantık, kelam ve tasavvuf ilimlerinde ortaya çıkarmaktır. Çünkü müellif bütün bu ilimlerde uzmanlaşmış ve eserler yazmıştır.

C. Tezin Metodu:

Bu tezde, Süleymaniye kütüphanesi Fatih bölümünde 01966 numara ile kayıtlı olan ve müellifin kendi el yazısı ile yazılmış olan nüshayı esas aldık.

Müellifin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında araştırma esnasında, *Tuhfetu'l-vüzerâ, kitâbu'ş-şifâ fî kelâmi'llah'il-münezzel mine's-semâ, Şerhu'l-Vikâye* gibi yazarın diğer yazma eserlerden yararlanılmıştır. Aynı şekilde, *Şakâiku'n-numâniyye, mevsû'atu'l-islâmiyye li'd-diyâneti't-Türkiyye*, Zirikli'nin el-*A'lâm* kitabı ve bunun dışındaki kaynak kitaplarından da yararlanıldı.

Şerhu'l-Hidâye kitabının yazma nüshası araştırılırken farklı kütüphanelere ve fihristlere (bibliyografya) başvuruldu. Bunların başında da yeterli miktarda yazma eser barındıran bütün bölümleri ile Süleymaniye kütüphanesidir. Yine Türkiye'de yaygın olan kütüphanelere başvurularak yazmanın farklı nüshalarına ulaşıldı ve dünyadaki konu ile ilgili sitelere de göz atıldı.

D. Tahkikte Takip Edilen Yöntem:

Tahkikteki çalışmamızda, asıl nüshanın belirlenmesi ve diğer nüshalar ile arasındaki farka işaret etmek metodunu tercih ettik. Dolayısıyla çalışmaya asıl nüshanın seçimi ile başladık.

Asıl nüshanın seçiminde takip ettiğimiz esaslar ise; nüshanın bizzat müellifin kendi yazısı ile yazılmış olması veya yazıldıktan sonra müellife okunmuş nüsha olması veya müellifin hattı ile yazılan bir nüshadan yazılmış olması veya müellifin hattı ile yazılmış olan bir nüsha ile karşılaştırılmasıdır. Elimizdeki nüshalarda bu özellikler bulunmadığında, müellif nüshası yanında ona en yakın olan nüshayı ele alarak, çalışma için asıl nüsha olarak belirliyoruz. 1

Araştırma esnasında, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümünde 01966 kayıt numarası ile müellif hattı ile yazılmış bir nüshaya rastladık. Bu nüshayı tez için temel kaynak olarak aldık. Bu nüshaya "r/ر" sembolü/işareti verdik. Diğer nüshalar ile karşılaştırarak aralarındaki farka dipnotta işaret ettik.

Müellifin kendi hattı ile yazılmış nüshası bulunduğundan ilave tek bir nüsha ile karşılaştırmak ile yetindik. Zaten telif tarihi ve müellif adı yazan tek nüsha olduğu gibi diğer nüshalar arasında hattı en açık olan nüsha budur. Bunun dışındaki nüshalarda ne yazma tarihi ne de nâsih adı yazıyor. Zaten diğer nüshalara baktığımızda hepsinin bu nüshadan yazıldığını bize gösteriyor. Bu nüshanın bilgileri şu şekildedir:

Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi 00637 kayıt numarası ile bulunmaktadır. 960 yılında Muhammed b. Şeyh İmâmzâde tarafından Kostantiniyye'de nesh edilmiş, Muhammed Fenarî tarafından da incelenmiştir. Hattının anlaşılabilirliği ile ön plana çıkıyor. Ona ع (A) rumuzunu verdik. İhtiyaç anında diğer iki nüshadan yararlanılacaktır. İki nüshanın bilgileri şu şekildedir:

1- Beyazıt Kütüphanesi nr. 02082. Onu yazanın ve ne zaman yazıldığının tarihi bulunmamaktadır. Buna biz ز (Z) sembolünü verdik.

2- Amasya Kütüphanesi, Ba 985/1 05 numarası ile kayıtlıdır. Onu yazanın ve ne zaman yazıldığının tarihi bulunmamaktadır. Buna biz م (M) sembolünü verdik.

Yazmanın tahkikinde takip ettiğim süreç şu şekildedir:

[1] Harun, Abdusselam, *Tahkiku'n-Nusus ve Şerhuhâ*, Mektebetü'l-Hancî, 7.baskı, 1998, s. 29-40, Bahçıvan, Seyit, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler"، Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 21, Konya 2006, s. 63.

1- Taharet ve Hukuk bölümü, R/ر Nüshasından çağdaş imla yazım kurallarına uygun bir şekilde yazıldı.

2- a nüshasının, çağdaş imla yazı kurallarına göre yazılmış olan nüsha ile karşılaştırılarak aralarında fark olduğu tespit edildiğinde dipnotta işaret edildi. Örneğin; a nüshasında bir eksiklik olduğunda iki parantez arasına şu şekilde [] eksik olan kelimeleri ilave ederek dipnota da şunu yazdım. A: - ; aynı şekilde eğer fazlalık varsa aynı işareti koyarak dipnota da şöyle yazdım: a: + . Fazlalık veya bir eksiklik olmadığında ancak iki nüshadaki bir kelimede farklılık varsa iki parantezi koymayarak dipnotta A nüshasında farklı olan kelimeyi yazdık.

3- Tahkik esnasında *el-Hidâye* şerhinde kullanılan kelimelerin aralarındaki farklara işaret ederek asıl metinde gelen kelimeleri açıkladım ve buna dipnotta dikkat çektik.

4- *el-Hidâye* metnini diğer metinlerden kalın ve gölgeli yazı ile ayırdık.

5- Noktalama işaretlerini koyarak gramer hatalarını düzelttim. Teshil harflerini günümüz imla kurallarına dönüştürdüm. Örneğin; فايدة kelimesini فائدة ye dönüştürdüm. Buna benzer örnekler çoktur. Ancak bunları belirtmedik.

6- Yazarın başlık atmadığı yerlerde, *el-Hidâye* kitabında olduğu şekilde başlık koyduk.

7- Metinde geçen ayetleri iki parantez içine ayırarak harekesini verdim. Dipnotta da sure ismine ve ayet numarasına işaret ettik.

8- Metinde geçen hadisleri de ((…)) bu şekilde iki parantez arasına alarak ayırdım. Asıl kaynağından onu bularak, âlimlerin onun hakkında zayıf veya sahih olduğunu belirttim. Hadis sahiheyn (Buhari ve Müslim) ise sayfa ve cilt sayısını yazmakla yetindim. Ancak sahiheynde değilse, onu rivayet edeni naklederek tahriç kitaplarından hadisin zayıf veya sahih olduğunu belirttik.

9- Kitapta geçen kitap isimleri ve şahıs isimlerini – Ebubekir, Ömer, Ebû Hanîfe ve Şafiî gibi meşhur isimler hariç- tabakat kitaplarından ve kitap isimlerinden biyografilerini yazdım ve dipnota da ekledik.

10- Metinde geçen bazı şehir ve yer isimlerinin bilgilerini yazarak dipnota ekledim.

11- Elverdiğince, müellifin farklı kitaplardan alıntı yaptıklarını, kaynağından cilt ve sayfa numarasını almaya çalıştık.

12- Müellifin istemeden yanlış yazdığı kitap isimlerini düzelttik.

13- İki nüsha arasındaki atıf harfi ve buna benzer önemsiz farklara değinmedik.

14- Kitapta geçip kaynağını veya ona ilişkin bir yorum bulamadığım hadislere, dipnotta "bulamadım" cümlesi ise işaret ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

el-Hidâye müellifi el- Merğînânî ve Şârih (şerheden) Musannifek

A- Burhanuddin el- Merğînânî

1- Adı ve Nesebi:

Ebu'l-Hasan Burhanuddin Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil b. Abdilhalil b. Ebibekir el-Ferğanî el-Merğînânî[2]

Ferğanî, doğduğu yer olan Ferğane'ye[3] nisbettir.

Ziriklî [4], el-*A'lam* kitabında doğumunun 530/1117 tarihinde olduğunu belirtmiştir. Leknevî, *Şerhü'l-Hidâye* kitabının önsözünde 511/1117[5] tarihinde doğmuş olması doğruya en yakın olanıdır der. Çünkü Merğînânî'nin hocalarından birisi olan en-Nesefî 537 yılında vefat etmiştir.

2- Yaşadığı Bölge ve Dönem:

Biraz önce geçtiği gibi Merğînânî, Ferğane'de yaşamıştır. Müslümanların bu bölgeye ilk yaklaşmaları, 712-713/94 yılında Müslüman komutan Kuteybe b. Müslim (96/715) ile olmuştur. Ancak şiddetli direnişten dolayı fethedememiş, dokuzuncu yüzyıla kadar sürekli teşebbüsler olmuştur. Ferğane, Merğînânî'nin yaşadığı dönemde Karahanlılar'ın egemenliği altındaydı.[6]

Merğînânî'nin yaşadığı dönemde bu bölgede Kâdıhân (v. 591/1101) gibi birçok Hanefi fukahası da yaşadı.[7]

Müslüman ve gayri Müslim devletler, Ferğane'yi ara ara yönettiler. Daha sonra Rus egemenliği altına girdi. Sovyetler birliğinin dağılmasından sonra bu bölge nüfusunun ağırlığına göre Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan arasında dağıtıldı.[8]

---

[2] El-Merğînânî, *el-Hidâye*, Şerhu'l-Leknevi ile birlikte, Müessesütü'l-Kur'an ve'l-ulûm el- İslâmiyye, Karaçay, Pakistan, I, 11.

[3] Ferğane, Özbekistan'da bir şehirdir. Kuzeyden ilih sıra dağları ile Kuzeyden Ferğane dağları ile, güneyden Alay ve Türkistan dağları ile kuşatılmıştır. Tahsin Yazıcı, "Fergana" *DİA*, c.XII, s.375 İstanbul, 2006

[4] Zirikli, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali d. Faris, (1396/1976), *el-A'lam*, Darü'l-ilm li'l-melayin, 15. Baskı, 2002, IV, 266.

[5] El-Merğinani, *el-Hidâye*, I, 12.

[6] Tahsin Yazıcı, "Fergana" *DİA*, XII, 376. İstanbul, 2006

[7] Zirikli, *el- A'lam*, II, 224.

3- İlmi Hayatı:

Merğînânî, çok yetkin bir âlimdir. Farklı ilimlerde iyi olmakla birlikte sekiz ilimde uzmanlaştığı rivayet edilmişter. Ancak fıkıh ve usulü alanında ön plana çıkmıştır. Bu da fıkıh yönünün ağır bastığı eser ve kitaplarından anlaşılmaktadır. müftülerin önde gelenlerindendir. Dönemindeki birçok âlim, onun fazlına ve ileri seviyede olduğuna tanıklık etmişlerdir. İmam Fahruddin Kâdıhân, el- Muhit ve ez-Zehîra kitabının yazarı Mahmut b. Ahmed b. Abdulaziz b. Maze (v. 616/1219), Şeyh Zeynuddin el-İtabi (v.586/1190), *Fetava'z-zahiriyye* kitabının yazarı Zahîruddin Muhammed b. Ahmed el-Buharî (v. 619/1222) ve bunun dışındaki âlimler gibi.

İbn Kemal Paşa (v. 940/1536), onu bazı rivayetleri diğer rivayetlere tercih etmeye ehil olan âlimler sınıfından saymış, Kadı Han'dan daha az olmadığını söylemiş ve mezhepte müçtehitlerden sayılması akli selime daha yatkın olduğunu ifade etmiştir.[9]

Fıkıh ilminin yanında Hadis ilmindeki uzmanlığı da ortaya çıkmaktadır. Zamanının muhaddislerinden birisiydi. Merğînânî'nin kitabında kullandığı hadisler hakkında geniş kitaplar yazılmıştır. Bundanlar birisi Zeyla'i'nin (v. 762/1361) *Nasbu'r-Raye* kitabı ve İbn Hacer el-Askalani'nin (v. 852/1448) *ed-Dirâye* kitabıdır.

4- Hocaları:

Merğînânî, döneminin hocalarından dersler almıştır. Ders aldığı hocalarından bazıları şunlardır:

- Ebû Hafs Necmuddin Ömer en-Nesefî (v. 537/1142)

- Ebu'l-Leys Ahmed b.Ömer en-Nesefî

- Sadru'ş-Şehid Husamuddin, Ömer b. Abdulaziz b.Ömer b. Ömer b. Mâze (v. 536/1141)

- Ziyauddin Muhammed b. Hüseyin el-Bendenîcî

- Ebû Amr Osman b. Ali el-Beykendî (v. 552/1157)

- Kıvâmuddin Ahmed b. Abdurreşid el-Buharî

5- Öğrencileri:

İmam Merğînânî'nin ilimlerine ulaşan öğrencilerinden bazıları şunlardır:

- Celaleddin Muhammed

---

[8] el-Kureşî, Abdulkadir b. Muhammed b. Nasrullah (v.775/1373), *el-Cevahiru'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçay, I, 383.

[9] el-Leknevi, Muhammed b. Abdulhayy b. Muhammed Abdulhalim el-ensari (v.1304/1887), *el-Fevaidü'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye,* Daru'l-Kitab'il-İslami, Kahire.

- Nizameddin Ömer

- İmaduddin b. Ebibekir

Bunlar aynı zamanda Merğînânî'nin çocuklarıdır.

- Şemsüleimme Muhammed b. Abdussettar el-Kerderi (v. 642/1244)

- Celalettin Mahmud b. el-Hüseyn el-İstruşeni

- Burhanu'l-İslam ez-Zernûcî

5- Eserleri:

Musannifek'in eserleri Fıkıh alanı ile sınırlı kalmıştır. Bazıları bize ulaşmışken, bazılarının sadece isimleri ulaşmış ancak nüshalarına rastlanmamıştır. Bize ulaşan kitaplarından bazıları:

- Bidayetü'l-Mübtedî: el-Hidâyenin metnidir. Bu kitapta, İmam Muhammed'in (v.189/804) *el-Camiu's-Sagir* kitabı ile el-Kudurî'nin (v. 428/1037) *Muhtasarını* toplamıştır.

- el-Hidâye: *Bidayetü'l-Mübtedî* kitabının şerhidir. Merğînânî ismi ile bağlantısının bulunduğu meşhur kitabıdır. Bu kitabın nüshaları çok olup, Sadece Süleymaniye Kütüphanesinde yüzü aşkın nüshası vardır. Birçok defa basımı yapılmıştır. 1871 yılında İngilizceye olan çevirisi basılmıştır.

- *Kifayetü'l-Müntehî*: Bu kitap ta *Bidayetü'l-Mübtedî'nin* şerhidir. Kaynaklar bu kitabın büyük olduğunu ve seksenden fazla ciltte yer aldığını söyler. Bunu Merğînânî bizzat kendisi; telifine başladığını ve sonuna doğru yaklaştığında okunmasını gerektirmeyecek şekilde fazla uzatıldığını fark ederek bunu yazmaktan vazgeçip *el-Hidâye'yi* yazdığını aktarıyor.

- *Kitabu't-Tecnîs ve'l-Mezid*: Süleymaniye'deki nüshalarından birisi: Şehit Ali Paşa 00913, Kara Çelebizade 00194

- Muhtârâtu'n-Nevâzil: Nüshalarından birisi; Hacı Selim Ağa 00451 (bu kitap tahkik edilmiştir)

- Muhtâru'l-Fetâva: Nüshalarından birisi; Nafiz paşa 00302

- Kitâbu'l-Ferâiz

- Menâsiku'l-Hacc

- Neşru'l-Mezheb

- Şerhu'l-Camii'l-Kebir

- el-Münteka

- Mecmûatu'n-Nevâzil

Son altı kitabın hiçbir nüshasına ulaşamadım. Kaynaklarda isimleri geçer ve Merğînânî'ye nispet edilir.

7-Vefatı:

Birçok kaynak İmam Merğînânî'nin vefatının 593/1197 tarihinde olduğu üzere ittifak etmişlerdir. Leknevi ise Merğînânî'nin Semerkant'ta defnedildiğini aktarmıştır.[10]

8- el-Hidâye'nin Metodu ve Tertibi:

el-Hidâye 'nin *Bidâyetü'l-Mübtedî* kitabının şerhi olması sebebiyle müellif el-Hidâye'de, el-Bidâye'nin metninde kullanılan başlıkları takip etmiştir. *el-Hidâye*'nin müellifi de konuların (mesâil) tertibinde İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-Sağîr* ile el-Kudûrî'nin *el-Muhtasar* isimli kitabını takip etmiştir.

el-Merğînânî de bölümlerinin tertibinde *el-Câmiu's-Sağîr*'i esas almasına rağmen el-Câmi'in bölümlerinin sayısı kırk; *el-Hidâye'*nin bölümleri ise altmıştır[11].

Müellif konuları zikretmekle yetinmemiş, ayet ve hadislerden delillere yer vererek onları tartışmıştır. Görüşleri zikrederken de önce Ebû Hanîfe 'nin sonra da öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüne vermiştir. Bazen konuyla ilgili Züfer'in de görüşüne yer vermiştir. Tercih ettiği görüşü hemen belirtmeyip deliliyle birlikte en sona bırakır. Benimsediği görüş için "*sahîh*/doğru" ve "*esah*/en doğrusu" ifadelerini kullanmıştır.

el-Merğînânî kitabında sadece Hanefilerin görüşleriyle yetinmeyip delilleriyle birlikte Şafiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerine de yer vermiştir. Bundan dolayı *el-Hidâye*'nin, çeşitli delilleriyle birlikte mezheplerin görüşlerine yer veren mukayeseli bir fıkıh kitabı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat el-Merğînânî, kitabının hiçbir yerinde Hanbelî'lerin görüşlerine yer vermemiştir.[12]

9- *el-Hidâye*'nin Bazı Şerhleri:

el-Hidâye'nin şöhreti ufukları aşıp Hanefi mezhebinin en meşhur kitaplarından biri olmuştur. Âlimler tarafından okutulmuş, şerh edilmiş ve üzerinde çeşitli haşiyeler yazılmıştır. Keşfüzzunûn'un müellifi *el-Hidâye*'ye altmışın üzerinde şerh yazıldığını zikretmektedir.[13] Bu şerhlerin bazıları müelliflerinin şöhretinden dolayı meşhur olmuştur. *el-Hidâye*'nin en önemli şerh ve haşiyeleri şunlardır:

1-*Hâşiyetü'l-Hidâye*, Celâlüddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî, (v. 691/1292).

[10] Meğînânî, *el-Hidâye*, Daru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, Lübnan, I, 14.
[11] Cengiz Kallek, "el-Hidâye" *DİA*, XVII, 471, İstanbul, 2006
[12] age, XVII, 471.
[13] age, XVII, 472.

2-*en-Nihâye Şerhü'l-Hidâye,* el-Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali es-Sağnâkî, (v. 711/1311).

3-*Mi'râcü'd-Dirâye*, Kavâmüddîn el-Kâkî, (v. 749/1384).

4-*el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Bedrüddîn el-Aynî, (v. 855/1451).

5-*el-İnâye, Ekmelüddîn el-Bâbertî,* (v. 786/1384).

6-*Fethu'l-Kadîr*, Muhammed b. Abdilvâhid es-Sîvâsî İbn Hümâm, (v. 861/1457).

C. Ali eş-Şehrûdî (Musannifek), (803-875 h./1400-1470 m.)

1.Hayatı:

Söz konusu şerhinin başında zikrettiği şekliyle tam adı Alâüddin Muhammed b. Mes'ûd eş-Şâhrûdî el-Bistami'dir.[14] *eş-Şekâik*'in sahibi, Musannifek'in İmam Fahruddîn er-Râzî'nin soyundan geldiğini nakletmektedir. O bununla ilgili şöyle demektedir: "*İmam Fahruddîn er-Râzî'nin Muhammed adında bir oğlu vardı. İmam onun çok severdi. Birçok eserini onun için telif etti. Onun adını bazı eserlerinde de zikretti. Muhammed gençliğinin baharında vefat etti. Onun vefatından sonra doğan çocuğa da Muhammed ismini vermişlerdir. O da ilimde babasının mertebesine ulaştıktan sonra vefat etti. Sonra Mahmud adında bir çocuğu oldu. Bu da kemal mertebesine ulaştıktan sonra hicaza gitmek üzere Herat'tan ayrılarak Bistam'a ulaştı. Âlimleri, özellikle de Fahruddîn er-Râzî'nin çocuklarını seven Bistam halkı onu güzel bir şekilde ağırladı ve orada kaldığı süre zarfında kendisine saygıda kusur etmediler. Sonra Mes'ûd adında bir oğlu oldu. Bu da ilim tahsil etmesine rağmen babasının mertebesine ulaşamadı. Memleketini terk etmediği için vaizlik mertebesine razı oldu. Sonra Muhammed adında bir çocuğu daha oldu. Bu da o yerin halkının referans aldığı ilimleri tahsil etti. Sonra Mecdüddîn Muhammed adında bir çocuğu daha oldu. İnsanların ilimde tabi olup onu referans aldıkları bu zat benim babamdır*."[15] İmam Fahruddîn er-Râzî eserlerinde Ömer b. Hattâb (r.a.)'ın çocuklarından olduğunu söylemesinden dolayı soyu Ömer b. Hattâb'a (r.a.) da nisbet edilmiştir. Tarihçiler, Musannifek'in, Ebû Bekr es-Sıddîk (r.a.)'ın çocuklarından olduğunu söylemişlerdir.[16]

Musannifek, (803h. /1400 m.)[17] yılında Horasan'a[18] bağlı Bistam[19] şehrinin yakınlarındaki Şâhrûd köyünde doğdu.

---

[14] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, s.3b.

[15] Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa b. Halîl, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, I, 100.

[16] A.g.e., I, 100.

[17] M. Kamil Yaşaroğlu, "Musannifek" *DİA*, XXXI, 239, İstanbul, 2006; *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, I, 100; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı, 2002, V, 9; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, (1250/1834), *el-Bedrü't-Tâli' bi-Mehâsini Mâ Ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, I, 497; el-Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emîn(1329/1920) *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Vekâletü'l-Ma'ârif el-Celîle, İstanbul, 1951, I, 735.

[18] Horasan, geniş topraklara sahiptir. Sınırları Irak cihetinden Beyhak ve Cüveyn'in Azadvar kasabasında başlayıp Hindistan cihetindeki Toharistan, Gazne ve Kirman'a kadar uzanır. Fakat bu yerler Horasan'a dahil değildir. Nîşâbur, Herat ve Merv gibi önemli şehirler Horasan'ın sınırları içinde yer alan kasabalardı. Ayrıca Ceyhun nehrinin aşağısında yer alan Belh, Talekan, Nisa, Ebyurd ve Serahs gibi şehirler de Horasan sınırları içinde yer almaktaydı.

Musannifek, dokuz yaşındayken ilim tahsili için köyü Şâhrûd'dan kardeşiyle birlikte 812 yılında Herat'a[20] gitti.[21]

Küçük yaşta telifle uğraştığı için kendisine "*Musannifek*" lakabı verilmiştir. Farsçada kef (ك) harfi, tasgir (küçültme) ifade etmektedir.[22]

2.Yolculukları:

Kaynaklar, Musannifek'in bazı bölgeler arasında intikal ettiğine yer vermektedir. Bu yerlerin ilki doğduğu köy olan Şâhrûd'dur. Ardından ilim tahsili için önce Herat ve Bistâm'a sonra da müderrislik yaptığı Konya[23] ve Edirne[24]'ye oradan da vefat ettiği İstanbul'a gitmiştir.

Kaynakların çoğu Musannifek'in farsça olarak kaleme aldığı *Tuhfetü'l-Vüzerâ* adlı eserinden nakiller yapan *eş-Şekâik*'e dayanarak Musannifek'in yolculuklarına işaret etmişlerdir. Bunu da müellifin eserleri ve bu eserlerin yazılış yeri ve tarihinden yola çıkarak gerçekleştirmişlerdir. Fakat eserlerin yazıldığı yılları ve yerlerini eserin bizzat yazmalarına bakarak incelediğimde bunlarla Musannifek'in söz konusu eserinde zikrettiği seneler arasında farklılıklar gördüm. Musannifek'in *Tuhfetü'l-Vüzerâ*'da zikrettiği tarih ile ayrı ayrı her eserin başında yazdığı tarih arasındaki farklılık olmasının nedeni kanaatimce birkaç tanedir. Bunlardan ilki Musannifek'in 861 yılında *Tuhfetü'l-Vüzerâ* adlı eserini yazarken üzerinden onlarca yıl geçen diğer kitaplarının yazılış tarihlerini unutmasıdır. İleride göreceğimiz üzere iki tarih arasındaki farkın bir veya iki sene bulunması, Musannifek'in eserlerinin yazılış tarihini tam olarak hatırlayamadığını göstermektedir. Diğer bir ihtimal de her eserden birden fazla nüsha telif etmiş olabileceğidir. Bir diğer bir husus ise müellifin, elimizde olmayan bir nüshanın yazılış tarihini zikretmesidir. Bu nedenle Musannifek'in ziyaret ettiği ya da yolculuk yaptığı mekânları, bizzat müellifin kitaplarına dayanarak ulaştığım bilgilere göre yazdım. Dipnotta da Musannifek'in *Tuhfetü'l-Vüzerâ* adlı eserinde zikredip *eş-Şekâik*'in sahibinin de ondan naklettiği ihtilaflı yerlere işaret ettim.

Kaynaklar Musannifek'in yaptığı ilk yolculuğun 812 yılında kardeşiyle birlikte Herat'a yaptığı yolculuk olduğunu zikretmektedir. Musannifek daha önce zikredildiği üzere o sırada

---

Bazıları Harezm ve çevresiyle Maveraünnehir'i Horasan sınırları içerisinde gösterse de durum böyle değildir. *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 350.

[19] Bistam, (günümüzde İran'da) Nîşâbur'a yakın büyük bir şehirdir. Yakınında devasa dağlar yer almaktadır. Akan büyük bir nehri de bulunmaktadır. Büyük zahidlerden Ebu Yezid el-Bistâmî buralıdır. El-Hamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillah er-Rûmî, (626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2. Baskı, 1995. I, 421.

[20] Herat, Horasan (günümüzde Afganistan) şehirlerindendir. İskender tarafından kurulmuştur. Hicri 618 yılında Tatarların istilasına maruz kalmıştır. *Mu'cemü'l-Büldân*, V, 396.

[21] *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, I/100; *el-Bedrü't-Tâli'*, I, 497.

[22] *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, I/100; *el-Bedrü't-Tâli'*, I, 497.

[23] Konya, Anadolu'nun ortasında bulunan eski ve tarihî bir şehirdir. Bizanslılar, Selçuklular ve Osmanlılar başta olmak üzere birçok devletin hakimiyetine girmiştir. 11. Yüzyılda Selçuklular burayı ele geçirince başkentleri yapmışlardır. Buraya 13. Yüzyılda gelip yerleşen Mevlana Celaleddin Rumî ile meşhur olmuştur. 14. Yüzyılda Kirmanilerin; 799/1397 yılında da Osmanlıların hâkimiyetine girmiştir. Tuncer Baykara, "Konya" DİA, XXVI, 184.

[24] Edirne, Marmara bölgesinde bir şehirdir. Romalıların hâkimiyetine girmiştir. Tarihî ve askerî merkezlerden biriydi. Miladi 1361 yılında Osmanlıların hâkimiyetine girerek devlet nezdinde önemli bir konuma sahip olmuştur. İstanbul'un fethine kadar Osmanlı devletinin başkentliğini yapmıştır. Semavi Eyice, "Edirne" DİA, X, 442-444

dokuz yaşındaydı. Sonra 823 yılında yazılış yerini zikretmediği ilk kitabı olan *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd'*ı telif etti. Fakat büyük olasılıkla bu eserini Herat'ta yazmış olabilir. Buna da nahiv alanında telif ettiği ikinci kitabı *Şerhu'l-Misbâh*'a yazdığı "824 yılı[25] Herat" yazısı işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle müellif, bu eserini, *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd* adlı kitabından bir yıl sonra telif etmiştir. Sonra 827 yılında[26] aynı şehirde yazmaya başladığı Ş*erhu'l-Lübâb*'ın müsveddesini 829 yılında yine Herat'ta tamamlamıştır. *el-Mutavvel* üzerine yazdığı haşiyesine 830 yılında yine bu şehirde başlamıştır.[27]

Bu yıldan sonra muhtemelen Bistam'a giderek 834 yılında *el-Vikâye*'nin şerhini telif etmeye başladı.[28] Sonra *el-Mutavvel* üzerine 830 yılında Herat'ta yazmaya başladığı haşiyesini 837 yılında Bistam'da tamamladı.

Sonra Konya'ya gitmiştir. *eş-Şekâik*'in müellifi buraya 848 yılında geldiğini nakletmektedir.[29] Fakat kanaatimizce bununla ilgili en doğru bilgi, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisinde zikredildiği üzere 842 yılında Konya'ya geldiği şeklindedir. Musannifek'in Mesnevi şerhinin başlarında bu şerhi 845 yılında Konya'da telif ettiğini söylemesi bunu desteklemektedir.[30]

856 yılında ise Musannifek hacca giderken Dimeşk'a uğramış ve burada Musannifek tefsirini telif etmiştir. Hac ziyaretinden sonra Konya'ya dönerek Lübâb'ın şerhlerini 859 yılında Meram'da yazmıştır.

Musannifek daha sonra Edirne'ye giderek birçok eserini burada telif etmiştir. 861 yılında Vezir Mahmud Paşa'ya ithaf ettiği *Tuhfetü'l-Vüzerâ* veya *et-Tuhfetü'l-Mahmûdiyye* adlı eserini telif etti. Yine burada 863 yılında *Şerhü'ş-Şemsiyye* adlı eserini yazdı. Aynı şekilde 866 yılında *Hallü'r-Rümûz ve Keşfü'l-Künûz* isimli eserini telif etti. *Muhtasarü'l-Muntazam ve Mültekatü'l-Mültezem* adlı eserini de 870 yılında Edirne'nin Hayrabolu semtinde kaleme almıştır. Yazım tarihine ulaştığım *Kitâbü'l-Hudûd ve'l-Ahkâm* adlı son eserini vefatından iki yıl önce 873 yılında Edirne'de telif etmiştir.

Kaynaklar, Musannifek'in, Mahmud Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a gittiğini[31], Fatih Sultan Mehmet ile birlikte 867 yılında Bosna Seferine katıldığını[32] ve Vezir Mahmud Paşa tarafından sultana takdim edildikten sonra sultanın kendisine günlük seksen dirhem tahsis ettiğini ve burada vefat ettikten sonra Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a.)'ın yanına defnedildiğini nakletmektedir.[33] Fakat İstanbul'a geliş tarihini kimse zikretmemiştir. Telif ettiği kitapların zikredilen tarihlerine bakıldığında 873 yılına kadar çoğunun Edirne'de yazıldığı görülmektedir. Edirne'de bulunduğu süre içerisinde Musannifek, İstanbul'u ziyaret etmesine rağmen devamlı

[25] *Tuhfetü'l-Vüzerâ*'da 825 yılında telif ettiği yazılmaktadır. Musannifek, *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, Süleymaniye, Ayasofya, f: 02855, s. 123; *eş-Şekâik*, I, 101.
[26] *Tuhfetü'l-Vüzerâ*'da 828 yılında telif ettiği yazılmaktadır. *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, s. 123; *eş-Şekâik*, I/, 01.
[27] *Tuhfetü'l-Vüzerâ*'da 832 yılında telif ettiği yazılmaktadır. *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, s. 123; *eş-Şekâik*, I, 101.
[28] *Tuhfetü'l-Vüzerâ'*da 839 yılında Herat'ta telif ettiği yazılmaktadır. *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, s. 123; *eş-Şekâik*, I, 101.
[29] *eş-Şekâik*, I, 101.
[30] M. Kamil Yaşaroğlu, "Musannifek" *DİA*, XXXI, 240.
[31] *eş-Şekâik*, I, 102; *DİA*, XXXI, 240.
[32] *DİA*, XXXI, 239; *eş-Şekâik*, I, 102.
[33] *eş-Şekâik*, I, 102*; DİA*, XXXI, 240; *el-Bedrü't-Tâli'*, I, 497.

burada ikamet etmeyip Edirne'ye dönmüş ya da 873 yılından sonra Edirne'yi terk edip İstanbul'a yönelerek vefatına kadar burada ikamet etmiştir. Yahut da her iki ihtimal de mümkündür. Tercih ettiğim de budur. Çünkü kitaplarının çoğuna Fatih Sultan Mehmet'e övgü ve dua ifadeleriyle başlamıştır. Bunlar, Edirne'de ikamet ettiği sırada telif ettiği eserlerdir.

Musannifek'in kaldığı mekânları ve yolculuklarını şöyle özetleyebiliriz:

- 803-812 yılları arasında köyü Şâhrûd'da.
- 812-830 yılları arasında Herat'ta.
- 830-842 yılları arasında Bistâm'da.
- 842-859 yılları arasında Konya'da kalmıştır. 856 yılında Dimeşk'a uğrayarak hacca gitmiştir.
- 860-873 yılları arasında Edirne'de kalmıştır. Bu dönem içerisinde 867 yılında Fatih Sultan Mehmet ile birlikte Bosna Seferine katılmıştır. Büyük olasılıkla Edirne'de kaldığı süre içerinde İstanbul'a peyderpey gidip gelmiştir.

3.Hocaları:

a) Celâlüddîn Yusuf el-Evbehî:

Musannifek'in, yanında Arapça ilimlerini tahsil ettiği bu zat Irak, Horasan ve Maveraünnehir'in önde gelen âlimlerindendir. Üstün zekâsı ve kabiliyeti dilden dile dolaşmıştır. Öğrencileri arasında kendisine eserlerini nakletme icazeti verdiği Sa'düddin et-Teftezânî bulunmaktadır.[34]

b) Ahmed b. Muhammed b. Mahmud el-İmamî el-Herevî:

Celâlüddîn Yusuf el-Evbehî'nin öğrencisidir. Musannifek bu zatın yanında Arapça'yı öğrenmiştir.[35]

c) Abdülazîz b. Ahmed b. Abdilazîz el-Ebherî:

Musannifek bu zatın yanında Şafiî fıkhını öğrenmiştir.[36]

d) Muhammed b. Muhammed Ulâ:

Musannifek bu zatın yanında Hanefî fıkhını öğrenmiştir.[37]

4.Öğrencileri:

Musannifek gibi bir âlimden ilim tahsil etmek için dünyanın her köşesinden öğrencilerin geleceği muhakkaktır. Kendisi de yazma halindeki *Hâşiye ale'l-Keşşâf* adlı eserinde bu hususla

[34] Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdûâti'l-Ulûm*, tah. Kâmil Bekrî, Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, I, 190.
[35] *Miftâhu's-Saâde*, I, 191.
[36] *Miftâhu's-Saâde*, I, 191.
[37] *Miftâhu's-Saâde*, I, 191.

ilgili bizzat şöyle demektedir: "*Güvenilir insanlarla uzun süre kaldım, hem öğrendim hem de öğrettim, sebat ehliyle uzun süre kaldım, hem faydalı oldum hem de istifade ettim. Halkıyla yöneticisiyle her kesimle muhatap oldum, ilahi bir fazilet ve rabbani bir destekle yol alarak büyük çabalar sarf ettikten sonra bu duruma geldim. İlimdeki maharetim ve şöhretim ufukları aştı. Bu alandaki hakkımı teslim etmeyen kalmadı. Öğrenciler ilim tahsil etmek, çözemedikleri meseleleri öğrenmek ve mutlakı mukayyetten ayırt etmek için her yönden ve her memleketten bana akın etmeye başladılar...*"[38] Bu bilgilere rağmen kaynaklarda Muhammed Paşa el-Kirmânî'den başka bir öğrencisine rastlayamadık.[39]

5.İlmî Kişiliği:

Musannifek farklı ilimlerde Arapça ve Farsça eser bırakan ansiklopedik bir âlimdir. Nahiv, edebiyat, Meani, Beyan, Fıkıh, Usul, Akaid, Mantık, Hikmet, Tasavvuf ve Tefsir gibi birçok ilimde eserler yazdı. Musannifek, çevresindeki insanların güvenini kazanmış; ilmi sayesinde emirlerin ve sultanların beğenisine nail olmuştur. Vezir-i azam Mahmud Paşa onu Fatih Sultan Mehmed'e takdim ettikten sonra sultan ona ikramda bulunarak kendisine günlük seksen dirhem tahsis etmiştir. Bir de kendisinden Kitâbu't-Tefsîr gibi kitaplar telif etmesini istemiştir.[40] Fatih Sultan Mehmed onu beraberinde Bosna seferine götürmüştür. Fatih Sultan Mehmet'in talebi üzerine Osmanlı devletinin Bosna Kralına tanıdığı imtiyazların iptalini öngören bir fetva çıkarmıştır.[41] Musannifek, Vezir Mahmut Paşa'nın meclislerine katılırdı. *eş-Şekâik*'in müellifi, Musannifek'in, katıldığı Mahmut Paşa'nın meclislerinden birinde başından geçen şu kıssaya yer vererek şöyle demektedir: "Musannifek, bir gün Vezir Mahmut Paşa'nın meclisine katıldı. O gün aynı meclise Molla Hasan Çelebi el-Fenârî de katılmıştı. Hasan Çelebi, Vezir Mahmut Paşa'nın huzurunda Molla Musannifek'in eserlerini zikrederek şöyle dedi: "Birçok konuda ona reddiyede bulunmama rağmen onu makam yönünden benden üstün tuttun." Hasan Çelebi bunları söylediği zaman Musannifek'i şahsen görmemişti. Vezir Mahmut Paşa ona: "Sen Musannifek'i gördün mü? İşte bu odur" deyip Musannifek'i gösterince Hasan Çelebî onun hakkında söylediklerinden dolayı çok utandı."[42]

Küçüklüğünden beri Emir Bahadır ile de sıkı bir ilişkisi olmuştur. *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd* adlı kitabında bu kitabını Emir Bahadır'ın yönlendirmesiyle telif ettiğini belirtmektedir. Musannifek bu kitabını telif ettiği zaman yirmi bir yaşındaydı.[43] Molla Musannifek, Zeynüddin el-Hâfi'nin bazı halifelerinden irşad için icazet alan tasavvuf ehlindendi.[44]

6. Eserleri

[38] Musannifek, *Hâşiyetün Ale'l-Keşşâf*, LALELİ, f: 00326-001, s. 3.
[39] M. Kamil Yaşaroğlu, "Musannifek*" DİA*, XXXI, 239.
[40] *eş-Şekâik*, I, 101.
[41] M. Kamil Yaşaroğlu, "Musannifek*" DİA*, XXXI, 240.
[42] *eş-Şekâik*, I, 101.
[43] Musannifek, *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, f:00417, AMCAZADE HUSEYN bölümü, s. 3.
[44] *eş-Şekâik*, I, 101.

a. Aidiyetinde Şüphe Bulunmayan Eserler

1. *Şerhu'l-Vikâye*

Hâla el yazması halindedir. Fıkıh ile ilgili kıymetli bir eserdir. Büyük hacmiyle ön plana çıkmaktadır. Musannifek, bu eserinde çoğu fıkıh kitabını ve bölümlerini ele almıştır. Bir nüshasında müstensih (kitabı yazarak bir kopyasını alan kişi) Musannifek'ten O'nun bu eseri Edirne – Hayrabolu'nda 870 yılında kaleme aldığını nakleder.[45] Bu kitap ya yazımı uzun yıllar süren bir kitaptır ya da Musannifek'in bir zamanlar müsveddesini yazdığı ve kısa olmayan bir müddet sonra da temize çektiği bir eseridir. Yukarıda zikredilen nüshada Musannifek, kitabın sonunda bu eseri 34 yılında Bestâm'da yazdığını, 850 yılında da Larende'de[46] (Karaman'da) temize çektiğini söylemektedir.[47] Araştırmalar neticesinde bu eserin birçok nüshasını buldum. Çoğu İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshalardan başlayalım.

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Eserleri

- Reşid Efendi, 00229, Varak: 348
- Fatih, 01873, Varak: 239.
- Fatih, 01874, Varak: 258.
- Fatih, 01875, Varak: 400.
- Fatih, 01876, Varak: 71
- Fatih, 01879, Varak: 268
- Kılıç Ali Paşa, 00427, Varak: 740
- Laleli, 01066, Varak: 236
- Reşid Efendi, 00228, Varak: 380
- Şehid Ali Paşa, 00861, Varak: 437
- Fatih, 01877, Varak: 381
- Fatih, 01878, Varak: 259
- Şehid Ali Paşa, 00860, Varak: 437

Amasya Kütüphanesi'ndeki Eserleri

[45] Musannifek, Şerhu'l-Vikâye, Fatih, 1879, s. 270.
[46] Larende: Karaman'ını eski adıdır. Karaman bahsinde geçmiştir. Şu anda Karaman'ın bir mahallesidir.
[47] Şerhu'l-Vikaye, Fatih, 1879, s. 270.

- 985/2, Varak: 143-278
- 985/1, Varak: 134.
- 985/3, Varak: 281-349

2. *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd*

İ'râb ilmi hakkında bir kitaptır. Sa'düddîn Teftâzânî'ye (v.793/1390) ait bir eserdir. Musannifek'in ilk eserlerindendir. Zira en son zikredilen elyazması eserde de belirtildiği gibi, bu eseri 823 yılında 20 yaşındayken kaleme almıştır. [48] Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok nüshası bulunmaktadır.

- Amcazade Hüseyin, 00417, Varak: 97
- Pertev Paşa, 00542, Varak: 56
- Şehid Ali Paşa, 02477-002, Varak: 188-256
- Şehid Ali Paşa, 02388, Varak: 62

3. Şerhu Kasideti'l-Emâlî

Ali b. Sirâceddîn el-Evşî el-Ferğânî'ye (569/1173) ait Akide hakkında bir eserdir.

- Ayasofya, 02288-003, Varak: 43-71
- el-Hizânetü't-Teymûriyye, 424
- Fatih, 05362, Varak. 63-84
- Süleymaniye Yazma Bağışlar, 00336
- el-Hizânetü't-Teymûriyye, 00424

4. *Şerhu'ş-Şemsiyye*

[48] El yazması *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd,* Süleymaniye Kütüphanesi, Tasnif no: 00417, Bölüm: Amcazade Hüseyin, s. 98.

Mantık ilmiyle ilgili Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî (v.675/1277) bir eserdir. Musannifek, bu eseri 863 yılında Edirne'de Farsça kaleme almıştır.[49] Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalarından bazıları şunlardır.

- Ayasofya, 02557, Varak: 257
- Ragıp Paşa, 00900, Varak: 200
- Esad Efendi, 01956, Varak: 86
- Şehid Ali Paşa, 01792, Varak: 183

5. *Tuhfetü'l-Vüzerâ*

Bu eser Musannifek'in Mahmut Paşa'nın talebi üzere edebiyat ve ahlak hakkında kaleme aldığı Farsça bir eserdir. Eserin telifi 861 yılında Edirne'de bitmiştir. Osmanlıca 'ya da tercüme edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde tek bir nüshası vardır:

- Ayasofya, 02855, Varak: 142

6. *Hâşiye 'ala'l-Mutavvel*

Teftâzânî'ye (v.793/1390) ait Belagat alanında yazılmış bir eserin haşiyesidir. El yazması nüshada zikredildiğine göre bu kitabı yazmaya Herat'ta 830 yılında başlamış 837 yılında Bestâm'da bitirmiştir.[50] Sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde 15 nüshası vardır:

- Carullah, 01777, Varak: 130
- Damad İbrahim, 01018, Varak: 199
- Damad İbrahim, 01017, Varak: 134
- Esad Efendi, 02974, Varak: 207
- Fatih, 04585, Varak: 115
- Hamidiye, 01234, 211
- Kılıç Ali Paşa, 00868, Varak: 223
- Pertev Paşa, 00528, Varak: 313

[49] Musannifek, El yazması *Şerhu'ş-Şemsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bölüm: Ayasofya, Tasnif no: 02557, s. 263.
[50] Musannifek, El yazması, *Hâşiye 'ala'l-Mutavvel* ,Süleymaniye Kütüphanesi, Bölüm, Damad İbrahim, Tasnif no: 01018, s. 203.

- Şehid Ali Paşa, 02187, Varak: 285
- Turhan Sultan, 00284, Varak: 193
- Beyazıd, 06079, Varak:222
- Atıf Efendi, 02333, Varak: 281
- Nuruosmaniye, 04422, Varak: 228
- Hacı Selim Ağa, 01028, Varak: 253
- Hacı Selim Ağa, 01043, Varak: 285

7. *Kasîde-i Bürde Şerhi*

Bu eser Muhammed b. Saîd el-Busayrî'ye (v.696/1296) aittir. Halen el yazması halindedir. Mevcut nüshaları:

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar:

- Carullah, 02095-004, Varak: 43-108
- Veliyüddin Efendi, 00704, Varak: 133
- Veliyüddin Efendi, 00705, Varak: 125
- Veliyüddin Efendi, 02131, Varak: B-A 87178
- Kılıç Ali Paşa, 00812, Varak: 68
- Laleli, 01420-001, Varak: 1-81
- Darulmesnevi, 00200, Varak: 4-114
- M Arif-M Murad, 00180, Varak: 101
- Atıf Efendi, 02125-001, Varak: 1-81
- Nuruosmaniye, 04014, Varak: 85
- Hacı Selim Ağa, 00965, Varak: 131
- Hüdai Efendi, 01295, Varak: 75

Diğer Kütüphanelerdeki nüshalar:

- İzmir Milli, 1633, Varak: 138
- İzmir Milli, 1832, Varak: 144
- Karaman, 965, Varak: 149
- Diyanet, 99, Varak: 5
- Mahmud Sânî, 134, Varak: 150

- Çankırı, 323, Varak: 113
- Vehbi Efendi, 1547, 81
- Kahire, z/13382, Varak: 112

8. *Şerhu'l-Miftâh*

Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf el-Cürcânî'ye (v.816/1413) ait Sarf ilmi hakkında bir eserdir. Musannifek bu eseri Larende'de telif ettiğini belirtmektedir.[51] Halen el yazması halindedir. Mevcut nüshaları:

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar:

- Damad İbrahim, 01013-002, Varak: 1-165
- Kılıç Ali Paşa, 00858, Varak: 209
- Kılıç Ali Paşa, 00859, Varak: 209
- Mehmed Ağa Cami, 00159, Varak: 250
- Hacı Selim Ağa, 01092, Varak: 1-81
- Damad İbrahim, 01011, Varak: 191
- Damad İbrahim, 01014, Varak: 140
- Damad İbrahim, 01016-001, Varak: 1-127
- Damad İbrahim, 01012, Varak: 256
- Damad İbrahim, 01015, Varak: 101
- Şehid Ali Paşa, 02207, Varak: 146
- Şehid Ali Paşa, 02208, 174
- Şehid Ali Paşa، M02215, Varak: 64
- Beyazıd, 06001, Varak: 48
- İsmihan Sultan, 00351, Varak: 300
- Kadizade Mehmed, 00443, Varak: 418
- Atıf Efendi, 02339, Varak: 125

Diğer Kütüphanelerdeki nüshalar:

- Kayseri, Raşid Efendi, 1007, Varak: 180

[51] *Hâşiyetü'l-Misbâh ala'l-Miftâh* adlı eserin elyazması, Kılıç Ali Paşa, Tasnif no: 00858, s. 2.

- Kayseri, 3. Ahmed, 1671,
- İzmir Milli, 2/1747, Varak: 23-34

9. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh*

Sa'düddîn Teftâzânî'ye (v.793/1390) ait bir eserdir. Bazı nüshaları:

- Atıf Efendi, 02340, Varak: 128
- Hekimoğlu, 00867, Varak: 122

10. *Hallu'r-Rumûz ve Keşfu'l-Künûz*

Ömer b. Muhammed b. Abdullah es-Sühreverdî'nin (v.632/1234) bir eseridir. Tasavvuf, tasavvuf'un anlamı, tarikatları, ahkâmı ve bununla ilgili konuları ele alan bir eserdir. İçerisinde 10 bölüm vardır. Musannifek, kitabın sonunda bu eseri 866[52] yılında Edirne'de telif ettiğini belirtmektedir. Bazı nüshaları:

Süleymaniye'deki nüshalar:

- Es'ad Efendi, 01398, Varak: 180
- Hamidiye, 00646-001, Varak: 1-150

Diğer Kütüphanelerdeki nüshalar:

- Haraccıoğlu, 0537, Varak: 267
- Hazine, 0253, Varak: 156
- Osman Ergin, 0513, Varak: 213
- Fatih, 2611, Varak: 205
- İskenderiye Belediyesi, C/3636, Varak: 182

11. *Kitâbu'l-Hudûd ve'l-Ahkâm*

Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve 1991 yılında neşredilmiştir. Bir nüshada, Musannifek, bu eserini tasnifini

[52] Musannifek, *Hallu'r-Rumûz ve Keşfu'l-Künûz*, Süleymaniye, Bölüm: Esad Efendi, Tasnif no: 01398, s. 181/182.

Edirne – Hayrabolu'da 873 yılında tamamladığını söyler.[53] Bu eserin birçok nüshası vardır. Sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde 11 nüsha bulunmaktadır.

12. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Musannifek'in vakfettiği iki kitap bulunmaktadır. Bunlar Merğinânî'nin *el-Hidâye* isimli eseridir. Musannifek, okuduğu bu eserin üzerine yorumlarını ve düşüncelerini yazmıştır.

Birincisi: Fatih, 02244, Varak: 256, Hidâye'nin başından "silm-barış" bölümüne kadar

İkincisi: Fatih, 02245, Varak: 219, "büyû'-satışlar" bölümünden "meyte-ölü" bölümüne kadar

13. *Muhammediyye fi't-Tefsîr*

Musannifek'in Farsça olarak kaleme aldığı Tefsir eseridir. Eseri Farsça yazması konusunda özür dilemektedir. Zira kendisinin bu eseri yazmakla memur olduğunu, onun için de mazur görülmesini istemektedir. [54] Genel görüş O'nun bu eseri Fatih Sultan Mehmed'in isteği ile telif ettiği ve eserine bu yüzden Muhammediyye adını verdiği noktasındadır. Eser, övgülerinde Arapça ifadelerle doludur. Musannifek'in de tefsirinde belirttiği gibi Arapça'nın bulunmadığı bir beyanda tatlılık bulunmadığı gibi güzellik de bulunmaz.[55]

Süleymaniye Kütüphanesi'nde

- Ayasofya, 00285, Varak: 432, (Mürselât Suresi'nden Beled Suresi'ne kadar), Bu nüshanın sonunda bu tefsirin yazılmasının 866 yılında Edirne'de tamamlandığını ifade etmektedir. "eş-Şifâ fî Tefsîri Kelâmillâhi el-Münezzel mine's-Semâ" adlı bu eseri tamamlamaya muvaffak olduğu için Allah'a hamd etmektedir.[56]

- Satın Alınan Yazma Eserleri, 01122, Varak, 296, (Mürselât Suresi'nden Beled Suresi'ne kadar)

- Satın Alınan Yazma Eserleri, 01123, Varak: 280, (Beled Suresi'nden Nâs Suresi'ne kadar)

[53] Musannifek, *el-Hudûd ve'l-Ahkâm*, Süleymaniye, Bölüm; Serez, Tasnif no: 01084, s. 123.
[54] Musannifek, *el-Muhammediyye fi't-Tefsîr*, Süleymaniye, Ayasofya, Tasnif no: 00285, s. 436.
[55] Musannifek, *el-Muhammediyye fi't-Tefsîr*, Süleymaniye, Ayasofya, Tasnif no: 00285, s. 436.
[56] Musannifek, *el-Muhammediyye fi't-Tefsîr*, Süleymaniye, Ayasofya, Tasnif no: 00285, s. 436.

Bu iki nüshayı görmek istedim. Süleymaniye Kütüphanesi idaresi talebime olumlu cevap verdi ve kitapları getirdiler. Sayfalarını çevirdim, inceledim ve bu nüshaların müellifin kendi el yazısı ürünü olduğu sonucuna ulaştım.

- Esad Efendi, 00035, Varak: 420, (Mürselât Suresi'nden Nâs Suresi'ne kadar) Süleymaniye Kütüphanesi'nin fihristinde bu kitabın Fatiha Suresi'nin tefsiri olduğu yazılıysa da doğrusu kitabın içeriğine bakılınca anlaşıldığı gibi bu şekildedir.

Diğer Kütüphanelerdeki nüshalar:

- Beyazıd, 00396, Varak, 352
- Reşîd Efendi, 0054, Varak: 454, (Mürselât'dan Nâs'a kadar)
- Hekimoğlu, 0050

14. *Musannifek Tefsiri*

Süleymaniye'de bu tefsirin nüshaları bulunmaktadır.

- Fatih, 00635, Varak: 162,

Bu nüsha müellifin el yazmasıdır. Fakat bu nüshada birbirine girme, karışıklık, eksiklik ve kaybolma olduğu açıkça görülmektedir. Zira Mushaf Taha Suresi'yle başlamakta, Sonra Maide daha sonra da başka bir varak ile de Kehf Suresi'ne geçmektedir. Sonra Bakara Suresinin bazı ayetlerini ele almaktadır. Sayfa içlerindeki gelişigüzel yazılar, bunun Musannifek'in tefsir hakkındaki görüşlerinin bulunduğu kitabın müsveddesi olduğunu göstermektedir. Sonra İsrâ Suresi'nin tefsirine başlayıp Nisâ Suresi'nin bir kısmını ele alıp Taha Suresi'ne geri dönmektedir. İçerisinde Nahiv ve Fıkıh konuları bulunmaktadır. Görüldüğü üzere konuları farklı sayfalar bulunmaktadır ve bunları peş peşe koymuştur. Fakat kendi yazdığı bu düşüncelerden istifade ederiz.[57] Sayfaların birinde bunu 58 yılında Şam'da hacca giderken yazdığını belirtmektedir.

- Veliyüddin Efendi, 00169, Varak: 86
- Hekimoğlu, 00051, Varak: 1-51, Bakara Suresi'nin ilk üç âyetinin müellif hattıyla yazılmış halidir.

[57] Süleymaniye, Fatih, Tasnif no: 0635, s. 125.

15. *el-Muhammediyye fî Tefsîri'l-Fâtiha*

- Veliyüddin Efendi, 00260, Varak: 307
- Veliyüddin Efendi, 00261, Varak: 280
- Süleymaniye-Mikrofilm, 01378, Varak: 420

16. *Mülteka'l-Bahreyn*

Süleymaniye'de:

- Mikrofilm, 01016, Varak: 142
- Fatih: 00636, Varak: 142, Müellif hattı, İçerisinde sadece Fatiha Suresi'nin tefsiri vardır.

Bu nüshada Musannifek, kitabın kapağına kitabın adını yazmıştır: eş-Şifâ fî Tefsîri Kelâmillâhi el-Münezzel mine's-Semâ. Bu eseri yazmaya 862 yılında başlamıştır.

Yazarın diğer eserlerine geçmeden önce önemli bir konuya değinmemiz gerekir. Musannifek'e ait zikrettiğimiz farklı tefsir kitapları büyük olasılıkla tek bir kitaptır, farklı kitaplar değildir. Bunun birçok delili vardır:

Birincisi: Musannifek, kitaplarında birçok surenin tefsirinde müracaat edilmesi için sonda olduğu gibi okuyucuyu sadece eş-Şifâ adlı tefsirine yönlendirmektedir.[58]

İkincisi, Musannifek, *eş-Şifâ* adlı tefsirinde, tefsirine zahir ve batın ilmini ihtiva ettiğinden dolayı Mülteka'l-Bahreyn adı verdiğini belirtmektedir. "*Esere bu ismi verip üzerinden uzun bir müddet geçip bu isimle anılınca ve eş dost arasında bu isimle meşhur olunca ğaybi olarak daha güzel ve üstün bir isim koymam bana telkin edildi: eş-Şifâ fî Tefsîri Kelâmillâhi el-Münezzel mine's-Semâ*[59]

Diğer isimlere gelince Musannifek, bunları kullanmamıştır. Çeşitli sebeplerden ötürü bu isimler verilmiştir. Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzere telif edildiği için *Tefsîru'l-Muhammediyye* ismi verilmiştir.[60] *Tefsîru'l-Fâtiha* isminin verilmesinin sebebi bu nüshanın sadece Fatiha Suresi'ni içermesidir. *Tefsîru Musannifek* isminin verilme sebebi ise yazarına

[58] Musannifek, *el-Hidâye*, 5 b.
[59] Süleymaniye, Fatih, Tasnif no: 00636, s. 4.
[60] Musannifek, *Tefsîru'l-Muhammediyye*, Süleymaniye, Fatih, Tasnif no: 00636, s. 4; *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, Hasan Hüsnü Paşa, Elyazması, Tasnif no: 00835, s. 63.

nispet etmek içindir. Zikredilen sebeplerden dolayı tefsirinin çeşitli nüshalarını inceledikten sonra görüldü ki ağır basan görüş farklı isim ve nüshalar tek bir tefsire aittir. Fakat farklı zamanlarda yazılmıştır. Bir nüshada O'nun bu eseri yazmaya 862 yılında başladığı ve 866 yılında bitirdiğini belirttiğinin görüyoruz.

17. *Tuhfetü's-Salâtîn*

Musannifek bu eseri Farsça yazmıştır.

- Esad Efendi, 01663-005, Varak: 38-40
- Şehid Ali Paşa, 02797, Varak: 72-74
- Hacı Şamil Ağa, 00786-002, Varak: 115-117

18. *el-Vusûl fî 'İlmi'l-Usûl*

- Esad Efendi, 00668-002, Varak: 49-56

19. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Matâli*

Bu kitap, İmam Muhammed b. Muhammed er-Râzî'ye (v.766/1365) ait *Levâmi'i'l-Esrâr fî Şerhi Matâli'i'l-Envâr* adlı mantık kitabının haşiyesidir. Bazı nüshaları şunlardır:

- Fatih, 03373, Varak: 92, Musannifek bu eseri Larende'de (Karaman'da) telife ettiği belirtmektedir.[61]

- Hamidiye, 00820, Varak: 350

20. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*

İmam Sa'düddîn Teftâzânî'ye (v.793/1390) ait bir eserdir. Bazı nüshaları şunlardır:

- Fatih, 03076, Varak, 43
- Şehid Ali Paşa, 01605, Varak: 40

21. *Muhtasarü'l-Muntazam ve mültekatü'l-mültezem*

[61] Musannifek, *Hâşiye alâ Şerhi'Matâli*, Süleymaniye, Fatih, Tasnif no: 03373, s. 2.

Bu eser, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî'ye (v.597/1201) ait tarihle ilgili *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem* adlı kitabın özetidir. Üç bölümü vardır. Musannifek bu eseri 870 yılında Edirne'de yazmıştır.[62] Bazı nüshaları şunlardır:

- Fatih, 04474, Varak: 471. (Birinci cilt)
- Fatih, 04475, Varak: 312 (İkinci cilt)
- Fatih, 04476, Varak: 271 (Üçüncü cilt)

Her biri de müellif el yazısıdır.

- Hâlet Efendi – Ek, 00188, Varak: 138

22. *Şerhu Evâili Mesnevî*

Musannifek bu eseri Rum Diyarında yani 845 yılında Konya'da Farsça kaleme almıştır.[63] Celâleddîn er-Rûmî'ye (v.672/1273) ait beyitlerdir. Bazı nüshaları şunlardır:

- Fatih, 02706, Varak: 116, Müellif hattı
- Nâfiz Paşa, 00604, Varak: 119
- Carullah, 002-01685, Varak: 35-110
- Lala İsmail, 00672, Varak: 30
- Lala İsmail, 0673, Varak: 59

23. *Şerhu'l-Lübâb*

İmam Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Tacuddin el-İsrâyînî'ye (v.648/1258) ait İ'râb ve Nahiv ile ilgili *Kitâbu'l-Lubâb* adlı eserin şerhidir. 859 yılında Konya Meram Bağları'nda gözden geçirmiş, müsveddesinden temize çekmiştir.[64] Bazı nüshaları şunlardır:

- Fatih, 05004, Varak: 726, Müellif hattı
- Emanet Hazinesi,01939, Varak: 310
- Köprülü, 01444, Varak: 210
- Veliyüddin Efendi, 02991, Varak: 433

24. *Şerhu Mesâbîhu's-Sünne*

[62] Musannifek, *Muhtasarü'l-Muntazam ve mültekatü'l-mültezem*, Süleymaniye, Fatih, Tasnif no: 04474, s. 3.
[63] Musannifek, *Şerhu Evâili Mesnevî*, Fatih, Tasnif no: 02706, s. 4.
[64] Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Fatih, Tasnif no: 05004, 728.

İmam el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî'ye (v.510/1117) ait Hadis alanında yazılmış Kitâbu'l-Mesâbîh adlı eserin şerhidir. Müellif (Musannifek) bu eseri Konya'da kaleme almıştır[65] :

- Fatih, 00966, Varak: 171, Müellif hattı

25. *Şerhu'l-Misbâh*

İmâm Nâsır b. Abdisseyyid Ebi'l-Mekârim el-Matrizî'ye (v.610/1213) ait Nahiv ile ilgili Kitâbu'l-Misbâh adlı eserin şerhidir. Musannifek bu eseri 824 yılında Hirat'taki Gıyâsiyye Medresesi'nde şerh etmiştir. O sırada 21 yaşındadır.[66] Bazı nüshaları şunlardır:

- Fatih, 05032, Varak: 125
- Hekimoğlu, 00895, Varak: 225
- Servili, 00313, Varak: 206
- Şehid Ali Paşa, 02477-001
- Ragıp Paşa, 01364-001, Varak: 1-184
- Hacı Mahmud Efendi, 05951, Varak: 232
- Emanet Hazinesi, 01920, Varak: 249
- İzmir Milli, 01792, Varak: 82
- Karahisar, 17725
- Sofya, Op, 870, Varak: 175
- Atıf Efendi, 02569, Varak: 210

26. *et-Tahrîr fî Şerhi'l-Usûl*

İmam Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerim el-Pezdevî'ye (v.482/1089) ait Fıkı Usûlü ile ilgili bir eserdir. Müellif bu eseri Konya'da şerh etmiştir.[67] Bazı nüshaları şunlardır:

- Fatih, 01324, Varak: 152

27. *Şerhu Kasîdeti'l-'Ayniyye li İbn-i Sînâ*

[65] Musannifek, *Şerhu Mesâbîhu's-Sünne*, Fatih, Tasnif no: 00966, s. 8.
[66] Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh fi'n-Nahv*, Fatih, Tasnif no: 05032, s. 137.
[67] Musannifek, *et-Tahrîr fi Şerhi'l-Usûl*, Fatih, Tasnif no: 01324, s. 5.

Bu eser Hüseyin b. Abdullah İbn-i Sînâ'ya (v.428/1037) ait bir eserdir. Bazı nüshaları şunlardır:

- Halet Efendi, 00780-002, Varak: 14
- Kasidecizade, 00697-002, Varak: 17
- Kılıç Ali Paşa, 01027-004, Varak: 70-73
- Laleli, 03707-001, Varak: 1-21
- Atıf Efendi, 2803
- Ali Emiri, 4358

28. *Şerhu Avâmili'l-'Atîk*

İmam Abdulkahir el-Cürcânî'ye (v.471/1078) ait Nahiv ilmiye ilgili Kitâbu'l-Avâmil adlı esrin şerhidir. Bazı nüshaları şunlardır:

- Hamidiye, 01300, Varak: 146
- Mehmed Asım Bey, 00594, Varak: 113
- Yazma Bağışlar, 05003, Varak: 191

29. *Hâşiye 'ala'l-Keşşâf*

İmam Mahmud b. Ömer b. Muhammed Cârullâh ez-Zemahşerî'ye (v.538/1144) ait bir eserdir. Bazı nüshaları şunlardır:

- Laleli, 00326-001, Varak: 1-117

30. *Risâletün fî Beyâni Fadîleti'l-İlmi ve't-Te'allüm* (İlmin ve Öğrenmenin Fazileti Hakkında Bir Risale)

- Reisülküttap, 01196-024, Varak: 144-146

31. *Hâşiye âle't-Telvîh* (Telvîh Üzerine Bir Haşiye)

Sa'düddîn Teftâzânî'ye (v.793/1390) ait Usûl'e dair bir eserdir. Bu eseri Edirne'de yazdığını belirtmektedir.[68] Bazı nüshaları şunlardır:

- Yazma Bağışlar, 01951, Varak: 10

[68] Musannifek, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, Yazma Bağışlar, Tasnif no: 01951, s. 3.

- el-Hizânetü't-Teymûriyye, 00135
- Veliyüddin Efendi, 03257, Varak: 66a – 53b

32. *er-Dürrü'l-Menkûd fî Şerhi'l-Maksûd*

Ebû Hanîfe Numan b. Sabit'e (v.150/767/) ait Maksut adlı eserin haşiyesidir. Bazı nüshaları şunlardır:

- Ragıp Paşa, 01364-002, Varak: 186-237

İbnü'l-Hâcib'e (v.684/1285) ait el-Kâfiye adlı Nahve dair eserin şerhidir. 1311 yılında basılmıştır.

- Fatih, 05005, Varak: 100

33. *Hadâiku'l-Îmân li Ehli'l-Îmân*[69], Hiçbir nüshasını bulamadım.

34. *Envâru'l-Hadâik*[70], Hiçbir nüshasını bulamadım.

35. *Şerhu Âdâbi'l-Bahs*[71], Hiçbir nüshasını bulamadım.

b. Aidiyeti Kesin Olmayan Eserler

- *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye li Sadri'ş-Şerî'a* [72], Mevcut olan eser el-Vikâye'nin şerhidir, haşiyesi değil.

- Sarfa dair *Merâhu'l-Ervâh fî Şerhi'l-Merâh* [73]

- Nikâh babında kırk hadise dair *Ref'u'l-Cinân ve Hafdu'l-Cenâh*. [74]

c. Kendisine Nisbeti Hatalı Olan Eserler

[69] *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, 123, eş-Şekâik, I, 102.
[70] *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, Süleymaniye, Ayasofya, Tasnif no: 02855, s. 123.
[71] *eş-Şekâik*, I, 101, Hediyyetü'l-'Arifîn, I, 735, Tuhfetü'l-Vüzerâ, s. 123.
[72] *eş-Şekâik*, I, 102.
[73] *Keşfu'z-Zünûn*, , 1651/2 Hediyyetü'l-'Arifîn, I, 735.
[74] *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 735.

- Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir yazma Fatih bölümü, 01967 no ve 29 varak numarasıyla *Şerhu'l-Hidâye li Musannifek* adıyla kaydedilmiştir.

Aslında bu eser Musannifek'in değildir. Dahası Musannifek'in o yerde adı bulunmamaktadır. Durum bunun aksidir. İç kapak sayfasında bu kitabın *İnâyetü Şerhi'l-Hidâye* adlı eserin 15. cildi olduğu belirtilmektedir.[75]

Şerhu'l-'Alâka, Mahmud el-Antâkî el-Hanefî'ye (v. 1160/1747) *el-'Alâka fî Fenni'l-İsti'âre* adlı metnin şerhidir.[76] Şerh, "Bekr b. Ahmed en-Netşevî eş-Şehîr Musannifek"e aittir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir nüshası lakap benzerliğinden ötürü Musannifek eş-Şahrûdî adına kaydedilmiştir.[77]

7. Yaşadığı Çağ: Şartları ve Özellikleri

"Musannifek Şahrûd'da dünya gelmiş ve daha genç bir delikanlı iken ilim tahsil etmek amacıyla Horasan bölgelerinden biri olan Herat'a gitmiştir. Oranın halkının çoğunluğu Hz. Osman (r.a.) zamanında İslam fetihleriyle Sahabi Ahnef b. Kays öncülüğünde oraya gelen Müslümanlardı. Buralara daha sonraları Emevîler, Abbâsîler, Gazneliler, Türkler ve Moğollar hükmetmiştir.

Musannifek'in yaşadığı dönemde bu bölgede Moğollar hükmetmekteydi. Bu bölge, şehri 626 yılında işgal eden Moğollar'ın elindeydi. Cengiz hanın oğlu Tuluy, işgal ettiği bu bölgenin halkının birçoğunu öldürdü ve geri kalanını göç ettirdi. 626 yılında Ögeday zamanında şehir gelişmeye başladı. Herat, 783 yılından 913 yılına kadar, medeniyet ve sanat bakımından geliştirmeye çalışan Timurlular'ın elinde kaldı.[78] Kabul gören bir rivayete göre Timurlenk'in İslam'a girmesinden sonra Herat o dönemde ilim merkezi haline geldi.[79] Musannifek'in yaşadığı dönemde Herat'ta Timurlenk'in oğlu Sultan Şahruh (v. 850/1447) hüküm sürmekteydi".[80] Herat o zamanlar Musannifek'in ilim tahsil ettiği âlimlerle doluydu. Musannifek'in Kelamdaki hocaları bahsinde geçtiği gibi bazıları Sa'düddîn Taftazânî'nin talebeleriydi.

---

[75] Musannifek, *İnâyetü Şerhi'l-Hidâye*, Süleymaniye, Fatih, Tasnif no: 01967, s. 2.
[76] *Hediyyetü'l-'ârifîn*, XII, 175.
[77] Hasan Hüsnü Paşa, Tasnif no: .01470
[78] Recep Uslu, "Herat*"* *DİA*, XVII, 216, İstanbul, 1998
[79] İsmail Aka, "Timurlular" *DİA,* XXXXI, 176, İstanbul, 2012
[80] İsmail Aka, "Şahruh" *DİA*, XXXVIII, 294, İstanbul, 2010

O dönemde Herat'ta yaşayan ya da neş'et eden âlimlerden biri de Sa'düddîn Taftazânî'nin torunu Ahmed b. Yahyâ el-Herevî (v. 916/1510)[81] , el-Hüseyn b. Ğiyâseddin el-Herevî (v. 928/1522)'dir. Bu dönemdeki ilim ve ilim ehline verilen değerin bir diğer kanıtı, Musannifek'in Emir Bahadır'a yakınlığıdır. Bunu, Musannifek'in *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd* adlı yazma eserinin mukaddimesinde bu eseri O'nun (Emir Bahadır'ın) işareti gereği yazdığını belirtmesinden çıkarmaktayız.[82]

"Aynı şekilde Musannifek ömrünün bir kısmını Anadolu topraklarında özellikle Konya, Larende (Karaman) geçirdi. O dönemde Musannifek'in ziyaret ettiğinde (h. 842-859) oralar Karamanoğulları egemenliği altındaydı. Bilindiği gibi dönemde Karaman ilim talebeleriyle mescit, medrese ve külliyeler ile meşhurdu. [83]

Selçuklu Devleti'nin başkenti olmasıyla bilinen Konya ise Anadolu'nun merkeziydi. 13. asırdan bu yana bayındırlık, ticaret, nüfus ve ilim açısından büyük bir gelişim gösterdi. Asya'da devletlerarasında ticari bir merkezdi".[84] Mevlana Celâleddîn er-Rûmî'nin 13. yy.'da oraya gelip yerleşmesiyle dini ve fikri bir önem kazandı. İlim talebelerinin akın ettiği medrese ve külliyeler çoğalmıştı. Bundan dolayı bu bölgenin, Musannifek'i Horasan diyarından birçok kitap yazmak ve çeşitli ilimlerin öğretiminde çalışmak amacıyla kısa olmayan bir süreliğine kalmak üzere buraya çektiğini görmekteyiz. [85]

İstanbul'un fethinden (857/1453) sonra Musannifek, Edirne'ye gitmiştir. Orada ikamet etmiş ve müderris olarak çalışmıştır. Telifte (kitap yazmada) zirveye ulaşmıştır. Birçok kitabı orada telif etmiştir. Bunun sebebi de Fatih Sultan Mehmed (v. 886) zamanında, dönemin ilim ve âlimlerinin bol olduğu ilim atmosferidir. Tarihi kaynaklar O'nun küçüklüğünden bu yana ilme âşık bir sultan olduğunu belirtmektedir. Coğrafya, tarih, felsefe ve askeri ilimler alanlarında eğitim görmüştür. İleri derecede Türkçe, Arapça, Farsça ve Yunanca bilmekteydi.[86] İlmi yüksek dereceden himaye ederdi. Bunun en büyük delili İstanbul'un fethinden sonra inşa ettiği

[81] ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* I, 270
[82] *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd,* Süleymaniye Kütüphanesi, Tasnif no:00417, Bölüm :Amcazade Hüseyin, s.
[83] Metin Tuncel, "Karaman" *DİA*, XXIV, 446, İstanbul, 2001
[84] Tuncel Baykara, "Konya"*DİA,* XXVI, 184, İstanbul, 2002
[85] *eş-Şekâik,* I, 101
[86] *ed-Devletü'l-Osmâniyye fi't-Târîhi'l-Hadîs*, İsmail Ahmed Yağı, Mektebetü el-'Ubeykât, s. 48

medreselerdir. Öğrenciler bu medreselerde eğitim görüyor ve barınıyorlardı. Kendilerine aylık burs veriliyordu.[87]

Âlim ve ediplerin Fatih Sultan Mehmed'in yanında özel bir yeri vardı. Âlimleri kendisine yakın tuttu. Onlara değer verdi. Çalışma ve (bilimsel) çalışmalar yapma konusunda onları cesaretlendirdi. Onları maddi açıdan destekledi. Bütün vakitlerini ilim ve öğretime harcamaları için onlara burs ve hediyeler verdi. Bir yerde bir âlimin fakirliğe düştüğünü duyar duymaz ona hemen yardım eder onun dünyalık bir sıkıntısı kalmaması için elinden geleni yapardı.[88]

Musannifek de bu önem vermeye nail olmuştu. Âlimlere yakın olan Sultanla ilişkisi ilerlemişti. Vezir Mahmut Paşa O'nu Sultanla tanıştırdıktan sonra O'nun gözünde ayrı bir değer kazanmışı. Sultanın O'na güveni ve beğenisi, Musannifek'ten bir Kur'ân tefsiri yazmasını isteme derecesine gelmişti. Eserlerinin ele alındığı bölümde de görüldüğü gibi Sultana bir tefsir yazmıştır. Bunun yanında Vezir Mahmut Paşa'nın isteği üzere "Tuhfetü'l-Vüzerâ" adlı bir eser de kaleme almıştır.

Diyebiliriz ki Musannifek'in, ilmi ve âlimleri gözeten ve onlara değer veren ihtiyaçlarını gideren hatta yardım ve hediye ve ödüllerle onları cesaretlendiren Fatih Sultan Mehmed zamanında yaşaması, Musannifek'e gerçek, derya gibi bir ilim sahibi bir âlim olmasına, ilmini ortaya dökmesine yardım etmiş ve O'nu büyük âlimler safında yer almasında etkili olmuştur.

8. Hastalığı ve Vefatı

Bazı kaynaklar Musannifek'in ömrünün son zamanlarında sağırlık hastalığına tutulduğunu yazarlar. Şekâik sahibi, Musannifek hakkında şu olayı nakleder:

"Acem diyarında bazı âlimlerle karşılaştım. Aramızda bir tartışma geçti. Bu görüşe karşı sert çıkıştım. Konuşma kesildiğinde bana dedi ki: "Yanımda kabalık yaptın. Sen muhakkak sağırlık ve senden sonra neslin kalmama ile cezalandırılacaksın." Musannifek de şöyle derdi: "Bende sağırlık var ve iki de kızım var. Zaten kız çocuğunu da nesilden saymazlar."[89]

[87] es-Salâbî, Ali Muhammed Muhammed, *ed-Devletü'l-Osmâniyye, Avâmilü'n-Nuhûd ve Esbâbu's-Sukût*, Daru't-Tevzi ve en-Neşru'l-İslâmî, Mısır, 1. bs., 2001, I, 138
[88] Aynı eser, I, 140.
[89] *eş-Şekâik*, I, 101.

Musannifek'in bir eserinde bu eseri 845 yılında doğan oğlu Muhammed'e ithaf ettiğini belirtmesi, Şekâik sahibinin naklettiği bu olayın sıhhatini şüpheli hale getirmektedir.[90]

Musannifek, 875/1470 yılında İstanbul'da vefat etmiş Sahabi Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir.[91]

[90] Musannifek, *el-Hidâye*, Süleymaniye, Fatih, Tasnif no: 01965, s. 4.
[91] eş-Şekâik, I, 101.

İKİNCİ BÖLÜM

HİDÂYE'NİN ŞERHİ

A. *HİDÂYE* ŞERHİ'NİN TANITIMI

1. Kitabın İsmi

Müellif eserine özel bir isim vermemiştir. Ancak kitabın mukaddimesinde bu kitabı *Hidâye*'yi şerh etme amacıyla yazdığını ve bunun sebeplerini belirtmektedir. Kitap tercüme (bibloğrafya) ve tabakât kitaplarında *Şerhu'l-Hidâye li Musannifek - Musannifek'in Şerhu'l-Hidâye* adlı eseri adıyla meşhur olmuştur.

2. Musannifek'e Nispeti

Bu kitabın Musannifek'e nispeti (ait olması) konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Kendisinin bizzat yazdığı nüsha haricinde ulaşabildiğimiz bütün nüshaları O'na nispet edilmektedir. Kendi el yazısıyla yazılmış ve kendisine nispet edilen diğer kitaplarla karşılaştırıldığında iki hat (el yazısı) arasında tam bir uyum bulunduğu görülmektedir. Bunun ötesinde Musannifek tartışmalı konuları ele alırken okuyucuyu diğer kitaplarına yönlendirmektedir. Tercüme (bibloğrafya) ve tabakât kitaplarında *Şerhu'l-Hidâye li Musannifek* adlı eserin nispeti konusunda gelen rivayetlere ek olarak, bu kitaplar da kendisine nispeti meşhur olan kitaplardır. Bütün bunlar eserin Musannifek'e aitliği noktasında herhangi bir şüphe ve tereddüde mahal bırakmamaktadır.

3. Yazma Nüshalar

Çeşitli kütüphane ve fihristlerde yapılan araştırmalar sonucunda Türkiye'deki farklı kütüphanelerde *Şerhu'l-Hidâye'*nin dört farklı el yazması bulunduğunu gördük. Süleymaniye

Kütüphanesi'nin bölümlerinde iki nüsha bulduk. Diğer bir nüshayı Beyazıd Devlet Kütüphanesi'nde, dördüncü nüshayı da Amasya Kütüphanesi'nde bulduk. Nüshalarla ilgili ayrıntılı bilgiler şöyledir:

a. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 01966, Varak: 101, Satır sayısı: 19 satır. Sayfa ölçüleri: 271*185, 195 * bb mm, Muharrir: Muhammed b. Ali el-Fenârî

Bu nüshanın kapağına müellif hattıyla yazıldığı yazılıdır. . Kendi el yazısıyla yazılmış diğer kitaplarla karşılaştırıldığında bunun doğru olduğu görülmektedir. Tahkikte bu nüshayı esas aldım ve "ر"yı da bu nüsha için simge olarak kullandım.

Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*'nin içerisinde nüshaların yazıldığı tarih konusunda bir şey dememektedir. Ancak *Tuhfetü'l-Vüzerâ* adlı eserinde bu eseri 839 yılında Herat'ta yazdığını ifade etmektedir.[92] Bu sözü tartışabiliriz. O da bu eseri 866 yılında sonra telif ettiği noktasındandır. Zira Hidâye'nin şerhinde okuyucuyu *eş-Şifâ fî Tefsîri Kelâmillâhi el-Münezzel mine's-Semâ* adlı esere yönlendirmektedir[93]. Bu kitap, sonunda da ifade edildiği gibi Musannifek'in 866 yılında telif ettiği bir eserdir.[94] Aynı şekilde okuyucuyu tartışmalı konularda *Havâşi'l-Miftâh* adlı esere yönlendirmektedir.[95] Musannifek'in bu eseri hangi yılda telif ettiğini bilmemekle birlikte mukaddimesinde bu eseri Anadolu bölgesinde Karaman'a[96] yakın Larende'de[97] telif ettiği ifade etmektedir. Birinci bölümde ifade edildiği gibi Musannifek Anadolu'yu ziyarete 842 yılında başlamıştır. Hidâye'nin şerhinin müsveddesi olduğunu kuvvetle zannettiğimiz bir nüshanın iç kapağında bu eseri 845 yılında doğan oğlu Muhammed'e ithafen yazdığı yazılıdır.[98]

Şekâik yazarı, Musannifek'in *Şerhu'l-Hidâye*'yi 839 yılında Herat'ta yazdığını belirtmektedir.[99] Fakat yukarıda zikrettiğimiz deliller, bizi bu eserin 866 yılından sonra veya en azından 842 yılından sonra yani Anadolu'ya geldikten sonra yazdığına inanmaya sevk etmektedir.

[92] *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, 123, *eş-Şekâik*, I, 101.
[93] Musannifek, *el-Hidâye*, 5 b.
[94] Musannifek, *el-Muhammediyye fi't-Tefsîr,* Süleymaniye, Ayasofya, Tasnif no: 00285, s. 436.
[95] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 5 b.
[96] Metin Tuncel, "Karaman" Karaman, Anadolu'nun ortasında Konya'ya yakın bir şehirdir, 7. yy.'da Karamanoğulları Beyliğinin eline geçmiştir. 875 yılında da Osmanlı Hâkimiyeti altına girmiştir. *DİA*, XXIV, 444-445
[97] Musannifek, Haşiye 'ale'l-Miftâh, Süleymaniye, Kadızade Mehmed Tasnif no: 00443, s. 3.
[98] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, Süleymaniye, Fatih, Tasnif no: 01965, s. 4.
[99] eş-Şekâik, I, 100.

Bulduğumuz diğer nüshalar ise bu nüshadan ya da bu nüshanın kopyasından istinsah edilmiştir. Bu nüshaları o nüshadan ayıran hiçbir belirgin fark bulunmamaktadır. Nâsih (kopya eden)den kaynaklı küçük bir farklılık haricinde ne bir eksiklik ne de bir fazlalık vardır. Bunun yanında bu nüsha müellif hattıyla yazılmıştır. Ancak içerisinde "Kitâbu't-Taharet" bölümündeki abdesti bozanlar bahsinde olduğu gibi birçok konuda eksiklik bulunmaktadır. Bazı bölümler atlanılmıştır.[100] Gusül babıyla Hukuk babına geçiş esnasında bir kesiklik bulunmaktadır.[101] *Hidâye*'nin metninde olduğu gibi sonuna ulaşmadan İstihkâk babında kitap sona ermektedir.

b. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 00637, Varak: 148, Satır sayısı: 17 satır. Sayfa ölçüleri: 205*145, 90 * 151 mm
Nâsih: Muhammed b. Şeyh İmamzade, (h. 960) İstanbul, Muharrir: Muhammed el-Fenârî
Hattı açıktır (okunur). Hatta mevcut nüshaların içerisinde en okunuşlu olanıdır. Bu ve üzerinde yazım tarihi bulunmasından dolayı ana nüshadan sonra ikinci nüsha olarak kullandım. " ع"da bu nüsha için simge olarak kullandım.

c. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Tasnif no: 02082, Varak: 153, Satır sayısı: 17 satır. Nâsih ismi ile istinsah tarihi bulunmamaktadır. Bu nüsha için "ز"yi simge olarak kullandım.

d. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, 05 985/1 Ba, Varak: 134, Satır sayısı: 19 satır, Sayfa ölçüleri: 75*145, 145 * 212 mm, Nâsih ismi ile istinsah tarihi bulunmamaktadır. Bu nüsha için "م" simge olarak kullandım.

e. Süleymaniye Kütüphanesi, Tasnif no: 01965, Varak: 135, Satır sayısı: Satırları düzensiz. Sayfa ölçüleri: 265*175, 195 * bb mm
Nüshada tarih bulunmamaktadır. Ancak Musannifek, ilk sayfalarında kendi el yazısıyla bu kitabı 845 yılında doğan Muhammed isimli oğluna ithaf ettiğini yazmıştır.[102]

Birinci cildin kapağına *Şerhu'l-Hidâye* yazılmış olmasına rağmen içerisi karışıktır. Bazı bölümleri yoktur. Bir kısmı başka bir kitaba aittir. Hidâye'nin şerhinin diğer nüshaları gibi değildir.

Mukaddimesinde yani 5-7 sayfaları arası diğer nüshalarla uyumludur. Bu sayfadan sonra Hidâye'yi diğer nüshalardan farklı lafız ve cümlelerle şerh etmektedir. Eğer hat Musannifek'in hattıysa, yazılanları okuduktan sonra bu beni şöyle düşünmeye sevk etti: Bu nüsha, *Hidâye*

[100] Örnek için bkz.: Musannifek*, Şerhu'l-Hidâye,* 82 a.
[101] Örnek için bkz.*: Şerhu'l-Hidâye,* 91 b.
[102] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, Süleymaniye, Fatih, Tasnif no: 01965, s. 4.

şerhinin müsveddesi olup Musannifek'in bunu hızlı ve özet bir şekilde yazmıştır. Daha sonra diğer ilk dört nüshada olduğu gibi ayrıntılı bir şekilde yazmıştır.

4. Önemi ve Fıkhî Değeri

Yazar, mukaddimesinde zikredildiği gibi naklî, lügavî ve aklî ilimlerde doyurucu bilgiler içermektedir. "Ben küçük yaşlarda gençken edebi ilimleri tahsil etmeden geri durmadım, bu bab ile ilgili konular konusunda amacıma ulaştım."[103] Der ki: "Artırdığım ve artırmak istediğim, fayda verdiğim ve faydalanacağım uzun bir müddet güvenilir, söz sahibi kişilerle arkadaşlık yaptım. Şeâir ve ahkâmın (hükümlerin) beyanında birçok fakihe müracaat ettim. Bütün herkesten üstün üstadların peşini bırakmadım. [104] Allah benim fetva verme ufkundan parlak bir şekilde doğup fıkıh bahçesinin müptelası olmama muvaffak kıldı.[105] " Bütün bunlar O'na önemli kitaplar arasında yerini alması hakkını veren bir konum ve önem kazandırdı.

5.Telif Sebebi

Müellif (Musannifek) bu eseri yazma nedenini mukaddimede şöyle izah etmektedir: "*Bu ilmin tahsiline ve öğrenmeye gönlümü vermiştim. Dikkatli ve sağlam bir şekilde bunu araştırdım. Defalarca araştırma ve sağlamlaştırma amacıyla üzerinde düşündüm. Konular arasında perdelerin sonunda gizli kalmış ince noktalar görülmekteydi. İlmi tartışmalar esnasında akıl sahiplerinin gözüne hoş gelen parlak bahçeleri olan ancak giderek hissedilmez olan muğlak fikirler akla gelmekteydi. Bu fikirlerin yok olup gitmesinden korktum. Kararlık ve sebatla bu konuya girmeye, zeval ve yok oluşun utancından onu kurtarmaya karar verdim. Kendimi, dinin gereği kalemimin dizginlerini konuların yazımına ve dirayetin – anlayışın kabul edebileceği kadarıyla, özellikle tartışmalı konularda, taassup ve sapma noktalarında özellikle Hanefi-Şafii mezhebi arasındaki ihtilaf noktalarında delillerin meselelere uygulanmasında gerekli itinayı göstermeye adadım.*" [106]

[103] *Şerhu'l-Hidâye*, 1, b.
[104] *Şerhu'l-Hidâye*, 1, b.
[105] *Şerhu'l-Hidâye*, 2, a.
[106] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 2 b.

6. Müellifin Takip Ettiği Metot

Müellif eserde çizmiş olduğu sınırlar çerçevesinde bu eseri yazmaya kendisini iten sebepleri zikrettikten sonra mukaddimede şöyle demektedir: "*Kendimi, dinin gereği kalemimin dizginlerini konuların yazımına ve dirayetin – anlayışın kabul edebileceği kadarıyla bütün gayretimi sarf ettim.*"[107] Zikrettiği her mesele için delilini mutlak ortaya koyduğunu ve nakli, aklî ve lügavi deliller ileri sürdüğünü görmekteyiz.

Musannifek'in yazma esnasında dayandığı son ilke taassuptan kaçınmadır. Der ki: "*Özellikle tartışmalı konularda, taassup ve sapma noktalarında özellikle Hanefi-Şafii mezhebi arasındaki ihtilaf noktalarında delillerin meselelere uygulanmasında taassup ve sapmadan kaçınmak için elimden gelen bütün gayreti sarf ettim*." [108]

Bir âlime veya mezheb nisbette bulunmadan önce veya bir görüşü seçmeden önce kendisini insaf dairesinde meseleyi inceden inceye araştırmaya zorlamıştır. Demiştir ki: "*bütün bunlarda insaf ve kesin bilgi şartına uymak suretiyle*"[109]

İmkân ölçüsünde Hanefi Mezhebinden ya da başka mezheplerden görüş naklederken kabul gören görüşe uymaya çalışmıştır. Der ki: "*İmkân ölçüsünde seçkin rivayetlere dayanarak*".[110] Gerek kendi mezhebinde gerekse Şafii mezhebinde büyük âlimlerin kabul gören görüşe muhalif bir görüşü varsa bu görüşü de nakletmektedir. Bazı konularda Hasan el-Basrî (110/728) gibi âlimlerin görüşlerini de nakletmektedir.

Konuların sıralanmasında el-*Hidâye*'nin müellifinin takip ettiği sıraya uymamıştır. Bulabildiğimiz nüshada "Kitabu't-Tahâret" ile başlamış, sonra "Hukuk" daha sonra da "İstihkak" babına geçmiştir. "Kitap" başlığının altındaki başlıklarda "Fasıl" başlığını kullanmış, daha fazla alt başlık kullanmamıştır.

[107] Musannifek*, Şerhu'l-Hidâye*, 2 b.
[108] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 3 a.
[109] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 3 a.
[110] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 3 a.

Konuları ele alırken Musannifek, garip lafızları kullanmaya meyletmeyen açık bir dil kullanmıştır. *رياض*[111] ve *تروق*[112] kelimelerinde olduğu gibi bir kelimenin garip olduğuna inanırsa hemen o kelimeyi haşiyedeki sözlükte açıklamıştır. Vakti zatında konuları şerh edip delillendirirken meselenin hakkını verebilmek için itnâb – sözü uzatma sanatını kullanma eğilimindedir. Mezhepteki kabul gören görüşü esas almakta ve muhalif görüşü de belirtmektedir. Çoğu zaman Şafii Mezhebindeki kabul gören görüşü de zikretmektedir. Her birinin delilini zikretmekte, bunları tartışmakta ve cevap vermektedir. Her bir delilin devamlı olarak nakil, dil açısından ve bazen de akıl yönünden kuvvetini ve zayıflığını zikretmektedir. Bu hal üzere devam ederken ister kendi mezhebinin görüşü olsun isterse başka bir mezhep olsun delili en güçlü olarak gördüğü görüşü tercih etmektedir.

İnce meselelerde "anla", "düşün" ve "burası ince bir nokta" gibi lafızlarla okuyucuyu devamlı olarak tenbih etmekte, uyarmaktadır.

Musannifek diyalog üslubunu "eğer dese ki", "dedik", "denilirse ki" "şöyle diyen kişiye denilir ki" gibi lafızları çok kullanmaktadır.

Musannifek, tartışmalarda öncelikle muhalif yerine, daha sonra da cevap veren kişi yerine koymaktadır. En doğru görüş ortaya çıkana kadar tartışmaları bu şekilde nakletmektedir.

Tartışmalarda kendi görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. "Bütün bu görüşler zayıftır" gibi cümleler kullanmaktadır. Çok açık bir şekilde hatalı olduğunu düşündüğü bir görüşü naklettiğinde ve özellikle bu görüş Şafii gibi büyük bir âlime karşı zikredilmişse " انظر من يقول وما يقول وعلى من يقول" yani "Diyene, dediğine ve kime dediğine bak" ya da " *إن هذا لغائط البيان لا غاية البيان*"der.

Musannifek, lügat, nahiv ve Arap Dili ilimlerinde eşsiz bir âlimdir. Bu da O'nun dil açısından şerhini yaparken ve dil açısından delillendirirken coşmasına sebep olmaktadır. Musannifek dil ile ilgili nakillerinde üç kitabı esas almıştır. Kullanım sıklığına göre şöyledir:

1. el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd el-Fârâbî, (393/1003), *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-'Arabiyye*

[111] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 1 a.
[112] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 2 b.

2. ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed, (538/1143), *Esâsü'l-Belâğa*

3. Burhâneddîn, Nâsır b. Abdisseyyid, Ebi'l-Mekârim, (610/1213), *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*

Kelime nahiv açısından ele alırken öncelikle sarf açısından kelimenin aslını açıklamakta, sonra sözlük anlamını daha sonra da terim anlamını vermektedir. İki mana arasında bir ilginin bulunup bulunmadığını tartışmaktadır.

Dil tartışmaları, kelimelerin anlamları ve anlam ihtimalleri, bunlar arasından müellifin (Merğinânî'in) kastettiği muhtemel anlam vb. konularda uzun uzun tartışmaktadır. " الذي أعلى معالم العلم وأعلامه" ifadesindeki "معالم" kelimesinin şerhi 5 sayfa tutmaktadır.[113] Kitabın çoğu yerindeki metodu bu şekildedir. Mukaddimenin şerhi 38 sayfadan fazla tutmaktadır.

Birçok yerde varid olan bir mesele hakkındaki delil ve tartışmalarda tekrara düşüme korkusu O'nu (Musannifek'i), önceden zikredilen yere yönlendirmeye itmiştir. "seni uyarmıştık - وقد نبهناك عليه" veya "açıklamıştık - وقد بيّناه" ya da "geçmişti - وقد تقدم" gibi ifadeler kullanmaktadır.

Bir meseleyi ele alırken müellifin (Merğinânî'in) bu meseleyi neden bu sıraya koyduğunu da açıklamıştır. Neden öne alındığını, neden sona bırakıldığı ve bunun şer'î ve mantıkî delilleri gibi hususları da açıklamıştır. "Kitabu't-Tahâret" bölümünün girişinde olduğu gibi… Der ki:

Abdest temizliğinin diğer taharet-temizlik çeşitlilerinde bulunmayan özel bir şartı bulunmaktadır. Bu şart asla bir özür ile düşmez."[114] "Namazın anahtarı abdesttir"[115] Hadis-i Şerifi mucibince abdest namazın anahtarıdır. Taharetin özellikle Abdest taharetinin sırası konusunda müellifin bir hatası yoktur. Bu çok güzel bir örnek uygun bir sıralamadır. Sonra sebebini belirtmektedir. Müellif kitap bab ve fasıl (bölüm) olmaksızın başlamamakta ve ta'lilini-sebebini uzun uzun anlatmaktadır.[116]

7.Müellifin alıntı yaptığı eserler

[113] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 5 b.
[114] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 38 a.
[115] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 38 a.
[116] Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 38 b.

Musannifek *Hidâye* şerhindeki eserinde özelde diğer *Hidâye* şerhlerinden genelde ise Hanefi fıkhı eserlerinden ve diğer dallardaki eserlerden faydalanmıştır. Bu eserlerden bazılarını zikredelim.

1- *Fetâvâ Kâdıhân*:
Fahreddin Hasan bin Mansur El-Evzecendi, (v. 592/1196) Kadı Han. Taharet, Haklar ve istihkak kitabında 7 yerde referans göstermiştir. [117]

2- *el-Camiü's-Sağir*:
Muhammed bin El- Huseyin ,(v. 187/805) Eşşeybani, Kendisinden rivayetin zahirini naklediyordu. Birkaç defa referans göstermiştir. [118]

3- *el-Camiü's-Sağir*:
Fahreddin Hasan bin Mansur El-Evzecendi, (v. 592/1196) Kadı Han. Taharet, Haklar ve istihkak kitabında 7 yerde referans göstermiştir.[119]

4- *el-Camiü's-Sağir*:
Ahmed bin İsmail bin Muhammed bin Aydoğmuş et-Timurtaşî (v. 610/1214). Müellif değişik yerlerde Timurtaşî'nin sözlerinden bolca alıntı yapmıştır.[120]

5- *el-Camiü's-Sağir*:
es-Serahsi, Muhammed bin Ahmed bin Ebi Sehl Ebû Bekir (v. 490/1097). Müellif bazı konularda referans olarak kullanmıştır.[121]

6- *el-Mebsut*:
es-Serahsi, Muhammed bin Ahmed bin Ebi Sehl Ebû Bekir (v. 490/097). Hanefi Fıkhının en önemli ve en hacimli kitaplarındandır ve müellifin en çok alıntı yaptığı eserdir.[122]

7- *el-Esrar*:
ed-Debbusi, Ubeydullah bin Ömer bin İsa ed-Debbusi, Ebû Zeyd,(v. 430/1039) . Müellif kendisinden birkaç defa nakletmiştir.[123]

8- *el-Keşşaf*:
ez-Zemahşeri, Mahmud bin Ömer bin Muhammed bin Ahmed el-Havarizmi ,(v. 538/1143). Müellifin kitabında en çok referans gösterdiği kitaplardandır.[124]

9- *es-Sıhâh*:
Ebû Nasr İsmail bin Hammad El- Cevheri El-Farabi (v. 393/1003). En çok alıntı yaptığı dil kitabıdır.[125]

10- *el-Muğrab fi Tertîb el-Mu'rab*
el- Mutarrizî, Nasır bin Abdus-Seyyid Ebil-Mekarim ibn Ali (v. 610/1213). Birden çok yerde delil olarak göstermiştir. [126]

---

[117] Örnekler için bkz. Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye,* 62a, 83a.
[118] Örnekler için bkz. Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye,* 94a.
[119] Örnekler için bkz. Musannifek, *Şerhü'l-Hidâ*ye, 94a.
[120] Örnekler için bkz. Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye,* 86a.
[121] Örnekler için bkz. Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye,* 92b.
[122] Örnekler için bkz. Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye,* 61b, 65a, 69a.
[123] Örnekler için bkz. Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye,* 67b.
[124] Örnekler için bkz. Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye,* 59a, 60b.
[125] Örnekler için bkz. *Musannifek, Şerhü'l-Hidâye,* 80a, 82b, 85b.
[126] Örnekler için bkz. *Musannifek, Şerhü'l-Hidâye,* 75a.

11- Esâsü'l-Belâğa

ez-Zemahşeri, Ebul Kasım Mahmud bin Amr ibni Ahmed (v. 538/1143). Birkaç yerde kendisinden nakletmiştir. [127]

12- en-Nihâye

es-Sığnaki (v. 714/1314). *el-Hidâye*'nin ilk şerhi olduğundan müellifin en çok rivayet ettiği kitaplardan biridir. [128]

C. ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

1- Başlık ve Tasnif Şekli

Yazar kitabını bölümlere ayırırken şerhini yaptığı el-Hidâye'yi esas alıyor. Bahsedeceği her konuyu "Kitap" diye isimlendiriyor. Her kitap da fasıllar ve bablar içeriyor. Bazen de *el-Hidâye* müellifinden farklı olarak konuları başlık atmadan direk işlediğini görüyoruz. *el-Hidâye* müellifinin bahsetmediği bazı konulara da giriyor, asıl kitaba ilave bilgiler veriyor.

Kitabın içeriğini şöyle özetleyebiliriz:

- Önsöz

  Önsözde yazar ilim yolculuğundan, değişik ilimler tahsil ettiğinden bahsederek sanki okuyucuya fıkıhtaki bu temel eseri şerh etmeye layık olduğunu belirtmeye çalışıyor, el-Hidâye'nin önemini, onu şerh etme sebebini, kullandığı telif yöntemi ve mezhep taassubu veya mezhebî sapma gibi kullanmaktan kaçındığı kurallarla ilgili bilgi veriyor.

  Yazar Taharet Kitabı'nı şerh etmeden önce *el-Hidâye* önsözünü uzun uzun şerh ediyor. Öyle ki eserin üçte birini buna ayırıyor.

  Müellifin esere besmele ve hamd ile başlama nedenini ve bunların faziletini açıklamakla başlıyor, bunların önemini vurgulayan rivayetleri, hamde neden şükür ve senadan önce yer verdiğini, el-hamd'deki 'lam' harfinin anlamını ve hamd'den kastedileni uzun uzun açıklıyor.

  Sonra müellifin kelimelerini detaylıca açıklıyor. Mesela "الذي اعلى معالم العلم واعلامه " cümlesindeki kelimeleri lügat ve ıstılahî olarak tek tek inceliyor, her kelimenin değişik anlamlarını ve kendisinin tercih ettiği anlamı açıklıyor. Tam konu bitti zannettiğinde yeni bir sınıflandırma ve muhtemel yeni anlamlarla karşımıza çıkıyor. Meseleleri tartışırken veya tercih yaparken ayet ve hadislerden zaman zaman da Arap şiirlerinden beyitlerle delil getiriyor; "واظهر شعائر الشرع واحكامه" cümlesinde yaptığı gibi.

[127] Örnekler için bkz. *Musannifek, Şerhü'l-Hidâye,* 29b.
[128] Örnekler için bkz. *Musannifek, Şerhü'l-Hidâye,* 90b, 94b, 96a.

Bu şekilde *el-Hidâye*'nin kelime ve cümlelerine geçiyor, tek tek açıklıyor ve önemini anlatıyor. Enbiyaya salat getirme, ardından âlimlerin zikredilmesi, içtihat meselesi ve ilk âlimlerin hüküm çıkarma yöntemleri meselelerinde yaptığı gibi tüm önsözü detaylıca açıklıyor.

- **Taharet Kitabı**

Eserin en büyük konusu olup 4 fasıldan oluşuyor.

- Taharetin farzları faslı. Ancak yazar bunun için ayrı bir konu başlığı açmıyor.
- Taharetin sünnetleri faslı. Yazar bunun için de ayrı bir konu başlığı açmıyor.
- Abdesti bozan şeyler faslı.
- Gusül faslı

Meseller ayet, hadis ve lügat açısından tartışılıyor ve ek olarak müellifin değinmediği konular ekleniyor. Abdestin farzlarında sakalın dörtte birinin mesh edilmesi gibi.

- **Hukuk Bölümü**

Yazar bu bölümün girişinde neden bölümü buraya aldığını belirtmiyor. Oysa *el-Hidâye* 'de bu bölüm satışlar kitabında ele alınıyor. Dahası guslün son bölümü ile haklar bölümü arasında bir kopukluk olduğu çok açık. Yazar gusül bölümünü bitirmeden anlamsız bir şekilde haklar bölümüne geçiş yapıyor. Hatta bölümün bittiğine dair herhangi bir belirti de görünmüyor.

- **İstihkak Bölümü**

Bu bölüme haklar ve istihkak ilişkisini açıklamakla başlıyor. Ancak çalışma istihkak bölümünü de yeterince açıklamıyor, tamamını değil çok kısa bir kısmını şerh ediyor.

2. Kısım Muhtevaları

Fıkıh kitapları genel olarak taharet, namaz, zekât, hac gibi "ibadet" olarak adlandırılan kulun Rabbine karşı olan sorumluluklarını, satış akitleri, evlenme, boşanma, vekâlet, vasiyet ve miras gibi "muamelat" olarak adlandırılan kulların birbirlerine karşı sorumluluklarını, kısas, cezalar, tâzir gibi işlendiğinde cezalandırma gerektiren ve "ukubat" olarak adlandırılan konuları içerir.

Elimizdeki eser ise bu kısımlardan sadece iki kısmı inceliyor. "İbadet" olarak adlandırılan kulun Rabbine karşı olan sorumluluklarını; hatta bu kısımdan sadece taharet konusunu, ikinci kısım olan kulların kullarla ilişkisini düzenleyen "muamelat" kısmından ise sadece haklar ve istihkak konularını işliyor.

Biz aslında kitabın daha büyük olduğuna, en azından ilk iki kısmı; "ibadet ve muamelat" kısımlarını detaylıca incelemiş olduğuna inanıyor, elimizdeki nüsha dışında birçok bölümünün kayıp olduğuna inanıyoruz. Bizi böyle düşünmeye sevk eden birden çok neden var: Birincisi: Gusül bölümünün sonundaki bağlantısız kesinti bize kitabın aslında tamamlandığını ancak elimizdeki nüshanın sayfalarının arasından düştüğünü gösteriyor. Diğer bir neden ise elimizdeki çalışma satış kitabının bölümlerinden olan haklar ve istihkak bölümlerini inceliyor. Yazarın hem de şerhini yaptığı el-Hidâye eserindeki sıralamayı terk etme pahasına çok daha önemli birçok bölümü bırakıp bu iki bölüme geçmiş olması düşünülebilir mi? Kaldı ki Haklar bölümünün başında Satışlar kitabını en başından yorumladığını şu sözleri ile açıkça belirtiyor. " Satışlar kitabının başlangıcında belirttiğim konuların aksine…".

3. Eserin Konuları Ele Alma Metodu

Genel olarak yazar kitabında, konuları incelerken ve kitaplar, bölümler ve fasılların sıralamasında büyük oranda el-Hidâye eserinin sahibinin metoduna sadık kalıyor. *el-Hidâye* sahibinin değinmediği konuları ise müstakil olarak ele alıyor.

Meseleleri incelerken çoğu zaman önce kelimenin lügat anlamını *es-Sıhâh, el-Esâs, el-Muğrab* gibi lügat kitaplarını kaynak göstererek inceliyor. Kendince tercih ettiği anlamın gerekçesini belirtiyor, sonra ıstılahi anlamını varsa değişik görüşleri belirtiyor, sonra lügat ve ıstılahî anlam arasındaki ilişkiyi çoğu zaman ayet ve hadislerden delillerle açıkladıktan sonra fıkhî olarak incelemeye geçiyor. Örnek vermemiz gerekirse;

Taharet; Lügat anlamını vererek başlıyor ve "lügatte temizlik anlamına gelir " diyor. Mastarını şöyle açıklıyor " T- h-r kelimesinin mastarı ("ha"nın fetha veya damme ile okunması ile) tahareten şeklinde ifade edilir. İsim hali et-Tuhr'dür."[129] Sonra Taharet kelimesinin burada hissi anlamda, başka yerlerde ise mecazî anlamda kullanılıp kullanılmadığını, burada lügat anlamının daha genel olup, lafzın kullanılışının gerçek olup olamayacağını " sizi tertemiz yapmak istiyor" ve "Onların mallarından onları kendisiyle temizleyeceğin bir sadaka al" ayetlerini delil göstererek bu şekilde anlamlandırmanın zayıf olduğunu söylüyor ve sebebini açıklıyor.

Sonra şer'i anlamına geçiyor ve şöyle diyor: "Şeriatte ise taharet özel bir şekilde ve çeşitli yöntemlerle temizlenmedir".[130] Ardından farklı tanımları zikrettikten ve bu kelime ile ilgili birkaç meseleyi tartışıp açıkladıktan sonra yeni bir meseleye geçiyor. Konu başlıklarını incelerken mesela bölüm veya fasılların başında neden konuyu burada işlediğini, önceleme veya erteleme gerekçesini belirtiyor. Örneğin Abdesti bozan hallerden bahsederken " Abdestin sıhhat şartlarını düzenleyen farzları ve

[129] Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye*, 39a.
[130] Musannifek, Şerhü'l-Hidâye 39b.

erkânları, mükemmel veya tamamlayan sünnet ve müstehapları varken ve onu bozan şeyler varken… Konuyu işlemek gerekti…"[131]

4. Eserde Delillerin Kullanılma Metodu

A- Hadisleri Kullanma

Yazar eserinde meseleleri tartışırken hadisleri sıkça delil olarak kullanıyor. Bunu yaparken de daha çok bir görüşü belirttikten sonra hadisi zikrediyor ama hadisi uzun uzun şerh etmiyor. Delil olarak kullandığı hadislerin çoğu yaygın ve kolay hadisler. Hadislerin ravi ve senetlerini, hangi sahabeden rivayet edildiğini ya da hangi hadis kitabında yer aldığını çoğu zaman belirtmiyor. Nadiren İbni Mace veya Buhari veya Müslim rivayeti olduğunu belirtiyor. Bazen de gerekli görürse *el-Hidâye'de* veya kendi alıntıladığı hadisleri sahihlik veya zayıflık açısından tartışıyor. Ancak genel olarak hadisleri zikrederken sahihlik veya zayıflığı ile ilgili görüş belirtmekten kaçındığını söyleyebiliriz.

c. Farklı Rivayetleri Kullanma

el-Hidâye birçok meselede Hanefi ve Şafiî mezheplerinin görüşünü naklettiği gibi Musannifek de aynı metodu takip etmekle birlikte zaman zaman da farklı mezhep görüşlerine yer vermiştir. Özellikle Hanefilik ve Şafiîlikte her farklı bir rivayet zikrettiğinde delil getiriyor, bazen de bu iki mezhebin görüşlerini " bu konuda ihtilaf yoktur" veya "hepsi ittifak ettiler " gibi ifadelerle birleştirmeye çalışmıştır.

Musannifek Hanefi mezhebi dışındaki görüşleri de tartışıp delillerini ortaya çıkardıktan sonra daha güçlü bulursa bunu tercih etmektem çekinmemiştir. Mesela " başlarınızı meshedin" ayetindeki mesh edilmesi gereken miktar meselesini ele alırken Şafii mezhebinin görüşü ile başlıyor ve "İmamı Şafiî r.a meshten mutlak kelime anlamını anlıyor ve bu mutlaklığın gerektirdiği miktarın mesh miktarı olduğunu çıkarıyor"[132]diyor ve İmamı Şafiî'nin görüşünü şu delille destekliyor. "Zaten ayette daha fazla veya hepsinin mesh edilmesine dair bir delil yoktur ve Muğire hadisi veya diğer hadisler MUHTEMEL YERLERDE daha fazla yerin mesh edilmesi gerektiğini göstermiyor" . [133]Buna şöyle akli bir delil sunuyor. "Bir efendi içinde altınlar olan bir keseyi göstererek kölesine şu keseden bir miktar altın al ve fakirlere dağıt derse, kölenin alacağı herhangi bir miktar ile efendinin maksadı hâsıl olmuş olur." [134]

Sonra Hanefi mezhebinin görüşüne geçiyor ve "Ebû Hanîfe r.a ise mutlak anlamında olmadığı görüşünde" diyor ve gerekçesini şöyle açıklıyor. " Çünkü mutlak

[131] Musannifek, Şerhü'l-Hidâye 71b.
[132] Musannifek, Şerhü'l-Hidâye 53a.
[133] Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye,* 53a.
[134] Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye*, 53a.

mesh kastedilmiş olsaydı sadece yüzün yıkanması ile de mesh gerçekleşmiş olacağından yüz yıkama ile iktifa edilmesi gerekirdi ki bununla farz olan meshin gerçekleşmeyeceği konusunda icma vardır. Aksine kastedilen belli bir miktardır. Dolayısı ile mücmeldir. Peygamber efendimizin (S.A) perçemini mesh etmiş olması miktarın açıklanmasıdır. O miktar da başın dörtte biridir iddiasındadır"[135]

Ebû Hanîfe 'ye şöyle itirazda bulunuyor. " Peygamberin fiili mücmelin açıklaması olamaz. Çünkü defalarca görmüşsündür ki mücmelin beyanı hem metin yönünden hem delaleti yönünden kat'i olmak durumundadır. Perçemin mesh edilmesi daha önce açıklandığı üzere bu şekilde değildir. Sonuç olarak biz mücmel olduğu kanaatinde değiliz. Mücmel olduğundan hareketle burada geçtiği gibi delil olarak kullanılması bahsettiğimiz gibi doğru değildir. Dolayısı ile Muğirenin rivayeti onun açıklaması olamaz."[136]

Sonra İmamı Malik'in görüşünü zikrederek onun görüşüne meylediyor " O zaman en doğrusu Malik r.a'nın başın tamamını mesh etmek yönündeki görüşüdür. İhtiyat 'da bunu gerektirir. İhtiyat, dirsekleri yıkamada olduğu gibi bazen farz olmanın da sebebi olabilir."[137]

Sonra en doğrusunun orta yolu tercih etmek olduğuna işaret ediyor. Olması gereken en az miktar ile en çok miktar arasında bir miktardır. Dolayısı ile ne tamamını mesh etmek ne de en azı ile yetinmek doğru değildir. Ancak ne dörtte bir veya daha fazlasını ne de tamamını gerektirmiyor.

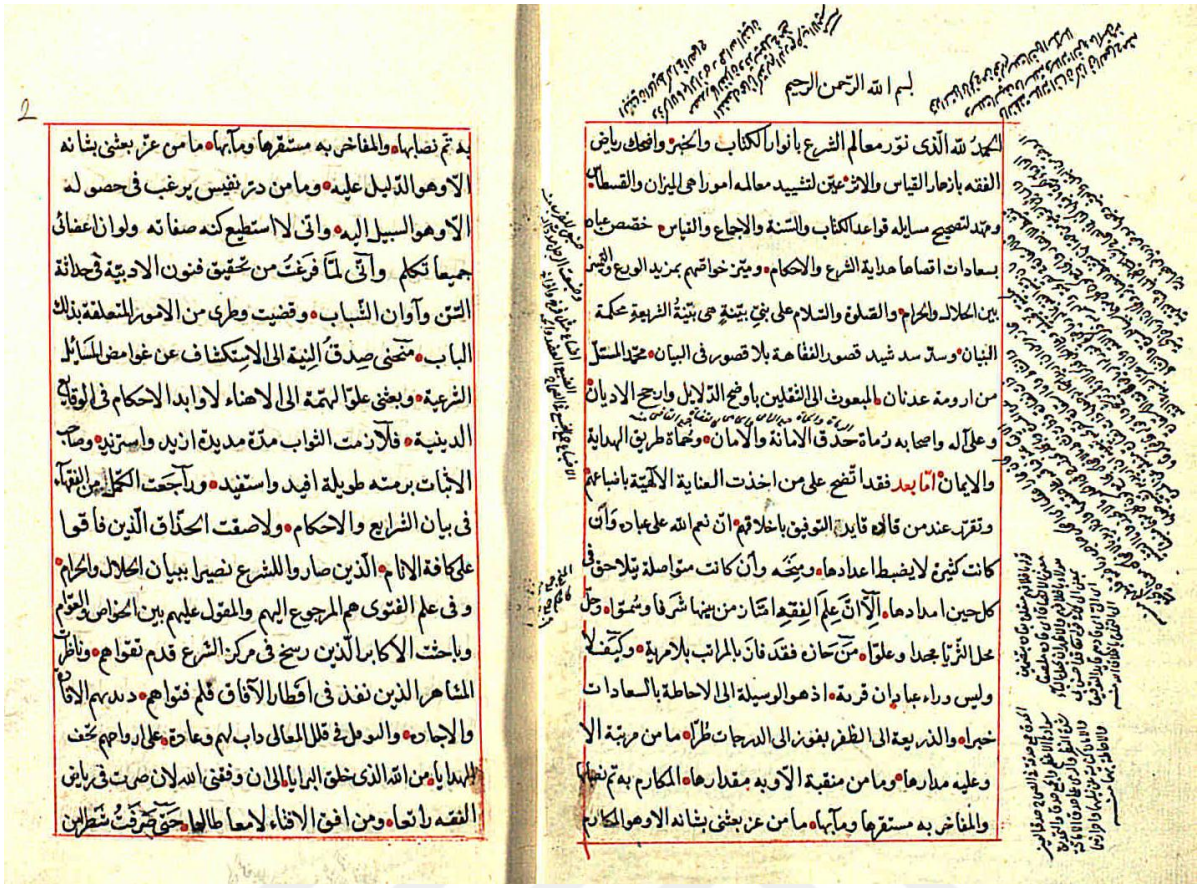
[135] Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye*, 53a.
[136] Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye*, 53a.
[137] Musannifek, *Şerhü'l-Hidâye*, 53a.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

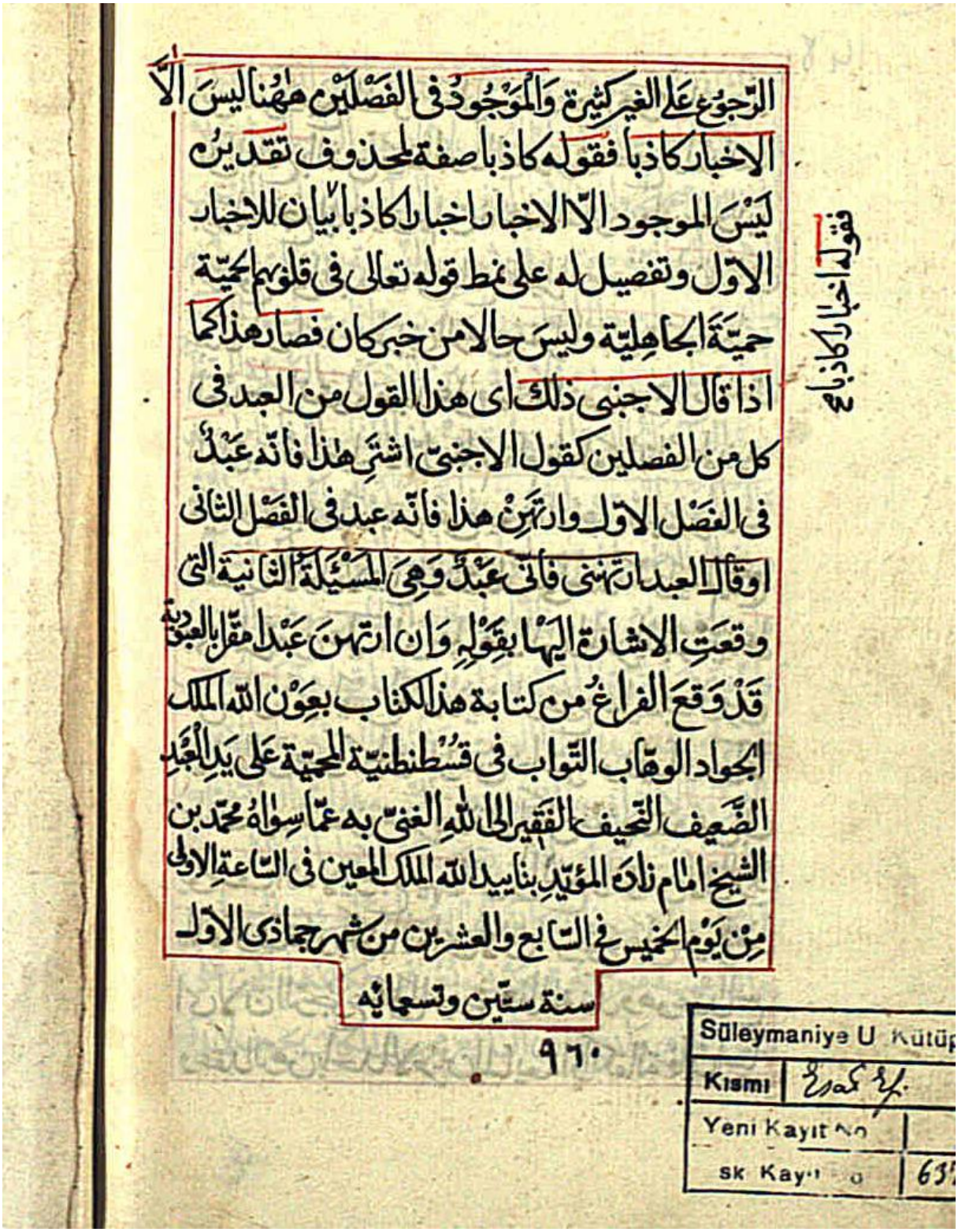
ESERİN TAHARET, HUKUK VE İSTİHKAK BÖLÜMLERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ

القطعة الأولى من النسخة (ر)

القطعة الأخيرة من النسخة (ر)



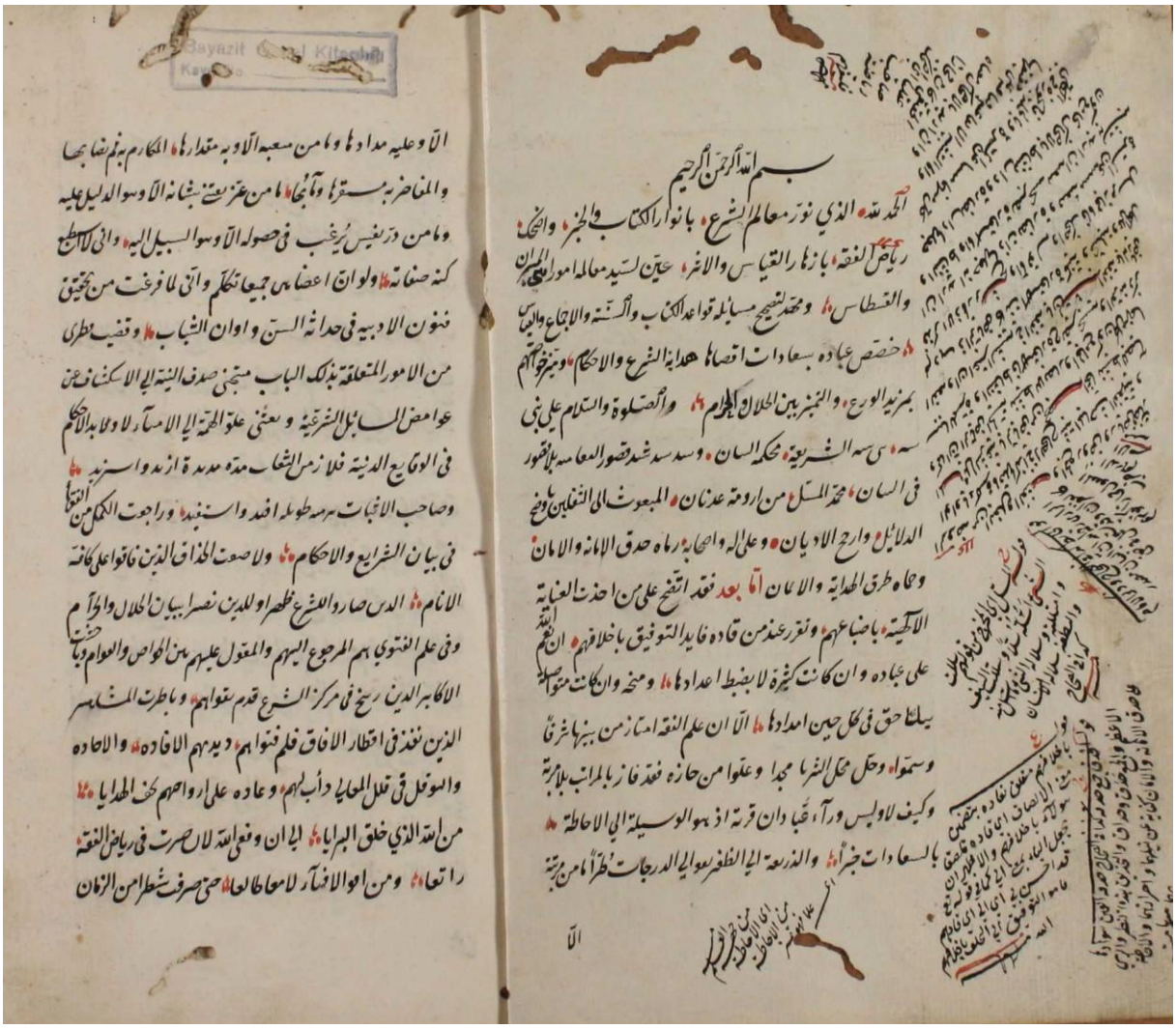
القطعة الأولى من النسخة (ع)


الرجوع على الغير كثيرة والموجود في الفصلين ههنا ليس الا
الاخبار كاذبا فقوله كاذبا صفة لمحذوف تقديره
ليس الموجود الا الاخبار اخبارا كاذبا بيان للاخبار
الاول وتفصيل له على نمط قوله تعالى في قلوبهم الحمية
حمية الجاهلية وليس حالا من خبر كان فصار هذا كما
اذا قال لا اجنبي ذلك اي هذا القول من العبد في
كل من الفصلين كقول الاجنبي اشتر هذا فانه عبد
في الفصل الاول وارتهن هذا فانه عبد في الفصل الثاني
او قال العبد ارتهني فاني عبد وهي المسئلة الثانية التي
وقعت الاشارة اليها بقوله وان ارتهن عبدا مقرا بالعبودية
قد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب بعون الله الملك
الجواد الوهاب التواب في قسطنطنية المحمية على يد العبد
الضعيف النحيف الفقير الى الله الغني به عما سواه محمد بن
الشيخ امام زاده المؤيد بتأييد الله الملك المعين في الساعة الاولى
من يوم الخميس في السابع والعشرين من شهر جمادى الاول
سنة ستين وتسعمائة
٩٦٠

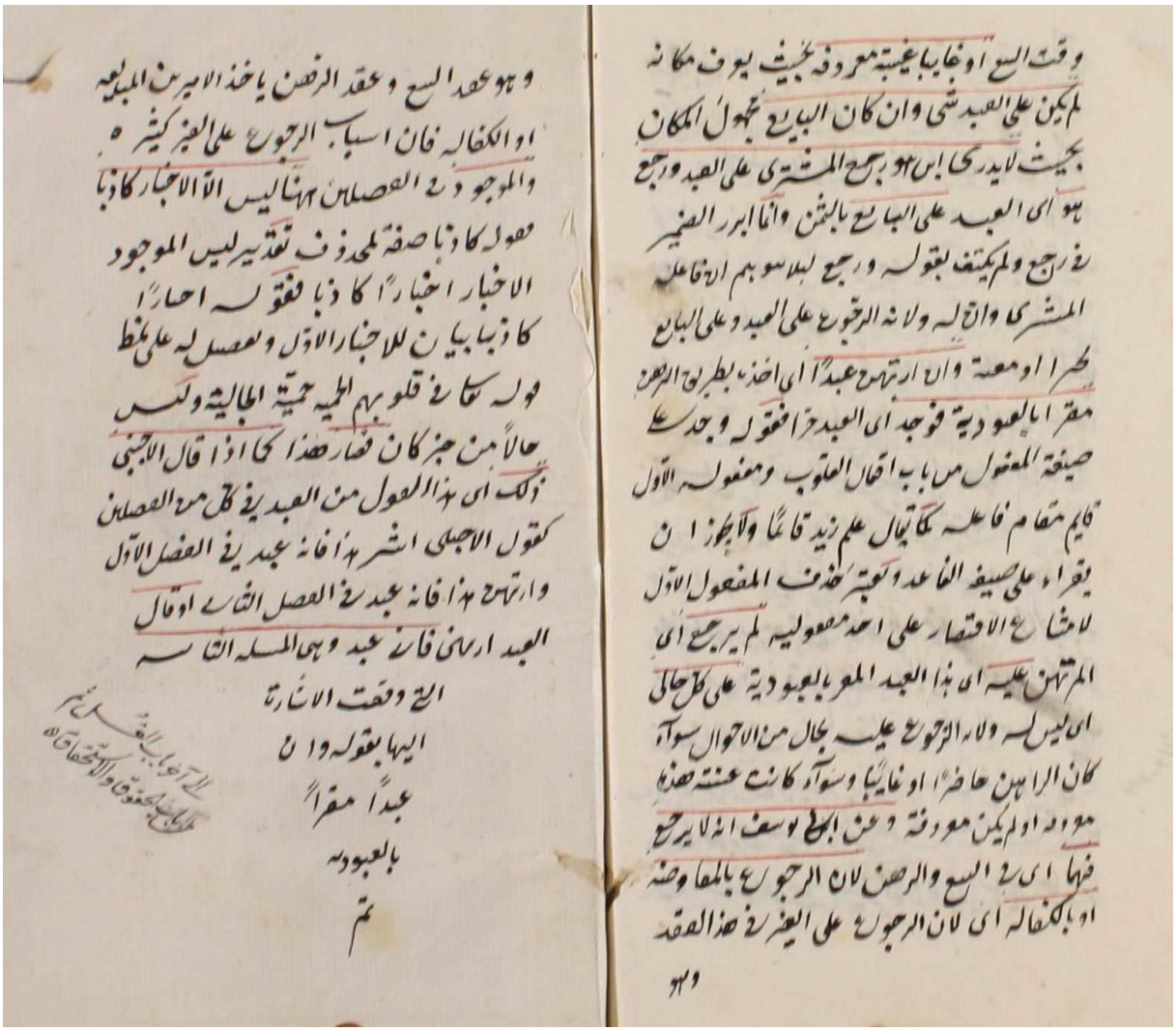
فقوله اخبار كاذبا

Süleymaniye U Kütüp
Kısmı
Yeni Kayıt No
sk Kay
63

القطعة الأخيرة من النسخة (ع)

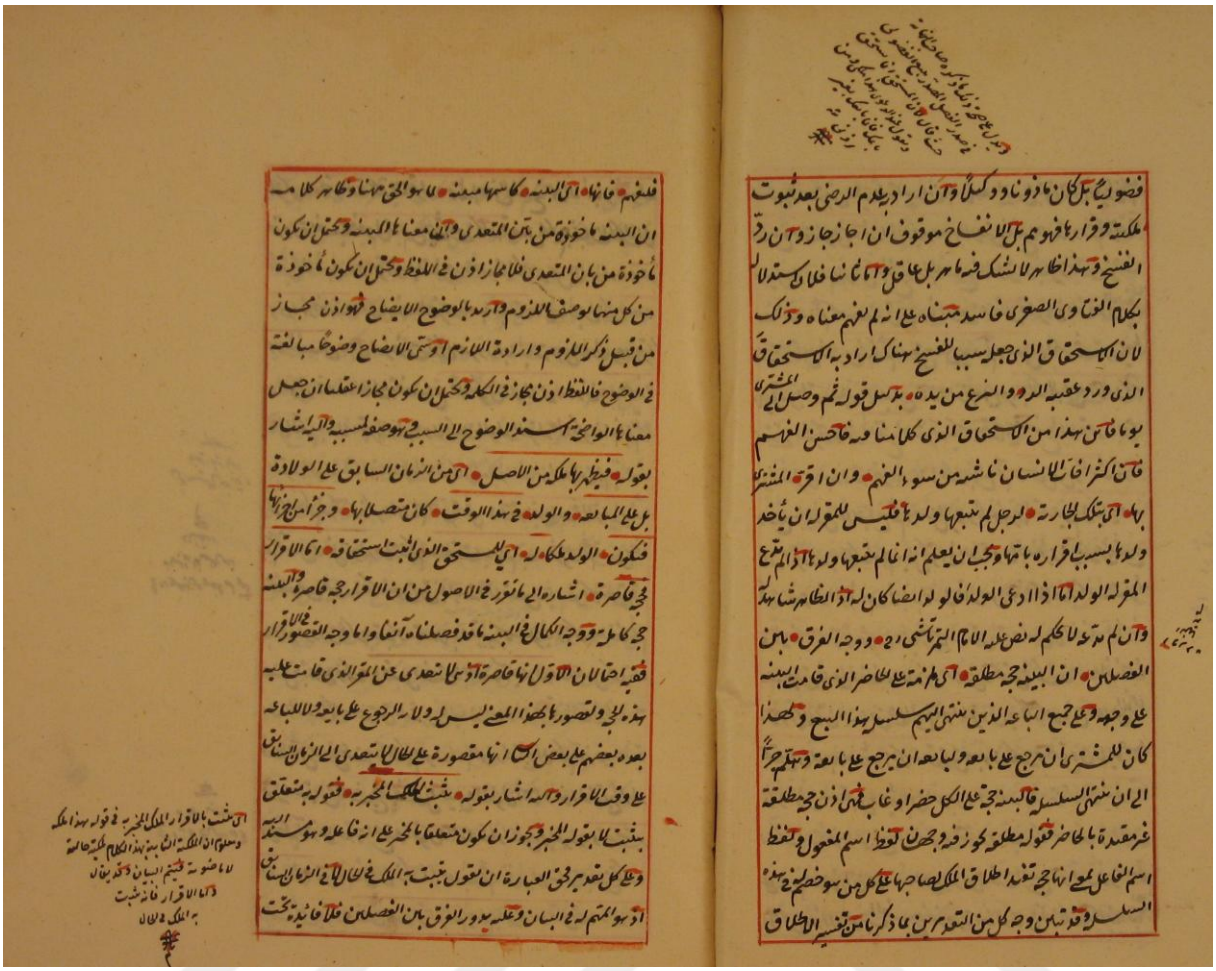


القطعة الأولى من النسخة (ز)



القطعة الأخيرة من النسخة (ز)

القطعة الأولى من النسخة (م)



القطعة الأخيرة من النسخة (م)

الإمام علي الشاهرودي (مصنفك)

اسمه ونسبه:

علي بن مجد الدين بن مُحَمَّد بن محمود بن مسعود الشاه رودي البسطامي، وينقل صاحب الشقائق عن مصنفك من أحد كتبه أنه من نسل الإمام فخر الدين الرازي، ويُنسب إلى عمر بن الخطاب ﷺ؛ لأن الإمام الرازي كان يصرح في مصنفاته أنه من أولاد عمر بن الخطاب ﷺ، ويذكر أهل التاريخ أنه من أولاد أبي بكر الصديق رضي الله عنه[138].

ولادته:

ولد مصنفك بقرية شاهرود القريبة من بسطام التابعة لخرسان، سنة (803هـ/1400م)، و خرج مصنفك من قريته شاهرود لطلب العلم وعمره 9 سنوات، حيث توجه برفقة أخيه إلى هيراة القريبة سنة 812[139].

لقبه:

لقّب الإمام علي الشاهرودي ب "مصنفك" لاشتغاله بالتصنيف في حداثة سنه، والكاف في اللغة الفارسية للتصغير[140].

138 الشقائق النعمانية، 100/1.

139 الشقائق النعمانية، 100/1؛ البدر الطالع، 497/1.

140 الشقائق النعمانية، 100/1؛ البدر الطالع،497/1.

رحلاته:

تذكر المصادر تنقل مصنفك بين بعض المناطق، وهي قريته شاهرود، ثم هرات لطلب العلم، ثم إلى بسطام، ثم إلى قونية[141] وعمل فيها مدرسا، ثم إلى أدرنة ودرّس فيها أيضا، ثم إلى إسطنبول التي توفّي بها.

ومن خلال مراجعة المصادر المختلفة وكتب المؤلف نفسه؛ يمكن أن نلخص رحلات مصنفك وأماكن تواجده على الشكل الآتي:

- من سنة 803ـ سنة 812 ← في قريته شاهرود.
- من سنة 812ـ سنة 830 ← في هيرات.
- من سنة 830ـ سنة 842 ← في بسطام.
- من سنة 842ـ سنة 859 ← في قونيا، تخللها رحلة للحج مرورا بدمشق سنة 856.
- من سنة 860ـ سنة 873 ← في أدرنة، خرج خلالها في حملة السلطان الفاتح إلى البوسنة سنة 867، وكان يذهب ويعود إلى إسطنبول خلال فترة وجوده في أدرنة على غالب الظن.

شيوخه:

أ. جلال الدين يوسف الأوبهي:

درس عليه علوم العربية، كان من مقدمي علماء خراسان والعراق وما وراء النهر، وكان يضرب به المثل في ذكاء الطبيعة وقوة القريحة، وكان من تلامذة سعد الدين التفتازاني، وأجازه برواية مصنفاته[142].

ب. أحمد بن مُحَمَّد بن محمود الإمامي الهروي: درس عليه العربية، وهو تلميذ جلال الدين الأوبهي.[143]

ت. عبد العزيز بن أحمد بن عبد العزيز الأبهري: درس عليه الفقه الشافعي[144].

141 قونية، مدينة في وسط الأناضول، مدينة تاريخية قديمة، تعاقب على حكمها كثير من الدول، منهم البزنطيين، والسلاجقة في القرن الحادي وكانت عاصمة لهم، وفي القرن الثالث عشر سكنها مولانا جلال الدين الرومي واشتهرت به، ودخلت في حكم الكرمانيين في القرن الرابع عشر، ثم دخلت تحت الحكم العثمانيين سنة 799 /1397. .DİA, 26/184

142 طاش كبره زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: كامل بكري، عبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، 190/1.

143 مفتاح السعادة، 191/1.

ث. مُحَمَّد بن مُحَمَّد علا: درس عليه الفقه الحنفي[145].

تلاميذه:

لا شك أن عالما جليلا مثل هذا كان يقصده الطلبة من مشارق الأرض ومغاربها، كما أشار إلى ذلك بنسه في كتابه المخطوط "حاشية على الكشاف"، فقال: "ولازمت الثقات مدة مديدة، أزيد وأستزيد، وصاحبت الأثبات برهة طويلة، أفيد وأستفيد، مع طبيعة وقادة، ينمو ذكاؤها وقريحة نفاذة يصفو صفاؤها، مع فضل إلهي وتأييد سبحاني، في ضمن ممارسات عميقة، ومجاهدات عريقة، حتى انتهى الأمر إلى هذه الغاية، وصرت في كلا الجانبين ذا مهارة، اشتهرت حالتي هذه في الآفاق، وشهدت لي باليد البيضاء كملة الكملة بالاتفاق، فأخذ الطالبون يتوجهون إليّ من الأنحاء والأكناف، وطفقوا يتبادرون إليّ من أرجاء البلاد والأطراف، يستكشفون مني مواضع الإشكال والإغلاق، ويستنطقون عني مواضع التقييد والإطلاق.."[146]، إلا أننا لم نجد في المراجع والمصادر أيّاً من أسماء طلبته سوى واحدا وهو مُحَمَّد باشا الكرماني[147].

شخصيته العلمية:

كان مصنفك عالما موسوعيا كما سنرى من خلال مؤلفاته التي امتدت إلى مختلف العلوم، بالعربية والفارسية، فكتب في علم النحو والأدب والمعاني والبيان والفقه والأصول والعقائد والمنطق والحكمة والتصوف والتفسير إلى غير ذلك، وقد كان يحظى بثقة من حوله، وكان بفضل علمه يقرّبه الأمراء والسلاطين، فهذا الوزير الأعظم محمود باشا يقدمه للسلطان مُحَمَّد الفاتح، فيكرمه السلطان ويعين له 80 درهما كل يوم، ويطلب منه تأليف الكتب، ككتاب التفسير[148] ، ثم يصطحبه السلطان الفاتح معه في حملة البوسنة، وقد أصدر فتوى بإلغاء المميزات التي كانت تمنحها الدولة العثمانية لملك البوسنة بطلب من السلطان، وكان يحضر مجالس الوزير محمود باشا، فيذكر صاحب الشقائق قصته في أحد المرات في مجلس محمود باشا فيقول: "حضر يَوْمًا مجْلِس الْوَزِير مَحْمُود باشا وَحضر أيضا الْمولى حسن جلبي الفناري، فَذكر حسن جلبي تصانيف الْمولى مصنفك عِنْد الْوَزِير مَحْمُود باشا، وَقَالَ: قد رددت عَلَيْهِ فِي كثير من الْمَوَاضِع، وَمَعَ ذَلِك قد فضلته عَليّ فِي المنصب، وَكَانَ الْمولى حسن جلبي لم ير شخص الْمولى مصنفك قبل، وَقَالَ الْوَزِير مَحْمُود باشا:

144 مفتاح السعادة، 191/1.

145 مفتاح السعادة، 192/1.

146 مصنفك، حاشية على الكشاف،LALELI ، ف:00326-001، ص3.

147 M. Kamil Yaşaroğlu, "Musannifek" DİA, XXXI, 239, İstanbul, 2006

148 الشقائق، 101/1.

هَل رأيت الْمولى مصنفك، قَالَ: قَالَ هَذَا هُوَ؛ وأشار الى الْمولى مصنفك، فَخَجِلَ الْمولى حسن جلبي من كَلَامه فِي حَقه خجلا قَوِيا"[149] .

وكذلك الأمير بهادر كانت تربطه به علاقة قوية منذ صغره، فقد ذكر في كتابه "الرشاد في شرح الإرشاد" أنه قد ألف هذا الكتاب بمقتضى إشارته، وكان عمره إذ ذاك واحد وعشرون عاما[150].

وكان المولى مصنفك صوفيا، أجيز له بالإرشاد من بعض خلفاء زين الدين الحافي[151].

مصنفاته:

أ. **المؤلفات المتيقن من نسبتها له:**

1- شرح الوقاية:

وما زال هذا الكتاب مخطوطا، وهو كتاب في الفقه قيّم، تميّز بحجمه الكبير؛ إذ تناول فيه مصنفك أكثر كتب الفقه وأبوابه، وفي إحدى النسخ ذكر الناسخ أنه نقل عن مصنفك أنه كتب هذا الكتاب في خيرة بولي بأدرنة سنة ثمانمائة وسبعين[152].

2- الرشاد في شرح الإرشاد: وهو كتاب في علم الإعراب، للإمام سعد الدين التفتازاني (1390/793)، وهو من أول الكتب التي ألفها مصنفك، إذ صنفه سنة 823 وكان وقتها في العشرين من عمره كما ذكر في آخر المخطوط[153].

3- شرح قصيدة الأمالي: وهي قصيدة في العقائد، لـ علي بن سراج الدين الأوشي الفرغاني (1173/569).

4- شرح الشمسية: كتاب في علم المنطق، لعلي بن عمر الكاتبي القزويني (1277/675)، ألفه مصنفك باللغة الفارسية.

5- تحفة الوزراء: وهو كتاب ألفه مصنفك بطلب من الوزير محمود باشا، باللغة الفارسية، في الأدب والأخلاق. وقد انتهى من تأليفه سنة 861 بأدرنة، وقد تمت ترجمته للعثمانية.

6- حاشية على المطول: وهو كتاب ألفه مصنفك حاشية على المطول للتفتازاني (1390/793)، في البلاغة.

7- شرح قصيدة البردة: وهي للإمام مُحَمَّد بن سعيد البوصيري (1296/696)، ولا زال هذا الكتاب مخطوطا.

---

149 الشقائق، 101/1.

150 مصنفك، " الرشاد في شرح الإرشاد"، مكتبة السليمانية، ف:00417، قسم: AMCAZADE HUSEYN، ص3.

151 الشقائق، 101/1.

152 مصنفك، شرح الوقاية، فاتح، 1879، ص270.

153 مخطوط " الرشاد في شرح الإرشاد"، مكتبة السليمانية، رقم التصنيف:00417، قسم: AMCAZADE HUSEYN، ص98.

8- شرح المفتاح: كتاب في الصرف، لعلي بن مُحَمَّد بن علي الشريف الجرجاني (1413/816)، وذكر مصنفك أنه كتبه في "لارنده"[154].

9- حاشية على شرح المفتاح: لسعد الدين التفتازاني (ت1390/793).

10- حل الرموز وكشف الكنوز: لعمر بن مُحَمَّد بن عبد الله السهروردي (1234/632)، وهو كتاب في التصوف وبيان معناه وطرقه وأحكامه وما يتعلق به، فيه عشر مطالب، وقد حققه السيد يوسف أحمد، ذكر مصنفك في آ خره أنه ألفه في أدرنة، سنة 866[155].

11- الحدود والأحكام: وقد حققه كأطروحة دكتوراة؛ عادل أحمد عبد الموجود، وعلي مُحَمَّد معوض، ونشر سنة 1991، وفي إحدى النسخ ذكر مصنفك أنه انتهى من تصنيف هذا الكتاب في خيره بولي من أعمال أدرنة سنة 873[156]، أي قبل وفاته بسنتين.

12- المحمدية في التفسير.

13- تفسير مصنفك.

14- المحمدية في تفسير الفاتحة.

15- ملتقى البحرين.

16- تحفة السلاطين.

17- الوصول في علم الأصول.

18- حاشية على شرح المطالع: وهو حاشية على كتاب لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار في المنطق، للإمام مُحَمَّد بن مُحَمَّد الرازي، (1365/766).

19- شرح العقائد النسفية: وهي شرح لكتاب العقائد للإمام سعد التفتازاني (1390/793).

---

154 مخطوط "حاشية المصباح على المفتاح"، السليمانية، KILIÇ ALİ PAŞA، رقم التصنيف:00858، ص2.

155 مصنفك، حل الرموز وكشف الكنوز، السليمانية، القسم:ESAD EFENDİ ، رقم التصنيف:01398، ص182/181.

156 مصنفك، الحدود والأحكام، السليمانية، القسم: SEREZ، ف: 01084، ص123.

20- مختصر المنتظم وملتقط الملتزم: وهو اختصار لكتاب "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم" في التاريخ لعبد الرحمن بن علي بن مُحَمَّد بن الجوزي (1201/597)، وهو من ثلاث أجزاء، كتبه مصنفك بأدرنة سنة 870[157].

21- شرح أوائل مثنوي: صنفه مصنفك بالفارسية في بلاد الروم، يقصد قونية، سنة 845[158]، وهي أبيات لجلال الدين الرومي (1273/672) في التصوف.

22- شرح اللباب: وهو شرح لكتاب اللباب في الإعراب للإمام مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن أحمد تاج الدين الإسفراييني (1258/648) في النحو.

23- شرح مصابيح السنة: وهو شرح لكتاب المصابيح في الحديث، للإمام الحسين بن مسعود بن مُحَمَّد الفراء البغوي، (1117/510).

24- شرح المصباح: كتاب المصباح في النحو للإمام ناصر بن عبد السيد أبي المكارم المطرزي، (1213/610).

25- التحرير في شرح الأصول: وهو كتاب في أصول الفقه للإمام علي بن مُحَمَّد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي، (1089/482).

26- شرح القصيدة العينية: وهي للحسين بن عبد الله بن سينا (1037/428).

27- شرح عوامل العتيق: وكتاب العوامل للإمام عبد القاهر الجرجاني (1078/471)، في النحو.

28- حاشية على الكشاف: للإمام محمود بن عمر بن مُحَمَّد دار الله الزمخشري (1144/538).

29- رسالة في بيان فضيلة العلم والتعلم.

30- حاشية على التلويح: وهو كتاب في الأصول لسعد الدين التفتازاني، (1390/793)، وذكر أنه ألفه بأدرنة[159].

31- الدر المنقود في شرح المقصود: وهو حواش على كتاب المقصود في الصرف لأبي حنيفة النعمان (767/150).

32- شرح الكافية: وهو شرح لكتاب ابن الحاجب (ت1285/684) في النحو، طبع الكتاب سنة 1311.

33- حدائق الإيمان لأهل العرفان[160].

---

157 مصنفك، مختصر المنتظم وملتقط الملتزم، السليمانية، فاتح،ف:04474، ص3.

158 مصنفك، شرح أوائل مثنوي، فاتح، ف:02706،ص4.

159 مصنفك، حاشية على التلويح،YAZMA BAĞIŞLAR، ف:01951، ص3.

34- أنوار الحدائق[161].

35- شرح آداب البحث[162].

ب. **المؤلفات التي نسبت إليه ولم يتم التيقن منها:**

- حاشية على شرح الوقاية لصدر الشريعة163؛ والموجودة نسخه هو شرح الوقاية لا حاشيته.
- مراح الأرواح في شرح المراح في التصريف[164].
- رفع الجنان وخفض الجناح في أربعين حديثا في باب النكاح[165].

ت. **المؤلفات التي نسبت له وهي ليست له:**

- قُيّدت إحدى المخطوطات في مكتبة السليمانية باسم شرح الهداية، لمصنفك، برقم:01967، قسم: فاتح، ورق:29.

وفي الحقيقة هو ليس لمصنفك إطلاقا، بل لم يرد اسم مصنفك في مكان فيه، على العكس من ذلك، ذكر في صفحة الغلاف الداخلية أنه جلد خامس عشر عناية شرح الهداية[166].

- شرح العلاقة، وهو شرح لمتن "العلاقة في فن الاستعارة" لمحمود الأنطاكي الحنفي، (ت1160/1747)167، والشرح لبكر بن أحمد النتشوي المسولي الشهير مصنفك، صنّف في إحدى النسخ بمكتبة السليمانية خطأ باسم مصنفك الشاهروي، بسبب التشابه في اللقب[168].

مرضه ووفاته:

تذكر بعض المصادر أن مصنفك قد أصابه الصمم في آخر عمره، ويورد صاحب الشقائق قصة نُقلت عن مصنفك أنه قال: لقِيتُ بعض الْمَشَايِخ من بِلَاد الْعَجم، وَجرى بَيْننَا مباحثة وأغلظت عَلَيْهِ فِي القَوْل فِي أثنائها، فَلَمَّا انْقَطع

160 تحفة الوزراء، ص123، الشقائق، 102/1.

161 تحفة الورزاء، السليمانية، آيا صوفيا، ف:02855، ص123.

162 الشقائق،101/1؛ هدية العارفين، 735/1؛ تحفة الوزراء، ص123.

163 الشقائق، 102/1.

164 كشف الظنون، 1651/2؛ هدية العارفين، 735/1.

165 هدية العارفين، 735/1.

166 مصنفك، عناية شرح الهداية، السليمانية، فاتح، ف:01967، ص2.

167 هدية العارفين، 175/12.

168 حسن حسني باشا، ف:01470.

الْبَحْث قَالَ لي: أسأت الأدب عِنْدِي، وإنك تُجازى بالصمم وَبِأَن لَا يبْقى بعْدك عقب، وَكَانَ رَحمَه الله تَعَالَى يَقُول: قد لَحِقَنِي الصمم إلا أن لي بنتين؛ وَكَأن الْبِنْت لَا تسمى عقبا[169]!!.

ومما يشكك في صحة هذه القصة التي يرويها صاحب الشقائق، أن مصنفك ذكر في إحدى كتبه أنه ألّفه إتحافا لابنه مُحَمَّد الذي ولد في سنة 170845.

توفي مصنفك سنة 875هـ/1470م في مدينة إسطنبول ودُفن بجانب قبر الصحابي أبي أيوب الأنصاري ﷺ[171].

كتاب شرح الهداية وأهميته الفقهية:

تعود أهمية هذا الكتاب الذي يشرح أحد أهم كتب الحنفية في ميدان الفقه، لِما تميّز به من نقل الآراء المختارة في المذهب، وإيراده للرأي المخالف، وتدليله لكل رأي، ويزيد عليها بذكر آراء المذاهب الأخرى من الشافعية على وجه الخصوص، والمالكية في بعض الأحيان، والاستغراق في شرح المسألة صغيرة كانت أو كبيرة حتى يرجح في نهاية المطاف الرأي الذي يراه الأقوى والأجدر بالاتباع.

فكون الكاتب قد تشبّع بمختلف العلوم النقلية واللغوية والعقلية كما ذكر في مقدمته: "*وإني لما فرغتُ من تحقيق فنون الأدبية في حداثة السن وأوان الشباب وقضيت وطري من الأمور المتعلقة بذلك الباب*"[172]، وقال: "*فلازمتُ الثقات مدة مديدة أزيد وأستزيد، وصاحبت الأثبات برهة طويلة أفيد وأستفيد، وراجعت الكمّل من الفقهاء في بيان الشرائع والأحكام، ولاصقت الحذّاق الذين فاقوا على كافة الأنام*"[173]، إلى أن قال: "*إلى أن وفّقني الله لأن صرت في رياض الفقه راتعاً، ومن أفق الإفتاء لامعا طالعا*"[174] فقد أكسبه كل ذلك مكانة وأهمية يستحق من أجلها أن يأخذ مكانه في مصافّ الكتب المهمة.

منهج التحقيق

---

169 الشقائق، 101/1.

170 مصنفك، الهداية، السليمانية، فاتح، ف: 01965، ص4

171 الشقائق،101/1.

172 شرح الهداية، 1،ب

173 شرح الهداية، 1،ب

174 شرح الهداية، 2،أ

أثناء البحث عن النسخ استطعت الوصول في مكتبة السليمانية في قسم الفاتح، إلى نسخة بخط المؤلف، ومقيدة برقم 01966، فاعتمدتها كأساس للتحقيق وكنسخة أصل، ورمزت لها بالرمز "ر"، وقمت بمقارنة غيرها من النسخ عليها، والإشارة إلى الفروق في الهامش.

وبسبب وجود نسخة بخط المؤلف نفسه؛ فقد اكتفيت بمقارنة نسخة واحدة بها، إذ هي النسخة الوحيدة التي عليها تاريخ النسخ، واسم الناسخ، وهي كذلك الأوضح خطا من بين النسخ الموجودة، أما غيرها من النسخ فلا تاريخ لنسخها ولا اسم لناسخها، بالإضافة إلى أن نظرة بسيطة إلى بقية النسخ توضح لنا أنها نُسِخَت عن هذه النسخة، ومعلومات هذه النسخة كالتالي:

مكتبة السليمانية، قسم أسد أفندي، قيّدت برقم 00637، وتم نسخها سنة تسعمائة وستون، من قبل مُحَمَّد بن الشيخ إمام زاده، في مدينة القسطنطينية، وحررها مُحَمَّد الفناري، وتميزت بوضوح خطها، ورمزنا لها بالرمز "ع".

وعند الحاجة كان يتم الاستعانة بالنسختين الأخرتين، ومعلوماتهما كالتالي:

1- مكتبة بايزيد، رقم تصنيفها 02082، ولا يوجد اسم لناسخها ولا سنة للنسخ، وقد رمزنا لها بالرمز "ز".

2- مكتبة أماسيا، بايزيد، رقم تصنيفها Ba 985/1 05، ولا يوجد اسم لناسخها ولا سنة للنسخ، وقد رمزنا لها بالرمز "م".

أما المراحل التي اتبعت في تحقيق المخطوط فكانت كالتالي:

1- تم نسخ كتاب الطهارة وباب الحقوق وباب الاستحقاق من النسخة الأصل "ر" وفق قواعد الرسم الإملائي المعاصر.

2- مقابلة النسخة "ع" مع النسخة الأم التي كُتِبت وفق الرسم الإملائي المعاصر، وعند وجود الفروق بينهما كنت أشير إلى ذلك في الهامش، فمثلا؛ إذا كان هناك نقص في النسخة "ع" أضع الكلمات الناقصة بين قوسين بهذا الشكل [] وأكتب في الهامش ع: -، وكذلك الأمر إذا كانت هناك زيادة أضع نفس الشكل وأكتب في الهامش ع: +، وفي حال عدم وجود نقص أو زيادة، وإنما اختلاف في الكلمة بين النسختين لا أضع معكوفتين، وإما أشير في الهامش إلى الكلمة المختلفة المستخدمة في "ع".

3- أثناء التحقيق أشرت للفروق بين الكلمات المستخدمة في شرح الهداية، وبين الكلمات الواردة في المتن الأصل، ونبهت عليها في الهامش.

4- ميّزت متن الهداية بخط عريض ومظلّل عن بقية الكلام.

5- ضبطت علامات الترقيم، وصححّت الأخطاء النحوية، وأبدلت حروف التسهيل إلى الإملاء المعاصر، مثل كلمة فايدة إلى كلمة فائدة، وهي كثيرة، من غير أن أشير لذلك.

6- في المواضع التي لم يضع لها المصنف عنوانا، عنونتها كما هي معنونة في متن الهداية.

7- ميّزت الآيات الواردة في النص بين قوسين مميزين، ونقلتها بالحركات وأشرت في الهامش إلى سورها وأرقامها.

8- ميّزت الأحاديث الواردة بين قوسين بهذا الشكل (())، وخرّجتها من مصادرها الأصلية مع ذكر رأي العلماء بصحتها وصعفها، فإن ذكرت في الصحيحين اكتفيت بذكر الجزء والصفحة، وإن لم تكن في الصحيحين نقلت من رواها مع التصحيح أو التضعيف من كتب التخريج.

9- ترجمت لأسماء الأعلام والكتب التي وردت في النص باستثناء الأسماء المشهورة كأبي بكر وعمر وأبي حنيفة والشافعي، من كتب الطبقات وأسماء الكتب ووثقتها في الهامش.

10- ترجمة لأسماء المدن والأماكن الواردة في النص ووثقتها في الهامش.

11-حاولت قدر الإمكان أن أوثّق الأقوال التي اقتبسها المؤلف من الكتب من مراجعها برقم الجزء والصفحة.

12-صحّحت أسماء الكتب التي ذكرها المؤلف بالخطأ سهوا.

13-الفروق بين النسختين في حروف العطف وما شابهها مما لا قيمة لاختلافه لم أشر له.

14-الأحاديث التي وردت في الكتاب ولم أجد لها مرجعا أو لم أجد عليها تعليقا، أشرت إليها في الهامش بجملة "لم أجده".

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي نوّر معالم الشرع بأنوار الكتاب والخبر، وأضحك رياض الفقه بأزهار القياس والأثر[175]، عيّن لتشييد معالمه أموراً هي الميزان والقسطاس، ومهّد لتصحيح مسائله قواعد الكتاب والسنة والإجماع والقياس، خصّص عباده بسعادات أقصاها هداية الشرع والأحكام، وميّز خواصهم بمزيد الورع والتمييز بين الحلال والحرام، والصلاة والسلام على نبيٍّ بيّنةٍ هي بيّنة الشريعةِ محكمة البنيان[176]، وسيّد سند شيّد قصور الفقاهة بلا قصور في البيان[177]، مُحَمَّد المستلّ[178] من أرومة عدنان، المبعوث إلى الثقلين بأوضح الدلائل وأرجح الأديان، وعلى آله وأصحابه رماة حدق[179] الأمانة والأمان، وحماة[180] طريق الهداية والإيمان.

أما بعد: فقد اتضح على من أخذت العناية الإلهية بأضباعهم[181] وتقرّر عند من قاده قائد التوفيق بأخلاقهم[182]،أنّ نِعم الله على عباده وإن كانت كثيرة لا تُضبط أعدادها، ومِنحه وإن كانت متواصلة [1أ] يتلاحق في كل حين أمدادها، إلا أنّ علم الفقه امتاز من بينها شرفاً وسموّاً، وحلّ محلّ الثريا مجداً وعلوّاً، من حازه فقد فاز بالمراتب بلا مرية، وكيف لا وليس وراء عبّادان قرية، إذ هو الوسيلة إلى الإحاطة بالسعادات خبرا[183]،والذريعة إلى الظفر بفوز إلى الدرجات طُرّا، ما من مرتبة إلا وعليه مدارها، وما من منقبة إلا وبه مقدارها، المكارم به تم نصابها، والمفاخر به

---

[175] الروضة هي البقل والعنب والجمع روض ورياض فصارت الواو ياء لكسرة ما قبلها ،كذا في الصحاح ، شبّه المباحث الفقهية والمسائل الشرعية بالرياض من جهة أنها تنشيط للبصائر كما أن الرياض الحسية تنشيط للأبصار ، والجامع كون كل منهما سببا للمسرة والنشاط فالاستعارة تصريحية والقرينة ذكر الفقه ، وإن اعتبر التشبيه في الفقه بأن شبه الفقه بما له رياض ثم أثبت له الرياض كانت استعارة مكنية وتخييلية وعلى الكل فذكر الأزهار ترشيح، وأما قوله "وأضحك" فإما مجاز مرسل إن أريد أنه جعلها ذات نضارة ، ومتعته مبيّنة عن المسرة والنشاط ، وإما استعارة تصريحية تبعية إن أريد به تسبيه جعلها ذات نضارة وذات نشاط بالإضحاك بجامع كون كل منهما مبينا عن المسرة ، وبالجملة فالتجوز هو في الكلمة ، وأما النسبة الإيقاعية فباقية على حقيقتها ، وإن أريد بالإضحاك معناه الحقيقي كان مجازا عقليا أي أضحك صاحب رياضه ، فليفهم .(حاشية المصنف) .

[176] البنيان الحائط كذا في الصحاح ، وذكر الإمام الرازي رحمه الله أن البيان مصدر كالغفران وقد يستعمل في معنى المفعول مجازا كقولهم : الدرهم ضرب الأمير (حاشية المصنف).

[177] التشييد الرفع والبناء ،والقصور الأول جمع قسر والثاني مصدر كالقبور(حاشية المصنف).

[178] قوله المستل أي المخرج من قولهم سللت الشيء أسلّه سلّا واستللت السيف وامتللته وسلالة الشيء ما استل منه ، والنطفة سلالة الإنسان ،كذا في الصحاح (حاشية المصنف)انتهى.تاج اللغة وصحاح العربية،أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، (1003/393)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، (1987/1407)، 1731/5 .

[179] الحدق جمع حدق في الصحاح ، حدقة العين سوادها الأعظم والجمع حَدَق وحِداق ، والتحديق شدة النظر والرمي على حدق الأمانة والأمان كناية عن نيلهما وإحرازهما والإحاطة بهما(حاشية المصنف)انتهى . الصحاح، 1456/4 .

[180] الرماة والحماة جمع الرامي والحامي كالقضاة جمع القاضي(حاشية المصنف) .

[181] الأضباع جمع الضبع ، في الصحاح الضبع العضد والجمع أضباع مثل فرخ وأفراخ وضبعت الرجل مددت إليه ضبعي للضرب(حاشية المصنف)انتهى . الصحاح، 1247/3 .

[182] قوله بأخلاقهم متعلق بقاده بتضمين الإلصاق أي قاده ملصقا هؤلاء بأخلاقهم ، والأظهر أن تجعل الباء بمعنى "إلى" كما في قوله تعالى "وقد أحسن بي" أي إليّ ، أي قادهم قائد التوفيق إلى التخلق بأخلاق الله(حاشية المصنف).

[183] أي علما فهو تمييز من الإحاطة أي الإحاطة من جهة العلم.(حاشية المصنف).

مستقرها ومآبها، ما من عزّ يُعتنى بشأنه[184] إلا وهو الدليل عليه، وما من درٍّ نفيس يرغب في حصوله إلا وهو السبيل إليه، وإنّي لا أستطيع كنه صفاته ولو أن أعضائي جميعا تتكلم.

وإني لما فرغتُ من تحقيق فنون الأدبية في حداثة السن وأوان الشباب وقضيت وطري من الأمور المتعلقة بذلك الباب، منَحَنِي صدقُ النيّة إلى الاستكشاف عن غوامض المسائل الشرعية، وبعثني علوّ الهمة إلى الافتناء[185] لأوابد الأحكام في الوقائع الدينية، فلازمتُ الثقات مدة مديدة أزيد وأستزيد، وصاحبت الأثبات برهة طويلة أفيد وأستفيد، وراجعت الكمّل من الفقهاء في بيان الشرائع والأحكام، ولاصقت الحذّاق الذين فاقوا على كافة الأنام، الذين صاروا للشرع ظهيرا[186]، [وللدين نصيراً][187] ببيان الحلال والحرام [1ب]، وفي علم الفتوى هم المرجوع إليهم والمعوّل عليهم بين الخواص والعوام.

وباحثت الأكابر الذين رسخ في مركز الشرع قدم تقواهم، وناظرت المشاهير الذين نفذ في أقطار الآفاق قلم فتواهم، ديدنهم الإفادة والإجادة، والتوغل في قلل المعالي دأب لهم وعادة، على أرواحهم تحف الهدايا من الله الذي خلق البرايا، إلى أن وفّقني الله لأن صرت في رياض الفقه راتعاً، ومن أفق الإفتاء لامعا طالعا، حتى صرفتُ شطراً من الزمان إلى مطالعة الكتب الفقهية دائماً، وملاحظة الفتاوى الشرعية قاعداً كنت أو قائماً.

لا سيّما كتاب الهداية للشيخ الإمام، قدوة علماء الأنام، ناصب رايات الشريعة بأسرها، كاشف آيات الحقيقة عن آخرها، مشيّد قصور الفقاهة من غير قصور، ممهّد قواعد التأصيل والتأسيس في كل الأمور، المزيّن قلائد الفقه بجواهر الفروع والأصول، السالك في كل مسألة طريق المعقول والمنقول، العالم العامل الرباني، محيي مراسم المذهب النعماني، برهان الحق والشريعة والدّين أبي الحسن علي بن عبدالجليل ابن أبي بكر الفرغاني المرغيناني، جعل الله سعيه

---

[184] ع: + [إلا وهو المكارم به تم نصابها، والمفاخر به مستقرها ومآبها].

[185] ع: الاهناء.

[186] ع: نصيرا.

187 ع: - .

مشكورا، ولقّاه في أخراه نضرة وسرورا، فإنه قد طار صيتُ شهرته في الآفاق، واتّفق كَلِمةُ الكُمَلةِ على جلالة قدره بالاتفاق [2أ]، فلقد شاع في البلاد شرقا وغربا، وذاع بين كافة العباد قُرباً وبُعداً، فسار مسير الشمس في كل بلدة، وهبّ هبوب الريح في البر والبحر، منافعه شملت الدّنيا بأسرها، وفوائده عمّت الأرض من قطرها إلى قطرها، نِعم دعت الدنيا إلى الشرع دعوة أجاب إليها عالم وجهول، به يدفع رسوم الشبهة وقوائمها، وبه يقلع أصول الظلمة ودعائمها.

مشتملا على لطائف تورث الهِزة[188] والنشاط، ومعلّلا مسائله بدلائل توجب السرور والانبساط، وقد كنتُ ألقيتُ شراشري[189] على تعلمه وتحصيله معتكفاً على الاستطلاع عليه بجملته وتفصيله، فباحثته أطوارا مباحثة تدبر وإتقان، ولاحظته مرارا ملاحظة تحقيق وإتقان، وكان يلوح في ضمن المباحثات دقائق كانت مستورة في ختام الأستار وتسنح في أثناء المناظرات حدائق ذات بهجة تروق[190] عيون أولي الأبصار، وأدحفت عليها من الاضمحلال والانطماس وخشيت عليها من جهة الانمّحاء والاندراس، هممتُ أن أدخلها في سلك الثبات والبقاء، وأحفظها من وصمة الزوال والفناء، وأصرف عنان القلم في تحرير المباحث حيث يقتضيه وفور الديانة وأعطف عنان الاعتناء، في تطبيق الدلائل على المسائل كما يرتضيه كمال الدراية [2ب] سيما في مواضع النزاع والخلاف، ومواقع التعصب والاعتساف، خصوصاً في خلافيات الشافعية والحنفية.

فقد بذلت الجهد في جد الهرب من سمة التعسف والعصبية، ولم يعجبني في أمثال هذه المقامات تعصباتهم الركيكة الباردة، ولم يرخِّص الشرع والعقل في لسعاتهم القبيحة الكاسدة الفاسدة، وكيف لا والطعن في السلف وأئمة الإسلام يورث في الطاعن نقصان الدين وزوال الإسلام، وكيف يرخِّص القدح في الشافعي وأبي حنيفة وأمثالهما، وكل

188 الهزّة بالكسر النشاط والارتياح كذا في الصحاح. (حاشية المصنف)انتهى. الصحاح، 901/3

189 الشراشر شرشرة ، في الصحاح الشراشر الأثقال ، الواحد شرشرة ، ويقال ألقى عليه شراشره أي نفسه حرصا ومحبة(حاشية المصنف)انتهى. الصحاح، 696/2

190 أي تعجب ، من قولهم راقني الشيء يروقني أي اعجبني ، ومنه قولهم علمان روقة وجوار روقة أي حسان وهو جمع رائق ،كذا في الصحاح(حاشية المصنف)انتهى. الصحاح، 1486/4

المجتهدين يغترفون[191] من تيار[192] بحارهما، والأئمة بعدهم يقتبسون من أضوائهما وأنوارهما، وكيف لا وغرضهم ترويج الحق المبين، لا تصوير[193] الباطل بصورة اليقين، رضي الله عنهما وعن أشياعهما وأتباعهما وثبّتنا على الاقتفاء لطرائقهما وآثارهما، مراعياً في جميع ذلك شريطة الإنصاف والإيقان، وملتزماً لمختارات الروايات بقدر الوسع والإمكان، لعل الله يجعله لسان صدق لي في الآخرين، وذريعة نافعة لنا يوم الدين، اللهم تمم لنا نورنا إذا جاءت الطامة الكبرى، واعطنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنى، فنسأله ثم نسأله أن يجعل ما عانيت في هذا الكتاب وسيلة لأن تكون وجوهنا ساعتئذٍ مسفرة ضاحكة [3أ]،ونتضرع اليه ثم نتضرع إليه أن تكون درجتنا يوم ضجت الغاشية عليّةً عالية، ببركة رحمة واقعة شافعة، وآله وصحبه نجوم زاهرة طاهرة.

قال المصنّف رحمه الله: **الحمد لله**، أقول: وأنا الفقير الحقير شيخ علي بن مجد الدين بن مُحَمَّد بن محمود بن مسعود الشاه رودي البسطامي ختم الله حاله بالحسنى، ورزقه الفوز[194] بالسعادة الأسنى، والنيل لدولة لا تفنى، وعزة لا ذل بعدها ولا تبلى:

إنّ افتتاح الكتب بالتسمية وتعقيبها بالتحميد شريعة معمولة وطريقة مسلوكة لا ترى أحدا يعدل عنها؛ بل هي طريقة هي فريضة عند أولي النهى، والسّر في ذلك والله أعلم أمور منها:

أنه اقتفاءٌ لخير الكلام واقتداء بخبر النبي ﷺ[195]، ومنها أنه احترازٌ عن كونه موسوماً بوسمة النقصان، من كونه أجذم أو أبتر[196]، ومنها: أنه إشارة إلى التوفيق بين حديثي الابتداء بكل منهما مستبدّا، وبيان لوجه الجمع بين

---

191 غرفت الماء بيدي غرفا واغترفت منه ، والغَرفة المرة الواحدة ، والغُرفة بالضم اسم للمفعول منه، كذا في الصحاح(حاشية المصنف)انتهى. الصحاح،(1410/4) .

192 التيار الموج ، قال عديّ :كالبحر يقذف بالتيار تيارا ،كذا في الصحاح(حاشية المصنف)انتهى. الصحاح، 602/2 .

193 ع: - .

194 ع: - .

195 يقصد الحديث الذي رواه ابن ماجة : قال رسول الله ﷺ : (كُلُّ أَمْرٍ ذِى بَالٍ لاَ يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ أَقْطَعُ).الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود، (995/385)، سنن الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2004، 427/1.

196 ع: أقطع.

الحديثين المتعارضين، يعني ينبغي أن يكون الابتداء بهذا الطريق، إذ هو طريق القرآن فهو إذن ظاهر البرهان، ومنها: أنه تنبيه لإولي الألباب على فضيلة الكلمتين هاتين، وأنّ كلّا منهما عند الله بمكان جزل، ومن هذه الجهة استحقتا للتصدُّر.

أمّا الكلمة الأولى – أي كلمة البسملة – ففضلها أكثر من أن يحصى، فقد صحّ في الرواية أنّ أول ما خلق الله القلم واللوح، ثم أمر القلم فجرى على اللوح بما هو كائن إلى يوم العهد[197] فأوّل ما كتبه القلم على اللوح: بسم الله الرحمن الرحيم، فجعلها الله عزّ وجلّ أماناً لخلقه ما داموا على قراءتها، وهي أوّل كلمة أُنزلت على آدم عليه السلام، فقال قد أمِن ذريتي من العذاب ما داموا على قراءتها ثم رُفعت بعده، وهي أوّل كلمة أُنزلت على إبراهيم عليه السلام [3ب] فتلاها وهو في كفّة المنجنيق، فجعل الله عزّ وجل نار اللعين عليه برداً وسلاما، ثم رُفعت، ثم أُنزلت في صحف موسى عليه السلام، فبها قهر فرعون وسحرته وهامان وجنوده وقارون وأشياعه[198] إلى غير ذلك من جهات التفصيل على الوجه الذي ذكروه في الرقائق على التفصيل، وأما الكلمة الثانية – أي الحمد لله – ففضيلتها[199] اكثر من أن تحصى:

فمنها ما ذكره شمس الأئمة السرخسي[200] في المبسوط أن رسول الله ﷺ قال: ((الحمد لله ثمن كل نعمة))[202201]، ومنها ما رواه فيه عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((لو أنّ جميع الدنيا صارت لقمة فتناولها وقال الحمد لله كان ما أتى به خيراً مما أُوتي))[203] ، إلى غير ذلك من جهات[204] تفضيلها، فإنّ تفصيلها ههنا إطالة.

---

197 ع: القيامة.

198 لم أجد الحديث بهذا النص ؛ وإنما وجدته بهذا المتن كما رواه أبو داوود في سننه: قال عبادة بن الصامت : سمعت رسول الله ﷺ يقول :إن أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب ، قال رب وماذا أكتب ، قال اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، (889/275)، سنن ابي داود، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها، 637/2.

199 ع: + (أيضا).

200 محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي ، (1097/490) تكرر ذكره في الهداية ، الإمام الكبير شمس الأئمة صاحب المبسوط وغيره ، أحد الفحول ،كان إماما علامة حجة متكلما فقيها أصوليا مناظرا ، لزم الإمام شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلواني حتى تخرج به وصار أنظر أهل زمانه ، أملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا وهو في السجن .محيي الدين الحنفي، عبدالقادر بن محمد بن نصر الدين القرشي،(1373/775) الجواهر المضية في طبقات الحنفية،الناشر: مير محمد كتب خانه – كراتشي، 28/2

201 لم أجده بهذا اللفظ

ومنها أنه قد تقرّر في العربية أن الحَملَ في حق الدلالة على الثبوت والتجدد أقسام:

الأولى: نحو زيد انطلق أو ينطلق، الثانية: انطلق زيد أو ينطلق، الثالثة: نحو زيد في الدار، الرابعة: نحو زيد قائم في مقام العدول، فكل من الأوّلَين يفيد التجدد جزما، والرابعة تفيد الثبوت جزما، والثالثة بين بين، فإن قُدِّر عامل الظرف اسما فهي للثبوت، وإن قُدِّر فعلا فهي للتجدد، إذا عرفت هذا فاعلم أن نِعم الله عزّوجل على كثرتها قسمان: ثابتة دائمة، وحادثة وقتاً فوقتاً متجددة، وما من أحد من آحاد المخلوقين إلا وهو محفوف بالنعمتين هاتين، فقضية المناسبة قاضية بأداء الحمد[205] بكلمة جامعة بين القسمين تطبيقا للّفظ على المعنى وتوفيقا بين العبادة والإرادة، فلهذه النكتة صارت هذه الكلمة مخصوصة بالافتتاح والاختتام، ولأمرٍ ما يسود من يسود.

بقي ههنا مباحث؛ الأول: أي الكلام في الحمد ما هو، الثاني أن معناه ما هو، الثالث أنه [4أ] أي نكتة في إيثار الحمد على أخويه وهما الشكر والمدح، أما الأول فبيانه أن اللام لام الجنس والكلام مفيد للحصر، إذ قد تقرّر أن المعرَّف بلام الجنس يفيد الحصر، وهذا هو القول الفحل والوجه الجزل، وقوم يزعمون أن اللام للاستغراق، وقوم يزعمون أنه للاستحقاق، وقوم يزعمون أنه للعهد إشارة إلى الحمد المذكور في الفاتحة، وقد افتخر به غاية البيان[206] وباستخراجه وباستبداده به، والكل بمعزل عن التحقيق يظهر ذلك على من له قدم راسخ في التدقيق.

وأما الثاني فبيانه لا يتيسّر إلا ببيان إشكال ينتظم ههنا، وحاصله أنّ الحمد المحكوم عليه إن أُريد به المعنى المصدري كما هو الظاهر فلا صحة له؛ إذ الحمد وصف للحامد، والحامد هو العبد لا الرب، فلا يصح الحكم بأنه

---

202 الجملة في المبسوط كالتالي : الحمد لله على كل نعمة . ولا يوجد كلمة "ثمن"، السرخسي،المبسوط، دار المعرفة بيروت، 1993، 282/30

203 لم أجد هذا الحديث بالشكل الذي أورده، وإنما رواه الحكيم الترمذي في كتاب نوادر الأصول بهذا النص : عن أنس ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ :لو أن الدنيا كلها بحذافيرها في يد رجل من أمتي قم قال الحمد لله لكان الحمد لله أفضل من ذلك .نوادر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ،الحكيم الترمذي ، مُحَمَّد بن علي بن الحسن بن بشر (932/320)،المحقق :عبدالرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، 54/1

204 ع: - (جهات).

205 ع: - (الحمد).

206 كتاب غاية البيان ونادرة الأقران في آخر الزمان، لأمير كاتب بن أمير عمر بن أمير غازي الفارابي الإتقاني الحنفي (1356/758).البغدادي، إسماعيل بن مُحَمَّد أمين بن مير سليم البابانى،(1920/1339)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلة، إسطنبول، 1،839/1951،عمر بن رضا بن مُحَمَّد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي،(1987/1408)،معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت 4/3

ثابت لله فضلا عن الحصر والاختصاص، وإن أريد بالحمد الحامدية وهو الحاصل بالمصدرية فهو مجاز، إذ هو من قبيل استعمال الشيء في لازمه، إذ الحمد يستلزم الحامدية، فهذا أيضا مع أنه مجاز غير صحيح لما مرّ آنفاً، وفي دفع هذا الإشكال ههنا وجوه، الأول: أن المراد هو المعنى المصدري وهو إشارة إلى أن المعتَبر هو حمده جلّ وجهه على ذاته المقدّسة، وأمّا حمد العباد فلا عبرة به، أي الحمد الكامل المخصوص بالله عزّوجل، وأمّا حمد العباد فناقص لا يليق بجنابه المقدّس، فهو إشارة إلى قوله ﷺ:((لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك))[207].

الثاني: أن المراد به الحامدية وهو ظاهر إذ قد تقرر أن الحمد الكامل مخصوص به فتكون الحامدية أيضاً مخصوصة به، الثالث: أن المراد به المحمودية وتحقيق ذلك أن كل مصدر متعدٍ يذكر ويراد به المعنى المصدري وهو الحقيقة الشائعة في الاستعمالات[208]، ويذكر ويراد به الهيئة الحاصلة للمفعول ويسمّى كل من الهيئتين حاصلا بالمصدر، ثم إن كلا من الهيئتين قد تكون حسّية كهيئة الضاربية الثابتة لزيد [4ب] والمضروبية لعمرو، وقد تكون معنوية عقلية كهيئة العاملية العالمية والمعلومية الناشئة من العلم، واستعمال المصدر في كل من هذين المعنيين أيضاً شائع ذائع وإن كان مجازا، وبهذا الاعتبار يومئ أهل العربية، فيقولون المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول، يعنون بذلك الهيئتين اللتين هما معنى الحاصل بالمصدر مجاز من قبيل استعمال الشيء في لازم معناه، لا أن المصدر المتعدي مشترك بين المعاني الثلاثة، فإنه لا[209]قائل.

---

207 وهو جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه : عن أبي هريرة عن عائشة قالت : فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول :اللهم أعوذ برضاك من سخط وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري،(875/261)، الجامع الصحيح، دار الجيل/الآفاق الجديدة، بيروت، 51/2.

208 ع: + (ويذكر ويراد به الهيئة الحاصلة للفاعل).

209 ع: (إما)

قال صاحب الكشاف[210] في قوله تعالى: ﴿**لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ اللَّهِ**﴾[211] أن الرهبة مصدر المبني للمفعول، أي لأنتم أشد مرهوبية في صدورهم من الله[212]، وهذا غير ما يقوله أهل العربية من أن المصدر قد يكون بمعنى الفاعل كالضرب بمعنى الضارب، وقد يكون بمعنى المضروب كقولهم: الدرهم ضَرب الأمير، فإن هذا إخراج له عن المصدرية بالكلية بخلاف الأول فإنه ليس كذلك فليتأمل، وبالجملة فمعنى الكلام على هذا أن المحمودية مخصوصة بالله عزّوجل، إذ المحمود هو الله ولا محمود سوى الله جل وعلا.

الرابع: أن الحمد وإن كان وصفا للعبد إلا أن له تعلّقا خاصاً بكل من الطرفين فله بكل اعتبار انحصار، مثلا: الضرب لزيد إذا أريد به الحصر معناه أن الضرب بملاحظة تعلقه بمن وقع عليه مخصوص بزيد، وبملاحظة تعلقه بمن قام به مخصوص بعمرو، وكان صاحب الكشاف أشار إلى هذا المعنى حيث قال: الأصل حمدت حمداً، إلا أنه عدل عنه إلى المذكور إشعاراً بالدوام والثبات فليتأمل ههنا فإنه دقيق، فالمعنى ههنا الحمد بملاحظة تعلقه بالمحمود مخصوص بالله عزّوجل لا يشاركه فيه أحد، ولما كانت هذه المعاني دقيقة لا يدركها إلا من له ذوق سليم وذهن دقيق انقطع عنها أفاضل الرَّوم، وبهذا السبب كل منهم مسكين محروم.

وأما الثالث: فالسّر في ذلك والله أعلم أمور، الأول: الاقتداء بخير الكلام والاقتفاء لسنة النبي ﷺ، الثاني: أنه امتثال للأمر الإلهي، إذ المحققون من أهل التفسير على أن التقدير في الفاتحة قوله الحمد لله، وإليه الإشارة بقوله إياك نعبد وإياك نستعين، بخلاف المدح فإنه بمعزل عن ذلك وبخلاف الشكر فإن القرآن ليس مصدرا بالأمر[5أ] به، الثالث: أنه تنبيه على ما هو الحق والمذهب الصحيح من أنه تعالى فاعل مختار بخلاف المدح فإنه بمعزل عنه، الرابع: أنه

---

210 الزمخشري، محمود بن عمر بن مُحَمَّد بن أحمد الخوارزمي، (1143/538)، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، ولد في زمخشر(من قرى خوارزم)وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقّب بجار الله، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم)، فتوفي فيها. الزركلي، خير الدين بن محمود بن مُحَمَّد بن علي بن فارس،(1976/1396)، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002، 178/7

211 الحشر، 13/59

212 الزمخشري،(1143/538)، الكشاف عن حقائق غوامض التزيل،دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1407، 507/4

هو الأصل في البيان والإظهار إذ لا مورد له إلا اللسان، بخلاف الشكر فإن مورده أعمّ، وبهذا الاعتبار جعلوه رأس الشكر ولا يخفى أن ذكر الرأس أولى.

الرابع: أن فيه تنبيها على أن الله عزّوجل يستحق الحمد، أولا لكمال ذاته وثانيا لجلال صفاته وثالثا لجزيل نعمائه وجميل آلائه، وذلك لأن الحمد لا يختص بالنعمة بخلاف الشكر؛ فإنه مخصوص بها، وفي هذا المقام مباحث أُخَر يطلب من سائر مصنفاتنا ككتاب الشفاء في تفسير كلام الله المنزل من السماء، ومثل شرح الكشاف، وحواشي المفتاح وغير ذلك، إذ المقصود بالذكر ههنا أمور فيها دقة وغرابة وكتب القوم عنها خالية.

الذي أعلى معالم العلم وأعلامه، تعليق للحمد ببعض النعم بعد تعليقه بالاسم المقدس المشعر بجلال الذات وكمال الصفات، فالأول تنبيه على الاستحقاق الذاتي، والثاني تنبيه على الاستحقاق الوصفي[213]، والجمع بينهما تنبيه على تحقق الاستحقاقين، والمعالم جمع مَعلم، والمعلم الأثر الذي يستدل به على الطريق، كذا في الصحاح[214]، أو موضع العَلَم، والأعلام جمع عَلَم، والعَلَم جاء لمعان أربعة: العلامة والجبل والراية وعلم الثوب، كذا في الصحاح، ثم العِلم إذا أُطلق فالمراد به علم الشريعة، إذ اللفظ إذا أطلق فالمراد به الكامل، إذ هو الظاهر الذي يتبادر إليه الفهم، ولهذا ذُكر في الفتاوى أنه إذا أوصى رجل مبلغا معينا من ماله لأهل العلم فالمراد به العالمون بعلم الشريعة لا غيرهم من المشتغلين بالكلام والمنطق، لأن هؤلاء ليسوا بعلماء، وصناعتهم هذه ليست بعلم، فههنا وجهان، الأول: أن يُحمل العلم على إطلاقه ويُجعل مجرى على عمومه، والثاني: أن يُجعل على علم الشريعة لما ذكرناه آنفا، فإن أريد الأول [5ب] فالمناسب أن يراد بالمعالم الأدلة القطعية أي المشتملة على القطعيتين قطعية المتن وقطعية الدلالة، إذ هي مواضع العلم، وبالأعلام الأدلة الظنية إذ هي أمارات وعلامات، إذ الظني أمارة بثبوت الحكم لا دليل موجب له، ففيه إشارة إلى أن مطلق العلم

213 ع: (الصفاتي).
214 الصحاح، 1991/5

سواء كان قطعيا أو ظنيا نعمة جليلة من النعم التي يستحق أن يُحمد الله عزّوجل لأجل هذه النعمة، وأما الفقرة الثانية فهي تخصيص بعد تعميم تنبيها على جلالة علم الشريعة وتنويها لمقدارها.

فمعنى الكلام إذن؛ الحمد لله على جلال ذاته أوّلا وعلى كمال صفاته ثانيا وعلى جزيل آلائه وجميل نعمائه التي من جملتها نعمة العلم مطلقا ثالثا، إذا العلم من حيث أنه علم خير من الجهل، وعلى نعمة علم الشريعة التي هي خيرها وأفضلها رابعا، فعلى هذا ليست في الفقرة الأولى براعة استهلال؛ بل البراعة إنما هي في الفقرة الثانية، وإن أريد الثاني فالفقرة الأولى براعة الاستهلال والثانية تكرير للإشارة إليها بطريق الترقي والانتقال من الخفي الى الجلي لكن على هذا التقدير لفظ المعالم والأعلام يحتمل وجوها:

الأول: أن يراد بالمعالم العلماء لأنهم أدلّاء يهدون المسترشدين إلى العلم ، لأن حاصل الآثار الهداية والدلالة، أولئك هم الراشدون المرشدون فضلا من الله، الثاني: أن يراد بالمعالم الأدلة الأربعة لاشتراك الكل في الدلالة على العلم وحصوله، الثالث: أن يراد بالمعالم الآثار المرتبة على العلم كالعمل بمضمونه والجري على موجبه وكالدلالة وإرشاد الناس إلى طريقه إلى غير ذلك من الصفات الجميلة الثابتة للعلماء الناشئة من العلم، لا يقال هذه الأمور آثار معلولة للعلم، إذ العلم علة لها، والكلام في الآثار التي هي بمعنى العلل والأدلة كما يشعر به تفسير المعالم على النمط الذي سبق ذكره، لأنّا نقول هذه معلولة من وجه، علل من وجه،ألا يرى أنهم يقولون سنن النبي ﷺ آثاره مع أنه ﷺ علّة لآثاره في الواقع[6]وآثاره علة للعلم به ومرشدة إليه، وكذا الدخان أثر معلول للنار مع أنه علة للعلم بها مرحاكه ده بودئي اشي نبود.

فإن أريد بالمعالم العلماء فيجوز أن يراد بالأعلام الجبال كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾[215] ويراد بالجبال العلماء المشهورون وهم المجتهدون المحققون كأبي حنيفة وصاحبيه وأضرابهما رضي الله

215 الشورى، 32/42

تعالى عنهما وعن أتباعهما وأشياعهما، تشبيها لهم بالجبال الراسخة في الصلابة في الدين وفي الرسوخ والثبات في وتيرة اليقين، أو يراد بالأعلام الرايات تشبيها لهم بالرايات في الوضوح والإشهاد، فإن هؤلاء هم أعلام الوقائع الدينية وهم المرجوع إليهم في المشكلات الشرعية وهم المشار إليهم في الفتاوى والواقعات التفصيلية، فلفظ الأعلام إذن أصاب محزّه وطبّق مفصله، فإن تسميتهم أعلاما تنبئ عن كمال الوضوح والجلاء وإليه الإشارة في قول الخنساء[216]:

وإن صخرا لتأتمُّ الهداة به كأنه علم في رأسه نار

فقوله كأنه علم يحتمل أن يراد به الجبل وإليه ذهب بعضهم،[217] ويحتمل أن يراد بها الراية وهو أظهر عندي، وبالجملة فتسميتهم أعلاما هي التي صحّحت العطف على العلماء وجوّزت إخراجهم من بين هؤلاء، فهو تخصيص بعد تعميم وتنزيل للتغاير الوصفي منزلة التغاير الذاتي تنبيها على كمال الأعلام وتناهي هؤلاء في صفة العلم بحيث امتازوا عن العلماء امتيازا بارزا شبيها بامتياز المسك عن سائر الدماء.

وإن أريد بالمعالم الجبال ففيه تنبيه على التعرض للعلماء الجامعين بين الوصفين الصلابة والرسوخ في الدين والوضوح والإشهار، إذ قد يوجد الصلابة والمتانة في العلم ولا إشهار، وقد يوجد الإشهار ولا صلابة ولا متانة، فإذا اجتمع الوصفان كان غاية في البيان، ويجوز أن يراد بالمعالم مطلق العلماء وبالأعلام علماء الدعوة، خصّ هؤلاء بعد تعميم العلماء تنبيها على شرفهم وامتيازهم بهذه الصفة، إذ بهذه الصفة نالوا شرف وراثة الأنبياء وبها حازوا قصبات السبق وفاقوا على سائر العلماء، ولهذا السرّ خصَّصهم المصنف بالذكر بقوله علماء داعين، وسيأتي تحقيقه هناك[6ب].

216 الخنساء، تماضر بنت عمر بن الحارث بن الشريد،(645) أشهر شواعر العرب وأشعرهن على الإطلاق،من أهل نجد، عاشت أكثر عمرها في الجاهلية، وأدركت الإسلام فأسلمت، ووفدت على رسول الله ﷺ مع قومها بني سليم، فكان رسول الله يستنشدها ويعجبه شعرها، فكانت تنشد وهو يقول : هيه يا خنساء. الزركلي، الأعلام، 86/2

217 ع: – (ويحتمل أن يراد بها الراية وهو أظهر عندي، وبالجملة)

وههنا وجوه أُخر ؛ الأول: أن يراد بالمعالم الأدلة الأربعة وبالمعالم الأسباب الشرعية كدلوك الشمس في الصلاة وكملك النصاب في الزكاة وكشهود الشهر في الصوم وكشرف المكان في الحج، فإن هذه الأمور أمارات لوجوب الأحكام، فإن الوجوب في التحقيق مضاف إلى الإيجاب الإلهي، وهو أمر لا اطّلاع لنا عليه، فالله تعالى من كمال رحمته ورأفته بعباده نصب هذه الأمور المذكورة لاشتمالها على الدلالات الظاهرة لتكون أعلاما وعلامات على الإيجاب الغيبي الإلهي تيسيرا على العباد وتتميماً لأمر الهداية والإرشاد فالمناسب إذن أن يراد بالأعلام العلامات.

الثاني: أن يراد بالمعالم أرباب التقوى وبالأعلام أصحاب الفتوى، الثالث: أن يراد بالأول أهل الباطن وبالثاني أهل الظاهر، الرابع: أن يراد بالأول أهل الطريقة وبالثاني أهل الشريعة، ففي الكلام تنبيه بل تخصيص على وجوب حيازة علم التقوى والفتوى وعمارة الظاهر والباطن وعمارة جانب الشريعة والطريقة، الخامس: أن يراد بالأول الأدلة التي هي أسباب وجوب الأداء، وبالأعلام نفس الوجوب ومبدأ الكلام إذن مشعر بأن مسائل الكتاب من المبرهنات ومشير إلى أنه موضوع في الخلافيات، وفيه إيماء إلى إظهار التجلد والتصلب في المذهب الحنفي، فكأنه لا يصير إلى مجيء محل البحث، كذا ذكره بعض من اشتهر بالروم ومن يعلم قدر بضاعته في العلوم[218]، وإن أريد بالمعالم الثمرات المترتبة على العلم على الوجه الذي ألقيتُ إليك تفصيله، فالمناسب بالأعلام إذن بعض الآثار التي هي أعظم وأشهر كالجهاد والإرشاد ونحو ذلك.

وإن أريد بالمعالم مواضع العلم فهناك وجوه: الأول: أن يراد بها العلماء لأنهم هم الذين يأخذون العلم منهم، فهم مواضع العلم[7أ]، الثاني: أن يراد بها الأدلة الشرعية، إذ العلوم كلها مأخوذة منها، الثالث: أن يراد بها قلوب العلماء وصدور العرفاء؛ إذ هي مواضع العلوم والإدراكات، ومحال الفيض والواردات، ومواقع الطلوع والإشراقات،

218 قوله "ومنه يعلم قدر بضاعته فب العلوم" أي يعرف بكلامه هذا ركاكة عقله وسماجة طبعه ورداءة فهمه ، أما أولا فلأنه لا يخفى أن أسباب الوجوب أظهر من نفس الوجوب ، فاللائق بالأعلام إذا أن تجعل إشارة إلى أسباب الوجوب لا إلى نفس الوجوب ، وأما ثانيا فلأنه لا دلالة في الكلام على أن مسائل الكتاب من المبرهنات أصلا ولا يتبادر إليه الذهن قطعا ، وأما ثالثا فلأن إظهار التعصب في مذهبه مع أنه أمر مذموم في نفسه لا دلالة للكلام عليه أصلا فليتأمل ، فإن فساد هذه الخيالات مما يضيق عن الإحاطة بها نطاق البيان . (حاشية المصنف)

ومقام التصفية والنظر الإلهي، الرابع: أن يراد بها الكتب والمصاحف كذا ذكره بعض أكابر الروم، ولا يخفى بعده إذ لا تتبادر إليه الفهوم، وعلى كل تقدير فالمراد بالأعلام ما يناسب المعالم، ويكون من جنسه إلا أن يكون أعرف وأشهر مختصا بمزيّة مخصوصة حتى يكون تخصيصا بعد تعميم، إلا أنه يجب أن يعلم أنه إن أريد بالمعالم مواضع العلم فهو من قبيل قوله تعالى:﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾[219] مما صُرّح بجزء المعنى توكيدا وتوضيحا، ومثله قوله تعالى:﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾[220] وأبصرته بعيني وسمعته بأذني، ثم إن كلّا من المعالم والأعلام على كل معنىً سَمِعتَهُ، وإعلاؤهما ظاهر فتأمل، واستخرج بفطنتك ما يناسب هنالك، لتكون أفرح بذلك.

وإذا عرفت ما سمعته فاعلم أن قوله أعلى معالم العلم وأعلامه يحتمل وجوها: الأول: أنه كناية عن رفع العلم نفسه كما يقال رفع الله راية دولته، وعليه قوله تعالى:﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[221]، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾[222]، وكقولهم: سلام على المجلس العالي، فإنه إذا كان أثر الشيء عاليا ورايته عالية كان ذلك الشيء عاليا بالطريق الأَولى، الثاني: أنه استعارة تحقيقه أو تخييليه، وتحقيق ذلك أنه شبّه العلم بمقصد يراد الوصول إليه فاثبت له الأثر الذي يستدل به على الطريق، والعلم الذي هو الأمارة، فإن أريد بالأثر الأثر الحسي وبالأمارة الحسية فقط فالاستعارة مكنية وتخييليه على ما يراه الشيخ ومن تبعه، وإن أريد بالأثر الأثر العقلي الذي يشبه الأثر الحسيّ، وبالراية والأمارة الأمر العقلي الشبيه بالأمر الحسيّ، فالاستعارة[7ب] مكنية وتحقيقية تصريحية، شبّه لازم المشبه ولما هو ثابت له بما هو لازم للمشبّه به وتابع له فتكون تصريحية تحقيقية، وعلى كل تقدير فذكر الإعلاء ترشيح.

219 الإسراء،1/17

220 آل عمران، 167/3

221 الرحمن،46/55

222 النازعات، 41/79

الثالث: أن يكون استعارة تمثيلية تشبيها لحال نصب الأدلة على العلم بالأحكام الشرعية في الوقائع الدينية وتسهيل طريق الوصول إليه بحال إعلاء المنار والآثار لطريق يسلك لمقصد يقصد، ثم لا يخفى ما في الكلام من صنعة الاشتقاق في ذكر المعالم والأعلام مع العلم على نمط قوله تعالى:﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾[223] فإن كلّا من أقم والقيّم مأخوذ من قام يقوم، و من صنعة شبه الاشتقاق وهو ذكر أعلى مع الثلاثة المذكورة على نمط قوله تعالى:﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ ﴾[224] فإن قال من القول وقالين من القلى وهو البغض، فإن قيل صنعة شبه الاشتقاق أن يوجد في كل من اللفظين جميع ما يوجد في الآخر من الحروف وأعلى مع غيره ليس كذلك، إذ الميم في غيره حرف أصلي وهو في أعلى مفقود فكيف يكون شبه الاشتقاق، قلنا ممنوع بل الشرط الاشتراك في الجميع أو في الأكبر، والاشتراك في الأكثر ههنا موجود، ولقد ذكر ههنا بعض[225] من اشتهر بالمهارة في الفقاهة نكتة في قوله أعلى معالم العلم وأعلامه فقال: هذا تنبيه على رد مذهب المعتزلة وإشعار بأن العلم فوق العقل لا العكس هذا كلامه ولا يخفى أن هذا كلام عليه ملام[226].

وأظهر شعائر الشرع وأحكامه، الإظهار في اللغة جاء لمعنيين: الأول وهو أشهر معنى، الإبراز الذي هو ضد الإخفاء، يقال أظهرت الشيء أي أخرجته من الخفاء إلى الظهور وهو ظاهر، الثاني: معنى الإعلاء الذي هو جعل الشيء عاليا غالبا على ما يقابله، يقال أظهره الله على عدوه أي جعله غالبا عليه، وعليه قوله :﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[227] أي ليجعل هذا الدين غالبا على سائر الأديان، بنسخ ما كان منها حقا ومحو ما كان منها باطلا، والشعائر[8أ] جمع شعيرة والشعيرة اسم لكل ما أشعر أي جعل شعارا أي علامة على طاعة الله تعالى كالأوقات

223 الروم، 43/30

224 الشعراء، 168/26

225 هو المولى الشهير مولانا حافظ الدين الرازي رحمه الله(حاشية المصنف)

226 وجه الملام ؛أما أولا فلأن كون معالم العلم عالية وكون أعلامه عالية لا يقتضي كون العلم فوق العقل وأعلى منه ، فإن علو العلم لا ينافي علو العقل ولا كونه أعلى منه ، نعم إن كان أعلى أفعل التفضيل لزم ذلك ، لكن الأعلى فعل ماض لا أفعل التفضيل ، وأما ثانيا فلأن هذا المعنى مما لا يتبادر إليه ذهن أصلا ولا لفهمه فهم قطعا .(حاشية المصنف)

227 الصف، 9/61

للصلوات والنصب في الزكاة ونحو ذلك مما هو علم على طاعة الله تعالى، وذكر بعض أهل اللغة أن الشعائر جمع شعارة والمشاعر مواضع النسك والمشعر الحرام أحد المشاعر والمشاعر الحواس، والشعار ما اتصل بالجسد من الثياب والدثار ما يلبس فوقه، قال صاحب الكشاف: في سورة المدثر، الدّثار ما فوق الشعار، وهو الثوب الذي يلي الجسد، وعليه قوله ﷺ:((الأنصار شعار والناس دثار))[228] انتهى.

وشعار القوم في الحرب هي العلامة التي يتميز بها بعضهم من بعض، وشعرت بالشيء بالفتح أشعر به شعرا أي فطنت له، ومنه قولهم ليت شعري، أي ليتني علمت، قال سيبويه[229]: أصله شعره إلا أنهم حذفوا الهاء، وقال الإمام[230] رفع الله درجته في دار السلام في التفسير الكبير: الشعيرة مأخوذة من الإشعار الذي هو الإعلام، ومنه قولهم شعرت بكذا أي علمت، انتهى. وقال الزّجاج[231] في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾[232] معناه من أعلام متعبداته، وواحدة الشعائر شعيرة، والشعائر كل ما يكون من موقف أو مسعى أو ذبح، وسميت الأعلام التي هي متعبدات الله تعالى بالشعائر؛ إذ هي مأخوذة من قولهم شعرت به أي علمته، انتهى.

وقد تُفسّر الشعائر بما يؤدّى على سبيل الإشهار والإعلان كالجمعة والجماعات وإقامة الأذان وإقامة الأعياد وكل أمر ندب فيه إلى الإعلان، فقوله شعائر بالهمزة كما في الصحائف والرسائل بخلاف المعايش والمشايخ فإنهما بياء خالصة وتوضيح ذلك أن الياء الزائدة تهمز والأصلية لا تهمز[233]، والياء في الشعائر زائدة ، فمقتضى القياس جعلها

228 صحيح البخاري، 1574/4

229 سيبويه،عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر،(796/180)، إمام النحاة ،وأول من بسط علم النحو، ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه، وصنف كتابه المسمى "كتاب سيبويه" في النحو ، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. الزركلي، الأعلام، 81/5

230 هو الإمام الفخر الرازي، محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، (1210/606)، الإمام المفسر، ولد في الري وإليها نسبته، له مصنفات كثيرة،من أبرزها مفاتيح الغيب والمحصول في علم الأصول وغيرها، الأعلام للزركلي، 313/6

231 الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق،(923/311)، الإمام، عالم بالنحو واللغة. ولد ومات في بغداد، من كتبه : "معاني القرآن"،والاشتقاق وغيرها.الزركلي،الأعلام 40/1

232 البقرة، 158/2

233 وإنما فعلوا ذلك فرقا بين الهمزة الأصلية وغير الأصلية ، وإنما عدلوا عن العكس إذ الهمزة تثقيل للكلمة وهو بالعرض الزائد أولى ، إذ العارض من حيث أنه عارض في عرضه الزوال فليفهم .(حاشية المصنف)

مهموزة كالصحائف والرسائل، وأما المشايخ والمعايش فإنهما بياء خالصة إذ الياء ههنا أصلية فلا تهمز، وأما ما يروى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه همز المعايش فهو مع شذوذه شبّه المعيشة بالصحيفة في سكون الياء، فعامل بها معاملها[8ب]، والشرع في اللغة البيان والاظهار، قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾[234]، فالشرع والشريعة ما بين الله لعباده، أي بيّن وأظهر، جُعل اسما للطريقة المسلوكة المخصوصة المسمّاة بدين الإسلام المنسوبة إلى نبينا ﷺ.

فهذه الطريقة الرضية المشتملة على الأصول والفروع المندرجة تحتها الأخلاق والآداب وكل خصلة يرتضيها الشرع ويقتضيها العقل تتعدد أسماؤها بتعدد ملاحظة الحيثيات المعتبرة فيها؛ فإن لوحظت بوصف الإظهار أي من حيث إظهار الشارع إياها، أو بوصف الشروع أي من حيث شروع الخلق فيها، أو بوصف النيل، أي من حيث نيل حيوة الأرواح من زلال الرحمة والرضوان، كما ينال المتعطشون حيوة الإشباع إذا وردوا على شرعة الماء، سميّت شرعا وشريعة، وإن لوحظت بوصف الانقياد أي من حيث انقياد الخلق لها أو بوصف الوجدان أي من حيث أن الناس يجدون منها الحظ الأوفر والجزاء الأكمل الأكثر، سميت ديناً أخذا من قولهم: دان له أي انقاد له، ومن قولهم: دانه أي أعطاه الجزاء، ومنه قولهم: كما تدين تدان، أي كما تفعل تجازى، وكذا إن لوحظت بوصف الإذلال أي من حيث أنها تُذِلّ كل جبار عنيد سميت دينا أخذا من قولهم: دانه أي أذلّه، وعليه قوله عليه السلام: ((الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت))[235] أي أذلّ نفسه وجعلها تابعة لحكم الله تعالى، وأما ما اشتهر من أن الدين هو الوضع الإلهي السابق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات، فهو مبني على هذه الملاحظة، لأن حاصل الإذلال هو جعل الشخص تابعا لنفسه وداخلا تحت سلطانه، والاختيار لا ينافي ذلك بل يؤكده[236].

234 الشورى،13/42

235 قال الشيخ الألباني : ضعيف.الترمذي، مُحَمَّد بن عيسى أبوعيسى،(892/279) الجامع الصحيح سنن الترمذي،دار إحياء التراث العربي ، بيروت،638/4

236 ع: +(فليفهم).

وإن لوحظت بوصف الإملاء والتبيين أي من حيث أنها تبين للناس ما نزّل إليهم وتملي عليهم سمّيت ملة من قولهم: أمللت الكتاب أي أمليته وبينته، قال الإمام الراغب[237]: الملة كالدين وهو اسم لما شرع الله تعالى على لسان الأنبياء عليهم السلام ليتوصّل عباده به إلى القربة والزلفى، والفرق بينهما وبين الدين أن الملة لا تُضاف إلا إلى النبي الذي شرعها نحو: ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[238]ولا تكاد توجد مضافة إلى الله تعالى[9أ] ولا إلى آحاد أمة النبي عليه السلام ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع، لا يقال ملة الله ولا ملة زيد ولا الصلاة ملة النبي، كما يقال دين الله ودين زيد والصلاة دين النبي.

وأما الشرع والشريعة فإنما تضاف إلى النبي، وربما تضاف إلى الأمة ولا تضاف إلى الله تعالى، فلا يقال شرع الله وشريعته، وأما الشرع ففيه وجوه ثلاثة: الأوّل: أن يراد به ما هو اسم لهذا الدين المشتمل على الأصول والفروع على الوجه الذي سمعت تفصيله، الثاني: أن يكون المصدر بمعنى المفعول كقولهم الدرهم ضرب الأمير، على نمط قوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾[239] أي مخلوقه، الثالث: أن يكون المصدر بمعنى الفاعل كالعدل بمعنى العادل، وقد جزم صاحب النهاية بالثاني ومنع الثالث، فقال: الشرع هنا مصدر بمعنى المشروع، والإضافة للبيان، ولا يجوز أن يراد به الشارع وإلا لقال شعائره.

وفيه نظر؛ لأنه مع ضعفه من جهة فوّت مقتضى التقابل بعدول عن الظاهر الذي يتبادر إليه الفهم، إذ المتبادر إلى الفهم إنما هو المعنى العلمي وهو ظاهر، ولو سُلِّم فالمراد بالشارع إنما هو رسول الله ﷺ، وتحقيق ذلك أن الشارع بحسب الظاهر إنما هو النبي ﷺ وفي الحقيقة هو الله عز وجل وحده لا شريك له، وإطلاق الشارع على كل منهما شائع ذائع من غير نكير، فيجوز أن يراد بالشرع ههنا الشارع، ويراد بالشارع رسول الله ﷺ، فوجب الإظهار،

237 الإمام الراغب الأصفهاني،الحسين بن محمّد بن المفضل أبو القاسم الأصفهاني، (1108/502)أديب من الحكما العلماء،من أهل أصبهان، سكن بغداد واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي، له جامع التفسير، والمفردات في غريب القرآن. الأعلام للزركلي، 255/2

238 آل عمران، 95/3

239 لقمان،11/31

ولو سُلّم أن المراد به هو الله عز وجل فيجوز أن يكون من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير لنكتة هي الإشعار ببراعة الاستهلال والتنبيه على تنزه ساحة عز النبي ﷺ عن التقول والاختلاق الذي يزعمه الجاحدون، والإشارة إلى أن نعمة الشرع نعمة جليلة يجب على كل أحد أن يحمد الله عزوجل على هذه النعمة، إذ هو واقع في سياق الحمد، وكيف لا ووضع الظاهر موضع الضمير باب من البلاغة متضمن لنكتة جليلة ومعان كثيرة لا تدخل تحت الإحصاء[9ب].

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾[240] وقال عز قوله: ﴿سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آَتَيْنَاهُمْ مِنْ آَيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[241]وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾[242]، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة.

وأما الأحكام فهو جمع الحكم ، والحكم في اصطلاح الأصول هو الأثر الثابت بالنّبي كالحل والحرمة والجواز والفساد، وهذا ما يقال تارة: الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وأخرى يقولون: الحكم ما ثبت بخطاب الله عزوجل لا نفس الخطاب، ووجه الجمع بين القولين أنه إن لوحظ فيه جانب التحقيق فالحكم هو الخطاب، وإن لوحظ فيه جانب الظاهر فالحكم هو الثابت بالخطاب، فالأول مبني على التحقيق والثاني مبني على الظاهر، وبهذا ينحل الإشكال الذي اشتهر ههنا في الشروح[243] من أن الحكم صفة قائمة بذاته تعالى أزلا وأبدا، فكيف تكون هذه الآثار أحكاما وكيف يمكن اعتبار الظهور في الصفة القديمة ولا اطّلاع للمخلوقين عليها.

فإن أريد بالأحكام ههنا المعنى الأول فمعنى إظهارها الدلالة عليها بالوحي وما جرى مجراه بحيث يظهر على الشارع وأمته، وإن أريد بها المعنى الثاني فمعنى إظهارها بيانها بطريق الوحي فلا يختلف المعنى، أي معنى الإظهار في

240 الكهف، 30/18

241 البقرة، 211/2

242 الأنعام، 1/6

243 غاية البيان(حاشية المصنف)

الشعائر والأحكام، إذ المعنى في الكل بالإظهار وهو البيان، بحيث يفهمه العباد، وأما ما يقال من أن معنى الإظهار على التقدير الثاني هو الإخراج من العدم إلى الوجود ثم البيان بالوحي ونحوه فيرد عليه أنه مع أنه لا حاجة إليه لا يستقيم إلا بتكلف في تعلق الإظهار بالأمرين فليتأمل.

وقد يطلق الحكم على إسناد أمر إلى آخر إيجابا وسلبا وعلى إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، ولا يخفى أن كلا منهما ليس المراد ههنا، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأنه لا يتناول الأوامر والنواهي الشرعية وهو ظاهر، فقوله وأحكامه منصوب معطوف على شعائر، وضميره راجع إلى المضاف إليه كما أن ضمير أعلامه كذلك وهذا أعني رجوع الضمير الوارد بعد الإضافة إلى المضاف إليه قليل في العربية، حتى صرّح صدر الأفاضل[244] في ضرام السقط[10أ] بأن رجوعه إلى المضاف إليه على خلاف القياس وعلله بأن المقصود بالذكر إنما هو المضاف لا المضاف إليه إذ هو مذكور تبعا لا ليكون مناطا للنفي والإثبات، ولهذه النكتة[245] آثر صاحب الكشّاف في قوله تعالى:﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾[246] أن ميتا نصب حال من اللحم ، وههنا مباحث فيها دقائق، الأول: أن العلم عزيز بإعزاز الله تعالى وعال بإعلائه، وإن عزّ العلماء إنما هو بإعزازه، وعلوهم بإعلائه، فلا يقدر إذن أحد على إذلالهم ، فإن من أعزّه الله جل وعلا فلا مُذلّ له، كما أن من أذلّه الله فلا معز له

جراغي راكه ايزد بر فروزد مران كس بف كند ريشش بسوزد[247]

الثاني: أن العلم إنما هو علم الشرع وهو التفسير والحديث والفقه، وأن ما سواه ليس بعلم، وإليه أشار من قال[248]:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث وإلا الفقه في الدين

244 صدر الأفاضل، القاسم بن الحسين بن أحمد الخوارزمي،مجد الدين المقلب بصدر الأفاضل، (1220/555)، عالم بالعربية من فقهاء الحنفية،من أهل خوارزم، له كتب منها : "ضرام السقط" في شرح سقط الزند للمعري،وشرح المفصل للزمخشري وغيرها. الأعلام للزركلي، 175/5

245هذه النكتة متعلقة بالفقرة الأولى وهو قوله "أعلى معالم العلم وأعلامه"

246 الحجرات، 12/49

247 وهذه النكتة الثانية أيضا متعلقة بالفقرة الأولى

248 نسبه صاحب كتاب الشذرات إلى أبي الحسن الكرجي الفقيه الشافعي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 165/6

العلم ما كان فيه، قال حدثنا وما سوى ذلك وسواس الشياطين

الثالث: أنه إن أريد بالعلم الجنس فالفقرة الثانية تخصيص بعد تعميم وتخصيص على الاشتغال بعلم الشريعة وتنبيه على فضله وشرفه، وإن أريد بالعلم علم الشريعة فالفقرة الثانية تعليل وتنبيه على البرهان النير[249] على الإعلاء، كأنه قيل: علم الشريعة عال بإعلاء الله تعالى بدليل أن شعائره عالية بإعلائه ظاهرة بإظهاره، يعني أنه من لدنه ومن عنده لا من عند غيره، وإنه هو المظهر لا غير، فليتأمل.

فإن أريد بالإظهار الإعلاء وجعله غالبا على ما سواه فكونه برهانا ظاهر، وإن أريد به الإظهار الذي هو إخراجه من حيّز الخفاء؛ فكونه برهانا مستفاد من إسناد الإظهار إلى الله عزوجل، إذ الإظهار لما كان من عنده كان حقا؛ والحق يعلو ولا يعلى كما أشرنا إليه آنفا، وبهذا التحقيق سقط الإشكال بأن المناسب أن يذكر الإظهار، وإلا لم يذكر الإعلاء ثانيا، إذ الإعلاء إنما هو بعد الإظهار، فما لم يظهر الشيء لا يتصور جعله عاليا، فليتأمل.

الرابع: أنه أريد بالإظهار إخراجه من الخفاء ففي الفقرة الثانية تلويح إلى قوله ﷺ:((كنت نبيا وآدم بين الماء والطين))[250]، يعني أن شريعته كانت ثابتة قبل إلا أنها كانت غير ظاهرة في عالم الشهادة، لأن إظهار الشيء يقتضي سابقية الثبوت، ففي إثبات الإظهار على غيره تقليل للفظ وتكثير للمعنى[251]، الخامس أن الفقرة الأولى إشارة إلى أن المصنف عالم أو متعظ به بحيث صار دينه ودنياه معمورا، وأن الفقرة الثانية إشارة[10ب] إلى كمال عقله أو كمال متابعته للشريعة إذ الشريعة تكاليف، والتكليف من حيث أنه تكليف شاق على النفس ومرّ ولزومه بحيث لا يخرج قدمه منه في غاية[252] المرارة، وهذا هو المسمّى بالاستقامة بتسمية الله عزوجل بقوله الجليل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ

249 ع: (الشرعي).

250 الحديث كما رواه ابن أبي شيبة : حدثنا أبو بكر قال حدثنا عفان قال حدثنا وهيب قال حدثنا خالد الحذاء عن عبدالله بن شقيق أن رجلا سأل النبي ﷺ متى كنت نبيا؟ قال :كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد. بن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمّد،(853/239)، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1409، 329/7.

251 قوله تقليل للفظ وتكثير المعنى ؛يعني أنه لفظ واحد وفيه معان ثلاثة : الإظهار بمعنى الإخراج من الخفاء وكون نبوته ثابتة قبل والإظهار بمعنى الإعلاء،فليتأمل(حاشية المصنف)

252 ع: غاية

اسْتَقَامُوا﴾[253]، ولقد انتهت مرارتها إلى مقام قال فيه رسول الله ﷺ:((شيّبتني سورة هود))[254] ولما سُأل عنه فسّره بالاستقامة بقوله فاستقم كما أمرت، إلا أن بعض آحاد الأمة ببركة كمال المتابعة قد يصل إلى مقام تصير هذه المرارة في حقه حلاوة وتصير الشدة عنده لذة وعن هذا المقام أخبر أبوبكر الكتاني قدس سرّه حيث قال: تكلّفت بإحياء الليالي ثم تنعّمت به مدة.

فالمستقيمون طائفتان: طائفة يتعبون أنفسهم ويصبرون في شدة الاستقامة لكمال عقولهم بملاحظة العاقبة كما يصبر الفصّاد بإراقة دمه طالبا حسن عاقبته، وكما يصبر المريض في الأشربة المرّة بملاحظة الصحة، وهذه الاستقامة إنما هي من كمال العقل، والطائفة الثانية طائفة غلبت عليهم العشق والمحبة[255] من كمال المتابعة[256] بحيث صارت مرارة الاستقامة عليهم حلاوة وشدتها لذة، وهو مقام عال لا يصل إليه إلا الأوحديون بإمداد التوفيق ورسوخ القدم في المتابعة، وما وقع في كلام بعض المشايخ من أن العبد قد يصل إلى مقام سقط عنه التكليف؛ فمعناه أنه سقط عنه كلفة التكليف، وإلا فالتكاليف الشرعية لا تسقط عن العاقل البالغ أصلا، وكيف لا ولا مقام أعلى من مقام نبينا ﷺ، وقد قال الله عز وجل في حقه: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[257]أي حتى يأتيك الموت، ويجوز أن يكون هذا إشارة إلى مقام الفناء وسقوط الشعور وتلاشي العقول، وبالجملة فالتكاليف الشرعية على كل تقدير من التقديرين المذكورين إنما هي نعم جليلة من جلائل الله عزوجل، بل من أجلّ النعم وأعلاها، فالمصنف رحمه الله من الطائفة الثانية، فهو تنبيه على كمال متابعته وعلى أنه في مقام سقط عنه الكلفة ومرارتها، وحصلت اللذة وحلاوتها.

---

253 فصلت، 30/41

254 الحديث كما رواه الترمذي: حدثنا أبو كريب حدثنا معاوية بن هشام عن شيبان عن أبي إسحاق عن عكرمة عن ابن عباس قال : قال أبو بكر ﷺ :يا رسول الله لقد شبت، قال : شيبتني هود والواقعات والمرسلات وعم يتساءلون وإذا الشمس كورت.قال الشيخ الألباني صحيح، سنن الترمذي، 402/5.

255 ع: - (المحبة)

256 ع: (المبالغة)

257 الحجر، 99/15

وبعث رسلا وأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، أسلوب غريب وطريق بديع؛ فلقد جمع التحميد والتصلية بكلمة واحدة جامعة، يعني أن بعثة الرسل والأنبياء من جملة النعماء والآلاء، لأن البعثة متضمنة لإظهار الشرع الذي هو منبع كل السعادات ومعدن كل دولة وكرامات، إذ به نظام المعايش ونجاة المعاد، فإظهاره بإيصاله إلى العباد على لسان هؤلاء السادات؛ من أجلّ النعم وأعلاها وأنفس الأيادي وأقصاها، فهو الحقيق لجلال رتبته بإيقاع الحمد عليه وتوجه[11أ] العقول والنفوس إليه، وفي كلامه تصريح بأن الرسول والنبي متغايران وأن بينهما فرقا البتة، وبهذا المعنى يصرّح قوله تعالى في حق إسماعيل عليه السلام: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾[258] وقوله عز قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾[259] وهذا القدر قطعي لا يشك فيه أحد، إنما الخفاء والنزاع في وجه الفرق، وقد اضطربت فيه أقوالهم حتى يستشهدوا فيه بوجوه:

الأول: أن الرسول هو الذي بعثه الله عزوجل بشريعة مجددة يدعو الناس إليها، والنبي أعم من أن يكون له شريعة مجددة أو يكون مبعوثا لتقرير شرع سابق كأنبياء بني إسرائيل بين موسى وعيسى عليهما السلام، ولذلك شبّه رسول الله ﷺ علماء أمته بأنبياء بني إسرائيل، والحديث الوارد في تعيين عدد الأنبياء والرسل[260] مشعر بهذا المعنى، الثاني: وهو الذي ذكره صاحب الكشاف في سورة الحج؛ أن الرسول من جمع بين المعجزة والكتاب المنزل عليه، والنبي من لم ينزل عليه كتاب، وفي سورة مريم الرسول الذي معه كتاب والنبي الذي ينبئ عن الله عزّوجل، وإن لم يكن معه كتاب كيوشع عليه السلام، الثالث: أن الرسول من كان شارعا أعم من أن يكون بكتاب أو غيره من إلهام ومنام، والنبي من لم يكن شارعا وإن كان له كتاب، إذ ليس من ضرورة كل كتاب سماوي أن يكون لشرع مجدد، فإن الزبور على ما صرّحوا به مقصور على المواعظ والنصائح، وهو لتقرير الشرع السابق فقط، الرابع: أن الرسول من له كتاب

---

258 مريم، 54/19

259 الحج، 52/22

260 بيان الحديث الوارد فيه أنه ﷺ سئل عن الأنبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ، قيل فكم الرسل منهم فقال : ثلاث مائة وثلاثة عشر ،كذا في تفسير القاضي في سورة الحج(حاشية المصنف)

ومعجزة، والنبي من لا كتاب له، الخامس: أن الرسول أعم إذ قد يوجد من هو رسول وليس بنبي، فإن جبرائيل عليه السلام رسول ولا يقال إنه نبي، وكذا رسل عيسى عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾[261]، وقال: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾[262]، وقال الحليمي[263] في المنهاج: إذا قال الكافر آمنت بمحمد النبي صار مؤمنا، وإن قال بمحمد الرسول لا يصير مؤمنا، ويؤيده ما رواه البخاري في الصحيح[11ب].

هذا كلامهم في وجه الفرق، ويرد على الأول والثاني والثالث أنه منقوض بالآية الأولى، فإن إسماعيل عليه السلام لم يكن صاحب كتاب ولا له شريعة مجددة بل كان على شريعة إبراهيم عليه السلام، وعلى الرابع أنه يلزم أن لا يكون خاتم النبوة نبيا، إذ قد اشترط فيه أن لا يكون له كتاب، ولا يخفى بطلانه، وفي كلام بعض الفحول أن كلا من الرسول والنبي مساوٍ للآخر[264]أو أنهما مترادفان، ففسر النبي بأنه إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه، وكذا الرسول، هذا والتحقيق الذي يحول حوله شك أن لكل من الرسول والنبي استعمالين فكل منهما بهذا الاعتبار يخالف نفسه بالاعتبار الآخر، إذ لا شك أن لكل منهما معنى بحسب اللغة وله معنى بحسب الاصطلاح، أما الرسول فلأنه لا يخفى أنه فعول بمعنى مفعول، وأن معناه بحسب أصل اللغة هو المرسل، وأن النبي فعيل بمعنى فاعل وأن معناه باعتبار اللغة هو المخبر من النباء، وهو الخبر، والإنباء الإخبار؛ فهو مهموز قلبت همزته ياء ثم ادغمت الياء في الياء، فمفهوم كل منهما بحسب اللغة يغاير مفهوم الآخر بهذا الاعتبار، وهذا واضح لا يشتبه على أحد وأما بحسب اصطلاح القرآن والحديث فالرسول معناه: من أرسله الله عز وجل إلى عباده لتبليغ وحيه وأحكامه، وبهذا انعقد العرف وعليه انحصر الفهم، حتى إذا أطلق فالمفهوم لا يتبادر إلا إليه، وكذا النبي إذا أطلق فلا يتبادر الفهم إلا إلى إنسان بعثه الله عزوجل لتبليغ ما أوحي إليه، فكل منهما إذن باعتبار الاصطلاح أخص منه باعتبار اللغة.

---

261 فاطر، 1/35

262 الحج، 75/22

263 الحليمي، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الجرجاني، 1012/403، فقيه شافعي قاض، كان رئيس أهل الحديث في ما وراء النهر. الأعلام للزركلي، 235/2

264 وبهذا صرح العلامة التفتازاني في حاشية خطبة المتن ههنا ، وأما الترادف فمشعر به كلامه في المقاصد وشرحه .(حاشية المصنف)

وقد دلّ القرآن الكريم على أن بينهما فرقا البتة، وقد دل الحديث في بيان تعيين عدد الأنبياء وعدد الرسل على أن الرسول أخص البتة، وهذا القدر هو المفهوم من القرآن والحديث؛ إذ لا دلالة لهما على أكثر من ذلك، وأما وجه الأخصية والأعمية فتكلّم به من العلماء والأكابر بحسب زعمه وظنه، ولهذا يرد على كل منهم محذور، فزعم بعضهم أن وجه الأخصية أن الرسول مشروط بالكتاب، وزعم بعضهم أن وجه الأخصية أنه مشروط بشرع مجدد إلى غير ذلك كما سمعت تفصيله، ولم يهتدي أحد منهم إلى وجه الأخصية بحيث لا [12أ] يرد عليه شيء، ثم إن الحديث دلّ على أمرين الأخصية والأفضلية، يعني أنه يدل على أن الرسول مخصوص بمزية بها يمتاز عن النبي على وجه يكون أفضل منه وتكون تلك المزية أمرا متعلقا بالرسالة، يرشدك إلى هذا المعنى قوله ﷺ:((يامعشر اليهود إنكم تعلمون أني نبي مرسل))[265] فليتأمل.

ونحن إذا تأملنا في حقيقة هذا الأمر لا نجده من الأمور الصالحة لهذا المعنى، إلا أمورا ثلاثة: كتابا ينزّل عليه من السماء وشريعة مجددة وكونه صاحب وحي بنزول جبرائيل عليه السلام عليه، وقد دل الدليل على بطلان كل من الأولين لما سمعت تفصيله، والثالث سالم عن المحذور، فنعتبره، ونقول: الرسول من نزل عليه جبرائيل عليه السلام بالوحي، والنبي أعم منه، بل هو من يخبر عن الله عزوجل؛ سواء كان بتلقين ملك أو بتأييد إلهام أو تنبيه منام أو سماع صوت وكلام، وحينئذ فقد اندفعت الإشكالات في هذا المقام بأسرها.

وإصلاح النوع الإنساني في الحقيقة ملحق بالأمور الثلاثة، إذ هو في الحقيقة تكميل للنفوس الناقصة ومرتبة التكميل مرتبة على الكمال في نفسه، فهو مزية بها يكون صاحبها أفضل من غيره وكان صاحب كشف الكشاف اعتبر هذا المعنى فقال: النبي عليه السلام هو الذي ينبئ عن ذات الله وصفاته وبما يستقل العقل بدرايته ابتداء بلا واسطة، والرسول هو المأمور مع ذلك بإصلاح النوع، فالمعتبر في النبوة هو الإنباء وفي الرسالة هو الإصلاح انتهى، وإلا

265 الحديث ورد في البخاري بهذا اللفظ: يا معشر اليهود ، ويلكم اتقوا الله، فوالله الذي لا إله إلا هو إنكم لتعلمون أني رسول الله حقا، وأني جئتكم بحق فأسلموا. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله،(870/256)، الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1987، تحقيق: مصطفى ديب البغا، 1324/3.

فهذا الفرق أمر لا يدل عليه دليل مستنبط من الكتاب والسنة بل النظر الى مفهوم اللفظ يدل على أنه ينبغي أن يكون المعتبر في الرسالة جانب المرسل لا المرسل إليه فافهم، وههنا توجيه آخر به تندفع الإشكالات ههنا، وحاصله أن الاشتراطات أي اشتراط الرسول بكونه صاحب كتاب أو صاحب شريعة مجددة إنما هو بحسب الاصطلاح لا باعتبار اللغة، فقوله تعالى في حق اسماعيل عليه السلام: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾[266]، يجوز أن يراد بالرسول المعنى اللغوي، والجمع بين الرسالة والنبوة تنبيه على أنه كان جامعا بين الأمرين كونه مرسلا من عند الله وكونه مخبرا عن الله مجدّا في تبليغ ما أرسل لأجله بالغا في الإبلاغ، فهذه الآية مبنية على اعتبار اللغة وآية الحجج مبنية على الاصطلاح، وحينئذ فقد اندفعت الإشكالات بأسرها وسقطت الاشتباكات عن آخرها[12ب].

فقوله: **وبعث** معناه أرسل، يقال: بعثه وابتعثه أي أرسله فانبعث، وكتب في بعث فلان أي في جيشه الذي بعث معه، والبعوث الجيوش كذا ذكره الجوهري[267]، وآثر بعث على أرسل تنبيها على كمال الاهتمام به على ما قالوا من أن البعث يكون في الأمر المهم غالبا، قال الله تعالى:﴿فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ﴾[268] أي يوم الجزاء واكتفى بالإرسال في قوله تعالى:﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[269] إذ التعليل ناطق بكمال الاهتمام فقوّى المعلول أيضا، فإنّ نور القمر مستفاد من الشمس، ونكّر الرسل والأنبياء تنبيها على التكثير والتعظيم، أي ذوي عدد كثير وأولي قدر عظيم، وقوله: صلوات الله عليهم جملة دعائية مركبة من المبتدأ والخبر معترضة بين الصفة والموصوف مبادرة إلى التصريح بالتصلية على الكل على النمط المعهود، والتأكيد بقوله أجمعين، تنبيه على كمال الاعتبار والاهتمام؛ فإن قيل إن المصنف رحمه الله لم يصلِّ على نبينا ﷺ بطريق الأصالة بل فعله فعل اكتفاء بالصلاة

266 مريم، 54/19

267 الجوهري، إسماعيل بن حماد، (1003/393)،أول من حاول الطيران ومات في سبيله ، لغوي من الأئمة، أشهر كتبه (الصحاح) مجلدان، وله كتاب في العروض ومقدمته في النحو. الأعلام للزركلي، (313/1)

268 الروم،56/30

269 التوبة، 33/9

على العموم في ضمن التحميد، فتوجه ما زعمته الشروح من أن هذا سهو منه وأن لكل عالم هفوة ولكل جواد كبوة ، قلنا: البيان قسمان لفظي وبرهاني، وقد أطبقت الفحول والعقول على أن الثاني أقوى وبالتعرض أجدر وأولى، فالنبي ﷺ مذكور ههنا بالطريق البرهاني.

وتحقيق ذلك أن الحمد وإن لم يلزم أن يكون على النعمة الواصلة إلى الحامد إلا أن المراد بالحمد منها هو الحمد الواجب وهو في مقابلة النعمة الواصلة لا محالة، فيجب تقدير الوصول في كل من هذه الأمور تحقيقا لأداء الواجب وجريا على مقتضى التعليق أي تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعليّة؛ فلا بد إذن من أن يكون لكل من هذه الأمور دخل في اقتضاء الحمد، فصار الحاصل إذن أن الحمد ثابت لله عزوجل من جهة أمور، الأول كمال ذاته وجلال صفاته، الثاني إعلاء المعالم، الثالث إظهار الشعائر، الرابع إرسال الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، الخامس إخلاف العلماء مقام هؤلاء، والسادس تخصيص الأوائل بتوفيق الاستنباط، فلا بد أن يكون الكل [13أ] من هذه الأمور دخل في اقتضاء الحمد، فتقدير الوصول؛ أمّا في الأول فظاهر وقد سمعت تفصيله، وأما في الثاني فلأن المصنف عالم أو مقتبس من أنواره فرفع العلم رفع له وإعلاؤه إعلاؤه.

وأما في الثالث فلأن الشرع وسيلة إلى حصول السعادات بأسرها وواسطة في ثبوت الكرامات عن آخرها، وهذا الشرف ثبت له من جهة إسلامه، وأما في الرابع فلأن نبينا عليه السلام هو الشارع، إذ هو نبي مرسل وبعثة الأنبياء والرسل بعث له وإرسالهم إيصال للشرع إلينا بواسطته، على أن الشرائع السابقة شريعة لنا ما لم يظهر نسخها على ما تقرر في الأصول، وأما في الخامس فلأن نيل العلماء شرف النيابة شرف لهم وإعلاء لقدرهم، والمصنف رحمه الله من جملتهم وداخل في زمرتهم ومقتبس من أنوارهم، وأما في السادس فلأن إقدار الأوائل على الاستنباط وتوفيقهم له يتضمن إرشاد الأمة ويستدعي تخليصهم عن الغمة بسبب إصابتهم طريق الرشاد، والمصنف رحمه الله قد استضاء بنورهم واستنار من نارهم، ففي كل من هذه الأمور المذكورة وصول النعمة أمر جلي على ما سمعت تفصيله.

فظهر بهذا البيان الباهر أن المصنف رحمه الله وإن ذكر الرسل والأنبياء عليهم السلام جملة وصلى على الكل دفعة؛ إلا أن المقصود الأصلي والمراد الأولي إنما هو نبينا وسيدنا مُحَمَّد سيد الأولين والآخرين وأكرم السابقين واللاحقين، إذ بهذه الحضرة يتم الوصول وبسببه يدرك شرف القرب والقبول، بل كل سعادة دينية أو دنياوية إنما يفاز بها من جنابه، وكل رياسة خاصة أو عامة إنما تنال بالالتجاء إلى عتبة بابه، إلا أنّ المصنف رحمه الله قد رأى دلالة الكلام وسطوع هذا المقصود والمرام، فأدرج في طيّه هذه النكات، وعوّل في ذلك على قرائن الحالات، واختار في البيان طريقة القوة والبرهان، انظر كيف نبّه بتقليل اللفظ على تكثير المعنى، وكيف أوجز وكيف نبّه بكلمة واحدة على معان وافرة؛ منها بيان التحميد، ومنها التصلية على الكل، ومنها التنبيه على أن المقصود الأصلي هو واحد والباقي تبع، امروز شاه انجمن دلبران يكست ،[13ب].

ومنها التنبيه بل التصريح بأن بعثة هؤلاء من جملة النعماء، وأنه يجب علينا حمده بهذا الإزاء، أما إجمالا؛ فلأنك قد سمعت أن الشرائع السابقة شريعة لنا ما لم يظهر نسخها، وأما تفصيلا فلأنها تتضمن ظهور شريعتنا، وهي من أجل النعماء، ومنها الإشارة إلى أن الحق جل وعلا لم يترك الخلق في عصر من الأعصار سدى ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[270]، والناظرون في هذا الكتاب مختلفون في هذا الباب؛ فمن عابر عبر عليه وغفل عنه، ومنهم من تنبّه إلا أنه في مخلصه تحيّر، فزعم أنه مجاز من قبيل ذكر الكل وإرادة الجزء، وذكر عليهم رعاية لجانب اللفظ فقط، ومنهم من زعم أن هذا سهو من المصنف وأن لكل عالم هفوة ولكل جواد كبوة، ولا يخفى أن هؤلاء عن الصراط المستقيم يميلون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأما المصنف هل أهمل ذكر الآل والأصحاب أم لا فسيجيء بيانه في قوله وأخلفهم علماء.

270 فاطر، 24/35.

ومعنى الجمعية في الصلوات هو مجرد التكرير والتكثير على ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾[271] أي صلاة بعد صلاة؛ أي ما من فرد من أفراد الصلوات إلا ويتلوها فرد آخر، فاندفع ما يقال من أن مثل هذه التنبيه جمع القلة والمناسب بالمقام اعتبار الكثرة، ومعنى الصلاة ههنا الرحمة وجعل ما نحن فيه من قبيل: ركب القوم دوابهم، ولبسوا ثيابهم، ليس بشيء، فقوله أجمعين معناه نفي خروج البعض عن التصلية لا بيان الاجتماع لتكون التصلية متعلقة بهم بوصف الاجتماع لا ثابتة لكل منهم على الانفراد مع قطع عن الآخر، قال الشيخ عبد القاهر[272] في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[273] أن من ذهب إلى أن فائدة أجمعون هي الإشعار بالاجتماع دفعة واحدة فقد أخطأ وأفسد الكلام، فإنا قاطعون بصحة: جاءني القوم أجمعون؛ وإن جاؤوا متفرقين وبصحة قولنا: ناظرت علماء الشرق والغرب أجمعين، مع أن ذلك ليس بوصف الاجتماع وإنما لم يقل وأصلي أو الصلاة عليهم، أما الأول فلوجوه:

الأول رعاية التناسب بين التحميد والتصلية في اسميّة الجملة، الثاني التنبيه على أنه لا يقدر على صلاة [14أ] تليق بهم، بل اللائق بهم إنما صلوات الله عزوجل لا صلواتي، الثالث التنبيه على أن هذا أولى لأن الصلاة من الله تعالى رحمة، ومن العبد دعاء والرحمة أبلغ من الدعاء، وأما الثاني فللوجه الثالث، وللتنبيه على التكرير والتكثير والتصريح بأن الصلاة أريد بها الرحمة لا معنى آخر، فليفهم.

إلى سبيل الحق هادين كلمة "إلى" متعلقة بالرسل والأنبياء لاشتهارهم بوصف الهداية والإرشاد، أي بعث رسلا وأنبياء مرشدين إلى سبل الحق، وهذا مبني على قاعدة ذكرها صدر الأفاضل في ضرام السقط، وحاصلها: أنهم يجعلون الاسم البحت كالصفة، فيجعلونه عاملا في الظروف ويعاملون به معاملتها نظيره قولهم: أنا من هذا الأمر فالج

271 البقرة، 157/2

272 الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمّد،(1078/471)، واضع أصول البلاغة. كان من أئمة اللغة، من كتبه : أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز وغيرها. الزركلي، الأعلام، 48/4

273 ص، 73/38

من حلاوة، فإن الظرف المذكور متعلق بالاسم المذكور بعده وهو اسم رجل بريء من الجناية، فلمّا اشتهر بالبراءة جعلوه عاملا في الظرف كأنه قيل انا بريء من هذا الأمر.

ولقد أشار صاحب الكشاف أيضا إلى هذه القاعدة حيث قال في قوله تعالى:﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾[274] أن الظرف المذكور متعلق بالاسم المقدس لاشتهاره عز وعلا بكونه معبودا، فكأنه قيل: وهو المعبود في السماوات وفي الأرض، وهذ أعني جعله متعلقا بما ذكرنا أولى من جعله متعلقا بقوله "هادين" ، أما أولا: فلما فيه من التنبيه على أن هؤلاء أدلاء وأن هذا الوصف صار بمنزلة الأصل، حتى أنه إذا قيل رسول ونبي فكأنه قيل مرشدنا، فمن عمي عن متابعتهم فقد ضل سواء السبيل، وأما ثانيا: فلأن التقديم يوهم نفي الهداية عن الغير على الإطلاق فيقع الاحتياج إلى التوجيه بأن الحصر إضافي أو التقديم للسجع دون الحصر، فإن قيل: فإذا جعل الظرف معمولا لما قبله فما موقع قوله هادين، وما فائدته؛ بل هو تكرار لا طائل تحته، قلنا: ههنا وجهان الأول: أن يكون موقعه موقع الدابر في قولهم أمس الدابر كان يوما مباركا، فهو إذن صفة مؤكدة والتأكيد أصاب محزه وطبّق مفصله كما نبهتك عليه آنفا، الثاني: أن يكون موقعه موقع مدبرين في قوله وليتم مدبرين، فهو حال مؤكدة، وصحّ ذلك مع كون ذي الحال نكرة [14ب] إذ هو موصوف في المعنى، أما أولا فلأن المعنى أنه بعث رسلا وأنبياء كثرا وعظماء كما نبّهتك عليه، وأما ثانيا؛ فلأن تعليق الظرف به تخصيص له في المعنى، ويكفي في المؤكدة إشهار صاحبها بمضمونها، بل يكفي ادّعاء ذلك أيضا على ما صرح به جارالله[275] وغيره، فقولهم شجاعا في قولهم أنا عبدالله شجاعا، مؤكدة باعتبار الإشهار أو ادّعاء الإشهار، فإن قيل كيف يكون حالا والمقارنة بين العامل والحال شرط وهؤلاء لا يهدون الخلق حين البعث، قلنا جعل الحال مؤكدة أغناك عن هذا السؤال، ولو سلّم فجميع أخبار التبليغ حين البعث توسّعا ونظرا إلى آثاره، فليتأمل.

274 الأنعام، 3/6

275 جار الله هو الزمخشري وقد سبقت ترجمته

والقوم[276] قد منعوا ههنا كون هذا اللفظ حالا وبينوا ذلك بوجهين ، الأول أن ذا الحال نكرة غير متأخرة ، الثاني أن الحال يقتضي التزلزل والصفة التقرر، ثم قالوا وليس الموضع موضع المؤكدة ، هذا كلامهم ، وليس بشيء ، أما أولا فلأنه قد ذكرنا أن التنوين للتكثير والتعظيم فهو في هذا المعنى موصوف بل الظرف أيضا مخصص، وأما ثانيا فلأن اقتضاء مطلق الحال وصف التزلزل ممنوع بل هو مخصوص بالمستقلة، وأما ثالثا فلأن القول بأن الموضع ليس موضع المؤكدة، إن أريد أنه ليس موضعها بحسب المعنى فهو ممنوع بل المعنى في غاية الحسن ونهاية اللطافة على نمط قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُواْ الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾[277]فإن قائما حال مؤكدة من الاسم المقدس على ما صرّح به جار الله وغيره، ولا يقدح ذلك في ثبوت هذا الوصف له، فكذا ما نحن فيه.

وإن أريد أنه ليس موضعا لها بحسب اللفظ بناءً على ما اشتهر من أن المؤكدة ما تكون واقعة بعد جملة عقدها من اسمين؛ فهذا كلام مبناه على الغفلة عن الآية المذكورة، وعلى الجمود على الأمثلة المشهورة وتمام تحقيق المقام يطلب من كتابنا شرح لباب الإعراب، فقد حققنا هناك جميع ما يتعلق بهذا الباب، والحق يحتمل أن يراد به ما هو اسم من أسماء الله عزوجل، ويحتمل أن يراد به ما يطابق الواقع أو ما يطابقه الواقع قولا كان أو لم يكن، ويقابله الباطل، والإضافة في الوجه الأول بمعنى اللام كأنه قيل إلى سبيل الله، وفي الوجه الثاني بمعنى "من"، كأنه قيل إلى سبيل هو حق، أي مطابق للواقع أو يطابقه الواقع، أي الأقوال والعقائد [15أ]والأديان والأحكام الثابتة المطابقة للواقع أو التي يطابقها الواقع، وجمع السبل تنبيها على أن لكل من هؤلاء سبيلا خاصا، وتلويحا إلى قوله تعالى:﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[278]والشرعة الشريعة، كذا في الصحاح[279]، وإلى قوله عز مكان طوله:﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ

276 صرح به صاحب النهاية وتبعه بقية الشارحين (حاشية المصنف)

277 آل عمران، 18/3

278 المائدة، 48/5

279 الصحاح، 1273/3

سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[280] وإيماء إلى أن الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق، نص عليه شيخ الكل في الكل أبو زيد البسطامي[281] رفع الله درجته في العليين ونور بأنواره قلوب العارفين، فإن قيل قد تقرر أنه لا يلزم أن يكون لكل نبي شريعة مخصوصة به، فكيف يصح ذلك والآية الأولى تكذيب لها، أي لهذه الكلمة، قلنا الأنبياء لما أُمروا بالدعوة إلى شرع رسولهم وأوحي إليهم ذلك بلا واسطة؛ جعلوا ذلك النبي كأنه داع إلى شريعة نفسه لا إلى شريعة غيره، وقد يقال الخطاب في منكم مع الفرق الثلاثة المسلمين واليهود والنصارى، والأوّل مبني على أن الخطاب للأنبياء عليهم السلام، وفي بعض النسخ إلى سبيل الحق بلفظ المفرد، وفيه تنبيه على أن طريق الحق واحد، وطرقهم وإن كانت مختلفة فالقدر المشترك في الكل واحد وهو طريقة التوحيد.

ثم لفظ السبل وإن كان مطابقا للفظ الأنبياء والرسل إذ المتعلق بالكل إنما هو السبل لا السبيل، إلا أنه يجوز أن يكون في كل دين سبل، وذلك لأن لأهل البداية سبيلا خاصا وهم عوام المؤمنين، ولأهل التوسط سبيلا خاصا ولأرباب النهاية سبيلا خاصا، وهذا ضروري في كل دين من الأديان الحقة، والهداية هي الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، فههنا أمور ثلاثة، الهداية والدلالة والإرشاد، فمذهب الكثيرين أن هذه ألفاظ مترادفة، وبهذا يشعر كلام الأساس[282] والصحاح، وتشير إليه عبارة ابن الحاجب[283] في مختصر الأصول، وذهب آخرون إلى أن الإرشاد أخصّ من الدلالة وأن الدلالة أعم من كل منهما، وبهذا يشعر كلام الكشّاف، ثم إن الهداية تارة تعدّى إلى المفعول الثاني بنفسه نحو:﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[284]، ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[285]،وتارة تعدّى نحو:﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ

280 العنكبوت، 69/29

281 طيفور بن عيسى البسطامي، أبو يزيد، ويقال بايزيد، (804/261)، زاهد مشهور، نسبته إلى بسطام، أصله منها ووفاته منها. الأعلام للزركلي، 235/3

282 للزمخشري،(1143/538)،تحقيق:محمد باسل عيون السود،دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان.

283 ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، (1249/646)، فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية، كردي الأصل، ولد في أسنا من صعيد مصر . الأعلام للزركلي، 211/4

284 الفاتحة، 6/1

285 البلد، 10/90

مُسْتَقِيمٍ﴾ [286]، وتارة تعدّى باللام نحو: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[287] [15ب]، وأما أنه هل يختلف المعنى باختلاف هذه الاستعمالات أم لا ففيه خفاء، فقوم يفرقون[288] بينها بأن المتعدي بإلى أو باللام معناه إراءة الطريق، والدلالة عليه، ومعنى المتعدي بنفسه الإيصال والإذهاب إلى المقصد ولهذا لا يسند إلا إلى الله عزوجل، وقوم ينكرون ذلك استدلالا بظاهر كلام الغربيين، فإنه قال: يقال هديته كذا وهديته لكذا، وأخذا بظاهر كلام الصحاح، حيث قال: الهدى الرشاد والدلالة، وهديته الطريق والبيت هداية،أي عرّفته[289]، هذه لغة أهل الحجاز وغيرهم، يقول هديته إلى الطريق وإلى الدار ، فإن قيل تعريف الهداية بالدلالة منقوص بقوله تعالى :﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[290] إذ الدلالة متصورة من النبي ﷺ وكذا من غيره، فكيف صحّ التعريف بالدلالة، بل كيف صحّ للمصنف إثبات الهداية للكل بقوله هادين، قلنا: من فرق بين المتعدي بنفسه وغيره فلا إشكال على قوله، إذ المفعول الثاني بلا واسطة غير مقدر ومعناه الإيصال والإذهاب إلى المقصد، وظاهر أن النبي ﷺ لا يقدر على ذلك، بل هو مخصوص بمنصب الألوهية وحده لا شريك له، وأما من لم يفرق فيجعله مجازا عن خلق الهداية أو عن ثمرتها التي هي الوصول إلى المقصود.

وأخلفهم علماء إلى سنن سننهم داعين شروع في النعمة الرابعة من النعم التي هو بصدد حمد الله عزوجل على تلك بعد الفراغ من النعم الثلاثة إعلاء العلم وإظهار الشرع وإرسال الرسل، يريد أن هذه نعمة أخرى يجب حمد الله تعالى على هذه النعمة، فإن منافعها لا تعد ولا تحصى، يعني جعل الله عزوجل علماء الأمة خلفاء الرسل والأنبياء وقائمين مقامهم في الدعوة إلى طريق الحق، وفي الإرشاد إلى طريق سبيلهم الذي هم شرعوه وسنوه؛ حتى صارت

286 الشورى، 52/42
287 الإسراء، 9/17
288 ع: يعرفون
289 الصحاح، 2533/6
290 القصص، 56/28

طريقهم طريقة بمنزلة مقصد يقصده القاصدون، وله طريق يتوصل بذلك الطريق إليه، وطريقه تعلم الأحكام ومعرفة الحلال والحرام والدعوة إلى[291] [16أ] دار السلام بالتعليم الذي يقوم به العلماء ويشتغلون به، وههنا مناقشة مشهورة، وهي أن أخلفته زيدا، بمعنى جعلت زيدا خليفته، لم يوجد في كتب اللغة واستعمالات العرب، والجواب أنه يجوز أن يكون من باب التضمين أي تضمين معنى الإعقاب والاتباع، فقوله أخلفهم علماء إذن معناه أعقبهم علماء مخلفا لهم، كقوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ﴾[292].

وهنها جواب آخر، وهو أنه يجوز أن يكون أخلف ههنا من قبيل المتعدّي إلى واحد، ويكون المضاف محذوفا قبل الضمير تقديره أخلف مكانهم علماء، ويكون المضاف[293] نصبا بتقدير الظرفية لا باعتبار المفعولية، فيكون متعديا إلى مفعول واحد وهذا ثابت في اللغة، قال الجوهري: أخلفت الثوب، معناه أخلف موضع الخُلقاء خلقانا[294] [295]، وقد يجاب عن المناقشة المذكورة بأن حسن الظن بالمصنف أنه وجده، لأن استعمال أمثال هؤلاء الثقات بمنزلة روايتهم، وروايتهم مقبولة لكونهم أمناء ثقات، ونظيره بعينه ما ذكره الكشاف حين استشهد بشعر أبي تمام[296] في محي أطلم متعديا ونظير كون الاستعمال بمنزلة النقل والرواية في كلام الكشاف أحكم، فإنه قد استعمله صاحب الكشاف متعديا مع أنه في كتب اللغة لازم، فإن قيل قد ورد في الاستعمال خلفته في كذا بمعنى صرت خليفته فيه، في الصحاح خلف فلان فلانا إذا كان خليفة، يقال: خلفه في قومه خلافة، وفي التنزيل: ﴿هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾[297] [298] فلم

291 ابتداء من هذا الموضع في النسخة ع تم تقديم حوالي 18 سطرا تم تأخيرها في النسخة "ر"، وقد اعتمدنا الأخيرة لقربها من المعنى الصحيح.

292 التوبة، 77/9

293 ع: + (محذوفا)

294 الخُلقان جمع الخَلَق في الصحاح ملحقة خَلَق وثرب خلِق أي بال يستوي فيه المذكر والمؤنث ، لأنه في الأصل مصدر الأخلق وهو الأملسوالجمع خُلقان وملحقه خليق بلا هاء لأنه صفة والهاء لا تلحق تصغير الصفات (حاشية المصنف)

295 الصحاح، 1357/4

296 أبو تمام، حبيب بن أوس بن الحارث الطائي،(846/231)، الشاعر الأديب أحد أمراء البيان،ولد في جاسم(من قرى حوران بسورية)، ورحل إلى مصر واستقدمه المعتصم إلى بغداد،فأجازه وقدمه على شعراء وقته،له تصانيف منها: فحول الشعراء وديوان الحماسة وغيرها ، الزركلي، الأعلام،165/2

297 الأعراف، 142/7

298 الصحاح،1356/4

لا يجوز أن ينقل إلى باب الأفعال ويجعل متعديا إلى مفعولين؛ كما أن حفر متعد إلى مفعول واحد، يقال: حفرت البئر، فنقلوه إلى باب الأفعال وجعلوه متعديا إلى مفعولين، يقال احفر به بئرا، قلنا هذا صحيح حسن، إن كان النقل إلى باب الأفعال مناسبا، لكنهم يصرّحون بخلافه، إلا أن يجعل من قبيل الشذوذ، والظرف؛ أعني "إلى سنن" متعلق بالأول أو بما بعده على النمط الذي سمعت تفصيله في قوله إلى سبل الحق، فقوله داعين حال أو وصف حسب ما حققناه هناك، فلا تنس، وخص الهداية بالأنبياء والدعوة بالعلماء [16ب] جريا على تعليق الأكمل بالأكمل وتخصيص الأشرف بالأشرف.

والسَّنن بفتح السين جاء بمعنيين، الأول وسط الطريق، الثاني الطريقة، يقال استقام فلان على سنن واحد، وبضم السنن جمع سنة، وهي السيرة، قال الهذلي[299]: "فلا تجزعن من سنة أنت سرتها"، فقوله سنن سننهم مروي بطريقتين، بفتح السين في الأول وبضمها في الثاني، وبفتحها في اللفظين جميعا وضمها في الأول وفتحها في الثاني غير مناسب، كضمها فيهما جميعا، فإن قيل ما تقول في العلماء الخلفاء، أهم العلماء الذين كانوا في كل دين من الأديان السابقة وديننا، أو المراد علماء هذه الأمة،كما أشار قوله ﷺ:((علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل))[300].

قلنا ههنا وجهان الأول أنه محمول على الظاهر بحسب الظاهر، والمقصود الأولي إنما هو علماء هذه الأمة، لأن وصول النعمة المقتضي للحمد إنما هو بهذا الاعتبار، فهذا أيضا على نمط التصلية على التفصيل الذي سمعته هناك، فالعموم مراد في المرتبة الأولى، والخصوص مراد في المرتبة الثانية كاللب ولبّ اللبّ، الثاني أن المراد علماء هذه الأمة، ولما كان نبينا صلى الله عليه وسام خاتم الكل وكان العلماء خلفاءه؛ صحَّ القولُ بأن العلماء خلفاء الكل بهذا

299 أبو ذؤيب الهذلي،خويلد بن خالد بن محرث،(648/27)، من مضر ، شاعر فحل مخضرم،أدرك الجاهلية والإسلام، وسكن المدينة. الأعلام للزركلي، 325/2

300 قال الشيخ الألباني : لا أصل له . سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة،الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين،(1999/1420)، دار المعارف ، الرياض- السعودية، الطبعة الأولى ،1992، 679/1

الاعتبار، وأما قوله ﷺ: ((علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل)) فلا يبعد أن يحتمل على هذا المعنى، فليتأمل، والمراد بسنن السنن وطريق الطرق إنما هو شريعتنا إما في المرتبة الثانية أو في المرتبة الأولى على النمط المعتبر في أخلاق العلماء.

وعلى كل تقدير فقد اندرج فيه الخلفاء الراشدون اندراجا أوليا وكل من دعى الخلق إلى الحق من آله وأصحابه وكل عالم موصوف بالدعوة إلى يوم الصيحة، وههنا إشارات، الأول التنبيه على أن طريق الحق واحد وإن كانت الطرق متكثرة، الثانية التنبيه على أن الثابت مثاب الأنبياء والقائم مقام هؤلاء إنما هو علماء الدعوة لا علماء الخلوة والعزلة؛ إذ بهذا الوصف ينالون شرف الوراثة، وبهذا الاعتبار يدركون فضيلة النيابة، ومن ههنا تراهم أي الفقهاء يصرّحون بأن المراد بأولي الأمر في قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[301]إنما هو العلماء العاملون بعلم الشريعة المفيضون على المسترشدين فيوض[302] [17أ] الفوائد الشرعية، لا الأمراء لأنهم أيضا تحت حكم العلماء إلا الأمراء الذين هم عالمون بعلم الشريعة والحاكمون على نهج الشريعة.

وتراهم يصرّحون بأن المراد بالعترة في قوله عليه السلام:((إني تارك فيكم كتاب الله وعترتي))[303]هم علماء الشريعة فإنهم ورثته بالحقيقة لأن متروكه ﷺ إنما هي دعوة الخلق إلى الحق، فمن اشتغل بها فقد أحرز تلك المتروكة، وذلك لأنه لما انسدّ باب النبوة والرسالة بذاك الحضرة ﷺ، وقدمه الله تعالى فرطا لأمته، وأراد تكريم حضرته وإبقاء ملته وشريعته؛ عقّبه بعلماء وجعلهم في أمر دينه كأنبياء انقطع عنهم الوحي ظاهرا، إلا أن الموريات[304] بالباطن

301 النساء، 59/4

302 من هنا وحتى كلمة الدعوة عبارة سقطت من النسخة ع.

303 الحديث كما ورد في سنن الترمذي : عن جابر بن عبدالله قال : رأيت رسول الله في حجته يوم عرفة، وهو على ناقته القصواء يخطب، فسمعته يقول: يا أيها الناس إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا؛كتاب الله وعترتي ، أهل بيتي. قال ألألباني: صحيح.سنن الترمذي،662/5

304 قوله الموريات : اسم فاعل من أوريته أنا ، في الصحاح ورى الزند بالفتح يرى وريا إذا خرجت تارة ، وفيه لغة أخرى وري الزند يرى بالكسر فيهما وأوريته أنا ، ذكر الجوهري في باب الدال وفصل الزاء الزند العود الذي تقدح به النار وهو الأعلى والزندة السفلى والجمع زناد ، أزندوا زناد وتقول لمن أعانك ونصرك ورت بك زنادي (حاشية المصنف)

قدحا[305] والمغيرات[306] على الباطل صبحا والمثيرات بتأييد الحق نقعا[307] ما قطعت عنهم قطعا، وهي بمنزلة الوحي المعنوي جزما، وإليه الإشارة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية بقوله:((العالم نبي إلا أنه لم يوح))[308].

الثانية: التنبيه على أن علماء الدعوة أشرف وأفضل من علماء الخلوة والعزلة، إذ قد ارتبط بهم بقاء الملة وبسعيهم المشكور إحياء الدين والشرعة، الثالثة التنبيه على أن الدعوة إنما تنفع إذا كانت مقرونة بالقبول، والقبول إنما يوجد إذا كان الداعي محترزا عن كل ما يمنع القبول ويخل به، فالواجب إذن أن يكون الداعي عاملا بمقتضى علمه تتميما لأمر الدعوة، وتكميلا لوظيفة الإرشاد.

وتحقيق ذلك أن الدعوة عبارة عن إرشاد الخلق إلى الحق، تحصيلا لامتثال العباد للأوامر وتكميلا لاجتنابهم عن المناهي، وهذا إنما يتم إذا كان الداعي عاملا ملائما بأمر وبنهي، ويكون عمله مصدّقا لقوله، وإلا كان كمن أشار إلى طعام يحذر غيره عنه بأنه مسموم ثم أخذ يأكل وحده، قال الله تعالى: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[309] فقوله إذن كبوله؛ لا يبالي به أحد ولا يلتفت إليه إنسان، وإلى هذا أشار من قال: العالِم يجب أن يكون كالشمس لا كالمصباح، وقال آخر العالم يجب أن يكون عديم النظر لا كثير النظر [17ب]، ووجه الإشارة في الأول؛ أن المصباح وإن كان يضيء البيت إلا أنه يهلك بنفسه وينتفع به غيره، والشمس تضيء الدنيا ولا تهلك بنفسها وإضاءتها، فالعالم يجب أن يكون نافعا للغير باقيا بنفسه غير هالك كالشمس، وينفع الغير بالدعوة، وبقاء نفسه بعمله بعلمه لئلا يهلك.

---

305 قوله قدحا ؛ القدح إخراج النار في الصحاح ، المِقدحة ما تقدح به النار والقداحة والقداح الحجر الذي يوري النار ، فقوله الموريات قدحا من قبيل قوله قعدت جلوسا مصدر على غير لفظ فعله .(حاشية المصنف)

306 قوله والمغيرات ؛ من قولهم أغار على العدو يغير إغارة كذا ذكره الجوهري .(حاشية المصنف)

307 قوله نقعا ؛ أي غبارا فإن النقع الغبار ، والجمع نقاع كذا في الصحاح أي كاشفات للغبار عن وجه المسائل الحقة .(حاشية المصنف)

308 لم أجده

309 الأنعام، 26/6

وههنا معنى آخر، وهو أن يكون هذا الكلام إشارة إلى أن العالم يجب أن يكون عالي الهمة، وتكون نيته وقصده أن تشرق الدنيا بأسرها بعلمه كالشمس، لا أن يكون نفعه مخصوصا بقوم مخصوص كالمصباح، وأما وجه الإشارة في الثاني؛ فهو أن معناه أنه يجب أن يكون العالم طالبا لرضوان الله قاطعا التفاته عمّا سوى الله معرضا عن الجاه والمال، فإذا كان كذلك لم يكن له نظير في العصر، إذ الموصوف بهذه الصفة كالكبريت الأحمر، إن وجد في العصر فلا يوجد إلا واحد، أما إذا كان طالبا للجاه والمال فإن لم يجد خسر الدنيا والآخرة وإن وجد فأمثاله كثير، إذ قد يوجد في أجلاف الأتراك وحمق الأكراد من يزيد جاهه وماله على جاهه وماله بمراتب كثيرة، بل يكون في العبيد والسردان بل في اليهود والنصارى من هو أعلى من ذلك، فإن كنت عاقلا فاستفت نفسك أي الفريقين أفضل وأشرف وأعلى، ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[310] فظهر بما ذكرنا من هذه التحقيقات والتنبيهات أن من يقتنون العلوم ثم لا يقنتون ويفتنون فيها ثم يفتنون بالدنيا فعاقبة أمرهم هباء، وهؤلاء والعدم سواء، يحسبون أنهم يحسنون صنعا، بل الفقه أيضا لا يتم إلا بالعمل، وذلك لأن مفهومه مركب من أجزاء ثلاثة، علم المشروع والاتقان بالمعلوم والعمل بمقتضى العلوم، وتمام تحقيق هذا المعنى يطلب من كتابنا التحرير في شرح البزدوي.

الرابعة التنبيه على أن شريعتنا أفضل الشرائع إذ هو في حاق الوسط، قال الله:﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[311]وقال: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[312]، وقال:﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[313] [18أ] والمنبه في كلام المصنف على هذه النكتة لفظ سَنَن، أمّا إن فسّر السَنن بوَسَط الطريق فظاهر، إذ المراد بوسط الطريق إنما هو شريعته ﷺ، وأما إن فسّر السَّنّن بالطريقة، فلأن المراد بطريق طرقهم إنما هي هذه الشريعة على ما مرّ تفصيله، والحاصل أن

310 القصص، 60/28
311 آل عمران، 110/3
312 البقرة، 143/2
313 الأعراف، 157/7

نبينا ﷺ هيئة جامعة واقعة على حاق الوسط غير مائلة إلى شيء من طرفيه، وإليه الإشارة الإلهية في قوله تعالى:﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾[314]، وكذلك شريعته وملته، وفي قوله عز مكان طوله: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾[315] فهو عليه السلام مقتد بهداهم لا بهم، فلا يخل بكونه أفضل من الكل.

الخامسة التنبيه على أن الشرائع السابقة شريعة لنا إلا ما يظهر نسخه على ما تبين في الأصول، وقد سمعت تفصيله، السادسة التنبيه على رفعة العلماء ومكانة مكان هؤلاء بجعل أمرهم تلو أمر الأنبياء في وظيفة الهداية والإرشاد وإصلاح النفوس الناقصة من العباد وجعلهم واسطة البقاء إلى يوم التناد، السابعة الإشارة إلى أنه تعالى لا يترك عباده سدى، ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[316] فلو خلت الأنبياء جاءت العلماء، فهو تعالى لم يخل زمانا عن مرشد يقوم بإرشاد الخلق إلى الحق، فقوله إلى سنن سننهم داعين؛ استعارة مكنية وتخييلية كما أشرنا إليه أو تمثيلية، ثم لا يخفى حسن الجمع بين السَّنَن والسُّنَن، كما لا يخفى حسن الجمع بين الشعائر والشرع.

يسلكون فيما لم يؤثر عنهم مسلك الاجتهاد، "يسلكون" حال أو صفة او استئناف، وعدل عن سالكين إلى المضارع مع أنه مقتضى الأسلوب السابق إشارة إلى استحضار تلك الصورة المرغوبة المحبوبة، وتنبيها على أن الاجتهاد إنما هومن الكيفيات الراسخة، وتحقيق ذلك أن من يقتدر على سلوك مسلك الاجتهاد في حكم أو حكمين، فليس بمجتهد، إنما المجتهد من يقتدر على ذلك في الحوادث العلمية الفرعية التي لا نص فيها عن الشارع صريحا بعلة جامعة متحدة، فلا بد أن يكون ذلك ملكة له[18ب] ولا يكون ملكة له إلا بعد الاستمرار والاستقرار في تلك الصفة، فأوثر لفظ المضارع إشعارا بهذا المعنى، وقوله فيما لم يؤثر بالهمزة وقد تلين كما في سؤل وسول، معناه لم يرو من آثرت الحديث أي رويته؛ في الصحاح: الأثر مصدر قولك آثرت الحديث[317] آثره أثرا إذا ذكرته عن غيرك،

314 الجن، 19/72
315 الأنعام، 90/6
316 فاطر، 24/35
317 الصحاح، 574/2

ومنه حديث مأثور أي ينقله خلف عن سلف، والأثر بالتحريك ما بقي من رسم الشيء، وسنن النبي ﷺ آثاره، وأراد به نفي الأثر صريحا بمعنى أنه لم يثبت عن النبي ﷺ في ذلك نص صريح، وإلا فلا حاجة إلى الاجتهاد، بل نقل عنه إشارة ضمنية وإلا كان شرعا جديدا، وفي الكلام تنبيه على أن اجتهادهم شامل لكل ما يدخل تحت قصدهم فخرج المجتهد المقيد؛ فافهم، وضمير "عنهم" للرسل والأنبياء، وقوله "مسلك الاجتهاد" أي طريق الاجتهاد، اسم مكان، ولا يخفى أن مكان السلوك هو الطريق، فهو إذن نصب على أنه ظرف، ويجوز أن يكون مصدرا ميميا، أي يسلكون سلوك الاجتهاد والأصل يسلكون سلوكا.

فلما حاول أن يبين أن السلوك من أي جنس إضافة إلى الاجتهاد بيانا للتلبّس الذي هو المقصود، كأنه قيل يسلكون سلوكا متلبّسا بالاجتهاد كقولنا سبحان الله، فإن الاصل أسبّح تسبيحا حذف الفعل وأضيف المصدر إلى الله عزوجل، تنبيها على أن المراد تسبيح متعلق به وتسبيح لائق بحضرته فليس هذا من قبيل قولهم ضربته ضرب الأمير حتى يلزم الإشكال في التشبيه، والمناقشة بأن هذا مخصوص بما حذف فعله أبدا نحو سبحان الله، وإلا فالتشبيه فاسد لأن ذلك ممنوع، إذ لا يخفى أن اعتبار هذا المعنى لا يتوقف على حذف الفعل البتة، على أن الاستعمال يكذبه لقوله تعالى:﴿وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ﴾[318]، ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا﴾[319]إلى غير ذلك، والاجتهاد في اللغة عبارة عن كمال الجد وصرف الوسع والطاقة في تحقيق أمر من الأمور، هذا وما يقال الاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود ودرك المطلوب ولا يستعمل إلا فيه كلفة ومشقة، فيقال اجتهد في حمل الوحي ولا يقال اجتهد في حمل خردلة أو نواة[19أ]، وفي الاصطلاح: عبارة عن بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع، وبعبارة أخرى: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدي، وبعبارة أخرى: هو طلب الصواب بأمارة دالة عليه، وبعبارة أخرى: هو استفراغ الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي، فالتقييد بالفقيه احتراز عن استفراغ النحوي

318 إبراهيم، 46/14

319 الإسراء، 19/17

مثلا فإنه لا يسمى اجتهادا، وبتحصيل ظن عن استفراغ وسعه لتحصيل علم كطلبه النص في حادثة وظفره به، وبالشرعي عن الحكم العقلي ونحوه.

وأما أن كل مجتهد مخطئ ومصيب أو كل مجتهد مصيب ففيه خلاف، فمذهب الحنفية أن كل مجتهد يخطئ ويصيب وعليه عامة أصحاب الشافعي ﷺ[320] وذهب آخرون إلى أن كل مجتهد مصيب؛ وعليه عامة الأشعرية والقاضي الباقلاني[321] والغزالي[322] والمزني[323]، وبهذا أخذ كثير من المعتزلة، والحاصل أن الحق في موضع الخلاف واحد ومتعدد، فمن قال بالأول قال المجتهد يخطئ ويصيب، ومن قال بالثاني قال المجتهد مصيب، قال فخر الاسلام: الحق عندنا واحد، وقالت المعتزلة الحقوق متعددة، وكل مجتهد مصيب انتهى.

فإن قيل قد يروى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد، فكيف يصح ذلك، قلنا قد أولوا كلامه بأن مراده أنه مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ في انتهائه، فإن أصاب ابتداء وانتهاء فله أجران، وإن أخطأ انتهاء فله أجر واحد، وهذا مثل دفين من الكنز يجده بعضهم بعد الطلب والسعي البليغ ولا يجده بعضهم، وإن صرفوا إليه جهدهم وطاقتهم، فمن وجده فله أجران، ومن لم يجده فله أجر واحد من جهة سعيه بقدر وسعه وطاقته، قال الإمام أبوزيد الدبوسي[324]: معناه أنه مصيب في حق العمل انتهى، واعلم أن الخطأ والصواب يستعملان في المجتهدات، والحق والباطل يستعملان في المعتقدات، حتى إذا سألنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا في

320 قال إمام الحرمين رحمه الله في كتابه الموسوم بمغيث الخلق إلى اختيار الأحق : القول بأن كل مجتهد مصيب قول باطل وأصل فاسد ، بل الحق واحد لا بعينه ، فإن عليا ﷺ قاتل معاوية في الإمامة وعلي ﷺ كان مصيبا ومعاوية كان مخطئا ، ولكن كان معذورا في خطأه لقوله ﷺ " من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد " على مقتضى هذا الأصل ينبغي أن يكون كلاهما مصيبين محقين وذلك خلاف الإجماع .(حاشية المصنف)

321 القاضي الباقلاني، مُحَمَّد بن الطيب بن مُحَمَّد بن جعفر، أبو بكر،(1013/403)، قاض ، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة،ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها، من كتبه : إجاز القرآن، والإنصاف ومناقب الأئمة وغيرها. الأعلام للزركلي، 176/6

322 الغزالي، مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي،أبو حامد، (1111/505)، حجة الإسلام : فيلسوف متصوف، له نحو مائتي مصنف، مولده في الطابران(قصبة طوس بخراسان)، من كتبه : إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد،المنقذ من الضلال وغيرها. الأعلام للزركلي، 22/7

323 المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل أبو إبراهيم المزني،(878/264)، صاحب الإمام الشافعي،من أهل مصر،كان زاهدا عالما مجتهدا قوي الحجة وهو إمام الشافعيين، من كتبه الجامع الكبير والجامع الصغير والمختصر، قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي.السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين،(1370/771)،طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق : د.محمود مُحَمَّد الطناحي وعبدالفتاح مُحَمَّد الحلو،هجر للطباعة والنشر والتوزيع،الطبعة الثانية، 1314 93/2، الأعلام للزركلي، 329/1

324 الدبوسي، عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي ، أبو زيد، (1039/430)صاحب كتاب الأسرار وتقويم الأدلة ، وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه، كان من كبار الحنفية الفقهاء، توفي ببخارى. الجواهر المضية،339/1، الأعلام للزركلي، 109/4

الفروع؛ يجب علينا أن نجيب بأن مذهبنا صواب يحتمل الخطأ[19ب] ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب، وإذا سألنا عن معتقدنا ومعتقد خصومنا في المعتقدات؛ يجب علينا أن نقول: الحق ما نحن عليه والباطل ما عليه خصومنا، هكذا نقل عن المشايخ كذا في "المصفى"[325].

والمراد بمسلك الاجتهاد طريقة القياس، ولهذه النكتة اعتبر انتفاء النقل عن الرسل والأنبياء بقوله، ولم يقل عن سيدنا لأن شرطه عدم النقل عن رسول أو نبي مطلقا، إذ قد تقرر في الأصول أنه إذا قص[326] الله تعالى على رسولنا ﷺ مثل ذلك ولم يلحقه نسخ أو نكر يلزمنا العمل به، فالسلوك في قوله يسلكون ترشيح للاستعارة السابقة؛ أعني استعارة سبيل الحق للشريعة المطهرة، أو ترشيح للاستعارة اللاحقة في قوله: "مسلك الاجتهاد" شبه الاجتهاد بمقصد له مسلك، فأثبت له المسلك تخييلا وذكر السلوك ترشيحا، ويجوز أن يكون مسلك الاجتهاد من قبيل لجين الماء فذكر السلوك إذا ترشيح للتشبيه، وبالجملة فهذه القرينة توضيح لحديث دعوة هؤلاء إلى سنن سنن الأنبياء وتحقيق له، إذ المتابعة إنما تظهر بالاجتهاد في ما نقل عنهم بطريق التعليل وثبت عنهم بطريق الضمير، إذ قد تقرر أنه لو انتفى النقل مطلقا كان وضعا لشرع جديد لا متابعة؛ فاندفع الإشكال بأنه إذا كان أمرهم سلوك مسلك الاجتهاد في ما لم يرو عنهم لم يكونوا داعين إلى سنن سننهم، ولا حاجة للجواب بأن ذات الأنبياء أيضا كان سلوك الاجتهاد في ما لم يوجد فيه وحي على المذهب الأصح فإنه مع ضعفه لا حاجة إليه.

مسترشدين منه أي: من الله عز وجل في ذلك السلوك أو الاجتهاد وهو ولي الإرشاد، فقوله "مسترشدين" حال من ضمير يسلكون مسلك الاجتهاد طالبين من الله عز وجل الرشد والهداية، يعني أنهم لا يعتمدون على كثرة علومهم وجودة أذهانهم ومتانة أفكارهم وأنظارهم وصلابة إدراكهم، وتنبيههم للدقائق وما حصل لهم من الأسباب

325 هو كتاب للإمام النسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد، وهو اختصار لكتاب المستصفى. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، (1067)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى ، بغداد، 1941، 1867/2

326 ع: (خص)

والشرائط[20أ] بل لا يرون الرشد والاهتداء إلا بمحض الله وكرمه، ففي الكلام تنبيه لمن تنبه على أن المرء وإن كثر علمه وقوي فضله لا ينبغي أن يعتمد على علمه؛ بل يجب أن يكون وثوقه واعتماده على كرم ربه وإليه الإشارة في قول علي ﷺ: "من اعتصم بالمال ذل ومن اعتصم بالخلق ضل ومن اعتصم بالعلم زل ومن اعتصم بالحق جل".

ثم في كلامه رمز خفي إلى أن المجتهد يخطئ ويصيب، وأن الطريق مخوف وأن المطلوب خفي، وأن الوصول وعر صعب، و أن لا صائب إلا من أدركته النصرة الإلهية وقليل ما هم، ولهذه المعاني عقبه بقوله: **وهو ولي الإرشاد،** يريد أنه وإليه وحده لا شريك له، وهو المالك له و المتصرف فيه يتصرف فيه كيف يشاء، يضل من يشاء ويهدي من يشاء، فقوله "وهو ولي الإرشاد" جملة معترضة في آخر الكلام عند من جوّزه، أو حال مؤكدة، فإن قيل: الحال المؤكدة لا تجيء مع الواو، صرح به صاحب لباب الإعراب[327] فقال: و تجيء الحال المؤكدة جملة إسمية ولا تصدر بالواو، قلنا: قد ذكرنا هناك في شرحه أن معناه: وتجيء إسمية في حال عدم التصدير بالواو، يعني أن ترك الواو جائز لا أن ذكرها ممتنع للقطع بأن "وهم معرضون" في قوله تعالى: ﴿وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾[328]حال مؤكدة على ما صرحوا به.

وخص أوائل المستنبطين بالتوفيق شروع في النعمة الخامسة وهي تخصيص الأوائل بالتوفيق، فهو عطف على "أخلفهم" أو على ما قبله، ذكر المصنف رحمه الله خمسة أمور وأخّر الأخص فالأخص منتهيا إلى ما هو مقصوده من بيان سبب التأليف مراعيا في ذلك صنعة الجمع والتقسيم، يعني أن العلماء كلهم وإن كانوا مشتركين في الدعوة إلى طريق الأنبياء عليهم السلام ومجتمعين في هذا المعنى؛ إلا أنهم أقسام فقسم منهم وظيفتهم الإرشاد إلى الشريعة بحيث لا حظ لهم من الاجتهاد بل الأمر عندهم هو التقليد المحض، وقسم منهم دأبهم أن يسلكوا مسلك الأنبياء عليهم السلام في العمل بالنص في ما وجد فيه نص، وبذل الوسع والاجتهاد فيما لم يوجد فيه نص، ثم تبين أنهم وإن كانوا مجتمعين على ذلك إلا أنهم انقسموا[20ب] إلى قسمين: الأوائل وحظهم وضع الأصول والقواعد، وضبط مجملات المسائل في

327 هو الإمام الإسفراييني، محمد بن محمد بن أحمد تاج الدين، (1285/684)، عالم بالنحو له فيه كتب،منها ضوء المصباح، ولباب الإعراب،ولب اللباب وغيرها. الأعلام للزركلي، 31/7

328 التوبة، 76/9

ضمن الدلائل، والأواخر: وحظهم تفريع الفروع على تلك الأصول الممهدة واستخراج المسائل من تلك الأصول والدلائل.

والتخصيص جعل الشيء مخصوصا بآخر بحيث لا يشاركه فيه غيره وحاصله قطع الشركة، والأوائل جمع أول، أصله أوءل من الموئل، قلبت الهمزة واوا ثم أدغمت وهو غير منصرف للصفة ووزن الفعل، يقال: لقيته عاما أول، أي من هذا العام، وأما أولا في قولهم افعل ذلك أولا وثانيا فهو ظرف لا وصف ومعناه قبل، يقال لقيته عام أولا أي لقيته قبل هذا العام فهو منصرف، ولهذا نوّنوه، فهو أي "أول" أفعل التفضيل وعليه البصريون، إلا أنهم اختلفوا في أنه هل له فعل أم لا ، فمنهم ومنهم، وذهب بعضهم إلى أنه من وءل، أي نجى، إذ النجاة في الأولية، ومنهم من قال أنه من آل، أي رجع، لأن كل شيء يرجع إلى أوله، فقوله: "وخص أوائل المستنبطين" فيه وجهان، الأول: أن معناه أن المستنبطين قسمان، أوائل وأواخر، والاستنباط مشترك بين الفريقين، غير أن استنباط الأوائل، استخراج الأصول والضوابط من النصوص، واستنباط الأواخر استخراج الفروع من أصول الأوائل، الثاني: أنه من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير، وأن الأصل "وخص أوائلهم" أي أوائل العلماء الموصوفين بالدعوة إلى الشريعة المطهرة إلا أنه وضع الظاهر موضع الضمير تنبيها على شرف هؤلاء واختصاصهم بمزية بها يمتازون من سائر العلماء مع اشتراك الكل في الدعوة إلى طريق الرسل والأنبياء، وأراد بالاستنباط الاستخراج أي استخراج الوصف المؤثر من النصوص القاطعة من الأوصاف التي هي مناط الأحكام الشرعية في تلك النصوص ومدارها كاستخراج وصف خروج النجس من قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾[329] فإن الحكم هنا انتقاض الطهارة والعلة خروج النجس في السبيلين، وهذه العلة التي سميناها وصفا مؤثرا موجودة في خروج الدم لأنه خارج نجس، فههنا أصل وفرع و وصف وحكم:

329 النساء، 43/4

فالأصل هو السبيلان والفرع هو غير السبيلين والوصف خروج النجس من البدن [21أ] والحكم بطلان الطهارة، فاستخراج الوصف المذكور من النص المذكور في الأصل المذكور وإجراء حكمه في الفرع المذكور بالعلة الجامعة يسمى استنباطا، وكاستخراج الوصف المؤثر من قوله عليه السلام: ((الحنطة بالحنطة مثل بمثل))[330] الحديث، وهو القدر والجنس، والمعلول هو حرمة الفضل، والأصل هو الأشياء الستة المنصوصة (الحنطة، والشعير، والتمر، والملح ، والذهب، والفضة، والفرع الجص والنورة والحديد)، فاستخراج العلة المذكورة من النص في الأصل وإجراء حكمها وهو حرمة الفضل في الفرع المذكور استنباط، وأما مثال الاستنباط من الإجماع فكاستخراج الوصف المؤثر أعني وصف كونه غير محرز من الأصل، وهو ولد المغرور، يعني أنهم لما أوجبوا قيمة الولد المذكور، وسكتوا عن تقديم منافع البدن صار إجماعا منهم على سقوط يقوم منافع البدن، إذ السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان، فإجماعهم على إيجاب القيمة إجماع منهم على أن منافع بدنه ساقطة، وعلة سقوطها أنها ليست بمحرزة.

وهذه العلة التي سميناها وصفا مؤثرا موجودة في منافع المغصوب أيضا فحكموا بسقوط تقومها قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور، ومن ههنا ترى الفقهاء يقولون أن منافع المغصوب غير متقومه أي ليس لها قيمة وبهذا يظهر أن الاستنباط هو استخراج الوصف المؤثر من الأصل ثم إجراء حكمه في موضع آخر من جهة الاشتراك في الوصف، وأما من فسر الاستنباط بأنه الحكم في موضع آخر لوجود ذلك الوصف فيه فقد تسامح اعتمادا على ظهور المراد، وإنما آثر ذكر الاستنباط على الاستخراج والإضمار اقتفاء بقوله تعالى:﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[331]، وتنبيها على العلة التي بها عظمت أقدار العلماء وارتفعت بها مراتب هؤلاء، وإليه أشار من قال:

---

330 الحديث كاملا كما في سنن الترمذي :حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ خَالِدٍ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَبِي الأَشْعَثِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ- قَالَ « الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلاً بِمِثْلٍ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلاً بِمِثْلٍ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلاً بِمِثْلٍ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ مِثْلاً بِمِثْلٍ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ مِثْلاً بِمِثْلٍ فَمَنْ زَادَ أَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى بِيعُوا الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ وَبِيعُوا الْبُرَّ بِالتَّمْرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ وَبِيعُوا الشَّعِيرَ بِالتَّمْرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ ». قَالَ وَفِى الْبَابِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ وَأَبِى هُرَيْرَةَ وَبِلاَلٍ وَأَنَسٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ عُبَادَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. سنن الترمذي، 151/5

331 النساء، 83/4

بقدر الكد تكتسب المعالي ومن طلب العلا سهر الليالي[332]

وقال آخر:

لولا المشقة ساد الناس كلهم الجود يفقر والإقدام قتال[333]

ووجه التنبيه أن الاستنباط في الأصل هو استخراج الماء من العين يقال: نبض الماء من العين أي خرج، واستنبطه أي: استخرجه[21ب]، ففيه كما ترى تعب ونصب لا يخفى ، والتعليق بالوصف يشعر بالعلية؛ أي خص هؤلاء بالتوفيق الذي هو أعز الأشياء، لأنهم أتعبوا أنفسهم في استخراج المعاني من النصوص واستنباط الأوصاف المؤثرة من الأصول، وإتعاب النفس في سبيل الله لوجه الله أقوى أسباب السعادة وأول أركان السيادة، ومصداق ذلك الإشارة الإلهية بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾[334].

والنكتة الأخرى في إيثار الاستنباط هي التنبيه على أن هؤلاء ما فعلوا ما فعلوا إلا لوجهه الكريم وإلا لما كان سببا لارتفاع أقدارهم، والنكتة الأخرى هي التنبيه على أن تلك الأصول عيون والجامع كون كل منهما معدنا لما هو سبب الحيوة والبقاء، وأن تلك المعاني المستخرجة كالماء والجامع ،كون كل منهما سببا للحيوة، غير أن الماء سبب لحيوة الأشباح، والعلم سبب لحيوة الأرواح، فإن من صار حيا بالعلم لا يموت أبدا، ولهذا المعنى تراهم كثيرا يذكرون الماء ويريدون به العلم والقرآن وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[335]، من أن المراد بالماء القرآن، وبالأودية القلوب ولقد صرح رسول الله ﷺ بهذا المعنى في قوله الكريم: ((الناس كلهم موتى إلا العالمون، والعالمون كلهم موتى إلا العاملون، والعاملون كلهم موتى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم))[336]، ففيه كما ترى تنبيه بل تصريح بأن روح الإنسان هو العلم ورح العلم هو العمل وروح العمل هو الإخلاص، وقال رسول الله

332 ينسبه البعض للإمام الشافعي، إلا أني لم أجده من مصدر علمي موثوق.

333 للمتنبي، أبو العباس أحمد بن عبد السلام الجرّاوي التادلي،(1212/609)،الحماسة المغربية، المحقق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت،1991، 1255/2،

334 السجدة، 24/32

335 الرعد، 17/13

336 قال الضغاني : وهذا حديث مفترى ملحون. كشف الخفاء، العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي،(454/1162)، دار إحياء التراث العربي، 312/2

ﷺ في أول خطبة خطبها بالمدينة: ((ومن يصلح الدين بينه وبين الله في أمره في السر والعلانية لا ينوي بذلك إلا وجه الله يكن له ذكرا في عاجل أمره ودخرا فيما بعد الموت حين يفتقر المرء إلى ما قدم وما كان من سوى ذلك تودّ لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد))[337] الحديث.

فقد ظهر بهذا البرهان الباهر والسلطان الظاهر أن كل علم عملي خلا عن العمل فهو عليه لا له، وأن كل عمل خلا عن الإخلاص فهو عليه لا له، فلا فضيلة في علم خلا عن صاحبه وإنه لا له بل عليه، فإن قيل رفع ما بعد "إلا" في الحديث المذكور ثلاث مرات ينافي قاعدة الاستثناء إذ قد تقرر أنه إذا كان في كلام موجب أي ما لا يكون نفيا ولا استفهاما ولا تخصيصا، فكيف وجّهه، قلنا فيه وجوه، الأول: أن "إلا" ههنا بمعنى غير وموصوفة للمبتدأ أو بدل عنه إلا أنه لما تعذّر ظهور الإعراب على "إلا" أظهروه فيما بعد، والمعنى الناس الذين هم غير العالمين كلهم موتى، الثاني: أن المستثنى محذوف والمذكور خبر مبتدأ محذوف والجملة صفة للمنصوب المقدر تقديره الناس كلهم موتى إلا جماعة هم العالمون.

الثالث: أنه من قبيل الميل لا جانب المعنى،كأنه قيل ما حيي إلا العالمون، فقوله المستنبطين استعارة تصريحية تبعية، وقوله بالتوفيق متعلق بخص من قبيل قوله تعالى:﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[338]، يعني أن الباء داخلة على المقصور دون المقصور عليه، يعني أن التوفيق للاجتهاد المعتبر مقصور على الأوائل، فإن أريد بالأوائل معنى العموم والاطلاق بحيث يندرج فيه المجتهدون من الصحابة والتابعين والأئمة المشهورون ومن تبعهم بإحسان رضوان الله عليهم أجمعين، فالظاهر أن القصر حقيقي؛ إذ التوفيق مخصوص بهم[22أ] لا يتجاوز إلى من عاداهم، وإن أريد بالأوائل ما يناسب المقام ويتبادر إليه الأفهام من أبي حنيفة وأصحابه ﷺ فالظاهر أن القصر إضافي يراد به القصر بالإضافة إلى

337 لم اقف عليه.
338 البقرة، 105/2

من بعدهم لا بالإضافة إلى من سبقهم، وأما جعل الباء داخلة على المقصور عليه وجعل الأوائل مقصورة على التوفيق بمعنى أنهم لا يتجاوزون إلى خلاف التوفيق فليس بشيء.

والتوفيق جعل الأسباب متوافقة والأولى أن يقال أنه جعل الشيء موافقا لآخر، ويقال: وفّقه لكذا أي هيّأه ويسّره، وتوفيق الله عز وجل عبده أن يجعل أفعاله موافقة لأوامره ونواهيه مع بقاء اختياره فيها، ويجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه ويرضاه في دنياه وأخراه، وتعدى باللام يقال وفقه لكذا، وفي الأساس والله يوفق عباده للطاعة وفي الطاعة [339]، فالموفق له ههنا محذوف لوضوحه، ودلالة القرينة عليه، أو مذكور كما سيجيء شرحه، وبالجملة فالتوفيق بحسب أصل اللغة أعم، وله استعمال في الدرجة الثانية؛ لأنهم فسروه في هذا الاستعمال بموافقة إرادة الإنسان قضاء الله وقدره خيرا كانت إرادته أو شرا، فيتناول السعادة والشقاوة، ثم إن له استعمالا ثالثا هو في هذا الاستعمال مخصوص في السعادة حتى إذا أطلق وقيل فلان موفق فمعناه أنه بعّد الله عنه أسباب الشر وهيّأ له أسباب الخير، وبهذا الاعتبار جعله المحققون رأس السعادات ورئيس الخيرات تارة، وأخرى يقولون الذي لا يستغني عنه أحد هو التوفيق، ومن ههنا تراهم يقولون التوفيق بدايته الإسلام وأوسطه الإيمان وغايته الإحسان، فمن دعى به لأحد ما ترك له شيء من الخيرات والسعادات، فالتوفيق إذن له معان ثلاثة بالاعتبارات الثلاثة، وقد جرى فيه تخصيصان كما ترى، فهو في الدرجة الأولى أعم وفي الدرجة الثانية عام وفي الدرجة الثالثة أخص أو خاص.

حتى وضعوا مسائل من كل جلي ودقيق غاية للتخصيص أو التوفيق أي خصصهم تخصيصا منتهيا إلى هذه الغاية أو وفقهم توفيقا منتهيا إليها فالموفق له على الأول محذوف، أي بالتوفيق للاستنباط و الاجتهاد وعلى الثاني مذكور ومعناه بالتوفيق بوضع المسائل، إلا أنه عدل عن اللام إلى حتى تصريحا بتحقق النتيجة وتحقيقا لرتب الثمرة التي هي وضع المسائل وتمهيد الأصول والقواعد والدلائل[22ب]، وتنبيها على التدرج المعتبر في "حتى" يعني أنهم أتعبوا

339 الأساس،347/2.

أنفسهم في الاستنباط وصبروا في هذا الاتعاب حتى تيسر لهم بطريق التدرج هذا المعنى فجعلهم الله عز وجل يهدون بأمره وإذنه لما صبروا، والأحسن أن يقال الموفق له محذوف على كل تقدير والمذكور غاية للتوفيق له، أي خصهم لله عز وجل بالتوفيق للاستنباط حتى وضعوا مسائل كثيرة، إذ الأحسن جعل الشيء موافقا له وغاية التوفيق له، ويجوز أن يراد بالتوفيق التوفيق في الدرجة الأخيرة ويحسن ذكر الغاية إذن، فليتأمل.

وقد يقال التوفيق هنا مطلق والمطلق هنا كناية عن التوفيق الخاص؛ أعني المتعلق بوضع المسائل على النمط الذي اعتبروه في قوله: أن يرى مبصرا ويسمع داع، ولا يخفى أنه بعيد جدا إذ لا يتبادر إليه الفهم، وإن ادعاء الملازمة ههنا سمج جدا فقوله "وضعوا" أي أخرجوا من القوة إلى الفعل.

والمسائل جمع مسألة وهي القضية التي تسأل في العلم ويطلب إثباتها بالحجة فالمركب التام أي الذي [يحتمل الصدق والكذب من حيث أنه مشتمل على الحكم يسمى قضية][340]، ومن حيث أنه يحتمل الصدق و الكذب يسمى خبرا ومن حيث أنه يفيد الحكم أي يقصد به إفادته للحكم يسمى إخبارا، ومن حيث أنه جزء من الدليل يسمى مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل يسمى مطلوبا، ومن حيث أنه يحصل من الدليل يسمى نتيجة، ومن حيث يسأل عنه ويطلب إثباته بالحجة يسمى مسألة، فالذات واحدة واختلاف العبارات إنما هو لاختلاف الاعتبارات والتعبير عن الأمور المستخرجة بالمسائل إشعار بأنها أمور مهمة اشتد احتياج الأمة إليها.

حتى أنهم يسألون عنها ويفتشون تفتيش المحتاج عن المحتاج إليه ورمز خفي إلى أن مستنبطاتهم أمور قوية مؤيدة بالحجة والبرهان والتنكير في مسائل للتكثير على قوله تعالى: ﴿فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ﴾[341] وجمع القلة هنا مستعار للكثرة؛ إذ كثير ما يستعار أحدهما للآخر وقرينة المقام ناطقة بهذا المرام، بل المقام ينادى عليه بصوت رفيع إذ لا معنى لقوله وخص هؤلاء بالتوفيق حتى وضعوا مسائل قليلة، فإنه لا يقبله ذوق سليم ولا يستحسنه ذو فطرة سليمة والعصر

340 ع: -

341 فاطر، 4/35

المذكور أيضا شاهد صدق على أن المراد بجمع القلة الكثرة، وأن التنكير للتكثير، إذ تخصيص الأوائل بالتوفيق لوضع المسائل وجعلهم متفردين بذلك تنبيه على أن المتأخرين وإن بالغوا في سعيهم وألحو في اجتهادهم لم يتجاوزوا موضوعات الأوائل، بل كل ما أخرجوه من القوة إلى الفعل، فهو مندرج تحت مجملات تلك المسائل أو مستفاد مما مهدوه من الدلائل والضوابط، فالقول بأن المسائل هنا للقلة وتنكيرها مع كثرتها إشارة إلى أنها مع كثرتها قليلة بالإضافة إلى ما يمكن من الواقعات [23أ] الخارجة عن تحت الحصر كما أشار إليه، فقوله "غير أن الحوادث" إلى قوله "نطاق الموضوع" ليس بشيء، وأما قوله "من كل جلي ودقيق" فكلمة "من" فيه يحتمل أن تكون بيانية بيانا للمسائل، أي وضعوا مسائل هي كل جلي ودقيق، ومبنى الأمر على الادعاء؛ فليس في لفظ "كل" معنى إلا رآه ،والنكتة في هذا الادعاء هو الإشعار بكثرة المسائل المستنبطة، وهذه أيضا قرينة صادقة على أن المسائل ههنا للكثرة ، فليتأمل.

بل في الكلام إشارة إلى دقيقة شرعية وتنبيه على حل عقدة دينية: أما الأول: فهو أنه لا يجوز للعامي أن يأخذ في بعض المسائل مذهب إمامه وفي بعضها مذهب إمام آخر، إذ قدّمناك على أنه يجب على كل أحد أن يعتقد أن قول إمامه في موضع الخلاف صواب وأن قول غيره خطأ، فالعامي إذا اتصف بهذا الاعتقاد فلا يجوز أن يترك الصواب ويعمل بالخطأ، ولا ضرورة له في العدول عن طريقة إمامه إلى غيره؛ إذ المسائل المحتاج إليها استنبطها إمامه فلا حاجة له إلى الغير، ووجه الإشارة أن المسائل كلها جليها وخفيها مستنبطة فأي حاجة له إلى غيره، قال إمام الحرمين[342] رفع الله ذكره في الدارين: لا يجوز للعامي أن ينتحل في بعض المسائل مذهب الشافعي وفي بعضها مذهب أبي حنيفة ﷺ، وكذا مذهب غيرهما من الأئمة بل يجب عليه حتما أن يتعين مذهبا من هذه المذاهب في جميع الوقائع

342 إمام الحرمين، أبو المعالي عبدالملك ابن الإمام أبي مُحَمَّد،عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن مُحَمَّد بن حيويه الجويني، (1085/487)، الإمام الكبير شيخ الشافعية،صاحب التصانيف، قال السمعاني: كان إمام الأئمة على الإطلاق، المجمع على إمامته شرقا وغربا، لم تر العيون مثله، له مصنفات كثيرة منها : غياث الأمم والتياث الظلم، البرهان في أصول الفقه.الأعلام للزركلي، 160/4. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز(1347/784)،سير أعلام النبلاء تحقيق : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، 1985، 17/14

والفروع؛ إذ لو جوزنا ذلك لأدّى إلى الخبط والخروج عن الضبط، وحاصله يرجع إلى نفي التكاليف؛ لأنه إن شاء مال إلى الحل وإن شاء مال إلى الحرمة، وفي ذلك إعدام التكاليف وإبطال فائدته واستئصال قاعدته.

وأما الثاني: فلنذكر أولا حاصل العقدة ثم نذكر حلها، ووجه التنبيه على حلها، أما العقدة؛ فحاصلها أنه كيف منع العوام عن الأخذ في بعض المسائل بمذهب إمامه وفي بعضها بمذهب إمام آخر، والحال أن هذا خلاف ما عليه الصحابة والتابعون ﷺ، أليس في عهدهم كان كل أحد مخيرا بين أن يأخذ في بعض الوقائع بمذهب الصديق ﷺ وفي البعض بمذهب الفاروق ﷺ، وكذا الأمر في عامة الصحابة في كافة الوقائع ولم يمنع أحد منهم أحدا من ذلك، فإذا جاز مثل ذلك فيما بينهم مع أنهم أفضل وأعلى من هؤلاء الأئمة فلم لا يجوز مثله في هذه المذاهب اللاحقة.

وأما وجه التنبيه على حلها في كلام المصنف رحمه الله؛ فهو أن كلا من هؤلاء الأئمة استخرج أصوله وافية وقواعد حاضرة؛ بحيث لا مساغ لمن التزم طريقهم للخروج عن مذهبه بخلاف الأئمة الماضية، فإن الأمر هناك ليس كذلك، قال إمام الحرمين رفع الله ذكره في الدارين: أصول الصاحبة ﷺ أجمعين لم تكن كافية لعامة الوقائع شاملة لكافة المسائل مستغرقة لجميع التفاريق مستوحية لكل التفاصيل؛ لأنهم أسّسوا الأساس وأصلوا الأصول ومهدوا القواعد ولم يتفرغوا إلى تفريع التفاريع وتفصيل التفاصيل، فمذهب الصديق ﷺ لم يكن كافيا لجميع الوقائع وكذا مذهب عامة الصحابة ﷺ أجمعين، فلمكان الضرورة جوزت للمقلدين متابعة البعض في بعض الوقائع ومتابعة غيره في البعض الآخر، أما في زماننا فمذاهب الأئمة كافية مستغرقة للكل فإنه ما من واقعة وإلا و يوجد حكمها في كل من هذه المذاهب إما تصريحا أو تخريجا، فلا يجوز للعوام إذن أن ينقض تقليده الذي وجب عليه بالتزامه، وإلا لبطلت قاعدة التكليف كما سبق تفصيله.

وأما الخلفاء الراشدون ﷺ فكانوا مشغولين بتأكيد عُرى الدين والذب عن حومة الإسلام وإيضاح اليقين، وحين انتقل رسول الله ﷺ إلى رضوان الله وقضى نحبه في جنب الله؛ وآلت الإمامة إلى الصديق ﷺ؛ تصدى لنصرة

الشريعة وحفظ الحوزة، ونزلت إذ ذاك من الوقائع ما لو نزلت بالجبال الراسيات لأذابتها، فلم يتفرغ للتفريع والتفصيل والتخريج بحيث يفي بجميع الوقائع؛ بل اشتغل باستمالة القلوب واستعطاف الجوانب وقتال أهل الردة ومانعي الزكاة؛ حتى آضت الشريعة إلى مآبها واستقرت على طراوتها وبهائها، وأما الفاروق ﷺ فقد اشتغل بفتح البلاد وتطهير الأرض من أهل الجحود والعناد وقمع أرباب المعرة والفساد، وكذا غيرهما لم يتفرغوا لتمهيد الأصول والقواعد من جهة اشتغالهم بمصالح الدين وتسديد طوائف المسلمين، فلما لم تكن أصول هؤلاء وافية لم يجب على العوام التزام طريق أحدهم، ثم جاء بعد ذلك أبو حنيفة ﷺ وعين الأصول والقواعد الكلية [23ب] وفرع الفروع وفصل المسائل بحيث لا تعد ولا تحصى، واعتبر دقائق في المسائل بحيث يتحير العقلاء فيها، ولم يترك شعر العلوم إلا مسقوفا، واستغرق عمره في ذلك إلى حيث يحصل لكل تابع بمتابعته الخلاص عن الخزي والنكال؛ ويتم لكل مستكمل ترقيه إلى مدارج الكمال، وكذا غيره من الأئمة المشهورين ﷺ أجمعين.

ويحتمل أن تكون ابتدائية؛ أي مسائل مأخوذة من كل جلي ودقيق، فالظرف وصف لمسائل كما قدرناه، لا حال منه ولا متعلق ب "وضعوا" كما توهم البعض، لأن وضع منه معناه حط من درجته؛ كذا ذكره الجوهري[343]، وجعلها للتبعيض ليس بشيء، وفي النهاية المراد بالجلي القياسات، وبالدقيق الاستحسانات، واعترض عليه شارح آخر بأن تفسير الجلي بالقياسات غير صحيح؛ إذ القياس قد يكون في غاية الدقة، وبأن الغرض ادعاء موضعية كل المسائل، فالتخصيص بالقياس والاستحسان؛ يخرج المسائل الثابتة بعبارة النص وإشارته ودلالته واقتضاءه انتهى، وكلاهما فاسد، أما الأول: فلأن القياس وإن دقَّ إلا أنه بالإضافة إلى الاستحسان جلي، إذ الاستحسان أدق وأخفى، وأما الثاني: فلأن الكلام فيما لا نص فيه،كما ينادى عليه بصوت رفيع، قوله فيما لم يؤثر عنه، والجلاء أعم من أن يكون باعتبار التخريج أو باعتبار التصوير وكذا الدقة والخفاء، وفي بعض النسخ من كل جليل ودقيق وهذا أولى، إذ

343 الصحاح، 1300/3

الدقيق يقابل بالجليل، يقال جلائل النعم ودقائقها، وأم الجلي فيقابل بالخفي، وكان المصنف ذكر الجليل مكان الجلي إذ المتبادر إلى الفهم من الجليل العظيم وهو لا يناسب المقام، ثم ذكر الدقيق مكان الخفي؛ إذ هو أبلغ إذ الدقة فوق الخفاء، إذ قد يكون الشيء خفيا ولا دقة له بخلاف الدقيق فإنه خفي يكون فيه مع خفائه دقة فليتأمل.

وأما كمية تلك المسائل الموضوعة فلا يعلمها إلا علام الغيوب، وقد يقال هي ألف ألف مسألة ومائة ألف وسبعون ألف ونيف، ويروى أن أبا حنيفة رحمه الله موضوعاته في الفقه ثلاثة وثمانون ألفا، ثمانية وثلاثون أصلا في العبادات وخمسة وأربعون أصلا في المعاملات، وفي رواية كلها ستون ألفا [24أ].

غير أن الحوادث متعاقبة الوقوع استثناء منقطع عن ما قبله واستدراك منه ورفع لتوهم ينشأ من الكلام السابق، وحاصل السؤال أن الأوائل لما وضعوا المسائل بقسميها جليها وخفيها كانت المسائل كلها موضوعة فلا معنى بعد ذلك للاشتغال بالاستنباط والاستخراج، إذ الموضوعات شاملة والمستنبطات وافية فلا فضل للمتأخرين إذن، بل لا حاجة إلى التصنيف، فلا حاجة إلى صرف عيان العناية إلى تأليف كتاب الهداية، وحاصل الجواب بأن الحوادث تحدث ساعة إثر ساعة، والنوازل تنزل حينا غُبَّ حين، ولا يحيط بالكل نطاق الموضوعات، ولا يتناول الجميع ضوابط المنصوصات، فوقع الاحتياج إذن إلى وضع آخر حسب تجدد الحادث وطبق نزول النازل، لكن هذا أيضا في التحقيق غير خارج عن القواعد التي وضعوها والضوابط التي ضبطوها، غاية الأمر أن البعض بطريق التصريح والبعض بطريق الإشارة، فلولا تمهيدهم لتلك القواعد لما حصل هذا الاهتداء ولولا تأسيسهم لتلك الضوابط لما تيسر هذا الاقتدار، فالكل إذن يرجع إليهم والتعويل في الكل عليهم فللأوائل شرف التأسيس والتأصيل وللأواخر رتبة التفريع والتفصيل، بل رتبة التتميم والتكميل فلهذا كثرت الفتاوى والتصنيفات، فللأوائل إذن الأجر السني والذكر العلي، فههنا أمور أربعة بها يتم الجواب وتندفع الشبهة المذكورة.

الأول: أن الحوادث غير متناهية وموضوعاتهم غير وافية، وإليه الإشارة بقوله "غير أن الحوادث" إلى قوله "نطاق الموضوع".

الثاني: أن الاستنباط بعدهم أمر لابد منه، لكن من أصولهم وضوابطهم، وإليه الإشارة بقوله "واقتناص" إلى قوله "من الموارد".

الثالث: أن الاستنباط والأخذ من ضوابطهم إنما يكون بعد العلم بالعلة المتحدة الجامعة بطريق القياس وإليه الإشارة بقوله "والاعتبار" إلى قوله "من صنعة الرجال".

الرابع: أن الأخذ من ضوابطهم بطريق القياس المستلزم للعلم بالعلة الجامعة إنما هو الوقوف على مآخذهم التي أخذوا تلك الأصول منها وإليه الاشارة "وبالوقوف" إلى قوله "بالنواجذ" [24ب].

وبالجملة فالجواب إنما يتم إذا لوحظ هذه الأمور المذكورة المستفادة من القرائن المذكورة، فالقرائن المذكورة إذن مسوقة لتتميم الجواب مع زيادة فوائد ستعرفها؛ والله أعلم بالصواب، فقوله "غير" نصب وحركته إعرابية، أو فتح وحركته بنائية، إذ هي مع "أن"؛ فكلمة "غير" كلمة يوصف بها ويستثنى بها، ففي الأول إعرابها تابع لإعراب ما قبلها وفي الثاني إعرابها إعراب ما بعدها إذ لا مانع فيه كما في "إلا" فأظهر فيه النصب على الاستثناء كالذي نحن فيه.

والحوادث جمع حادثة أو جمع حادث لجريه مجرى الأسماء نحو كوامل جمع كامل، وقوله متعاقبة الوقوع أي يقع واحدة عقيب واحدة بحيث لا تخلو ساعة من الوقوع ولا تنتهي سلسلة الوقوع أصلا.

والنوازل يضيق عنها نطاق الموضوع النوازل جمع نازلة وهو ما ينزل شيئا فشيئا، فالأمور التي توجد بعد أن لم تكن موجودة باعتبار حدوثها تسمى حوادث، وباعتبار توهم نزولها تسمى نوازل، فالحوادث والنوازل بالذات واحدة وبالاعتبار اثنان والنطاق بالفارسية كمرُ، والنطاق والمنطقة بمعنى، قال الإمام المرزوقي[344]:"النطاق ما تشد به المرأة

344 المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن،(1030/421)، عالم بالأدب من أهل أصبهان، من كتبه : الأزمنة والأمكنة، الأمالي، شرح المفضليات. الأعلام 212/1.

وسطها وقت العمل"، قال الأصمعي[345]: كانت النساء في القديم[346] يتنطقن بخيط أو تكة، وذات النطاق اسم لأسماء بنت أبي بكر الصديق ﷺ، والمنطقة أخذت من هذا المعنى، والضيق أي ضيق الموضوعات عن النوازل عبارة عن عدم إحاطتها بها؛ إذ الفقه وإن كان مقصورا على البحث عن أحوال المكلفين من حيث يصح ويفسد ويحل ويحرم؛ إلا أن تفاصيلها وجزئياتها إلى قيام الساعة لا تدخل تحت الضبط ولا تندرج في حيز ما خطر ببالهم، وعبر عن الموضوعات بالموضوع لفائدة لفظية وهي حصول السجع والتناسب، ومعنوية وهي التنبيه على أنها بالنسبة إلى ما يتصور من الحوادث والنوازل الممكنة إلى قيام الدهر، كأنها موضوع واحد ففيه تأييد لما هو بصدده من حديث الضيق.

وكلمة "عن" متعلقة "بيضيق" لتضمنه معنى القصور كأنه قيل يقصر عنها، يقال ضاق الوقت عن ذلك، أي لا يسعه، فقوله "نطاق الموضوع" من قبيل لجين الماء والضيق ترشيح للتشبيه، شبه الموضوع من جهة إحاطته بجزئيات كثيرة بالنطاق، ثم أثبت له ما يناسب المشبه به وهو الضيق [25أ]، فالضيق ترشيح للتشبيه، ويجوز أن يكون نطاق الموضوع مكنية وتخييلية، شبّه الموضوع بذي نطاق من جهة أن له بيانا وافيا فأثبت له النطاق تخييلا، فالضيق إذن ترشيح أو للاستعارة.

واقتناص الشوارد بالاقتباس من الموارد رفع مبتدأ وخبره الظرف المذكور بعده والجملة معترضة أو حالية على نمط قولهم أتيتك والجيش قادم، وقيل: عطف على قوله خص الخ، أو نصب عطف على الحوادث كالنوازل لأن هذا من تتمة الاستدراك المذكور على ما قررناه، والاقتناص الاصطياد، في الصحاح[347]:القنص بالتسكين مصدره قنصه أي صاده، واقتنصه أي اصطاده، وتقنصه أي تصيده، والشوارد جمع شاردة من شرد البعير إذا نفر من حد ضرب وشرد البعير يشرد شرودا وشرادا فهو شارد وشرود والجمع شرد، مثل خادم وخدم وغائب وغيب والتشريد الطرد وفي التنزيل

345 الأصمعي، عبدالملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، (831/216)، راوية العرب وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبيان، نسبته إلى جده أصمع، ومولده ووفاته بالبصرة، تصانيفه كثيرة منها : الإبل ،والأضداد وغيرها . الزركلي، الأعلام. 162/4

346 ع: -

347 الصحاح، 1054/3

﴿فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ﴾[348] أي فرق شملهم وبدد جمعهم والشريد الطريد، وبنو الشريد بطن من سليم، فالمراد بالاقتناص الأخذ والتحصيل وبالشوارد الدقائق والحقائق، شبهت تلك الحقائق والدقائق بالصيود الوحشية والوحوش النوافر، والجامع ميل النفس ووفور الرغبة وصعوبة الإدراك وتعسر الوصول وهذا جامع لطيف، وقيل الجامع كونه سببا للوصول إلى المقصود، وبالجملة فالشوارد استعارة تصريحية تبعية، وقرينة الاستعارة دلالة المقام، كقولهم قتلت زيدا إذا ضربه ضربا شديدا، والاقتناص ترشيح للاستعارة أو هو استعارة أخرى تصريحية أصلية، فقوله واقتناص الشوارد من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، والاقتباس في الأصل أخذ شعلة من النار والقبس نفس الشعلة، وفي التنزيل: ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ﴾[349] أي بشعلة من النار، يقال اقتبس منه نارا، وأما قولهم اقتبس منه علما، فمبني على التشبيه بالقبس والشعلة في الإضاءة والإنارة، والمراد هنا بالاقتباس الأخذ والاستفادة، والموارد جمع مورد وفيه وجوه:

الأول: أن يراد بالموارد مواضع النصوص الشرعية، كالخمر مثلا، فإنه ورد النص الصريح بحرمتها، فيلحق بها البنج مثلا للاشتراك في العلة وهي الاسكار.

الثاني: أن يراد [25ب] بالموارد مواضع التصريحات، أي المواضع التي صرح بها لأوائل المستنبطون.

الثالث: أن يراد بالموارد الموارد التي يردها الشاربة المتعطشون إلى زلال الماء الذي به الحيوة والبقاء، فإن أريد الأول ففيه وجهان، أحدهما أن يراد بالشوارد الأحكام التي عينها الأوائل المستنبطون كالحكم بأن البنج حرام مثلا، ففي الكلام إذن إشارة إلى أن مثل تلك الأحكام الصادرة عن هؤلاء لا ينجزها المتأخرون بعدهم علما؛ إلا بعد أن يطلعوا على مآخذها، بأن يعلموا أنهم أخذوا الحكم بتحريم البنج من آية الخمر مثلا؛ بأن وجدوا بعد التأمل أن العلة في تحريم الخمر هي الإسكار ووجدوا هذه العلة موجودة في البنج فألحقوه بها وحكموا عليه بالحرمة، وقبل الوقوف على المآخذ وإن علموا أنه حرام لكنه علم تقليدي مبني على التقليد البحت ولا عبرة به، فأما بعد الوقوف على المآخذ فالعلم

348 الأنفال، 57/8

349 طه، 10/20

برهاني مستند إلى التحقيق الصرف، وإليه الإشارة بقوله "وبالوقوف على المآخذ "ففي الكلام إشارة إلى ما يروى عن أبي حنيفة رحمه الله من قوله: "لا يحل لأحد أن يفت بقولنا مالم يعلم أنه من أين قلنا".

وثانيهما أن يراد بالشوارد الأحكام الغريبة التي لم يرد فيها من الأوائل تصريح بها ولا إشارة إليها، لكنهم إن تأملوا في موارد النصوص الشرعية اطلعوا عليها بعد التأمل الوافر، ولفظ الشوارد استعار به، وإن أريد به الثاني؛ ففي الكلام إشارة إلى أن المتأخرين اللاحقين بعد الأوائل؛ وإن كثرت تصنيفاتهم في الفقه وتكثرت إطلاقاتهم، وشاع إطلاق القول منهم بأن هذا حلال وهذا حرام وهذا جائز وهذا غير جائز، إلا أن هؤلاء مقلدون يقلدون الأوائل في هذه الإطلاقات، فمن علم الجواز واللاجواز بأخبارهم وإطلاقاتهم هذه فعلمه إنما يعتبر إذ اطلع على مواضع تصريحات الأوائل الذين هؤلاء يقلدونهم، لأن مثل هذا العلم لا يحصل إلا بعد سبر الكتب الماضية والتفتيش البليغ في الأدلة، ومثل هذا يوجب الإتقان والتكميل.

ففرق بين من سمع عن أبي حنيفة رحمه الله أن هذا جائز وبين من يسمع عن من يروي عنه، وكذا الأمر في الصحابة والرواية إلى أن تنتهي السلسلة إلى من يسمع عن رسول الله بلا واسطة، وإن أريد به الثالث ففي الكلام إشارة إلى أنه لابد في الاستنباط من نفس يقظى وذهن وقاد وفكر نقّاد وخاطر درّاك؛ [26أ] يتفطن للدقائق والحقائق بسرعة بحيث يقدر على الأمور العجيبة ويتمكن من الأعمال الغريبة مثل إخراج النار من مجتمع الماء ونحو ذلك من الأشياء، فالموارد إذن استعارة تصريحية تبعية، شبّه مورد النصوص بمورد الشاربة إذ يخرج من كل منهما ما هو سبب الحيوة والبقاء، ففيه تشبيه لمآخذ العلوم بمخرج الماء للعلوم بالمياه، ووجه الشبه ظاهر، وذكر كل من الاقتناص والشوارد ترشيح، وفي الكلام نوع إيماء إلى ما اشتهر من أن وقت اصطياد الصيود الوحشية هو وقت اجتماعها على مورد الماء؛ إذ هو وقت الغفلة والاشتغال بالشرب.

ثم في الكلام إشارة إلى تشبيه المطالب العلمية بالصيود الوحشية، أي ينبغي أن تكون المطالب العلمية عند المجتهد كالصيود الوحشية في وفور الرغبة وشدة الحرص على الأخذ والتحصيل، أي ينبغي أن يكون المجتهد كالصياد لا يتقاعد عن الطلب ساعة، ولا يستريح عن حيلة الأخذ لحظة كما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام:((الحكمة ضالة المؤمن))[350] فينبغي أن تكون همته مصروفة إلى صيدها وربطها وقلبه مشغوفا بقيدها وضبطها، بل الكلام إشارة إلى أن المجتهد ينبغي أن يكون له ذهن كالنار في الحدة والاشتعال والوقود وكالماء في سرعة الوصول والانقياد والنفود، وفي خطبة الكشاف مشتعل القريحة وقادها مسترسل الطبيعة منقادها.

والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال الكلام ههنا كالكلام في الاقتناص عطفا وإعرابا، ومنهم من يجوز عطف الاعتبار على الاقتناص عطف المفرد على المفرد ويجعل الظرف الأول، أعني قوله بالاقتباس ظرفا لغوا متعلقا، والظرف الأخير أعني قوله "من صنعة الرجال" خبر قوله واقتناص الشوارد، ويجوز أيضا أن يكون الاعتبار مجرورا معطوفا على الاقتنا، ويجعل الظرف الأخير خبر الاقتناص، ولا يخفى ما فيه من بتر النظم وتخريب التركيب، فالذي يقتضيه الطبع السليم ولا ينبئك مثل عليم أن الاعتبار مبتدأ ومن صنعة الرجال خبره، والغرض من سوق هذه الجملة ما قررناه سابقا والاعتبار رد الشيء إلى نظيره وإلحاق المثل بمثله وإجراء الحكم عليه.

وبعبارة أخرى [26ب] الاعتبار العبور من المذكور إلى المتروك، وبعبارة أخرى الاعتبار العبور من الظاهر إلى الباطن، وبعبارة أخرى الاعتبار الانتقال من المعلوم إلى المجهول ومن المكشوف إلى المستور فقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[351]اعبتار، وقال عز قوله: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي

350 الحديث كما رواه ابن ماجه في سننه : حدثنا عبد الرحمن بن عبد الوهاب . حدثنا عبد الله بن نمير عن إبراهيم بن الفضل عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (الكلمة الحكمة ضالة المؤمن . حيثما وجدها فهو أحق بها)، قال الألباني : ضعيف جدا. ابن ماجه ، مُحَمَّد بن يزيد أبو عبدالله، سنن ابن ماجه، تحقيق : مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ، بيروت، 1395/2.

351 الأعراف، 143/7

الْأَبْصَارِ﴾[352] فإن العقلاء إذا نظروا في مبدأ التخريب علموا بعقولهم أن من خصه الله عز وجل بالتأييد والنصرة لا يغلبه غالب، وأن مُحَمَّد ﷺ هو المنصور الذي أعز الله أنصاره وخص بالنصر والتأييد جنوده وأعوانه، ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾[353]، ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾[354]، فطريق العقل إذن الرجوع إلى جنابه والالتجاء إلى عتبة بابه، ومن تأمل مواقع هذه الكلمة في القرآن تبين عنده أن الاعتبار حتم مقضي بالبينة والبرهان ولقد رمز إلى هذه الدقيقة بعض أرباب العرفان بقوله:

خوشبران باشد كه سرداران كعبه امد در حديث ديكران

لأن تأثير هذا الأسلوب في النفوس أشد وأقوى من تأثير التصريح بذلك، إذ هو من قبيل العلم بالبينة والبرهان، فقوله "والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال" معناه أن إلحاق الشيء بنظيره وإجراء حكمه عليه فإنما هو من حرفة الكاملين في الرجولية الجامعين لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال؛ أعني العلم والذكاء والضبط والسقط وبذل الوسع والاجتهاد ونحو ذلك، لا القاصرين في الذكاء المتقاعدين عن الجد والغناء[355]، العاجزين عن تحمل المشقة والعناء، فإن هؤلاء بمنزلة النساء في الجبن والضعف والفتور، ومن لم يجعل لله له نورا فماله من نور، وبالجملة ففي الكلام رمز إلى أمور؛ منها: التنبيه على الجواب من الطعن المشهور على الحنفية، حتى أن العلماء واصحاب الحديث سمّوا هؤلاء أصحاب الرأي، قائلين بأن هؤلاء يضعون الأحكام على ما تقتضيه آراؤهم، فإن وافقت الأخبار أي أحاديث رسول الله ﷺ قبلوها وإلا زيفوها، فهم يعتبرون آراءهم [27أ] ويقدمونها على الأحاديث، وحاصل الدفع أن الاعتبار أعني رد الأشياء إلى نظائرها وإجراء حكمها فيها إنما هو من صنعة الرجال وحرفة أهل الكمال، فهو فضيلة لا ينالها إلا الأوحد من الآحاد، فلا معنى

352 الحشر، 2/59

353 المجادلة، 21/58

354 المائدة، 56/5

355 قوله عن الجد والغناء :الجد بكسر الجيم السعي ، وبالفتح التحبب والسعادة وكلاهما جائز ههنا ، والغناء بكسر الغين معناه اليسار ن وهو وإن كان مقصورا إلا أن الأحسن ههنا أن يقرأ ممدودا ، أما أولا فللازدواج ، وأما ثانيا فلأن الأحسن أن يكون الغنى ممدودا.(حاشية المصنف)

للتعبير بها، ومنها أنه إشارة إلى قوله تعالى:﴿فاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[356] فأصحاب الاعتبار إنما هم أولو الأيدي والأبصار، ومنها أنه لما رغب في الضبط والاتقان في ضمن حديث الاقتناص والاقتباس حاول الآن أن ينبه على الأمر، وإن كان كذلك إلا أن هذه الرتبة لا ينالها كل أبي الهوس إذ ليس الأمر بالهوينا[357]، وإنما ذلك من صفات أهل الرجولية الذين هم شيمهم الصبر على العناء، والاتصاف بكمال السقط والذكاء، فلكل عمل رجال، للحرب رجال خلقو لها فاشمأز البطالون وتشمر البطلون.

فلو كان كسب العلم أسهل حرفة لما كان ذو جهل على الأرض في الزمن[358]

وقد يقال المجتهد قسمان، مجتهد مطلق، كالأئمة الأربعة ﷺ، وهذا القسم يخرج ما هو مناط الحكم ثم يفرع عليه، ومجتهد مقيد في مذهب إمامه، وهذا القسم يخرج الفروع على أصل إمامه ولا يتجاسر على الخروج من قواعده وأصوله، فالجملة الأولى أعني قوله "واقتناص" الخ إشارة إلى وظيفة القسم الأول، والجملة الثانية أعني قوله "والاعتبار" الخ، إشارة إلى وظيفة القسم الثاني، فالاعتبار كما ذكرنا هو رد الشيء إلى نظيره، من قولهم اعتبرت الشيء إذا نظرت إليه وراعيت حاله فهو متعد بنفسه، وكان ينبغي أن يقول والاعتبار للأمثال؛ لأن إعمال المصدر المعرف باللام ضعيف، إلا أن المصنف عدّاه بالياء بتضمين معنى القياس تكثيرا للمعنى تقليلا للفظ، فإن قيل الأمثال مقيس عليها واعتبار بتضمين معنى القياس وإلا لعداه بعلى، يقاس على الشيء ولا يقال قاس به، قلنا إنما هو بالنظر إلى أصل اللغة لأن صلته في اللغة هي الباء، يقال قس النعل بالنعل أي قدره به، إلا أن الفقهاء أن القياس مظهر لا [27ب]مثبت،

356 الحشر،2/59

357 قوله بالهوينا :الهوينا تصغير الهوى والهوى تأنيث الأهون ، ويجوز تكون هوى فُعلى كبُشرى اسما مبنيا من الهينة وهي السكون ، فعلى هذا هوى ليس تأنيث الأهون ، كذا ذكره الإمام المرزوقي رحمه الله (حاشية المصنف)

358 ينسب هذا البيت إلى علي بن أبي طالب ، لكن لم أجد مصدرا علميا يوثّقه.

وحاولوا الاشعار بهذا المعنى عدوه بعلى وجعلوه صلة له بتضمين معنى البناء رمزا إلى ما ذكرناه، وفي الصحاح يقال: قست الشيء بغيره وعلى غيره قياسا وقيسا إذا قدرته على مثاله[359]، وعلى هذا فلا إشكال.

والأمثال جمع مِثل كالأضداد جمع ضد، والأنداد جمع ند، لا جمع مَثَل، كالأعمال جمع عمل، **وبالوقوف** والاطلاع **على المآخذ** أي مآخذ المسائل جمع مأخذ كالمهالك جمع مهلك وكالمدارك جمع مدرك، **يعض عليها** أي على المسائل **بالنواجذ**، الظرف الأول أعني قوله بالوقوف متعلق بقوله "يعض" تعلق السببية، قُدِّم عليه لإفادة القصر فيلائم الاسمين السابقين المشتملين على الحصر المستفاد من المصدر المعرف بالإضافة في الأولى وباللام في الثانية، والظرف الثاني أيضا أعني قوله "بالنواجذ" متعلق به تعلق الصلة، يقال عض في العلم بناجذه، فلا يكون من قبيل تعلق الجارّين بفعل واحد من جهة واحدة، مثل مررت بزيد لعمر، بل الجهة مختلفة، وظاهر كلام الصحاح مشعر بأن الباء زائدة مثل علمه وعلم، لأنه قال يقال عضه وعض به، ويجوز أن يكون الظرف الأول متعلقا به بعد اعتبار تقيده بالثاني من جهة المعنى على نمط قوله تعالى: لَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ﴿ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا﴾[360] أي العض الذي هو بالنواجذ إنما هو بالوقوف على المآخذ فيكون من قبيل قولهم أكلت من بستانك من ثمر، على ما أشار إليه صاحب الكشاف.

والنواجذ جمع ناجذ لكونه اسما لا صفة، والناجذ آخر الأسنان، في الصحاح[361]: الناجذ آخر الأضراس وللإنسان أربعة نواجذ في أقصى الأسنان بعد الإرحاء ويسمى ضرس الحلم إذ هو ينبت بعد البلوغ وكمال العقل، يقال ضحك حتى بدت نواجذه إذ استغرب فيه، وبالجملة فالعض بالنواجذ عبارة عن التناول التام، يقال الشر أبدى ناجذيه إذا قوي واشتد، وهو عبارة عن الإتقان والإحكام، يقال عض في العلم بناجذه أي أتقنه، وضمير عليها راجع

359 الصحاح، 967/3
360 البقرة، 25/2
361 الصحاح، 571/2

إلى المآخذ أو إلى الشوارد أو إلى الحوادث أو إلى المسائل بقرينة دلالة المآخذ، وأحسن الوجوه هذا لا الأول كما زعمه بعضهم إذ مجرد الوقوف على المآخذ لا يوجب إتقانه، وهو ظاهر، نعم بالوقوف على المآخذ يحصل إتقان المسألة، وأما أن الغرض من سوق هذه الجملة أي شيء ففيه وجوه، الأول أن الغرض هو التنبيه على وجوب النظر في الدلائل، كما أن الغرض من الأولى وهي المصدرة بالاقتناص هو الترغيب في ضبط المسائل، [28أ] ومن الثانية وهي المصدرة بالاعتبار، التحريض على إلحاق النظائر بالنظائر.

الثاني أن الغرض هو الدفع أي دفع سؤال مقدر حاصله أنا سلمنا أن موضوعات الأوائل غير وافية بجميع الحوادث لتجددها ساعة فساعة وأن هذا المعنى يقتضي الاشتغال بالاستنباط بعده وبالتصنيف المفيد له، لكن هل أنت أهل لذلك حتى تجترئ عليه؟ وحاصل الدفع نعم، إذ الأوائل لم يقع صنيعهم على ما عليه من الحسن والإحكام إلا من جهة وقوفهم على مآخذ الأحكام، ونحن مشاركون لهم في هذا المرام نحن رجال وهم رجال والفضل بيد الله يأتيه من يشاء، الثالث أن الغرض هو التأكيد للجملة السابقة؛ لأنه لما تبين أن الاستنباط من صنعة الرجال أكده بحديث العض بالنواجذ الذي لا يكون إلا للرجال، الرابع أن الغرض هو التعليل كأنه قيل إنما شرطت الرجولية في هذا المقام إذ لا عبرة بعلم الإتقان فيه ومثل هذا العلم المقرون بالإتقان لا يوجد بدون الرجولية، وأنت بعد خبرتك بجميع ما سبق لعلك لا يخفى عليك ما هو الأوجه من هذه الأوجه، وأما قوله "وبالوقوف" فقيل يجوز أن يكون معطوفا على قوله "من صنعة الرجال" خبرا ثانيا للاعتبار، والجملة أعني "يعض عليها بالنواجذ" جملة حالية وهو خلاف الظاهر.

وقد جرى على الوعد في مبدأ بداية المبتدي الظاهر أنه جملة حالية على نمط قولهم أتيتك والجيش قادم، فلا بد من إضمار إظهارا الذي الحال كأنه قيل: حالي ما جرى وقد جرى على الوعد، أو الجملة خالية عن الضمير الراجع إلى ذي الحال، أجراه لها مجرى الظرف،كأنه قيل أتيتك و وقت قدوم الجيش، كما صرح به جار الله في المفصل، ويجوز أن يكون معطوفا على مقدر تقديره مضى هذا وقد جرى، وأما تقدير خذ هذا فلا يلائم الحالية ولا العطف، ويمكن

أن يكون معطوفا على ما سبق من حيث المعنى أي مضى ما مضى وقد جرى، وآثر هذه الطريقة في بيان الوعد ولم يقل وعدته إشارة إلى أنه كأنه جريمة صدرت عنه من غير قصد تام، وغريمته صحيحة بمنزلة جريمة جرت على أحد من غير قصد وشعور، وذلك لصعوبة الأمر، وكلمة "على" متعلقة بجرى بملاحظة معنى اللزوم والظرف وهو في مبدأه متعلق بجرى، أي في وقت ابتداءه كتابه الموسوم ببداية المبتدي، يقال بدأ الله الخلق وابتدأ [28ب]بمعنى، والجمع بين المبدأ والبداية والمبتدي.

أن أشرحها بتوفيق الله عز وجل شرحا أرسمه بكفاية المنتهى. "أن أشرحها" نصب مفعول الوعد مع كونه معرف باللام، والأوجه أن يجعل نصبا بفعل محذوف هو في موقع الجواب لسؤال مقدر تقديره ما وعدتَ، فقيل وعدت أن أشرحها[362]، وهذا وجه جزل، إذ هو من باب الإجمال والتفصيل، و هو باب من البلاغة و فيه تكثير للمعنى و تقليل للفظ، وفيه خلاص عن إعمال المصدر المعرف باللام ويجوز أن يقال: هو خبر مبتدأه محذوف كأنه قيل: ما موعودك فقيل هو أن أشرحها، أي موعودي هذا، و ضمير أشرحها راجع إلى بداية المبتدي، فان قيل فيجب تذكير الضمير اذ هو علم من قبيل طلحة على ما عُرف، قلنا كونه من قبيل طلحة ممنوع، فإن ذاك إنما هو في أعلام الذكور العقلاء خاصة، والسر في ذلك على ما صرح به ابن الحاجب[363] وغيره أن طلحة علم قصد إخراجه عن موضوعه رأسا وجعل مخصوصا بمن هو له، فاضمحلّ التأنيث إذا بالكلية إذن وصار نسيا منسيا وشيئا منفيا، حتى صار المعتبر جانب المعنى فقط؛ و لا كذلك بادشاه.

فإن قيل فيجب أن لا يعتبر التأنيث في منع الصرف مع أنه معتبر على ما عرف في موضوعه، قلنا: مرادهم أنه منسي في حق غيره ومنع الصرف مستثنى من هذا الحكم، وبعض الكوفيين يجوّزون —هذه طلحة– وقالت طلحة، وإن

362 لأنه لما جرى ذكر الوعد تيقّن السامع أن هناك موعودا فبادر إلى السؤال والاستفسار ، فقال ما موعودك فأجبت ، وقيل أن أشرحا (حاشية المصنف)

363 ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، (1249/646)، فقيه مالكي من كبار علماء المالكية، من تصانيفه: الكافية في النحو، والشافية في الصرف وغيرها . الزركلي، الأعلام، 211/4.

كان المدلول مذكرا ، وليس بشيء، ولو سُلِّم أنه من قبيل طلحة فالتأنيث باعتبار أن الكتاب صحيفة، قال الأعرابي ائتني كتابة، فقيل له أليس الكتاب مذكرا فقال أليس بمعنى الصحيفة، وقوله شرحا نصب على أنه مصدر أشرح و ضميرا رسمه راجع الى ما هو المفهوم من الكلام، لأنه لما ذكر أن أشرحها شرحا دل ذلك على أن هناك كتابا هو شرحه المعمول، أو الضمير راجع إلى "شرحا" على قاعدة الاستخدام المذكور في علم البديع بتوفيق الله متعلق بأشرحها، يريد أنه مذكور حين الوعد فيكون من قبيل التعلق بمشيئة الله عز وجل، على مقتضى قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[364] ولهذا المعنى صادف الكتاب شرف الإتمام [29أ] وعدل عن صريح التعليق إلى ذكر التوفيق بهذا الطريق؛ لئلا ينافي لزوم الوعد المذكور، إذ الغرض الذي سيق له الكلام ههنا إنما هو بيان لزوم الوعد المذكور، وفي ذكر التوفيق ههنا نكتة أخرى، وهي التنبيه على أن المصنف أيضا ممن خصه الله عز وجل بالتوفيق كأوائل المستنبطين، بل فيه رمز إلى أنه مقتف لطريق هؤلاء في الاسترشاد من ولي الإرشاد كما كان دأب الأوائل في الاستنباط والاجتهاد.

أرسمه أي أسميه، من رسمت الشيء أعلمته بعلامة يعرف ذلك بتلك العلامة ويتميز بها عن غيره، ومعنى التسمية ب"كفاية المنتهى" أنها كافية لمن حاول أن يصل في الفقه إلى رتبة النهاية بقدر الوسع والطاقة آخذا من كفاه مؤنته، وانتهى الشيء بلغ نهايته، وذكر الكتب الثلاثة وتسميتها بأسمائها المذكورة المشتملة على المراتب الثلاثة تنبيه على كمال مهارته في الفقاهة، حيث اشتغل تارة بالبداية لتربية المبتدئ وتارة بالكفاية لتربية المنتهي وتارة بالهداية لتربية المتوسط، ففيه رمز إلى أنه قادر على تكميل كل ناقص في كل مرتبة، ولا يخفى أن رتبة التكميل إنما هي بعد حصول رتبة الكمال، ثم فيه رمز إلى أنه مقصد لصنوف القصاد ومتكفل بإرشاد أصناف العباد، فله الأقدار على أن يفيض كل مستفيض بقدر حاله، ويتحصل منه مطلوب كل من يرد الترقي إلى مراقي كماله، فهو حقيق بأن يتوجه كل

364 الكهف، 24/23/18

مستكمل نحو بابه، ويطلب كل طالب مطلوبه من جنابه، وفي التسمية بالهداية تنبيه على أن الهداية والإرشاد إنما هو في الاقتصار على القدر المتوسط لا مختصر ليخل ولا مطول ليمل، وإن التطويلات في الكلام الخارجة عن القدر الذي يقتضيه المقام إنما هي أسباب الحرمان عن الوصول إلى المرامي فلا إرشاد أصلا في التطويل بل هو إضلال للمسترشدين عن سواء السبيل.

فشرعت عطف على محذوف، أي لزم عليّ فشرعت، على نمط قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾[365] أي فاختلفوا، فبعث الله **فيه** أي في الشرع المرسوم **والوعد** المذكور، **يسوغ بعض المساغ** أي يجوز بعض التجويز، في الصحاح: سوّغت له ما فعل جوزته له[366]، وفي الأساس: لا يسوغ لك أن تفعل كذا لا يجوز، وسوّغته ما أصاب، جوزته له[367]، وأصله من ساغ له الطعام والشراب، فقوله "والوعد يسوغ" جملة حالية خالية عن الضمير على نمط قولهم: أتيتك والجيش [29ب]قادم فقوله بعض المساغ مصدر من غير لفظ الفعل المذكور، كقوله تعالى: وَاللَّهُ ﴿أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾[368] والتقيد ببعض التجويز فيه وجوه.

الأول: أنه تنبيه على صعوبة الأمر، وتحقيقه أن التصنيف سيّما في الفقه الذي هو العمدة في الأمور الدينية والدنياوية أمر في غاية الصعوبة؛ لا ينبغي للعاقل المنصف المتأمل في عواقب الأمور أن يباشره ويقدم عليه لاشتماله على الآفات الدينية والدنيوية، إذ الإنسان مشتق من النسيان، والفكر لا يخلو عن القصور والنقصان، والقلم قل ما يخلو عن الزلل والطغيان، فيقع خطأ البتة، فكان طعنا له في الدنيا وعقوبة له في الآخرة، فملاحظة هذه الآفة نفسها يمنع العاقل عن الإقدام عليه، إلا أن النظر إلى الوعد السابق يقتضي أن يقدم عليه ويباشره؛ لأن إنجاز الوعد من لوازم

365 البقرة، 213/2
366 الصحاح، 1322/4
367 الأساس، 483/1
368 نوح، 17/71

الإيمان وخلف الوعد دليل على النفاق، ففي الوعد بعض التجويز لا كله، وإنما يكون فيه كل التجويز إذا كان خاليا عن المانع المذكور.

الثاني: أن فيه مُتَضَمّنا لنفسه وبناء لأمره على التواضع يعني أني لست هناك إلا أنه صدر مني وعد يقتضيه، ففي الوعد المذكور بعض التجويز لا كله، وإنما يكون فيه كل التجويز إذا كان خاليا عن المانع المذكور، وهذا ما قاله صاحب النهاية؛ من أنه ببيان أنه لم يستأهل نفسه للشرح، يعني أن المانع وهو عدم الصلاحية موجود إلا أن الوعد يحرضني عليه، ولولاه لامتنعت انتهى، فسقط ما زعمه بعض الشروح من أن هذا فاسد، لأنه ينافي كلام المصنف من قوله غير أن الحوادث إلى ههنا، لأنه ينادي بأعلى صوته في قوله "والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال" مثبتا صلاحيته مدعيا كماله، هذا كلام الشرح الموسوم بغاية البيان[369]، ولعمري هذا البيان هو غائط البيان لا غاية البيان!!، أما أولا: فلأن مبنى الأمر كما نبهناك عليه على التواضع، فكيف يتصور أن هناك تنافيا، وأما ثانيا: فلأنه لا دلالة لقوله والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال على أن صلاحية هذا الأمر إليه؛ بل ليس فيه إلا بيان أن الاستنباط إنما هو وظيفة الكمل والفحول، وأما أن المصنف منهم أو ليس منهم، فهو أمر آخر ولا دلالة للفظ عليه، الثالث: وهو الذي تفرد به غاية البيان، أن موعودي بعض الجائزات والممكنات ومن الجائز وقوع بعض الممكنات وإن لم تقع كلها، فيجوز أن يقع موعودي هذا لأنه بعض الممكنات لا كلها، فوقع الشروع فيه رجاء كونه من ذلك البعض الواقع في الواقع، هذا كلامه، ثم قال هذا مما ظهر لي من الأسرار الربانية والأنوار الإلهية [30أ]، هذا وجهه الذي فكره اقتضاه، وأنت تعلم أن ظاهر كلام المتن يأباه ولا يرضاه[370].

وحين أكاد ظرف للفعل المذكور بعده وهو تثبيت، وهذه جملة فعلية ماضوية معطوفة على "شرعت"، و"أكاد" فعل متكلم من كاد يفعل كذا يكاد يكود كودا ومكادة، أي قارب ولم يفعل، فقوله أكاد من قبيل حكاية

369 لأمير كاتب الأتقاني ، سبقت ترجمته

370 لأنه أسند بعض التجويز إلى الوعد لا إلى الرجاء وهو ظاهر(حاشية المصنف)

الحال الماضية لاستحضار قرب الفراغ على نمط قوله: ولقد أمرّ على اللئيم يسبني[371]، أي مررت، **أتكئ** خبر أكاد، فإنه مضارع منصوب، لأنه في تقدير اسم فاعل منصوب، واسمه ضمير مستتر أي حين أكاد متكئا **عنه**، أي عن الشرح المذكور، وتأليفه متعلق بمحذوف هو حال من ضمير أتكئ أي أتكئ متنحيا عنه، أو متعلق بأتكئ على تضمنه معنى التنحي والتباعد، وفي النهاية عدّى الاتكاء بعن، وإن كان متعديا بعلى لتضمين معنى الفراغ.

واعترض عليه غاية البيان بأنه حينئذ يكون معناه أفرغ فراغ الفراغ، وهذا كما ترى فاسد إذ هو مبني على الجهل بقاعدة التضمين، وقاعدته طريقان، الأول أنه يجعل المذكور أصلا في الكلام والمحذوف قيدا له وفضلة، الثاني عكسه، ولقد أشار إلى القاعدة الأولى صاحب الكشاف فقال في قوله تعالى:﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ﴾[372] أنه تضمين وأن التقدير ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم، وإلى الثانية في قولهم أحمد إليك بقوله إن المعنى أُنهي حمدي إليك، والذي نحن فيه من قبيل الأول تقديره أكاد أتكئ فارغا عنه، لا أن المعنى أفرغ فراغ الفراغ كما توهمه هذا المتوهم، ويجوز أن يكون المعنى ههنا أفرغ عنه متكئا، وتقديره ههنا لتصحيح تعلق الظرف به لا يقتضي ابتداء المذكور بالكلية ولا جعل الثاني بمعنى الفراغ وهذا ظاهر، نعم ترد ههنا مناقشة أخرى؛ وهي أنه يلزم إذن أن يكون قوله اتكاء الفراغ لغوا مستدركا، إذ لا فائدة في قولنا أتكئ فارغا عنه إذ اللاحق مفهوم من السابق فأي فائدة بجبِّ ذكره.

والجواب أن الاستدراك ممنوع إذ الاتكاء حال الفراغ لا يلزم أن يكون اتكاء الفراغ، بل يجوز أن يكون اتكاء الخلاص من التعب والمرض أو لحدوث مرض، فلما كان محتملا احتاج إلى ذكره ليكون تنبيها على أن الاتكاء ليس اتكاء مبنيا على لحوق مرض أو تعب به، ولو سلم فذكره تأكيد كقولهم: ضربت ضربا، غاية الأمر ههنا تركيبا ليس هناك فليتأمل، هذا والوجه الذي يقتضيه الفكر الصائب والرأي الثاقب ههنا أن هذا الظرف وهو عنه متعلق بمضمر

371 البيت لعميرة بن جابر الحنفي، ولقد أمر علي اللئيم يسبني فمضيت ثمّت قلت: لا يعنيني. الميداني، عبدالرحمن بن حسن حبنكة، 1425، البلاغة العربية، دار القلم ، دمشق، الطبعة الأولى، 1996، 442/1

372 البقرة، 185/2

يفسره الظاهر، والتقدير "وحين أكاد أتكئ اتكاء الفراغ عنه" إلا أنه اعتبر الإضمار والتفسير [30ب]رعاية للسجع، فحصل الخلاص من التضمينات والتبعات والتطويلات التي لا طائل تحتها، وأما جعله متعلقا بالمذكور بعده فهو فاسد، إذ يمتنع تقديم معمول المضاف إليه عليه، لاسيما إذا كان المضاف إليه مصدرا معرفا باللام.

اتكاء الفراغ نصب مصدر اتكئ أي أتكئ اتكاء إلا أنه أضاف المصدر إلى الفراغ نفيا لتوهم اتكاء لحوق المرض ونحو ذلك، وتنبيها على أن الاتكاء وترك الاشتغال بالعمل قسمان: اتكاء مبني على الفراغ واتكاء مبني على سائر الجهات حسب ما تعنِ للمشتغل في تضاعيف الاشتغالات، وبالجملة فقرب اتكاء الفراغ كناية عن قرب الإتمام، ولا يخفى عليك وجه دلالة الكلام على هذا المرام، والاتكاء مصدر معتل الفاء وأصله الأوتكاء قلبت وأدغمت.

تبينت أي علمت علما بيّنا لا يحول حوله شك، قال الله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا﴾[373]، أي فاعلموا حاله علما بينا لا يشوبه شك، وقال عز قوله:﴿فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾[374] وقال:﴿كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا﴾[375]كل ذلك أمر بتحصيل علم بيّن لا يشوبه شك فيه، أي في الشرح المرسوم نبذا أي شيئا قليلا، والنبذ القليل من الشيء، ووجه الإطلاق أن القليل نبذ أي يلقى ويطرح عدم مبالاة به وقلة التفات إليه، في الصحاح يقال[376]: ذهب ماله وبقي نبذ منه، وفي رأسه نبذ من شيب، وأصاب الأرض نبذ من مطر، أي شيء يسير **من الإطناب** أي البسط وتطويل الكلام، **وخشيت** أي خفت، معطوف على تبينت، وكان مقتضى البيان أن يكون مصدرا بالفاء؛ إلا أنه اعتمد على التصريح بالعلية بقوله " لأجله" فاستغنى عنه وعدل عن الفاء إلى المذكور، إذ هو أصرح وأدل على المقصود بخلاف الفاء، فإنه كثيرا ما يستعمل لمجرد التعقيب، **أن يهجر لأجله الكتاب** أن يهجر مفعول خشيت بحذف مِن أو بدون حذفه،

373 الحجرات، 6/49
374 النساء، 94/4
375 النساء، 94/4
376 الصحاح، 571/2

يقال خشية وخشي منه، كما يقال علمه وعلم به وسمعه وسمع به، وفي التنزيل:﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[377] وقال:﴿خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ﴾[378]، ولفظ يهجر مبني للمفعول وفاعله لفظ الكتاب.

وأراد بالكتاب الشرح المرسوم، وكان مقتضى الظاهر الإضمار إلا أنه وضع الظاهر موضع الضمير رعاية للسجع ورمزا إلى كماله بدلالة إطلاقه، وإيقاعا لصريح الخشية على صريح الكتاب الكامل الذي هو عين الإرشاد ومحض دعوة العباد، فدفع مهجورية مثل هذا الكتاب ألزم وأوجب فليفهم، وضمير لأجله عائد إلى نبذ، ووسّطه بين الفعل وفاعله رعاية للسجع ومبادرة إلى التصريح بعليته [31أ]، فإن قيل الشيء اليسير من الإطناب لا يصير سببا لمهجورية الكتاب؛ فكيف صح التصريح بعليته، بل كيف صح التعجيل بالتصريح بالعلية بالتوسط؟، قلنا نعم؛ إلا أن غرضه الشكاية من أهل زمانه والتنبيه على قصور هممهم وفتور عزائمهم، حيث يعدون هذا القدر سببا معتبرا في الترك والمهجورية، وأقول: رحم الله المصنف لو أدرك زماننا هذا لرضي عن أهل زمانه ولما شكى عن دهره، فإنه لو جعل جميع العلوم في زماننا لقمة واحدة وأريد أن توضع في فم واحد لما فتح صاحبه فاه لاستغراقه في دنياه وصرف همته إلى ما تشتهيه نفسه وتهواه.

ويروى أن المصنف رحمه الله كان يقرر في نفسه أن يحرر شرحا جامعا واقعا في حد الاقتصاد، إلا أنه لما شرع لم يتمالك أن يمسك نفسه لغلبة سلطان الوقت واستيلاء المعاني الفقهية النابعة من قلبه، فلما شارف الإتمام وشاهد أن فيه شيئا من الإطناب وعاين القصور والفتور في هم الإطناب تغشاها الخشية وذكر الإطناب دون التطويل تنبيه على أنه ليس بتطويل لا فائدة فيه بل تكثير الأدلة وتمهيد الأصول وتفريع المسائل في ضمن تفصيل الأبواب والفصول، فإن قيل قد صرحوا بأن هذه اللفظة أي لأجل كذا إنما يستعمل فيما كان ما بعد اللوم هذه غاية مطلوبة يقصد حصولها

377 فاطر، 28/35
378 ق، 33/50

بخلاف اللام ومن، فإنهما تعمانه وغيره، فكيف صح قوله لأجله والإطناب ليس كذلك؟، قلنا نعم إلا أنه قد شاع في عبارات المصنفين حيث لا مساغ لهذا المعنى.

فصرفت العنان والعناية إلى شرح آخر موسوم بالهداية معطوف على خشيت، والفاء تنبيه عل أن المبادرة إلى مثله واجب؛ لاشتماله على النفع العام الراجع إلى الشريعة والإسلام، لعل أهل الزمان لا يصيرون محرومين عن تلك الفوائد الدينية، ولا يقعون في أودية الحرمان، وفي الكلام تنبيه على أن كلا من الكتابين مقصد حقيق بأن يتوجه إليه ويلقي شراشر الهمة بالكلية عليه، وإن كان متوجها إلى الأول أولا، فلما شاهد المحذور المذكور تركه وتوجه إلى الثاني، وأنه في كل من المسترشدين كان راكبا قوي السير لا ماشيا ضعيف الجري، ففي الكلام تشبيه لنفسه بالراكب، ولترك الأول والاشتغال بالثاني [31ب] بصرف العنان وللشرح الثاني بمقصد حقيق بترك ساير المقاصد وتخصيص الجري والسير إليه.

فقوله "فصرفت العنان" استعارة تصريحية تبعية وذكر العناية والغاية بقوله "إلى شرح آخر" قرينة، ويجوز أن يكون العنان استعارة، شبّه العزيمة بالعنان، والجامع كون كل منهما بيد صاحبه يفعل به ما يشاء، ويصرفه إلى أي جانب يشاء، وتعقيبه بالعناية وتفسيره به قرينة ناطقة سيّما إذا قرن بذكر الغاية، وذكر الصرف ترشيح، ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية، شبّه صورة ترك توجهه إلى الأول، وإقباله إلى الثاني بصورة صرف الراكب عنان فرسه من جانب إلى جانب، تشبيها للهيئة المنتزعة الأولى بالهيئة المنتزعة الثانية، فلا حاجة إذن إلى اعتبار التكلف في المفردات، والعبارة المشهورة في مثل هذا المقام: صرفت عنان العناية بجعل العناية بمنزلة مركوب يوصل إلى المقصود، استعارة بالكتابة وإتيان العنان تخييلا، والمصنف رحمه الله عدل عنها إلى ما ذكر؛ إذ هو أدل على المقصود الذي هو ترك الأول والاشتغال بالثاني،كذا قال بعضهم، والأولى أن يجعل العنان والعناية باقيا على العموم، فإنه أبلغ وعلى المقصود أدل فليتأمل، ثم

إن كلامه تصريح بأن الهداية شرح البداية، مع أنه ينقل عبارات القدوري[379] ويشرح مواضع الخفاء فيها، ومقتضى هذا الكلام أن يكون ضمير قال في عباراته إلى آخر الكتاب راجعا إلى مصنف البداية أو إلى البداية تجوزا فليفهم، وستسمع لهذا الكلام مزيد تحقيق إن شاء الله تعالى.

اجمع فيه هذه الجملة صفة لشرح آخر بعد الصفة الأولى، وعدل عن سنن الأسلوب الأول إلى المضارع؛ لأنه كأنه تنبيه على أن التسمية سابقة على وجود المسمى، وأما الجمع فهو مستقبل وجوده بوجود الكتاب **بتوفيق الله** عز وجل وتيسيره وعونه ونصره وتأييده، وفيه رمز إلى أنه أيضا ممن خصه الله بالتوفيق كالأوائل وقد سبق تفسير التوفيق فيما سبق، وقيل: التوفيق خلق قدرة الطاعة في العبد، والخذلان خلق قدرة المعصية فيه، وفيه نظر، إذ لا نزاع في أن العبد قادر على الأمرين، ومجرد خلق القدرة لا خذلان فيه، إنما الخذلان بمباشرة المعصية وترك الطاعة كما أن التوفيق بمباشرة الطاعة، فلا بد ههنا من قيد آخر هو الفعل والمباشرة.

بين عيون الرواية ومتون الدراية أي أوقع الجمع بين النوعين على نمط قولهم جمع بين الشيئين وهذه عبارة شائعة والمعنى ما ذكرنا، صرّح به صاحب الكشاف وغيره، [32أ] فليس كلمة بين زائدة كما توهمه بعض الناظرين[380]، وعيون الرواية معناه الروايات المختارة للفتوى، فعين كل شيء خلاصته وخياره، ومتون الدراية معناه الأدلة والبراهين التي هي أحكم وأقوى، فإن متن كل شيء أصله وقوته، ومنه سمّي الظهر متنا، إذ به قوام البدن ومتانته، والرواية مصدر رويت الحديث والشعر رواية أي نقلته، والدراية مصدر دريته ودريت به دريا ودِرية ودراية أي علمته، يعني أن كل مسألة من المسائل المروية عن الأوائل المستنبطين صحتها واعتبارها بأمرين؛ الرواية والدراية، أي الدليل الذي يثبت هذه المسألة على ذلك الدليل، فإذا صحت الرواية وقويت الدراية فما بقي شيء بعد ذلك، فوجب

379 القدوري،أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين،(1037/428)،فقيه حنفي ولد ومات في بغداد، انتهت إليه رياسة الحنفية في العراق، من كتبه : مختصر القدوري، والتجريد.الزركلي، الأعلام،212/1

380 قال بعض المشهورين : كلمة بين زائدة ، والمعنى : أجمع العيون والمتون .(حاشية المصنف)

قبول تلك المسألة والمسائل المذكورة في هذا الكتاب كلها كذلك، فلا مجال بعد ذلك للمتعنت الحاسد، وجمع العيون والمتون نظرا إلى تعددها وتكثرها باعتبار المواد والموارد؛ إذ فيه تنبيه على أنه يجوز أن يجتمع في مسألة واحدة روايات مختلفة ودلائل متعددة، فالواجب إذن مطلب ما هو أصح وأقوى ليقع عليه العمل والفتوى، وفي الكلام تنبيه على أن كل ما ذكره من المسائل هو أمر ليس من عند نفسه، إذ هو ليس بمجتهد، بل هو ناقل وراوٍ وليس على الراوي والناقل إلا تصحيح النقل، وقد فعل مع زائد لم يكن واجبا عليه وهو إقامة التنبيه والبرهان، ففيه إشارة إلى أنه ممن عض في [علم الفقه][381] بناجذه لوقوفه و اطلاعه على مآخذه، فالإضافة في عيون الرواية ومتون الدراية لامية ومعناها إزالة الإبهام أو هو من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف بهذا الاعتبار فليتأمل.

تاركا حال من ضمير أجمع وهو أوفق بما قبله، أو من ضمير "فيه" وهو أنسب لما بعده، أو مصدر أي جمعا تاركا.

للزوائد في كل باب من أبواب الرواية والدراية أو كل باب من أبواب الفقه، وتقييد الجمع بترك الزوائد تنبيه على أن امتياز هذا الشرح عن الأول ليس بالجمع المذكور وأن الأول أيضا بهذه المثابة، بل باعتبار تقييده بالترك المذكور، واللام في للزوائد هي اللام التي تزاد في الأفعال والصفات لرتبة العمل، وهي اللام التي اشتهرت في علم النحو بلام تقوية العمل، وهي تزاد في الصفات مطلقا وفي الأفعال بشرط التقدم كقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾[382] وقد يقال الزوائد مصروفة إلى الرواية والدراية، والمراد بالباب كل باب من أبواب الكتاب، يعني أن الكتاب مقصور على الروايات المهمة والأدلة المحكمة غير مشتمل على الزائد على ذلك [32ب].

معرضا حال مترادفة أو متداخلة **عن هذا النوع** الذي اشتمل عليه الشرح الأول.

---

381 ع: -

382 يوسف، 43/12

من الإسهاب وهو التكثير والإكثار في الكلام، ولفظ هذا إشارة إلى قربه، وأنه لم يشتغل بعد بالشرح الثاني ليصير بعيدا، بل إنما عزم عليه كما صرّح به فيما قبله، وفي الكلام تنبيه على أن المتروك ليس مطلق الإطناب بحيث يصير مختصرا مفضيا إلى الإخلال، بل المتروك إنما هو الإطناب الذي لا يفضي إلى الإملال، فهو إذن واقع في حد الاقتصاد ناطق بقدر الاحتياج.

مع ما أنه يشتمل على أصول ينسحب عليها فصول حال متداخلة أو مترادفة، والأوجه أن يجعل الثلاثة حالا من ضمير فيه، وإن كان في الأولين يجوز، إذ الاشتمال صفة الكتاب لا صفة الشخص، أي أجمع فيه العيون والمتون جمعا مفيدا بترك الزوائد والإطناب الذي اشتمل عليه الشرح الأول كائنا مع الاشتمال على أصول وقواعد كثيرة يتفرع عليها فروع كثيرة، يعني أن الجمع المفيد بالترك والإعراض مقيد بمقارنة الاشتمال، يعني أن الفصول وإن طويت فالأصول التي تتفرع عليها الفصول قد ذكرت.

أو مصدر كما أشرنا إليه، فلفظة "ما" في "مع ما" زائدة، وكلمة "مع" اسم لازم للظرفية، فتارة تكون مضافة وتارة تكون مفردة منونة كقوله: "اقتفوا بني حرب وأهواءنا معا"، وبالجملة فكلمة "مع" ظرف ومعناها الزمان المقارن بشيء أو المكان المقارن بشيء، فقولك حينا "معا" معناها الزمان أي في زمان واحد، وقولك كنا معا، معناه المكان أي كنا في مكان واحد، وأما قولك فعلنا معا فيحتمل الأمرين، وأما قوله تعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾[383] فمعية الله عز وجل مجاز عن مقارنة رحمته، وكذا قوله عز طَوله:﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[384] وأما قوله جل طَوله ﴿وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا (هُوَ)[385] مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾[386] فالمعية ههنا مجاز عن حضوره وإحاطة علمه بهم، فإن الله قد أحاط بكل شيء علما، وبهذا يظهر أن ما اشتهر من قولهم أن" مع "لا يدخل إلا على المتبوع

383 النحل، 123/16
384 التوبة، 40/9
385 ر: -
386 المجادلة، 7/58

ليس بشيء، بل التابعية والمتبوعية فيها مفوضة إلى القرائن المقامية، وقد يكون نصبا على الحال، وأما أنه اسم معرب أو مبني ففيه خلاف، وقد حكى سيبويه: "ذهبت من معه"، بالجر، وفي بعض العوارب: "هذا ذكر من معي"، وهذا دليل على أنه معرب كالتنوين في مثل "حينا معا" وقوله ينسحب؛ أي يبتني [33أ].

وأسأل الله أن يوفقني لإتمامها وأن **يختم لي بالسعادة بعد اختتامها** معطوف على صرفت، إلا أنه عدل عن الماض إلى المضارع تنبيها على الاستمرار، أو حال عن ضميره بتقدير المبتدأ، وضمير إتمامها واختتامها راجع إلى الشرح الآخر، والتأنيث باعتبار أنه صحيفة كما نبهناك عليه أو باعتبار الهداية، وفي بعض النسخ لإتمامهما واختتامهما بلفظ التثنية، والأول أولى نظرا إلى السوق والسياق السابق، والثاني أولى إذ الإتمام في الشرحين كليهما مطلوب، ولأن الغاية المذكورة بقوله حتى أنّ من سَمَت همته إلى الآخر أظهر في الرتب على إتمام الشرحين، وأما الترجيح بأن جميع الضمائر العائدة إلى الشرح الآخر كان بلفظ المذكر المؤنث فليس بشيء، فقوله: ويختم لي بالسعادة، تنبيه على أن المطلوب ختم عمره على السعادة التي هي المقصد الأقصى والمطلب الأعلى لإولي العقول الكاملة والنهى، فليس هذا طلبا للموت البتة بعد الإتمام، بل المقصود هو طلب السعادة في أي وقت يموت.

ونظيره من التنزيل قوله جل طوله:﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾[387] فقوله ويختم لي من قبيل قوله تعالى:﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي﴾[388] إلى ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾[389] أي يختم شيء لي وهو العمر، ففي الكلام رمز إلى خلوص طويته وطهارة نيته وعقيدته في التأليفين، كأنه طلب من ربه صلة التأليف ما يتعلق بالآخرة لا ما يتعلق بالدنيا من الجاه والمال مما هو في الحقيقة وزر ووبال، والله أعلم بحقائق الأحوال، والختم بالسعادة أن يكون الموت مقرونا بغفران الله عزوجل ورضوانه ولقائه، اللهم اختم عمري بغفرانك ورضوانك ولقائك، وقوله: "بعد اختتامها" أي لا قبلها

387 يوسف، 101/12
388 طه، 25/20
389 الشرح، 1/94

وإلا لضاع السعي فيها إن بقيت بعده بلا تمام، يروى أن صاحب الهداية رحمه الله اشتغل بتصنيف هذا الكتاب ثلاث عشر سنة، وكان في تلك المدة صائما، وكان سعيه أن يكون صومه مستورا لا يطلع عليه أحد، وكان إذا أتى الخادم بالطعام قال أتركه ورح، فإذا راح كان يعطيه أحدا من الفقراء والمساكين، فصار كتابه مقبولا ببركة تقواه فوجد ما كان يطلبه من ربه ويتمناه.

حتى أن من سمت همته أي علت من السمو، وهو الارتفاع، والعلو و"حتى" غاية للتوفيق لإتمام الكتابين.

إلى مزيد الوقوف والاطلاع على تفاصيل المسائل الفقهية.

يرغب في الأطول والأكثر وهو كفاية المنتهى، وفي الكلام تنبيه على أن توهم المهجورية في المجموع الأول ليس لعيب فيه، بل هو لقصور همم [33ب] أهل الزمان، حتى أن من كانت همته عالية يميل إليه، ويلقي شراشره عليه، فرجعت المهجورية إلى دناة الهمة، فكأن المصنف رحمه الله يشتكي من قصور همة أهل زمانه ودناءتها مع أنه كان في زمان كان (فقاؤه)[390] يحفظون مثل الجامع الصغير[391] ومثل المبسوط[392]، لأنهم كانوا مجدين في تحصيل العلوم مواظبين على حفظ المتون والعلوم ، حتى أنهم كانوا يحفظون مثل المحيط[393] والجامع الكبير ونحو ذلك من الكتب المطولة المعتبرة التي ليس الآن في البين إلا أسماؤها.

ولقد صحّت الرواية أن شمس الأئمة السرخسي رحمه الله لما حبس في السجن وكان أهل الطلب يجتمعون حول رأس البئر ويستفيدون منه،كان قد أملى كتاب الزيادات عليهم وكان هؤلاء يسمعون منه ويكتبونه حتى تم الكتاب بهذا النمط، وقال شمس الأئمة رحمه الله في المبسوط في آخر قسم العبادات منه بهذه العبارة: "هذا شرح

390 في ر : (فقاءه)

391 للإمام محمّد بن الحسن الشيباني، (805/187)، صاحب الإمام أبو حنيفة، أصله من دمشق، صحب أبا حنيفة وأخذ عنه الفقه ثم عن أبي يوسف، وصنف الكتب ونشر علم أبي حنيفة، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، 42/2

392 للإمام السرخسي، سبقت ترجمته

393 للسرخسي، محمّد بن محمّد رضي الدين،(1175/571)، فقيه من أكابر الحنفية، له : الطريقة الرضوية، الوجيز والوسيط. الزركلي، الأعلام، 23/7

العبادات بأحسن المعاني وأفصح العبارات أملاه المحبوس في السجن والظلمات الممنوع عن الجمع والجماعات مصليا على سيد السادات وآله وصحبه المؤمنين والمؤمنات"[394] وهكذا قال في آخر كل دفتر من دفاتر المبسوط، ويروى أنه لما رجع جار الله العلامة من الحجاز إلى خوارزم وطلب وظيفة رتبوها للفقهاء في ذلك الزمان أبَوا ذلك ولم يعدوه منهم حتى حفظ أسرار القاضي أبي زيد فعرض عليهم، ويحكى أن الشيخ الإمام أبا الفضل الكرماني[395] حفظ دفاتر المبسوط كلها بوعد أبيه له ألف دينار.

نعم قد انقطع أسباب ذلك أيضا كتربية الحكام وقلة الميسرين لعلم الفقه والأحكام، فإن أقوى الأسباب الظاهرة في ترويج الشريعة الظاهرة ترغيب السلاطين والأمراء بمكارم الألطاف وصنوف الاستعطاف، فإن السلطان الساعي في ترويج الشريعة وتربية العلماء والفضلاء محيي الشرع والعلم، والذي هو بخلاف ذلك مميت العلم ومهلك نفسه بتقصيره في ترويج الشرع، حتى يروى أن بعض أكابر العلماء لما تغير عليه بعض الأمراء تركه وخرج من ملكه إلى ملك سلطان آخر، فلما حضر مجلسه سأله عن حال من تركه فقال في جوابه بالفارسية مردي سخن كش است[34أ] ثم سأله عن أمير آخر لقيه فقال: مردي سخن كش است، قال الإمام عبد العزيز الجرجاني[396] في المحاكمة بين المنتهى وصاحب بن عباد: "لا آفة للعلم أقوى من نوبة سلطنة سقطت فيها تربية العلم والعلماء وانعدم التمييز في الأمراء، ولا سبب لترويج العلم أشد من سلطان مروّج للعلم مربٍّ لأهلها مميز يميز بين الخبيث والطيب، فيضع كلا في مكانه ويعرف الجيد من الرديء فيرى كلا منهما على حسب حاله"، فلتقبِض عنان العلم فإن هذه قضية في شرحها طول: كه كرمن قصه ائدوه كوم، إذ لو كان ذلك بالجبال لهدمت أو بالطم الصلاب إذن لتقطعت، فلنطو إذن هذا الحديث ولننتقل إلى المقصود.

---

394 المبسوط،192/4

395 الكرماني، عبدالرحمن بن محمّد بن أميرويه، (1149/543)، فقيه حنفي انتهت إليه رياسة المذهب في خراسان، مولده بكرمان ووفاته بمرو، من كتبه التجريد، والإيضاح في شرح التجريد، وشرح الجامع الصغير، والفتاوى. الزركلي، الأعلام، 327/3.

396 الجرجاني، علي بن عبد العزيز بن الحسن، (1002/392)، قاض من العلماء بالأدب، من كتبه : الوساطة بين المتنبي وخصومه، وتفسير القرآن ، وتهذيب التاريخ ، وديوان شعر ، ورسائل مدونة. الزركلي، الأعلام، 300/4.

فنقول سمت من السمو وقد سبق، والهمة بكسر الهاء واحدة الهمم، يقال فلان بعيد الهمة والفتح لغة، وهي في الأصل مأخوذة من هممت بالشيء أهم هما إذا قصدته وأردته، جعل اسما لعقد القلب إذا وصل إلى حد الجزم، والظرف أي "إلى مزيد " متعلق ب"سمت" بتضمين معنى التوجه والارتقاء، والمزيد مصدر كالزيادة، والوقوف مصدر قولهم وقفت الدابة وقوفا والمراد الاطلاع العلمي، والجامع هو السكون والاطمئنان، وقوله " يرغب" مجزوم أن جعل "من" شرطية، أو مرفوع على نمط قوله: "وإن أتاه خليل يوم مسغبة؛ يقول لا غائب ما لي ولا حرم" أو "مَن" موصولة مبتدأ مع صلته، خبره يرغب، والأطول والأكثر الكفاية ومعناه الجامع بين الوصفين.

ومن أعجله الوقت أي صيره صاحب عجلة بحيث لا يتفرغ للاشتغال بطلب مزيد الكمال، في الصحاح[397]: أعجله استعجله واستعجلته طلبت عجلته، والإسناد إلى الوقت مجاز عنه، أي عن المزيد أو عن الأطول الأكثر متعلق بأعجله بتضمين معنى الصرف، وفي التنزيل: ﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى﴾[398].

يقتصر على الأقصر والأصغر قابل الطول بالقصر والكبر بالصغر، إذ الطول والقصر متقابلان، والصغر والكبر متقابلان، فالطول والقصر بحسب العبارة، والصغر والكبر باعتبار الحجم، وتقديم الأطول [34ب] على الأكبر والأقصر على الأصغر تنبيه على أن الحجم تابع والعبارة متبوعة، وتوسط الواو بين هذه الصفات تنبيه على أن معناه الجمع بينهما كما نبهناك عليه، وقوله يقتصر دون تميل أو ترغب تنبيه على أنه مبني على الضرورة وهي ناشئة عن الوقت والزمان، وفي الكلام رمز إلى بيان الاعتذار لأهل زمانه بعد أن اتهمهم بدناءة الهمة والفتور والقصور في الفكرة، يعني أنهم وإن تقاعدوا عن طلب مزيد الكمال وتركوا بالكلية طلب مراتب الرجال، إلا أنهم كأنهم مضطرون إلى ذلك لأن عوائق الزمان كثيرة، والزمان دأبه تعويق الآمال وإيقاعها في عرضة الإهمال، ثم في كلامه رمز إلى قوة رأيه وثبات قلبه على ما هو دأب أهل الكمال عند نزول الحوادث والأهوال، حيث كان هو أيضا واقعا في هذا الزمان المخفوف

397 الصحاح، 1760/5.
398 طه، 83/20

بالعوائق المانعة لأهله عن طلب أسباب الترقي إلى مدارج الكمال، مع أن هذا الزمان لم يمنعه عن الاشتغال بعمل الرجال الواصلين لأقصى مراتب الكمال، فالمصنف رحمه الله كان يقول بلسان الحال:

كردن جرائم جفائي زمانه را راضي جراشوم هر كار مختصر

در ماد كوه را كدراهم دبكرئم سمرغ وار زير بارئم خشكي وتر

نابامراد در سركردن نهم باي بامردوار در سر همت كنم سر

وللناس فيما يعشقون، أي يحبون حبا مفرطا بفتح الشين من باب علم وكسرها خطأ، **مذاهب** أي طرق مختلفة، والبيت لأبي نواس الهمداني وقيل لأبي فراس[399] وما قبله:

على الربع العامريـــة وقفـــة ليملي على الشوق والدمع كاتب

ومن عادتي حب الديار لأهلها وللناس فيما يعشقون مذاهـــب

وقفة أي توقف، وسكون في الجملة، ومقتضى العشق والمحبة هو المكث الطويل، إلا أنه نبّه بذلك على أنه لا يقدر على أكثر من ذلك من جهة كمال العشق وفرط المحبة، وهذا معلوم لمن شم رائحة من العشق، وكيف لا ولقد شاهدنا ذلك وما قدرنا على وقفه أيضا هنالك، فقوله وقفة فاعل الظرف وهو علي عند الأخفش[400] أي وجب علي وقفة، ومبتدأ خبره الظرف المقدم عند الخليل[401] وسيبويه[402] [35أ].

399 نسبه الثعالبي لأبي فراس،عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل أبو منصور،(1038/429) التمثيل والمحاضرة، تحقيق: عبدالفتاح محمّد الحلو، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية، 211/1.

400 الأخفش الأوسط ، سعيد بن مسعد المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري،أبو الحسن، (830/215)، نحوي، عالم باللغة والادب، أخذ العربية عن سيبويه، وصنف كتبا منها: تفسير معاني القرآن وشرح أبيات المعاني، والاشتقاق والمعاني. الزركلي ، الأعلام، 101/3.

401 الخليل بن أحمد بن عمر بن تميم الفراهيدي،(786/170)، من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوي، له كتاب العين في الغة ، وكتاب معاني الحروف، والعروض وتفسير حروف اللغة. الزركلي، الأعلام، 314/2

402 سبقت ترجمته.

والربع بفتح الراء وسكون الباء المنزل، واللام بمعنى في، كقوله تعالى:﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُو ﴾[403]﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[404] والظرف أي "ليملي" متعلق بوقفة أو بنسبة الجملة، والياء ساكنة لضرورة الشعر، الشوق رفع فاعل يملي أو نصب مفعوله وفاعله ضمير مستتر راجع إلى الربع، والجملة أي "والدمع كاتب" حالية أي ليملي الشوق عليّ، والعشق الذي لدى أحوال قلبي ليكتبها دمعي فإن قيل الشوق والمحبة أمر قلبي وهو أخفى من كل خفي، فكيف يتصور الإملاء منه، وكيف يصح كون الدمع كاتبا ما يمليه الشوق، قلنا: اشتغال القلب والتهابه بنار العشق أدل دليل على حال القلب، إذ القوة البشرية غير وافية بالصبر والكتمان، فهو أظهر دليل وأقوى برهان، فلما كان دالا على حال القلب دلالة عقلية ذوقية استعير الإملاء لدلاته تشبيها للدلالة بالنطق، وعبر عنها بالإملاء فقوله ليملي علي الشوق استعارة تصريحية تبعية والقرينة ذكر الفاعل المذكور وإن أسند الإملاء إلى المنزل، وجعل الشوق مفعولا فالأمر أظهر يدرك ذلك بالذوق السليم.

وأما الدفع فلما كان دليلا ظاهرا على العشق والمحبة، حتى إن العاشق يسمى صبًّا في إطلاقات العرب أخذاً من صب الماء لكثرة ماء دموعه، حتى إن بعض العارفين فسّر العشق بصب الماء فقال:

عشق حسب از فقراء در ماساختن عمل نعل كفش سود ها ساختن

كانت قضية المناسبة قاضية بجعل الدمع كاتبا إذ المقصود من الكتابة إظهار ما خفي وإبقاء ما يراد أن يبقى، فقوله والدمع كاتب أيضا استعارة تبعية تصريحية، ولا يخفى حسن الجمع بين الإملاء والكتابة، فقوله ومن عادتي حب

403 الأعراف، 187/7

404 الإسراء، 87/17

الديار، يروى ومن مذهبي حب الديار، ولام لأصلها تعليل لحب الديار، والمضاف محذوف أي لحب أهلها توضيحه قول مجنون العامري[405]:

أمرّ على جدار ديار ليـــــلى أقبل ذا الجدار وذا الجـــــدارا

فما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

"وما" في "ما يعشقون" مصدرية أي في عشقهم، أو موصولة على حذف العائد أي فيما يعشقونه، وبالجملة فمقصود المصنف أن الناس متفاوتون حسب تفاوت هممهم واختلاف أزمنتهم وأمكنتهم، فأورد [35ب] المصراع المذكور على طريق التضمين، إتماما لمراده وتوضيحا لمقصوده ومرامه، والمصراع مشهور ، وتوهم السرقة مدفوع، يريد أن الطالبين متفاوتون، فمن مائل إلى الإطناب تحصيلا للاطلاع والإحاطة بكل باب، ومن راغب إلى الإيجاز والاختصار لسهولة الحفظ وسرعة الضبط ومن مقتصد هو بين بين غير مائل إلى شيء من الطرفين، **والفن** أي مطلق العلم، فاللام للجنس أو الفقه بقرينة المقام، فاللام للعهد أي الفقه كله محض الخير، وصرف النفع في الدين والدنيا **خير كله**، الفن مبتدأ خبر خير، وكله تأكيد (للمبتدأ)[406] بتقدير الإضمار والتفسير، فلا يلزم الفصل بالخبر بين التأكيد ومتبوعه، والحق أن يجعل خير ههنا صفة مشبهة، نحو صعب، لا اسم تفضيل، إذ ليس المعنى عليه، فلا محذور، ومعنى الكلام مكشوف لا سترة به، سواء جعل اللام للجنس أو للعهد، والتقريب ظاهر، وبعض من تصدى لشرح مثل هذا الكتاب ذكر ههنا كلامين كلا منهما أعجب من الآخر:

الأول: أن ههنا مضافا محذوفا، أي كتب الفن كلها خير، فإن شئت فارغب في الأقصر والأصغر حفظا وتحصيلا، وإن شئت فارغب في الأطول والأكثر كشفا وتوضيحا، الثاني: أنه لا معنى بجعل اللام للجنس إذ لا تقريب

405 قيس بن ملوّح بم مزاحم العامري،(688/86)، من أهل نجد، لم يكن مجنونا، وإنما لقب بذلك لهيامه في حب" ليلى بنت سعد"، قيل في قصته: نشأ معها إلى أن كبرت وحجبها أبوها، فهام على وجهه ينشد الأشعار ويأنس بالوحوش، فيرى حينا في الشام وحينا في نجد وحينا في الحجاز، إلى أن وجد ملقى بين أحجار وهو ميت فحمل إلى أهله، وكان الأصمعي ينكر وجوده. الزركلي، الأعلام، 208/5

406 ر : (للمبتداء)

له، نعم الأرجح أن يراد به الفقه إذ هو المقصود في الكلام وشهد له السوق والسياق بقرينة المقام، والتنوين في "خير" للتكثير، أي الفقه خير كثير، ففيه إشارة إلى قوله تعالى:﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[407] قال ابن عباس رضي الله عنهما: الحكمة معرفة الأحكام من الحلال والحرام، وقال ﷺ:((من يرد الله به خيرا يفقه في الدين))[408] كذا في المبسوط[409].

وقوله "والفن خير كله" إشارة إلى ما صرح به الإمام أبو حنيفة رحمه الله حيث قال فيما يروى عنه: "لما قصدت تعلم العلم جعلت العلوم كلها نصب عيني وتفكرت في حال كل واحد واحد منها، فما وجدت من الفقه أنفع ولا من الفقاهة أرفع"، ثم قال: "تدبرت في عاقبة علم الكلام فوجدته يورث التهمة فيقال صاحبه صاحب الهوى والبدعة، وتدبرت في علم القراءة فإذا غايته اجتماع الصبيان عليّ يحفظونه كما أحفظ، وتدبرت في علم الحديث فإذا غايته اجتماع جمع عليّ لعلوّ الإسناد، فإذا اجتمع عليّ قوم لا يجتمع إلا الأحداث فأداريهم وأخرج لهم غرائب فربما يرموني بالكذب وسوء الحفظ، فيصير سبا عليّ وسببا للملام إلى قيام الساعة وساعة القيام، وتدبرت في علم النحو والأدب فإذا غايته تعليم صبيان الملوك [36أ]، فإن أحسنت فيه ملّوك وإن وسمت فيه بالتقصير أذلّوك، وتدبرت في علم الشعر فغايته المدح وأحسنه الهجو والكذب، وتدبرت في علم الفقه فإذا هو خير كله ولا عيب فيه، وغايته الهيبة والجلالة ومصاحبة العلماء ومرافقة الصلحاء والتخلق بأخلاقهم، وثمرته صلاح الدنيا وفلاح الآخرة ، فآثرته على العلوم كلها، ولما اشتغلت به فتح الله عز وحل عليّ أبواب الفيوض، ولما جلست على منصة التعليم رأيت ليلة فيما يرى النائم كأني أنبش قبر رسول الله ﷺ، وأستخرج عظامه المباركة وأجمع بعضها مع بعض وأميز البعض عن بعض، فأفزعني ذلك

407 البقرة، 269/2

408 صحيح البخاري، 39/1.

409 المبسوط، 2/1

فدخل عليّ أصحابي فحكيت لهم فعرضوها على صاحب لابن سيرين رحمه الله فقال: صاحب هذه الرؤيا يحيي سنة رسول الله ﷺ، ففرحت بذلك وخرجت للناس واشتغلت بالدرس والفتوى حتى آل الأمر إلى ما ترى.

ثم سألني بعض إخواني معطوف على صرفت، ولفظ ثم تنبيه على أن هذا الأمر لكثرة آفته ووفور خطره لا ينبغي أن يجترئ عليه أحد ما لم يتعدد الباعث ولا يقوى السبب، ولهذا وقع فيه التأخير مدة مديدة، ولم يقع الشروع فيه إلى هذه الغاية.

أن أملي عليهم المجموع الثاني أي الهداية؛ إن أريد بالإملاء العرض عليهم بعد تقييده بالكتابة وإتمام تأليفه وهو الظاهر المتبادر إلى الفهم، فضمير **افتتحته** راجع إلى الإملاء وافتتاحه عبارة عن الشروع فيه، وإن أريد بالإملاء التأليف والتقييد بالكتابة ونقله من الفؤاد إلى القرطاس فضمير افتتحته راجع إلى المجموع، وفي الكلام دلالة على أن المراد بصرف العنان والعناية مجرد عقد القلب وتصميم العزيمة، وذكر الإخوان وتعقيبه بالافتتاح بكلمة الفاء تنبيه على أن مقتضى الأخوة إجابة السؤال والمبادرة إلى المسؤول بلا تأخير ولا إمهال وأنه لا مجال للترك والإهمال، والإبهام في لفظ البعض للتعظيم على نمط قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾[410]، وأما أن المراد بالإخوان تلامذته والتعبير بالإخوان تعظيم لهم أو هضم لنفسه أو الفضلاء المعاصرون المزاحمون، وفيه تنبيه على أنهم أذعنوه وأطاعوه لوفور فضله، فهذا أمر آخر خارج عن دلالة المقام والكلام، ولا جدوى [36ب]له في المقصود والمرام.

فقوله "المجموع الثاني" أراد به الشرح الثاني الموسوم بالهداية كما نبهناك عليه، وقد زعم بعضهم أن المراد به الدفتر الثاني من الهداية بدليل قوله "فصرفت العنان والعناية"، وقوله "وأسأل الله أن يوفقني لإتمامهما" فإنه يدل على أن الشروع واقع في الدفتر الأول، **فافتتحته** أي المجموع الثاني أو إملاء، ونبه بكلمة الفاء على أنه لقوة السبب وتعدد الباعث لا مجال للتأخير، بل المبادرة إليه حتم مقضي، إما لأن مقتضى الأخوة تحقيق المروة كما ذكرنا، أو لأن في

410 الزخرف، 32/43

الأخوة معنى التقوى والتعاون بدلالة قولهم الأخ في الله، أو لأن سؤالهم شهادة منهم على أني أهل لهذا المعنى وليس مجرد الزعم في حق نفسي، لأن كل أحد عظيم عند نفسه إلا أن الصادق يتميز عن الكاذب بشهادة الغير واتفاق الخلق.

مستعينا بالله أي طالبا للنصر والتأييد والتسديد من الله عزوجل، لا معتمدا على نفسي ومغرورا بعلمي، فهو حال من فاعل افتتحته، وفيه تنبيه على جريه سيرة السلف في الاسترشاد من ولي الإرشاد.

في تحرير ما أقاوله تحرير الكلام تهذيبه وتخليصه أو أداء المعنى بالكتابة كالتقرير بالعبارة، فقوله " أقاوله" أي أقوله والمقاولة القول من الجانبين، وعدل عنه إليه تنبيها على المبالغة وقوة الفعل إذ هو القانون في باب المغالبة، إذ الفعل في معرض التعارض والتزاحم أحكم وأقوى، أو لأن فيه تنبيها على أنه من الأمور التي تقررت في ضمن المباحثة، وإدارة الكلام من الجانبين أي ردٌّ ورد حتى تقرر الأمر على هذا المنوال.

متضرعا إليه حال أخرى على الترادف أو على التداخل، والتضرع الابتهال، أي إظهار العجز وطلب القوة والنصرة في التيسير لما أحاوله أي أريده واطلبه، من حاولت الشيء أردته وطلبته، وقيل المحاولة طلب الشيء بحيلة وعليه قوله عليه السلام عند لقاء العدو:((اللهم بك أحاول وبك أصاول))[411] أي بنصرك وتأييدك ادفع عني كيد العدو، والكلام في المحاولة كالكلام في المقاولة.

إنه الميسر لكل عسير استئناف في موقع التعليل لما قبله، والمعنى على الحصر، أي لا ميسر للعسير إلا هو (37أ)، ومن الدعوات المأثورة "يا ميسر كل عسير يسر عليّ كل عسير "والمقصود الاعتراف بالعجز.

وهو على ما يشاء قدير أي لا قادر على كل ما (يشاؤه)[412] إلا هو، كما أشار إليه بقوله والله غالب على أمره بخلاف المخلوق، فإن أمره يغلب عليه.

411 الدارمي، أبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد،مسند الدارمي (869/255)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 1585/3، تعليق المحقق:إسناده صحيح

412 ر : (يشاءه)

وبالإجابة جدير أي لا جدير بإجابة السؤال وإعطاء النوال وإيتاء الأموال إلا هو، أي الجدير بهذا الأمر إنما هو من يقدر على ذلك ولا قادر إلا هو بخلاف غيره، فإنه قد يجيب ويعجز عن الإعطاء، والحصر في كل من الآخرين مستفاد منه بقرينة المقام، ولما كان المجموع الثاني أصعب من الأول من جهة قلة الألفاظ وكثرة المعاني مع نزاهته عن الإخلال بالمقاصد والمباني؛ زاد ههنا في التعرض المتضرع وطلب المعاونة من الله.

إذا عظم الأمر قل المساعد ولنمهد قبل الشروع في الكلام مقدمة جليلة يرتبط بها المقصود ويتضح بها المرام، وحاصلها أن الإنسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى، بل إنما خلق لإكثار السعادة الأبدية وتحصيل الدولة السرمدية، وههنا أصلان عليهما يدور الأمر في جميع الأديان، الأول تحقيق الربوبية، الثاني تقرير العبودية، ولا يمكن تحصيل تلك السعادة بدون اعتبار الأصلين ولا يمكن إسقاط شيء من الأصلين أصلا وإلا لبطلت الشرائع كلها، فإن الكتب الإلهية بأسرها مبنية عليهما، والإخلال بواحد منهما إخلال بالكل ومحصّل تلك السعادة المبنية على الأصلين العلم والمعرفة، أي معرفة الرب على قانون الشريعة والجري على مقتضى تلك المعرفة والاستقامة في هذا الجري اعتقادا وعملا، فالسعادة إذن حرفان: العلم الذي عليه مدار الدين وبه ينتظم في الدارين صلاح المسلمين، والعمل الذي به يتحقق التعبد وفي ضمنه يظهر الخضوع والتذلل، والكل منحصر في ثلاثة أقسام؛ قسم هو عقائد القلب والمعارف الاعتقادية، وقسم هو أحوال القوى الباطنة والأخلاق المنجية والمهلكة، وقسم هي أفعال الجوارح والأعضاء الظاهرة، فالقسم الأول هو الإلهيات، وهو الذي سموه تارة علم الكلام وسموه تارة العلم الأعلى، وسموه [37ب] أخرى الفقه الأكبر، والقسم الثاني هو علم التصوف المشتمل على الرياضيات وبيان الأخلاق والآداب وما يتعلق بهذا الباب، والقسم الثالث هو علم الفروع الذي سموه فقها وشريعة ولا يتبادر الذهن من الفقه والشرع عند الإطلاق إلا إليه.

ولما كان المصنف رحمه الله بصدد القسم الثالث، وكان القسم الثالث مشتملا على العبادات، وحاصلها بيان أنه كيف يعيش العبد مع الخالق، وعلى المعاملات وحاصلها بيان أنه كيف يعيش العبد مع الخلق، وكانت العبادات

أهم النوعين إذ هي المقصود من فطرة الثقلين، وكانت منقسمة إلى أقسام منها ما يجب في العمر مرة واحدة كالحج، ومنها ما يجب في السنة مرة واحدة كالزكاة ومنها ما يجب في السنة شهرا كالصوم.

وكانت الصلاة أهم هذه الأقسام، إذ هي تجب في كل يوم وليلة خمس مرات، ولقوله ﷺ: ((الصلاة عماد الدين))[413] أي هي مدار يدور عليها الدين، شبه رسول الله ﷺ الدين والشريعة ببيت لا يقوم إلا بالعماد، فأثبت له العماد بطريق المكنية والتخييلية، ففيه تنبيه بل تصريح بأن مدار الدين والشريعة على الصلاة، وأنها لا تشبه غيرها من المأمورات، ولأنه لم تكن شريعة من الشرائع السابقة خالية عنها قال الله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[414] أي لأني ذكرتها في كل كتاب منزل على كل نبي مرسل، كانت قضية الترتيب قاضية بتقديم الصلاة على غيرها.

ولما كان لها شروط وكان الشرط مقدم على المشروط لا محالة كانت قضية الترتيب قاضية بتقديم الشروط على المشروط، ولما كان طهارة الوضوء من بين سائر الطهارات شرطا مخصوصا بمزية لا توجد في غيرها، وهي أنه شرط لا يسقط بعذر ما أصلا، وأنه قد صادف شرف التعرض للبيان التفصيلي في الكلام الإلهي وأنه مفتاح للصلاة لقوله ﷺ: ((مفتاح الصلاة الطهور))[415] شبه الرسول ﷺ الصلاة بباب له مفتاح، فأثبت له المفتاح كناية وتخييلا، فالشريعة إذن قصر ولها باب، ولهذا الباب مفتاح، فمن أراد أن يدخل في الدين فليدخل فيه من بابه، ومن أراد أن يدخل في بابها فليطلب أولا مفتاح هذا الباب [38أ]، كانت قضية الترتيب قاضية بتقديم الطهارة التي هي طهارة الوضوء، فلا جرم آثر المصنف رحمه الله هذا النمط الأنيق والترتيب الوشيق؛ فقال رحمه الله:

413 قال النووي: منكر باطل، وقال ابن الصلاح : غير معروف. ، مُحَمَّد بن مُحَمَّد درويش، أبو عبد الرحمن الحوت الشافعي، (1277)،أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، تحقيق : مصطفى عبدالقادرعطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، 176/1

414 طه، 14/20

415 سنن الترمذي، 8/1

كتاب الطهارات

الكتاب فِعال بمعنى المكتوب، والمراد به الألفاظ والعبارات الدالة على المدلولات المخصوصة، هي الطهارات وأنواعها وأقسامها وأحكامها، والإضافة بمعنى في، على تشبيه المضاف إليه بالظرف، ففيه تنبيه على أن المسائل في هذا الكتاب مبنية بعبارات معانيها ظاهرة ظهورا تاما شبيها بظهور ظروف وأوعية للألفاظ، حتى كأن المعاني محيطة بتلك الألفاظ إحاطة الظرف بالمظروف، إذ هو تعليم للشريعة، والقانون في تعليم الشرع تعليمه بعبارات واضحة المعاني حتى لا يلتبس على السامع التباسا يورث الإخلال اقتداء بالقرآن وتأسيا برسول الله ﷺ، فإنه كان يختار وقت تعليم الشريعة ألفاظا وعبارات واضحة وكان يكررها ثلاث مرات شفقة على السامع واحترازا عن الإخلال بالفهم، سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا، والإضافة بمعنى اللام، وفيه تنبيه على الاختصاص المطلوب في الإضافة هذه، إذ الاختصاص هذا مظهر التمييز ومركب القطع والفصل فليتأمل، وآثر لفظ الكتاب على لفظ الفصل والباب لوجوه:

الأول: أن لفظ الكتاب جاء بمعنى الفرض، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾[416] أي فرضا مؤقتا، وقال: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[417] وفي الصحاح[418]:الكتاب معناه الفرض، ولما كانت الطهارة التي نحن بصددها فرضا وكان الغرض من السوق والسياق بيان فرضيتها كان لفظ الكتاب أوفق بهذا المقصود، إذ هو مبني عن الفرضية المطلوبة في هذا المقام، لأنه هو الذي افتتح المصنف به الكلام.

الثاني: أن لفظ الكتاب جاء بمعنى الجمع على ما ذكره الجوهري فقال: دلالة الكاف والتاء والباء على الجمع ظاهرة ووجوه اشتقاقه على هذا المعنى دائرة [38ب]، تقول: كتبت البغلة إذا جمعت بين شِفَرَيها بحلقة أو سِبر، والكتيبة الجيش، وتكتبت الخيل أي تجمعتها، ومنه الكتب والكتاب والكتابة بمعنى تصوير بحروف هجائية لما فيها من

416 النساء، 103/4

417 الأنعام، 54/6

418 الصحاح، 208/1

جمع الحروف والكلمات، ولما كان المقصود ههنا أن هذا الكتاب جامع لأنواع الطهارات وأقسامها على ما سنشير إليه وكان لفظ الكتاب منبئا عن معنى الجمع وملائما لهذا المعنى؛ آثر المصنف رحمه الله هذا اللفظ، إذ هو أدخل في المقصود وأوفق بالمرام.

الثالث: أن الكتاب أشمل من الفصل والباب، لأن كل كتاب يشتمل على الفصول دون العكس، وتحقيق ذلك أن الكتاب في الاصطلاح عبارة عن طائفة من الكلام مستقلة مشتملة على طائفة من المسائل يندرج تحتها طوائف أخر كذلك هي الأبواب والفصول، فالكتاب جامع للأنواع المختلفة و الفصول والأبواب جامعة للمسائل التي هي من نوع واحد، وهذا الاصطلاح مستفاد من الاطلاقات والاستعمالات المتعلقة بالألفاظ الثلاثة لمن تتبع كتب الفن، والمراد بالاستقلال والاشتمال الجعلي المعتبر بحسب اعتبار المعتبر سواء كان في الحقيقة مستقلا منقطعا كانقطاع البيع عن الوقف مثلا، أو كانقطاع الصرف عن البيع، وانقطاع الطهارات عن الصلوات، فقد ظهر بهذا البيان أن الكتاب أعم، وكل من الفصل والباب أخص.

وأما الطهارة فهي في اللغة النظافة، مصدر طهر الشيء بفتح الهاء وضمها طهارة، والاسم الطهر وطهرته أنا تطهيرا، وقوم يتطهرون أي يتنزهون من الأدناس، كذا في الصحاح[419]، ولا كلام في ذلك، إنما الكلام في أن الطهارة أهي الطهارة الحسية واستعمال اللفظ في غيرها مجاز أم لا، أم اللغوية أعم واستعمال اللفظ فيه حقيقة؟، فظاهر كلام الصحاح مشعر بأن اللفظ في الكل حقيقة، وقد يُستَدل على ذلك بقوله تعالى:﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[420] إذ الفعل إذا أُكِّد بالمصدر يمتنع حمله على المجاز، وبأن استعمال اللفظ في القسمين شائع شيوعا لا يورث التباسا، قال الله تعالى:

419 الصحاح، 727/2

420 الأحزاب، 33/33

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾[421] فوجب إذن جعله للقدر المشترك [39أ] دفعا للمجاز والاشتراك ، ولا يخفى ضعفه.

إذ قد تقرر أنه إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز أولى، والحسي ثابت بيقين، والقدر المشترك ليس كذلك والاحتمال غير كاف، والمجاز خير من الاشتراك، وكلام الأساس صريح في أن اللفظ مجاز في غير الحسي لأنه قال: ومن المجاز قولهم تطهرت من الإثم، والتوبة طهور المذنب[422].

وأما في الشريعة فالطهارة عبارة عن نظافة مخصوصة متنوعة إلى أنواع مختلفة، وقد فسّرها قوم بأنها في الشريعة صفة تحصل فيما يتعلق بالصلاة عند حصول المزيل للنجس طبعا أو شرعا، وبعبارة أخرى هي إزالة النجس عمّا تعلّق به الصلاة ولو حكما، وبعبارة اخرى هي حالة كالتيمم تستباح الصلاة عند حصولها شرعا، فهي في الشريعة غيرها في اللغة، فإن قيل بل كلاهما واحد والخصوصية ناشئة من المضاف إليه كما يقال طهارة البدن والعضو والثوب والمكان مثلا، قلنا ممنوع؛ فإن من الشرعية ما ليس بلغوية كطهارة التيمم مثلا وبالعكس كتنظيف العضو بماء الصابون مثلا، وأما النكتة في إيثار صيغة الجمع في المضاف إليه على المفرد فهي التنبيه على كثرتها ، وإن الكتاب محيط بالكل، والقوم بينوها بوجهين:

الأول: وهو المذكور في النهاية[423]؛ أن لام التعريف إذا دخلت على الجمع يبطل معنى الجمعية، لما عرف في لا أتزوج النساء ولا أشتري العبيد، فكان لفظ الجمع والفرد سواء، انتهى، وفيه نظر لأن ذلك إنما هو إذا تعذّر حمل اللفظ على العهد أو الاستغراق، إذ لا مساغ للخَلف إلا عند تعذّر الأصل، ولا يخفى أنه يجوز حمل اللفظ ههنا على كل من المعنيين، أما الأول فلأنه يجوز أن يكون اللفظ إشارة إلى المعهود العرفي أي الطهارات المعهودة المتعارفة بين الفقهاء

421 التوبة، 103/9

422 الأساس، 616/1

423 للسغناقي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي حسام الدين، (1311/711)، فقيه حنفي، نسبته إلى سغناق، له : النهاية في شرح البداية، وشرح التمهيد في قواعد التوحيد. الزركلي، الأعلام، 247/2

بقرينة المقام كقولهم: ركب الأمير، وأما الثاني: فلأنه يجوز أن يراد به الاستغراق العرفي، كقولهم: جمع الأمير الصاغة أي كل طهارة اعتبرها الشرع أو الفقهاء، والقول ببطلان الجمعية إنما هو عند الضرورة، ولا ضرورة ههنا، ولو سلم فالتقريب غير حاصل، إذ المساواة لا توجب المطلوب [39ب]، وهو النكتة في إيثار صيغة الجمع على المفرد، فلا بد هناك من عبارته تتميما للكلام وتحصيلا للمرام.

الثاني: أن الطهارة ؛ لها أنواع مختلفة حدا وحقيقة، ولا كذلك الصلاة والزكاة، فأوثر صيغة المفرد هناك وصيغة الجمع ههنا تنبيها على أن ههنا أنواعا مختلفة حقيقة، فإن طهارة الوضوء مخالفة لطهارة الثوب، فإن الأول هو إمرار الماء وإصابته، والثاني غسله، وكذلك طهارة التيمم مخالفة لهما، أما الصلاة المطلقة فليست مختلفة الحقائق، إذ هي عبارة عن الأركان المعهودة، وانقسامها إلى الفرض والواجب والنفل إنما هو باعتبار العارض، وهو الوصف لا غير، وكذا الزكاة، فإن الجامع لأنواعها قوله ﷺ: ((هاتوا ربع عشور أموالكم))[424] فالمؤتي من جميع أنواع المال هو ربع العشر، فالكل من هذه الحيثية حقيقة واحدة.

وأما صلاة الجنازة فليست بصلاة حقيقية حتى لو حلف لا يصلي فصلّى على جنازة لا يحنث، إذ الصلاة عبارة عن القيام والقراءة والركوع والسجود، هذا كلامهم، وفيه نظر، أما أولا فلأن ما ذكره من أن طهارة الوضوء هو إمرار الماء وإصابته وطهارة الثوب غسله كلام لا معنى له، إذ الطهارة التي هي الوضوء هو الغسل، بدليل تصريح الآية، والغسل هو إمرار الماء وإسالته بدليل تصريح المصنف، ومجرد الإصابة مسح، وهو وظيفة الرأس فقط لا غسل، وهو وظيفة الأعضاء الثلاثة، وأما ثانيا فلأنه إن أراد أن في الزكاة أمرا كليا يجمع جميع الصور فكذلك الطهارة أيضا، إذ قد سبق أن مطلق الطهارة عبارة عن حالة إذا حصلت تجوز الصلاة شرعا مع تلك الحالة، وإن أراد أنه ليس تحت الزكاة أنواع مختلفة الحقائق بخلاف الطهارة فهذا ممنوع إذ الزكاة في الحيوانات مخالفة لزكاة النقدين، ولو سلم فربع العشر غير

424 رواه ابن ماجه الحديث في سننه بهذا اللفظ : هاتوا ربع العشر.قال الشيخ الألباني : حسن. ابن ماجه،محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، (887/273)،سنن ابن ماجه، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت، 570/1

جائز في السوائم، ولهذا صرحوا في زكاة الأموال من أن المراد بالأموال الدراهم، وسيجيئ لجميع ذلك بيانه إذا جاء بإذن الله وقته، فالأظهر في هذا المقام أن يقال: أن من أفرد الطهارة فقد نظر إلى أنها في الأصل مصدر، والأصل في المصدر أن لا يثنّى ولا يجمع، ومن جمعها فقد نبه على كثرتها [40أ] على النمط الذي قررناه.

قال الله تعالى افتتح المصنف رحمه الله كتابه بقوله جل مكان طوله تيمنا بكلامه وتمسكا بأقوى البراهين في مرامه، إذ لا دليل في الشرع فوق الكتاب، فحاول أن يقع بناء أمره أولا على أحكم بناء وأمتن أساس، وآثر صريح القول إذ هو أدل وأوفى بتأدية هذا المعنى، وفي التقديم إيماء إلى أن الدليل فوق المدلول، وأن حقه التقدم، ورمز خفي إلى فضيلة الطهارة حيث نال شرف التعرض التفصيلي بالبيان الإلهي على ما نبهناك عليه فيما سبق، ففيه تمهيد لما هو بصدده من تخصيصها بالتقديم والتصدير، ورمز خفي إلى أن المرء ينبغي أن لا يتكلم إلا ويقدم أمام مقصوده كلام معبوده.

﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾[425] ذكر الإيمان تمهيد وتوطئة لما هو المقصود من وجوب القيام بالوضوء لأجل الصلاة، وتنبيه على أن من لا صلاة له فلا إيمان له، إذ الصلاة تالية ولهذا سمّو الصلاة صلاة، إذ المصلي في اللغة هو التالي للسابق كما نبّه عليه من قال[426]:

ولا بد لي من أكون مصليا إذا كنت أرضى أن يكون لك السبق

وهذا يلائم ما تدل عليه الآثار من تسمية الصلاة بعماد الدين، وأن هدمها هدم الدين وحفظها وإدامتها حراسة للدين، فإن قيل ما النكتة في نداء العبد بلفظ البعيد وهو أقرب إليه من حبل الوريد؟، قلنا نبه بذلك على طريق تحصيل القرب لمن تحيّر في أودية البعد، يعني من ابتلي بالبعد نعوذ بالله من ذلك، فطريق خلاصه منه تحقيق الإيمان أولا ثم إدامة الصلاة ثانيا، وفيه إشعار بكمال كرمه تعالى، حيث طلب إقبال الموصوفين بالبعد وعلّمهم طريق

425 المائدة، 6/5

426 نسبه صاحب أعلام النبلاء لناصر الدولة، الحسن بن عبدالله بن حمدان بن حمدون التغلبي، أخو الملك سيف الدولة. سير أعلام النبلاء، 246/12

تحصيل القرب، يعني تعالوا أيها المتصفون بصفة الإيمان، وتعرّضوا لنفحات الرحمة والرضوان، فإن أبواب التعرض مفتوحة والوسيلة مقبولة ((إن لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرّضوا لها))[427]، هلمّوا إلى قربة تقرّبكم عندنا زلفى، وفي الكلام تنبيه على كبرياء الله وعظمته، إذ [40ب] السلطان كلما كان أرفع شأنا وأعظم مكانا كان عبيده منه أبعد والحجاب أكثر والوسائط أوفر.

فلفظة "يا" حرف النداء وأي هو المنادى في الصورة ووسيلة للمنادى في الحقيقة، إذ المنادى في التحقيق إنما هو المعرف باللام، إلا أنهم لما استكرهوا الجمع بين أداتي التعريف زادوا "أيّا"؛ دفعا لمحذور الجمع وزادوا حرف التنبيه إزالة للغفلة وتنبها على المراد، والجملة أي جملة آمنوا، صفة لهذا الموصوف المقدر بواسطة الموصول، وهو "الذين" ، ولولا توسطه في البين لما جاز وقوعه صفة له إذ الموصوف معرفة، والجملة نكرة فكيف جاز توصيفه بها، فالذين إذن صلة أي يصل ما بعده بما قبله، والذين جمع الذي بمعنى أنه صيغة على حدة، وضعت لتدل على الجمع، وهو اسم موصول وضع وصلة لوصف المعارف بالجمل، والموصوف مقدر ههنا أي يا أيها القوم الذين أو الناس الذين، وهذا المقدر و"أي" في التحقيق واحد لأنهما عبارتان عن شيء واحد، وبهذا الاعتبار شاع في إطلاقات النحاة أنهم يقولون الصفة المذكورة صفة "لأي" تسامحا، وتجوزا في العبارة كما أنهم يقولون لنعت المصدر أنه مصدر، ولنعت الظرف أنه ظرف، فيقولون مثلا في قوله تعالى: ﴿قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾[428] أي قليلا ظرف أو مصدر.

وبالجملة فهذه المسامحة شائعة في إطلاقاتهم اعتمادا على ظهور المراد حتى كأنهم جعلوا هذا الأمر كالمواضعة فيما بينهم، أن يقولوا ذلك ويريدون به ما ذكرنا فصحّ ما ذكره صاحب الكافي في المستصفى[429] من أن قوله الذين آمنوا صفة"لأي"وسقط الاعتراض الذي أورده بعض من تصدى لشرح الكتاب[430]بأنه غلط، لأن صفة أي هو المقدر

427 الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد،(971/360) المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمّد ,عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني دار الحرمين ، القاهرة،1415، 422/6

428 المؤمنون، 78/23

429 المستصفى اسم كتاب صنفه صاحب الكافي وهو شرح النافع(حاشية المصنف)

430 وهو غاية البيان(حاشية المصنف)

وهو القوم أو الناس، والمذكور صفة لهذا المقدر، وظهر ظهورا جليا أن ليس المخطئ صاحب الكافي[431] رحمه الله، بل المخطئ إنما هو ابن أخت خالته، وأعجب من جميع ذلك أن هذا القائل قال في رده: إن قوله إن الذين آمنوا صفة لأي غلط لأن صفة أي هو المقدر وهو القوم أو الناس، وآمنوا صفة لهذه الصفة المقدرة لأي بواسطة الذين انتهى، وفيه اعتراف بأن أيّا والقوم أو الناس واحد فليفهم، وذكر صاحب الكافي في المصفى[432] شرح المنظومة في أول الباب أن الذي صلة فلا بد له من موصول، فاعترض عليه ابن أخت الخالة هذا أن هذا أيضا غلط فاحش، إذ الأمر بالعكس بشهادة علم النحو.

ومبنى هذا الاعتراض أيضا على جهله، فإن هذه العبارة في الأصل عبارة تكلم بها سيبويه في الكتاب ومعناها أي"الذي"كلمة واصلة للجمل بموصوفها وهو المعارف، فإذن لا بد لها من موصول لتجعله واصلا إلى الموصوف قبلها، "فالذي" لفظ واصل وما بعده موصول وما قبله موصول به، إذ الوصل لا بد له من واصل، وهو الذي ، ومن موصول وهو ما بعده [41أ] ومن موصول به وهو ما قبله، فإن لفظة الصلة مصدر متعد يقال: وصل يصل صلة ، كوعد يعد عدة، ولعمري إن أمثال هذه الاعتراضات إنما هي غائط[433] البيان لا غاية البيان!!، فكيف جاز إطالة اللسان في حق من شهدت الأمة بفضله واعترف علماء الأمصار بمهارته وسَبقِه، وأعجب من ذلك أن بعضهم قد تصدى لتوجيه كلام العلامة النسفي، فقال: لعل أصل النسخة أن" الذي" صفة فلا بد له من موصوف، فلعل هذا وقع سهوا من الناسخ، ولو سلم فهو محمول على القلب أو على سهو القلم أو سبق اللسان؛ ولا عيب على أحد في السهو والنسيان، هذا كلامهم، وأقول: فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا!!، وإنما أوثر آمنوا على آمنتم، إذ لا مساغ

431 للنسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، حافظ الدين،(1310/710)، فقيه حنفي مفسر، له مصنفات منها: مدارك التنزيل، كنز الدقائق، كشف الأسرار.. الزركلي ، الأعلام، 67/4

432 المصفى شرح المنظومة صنفه حافظ الدين النسفي صاحب الكافي ومتن المنظومة أيضا تصنيفه(حاشية المصنف) .

433 ع: (حائط)

للثاني، أما لفظا فلأنه صلة الموصول وحق العائد إلى الموصول أن يكون ضمير الغائب، حتى أنهم يصرحون بأن قوله أنا الذي سمتني أمي حيدره من باب الميل إلى جانب المعنى، ومع ذلك فهو قبيح عند النحاة.

وأما معنىً فلأنه لو قال آمنتم لدخل فيه المعاصرون فقط، فعدل عنه إليه إدراجا للكل، كذا ذكره بعض من اشتهر بالمهارة في الفقاهة[434]، ولا يخفى ضعفه، أما أولا فلأن الصيغة إن أوجبت اختصاصا، فاللازم إذن اختصاص الأمر بالغائبين، فخرج الحاضرون والمعاصرون، وإن لم يوجب بطل ما ذكره، وأما ثانيا فلأنه قد تقرر في الأصول أن الموصوف بصفة عامة عام، واشتغل بعضهم بتوجيه كلامه بأنه مبني على أن خطاب المشافهة لا يتناول غير الحاضرين وقت الخطاب، وهذا فاسد، إذ القرآن يكذبه تكذيبات لا مرد لها، قال الله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[435] وكم وكم ،فإن قيل جميع ذلك حسن دقيق، إلا أنه لم يتبين من هذه المباحث أن لفظ أي في ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ من أي قسم من أقسام الآيات، إذ هي أقسام شرطية نحو﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[436]، واستفهامية نحو﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا﴾[437]﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾[438] وموصولة نحو ﴿ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾[439] أي لننزعن الذين هم أشد [41ب]، ووصفية؛ وهي التي تقع صفة للنكرة لتدل على معنى الكمال نحو: زيد رجل أيُّ رجل، أي رجل كامل في صفات الرجال، وحالية وهي التي تقع حالا عن المعرفة، نحو ممرت بعبد الله أيَّ رجل، ومعنى هذا أيضا إفادة معنى الكمال كالوصفية بلا تفاوت في المعنى، إنما التفاوت في الإعراب، فتبين لنا هذا فإنه مهم، قلنا ههنا وجهان، الأول وعليه الجمهور أنه ههنا شيء آخر وراء جميع الأقسام المذكورة، وإن أريد فائدة الإتيان بذكره إنما هي تصحيح النداء أي نداء المعرف باللام، ودفع محذور

434 هو المولى المرحوم مولانا حافظ الدين البزازي رحمه الله ، وقيل قائله غاية البيان ، هذا وجه ذكره أولا شمس الأئمة الكردري وقلّده العلامة النسفي.(حاشية المصنف)
435 الطلاق، 1/65
436 الإسراء، 110/17
437 التوبة، 124/9
438 الأعراف، 185/7
439 مريم، 69/19

الجمع بين آليَّ التعريف، الثاني وعليه الأخفش[440]أن أيا ههنا موصولة حُذف صدر صلتها، والتقدير في مثل ما نحن فيه"يا من هم القوم الذين آمنوا" وفي مثل "يا أيها الرجل" "يا من هو الرجل"، والمختار عندي هو قول الأخفش لئلا يلزم إخلاء لفظ عن معنى؛ فليتأمل.

﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾ [441]القيام إلى الشيء يحتمل وجهين، الأول أن يراد به القيام المنتهي إلى ذلك الشيء بحيث يكون القيام متصلا بذلك الشيء بلا فصل، يقال قام إلى الأمر الفلاني أي قام قياما منتهيا إليه متصلا به، فكلمة إلى على هذا التقدير متعلقة بقام بتضمين معنى الانتهاء، وانتهاء القيام إلى ذلك الشيء كناية عن مباشرة هذا الشيء، فقال قام بذلك الأمر وقام إلى ذلك الأمر، والمعنى واحد إلا أنه عدل عن الباء إلى "إلى" إشعارا بمعنى الانتهاء والاتصال، تتميما للكناية قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى﴾[442]، الثاني أن يراد به القيام متوجها إلى ذلك الشيء قاصدا ذلك الشيء في هذا القيام، فكلمة "إلى" إذن متعلقة بالقيام بتضمين معنى التوجه، والاتصال غير لازم في هذا الاستعمال، بل يكفي أن يكون الغرض في هذا الفعل هو ذلك الشيء، فقوله "إذا قمتم إلى الصلاة" إن أريد به المعنى الأول لزم أن يكون الوضوء في خلال الصلاة أو بعدها، وإن أريد به المعنى الثاني فمعنى الكلام أن يكون الوضوء حين القيام أو بعده، والمعنى الأول غير صحيح والمعنى الثاني غير مراد، فوجب صرف الكلام عن ظاهره بجعل اللفظ مجازا مرسلا بعلاقة السببية، فلهذا ترى القوم كلهم بنوا القول بأن معناه إذا أردتم القيام إلى الصلاة على نمط قوله تعالى:﴿إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[443] ونكتة المجاز هي التنبيه على كرمه جل وعلا، حيث جعل القاصد للعبادة بمنزلة القائم بها، ويلائمه الإشارة النبوية عليه الصلاة والتحية: ((المنتظر

440 سبقت ترجمته.
441 المائدة، 6/5
442 النساء، 142/4
443 النحل، 98/16

للصلاة في الصلاة))[444] فالاشتغال بالوضوء لأجل الصلاة كالانتظار للصلاة، في أن كلا منهما اشتغال بالصلاة [42أ].

وفي إيثار لفظ "إذا" على "أن" ههنا وعكس ذلك في آية الجنابة اعتبار لطيف، وهو الإشعار بأن إرادة الصلاة والاشتغال بالوضوء لأجلها ينبغي أن يكون أمرا محققا لا يتركهما إلا من يترك الصلاة، والصلاة من مقتضيات الإيمان لا يتركها إلا من لا إيمان له، ويلائمه لفظ الماضي أي قمتم، وأما الجنابة فلا ينبغي أن تكون محققة كالإرادة والصلاة إلا على سبيل الندرة، فإن الشائع في الاستعمالات أن يستعمل "إن" في الأمور النادرة، ونبّه بلفظ الماضي ههنا على أن الجنابة لا يحسن إهدارها بالكلية وجعلها مطروحة مقلوعة عن أصلها وإلا لانقطع النسل وبطل بقاء النوع، وهو إخلال بالحكمة الإلهية والسنة النبوية، وأوثر الخطاب على الغيبة لأن حق الكلام بعد تمام المبادئ أن يكون بطريق الخطاب، فكل من اللفظين آمنوا وقمتم جار على مقتضى الظاهر ولا التفات فيه أصلا، وأما ما ذكره العلامة النسفي[445] في شرح النافع، وهو المستصفى أنه التفات، فمعناه أنه شبيه بالالتفات بحسب الظاهر لما فيه من التعبير عن المعنى الواحد بطريقين مختلفين فهو شبه الالتفات لا أنه التفات، وشبه الشيء ملحق بذلك الشيء، ألا يرى أن شبه مراعاة النظر[446] ملحق بالمراعات، وشبه الطباق ملحق بالطباق، وشبه الشرط والجزاء كالموصول الذي صلته فعل أو ظرف ملحق بهما، حتى أنهم يصدرون خبره بالفاء؛ لأنه لما كان شبيها بذلك في اللزوم صدروه بالفاء الذي هو حق الجزاء، فعلى هذا قد سقط الاعتراض الذي أورده غاية البيان من أن هذا غلط صريح وخطأ محض، إذ لا التفات في الآية أصلا، وظهر أن الاعتراض غائط البيان لا غاية البيان!!.

444 البخاري بهذا اللفظ : لا يزال أحدكم في صلاة ..134/1.

445 سبقت ترجمته

446 ع:- [في البديع]

والظرف المذكور أعني "إلى" متعلق ب "قمتم" بتضمين معنى الانتهاء أو التوجه كما سبق تفصيله، ولفظ الصلاة مجمل لأن معناه اللغوي وإن كان معلوما إلا أنه ليس بمراد، ومعناه المراد لا يتبين إلا ببيان المجمل، إذ المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان.

وقوله "فاغسلوا"أمر بالغسل عقيب القيام إلى الصلاة والأمر للوجوب فالمعنى فرض عليكم الغسل والوضوء من جهة إرادة الصلاة، ففي الآية دليل ظاهر على أن سبب وجوب الوضوء هو إرادة الصلاة، وهذا هو القول الفحل والمذهب الجزل عند جمهور الفقهاء والأصوليين، وذهب قوم إلى أن سببه الحدث لقوله ﷺ:((لا وضوء إلا عن حدث))[447] في مثل هذا يدل على السببية ، وعندي أنه لا تمسّك به ، إذ يجوز أن تكون "عن" ههنا بمعنى بعد على نمط قوله تعالى:﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾[448] أي لا وضوء إلا بعد الحدث [42ب]، فإن قيل: فينافي قوله صلى الله عليه وسلم: "الوضوء على الوضوء نور على نور"[449]، قلنا المراد نفي الوجوب لا نفي الجواز، وأما الجواب بأنه كيف يكون الحدث سببا للوضوء وسبب الشيء ما يفضي إليه ويلائمه، والحدث مناف للطهارة، ولا يمكن اجتماعه معها، فليس بشيء، إذ القائلون بسببية الحدث يجعلونه سببا لوجوب الوضوء لا لوجوده، وحصوله وهو يجتمع معه ويفضي إليه، والحديث المأثور آنفا إشارة إليه على ما أشرنا إليه آنفا، وبالجملة فالمقصود أن ظاهر الآية يدل على أن الوضوء فرض كلما أريد الصلاة وليس كذلك، بدلائل؛ منها الحديث المذكور آنفا، إذ هو تصريح بأن لا وجوب بدون الحدث، ومنها ما روي أن النبي ﷺ كان يتوضأ لكل صلاة، فلما كان يوم الفتح صلى الخمس بوضوء واحد، فقال له عمر ﷺ: رأيتك اليوم فعلت شيئا لم تكن تفعله من قبل، فقال: عمدا فعلت يا عمر كيلا تحرجوا[450] .[451]

447 هكذا رواه ابن ماجة في سننه : لا وضوء إلا من صوت أو ريح. قال الشيخ الألباني : صحيح. سنن ابن ماجه، 172/1

448 الانشقاق، 19/84

449 قال العراقي في تخريج الإحياء: لم اقف عليه. وقال ابن حجر: هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين،(1505/911)، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة،تحقيق: الدكتور محمد بن لطفي الصباغ،عمادة شؤون المكتبات – جامعة الملك سعود، الرياض. 212/1

450 هذه الرواية مذكورة في المبسوط بهذه العبارة .(حاشية المصنف)

ومنها أن الحكمة في إيجاب الوضوء في الصلاة هي أن يكون وقوف العبد بين يدي الرب بصفة الطهارة، فإذا كانت حاصلة فالأمر بتحصيلها أمر بتحصيل الحاصل فلا وجوب إذن إلا بعد الحدث كما صرّح به الحديث المذكور ((لا وضوء إلا عن حدث))[452]، ومنها أن العمل بظاهر الآية متعسر أو متعذر، إذ المرء كلما توضأ لإرادة الصلاة واشتغل بشيء ثم أراد صلاة الفرض وجب عليه وضوء آخر لأجل إرادة الصلاة، والحرج في الشرع مرفوع، إذ الله ما جعل عليكم في الدين من حرج، وقال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في المبسوط[453]: ظاهر الآية يوجب أن من جلس فتوضأ ثم قام إلى الصلاة يلزمه وضوء آخر، فلا يزال كذلك مشغولا بالوضوء لا يتفرغ للصلاة، وفساده بيّن لدى كل أحد، ولما كانت الدلائل المذكورة دالة على أن الآية الكريمة مصروفة عن ظاهرها ذهب جمهور الفقهاء والمفسرين إلى أن في الآية حذفا وتقديرا وأن الخطاب للمُحدثِين خاصة، أي إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدِثون، والتقييد لإطلاق الكتاب بخبر الواحد جائز ههنا [43أ] دون خبر الفاتحة لأن هذه الزيادة في الحقيقة ثابتة بالنص الذي ينفي الحرج، غايته أن خبر الواحد موافق مؤيد له، وأما الأصوليون فلهم ههنا مسلكان، الأول انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء، فهم منه أن وجوب التوضؤ بالماء مرتب على الحدث بطريق دلالة النص، إذ النص في البدل نص في الأصل، فإن قيل فلم صرّح شرط الوجوب وهو الحدث في البدل وأصل معرفته في الأصل عليه، ولمَ لم يعكس؟، أجيب بأن الأصل العرافية في التطهير الحقيقي هو إزالة النجاسة الحقيقية استغنى عنه بخلاف البدل فإن فيه قصورا، الثاني أن القيام المطلق إنما هو عن غير القيام مطلقا، وهو الاضطجاع، والاضطجاع كناية عن النوم والنوم دليل الحدث، وههنا مباحث أخر ودقائق أخرى ذكرناها في شرح الوقاية، من أراد الوقوف عليها فعليه أن يرجع إليه.

---

451 رواه ابن حبان في صحيحه : صلى رسول الله صلى الله عليه و سلم الصلوات كلها يوم فتح مكة بوضوء واحد ومسح على خفيه فقال له عمر : إني رأيتك اليوم صنعت شيئا لم تكن تصنعه قبل اليوم قال : عمدا فعلت يا عمر . بزيادة "ومسح على خفيه" وعدم ذكر"كيلا تحرجوا". ،ابن حبان، مُحَمَّد بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي،(965/354)صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، 607/4

452 سبق تخريجه.

453 المبسوط، 5/1

وأما كلمة " إذا" فهو حرف عند الأخفش، وظرف مكان عند المبرد[454] وظرف زمان عند الزجّاج[455]، والمختار عند ابن مالك[456] ومن تبعه هو الأول، وعند ابن عصفور[457] ومن تبعه هو الثاني، وعند صاحب الكشاف هو الثالث، وعليه الجمهور، وأما عامل إذا ففيه مذهبان مشهوران، الأول أن العامل هو الجواب، وعليه الأكثرون وعليه صاحب الكشاف والمفتاح وغيرهما، الثاني أن العامل هو شرطها وعليه المحققون من النحاة و"إذا" عند هؤلاء غير مضاف إلى ما بعدها حتى يرد عليه أن المضاف إليه كيف يعمل في المضاف، فقوله " فاغسلوا" إن جعل عاملا في "إذا" ناصبا له على المذهب الأول فالفاء إذن أمره مشكل، أما أولا فلأن ما بعد الفاء لا يعمل فيما قبله، وأما ثانيا فلأن الفاء للتعقيب، والتعقيب لا يجتمع مع العاملية، والجواب أن الفاء زائدة ولو سلّم فهي منسلخة عن معنى التعقيب متمحضة لكونه جزاء، إذ قد تقرر أن جواب الشرط إذا كان أمرا أو نهيا فلا بد من الفاء، ومعنى هذا الفاء هو مجرد الدلالة على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الأولى، ولهذا جوّزوا إعمال ما بعد هذه الفاء فيما قبلها حتى لو كان مكان الفاء لام الابتداء فالأمر كذلك [43ب]، على نمط قوله تعالى:﴿أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾[458].

وإن زاد المانع بأن كان مع الفاء كلمة "إن" فالأمر هناك أيضا كذلك نحو إذا جئتني فإني أكرمك، وأما جعل الشرط عاملا فضعيف جدا، إذ المقصود أنه يجب الغسل في هذا الوقت المخصوص وهو وقت إرادة الصلاة، والوقت مستفاد من إذا، والخصوصية ناشئة من ذكر الجملة بعده، وهي "قمتم إلى الصلاة" وجملة الشرط إذن مخصصة للظرف المذكور، وتخصيصها له لا يتصور إلا بطريقين أحدهما أنها صفة له، أي الوقت الذي قمتم فيه، وثانيهما أن يكون مضافا إليه أي وقت القيام إلى الصلاة فإن أعمل الشرط المذكور في "إذا" لزم أحد الأمرين؛ إعمال الصفة في الموصوف

454 المبرد، محمّد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد،(899/286)،إمام العربية ببغداد في زمنه،وأحد أئمة الأدب والأخبار، من كتبه: الكامل، والمقتضب، والمذكر والمؤنث. الزركلي، الأعلام، 144/7

455 الزجاج،إبراهيم بن السري بن السهل، أبو إسحاق، (923/311)، عالم بالنحو واللغة، ولد ومات في بغداد، من كتبه : معاني القرآن، الاشتقاق، خلق الإنسان، والأمالي.. الزركلي، الأعلام، 40/1

456 ابن مالك، محمّد بن عبدالله ابن مالك الطائي الجياني، (1274/672)،أحد الأئمة في علوم العربية، أشهر كتبه : الألفية، تحيل الفوائد،والكافية الشافية. الزركلي ، الأعلام، 233/6

457 ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمّد،(1271/669)، حامل لواء العربية بالأندلس في عصره، من كتبه المقرب، الممتع، والمفتاح.. الزركلي ، الأعلام، 27/5

458 مريم، 66/19

أو إعمال المضاف إليه في المضاف، وكلاهما ظاهر البطلان، ومجرد ذكر الجملة بعد "إذا" بدون ارتباطها به بأحد الطريقين لا يوجب التخصيص كما زعمه ابن الحاجب[459]، ومن أراد التحقيق الأكبر لهذه المباحث فعليه بكتابنا شرح لباب الإعراب، فإن فيه تحقيق ما يتعلق بهذا الباب.

الآية نصب آي (إقرأ)[460] الآية إلى الآخر حتى يظهر عليك أن فروض الوضوء ما هي وكم هي، أو رفع آي الآية معلومة لا حاجة إلى أن تسمعها مني، أو الآية الدالة على فروض هذه أوجر بحذف المضاف وجعل المضاف إليه باقيا على إعرابه على نمط قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾[461] في قراءة الجرّ ، وتقدير الخبر أي باقي الآية معلومة.

فروض الطهارة

ففرض الطهارة أي فرض الوضوء **غسل الأعضاء** الثلاثة أي الوجه واليدين والرجلين **ومسح الرأس بهذا النص**، يعني أن هذا القدر مستفاد من الآية الكريمة لدلالتها عليه دلالة قطعية، بحيث صار هذا القدر قطعيا لا شبهة فيه وجاحده كافر نعوذ بالله منه، ولهذا لم يكن هذا القدر محلا للخلاف بين المجتهدين، إلا أن ههنا كميات وكيفيات هي خفية، ولخفائها وعدم وضوحها وقع الاحتياج إلى بيانها كما سيجيء تفصيلها، ولما كان هذا القدر لازما من الآية الشريفة لزوما بيّنا لا مجال فيه للإنكار صدّر المصنف رحمه الله بيانه بقوله: ففرض الطهارة؛ تنبيها على أن هذا القدر لازم قطعي بحيث لا مجال فيه للجحود [44أ]، والتعبير عن الآية الكريمة بالنص، حيث لم يقل بهذه الآية تنبيه على هذه النكتة، فلفظ النص ههنا يحتمل أن يراد به مصطلح الأصول وهو ما يقابل الظاهر، فإن الظاهر عندهم اسم لكلام يظهر المراد بمجرد السمع من غير إطالة فكره ولا إجالة رَوِيّه، والنص عندهم اسم لكلام زاد وضوحه على

459 سبقت ترجمته.

460 في ر : إقراء

461 الأنفال، 67/8

الظاهر، مثاله قوله تعالى:﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[462] فإن هذا ظاهر في الإطلاق نص في بيان العدد، إذ الكلام مسوق لأجله وهو المقصود.

ويحتمل أن يراد بالنص ههنا ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا قريبا ولا بعيدا، وإطلاق النص بهذا المعنى أظهر وأشهر، وبالإرادة ههنا أنسب وأوفق، وقد يطلق النص على معنى ثالث، وهو الذي لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، فإن احتمل احتمالا لا يعضده دليل فهو لا يخرجه عن كونه نصا، وأما لفظ الفرض فمعناه في اللغة التقدير والقطع، قال الله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾[463] أي قدرناها وقطعنا الأحكام فيها قطعا.

وأما معناه في الشريعة عندنا فهو حكم مقدر لا يحتمل زيادة ولا نقصانا، يثبت ذلك الحكم بدليل قطعي لا شبهة فيه، فالفرض في المعنى الشرعي كأنه لفظ تعلق إلى معنى المفعول، أو أرادوا في هذا الاستعمال أنه مصدر بمعنى المفعول، والأول أظهر، ثم إن القوم يختلفون في تفسيره، ففسره قوم بأن الفرض هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على مباشرته وفعله، وفسره قوم بأنه ما يخاف أن يعاقب على تركه، وفسره قوم بأنه هو الذي ورد فيه الوعيد لتاركه، وفسره آخرون بأن الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر.

فقوله ما ثبت بدليل قعطعي يتناول المندوب والمباح، إذ كل واحد منهما قد ثبت بدليل قطعي كقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾[464] ﴿وَكلوا واشربوا﴾[465]، فقوله "واستحق الذم على تركه" إخراج لهما واحتراز عنهما، والتقييد بالإطلاق احتراز عن ترك الصلاة في أول الوقت [44ب]على عزم الأداء في آخر الوقت وعن ترك الصوم في السفر إلى خَلَفِهِ وهو القضاء، وقوله من غير عذر احتراز عن المسافر والمريض الذين تركا صوم الشهر وماتا قبل الإقامة والصحة، فإنهما لا يستحقان الذم، وأما التعريف الأول أي قولهم هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب بفعله، فقد

462 النساء، 3/4
463 النور، 1/24
464 الحج، 77/22
465 الأعراف، 31/7

زيّفوه بأنه منقوض بالصلاة في أول الوقت، فإنها تقع فرضا، ولو تركها لا يأثم بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت فلا شيء عليه، وبصوم رمضان في السفر، فإنه يقع فرضا ولا يعاقب على تركه، وبأن تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب، ولا يخرج الفرض بذلك عن كونه فرضا، وهذه الاعتراضات كلها فاسدة؛ لأن قولهم ما يعاقب المكلف معناه أنه يستحق العقوبة شرعا بالنظر إلى الأدلة، وأما العفو فضلا من الله ونعمة فأمر آخر، ولا يخرج بذلك عن الاستحقاق الشرعي.

وأما قولهم يعاقب على تركه فمعناه الترك المطلق عن أصله بقرينة الإطلاق، لا تركه في وقت مخصوص دون وقت، فإنه بعيد عن الفهم خارج عن معنى الكلام، نعم لو اعترض عليه، وعلى الثاني والثالث بأنه منقوض بالواجب، إذ الواجب يعاقب بتركه ويثاب بفعله، كان غير بعيد، فههنا أمور أربعة: الفرض والواجب والسنة والنفل، فالفرض قد عرفته، وأما الواجب فهو في الشرع اسم لما ألزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل الأركان، والطهارة في الطواف وصدقة الفطر، والأضحية والوتر، كذا ذكره فخر الإسلام[466]، وهذه الأمور السبعة هي التي تسمى في لسان الفقهاء واجبات الإسلام.

وأما السنة فهي في اللغة هي الطريقة سواء كانت مرضية أو غير مرضية، وفي الشريعة اسم للطريق المرضيّ المسلوك في الدين من غير افتراض ولا وجوب، ولفظ السنة شامل لقول الرسول ﷺ وفعله، ويطلق شرعا على طريقة الرسول ﷺ والصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وأما النفل فهو في اللغة اسم للزيادة، وفي الشريعة اسم لطاعة كانت زائدة على الفرائض والواجبات والسنن، والأوضح ما ذكره الأصوليون فقالوا: الفعل الصادر [45أ] عن المكلف إن ترجح فعله على تركه فإن كفر جاحده فهو الفرض، وإن لم يكفر فإن عوقب تاركه فهو الواجب، وإن لم يعاقب تاركه فإن واظب عليه رسول الله عليه السلام فهو السنة المشهورة، وإن لم يواظب فهو الذي سمّاه القوم تارة نفلا وتارة تطوعا وتارة

466 فخر الإسلام، محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازيّ، (1210/606)، الإمام المفسر، من تصانيفه : مفاتيح الغيب، أسرارالتنزيل،والإعراب. الزركلي، الأعلام، 313/6.

مندوبا، فالفرض إذن ما ترجح فعله على تركه وكفر جاحده، والواجب ما ترجح فعله على تركه ولم يكفر جاحده ويعاقب تاركه، والسنة ما ترجح فعله على تركه وواظب عليه رسول الله عليه ﷺ.

وههنا قيد آخر في السنة "تركه صاحبه" وهو الترك أحيانا مع المواظبة لما سيجيء من أن المواظبة بدون الترك دليل الوجوب، وإن ترجح تركه فإن عوقب فاعله فهو الحرام، وإن لم يعاقب فهو المكروه، وإن تساوى فعله وتركه فهو المباح إذ ليس في فعله ثواب ولا في تركه عقاب، والمذكور في كتب المتأخرين أن فعل المكلف إن تساوى فعله وتركه فمباح، وإن لم يتساويا فإن ترجح فعله ومنع تركه فهو الواجب، وإن لم يمنع تركه فهو المندوب، وإن ترجح تركه فإن منع فعله بدليل قطعي فهو الحرام، وبدليل ظني فهو المكروه كراهة التحريم، وإن يمنع فعله فهوه المكروه كراهة التنزيه.

وهذا التقسيم على رأي مُحَمَّد رحمه الله، وأما على رأيهما فهو أن ما ترجح تركه على فعله فإن منع فعله فهو حرام، وإن لم يمنع فعله فهو مكروه كراهة تنزيهيه إن كان إلى الحل أقرب، بمعنى أنه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب، وكراهة تحريمية إن كان إلى الحرام أقرب، بمعنى أن فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار، كحرمان الشفاعة مثلا، والتقسيم الأول لم يفرّق بين الواجب والفرض، بل الفرض داخل في الواجب، قال فخر الإسلام[467]: وأنكر الشافعي ﷺ التفرقة بين الفرض والواجب، وقال هما مترادفان ومنطلقان على معنى واحد، وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا سواء ثبت بدليل قطعي أو ظني، ثم قال هو إن أنكر الاسم فلا معنى له وإن أنكر الحكم فهذا أيضا غير مستقيم، إذ الدليل نوعان قطعي وظني، ولا يجري الإنكار في ذلك، فأي إنكار في أن محض الثابت بالدليل القطعي باسم الفرض [45ب] وبالدليل الظني باسم الواجب ليكون تفاوت الاسمين تنبيها على تفاوت الحكمين، وأجاب بعض أصحاب الشافعي ﷺ عن ذلك بأنه لا نزاع له في التسمية فإنه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح ولا في

467 سبقت ترجمته

تفاوت الحكمين، فإن إنكار كل من الأمرين إنكار للمحسوس بمراء العين، والشافعي ﷺ أعلى من ذلك، فليحترز عن مثل هذا الظن، فإن بعض الظن إثم.

بل الإنكار مبني على أن التفاوت غير حاصل لأن إطلاق كل منهما على الآخر شائع مستفيض، فالتبس الأمر إذن، فإن رجع التمييز إلى القرائن المقامية فعاد الأمر على موضوعه بالنقض، فليكن من أول الأمر كذلك ويفوض الأمر إلى القرينة هنالك، وعلى أنهم يجعلون حكم الواجب إن تركه لا يوجب بطلان عمل هو فيه كالفاتحة، فإن تركها لا يوجب بطلان الصلاة، ثم إنهم يجعلون مسح ربع الرأس فرضا بخبر المغيرة، ويقولون تارة الفرض بمعنى الواجب وتارة الفرض بمعنى ما تفوت الصحة بفواته ظنيا كان دليله أو قطعيا إلى غير ذلك من هوادم قواعدهم المقررة.

فقوله "فرض الطهارة" أي الطهارة المفروضة، فهو من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف بالتأويل المشهور، فالإضافة بمعنى اللام أو بيانية أو الإضافة بمعنى "في" كضرب اليوم، والطهارة وإن كان مصدرا لازما والغسل والمسح وإن كان مصدرا متعديا إلا أنه يصح الحمل اعتبارا للنقل أو تجوّزا، وقد فصلناه في كتاب الحدود والأحكام، وقوله "غسل الأعضاء الثلاثة" أي الأجناس الثلاثة وهي الوجه واليد والرجل، وفيه تنبيه على أنه يندرج تحت كل جنس ما فوق الواحد أو يقال إيثار هذه العبارة تنبيه على أن المعلوم المتيقّن من النص إنما هو هذا القدر فقط، وأما أن المغسول يدان لا يد واحدة فقط ورجلان لا رجل واحدة فقط فلا دلالة للنص عليه، وأما اليد الأخرى والرجل الأخرى فهي ثابتة بفعل رسول الله ﷺ، أو بدلالة النص ، وذكر المرافق بلفظ الجمع وذكر الكعبين بلفظ المثنى تنبيه ينبه على أن بينهما فرقا وهو أن لكل يد مرفقا واحدا ولكل رجل كعبين، وفيه رمز إلى الرد على من فسّر الكعب ههنا بالمفصّل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك إذ الآية من قبيل مقابلة الجمع بالجمع مقتضية لانقسام الآحاد بالآحاد، فبقي كل أحد يد واحدة مع مرفق واحد ورجل واحد مع كعبين فليتأمل فإنه دقيق [46أ].

وتقييد الأعضاء بالثلاثة زاد من عنده وتأكيده بقوله بهذا النص[468] رد على الجماعة المنكرة لغسل الرجلين القائلة بوجوب المسح، يعني أن وظيفة الرجل الذي هو أحد الثلاثة أيضا الغسل لا المسح على ما يظن، فإن قيل دلالة النص على وجوب الغسل على تقدير قراءة النصب ظاهرة، فأما على تقدير قراءة الجر فلا، فكيف يفعل به؟، قلنا المسح يوجد في ضمن الغسل دون العكس، فإذا قُرئ بالنصب فالنص صريح في وجوب الغسل، وأما إذا قُرئ بالجر فيحتمل أن يراد بالمسح بالنسبة إلى الرجلين المسح المعهود الذي يوجد في ضمن الغسل لا المسح الخالي عن الغسل، وبالنسبة إلى الرأس، مطلق المسح أعم من أن يكون في ضمن الغسل أو لم يكن، والدليل عليه، أنه لو غسل رأسه أجزأه عن المسح، ولا يختلف بهذه الإضافة حقيقة المسح حتى يرد عليه أنه جمع بين الحقيقة والمجاز، والنكتة في اعتبار هذا المسح والله أعلم في الرجل هو الرمز إلى الكفّ عن الإسراف المنهي، إذ الأرجل تغسل بصب الماء عليه كثيرا بخلاف الوجه واليد، وكأن صاحب الكشاف أراد هذه النكتة حين قال: الأرجل مظنة للإسراف المذموم، فعُطفت على الممسوح لا لتمسح بل للتنبيه على الاقتصاد في الصب، والشارحون بعده لم يفهموا مقصوده فاعترضوا عليه بأنه جمع بين الحقيقة والمجاز فليتأمل، فإن هذه النكتة دقيقة ولدقتها لم يطلع عليها أحد.

وههنا وجهان مشهوران في كتب القوم في دفع التعارض بين القراءتين، الأول أنه جر على الجوار كقولهم جحر ضب خرب، والقرينة فعل رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين وسائر الصحابة والتابعين أجمعين إلى زماننا هذا، قال شمس الأئمة رحمه الله في المبسوط: فإن قيل الاتباع بالمجاورة مع حرف العطف لم يتكلم به العرب، قلنا ممنوع، فقد جوّزوا الاتباع في الفعل مع حرف العطف كقول من قال: وأعلفتها تبنا وماء باردا، والماء لا يعلّف ولكنه اتباع المجاورة، وكذلك الاتباع في الإعراب كقول جرير:

فهل أنت إن ماتت أتانك راحل إلى آل بسطام بن قيس فخاطب

468 إن قال زاد من عنده لأنه ليس في عبارة القدوري قوله بهذا النص .(حاشية المصنف)

فقوله "فخاطب" مجرور على الجوار ، والمعنى هل أنت راحل فخاطب انتهى[469]، الوجه الثاني [46ب]أن للرّجل حالتين، حالة تسمى لبس الخف، وحالة هي غير اللبس، وحكم الرجل في الحالة الأولى هو المسح وفي الثانية هو الغسل، فقراءة الجر محمولة على الحالة الأولى، وقراءة النصب محمولة على الحالة الثانية، فكل قراءة إشارة إلى حالة، فلا تعارض بين القراءتين، وظني أن ابن عباس رضي الله عنهما أراد هذا المعنى حيث قال: نزل القرآن بغسلين ومسحين انتهى، فأراد بالغسلين غسل الوجه وغسل اليدين، لأنه إذا صار المسح اثنين صار الغسل أيضا غسلين، وأراد بالمسحين مسح الرأس ومسح الرجل في قراءة الجر، يريد أنه إذا قُرئ بالجر صار المسح مسحين: مسح في حالة الاختفاف ومسح في حالة الاجتناب، ولا دلالة لكلام ابن عباس على أن وظيفة الرجل هي المسح فقط على ما توهمه جماعة على ما ذكره شمس الأئمة في المبسوط حيث قال: يريد بالمسحين القراءة بالكسر بعطف الأرجل على الرأس، والقراءة بالنصب بعطفه أيضا على الرأس، إذ الرأس محله من الإعراب النصب، وإنما صار مخفوضا بحرف الجر كقول القائل:

فعاقني أننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا[470] انتهى.

والحاصل في هذا المقام أن التوفيق بين القراءتين له طرق شتى، الأول ما أخرجناه من القوة إلى الفعل كما سمعت تفصيله، الثاني، أنه جرّ على الجوار[471]، الثالث أنه إشارة إلى حالتي الرجل من الاختفاف والاجتناب، الرابع أنه إشارة إلى أن العبد مخير بين الغسل والمسح، الخامس أن وظيفة الرجل هي المسح مطلقا، وإن قراءة النصب راجعة إلى قراءة الجر بجعله من قبيل فلسنا بالبجال ولا الحديدا كما سمعت تفصيله آنفا، والكل محتمل بحسب العربية إلا أن الأول والثاني والثالث إشارة إلى المذهب المشهور الذي عليه الجمهور من أصحاب المذاهب الأربعة وهو مشيد ببرهان

469 المبسوط، 8/1

470 نسبه سيبويه لعمرو بن أبي ربيعة، الأزمنة والأمكنة، الأصفهاني، أبو علي المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن،(1030/421)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 503/1

471 كونه جرا على الجوار مذكور في المبسوط وفي تفسير القاضي أيضا ، لكن ذكر القاضي أن ههنا قراءة ثالثة هي رفع أرجلكم على معنى وأرجلكم مغسولة .(حاشية المصنف)

باهر، وهو فعل رسول الله ﷺ وإجماع من بعده من القرون الماضية إلى قرننا هذا، وهذا هو الحق الذي لا يحول حوله شك، وأما الرابع فهو مذهب الحسن البصري ﷺ، قال في المبسوط: ومذهب الحسن أنه يتخير بين الغسل والمسح [47أ]، وأما الخامس فهو مذهب الروافض الرافضة اتباع الخلفاء الراشدين والأئمة المهتدين رضوان الله عليهم أجمعين، ولما كثرت التخريجات في هذا المقام ونشأ منها المخالفات بين الأقوام، وكان الحق هو الذي عليه الجمهور من الأئمة الأربعة ﷺ اجمعين وكانت الآية الكريمة ناطقة بذلك وكان هذا المعنى لازما منها بلا خفاء؛ صرح المصنف رحمه الله بهذا اللزوم والاقتضاء منبها على ذلك بلفظ الفاء، وصرّح بكون المغسولات ثلاثة وكون الممسوح واحدا؛ وأكد ذلك بقوله بهذا النص تكميلا للإرشاد وتنبيها على أن أصحاب هذا المعنى هم أهل الرشاد ﴿أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً﴾[472]، فقوله ومسح الرأس أي أصل المسح، وأما كميته وكيفيته فهو ظني مجتهد فيه.

والغسل هو الإسالة أي إسالة الماء على العضو المغسول بحيث يسيل الماء على العضو.

والمسح هو الإصابة لما اشتملت الآية الكريمة على ذكر الغسل والمسح حاول المصنف تفسيرهما توضيحا لمعنى الكلام وتتميما للمقصود والمرام[473]، فإن قيل الإصابة صفة الماء لأن معناه بالفارسية رسيدن، والمسح صفة الماسح فكيف صح قوله والمسح هو الإصابة ؟، قلنا الإصابة ههنا مصدر متعد من أصاب بالماء يعني رسانيدن آب دا قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[474] وقال: "يصيب برحمته من يشاء"[475] وقال:﴿نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ﴾[476]لا من أصاب الماء يعي رسيدن آب، وبهذا الاعتبار صح تفسير الطهارة بالغسل والمسح، إذ الطهارة مصدر متعد من طهر الماء لا من طهر الشيء بالماء، واعلم أن دلالة الآية الكريمة على سقوط الفرض عمن قطع رجلاه من

472 الحجرات، 8/49

473 وفي النهاية : قوله والمسح هو الإصابة رد لمذهب الشافعي حيث قال بتثليث المسح بمياه مختلفة سنة انتهى ، وليس بشئ إذ قد نبهناك آنفا على أن المراد أن القدر المفروض على القطع واليقين أصل المسح والزائد عليه ظن مجتهد ، ولو كان الأمر كما زعم فهو رد على مذهب نفسه أيضا حيث اشترط ربع الرأس فافهم فإن مقصود المصنف بريء منه ومن مثله، بل المقصود أن الزائد ظني لا قطعي ، بل المقصود أن القطعي إنما هو هذا القدر. (حاشية المصنف)

474 الروم، 48/30

475 وردت في الأصل هكذا، وهي ليست بآية.

476 يوسف، 56/12

الركبة ظاهرة لا تحتاج إلى البيان لعدم مصادفة المحل، يروى أنه استفتى الصدر الإمام برهان الأئمة[477] وقالوا أنا لا نجد وقت العشاء في بلدتنا هذه هل علينا صلاة العشاء، فكتب في جواب الفتوى: ليس عليكم صلاة العشاء وبه أفتى الإمام ظهير الدين المرغيناني، قال الزاهدي[478] في شرح القدوري في كتاب الصلاة: وبلغنا أنه ورد [47ب] هذه الفتوى من بلد بلغار على شمس الأئمة الحلواني[479]، وكتب فيها أن الفجر يطلع فيها قبل غيبوبة الشفق في أقصر ليال السنة فأفتى بقضاء العشاء، ثم وردت هذه الفتوى بخوارزم على الشيخ الكبير سيف السنة البقالي[480] فأفتى بعدم الوجوب فبلغ جوابه الحلواني فأرسل إليه من يسأله في مجلسه بجامع خوارزم فأتاه وسأله، فقال: ما تقول فيمن أسقط من الصلوات الخمس واحدة ، هل يكفر أم لا؟، فأدرك الشيخ بفطنته فقال: ما تقول فيمن قطع يداه مع المرافق أو رجلاه مع الكعبين كم فرائض وضوئه؟، فقال: ثلاث لفوات محل الرابع، فكذلك الصلاة الخامسة، فبلغ جوابه الحلواني فاستحسنه ووافقه فيه.

وحد الوجه من قصاص الشعر أي شعر الرأس، والقصاص بفتح القاف وضمها وقيل بكسرها أيضا، ما ينتهي إليه شيء، فقصاص شعر الرأس ما ينتهي إليه الشعر وينقطع به، كذا في الديوان.

إلى أسفل الذقن الذقن بفتح القاف مجتمع العظمين اللذين هما منبت الأسنان السفلى.

وإلى شحمتي الأذن فإن قيل حد الشيء طرفه وغايته ونهايته؛ فما معنى قوله وحد الوجه من هنا إلى هنا فإنه يقتضي أن يكون جميع الوجه طرفا ولا معنى له، قلنا ههنا وجوه، الأول أن المراد بالحد هو الحقيقة والماهية لا الطرف أي حقيقة الوجه من ههنا إلى ههنا، الثاني أن المراد بحد الوجه المحدود، فهو من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، الثالث أن المراد من الحد جميع المسافة إطلاقا لاسم الجزء على الكل كما ذهبوا إليه في قولهم "من لابتداء الغاية"، الرابع

---

477 سيقت ترجمته.

478 الزاهدي الغزميني، مختار بن محمود بن محمّد، (1260/658)، فقيه من أكابر الحنفية، من كتبه: الحاوي في الفتاوي، والمجتبى، والناصرية. الزركلي، الأعلام، 193/7

479 أَحْمد بن عبد الْعَزِيز الْحلْوانِي الْبُخَارِيّ الإِمَام تفقه عَلَيْهِ عَليّ بن عبد الله الْحَلَبِي أَظُنهُ ابْن الإِمَام شمس الإِئمة عبد الْعَزِيز الْحلْوانِي. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، 75/1

480 البقالي، محمّد بن أبي لقاسم بن بابجوك، (1167/562)، من كتبه: الهداية والتفسير ووالفتاوى. الزركلي، الأعلام،335/6

أن معناه أن طرف الوجه أي نهايته خط يبتدئ من القصاص ويمتد في الجانبين إلى أسفل الذقن وشحمتي الأذن، فقوله وحد الوجه مبتدأ خبره من قصاص الشعر، وقوله إلى أسفل الذقن حال من ضمير الخبر، وقوله "وإلى شحمتي الأذن" عطف عليه تقديره طرف الوجه يبتدئ من قصاص الشعر حال كونه ممتدا في الجانبين، أي جانبي الطول والعرض منتهيا إلى أسفل الذقن وشحمتي الأذن، الخامس أن هذه عبارة عرفيه كل أحد يفهم المقصود منها وهو أن الوجه عبارة عما تحيط به هذه الأطراف الأربعة فتسامحوا في العبارة تعويلا على وضوح المقصود [48أ]، وههنا إشكال لم يتنبه له أحد وحاصله أن للوجه طولا وعرضا ولكل منهما بدايته ونهايته، فبداية الطول قصاص الشعر ونهايته أسفل الذقن أو على العكس وبداية العرض إحدى الشحمتين ونهايته الشحمة الأخرى، فكلامه باعتبار الطول صحيح إلا أنه باعتبار العرض غير صحيح؛ لأن بداية العرض إحدى الشحمتين لا قصاص الشعر فلا ينطبق عليه قوله "وإلى شحمتي الأذن" والعجب من القوم كلهم أن أحدا منهم لم يذكر للوجه حدا صحيحا بعبارة منقحة لا يرد عليها شيء، قال شمس الأئمة السرخسي في المبسوط: وحد الوجه من قصاص الشعر إلى أسفل الذقن إلى الأذنين بترك العاطف[481]، وفي الوقاية ففرض الوضوء غسل الوجه من الشعر إلى الأذن وأسفل، وفي مختصر الوقاية هذه العبارة بعينها، فالمبسوط زاد في الطهور نعمة أخرى هي ترك العاطف، والأخيران يعتبران البداية قصاصا والنهاية أذنا أولا وأسفل الذقن ثانيا، والكل كما ترى غفلة عن حقيقة الأمر وقصور في البيان وإخلال بالإفهام ولا مخلص ههنا إلا طريقان:

الأول: أنهم كأنهم صوروا الوجه بصورة دائرة يحيط بها خط مستدير يبتدأ هذا الخط من القصاص ويمتد في الطرفين إلى الأذنين، ومن الأذنين إلى أسفل الذقن، فليس منهم في هذا الطريق قصد تفسيره باعتبار الطول ولا قصد تفسيره باعتبار العرض، بل المقصود أن الوجه إنما هو هذا القدر كما يشعر به قوله "إذ المواجهة تقع بهذه الجملة "

481 المبسوط، 6/1

فقنعوا بعبارة تدل على مقصودهم؛ اعتمادا على وضوح المرام من غير التفات منهم إلى رعاية صورة اللفظ والكلام كما هو دأب الفقهاء والمشايخ الكرام.

الثاني: أن يعتبر في الكلام إضمار كثير، إضمار [48ب] معطوف عليه قبل قوله "وإلى شحمتي الأذن" وإضمار مضاف بعد "إلى" تقديره "ومن إحدى شحمتي الأذن إلى إحدى شحمتي الأذن" ففيه إضمار كثير كما ترى إلا أنه صحيح باعتبار المعنى، إذ الأول إشارة إلى تفسيره باعتبار الطول والثاني إشارة إلى تفسيره باعتبار العرض، فإن اعتبر المخلص الأول ههنا لكان حق العبارة أن يقال: وحد الوجه من قصاص الشعر إلى شحمتي الأذن وإلى أسفل الذقن، وإن اعتبر المخلص الثاني فاللفظ عليه منطبق، والإشكال عنه مندفع، وأما عبارة الوقاية فلا تنطبق على المخلص الثاني، بل المخلص هناك هو المخلص الأول، وأما عبارة المبسوط فلا تنطبق على شيء من المخلصين فليتأمل في هذا المقام؛ فإنه من مزال الأقدام ومعارك الأفهام.

لأن المواجهة تقع بهذه الجملة تعليل لما سبق من أن الوجه إنما هو هذا القدر، أي إنما جعلنا الوجه هذا القدر المعهود إذ الوجه من المواجهة، والمواجهة إنما تقع بهذا القدر فيكون الوجه عبارة عن هذا القدر، فإذا ثبت أن الوجه هذا ثبت أنه يجب غسل هذا المجموع لأنا مأمورون بغسل الوجه وليس الوجه إلا هذا، فوجب إذن غسله.

وهو مشتق منها أي الوجه مأخوذ من المواجهة، والداخل تحت المواجهة إنما هو هذا القدر، فيجب غسله، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في المبسوط: الوجه هذا إذ الوجه اسم لما يواجه الناظر إليه، إلا أن إدخال الماء في العينين ليس بشرط، إذ العين شحم لا يقبل الماء[482] ولأنه حرج بيّن ولأنه يورث العمى، حتى إن من أدخل الماء فيهما بكلفة من الصحابة كابن عمر وابن عباس ﷺ اجمعين كُفّ بصره في آخر عمره.

482 المبسوط، 6/1

والأمرد والملتحي والمرأة في ذلك سواء؛ إلا في رواية عن أبي يوسف رحمه الله فإنه قال في حق الملتحي: لا يلزم إيصال الماء إلى العذار وهو البياض الذي بين الأذن ومنبت الشعر قال: لأن البشرة التي ينبت عليها الشعر لا يجب إيصال الماء إليها فما هو أبعد أولى، وأما الصحيح من المذهب أنه يجب إمرار الماء على ذلك الموضع، لأن الموضع الذي ينبت عليه الشعر قد استتر بالشعر فانتقل الفرض منه إلى ظاهر الشعر، فأما البياض الذي لم ينبت عليه الشعر فالأمرد والملتحي في ذلك سواء، ويجب إيصال الماء إليه بصفة الغسل [49أ]، فإن الغسل لا يحصل إلا بتسييل الماء عليه، وقد روي عن أبي يوسف رحمه الله أن في المغسولات إذا بلّه بالماء سقط به الفرض، وهذا فاسد للفرق بين الغسل والمسح، هذا كله عبارة المبسوط، فقوله وهو مشتق منها أراد بالاشتقاق مجرد الأخذ إذ الوجه اسم محض للعين المخصوص، والمواجهة حدث محض، وقانون الاشتقاق أن المشتق منه هو الأحداث فقط دون الأعيان، إلا أنهم إذا حاولوا تسمية مسمّى معين هو من قبيل الأعيان باسم معين وأرادوا الإشعار بوصف من الأوصاف واعتباره في ذلك المسمّى يأخذون من الأحداث اسما ويعتبرون تعينه بإزاء ذلك المسمى، ليكون تنبيها على اعتبار هذا الوصف في ذلك المسمّى تلميحا بالأصل.

فالوجه اسم لجسم مخصوص لكن بملاحظة المواجهة، فالوجه إذا عن جملة ما يدخل تحت المواجهة كما تشعر به عبارة المبسوط: الوجه اسم لما يواجه الناظر إليه[483]، انتهى. وتسمية مثل هذا اشتقاقا شائع مستفيض، في كلام الثقات كما قال صاحب الكشاف: اشتقاق اليمّ من التيمم، إذ المنتفعون به يقصدونه، واشتقاق البرج من التبرج لظهوره، وقد حققنا تمام هذه المباحث في حواشي المفتاح تحقيقا لا مزيد عليه، من أراد أن يقبله علما فليراجع إليه، ولو سلم فالمراد بالاشتقاق مجرد الاشتراك في المعنى الأصلي والحروف الأصول، ولو سُلّم فحاله معها شبيهة بحال المشتق

483 المرجع السابق،6/2

بالنسبة إلى المشتق منه؛ لاشتماله على المعنى الأول وزيادة كالمشتقات بالنسبة إلى مصادرها، وبهذا سقط تطويلات الغاية والبرهان الحائطية؛ فليتأمل.

والمرفقان والكعبان يدخلان مع دخول "إلى" عليهما **في الغسل** المفروض **عندنا خلاف لزفر** أي يخالفنا فيه زفر[484] خلافا، فقوله خلافا نصب مصدر لفعل محذوف مرّ ذكره، إلا أنه لما حذف الفعل وفاعله جمعيا ولم يكن فاعله معلوما ذكر المصدر ونسبت إلى زفر ليكون بيانا للفاعل، ويجوز أن يكون من قبيل قوله: له عليّ ألف درهم، اعترافا.

هو يقول أن الغاية لا تدخل تحت المغيّا كالليل في باب الصوم في قوله تعالى:﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[485] **ولنا أن هذه الغاية لإسقاط ما وراءها، إذ لولاها لاستوعبت** الوظيفة وهي الغسل المفروض الكلأي كل اليد والرجل و**في باب الصوم** معطوف على ما قبله من حيث المعنى، كأنه قيل: الغاية في باب [49ب] الطهارة للإسقاط وفي باب الصوم **لمد الحكم إليها إذ الاسم** أي اسم الصوم **ينطلق على الإمساك** أي ترك المفطرات **ساعة**، حاصل كلامه أن الغاية قسمان غاية إسقاط وغاية مد وإثبات، والفاصل بين القسمين أنه ينظر في صدر الكلام، فإن كان صدر الكلام متنا ولا للغاية المذكورة على تقدير السكوت عن ذكر تلك الغاية، فذكر الغاية إذن إسقاط لما وراءها إذ لو لم تكن الغاية مذكورة لكان ما وراءها داخلا في الحكم المذكور ضرورة؛ لأن المفروض أن صدر الكلام شامل له أيضا، فإذا ذكرت الغاية خرج ما وراءها عن الحكم المذكور وسقط اعتباره فيه وإن لم يكن صدر الكلام متنا ولا للغاية المذكورة على تقدير السكوت، فذكرها إذن بيان لكون الحكم ممدودا إليه، إذ لو لم تكن الغاية مذكورة لما كان الحكم ممدودا إليها، بل كان منقطعا قبل الوصول إليها، ففائدة ذكرها إذن بيان الامتداد، والحاصل أن ذكر "إلى" لا بد أن يكون لفائدة، وإلا كان ذكره عبثا، والفائدة في الصورة الأولى هي الإسقاط، إذ لو لم تذكر لما حصلت هذه الفائدة، وفي

484 زفر، بن الهذيل بن قيس العنبري من تميم، (775/158)، فقيه كبير، من أصحاب الإمام أبي حنيفة، وهو أحد العشرة الذين دوّنوا الكتب. الزركلي، الأعلام، 45/3.
485 البقرة، 187/2

الثانية هي المد، إذ لو لم تذكر لكان هذه الفائدة غير حاصلة، والآية في صورة النزاع من قبيل القسم الأول فتيقن الإسقاط، وفي باب الصوم من قبيل القسم الثاني فتعيّن الإثبات، فقوله إذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل أي فذكر "إلى" دفعا للاستيعاب إشارة إلى بيان الفائدة في الصورة الأولى، وهي دفع الاستيعاب لئلا يكون ذكر " إلى" عبثا.

وقوله "إ ذ الاسم ينطلق على الإمساك ساعة" إشارة إلى بيان الفائدة في الصورة الثانية، يعني أن الفائدة ههنا هي دفع القناعة بإمساك الساعة، وبيان وجوب الوصول إلى الغاية وإلا لكان ذكر "إلى" عبثا فقوله "لولاها" أي لولا الغاية فضميرها مجرور بـ لولا على مذهب سيبويه، وعليه الجمهور لأن "لولا" عندهم جارة لا عامل لها وهي عاملة ومعملوها الضمير الواقع بعدها قالوا ولولا هنا جارة خاصة، أي هي عاملة إذا وقع بعدها ضمير، وأما إذا وقع بعدها ظاهر "فلولا" غير عاملة أصلا نحو: لولا زيد لكان كذا، ونظير ذلك في كلامهم "لدن" فإنها جارة بالإضافة إلى ما بعدها إن لم يكن ما بعدها غدوة [50أ]، وإن وقعت بعدها غدوة فهي ناصبة بنصب غدوة، وعند السيرافي[486] الجار والمجرور أي؛ لولا والضمير بعدها في موضع الرفع بالابتداء، على نمط بحسبك دهم، وعند الأخفش الضمير مبتدأ ولولا غير جارة، والضمير المجرور بعدها نائبته مناسب الضمير كما عكسوا في قولهم ما أنا كاتب، وعلى كل تقدير فخبر المبتدأ محذوف وجوبا لدلالة القرينة وسد الجواب مسده، أي لولا الغاية مذكورة، أي لولا الغاية مذكورة ولا يجوز أن يكون الجواب خبرا لخلوّ هذه الجملة عن العائد.

هذا وللقوم ههنا في إثبات دخول ما بعد "إلى" تحت الحكم المذكور طرق شتى، الأول أن "إلى" ههنا بمعنى "مع" على نمط قوله تعالى:﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾[487] الثاني أن معنى "إلى" هو الغاية فقط وأما الدخول وعدم الدخول فأمر يدور مع القرينة، فإن دلت قرينة على الدخول فداخل وإلا فلا، وهذا هو الحق، وعليه المحققون

486 السيرافي، الحسن بن عبدالله، أبو السعيد، (979/368)، نحوي، عالم بالأدب، أصله من سيراف، له : الإقناع، أخبار النحويين البصريين، صنعة الشعر، البلاغة. الزركلي، الأعلام، 195/2

487 النساء، 2/4

من أئمة العربية، ففي باب الصوم قد دل الدليل وهو حرمة الوصال على الخروج، فحكموا بالخروج وأخذوا به، وفيما نحن فيه قد دل الدليل على الدخول، وهو فعل رسول الله ﷺ فحكموا بالدخول وأخذوا به، الثالث أنه مجمل وفعل رسول الله ﷺ بيان له، الرابع أن الفصل متعذر أو متعسر لتشابك عظمي الذراع والعضد، فأوجبوا غسل المرفق دفعا للحرج، الخامس أنهم اعتبروا الدخول أخذا بالاحتياط إذ من الغاية ما يدخل ومنها ما لا يدخل، والاحتياط في جانب الإدخال، وههنا مباحث:

الأول: أنه يرد على الأول أن القائلين بالدخول مثبتون له بالدليل، فالدليل يجب أن يكون قطعيا حتى يفيد المقصود، ولفظ "إلى" وإن جاء بمعنى "مع" إلا أنه لا قطع به ههنا، فكيف يثبت به الوجوب.

الثاني: أنه يرد على الثاني أن فعل رسول الله صلة الله عليه وسلم يحتمل أن يكون للإكمال لا للإيجاب، وهذا هو المحمل عند زفر على ما صرّح به في المبسوط حاكيا عنه أنه قال: والذي يروى أن النبي ﷺ غسل المرافق، فمحمول على إكمال السنة دون إقامة الفرض، ففعله ﷺ لا ينهض دليلا على كون "إلى" بمعنى "مع" كما في الوجه الأول ولا على الدخول كما في الوجه الثاني.

الثالث: أن الوجه الثالث أيضا ضعيف لا صحة له إذ قد تقرر في الأصول أنه يجب أن يكون بيان المجمل بيانا قاطعا ذا قطعيتين؛ قطعية الثبوت [50ب] وقطعية الدلالة، وقد سبق آنفا أن دلالته ليست قطعية.

والجواب عن الكل حرف واحد وهو أن النبي ﷺ فعل ذلك وفعله الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ولم ينقل عنه ولا عنهم تركه فحلّ محل الإجماع والإجماع قاطع، ولو كان للإكمال لا للإيجاب لتركه تعليما للجواز فتبين بهذا أن الجواب الذي ذكره زفر لا اعتداد به، وقوله أن هذه الغاية لإسقاط ما وراءها تبيه ينبه على أن "إلى" غاية للغسل ومتعلق به ومعمول له، إلا أن فائدة ذكرها الإسقاط كما سمعت تفصيله لا أنه معمول للإسقاط، والإسقاط محذوف بتقدير "اغسلوا "مسقطين إليه على ما توهمه كثيرون، فإنه تقدير لا حاجة إليه، وأما قولهم هذه غاية الإسقاط فمعناه

أنها غاية فائدتها الإسقاط، فإن قيل كيف يكون فائدة "إلى" إسقاطا والأيدي مذكورة في آية السرقة أيضا، ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[488]، واليد هناك عبارة عن الكف فقط، إذ المقطوع إنما هو الكف لا غير، حتى أنهم يصرحون بأن الايدي في عرف الشرع اسم للأكف فقط، ويدل عليه آية التيمم، إن الأيدي مذكورة هناك أيضا والممسوح هو الكف، قلنا قطع المقدار المذكور ومسحه لا ينتهض دليلا على أن اليد حقيقة في هذا القدر، بل تعيّن القدر المذكور مستفاد من السنة وعمل الأمة، والقول بأن اليد في عرف الشرع اسم للأكف فقط ظاهر الفساد بل اليد معناه الحقيقي هو المجموع المعلوم من رؤوس الأصابع إلى العضد.

والكعب هو العظم الناتئ لما كانت الآية الشريفة مشتملة على ذكر الكعب وكان في تفسيره مضرب من الخفاء والخلاف، وكان بيان المراد ههنا مهما اشتغل تفسيره وتوضيحه تصريحا بما هو المراد ههنا، والناتئ اسم فاعل من النتو، هو الارتفاع من حد منع، وكذا النتوء بالهمزة، قال عبدالباقي في عمدة السرى[489] في تلخيص صحاح الجوهري: نتأ نتأً أو نتوا ارتفع، وفي المثل: تحقره وينتاء، أي يرتفع، وكل شيء ارتفع من نبت وغيره فهو ناتئ ونتأت القرحة ونتأت أي طلعت، ونتأت الجارية بلغت، **هو الصحيح** المراد ههنا لا ما زعمه هشام من أن المراد به المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك، فإنه لا صحة له ههنا، أما أولا فلأن أهل اللغة يفسّرونه بالعظم الناشز [51أ] عند ملتقى الساق والقدم، حتى أن الأصمعي قد انكر قول من فسرّه بالمفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك، وأما ثانيا فلأن هذه الفتنة ناشئة من هشام حيث روى ذلك عن مُحَمَّد، ولقد غلط في هذا لأن مُحَمَّدا لم يرد تفسيره بهذا في باب الطهارة وإنما أراد بذلك اعتباره في باب الإحرام، يعني إذا لم يجد المحرم نعلين يقطع خفيه أسفل من الكعبين.

488 المائدة، 38/5

489 لم أجد هذا الكتاب.

وفي المبسوط: الكعب في باب الطهارة هو العظم الناتئ اتفاقا **ومنه الكاعب** تأييد لتفسير الكعب بالعظم الناتئ، يريد أن وجوه اشتقاقه أيضا تدل على هذا، في الصحاح[490]: الكاعب الجارية يبدو ثديها للنهود، قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿كَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾[491] الكواعب هي اللاتي فُلّكَت ثديهن، وهن النواهد، فقوله فلكت بتشديد اللام من قولهم فلّك تفليكا استدار، وهذه هي التي يقال لها نارستان بالفارسية كما أشار إليه من قال:

كمان يريد كه درباغ حسن سعدى را نظر نسبت دنخدان ونار بستانيست.

وقد كعبت يكعب بالضم كعوبا، ويقال للنواشر في أطراف الأناسب كعوب وسمّيت الكعبة كعبة لارتفاعها على ما عداها من بيوت الدنيا، وفي المبسوط: ومنه كعوب الرمح[492] ، واعلم أن الكاعب من قبيل "لابن وبامر" على قانون الخليل في مثله، ومن قبيل مقدر الموصوف على قانون سيبويه في مثله، ومن قبيل الاكتفاء بالاختصاص على قاعدة الكوفيين في مثله.

والمفروض في مسح الرأس مقدار الناصية وهو ربع الرأس شروع في بيان المقدار الذي فرض مسحه بعد الفراغ من بيان المقدار الذي فرض غسله، وههنا إشكال مشهور وهو أنه قد تقرر أن الفرض حكم ثبت بدليل قطعي بأصله ووصفه بحيث لا يحتمل الحكم المذكور زيادة ولا نقصانا، ومن لوازمه أن جحده كفر والمقدار المذكور ليس كذلك، فكيف يكون فرضا، وأجيب عنه بوجوه، الأول أنه سمّى المقدار باسم أصل المسح إطلاقا لاسم المتضمن على المتضمن إذ المقدار تفسير هذا المسح، والمفسّر متناول للتفسير وإلا لم يكن تفسيرا له، الثاني أن الفرض قد يطلق على الظني الذي هو فرض في زعم المجتهد كإيجاب الطهارة بالفصد والحجامة عندنا، وهذا هو المراد ههنا [51ب]،الثالث أنه أراد بالفرض ههنا الواجب لأنه كثيرا ما يطلق كل منهما على الآخر لالتقائهما في معنى اللزوم، كذا في النهاية،

490 الصحاح، 213/1

491 النبأ، 33/78

492 المبسوط،9/1

الرابع أنّا سلّمنا أن الفرض كذلك لكن غرض المصنف ليس بيان هذا الفرض لأن هذا الفرض قد سبق بيانه في أول الباب، فبعد ذلك احتاج إلى بيان المقدار، فقال: المقدر فيه مقدار الناصية وهو المراد من المفروض ههنا وجاحده لا يكفر لأنه في حق المقدار ظني ،فاندفع الإشكال.

الخامس ما ذكره في الكافي وهو أن المراد بالفرض ههنا ما يفوت الجواز بفوته وهذا ما ذكره القوم في دفع الإشكال الوارد ههنا، ولا يخفى عند المحقق الثاقب الفكر أن كلامهم ههنا مضطرب، أما أولا فلأن المعهود المقرر عندهم أن الأحكام التي تلزمنا قسمان فرض وواجب، ولكل منهما مفهوم مقرر ولازم مشهور، فمفهوم الأول أنه حكم مقدر لا يحتمل زيادة ولا نقصانا، ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، ومفهوم الثاني أنه حكم ثبت بدليل ظني فيه شبهة، واللازم المشهور للأول بطلان العمل الذي هو فيه، إن ترك وأن جاحده كافر، وللثاني صحة العمل الذي هو فيه مع الكراهة إن ترك وأن جاحده ليس بكافر، فإن أريد بالفرض ههنا الفرض المعهود عندهم عاد الإشكال المعهود، وإن أريد به الواجب وجب أن يكون تركه غير مبطل للعمل، وليس كذلك، وإن أريد بالفرض الواجب ويراد بالواجب واجب آخر فهذا خروج عن قواعدهم[493] المقررة وليس مقصود المعترض إلا هذا، وأما ثانيا فلأن حاصل الجواب الثاني أن الفرض قسمان قطعي وهو الفرض الواقعي وهو ظاهر، وظني وهو الفرض في زعم المجتهد من جهة أنه أدى اجتهاده إليه وهذا أيضا خروج عن قواعدهم ويلزم منه أن لا يصح ما ذكره المصنف، أي قوله وهو حجة على الشافعي ﷺ، وسنسمع تفصيله، وأما ثالثا فلأنهم يصرّحون بأنه لا واجب في الوضوء أصلا؛ بخلاف الصلاة فإن فيها فرائض وواجبات، وأما رابعا فلأن الجواب الرابع لا يفيد إلا التطويل والسكوت عن المقصود.

لما روى المغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم أي كنا بينهم، والسباطة في الأصل هو التراب الذي يأخذونه من البيت إذا أرادوا تطهيره عن ما لا ينبغي ويخرجونه منه ثم يلقونه على [52أ] موضع قريب من البيت،

493 إذ يلزم أن تكون الأحكام اللازمة علينا أقسامها أربعة الأول الأحكام المفروضة فرضا قطعيا واقعيا ، الثاني الأحكام المفروضة فرضا ظنيا بناء على زعم الزاعم ، الثالث الأحكام الواجبة التي وجوبها ظني وتركها مفسد مبطل ، الرابعة الأحكام الواجبة التي وجوبها ظني وتركها غير مفسد ولا مبطل فليتأمل .(حاشية المصنف)

والمراد ههنا المكان الذي يلقى فيه هذا التراب فهو مجاز من قبيل إطلاق اسم الحال على المحل لا العكس، فقوله لما روى تعليل لقوله "وهو ربع الرأس" وما مصدرية أي لرواية المغيرة، أو موصولة والعائد محذوف أي لما رواه، وقوله أن النبي على التقدير الأول في موضع النصب مفعول روى، وعلى الثاني بيان لما.

فبال وتوضأ تنبيه على أنه لم يكن من قبيل تجديد الوضوء.

ومسح على ناصيته وخفيه[494] فقوله ومسح على ناصيته بيان للشرع، وقوله وخفيه نصب للشرع عند من يقول أن شرعية المسح على الخفين ثبتت بالسنة، ثم إن هذا الفعل وهو مسحه ﷺ على ناصيته يحتمل احتمالات ثلاثة، الأول أن يكون تعيينا للمحل وبيانا له بحيث لا يجوز المسح على موضع آخر من الرأس، الثاني أن يكون بيانا للمقدار لا تعيينا للمحل، الثالث أن لا يكون تعيينا للمحل ولا بيانا للمقدار، بل يكون بيانا للإطلاق[495]، أن هذا الموضع من المواضع المندرجة تحت إطلاق المطلق من الباء، فمع وجود هذه الاحتمالات كيف يكون قطعي الدلالة بل يكون ظنيا بمتنه ووصفه، فلا يجوز أن يكون بيانا لمجمل الكتاب مع أنه يجعلونه بيانا له وإليه أشار بقوله:

والكتاب مجمل أي في حق المقدار **فالتحق** حديث المغيرة حال كونه **بيانا** له **به**، أي بالكتاب يعني أنه ليس زائدا على الكتاب حتى يلزم الزيادة عليه بخبر الواحد، وهو نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز، بل هو ثابت الكتاب إلا انه بطريق التفسير والبيان، وتحيق المقام أن المسح عبارة عن اللمس باليد، فاليد آلة للفعل الذي هو المسح والممسوح هو محل الفعل، يقال مسحت المنديل باليد، فمقتضى الظاهر إذن أن يقال: وامسحوا رؤوسكم بأيديكم، إذ هو فعل متعد بنفسه والباء حق آلته لا حق محله، وإذا وقع العدول عن مقتضى الظاهر وأدخل الباء في المحل دل ذلك على أن الاستيعاب وهو مسح كل الرأس ليس بواجب؛ لأن دخول الباء الذي هو حق الآلة على المحل دليل

494 قال في نصب الراية : هذا حديث مركب من حديثين، رواهما المغيرة بن شعبة، جعلهما المصنف حديثا واحدا، فحديث المسح على الناصية والخفين أخرجه مسلم عن عروة بن المغيرة عن أبيه المغيرة بن شعبة : أن النبي ﷺ توضأ ومسح بناصيته وعلى العمامة،وعلى الخفين،انتهى، والبول قائما رواه ابن ماجه في سننه : حدثنا إسحق بن منصور ثنا أبو داود ثنا شعبة عن عاصم عن أبي وائل عن المغيرة بن شعبة : أن رسول الله ﷺ أتى سباطة قوم فبال قائما.نصب الراية، 38/1

495 أي للإطلاق المستفاد من الآية وامسحوا رؤوسكم ، إذ المراد بعض رؤوسكم والبعض مطلق (حاشية المصنف)

على أنه شبه المحل بالآلة، والجامع كون كل منهما غير مشروط بالاستيعاب، إذ الآلة غير مقصودة بل المقصود هو الفعل، والآلة وسيلة إلى هذ المقصود غير مقصودة، فدل ذلك على أن المعتبر في المحل هو قدر ما يحصل به المقصود كالآلة، فدل ذلك على أن الواجب هو مسح بعض الرأس لا مسح كله، فتكون البعضية مستفادة من الباء بهذا الطريق، وبهذا يظهر فساد ما قاله فخر الإسلام في أصوله ردا على الشافعي ﷺ من أن القول بأن الباء للتبعيض لا أصل له في اللغة.

فقوله وامسحوا برؤوسكم "إذن معناه وامسحوا بعض رؤوسكم والبعض مطلق فأيّ بعض يؤثر ويختار يتأدّى فيه الواجب، فذهب الشافعي ﷺ [52ب] إلى مقتضى الإطلاق وهو أن المفروض إذن هو القدر الذي ينطلق عليه اسم المسح بحيث يتأدى أصل المسح، فإن زاد فهو نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء، فلا يأثم بل هو يخرج من عهدة الفرض بتعيّن إذ لا دليل على وجوب الزيادة ولا إجمال في الآية، وحديث المغيرة وغيره من اخبار الأحاديث لا يدل على وجوب الزيادة لمكان الاحتمالات التي سبقت تفاصيلها، والذي يدل على أنه لا إجمال في الآية أن من قال لعبده مشيرا إلى صرة فيها دراهم معدودة اصرف بعض هذه الدراهم إلى الفقراء فالعبد يصرف أي بعض من الأبعاض التي يؤثرها ويختارها ممتثلا لأمر سيده وليس عمله موقوفا ببيان سيده أصلا.

وذهب أبو حنيفة ﷺ إلى أنه ليس بمطلق، إذ لو كان مطلقا لجاز الاكتفاء في المسح بغسل الوجه إذ هو حاصل في ضمنه مع أن الفرض لا يتأدى به بالإجماع، بل المراد بعض مقدر، فيكون مجملا فيكون فعل النبي عليه ﷺ وهو مسحه على ناصيته بيانا له فيكون المفروض ربع الرأس وهو المدعى، وههنا مباحث:

الأول أنه قد تقرر في الأصول أن المجمل ما لا يدرك إلا بالبيان ولا يمكن العمل به قبل البيان وما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ قد سبق أن البعض مطلق والامتثال قبل البيان حاصل، والاستدلال بجواز الاكتفاء بغسل الوجه غير تام، إذ الآية الكريمة أدام الله بركاتها فينا في الدنيا وفي العقبى تجيب عن ذلك؛ إذ هي تدل دلالة جلية لا يمكن إنكارها

على أن مسح الرأس ركن من أركان الوضوء مستقل برأسه ممتاز عن سائر الاركان بالتوجه الأصلي إليه بخصوصه غير تابع لغسل الوجه ولا لغيره، إذ لو لم يكن كذلك لكان ذكر غسل الوجه كافيا في ذلك، فلما أفرزه بذكر مستأنف على حدة دل على أنه يجب أن يشتغل بأدائه على حدة، بحيث ينفصل عن غسل الوجه انفصالا تاما جليا، بحيث يتخلل بينهما فصل ظاهر، وهو غسل اليدين وهذا والله أعلم هو الحكمة في تأخره عنه حتى صار الترتيب فرضا بهذا السبب، وأما الجواب المشهور بأن عدم تأدّي الفرض بغسل الوجه إنما هو باعتبار فوات الترتيب حتى صار الخلاف فيه فرعا للخلاف فيه، فهو ضعيف إذ هو ممنوع وللخصم أن يمنع انبناءه عليه فليتأمل.

الثاني: أن فعل النبي لا يجوز أن يكون بيانا للمجمل إذ قد مرّ عليك مرارا أن بيان المجمل يجب أن يكون قطعي المتن وقطعي الدلالة، والمسح على الناصية ليس بهذه المثابة، وقد سبق تفصيله، والحاصل أنا لا نسلّم أنه مجمل، والاستدلال على إجماله بما سبق غير تام لما ذكرنا، ولو سُلِّم فخبر المغيرة لا يجوز أن يكون بيانا له.

الثالث: أنه يجوز أن تكون الباء في "وامسحوا برؤوسكم" زائدة كما قيل في قوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾[496] من أن معناه بمسح السوق مسحا وفائدتها إذن زيادة المعنى بزيادة اللفظ، فقوله وامسحوا برؤوسكم إذن أبلغ من "وامسحوا رؤوسكم "وما تلك المبالغة إلا بالاستيعاب ومسح الكل، وحينئذ فالحق ما قاله مالك رحمه الله من وجوب الاستيعاب مع أن الاحتياط في هذا الجانب والاحتياط قد يكون سببا للوجوب كغسل المرافق كما سمعت تفصيله فيما سبق.

الرابع: أنه لم لا يجوز أن يكون "وامسحوا برؤوسكم" من قبيل نخرج في عرافتها نصلي، وهيهات نضرب في حديد بارد [53أ]، أي اجعلوا رؤوسكم موقعا للمسح ومعدنا له، ففي الآية إذن إشارة إلى تكميله، والتكميل المطلق ينصرف إلى تكميله بحسب الكيفية والكمية، ففيه إذن إشارة إلى نفي الاكتفاء بأقل ما يطلق عليه اسم المسح، ونظيره

496 ص، 32/38

من التنزيل قوله : ﴿وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي﴾[497] أي اجعل ذريتي موقعا للصلاح ومعدنا للفلاح، فأصل الكلام وامسحوا رؤوسكم، فلما عدل عنه وجعل الرؤوس ظروفا وأوعية وقوالب للمسوح دل ذلك على أنه يجب أن يكون حالهما شبيهة بحال الظرف والمظروف، ففي الآية إذا إشارة إلى أنه ينبغي أن يكون فوق الأدنى ودون الأعلى وخير الأمور أوسطها، فلا يجوز الاستيعاب إذن ولا الاكتفاء بالأقل، لكن لا يقتضي الربع بل ما فوقه لا إلى حد الاستيعاب فليتأمل، ففيه دقة فلعل المتأمل يدركها بفكرته بعد فطنته.

الخامس: أن المجمل لا يمكن العمل به قبل البيان، والعمل هنا ممكن برعاية الاستيعاب فإن فيه إتيانا بجميع الأبعاض وليس فوقه شيء آخر، وبرعاية الأقل إذ هو متيقن، وجوابه أن الكلام في الفرض والنص قد دل على أن المفروض هو البعض لا الكل، فجعل الكل مفروضا رد للنص وقلب للأمر، وأما الأقل المتيقن فإن كان تابعا فلا يجوز وإن كان بالأصالة ثابتا فليكن كذلك ولا ضير **وهو** أي خبر المغيرة **حجة على الشافعي** ﷺ، قد سبق مرارا أن هذا ليس بحجة عليه، وكيف يكون حجة وهو محتمل احتمالات مفصلة سمعت تفصيلها على أنه قد سبق أن بعضهم يقررون فرضية الربع بأنه فرض على زعم المجتهد، وحينئذ صار حاصل الكلام أنه فرض في زعمهم والفرض في زعمهم لا يكون حجة عليه فليتأمل، على أن له أن يقول مسح الربع لإكمال الفرض دون أدائه.

في التقدير بثلاث شعرات المذكور في كتب الشافعية أن مسح الشعرة الواحدة كاف بشرط ألا يكون الممسوح خارجا عن حد الرأس على تقدير المد، ولو كان المسح قدر وبرة وأنه لا يجب التحريك وأنه لا يستحب الغسل ولا يكره، وبالجملة فالتقدير بثلاث شعرات خارج عن مذهب الشافعي ﷺ.

497 الأحقاف، 15/46

وعلى مالك رحمه الله في اشتراط الاستيعاب استدلالا بما روي أن النبي ﷺ توضأ ومسح بيديه كلتيهما أقبل بهما وأدبر[498]، وجوابه أن فعله ﷺ لا يدل على أنه فرض وإلا لزم الزيادة على النص، بل يجوز أن يكون ذلك لإكمال الفرض، كذا في النهاية، ثم إن حديث المغيرة وإن كان حجة عليه من حيث الدلالة إلا أنه يخالف مذهبهم في الاصول لأنه لا يصلح بيانا [53ب] لمجمل الكتاب كما عرفته مرارا.

وفي بعض الروايات قدره بعض أصحابنا بثلاث أصابع من أصابع اليد هذه الكلمة أعني بعض الروايات تستعمل في غير ظاهر الرواية وهذه الرواية هي ظاهر الرواية، فحق العبارة أن يقول و"وعلى ظاهر الرواية" كذا قيل[499]ثم إن هذه المسألة أي مسألة مسح الرأس مخمّسة، إذ هي مشتملة على خمسة أقوال، الأول أن المفروض هو الربع كما سبق، الثاني أن المفروض قدر ثلاث أصابع، الثالث قول الشافعي ﷺ، الرابع قول مالك ﷺ، الخامس قول الحسن البصري[500] ﷺ؛ وهو أن المفروض أكثر الرأس لما رواه مالك ﷺ إلا أن للأكثر حكم الكل.

لأنها أكثر ها هو الاصل في آلة المسح يعني أن "وامسحوا برؤوسكم" أمر بالمسح بآلته وآلة المسح هي الأصابع، فأقيم أكثرها مقام كلها إقامة للكل الاعتباري مقام الكل الحقيقي، واعلم أن التقدير بربع الرأس، قولهما والتقدير بثلاث أصابع قول مُحَمَّد، وهما وإن اختلفا في ذلك إلا أنهم متفقون في اعتبار الربع، غاية الأمر أنهما يعتبران ربع المحل، ومُحَمَّد يعتبر ربع الآلة، فالآلة عنده عشر أصابع وربع الكل إصبعان ونصف، إلا أن الأصبع الواحد لا يتجزئ، فقدره بثلاث أصابع، ثم إن الوضع أعني وضع اليد على الرأس في هذه الرواية كاف في المسح ولا حاجة إلى المد، وأما

---

498 رواه الدارقطني في سننه قريبا من هذا : أن عمرو بن أبي حسن المازني أتى إلى عبد الله بن زيد وهو بن عاصم المازني صاحب رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال هل تستطيع ان تريني كيف كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يتوضأ قال نعم فدعا له بتور ماء فأكفأ التور على يده اليمنى فغسل يده اليمنى ثلاث مرات يكفيء التور على يديه ثم يغسل يديه ثلاث مرات ثم أدخل يديه في التور فغرف غرفة من ماء فمضمض واستنشق ثم استنثر ثلاث غرفات ثم غسل وجهه ثلاث مرات ثم غسل كل يد مرتين إلى المرفق ثم أخذ من الماء فمسح برأسه أقبل بهما وادبر ثم غسل رجليه إلى الكعبين.سنن الدارقطني، 82/1

499 القائل هو غاية البيان وعلل كون هذه الرواية ظاهر الرواية بأنها مذكورة في الأصل (حاشية المصنف)

500 الحسن البصري، الحسن بن يسار البصري، (728/110)، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه. الزركلي، الأعلام، 226/2

على الرواية الأولى فهو اشتراط ربع الرأس فلا بد من المد ومجرد الوضع غير كاف وهو ظاهر، وههنا إشارات لا بد أن نشير إليها:

الأولى: أن في الآية الكريمة إشارة إلى أن الغاسل ينبغي أن يبدأ في غسل اليد من بداية اليد ويختم بالمرافق، وفي غسل الرجل من رؤوس الاصابع ويختم بالكعبين إلا انه اكتفى بذكر النهاية لأن ذكرها بيان للبداية أيضا مع حصول الاختصار فإن قيل أي سر في ذكر البداية والنهاية في الغسلين؟، ثم أي سر في ترك ذكرهما في غسل الوجه ومسح الرأس؟، قلنا: أما الأول فلأن المفروض غسل الكل، وبيان البداية والنهاية إنما يحتاج إليهما إذا كان المفروض غسل البعض حتى يخرج الباقي من تحت الحكم، وأما إذا كان المفروض هو غسل الكل فالغاية معلومة، والبداية غير مهمة، فلا طائل تحت ذكرهما [54أ]، وأما الثاني فلأن المعتبر في المسح والله أعلم لما كان بعضا مطلقا بشرط التفرد والاستبداد وقطع التبعية، وكان الفرض مؤدّى بكل بعض يختاره الغاسل ويؤثر كان أمر البداية والنهاية بيده فلا جرم ترك التعيين.

الثانية: أن النهاية لما ثبتت في الغسلين بإشارة النص وفرضية الغسل بعبارة النص، إذ الكلام مسوق للثاني دون الأول، وقد تقرر في الأصول أن عبارة النص وإشارته كلاهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن العبارة أحق عند التعارض، فيلزم أن يكون الابتداء بالبداية المذكورة والختم والنهاية المذكورة فرضا، فإذا عكس لزم أن يكون الوضوء فاسدا مع أن أحدا من أصحاب المذاهب لم يقل ذلك.

الثالثة: أن ههنا فرضا آخر لم يذكره المصنف وهو مسح ربع اللحية عند أبي حنيفة ومسح كلها عند أبي يوسف، وقد بسطنا الكلام ههنا في شرح الوقاية، فلا نعيده، الرابعة أن مسح الرأس ينبغي ان يكون مثل غسل اليد والرجل، لأن كلا منهما وظيفة واجبة متعلقة بعضو مخصوص، فكما أنه يبتدأ في غسل اليد والرجل من مقدم العضو، كذلك ينبغي أن يبتدأ في مسح الرأس من مقدمه من جانب الجبهة وهذا هو الموافق للرواية على ما ذكره شمس الائمة

في المبسوط، حيث قال: والبداية في رواية هشام عن مُحَمَّد في المسح من الهامة إلى الجبين ثم منه إلى القفا، هذا كلامه، ثم قال: والذي عليه عامة العلماء؛ البداية من مقدّم الرأس كما في المغسولات، وأما مسح الرقبة فبعض مشايخنا يقولون أنه ليس من عمل الوضوء، والأصح أنه مستحسن في الوضوء، قال ابن عمر رضي الله عنهما: امسحوا رقابكم قبل أن تُغلّ بالنار انتهى، **قال** مقتضى كلامه على ما صرّح به في الخطبة أن ضمير قال ههنا وفيما يمر عليك إلى آخر الكتاب لصاحب البداية، إلا أن القوم جلهم بل كلهم على أن هذه الضمائر راجعة إلى القدوري وأحيانا يرجعونها إلى الجامع الصغير، فإن كان قصد المصنف هو الأول فهو صحيح مسلم بناء على القانون الذي مهده فالمصنف إذن في واد والقوم في آخر، وإن كان قصده ما ذكره هؤلاء القوم الشارحون بكتابه كما تشهد به عبارته أيضا كما سننبهك عليه هناك، فهذا خلل ظاهر في [54ب] طريق التأليف، أما أولا فلأنه مخالف لما مهّده في الخطبة، وأما ثانيا فلأنه إذا لم توضع قاعدة أولا ولا تتبيّن تلك القاعدة تعليما للناظرين فكيف يفهم ما ذكره ومن أين يفهم بل المعنى في بطن القائل، فلا طريق إذن إلى دركه إلا بشق بطنه واستخراج ما في طيّه.

سنن الطهارة

وسنن الطهارة غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء الواو هذه واو المحكي والسنن جمع سنة؛ وهو ما في فعله ثواب وفي تركه عتاب لا عقاب، فالقيد الأول إدراج لجميع الطاعات؛ أي سواء كانت فريضة أو واجبة أو نافلة، والقيد الثاني إخراج للنوافل، والقيد الثالث إخراج للفرائض والواجبات، ووجه تقديم الفرائض على السنن ظاهر لا يخفى إذ هي أشرف وأقوى، وذكر الفرض بلفظ المفرد والسنة بلفظ الجمع تنبيه على أن الفرائض وإن تعددت وتكثرت فهي في حكم أمر واحد، إذ البعض إذا فات بطل بخلاف السنة؛ فإنها إن فات بعضها فالباقي بحاله؛ فإن كلا منها فضيلة مستقلة وليس لها جهة الوحدة؛ لا في جانب الصحة ولا في جانب البطلان، وفي بعض الشروح أفرد الأول، إذ

الفرض في الأصل مصدر يشمل القليل والكثير بخلاف السنة، فقوله "وسنن الطهارة" مبتدأ خبره غسل اليدين والإضافة بيانية أو لامية أو ظرفية على الاحتمالات التي ذكرناها في فرض الطهارة، ثم إن غسل اليدين سنة تقوم مقام الفرض وهذا من (أسراره)[501] ونظيره الفاتحة فإنها تنوب عن الواجب بخبر التعيين، وتقوم مقام الفرض بنص التيسير، والإدخال متعد إلى مفعولين ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾[502] والمصدر ههنا مضاف إلى المفعول الأول والمفعول الثاني هو الإناء والفاعل متروك أي قبل إدخال الغاسل يديه في الإناء **إذا استيقظ المتوضأ** أي من يريد التوضؤ إذ هو ليس بمتوض حال الاستيقاظ من نومه فهو مجاز باعتبار ما يؤول، وفيه رمز إلى أن الطهارة ههنا بمعنى الوضوء بضم الواو.

من نومه متعلق بالفعل المذكور أي استيقظ ، فإن قيل فذكره إذن مستدرك، إذ الاستيقاظ لا يكون إلا من النوم، قلنا نعم إلا أن الاستيقاظ كثيرا ما يستعمل في مجرد التنبيه والخروج عن الغفلة [55أ] استعمالا شائعا من غير أن يكون هناك نوم، فذكر النوم دفع لهذا المعنى وتعيين لما يعني، فهو من باب الإطناب على نمط قوله تعالى:﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾[503] ، واعلم أن غسل اليدين في ابتداء الوضوء سنة مطلقا سواء كان هناك استيقاظ من النوم أو لم يكن، فذكر الاستيقاظ والإناء إذن اقتفاء بالحديث الشريف، وذكرهما في الحديث مبني على ما جرت عليه عادتهم من التوضي بالأنواء، فإنه لما كان حالتهم وعادتهم ذلك كان ذلك مهما في البيان عندهم، إذ لا ملابسة لهم بما هو خارج عن عادتهم، وإذ لا ملابسة لهم بذلك لم يكن التعرض له مهما عندهم، بل لو خوطبوا بذلك لكانوا ربما لا يفهمونه، ومن قانون البلاغة تخصيص المهم بالبيان وإلقاء الغير عن اللسان ونظيره من القرآن:﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾[504] فإن أكل الربا منهي

501 ر : - [حرف الهاء]
502 محمد، 12/47
503 الإسراء، 1/17
504 آل عمران، 130/3

مطلقا سواء كان أضعافا مضاعفة أو لم يكن، إلا أن الآية نزلت في حق جماعة جرت عادتهم بأكله بهذه الصفة، فقانون البيان إذن أن يخصص بالذكر ما هم فيه، لأن هذا هو المهم بالبيان.

ففائدة التخصيص بالذكر إذن ليس نفي الحكم عن ما سوى المذكور حتى يرد عليه الإشكال بانه ليس كذلك بل فائدته تنبيه السامع على أن قانون البيان من جانب المتكلم أن يصرف اعتناءه إلى ما هو المهم، ومن جانب السامع أن يستمع ما هو أحق وأحرى بحاله على ما أشير إليه في قوله تعالى:﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ﴾[505] وهذا معنى قولهم حيث قالوا هذا القيد إخراج للكلام مخرج العادة، هكذا يجب أن يفهم هذا المقام وإلا لحصل الحرمان عن المقصود والمرام؛ **لقوله** ﷺ تعليل لسنة غسل اليد **إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن** أي لا يدخلن **يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا** نصب على المصدر أي غسلات ثلاثا، أو على أنه ظرف أي ثلاث مرات **فأنه لا يدري أين باتت يده**[506] فيه إشارة إلى أن فيه توهما للنجاسة فيكون الغسل سنة حتى إن علم أنها نجسة البتة كان الغسل فرضا لا سنة، فإن قيل قد تقرر في الأصول أن حقيقة النهي هي التحريم على ما صرّح به في الميزان، حيث قال: حكم النهي ضرورة الفعل المنهي عنه حراما، فإن النهي والتحريم واحد، وموجب التحريم إثبات الحرمة كالتمليك موجبه إثبات الملك، فقوله لا يغمسن نهي مؤكد بالنون المؤكدة، فهو نص في التحريم، فالإدخال إذن حرام وهذا الحرام [55ب]لا ينقطع إلا بغسل اليد كما أشار إليه بقوله "حتى يغسلها ثلاثا" فإنه غاية للنفي لا للمنفي، وقطع الحرام واجب، فيكون الغسل إذن واجبا لأن مقدمة الواجب أولى بالوجوب والمدعي أنه سنة فيكون الدليل مخالفا للدعوى، والذي يدل على هذا المعنى نظم الحديث في رواية الموطأ، قال مالك أخبرنا أبو الزياد عن الأعرج عن

505 البقرة، 189/2

506 صحيح مسلم، 160/1.

أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال:((إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوؤه، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده))[507]، فإن الغسل ههنا مذكور بصيغة الأمر وظاهر الأمر الوجوب.

قلنا نعم، إلا أن تعليل النهي أو الأمر بتوهم النجاسة دليل على أن النهي ههنا نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقرر أن النهي حقيقة في هذا المعنى أيضا ولا نزاع لهم في ذلك، إنما النزاع في أنه مشترك بينهما أولا أو الاشتراك لفظي أو معنوي وأن الأمر ههنا ليس للوجوب، وأما القول بأن مقدمة الواجب واجبة، فجوابه ما سبق من أن هذا وإن كان سنة إلا أنه يقوم مقام الفرض، وأيضا قد تقرر أن القيد في الكلام هو مرجع الإثبات والنفي.

وقوله "فلا يغمسن" معناه النهي عن الغمس بطريق المبالغة بدليل النون المؤكدة، فلا دليل إذن على تحريم أصل الغمس وتوافقه الرواية، وتفصيلها أن الغمس ممنوع على تقدير كون الإناء صغيرا أو كبيرا، ومعه إناء صغير، أما على تقدير كون الإناء كبيرا ولا صغير معه، فالنهي محمول على الإدخال بطريق المبالغة، وكيفيته أن يدخل أصابع اليد اليسرى مضمومة في الإناء ولا يدخل الكف، ويرفع الماء من الإناء الكبير، ويصب على يده اليمنى يدلك الأصابع بعضها ببعض، فيفعل كذلك ثلاثا ثم يدخل يده اليمنى ويأخذ الماء ويفعل ما يفعل.

ولأن اليد آلة التطهير والنجاسة موهومة لا محققة موجودة؛ فيكون غسل اليد سنة قطعا للاحتمال الموهوم، **فتسن البداية** أي الابتداء **بتنظيفها** لتحصل الطهارة جزما بآلة طاهرة، ذكر التنظيف إشارة إلى ما مرّ من أن الطهارة ههنا مصدر متعد ليصح حمل الغسل عليها، وأما لفظ الطهارة ههنا فلا حاجة إلى جعلها متعدية، **وهذا الغسل** المسنون **ممتد إلى الرسغ**، فقوله وهذا الغسل مبتدأ خبره الظرف المذكور بالتقدير المذكور، والرسغ منتهى الكف عند المفصل، فإن قيل لم لم يقل ابتداءً "وسنن الطهارة غسل اليدين إلى الرسغ " فلم عدل عن الأسلوب الظاهر إلى غيره؟،

507 مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي،(795/179)،الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، 21/1

قلنا عدل عنه لنكتتين: الأولى التنبيه على قصور عبارة القدوري إذ المذكور سابقا إنما هو عبارته[508]، فنبّه المصنف على أن طريق البيان هو التقييد، لتصير المسألة معلومة، الثانية التنبيه على أن العلمين خير من علم واحد، إذ هو من باب الإجمال والتفصيل الذي هو من باب البلاغة [56أ].

لوقوع الكناية في التنظيف فلا حاجة إلى الزيادة، وإطلاق اليد على هذا القدر شائع كآية السرقة ونحوها فالزيادة لا بد لها من دليل.

وتسمية الله تعالى أي ذكر اسمه المقدس بالطريق المأثور **في ابتداء الوضوء** أي وسنن الطهارة غسل اليدين والتسمية، ولقد كانت قضية المناسبة قاضية بتقديم التسمية على غسل اليدين ليكون التعديد على نمط التطهير ليقع الابتداء بها في تعديد السنن كما يقع في ابتداء الوضوء، إلا أنه أخرها لأن في سنيتها ضعفا كما أشار إليه بقوله " والأصح أنها مستحبة لا سنة **لقوله** ﷺ:((**لا وضوء لمن لم يسم**))[509] ، **والمراد به نفي الفضيلة**، والكمال تعليل السنة بالحديث لما كان مشعرا بأنه ركن من أركان الوضوء وقد كانت الدعوى سنيتها فأنّى يتطابقان؟، بادر إلى دفعه بأن المراد نفي الفضيلة لا نفي الجواز على نمط قوله ﷺ:((لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد))[510] فأما أصحاب الظواهر فقد حملوا كلا منهما على نفي الجواز، وجعلوا التسمية من أركان الوضوء فلا يجوّزون الوضوء بدونها، وأما عندنا فهي سنة في قول ومستحبة في قول، وإليه أشار بقوله **والأصح أنها مستحبة وإن سمّاها في الكتاب** أي الدورية **سنة**، فإطلاق الكتاب يحتمل وجهين: الأول أنه محمول على الظاهر فيكون إشارة إلى قول، الثاني أن إطلاق السنة

508 النكتة الأولى مذكورة في الشروح كغاية البيان وغيره ، وهذا دليل على أن ضمير قال في قوله "قال وسنن الطهارة"راجع إلى القدوري ،وأما الثانية فلم يذكرها أحد(حاشية المصنف)

509 علّق ابن حجر على هذا الحديث في كتاب الدراية بقوله : لم أَجِدهُ بِهَذَا اللَّفْظ ، وَرَوَى أَبُو دَاوُد وَابْن ماجة وَالْحَاكِم من طَرِيق يَعْقُوب بن سَلمَة عَن أَبِيه عَن أبي هُرَيْرَة رَفعه لَا صَلَاة لمن لَا وضوء لَهُ وَلَا وضوء لمن لم يذكر اسْم الله عَلَيْهِ . ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي،(1449/852)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، المحقق، السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة بيروت، 14/1

510 سنن الدارقطني، 409/1.وفي الدراية : فيه سلمان بن داود أبو الجمل وهو ضعيف. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، 293/2.

عليها مجاز ومعنى كونها سنة أنها ثابتة بالسنة إطلاقا لاسم العلة والسبب على المعلول والمسبَّب تجوّزا، فلا يكون إشارة إلى الاختلاف.

فإن قيل: لا يخفى أن الحديث المذكور ظاهره نفي الوجود ونفي الوجود دليل على نفي الصحة والجواز بدليل قوله ﷺ:((قم صلِّ فإنك لم تصل))[511] على ما سيجيء تفصيله، لأنه إذا لم يجز فكأنه لم يوجد شرعا، وأما نفي الفضيلة فلا دلالة للفظ الحديث عليه، فبأي دليل صرفوه عن ظاهره إلى ما لا يدل عليه ظاهره، ثم إن هذا الحديث مثل قوله ﷺ:((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب))[512] وأصحابنا حملوا كلا منهما على نفي الفضيلة والكمال، فلم صارت التسمية سنة أو مستحبة والفاتحة واجبة؟، قلنا: السنة ما فعله رسول الله ﷺ بطريق المواظبة مع تركه أحيانا، ولم يثبت مواظبته ﷺ على التسمية [56ب] فانتفى السنية إذن وانتفى الوجوب أيضا إذ هو أعلى منها، إذ لا وجوب بدون المواظبة المقرونة بعدم الترك أحيانا.

والدليل على عدم مواظبته ﷺ عليها أن عثمان وعليا رضي الله عنهما حكيا وضوء رسول الله ﷺ وسكتا عن ذكر التسمية، فلو كان مواظبا عليها لما سكتا، فإذا انتفت السنية بانتفاء لازمها كان ذلك قرينة على أن الحديث غير محمول على نفي الصحة والجواز فتعينت الفضيلة، والفضيلة دليل الاستحباب، وبهذا ظهر الفرق بين حديث التسمية وحديث الفاتحة، إذ المواظبة الدائمة بلا ترك أحيانا ثابتة في الفاتحة، فصارت الفاتحة واجبة والتسمية مستحبة وظهرت الأصحيّة التي يدعيها المصنف رحمه الله، وههنا دليل آخر على أن حديث التسمية لا يصح حمله على نفي الجواز، إذ لو حمل عليه لزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو نسخ، وقد تقرر في الأصول أنه غير جائز فتعيّن حمله على نفي الفضيلة، وزعم بعض الشراح أن خبر الفاتحة مشهور فجاز إثبات الوجوب به وحديث التسمية لا، فلم يجز إثبات الوجوب به، ويرد عليه أن خبر الفاتحة إذا كان مشهورا جازت الزيادة به على الكتاب، إذ قد تقرر في الأصول

511 صحيح البخاري، بلفظ: ارجع فصل فإنك لم تصل. 263/1

512 ورد في سنن الترمذي بهذا اللفظ : "لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ"سنن الترمذي، ، 25/2

أنه يجوز الزيادة على الكتاب بالمشهور فيلزم فرضية الفاتحة كما يدعيها الشافعية وهو خلاف المذهب، وقوله: وإن سماها في الكتاب سنة قرينة ظاهرة على أن ضمير قال في صدر الكلام راجع إلى القدوري فافهم.

ويسمّي قبل الاستنجاء إذ الاستنجاء من حيث أنه تطهير ملحق بالوضوء **وبعده** إذ هو ابتداء الوضوء، فالمراد بالتعدية هي التعدية المخصوصة، **هو الصحيح** رواية ودراية، **والسواك** أي السنة الأخرى من سنن الوضوء السواك على حذف المضاف أي استعماله، إذ السواك والمسواك اسم للخشبة المعروفة المستعملة في الاستياك، وفي "المحيط"[513] وينبغي أن يكون السواك من أشجار مرة، إذ هو يطيّب نكهة الفم ويشد الأسنان ويقوّي المعدة، ويكون في غلظ الخنصر وطول الشبر، وينبغي أن يستاك عرضا لا طولا، وأما وقته ففيه اختلاف رواية، ففي بعض الروايات يستاك قبل الوضوء وفي بعضها يستاك وقت المضمضة تكميلا لمعنى الاتقاء، ثم إنهم اطلقوا العرض والمراد بعرض الأسنان لا عرض السواك، وفي الحديث:((استاكوا عرضا))[514][515] **لأنه ﷺ كان يواظب عليه.**

ههنا مناقشة ظاهرة، وهي أن المواظبة إنما تكون دليلا على السنة إذا كانت مقرونة بالترك أحيانا، إذ لو لم تكن مقرونة بالترك أصلا فهي دليل الوجوب دون السنية [57أ]، ففي ثبوت السنة لا بد من المواظبة ومن الترك أحيانا، وفي ثبوت الوجوب لا بد من المواظبة ومن عدم الترك، فكيف صحّ استدلاله على السنية بالمواظبة ههنا مع أن ذكر المواظبة على الإطلاق ينصرف إلى ما لا ترك فيه، بل كيف صح كلامه في المضمضة والاستنشاق أيضا، ولقد استمرّ هذا التعليل في هذا الكتاب، فقد فعله في هذا المقام مرتين، وقال في باب صفة الصلاة إن رفع اليدين مع

513 سبق تعريفه.

514 قال الشيخ تقي الدين ابن الصلاح : هذا الحديث بحثت عنه فلم أجد له أصلا ولا ذكرا في كتب الحديث. ابن الملقّن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي،(1401/804)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق : مصطفى أبو الغيظ وعبدالله بن سليمان، وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ، 2004، 722/1

515 كذا في الفتوى في شرح الحاوي وقد روى فيه هذا الحديث(حاشية المصنف)

التكبير سنة، لأن النبي ﷺ واظب عليه، وقال في آخر باب إدراك الفريضة "ولا سنة دون المواظبة" وبالجملة فمثله في هذا الكتاب أكثر من أن يحصى فما وجهه.

والجواب أن المواظبة قسمان مواظبة مع عدم الترك ومواظبة مع الترك، ونفس المواظبة لا تنافي الترك في الجملة وإلا لما صح تقييدها بالترك أحيانا، وأما القول بأن المواظبة على الإطلاق لا يتبادر الذهن منها إلا إلى ما لا ترك فيه، فهو قول ظاهري مبني على النظر الظاهر، والتحقيق خلافه، وذلك أنه لما تقرر أن المواظبة تجتمع مع الترك القليل، فمن سمع المواظبة وهو عالم بمعناها لا يفهم منها إلا فعل متعلقها في الأغلب الأكثر، وأما أنه لم يترك أصلا فهو أمر زائد على نفس المواظبة والأقل المتيقن إنما هو هذا القدر، والوجوب أقوى من السنة، فلا بد في إثباتها من أمر زائد على ما تثبت به السنية، فالمواظبة إذا أطلقت لا يتبادر الذهن منها إلا إلى الأقل المتيقن، ونظيره ما يقوله أرباب الأصول من أن فعل النبي ﷺ إذا خلا عن القرينة المثبتة لأمر زائد لا يثبت منه إلا الإباحة، إذ هي الأقل المتيقن، ولا بد للزائد من دليل، فإذا أريد بالمواظبة المواظبة المقرونة بعدم الترك فلا بد هناك من التقييد.

ألم تر إلى أن المصنف رحمه الله لما حاول أن يبين أن الفاتحة والقنوت والتشهد واجبة احتاج إلى تقييد المواظبة بعدم الترك، فقال في باب سجود السهو "فإنه ﷺ واظب عليها من غير تركها" ثم أنه لم يكتف بهذا القدر بل قال: "وهذه أمارة الوجوب" تصريحا منه بأن نفس المواظبة لا تدل على الوجوب ، وكيف لا وإن النبي ﷺ كان[57ب] يواظب في جميع الأمور سيّما في العبادات على شريطة الكمالات كما كان يواظب على الأركان والواجبات، فكيف يصح جعل نفس المواظبة دليلا على الوجوب، فإن قيل نحن لا نفهم من المواظبة إلا المداومة، ولا نفهم من المداومة إلا أنه لا يتركها، فعدم الترك إذن مندرج تحت مفهوم اللفظ، وأما أنه يتركها قليلا فلفظ المواظبة لا يشعر بذلك أصلا، فقيد الترك إذن خارج من مفهوم اللفظ ومن الانفهام عند سماعه، فالمحتاج إلى الذكر إنما هو هذا القيد لا ما ذكرتموه

من عدم الترك، فإنه مفهوم من لفظ المواظبة، وأيضا كل ما ترك ولو أحيانا لا يكون دائما، فإن الدوام مع الترك غير معقول، فبيّن لي بيانا شافيا تقبله عقولنا.

قلنا: الدوام أمر فيه اتساع بحسب متفاهم العرف والشرع، فإن من يشتغل كثيرا بشيء يقال إنه يداوم عليه مع أنه يتركه في بعض الأوقات، ألا يرى أن النبي ﷺ كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلاة مع أنه تركه يوم الفتح ومثله أكثر من أن يحصى، فكل من يعرف معناها عرفا وشرعا لا يفهم منها إلا الفعل والمباشرة في الأغلب والأكثر، وكيف لا وإن الدوام الحقيقي الذي لا اتساع فيه حرج بيّن وهو في الشرع مرفوع، فالترك إذن مفهوم من اللفظ، وأما عدم الترك فخلاف الظاهر، فكان هذا هو المحتاج إلى الذكر دون الأول، والذي يصدّق هذا المعنى أن المصنّف إذا حاول إثبات السنية يقتصر على ذكر المواظبة فقط، وإذا حاول إثبات الوجوب لا يقتصر على ذكرها، بل يذكرها ويقيدها بعدم الترك.

وبالجملة فالدليل على أن مواظبته ﷺ ليست للوجوب أمران: فعلي وقولي، فالفعلي أنه ﷺ علّم الأعرابي وأصاب الوضوء ولم يذكر فيه السواك، فلو كان واجبا لما تركه، وأما القولي فما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال:((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء))[516]، فانتفى الوجوب إذن لانتفاء الأمر من جهة المشقة، فثبت ما دون الوجوب وهو السنية، ولا مشقة في السنة إذ المشقة إنما فهي الإلزام بحيث لا مساغ للترك أصلا، وأما السنة ففعلها ثواب الابرار، وتركها لا يوجب التعذيب بالنار [58أ]، فإن قيل فالإشكال بعد باق بحاله إذ لم يثبت بشيء من الدليلين الترك أحيانا، وقد كان المطلوب ذلك، قلنا: هذا القيد أي الترك أحيانا، ليس أمرا مطلوبا لذاته، بل هو مطلوب من جهة أنه يدل على أنه ليس بواجب، فإذا قام الدليل على انتفاء الوجوب والمفروض أن المواظبة موجودة ثبتت السنية ضرورة، وتحقيق ذلك أنا قد نبّهناك فيما سبق على أن النبي صلى الله عليه

516 صحيح البخاري، 682/2.

وسلم كان يواظب في العبادات على أسباب الفضائل والكمالات كما كان يواظب على الأركان والواجبات، لأن هذا هو اللائق بمرتبته ﷺ وعلى صحبه وعترته، إلا أن مواظبته على الواجبات من جهة الوجوب وعلى ما دونها من جهة السنية أو الاستحباب، ففي كل موضع لا يوجد دليل على نفي الوجوب فهو واجب، وفي كل موضع يوجد دليل على نفي الوجوب فهو سنة أو مستحب تقديرا للحكم بحسب مرتبة الدليل قوة وضعفا[517].

والدليل على نفي الوجوب قسمان ، فعلي وهو الترك أحيانا إذ الترك ينافي الوجوب، ولا يجتمع معه، فهو تنبيه منه ﷺ على أن مواظبته ليست من جهة الوجوب، بل من جهة أنه يريد أن يصدر الفعل منه على وصف الكمال، وقولي وهو أن يتكلم ﷺ بكلام يدل على أنه ليس بواجب، والدليل على نفي الوجوب قسمان فعلي وهو الترك أحيانا إذ الترك ينافي الوجوب ولا يجتمع معه فهو تنبيه منه ﷺ على أن مواظبته ليست من جهة الوجوب، بل من جهة أنه يريد أن يصدر الفعل منه على وصف الكمال، وقولي وهو أن يتكلم ﷺ بكلام يدل على أنه ليس بواجب، فقد تبيّن بهذا التحقيق أن السنة ما واظب عليه رسول الله ﷺ مع قيام الدليل على نفي الوجوب، فالذي اشتهر في كتب القوم من أن السنة ما واظب عليه ﷺ مع الترك أحيانا ليس كما ينبغي، وقد ظهرت ههنا دقيقة أخرى وهي أن المصنف لهذا المعنى اقتصر على ذكر المواظبة ههنا، ولم يتلفظ بقوله مع الترك أحيان، فالاعتراض عليه بأنه يجب ذكر هذا القيد مبني على الجهل بحقيقة الأمر، ثم إنه قد ظهر بهذه التحقيقات أن الإشكال الذي أورده بعض الشروح ههنا من أن عدم الترك في السواك يدل على الوجوب، وترك تعليم الأعرابي يدل على عدمه، وبين الأمرين تدافع وتناف إشكال ساقط لا يتكلم به إلا ساقط، إلا أن لكل ساقطة لاقطة.

517 وبهذا التحقيق يظهر أن الفاتحة فرض تفسد الصلاة بتركها لأن النبي صلى الله عليه عليه وسلم قد واظب عليها بلا ترك أحيانا ، ثو يوجد قرينة الفرضية وهو قوله ﷺ " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"فبعد تحقق المواظبة وصدور هذا الكلام منه يحصل الجزم بأن مواظبته عليه كانت لأنها ركن من أركان الصلاة وهذا هو الإنصاف الذي لا ينكره منصف.(حاشية المصنف)

وعند فقده أي إذا لم يوجد السواك **يعالج بالأصبع لأنه ﷺ فعل ذلك**[518] وعند الشافعية لم يثبت هذا فهم يمنعون من ذلك [58ب] لأن ذلك لا يسمى استياكا وظاهر إطلاق الحاوي يشعر بجوازه، **والمضمضة** وهي إدخال الماء في الفم **والاستنشاق** وهو إدخال الماء في الأنف **لأنه ﷺ فعلهما على المواظبة** مع قيام الدليل على نفي الوجوب، وهو حديث الأعرابي على ما سبق تحقيقه آنفا **وكيفيته** أي كيفية المضمضة وتذكير الضمير باعتبار أن المضمضة في معنى التمضمض، وهذا مبني على قاعدة ذكرها الشيخ ابن الحاجب في إيضاح المفصّل، وهي أن كل مصدر مؤنث يوجد مصدر مذكر بمعناه يجوز تذكيره حملا عليه كقوله تعالى:﴿إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ﴾[519] فإن ضمير ذكره راجع إلى التذكرة، إذ هي بمعنى الذكر ، وكقوله جل مكان طوله:﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[520]فإن ضمير قريب للرحمة إذ هي بمعنى الرحم، هذا كلامه، ولا يخفى أن هذه القاعدة غير مخصوصة بالمصدر بل هي جارية في كل لفظين معناهما واحد، وأحدهما مذكر والآخر مؤنث، ألا ترى إلى قول الأعرابي: آتيه كتابي فاحتقرها، فقيل له أليس الكتاب مذكرا، فقال: أليس الكتاب بمعنى الصحيفة؟.

ويجوز أن يرجع ضمير كيفيته إلى المضمضة والاستنشاق معا، إما باعتبار تشبيه الضمير باسم الإشارة، وهذا مبني على قاعدة ذكرها صاحب الكشاف في قوله تعالى:﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا﴾[521] من أن ضمير منه للصدقات تشبيها للضمير باسم الإشارة، وحاصلها أنه قد شاع في تركيب البلغاء أنهم يشيرون باسم الإشارة المفرد المذكر تارة إلى التثنية وتارة إلى الجمع وتارة إلى المفرد المؤنث وتارة إلى الجمع المؤنث، فقد ثبتت التسوية بين الأحوال كلها في اسم الإشارة، ثم إنهم يشبهون الضمير باسم الإشارة فيسوّون فيه بين الأحوال كلها حملا للضمير عليه إذ هما

518 في الهداية: + [والأصح أنه مستحب]
519 عبس 12/80
520 الأعراف، 65/7
521 النساء 4/4

أخوان؛ لأن كلا منهما إشارة إلى معلوم حاضر[522]، وإما باعتبار ما سبق وما تقدم على ما أشار إليه صاحب الكشاف قال: "وفائدة هذا النمط هو الاختصار في الكلام كما جعلوا أفعل نائبا عن أفعال جمة تُذكر قبله، تقول للرجل نعم ما فعلت وقد ذكر لك أفعالا كثيرة وقصة طويلة" وإما باعتبار التنبيه على أنهما في حكم الواحد لالتقائهما في معنى الكيفية المذكورة أو لاتحادهما في العلة المذكورة [59أ]، فهو إذن واحد من وجه ، فنبّه بإفراد الضمير على هذا المعنى، ولهذه النكتة جمعهما في التعليل بقوله "فعلهما على المواظبة"، فإن قيل لا سبيل إلى رجع الضمير إلى المضمضة فقط لوجود المانع وهو عطف استنشق على تمضمض بلفظ ثم، ولا إلى رجعه إلى المجموع لهذا المانع بعينه، إذ لا مدخل لتأخره عنها بطريق التراخي في كيفيتهما المطلوبة، وهو ظاهر، قلنا كلاهما صحيح، ولا إشكال، وذلك لأن الكيفية المتعلقة بهما قسمان، الأول كيفية متعلقة بكل منهما مع قطع النظر عن الآخر، وهو التثليث والتحديد كما أشار بقوله:

أن يمضمض ثلاثا ويأخذ لكل مرة أي في كل مرة **ماء جديدا ثم يستنشق كذلك** أي يثلّث ويجدد الماء، وهذه الكيفية قائمة بكل منهما من غير توقف على الآخر، وسمّينا هذه الكيفية كيفية مفردة، الثاني كيفية متعلقة بهما بملاحظة المجموع وهو وقوع الاستنشاق بعد المضمضة بالطريق المعهود، وسمّينا هذه الكيفية كيفية مركبة إذ هي بملاحظة تركبهما، والمصنف رحمه الله وإن كان بصدد البيان للكيفية الأولى إلا أنه ساق الكلام على وجه يشعر ببيان الكيفية الثانية أيضا تكثيرا للفائدة وتتميما لها، ولو تدبرت في كلامه وجدته مشيرا إلى بيان كيفية اخرى هي كيفية ثالثة وراء الكيفيتين المذكورتين.

وتحقيق ذلك أنه آثر لفظة "ثم" ليشعر بأنه ينبغي أن يقع الاستنشاق بعد المضمضة بعدية مخصوصة هي التدبير في الاستعمال والإعمال على وجه المبالغة المقتضية للتراخي والمهلة لا المسارعة والتعجيل بحيث يفضي إلى

522 الحضور أعم من أن يكون حضورا ذكريا أو حضورا وجوديا فافهم (حاشية المصنف)

الإهمال، وذلك لأنهم اتفقوا على أن المبالغة في كل منهما أيضا سنة وقد اتفقت الروايات كلها في هذا المعنى إلا أنهم اختلفوا في تفسير المبالغة، فلفظ ثم ههنا يحتمل وجهين، الأول أن يكون إشارة إلى التراخي بالنسبة إلى أول الفعل الأول، وإن لم يكن هناك تراخ بين أول الفعل الثاني وآخر الفعل الأول، ولو ذكر لفظة الفاء في مثل هذا المقام نظرا إلى أول الفعل الثاني وآخر الفعل الأول لجاز، ونظيره قوله تعالى:﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾[523]، فإنه يجوز ههنا كل من الفاء وثم نظرا إلى اختلاف الملاحظة[59ب]، الثاني أن يكون لفظ "ثم" للمهلة والتراخي بحسب الزمان، ويجعل هذا المعنى إشارة إلى نفي المسارعة والعجلة بحيث يفضي إلى الإهمال ووجوب التدبير ورعاية المبالغة في الأعمال والاستعمال، وكلا الوجهين ههنا جائز إلا أن الثاني أبلغ وأفيد وأولى، فقوله كذلك في موقع النصب حال من فاعل يستنشق، أي يفعل هذا حال كونه مراعيا تثليث الفعل وتجديد الماء أو مثلثا ومجددا، أو في موضع النصب، لأنه مصدر أي يستنشق استنشاقا موصوفا بهذه الصفة، **هو المحكي** أي هذا الطريق المذكور هو المحكي **من وضوئه** ﷺ يريدان المحكي هذا لا غيره.

وهو تأكيد لبيان الكيفية المطلوبة، والمقصود بالتأكيد هو التنبيه على خلاف الشافعي ﷺ، فإنه يقول ينبغي أن يمضمض ويستنشق بكف واحد بماء واحد، إذ قد روي أن النبي ﷺ كان يتمضمض ويستنشق بكف واحد[524]،كذا في الشروح ههنا، ثم أجابوا عن ذلك وذكروا لذلك تأويلين:

أحدهما أن معناه أنه لم يفعل ذلك باليدين كما في غسل الوجه، وثانيهما أنه فعلهما باليد اليمنى، والمقصود الرد على من يقول ينبغي أن يستعمل في الاستنشاق اليد اليسرى إذ الأنف موضع الأذى كموضع الاستنجاء، هذا

523 الحج، 63/22

524 في سنن النسائي : أَخْبَرَنَا سُوَيْدُ بْنُ نَصْرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ مَالِكِ بْنِ عُرْفُطَةَ، عَنْ عَبْدِ خَيْرٍ، عَنْ عَلِيٍّ، " أَنَّهُ تَمَضْمَضَ، وَاسْتَنْشَقَ بِكَفٍّ وَاحِدَةٍ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَقَالَ: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى طُهُورِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهَذَا طُهُورُهُ ". النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، (915/303)، سنن النسائي، حققه وخرّج أحاديثه حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه : شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ، 2001، 110/1

كلامهم، والظاهر أن جميع ذلك ساقط، إذ الصحيح من مذهب الشافعي ﷺ هو الفصل بين المضمضة والاستنشاق[525] وكيفية الفصل أن يأخذ ثلاث غرفات للمضمضة وثلاثا للاستنشاق.

فقوله "هو المحكي" لم يقل هو المروي، إذ الحكاية تستعمل في الأفعال والرواية تستعمل في الأقوال، كذا ذكروه، وكان هذا مبني على أنه أكثري، وإلا فالرواية تستعمل في الأفعال أيضا، ألم تر إلى ما ذكره المصنف في مطلع الكتاب لما روى المغيرة بن شعبة فكأنه نسي ما قدمت يداه!!

ومسح الأذنين وهو سنة بماء الرأس أي السنة الأخرى من سنن الوضوء مسح الأذنين لكن لا مطلقا بل بماء الرأس، فقوله وسنة بماء الرأس إذن ليس بتكرار بل المراد نفي الإطلاق والتنبيه على محل الخلاف كما أشار إليه بقوله **خلافا للشافعي** ﷺ فقوله بماء الرأس يحتمل معنيين، الأول أن معناه ماء أُخِذ لأجل الرأس، الثاني، أن معناه ماء بقي من الرأس فإن حملت العبارة على المعنى الأول فلا خلاف له معنا، إذ المذهب عنده أنه لو أمسك بعض الأصابع بماء أخذه لمسح الرأس ومسح به تأدت به السنة هذه، فهو إذن مسح الأذنين بماء الرأس فالخلاف إذن مرتفع، وإن حملت العبارة على المعنى الثاني [60أ] فالخلاف متحقق، إذ السنة لا تتأدّى عنده ببقية ماء بقت من ماء استعمله في مسح الرأس فليتأمل، فقوله "خلافا" فيه وجهان، الأول أنه من قبيل له عليّ ألف درهم، اعترافا، إذ المذكور في معنى يخالف ، الثاني، أنه منصوب بإضمار فعله أي هو يخالف خلافا له، فهو إذن مفعول مطلق، هذا ما اشتهر ههنا على ألسنة الشارحين[526]، ولا يعجبني ذلك؛ أما أولا فلأن الظرف معمول للمصدر البتة فلا يكون مفعولا مطلقا، وأما ثانيا فلأن القانون في مثل نسبة الخلاف إلى المتأخر لا إلى المتقدم، فإنه لا يقال المتقدم خالف المتأخر بل الأمر بالعكس، وأما ثالثا فلأنّا تتبعنا موارد هذه الكلمة واستقرأنا مواقعها فوجدنا المقصود أن ما بعد اللام هو المخالف لا غير،

525 صرّح بذلك الإمام الرافعي رحمه الله ، وقال في الأنوار :وقيل ثلاث غرفات أفضل يتمضمض من كل ويستنشق وأن يبالغ فيهما إن لم يكن صائما ، وأن يثلّث في الكل .(حاشية المصنف)

526 نهاية وغيره .(حاشية المصنف)

والذوق السليم أيضا قاضٍ بذلك، فالوجه المرضيّ عندي في مثله أن يجعل الظرف الواقع بعده ظرفا مستقرا على أنه صفة، ويجعل "خلافا" نصبا بإضمار فعله وجعله مفعولا مطلقا، أي خالف خلافا إلا أنه لما حُذِف الفعلُ وذُهِب به وتبعه فاعله أبرز عن نسبة الفاعل المطويّ إلى الفعل بقوله له كانت اللام هذه تأكيدا لتلك النسبة، والأصل خالف فلان خلافا له.

قال صاحب الكشاف في قوله تعالى:﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ﴾[527] اللام في الناس تأكيد للإضافة كقولك أزفّ للحيّ رحيلهم، الأصل أزف رحيل الحيّ، ثم أُزفّ للحيّ الرحيل، ثم أزف للحيّ رحيلهم، وقريب منه ما أورده سيبويه في باب مايثنّى فيه المستقرّ توكيدا، نحو عليك زيد حريص عليك، وفيك زيد راغب فيك، وعليه قوله تعالى:﴿فَكَانَ عَاقِبَتَهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدَيْنِ فِيهَا﴾[528] وقوله عزّ طوله:﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾[529] وستسمع مني تفصيله في كتاب الأشربة إن شاء الله تعالى، فقوله خلافا للشافعي ﷺ متعلق بقوله بماء الرأس، إذ لا خلاف له في كونه سنة إنما الخلاف في قوله بماء الرأس، فعندنا هو سنة بماء الرأس وعنده سنة لكن بماء جديد، ولقد غلط من زعم من الشروح أنه متعلق بالمجموع لا بماء الرأس، ثم علله بأن مسحهما عنده سنة لكن لا بماء الرأس بل بماء جديد، انظر كيف خالف دليله دعواه، وبالجملة استدل الشافعي ﷺ فيما ذهب إليه بما روى أبو أمامة الباهلي ﷺ [60ب] أن النبي ﷺ أخذ لأذنيه ماء جديدا[530]، وبأن الأذن مع الرأس كالفم والأنف مع الوجه، ثم إنه يؤخذ لكل من المضمضة والاستنشاق ماء جديدا سوى ما يؤدّى به فرض غسل الوجه، فهذا مثله وأجاب القوم عنه، أما عن المنقول فبأن تأويله أنه لم يبق في كفه بلة فأخذ ماء جديدا لذلك.

---

527 الأنبياء، 1/21

528 الحشر، 17/59

529 النحل، 67/16

530 روى الطبراني حديثا قريبا من هذا عن أنس: عمر بن أبان بن مفضل المدني قال أراني أنس بن مالك الوضوء أخذ ركوة فوضعها عن يساره وصب على يده اليمنى فغسلهما ثلاثا ثم أدار الركوة على يده اليمنى فتوضأ ثلاثا ثلاثا ومسح برأسه ثلاثا وأخذ ماء جديدا لسماخه فمسح سماخة فقلت له قد مسحت أذنك فقال يا غلام إنهن من الرأس ليس هن من الوجه ثم قال يا غلام هل رأيت وفهمت أم أعيد عليك فقلت قد كفاني وقد فهمت قال فهكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ. المعجم الأوسط 347/3.

وأما عن المعقول فإن المضمضة والاستنشاق مقدمان على غسل الوجه، فلو أدّى لكل بماء واحد لكان الفرض تابعا للسنة وهو غير جائز، ولا كذلك ما نحن فيه إذ الأمر هنا بالعكس وهو جائز، هذا كلامهم. وفيه بحث:

أما في الأول فلأن هذا الاحتمال بعينه قائم في المضمضة والاستنشاق، فالمحكي إذن لا يكون حجة وهو ظاهر، وأما في الثاني فلأن مقتضى المناسبة إذن تجديد الماء، يعني لما تعين أن تجديد الماء هناك فرض اقتضت قضية التناسب أنتكون السنة أيضا ههنا على منوال الفرض، وأما أن هناك مانعا لا ههنا فهو أمر خارج عن المبحث فليتأمل.

لقوله ﷺ تعليل لكونه سنة بماء الرأس، **الأذنان من الرأس**[531] **والمراد بيان الحكم شرعا** أي المراد بيان أجزاء الحكم الشرعي ههنا أيضا **دون الخلقة** أما أولا فإن النبي ﷺ مبعوث لبيان الأحكام الشرعية دون الأمور الخلقية، وأما ثانيا فلأن هذا أمر مشاهد محسوس يدركه كل ذي بصر فأي حاجة إلى البيان، واعلم أن الحديث المذكور فيه احتمالات، الأول أن يكون بيانا للخلقة، الثاني أن يراد به أنهما ممسوحتان كالرأس، والمراد به مجرد التشريك في أصل المسح دون وصفه، الثالث أن يراد به تشريكهما معه في وجوب المسح، الرابع أن يراد به أنه لاحاجة فيهما إلى المسح لأنهما من الرأس، فلما صار الرأس ممسوحا صار هو أيضا ممسوحا فلا حاجة إلى مسح آخر ههنا على حدة إذ كل منهما من الرأس وتابع له، الخامس أن يراد به أنهما ممسوحتان بماء الرأس، السادس أن يراد به أن مسحهما كاف فلا حاجة إلى مسح الرأس يعني هما من الرأس، فإذا صارتا ممسوحتان فلا حاجة إلى مسح الرأس إذ المفروض إنما هو مسح الرأس بآية الوضوء، فإذا مسحتا حصل مسح الرأس فلا حاجة هناك إلى مسح آخر إذ الفرض قد صار مؤدّى، السابع أن يراد به أنهما يحتاجان إلى ماء جديد كالرأس، فكما أنه يؤخذ لمسح الرأس ماء جديد فكذلك ينبغي أن يؤخذ

531 سنن ابن ماجه، 152/1، وقال الشيخ الألباني: صحيح

لمسحهما أيضا ماء جديد، إذ هما من الرأس فحكمه حكمه في تجديد الماء للمسح، ولما كانت هذه الاحتمالات قائمة في نظم الحديث المذكور اختلفت (الأئمة)[532] المجتهدون في مسحهما.

فأخذ أحمد بن حنبل ﷺ [61أ] بالاحتمال الثالث فذهب إلى أن مسح الأذنين واجب، وذهب أصحابنا إلى الاحتمال الخامس فجعلوا السنة في مسحهما بماء الرأس، وذهب مالك ﷺ إلى أنهما لا يمسحان بل يغسلان إذ هما من الوجه، فهو كأنه أخذ نفي المسح من الاحتمال الرابع، وثبوت الغسل من موضع آخر، وأخذ الشافعي ﷺ بالاحتمال السابع فذهب إلى أن السنة تجديد الماء، ولا يخفى أن كل من يأخذ باحتمال من هذه الاحتمالات لا بد له من إقامة دليل على تعيينه، وإلا فالاحتمال لا يثبت المطلوب وهو ظاهر، وأما الاحتمال السادس فمندفع بأن مسح الرأس فرض تثبت فرضيته بآية الوضوء، فكيف يتأدى بما ثبت بخبر الواحد مع عدم قطعيته في ذلك المعنى أيضا، ونظيره ما ذكره المصنف رحمه الله في كتاب الحج من أن الحطيم من البيت فيجعل الطواف من ورائه؛ إلا أنه إذا استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لأن فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا يتأدى بما يثبت بخبر الواحد احتياطا بخلاف الطواف فإن الاحتياط هناك في وقوعه وراءه، وأما مسح الرقبة فالأصح أنه أدب في المذهبين، وقال في المبسوط: والأصح أنه مستحسن، وقد مرّ ذلك فلا تنس[533]، وقال الإمام الرافعي[534] رحمه الله في شرح الذخر[535]: والأظهر أنه لا حاجة فيه إلى ماء جديد، بل بلل الرأس والأذن كاف فيه.

---

532 ر : [الأمة] ، وقصد أن يكتب الأئمة وإلا لما استقام المعنى

533 قال في غاية البيان : وأما مسح الرقبة فلم يرد فيه وارد عن اصحابنا المتقدمين ، قال في شرح الطحاوي : كان الفقيه أبو جعفر يمسح عنقه بالماء لما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يمسح عنقه ، وقال في التحفة : واختلف المشايخ في مسح الرقبة ؛ فقال ابو بكر الأعمش أنه سنة ، وقال وقال أبو بكر الإسكاف إنه أدب ، وأراد بالأدب ما فُعل مرة أو مرتين ، هذه كلها عبارة الغاية ، والأصح رواية المبسوط فافهم .(حاشية المصنف)

534 الإمام الرافعي، عبدالكريم بن مُحَمَّد بن عبدالكريم،(1226/623)، فقيه من كبار الشافعية، له : المحرر وفتح العزيز في شرح الوجيز للغزالي. الزركلي، الأعلام، 55/4

535 ليس للإمام الرافعي شرح بهذا الاسم، لربما قصد المصنف كتاب الرافعي : فتح العزيز شرح للوجيز للإمام الرافعي.

وتخليل اللحية أي إدخال أصابع اليد وسط شعور اللحية، فإن التخليل توسّط الشيء في الشيء، قال الله تعالى: ﴿أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا﴾[536] **لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمره جبرائيل عليه السلام بذلك**[537]، فإن قيل الأمر عند الإطلاق يقتضي الوجوب فإذا كان التخليل مأمورا به كان واجبا لا سنة، فكيف يصح الاستدلال على سنيته بذلك؟، أجيب بأنّا سلّمنا أن مطلق الأمر يقتضي الوجوب، إلا أنه لو قلنا بوجوبه لزم الزيادة على الكتاب وهو نسخ فقلنا بالسنية لئلّا يلزم تعطيل الأمر عن معناه بالكلية، وفي غاية البيان وجه الاستدلال أن مطلق الأمر وإن اقتضى الوجوب إلا أنه انتفى لئلّا يلزم معارضة الظني بالقطعي، فتعيّنت السنية.

هذا كلامهم وفيه بحث، لأن هذا البيان قد دلّ على أنه لا يصح حمل الأمر ههنا على الوجوب بمعنى الفرض ولا على الوجوب، بمعنى أنه يفوت الجواز بفواته كالوجوب في مسح ربع الرأس ولم يلزم من هذا أنه لا يصح حمله على الوجوب، بمعنى أنه إن فات لا تفوت الصحة والجواز بفواته، لكن يورث نقصانا حتى أن إعادته أولى كواجبات الصلاة، فإن فوتها لا يوجب عدم جواز الصلاة وعدم صحتها إلا أنها تورث نقصانا فيها [61ب]، ولهذا المعنى لم يحملوا خبر الفاتحة على الوجوبين الأولين، بل حملوه على الوجوب الثالث حذرا عن النسخ والزيادة واحترازا عن التنافي والمعارضة، فلم لا يجوز حمله على الوجوب الثالث حتى لا يلزم تعطيل الأمر عن معناه، ولا إشكال ههنا أصلا وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسألة تخليل الأصابع.

وقيل هو سنة عند أبي يوسف رحمه الله دليله ما مرّ آنفا من حديث أنس ﷺ، فإن لفظ "كان إذا توضأ" يدل على المواظبة وهي دليل على السنية، ولقوة دليله ذهب شمس الأئمة السرخسي إلى أن قول أبي يوسف أصح مصرّحا بأن هذا هو المختار عندي **جائز عند أبي حنيفة ومحمّد رحمهما الله** أي لو فعل لا ينسب فاعله إلى البدعة

536 النمل، 61/27

537 روى أبو داود في سننه بإسناده إلى أنس بن مالك ﷺ أن النبي عليه الصلاة والسلام كان إذا توضّأ أخذ كفّا من ماء ، فأدخل تحت حنكه فخلل به لحيته ، وقال هكذا أمرني ربي عزّوجل ، فقوله "أمره جبرائيل" معناه أن أمر ربه هذا جاءه بتوسط جبرائيل عليه السلام كالوحي المقلّد(حاشية المصنف)

كماسح الحلقوم، وفي فتاوى قاضي خان[538]: وتخليل اللحية ليس سنة عند أبي حنيفة رحمه الله ويستحب أن يمسح ثلث اللحية أو ربعها، وفي بعض الروايات يمسح كلها وهو الأصح، انتهى. وفي الخلاصة[539] تخليل اللحية سنة، قال الإمام السرخسي: هذا عند أبي يوسف وعند مُحَمَّد هو بالخيار إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وتخلل بعد الثلث انتهى. **لأن السنة إكمال الفرض في محله** وهذا ليس كذلك، لأن منبت اللحية قد أسر بالشعر وغسله متعذّر فلا يكون فرضا فلا يكون تخليلها سنة، إذ السنة هي التي تكون إكمالا للفرض في محل الفرض وهذا ليس كذلك فلا يكون سنة وإليه أشار بقوله **والداخل ليس بمحل الفرض** أي داخل اللحية.

وأما مذهب الشافعي فهو أن تخليل اللحية بالأصابع سنة إذا كانت اللحية كثيفة[540] لما روي أن عثمان رضي الله عنه قال:((إن النبي ﷺ كان يخلل لحيته))[541]، وعن المزني أنه واجب كذا قاله الإمام الرافعي رحمه الله، وظاهر كلام المتن مشعر إشعارا بأن المختار إنما هم قولهما، وليس كذلك بل المختار هو قول أبي يوسف إذ قد تبين أنه قول مبرهن بالدراية والرواية[542]، فإن قيل كون السنة إكمالا في محل الفرض منقوض بالمضمضة والاستنشاق ومسح الأذنين، أجيب بأن الفقه في الأوَّلَين تكميل وظيفة الوجه إذ الفم والأنف من الوجه، وأما الثالث فلما كان من الرأس مسحه إكمالا في محل الفرض هذا كلامهم، ولا يخفى ضعفه، على أنه قد تقرر في الأصول أن التعليل في معرض النص غير صحيح فليتأمل، فإن قيل بأي طريق تخلل اللحية حتى تؤدّى السنة فهذه المسألة مهمة لنا فبيّنوا تؤجروا، قلنا المنقول

538 قاضي خان، حسن بن منصور بن ابي القاسم محمود بن عبدالعزيز،(1196/592)، فقيه حنفي، له : الفتاوى، شرح الزيادات وشرح الجامع الصغير. الزركلي، الأعلام، 224/2

539 للبخاري، طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد،افتخار الدين،(1147/542)،فقيه من أكابر الأحناف، من أهل بخارى، له : خلاصة الفتاوى، الواقعات، والنصاب. الزركلي، الأعلام، 220/3

540 اللحية الخفيفة ما يصل الماء إلى باطنها من غير مبالغة واستقصاء والكثيفة تحتاج إلى المبالغة كذا في شرح الذخر للإمام الرافعي رفع الله درجته(حاشية المصنف)

541 حديث حسن صحيح، سنن الترمذي، 55/1

542 أما الدراية فحديث عثمان وأنس رضي الله عنهما ، وأما الرواية فتصريح الإمام شمس الأئمة السرخسي على أن لقائل أن يقول أن محل اللحية غسله واجب ، فإذا استتر باللحية انتقل الوجوب إلى اللحية فيجب أن يكون غسلها واجبا والتخليل تكميل له فليتأمل .(حاشية المصف)

عن المشايخ أن كيفيته بعد التثليث [62أ] أن تخلل من جانب الأسفل إلى جانب الأعلى بدلالة حديث أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان إذا توضأ يشبك أصابعه كأنها أسنان المشط[543] [544].

وتخليل الأصابع أراد بتخليلها المبالغة في إيصال الماء خلال تلك الأصابع بعد ما كان الماء الغاسل واصلا خلالها لا إيصال الماء وتوسطه، فإنه فرض لا سنة، والأصابع ههنا أريد بها أصابع اليد والرجل كليهما، فكيفية التخليل؛ أما لأصابع اليدين فبأن تشبك بين أصابعهما، وأما للرجلين فبأن يخلل بخنصر يده اليسرى من أسفل الأصابع فيبدأ بخنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى، **لقوله صلى الله عليه وسلم:((خلّلوا أصابعكم كيلا تتخللها نار جهنم))**[545]، لفظ الأصابع بعمومه يتناول أصابع اليدين والرجلين، ولقد صرّح بذلك حديث[546] ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال:((إذا توضأت فخلل بين أصابع يديك ورجليك))[547]، وفي جامع الترمذي: "فخلل الأصابع من يديك ورجليك"[548] والإشكال الذي ذكرناه في حديث تخليل اللحية عائد ههنا بل وروده ههنا أظهر، وتقريره هنا ظاهر وهو أن مقتضى الأمر الوجوب، لا سيّما إذا كان مقرونا بالوعيد عند الترك، مع أن المدّعي كونه سنة، فالدليل إذن، مخالف للدعوى، وأجيب عن هذا الإشكال بوجوه شتى:

الأول وهو المذكور ههنا في الشروح أن آية الوضوء بيّنة في نفسها لا تحتاج إلى البيان، فلو قلنا بوجوبه لزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد، فقلنا بكونه سنة، الثاني أنه لو جعلناه واجبا لزم المساواة بين الفرع والأصل، والقوم بيّنوا ذلك بطريقين، الطريقة الأولى وهي المذكورة في كتب الأصول أن الصلاة أصل والوضوء فرعها، إذ الوضوء فرض لغيره والصلاة فرض لعينها، ولأن الوضوء هو شرط والشروط أتباع، ولهذا يسقط الشرط بسقوط المشروط دون

---

543 لم أجده.

544 رواه غاية البيان عن شرح مختصر الكرخي(حاشية المصنف)

545 قال في الدراية : إسناده واه جدا. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، 24/1، وفي سنن الترمذي : إذا توضأت فخلل بين أصابع يديك ورجليك. قال الألباني : حديث حسن صحيح. سنن الترمذي، 57/1

546 روته الغاية .(حاشية المصنف)

547 سبق تخريجه.

548 رواه الترمذي في شرح الحاوي(حاشية المصنف)

العكس، وواجبات الصلاة تابعة للصلاة، فإن كان في الوضوء واجب كان الوضوء أصلا وكان ذلك الواجب فرعه، فإذن يلزم المساواة بين التابعين، إذ يصير كل منهما واجبا لغيره مع ثبوت التفرقة بين الأصلين، فتركنا الواجب في الوضوء، وقلنا بالسنة إظهارا للتفاوت بينهما، وشبّهوا ذلك بأن [62ب] غلام الوزير يجب أن يكون أدون حالا من غلام الأمير إذ الوزير أدنى رتبة من الأمير.

الطريقة الثانية، وهي المذكورة ههنا في الشروح أن الوضوء شرط للصلاة وتبع محض لها، فلو قلنا بإثبات الواجب فيه لزم مساواة الفرع للأصل هذا كلامهم، وهم يصرّحون بأن الوعيد المذكور في الحديث المذكور متعلق بترك إيصال الماء، الثالث، أن القول بكونه سنة ناشئ من تفاوت درجات الدلائل وذلك لأن الادلة السمعية منحصرة في أنواع أربعة، النوع الأول ما يكون قطعي المتن بأن يكون ثبوته قطعيا، وقطعي الدلالة بأن تكون دلالته على المطلوب قطعية بحيث ينقطع احتمال الغير عنه، يعني يكون بأصله ووصفه قطعيا، وذلك كالنصوص المتواترة، النوع الثاني ما يكون قطعيا بأصله ظنيا بوصفه وذلك كالآيات المأولة، الثالث عكسه بأن يكون أصله ظنيا ووصفه قطعيا،[كأخبار الآحاد التي مفهوماتها ودلالتها قطعية، الربع ما يكون ظنيا بأصله ووصفه معا][549] كأخبار الآحاد التي دلالتها ظنية، فكل حكم ثبت بالنوع الأول فهو فرض، وكل حكم ثبت بالنوع الثاني والثالث فهو واجب، وكل حكم ثبت بالنوع الرابع فهو سنة، أو مستحب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فإن قوة الحكم إنما هي بقدر قوة دليله، فأقوى الأحكام إنما هو الفرضية لأن دليله أقوى الأدلة إذ هو قطعي بطرفيه، وبعده الوجوب فهو قوي من وجه وضعيف من وجه كدليله إذ هو قوي بأحد طرفيه ضعيف بالطرف الآخر، وبعده السنة والاستحباب لضعف دليله بكلا طرفيه، ولما كان ما نحن فيه وهو خبر تخليل الأصابع من قبيل النوع الرابع كان الثابت به السنية لا الوجوب.

549 ع: -

هذا كلام هؤلاء الفحول في الفروع والأصول، والكل ضعيف، أما الجواب الأول فلأن لزوم النسخ على تقدير القول بالوجوب ممنوع لأن هذا الدليل إنما يمنع القول بالوجوب بمعنى فوت الجواز عند فوته لا الوجوب بمعنى التكميل كواجبات الصلاة، ولو سلّم فالقول بالوجوب إنما يكون زيادة ونسخا، إذا كان مخالفا للكتاب وليس كذلك، إذ الكتاب أوجب غسل اليدين والرجلين ولم ينف تخليل الأصابع [63أ] ، وليس ذلك من ضرورات الغسل أيضا، وإلا لم يكن سنة بل كان فرضا، وقد تقرر في الأصول أن كل خبر هو خبر الواحد من هذا القبيل يجب العمل به، ونظير ذلك بعينه ما ذكر في الأصول في حديث رفاعة:((أتريدين أن تعودي إلى رفاعة))[550] أن هذا الخبر مثبت للحل والكتاب ساكت عنه حيث قال:﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[551]إذ الكتاب أثبت كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضروراته، ومثل هذا الخبر وإن كان من الآحاد إلا أنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نسخه يجب العمل به.

ولقد زاد في الطنبور نعمة أخرى شارح آخر[552]حيث قال: لو حمل خبر التخليل على الوجوب لكان هذا الخبر معارضا لحديث الأعرابي[553]، حيث لم يعلّمه النبي صلى الله علي وسلم التخليل، وأنت خبير بأنه لا تعارض بين الصريح والدلالة، ولو سلّم فالتخليل عبارة عن إيصال الماء فلا تعارض، وأما الجواب الثاني على الطريقين فهو تعليل في معرض النص وقد تقرر في الأصول أنه باطل لا اعتداد به، وأما الجواب الثالث فيرد عليه أن هذه القاعدة منقوضة بخبر الفاتحة؛ إذ هو ظني بطرفيه مع أنهم قائلون بوجوبها[554]، فإن قيل قد ثبت آنفا أن التخليل قد يكون فرضا بأن يكون عبارة عن إيصال الماء فلم لم يحملوا الحديث عليه ليستقيم الوجوب الذي دلّ عليه الأمر ويترتب عليه الوعيد الذي رتبه عليه بأنه إن تُرك تخللت نار جهنم بين الأصابع فإن هذه آية الفرضية لا السنية؟.

---

550 في البخاري : لعلك تريدين أن ترجعين إلى رفاعة. صحيح البخاري، 268/19

551 البقرة، 230/2

552 هو الغاية .(حاشية المصنف)

553 حديث الأعرابي ما روي أنه ﷺ قال له : توضأ كما أمرك الله .(حاشية المصنف)

554 والقوم أيضا معترفون بذلك كما سبقت الإشارة إليه .(حاشية المصنف)

قلنا جواب هذا على القاعدة الممهدة الماضية ههنا ظاهر إذ هو ظني بطرفيه فكيف يثبت به الفرضية، والحق أن التخليل المذكور يجوز أن يكون إشارة إلى الغسل المفروض المعلوم من الآية، فإن قيل غسل الأصابع أمر معلوم من الآية لأنّا لما أمرنا بغسل اليد والرجل علم منه قطعا أن غسلها فرض فأي حاجة إلى ذلك، ثم أي نكتة في التعبير عنه بلفظ التخليل على أن تكميل الفرض أيضا دافع لنار جهنم كما أن نفس الفرض يدفعه، قلنا: لما كانت الأصابع لشدة اشتباكها وفرط التصاقها مم يشعر وصول الماء خلالها لا سيّما أصابع الرجل فإنها تلتصق زيادة التصاق من جهة الخفّ، وكان إيصال الماء خلالها مظنة للإهمال خصوصا عند الاستعجال [63ب]خصوصا إذا قرئ "وأرجلكم" بالجر كانت قضية الحكمة قاضية بالتنبيه على المبالغة في ذلك نفيا للتقصير في ذلك نظرا إلى وجود أسباب الإهمال.

والحاصل أن الأصابع مظنة التجوز ومئنّة التسامح فنبّه على نفيه بالأمر بتوسّط الماء مقرونا بالتهديد القاطع لإطماع الماسحين والمسامِحين، ألا يُرى أن عليا ﷺ لما رأى فتية من قريش يتوضؤون ورأى في وضوئهم تجوّزا قال: "ويل للأعقاب من النار" فلما سمعوا ذلك منه جعلوا يغسلونها غسلا ويدلكونها دلكا، وعن ابن عمر رضي الله عنهما كنا مع رسول الله ﷺ فتوضأ قوم وأعقابهم بيض تلوح، فقال:((ويل للأعقاب من النار))[555] فالنكتة في التعبير عن الغسل بلفظ التخليل هي التنبيه على المبالغة في الغسل، **ولأنه إكمال الفرض في محله** يعني أن غسل الأصابع وإيصال الماء خلالها فرض، فيكون التخليل سنة إذ قد عرفت أن السنة عبارة عن **إكمال الفرض في محله**.

وتكرار الغسل تكرارا واصلا **إلى الثلاث**، أو تكرارا منتهيا إلى الثلاث بحيث لا ينقص عنها ولا يزيد عليها، وفيه إشعار بأن مجرد التكرير ليس سنة ما لم يثلّث لكنه مأجور لو فعل كما يدل عليه قوله يُضاعف الأجر مرتين، **لأن**

555 في رواية البخاري : عن عبد الله بن عمرو قال: تخلف النبي ﷺ عنا في سفرة سافرناها فأدركنا وقد أرهقنا العصر، فجعلنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا فنادى بأعلى صوته: ويل للأعقاب من النار، مرتين أو ثلاثا. صحيح البخاري، 72/1.

النبي عليه الصلاة والسلام توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به[556] إذ الغسل فرض لا بد منه، فإن قيل فيه دليل على أن الترتيب فرض إذ الوضوء هذا كان مرتبا وهو إثبات لمذهب الشافعي ونفي لمذهبنا، قلنا: هذا الوضوء كان مشتملا على جميع السنن والآداب، فلو أجري اللفظ على إطلاقه ولزم كون الجميع فرضا فثبت أن المراد الوضوء ببعض أوصافه، وههنا كلام ذكرناه في شرح الوقاية فليطلب ثمّه.

وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف له الأجر مرتين فيه إشارة إلى أن مجرد التكرير مأجور وإن لم يكن سنة، فإن قيل قوله مرّتين نصب على المصدر ومعناه يضاعف مضاعفة مرتين وهو خلاف المراد، إذ المراد إن من وحّد فله أجر واحد، فإذا ثنّى فله أجران لا أن المضاعفة مرتان وإلا كان له أجور أربعة، قلنا قوله مرتين بيان للمضاعفة تقديره يُضاعَف له الأجر فيؤتى أجره مرتين؛ فليتأمل، **وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئي ووضوء الأنبياء** صلوات الله وسلامه عليهم **من قبلي** ووضوء خليل الله إبراهيم عليه السلام كذا في رواية المبسوط، **فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدّى وظلم**[557] فيه لفٌّ ونشر مرتب، إذ التعدي وهو مجاوزة الحد يرجع إلى الزيادة والظلم وهو النقص يرجع إلى النقصان، يقال ظلمت منه كذا أي نقصتُ منه، وفي التنزيل:﴿وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا﴾[558] فإن قيل فيصير الجزء عين الشرط، قلنا المراد بيان المناسبة والتنبيه على أن تسمية الأول تعديا، وتسمية الثاني إنما هي بهذا الاعتبار، وإلا فقد يتحقق الظلم في صورة الزيادة أيضا، قال الله تعالى:﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[559][64أ] فقوله فمن زاد على هذا فيه وجوه ثلاثة:

---

556 في سنن البيهقي : هَذَا وُضُوءُ مَنْ لَا تُقْبَلُ لَهُ صَلَاةٌ إِلَّا بِهِ ، البيهقي،أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني،(1066/458)، السنن الكبرى، تحقيق : محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2003، 130/1. وفي الدراية : إسناده ضعيف، الدراية، 25/1

557 هذه الزيادة هي جزء من حديث آخر"فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدّى وظلم"، في سنن ابن ماجه : فمن زاد على هذا فقد أساء أو تعدى أو ظلم. قال الشيخ الألباني : حسن صحيح. سنن ابن ماجه، 146/1

558 الكهف، 33/18

559 الطلاق، 1/65

الأول أن هذا إشارة إلى أعضاء الوضوء أي فمن زاد على ما قدر له من أعضاء الوضوء أو نقص منه، الثاني أن هذا إشارة إلى الحد المحدود، الثالث أن هذا إشارة إلى الثلاث كذا في المبسوط، ويَرِدُ على الثاني أنه منقوض بتطويل الغرة والتحجيل فإنه مستحب، وعند الشافعي رضي الله كل منهما سنة لقوله ﷺ:((أمتي يوم القيامة غرٌّ محجلون من آثار الوضوء))[560][561] وقال ﷺ:((من استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل))[562] وفسّر تطويل الغرة بغسل مقدمات الرأس وصفحة العنق مع الوجه والتحجيل بغسل بعض العضد وبعض الساق، وغايته استيعاب العضد والساق، ويرد على الثالث أنه ربما يشك المتوضئ أو يريد زيادة التنظيف أولا يطمئن قلبه فيزيد أو لا يستطيع لشدة البرد أو قلة الماء فينقص، والجواب عن النقضين أن الإنكار المستفاد من التعدي والظلم ليس براجع إلى مطلق الزيادة والنقصان، بل هو راجع إلى الزيادة والنقصان المبنيين لا على سبب صحيح شرعي، فأما ما يكون مبنيا على سبب صحيح شرعي كقصد زيادة التنظيف أو التبريد أو دفع الشك، ولحماية القلب أو التحجيل أو تطويل الغرة أو وضوء آخر فلا خفاء في جوازه، فإن هذا أمر معلوم من أدلة العقل والشرع ، وهذا القيد ظاهر تركه لظهوره، فكأنه قال فمن زاد لا لسبب صحيح شرعي أو نقص فكذا.

ولقد أشار المصنف رحمه الله مجملا إلى ما ذكرناه مفصلا فقال **والوعيد لعدم رؤيته سنة** يعني أن التهديد المذكور ليس براجع إلى مطلق الزيادة والنقصان، بل هو راجع إلى ما يكون مبنيا على أمر منكر من جانبه، وفي كلامه إشارة إلى دفع إشكال آخر، وحاصله أن التهديد دليل على وجوبه، والمدّعَى أنه سنة فلا ينطبق الدليل على الدعوى، وتقرير الجواب أن التهديد راجع إلى مضمر يضمره في قلبه وهو اعتقاد أنه ليس بسنة، وكلام المصنف وإن كان حسنا

560 في سنن ابن ماجه : أن عبدالله بن مسعود قال : يبا رسول الله كيف تعرف من لم تر من أمتك؟ قال: غر محجلون، بلق من أثر الوضوء. قال الألباني: حسن صحيح. سنن ابن ماجه، 104/1

561هكذا رواه الفتوى وفي رواية الإمام الرافعي رحمه الله لفظ يوم العهد متروك .(حاشية المصنف)

562 البخاري، 246/1

إذ هو دافع للإشكالات المذكورة إلا أن الأحسن أن يقال والوعيد راجع إلى ما لا يكون مبنيا على سبب صحيح شرعي، إذ هو أعم فائدة وأظهر إلى تبادر الذهن في الفهم، فليتأمل، ففيه دقة ما.

فقوله "والوعيد" مبتدأ خبره الظرف المذكور أي الوعيد كائن لعدم رؤيته سنة، والرؤية ههنا من أفعال القلوب، فصحّ تعديتها إلى مفعولين أي الوعيد راجع إلى عدم اعتقاد سنيته أو إلى اعتقاد أنه ليس بسنة.

والحاصل واحد [64ب]، فإن قيل جميع ذلك حسن واضح مقبول، إلا أن ههنا إشكالا واضحا وهو أن التوضي غسل ومسح، فقوله توضأ مرة مرة وتوضأ مرتين مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا إذن معناه أنه وحّد الغسل والمسح أولا في المرة الأولى؛ ثم ثنّاهما في المرة الثانية ثم ثلّثهما في المرة الثالثة، فدلالة الحديث على مذهب الشافعي في تثليث المسح ظاهرة لا خفاء فيها، إذ الحديث منطبق على مذهبه وأما مذهبنا فهو أنه لا تثليث في المسح، فكيف ينطبق هذا على الحديث؟.

قلنا الحديث إذن مصروف عن ظاهره بجعل لفظ التوضي من قبيل استعمال المقيّد في المطلق بجعله مجازا عن الغسل فقط، كأنه قيل غسل مرة مرة ومرتين مرتين وثلاثا ثلاثا، والقرينة الصارفة ما سيجيء من أن أنسا توضأ ثلاثا ثلاثا أي غسل كل عضو من الأعضاء المغسولة ومسح برأسه مرة واحدة، هذا وللشافعي أن يقول هذا الصرف غير جائز لما سيجيئ من حكاية عثمان وعلي رضي الله عنهما وضوء رسول الله ﷺ، والحق أن هذا النزاع مرتفع إذ السنة ليست سنة عنده أيضا على ما سيجيء.

وفي المبسوط ولنا حديث البراء بن عازب ﷺ فإنه قال لأصحابه في مرضه إني مفارقكم عن قريب، أفلا أعلمكم وضوء رسول الله ﷺ، فقالوا نعم فتوضأ ومسح برأسه وأذنيه مرة وإنما كان يثقل في مثل هذه الحالة فترك ما واظب عليه رسول الله ﷺ من تكرير الغسل وتثليثه انتهى[563]، ولا يخفى ضعف الاستدلال به، إذ المخالف يقول ترك

563 المبسوط، 7/1

تثليث المسح أيضا لثقله في هذه الحالة كترك تثليث الغسل، فقوله مرة مرة المذكور في كتب القوم والمشهور على ألسنتهم في التجوز أن مرة نصب على الظرف أي ساعة مسمّاة بهذا الاسم، وكثيرا ما كان يخالج قلبي أن هذا المعنى غير ملائم في جميع موارد هذه الكلمة ولا هو عليق بالطبع السليم إلى أن ظفرت بنص من قبل الإمام المرزوقي رحمه الله نص يشفي العليل ويروي الغليل، فإنه قال هو نصب على المصدر وهذا المعنى هو الملائم في جميع موارد هذه الكلمة وهو المطّرد في جميع مواقعها ومحالّها، ولقد حققنا حقيقته في شرح لباب الإعراب فلتراجع إليه.

فقوله مرة نصب على أنه مصدر أي غسل غسلة واحدة وغسل غسلتين وغسلات ثلاثا أي غسل كل عضو من الأعضاء المغسولة غسلا بهذا النمط، وفائدة التكرير مع أنه يكفي أن يقال غسل مرة أو مرتين أو ثلاثا هي التنبيه على أن الغسل المتعلق بكل عضو من الأعضاء المغسولة، وإن كان واحدا لا تعدد فيه أو اثنين لا ثالث أو ثلاثة لا رابع إلا أن المحل لما كان متعددا انقسم الغسل بالإضافة إلى المحل بهذه القسمة، فالتكرير إشارة إلى تكرر المحل الذي أصابه ما أصابه من الغسل فليفهم، فإنه دقيق جدا [65أ]، فالمرة الأولى في قوله توضأ مرة مرة لبيان أن الغسل المتعلق بكل مغسول غسلة واحدة لا يزيد ولا ينقص، والمرة الثانية لبيان أن هذه المرة الواحدة ليست واحدة بل هي مرّات متعددة باعتبار تعدد المحل، وكذا الكلام في أخويها أي مرتين مرتين وثلاثا ثلاثا، فاللفظ الثاني تأسيس أو تأكيد، وعلى كل تقدير فالمنصوب مصدر، وذهب بعضهم إلى أن المنصوبات حال أي مفصلا هذا التفصيل، ويرد عليه أن الحاليّة غير ملائم لما هو المقصود، وأن ذلك مخالف لما عليه القوم، إذ المذكور في كتبهم أنه ظرف أو مصدر ولا ثالث.

ويستحب للمتوضئ أن ينوي الطهارة أي يقصدها، وظاهر كلامه مشعر بأن النية هذا وليس كذلك لما سيجيء.

فالنية في الوضوء سنة عندنا تفسير وتوضيح للقول باستحباب النية وتنبيه على أن الاستحباب هو الاستحباب اللغوي لا الاصطلاحي، أو المراد بذلك بيان المختار، يعني أن قوله "ويستحب للمتوضئ أن ينوي

الطهارة" عبارة القدوري، وظاهرها مشعر بأن النية مستحبة لا سنة، فنبّه بقوله سنة عندنا على ما هو المختار عنده، فهو شبه اعتراض أو المقصود دفع الاعتراض فليتأمل، والنية في اللغة معناها القصد مطلقا، وفي الشريعة في هذا المقام معناها قصد إقامة الصلاة واستباحتها، وهذا هو القدر الذي دلّ عليه الآية الناطقة بفرضية الوضوء على ما سيجيء تحقيقه، وقد تفسّر النية ههنا بأنها عبارة عن قصد الإطاعة والتقرب إلى الله تعالى في اتحاد الفعل، وظاهر كلام المصنف رحمه الله أن نية الطهارة فقط كافية، والمذكور في كتب الشافعية أن النية لا تصح إلا بإحدى الطرق الثلاثة[564]:

الأول: نية رفع الحدث أو الطهارة عن الحدث، الثانية: استباحة الصلاة أو نية ما لا يصح إلا بالطهارة كالطواف ومس المصحف وسجدة التلاوة، الثالث: نية أداء الوضوء أو نية أداء فرض الوضوء ورواية الأنوار أن نية الطهارة فقط غير كافية، لأنه قال وكيفية النية أن ينوي رفع الحدث أو الطهارة عن الحدث أو الطهارة له أو الطهارة الواجبة لا الطهارة فقط أو رفع بعض الأحداث الكائنة أو غيرها أو أداء الوضوء أو أداء فرضه، وإن لم يبلغ بأن كان صبيا غير بالغ أو استباحة الصلاة أو غيرها من المفتقرة إلى الطهارة كالطواف، وإن تعذّر ثمّ هو كمسّ المصحف وسجدة التلاوة والشكر واستباحة صلاة بعينها وإن نفى غيرها، هذه رواياتهم المذكورة[565].

ولا يخفى [65ب] أن دلالة الآية مقصورة على قصد إقامة الصلاة واستباحتها فقط، وأما البواقي فملحقة بذلك بدلائل لاحت على المجتهدين، **وعند الشافعي ﷺ فرض لا يصح الوضوء بدونه** لأنه عبادة مستقلة، ومع استقلالها هي مشرّفة بشرف آخر؛ وهو أن ما هو أصل الدين وأساس الملة وهو الصلاة الفاصلة بين الكافر والمؤمن محتاج إليه ولا صحة له بدونه، وهذه آية كونه ركنا قويا في الإسلام، فشابه الإيمان فإنه مع كمال فضله وشرفه تحتاج إليه كل عبادة، فاحتياج الغير إليه يؤكد شرفه ولا ينافي كونه عبادة بنفسه، فلا يصح بدون النية إذ ليس لكل امرئ إلا

564 وفي النهاية :وتفسير النية في الوضوء هو أن ينوي إزالة الحدث وإقامة الصلاة هذه عبارته .(حاشية المصنف)

565 في الكتب المشهورة كالوجيز لحجة الإسلام وكشرحه المنسوب إلى الإمام الرافعي رحمه الله وكالمحرر المنسوب إليه وكالحاوي للإمام عبد الغفار القزويني وكشرحه وكالأنوار فإن هذه هي الكتب المعتبرة المشهورة في البلاد والأمصار ، والمقصود أن تفسير النية بالإطاعة والتقرب إلى الله تعالى خارج عن الأقسام المذكورة وكذا ظاهر تفسير المصنف ، إلا أن في هذه الروايات أيضا شيئا يظهر بالتأمل(حاشية المصنف) .

ما نوى، والمشهور على ألسنة القوم والمذكور في كتبهم في الأصول والفروع ههنا في الاستدلال على فرضية النية في الوضوء قوله ﷺ: "إنما الأعمال" لأن معناه لا عمل إلا بالنية، فإن هذا الكلام من قبيل متروك الحقيقة بدلالة محل الكلام، إذ قد يوجد العمل بدون النية فتعيّن صرفه إلى المجاز بالحذف أو إلى المجاز في الكلمة إطلاقا لاسم الشيء على موجبه وأثره، أي حكم الأعمال بالنية، والحكم نوعان: دنيوي وهو الصحة والفساد، وأخروي وهو الثواب والأجر، فإن أريد به حكم الدنيا فهذا هو المدّعى، وإن أريد به حكم الآخرة فهذا يقتضي انتفاء الصحة فيما نحن بصدده، إذ العبادة إذا خلت عن النية انتفت صحتها، هذا كلامهم.

ويرد عليه أن حصر الحكم في النوعين ممنوع، لم لا يجوز أن يكون من قبيل نفي الفضيلة والكمال كما ذهبوا إليه في ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب))[566] و((لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد))[567]، بقي ههنا بحث آخر وهو أن هذا الحديث أي حديث إنما الأعمال من قبيل المتواتر فهو وإن لم يكن قطعي الدلالة إلا أنه قطعي المتن، وقد تقرر في الأصول أن ما كان أحد جانبيه قطعيا يفيد الوجوب وأن بمثله يثبت الوجوب، فالنية إذن يجب أن تكون واجبة لا سنة، نعم إنه ليس بمتواتر حقيقة؛ إلا أنه في قوة المتواتر لأنهم صرّحوا بأن عدد رواته أكثر من عدد التواتر فهذا أقوى من حديث لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، ومن حديث فرضية الترتيب بين الفوائت، مع أنهم يعرفون بأن الأول يفيد الوجوب والثاني يفيد الفرضية فليتأمل، وأما كونه عبادة مستقلة فلأن الوضوء نور على نور، فإنه من داوم عليه كان دائما في العبادة من هذه الحيثية فليفهم.

كالتيمم يعني أن التيمم خلف عن الطهارة والنية فرض في الخلف [66أ] فيكون فرضا في الأصل، **ولنا أنه لا يقع**[568] الوضوء **إلا بالنية** إذ العبادة تحتاج إلى النية البتة **ولكنه يقع مفتاحا للصلاة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر**

566 سبق تخريجه.

567 سبق تخريجه.

568 في الهداية:+[قربة]

طبعا حاصله أن الوضوء قسمان: قسم هو عبادة وقسم هو مفتاح للصلاة، والمحتاج إلى النية إنما هو القسم الأول فقط، ولكن النزاع إنما هو في القسم الثاني؛ لأن محل النزاع أن الوضوء الذي ليس بقربة مثلا تصح به الصلاة أم لا، فعنده لا وعندنا نعم، لقوله ﷺ:((مفتاح الصلاة الطهور))[569] وقد حصل المفتاح باستعمال المطهّر فالمعلل نصب الدليل في غير محل النزاع، وهو قول بموجب العلة، وحاصله على ما ذكر في الأصول إقامة الدليل في غير محل النزاع.

والحاصل أن كلية الصغرى ممنوعة لأن بعض أفراد الوضوء ليس عبادة وهو الذي هو مفتاح للصلاة والفقه في ذلك أنّا أمرنا بتطهير أعضاء الوضوء وهذا يقتضي اعتبار النجاسة فيها، لأن تطهير الطاهر تحصيل للحاصل، والماء بطبعه مطهّر كالنار بطبعها محرقة سواء نوى إحراقها أو لا، وكذلك الماء كلما لاقى النجس طهّره سواء قصد فيه الطهارة أم لم يُقصد، وتطهيره غير موقوف على القصد، والنية كالماء للإرواء والطعام للإشباع والنار للإحراق بخلاف التيمم فإن التراب بطبعه ملوِّث لا مطهّر فهو محتاج إلى النية لضعفه في التطهير، فإن قيل فالأمران إذن في مسح الرأس مشكل إذ هو أيضا غير مطهّر طبعا فلا بد فيه من النية، أجيب بأن المسح وإن ضَعُف إلا أن النجاسة أيضا فيه ضعيفة إذ هي غير موجودة حسا ولا حقيقة، بل هي معنوية حكمية والمطهر الحكمي في إزالة النجاسة الحكمية كاف.

هذا كلامهم والكل مطبقون على ذلك، حتى أن بعضهم قد بالغو فيه وزادوا في الطعن على المخالف القائل بوجوب النية، بأن من فرض النية في الوضوء كمن فرض النية في إحراق ولا يقول أحد أن لحيته لا تحترق بالنار إذا لم ينوي ويحترق بها إذا نوى، هذا كلامهم ولا يخفى أن الكل غير عام؛ إذ لا يخفى أن الماء وإن كان مطهرا طبعا إلا أن النجاسة غير موجودة حسا ولا حقيقة، فافترقت الصور بأن ما نحن فيه وكون الماء مطهّرا محلّا لاقاه، وأما النعمة التي زادها البعض الطاعن المذكور كطنين الذباب وصرير الباب فجوابها ظاهر [66ب]؛ إذ اللحية حسية وإحراق النار للحصيات القابلة للإحراق أمر حسي لا ينكره أحد ولا يتصور فيه منازع إنما النزاع في الأمور المعقولة الحكمية، فمن

569 سبق تخريجه.

قال بإحراق النار إياها كاللحية فهو طويل اللحية واللحية حلية ما لم تطل عن الظلة، فقوله باستعمال المطهّر أي بمجرد استعماله إذ هو مخلوق لإزالة النجاسة فلا افتقار له إلى النية **بخلاف التيمم فإن التراب غير مطهّر** طبعا **إلا في حالة إرادة الصلاة** أي لضعفه في التطهير مفتقر إلى النية **أو هو ينبئ عن القصد**.

جواب ثان عن تمسك الشافعي، وحاصله أن آية الوضوء ظاهرة وليس فيها دلالة على وجوب النية، فلو أوجبناها لزم الزيادة على النص إما بخبر الواحد أو بالقياس ولا كذلك التيمم، فإن النية فيه واجبة ثابتة بعبارة النص إذ التيمم في اللغة هو القصد، وفي التنزيل:﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ﴾[570] وههنا إشكال قوي ظاهر؛ وهو أن وجوب النية في الوضوء أيضا ثانية بآية الوضوء بإشارة النص بل بعبارته، إذ المعنى فاغسلوا لأجل القيام إلى الصلاة ولأجل إقامتها وإباحتها ونظيره قولهم إذا رأيت الأسد فخذ حذرك وإذا دخلت على الأمير فتزيّن ،وإذا أردت قراءة القرآن ومس المصحف فتطهّر إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، فإن الجزاء في جميع هذه الصور وأمثالها معلول بالقصد إلى الشرط وهذا ظاهر لا يشك فيه أحد، ومصداقه في التنزيل قوله الجليل:﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[571]، ولهذا أوجبت النية في الكفارة، وعلى هذا فلا يلزم الزيادة على النص بل النص بنفسه موجب لها.

وأجيب بأنّا سلمنا أن آية الوضوء تدل على فرضية النية في الوضوء إلا أن هذا الوضوء غير الوضوء الذي هو مفتاح الصلاة، لقوله ﷺ:((مفتاح الصلاة الطهور))[572] وهذا الوضوء غير موقوف على النية، للحديث المذكور بل كونه عبادة موقوف على النية وصحة الصلاة يستغني عن هذه الصفة، بل الصلاة مفتقرة إلى حصول الطهارة والطهارة حاصلة باستعمال الماء بأي سبب كان سواء كان للتبرد أو لغيره، ومعنى العبادة غير مقصودة كالسعي إلى الجمعة في

570 البقرة، 267/2

571 النساء،92/4

572 سبق تخريجه.

قوله تعالى:﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾[573]فإن المقصود من السعي تمكنه من أداء الجمعة بحضوره في المسجد لا كونه عبادة فعلى أي وجه حصل سقط الأمر كذا ذكره [67أ] القاضي أبو زيد[574] في الأسرار.

وههنا بحث من وجوه:

الأول: أن قوله ﷺ:((مفتاح الصلاة الطهور))[575]، الظاهر أن اللام في الطهور لام العهد وأنه إشارة إلى الطهور الذي ذكره الله عزّوجل في آية الوضوء والذي ذكره الله عزوجل في هذه الآية فرضه النية، فحينئذ سقط الاستدلال به على أن مفتاح الصلاة هو الطهور فقط، سواء كان مع النية أو بدونها.

الثاني: أن ما ذكروه تعليل في معرض النص، وقد تقرر في الأصول أن التعليل في معرض النص باطل، فإنه لما دلت الآية على فرضية النية في الوضوء كان القول بأن الوضوء من حيث أنه مفتاح للصلاة غير محتاج إلى النية، إذ مفتاح الصلاة الطهور وقد حصل المفتاح باستعمال المطهّر وهو الماء المطهّر بطبعه مخالفة للنص المذكور، وهذا حديث إجمالي، وتحقيق ذلك أن هذا النص لا يخلو من أن يكون معللا أو غير معلل، وكلاهما غير جائز، أما الأول فلأنه إن كان معللا ففائدة التعليل إما التعدية أو غيرها، وكلاهما منتف؛ إذ ليس هنا فرع حتى يعتبر فيه حكم بالتعدية، فلا فائدة هنا أصلا، وإن كان فائدته غير التعدية فهذا أيضا غير جائز؛ إذ قد تقرر أنه ليس للتعليل فائدة سوى حكم التعدية عندنا، فمتى خلا تعليل عن تعدية كان باطلا، نعم تعليل النص بدون التعدية جائز عند المخالف في المسألة، وأما عندنا فلا، وأما الثاني فلأنه إن لم يكن معللا فأي معنى للقول بأن الوضوء غير محتاج إلى النية؛ إذ مفتاح الصلاة الطهور، وقد حصل المفتاح باستعمال المطهّر فلا حاجة إلى النية، فإن هذه مخالفة صريحة للنص المذكور.

573 الجمعة، 9/62

574 سبقت ترجمته.

575 سبق تخريجه.

الثالث: أن مَن عبدالله عزوجل خمسين سنة أو مائة فصاعدا بوضوء ترك فيه النية المفروضة المذكورة في النص المذكور لزم أن يكون هذا الإنسان مع هذه العبادة الكثيرة غير ممتثل لأمر الله عزوجل في أمر الوضوء، وهو بعيد جدا، إذ الوضوء المأمور به لم يوجد منه والقوم أيضا معترفون بذلك، قال القاضي الإمام في الأسرار: إن كثيرا من مشايخنا يظنون أن المأمور به من الوضوء يتأدّى بغير نية وهو غلط فإن المأمور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة ولكن العبادة [67ب] لما لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي إلى الجمعة والجهاد ونحوهما، وذلك لأن هذه عبادة غير مقصودة، بل المقصود منها التمكن من إقامة الصلاة بالطهارة فإذا طهُرَت الأعضاء بأي سبب كان سقط الأمر كالسعي إلى الجمعة بسقط سعيٍ لا إلى الجمعة، إذ المقصود هو التمكن من الجمعة بالحضور في المسجد، فعلى أي وجه حصل سقط، هذا كلامه، وقال فخر الإسلام: وههنا مسلك آخر سلكه الشافعي وهو أن الوضوء عبادة، إذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى لأمره، وحكمه الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء، وقال النبي ﷺ:((الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة))[576] وإذا ثبت كونه عبادة ثبت أنه لا يتأدى بدون النية لأن الله عزوجل أمرنا أن نعبده بشرط الإخلاص والإخلاص عمل للقلب بالنية بجهة الأمر هذا كلامه، في تقرير قول الشافعي ثم شرع في الجواب فقال: سلّمنا أن النية ليصير الوضوء قربة شرط وأن معنى العبادة لا يحصل بدون النية لكن لا نسلّم أن الوضوء لم يشرع إلا قربة بل الوضوء المشروع نوعان: نوع شرع بطريق القربة وهو لا يحصل بدون النية، ونوع شرع تطهيرا مجرّدا وهو حاصل بدون النية كغسل الثوب فإنه بنية الصلاة عبادة مصحِّحة للصلاة وبدون النية مصححة لها، وليست بعبادة إذ المقصود هو الطهارة دون القربة وصحة الصلاة تستغني عن وصف القربة في الوضوء، إذ النصوص التي أوجبت اشتراط الوضوء للصلاة لا تدل على تعلق جواز الصلاة بوصف القربة، ولأن الصلاة نهاية العبادات فلا تحتاج إلى قربة أخرى ليصير عبادة، هذا كله كلامه، ومجموع الكلامين يدل على أمور:

576 لم أجده.

الأول: أن النص المذكور يدل على فرضية النية في الوضوء البتة، حتى أن من ظن أن الوضوء المأمور به يحصل بدون النية فقد غلط كما صرّح به الكلام الأول.

الثاني: أن الوضوء وإن كان مشروطا بالنية إلا أنه عبادة وهذا الوصف أي كونه عبادة وصف غير مقصود بل المقصود حصول الصلاة على وصف الطهارة وهذا حاصل نوى أو لم ينو، ولا نسلّم أن مطلق الوضوء مشروط بالنية بل الوضوء المشروط بها[68أ] إنما هو الوضوء الذي هو عبادة فقط، لا ما هو مفتاح الصلاة وهو التطهير المجرد.

الثالث: أن صحة الصلاة مستغنية عن وصف القربة في الوضوء أما أولا فلأن نصوص إيجاب الوضوء في الصلاة لا تدل على أن جوازها متعلق بوصف القربة في الوضوء، وأما ثانيا فلأن الصلاة نهاية العبادات فلا تحتاج إلى قربة أخرى لتصير عبادة، فهذه الأمور الثلاثة هي التي يعترفون بها ويصرّحون بكل منهما كما رأيت ذلك من كلامهم وعباراتهم، والكل مندفع بما سبق تفصيله في المبحث الثاني من المباحث المذكورة.

وأما القول بأن النصوص الفارضة للوضوء لا تدل على وصف القربة في الوضوء فجوابه ظاهر، لأن آية الوضوء قد سبق أنها ناطقة بذلك كما أنهم معترفون به، وأما القول بأن الصلاة نهاية العبادات فلا تحتاج إلى قرينة أخرى لتصير عبادة فجواب هذا أيضا ظاهر، لأن قضية الحكمة إذن قاضية بأن يجعل عبادة أخرى هي دونها وسيلة إلى الوصول إليها وذريعة إلى توفيقها وقبولها ومصداق ذلك قوله تعالى:﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾[577] فإن الله تعالى عزّ شأنه وجل برهانه قد جعل الصدقة التي هي قربة تمهيدا لقربة أخرى هي النجوى، ووسيلة إلى قربها وقبولها فإن هذا هو اللائق بالحكمة مطلقا خصوصا فيما هو أعلى العبادات وأقصاها، ألا يُرى أن التقوى بنفسه قربة ومع ذلك قبول الأعمال الحسنة كلها مربوط بالتصريح الإلهي ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾[578]

577 المجادلة، 12/58

578 المائدة، 27/5

وحينئذ فاللائق بحال الصلاة أن يجعل شرطها الذي هو الطهارة عبادة في نفسها ووسيلة إلى الصلاة التي هي أعلى منها تنبيها على جلالتها وعلوّ رتبتها.

وأما قياس الطهارة هذه على السعي إلى الجمعة وغيره مما يستغني عن النية فقياس مع الفارق، إذ الجمعة بالحقيقة غير موقوفة ولا مشروطة بذلك ، بل وسيلة محضة قابلة للسقوط كما في المجاورين والمعتكفين في المسجد بخلاف الطهارة فإنها لا تقبل السقوط عند الاقتدار أصلا، فإن الصلاة بدون الطهارة غير معقول شرعا، والفرق بيّن فافهم، فإن للمتفطن ههنا تفطنات، وههنا إشكال آخر وهو أنه قد تقرر في الأصول أن إحدى القطعتين في النصوص مثبتة للوجوب، وإذا اجتمعتا فهي تثبت الفرضية، وإذا اجتمعت الظنيات فالاستحباب والسنية، وههنا يستدل المخالف بقوله ﷺ:((إنما الأعمال بالنيات))[579] فلا يصح الوضوء بدون النية، فالقوم يجيبون عنه بأنه ليس قطعيا في الدلالة على هذا المعنى فلا تثبت الفرضية، ويرد عليهم أنهم أخلوا بالقاعدة الأصولية في موضعين:

الأول هذا الموضع؛ لأن حديث إنما الاعمال متواتر على ما صرح به أئمة الحديث فهو إذن قطعي المتن ظني الدلالة فيجب أن يجعلوا النية في الوضوء واجبا لأن إحدى القطعيتين تثبت الوجوب مع أنهم جعلوها سنة، وهذا خرم للقاعدة، الموضع الثاني قوله ﷺ:((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب))[580] فإنهم جعلوا الفاتحة من واجبات الصلاة مع أن هذا الحديث ظني الثبوت والدلالة جمعيا، وهذا أيضا خرم للقاعدة الأصولية فليتأمل في هذا المقام فإنه حقيق بالتؤدة وحفظ الأقدام.

ويستوعب منصوب معطوف على ينوي في قوله "ويستحب للمتوضئ أن ينوي" لأن عبارة القدوري وإن كانت تحتمل العطف على قوله ويستحب إلا أن الأظهر هناك عطف عليه، ولأن الأظهر يظهر في سلك الاستحباب ليستحب الاستحباب [68ب] عليه، ليظهر فائدة تفسير المصنف بقوله وهو السنة، ويجوز أن يجعل مرفوعا ابتداء

579 صحيح البخاري، 3/1.

580 سبق تخريجه.

كلام بجعله من باب الإجمال والتفصيل **رأسه بالمسح وهو السنة** أي الاستيعاب سنة بلا خلاف بيننا وبين الشافعي، إنما الخلاف في سنة[581] التثليث فعندنا لا تثليث وعنده التثليث كما أشار إليه بقوله: **وقال الشافعي** ﷺ **السنة التثليث بمياه مختلفة اعتبارا** للممسوح **بالمغسول** الصحيح من مذهب الشافعي أن التثليث ليس بسنة بل هو مستحب.

وكيفيته الاستيعاب أما في مذهبنا فهي أن يبلّ كفيه وأصابع يديه ويضع بطون ثلاث أصابع من كل كف على مقدّم الرأس ويعزل السبابتين والإبهامين ويجافي الكفين ويجرّهما إلى مؤخر الرأس ثم يمسح العودين بالكفين ويجرّهما[582] إلى مقدّم الرأس ويمسح ظاهر الأذنين بباطن الإبهامين، وباطن الأذنين بباطن السبابتين، ويمسح رقبته بظهر اليدين حتى يصير ماسحا ببلّ لم يصر مستعملا، كذا علّمنا عيانا الأستاذ الشفيق مولانا فخر الدين المايرغي[583]كذا في النهاية، ثم قال إلا أن الرواية منصوصة في المبسوط على أن الماء لا يعطى له حكم الماء المستعمل حال الاستعمال، فقال: ألا يرى أن في المسنون يستوعب جميع الرأس كما في المغسولات، فكما أن في المغسولات الماء في العضو لا يصير مستعملا فكذلك في حكم إقامة السنة في الممسوح، ولكن يجب أن يستعمل فيه ثلاث أصابع اليد في الاستيعاب ليقوم الأكثر مقام الكل حتى أنه لو مسح بأصبعيه بجوانبها الأربع لا يجوز في الأصحّ لعدم استعمال أكثر الأصابع انتهى.[584]

وأما في مذهب الشافعي فالأحب أن يضع يديه على مقدمة رأسه ويذهب بهما إلى قفاه ثم يردهما إلى المكان الذي بدأ منه، كذلك رواه عبد الله بن زيد ﷺ في صفة وضوء رسول الله ﷺ، وإذا عُسر تنحية العمامة مسح من

---

581 ع: -

582.قوله ويجرّهما هذه عبارة النهاية وضمير التثنية في يجرّهما راجع إلى ثلاث أصابع الكفين فجعله مثنى بملاحظة الكفين فليفهم وإلا فالظاهر يجرها(حاشية المصنف)

583 لم أجده.

584 أي كلام النهاية في النقل من المبسوط(حاشية المصنف)

الرأس بقدر ما يجب ثم كمل ذلك بالمسح على العمامة بدلا عن الاستيعاب، هذا تقرير الإمام الرافعي في شرح الوجيز وعبارة الحاوي[585] هكذا: وسن مسح كل الرأس من مقدمه، فإن عسر كمل على العمامة.

ولنا أن أنسا ﷺ توضأ ثلاثا ثلاثا[586] أي غسل كل مغسول ثلاث مرات [69أ] **ومسح رأسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله ﷺ والذي يروى من التثليث محمول عليه** أي على المسح **بماء واحد** فقوله بماء واحد متعلق بالضمير العائد إلى المسح **وهو مشروع على ما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله،** التثليث المرويّ أن عثمانا[587] وعليا رضي الله عنهما حكيا وضوء رسول الله ﷺ فغسلا ثلاثا ثلاثا ومسحا بالرأس ثلاثا كذا ذكروه، وههنا بحثان:

الأول: أن حكاية الشيخين رضي الله عنهما وضوء رسول الله ﷺ، تدل دلالة ظاهرة لا يشوبها شبهة ولا يلحقها نكر على أن هذا النمط كان على سبيل الدوام، فيلزم أن يكون التثليث بماء واحد سنة، إذ لا معنى للسنة عنده إلا ما واظب عليه رسول الله ﷺ، وهو خلاف المذهب فلا يجوز حمله عليه، إذ هو فرار من إشكال إلى إشكال آخر.

الثاني: أنك قد عرفت فيما سبق أن الترك أحيانا لا ينافي كون الشيء سنة، بل السنة لا تثبت إلا بالمواظبة مع الترك في بعض الأوقات على ما سبق تحقيقه، فترك أنس ﷺ تثليث المسح لا يدل على أنه ليس بسنة، بل لا بد منه، فإن قيل قوله هذا وضوء رسول الله ﷺ يدل على الدوام والمواظبة وهو ينافي المطلوب، قلنا الدوام المستفاد من حكاية الشيخين رضي الله عنهما معارض به، وهو أولى بالاعتبار لفقه الراوي بخلاف ذلك فإنه لا فقاهة له، وكيف لا

585 الحاوي للإمام الماوردي، علي بن محمد حبيب أبو الحسن، (1058/450)، أقضى قضاة عصره، من كتبه : أدب الدنيا والدين، الأحكام السلطانية، الإقناع... الزركلي، الأعلام، 327/4

586 قال في نصب الراية : غريب من حديث أنس، والحديث في الصحيحين من رواية عبدالله بن زيد، أنه مسح رأسه فأقبل بهما وأدبر مرة واحدة. نصب الراية، 56/1

587 عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ " أَنَّهُ تَوَضَّأَ بِالْمَقَاعِدِ , وَالْمَقَاعِدُ بِالْمَدِينَةِ حَيْثُ يُصَلَّى عَلَى الْجَنَائِزِ عِنْدَ الْمَسْجِدِ , فَغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا , وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثًا , وَمَضْمَضَ ثَلَاثًا , وَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا , وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلَاثًا , وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ ثَلَاثًا , وَغَسَلَ قَدَمَيْهِ ثَلَاثًا , وَسَلَّمَ عَلَيْهِ رَجُلٌ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى فَرَغَ , فَلَمَّا فَرَغَ كَلَّمَهُ مُعْتَذِرًا إِلَيْهِ , وَقَالَ: لَمْ يَمْنَعْنِي أَنْ أَرُدَّ عَلَيْكَ إِلَّا أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " مَنْ تَوَضَّأَ هَكَذَا وَلَمْ يَتَكَلَّمْ ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَ الْوُضُوئَيْنِ. سنن الراقطني، 160/1

والخلفاء الراشدون ﷺ أعلى رتبة وأوثق فقاهة، وإن كان الكل عدولا صدوقا، والحديث الماضي توضأ ثلاثا ثلاثا قرينة مشعرة بذلك، لأنه قد تقرر في الأصول أنه إذا اجتمع المثبت والنافي كخبر بلال ﷺ ((دخل البيت وصلى))[588] وأسامة ﷺ ((دخل ولم يصل))[589] فالمثبت معتبر دون النفي، فليتأمل.

ولأن المفروض هو المسح وبالتكرار يصير غسلا[590] إذ الإصابة إذا تكررت قد تفضي إلى الإسالة، فقوله "ولأن المفروض" معطوف على قوله "ولنا أن أنسا ﷺ إلخ" من حيث المعنى تقديره التثليث ليس بسنة لحديث أنس ولهذا المعنى، **وصار كمسح الخف** فكما أنه لا تكرار فيه كذلك **بخلاف الغسل لأنه لا يضرّه التكرار** بل يقويه ويؤيده **ويرتب الوضوء** منصوب معطوف على المنصوبات السابقة من قوله [69ب] ينوي ويستوعب، أي الترتيب أيضا في الوضوء مستحب كالسنة والاستيعاب، **فيبدأ بما بدأ الله تعالى بذكره** تفسير للترتيب وتفصيل له، فلهذا صدّره بالفاء التفصيلية على نمط قوله تعالى:﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ﴾[591] **وبالميامن** وفي كلامه تسامح، وحق العبارة أن يقول: فيبدأ بما بدأ الله به ويختم بما ختم الله به مع رعاية الوصل، والقيد الأول لا بد منه إذ البداية ليست كافية في الترتيب وكذا القيد الثاني، ليظهر معنى التعقيب الذي يدّعيه المصنف رحمه الله في مذهب الخصم بقوله: "والفاء للتعقيب" وسيجيئ تفصيله آنفا.

فالترتيب في الوضوء سنة[592] تفسير للاستحباب أو بيان للمختار، إذ الأول إطلاق صدر من القدوري، والثاني اختيار ذكره في المبسوط، وتوضيح لمحل النزاع فيحسن إذن أن يرتب عليه قوله.

---

588 عن سالم عن أبيه أنه قال دخل رسول الله – ﷺ – البيت هو وأسامة بن زيد ، وبلال ، وعثمان بن طلحة ، فأغلقوا عليهم فلما فتحوا، كنت أول من ولج ، فلقيت بلالا فسألته هل صلى فيه رسول الله – ﷺ – قال نعم ، بين العمودين اليمانيين. البخاري، 579/3.

589 حدثنا إسحاق بن إبراهيم وعبد بن حميد جميعا عن ابن بكر قال عبد أخبرنا محمد بن بكر أخبرنا ابن جريج قال قلت لعطاء أسمعت ابن عباس يقول: إنما أمرتم بالطواف ولم تؤمروا بدخوله قال لم يكن ينهى عن دخوله ولكني سمعته يقول أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه و سلم لما دخل البيت دعا في ناحيه كلها ولم يصل فيه حتى خرج فلما خرج ركع في قبل البيت ركعتين وقال هذه القبلة قلت له ما نواحيها ؟ أفي زواياها ؟ قال بل في كل قبلة من البيت. صحيح مسلم، 96/4

590 في الهداية:+[ولا يصير مسنونا]

591 هود،45/11

592 في الهداية:+[عندنا]

وقال الشافعي رحمه الله أنه **فرض لقوله تعالى"فاغسلوا وجوهكم "الآية والفاء للتعقيب** ظاهر هذا الكلام مشعر إشعارا ظاهرا بأن الترتيب المفروض عند الشافعي هو التعقيب، وليس كذلك ، إذ الترتيب الذي يدّعيه إنما هو الترتيب المطلق أعم من أن يكون مع التراخي كما هو مدلول "ثمّ" أو يكون بلا تراخ كما هو مدلول الفاء، أي المفروض أن يكون غسل اليدين واقعا بعد غسل الوجه ومسح الرأس واقعا بعد غسل اليدين وغسل الرجلين واقعا بعد مسح الرأس على الترتيب المذكور في الآية، وكما أن الشافعي لا يقول بفرضية الترتيب بمعنى التعقيب، كذلك لا يتمسك في دعواه بالآية الشريفة ولا بالفاء الواقعة فيها، كما صرّح به المصنف رحمه الله ونسبه إليه، والحاصل أنا لا نسلّم أن الترتيب المفروض عنده معناه التعقيب، ولا نسلّم أنه تمسك في دعواه بالآية، بل المذكور في كتبهم والمنطوق بألسنتهم أن المفروض هو الترتيب المطلق، وتمسكوا في ذلك بحديثين الأول، أن النبي توضأ مرتبا ثم قال هذا وضوء لا تقبل الصلاة إلا به[593]،الثاني قوله ﷺ [70أ]:((لا يقبل الله صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه))[594].

وههنا وجه ثالث ذكره بعضهم، وهو أن مقتضى الظاهر نظم المسحين في سلك واحد ونظم المغسولات في سلك واحد، وإذ لم يفعل ذلك دل هذا على أن الترتيب فرض، وههنا مباحث.

الأول: أن التمسّك الأول غير صحيح، لأن هذا الوضوء كان مشتملا على أشياء كثيرة هي ليست بفرض إجماعا، فإن أجري على الظاهر لزم فرضية الكل وهو فاسد، وإن لم يترك على ظاهره لم يثبت المدّعَى.

الثاني: أن التمسّك الثاني أيضا غير صحيح، إذ لفظ ثمّ يفيد التراخي فيلزم أن يكون التراخي فرضا وهو فاسد إجماعا.

---

593 سبق تخريجه .

594 قال ابن حجر : لم أجده بهذا اللفظ، وقال النووي : أنه ضعيف غير معروف، وقال الدارامي : ليس بمعروف ولا يصح. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن مُحَمَّد بن أحمد بن حجر، (1448/852)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق : أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر ، الطبعة الأولى 1995، 97/1

الثالث: أن التمسّك الثالث أيضا غير عام، لأن هذا أي كون الترتيب فرضا إنما يلزم إذا لم يكن في هذا الترتيب فائدة أخرى سوى هذا، والحصر ممنوع إذ يجوز أن تكون الفائدة هي الإشارة إلى منع الإسراف المذموم شرعا كما ذكرنا في الكشاف.

الرابع: أن كلا من الخبرين خبر واحد، فكيف تثبت بهما الفرضية.

والجواب عن الأول أن عدم القبول راجع إلى فوت الترتيب فقط، إذ المفروض أنه في معرض الجواب لسائل أن يسأل عن حال الترتيب، وكلامهم صريح في ذلك أي أنه ﷺ توضأ مرتبا حين كان متصدّيا لسان حال الترتيب والكشف عن صفته، وحينئذ فقد تم الاستدلال واندفع النقض بتلك الأشياء المذكورة.

وعن الثاني أن لفظة "ثم" هنا مجاز من قبيل استعمال الكل في الجزء ومعناه الترتيب فقط مع قطع النظر عن الخصوصية الزائدة عليه، والقرينة فعل رسول الله ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بعده.

وعن الرابع أن الخبر بيان لمجمل الكتاب بخبر المغيرة بيان لمجمل الآية، **ولنا أن المذكور فيها** أي في الآية الشريفة **حرف الواو وهي لمطلق الجمع** أي الشريك في الحكم أعم من أن يكون على سبيل المعية أو الترتيب المسلوك أو عكسه **بإجماع أهل اللغة فيقتضي أعقاب غسل جملة الأعضاء** هذه كلها ظاهرة مسلمة لا نزاع فيها لأحد، إلا أن هذا الجواب ليس حجة على الشافعي إذ هو لا يقول [70ب] بذلك حتى يصير حجة عليه، وقد عرفت أنه كيف تمسّك بالآية وكيف يقول مثله بمثله، فإن هذا كلام لا يفوه به طعام.

وأعجب من جميع ذلك ما ذكره صاحب الكافي في المستصفى[595] في الرد على الشافعي، وفي جوابه أن الفاء إنما تقتضي التعقيب إذا دخلت على غير الأفعال الاختيارية، أما إذا دخلت على الأفعال الاختيارية فلا، هذا كلامه، انظروا معاشر الأذكياء من يقول وما يقول وعلى من يقول، فقوله أعقاب غسل حمله أي الفاء تقتضي تعقيب القيام

595 الإمام النسفي، وقد سبقت ترجمته

إلى الصلاة بجميع هذه الأفعال، يعني أن الفاء في التحقيق داخلة على الجميع، فالواجب إذن أن يكون الكل واقعا بعده، ولا دليل فيه على وجوب الترتيب بين هذه الأفعال، فالأعقاب معناه التعقيب، إلا أنه متعدٍ إلى مفعولين بلا واسطة، قال الله تعالى:﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ﴾[596]، فقوله أعقاب غسل من قبيل إضافته إلى المفعول الثاني والمفعول الأول محذوف تقديره أعقاب الشرط غسل الأعضاء، وفي كلامه إشارة إلى دفع ما يقال أن الفاء المذكورة تقتضي الترتيب بين غسل الوجه والقيام، فإذا ثبت الترتيب ههنا ثبت الترتيب في الباقي؛ إذ لا قائل بالفصل، والحق ههنا أن يقال أن الفاء هذه ليست للتعقيب، فاندفعت الإشكالات بأسرها وحصلت النجاة والخلاص عن مؤنة التكليفات التي ارتكبها القوم، من أراد أن يقبله علما فليرجع إلى ما حققناه في صدر الكتاب في عامل "إذا".

والبداية بالميامن فضيلة أي الابتداء في كل شيء بجانب اليد اليمنى أمر مستحب ورفع لدرجة فاعله، فالميامن جمع ميمنة كالمياسر جمع ميسرة، وفي التنزيل:﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾[597]﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾[598]،فقوله فضيلة أي درجة رفيعة فاضلة، **لقوله عليه الصلاة والسلام: إن الله يحب التيان** أي الابتداء باليمن في **كل شيء حتى التنعل والترجل**[599] التنعل لبس النعلين يعني نعلين درباي كردن، والترجل مشط شعر رأسه بالمشط يعني سرشانه كردن، فكلمة حتى هذه يحتمل [71أ] أن تكون عاطفة، فمدخولها إذن مجرور، أي يحب التيامن في كل شيء وفي التنعل والترجل، ويحتمل أن يكون جاره وهو ظاهر، ويحتمل أن تكون ابتدائية أي حتى التنعل والترجل محبوب تيامنه، فالتنعل إذن مرفوع مبتدأ والخبر محذوف، ويحتمل أن يكون ما بعد حتى منصوبا معطوفا على التيامن لكن بتقدير مضاف، أي يحب التيامن في كل شيء حتى تيامن التنعل والترجل، ونظم الحديث على ما رواه

596 التوبة، 77/9

597 الواقعة، 8/58

598 البلد، 18/90

599 الحديث في صحيح البخاري بلفظ آخر : عن عائشة ﵂ قالت : كان النبي ﷺ يحب التيمن ما استطاع في طهوره وتنعله وترجله. صحيح البخاري، 165/1.

البخاري في صحيحه مسندا إلى عائشة ﵂ هكذا قالت:((كان النبي ﷺ يحب التيمن ما استطاع في شأنه كله في طهوره وترجله وتنعّله))[600].

فصل في نواقض الوضوء

لما كان للوضوء مصححات محققات وهي فرائضه وأركانه، ومكملات ومتممات، وهي سننه ومستحباته، وكان له مبطلات ومنافيات كما يجيء في هذا الفصل تفصيلها، وكان شدة الاشتباك وفق الالتصاق بين الأمور المذكورة لوجوده تحقيقا وتكميلا ظاهرة وكمال التباين والانفصال بين الفريقين واضحا لائحا، اقتضت قضية المناسبة أن يجمع مباحث الفريق الأول في الذكر على وجه يقتضيه إيصالها، وأن يجعل الفريق الثاني منفصلا عن الفريق الأول على النمط الذي يقتضيه انفصالها، ميّز المصنف رحمه الله بينهما ولقّب الفريق الثاني بالفصل تنبيها على انفصاله عن الأول وإشعارا بانقطاعه عنه، ولهذه النكتة آثر لفظ الفصل على الباب ونحوه، وقد يقال فيه تنبيه على اتصاله بما سبق إذ الفصل مشعر بالوصل.

والنواقض جمع ناقض، لأن فاعلا وإن كان صفة إلا أنه إذا كان لغير العقلاء يجمع على فواعل قياسا مطّردا، نص عليه الإمام المرزوقي رحمه الله وغيره من الثقات، فقوله "في نواقض الوضوء" صفة موصوف مقدر تقديره في المعاني [71ب] نواقض الوضوء بقرينة قوله المعاني الناقضة للوضوء، ولأن الشائع على ألسنة القوم ناقض الوضوء لا ناقضة الوضوء، وقد جزم الشارحون أجمعون بأنه جمع ناقضة، وأن التقدير في العلل نواقض الوضوء وأنت خبير بأنه لا حاجة إليه، وبأن ما ذكرناه لا اطلاع لهم عليه على أن لفظ الناقض لكثرة الاستعمال والتزام الحذف في موصوفه التزاما مستمرا ملحق بالأسماء كلفظ الصالح والصالحات، نص عليه صاحب الكشّاف وجميع الثقات وأصل ذلك أن بعض

600 صحيح البخاري، 165/1.

الصفات قد يستعمل استعمال الأسماء فيجعلون ذكر موصوفها كالشريعة المنسوخة، فكأنه اسم ليس له موصوف فيعامل به إذن معاملة الأسماء فافهم.

والنقض إذا أضيف إلى الأجسام يراد به إبطال تأليفها، وإذا أضيف إلى المعاني يراد به إبطال فائدتها المطلوبة منها، وما نحن فيه من قبيل الثاني، إذ الفائدة المترتبة على الوضوء جواز الصلاة وكل من هذه الأمور يبطله، فتكون ناقضة، هذا والتحقيق أن النقض حقيقة في الأجسام كالبناء والحَبل، فاستعماله في الوضوء مجاز تشبيها له بالحبل أوبالبناء تنبيها منهم على أن الوضوء حبل متين يجب أن يعتصم به[601]، أو بناء رصين يجب أن يبنى عليه، ويجب أن يجعل محفوظا من النقض والهدم كالمذكورين فليفهم، ففيه يقظات للمتيقظين كثيرة.

وأما لفظ الوضوء فقيل لأنه من الوضاءة وهي الحسن والنظافة، يقول منه وضوء الرجل أي صار وضيئا، فإن ضم الواو فهو مصدر كالجلوس والخروج، وإن فتح فهو ما يتوضأ به وهو الماء، ومثله الوقود فإنه بالفتح الحطب وبالضم الإيقاد، هذا ما عليه الأخفش ومن تبعه، وعند غيره الفتح معناه ما يتوضأ به، وهو بعينه مصدر كالولوع والقبول، وبالجملة فإيقاع النقض على الوضوء صحيح، سواء أريد به المصدر أو الحاصل بالمصدر كالهيئة التي تسمّى وضوءا.

المعاني الناقضة للوضوء ما يخرج من السبيلين شروع في بيان الأمور الناقضة للوضوء ، وبدأ من بين النواقض بالخارج من السبيلين؛ إذ هو أقوى، إذ هو ثابت بعبارة النص كما أشار إليه بقوله: **لقوله تعالى:**﴿**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ**﴾[602] بخلاف ما يعقبه؛ وهو الدم والقيح ، فإنه ثابت بمعنى النص اجتهادا، وآثر لفظ المعاني بالذكر على لفظ العلل والأسباب محافظة على عبارة الشرع والفقه، قال ﷺ:((لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معانٍ ثلاث))[603] ففيه اتباع للشرع واحتراز عن ألفاظ الفلاسفة، ولقد رأينا الفقهاء يجدّون في هذا الأمر جدا حتى أن بعض

601 ع: -

602 النساء، 43/4

603 الحديث في البخاري بهذا اللفظ : لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث : النفس بالنفس والثيب الزاني والمارق من الدين التارك للجماعة . 2521/6.

أعاظم الحكماء دخل في مجلس من مجالس بعض أكابر الفقهاء واستعمل لفظ العلة التامة والناقصة فقال له صاحب المجلس (لا)[604] تبخس مجالس الفقهاء بعبارات الفلاسفة والحكماء فإنها نجاسات تشم روائحها أنوف طاهرة، إلا أن الهمج لا يدركها لاستغراقه [72أ] فيها وامتلاء دماغه بها، فأراد بالمعاني العلل والأسباب لا ما يكون مقابلا للأعيان، أي ما لا يقوم بنفسه كالعلم مثلا، فيتناول الأحداث وغيرها، فلا حاجة إلى حذف المضاف أي تقدير لفظ الخروج فيقوله ما يخرج من السبيلين.

وفي قوله "والدم والقيح إذا خرجا" بل المعنى أن ما يخرج ناقض بوصف الخروج كما صرّح به في قوله "إذا خرجا" مع أن تقدير الخروج يحتوي على ضرب من التكرار ههنا، والتعليل بالآية الشريفة في الأول قرينة مشعرة بذلك كالتصريح بذلك في الثاني بقوله إذا خرجا، ووجه التقييد بوجوب اعتبار الوصف المذكور ظاهر، إذ لو لم يعتبر هذا لما حصلت الطهارة لشخص ما في الدنيا أصلا، وهذا ظاهر والعقل بذلك شاهد، ووجه الاستدلال بالآية أن الله عز وجل جعل المجيء من الغائط حدثا ناقضا للوضوء، إذ الغائط في الأصل مكان منخفض يستتر فيه من يريد أن يبول ويتغوط، فالمجيء من ذلك المكان لازم لقضاء الحاجة المعهودة، فذكر اللازم أعني المجيء من ذلك المكان وأريد به الملزوم وهو قضاء الحاجة مجازا أو كناية، فكأنه قيل أو جاء أحدكم من قضاء الحاجة، وقد تأكد هذا المعنى حتى شاع[605] في الاستعمالات إطلاق الغائط على ما يخرج من بطنه مقابلا للبول.

وقيل لرسول الله ﷺ معطوف على ما قبله من حيث المعنى تقديره لقوله تعالى ولقوله ﷺ وغيّر الأسلوب المسلوك، إذ المقصود بيان الجواب في ضمن تصوير السؤال، وهذه الطريقة أخصر وأوفى وهو من الظاهر لا يخفى، **وما الحدث** هذه الواو واو الحكاية **قال** أي فقال [**كل**][606] **ما يخرج من السبيلين**[607] من البول والغائط **وكلمة ما عامة**

---

604 ر : - .

605 ومنه عبارة النهاية ههنا : لأنه يجب بالطريق الأولى (حاشية المصنف)

606 في الهداية:-

607 قال في نصب الراية : غريب. نصب الراية، 37/1

تتناول الخارج **المعتاد وغيره** نفي لقول مالك رحمه الله فإن الناقض عنده خروج ما يخرج من السبيلين بشرطين؛ أحدهما أن يكون ذلك الخارج نجسا، وثانيهما أن يكون ذلك الخارج معتادا، فدم الاستحاضة عنده ليس بحدث[608]، ثم إن الشافعي ﷺ يوافقنا في ذلك التناول، إذ كل خارج من السبيلين عنده ناقض معتادا أو غير معتاد، ريحا كان أو عينا طاهرا كان أو نجسا، فإن قيل قوله يتناول المعتاد [72ب] وغيره منقوض بالريح الخارجة من القبل ذكرا كان أو فرجا، إذ هي لا تنقض الوضوء، نص عليه في الخلاصة حيث قال: رجل خرج من ذكره ريح أو خرج الريح من قبل المرأة لا يجب الوضوء، قلنا: نعم إلا أن هذا عام خُصّ منه البعض، ومقصود المصنف رحمه الله بيان مضمون الحديث وسيجيئ تفصيل الكلام في هذا المعنى في آخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

والدم معطوف على قوله ما يخرج من السبيلين، **والقيح إذا خرجا من البدن** أراد بدن الحي إذ الميت لو خرجت من بدنه الدم والقيح والصديد لا يشترط فيه إعادة الغسل بل يغسل ذلك الموضع فقط، كذا ذكره الشارحون، فقوله خرجا تنبيه على أنه إن أخرجا فلا ينتقض لما سيجيء في آخر هذا من أن الناقض هو الخارج لا المخرج، وكلامه هذا تصريح بأن النجاسة في بدن الإنسان لا تقدح في طهارته ولا أثر لها في نقض وضوءه ما دامت ثابتة في مقرها الأصلي، فإذا انتقلت عن الموضع الأصلي فمجرد الانتقال غير كاف في نقض الوضوء ما لم يوصف بالخروج من البدن، ومجرد الخروج أيضا غير كاف ما لم تتجاوز عن مخرجه من البدن، ومجرد التجاوز عن المخرج أيضا غير كاف ما لم يصل إلى موضع يفترض غسله في الجملة، إما في الوضوء أو في الغسل. فههنا قيود معتبرة لا بد في ثبوت الحكم الشرعي الذي هو البعض من هذه القيود:

القيد الأول: الخروج من البدن وإليه الإشارة بقوله "إذا خرجا من البدن"، الثاني التجاوز من مخرجه وإليه الإشارة بقوله **فتجاوزا**، الثالث الوصول بالفعل أو بالقوة إلى موضع يجب غسله مطلقا وإليه الإشارة بقوله **إلى موضع**

608 وهذا قول مالك في إحدى الروايتين ، وأما في الرواية الأخرى فلا خلاف معنا كذا ذكره غاية البيان(حاشية المصنف)

يلحقه حكم التطهير أي إلى موضع يجب تطهيره والمراد باللحوق الحصول والعروض، وقوله حكم التطهير أي حكم هو التطهير، فالإضافة بيانية كخاتم، وآثر التطهير على الغسل حيث لم يقل يلحقه حكم الغسل ليندرج فيه الاستنشاق، فإنه تعالى هو يطهّر ولا يقال هو غسل، وعبارة الوقاية سال إلى ما يطهّر، وهذه العبارة وعبارة المصنف كلتاهما قاصرة عن المقصود إلا أن عبارة المصنف مع قصورها عن المراد مشتملة على تطويل لا طائل تحته وهو ذكر اللحوق والحكم، فالعبارة الجيدة أن يقال: إلى موضع يجب تطهيره [73أ] في إحدى الطهارتين الكبرى والصغرى إذ لا يعرف في ذكر اللحوق، والحكم كثير فائدة مع أن الكلمة مبهمة غير مشعرة بالمراد مع أن كلا من العبارتين منقوضة بالدم الكائن في داخل العين مع أنه لا نقض للوضوء هنالك، فإذا اعتبر التقييد بوجوب التطهير في إحدى الطهارتين كما فعلنا اندفع الانتقاض والنقض فليتأمل، وههنا مباحث:

الأول: أنه شرط التجاوز تحقيقا للفرق بين البادي والخارج، وتنبيها على أن الناقض هو الخارج لا البادي ولهذه النكتة ذكر الفاء بقوله "فتجاوزا" ليكون التجاوز تفصيلا وتفسيرا للخروج يعني أن المراد بالخروج ههنا هو التجاوز المخصوص لا أن كل ظاهر خارج، وفيه رد على زفر حيث ظن البادي خارجا.

الثاني: أن في كلامه إشارة إلى أنه إذا سال الدم من الرأس إلى قصبة الأنف فهو ناقض للوضوء، وإلى أنه إذا نزل البول إلى قصبة الذكر ولم يظهر فهو غير ناقض ووجهه التنبيه أن الأول متجاوز إلى موضع يلحقه حكم التطهير إذ الاستنشاق في الغسل فرض وفي الوضوء سنة بخلاف الثاني، فإن تطهير داخل القصبة ليس بواجب في شيء من الطهارتين أصلا[609].

الثالث: أن التجاوز إلى موضع يلحقه حكم التطهير إن أريد به التجاوز بالفعل، فهذا فاسد لأنه إذا قصد وخرج منه دم كثير بحيث لا يتلطخ رأس الجرح وجب ألا يكون ناقضا لانتفاء التجاوز بالفعل مع أنه ناقض

609 وهاتان المسألتان مذكورتان في الخلاصة فقال:وإن زعف فنزل الدم إلى قصبة الأنف نقض وضوءه والبول إذا نزل إلى قصبة الذكر لا ينقض الوضوء هذه عبارته وكذا في النهاية نقلا عن المبسوط(حاشية المصنف)

بالاتفاق[610]، وإن أريد به التجاوز بالقوة فهذا أيضا فاسد، إذ القرحة في العين لا تنقض الوضوء وإن خرج منها دم كثير ملاء العين مع أن إمكان التجاوز موجود ههنا، في الخلاصة: الدم إذا لم ينحدر عن رأس الجرح لكن علا فصار أكبر من رأس الجرح لا ينقض وضوئه، انتهى.

ولا يخفى أن التجاوز بالقوة موجود ههنا فوجب أن يكون ناقضا لكنه ليس بناقض كما ترى، والجواب أن المراد التجاوز لو خلّي ونفسه وجرّد عن الموانع، نصّ عليه في الخلاصة فقال: وإن خرج من [73ب] قرح به دم أو صديد أو قيح فسال عن رأس الجرح نقض الوضوء عندنا فإن مسحه أو أهال التراب عليه فإن كان بحال لو تركه سال فعليه الوضوء وإن كان بحال لو تركه لا يسيل فلا وضوء عليه وكذا لو وضع عليه خرقة أو قطنة أو رفع الدم بخشبة، انتهى، والقرحة في العين أيضا على هذا التفصيل، وههنا تحقيقات أخر شريفة ذكرناها في شرح الوقاية فليطلب هناك.

والقيء معطوف على خبر المبتدأ، **ملء الفم** نصب حال من القيء، وهو وإن كان خبر المبتدأ إلا أنه لا بأس به، إذ هو في المعنى فاعل إذ التقدير خروج القيء ناقض، فإن قيل كيف يكون حالا وهو معرفة إذ المضاف إلى المعرفة معرفة، قلنا لو سلم فهو من قبيل ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾[611]، وإن قرئ بالرفع فهو صفة للقيء، وعلى كل تقدير فالتقييد به تنبيه على أن ما دونه ليس بناقض، والملاء بكسر الميم اسم لما يأخذه الإناء إذا امتلأ، يقال أعطى ملاءه، وبفتح الميم مصدر ملأت الإناء فهو مملوّ ولو ملأي على فعل[612]، كذا في الصحاح، وفي الحديث بدايته ملأى.

وقال الشافعي رحمه الله الخارج من غير السبيلين لا ينقض لما روي أنه ﷺ قاء فلم يتوضأ[613] فإن قيل الدليل أخص من الدعوى إذ الدليل مخصوص بالقيء والدعوى أن كل خارج من غير السبيلين غير ناقض فكيف

610 في الخلاصة، ولو غرز في عضوه شوك أو إبرة أو نحوهما فظهر منه الدم ولم يسل ظاهرا انتقض الوضوء (حاشية المصنف)

611 الجمعة، 5/62

612 الصحاح، 72/1

613 غريب جدا. نصب الراية، 37/1

ينطبق الدليل على المدلول، قلنا لما ثبت الحكم في القيء ثبت الحكم في الباقي إذ لا قائل بالفصل، أو نقول ثبت الحكم في القيء بعبارة النص وفي الباقي بدلالة النص، إذ هو مثله في أن كلا منهما خارج عن غير السبيلين.

ولأن غسل غير موضع الإصابة أي إصابة النجاسة **أمر تعبّدي** أي أمر منسوب إلى التعبد يعني بندكي كردن، وأما التعبيد فمعناه اتخاذ الشخص عبدا يعني"كسى را به بندكي كر فتن وفي النهاية التعبد كسى را به بندكي كرفتن"، **فيقتصر على مورد الشرع**، أي فتخصص الحكم وهو نقض الوضوء على مورد النص **وهو المخرج المعتاد** وحاصله أن إيجاب غسل موضع لا تصيبه النجاسة أمر حكمي لا تدركه عقولنا فيكون مخصوصا بمورد النص وهو قوله عزّ طوله:((أو جاء أحد منكم من الغائط))إذ النص وارد في السبيلين فلا يجوز قياس غير السبيلين عليهما، فههنا معقولان؛ معقول أولي ومعقول ثانوي، أما الأول فهو أن إيجاب غسل موضع لم تصبه نجاسة غير معقول بل المعقول هو غسل موضع الإصابة فقط.

وأما الثاني [74أ] فهو أن إصابة النجاسة إن كانت مؤثرة في تنجيس المواضع التي لم تصبها تلك النجاسة فالواجب إذن في العقل أن يغسل جميع الأعضاء كما في المني بل في الخارج المعهود من المخرج المعتاد بالطريق الأولي، إذ ما يخرج من المخرج المعهود من البول والغائط أنجس من المني، إذ لا خلاف لأحد في نجاستهما بخلاف المني فإن فيه خلافا وعلى كل تقدير فغسل الأعضاء الأربعة غير معقول، أما على الأول فغسل الأعضاء الأربعة نفسه غير معقول، وأما الثاني فالاقتصار على غسلها غير معقول، وكلام المصنف تارة يميل إلى الأول حيث قال أولا، لأن غسل غير موضع الإصابة أمر تعبدي وتارة يميل إلى الثاني، حيث قال آخرا والاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول وسنزيد تحقيقه هناك إن شاء الله تعالى.

ولنا قوله عليه ﷺ الوضوء من كل دم سائل[614] لما كان المذهب عندنا أن كل خارج نجس خرج من غير السبيلين وجاوز إلى موضع يجب تطهيره في إحدى الطهارتين ناقض للوضوء، وكان الشافعي مخالفا في ذلك، وفرع من تقرير مذهبه ويوضّح تمسكه، حاول الآن أن يبيّن تمسكنا على هذه الدعوة فأورد حديثين أولهما يبين الحكم المطلوب في الدم، وثانيهما يبين الحكم المطلوب في القيء والرعاف.

فههنا إشكالان؛ الأول: أن الحديث الأول كيف يبين المدّعى ويثبته؛ وهو نقض الوضوء فإنه خبر؛ والخبر محذوف والمحذوف متعدد محتمل؛ يحتمل أن يكون تقديره الوضوء مستحب من كل دم سائل، ويحتمل أن يكون تقديره الوضوء سنة من كل دم سائل، ويحتمل أن يكون تقديره الوضوء واجب من كل دم سائل، وإذا كان المقدر متعددا والمقصود لا يتم إلا بالتقدير الأخير فأي دليل على أن المراد هو الأخير فقط؟

الثاني: أن الدليل لا ينطبق على الدعوى إذ الدليل مخصوص بالدم والقيء، والمدّعى أن كل خارج نجس سال إلى ما يجب تطهيره ناقض، والقيح والصديد خارج فكيف تتم هذه الدعوى بهذا الدليل، وأجيب عن الأول أن الدليل على تعيّن التقدير الأخير [74ب] هو أنه لو حمل على غيره لزم الكذب في كلام من يمتنع أن يصدر عنه الكذب كذا ذكره الشارحون، واتفقوا عليه، وفيه نظر إذ لا كذب في قولنا الوضوء مستحب أو سنة، إذ مضمون الخبر بحاله ترك الوضوء أو فُعِل نعم إن جعل التقدير هكذا: الوضوء واقع أو كائن أو موجود أو حاصل لزم الكذب، لكن أمِن ما نحن فيه من ذلك[615].

فالوجه عندي في دفع هذا الإشكال أن الدليل على تعيّن التقدير الأخير هو الحديث الآخر وهو قوله صلى الله عليه وسلم:((من قاء أو رعف))[616] إلخ لأنه جعل وجوب الوضوء هناك مرتبا على سيلان الرعاف ومنبئا عنه، فلو

614 سنن الدارقطني، 287/1، وقال : عمر بن عبدالعزيز لم يسمع من تميم الداري ولا رآه ويزيد بن خالد ويزيد بن مُحَمَّد مجهولان .

615 يعني أن وصفه الاستحباب وكونه مستويا ثابت للمبتدأ وهو الوضوء سواء تُرك أو فُعل فلا كذب فيه فأراد بالخبر ههنا خبر المبتدأ(حاشية المصنف)

616 في سنن ابن ماجه : من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم. قال الشيخ الألباني : ضعيف . سنن ابن ماجه ، 385/1

لم يكن الدم السائل ناقضا للوضوء وسببا لوجوبه لما كان كذلك، وللقوم ههنا دفع آخر، وهو أن الدم السائل يلحق بالغائط إذ هو مثله في أن كلا منهما نجس نجاسة غلظة خرج من بدن الإنسان فيكون ناقضا مثله، فالحكم في الغائط ثابت بعبارة النص، وفي الدم السائل بدلالة النص، ونظيره قوله ﷺ:((لا قول إلا بالسيف))[617]فأُلحق به الخنجر بدلالة النص إذ الخنجر مثل السيف في إزهاق الروح وتمزيق الجلد، وكذلك السكين، فإن قيل المبتدأ معرّف بلام الجنس وقد تقرر في علم المعاني أن المبتدأ إذا كان معرّفا بلام الجنس فهو يفيد الحصر على الخبر، فقوله الوضوء من كل دم سائل إذن مناف لوجوب الوضوء بسبب آخر وهو مناف للحديث الثاني بل لنص الآية، فكيف يلحق به بدلالة النص، قلنا لو سلّم أن اللام للجنس[618]فالحصر إضافي أي الوضوء، أي وجوبه منحصر في الدم السائل لا يتجاوز إلى الدم الذي ليس بسائل، فالحصر المستفاد من اللام راجع إلى القيد المذكور في الكلام فليتأمل.

والجواب عن الإشكال الثاني أن القيح والصديد يلحق بالدم والقيء بدلالة النص فلا إشكال، أو نقول لما ثبت الحكم في الدم والقيء ثبت الحكم في الباقي إذ لا قائل بالفصل.

وقوله ﷺ من قاء أو رعف بفتح العين هو الفصيح، يقال: رعف أي سال رعافه كذا في المغرب[619] **في صلاته فلينصرف** عن صلاته **وليتوضأ [75أ] وليبن على صلاته ما لم يتكلم**[620] شروع في بيان الحديث الثاني من الحديثين اللذين يثبتان المطلوب، ووجه التمسّك به في إثبات المطلوب أمور ثلاثة:

الأول؛ أنه أمر بالانصراف عن الصلاة والأمر للوجوب، والانصراف بعد الشروع غير جائز إلا بعذر الانتقاض فضلا عن أن يكون واجبا، فدل ذلك على أن ذلك ناقض، الثاني أنه أمر بالتوضي والأمر للوجوب،

---

617 لم أجده

618 يعني أولا لا نسلم أن اللام للجنس بل للعهد إشارة إلى الوضوء المعهود لا مجرد الغسل كما في قوله عليه الصلاة والسلام هكذا الوضوء عن القيء وسنزيد تحقيقه بعد ذلك(حاشية المصنف)

619 المطرزي، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيدبن علي،(ت1213/610)،تحقيق:محمود فاخوري وعبدالحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد،حلب،الطبعة الأولى،1979. 191/1

620 سبق تخريجه.

والوضوء غير واجب إلا بعد الانتقاض، الثالث أنه أمر بالبناء والبناء غير جائز بدون الانتقاض فضلا عن الوجوب وههنا إشكالات:

الأول أن الحصر أعني حصر جواز الأمر الثاني والثالث من الأمور المذكورة في الانتقاض ممنوع، أما الانصراف فلأنه قد يتحقق بغير هذا السبب كما في صلاة الخوف، وكما إذا أصاب بدنه أو ثوبه نجاسة غليظة فوق ما يجوز به الصلاة، وأما البناء فلأنه جائز بدون الانتقاض كما إذا نسي بعض الركعات وخرج من الصلاة، ثم ظهر عنده ذلك فإنه يجوز له البناء ما لم يكن هناك مانع شرعي، الثاني أنه إذا انتقض الوضوء في أثناء الصلاة ثم توضأ فله الخيار إن شاء استأنف الصلاة وإن شاء بنى، فالبناء إذن غير واجب فكيف صح قوله وليبن، والأمر للوجوب، الثالث أن هذه الأمور الثلاثة مسرودة سردا واحدا، فإن كان الكل للوجوب فهو منقوض بالثالث لما عرفته آنفا وإن كان الكل لغير الوجوب فسد الاستدلال، وإن اختلف الأمر فهو خارج عن البلاغة فكيف يقبل مثله في كلام من هو أفصح البشر.

الرابع أن يجوز أن يكون الوضوء المذكور كالمذكور في قوله ﷺ:((هكذا الوضوء من القيء))[621] فإنه أريد به الغسل المجرد فلا يكون نصا في المقصود فلا يتم الاستدلال، الخامس أن قوله ما لم يتكلم منقوض بما صح أن النبي صلى الله عليه وسلم بنى في صلاة الظهر في قصة ذي اليدين حين قال أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله مع أنه صلى الله عليه وسلم قد تكلم[622] [75ب].

وأجيب عن الأول بأن النقض بصلاة الخوف غير وارد إذ هو خارج عن المبحث لأنا استقرينا الموارد الشرعية وتتبعناها وعلمنا أنه إذا لم تكن الصلاة صلاة الخوف فالانصراف غير مأذون شرعا إلا بعذر الانتقاض، وبأن

621 لم أجده

622 حدثنا إسحاق قال حدثنا ابن شميل أخبرنا ابن عون عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال صلى بنا رسول الله – ﷺ – إحدى صلاتى العشى – قال ابن سيرين سماها أبو هريرة ولكن نسيت أنا – قال فصلى بنا ركعتين ثم سلم ، فقام إلى خشبة معروضة فى المسجد فاتكأ عليها ، كأنه غضبان ، ووضع يده اليمنى على اليسرى ، وشبك بين أصابعه ، ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى ، وخرجت السرعان من أبواب المسجد فقالوا قصرت الصلاة . وفى القوم أبو بكر وعمر ، فهابا أن يكلماه ، وفى القوم رجل فى يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله ، أنسيت أم قصرت الصلاة قال " لم أنس ، ولم تقصر " . فقال " أكما يقول ذو اليدين " . فقالوا نعم . فتقدم فصلى ما ترك ، ثم سلم ، ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ، ثم رفع رأسه وكبر ، ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ، ثم رفع رأسه وكبر . فربما سألوه ثم سلم فيقول نبئت أن عمران بن حصين قال ثم سلم. البخاري، 182/1.

الانصراف لإصابة النجاسة الحقيقة يوجب فساد الصلاة ويمنع جواز البناء اتفاقا[623] مع أن المرويّ عن عائشة رضي الله عنها هكذا "من قاء أو رعف أو أمذى في صلاته فلينصرف وليتوضأ" فدل ذلك على أن الانصراف لانتقاض الوضوء، إذ المذي ناقض البتة، وبهذا اندفع النقض في البناء بنسيان بعض الركعات فليتأمل.

وعن الثاني والثالث بأن الأمر بالبناء للإباحة وبالانصراف والتوضي للوجوب، ولا إخلال فيه بالبلاغة بدليل وقوعه في أفصح الكلام:﴿كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ﴾[624] فإن الأمر الأول للإباحة والثاني للوجوب كذا ذكره القوم ولا يخفى ضعفه، بل ضعف الاستدلال بالآية، إذ الأكل أصله واجب دفعا للهلاك فكيف يصح جعل الأمر بالأكل للإباحة وبالشكر للوجوب بل كلا الأمرين للوجوب، ألا يرى أنه لو قدر على الأكل وتركه حتى هلك كان عاصيا، ولهذا أبيح الحرام المتفق عليه كالميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر إلى غير ذلك من المحرمات الشرعية وقت الاضطرار، فالوجه في دفع الإشكال عندي ههنا أنه إذا انتقض وضوؤه من جهة القيء أو الرعاف؛ ثم انصرف وتوضأ ولم يكن هناك مانع من البناء فله الخيار بين الاستئناف والبناء، فالواجب عليه إذن أحد الأمرين إما الاستئناف وإما البناء، فإذا لم يرد الاستئناف فالبناء واجب عليه، فالبناء يكون إذن واجبا، غاية الأمر أنه واجب من وجه، وبهذا ينتظم الأسلوب وإن تدبّرت الأمر في الأمرين الأولين فهما أيضا من هذا القبيل إذ الوجوب هناك أيضا ليس على الإطلاق، بل من وجه أي على تقدير القئ والرعاف، وإلا فلا جواز فضلا عن الوجوب؛ فليتأمل، ولئن لم ترض بذلك فليكن ههنا قيد محذوف ليكون الكل على منوال واحد، أي وليبن إن لم يرد الاستئناف على أنه يجوز أن يكون هناك مانع من الاسئناف لعدم الفرصة لفوت الوقت وغيره من الأسباب الشرعية.

وعن الرابع بأن الرواية الأخرى وهي المشتملة على قوله أو أمذى مانعة عن ذلك [76أ] وبأن المتبادر إلى الفهم من التوضي والوضوء هو المعنى الشرعي كالصلاة والحج ونحوهما، وأما الغسل المجرد فهو معناه اللغوي؛ وهو

623 النهاية الانصراف عن الصلاة لغسل النجاسة الحقيقية يوجب فساد الصلاة ويمنع البناء في الاتفاق(حاشية المصمف)

624 سبأ، 15/34

مهجور في الإطلاقات لا يتبادر إليه الفهم ولا ينساق إليه الذهن إلا بقرينة قاطعة كالدعاء في الصلاة وكالقصد في الحج.

ولأن خروج النجاسة شروع في بيان الدليل العقلي على المدّعى بعد إثباته بالدليل السمعي، وهذا في الظاهر تعليل وفي التحقيق تأييد، وههنا نكتة جليلة؛ وهي أنه جعل زوال الطهارة معللا بخروج النجاسة، ففيه تنبيه بل تصريح بأن مجرد الإصابة أي إصابة النجاسة ليس سببا لزوال الطهارة، بل السبب له هو الخروج من بدن الإنسان لكن لا مطلق الخروج بل الخروج المضاف إلى النجاسة، ففي كلامه تنبيه على أمور الأول أن مجرد الإصابة لا يوجب زوال الطهارة كما نبهناك عليه آنفا، الثاني أن كل خارج لا يوجب الانتقاض، الثالث أن المخرج المعتاد وحده ليس سببا ولا المخرج والخارج جميعا، فإذا بطلت هذه الاحتمالات ثبت أن السبب هو الخروج بشرط كون الخارج نجسا، فالأمر الأول إشارة إلى دفع السؤال المشهور بأن إصابة الخمر أو البول بعض بدنه لا يوجب الانتقاض لأن بعض البدن لا ينجس، والبدن بالنسبة إلى الطهارة لا يتجزّئ كما مرّ تحقيقه وجب أن تنتقض بها الطهارة، وأجاب في النهاية بأن هذه معارضة في موضع الإجماع فلا تكون مقبولة إذ الإجماع منعقد على عدم انتقاض الطهارة بذلك.

والأمر الثاني إشارة إلى أن البزاق والمخاط ليس سببا للانتقاض، والأمر الثالث إشارة إلى أنه لو كان المخرج وحده سببا لما حصلت الطهارة لأحد في الدنيا إذ المخرج لا يفارقه، والأمر الرابع إشارة إلى أنه إن كان الحكم منوطا بالمخرج والخارج جميعا؛ وجب أن لا ينتقض بثقبة انفتحت فوق سرته وخرج منها البول أو العذرة مع أن الطهارة منتقضة إجماعا، والأمر الخامس برهان على إثبات المذهب، إذ الحكم لما كان منوطا بالخروج الذي خارجه نجس ثبت أن حكم غير السبيلين مثل حكم السبيلين؛ إذ لا تفاوت بينهما في هذا المعنى؛ فليتأمل في هذه الأسرار فإنه ماسبكها مد الأفكار.

وهذه الطريقة من الإثبات تسمى إثباتا عقليا تارة واستدلالا أخرى، وأما أن هذه الطريقة هل هي مقبولة أم لا؛ فلهم فيه كلام، فمنهم من أبى وعليه الإمام شمس الأئمة السرخسي ومن تبعه ذكره في فصل الاحتجاج بما ليس بحجة من أصول الفقه، ومنهم من قبل وعليه الجصاص[625] والمرغيناني، وعندي أنه إن أريد بالإثبات التأييد فله وجه؛ إذ هو شرع يؤيده عقل، وإن أريد به حقيقة الإثبات فلا وجه له، إذ هو وضع للشرع بالرأي وهو مردود بالجملة، فالمقصود أن الانتقاض منوط بخروج يكون الخارج فيه نجسا وسمّوا هذا النوع من الخروج في الشرع حدثا، وإن كان الحدث اسما لكل حادث لغة، يعني أن خروج النجاسة من بدن الإنسان **مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الأصل** أي في الخارج من السبيلين **مقبول**[626] إذ الطهارة والنجاسة متنافيان لا يجتمعان قط كالحركة والسكون، فوجود أحديهما يقتضي زوال الأخرى بلا خفاء.

وكل من الطهارة والنجاسة أمر إذا اتصف البدن به لا يقبل التجزئ في حقه شرعا بالنسبة إلى أداء الصلاة، فلا يصح أن يقال إن بعض البدن طاهر يجوز به الصلاة وبعضه نجس لا تجوز به الصلاة، إذ البدن إذا اتصف شرعا بالنجاسة اتصف بكونه محدثا، فإن الصفة وإن قامت بمحل معين إلا أن ذلك يجعل البدن بتمامه موصوفا بتلك الصفة، فكذلك موضع الخروج إذا اتصف بصفة النجاسة صار كل البدن موصوفا بها، وهذا أعنى اتصاف البدن كله حكما بصفة قامت ببعضه حقيقة أصل مستمر وقاعدة كلية جارية في صفاته كالعلم والجهل والعمى والبصر والإيمان والكفر والرضى والسخط، فإن هذه صفات للقلب ويتصف كله بتلك الصفات، يقال فلان عالم وفلان جاهل وفلان أعمى وفلان بصير وفلان مؤمن وفلان كافر إلى غير ذلك، فكذلك الأمر فيما نحن فيه، يقال فلان محدث ولا يقال دبره محدث.

625 الجصّاص، أحمد بن علي الرازي، أبو بكر، (980/370)، فاضل من أهل الي، سكن بغداد ومات فيها، انتهت إليه رياسة الحنفية، ألف كتاب : أحكام القرآن. الزركلي، الأعلام، 171/1

626 في الهداية:معقول

والحاصل ههنا أن الأصل أعني الخارج من السبيلين متضمّن لمعنيين معقول وغير معقول، فالمعقول هو أنه جاءت النجاسة فزالت الطهارة، وغير المعقول أن المغسول موضع آخر لم تصبه نجاسة أصلا والنجس موضع آخر لم تصبه طهارة أصلا؛ وهذا أمر يعجز العقل عن دركه، وتوضيح ذلك أن إصابة النجاسة إن كانت سببا لنجاسة سائر المواضع، فالواجب إذن أن يصير كل البدن نجسا، فيجب إذن تطهير كل البدن وإن [76ب] لم يكن سببا لنجاسة غير موضع الإصابة؛ فتطهير بعض الأعضاء إذن دون البعض خارج عن قضية العقل، خصوصا إذا كانت هذه الأعضاء أعضاء لم يصبها نجاسة أصلا؛ فأي ترجيح للمواضع الأربعة على سائر المواضيع، وإلى ما ذكرناه مفصلا أشار إليه المصنف رحمه الله مجملا بقوله:

والاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول أي العقل عاجز عن دركه لما أشرنا إليه آنفا من أن تنجس موضع الإصابة إن كان سببا لتنجس غير هذا الموضع وجب تطهير الجميع؛ إذ لا ترجيح، وإلا فلا يجب تطهير هذه الأربعة أيضا، وعلى كل تقدير فالاقتصار غير معقول، **لكنه** أي لكن هذا الاقتصار الذي هو غير معقول **يتعدى** من الأصل، أي من الخارج من السبيلين إلى الفرع، وهو الخارج من غير السبيلين **ضرورة تعدي الأول** وهو زوال الطهارة بمجيء النجاسة، يعني أن غير المعقول يتعدى في ضمن المعقول، وهذا جائز، إذ كم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت أصلا، فقول المخالف غسل غير موضع الإصابة أمر تعبدي لا يقبل التعدي، قلنا إن أراد أنه لا يقبل التعدية بطريق الأصالة فهو مسلّم، وإن أراد أنه لا يقبلها مطلقا فممنوع، إذ كم من شيء يثبت تبعا ولا يثبت أصلا، والاعتبار للأصل المتضمِّن لا للتابع المتضمَّن، فتم الجواب عن قول المخالف، فإن قيل لا يتم الجواب، بل له أن يعود ويقول الاقتصار غير معقول من وجهين، الأول أنه تطهير لغير موضع الإصابة، الثاني أنه تخصيص لبعض الأعضاء بلا دليل يوجب ذلك فقوي المانع؛ إذن فتعدية مثل هذا التعبدي جوازها في خبر المنع بل الجائز في ضمن الغير إنما هو الذي يكون تعبديا من وجه واحد.

قلنا قد نبهناك في ضمن التحقيقات السابقة أن اتصاف البدن كله بصفة قامت بمحل هو بعضه قياس عقلي وأمر شائع عرفا وشرعا، والعقل أيضا يقبله، فكونه غير معقول إذن يكون مستندا إلى وجه واحد فقط [77أ].

وقوله "والاقتصار غير معقول" تنبيه على أن غير المعقول إنما هو الاقتصار من حيث كونه اقتصارا فقط، وأما هو من حيث كونه تطهيرا لغير موضع الإصابة فهو معقول فيتم المطلوب، هذا توضيح كلامه وتبيين مرامه على ما شهد به لفظه وعبارته، ولقائل أن يقول بل الاقتصار أيضا معقول؛ إذ المبني على نكتة معقولة معقول، وبيانه أن البدن كله اتصف بالنجاسة، ومقتضى العقل أن يشتغل بتطهير البدن كله، إلا أن البدن فيه أصول وفروع، فالأصول هي الأعضاء الأربعة والبواقي توابع لها، إذ الكسب مطلقا بيد هؤلاء إن خيرا فخير وإن شرا فشر، ولا يخفى أن الذنوب نجاسات معنوية ومنبعها هذه الأعضاء الأربعة وتطهير الأصل تطهير للفرع، فإن في بحث تخصيص التطهير بتلك الأربعة أسرارا وحكما، ولقد كشفنا عن هذه الأسرار في شرح الوقاية فليطلب هناك.

وبالجملة فالاقتصار على هذه الأربعة تنبيه منه على أنه إذا طهرت هذه الأربعة طهر البدن كله، على أن لقائل أن يقول: مجئ النجاسة ذهاب للطهارة لكن من الموضع الذي أصابته النجاسة لا غير هذا الموضع؛ فإن كونه معقولا ممنوع وهذا ظاهر، فقوله ولأن خروج النجاسة معطوف على ما قبله من حيث المعنى أي لنا ذاك السمعي وهذا الدليل العقلي، أو الخارج النجس من غير السبيلين ناقض مطلقا للحدثين، ولأن خروج النجاسة، فقوله وهذا القدر في الأصل أراد بالأصل الخارج من غير السبيلين كما أرشدناك إليه سابقا، ويجوز أن يراد بالأصل النظر الأولي الذي هو بديهة العقل من غير تدبر في غوره، أي هذا القدر في بديهة العقل قبل التدبر في غوره معقول، وأما إذا تدبر في غوره وعلم أن موضع الطهارة غير موضع الإصابة استبعده وعدّه غير معقول، فقوله لكنه يتعدى أي لكن هذا الاقتصار الذي هو غير معقول يتعدى من موضع النص إلى غير موضع النص في ضمن القدر المعقول، وتتبعته فكم من شيء يثبت ضمنا وتبعا ولا يثبت رأسا وأصالة، فضمير لكنه ويتعدى راجع إلى الاقتصار الملحوظ بوصف لا معقوليته،

والمراد بالأول هو القدر المعقول وسماه أولا لأنه ذكر أمرين معقولا وهو ذهاب الطهارة بمجيء النجاسة [77ب] وغير معقول وهو الاقتصاد بوصف لا معقوليته فوقع المعقول أولا في هذا الذكر وغير المعقول ثانيا، فذلك القدر أول ذكرا وأول عقلا، إذ قد نبهناك على أن مدرك العقل في بادي الراي، إنما هو هذا القدر فقط، هذا ما يقتضيه اللفظ والعبارة ويرتضيه النظر الصحيح في جانب المعنى.

وقد يقال المراد بالأول الخارج من السبيلين وضمير لكنه ويتعدى راجع إلى الخارج من غير السبيلين، أي لكن الخارج من غير السبيلين يتعدى أي حكمه إلى غير موضع الإصابة، ولا يخفى أن السوق والسياق يدلان على خلافه وأنهما يشهدان بما أرشدناك إليه، فقوله ضرورة نصب نعت لمحذوف يدل عليه الفعل المذكور قبله أي لكنه يتعدى تعديا ذا ضرورة ناشئة من تعدي الأولي، فوصف التعدي بكونه ذا ضرورة تنبيها على أنه ضروري وأضاف الضرورة إلى تعدي الأول تنبيها على أن الضرورة في ذلك التعدي ناشئة من هذا التعدي؛ فليتأمل في هذا المقام؛ فإن فيه دقائق لم ينتبه له أحد من الأقوام.

غير أن الخروج في غير السبيلين **يتحقق بالسيلان إلى موضع يلحقه حكم التطهير وبملء الفم في القيء** جواب لسؤال مقدر، حاصل السؤال أنكم ألحقتم غير السبيلين بالسبيلين، وأجريتم حكمه وهو الانتقاض، فلم تقولون أن التناقض ههنا الكثير دون القليل، وشرطتم السيلان تحقيقا لكثرة وتنبيها على العلامة الفارقة بين القليل والكثير، بل مقتضى الإلحاق أن يكون القليل والكثير ههنا سواء كما في السبيلين، وحاصل الجواب أن الانتقاض منوط بخروج النجس، والخروج عبارة عن الانتقال من محل باطن إلى محل ظاهر، وأما مجرد الظهور بدون الانتقال مع قرار الخارج في محله فلا يسمّى خارجا بل يسمّى باديا، فإن وجد ظهور معه انتقال نقول هو ناقض وإلا فلا نقض، والظهور في كل من السبيلين لا يتحقق بدون الانتقال لأن محل الظهور هناك ليس محل النجاسة وموضع قرارها، وفي غير السبيلين لا انتقال فيه، إذ الموضع موضعها ومحل قرارها، فشرطنا السيلان تحقيقا للخروج وتبيينا للفرق بين البادي والخارج، فاندفع

السؤال وانكشف المقال [78أ]، فقوله غير أن الخروج نصب على أنه استثناء منقطع بمعنى لكن ومتعلق بقوله "لأن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة "وهذا الاستثناء يحتمل الاتصال والانقطاع:

أما الاتصال فتحقيقه أن كل خروج ثابت للنجاسة مؤثر في زوال الطهارة إلا الخروج في غير السبيلين فإنه لا يؤثر إلا بالسيلان، وأما الانقطاع فهو أنه بمعنى لكن، ومعنى لكن هو الاستدراك ومعنى الاستدراك دفع توهم نشأ من الكلام السابق، وتحقيق معنى الاستدراك ههنا أنه لما قال أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة كان ههنا مظنة أن يظن المخاطب أن كل خروج كذلك، فدفعه بقوله لكن الخروج في غير السبيلين ليس كذلك، ثم إنه قد تقرر في النحو أن لفظ "غير" إذا كان مضافا فله استعمالان ولا ثالث، الأول أن يكون صفة للنكرة المحضة نحو:﴿نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾[627] أو للنكرة المعنوية نحو:﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾[628] إذ قد تقرر أن المعرّف الجنسي نكرة معنى، الثاني أن يكون استثناء وليس ههنا استعمال ثالث وكلا الاستعمالين جائز الاعتبار ههنا، أما الاستثناء فقد عرفت توجيهه، وأما الصفة فتقديره أن الخروج مؤثر في زوال الطهارة غير الخروج في غير السبيلين، وبالجملة ففي انتصاب "غير" في مثل هذا المقام وجوه الأول:

أن يكون حركة إعرابية، الثاني أن يكون حركة بنائية، إذ قد تقرر أنه يجوز بناءه على الفتح مع إن وأن، الثالث أن يكون انتصابه على الحالية وهذا هو المختار في مثله عند الشيخ أبي على الفارسي[629] وتبعه ابن مالك، فذو الحال إذن ضمير مؤثر أي الخروج مؤثر حال كونه غير خروج غير السبيلين، الرابع أن يكون منصوبا على الظرفية تشبيها له بظرف المكان عند جماعة من النحاة أي الخروج مؤثر في غير هذا المكان وهمزة إن في قوله غير إن الخروج مكسورة البتة إذ قد تقرر أن وقوعه مضافا إليه من مواقع وجوب الكسر نحو قولهم: إني لا أجلس كراهة أنك قائم أي كراهة قيامك،

627 فاطر، 37/35

628 الفاتحة، 7/1

629 أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، (987/377)، أحد الأئمة في علم العربية، ولد في فسا من أعمال فارس، صنف كتاب ألإيضاح و التذكرة وتعاليق سيبويه، والشعر والحجة. الزركلي، الأعلام، 178/2

وقوله إلى موضع يلحقه متعلق بالسيلان كما أنه في العبارة السابقة متعلق بالتجاوز، وقد عرفت هناك ما فيه وما عليه [78ب]، فتحقيقه ثانيا لا نعود إليه.

ولا عبرة بمن قال إنه متعلق بالخروج لا بالسيلان، وقد بسطنا الكلام فيه في شرح الوقاية، وقوله ويملأ الفم معطوف على قوله بالسيلان، تقديره غير أن الخروج يتحقق بالسيلان في غير القيء[630] ويملأ الفم في القيء.

لأن بزوال العشرة لما ذكر أن الخروج في غير القيء وغير السبيلين لا يتحقق إلا بالسيلان المذكور وبملاء الفم في القيء، حاول الآن أن يثبت كلا من الأمرين بالبينة والبرهان، واعتبر الترتيب الذكري في التعليل على نمط الترتيب المعتبر بين الأمرين في الدعوى، **تظهر النجاسة في محلها فتكون** النجاسة إذن **بادية** أي ظاهرة ذات قرار في موضعها الأصلي ومكانها الأولي **لا خارجة** متنقلة من باطن البدن إلى ظاهره، فقوله لأن بزوال العشرة تقديره لأنه بزوال العشرة تطهر النجاسة، فضمير الشأن محذوف، والجملة بعده تفسير له وقوله فتكون بادية لا خارجة تصريح ببيان الفرق بين البادي والخارج ودفع لالتباس أحدهما بالآخر، وقوله بخلاف السبيلين تصريح بأنه لا فرق بين البادي والخارج في السبيلين، فقوله بخلاف السبيلين خبر مبتدأ محذوف أي هذا بخلاف السبيلين **لأن ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة فيستدل بالطهور على الانتقال والخروج** إلى ههنا تعليل متعلق بالدعوى الأول وهو أن الخروج يتحقق بالسيلان، ثم شرع في تعليل الدعوى الثانية فقال:

والفم ظاهر من وجه حقيقة وشرعا، أما حقيقة فلأنه إذا فتح فاه فهو طاهر يراه كل راء، وأما شرعا فلأن الصائم إذا أخذ الماء بفيه ثم مجّه ورماه ولا يبتلعه فلا يفسد صومه، فكأنه أسال الماء على ظاهر جلده باطن من وجه

630 فقوله في غير القيء لا بد من تقديره ليحسن التقابل بين المعطوف والمعطوف عليه فليفهم .(حاشية المصنف)

حقيقة وشرعا، أما الحقيقة فلأنه إذا ضمّ شفتيه ببطن، وأما شرعا فلأنه إذا ابتلع ريقه لا يفسد صومه، فكأنه انتقل من جانب من جوانب البطن إلى الجانب الآخر فكان باطنا.

فاعتبر ظاهرا في ملاء الفم باطنا فيما **دونه** يعني لما كان للفم شبهان شبه بالظاهر وشبه بالباطن، وقد تقرر في العقول السليمة أن الحكمة قاضية في كل أمر ذي جهتين بوجوب رعاية هاتين الجهتين، فروعي في الفم إذن جهة كونه ظاهرا فجعل القيء ناقضا للوضوء إذا كان كثيرا اعتبارا بالظاهر، وروعي جهة كونه باطنا فلم يجعلوه ناقضا إذا كان قليلا اعتبارا بالباطن فكأنه ريقه، وحدّ الكثير أن يكون ملاء الفم، وحدّ القليل أن يكون ناقصا عنه، فقوله ظاهرا نصب خبر اعتبر، إذ الأفعال الناقصة [79أ] لا حصر لها على ما صرّح به في كتابه، والقوم كلهم معترفون به، أي فصيّر الفم في الاعتبار ظاهرا أو صيّر الفم ظاهرا معتبرا كما في قولهم: كان تسعة فكملتها عشرة، أي صيّرتها عشرة كاملة، أو هو حال، أي اعتبر الفم حال كونه ظاهرا في ملاء الفم، أي اعتبر ظهوره أي جهة ظهوره فيه، فقالوا هو ناقض، (و)[631] وجهة بطونه فما دونه فقالوا هو غير ناقض.

وههنا دقيقة؛ وهي أنه كما أن الفم ذو الجهتين، كذلك القيء له أيضا جهتان، فهو ناقض بإحدى الجهتين غير ناقض بالجهة الأخرى، وتوضيح ذلك أن الحدث عند الفقهاء اسم لخارج نجس خرج بقوة نفسه، فالمخرج ليس بحدث، نص عليه في المبسوط وغيره[632] فالقياس الفقهي إذن أن يكون القيء غير ناقض، إذ هو مُخرَج لا خارج، إذ الأشياء السيالة طبعها أنها لا تسيل إلى جانب العلو إلا بدافع أو جاذب كالدم الظاهر على رأس الجرح؛ فإنه يمسح بخرقة، والآثار الواردة فيه مقتضية لكونه حدثا إذا كان ملاء الفم، فروعي فيه الجهتان جهة الآثار فجعلوه ناقضا في المليء، وجهة القياس الفقهي فجعلوه غير ناقض في القليل، على أن القليل فيه عموم البلوى؛ لأن من يملأ معدته من

631 ر : – ، والمعنى يقتضي وجودها

632 في المبسوط أن القياس لا يكون حدثا إذ الحدث اسم لخارج يخرج بقوة نفسه والقيء مُخرَج لا خارج هذه عبارته(حاشية المصنف)

الطعام إذا ركع في الصلاة أو سجد فكثيرا ما يعلوه شيء إلى حلقه، فلو لم يجعل القليل عفوا لأدّى إلى الحرج بخلاف الكثير فإنه قليل.

وملء الفم لما ذكرنا أن الخروج في القيء مقدر بملاء الفم وكان الظاهر المتبادر إلى الفهم في بادي الرأي منه أن يكون بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص منه، حاول الآن أن يفسر تفسيرا يتضمن بيان المراد ويدفع الالتباس فقال: **أن يكون بحال لا يمكن ضبطه إلا بتكلف لأنه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا** إشارة إلى ما هو المذكور في الجامع الصغير حيث قال وحده الصحيح أن لا يمكنه الإمساك إلا بكلفة ومشقة، وعن أبي علي الدقاق رحمه الله: إن منعه من الكلام فهو ملاء الفم وإلا فلا، وقيل هو أن يزيد على نصف الفم ، ويروى أن علي بن يونس[633] سألته ابنته عن القيء فقال إذا وجدت طعمه في حلقك فأعيدي وضوءك، ثم قال رأيت النبي ﷺ في المنام فقال لا يا علي حتى يملأ الفم فجعلت على نفسي أن لا أفتي بعد هذا أبدا؛ كذا في المبسوط.

قال زفر رحمه الله قليل القيء وكثيره سواء أي هو ناقض البتة قليلا كان [79ب] أو كثيرا **وكذا لا يشترط السيلان** أي كمساواة القلة والكثرة في النقض ترك الاشتراط أو عدم السيلان**اعتبارا بالمخرج المعتاد** فإنه لا فرق هناك بين القليل والكثير في النقض والإبطال ولا حاجة للنقض إلى السيلان فكذا ههنا، فقوله اعتبارا مفعول له لقوله لا يشترط سواء قُرئ بلفظ المجهول أو المعروف، ويجوز أن يكون متعلقا بمجموع الكلام، أي جعل زفر قليله وكثيره ناقضا بدون اشتراط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد.

ولإطلاق معطوف على "اعتبارا" وإشعار بأنه مفعول له، وصرّح باللام هنا لاختلاف الفاعلين ، **قوله صلى الله عليه وسلم القلس حدث** أطلق القلس وهو ما يخرج من الحلق وهو بظاهره يتناول ملأ الفم وما دونه، فثبت أن الكل حدث ناقض بلا فرق بين القليل والكثير، واعلم أن كلامهم مختلف في تفسير القلس، فالمذكور في الصحاح أن

633 البلخي، علي بن يونس ، أحد زهاد بلخ، كانت إليه الفتوى في وقته ببلخ. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، 382/1

الخليل فسّر القلس بما خرج من الحلق ملاء الفم أو دونه وليس بقيء، فإن عاد فهو القيء[634]، هذه عبارته، والمذكور في المغرب أن القلس مصدر قلس إذا قاء ملأ الفم[635]، وما نحن فيه لا ينطبق على شيء من القولين، أما الأول فلأنه صرّح بأن القلس ليس بقيء وكلامنا في القيء، وأما الثاني فلإن القلس على هذا التفسير هو ما يكون ملاء الفم، فلا ينطبق الدليل إذن على الدعوى فليتأمل، اللهم إلا أن يقال مراد الصحاح ليس أنه في المرة الثانية قيء لا قلس، يعني أنه ليس بصدد الفرق بينهما، وبيان أن القلس لا يطلق على القيء حتى لا يتناوله بل المراد أن القلس في أول الوهلة لا يسمّى قيئا وفي الكرة الثانية قيء، واسم القلس يتناول المرتين والمرات جمعيا، فانطبق الدليل إذن على الدعوى فليتأمل.

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام ليس في القطرة أو القطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون سائلا[636]استثناء مفرّع بتقدير الوقت كما في قولهم آتيك خفوق النجم، أي ليس في القطرة والقطرتين وضوء في وقت من الأوقات إلا وقت كونه سائلا، وههنا إشكال مشهور، وحاصله أنه كيف يصح هذا الاستثناء والحال أن القطرة عبارة عمّا تقاطر، والسيلان سابق على التقاطر إذ الدم ما لم يسل لم يتقاطر [80أ]، والاستثناء لكونه بمنزلة الغاية يجب أن يتأخر، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل هو بعينه من قبيل قول الرجل لامرأته وهي خارجة عن الدار: إذا قعدت وسط الدار فلست بطالق إلا إذا دخلت تلك الدار أو أدخلت، وكذلك قوله ليس في اللقمة واللقمتين من أكل الخبز اختيارا قطع الصلاة إلا أن يكون المصلي أدخله في فيه فإنه على وزانه، وأجيب عنه بوجوه:

الأول: القطرة كناية عن القلة أي قلة الدم الذي لم يوجد منه السيلان بقرينة قوله إلا ان يكون سائلا[637].

الثاني: أن المراد منه قطرة الدم من رأس الجرح من غير أن يسيل إلى موضع يلحقه حكم التطهير.

---

634 الصحاح،965/3

635 المغرب، 392/1

636 في سنن الدارقطني بهذا اللفظ : نا أَحْمَدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عَلِيٍّ الْخَوَّاصُ ، نا سُفْيَانُ بْنُ زِيَادٍ أَبُو سَهْلٍ ، نا حَجَّاجُ بْنُ نُصَيْرٍ ، نا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ بْنِ عَطِيَّةَ ، حَدَّثَنِي أَبِي ،عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون دما سائلا . سنن الدارقطني، 287/1. قال في نصب الراية : حجاج بن نصير ومحمد بن الفضل بن عطية ضعيفان. نصب الراية، 44/1

637 هذا الجواب الأول هو الذي ذكره النهاية واختاره (حاشية المصنف)

ويرد على الأول أنه إذا قيد الأول بعدم السيلان فكيف يصح إذن استثناء السيلان منه، بل التقدير إذن ليس في الدم الذي لا سيلان فيه إلا أن يكون سائلا، وعلى الثاني أن هذا مخالف للإجماع لأن كل من يجعل السيلان ناقضا قائل بالانتقاض في هذه الصورة، إذ عندنا إذا ظهر الدم على رأس الجرح فمسحه قبل أن يسيل وهو بحال لو تركه سال فعليه الوضوء، وعند الخصم لا نقض لا في السيلان ولا في القطر.

والقول بالنقض في السيلان وبعدمه في القطر قول ثالث لم يقل به أحد فكان باطلا، إذ قد تقرر في الأصول أن الإجماع على قولين فصاعدا إبطال لما وراء ذلك، هذا كلام القوم في هذا المقام، ونحن نقول قد تقرر فيما سبق بالبراهين النيرة التي لا يحول حولها شك أن مطلق السيلان لا يوجب النقض بل الناقض إنما هو السيلان إلى ما يجب تطهيره في إحدى الطهارتين، فمعنى الحديث إذن الله ورسوله أعلم أن لا وضوء في قطرة ولا في قطرتين إلا أن يكون سائلا إلى ما يجب تطهيره، وحينئذ اندفع الإشكال عن أصله، إذ السيلان وإن كان سابقا على كونه قطرة إلا أن هذا السيلان المخصوص متأخر عنه تأخر الأخص عن الأعم ولا فساد ههنا ولا مخالفة للإجماع؛ إذ السائل بهذا النوع من السيلان ناقض سواء كان قطرة أو لم يكن وقد تقرر فيما سبق أن المراد بالسيلان ناقض سواء كان قطرة أو لم يكن، وقد تقرر فيما سبق أن المراد بالسيلان أنه لو خلّي ونفسه سال، لا السيلان [80ب] بالفعل كما اعترف به هذا المعترض أيضا فليتأمل؛ فيه فإن فيه دقة.

وأما القول بأنه إذا قيد الأول بعدم السيلان فكيف يصح الاستثناء، فجوابه واضح؛ إذ المراد بالتقييد بيان الإطلاق، أي المراد هو القليل الساكب عن السيلان، ولو سلّم فمعنى قوله إلا أن يكون سائلا إلا أن يصير سائلا فليتأمل، **وقول عليّ** ﷺ أي لنا الحديث المذكور، وقوله **حين عدّ الأحداث** ظرف للمصدر المذكور والأحداث جمع حدث كالأعمال جمع عمل والأثقال جمع ثقل، والحدث في اللغة اسم للحادث مطلقا، وفي الشريعة اسم لما يكون حادثا خارجا نجسا، **جملة** نصب حال من الأحداث، والأوجه أن يجعل مصدرا أي عدّ الأحداث عدا إذا حمله أي

عدا محيطا بالكل بحيث لا يشذ منه شيء، يعني أنه كان بصدد بيان كل ما هو حدث **أو دسعة تملأ الفم**[638] هذا مقول قول علي ﷺ، وهذا هو الذي تثبت به الدعوى، وهو أن ما دون ملاء الفم ليس بناقض، ولا خفاء في أن مراده هذا، إنما الخفاء في أنه كيف يثبت هذه الدعوى، فلا بد من بيانه وتمكن ثباته بطرق شتى:

الأول أنه لو كان ما دون ملاء الفم حدثا لوجب ذكره إذ هو بصدد الحصر وبيان جميع الأحداث، فما سوى المذكور لم يكن حدثا، الثاني أنه يثبت ببيان الضرورة إذ السكوت عن البيان في موضع الحاجة بيان، فسكوته إذن بيان لكونه غير ناقض، الثالث أن التقييد بالوصف وإن لم يدل على نفي الحكم فيما سوى الموصوف المذكور؛ إلا أن الحكم فيما سوى الموصوف باق على عدمه الأصلي على نمط قوله جل مكان طوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[639] على ما تقرر في الأصول.

وهذه الوجوه وإن صحت إلا أن المراد ههنا هو الوجه الأول بقرينة قوله حين عد الأحداث جملة، يعني أن فائدة التقييد هو الإشارة إلى طريق الإثبات، وهذه المقدمة إن ثبتت فالمدّعى لازم لزوما بينا إلا أن ثبوتها موقوف على نقل كلام عليّ ﷺ حتى يظهر هذا المعنى، فللخصم أن يتوقف في قبوله إلى هذا الحين، فقوله أو دسعة يحتمل وجوها، الأول أن يكون مرفوعا [81أ] معطوفا على ما قبله من النواقض كأنه قيل نواقض الوضوء كذا أو كذا، أو ينقض الوضوء كذا وكذا إلى غير ذلك من العبارات المؤدية لهذا المعنى، الثاني أن يكون منصوبا أي ناقض الوضوء كذا وكذا، الثالث أن يكون مجرورا أي يجب الوضوء من كذا أو كذا، فهذه هي الوجوه الممكنة بحسب العربية، وأما التعيين

638 قال في نصب الراية : قَوْلُهُ: رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: حِينَ عَدَّ الْأَحْدَاثَ أَوْ دَسْعَةً تَمْلَأُ الْفَمَ، قُلْتُ: غَرِيبٌ، وَأَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْخِلَافِيَّاتِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يُعَادُ الْوُضُوءُ مِنْ سَبْعٍ: مِنْ إِقْطَارِ الْبَوْلِ. وَالدَّمِ السَّائِلِ. وَالْقَيْءِ. وَمِنْ دَسْعَةً تَمْلَأُ الفم. ونوم المضجع. وَقَهْقَهَةِ الرَّجُلِ فِي الصَّلَاةِ. وَخُرُوجِ الدَّمِ"، انْتَهَى. وَضُعِّفَ، فَإِنَّ فِيهِ سَهْلَ بْنَ عَفَّانَ. وَالْجَارُودَ بْنَ يَزِيدَ وَهُمَا ضَعِيفَانِ. نصب الراية، 44/1

639 النساء، 92/4

فموقوف إلى حين الاطلاع على تمام الكلام، والدسعة الدفعة من القيء، يقال دسع الرجل إذا قاء ملاء الفم، وأصل الدسع الدفع، كذا في المغرب[640].

وإذا تعارضت الأخبار يُحمل ما رواه الشافعي ﷺ وهو أنه ﷺ قاء فلم يتوضأ **على القليل** والقرينة المشعرة بذلك ظاهر حال رسول الله ﷺ، لأن ملاء الفم نتيجة كثرة الأكل وذاك بمراحل عن هذا **وما رواه زفر رحمه الله** وهو قوله ﷺ القلس حدث **على الكثير**.

فقوله وإذا تعارضت الأخبار إلخ إشارة إلى أن القانون الكلي عند تعارض الاخبار أن يجتهد في الجمع والتوفيق بينهما، إذ الأصل في الأدلة هو الإعمال دون الإهمال، فلا جرم حملوا البعض على القليل والبعض على الكثير كما ذكره، ليكون جمعا بين الأدلة، وهذا حديث إجمالي تفصيله على ما تقرر في الأصول أنه إذا وقع التعارض بين النصين فهناك طرق منها: أن يجتهد في الجمع بينهما إن أمكن، إذ قد تقرر أن الأصل هو الأخذ والإعمال لا الترك والإهمال، ومنها أن يرجع إلى التاريخ؛ فإن علم التاريخ فإعمال المتأخر لازم إذ هو إذن ناسخ للمتقدم، ومنها أن ينظر إلى حالهما، فإن كان أحدهما محرِّما والآخر مبيحا، فالعبرة للمحرّم لقوله ﷺ:((ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال))[641].

ولقوله ﷺ:((دع ما يريبك إلى ما لا يريبك))[642] ولا يريبه جواز ترك هذا الفعل، إذ هو دائر بين الحل والحرمة وإنما يريبه جواز فعله، فوجب تركه ، ولأنه لو اعتبر المبيح لزم تكرار النسخ، ولأن في اعتبار المحرم أخذ بالناسخ

640 المغرب، 164/1

641 قال في المقاصد الحسنة : قال البيهقي : رواه جابر الجعفي عن الشعبي عن ابن مسعود ، وفيه ضعف وانقطاع ، وقيال الزين العراقي في تخريج منهاج الأصول : إنه لا أصل له . السخاوي، شمس الدين أبو الخير مُحَمَّد بن عبد الرحمن بن مُحَمَّد،(1497/902)، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق : مُحَمَّد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي ، بيروت، الطبعة الأولى ، 1985، 574/1

642 حديث حسن صحيح، الترمذي، 249/4

القطعي، وفي اعتبار المبيح أخذ بالناسخ الاحتمالي [81ب]، والأخذ،[643] بل هو مسند رواه أبو العالية مرسلا ومسندا إلى أبي موسى الأشعري ﷺ كذا في الأسرار، ولو سلّم فإرسال الصحابة مقبول بالإجماع، ولو سلّم فإرسال القرن الثاني والثالث حجة عندنا، كالمسند، ولو سلّم فلا بأس بالإرسال إذا عملت الصحابة بمضمونه، فإن قيل روى أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال:((لا وضوء إلا من صوت أو ريح))[644] فكيف يجب الوضوء من القهقهة، بل الخبران متعارضان، فكيف وجهه؟.

قلنا معناه والله ورسوله أعلم إن تردد قلبه في خروج شيء فلا وضوء عليه إلا بأحد الأمرين، لأن أسباب النقض كلها منحصرة فيه، فإنه ظاهر البطلان فإن من خرج من ذكره بول يجب عليه الوضوء إجماعا مع أنه لا صوت فيه هناك ولا ريح، والجواب عن الخامس أنه ليس في خبر الجهني ذكر المسجد، فلعله كانت هذه الصلاة في غير المسجد، ولو سلّم فيحتمل أن يراد بالركبة ما يوجب السقوط في الجملة مجازا أو تسامحا ومثله كثير، وأما أن القهقهة كيف تليق بأصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام خصوصا في الصلاة؛ فقد أجيب عنه بأن المصلين خلفه غير مخصوصة بأصحابه فلقد كان يصلي خلفه أعراب جهال ومنافقون أيضا، ألا يرى أن أعرابيا دخل المسجد ودعا وقال: اللهم ارحمني ومُحَمَّدا ولا ترحم معنا أحدا، فقال رسول الله ﷺ: لقد حجرت واسعا، ثم مال إلى ناحية المسجد فبال فيه فأمر رسول الله ﷺ بأن يصب عليه ذنوب من ماء[645]، فقوله **وبمثله يترك القياس** فيه وجوه:

643 هنا انقطاع واضح في النص، فحين كان يناقش مسائل تتعلق بالقيء نجده ينتقل انتقالا مخلا بالمعنى للحديث عن القهقهة بشكل يوحي أن الكلام الذي يقوله مرتبط بكلام قبله وهو غير موجود، ثم إن مقارنة النص الموجود بنص الهداية يوضح أن عددا من السمائل سقطت كمسألأة البلغم والدم والنوم والإغماء والجنون.وبقية النسخ نقلت عن النسخة الأصل بنفس النقص.

644 سبق تخريجه.

645عن أبي هريرة : أن أعرابيا دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه و سلم جالس فصلى قال ابن عبدة ركعتين ثم قال : اللهم ارحمني ومُحَمَّدا ولا ترحم معنا أحدا، فقال النبي صلى الله عليه و سلم : لقد تحجرت واسعا " ثم لم يلبث أن بال في ناحية المسجد فأسرع الناس إليه فنهاهم النبي صلى الله عليه و سلم وقال : " إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين صبوا عليه سجلا من ماء " أو قال " ذنوبا من ماء ". قال الشيخ الألباني : صحيح.سنن أبي داود،157/1

الأول أن معناه أنه بمثل الحديث الذي رواه كثيرون من الصحابة وعمل به كثيرون من أهل القدوة يترك القياس، فهو إذن إشارة إلى قوة رواية ودراية، الثاني أنه قد تقرر في الأصول أن الخبر الذي يرويه الخلفاء الراشدون وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمرو وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري وعائشة ضي الله عنهم أجمعين؛ حجة على الإطلاق ومقبول مطلقا سواء خالف القياس أو وافقه، فإن وافقه تأيد به وإن خالفه ترك القياس به، لأن هؤلاء معروفون بالرواية والفقه والدراية، فحديثهم حجة، وأحد رواة هذا الحديث أبو موسى ﷺ، وأحد آخذيه والعاملين به عليّ ﷺ وكفى بهما قدوة، فقوله وبمثله يترك القياس إذن معناه وبمثل الحديث الذي يرويه المعروفون بالفقاهة والتقدم في الاجتهاد، ويعمل به أمثال هؤلاء الثقات بترك القياس بلا نزاع.

الثالث أن المعنى وبمثل الحديث الذي يوافقه قياس ويخالفه قياس آخر بترك المخالف له، إذ قد تأيد بالقياس الأول وغلب على الثاني، فلا بأس بتركه به [82أ]، الرابع أن معناه وبمثل هذا الحديث الذي هو مرسل تارة ومسند أخرى يترك القياس لأن إرسال البعض قادح إذا كان مسندا، ولهذا قال الشافعي لا يقبل المرسل إلا أن يثبت اتصاله بطريق آخر، ولهذا قال: لا أقبل المرسل إلا مراسل سعيد بن المسيب[646] فإني قد تتبعتها فوجدتها مسانيد، الخامس أن معناه وبمثل هذا الحديث الذي أرسله الصحابة يترك القياس، إذ قد سبق أن مراسل هؤلاء مقبولة بالإجماع، وبالجملة فالمقصود بيان التفاوت بحسب ملاحظة الحيثيات المختلفة وإلا فالمقصود واحد، عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير.

والأثر المذكور ورد في صلاة مطلقة يعني أن المورد خاص **فيقتصر عليها** أي على الصلاة المطلقة التي هي المورد الخاص، فإن قيل قد تقرر في الأصول أن خصوصية السبب لا تقتضي خصوصية الحكم، فإن جُلَّ الآيات بل كلها أسبابها مخصوصة وأحكامها عامة فخصوص المورد ههنا لا يقتضي خصوص الحكم، قلنا المقصود أن هذا الحكم

646 سعيد بن المسيب،بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي، أبو محمد(713/94)، سيد التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة. جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع، وكان يعيش من التجارة بالزيت، لا يأخذ عطاءا. وكان أحفظ الناس لأحكام عمر ابن الخطاب وأقضيته، حتى سمي راوية عمر. توفي بالمدينة. الزركلي، الأعلام، 102/3

ثابت بخلاف القياس، وقد تقرر أن الحكم الذي ثبت بخلاف القياس فهو مقتصر على مورد النص فلا يقاس عليه غيره، والمورد هو الصلاة المخصوصة، فلا يتجاوز الحكم عنها إلى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة، هذا وللمخالف أن يقول أن هذا الحكم وإن كان مخالفا للقياس المذكور إلا أنه موافق للقياس الآخر، فلم لا يجوز تعدية الحكم باعتبار هذا القياس الموافق لاشتراك العلة بين هذه الصلاة وصلاة الجنازة؛ بل العلة ههنا أقوى إذ هو مقام الإقبال إلى ذي العظمة والكبرياء والجلال مع الاستشفاع للميت، فالقهقهة في مثل هذا المقام أقبح لورود النهي ههنا بخصوصه مع أنه إخلال بما يجب عليه من تذكر أمور الآخرة والتفكر في عواقب أمره فليتأمل.

فإن قيل النص المذكور ورد في صلاة الفرض بالجماعة فيجب أن لا تكون ناقضة في صلاة النفل وصلاة المنفرد، قلنا قد نبّهناك على أن الصلاة في النص مطلقة، والمراد بالمطلقة كاملة الأركان وهذا المعنى موجود في الثلاثة، وخصوصية المورد لا تقتضي خصوصية الحكم مع الاشتراك في العلة، والمراد بالصلاة المطلقة هي الصلاة التي هي مشتملة على الركوع والسجود، أي الصلاة الكاملة الأركان التي لا ينقص منها شيء، سمّاها مطلقة إذ الصلاة إذا أطلقت لا يتبادر الذهن منها إلا إليها ولا يذهب الوهم إلى مثل صلاة الجنازة وسجدة التلاوة، ولهذا قال في صلاة مطلقة ولم يقل في مطلق، للفرق البيّن بين مطلق الصلاة وبين قولنا الصلاة المطلقة، فإن الأول أعم كمطلق الأمر والأمر المطلق ومطلق المفعول والمفعول المطلق فليتأمل.

وقوله فيقتصر عليها أي يكتفى بها، في الصحاح: الاقتصار على الشيء الاكتفاء به[647]، وقصرت الشيء على كذا إذا لم تجاوز به إلى غيره انتهى، وكل من المعنيين قريب بالآخر والتفاوت قليل، لكن المذكور من الاقتصار لا من القصر هكذا ينبغي أن يفهم **والقهقهة ما يكون مسموعا له ولجيرانه** أي القهقهة صوت يسمعه نفسه وجيرانه **والضحك ما يكون مسموعا له دون جيرانه** أي صوت يسمعه نفسه ولا يسمعه جيرانه والتبسم ما لا يكون

647 الصحاح، 795/2

[82ب] مسموعا أصلا أي ليس فيه صوت مسموع وإنما تركه المصنف رحمه الله إذ هو بصدد بيان الأمور التي يترتب عليها الأحكام الشرعية، فأما التبسم فلا يبطل شيئا لا الوضوء ولا الصلاة، ولحديث جرير بن عبدالله ﷺ((ما رآني رسول الله عليه وسلم إلا تبسّم ولو في الصلاة))[648].

وروي أنه ﷺ تبسّم وهو في الصلاة فلما فرغ سُئل عن ذلك فقال أتاني جبريل عليه السلام فقال من صلى عليك مرة صلى الله عليه عشرا[649]كذا في المبسوط لشمس الأئمة السرخسي رحمه الله[650]، وههنا إشكال وهو أن الأثر المذكور صريح في أن القهقهة نوع من الضحك وأخص منه ومحمول عليه، وقد نبهناك عليه هناك، والتفسير الذي ذكره المصنف صريح في أن الضحك مباين للقهقهة ولا يصح الحمل بينهما لأنه اعتبر في القهقهة أن يكون مسموعا لجيرانه، واعتبر في الضحك أن لا يكون مسموعا لجيرانه وفي فتاوى قاضي خان: القهقهة ضحك له صوت مسموع بدت أسنانه أو لم تبد، والضحك ما تبدو أسنانه وليس له صوت وهو يبطل الصلاة لا الوضوء، هذا كلامه، وهو وإن كان جيدا من جهة أنه صريح في أن القهقهة نوع من الضحك وأخص منه ومحمول عليه، إلا أن قوله في تفسير الضحك وليس له صوت ليس بجيد، إذ لو لم يكن له صوت أصلا لكان تبسما وهو لا يبطل شيئا على ما عرفته آنفا، فتوجيه كلامه أن قوله له صوت مسموع في تفسير القهقهة مراده له صوت يسمعه جيرانه، إذ هو المتبادر إلى الذهن من الإطلاق، وإذا سمعه جاره فسماعه بنفسه حاصل بالطريق الأولى، وقوله وليس له صوت في تفسير الضحك أراد به أنه ليس له صوت يسمعه جيرانه بقرينة التقابل أي ليس له صوت يسمعه جيرانه ولكن له صوت يسمعه بنفسه، فيوافق ما ذكره المصنف إلا أن أصل الإشكال باق، والذي يتراآى في دفع هذا الإشكال عندي وجهان:

---

648 عن إسماعيل عن قيس قال سمعت جريرا يقول : ما رآني رسول الله صلى الله عليه و سلم منذ أسلمت إلا تبسم في وجهي. من غير زيادة ولو في الصلاة. البخاري، مُحَمَّد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الأدب المفرد،تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1989، 97/1

649 في الأدب المفرد : من صلّى عليّ واحدة صلى الله عليه عشرا، من غير زيادة " تبسّم وهو في الصلاة فلما فرغ سُئل عن ذلك". قال الشيخ الألباني: صحيح . الأدب المفرد، 224/1

650 المبسوط، 77/1

الأول أن قوله دون جيرانه يحمل على أن معناه أنه لا يلزم أن يسمعه جيرانه، فالضحك إذن أعم فيطابق الحديث ويطابق تصريح القوم أيضا، فإنهم متفقون على أن القهقهة ضحك، الثاني أن يقال الضحك له معنيان:[83أ] عام وخاص، فالعام هو الذي يكون له صوت يسمعه نفسه سواء يسمعه جيرانه أو لم يسمعوه، والخاص هو الذي يكون له صوت يسمعه نفسه ولا يسمعه غيره، فهو باعتبار المعنى الأعم مقسم ينقسم إلى القهقهة والضحك، وباعتبار المعنى الأخص قسم مندرج تحت القسم ونظيره لفظ العلم، فإن له استعمالين؛ عام وهو بهذا المعنى ينقسم إلى التصور والتصديق، وخاص، وهو بهذا المعنى اسم لأحد القسمين وهو التصديق، نص عليه ابن الحاجب في مختصره فقال: العلم ضربان علم بمفرد، ويسمّى تصورا ومعرفة، وعلم بنسبة ويسّمى تصديقا وعلما، فقوله دون جيرانه؛ أي يكون مسموعا له لا لجيرانه، فهو حال من ضمير مسموعا، أي يسمعه هو متجاوزا جيرانه، فهو مجاز في الدرجة الثالثة، فهو وإن كان ههنا بمعنى متجاوزا إلا أن فتحته حركة كانت هي عليها في أول الوهلة، "حين" ظرفا فلا يدخله التنوين ولا يدخله من حروف الجر إلا مِن، فيصير إذا مجرورا، والجيران جمع جار، نحو عيدان جمع عود وصنوان جمع صنو.

وهو على ما قيل يفسد الصلاة دون الوضوء إشارة إلى ما ذكروه في الفتاوى من أن الضحك في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لا ينقض الوضوء ولكن ينقض الصلاة، وإنما ينقض الوضوء إذا كان بحال يسمع صوته، سواء بدت أسنانه أو لم تبد، وقال شمس الأئمة الحلواني أنه إذا ضحك حتى بدت نواجذه ومنعه من القراءة فهو حدث، كذا في الخلاصة في فتاوى قاضي خان الضحك يبطل الصلاة لا الوضوء، فقوله على ما قيل أي يفسد الصلاة بناء على قولهم، فهو مفعول له لقوله يفسد، وفيه إشارة خفية إلى ضعف هذا الإطلاق، يعني أن فيه ضربا من الاضطراب، فقوله "على" متعلق بمحذوف هو مفعول له كما قدرناه، وما مصدرية، أي بناء على قولهم[651].

651 وقد أشرنا إليه من نقل كلام الخلاصة وقاضي خان فليفهم من فيه فطانة .(حاشية المصنف)

والدابة التي تخرج من الدبر بشيء **ناقض** للوضوء مبطل له **فإن خرجت الدابة من رأس الجرح أو سقط اللحم منه لا ينقض** فقوله "تخرج" هذه الجملة صفة للدابة على نمط قوله تعالى:﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾[652]، أو الموصول محذوف كما أشرنا إليه، والجملة صلته على نمط قول المتنبي: "بئس الليالي سهرت من طربي"، وقوله "على" حذف موصوفه كما أشرنا على نمط قولهم: "الخمر مثمول" [83ب] والكلمة مفرد، وقوله لا ينقض جزاء للشرط المذكور وترك الفاء في الجزاء، إذ قد تقرر أن الجزاء إذا (كان)[653]مضارعا مثبتا أو منفيا بلا فالوجهان، قال الله تعالى:﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ﴾[654] وقال عزّ قوله:﴿فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾[655].

والمراد بالدابة الدودة تفسير للفظ الدابة الواقعة في لفظ مُحَمَّد رحمه الله في الجامع الصغير، وقد كثرت كلمة القوم وآراؤهم في هذا التفسير ههنا:

فمنهم من يقول فائدة هذا التفسير أن الدابة اسم لما يدبُّ على وجه الأرض، فلو لم يفسّرها بها لتوهّم أن المراد بالدابة هي التي تدخل من الذبان في الجرح ثم يخرج، فأما التي نشأت فيه فخروجها كخروج الدم فينتقض بها الوضوء في غير السبيلين كما إذا خرجت من السبيلين، ومنهم من يقول فائدته أن الذباب إن طار في الدبر ودخل ثم خرج لا ينتقض به الوضوء، ومنهم من يقول فائدته هي دفع تشنيع البعض بأن الدابة هي الفرس والحمار وأمثالهما وهي كيف تخرج من الدبر أو من رأس الجرح، واعترض صاحب هذا الوجه على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة بأنه غلط ومنشأه التقليد، وذلك لأن الذباب الداخل في الدبر إذا خرج عنه لا يخلو عن قليل بلل، والقليل في السبيلين حدث بالإجماع، هذه هي الكلمات الدائرة بين هؤلاء الشروح، وها أنا أقدم إليك أولا ما هو حقيقة المسألة في هذا المقام ثم نشتغل ثانيا ببيان حال هؤلاء الكلمات صحة وفسادا، فنقول وبالله التوفيق وبيده أزمّة التحقيق:

---

652 الجمعة، 5/62

653 ر : - .

654 فاطر، 14/35

655 الجن، 13/72

الدابة التي تخرج من الدبر نوعان، الأول أن يحصل من هناك ولم يدخل فيه من خارج، الثاني أن لا يكون كذلك بل يدخل فيه من الخارج ثم يخرج عنه، ولا نزاع لأحد في أن النوع الأول إذا خرج فهو بعينه نجس، إذ هي تتولد من العَذِرة، فخروجها كخروج العَذِرة، نص عليه شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في الجامع الصغير[656]، وظاهر كلامهم مشعر بأن الدابة التي تحصل من الجرح ومولد من هناك ثم يخرج منه ليست بنجسة، إذ هي تتولد من الدم كما أن كل حيوان كذلك، وأما النوع الثاني من نوعي الدودة ففيه تفصيل؛ وهو أنه [84أ] إذا خرجت فإن كان معها بلّة فهي ناقضة وإن خرجت من غير بلّة فلا تنقض، وأما أنه هل يمكن أن الخروج بلا بلّة فلا جزم بذلك رواية ودراية، أما الدراية فظاهر؛ إذ العقل لا يمنع خروجها بلا بلّة بل العقل يجوّز الأمرين، وإن كان الظاهر الغالب أحدهما، وأما الرواية فلأنه قد صرّح في المحيط[657] بأنه إذا دخل عودا في دبره وطرفه بيده فالمعتبر هناك البلّة، إن لم تكن البلّة فلا وضوء عليه، وأما المصنف رحمه الله فظاهر كلامه مشعر بأنه جازم بأنها لا تخلو عن بلّة، وكذا كلام الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[658] حيث قال: ولأن الدابة التي تخرج من الدبر لا تخلو عن قليل بلّة[659]، وإذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنه إن أريد بالدابة ههنا النوع الأول فهو غير صحيح؛ لأن كلام المصنف رحمه الله في بيان العلة الفارقة غير منطبق عليه حيث قال:

وهذا لأن النجس ما عليها أي لا نفسها يعني أن عينها ليست بنجسة، صرّحت به الشروح أيضا واعترفت به **وذلك** أي ما عليها **قليل وهو حدث** أي ناقض **في السبيلين دون غيرهما** إذ قد سبق أن القليل والكثير في السبيلين سواء بخلاف غيرهما، فإن القليل هناك غير ناقض، فقوله: وهذا أي تفاوت الحكم في الدبر وغيره حيث نقض في الأول ولم ينقض في الثاني مبنيّ على هذه العلة، وأما قوله لأن النجس ما عليها فهو مفيد للحصر يعني أن النجاسة مقصورة

656 نقله صاحب النهاية رحمه الله(حاشية المصنف)

657 نقل كلامه صاحب النهاية ههنا(حاشية المصنف)

658 نقل كلامه صاحب النهاية ههنا(حاشية المصنف)

659 المبسوط، 83/1

على ما عليها، وأما هي بنفسها فهي طاهرة، والدليل على ذلك أمران: الأول أن المبتدأ معرّف بلام الجنس فيكون مقصورا على الخبر، الثاني أن كلام المصنف ينادى عليه بصوت رفيع، لأن مدلول الكلام أن القليل إنما هو ما عليها حتى لو كان هي بنفسها أيضا نجسة متضمنة إلى نجاسة ما عليها، فالنجس ليس بقليل، فيكون ناقضا في غير السبيلين أيضا، وبهذا أي بما ذكرنا من أن كلام المصنف رحمه الله لا ينطبق، ظهر فساد الوجهين الأولين الذين ذكرهما صاحب النهاية في بيان فائدة هذا التفسير على ما مرّ تفصيلهما فليتأمل، حتى يظهر كيف يفسدان وكذا ظهر عليك فساد الاعتراض على الوجه الثاني بأنه غلط، ويتبيّن عندك أن الغلط إنما هو من جانب المعترض إذ هو من قلّة بضاعته جزم بما جزم فليفهم، وإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن كلام المصنف رحمه الله في نفسه مع قطع النظر عن كلام الشروح غير صحيح، لأنه فسّر الدابة بالدودة وتفسيره هذا قطع بأمرين، الأول الجزم بأن المراد بالدابة هو النوع الأول وهو الذي يتولد هناك ويحصل منه وحينئذ [84ب] لا ينطبق عليه.

قوله "لأن النجس ما عليها" لأن هذا النوع من الدابة نجسة ، والمصنف نفى النجاسة عن عين الدابة وقصرها على ما عليها فيتنافيان، الثاني أنه قطع لاحتمال تناول الدابة لمثل الذباب الداخل فيه من خارج، إذ الدودة لا تدخل فيه من الخارج أصلا بل إن خرجت الدودة فهي متولدة هناك وناشئة منه، والمحتمل لطهارة عين الخارج إنما هو مثل الذباب الداخل فيه من خارج لا الدودة نفسها، فالتعليل والتفسير يتنافيان قطعا، فتفسيره هذا لا يورث إلا حيرة واختلافا في الكلام ولا يزيد إلا شبهة وتعمية في المرام، فإن قيل قد تبين من هذه البراهين الساطعة أن كلام الشروح والمتون جله بل كله في غاية الإشكال والاختلال فهل عندكم في حل المقام ما تنشرح به الصدور وتطمئن به القلوب وتفرح به الأفهام، قلنا نعم والله أعلم؛ لما كان المتبادر إلى الأفهام من لفظ الدابة حيوانات لا يتصور وجودها ههنا وكان ما ذكره في بادي الرأي الاستبعاد، حاول المصنف رحمه الله قطع هذا الاستبعاد، ففسّر الدابة بالدودة وأراد به

مثل الدودة مما يتصور وجوده ههنا فيتناول مثل الذباب، وهو الذي يدخل فيه من خارج ومثل الدودة وهو الذي يحصل من الداخل، والتعليل إنما هو بالنسبة إلى النوع الأول دون الثاني.

وأما التعليل في الثاني فهو متروك تركه لظهوره، إذ الخارج إذا كان ناقصا بمجرد بلّه مع طهارة عينه كان ما هو نجس بعينه ناقضا بالطريق الأولى، وهذا ظاهر لا يخفى، فقوله والمراد بالدابة الدودة محمول على حذف المضاف أي مثل الدودة مما يتصور وجوده فيما نحن فيه فليتأمل؛ فإنه من معارك الأقوام ومزالق الأقدام عبر الكل عليه ولم ينتبه له أحد من الأنام.

وههنا إشكال من وجوه، الأول وهو المشهور ههنا أن هذا ينافي ما سبق من القاعدة الكلية؛ كل ما ليس بحدث ليس بنجس، لأن ما عليها قليل نجس مع أنه ليس بحدث، فأثبت ههنا النجس ونفى كونه حدثا، الثاني أن قوله لأن النجس ما عليها، جزم بأن ما يخرج لا يخرج إلا ببلّة، وقد سبق أنه غير لازم كما صرّح به صاحب المحيط وغيره، الثالث أن كلامه هذا [85أ] يدل على أن الدابة الخارجة إن كانت نجسة لم يكن قليلا وكان حدثا في غير السبيلين أيضا، وأجيب عن الأول بوجوه، الأول أن هذا مبني على قول مُحَمَّد رحمه الله وما سبق مبني على قول أبي يوسف.

الثاني أن معناه أن النجس لو كان لكان ما عليها من البلّة، الثالث أنه أراد بالنجس ههنا النجس اللغوي لا الشرعي يعني أن النجس اللغوي قليل وهذا القليل حدث في السبيلين دون غيرهما، هذه هي الأجوبة الدائرة على ألسنتهم في هذا المقام والكل ليس بجيد، أما الأول فلوجهين، أحدهما أن المصنف رحمه الله قد صرّح فيما سبق بأن خلافها أي خلاف هذه القاعدة ليس بصحيح، فتكون هذه المسألة مبنية على دليل غير صحيح، والمبني على غير الصحيح أولى بأن يكون غير صحيح، مع أن هذه المسألة صحيحة معمولة والفتوى عليها، قال في الخلاصة: خرج من

دبره دودة انتقض الوضوء فإن سقطت من الجرح لا ينتقض وفي الخارج من الجرح الذي يقال له ريشة لا ينقض الوضوء انتهى.

وبالجملة فالفتاوى وكتب القوم ناطقة لصحة هذه المسألة، وثانيهما أن كلام الجامع الصغير صريح في أن هذه القاعدة إجماعيه اتفاقية لا خلاف لأحد فيها، فإن بنى الكلام على هذه الرواية فلا مجال لهذا الجواب أصلا، وإن بنى على رواية المصنف فقد تبين فساده، وأما الثاني فلأن مراده إن كان أنه لا نجس فلا حدث كما هو القانون في القياس الاستثنائي فهذا ليس بصحيح؛ إذ قد سبق رواية المحيط أنه إذا لم يكن هناك بلّة فلا وضوء عليه، وإن كان مراده أن النجاسة ههنا موجودة كان ارتكاب ما ارتكبه ضائعا لا طائل تحته، وأما الثالث فلأنه لا فرق بين النجس اللغوي والنجس الشرعي، إذ المعنى في كل منهما ما لا يكون ظاهرا قال جار الله نجس الشيء بليد شد خبرا أورده في باب علم، وفي الصحاح: نجس الشيء بالكسر ينجس نجسا فهو نجس[660]، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[661] انتهى.

ثم إنهم يصرّحون بأن النجس بفتح الجيم مصدر حتى أنهم يقدرون في الآية المذكورة مضافا، أي المشركون ذو نجس وبهذا المعنى يشعر كلام الصحاح أيضا كما سمعته آنفا، قال جار الله في المقدمة في باب علم: نجس الماء ينجس ونجس ينجس نجاسة فهو نجِس ونَجَس، هذا كلامه وهو مشعر بأن المصدر لفظ النجاسة فقط، وأما النجس بكسر الجيم وفتحها، فمعنى أحدهما عين النجاسة ومعنى الآخر ما لا يكون طاهرا، ويوافقه كلام صدر الشريعة في شرح الوقاية حيث قال في قوله إن كان نجسا إلى ما يطهر الرواية، النجَس بفتح الجيم وهو عين النجاسة وأما بكسر الجيم فما لا يكون طاهرا ، هذا في اصطلاح الفقهاء، وأما في اللغة فيقال نجس الشيء ينجس فهو نجس ونجس هذا كلامه وليس بجيد، لأن مقصوده بيان التفاوت بين اللغة والاصطلاح، والذي ذكره يفيد الاتحاد لا التغاير، بل الصواب أن يقال: وأما في اللغة فيقال نجس الشيء ينجس نجسا فهو نجس كما قاله الجوهري ليظهر أن النجس بفتح الجيم مصدر

660 الصحاح،981/3

661 التوبة، 82/9

فيظهر التفاوت بينه وبين الاصطلاح، فإن قلت كلام الجوهري نجسا يحتمل فتح الجيم وكسرها فبأي دليل يعرف أنه بفتح الجيم، قلت بما ذكره صاحب الكواسي في قوله تعالى:﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[662] من أن النجاسة مصدر ؛ فليفهم.

والجواب عن الإشكال الثاني أن الجزم مبني على أنه هو الظاهر الغلاب كما نطق به كلام شمس الأئمة، وقد سمعته، وعن الثالث أن المفهموم هذا ليس بقادح فيما نحن فيه فليكن كذلك ولا يلزم منه محذور [85ب]، **فأشبه** أي أشبه ما على الدودة من النجس **الجشاء** في غير السبيلين **والفساء** في السبيلين، ففي الكلام نشر على غير ترتيب اللّف، وكأنه ترك الترتيب ليقع المتعلّق تحت المتعَلّق في النشر واعتمادا على ظهور المقصود، الجشاء هو الريح الخارجة من الجوف من طريق الفم، ويقال له بالفارسية آروغ، والفساء هي الريح الخارجة من الدبر بلا صوت، واعلم أنهم اختلفوا في أن الريح عينها نجسة أو نجاستها مستفادة من مرورها على النجاسة، وثمرة الخلاف تظهر في حق من له سراويل مبتلة وخرج من دبره ريح، فمن قال إن عينها نجسة يقول إن السراويل صار نجسا، ومن قال إن عينها طاهرة ونجاستها مستفادة من المرور على النجاسة يقول أنه لا يتنجس السراويل كما لو مرّت الريح بنجاسة ثم مرّت على ثوب مبتل فإنه لا يتنجس الثوب كذا ذكره الإمام التمرتاشي[663] رحمه الله وغيره.

بخلاف الريح الخارجة من القبل أي هي ليست بناقضة، يريد به قُبل النساء ولهذا ذكر الذكر بقوله **والذكر لأنها** أي هذه الريح **لا تنبعث عن محل النجاسة حتى لو كانت المرأة مفضاة يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر** المفضاة هي التي اتحد سبيلاها، وبعبارة أخرى هي التي صار مسلك حيضها وغائطها واحدا، وضمير كانت للمرأة المفهومة من الكلام بقرينة ذكر القُبل المقابل لذِكر الذكّر، والتأنيث باعتبار الخبر أو باعتبار المفهوم نفسه،

662 التوبة، 28/9

663 التمرتاشي، أحمد بن إسماعيل بن محمّد بن آيدغمش، أبو العباس، ظهير الدين ابن أبي ثابت،(1214/610)،عالم بالحديث، حنفي، كان مفتي خوارزم. نسبته إلى تمرتاش، صنف : شرح الجامع الصغير، والفرائض والتراويح . الزركلي، الأعلام، 97/1

وتعليل الاستحباب بالاحتمال رمز خفي إلى دفع شبهة مقدرة، وهي أن القياس أن يكون الوضوء واجبا لا مستحبا، إذ الاحتياط في ذلك، ووجه الدفع أن طهارتها كانت ثابتة بيقين، وقد تقرر أن اليقين لا يزول إلا بمثله، فالسابق كان ثابتا محققا واللاحق محتمل مشكوك، فلا يبطل السابق بهذا اللاحق ، كالمتوضئ إذا شكّ أنه أحدث فإنه لا يجب عليه الوضوء كذا هذا ، ولهذا أي ولتقرُّر هذه القاعدة الممضاة ذكر في الفتاوى الظهيرة في حق المفضاة أنه إذا طلّقها زوجها ثلاثا وتزوجت بزوج آخر ودخل بها الزوج الثاني لا تحل للزوج الأول بمجرد الدخول ما لم تحبل، إذ الحرمة كانت سابقة ثابتة بيقين فلا يرتفع بالمشكوك الذي هو الدخول في الفرج، إلا أنها لما حبلت زالت هذه الشبهة [86أ].

فإن قُشِرَت نفِطة أي أزيل قشرها، من قبيل قولهم جلدت البعير وقردته يريدون به السلب والنزع، ومنه قولهم هذا مقشّر أي مُزال قشره، وإلا فالمقشّر على المفهوم الظاهر معناه ذات القشر، لا ما أزيل قشره وهو ظاهر، والنفطة القرحة التي امتلأت وحان أن يزول قشره، **فسال منها** بعد إزالة قشرها **ماء أو صديدا أو غيره** وهو الدم **إن سال عن رأس الجرح** بنفسه **ينقض** الوضوء وإن لم يسل بنفسه **لا ينقض** الوضوء **وقال زفر رحمه الله ينقض في الوجهين وقال الشافعي** ﷺ **لا ينقض في الوجهين وهي مسألة الخارج من غير السبيلين** على النزاع المشهور المعلوم على التفصيل، فعندنا ينقض وعنده لا ينقض ، وقد سبق تفصيله، و**هذه الجملة** الخارجة من النفطة وهي الماء والصديد والدم كلها **نجسة لأن الدم ينضج فيصير قيحا ثم يزداد نضجا فيصير صديدا** الصديد بالفارسية زرداب والقيح بالفارسية ريم **ثم يصير ماء**، وهذه كلها نجسة ، وفي كلامه تنبيه بل تصريح بأن الماء الخارج من القرحة نجس وأنه ناقض للوضوء، ثم في كلامه إشارة إلى أن الماء النجس الناقض إنما هو الماء الذي يحصل هناك بالتدريج على النمط الذي اعتبره، أما إذا كان ماؤها داخلا فيها من خارج ثم خرج فإنه لا ينقض الوضوء، قال في الخلاصة: جرح ليس فيه شيء من الدم أو القيح دخل صاحبه الحمام فدخل الماء الجرحَ فعصر الجرح فخرج منه الماء وسال لا ينقض، وعلى هذا لو انغمس في الماء أو استُعِط فدخل الماء رأسه ثم مكث فيه ما مكث ثم سال من أذنه أو أنفه لا ينقض وضوءه انتهى.

هذا أي هذا الذي ذكرنا من أن ما يخرج من النفطة ينقض الوضوء إنما هو **إذا قشّرها فخرج** ما خرج **بنفسه أما إذا عصرها فخرج بعصره لا ينقض لأنه مخرج وليس بخارج** إشارة إلى ما هو المذهب عندنا من الفرق بين المخرَج والخارج، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في المبسوط: حاصل المذهب أن الدم إذا سال بقوة نفسه حتى انحدر انتقض منه الوضوء، وإن لم ينحدر لكنه علا فصار أكبر [86ب] من رأس الجرح لم تنتقض به الطهارة، إلا في رواية شاذة عن مُحَمَّد انتهى[664].

وههنا أمران مهمان لا بد أن نشير إليهما إشارة على وجه الاختصار، الأول أن كل ما مسته النار هل ينقض الوضوء أم لا، الثاني أن الكلام الفاحش هل ينقض الوضوء أم لا، أما الأول فتحقيقه أن فيه أحاديث من رسول الله ﷺ، منها ما رواه أبو هريرة ﷺ، عنه ﷺ:((توضأوا مما مسته النار))[665] ومنها ((توضأوا من لحوم الإبل ولا توضأوا من لحوم الغنم))[666] كذا في المبسوط، ومنها ما روى أنه ﷺ سُأل أيتوضأ من لحوم الإبل قال نعم[667]، وفي المبسوط ولا وضوء في شيء من الأطعمة ما مسته النار وما لم تمسسه سواء، وأصحاب الظواهر يوجبون الوضوء مما مسته النار، ومنهم من أوجب الوضوء من لحم الإبل خاصة [668]للحديث الثاني، هذا كلامه، ثم قال: ولنا حديث أبي بكر الصديق أن النبي ﷺ أكل من كتف شاة ثم صلّى ولم يتوضأ[669]، وقال جابر ﷺ: توضأ رسول الله ﷺ فلما قام ليخرج رأى عَرقاً في يد بعض صبيانه فأكل منه ثم صلى ولم يتوضأ[671670]، وحديث أبي هريرة ﷺ ضعيف ردّه ابن عباس رضي الله عنهما، فقال: لسنا نتوضأ بالحميم[672].

---

664 المبسوط، 77/1

665 المعجم الكبير للطبراني، 237/23

666 المرجع السابق، 164/7

667 لم أجده بهذا اللفظ

668 المبسوط، 79/1

669 لم أجد رواية لأبي بكر لهذا الحديث، ورواه غيره من الصحابة كابن عباس وأبي سعيد الخدري وأم سلمة. المجم الكبير للطبراني، 411/23

670 العرق بفتح العين وسكون الراء العظم الذي عليه لحم والذي لا لحم عليه وقيل الذي أخذ أكثرها عليه وبقي عليه شيء يسير ومنه حديث جابر ﷺ رأى عرقا كذا في المغرب بهذه العبارة(حاشية المصنف)

ولو ثبت فالمراد منه غسل اليد بدليل حديث عكراش أنه قال: أخذ رسول الله ﷺ بيدي فأدخلني بيت أم سلمة ﵂؛ فأتينا بقصعة كثيرة الثريد والوذر فجعلت آكل من كل جانب فقال كل ما يليك فإن الطعام واحد، ثم أتينا بطبق من رطب فجعلت آكل ما يليني فقال أجِل يدك، فإن الرطب ألوان ثم أتى بماء فغسل يديه فقال هذا هو الوضوء مما مسته النار[674][673]، ولهذا فصل في رواية بين لحم الإبل وغيره لأن للحم الإبل من اللزوجة ما ليس لغيره[675]، هذا كله كلام المبسوط لشمس الأئمة السرخسي، وأما مذهب الشافعي ﵁ في ذلك فهو أن له فيه قولين: قديم وهو أنه يجب الوضوء من لحم الجزور خاصة [87أ]، وجديد وهو أنه لا وضوء مما مسته النار، ويقولون أي أصحاب الشافعي ﵁ أن الحديث الثالث منسوخ بدليل رواية جابر ﵁ أنه قال: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مسته النار[676]، أو الوضوء والتوضي محمول على غسل اليد والفم، بدليل الرواية المذكور آنفا رواية عكراش ﵁، والعجب من الإمام النووي رحمه الله أنه مع هذه الأجوبة الشافية قال هذا القول القديم، وإن كان شاذا في المذهب إلا أنه قوي من جهة الدليل، لأن فيه حديثين صحيحين ليس عنهما جواب شاف انتهى.

---

671 لم أجده.

672 عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : توضأوا مما غيرت النار، فقال ابن عباس : أتوضأ من الحميم، فقال له : يا ابن أخي : إذا سمعت عن رسول الله ﷺ حديثا فلا تضرب له الأمثال. قال الشيخ الألباني : حسن دون " توضؤوا". سنن ابن ماجه، 163/1

673 قوله عكراش هكذا وقع في المبسوط وهكذا صحيحه في المغرب أيضا إلا أنه قال في المغرب عكراش فأتينا بحفنة كثيرة الوذر والوذر جمع وذرة وهي القطعة من اللحم هذه عبارته في باب الواو مع الذال

674 حدثنا محمد بن بشار حدثنا العلاء بن الفضل بن عبد الملك بن أبي سوية أبو الهذيل حدثنا عبيد الله بن عكراش عن أبيه عكراش بن ذؤيب قال : بعثني بنو مرة بنعبيد بصدقات أموالهم إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقدمت عليه المدينة فوجدته جالسا بين المهاجرين والأنصار قال : ثم أخذ بيدي فانطلق بي إلى بيت أم سلمة فقال : هلمن طعام ؟ فأتينا بجفنة كثيرة الثريد والوذر وأقبلنا نأكل منها فخبطت بيدي من نواحيها وأكل رسول الله صلى الله عليه و سلم من بين يديه فقبض بيده اليسرى على يدي اليمنى ثمقال : يا عكراش كل من موضع واحد فإنه طعام واحد ثم أتينا بطبق فيه ألوان الرطب أو من ألوان الرطب عبيد الله شك قال : فجعلت آكل من بين يدي وجالت يد رسول الله صلىالله عليه و سلم في الطبق وقال : يا عكراش كل من حيث شئت فإنه غير لون واحد ثم أتينا بماء فغسل رسول الله صلى الله عليه و سلم يديه ومسح ببلل كفيه وجهه وذراعيه ورأسهوقال : يا عكراش هذا الوضوء مما غيرت النار. قال أبو عيسى : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث العلاء بن الفضل وقد تفرد العلاء بهذا الحديث ولا نعرف لعكراش عن النبي صلى الله عليه و سلم إلا هذا الحديث. سنن الترمذي، 283/4

675 المبسوط، 80/1

676 أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كَانَ آخِرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرْكَ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ. سنن النسائي، 108/1

وقد صحّت الرواية الأخرى أن ابن عباس لما سمع أبا هريرة ﷺ روى "توضأوا مما مسته النار" قال له لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه"[677]، وأما الأمر الثاني من الأمرين المهمّين فتحقيقه أن مثله لا ينقض الوضوء، قال شمس الأئمة السرخسي في المبسوط: ولا ينقض الكلام الفاحش الوضوء لحديث ابن عباس رضي الله عنهما "الوضوء مما خرج"[678]أي الخارج النجس، ولأنه لا كلام أفحش من الردة، والمتوضئ إذا ارتد نعوذ بالله من ذلك ثم أسلم فهو على وضوئه[679].

والذي يُروى من عائشة ﷺ أنها قالت للمتسابين: إن بعض ما أنتم فيه شرّ من الحدث فجددوا الوضوء[680]، محمول على أن هذا الأمر للاستحباب ليكون الوضوء على الوضوء مكفّرا لذنبهما، هذا كلام المبسوط، ولا يخفى أن تمسّكه بحديث ابن عباس ﷺ ضعيف، إذ هو متروك الظاهر بدليل وجوب التوضي من القهقهة على ما سبق تفصيله فلا يصلح للاستدلال، وكذا المباشرة الفاحشة عندنا من نواقض الوضوء مع أنه ليس هناك خارج نجس، والمباشرة الفاحشة هي أن تمسّ بطنه بطنها وفرجه فرجها سواء كان من القبل أو من الدبر، كذا في الخلاصة، والأوضح ما ذكره في فتاوى قاضي خان من أن المباشرة الفاحشة أن يباشرها متجردين وانتشرت آلته ولاقى فرجه فرجها، وقال مُحَمَّد: هي لا تنقض الوضوء مالم يعلم بالخروج، وأما مس المرأة والذكر فكل منهما لا ينقض الوضوء عندنا، وعند الشافعي ينقض استدلالا في الأولى بظاهر الآية ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾[681]، والجواب أن المراد الجماع، وردّ بأنه قد صحّت الرواية عن ابن عمر ﷺ وغيره يفسّره بمسّ اليد، وفي الثاني بقوله ﷺ: ((من مسّ ذكره فليتوضأ))[682].

---

677 لم أجده بهذا اللفظ، وإنما بألفاظ قريبة منه كما مرّ آنفا.

678 حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ حُصَيْنٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ وَثَّابٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: الْوُضُوءُ مِمَّا خَرَجَ، وَلَيْسَ مِمَّا دَخَلَ، وَلَا مِمَّا أُوطِيءَ.بن أبي شيبة، عبدالله بن مُحَمَّد بن أبي إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، (850/235)، مصنف بن أبي شيبة، المحقق : كمال يوسف الحوت،مكتبة الرشيد، الرياض، الطبعة الأولى، 1904، 52/1

679 المبسوط، 79/1

680 رواه البيهقي في شعب الإيمان ولكن ليس عن عائشة، وإنما هكذا :أخبرنا حمزة نا عبد الله بن جعفر نا علي بن حجر نا إسماعيل بن علية عن أيوب بن سيرين : أن شيخا من الأنصار كان يمر بمجلس لهم فيقول أعيدوا الوضوء فإن بعض ما تقولون شر من الحدث. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين،(1066/458) شعب الإيمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410، 302/5

681 النساء، 43/4

682 قال الشيخ الألباني : صحيح، سنن أبي داود، 95/1

فصل في الغسل:

هذا هو الطهارة الكبرى، فإن الحدث كما ينقسم إلى القسمين؛ الأصغر وهو نواقض الوضوء، والأكبر وهو الجناية كذلك مزيلاهما وهو الطهارة؛ ينقسم إلى قسمين طهارة صغرى وهو الوضوء، وطهارة كبرى وهو الغسل، وإنما قدم المصنف رحمه الله الأصغرين على الأكبرين لوجوه:

الأول؛ أن قانون الترتيب ومقتضى البلاغة [87ب] أن يقدّم من الأمور الأمر الذي يكون الاعتناء بشأنه أوفر والاهتمام ببيانه أوفى، والوضوء بالنسبة إلى الغسل كذلك لشدة الاحتياج إليه فوق الاحتياج إلى الغسل، ألا يرى أن كل مكلف يحتاج إليه في كل يوم وليلة غير مرة، بخلاف الغسل فإن الاحتياج إليه إنما هو في بعض الأحيان، الثاني؛ أن الغسل بمنزلة الكل بالنسبة إلى الوضوء، لأن محله كل البدن ومحل الوضوء بعض البدن والجزء مقدّم على الكل فكذا ما هو بمنزلته، الثالث؛ أن فيه اقتفاء بالترتيب الإلهي فافتح عين قلبك وانظر فيه، الرابع؛ أن الوضوء متعلق [بالحدث الأصغر والغسل متعلق بالحدث الأكبر والأصغر مقدم على الأكبر فكذا ما هو متعلق به][683]، الخامس؛ أن الجماع أقصى اللذات الجسمانية وأعلاها، والغسل أقصى الطهارات الجسمانية وأقواها، بخلاف الوضوء ومتعلقاتها فإنها ليست بهذه المثابة والنهاية متأخرة عن سوابقها.

وأما أن الجنابة شرط أو سبب كالحدث بالنسبة إلى الوضوء ففيه اختلاف بين أئمة الأصول، وتحقيقه هناك، لكن ينبغي أن يعلم أن من قال الحدث سبب؛ أراد به أنه سبب لوجوبه لا لنفيه ،فلا معنى للاعتراض عليه بأنه رافع له فكيف يكون سببا وإنهما لا يجتمعان، وأما أنه أي نكتة في ذكر كلمة "إذا" في جانب الوضوء وذكر كلمة "إن" في

683 ع: -

جانب الغسل في الآية الإلهية فجوابه أن هذا مبني على أن الوضوء كثير الدوران بخلاف الجنابة، فإنها ليست بهذه المثابة، وكلمة "إذا" تذكر في الأمور الكائنة، وكلمة "إن" تذكر في الأمور الدائرة بين أن يكون وبين أن لا يكون، كذا في النهاية، والأوجه أن يقال القيام إلى الصلاة أمر مأمور به والجنابة أمر محظور، فقضية الحكمة قاضية باستعمال "إذا" في الأول، يعني ينبغي أن يتحقق إليه، وباستعمال "إن" في الثاني يعني ينبغي أن لا يكون محقّق الوجود البتة.

وههنا نكتة أخرى وهي أن الصلاة حضور مع الله عزوجل واستغراق في شهوده وغيبه عمّا سواه، فالصلاة صورة نهاية الشهود في الله، والجنابة أثر مترتب على صورة نهاية الغيبة والغفلة عن الله [88أ]، فقضية المناسبة إذن قاضية بذكر "إذا" في الأول و"إن" في الثاني، فقوله فصل في الغسل مبتدأ إذ هو نكرة موصوفة خبره محذوف، أي فصل موصوف بكون في الغسل من الطهارات، ويجوز أن يكون المذكور خبر مبتدأ محذوف، أي هذا فصل في الغسل، يعني ما مضى كان فصلا في الوضوء وما يتعلق به، وهذا فصل في الغسل وما يتعلق به، وإنما سمّي هذا فصلا إشعارا بانفصاله عمّا قبله، ووجه الانفصال ظاهر؛ وهو أن ما سبق كان لبيان الطهارة الصغرى، وهذا موضوع لبيان الطهارة الكبرى وهما نوعان متباينان.

فروض الغسل

وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق وغسل سائر البدن الواو في قوله "وفرض الغسل" واو الحكاية على تقدير نقل العبارة ولتزيين اللفظ وتحسينه على ما صرّح به إمام الحرمين رحمه الله وغيره، وللاستئناف على ما ذكره النحاة ولإيهام تكثير المعنى بتكثير اللفظ على ما ذكره أرباب البيان، وقوله "وغسل سائر البدن" أي غسل باقي البدن وغير هذين العضوين وهما الفم والأنف اللذان يُشعِر بذكرهما ذكر المضمضة، والاستنشاق مأخوذ من السّور وهو بقية

الماء في الإناء، نص عليه الإمام المرزوقي رحمه الله، وأما جعله بمعنى الجميع كما ذهب إليه بعضهم فغلط، نص عليه الحريري[684] في كتابه المسمّى بدرّة الغَوّاص في غلط الخواص.

وعندي أن من فسّره بالجميع إن أراد به بيان حاصل المعنى فلا يرد عليه اعتراض، وأعاد الظاهر مع أن المقام مقام الضمير لأنه محل النزاع والخلاف فحاول التنصيص عليه وإليه الإشارة بقوله **وعند الشافعي ﷺ هما سنتان فيه لقوله عليه الصلاة والسلام عشر من الفطرة[685] أي من السنة وذكر منها المضمضة والاستنشاق ولهذا كانتا سنتين في الوضوء** اعلم أن فرض الغسل في مذهب الشافعي ﷺ شيئان؛ النية وغسل البدن كله على وجه الاحتياط لا يشذ موضع من مواضع بدنه عن الغسل، وأما المضمضة فهي سنة عنده وكذا الاستنشاق، فقوله عشر من الفطرة أي عشر خصال، ولهذا ذكّره ولم يقل عشرة، وأما الفطرة فقد ذكر في المغرب أنها من الفَطر كالخِلقة من الخَلق في أنها اسم للحالة، ثم جعلت اسما للخَلقة القابلة لدين الحق على الخصوص وعليه الحديث المشهور ((كل مولود يولد على الفطرة))[686] ثم جعلت اسما لملة الإسلام نفسها، إذ هي حالة من أحوال صاحبها، وعليه قوله ﷺ:((قص الأظفار من الفطرة))[687] [688] ولهذه النكتة فسّرها المصنف رحمه الله بالسنة إذ هي نفس الإسلام ومحضه، وبهذا يندفع الإشكال ههنا بأنه أي دلالة للفطرة على السنة [88ب] حتى تفسّر الفطرة بالسنة.

وعندي أنه لا حاجة إلى التكلفات التي اعتبرها صاحب المغرب، إذ الفطرة بالكسر هي الحالة التي جُبل عليها الإنسان في أول خلقته ومبدأ فطرته، وبعبارة أخرى الفطرة هي الصفة الجميلة والحالة المرغوبة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته، وملة الإسلام ملة حقّة واقعة في حاق الوسط حتى أنه لو عُرض

684 الحريري، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان،(1122/516)، صاحب : المقامات الحريرية، وملحة الإعراب. الزركلي، الأعلام، 177/5

685 حدثنا قتيبة بن سعيد وأبو بكر بن أبي شيبة وزهير بن حرب قالوا حدثنا وكيع عن زكرياء بن أبي زائدة عن مصعب بن شيبة عن طلق بن حبيب عن عبد الله بن الزبيرعن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ : عشر من الفطرة قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم ونتف الإبط وحلقالعانة وانتقاص الماء ». قال زكرياء قال مصعب ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة. زاد قتيبة قال وكيع انتقاص الماء يعنى الاستنجاء. صحيح مسلم، 153/1.

686 قال النبي ﷺ : كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، كمثل البهيمة تنتج البهيمة ، هل ترى فيها جدعاء. صحيح البخاري، 465/1.

687 ورد هذا المعنى في حديث عشر من الفطرة الذي خرّجناه آنفا

688 المغرب، 363/1

كل خصلة من خصالها على الفطرة السليمة التي لم تتغير بالمتغيرات العارضة والعوارض المغيّرة تستحسنها وتقتضيها وترتضيها، كأنها تقول الأمر هكذا وهكذا يجب أن يكون، فملة الإسلام إذن بهذا الاعتبار من مقتضيات الفطرة إذا خلّيت ونفسها، فلشدّة الاتصال وقوة الالتصاق بينهما صارت إحديهما نفس الأخرى وصارتا كأنهما شيء واحد، فصحّ ذكر الفطرة وإرادة هذه الملة الحقة فحسن بهذا الاعتبار قوله ﷺ: ((كل مولود يولد على الفطرة فأبواه هما اللذان يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه))[689] وصحّ تفسير المصنف رحمه الله لفظ الفطرة بالسنة واتضحت دلالته عليها اتضاحا لا يحول حولها شك وارتياب، وهذا معنى لطيف حقيق بالقبول وبه تندفع حيرة الفحول ويسقط احتياجهم إلى التمسك بكلام المغرب والله أعلم.

وأما تفصيل العشر المذكورة؛ فهي أن خمسا منها في الرأس وهي: المضمضة والاستنشاق وقص الشارب والسواك وفرق الرأس، وخمسا منها في البدن: وهي نتف الإبط وحلق العانة وقلم الأظفار والختنة والاستنجاء بالماء، والمذكور في الكشاف بدل حلق العانة الاستحداد، والجمهور على خلافه، وأول من قصّ الشارب وأختن وقلّم الأظفار ورأى الشيب في شعره كان خليل الله إبراهيم عليه السلام قائمهن أي قام بهن حق القيام وأداهن كما هو حقها من غير تفريط وتوان، والمراد بالكلمات في قوله تعالى:﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾[690] هذه الأمور العشرة إطلاقا للكلمات على المعاني على ما هو الشائع الكثير.

ولنا قوله تعالى:﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[691] أمر بالأطهر وهو تطهير جميع البدن يعني أن الصيغة صيغة المبالغة فدلت هذه الصيغة على وجوب تطهير جميع البدن، فيلزم [89أ] أن يكون كل من المضمضة والاستنشاق فرضا في الغسل، كأنه قيل: وإن كنتم جنبا فطهّروا أبدانكم بالغسل والفم والأنف من البدن فيجب

689 سبق تخريجه
690 البقرة، 124/2
691 المائدة، 6/5

تطهيرها، فقوله أمر بالأطهر بضم الهاء أصله تطهّرا أدغمت التاء في الطاء لما بينهما من قرب المخرج واجتلبت همزة الوصل ليتوصّل بها إلى النطق فصار اطّهُرا.

وفي بعض النسخ أمر بالاطّهار وليس بشيء، وقوله وهو تطهير جميع البدن لأن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى كما في الشقدق والشقنداق، كذا في غاية البيان، ولقائل أن يقول المذكور في معرض الجزاء هو التطهّر، والتطهّر يستدعي سبق التطهير فيكون التطهير ثابتا اقتضاء والمقتضى لا عموم له، فكيف يثبت به فرضية المضمضة والاستنشاق، ولو سلّم فكيف يُستدلّ بكثرة الحروف على نمط اللفظين المذكورين على وجوب تطهير جميع البدن وأنه ليس بكليّ، ولو سلّم فلا يجوز أن يكون زيادة المعنى باعتبار الكيفية دون الكمية، ولو سلّم فتطهير جميع البدن لا يقتضي غسل دواخل الثقب بل غسل جميع ظاهر البدن كاف في تحققه، وقوله **إلا أن ما يتعذّر إيصال الماء** اعتذار عمّا يتوجه ههنا من سؤال النقض بالعينين، يعني أن إطلاق القول بوجوب تطهير جميع البدن منقوض بالعينين، فإن غسل داخلهما غير واجب.

وحاصل الدفع أن مواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع إذ لا حرج في الشرع، وإيصال الماء ههنا حرج بيّن، فيكون خارجا، فإن قيل قد جعل غسل داخل العينين متعذّرا وليس كذلك إذ لو تعذّر لما تيسّر وكيف يتعذّر وقد فعله ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما، نعم هو متعسّر لا متعذّر، والفرق بيّن، فكيف وجهه، قلنا: هذا الأمر مع كونه متعسّرا يورث العمى كما وقع لابن عباس ﷺ وغيره فكأنه أقام التعسر المورث للضرر البين مقام التعذر لأنه خارج عن الحكمة وعن قواعد الشرع، فعبّر عنه به تنبيها على أن كل ما هو كذلك فالشرع لا يأمر به كما لا يأمر بالمتعذّر الذي هو خارج عن وسع المكلّف، ولا يكلّف الله نفسا إلا وسعها.

وقوله **خارج** رمز خفيّ إلى دفع ما يتوهم وروده ههنا ثانيا، وحاصله أنه كيف يستقيم دعوى [89ب] الفرضية والعام الذي خصّ منه البعض ظني، فلو خصّ العين لما صحّ دعوى الفرضية، وحاصل الدفع أن هذا ليس بتخصيص حتى يتوهّم ذلك، بل هو من أول الأمر[692] خارج لا يتناوله، والتخصيص إنما هو بعد التناول والدخول.

والمراد بما روى الشافعي ﷺ **عند**[693] **حالة الحدث** يعني أن الحديث الذي رواه إشارة إلى حالة الحدث، وحق العبارة أن يقال: حالة الحدث الأصغر إذ الجنابة أيضا حدث، فكأنه اعتمد على الحديث بعده وعلى قرينة المقام **بدليل قوله** ﷺ "**إنهما** أي المضمضة والاستنشاق **فرضان في الجنابة** أي في غسل الجنابة، أي الغسل الذي سببه الجنابة **سنتان في الوضوء**[694] فإن قيل هذا الحديث برهان نيّر على دعوى الفرضية ونص صريح في المدّعَى ولا كذلك الآية، فطريق البيان إذن أن يستدل به أوّلا ثم يجعل مبيّنا للآية ثانيا، فلمَ عدل عنه المصنف رحمه الله إلى ما فعل، قلنا هذا الحديث وإن كان قطعي الدلالة إلا أنه ليس بقطعي المتن، وقد تقرر في الأصول أن الفرض لا يثبت ما لم يجتمع القطعيتان، وقد قرعنا سمعك به مرارا فلا تنس.

وههنا إشكال وهو أن دعوى الفرضية بقيت خالية عن الدليل، إذ لو أريد أن الآية المذكورة دليل عليها فهذا لا يستقيم، إذ قد عرفت أن الآية لا تدل عليه، وإن أريد أن الآية مجملة والحديث المذكور بيان لها فهذا أيضا غير مستقيم، إذ قد تقرر أن بيان المجمل لا يصح بدون اجتماع القطعيّتين، فهذا الفرض ليس بفرض حقيقة إذ لو كان كذلك لكان دليله قطعيا ولكان جاحده كافرا وليس كذلك، وليس بواجب حقيقة؛ إذ لو كان كذلك لكان تركه غير مبطل للعمل كالفاتحة وسائر الواجبات عندهم، والقول بأنه فرض على زعم المجتهد قول لا معنى له، إذ هو خروج عن قواعدهم ورفض لها، فليت شعري ما معنى الفرض ههنا؛ فليتأمل .

---

692 ع: -

693 ع:-

694 قال في نصب الراية : غريب . نصب الراية، 78/1

وههنا مباحث: الأول؛ أن صيغة تفعّل للتكلّف، نحو تشجّع وتحلّم، فقد دلت الآية على الفرضية فيما نحن فيه ولهذا تراهم يقولون أن الصيغة صيغة المبالغة فثبتت الفرضية[695]، والجواب أن كون هذه الصيغة للتكلف ههنا [90أ] ممنوع، لم لا يجوز أن يكون لشيء آخر كالمطاوعة في نحو قولهم كسرته فتكسّر وكالتكرير في نحو تجرّع وتفهّم، ولو سلّم فلم لا يجوز أن تكون المبالغة راجعة إلى الكيفية دون الكمية، الثاني؛ أن ما أسنده المصنف رحمه الله إلى النبي ﷺ ليس كذلك، بل هو كلام ابن عباس رضي الله عنهما، قال في المبسوط: وإمامنا في المسألة ابن عباس رضي الله عنهما أنهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء[696]، الثالث؛ أن الشافعي أيضا ﷺ استدل على مذهبه بقوله تعالى:﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[697]، والاطّهار بإمرار الماء على الظاهر من البدن والفم في حكم الباطن، بدليل أن الصائم إذا ابتلع بزاقه لا يضره كذا في المبسوط [698]، وقوله في تقرير دليل الشافعي ﷺ والاطهار بإمرار الماء ليس بصحيح بل الصواب أن يقال والتطهّر أو يقال الاطهار، وقد سبق تحقيقه وكذا وقع في النهاية لفظ الاطهار وليس بشيء.

سنن الغسل

وسنته أن يبدأ المغتسل فيغسل يديه أولا **وفرجه** ثانيا، فرغ من بيان فروض الغسل فحاول الآن أن يبين سننه، فقوله أن يبدأ المغتسل أي يغسل يديه، تركه لأن تفصيله بقوله فيغسل يديه يدل عليه ويغني عنه، فالفاء هذه تفصيل لما أجمل من ابتداء المغتسل أي السنة الابتداء بهذا التفصيل وبهذه الكيفية فافهم.

695 كذا قاله صدر الشريعة في شرح الوقاية وفي التنقيح .(حاشية المصنف)
696 المبسوط، 62/1
697 المائدة، 6/5
698 المبسوط، 62/1

ويزيل النجاسة إن كانت واقعة **على بدنه**، هذا الموضع من المواضع التي زلقت فيها أقدام القوم ولم يهتد أحد منهم إلى حقيقة الأمر، وذلك كله مبنيّ على إشكال سنح لهم ههنا حتى جزموا بأن الصواب إسقاط حرف التعريف، وأن يقال ويزيل النجاسة إن كانت، لأن حرف التعريف وحرف الشك متنافيان، قال الإمام حميد الدين الضرير[699] رحمه الله في شرحه الصحيح: أن يقال نجاسة بالتنكير إذ الحرف أعني حرف التعريف لا يصلح للعهد بدليل إن كانت ولا للجنس إذ الجنس واقع على الأدنى مع احتمال الكل والأدنى غير مراد والكل محال، هذا حاصل الإشكال على ما قرره الشارحون والكل عليه متفقون، فأجاب بعضهم بأن اللام زائدة لتحسين النظم على نمط ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾[700] كذا في النهاية[701]، وآخرون بأن اللام لتعريف الماهية كذا في غاية البيان، ومنهم من يقول اللام للعهد[702] إشارة إلى المني بقرينة الغسل، هذا كلام هؤلاء العلماء، ولعمري لا الشبهة شيء ولا الجواب، والله أعلم بالصواب.

فتحقيق المقام [90ب] إذن أن حرف التعريف للعهد الخارجي الذي سبق علم المغتسل بالقرائن، فإن المخاطب بهذا الكلام هو المغتسِل معنى، وحرف الشك لشك المتكلم على ما هو الكثير الشائع في لفظ "إن" كأنه قيل له أذهِب النجاسة المعلومة لك لأنك صاحب الواقعة، ومحل إصابة النجاسة، وإن كانت تلك النجاسة مشكوكة عندي، وشك المتكلم لا ينافي علم المخاطب، ومختصره: أذهِب النجاسة المعلومة لك المجهولة عندي، والفائدة في ذكر الجهل في هذا الجانب في غاية الظهور؛ إذ لا يصح من المتكلم أن يجزم بنجاسة بدنه، ولا يصح أن يحكم عليه بها، فطريق البيان إذن إنما هو هذا الطريق الذي آثره لا غير، وههنا وجه آخر أدق وأحسن من الأول، وهو أن اللام

---

699 حميد الدين الضرير، علي بن علي،(1268/667)، من فقهاء الحنفية، من أهل بخارى، انتهت إليه رياسة العلم في عصره بما وراء النهر، له تصانيف منها : الفوائد، شرح المنظومة النسفية، شرح الجامع الكبير. ، الزركلي، الأعلام، 333/4.

700 الجمعة، 5/62

701 قال في النهاية : لا تجوز للعهد ههنا لأن كلمة الشك تأباه ، إذ العهد إشارة إلى ما تقرر ذكرا أو علما ولا يجوز الجنس إذ النجاسات كلها ليست على بدنه فإنه محال ، والأقل الذي ليس دونه أقل وهو الجزء الذي لا يتجزأ غير مراد لأنه علل ذلك بقوله : كيلا يزداد بإصابة الماء وهذا القليل الذ عو جزء لا يتجزأ لا يزداد عند إصابة الماء إذ قد ذكر الإمام التمرتاشي في الجامع الصغير وفي التفاريق عن أبي عصمة : لو أصابت النجاسة مثل رؤوس الإبر ثم أصاب ذلك الموضع ماء لم يتنجس انتهت عبارته . (حاشية المصنف)

702 ورُدّ على هذا الوجه أن حكم الإزالة إذن لا يشتمل على غيره من النجاسات .(حاشية المصنف)

للاستغراق العرفي، وكلمة إن منسلخة عن معنى الشك ومستعملة في معنى الفرض والتقدير نصّ عليه صاحب الكشّاف، ومعنى الكلام: ويزيل كل نجاسة مفروضة على بدنه، هكذا يجب أن يفهم هذا المقام ولا يلتفت إلى ما سبق إلى تلك الأوهام.

وههنا وجه آخر أدق وأحسن من كل منهما، وهو أن اللام للعهد، والشك شك المخاطب، ومعنى الكلام: ويزيل النجاسة المعلومة له بهذا الطريق أي بكونه مشكوكا، والمقصود أنه إذا وقع له شك في أنه هل أصابت النجاسة موضعا معينا من بدنه أم لا يجب عليه غسل المواضع التي قد شك فيها احتياطا، وإذا وجب عليه غسل المواضع المشكوكة فالوجوب في المواضع المجزومة بالطريق الأولى وهذا واضح لا يخفى، فحرف التعريف إشارة إلى المعلومية، وحرف الشك إشارة إلى طريقها فليفهم بقوة الفطنة هذه الأفكار الأبكار، فإنها وجوه قد كانت إلى الآن مصونة عن عيون الأغيار والله أعلم بحقائق الأسرار.

ثم يتوضأ بالنصب عطفا على يبدأ كذا ذكروه[703]، والأَوجَه أن يجعل مرفوعا وكذا ما بعده، ثم يفيض بجعله عطفا على مجموع الجملة الماضية، لأن اعتبار الابتداء ههنا يحتاج إلى اعتبار تكلف، وأما كونه سنة فمستفاد من قوله هكذا حكت إلى الآخر **وضوءه للصلاة** أي مثل وضوءه للصلاة، فهو نصب مصدر أي يتوضأ وضوءا مثل وضوءه لأجل على نمط قولهم: ضربته ضرب الأمير، وفائدة التقييد أمران: الأول التنبيه على أن المراد بالوضوء ههنا وضوء الصلاة لا الوضوء الذي يعتبر قبل الطعام وهو غسل يديه إلى الرسغ، فإن هذا أيضا يسمّى وضوءا [91أ] وعليه قوله ﷺ:((الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر))[704]، وقد سبق أن الوضوء مما مسته النار من هذا القبيل، الثاني التصريح بأنه ينبغي أن يمسح رأسه، وفيه احتراز عن رواية أخرى رواها الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله من أنه لا يمسح رأسه إذ لا فائدة فيه **إلا رجليه** فيه وجوه، الأول أنه استثناء متصل عما سبق من حيث المعنى أي يغسل كلا من أعضاء الوضوء

703غاية البيان (حاشية المصنف)

704 قال الصغاني : موضوع. كشف الخفاء، 409/2

إلا رجليه، فإن غسلهما يؤخّر فهو استثناء مفرّغ، والمحذوف المقدر الذي هو المستثنى منه مفعول ليتوضأ باعتبار ما يتضمنه من معنى الغسل، أي بملاحظة هذا الجانب بخصوصه دون ملاحظة الجانب الآخر وهو المسح، إذ الوضوء غسل ومسح، وهذا مبني على قاعدة في العربية حاصلها أنهم يجوّزون عمل العامل في المعمولات باعتبار ملاحظة بعض أجزاء مفهوم اللفظ العامل وإن لم يصح إعماله باعتبار تمام مفهومه.

الثاني أنه استثناء من محذوف هو في موضع المفعول المحذوف تقديره ثم يتوضأ وضوءه للصلاة غاسلا كل عضو مغسول في الوضوء إلا رجليه، الثالث أن يكون استثناء منقطعا أي يفعل فعل وضوء الصلاة لكن رجليه لا يغسلهما بل يؤخر غسلهما **ثم يفيض الماء** أي يصبه **على رأسه وسائر جسده ثلاثا** أي ثلاث مرات **ثم يتنحّى** أي يبعد **عن ذلك المكان فيغسل رجليه** عقيب التنحي عن هذا المكان، ولفظ ثم في هذا المقام تنبيه على أن المغتسل في أمر الاغتسال ينبغي أن يكون على وصف التأني والتأمل في الأعمال دون تعجيل وإهمال تنزيلا لامتداد الزمان منزلة ما يقع في الزمان، إذ الأوصاف المذكورة يقتضيه اقتضاء ظاهرا، فإن قيل لفظ ثم غير مناسب بالمقام إذ هو مشعر بأن الفصل والتراخي مسنون وليس بذاك فالأولى ههنا ذكر الفاء إذ الموالاة أفضل وإن لم يكن سنة بخلاف الفصل والتراخي، فإنه كما أنه ليس بسنة ليس بأفضل، قلنا الفصل والتراخي بالمعنى الذي حققناه لا يسلم أنه ليس بسنة، بل هو سنة، ولفظ ثم مشعر بهذا المعنى بخلاف لفظ الفاء فإنها مع خلوها عن هذا المعنى موهمة بما لا يعني فليتأمل.

هكذا حكت ميمونة ﵂ اغتسال رسول الله ﷺ روى البخاري رحمه الله عن ابن عباس عن ميمونة زوجة رسول الله ﷺ أنها قالت: توضأ رسول الله ﷺ وضوءه للصلاة غير رجليه وغسل فرجه وما أصابه من الأذى[705] [706] [91ب].

---

705 صحيح البخاري، 100/1.

706 لم يكمل المصنف شرح كتاب الطهارات حتى نهايته كما في النهاية، وإنما اكتفت النسخ التي وجدناها بهذا القدر. ويظهر لنا أن هذا الانقطاع ناتج عن ضياع بعض الأوراق من المخطوطة الأصل والتي كانت أصلا لبقية النسخ التي تبعتها في النسخ بنفس النقص والانقطاع.

باب الحقوق

الحقوق المذكورة ههنا عندهم عبارة عن التوابع المغايرة للأصل اسما وإطلاقا، بحيث يكون دخولها في العقود من جهة الاستتباع، لا لأنها داخلة في مفهوم الألفاظ التي هي أصول ومتبوعات ومناط للعقود، بخلاف الأمور التي فصّلت في الفصل المتصل بأول كتاب البيوع، فإنها نوع آخر من التوابع، وإطلاق التوابع عليها هنا إطلاق آخر، فلما كان بين التابعين هذين فرق كثير بهذا الاعتبار وأراد المصنف رحمه الله التنبيه على هذا الفرق من هذا الوجه نبّه على هذا المعنى بالفصل السابق، والباب اللاحق تنبيها جليا على أن الفريق الأول من التوابع في التحقيق متبوعات وأصول، فقضية المناسبة قاضية بذكرها هناك بخلاف الفريق الثاني، فإنها خوارج فحق التناسب قاض بذكرها ههنا إذ المناسب ذكر التبع بعد ذكر المتبوع فليتأمل، فسقط الاعتراض على المصنف بأن حق مسائل هذا الباب أن يُذكر في الفصل المتصل بأول كتاب البيوع ولا حاجة إلى الاعتذار عنه بأن المصنف التزم رعاية ترتيب الجامع الصغير وترتيبه على هذا النمط فتبعه.

ومن اشترى منزلا فوقه منزل فليس له الأعلى إلا أن يشتريه بكل حق هو له أي للمبيع المذكور وضمير هو راجع إلى كل حق، أي الحق الذي للمنزل من الطريق الذي فيه حق الدخول والخروج، فكلامه ههنا صريح في أن العلو من حقوق المنزل، فيتوجه عليه أنه قد تقرر في الفصل المتصل بأول كتاب البيوع في قوله "ولا يدخل الزرع والثمر بذكر الحقوق والمرافق" إن الحق عبارة عمّا هو تابع للمبيع، ولا بد للمبيع منه ولا يُقصد إليه إلا لأجل المبيع كالتراب والطريق والمرتفق لما يرتفق به أي ينتفع به، ويحتضن بما هو من التوابع كالمتوضى والمطبخ ومسيل الماء، فكيف صحّ أن يُجعل العلو من حقوق المنزل إذ للمنزل منه بد، والحق مالا بد للمبيع منه، نعم في عرف الأعاجم البيت لا يخلو عن علو، لكن هذا غير ذلك لأن هذا في عرف وذلك في عرف آخر، والعرفان متغايران فليفهم.

أو بمرافقه أو بكل قليل وكثير هو أي القليل والكثير له أي للمبيع المذكور، **فيه**، أي في هذا المبيع المذكور كالميزاب، **أو منه** أي من المبيع المذكور، ومعنى أو ههنا أن كل واحدة من هذه العبارات الثلاث كافية في المقصود بدل الأخرى، وعبارة الجامع الصغير صريحة في هذا المعنى، حيث قال مُحَمَّد عن يعقوب عن أبي حنيفة في رجل اشترى من رجل منزلا فوقه منزل قال: لا يكون له الأعلى مع الأسفل إلا أن يقول أشتري منك هذا المنزل بكل حق هو له أو يقول بمرافقه أو يقول بكل قليل وكثير هو فيه أو منه، فيكون له المنزل الأعلى مع الأسفل انتهى، فقوله ومن اشترى الواو فيه استئنافية ذكرها ترتيبا للفظ وتكثيرا للمعنى وتنبيها [92أ] على أنه انتقال من مبحث إلى مبحث آخر بينهما، غاية التباين، ففيه تكرير لما يفيده الباب، وتأكيد له وملاحظة لرعاية الترقي، أي الانتقال من الظاهر إلى الخفي ومن الأظهر إلى الأخفى، وقوله أو بمرافقه أي بجميع ما يرتفق أي ينتفع به فيه.

ومن اشترى بيتا فوقه بيت بكل حق هو له **لم يكن له الأعلى** أصلا، وتخصيص العبارة الثانية بالذكر في الظاهر يوهم كون العبارتين الباقيتين مخالفتين لها، وليس كذلك؛ بل المقصود أن الكل واحد، إلا أنه اعتمد في ذلك على ما أفاده سابقا من المساواة بين هذه العبارات؛ فليفهم، وفي الجامع الصغير لمحمد عن يعقوب عن أبي حنيفة في الرجل اشترى البيت وفوقه بيت فاشترى البيت الأسفل بكل حق هو له لا يكون له البيت الأعلى، هذه عبارته.

ومن اشترى دارا بحدودها فله العلوّ والكنيف أي المستراح **جمع** أي مُحَمَّد رحمه الله في الجامع الصغير بين أمور ثلاثة **المنزل والبيت والدار** وبين أحكامها على ما ترى، فلا بد ههنا من بيان الفرق ليظهر التفاوت بينها ويظهر وجه مآلها من أحكامها، فتكلم المتأخرون في وجه الفرق فذكر شمس الأئمة السرخسي في شرح الجامع الصغير وتبعه الكثيرون أن المنزل فوق البيت ودون الدار؛ إذ البيت اسم لسقف واحد له دهليز واحد، والمنزل اسم لما يشتمل على بيوت ومطبخ وموضع قضاء الحاجة، ولكن لا يكون فيه صحن هذه عبارته.

وقال غيره المنزل اسم لما يشتمل على بيوت وصحن مسقّف ومطبخ يسكنه الرجل بعياله، فالدار بهذا التفسير أخص من أختيهما، وأما ما وقع ههنا في الكفاية من أن الدار بهذا التفسير أعم من أختيهما فظاهره غير مستقيم، اللهم إلا أن يراد بالأعمية أنها أشمل وأكثر باعتبار الأجزاء فليتأمل.

وأما الدار فهو اسم لما يشتمل على بيوت ومنازل وصحن غير مسقّف، فإذا ذكر الحدود في شرائها يدخل فيها العلو، إذ الدار عبارة عن الجملة التي تحيط بها الحدود المعيّنة، والعلو داخل في هذه الجملة إذ هو من جملة ما يحيط به الحدود المذكورة، فيصير العلو ملكا للمشتري، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: **فاسم الدار ينتظم العلو لأنه اسم لما أدير عليه الحدود المذكورة والعلو من توابع الأصل** أي السفل **وأجزائه فيدخل** العلو **فيه** أي في اسم الدار، فإن قيل مقتضى هذا [92ب] البيان أن يقال: والعلو كالسفل في إدارة الحدود، أو يقال: والعلو داخل فيما يدور عليه الحدود، لأن مبنى الأمر إذا على إدارة الحدود لا على التبعية والجزئية، قلنا نعم؛ إلا أنه لما ثبت الجزئية ثبت الدخول وحصل المقصود، فإن قيل فلم عدل عن هذا الظاهر إلى ما ذكره واعتبر الواسطة، قلنا كأنه أشار به إلى ما ذكروه من أن العلو بمنزلة البناء من وجه وبمنزلة البيت من وجه، فهو من حيث أن قوامه بالسفل بمنزلة البناء ومن حيث أنه يبنى لينتفع به بنفسه لا ليصير السفل به منتفعا به بمنزلة البيت، بخلاف البناء فإنه لا يبنى ليُنتفع به بنفسه، بل بني ليصير داخل البناء منتفعا به بالبناء، فله إذن جهتان، فجعلوه منزلة بين المنزلتين.

فيقال متى ذكر الحقوق كما في مسألة المنزل، دخل كالبناء من غير حاجة إلى التصريح باسمه، ومتى لم يذكر الحقوق لا يدخل كما في مسألة البيت، ففعلوا ما فعلوا عملا بالشبيهين وإعطاء كل ذي حق حقه، فنبّه المصنف بذكر الأصل إلى أنه بمنزلة البناء واختار هذه الوتيرة في إثبات المقصود وأدرج في طيه ما فصّلناه آنفا تكثيرا للمعنى بتقليل اللفظ وإثباتا لما يعني بطريق البرهان، إذ الجزئية برهان على المقصود، على أن قوله والعلو من توابع الأصل تمهيد وتوطئة لما سيجيء من أنه يدخل عند ذكر التوابع لأنه تابع فليتأمل.

والبيت اسم لما يبات فيه والعلو مثله في هذا المعنى **والشيء لا يكون تبعا لمثله** بل يكون تبعا لما هو فوقه، وإذا كان العلو مثله **فلا يدخل فيه إلا بالتنصيص عليه** والتصريح باسمه إذ ليس فيه ما يقتضي دخوله فيه؛ هذا ويتوجه على ظاهره أنه إذا كان البيت عبارة عمّا يبات فيه والعلو مثله في هذا المعنى وجب أن يكون داخلا في البيت لتناوله له، والجواب أن مجرد التناول غير كاف، إذ هو لا يصلح أن يكون إلزاما للخصم بل لا بد في الإلزام من التنصيص، وإليه أشار بقوله: فلا يدخل فيه إلا بالتنصيص عليه، فليتأمل فيه جدا فإن فيه دقة.

وأما قوله والشيء لا يكون تبعا لمثله، فظاهره منقوض بالمستعير والمكاتب، إذ الأول له ولاية الإعارة فيما لا يختلف باختلاف المستعمل، والإعارة الثانية مثل الإعارة الأولى، والثانية تابعة للأولى فقد صار الشيء تبعا لمثله، وكذا المكاتب؛ فإن له أن يكاتب عبده، والكتابة الثانية مثل الأولى فقد صار الشيء تبعا لمثله، وأجيب بأن المراد بالتبعية الممنوعة هي التبعية اللفظية والمراد بالتبعية اللفظية أن يكون اللفظ موضوعا بإزاء الشيء، فإذا ذكر هذا اللفظ دخل فيه ما هو مثله بطريق التبعية، فإن الممنوع إنما هو هذه التبعية لا مطلق التبعية المثلثة، والتبعية في المستعير والمكاتب ليست من هذا القبيل، وولاية الإعارة للمستعير ناشئة من ملك المنافع، لأنه لما كان مالكا للمنافع كان له ولاية التمليك، وولاية الكتابة في المكاتب ناشئة من كونه أحق بمكاتبه، والتقييد بعدم الاختلاف باختلاف المستمعل مبنيّ على أنه لو اختلف فليس للمستعير ولاية الإعارة، إذ يتغير به المكاره، وفيه إضرار بالمالك وهو ليس بمأذون فيه.

والمنزل بين الدار والبيت فهو منزلة بين المنزلتين، إذ هو لشبه الدار تارة ولشبه البيت أخرى، وإليه أشار بقوله **لأنه يتأتّى فيه مرافق السكنى** أي منافعه لا سيّما له على بيوت ومطبخ وموضع قضاء الحاجة، فهو صالح لأن يسكنه الرجل بعياله **مع ضرب قصور إذ لا يكون فيه منزل الدواب فلشبهه بالدار** من حيث أنه ينتظم فيه مرافق السكنى ويصلح لأن يسكنه الرجل بعياله **يدخل العلو فيه تبعا عند ذكر التوابع** وهي ذكر الحقوق والمرافق على ما مرّ **ولشبهه بالبيت** من حيث أنه قاصر في مقاصد السكنى إذ لا اصطبل فيه وما يتبعه **لا يدخل فيه بدونه** أي بدون

ذكر التوابع، وخصّص نفي الاصطبل [93أ] بالذكر في تفسير القصور وسكت عن تعرّض الصحن؛ إذ الرواية فيه مختلفة فرواية المبسوط أنه لا صحن فيه، وقد أشرنا إليه، ورواية غيره أنه لا صحن فيه مسقّف، وإذ لم يكن له جزم بأحدهما سكت عنه وترك التعرّض له.

وحاصل الكلام ههنا أن العلو يدخل في ذكر الدار بلا حاجة إلى التصريح باسمه الخاص وبلا ذكر الحقوق، ولا يدخل في البيت إلا بذكر اسمه الخاص، ويدخل في المنزل إن ذكر الحقوق، هذا حاصل كلامه على ما شهد به لفظه وعبارته، وبذلك اعترف القوم كلهم أجمعون أكتعون، ومقصود الكل بيان التفرقة فيما نقله في الجامع الصغير عن أبي حنيفة رحمه الله، إذ هو ذكر المسألة وسكت عن التعليل، وهذا البيان لا يخلو عن اضطراب لأن لكل من المنزل والبيت والدار حدودا مخصوصة لا يجوز بيعها وشراؤها إلا بعد تميّزها عمّا عداها إلا بذكر حدودها المفصّلة المعيّنة، فالبيع والشراء إن كان مقرونا بذكرها فالعلو يجب أن يكون داخلا في الكل وهذا ظاهر، وإن لم يكن مقرونا بذكرها فلا يجوز البيع والشراء فضلا عن الدخول وعدم الدخول، فلا طائل تحت البحث عن الدخول في البعض بسبب الحدود وعن عدم الدخول في البعض بسبب غير ذلك فليتأمل.

ولما رأى المتأخرون أن أثر الضعف لائح على هذا البيان أعرضوا عنه وقالوا هذا في عرفهم وأما في عرفنا فلا فرق، وإليه أشار بقوله **وقيل في عرفنا يدخل العلو في جميع ذلك لأن كل بيت يسمّى خانة** بالفارسية سواء كان صغيرا أو كبيرا **ولا يخلو عن علو**، وإذا لم يكن خاليا عنه فذكره ذكره فيكون داخلا، فإن قيل الدليل غير منطبق على الدعوى؛ إذ المدّعى دخول العلو في الجميع أي الدار والبيت والمنزل والدليل مخصوص بالبيت، قلنا النزاع إنما هو في البيت إذ المخالفة بين العرفين إنما هو فيه فقط ، فالدليل بيان لمحل النزاع، وبهذا يظهر أن الأولى أن يقال لأن كل مسكن خانة، إدراجا للكل تحته وإسقاطا للسؤال ومنعه، والله أعلم أن هذا البيان أيضا ضعيف؛ إذ الحوالة إلى العرف أمر لا حاصل له، بل الواجب أن يحال إلى ذكر الحدود، فيقال: إن ذكر الحدود فالعلو داخل في الكل وإن لم يذكر

فلا جواز للعقد، والدخول وعدم الدخول عند عدم الجواز أمر لا حاصل له على أن هذه الدعوى أيضا ممنوعة إذ هي خلاف الواقع بل ليست بأكثرية أيضا فليتأمل.

وكما يدخل العلو في اسم الدار كذلك **يدخل الكنيف** فيه **لأنه من توابعه** ودخل تحت حدوده [93ب]**ولا تدخل الظلة** متعلق بقوله "وإذا اشترى دارا بحدودها" وعبارة الجامع الصغير هكذا: وقال أبو حنيفة إذا اشترى الدار بحدودها كان له العلو والكنيف ولم يكن له الظلة إلا أن يقول بكل حق هو لها أو يقول بمرافقها او يقول بكل قليل وكثير هو فيها فيكون له الظلة انتهى، وإليه أشار بقوله **إلا بذكر ما ذكرنا** أي من الحقوق وما في معناها **عند أبي حنيفة رحمه الله لأنه مبني على هواء الطريق فأخذ حكمه** فإذا أخذ حكمه لم يدخل في الدار إلا بذكر أحد هذه الأمور الثلاثة **وعندهما إن كان مفتحة في الدار يدخل من غير ذكر شيء مما ذكرنا آنفا لأنه من توابعه فشابه الكنيف** والظلة بضم الأول وهي الساباط الذي يكون أحد طرفيه على الدار المبيعة والطرف الآخر على دابة أخرى أو على الاسطوانات في السكة، ومفتحه في الدار،كذا في الجامع الصغير لقاضي خان وفي المغرب، وقول الفقهاء ظلة الدار يريدون بها السدة التي فوق الباب[707]، وبالجملة فالذي ذهب إليه أبو حنيفة قوي من جهة المعنى:

أما أولا فلأنه لما كان أحد طرفيه مبنيا لأعلى الدار المبيعة كانت تبعا لها من وجه دون وجه، فقضية المناصفة اقتضت دخولها من وجه، أي إن ذكر إحدى هذه العبارات الثلاث وعدم دخولها من وجه أي إن لم يذكر، وأما ثانيا فلما ذكره المصنف من أنه مبني على هواء الطريق فأخذ حكمه على ما قررناه، قال أي مُحَمَّد في الجامع الصغير: **ومن اشترى بيتا في دار أو مسكنا لم يكن له الطريق** إذ الطريق خارج عن الحدود فذكر الحدود لا يقتضي دخوله إذ هو من الحقوق فلا يتناوله الشراء **إلا أن يشتريه بكل حق هو له أو بمرافقه أو بكل قليل وكثير ،وكذا الشرب والمسيل لأنه** أي لأن كلا من هذه الأمور **خارج الحدود إلا أنه من التوابع فيدخل بذكر التوابع** إن ذكرت ولا يدخل إن لم

707 المغرب،299/1

تذكر، فقوله خارج الحدود معناه خارج عن الحدود، فالإضافة لأدنى الملابسة على نمط قولهم حذ طرفك لحامل الخشبة **بخلاف الإجارة** [94أ] فإن الطريق هناك داخل بلا ذكر التوابع، ووجه الفرق ما أشار إليه بقوله **لأنها** أي لأن الإجارة **تعقد للانتفاع** بعين المستأجر **ولا يتحقق** الانتفاع **إلا به** أي بالطريق **إذ المستأجر** بكسر الجيم **لا يشتري الطريق عادة** حتى ينتفع بالمستأجر بسبب شراء طريقه **ولا يستأجره** من أحد عرفا وعادة **فيدخل تحصيلا للفائدة المطلوبة منه** أي من المستأجر.

فقوله تحصيلا مفعول له لقوله يدخل إذ الدخول في معنى الإدخال بل في معنى اعتبار الدخول أو بقراء الفعل بضم الأول على أنه من الإدخال لا يفتحه بجعله من الدخول **أما الانتفاع بالمبيع** فهو **ممكن بدونه** أي بدون الطريق **لأن المشتري عادة يشتريه** أي يشتري الطريق عادة، فقوله عادة متعلق بقوله يشتريه لا بما قبله فحق الذكر تأخيره عنه، **وقد يتّجر فيه** أي يشتغل فيه بالتجارة **فيبيعه من غيره** تفسير للتجارة وتفصيل لها ولذا صدّره بالفاء **فحصلت الفائدة** وهي التجارة، بل يملك الرقبة فائدة، وهي في البيع دون الإجارة وأما الانتفاع الحالي فغير مقصود، ألا يرى أنه يجوز بيع الجحش الصغير والمهر الصغير مع أنه لا ينتفع به في الحال ولا يجوز إجارتهما إذ لا انتفاع بها في الحال، ويجوز بيع الأرض السنجة دون إجارتها، إذ لا انتفاع بها في الحال.

باب الاستحقاق

المناسبة بين الحقوق والاستحقاق ظاهرة لفظا ومعنى لا خفاء فيها ووجه التقديم والتأخير ظاهر أيضا إذ الاستحقاق عبارة عن طلب الحق فتحققه بعد اعتبار تحققه ثبِّت العرش ثم انقش[708].

[708] مثل يقال للدلالة على وجوب تثبيت الشيء أولا ثم البناء عليه.

ومن اشترى جارية فولدت عنده فاستحقها رجل ببيّنة فإنه أي إن هذا الرجل المدّعي **يأخذها** ويأخذ **وولدها** أيضا، بعدما قضى القاضي تكون الجارية ملكا للمدعي الذي يطلب الحق ، وفي النهاية: ثم القضاء باستحقاق [94ب] المبيع على المشتري لا يوجب انفساخ العقد الذي جرى بينه وبين البائع، ولكن يوجب وقفه على إجازة المستحق انتهى، واعترض عليه غاية البيان بأن هذا ليس بشيء، لأن غاية ما في الباب أنه بيع الفضولي وفيه إذا وجد عدم الرضى ينفسخ العقد، وإثبات الاستحقاق دليل على عدم الرضى فيفسخ، والمفسوخ لا تلحقه الإجازة فكيف يتوقف هذا كلامه، ثم استدل على هذا المعنى بمسألة ذكرها في الفتاوى الصغرى حيث قال: اشترى شيئا ثم استحق من يده ثم وصل إلى المشتري يوما، لا يؤمر بالتسليم إلى البائع لأنه وإن جعل مقرا بالملك للبائع إلا أنه كان بمقتضى الشراء، وقد انفسخ الشراء بالاستحقاق، فينفسخ الإقرار لا جرم.

لو اشترى عبدا قد أقرّ نصا أنه ملك البائع ثم استحق من يد المشتري ورجع بالثمن على البائع ثم وصل إليه يوما يؤمر بالتسليم إلى بائعه، لأن إقراره بالملك له لم يبطل ،كذا في الفتاوى الصغرى[709]، ونقله عن شرح قسمه جواهر زاده في باب الميت عليه دين، هذا كلامه واستدلاله وفيه نظر، أما أولا فلأن إثبات الاستحقاق دليل على انتفاء إذنه السابق لا على انتفاء الإذن اللاحق، وتحقيق ذلك أن ههنا إذنين، الأول الإذن السابق على البيع أو المقرون به، الثاني الإذن اللاحق الذي يحتمل أن يوجد بعد ثبوت الاستحقاق وثبوت ملكيته، ويحتمل أن لا يوجد فإنه إذن مستقبل دائر بين الوجود والعدم، ومترتب على ثبوت الملكية المتأخرة عن بيع الفضولي.

فقوله وإثبات الاستحقاق دليل على عدم الرّضى إن أراد به عدم الرضى وقت البيع أو قبله فهو مسلّم، إلا أن هذا لا يوجب الفسخ ضرورة، أنه لو كان كذلك لما كان البائع فضوليا بل كان مأذونا ووكيلا[710]، وإن أراد به عدم

709 للصدر الشهيد، وقد سبقت ترجمته.

710 ويدل على ذلك ما ذكره صاحب النهاية في صدر الفصل المصدّر ببيع الفضولي حيث قال لأن المستحق إنما يستحق عند الدعوى يقول هذا ملكي ومن باعك فإنما بايعك بغير إذني .(حاشية المصنف)

الرضى بعد ثبوت ملكيته وقرارها فهو ممنوع بل الانفساخ موقوف إن أجاز جاز وإن ردّ انفسخ، وهذا ظاهر لا يشك فيه ماهر بل عاقل، وأما ثانيا فلأن استدلاله بكلام الفتاوى الصغرى فاسد مبنيا على أنه لم يفهم معناه [95أ]، وذلك لأن الاستحقاق الذي جعله سببا للفسخ هناك أراد به الاستحقاق الذي ورد عقيبه الرد، **والنزع من يده** بدليل قوله ﷺ:((ثم وصل إلى المشتري يوما))[711] فأين هذا من الاستحقاق الذي كلامنا فيه؛ فأحسن الفهم؛ فإن أكثر آفات الإنسان ناشئة من سوء الفهم.

وإن أقرّ المشتري **بها** أي بتلك الجارية **لرجل لم يتبعها ولدها** فليس للمقر له أن يأخذ ولدها بسبب إقراره بأمها، ويجب أن يعلم أنه إنما لم يتبعها ولدها إذا لم يدّعِ المقر له الولد، أما إذا ادّعى الولد فالولد أيضا كان له إذا ظهر شاهد له، وإن لم يدعه لا يحكم له نصّ عليه الإمام التمرتاشي رحمه الله، **ووجه الفرق** بين الفصلين **أن البينة حجة مطلقة** أي ملزمة على الحاضر الذي قامت البينة على وجهه وعلى جميع الباعة الذين تنتهي إليهم سلسلة هذا البيع، ولهذا كان للمشتري أن يرجع على بائعه، ولبائعه أن يرجع على بائعه وهلمّ جرّا إلى أن تنتهي السلسلة، فالبينة حجة على الكل حضر أو غاب، فهي إذن حجة مطلقة غير مقيدة بالحاضر، فقوله مطلقة يجوز فيه وجهان لفظ اسم المفعول ولفظ اسم الفاعل، بمعنى أنها حجة تفيد إطلاق الملك لصاحبها على كل من هو خصم له في هذه السلسلة، وقد تبيّن وجه كل من التقديرين بما ذكرنا من تفسير الإطلاق فليفهم.

فإنها أي البينة **كاسمها مبينة** لما هو الحق ههنا، وظاهر كلامه أن البينة مأخوذة من [بيّن المتعدي وأن معناها البينة، ويحتمل أن تكون مأخوذة من بان المتعدي فلا مجاز إذا في اللفظ ، ويحتمل أن تكون مأخوذة][712] من كل منهما بوصف اللزوم وأريد بالوضوح الإيضاح، فهو إذن مجاز من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم، أو سمّى الإيضاح وضوحا مبالغة في الوضوح، فاللفظ إذن مجاز في الكلمة ويحتمل أن يكون مجازا عقليا إن جُعل معناها الواضحة، أسند

711 لم أجده.

712 ع:-

الوضوح إلى السبب وهو صفة المسببة، وإليه أشار بقوله **فيظهر**[713] **ملكه من الأصل** أي من الزمان السابق على الولادة بل على المبايعة، **والولد** في هذا الوقت **كان متصلا بها** وجزءا من أجزائها، **فيكون** الولد ملكا **له** أي للمستحق الذي أثبت استحقاقه.

أما الإقرار فحجة قاصرة، إشارة إلى ما تقرر في الأصول من أن الإقرار حجة قاصرة، والبينة حجة كاملة، ووجه الكمال في البينة ما قد فصّلناه آنفا، وأما وجه القصور في الإقرار ففيه احتمالان، الأول أنها قاصرة، إذ هي [95ب] لا تتعدى عن المقرّ الذي قامت عليه هذه الحجة، ولقصورها بهذا المعنى ليس له ولاية الرجوع على تابعه ولا للباعة بعده بعضهم على بعض، الثاني أنها مقصورة على الحال لا يتعدى إلى الزمان السابق على وقت الإقرار، وإليه أشار بقوله **ثبت الملك المخبر به** فقوله "به" متعلق "بثبت" لا بقوله المخبر، ويجوز أن يكون متعلقا بالمخبر على أنه فاعله، وهو مسند إليه، وعلى كل تقدير فحق العبارة أن يقول: يثبت به الملك في الحال لا في الزمان السابق، إذ هو المهم له في البيان، وعليه يدور الفرق بين الفصلين فلا فائدة تحت ما ذكره[714].

ضرورة صحة الإقرار وفي بعض النسخ صحة الأخبار، فقوله ضرورة نصب مفعول له من حيث المعنى، كأنه قيل يحكم بإثبات الملك الحال تصحيحا لإخباره وإقراره بالضرورة صونا لكلامه عن الإلغاء **وقد اندفعت** أي هذه الضرورة **بإثباته** أي بإثبات الملك **بعد الانفصال** أي اندفعت تلك الضرورة بإثباته حال الإخبار والإقرار، والولد في هذه الحلة منفصل **فلا يكون الولد له** إذن وهذا أي حكم بأنه لا يتبعها ولدها ولا يكون الولد للمقر له إنما يكون إذا لم يدّعِ المقر له الولد، أما إذا ادّعى الولد فكان له **لم يدعه له** إذ الظاهر له، وإن لم يدعه لا يحكم، كذا ذكره الإمام التمرتاشي رحمه الله وقد نص عليه في النهاية أيضا.

---

713 ع: + [بها]

714 أي ثبت بالإقرار الملك المخبر به في قوله هذا ملكه ومعلوم أن الملكية الثابتة بهذا الكلام ملكية حالية لا ماضوية فتم البيان وقد يقال وأما الإقرار فإنه يثبت به الملك في الحال .(حاشية المصنف)

ثم قيل **يدخل الولد** في الحكم **بالقضاء بالأم تبعا** فقوله ثم قيل؛ هذا مخصوص بصورة الاستحقاق بالبينة ولا تعلق له بمسألة الاستحقاق بالإقرار[715]، وإن ذكر عقيبه ومتصلا به وتغير الأسلوب وذكره بلفظ "ثم" ؛ قيل تنبيه على ذلك **وقيل بشرط القضاء بالولد** حاصل كلامه إنه إذا ثبت الاستحقاق الشرعي بالبينة العادلة وقضى القاضي بالجارية فقط، فهل يدخل تحت هذا الحكم الولد أم الولد يحتاج إلى حكم آخر على حدة؛ ففيه اختلاف المشايخ؛ فقيل وقيل، والقول الثاني هو أنه يحتاج الولد إلى حكم آخر على حدة أصحّ وأقوى[716] وإليه أشار المصنف بقوله **وإليه تشير المسائل** أي المسائل التي ذكرها أصحابنا.

ثم أشار إلى بيان بعض تلك المسائل بقوله **فإن القاضي إذا لم يعلم بالزوائد قال مُحَمَّد لا تدخل الزوائد في الحكم وكذا الولد إذا كان في يد غيره** أي في يد رجل آخر غائب ، كذا في غاية البيان: **لا يدخل تحت الحكم بالأم تبعا،** من ههنا يثبت ما ادعاه المصنف رحمه الله من دلائل المسائل على القول الثاني، إلا أن ههنا بحثا وهو أن ما سبق في أول الباب [96أ] ظاهر أنه مخصوص بما كان الولد والجارية جميعا في يد المدّعى عليه، والذي نقله من مُحَمَّد رحمه الله مخصوص بكون الولد في يد رجل آخر غير هذا المدّعى عليه، وحينئذ كيف يثبت به ما ادّعاه المصنف فليتأمل.

فقوله تبعا في الموضعين نصب على أنه مصدر، أي دخولا ذا تبع بتقدير المضاف على ما هو عادة صاحب الكشاف في مثله، وجعله حالا أو تميزا غير صحيح **ومن اشترى عبدا فإذا هو حر** قوله فإذا "يروى" بطريقين الأول التنوين، الثاني بالألف بدون التنوين، وكلا الوجهين يحتمله اللفظ ويناسبه المعنى، وقد جزم الشارحون بالثاني واتفقوا على منع الأول، والكل متفقون على أن إذا للمفاجأة، وأما نحن فصوّبنا كلا من الوجهين إذ المعنى على كلا التقديرين واحد، إذ لو بنى الكلام على الأول لكان معناه أنه حرّ وقت الشراء، وذلك لأن إذن على ما تقرر في النحو إشارة إلى زمان الفعل المذكور قبله، فإنه إذا قيل أنا أزورك فنقول في جوابه إذن أكرمك أي أكرمك وقت زيارتك.

715 فقوله مخصوص بصورة إلخ نص عليه غاية البيان أيضا.(حاشية المصنف)

716 وقد نص على كونه أصح صاحب النهاية .(حاشية المصنف)

فالمعنى ههنا: ومن اشترى عبدا فإذا هو حر، من اشترى عبدا فهي في هذه الحالة حرّ أي ظهر أنه حر بالبينة العادلة، وإن بنى الكلام على الثاني أنه حر في وقت الشراء، وذلك لأنهم اتفقوا على أن "إذا" المفاجأة معناها الحال لا الاستقبال، وبالجملة فكلا المعنيين صحيح واضح لا خفاء فيه، فالفاء وإن دلّ على التعقيب إلا أن الحالية معتبرة في ثبوت النسبة بين المبتدأ والخبر، والتعقيب راجع إلى الظهور، أي كونه حرّا ثابت في حال الشراء، إلا أن ظهوره بعده، فلا تنافي بين الأمرين؛ البعدية المستفادة من الفاء والحالية المستفادة من إذا المفاجأة فليتأمل.

وقد قال العبد للمشتري اشتريني فإني عبد الجملة هذه حالية، وذو الحال ضمير، اشترى أي اشتراه حال أمره له بالشراء واعترافه بعبوديته، فالرابط وضع الظاهر موضع الضمير، كأنه قيل: وقد قال العبد له، أو من قبيل قولهم أتيتك والجيش قادم، أي اشترى في هذا الوقت، وفائدة العبدين أي الأمر بالشراء والاعتراف بالعبودية هي التنبيه على أنه انتفى واحد منهما فلا يرجع عليه بالثمن، نص عليه [96ب] الإمام التمرتاشي رحمه الله في الجامع الصغير.

فإن كان البائع حاضرا وقت البيع **أو غائبا غيبة معروفة** بحيث يعرف مكانه **لم يكن على العبد شيء وإن كان البائع** مجهول المكان بحيث **لا يُدرى أين هو رجع المشتري على العبد ورجع هو** أي العبد **على البائع** بالثمن وإنما أبرز الضمير في رجع ولم يكتف بقوله ورجع، لئلا يتوهم أن فاعله المشتري، وإن له ولاية الرجوع على العبد وعلى البائع تخييرا أو معينه.

وإن ارتهن عبدا أي أخذه بطريق الرهن **مقرّا بالعبودية فوجد** أي العبد **حرّا** فقوله وجد على صيغة المفعول من باب أفعال القلوب، ومفعوله الأول قائم مقام فاعله، كما يقال علم زيد قائما، ولا يجوز أن يقرأ على صيغة الفاعل، ويعتبر حذف المفعول الأول لامتناع الاقتصار على أحد مفعوليه **لم يرجع** أي المرتهن **عليه** أي على هذا العبد المقر بالعبودية **على كل حال** أي ليس له ولاية الرجوع عليه بحال من الأحوال سواء كان الراهن حاضرا أو غايبا، وسواء كانت غيبته هذه معروفة أو لم تكن معروفة **وعن أبي يوسف أنه لا يرجع فيهما** أي في البيع والرهن **لأن**

الرجوع بالمعاوضة أو بالكفالة؛ أي لأن الرجوع على الغير في هذا العقد وهو عقد البيع وعقد الرهن بأحد الأمرين المبايعة أو الكفالة، فإن أسباب الرجوع على الغير كثيرة **والموجود** في الفصلين ههنا **ليس إلا الإخبار كاذبا** فقوله كاذبا صفة لمحذوف تقديره ليس الموجود إلا الإخبار إخبارا كاذبا، فقوله إخبار كاذبا بيان للإخبار الأول وتفصيل له على نمط قوله تعالى:﴿فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾[717] وليس حالا من خبر كان **فصار** هذا **كما إذا قال الأجنبي ذلك** أي هذا القول من العبد في كل من الفصلين كقول الأجنبي اشتر هذا فإنه عبد في الفصل الأول وارتهن هذا فإنه عبد في الفصل الثاني **أو قال** العبد **ارتهني فإني عبد وهي المسألة الثانية** التي وقعت الإشارة إليها بقوله "وإن ارتهن عبدا مقرا بالعبودية"[718] [97أ].

[717] الفتح، 26/48

[718] لم يصل الشرح إلى نهاية باب الاستحقاق.

Sonuç:

Hicri 9. miladi 15. yy'da yaşayan Musannifek sadece fıkıh alanında değil birçok İslami ilimlerde muhteşem eserler miras bıraktı. Bu çalışmada incelediğimiz "Şerh-ül Hidâye" eseri de her ne kadar bazı konuları kayıp da olsa, elimize tam nüshaları ulaşmamış olsa da incelenmesinde büyük fayda var. Çünkü Musannifek meseleleri detaylı ve genişçe ele alan bir üslup kullanmış, her meselenin hakkını vererek iyice araştırmış, tartışmış ve tahlil ederek en doğru görüşü ortaya çıkarmıştır.

Bu kitabın bir diğer ayrıcalığı da yazarının tefsir, nahiv, kelam, mantık gibi birçok fıkıh ve usul ilminde derin bilgisi olması ve bu ilimler arasında çok ince bir ustalıkla ilişki kurup fıkıh ilmine sunduğu katkıdır.

Bu kitap her ne kadar El-Merğînânî'nin eseri el-Hidâye'nin şerhi olsa da meseleleri Musannifek'in kendine has üslubu ile ele aldığı için ayrı bir çalışma olarak nitelendirebiliriz. Ayet ve hadisleri nasıl ustalıkla kullandığını, yorum eklediğini ve daha önce görülmemiş şekilde kendinden bir şeyler kattığını görüyoruz. Ayrıca lügat üzerine münakaşaları ustalıkla yapılmıştır. Keza tefsir ve diğer ilimlerde de öyle.

Bu kitabı kıymetli kılan bir diğer husus da sadece Hanefi mezhebinin görüşlerini aktarmakla yetinmeyip, diğer mezheplerin de görüşlerine yer vermesi, bunu yaparken ayet ve hadislerden, lügat ve mantıktan deliller getirmesidir. Diğer mezheplerin delillerinin daha güçlü olduğuna inandığında diğer mezhep görüşlerini Hanefi mezhebine tercih edebilmiştir. Bu da bu kitabı Fıkh-ul Mukaren eserler arasına sokmaktadır.

Musannifek bu eserini yazarken yaşadığı kendi asrından önce yazılmış eserlerden faydalandı. Ancak ne yazık ki ilmi faydalarla dolu bu eser hala tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmış değil. Bu yüzden bu kitabı incelemeyi ve tahkik etmeyi tercih ettik ki ilim talebeleri faydalansınlar ve bu temel üzerine yeni şeyler bina edebilsinler.

BİBLİYOGRAFYA

1. Abdüsselam Harun, *Tahkiku'n-Nusûsi ve Neşrihe*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 7.Bs, 1998
2. el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrahî,(454/1162*), Keşfü'l-Hafâ*, Daru İhyai et-Türasi'l-Arabî,
3. el-Bâbânî, İsmail b. Muhammed Emin b. Mîrselim Bağdâdî, (1339/1920), *Hediyyetü'l-Ârifiin*, Vekâletü'l Maarif el Celile, İstanbul, 1951
4. el-Beyhakî, Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Horasanî, *es-Sünenü'l-Kübra* (458/1066), Tahkik: Muhammed Abdülkadir Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 3.Bs, 2003
5. _____, *Şuabu'l-İman*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1.Bs, 1410
6. el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah(256/870), *el-Camiu's-Sahihi'l-Muhtasar*, Tahkik: Mustafa el-Boğa, Dar İbn Kesir, el-Yememe, Beyrut, 3.Bs, 1987
7. el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah,(256/870), *el-Edebü'l-Müfred*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdülbaki, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 3.Bs, 1989
8. el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Ferabî(393/1003), *Tâcü'l-Lüğa ve Sıhahü'l-Arabiyye*, Tahkik: Ahmed Abdülğafur Attar, Daru'l-İlm li'l Melayîn, Beyrut, 4. Bs, (1407/1987),
9. ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünen-i Dârekutnî*, Tahkik: Şuayb el-Arnavut, Hasen Abdülmünim Çelebi, Abdüllatif Hirzallah, Ahmed Berğum, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1. Bs. 2004
10. ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram,(255/869), *Müsnedü'd-Dârimî*, Tahkik: Hüseyin Selim Esed ed-Deranî, Daru'l-Müğni, Suudî Arabistan, 1.Bs
11. Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es- Sicistanî el-Ezdî,(275/889), *Sünen-i Ebû Davud* Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Daru'l-Fikir, Bty, (Bu kitapta hadislere Elbanî'nin hükümleri zeyl olarak konulmuştur)
12. Ebû Firas, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail,(429/1138) *et-Temsil ve'l-Muhâdara*, Tahkik: Abdülfettah Muhammed el-Huluv, ed-Daru'l-Arabiyye li'l-Kitap, 2. Bs, Byk
13. el-Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsırüddin,(1420/1999), *Silsiletü'l-Ehâdisü'dai'fe ve'l Mevsûa*, Daru'l-Meârif, Riyad, 1.Bs, 1992
14. et-Taberânî, Ebu'l Kasım Süleyman b. Ahmed,(360/961), *el-Mucemü'l-Evsat*, Tahkik: Tarık b. Avadulluh b Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Daru'l-Harameyn, Kahire, 1415

15. el-Hamevî, Şihâbüddin Yakut b. Abdullah er-Rumî,(626/1229), *Mu'cemü'l-Büldan, Daru-Sadir*, Beyrut, 2.Bs
16. el-Isfahânî, Ebû Ali el-Merzukî Ahmed b. Muhammed,(421/1030), *el-Ezmine ve'l-Emkine*, Daru'l Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut, 1.Bs
17. İbn Ebu Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Absî,(235/850), *Musannef b. Ebi Şeybe*, Tahkik: Kemal Yusuf el-Hut, Mektebetü'r-Raşit, Riyad, 1.Bs, 1904
18. İbn Hacer Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalanî,(852/1449), *ed-Dirâye fi Tahric Ehâdisi'l-Hidaye*, Tahkik: es-Seyyid Abdullah Haşim el-Medenî, Daru'l-Marife, Beyrut
19. _____, *et-Telhisu'l-Habir fi Tahrici Ehâdisi'r-Rafiyyi'l-Kebir*, Tahkik: Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutub, Müessesetü Kurtuba, Mısır, 1.Bs, 1995
20. İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temimi el- Bestî,(354/965), *Sahih-i İbn Hibbân*, Tahkik: Şuayb el-Arnavut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2.Bs, 1993
21. İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Ebû Abdillah,(273/887), *Sünen-i İbn Mâce*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdülbâki, Daru'l Fikir, Beyrut
22. İbni'l Mülakkin, Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Ahmed,(804/1401), *el-Bedru'l-Munir fi Tahric el-Ehâdis ve'l-Esâri'l Vâkıati fi'ş-Şerhi'l-Kebir*, Tahkik: Mustafa Ebu'l Ğayz, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal, Daru'l-Hicra, Riyad, 1.Bs, 2004
23. İsmail Ahmed Yâğî, *ed-Devle'l-Usmaniyye fi't-Tarihi'l-İslami'l-Hadis*, Mektebetü'l-Ubeyken
24. Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah,(1067/1657), *Keşfü'z-Zünun an Esâmi'l Kütübi ve'l Fünûn*, Mektebetü'l Müsanna, Bağdad, 1941
25. Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Abdülğani ed-Dimeşkî,(1408/1987), *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Mektebetü'l-Müsenna, Daru İhyai et-Türasi'l-Arabî, Beyrut
26. el-Kureşî, Muhyiddin el-Hanefî(775/1373), *el-Cevâhirü'l Mudiyye fi-Tabakati'l-Hanefiyye*, Mir Muhammed Kütüphane, Keraçı
27. el-Leknevî, Muhammed b. Abdülhay b. Muhammed,(1304/1887), *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Daru'l-Kitabi'l-İslamî, Kahire
28. Mâlik b. Enes, Ebu Abdillah el-Esbahî,(179/795), *el-Muvatta*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdülbâki, Daru İhyai et-Türasi'l-Arabî,
29. el-Merğinânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî(593/1197), *el-Hidâye* (Leknevî ile birlikte), *Menşurât-i İdârati'l-Kur'ani ve'l-Ulumi'l-İslamiyye*, Keraçı/Pakistan
30. el-Merğinânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî(593/1197), *el-Hidâye, Dar-u İhyai't-Türasi'l-Arabî*, Beyrut, Lübnan
31. el-Meydânî, Abdurrahman b. Hasan, Habenneke(1425/1978), *el-Belâğa el-Arabiyye*, Daru'l-Kalem, Dımeşk, 1.Bs, 1996
32. Muhammed b. Muhammed Derviş Ebû Abdirrahman el-Hût,(1276/1860), *Esne'l-Metâlib fi Ehâdîs Muhtelifeti'l-Merâtib*, Tahkik: Mustafa Abdulkâdir Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.Bs, 1997
33. Musannifek, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî(875/1470), *el-Muhammediyye fi't-Tefsir*, Süleymaniye, F: 00285, Bölüm: Ayasofya

_____, *er-Raşed fi Şerhi'l-İrşad*, Süleymaniye, F: 00417, Bölüm: Hüseyin Amcazâde
_____, *et-Tahrir fi Şerhi'l-Usûl*, Süleymaniye, F: 01324, Bölüm: Fatih
_____, *Hallu'r-Rumuz ve Keşru'l-Kunuz*, Süleymaniye, F: 01398, Bölüm: Esad Efendi
_____, *Hâşiye Ala Şerhi'l-Matâli'*, Süleymaniye, F: 03373, Bölüm: Fatih
_____, *Hâşiye Ale'l-Keşşâf*, Laleli, F: 001-00326
_____, *Hâşiye Ale'l-Mutavvel*, Süleymaniye, F: 01018, Bölüm: Damat İbrahim
_____, *Hâşiye Ale't-Telvih*, F: 01951, Bölüm: Yazma Bağışlar
_____, *Hâşiyetü'l-Misbâh Ale'l-Muftah*, Süleymaniye, F: 00858, Bölüm: Kılıç Ali Paşa
_____, *Muhtasaru'l-Muntazam ve Mültekatü'l-Mültezem*, Süleymaniye, F: 04474, Bölüm: Fatih
_____, *Şerh-u Evâili Mesnevi*, Süleymaniye, F: 02706, Bölüm: Fatih
_____, *Şerh-u Mesabîhi's-Sünne*, Süleymaniye, F: 00966, Bölüm: Fatih
_____, *Şerhu'l-Lübab*, Süleymaniye, F: 05004, Bölüm: Fatih
_____, *Şerhu'l-Vikâye*, Fatih, 1879
_____, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, Süleymaniye, F: 02557, Bölüm: Ayasofya
_____, *Şerhü'l-Misbah fi'n-Nahv*, Süleymaniye, F: 05032, Bölüm: Fatih
_____, *Tuhfetü'l-Vüzera*, Süleymaniye/Ayasofya, F:02855

34. el-Mutarrizî, Nasuriddîn b. Abdüsseyyid b. Ali,(610/1213), *el-Muğrab fi Tertibi'l-Mu'rab*, Tahkik: Mahmud Fâhûrî, Abdülhamîd Muhtar, Mektebetü Üsame b. Zeyd, Halep, 1.Bs, 1979

35. Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî,(261/875), *el-Câmiu's-Sahih*, Daru'l-Ciyl ve el-Âfaku'l-Cedide, Beyrut

36. en-Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî,(303/915), *Sünen-i Nesâî*, Tahkik: Hasan Abdülmunim Çelebi, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1.Bs, 2001

37. es-Sallabî, Ali b. Ali Muhammed b. Muhammed, *ed-Devle'l-Usmâniyye Avâmilu'l-Nuhûz ve Esbâbü's-Sukût*, Daru't-Tevziî ve Neşri'l-İslamiyye, Mısır, 1.Bs, 2001

38. es-Sehavî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed,(902/1497), *el-Mekâsıdı'l-Hasene fi Beyâni Kesîrin min'el-Ehâdisi'l Müştehirati ala'l-Elsine*, Tahkik: Muhammed Osman el-Hışt, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1.Bs, 1985

39. es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Ebû Bekr, (483/1090), *el-Mebsût*, Daru'l-Mârife, Beyrut, 1993

40. es-Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddîn,(911/1505), *ed-Dürerü'l-Müntesira fi'l Ehâdisi'l-Müştehira*, Tahkik: Muhammed b. Lütfi es-Sebbâğ, Riyad

41. es-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn,(771/1370), *Tabakâtü'ş-Şefiyyetü'l-Kübra*, Tahkik: Dr. Mahmud Muhammed en-Nahî, Abdülfettah Muhammed el-Huluv, Hacer, 2.Bs, 1314

42. eş-Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed,(1250/1834), *el-Bedru't-Tâli' fi Mehâsini Mâ Ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, Daru'l-Marife, Beyrut

43. Tâdilî, Ebü'l Abbas Ahmed b. Abdüsselam el-Cerrâvî,(609/1212), *el-Hamâse el-Mağribiyye*, Tahkik: Muhammed Rıdvan ed-Deye, Daru'l-Fikir'il-Muasır, Beyrut, 1991

44. Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa b. Halil,(968/1561), *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut
45. _____, *Miftâhü's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevduâti'l-Ulum*, Tahkik: Kâmil Bekri, Abdulvehhab Ebu Nur, Daru'l-Kütübi'l-Hadise
46. et-Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasen b. Bişir(320/932), *Nevâdirü'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*, Tahkik, Abdurrahman Amîra, Daru'l-Ciyl, Beyrut
47. et-Tirmizi, Muhammed b. İsa(279/892), *el-Câmiu's-Sahîh Sünen-i Tirmizi*, , Daru İhyai et-Türasi'l-Arabî, Beyrut
48. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006
49. ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân,(784/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetür'Risale, 1985
50. ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, (538/1143*), el-Keşşâf an-Hakâik-i Ğavâmidi't-Tenzil*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 2.Bs, 1407
51. ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Havarizmî, (538/1143), *Esâsü'l-Belâğa*, Tahkik: Muhammed Basil Uyunu's-Sud, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan
52. ez-Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris,(1396/1976), *el-A'lam*, Daru'l-İlmi li'l-Melayin, 15.Bs, 2002