اللفظ الأول: كل ص ٣٦
اللفظ الثاني: جميع ص ٥٠
اللفظ الثالث: سائر ص ٥٤
اللفظ الرابع: معشر ص ٥٧
اللفظ الخامس: عامة ص ٥٧
اللفظ السادس: كافة ص ٥٧
اللفظ السابع: قاطبة ص ٥٧
اللفظ الثامن: من ص ٥٨
اللفظ التاسع: ما ص ٥٨
اللفظ العاشر: أي ص ٦٥
اللفظ الحادي عشر: متى ص ٧٣
اللفظ الثاني عشر: أين ص ٧٣
اللفظ الثالث عشر: حيث ص ٧٣
اللفظ الرابع عشر: كيف ص ٧٣
اللفظ الخامس عشر: إذا ص ٧٣
اللفظ السادس عشر: مهما ص ٧٩
اللفظ السابع عشر: أنى ص ٧٩
اللفظ الثامن عشر: أيان ص ٧٩
اللفظ التاسع عشر: إذما أو أي حين ص ٧٩
اللفظ العشرين: كم ص ٨١
اللفظ الحادي والعشرون: الجمع المعرف بلام الجنس ص ٨٢
اللفظ الثاني والعشرون: اسم الجنس المعرف ص ٩٩
اللفظ الثالث والعشرون: الأسماء الموصولة ص ١٠٦
اللفظ الرابع والعشرون: النكرة في سياق النفي ص ١١٠

كتاب تلقيح المفهوم في تنقيح
صيغ العموم للعلامة العلائي
رحمه الله تعالى

وله ايضا كتاب تيسير حصول السعادة في تقرير شمول الارادة
ومن تصانيفه ايضا
كتاب في اختلاف المجتهدين وهل كل منهم مصيب
وله ايضا
كتاب فصل القضا في أحكام الادا والقضا
وله ايضا
كتاب الفصول المفيدة في الواو المزيده
وله ايضا
كتاب الاختصاص بما يمنع الاقتصاص
وكان هذا كله في مجموع واحد
ولم نر في هذا المجموع
الا تلقيح المفهوم وكتاب الاختصاص
فلعل ان نعثر
ببقية هذه الكتب
في مكتبة اخرى
تم

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي عم بفضله جميع عباده
وخص من هداه منهم بسلوك سبل رشاده، ورفع بالعلم
قدر من خدمه بجده واجتهاده، وفضله على غيره حين فض
له عن اسرار مراده، وجعله مداد العلما يعدل بدم الشهدا
لقيام ذلك بحياة وهذا بجلاده احمده على نعمه التي لا
سبيل الى حصرها، ولا وصول الى القيام بشكرها واشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة من زكى في
حجرها، وغدى بدرها، وغاص في بحارها لنيل مظفر بنفيس
درها واشهد ان محمدا عبده ورسوله المخصوص بعموم
الرسالة الى جميع الانام المنتقد بنور هداه من حنادس الظلام
الهادي من اتبعه الى دار السلام، الموضح بما بعث معالم
الاحكام صلى الله عليه وآله وصحبه والتابعين لهم باحسان
من حزبه، صلاة تضمن لقائلها انارة قلبه والفوز بجواره
وقربه، وسلم تسليما كثيرا وبعد فان صيغ العموم من
المهمات التي ما بحث عنها واستخرج لطائف المعاني وقواعد المباني
منها لما تضمنه من فهم كتاب الله المتين وسنة نبيه المبعوث
بلسان عربي مبين صلى الله عليه وعلى آله اجمعين وهذا
الكتاب تحريت مقصودة ابتكارا وجلوت عرائسه ابكارا
في تنقيح هذه الصيغ وتحريرها وايضاح وجوهها وتقريرها
جامعا لديه بين حقائق الاصول والعربية ودقائق النكت
الادبية، مميزا موارد استعمالها، مبينا ما ابهم من اجمالها ذاكرا
من المسائل الفقهية ما تيسر تخريجه عليها، ومن القواعد الشرعية

ما يرجع عند تحقيقه اليها فيدات قبل ذلك بتفصيل اقوال
العلما فيها نفيا واثباتا ووقائع وصفت بما استدل كل واحد
منهم وصفا موضحا ما هو الاقوى في جميع ذلك والذي ينبغي
افتاؤه من تلك المسالك والله تعالى ينفع بذلك دينا ودنيا
ويجعل العلم نورا يسعى بين ايدينا انه على كل شيء قدير وبالاجابة
جدير ومقصود الكتاب ينحصر في بابين الباب الاول
في تحرير مذاهب العلما في اثبات صيغ العموم ونفيها وما
استدل به لكل قول من ذلك ويشتمل هذا الباب على مقدمة
وفصلين اما المقدمة فالعموم يقع على قسمين عموم الشمول
وعموم الصلاحية وان كان في الاول اقوى منه في الثاني
وعموم الصلاحية هو المطلق وتسميته عاما بسبب ان موارده
غير منحصرة لا انه في نفسه عام فان قوله تعالى فتحرير رقبة مطلق
والمقصود بها القدر المشترك في اي مورد شا من انواع الرقاب
غير ان المكلف لما كان لا بد ان يعين هذا المفهوم المطلق المشترك
في اي مورد شا من انواع الرقاب كان لفظة الرقبة عاما بهذا
الاعتبار ويقال له عموم البدل ايضا فلا يجب عليه ان يعتق
كل ما يسمى رقبة بخلاف عموم الشمول فانه يلزمه تتبع الافراد
الداخلة تحت اللفظ فمدلوله كلية وهي الحكم على كل فرد فرد من
افراد تلك المادة حتى لا يبقى منها فرد بخلاف عموم البدل فانه كلي
وهو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وبسط الكلام في
هذا الموضع ليس من غرضنا في هذا الكتاب وكذلك القول في حد
العموم وتباين الاقوال فيه وكذلك كونه من عوارض الالفاظ
والمعاني فان جميع هذه الامور تقرر في كتب الاصول والكلام في
تحقيق ذلك يطول به الكتاب ويخرج عن المقصود لكن نشير هنا

الى بحث ذكره الامام شهاب الدين القرافي في بعض كتبه
ذكر فيه ان حقيقة مسمى العموم في غاية الغموض والاشكال
وبيان ذلك ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك ولكل
فرد منها خصوص يختص به كالمشتركين مثلا اشتركوا في لفظ الشركة
وامتاز هذا بطوله وهذا بقصره وهذا ببياضه وهذا بسواده الى
غير ذلك مما وقع تمييز الافراد فالصيغة اما ان تكون موضوعة
للقدر المشترك عنها او لخصوصياتها او للقدر المشترك بقيد العدد
او بقيد سلب النهاية او لمجموع الافراد او للمجموع المركب من
القدر المشترك والخصوصيات في كل فرد فهذه احتمالات ستة
ولا يصح تنزيله على واحد منها اما الاول فلانه يلزم ان يكون
العموم مستواها وذلك هو المطلق الذي عموم عموم بدل لا عموم
الشمول والثاني ظاهر البطلان لان العموم لم يوضع لكل لفظ
منها بحسب خصوصياته والالزم ان يكون صيغة العموم مشتركة
اشتراكا لفظيا بين الافراد الداخلة تحته وكذلك القول في
الاحتمال الآخر وهو ان تكون موضوعة للمشترك مع الخصوص
في كل فرد لانه يلزم منه ان يكون اللفظ موضوعا لحقائق مختلفة
غير متناهية ويستحيل ان يكون اللفظ مشتركا اشتراكا لفظيا
بين افراد ومسميات غير متناهية واما الاحتمال الرابع وهو
ان تكون موضوعة للمشترك بين افراده بقيد العدد فيبطله
ان مفهوم العدد امر كلي وكذلك مفهوم المشترك فيكون
المجموع المركب منهما كليهما ايضا فيكون اللفظ مطلقا والكلام
انما هو في عموم الشمول وكذلك الخامس وهو ان يكون
مسمى لفظ العموم هو القدر المشترك بقيد سلب النهاية
باطلة ايضا لان المعنى ح يكون في مثل قوله تعالى لا تقتلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق لا تقتلوا النفوس بقيد سلب النهاية

فتعذر

فتعذر الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد فرد وبهذا
ايضا يبطل الاحتمال الخامس وهو ان يكون موضوعا لمجموع
الافراد ثم اختار ان صيغة العموم موضوعة للقدر المشترك
مع قيد تتبعه لحكمه في جميع موارده فقال فخرج بالقدر المشترك
الاعلام كزيد وعمرو لان الفاظها موضوعة بازاء امور
جزئية لا كلية وخرجت المطلقات كلها بقيد تتبعه لحكمه في جميع
موارده والمراد بالحكم القدر المشترك بين الامر والنهي والاستفهام
والنفي والتمني والخبر وغير ذلك هذا ملخص ما ذكره بعبارة
طويلة وظاهر كلامه انه اخترع ذلك وفي كلام صاحب الحاصل
ما يمكن ان يؤخذ ذلك منه ذكره في تقسيم اللفظ للتفرقة بين
المطلق والعام وفي هذا الموضع مباحث كثيرة يخرج عن
المقصود وبالله التوفيق الفصل الاول في اختلاف
العلماء في اصل صيغ العموم على الجملة قال الامام الحرمين
رحمه الله في كتابه البرهان اختلف الاصوليون في
صيغة العموم اختلافهم في صيغة الامر والنهي فنقل مصنف
المقالات عن ابي الحسن يعني الامام الاشعري رحمه الله
والواقفية انهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية وهذا
النقل على الاطلاق زلل فان احدا لا ينكر امكان التعبير عن
معنى الجمع بترديد الفاظ مشعرة به كقول القائل رايت القوم
واحدا واحدا لم يفتني منهم احد وانما انكر هذه الالفاظ قطعا
لتوهم من يحسبه خصوصا الى غير ذلك وانما انكر الواقفية لفظة
واحدة مشعرة بمعنى الجمع ووافق الملقب بالبرغوث من متكلمي
المعتزلة وابن الراوندي الواقفية فيما نقل عنهم وذهبت طائفة
يعرفون بالخصوص الى ان الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في اقل
باصحاب ح

الجمع مجملات فيما عداه اذا لم تثبت قرينة تقتضي تعديتها
عن اقل الرتب واما الفقها فقد قال جماهيرهم النصوص الموضوعة
للجمع نصوص في الاقل ظاهر فيما زاد عليه لا تزال اقتضاؤها
في الاقل بسالدة التاويل وهي فيما عدا الاقل ظاهرة ماولة
و الذي صح عندي من مذهب الشافعي رضي الله عنه
ان الصيغة العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصا
في الاستغراق وانما التردد فيما عدا الاقل من جهة عدم
القطع بانتفاء القرائن المخصصة وما زال فيه الناقلون
انهم نقلوا عن ابي الحسن وتبعيه ان الصيغة وان تقيدت
بالقرائن فانها لا تشعر بالجمع بل يبقى على التردد وهذا وان
صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى
الجمع كقول القائل رايت القوم اجمعين اكتعين ابصعين
فاما الفاظ صحيحة تفرض مفيدة فلا يظن بذي عقل ان يتوقف
فيها اهـ كلام رحمه الله وقد اعترض عليه الامام المازري في
انكاره النقل عن الواقفية وان تقيدت بالقرائن فقال
وهذا منصوص عليه في كتب ائمتهم ومن تامل مذاهبهم
في كتبهم علم منها ذلك ولو سلم له ذلك فانما يقتضي انكار
وجود لفظة واحدة تقتضي الاستيعاب على حسب ما
ذكروه واشار الى ان تلك الصور انما استفيد العموم فيها
باضافة قرائن استشعرت من المتكلم بهذه الالفاظ التابعة
للطبيعة والذي يتحصل في اصل المسئلة من المذاهب اربعة
اقوال احدها ان هذه الصيغ موضوعة للعموم وهي حقيقة
فيه واذا استعملت في الخصوص كان مجازا وهو المشهور
من مذاهب الفقها الراجح من اقوال العلما وعليه الائمة
وجمهور اصحابهم وان اختلفوا في كيفية دلالة تلك الصيغ

على

هل هي على وجه الظهور او النصوصية كما اختلفوا في بعض
الصيغ انها للعموم ام لا مما سياتي بيانه ان شا الله تعالى وليس
هذا اختلافا فاني اصل صيغ العموم من حيث الجملة والقول الثاني
ان هذه الصيغ للخصوص ولا تقتضي العموم الا بقرينة وبه
قال ابن الشناب من المالكية ومحمد بن شجاع الثلجي من الحنفية
وغيرهما ويختلف هؤلا على قولين في انه هل تحمل هذه الصيغ على
اثنين او ثلاثة على حسب اختلافهم في اقل الجمع والقول الثالث
ان شيا من الصيغ لا يقتضي العموم ولا مع القرائن بل انما يكون
العموم عند ارادة المتكلم له وهو قول جمهور المرجئة وينسب
ايضا الى الاشعري كما تقدم في كلام امام الحرمين وهو ضعيف
الاقوال والقول الرابع التوقف في ذلك وهو المشهور عن ابي
الحسن الاشعري وكثير من اتباعه كالقاضي ابي بكر الباقلاني
والآذري وغيرهما واليه ذهب الآمدي من المتاخرين وقد
صار الشيخ ابو الحسن في كتابه العمد الى اثبات صيغ العموم كالقول
الاول ولكن المشهور في كتبه التوقف في ذلك وقد اختلف
الواقفية في محل الوقف على خمسة اقوال وفي صفته على قولين فاما
محله فالمشهور من مذاهبهم القول به على الاطلاق من
غير تفصيل ومنهم من صار الى الوقف في اخبار الوعد والوعيد
دون العمومات الواردة في الامر والنهي وسائر التكاليف
ويحكى هذا عن ابي الحسن الكرخي من الحنفية ومنهم من عكس
ذلك وهم جمهور المرجئة فقالوا بصيغ العموم في الوعد والوعيد
وتوقفوا فيها فيما عدا ذلك والقول الرابع في محل التوقف قول
من توقف في العمومات الواردة في الوعيد على عصاة اهل الملة
خاصة دون غيرهما وهو قول جماعة من الاشعرية والخامس

قول من ذهب الى الوقف في الحمل على العموم في حق من لم يسمع
خطاب الشرع منه صلى الله عليه وسلم فاما من سمعه منه وعرف
تصرفاته فيه ما بين عموم وخصوص فانه لا يقف حكاه المازري
قال وهذا يلحق بالمجملين لانه قضى بحمله الالفاظ المشار اليه
على العموم وانما جعله تصرفات الشارع كالمشكك له في قصد
صاحب الشرع بها معنى في حق من لم يسمعها منه ويعرف مقاصده
فيها واما صفة الوقف فقد اختلف النقل فيه عن الشيخ ابي الحسن
الاشعري منقل عنه مذهبان وكذلك من اصحابه ابو احدهما
ان اللفظ مشترك بين الواحد فاقصارا عليه وبين اقل الجمع
فما فوقه اشتراكا لفظيا كالقرء والعين ونحوهما اي انه موضوع
لهما وضعا متساويا حكاه المازري وغيره وهذا فيما يحتمل من
الصيغ الحمل على الواحد كمن وما واي ونحوهما واما الفاظ الجموع
كالمسلمين فهي مشتركة على هذا القول بين اقل الجمع وبين ما
فوقه اشتراكا لفظيا والقول الثاني نفي العلم بكيفية الوضع
من اصله ويقول هي مستعملة في العموم والخصوص ولكن لا ندري
هل ذلك على وجه الحقيقة او المجاز وحكى ابن الحاجب هذين
القولين على وجه آخر احدهما انا لا ندري لعل وضعت هذه
الصيغ للعموم ام لا والثاني انا لا ندري انها استعملت في
العموم ولكن لا ندري اذلك على وجه الحقيقة ام لا ونقل قول
الاشتراك في اصل المسئلة بيننا القول الوقف فالقائل بالاشتراك
عنده حازم بوضع اللفظ لكل واحد من العموم والخصوص وانما
تعذر عليه الاستدلال به لعدم القرينة المعينة لاحدهما فصار
اللفظ مجملا فهو وقف في ثاني الحال بخلاف القولين اللذين
نقلهما في صفة الوقف فانه في اول الامر وباخذ قول الوقف

من

من اصلاته الامام الاشعري لما تكلم مع المعتزلة في عمومات
الوعيد الواردة في الكتاب والسنة كقوله تعالى ان الفجار
لفي جحيم وقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها وما اشبه ذلك وبع المرجئة في عمومات الوعد نفى ان
تكون هذه الصيغ موضوعة للعموم ويتوقف فيها ويتبعه على
ذلك جمهور اصحابه قال الامام ابو الحسين ابن القطان
وقد شذت فرقة من اصحابنا فقدرت ان مذهب الشافعي
الوقف في صيغ العموم لا شيا تعلق بها كلا مر لانه قال في مواضع
من الآي يحتمل ان تكون للعموم ويحتمل ان تكون للخصوص
ولم يرد الشافعي رضي الله عنه ما ذهبوا اليه وانما احتمل
عنده ان ترد دلالة تنقله عن ظاهره من العموم الى الخصوص
لا ان حقه الاحتمال قلت هذا كما ذكر فان نصوص الشافعي
رحمة الله عليه طافحة بالقول بالعموم وحمل صيغته عليه عند
الاطلاق والتجرد عن القرائن المخصصة ولكن ذلك عنده
على وجه الظهور اي شموله لافراده الداخلة تحته لا على وجه
النصوصية والقطع بنفي كرايا ها كما تقوله الحنفية وسياتي
ان شاء الله بيان هذين القولين وما يترتب عليهما
في مسئلة مستقلة وقال ابو الحسن الابياري في شرح البرهان
اذا قلنا بالعموم فقد اختلف المعمون في دلالة العموم هل
هي قطعية او ظنية فذهب الشافعي والمعتزلة الى انها
قطعية وذهب اكثر الفقهاء الى دلالتها ظنية اهو كلامه فان
اراد بالقطع والظن شمول العام لافراده الداخلة تحته هل
هو على وجه القطع بالنسبة الى كل فرد او على وجه الظهور فليس

(٥)

ذلك مذهب الشافعي كما هو مشهور عند اصحابه وغيرهم وان
اراد به ان دلالة هذه الصيغ على العموم مقطوع بها اي الادلة
الدالة على انها موضوعة له كما سياتي ان شا الله تعالى في بعض
مسالك الادلة فهو محتمل ويكون هذان القولان زائدين
على ما تقدم ويتحصل بهما فيه مع ما تقدم من الاختلاف اقوال
كثيرة لا يخفى على المتامل عددها والكلام الان في الادلة المحتج
بها للقول الراجح وهو ان هذه الصيغ موضوعة للعموم حقيقة فيه
وان استعملت في الخصوص لقيام دليل يدل عليه كانت مجازا
وما اعترض به على تلك الادلة مع الجواب عنه ثم في ادلة المخالفين
لهذا القول والجواب عنها ان شا الله تعالى والكلام في طرفين
الطرف الاول في الادلة الدالة على صيغ العموم من حيث
الجملة وذلك من وجوه الاول النصوص الدالة من
الكتاب والسنة من فهم النبي صلى الله عليه وسلم والانبياء
قبله عليهم الصلاة والسلام احدها قوله تعالى ونادى نوح ربه
فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق فاخبر الله
تعالى عن نوح عليه السلام انه فهم العموم من قوله تعالى فاسلك
فيها من كل زوجين واهلك ولم ينكر سبحانه عليه ذلك بل اجابه
بما يقتضي تخصيص اللفظ باخراجه منه بقوله تعالى انه ليس من
اهلك انه عمل غير صالح اي ليس من اهلك الذين امرتك
بحملهم وثانيها قصة ابراهيم عليه السلام فانه لما سمع قول
الملائكة عليهم السلام انا مهلكوا اهل هذه القرية فهم منه
عمومهم فقال ان فيها لوطا واجابه الملائكة بتخصيصه من ذلك
العموم بقولهم لننجينه واهله الا امراته واستثنا امراته
ايضا يدل على ان اللفظ ايضا يعم والا لما احتيج الى استثنائها
كما سياتي تقريره ان شا الله تعالى فهذه ثلاث مواضع تقتضي
تعميم

تعميم الاهل وهو اسم جنس مضاف واعترض الآمدي على ذلك
بان اضافة الاهل قد يطلق تارة للعموم وتارة للخصوص كما في
قولهم جمع السلطان اهل البلد وان كان لم يجمع النسا والصبيان
والمرضى قال فليس القول بحمل ذلك على الخصوص بقرينة اولى من
القول بحمله على العموم بقرينة ونحن لا ننكر صحة الحمل على العموم بقرينة
وجواب هذا ان المقتضي لحمل قولهم جمع السلطان اهل البلد
على الخصوص القرينة العرفية في مثله انه لا يجمع النسا والصبيان
ولا يلزم من ذلك قيام قرينة في حمله على العموم بل لم يقترن بالايتين
المتقدمتين قرينة تدل على العموم والاصل عدمها وقد فهم منها
العموم وذلك ظاهر في ان الاصل في هذه الصيغة استعمالها
للعموم وضعا بدليل فهم ذلك منها وثالثها ما ثبت في الصحيحين
عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الزكاة انهم قالوا يا رسول
الله فالحمر قال ما انزل علي فيها شيء الا هذه الاية الجامعة
الفاذة من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره فهذا تصريح من النبي صلى الله عليه وسلم ان صيغة
من تقتضي العموم ورابعها قوله صلى الله عليه وسلم لابي سعيد
ابن المعلى لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه ما منعك ان تجيبني
الم تسمع الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول
اذا دعاكم لما يحييكم فطالبه بموجب العموم الذي تضمنه صيغة
الذين والحديث في صحيح البخاري وخامسها قوله صلى الله عليه
وسلم من جر ثوبا من ثيابه من مخيلة فان الله لا ينظر اليه فقالت
ام سلمة رضي الله عنها فكيف يصنع النسا بذيولهن قال يرخين

شبرا قالت اذن ينكشف اقدامهن قال فيرخين ذراعا
لا يزدن عليه رواه الترمذي وصححه والنسائي وفي حديث
آخر انه صلى الله وسلم لما قال ذلك قال ابو بكر رضي الله
عنه ان احد شقي ازاري يسترخي الا ان اتعاهده فقال
له النبي صلى الله عليه وسلم انك لست ممن يصنعه خيلا
ففهم ابو بكر وام سلمة رضي الله عنهما من لفظة من العموم
واقرهما النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك ولم ينكر ذلك
عليهما بل بين لابي بكر رضي الله عنه خروجه من عموم اللفظ
وبين لام سلمة حكم النساء ففي ذلك دليل على ان مقتضى من
العموم وسادسها في الصحيحين ايضا انه لما نزل قوله تعالى
لا يستوي القاعدون من المؤمنين الآية قال ابن ام مكتوم
رضي الله عنه يا رسول الله اني ضرير البصر فنزل قوله تعالى
غير اولي الضرر ففهم ابن ام مكتوم من لفظ القاعدين
او المؤمنين العموم واقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك
ونزل الكتاب مبينا تخصيص ذلك باولي الضرر فكان
تقريرا آخر وسابعها في الصحيح ايضا انه لما نزل قوله تعالى
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قال الصحابة رضي الله
عنهم يا رسول الله واينا لم يظلم نفسه فقال النبي صلى الله عليه
وسلم لم يعن ذلك الم تسمعوا ما قال لقمن لابنه ان الشرك
لظلم عظيم ففهم الصحابة العموم اما من الذين او من النكرة في
سياق النفي ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الفهم
بل بين لهم المراد بالظلم وانه شيء خاص وثامنها ما روي انه لما
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اعترض
ابن الزبعرى وغيره بان المسيح عبد وكذلك الملائكة فنزل

قوله

قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية وهذه القصة
مشهورة في كتب السير والمغازي وقد رواها البيهقي بسند
صحيح الى ابن عباس رضي الله عنه قال لما نزلت انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم الآية والتي بعدها
فقال المشركون الملائكة وعيسى وعزير يعبدون من
دون الله قال فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون يعني عيسى وعزيرا والملائكة عليهم السلام ووجه
الاستدلال منها هنا تقرير النبي صلى الله عليه وسلم اياهم على
فهم العموم من لفظ ما ونزول القرآن موافقا لذلك مبينا
للتخصيص بمن اعترضوا به وما يوجد في بعض كتب الاصول
من ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن الزبعرى ما اجهلك
بلغة قومك ما لما لا يعقل لا اصل له في شيء من كتب الحديث والسير
فلا يعتمد عليه وتاسعها قوله صلى الله عليه وسلم لما علمهم التشهد
في قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فانكم اذا قلتموها
اصابت كل عبد صالح في السماء والارض الحديث وهو متفق عليه
ففيه التنصيص على ان صيغة الجمع المحلى بلام الجنس يقتضي
العموم لكل الافراد الداخلة تحتها وعاشرها ما روى مسلم في
صحيحه عن ابي هريرة رضي الله عنه قال لما نزلت على رسول الله
صلى الله عليه وسلم لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما
في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله اشتد ذلك على اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا
كلفنا من الاعمال ما نطيق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة وقد
انزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها الحديث ان الله تعالى انزل بعد

ذلك لا يكلف الله نفسا الا وسعها الاية ثم رواه ايضا بنحو
ذلك من حديث ابن عباس رضي الله عنهما فمنهم الصحابة
رضي الله عنهم العموم من لفظ ما في قوله تعالى ان تبدوا ما في
انفسكم واقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على فهم ذلك ولم ينقل
لهم ان الآية لم تتناول ما حفتم منه وفي الاية كلام طويل
ليس هذا موضع ذكره وقد استوعبته في تفسير هذه الاية
الكريمة وحادي عشرها ما روى الترمذي فيها معن عائشة
رضي الله عنها انها سئلت عن قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم
او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به فقالت
ما سالني عنها احد منذ سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال هذه معاتبة الله تعالى للعبد بما يصيبه من الحمى والنكبة
حتى البضاعة يضعها في كم قميصه فيفقدها فيفزع لها حتى ان
العبد ليخرج من ذنوبه كما يخرج التبر الاحمر من الكير وقال فيه
الترمذي حديث حسن غريب فقهمت عائشة رضي الله عنها
العموم من قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به ومن الاية الاخرى
المنتقد منه وافرها النبي صلى الله عليه وسلم على فهمها ذلك ولم
يعارضها فيه وثاني عشرها انه صلى الله عليه وسلم لما قال يوم الفتح
من دخل دار ابي سفيان فهو آمن ومن دخل المسجد الحرام فهو
آمن ومن اغلق بابه فهو آمن استثنى بعد ذلك اولئك الستة
الذين امر بقتلهم وان تعلقوا باستار الكعبة فلولا ان لفظة الاول
يقتضي العموم لم يكن حاجة الى استثناء هؤلاء وبيان اخراجهم من
ذلك اللفظ العام وقد فهم جميع اهل مكة ذلك اليوم منه عموم اللفظ
الثامن لمن فعل ذلك وهذا هو الوجه الثاني من الاستدلال
وهو الذي عول عليه جمهور المحققين في هذا الموضع من اتفاق
الصحابة واهل اللغة على حمل هذه الالفاظ على العموم مع عدم

القرآن

القرآن المقتضية له من غير مخالفة في ذلك ولا اعتراض على دلالة
اللفظ فكان ذلك كالاجماع منهم على اعتقاد العموم من هذه الصيغ
وقد تقدم من ذلك قصة ابي بكر وام سلمة رضي الله عنها فمنهم
ثوبر خيلا وابن ام مكتوم وابن الزبعرى وفهم جماعة الصحابة
رضي الله عنهم في قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
بل ذلك كان هو المفهوم عند جميع اهل مكة في قصة الامان
ولهذا قالوا لابي سفيان وما يغني عنا دارك فلما قال لهم من
اغلق بابه فهو آمن ودخل المسجد الحرام فهو آمن اطمانوا الى ذلك
ومنها ايضا قول عمر لابي بكر رضي الله عنهما كيف تقاتل الناس وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فقال ابو بكر رضي الله عنه قد قال الا بحقها والقصة
ثابتة في جميع الكتب الصحيحة ففهم عمر العموم من لفظ الناس ولم يعارضه
ابو بكر في ذلك بل عارضه بالتقييد المخصص لعصمة الدم والمال ومنها
احتجاج فاطمة رضي الله عنها في طلب ميراثها بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم ولم يقل ابو بكر ولا غيره من الصحابة انها لا تعم جميع الاولاد
بل عارض بقوله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة ولذلك
ايضا اراد ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرسلن الى رسول
الله ابي بكر رضي الله عنه يسالنه ميراثهن من قبله وما افاء الله
عليه حتى منعتهن عائشة رضي الله عنها واحتجت بحديثه لا نورث
وكان ذلك منهن اعمالا للعموم في قوله تعالى ولهن الربع مما تركتم الآية
وفي الصحيح عن ابي عمر رضي الله عنهما انه كان اذا سئل عن نكاح النصرانية
قال ان الله حرم نكاح المشركات ولا اعلم من الاشراك اعظم من ان
تقول المراة ربها عيسى وهذا تصريح منه بعموم لفظ المشركات وروى

مالك عن ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب ان رجلا سال
عثمان بن عفان رضي الله عنه عن الاختين من ملك اليمين هل
يجمع بينهما فقال عثمان رضي الله عنه احلتهما آية وحرمتهما آية يعني
بآية الحل قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وبآية
التحريم قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولولا ان الآيتين
يفيد ان العموم لما صح ذلك ومثله ايضا قال علي بن ابي طالب
وابن عباس رضي الله عنهما رواه البيهقي من طريق شعبة عن
ابي عون عن ابي صالح عن علي رضي الله عنه انه قال في الاختين
المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية ومن طريق سفيان بن عيينة
عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال ذكر عند ابن عباس رضي الله
عنهما قول علي رضي الله عنه في الاختين بملك اليمين احلتهما آية
وحرمتهما آية فقال ابن عباس عند ذلك احلتهما آية وحرمتهما
آية واختلف ابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفى
عنها زوجها فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقال ابو هريرة ان
تضع حملها وكذلك روي ايضا مثله عن علي وابن مسعود رضي الله
عنهما وكل منهم احتج بعموم الآية الواردة في ذلك وهي قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الآية وقوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال عمر وابن عباس وعمران
ابن حصين رضي الله عنهم في ام المراة انها تحرم بالعقد وان لم يقع
دخول وقال ابن عباس انهموا اما انهم الم وقيل لابن عمر ان ابنك
الزبير يقول لا تحرم الرضعة والرضعتان فقال قضا الله اولى من
قضا ابن الزبير قال الله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم
من الرضاعة واحتج ابو سعيد الخدري وغيره من الصحابة
على ابن عباس في تحريم ربا الفضل بقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا

الذهب

الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولم يعارضهم في عمومه بل احتج
بحديث انما الربا في النسيئة وسمع عثمان بن مظعون رضي
الله عنه لبيد بن ربيعة يقول الا كل شيء ما خلا الله باطل
فقال له صدقت فلما قال وكل نعيم لا محالة زائل قال له كذبت
نعيم اهل الجنة لا يزول ولولا ان اعتقاده عموم لما
صح ذلك والقصة مشهورة في كتب السير هكذا او يوجد
في كتب ائمة الاصول نسبة هذا الى عثمان بن عفان رضي
غلط وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اصدق
كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ولولا
ان كل من صيغ العموم لم يكن كذلك فينبغي ان يلحق هذا
الحديث بما تقدم في الوجه الاول من تخصيص صلى الله
عليه وسلم على فهم العموم واقراره من فهم على ذلك وذكر
ائمة الاصول في هذا الموضع ايضا ان ابا بكر رضي الله عنه
احتج على الانصار يوم سقيفة بني ساعدة بقوله صلى الله
عليه وسلم الائمة من قريش وانهم سلموا له ذلك فكان كالاجماع
منهم على ان لفظ الائمة من صيغ العموم ولم اجده هكذا في شيء
من كتب الحديث والسير وان كان الحديث جيد الاسناد
وفي الصحيح انه صلى الله عليه وسلم قال لا يزال هذا الامر في
قريش ما بقي من الناس اثنان والذي في قصة سقيفة بني
ساعدة ان ابا بكر رضي الله عنه قال يومئذ لا يعرف العرب
هذا الامر الا لقريش هم اوسط العرب دارا وليس فيه احتجاج
بالحديث ومن هذا الوجه احتجاج معوية رضي الله عنه لطلبه
بدم عثمان رضي الله عنه بقوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
لوليه سلطانا ولم ينازع في دلالة الآية الى غير ذلك من الصور

الصور الكثيرة التي يطول بها الكلام مع ما يعلم يقينا عنهم انهم
اجروا سائر الالفاظ العامة على عمومها كقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وذروا ما بقي من الربا ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله الا بالحق ولا وصية لوارث ولا يرث
القاتل ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها الى غير ذلك
من العمومات الكثيرة ولم ينقل عن احد منهم لا صريحا ولا ضمنا
انكار لعموم شيء من هذه الصيغ مع شيوع هذه المباحث بينهم
ورودات الاستدلال بها على السنتهم ولو كان فيه خلاف
لنقل كما في امثاله بل نقل خلافهم في مسائل جزئية دون هذا
وذلك يفيد اتفاقهم على فهم العموم من هذه الصيغة واعتقادهم
ذلك منها اذ لو لم يكونوا كذلك لما جاز لهم ان يحملوها على
العموم ما لم يدل دليل منفصل كما في الالفاظ المجازية
والمشتركة ولو كان عند احد منهم فيه خلاف لما جاز له
السكوت عنه ومنهد اكله يندفع قول من اعترض على هذا
الوجه بانه لا يلزم منه اتفاق الجميع على ذلك لانا بينا شيوع
ذلك بينهم عاما في غير قضية كيف وقد تمسك المعترض بمثل
هذه الطريقة على حجية خبر الواحد والقياس وهو لازم
لهم في هذا الموطن بل اولى لكثرة الصور المنقولة في ذلك
واعترضوا ايضا بان فهم العموم في هذه الصور انما كان بالقرائن
المقرنة بكل واحد منها قالوا ونحن لا ننكر ذلك انما النزاع في
كونه الصيغ دالة على العموم بمجردها وهو ممنوع في جميع ما
ذكرتم كيف وكثير منها تتضمن الايما الى علل تعميم الحكم كما في
قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة وما لم يكن
كذلك فهو محمول على ان الصحابي اقترن بسماعه ذلك
من رسول الله صلى الله عليه وسلم قرينة تقتضي العموم فيكون

استدلاله به من اجل تلك القرينة لا لمجرد الصيغة وجواب
هذا انه لو كان كذلك لما علمت القرائن جميع الصحابة رضي الله
عنهم لان العادة تحيل ذلك ولكان من لم يطلع على القرينة يمنع
الحمل على العموم حتى يعرضها بها كيف والاصل عدم القرائن
ايضا ومجموع الصور المتقدمة يفيد القطع بان تعلقهم بها
ومواظبة السلف على ذلك انما هو لدلالة اللفظ بمجرده لا لقيام
قرينة تقتضي العموم وايضا فان هذا التجويز يؤدي الى انسداد
باب اثبات مدلول ظاهر اللفظ مطلقا لجواز ان يكون فهم
المدلولات الظاهرة بالقرائن مع ان مدلولات اكثر الالفاظ
انما ثبتت بهذا النوع من الاستدلال الوجه الثالث اتفاق
اهل اللغة قاطبة على ذلك وهو معلوم بالاستقراء من كلامهم
ومحاوراتهم واشعارهم وامثالهم كيف وانا نعلم بالضرورة من
حالهم انهم اذا ارادوا التعبير عن العموم عمدوا الى لفظ الكل
والجميع وما يجري مجرى ذلك وان من اطلق لفظا من صيغ
العموم ولم يكن الحكم عاما ولا اقترن بلفظه ما يقتضي تخصيصه
من القرائن المقالية او الحالية انكروا عليه دعواه العموم في ذلك
واعترضوا ولم ينقل عن احد منهم لا صريحا ولا ضمنا انكار صيغة
العموم ولا معارضة في ذلك ولو كان فيه خلاف فيما بينهم من
جهة اللغة لنقل ولو في قضية واحدة كما في امثاله من المحامل
اللغوية وهذا وحده كاف في الاستدلال فكيف مع الوجهين
المتقدمين من تنصيص صاحب الشرع واقراره صلى الله عليه
وسلم واتفاق الصحابة على فهم ذلك الوجه الرابع ان العموم
مما تمس الحاجة الى التعبير عنه وتعم به البلوى وذلك مما يمنع
تواليا اصل الاعمار من ارباب اللسان على اهماله وعدم تواضعهم

على لفظ يدل عليه لوجود الداعي وخلو المانع اما كون
الداعي الى الوضع حاصلا فهو ظاهر لما فيه من الفائدة كما في
امثاله من صيغ الامر والنهي ونحوهما واما انتفا المانع فلانه
اما عقلي او شرعي او حسي او طبعي والاول ممتنع لما
بينا من دعوى العقل اليه والثاني ايضا كذلك اذ لم يرد
في الشرع ما يمنع منه كيف ووضع اللغات قبل الشرع واما
الثالث والرابع فهما ظاهر الانتفا والفعل عند وجود الداعي
اليه وعدم المانع منه واجب فيكون الوضع متحققا اما قطعا
او ظنا والمسئلة ظنية واعترض على هذا بوجوه احدها
منع كون العموم تمس الحاجة اليه وسند المنع ما يوجد
في كثير من انواع الروائح غير مختصة باسم خاص بها وثانيها
منع عدم المانع من ذلك بنا على ان اللغات توقيفية من
الله تعالى كيف وانه استدلال على اثبات اللغة وهي لا تثبت
دلالة بل توقيفا ونقلا وثالثها انه لو سلم ذلك فانما يلزم منه
ان يوجد في اللغة ما يدل على العموم ويمكن التعبير به
عنه لكن لا يلزم من ذلك انحصار الامر في هذه الصيغ
بل يجوز ان يكتفى بالالفاظ المركبة كما اذا قال القائل
رايت القوم كلهم واحدا واحدا لم يفتني منهم احد وما
يجري مجرى ذلك ونحن نقول به والنزاع انما هو في الصيغة
المفردة ورابعها انه لو سلم ذلك ايضا بالنسبة الى المفردات
فلا يلزم ان يكون ذلك بطريق الحقيقة بل جاز ان
يكتفى بها وهي مجاز في ذلك او مشتركة ويكون القرينة
هي المقتضية للحمل على العموم والجواب عن الاول ان
مراتب الحاجات مختلفة فلا ريب في ان الحاجات الى التعبير
عن العموم ليست كالحاجة الى البصر عن الروائح فان
الحاجة الى ما يقتضي العموم في الامر والنهي والاخبار عن
جميع

جميع الموجودات والمعدومات والمستحيلات والممكنات ماسة
جدا بقرب من الضروريات بخلاف انواع الروائح اذ لبث الانسان
برهة من الدهر لا يحتاج الى التعبير عن رائحة المسك والتفاح على
سبيل الخصوصية بخلاف الفاظ العموم وايضا فذوات الروائح
كثيرة كثيرة جدا متقاربة الشبه قوة وضعفا فيعسر افراد
كل واحد باسم خاص به ولا يشق الاضافة فيها بخلاف الفاظ
العموم فانها تدل على الجمع الكثير ضربة واحدة بلفظ واحد
وهي صيغ مخصوصة محصورة مختلفة بحسب انواع ما دلت
عليه كما سياتي بيانه ان شا الله تعالى فلا يشق استعمالها
كما في الروائح التي لا يمكن حصرها للبشر وتركب الالفاظ المفيدة
للعموم فيها طول ومشقة فكانت الصيغ المفردة اولى منها مع
افادتها ما يفيده المركبة وبهذا خرج الجواب عن الثالث
وعن الثاني ان هذا وارد في جميع الالفاظ العرفية العامة
والخاصة ونحن لا ندعي الوجوب في ذلك على الله تعالى بل بالنسبة
الى البشر فيما تواضعوا عليه ثم لا نسلم انحصار طريق اثبات
اللغة في النقل والتوقيف وعن الرابع ان القرينة قد تخفى فيخل
بالتفاهم وقد ثبت استعمال هذه الصيغ في العموم
بما تقدم والاصل في الاطلاق الحقيقة وعدم كونها حقيقة
في معنى اخر دفعا لمحذور الاشتراك ومجرد الاحتمال لا
يقتضي العدول عن هذين الاصلين الا ان يقوم دليل
على خلاف شيء منهما الوجه الخامس ان هذه الصيغ اما
ان تكون موضوعة للعموم فقط او الخصوص فقط او لهما على
وجه الاشتراك او ليست موضوعة لواحد منهما والرابع متفق
على بطلانه والثاني ايضا باطل لانها لو كانت موضوعة للخصوص

فقط لما حسن الجواب بذكر كل العقلا في من وبكل الاشيا في
ما اذا كان الاستفهام بهما وتجردا عن القرائن المقتضية
للتعميم وكذلك عند الاخبار بهما وبالجموع المعرفة تعريف جنس
والمضافة وغيرها من الصيغ اذا سئل المتكلم عن مراده بذلك
اللفظ لان الجواب يجب ان يكون موافقا للسوال فحسن
الجواب بالجميع يمنع ان تكون الصيغة للخصوص واما بطلان
الثالث فلانها لو كانت مشتركة بين العموم والخصوص لما
حصل الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع مراتب الخصوص
او ليست مشتركة بين مرتبة مخصوصة من العام والخاص
وفاقا حتى لا يجب ذلك والجواب يجب ان يكون مطابقا
للسوال واذا كانت الصيغة محتملة لامور كثيرة واجاب قبل
ان يطلع على المراد احتمل ان يكون غير مطابق فيجب الاستفهام
عن جميع مراتب الخصوص فاذا قال له من عندك مثلا فلا بد
ان يقول تسالني عن العرب او العجم فاذا عين له احدهما قال
ابمن الرجال او النساء الى غير ذلك من مراتب الاستفهام ولا
يحسن ذلك اتفاقا وهو ايضا متعذر لانه لا يمكن استيعاب
جميع اقسام الخصوص فتبين ان الصيغة ليست مشتركة
واذا بطلت الاقسام الثلاثة تعين الاول وهو كونها موضوعة
للعموم فان قيل يجوز ان تكون موضوعة للخصوص والجواب
بالكل لاجل القرينة الدالة على ارادة الكل ولو لم تكن قرينة
فلا نسلم قبحه لانه مشتمل على الخصوص وزيادة ومتى حصل
الجواب بمقصود السؤال وزيادة كان حسنا فقد سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء بما البحر فقال هو
الطهور ماؤه الحل ميتته وان سلم انه ليس للخصوص فلم لا
يجوز

يجوز ان تكون مشتركة وهي لا تنفك عن القرينة المعينة
فلذلك ترك الاستفهام سلمنا عروها عن القرائن لكن
لم يجب الاستفهام لان مدلول اللفظ المشترك احد
المفهومين لا بعينه فاذا اجاب بايهما كان فقد اجاب عن
المسئول عنه ثم انه لا نزاع في حسن الاستفهام عن الواحد
والاثنين والانواع القريبة انما المستقبح الاستفهامات
الكثيرة فليس استدلالكم بعدم الاستفهامات الكثيرة على
عدم الاشتراك اولى من استدلالنا بالاستفهامات
القليلة على الاشتراك وعليكم الترجيح قلنا الجواب عن الاول
انا نعلم من جميع العقلا حسن الجواب بالكل مع عدم القرائن
الحالية والمقالية ولا يقال وكذلك يحسن الجواب بالبعض
عند ما يكون الحال كذلك ولا يكون مناقضا لانا نقول
السؤال عن العام بالمطابقة سؤال عن الخاص بالتضمن
فيحسن الجواب بالخاص عند عدم العام ولهذا يحلف المدعى
عليه على نفي ما ادعى به وما دخل تحته من جزئياته واما السؤال
عن الخاص فغير متضمن للسؤال عن العام فلا يحسن الجواب
به بتقدير ان يكون للخصوص وعن الثاني ان الجواب بالزيادة
على المسئول عنه غير مطابق للسؤال فلا يكون حسنا بل قد يوقع
في محذور لان الغرض كما يتعلق بذكر ما يسال عنه فكذا قد يتعلق
بالسكوت عن المسكوت عنه فيكون ذكره ح مناقضا للغرض والفرق
بين هذا وبين ما استشهدوا به من الحديث ان النبي صلى الله
عليه وسلم شرع بين الاحكام ولما راى السائل يجهل طهورية

ما آل البحر علم انه يجهل طهارة ميتة فبينه لذلك فلا يلتبس
به غيره وايضا فانما يكون الجواب كذلك حسنا اذا اتفق
المسئول عنه بالذكر والى بالزيادة كما في الحديث فنظيره
ان يقال من عندك من الرجال فيقول عندي الرجال
والنساء وعن الثالث انا بينا حسن الجواب بالكل مع عدم
القرينة المعينة ويلزم من قولهم ان هذه الالفاظ لا تنفك
عن القرائن وليس كذلك اذ الاتفاق على انه يجوز خلو اللفظ
المشترك عن جميع القرائن المعينة لاحد مدلوله وايضا فلك
القرينة اما ان تكون قرينة العموم او قرينة الخصوص والاول
باطل بالاتفاق اما عند المعين فظاهر واما عند الخصم فلانه
لا يقول ان اللفظ يفيد العموم ابدا وان كانت ذلك القرينة
ويلزمه ان لا يكون اللفظ مستعملا في الخصوص ابدا وهو باطل
قطعا وايضا فليس ذلك شان المشترك والثاني ايضا باطل
لانه يجب ان تكون تلك المرتبة من الخصوص معلومة ابدا عند
ما يسمع اللفظ لكنه ليس كذلك وايضا فهذه القرينة اما مقالية
او حالية والاول باطل لان الصيغ يجاب فيها بالكل ولا قرينة
لفظية معها تعين ذلك المدلول والحالية يمكن خلو اللفظ عنها
بان يكون المستفهم منه اعمى او غائبا وقولهم ان مدلول المشترك
احد الشيئين لا بعينه ليس كذلك بل احدهما على التعيين او
هما على راي من يقول بذلك فان الواضع لم يضع اللفظ المشترك
الا لمعين وهو اما هذا بعينه او ذاك بعينه او هما على قول
الشافعي ومن وافقه واما لاحدهما لا بعينه فذا مدلول المتواطئ
لا المشترك اللفظي ولا خلاف في ان هذه الصيغ ليست متواطئة
في العموم والخصوص اذ ليس بينهما امر كلي جامع كما في صيغة
الامر عند من يقول بانه مشترك معنوي في الوجوب والندب

لان

لان الظل معنى كلي يشملها وعن الرابع بمنع حسن الاستفهام
عن الغريب دون غيره فان اصل الاستفهام لطلب الفهم
مع القول بالاشتراك وعدم تعيين رتبة معينة منه يجئ
استفهامات غير متناهية وايضا فان الاستفهام قد يجئ
للتعظيم والانكار والنفي والتوبيخ والغبطة بالشئ الى غير
ذلك مما هو معروف في كتب المعاني والبيان واذا كانت محتملة
لوجوه كثيرة يمتنع الاستدلال به على احدها عينا وهو المراد
الوجه السادس اتفاق اهل اللسان على صحة الاستثناء من
هذه الصيغ كلها بل وعلى حسنها قال الله تعالى والذين يرمون
المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
الى قوله الا الذين تابوا وقال تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما الى قوله
الا من تاب وآمن الآية وذلك معلوم ضرورة من لغة العرب
والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فيه فصحة الاستثناء
كل فرد من افراد العموم يقتضي ان اللفظ موضوع للعموم وذلك
صد المطلوب واعترض على هذا بوجوه كثيرة احدها النقض
بجموع القلة وهي افعال وافعال وافعلة وفعلة فانه يصح
استثناء كل فرد فرد منها وليست العموم الثاني النقض بالاستثناء
من الجمع المنكر نحو اصحب جمعا من الفقهاء الا فلانا ومعلوم ان
ذلك الاستثناء لا يجب اندراجه تحت لفظ الجمع المنكر الثالث
النقض بالاستثناء من غير الجنس كقوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون الا ابليس وابليس لم يكن منهم بدليل قوله تعالى
الا ابليس كان من الجن وكقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما
وقوله وما لهم به من علم الا اتباع الظن وامثال ذلك الرابع منع
ان الاستثناء منحصر فيما لولاه لوجب دخوله فانه يقع في لغة

العرب على اربعة اقسام هذا احدها وهو الاستثنا من الا
الاعداد التي هي منصوص نحو عشرة الا اثنين والثاني
ما لولاه لظن دخوله وهو الاستثنا من صيغ العموم عند الشافعية
ومن وافقهم على اندراج العام فيه ظني لا قطعي وثالثها ما لولاه
لجاز اندراجه وهو الاستثنا من المحال نحو اعتق رقبة الا الكفار
لان مفهوم الرقبة حال في كل فرد لكن بطريق البدل ومن
الازمان نحو صل الا عند الزوال ومن الامكنة نحو صل
الا في المزبلة ومن الامور العامة كقوله تعالى لتاتنني به الا ان
يحاط بكم فهذه الانواع الاربعة يجوز اندراج المستثنى
في المستثنى منه جوازا مطلقا من غير ان يكون معلوما ولا مظنونا
ورابعها ما لا يجوز اندراجه وهو الاستثنا من غير الجنس كما
تقدم وعند هذا نقول ان الاستثنا اخراج ما لولاه لصح
دخوله تحت اللفظ ليكون ذلك شاملا للاقسام الثلاثة
المتقدمة فان الاستثنا من غير الجنس على وجه المجاز قالوا
وهذه العبارة اولى لان الصحة اعم من الوجوب فان كل
واجب الدخول صحيح الدخول ولا ينعكس وجعل اللفظ
للاعم اولى لانه اكثر فائدة الخامس انه يجوز ان يكون الاستثنا
قرينة تدل على ان المراد بذلك اللفظ العموم كما في سائر القرائن
المقترنة باللفظ المشترك او المجازي ولا يلزم ان يكون اللفظ
من اصله موضوعا لذلك المعنى السادس انها لو كانت للعموم
لكان دخول الاستثنا عليها نقضا للعموم فانها وجدت ح
بدون العموم ووجود الدليل بدون المدلول نقض عليه
فلا يكون دخوله دليلا للعموم والجواب عن الاول بمنع عدم
العموم في جموع القلة فان من جملتها الجموع السالمة وهي اذا
عرفت تعريف جنس او اضيفت تفيد العموم كما سياتي بيانه ان
شا الله تعالى وبقية امثلتها لا يدخل عليها استثنا اي عدد فرض
فلا يقال ملكت الا ثواب الا الف ثوب مثلا بخلاف صيغ

العموم

العموم فانه يصح استثنا جميع المراتب منها وبذلك يتم الاستدلال
على العموم لا باستثنا الافراد اليسيرة وعن الثاني بمنع جواز
الاستثنا من الجمع المنكر وهو الراجح الذي اختاره ابن الحاجب
والشلوبين الا ان يكون اختص بصفة نحو جا رجال كانوا
في دارك الا فلانا فانه ح يكون عمومه معنويا ويصح الاستثنا
منه وستاتي المسئلة مبسوطة ان شا الله تعالى واما على القول
الآخر في جواز الاستثنا منه فيقال اذا كان الاستثنا من
الجمع المنكر يخرج ما لولاه لصح الاستثنا منه فيقال اذا كان
الاستثنا من الجمع المنكر يخرج ما لولاه لصح دخوله فيه فلم قلتم
انه في المعرف وبقية الصيغ كذلك فجاز ان يفترقا ولا يلزم منه
الاشتراك بل يكون في حال الصحة مجازا لان الوجوب
يستلزم الصحة فيصح التجوز به عنه دون العكس لان الصحة
لا تستلزم الوجوب وعن الثالث بان الاستثنا من غير الجنس
ليس حقيقة بل هو مجاز على الراجح عند المحققين والكلام انما
هو في الاستثنا الحقيقي وكذلك القول في الاستثنا من
الازمنة والامكنة والمحال والامور العامة هي على وجه المجاز من
جهة انه يجعل المقدر فيها كالملفوظ به ثم يستثنى منه ولا يلزم الاشتراك
لان المجاز خير منه لا سيما مع التقدير والاضمار وقولهم ان الصحة
اعم فيكون اكثر فائدة قلنا بل الوجوب اولى لوجهين احدهما
انه اخص والاخص اكثر اجزا فيكون اللفظ اكثر فائدة وهذه
الفائدة في الاجزا ارجح من الفائدة في الجزئيات فان الجزئيات
عارضة للعام اجنبية منه والاجزا داخلة في الاخص وثانيهما
ان اللفظ اذا كان موضوعا للاخص كان الاعم لازما له فيكون

يتجوز اليه ارجح من المجاز عن الاعم الاخص لعدم لزوم
الاخص الاعم ومما يدل على ان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب
دخوله فيه اتفاق ائمة العربية على قولهم انه اخراج جزء من
كل وانما يكون كذلك اذا كان المستثنى واجب الدخول
تحت المستثنى منه لان الجزء واجب الدخول في كله ولو كان
المراد بالجزء ما يصح دخوله لم يكن كذلك بل يكون ذكر
الجزء ضائعا وايضا فانه لا يذكر في التعريف الا ما يكون داخلا
في الماهية او مختصا بها وايضا لو كان الاستثناء عبارة عما لولاه
لصح فيه لصح قول القائل رايت رجلا الا زيدا الصلاحية
دخوله تحت لفظ رجل ولا يصح ذلك ولا يقال كما يعتبر في
تحقق الشيء وجود المقتضي كذلك يعتبر ارتفاع المانع فلا
يلزم من تحقق الصحة فيما ذكرتم صحة الاستثناء لمعارضة المانع
منه وهو ان قوله رايت رجلا لا يكون الا معينا في نفس الامر
ضرورة ان الرؤية لا تقع الا على معين وذلك لا يصح الاستثناء
منه وفاقا لانا نقول اسناد انتفاء الحكم الى عدم المقتضي اولى
من اسناده الى قيام المانع وايضا الصالح للوقوع ليس بواقع
فلا حاجة له الى الاستثناء بل انما يخرج به ما لولاه لدخل لا ما لولاه
لصلح وقولنا لدخل يشمل ما كان معلوم الدخول او مظنونه
وذلك هو القدر المشترك اذ لولا ذلك لزم اما الاشتراك
او المجاز وهما على خلاف الاصل وعن الاعتراض السادس
بمنع كون الاستثناء نقضا لان الصحيح ان الحكم على المستثنى
منه انما هو بعد اخراج المستثنى واما على القول الآخر فغايته ان
يكون فيه مخالفة مدلول اللفظ لقيام الدليل الدال على ذلك
ولا محذور فيه كسائر صور المجاز والتخصيص وعن ذلك كيف
وان العام بعد التخصيص يكون مجازا على الراجح واما الاعتراض

الخامس

الخامس فالجواب عنه مشكل وقد قال الامام فخر الدين في المحصول
في مسئلة ان الامر المجرد لا يدل على التكرار جوابا لمن احتج
للتكرار بورود النسخ ان النسخ اذا ورد بعد الامر يصير
ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار ولا يمنع حمل الامر على
التكرار سبب القرينة وتبعه عليه اصحابه وهذا بعينه يمكن دعواه
في الاستثناء بل اولى لانه متصل باللفظ بخلاف النسخ فانه
منفصل عنه قطعا فجعل الاستثناء قرينة تدله على ارادة العموم
اقوى من النسخ ويتعلق به القائل بالاشتراك بين العموم
والخصوص ولهذا كان هذا الوجه قاصرا عما قبله ويرد عليه
ايضا جواز الاستثناء من العدد كقوله تعالى سنة الا خمسين
عاما وليس العدد من صيغ العموم وما حكاه ابن عصفور عن
البصريين ان الاستثناء لا يدخل في العدد الا فيما يستعمل
في المبالغة كالالف والسبعين ضعيف جدا باتفاق النقلة
على انه لو قاله له على عشرة الا ثلاثة لم يلزمه الا سبعة وبغير ذلك
من الادلة الدالة على جوازه في العدد وبالجملة فالمعتمد في
الاحتجاج لقول الجمهور انما هو الوجه الاول لا سيما المنقول
من الصحابة فانك من طالع كتب السنن والاثار المنقولة عنهم
حصل له العلم القطعي بفهمهم العموم من هذه الصيغ وحملهم اياها
على ذلك وهو متواتر عنهم تواترا معنويا كما في شجاعة علي وجود
حاتم وامثالهما وورد ما ذكرناه وجوه اخر كثيرة لا تخلو عن اعتراض
وهي مبسوطة في كتب هذا الفن فلا نطيل بذكرها وبالله التوفيق

فصل في شبه منكري العموم وقد تقدم انهم فرق اما
القائلون بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص فقط فقد

تشبثوا بوجوه احدها ان تناول اللفظ الخصوص متيقن
ودلالته على العموم مشكوك فيها وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن
اولى لعدم احتمال الخطا الثاني ان اكثر استعمال هذه الصيغ
انما هو في الخصوص دون العموم حتى قيل انه لا عام الا وقد
دخله التخصيص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها ومواضع اخر يسيرة فاما عمومات
التكاليف كلها الواردة في الكتاب والسنة فانها مخصوصة
وكذا الوارد على الفاظ الناس نحو قول القائل طفت البلاد
ورايت العباد وجمع الامير الناس واشباه ذلك فكان
جعل هذه الصيغ حقيقة فيما استعملها فيه اغلب اولى من
جعلها حقيقة في القليل النادر الثالث ان السيد اذا
قال لعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فاعطه درهما ومتى
جاءك فقير فتصدق عليه وان رايت زيدا فاعطه كذا وامثال
ذلك فانه لا يحسن استفساره عن ارادة البعض من ذلك
ويحسن استفساره عما ورآء ذلك فكان جعل هذه الصيغ
حقيقة فيما لا يحسن استفساره عنه اولى من الاخر الرابع
وهو قريب من هذا ان هذه الصيغ لو كانت موضوعة
للعموم لما حسن استفساره عن مراد المتكلم بها مع خلوها
عن القرائن كما لا يحسن ذلك في كل لفظ موضوع لمعنى خاص
كالخبز والماء ونحو ذلك لكن الاستفسار عن هذه الصيغ
ليس بقبيح قالوا ومثل هذا ايضا كان لا ينبغي تاكيده كما لا يؤكد
الالفاظ الصريحة فدخول التاكيد عليها يدل على انه مدلولها
غير العموم الخامس انها لو كانت حقيقة في العموم لكانت
ارادة الخصوص بها كذبا كما قال القائل رايت عشرين

ولم

ولم يكن راى الا عشرة وكان ايضا دخول الاستثنا عليها
نقضا لمدلولها والجواب عن الاول انه اثبات للغة بالترجيح
فكان مردودا ولئن سلم ذلك فدلالة اللفظ على الشيء يقينا
لا يدل على انه مجاز في الزائد عليه والا لزم النقض بالجمع المنكر
فان دلالته على اقل الجمع متيقنة مع انه ليس بمجاز في الزائد
وكونها متيقنة في الثلاثة مثلا ولا يلزم منه كونها مجازا في
الزائد لانه هذا اظاهر الضعف فالنقض بالجمع المنكر اتم ولئن
سلم سلامته عن النقض فهو معارض بان جعله حقيقة
في العموم اولى لانه يحصل لغرض المتكلم على التقديرين من
ارادة العموم او الخصوص والحمل على الخصوص غير يحصل لغرضه
على تقدير ارادة العموم هكذا قاله جماعة وفيه نظر اذ قد يكون
غرض المتكلم الخصوص فقط ويحصل نقيض مطلوبه
اذا حمل على العموم فالاولى ان يرجح حمله على العموم بما تقدم
من انه اذا كان حقيقة في العموم امكن التجوز به عن الخصوص
بخلافه العكس لان العموم يستلزم الخصوص دون العكس
وعن الثاني من وجهين احدهما انا نحتاج حملها على الخصوص
الى دليل يدل على ان العموم هو الحقيقة كما في سائر الحقائق
وثانيهما ان عليه الاستعمال في الخصوص لا يدل على كونها
حقيقة فيه فان استعمال لفظ الشجاع في الرجل المقدام
اكثر من استعماله في الحية واستعمال لفظ الغائط في الخارج
المستقذر من الانسان اغلب من استعماله في المكان المطمئن
وهما مجازان في الغالب حقيقتان في المعنى القليل الاستعمال
وهذا كله بعد تسليم ان الاستعمال في الخصوص اغلب وعن
الثالث بمنع حسن الاستفهام فقد تفرد فيما مضى حسن الحمل

على الاستغراق ولئن سلم ذلك فانما يحسن ذلك لازالة احتمال
ارادة المجاز كما اذا قال القائل لقيت بحرا وناطحت حبلا ورايت
اسدا فانه يحسن استفهامه هل اراد بذلك حقائقها او يجوز
بالبحر عن الكريم وبالجبل عن الرجل العظيم وبالاسد عن الشجاع
وامثال ذلك ولهذا ايضا خرج الجواب عن الرابع وعن حسن
التاكيد لانه لدفع توهم المجاز ولهذا احتيج فيما لا يحتمل المجاز الى
تاويل تاكيده كما في قوله فتم تلك عشرة كاملة ورد ذلك الى
كمال الاجر في صيامها معرفة كما هو في صيامها متتابعة وعن
الخامس بمنع لزوم الكذب فيما ذكروه لان اطلاق العام وارادة
الخاص به مع القرينة المقتضية لذلك احد انواع المجاز وارادة
المجاز من اللفظ الصالح له ليس بكذب اتفاقا كيف والمجاز
هو الغالب على الفاظ العرب وانما يلزم الكذب من ارادة
ما ليس اللفظ صالحا له لا حقيقة ولا مجازا كما اذا عبر بلفظ العشرة
عن الخمسة واما كونه الاستثنا نقضا فقد تقدم الجواب
عنه وانه منقوض بالاستثنا من العدد مع كونه نصا في مدلوله
واما القائلون بالاشتراك فقد احتجوا بان هذه الصيغ
اطلقت واريد بها العموم تارة والخصوص اخرى والحقيقة
كل منهما غير حقيقة الآخر فيكون اللفظ مشتركا بينهما كما في
العين والقرء لان الاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب
عنه بان الاصل في الاطلاق انما هو الحقيقة لا بصفة الوجه
الاشتراك اما الاشتراك فهو على خلاف الاصل لما فيه
من الاخلال بالتفاهم واحتياجه الى القرينة في كل مدلوليه
وهي قد تخفى فان قيل واذا كان حقيقة في العموم فاستعماله
في الخصوص على وجه المجاز وهو على خلاف الاصل ايضا
قلنا لكن احتماله اخف من احتمال الاشتراك من جهة انه

اذا

اذا لم يكن قرينة حمل على حقيقته وهي الاصل ولا كذلك المشترك
لان القرينة اذا خفيت قد تحمله على غير مراد المتكلم او لا تحمل
على واحد منهما فتعطل دلالة اللفظ فالمجاز ارجح منه ولذلك
كان المجاز اغلب وقوعا في لغة العرب من الاشتراك واحتجوا
ايضا بحسن الاستفسار عن العموم او الخصوص وقد تقدم
مع الجواب عنه وهو لهذا المقام امس منه بما تقدم فينبغي
انه ينقل الى هنا واما القائلون بالعموم في الاوامر والنواهي
دون الاخبار فتعلقوا باب الاجماع منعقد على التكاليف بالاوامر
والنواهي عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان
التكليف عاما او كان تكليفا بما لا يطاق وهو محال بخلاف
الاخبار فانه ليس بتكليف ولانه يجوز ورود الخبر بالمجهول
الذي لا بيان له اصلا كما في قوله تعم وقرونا بين ذلك كثيرا وقوله
وكم اهلكنا من قرية بخلاف الامر فانه واف ورد بالجملة لا يخلو عن
بيان متقدم او متاخر او مقارن كما في قوله تعم واقيموا الصلاة
واتوا الزكاة واتوا حقه يوم حصاده وامثال ذلك فلا يبعد ان
تجيء الاخبار مترددة بين العموم والخصوص وجوابه ان
الاجماع ايضا منعقد على التكليف باخبار عامة لجميع المكلفين
في الوعد والوعيد لان بذلك يتحقق الانزجار عن المعاصي
والانقياد الى الطاعات وكذلك في الاعتقادات ايضا كقولنا
تعم وهو بكل شيء عليم ومع التساوي في التكليف لا معنى
للفرق ولا يلزم من ورود الخبر بامر مجهول لم يكلف بمعرفته
وروده كذلك بما كلفنا بمعرفته واعتقاد عمومه واما القائلون
بالعكس وهو التعميم في الاخبار دون الاوامر والنواهي فقالوا
لا شيء من عمومات الاوامر والنواهي الا وهي مخصصة بالاطفال
والمجانين وغير ذلك بخلاف الاخبار وجوابه بعلم مما سبق

واما القائلون بالوقف مطلقا فقالوا كون هذه الصيغ للعموم
اما ان يكون ضروريا وهو باطل والا لاشترك جميع العقلاء
فيه وليس هو كذلك او نظريا وحينئذ لا بد له من دليل والدليل
اما عقلي او نقلي والعقلي لا مجال له في اللغات والنقل اما متواتر
او آحاد والمتواتر باطل والا لعرفه الكل والاحاد لا تفيد الا الظن
والمسئلة علمية واعتمد الآمدي وغيره في ذلك ان ادلة كل
قول من الاقوال المتقدمة لا تخلو عن اعتراض واشكال
فلزم القول بالوقف عن جميع ذلك وعدم ترجيح شيء منها لخلوها
عن المرجح والجواب عن الاول بالقدح بينا فيما تقدم ان اتفاق
الصحابة وغيرهم من اهل اللغة على حمل هذه الصيغ على العموم متواتر
عنهم تواترا معنويا كما في شجاعة علي وجود حاتم وامثال ذلك
وذلك معلوم من الاستقراء التام المحصل للعلم من قضايا الصحابة
رضي الله عنهم واشعار العرب وخطبها ومحاوراتها ومواقع
لغاتها ولا يلزم من ذلك ان يكون معلوما لكل العالمين لان
التواتر الجزئي ليس من شرطه شمول كل الناس فالمعنوي
بطريق الاولى وبهذا يخرج ايضا الجواب عن طريقة الآمدي
لانا اجبنا عما اعترض به على ادلة القول بالعموم وبالله
التوفيق الفصل الثاني في الاستدلال على عدة
من صيغ العموم بمفردها مع ذكر الخلاف في بعضها وفيه مسائل
المسئلة الاولى في ان لفظ كل وجميع وما يجري مجراهما من
المؤكدات للعموم وقد تقدم من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
اصدق كلمة قالها الشاعر الا كل شيء ما خلا الله باطل وهو
كالتنصيص على افادتها العموم وقصة عثمان بن مظعون رضي
الله عنه في قوله للبيد لما انشد تمة البيت وكل نعيم لا محالة
زائل كذبت ولو لم تكن للعموم لما صح تكذيبه والنقض عليه

بنعيم

اهل الجنة ويدل عليه ايضا وجوه احدها انه اذا قال الرجل اذا قال
جاني كل فقير في البلد فمن اراد تكذيبه يقول له ما جاءك كل فقير
في البلد ولولا ان لفظ كل للعموم لما صح ذلك لان الكلية الموجبة
بنا قضها الجزئية السالبة والكلية الموجبة تفيد العموم واذا كان
ذلك ثابتا عرفا فالاصل ان يكون كذلك لغة لان الاصل
عدم النقل والحالة ذلك على القرائن تقديم الجواب عنه واعترض
سراج الدين الارموي في التحصيل على هذا بانه لا يكفي في تناقضها
دلالتها على شيء واحد وقرره القرافي بان معنى ذلك ان قوله ما
جاءني كل فقيه سالبة جزئية وجاءني كل فقيه موجبة جزئية فيكون
تلك الحال المحكوم عليها بالسلب هي المحكوم عليها بالثبوت
فيتناقض كما اذا قلنا زيد قائم زيد ليس بقائم فان احدهما
يستعمل في تكذيب الآخر ثم اجاب عنه القرافي بان العمل
في زيد ونحوه مستفيض فيحصل التناقض اما اذا كانت الثبوت في
بعض غير معين فلا يتعين التناقض كما اذا قيل بعض العدد زوج
بعض العدد ليس بزوج واعترض الاصفهاني شارح المحصول
على القرافي في هذا التقرير من جهة ان التناقض حاصل بين القضيتين
وان لم يكن كل للاستغراق لانها على قول ارباب الخصوص تكون
لاقل الجمع اما الثلاثة على قول او الاثنان على قول فتناقض قولهما
بهذا الاعتبار ولا يتوقف ذلك على كونها للاستغراق قال وعلى
هذا ينتزل كلام صاحب التحصيل ويمكن الجواب عن ذلك
بتكلف فيه نظر وثانيها ان الرجل اذا قال اعتقت كل عبيدي عتق
عليه الجميع باتفاق العلماء ولولا ان كل للعموم لم يكن كذلك
وثالثها انا نعلم ضرورة بالاستقراء من عادة العرب انهم اذا
ارادوا التعبير عن معنى العموم فزعوا الى لفظ كل وقد تقدم

ذلك وربما بعضهم ان العرب فرقت بين العموم وتاكيد الخصوص
فقالوا في تاكيد الخاص نفسه وعينه وقالوا في تاكيد العام اجمعون
اجمعون وكلهم ولم يستعمل ما لاحدهما في موضع الاخر واختلاف
التاكيد يدل على اختلاف المؤكد فانه قيل لا يلزم من الاختلاف
بينهما ان يكون ذلك بحسب العموم والخصوص والا يكفي في
ذلك اختلافهما في الجمع والوحدة قلنا لو كان ذلك كافيا كان
تاكيد كل جميع حتى النكرات بكل واجمعين لكنه غير جائز باتفاق
البصريين وقول الشاعر قد صرت البكرة يوما اجمعا
يحتمل اللفاحولا اجماعه وقول الاخر شاذ لا اعتبار به
وصوتاول والله اعلم الثانية في الاستدلال على ان متى
وايان ومتى وحيث وايّ وما يجري مجرى ذلك في الافهام
والخبر والشرط والجزاء للعموم وقد تقدم من الادلة على من وما
عدة احاديث واثار كافية في المقصود والذي نريده هنا
وجوها احدها ان السيد اذا قال لعبده من دخل داري هذه
فاعطه درهما فاعطى العبد كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض
عليه ولو عاتبه في اعطاء واحد منهم وقال هذا قصير وانا رت
الطوال مثلا كان للعبد ان يقول ما امرتني باعطاء صنف معين
بل باعطاء من دخل وهذا قد دخل والعقلاء اذا سمعوا هذا الكلام
راوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها كما انت
العبد كما انه العبد اذا ترك اعطاء واحد منهم وقال لعبده
قصير ولعلك اردت الطوال كان اللوم متوجها اليه
باتفاق العقلاء كلهم وعدوا العبد عاصيا بذلك وهذا
مع فرض الخلو عن جميع القرائن كما تقدم قال الغزالي
حتى انه لو ورد نبي عرف صدقه بالمعجزة ولم يعش الا
ساعة من نهار وقال من سرق فاقطعوه ومن زنى
فاجلدوه ومن قتل متعمدا فاقتصوا منه ومات عقب

ذلك

ذلك هذا الكلام ولم يعرف له عادة ولا ادركنا من حاله
قرينة ولا صدر منه سوى هذه الالفاظ مجردة عن الرمز
والايماء لكنا نحكم بعموم هذه الالفاظ وشمولها جميع من يلزمه
تلك الشريعة ولا نتوقف جدا بالفاظ مشتركة مجملة ومات قبل
البيان وكذلك لو قدر انه كتب كتابا فيه امور كثيرة ثم قال
اعملوا بما في هذا الكتاب ومات ولم نره فهم كل احد من
ذلك العموم حتى يعد وان ترك شيا منه مخالفا فان قيل
يعارض هذا انه اذا قال من دخل داري فاعطه انه يحسن
الاستفسار فيقال وان كان كافرا وان كان فاسقا فلو كان
اللفظ عاما لم يحسن الاستفسار قلنا انما حسن الاستفسار
في هذه الصورة اذا فهم من الاعطاء اكرام الداخلين او
فهم من عادة القائل او اهل زمانه انه لا يكرم الكافر ولا الفاسق
فلتوهم هذه القرينة او قيامها يحسن الاستفسار ولذلك
لا يحسن ان يقول وان كان طويلا او ابيض وما يجري
مجرى ذلك مما لا يتعلق له بالاعطاء وعدمه الثاني اتفاق
العلماء على ان من قال من دخل هذه مني طالق او فهو حر
انه يطلق بذلك كل داخلة من زوجاته ويعتق به كل عبيده
او اماته اذا دخلوا مع قطع النظر عن كل قرينة حتى ان من
مات من القائلين ولم يعرف منه سوى هذا الكلام كان
التزوج باماته جائزا بالاجماع ويجب ان يكون في اللغة
كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير واذا ثبت ذلك
في من وما فهو جار في اين وحيث واني ومتى وسائر الادوات
الموصولة والاستفهامية والشرطية كما سياتي بيانه ان شاء الله
تعالى الثالث تظافر ائمة اللغة على القول بذلك ونقله عن

عن اهل اللسان قال الجوهري في الصحاح مَن اسم لمن يصلح
ان يخاطب به وهو لفظ واحد ومعناه الجماعة وقال ابن
سيده في المحكم مَن اسم مُفن عن الكلام الكثير المتناهي في
البعد والطول فاذا قلت من يقم اقم معه كان كافيا عن
ذكر جميع الناس ولولا مَن لاحتجت الى ذكر الافراد ثم لا تجد
الى ذلك سبيلا وقال الراغب في مفردات القرآن مَن عبارة
عن الناطقين ويعبر بها عن الواحد والجمع والمذكر والمؤنث
وكذلك قال الازهري في التهذيب نحوا من ذلك وحكاه
عن الكسائي وغيره من ائمة اللغة والحاصل من كلام جميعهم
ان اصل وضع من وما للعموم وشمول ما يندرج تحتهما
وانما يكونان للخصوص عند القرينة الصارفة الى ذلك
ولهذا كانا عند امام الحرمين من اعلى صيغ العموم فانه
قال في البرهان الالفاظ التي يقع اقتضاء العموم فيها
منقسمة فمن اعلاها وارفعها الاسماء التي تقع ادوات
في الشرط وهي كينتسم الى ظرف زمان وظرف مكان
واسم مبهم يختص بمن يعقل كقولك من اتاني اكرمته
واسم مبهم يختص بما لا يعقل في راي ولا يختص بمن يعقل
في راي كوقوع ما شرطا فكل اسم وقع شرطا عم مقتضاه
فاذا قلت من اتاني اقتضى كل آت من العقلاء واذا قلت
متى جئتني اقتضى كل زمان واذا قلت حيثما رايتني اقتضى
كل مكان ثم ذكر بعد ذلك ينتسم صيغ الجموع كما سياتي في موضعه
ان شاء الله تعالى وحيث المانع من عموم من وما واضرابهما
بوجوه احدها ان من وما لو كانتا للعموم في الاستفهام
مثلا لكان قول القائل من في الدار مثل قوله اكل العقلاء
في الدار ولو كانت لحسن الجواب فيهما بنعم او لا كما يحسن في

قولنا

قولنا اكل الرجال في الدار لكن لا يحسن ذلك فلا يكون للعموم
لان المثلين لا يختلفان في اللوازم وثانيها ان صيغة مَن
مَن وما في المجازاة يصح ادخال الكل عليها تارة والبعض اخرى
فيقول كل من دخل داري فاكرمه وبعض من دخل فاكرمه ولو
كانت للاستغراق لكان ادخال الكل عليها تكرارا والبعض نقضا
وثالثها وهو مختص بمن انها اذا قيل بانها تعم جميع العقلاء فلا يخلو اما
ان يراد به ذلك مع قيد الجنس او لا مع قيد الجنس فان اريد
الاول وهو المراد بالعقلاء من كان كذلك بالقوة دخل فيها المجانين
والاطلاق يحرد لفظها وذلك باطل وان اريد العقلاء مطلقا دخل
فيها الملائكة والجن وجازا استثناؤهم مثل ان يقول من دخل
داري فاكرمه الا الملائكة والجن ورابعها انها لو كانت للاستغراق
لامتنع جمعها لان الجمع يفيد اكثر مما يفيده الواحد وليس بعد
الاستغراق كثرة يفيدها الجمع لكن قد ورد مجموعة في قول
الشاعر انوا ناري فقلت منون انتم، فقالوا الجن قلت
عموا ظلاما، والجواب عن الاول ان الوضع للعموم يقتضي
مشتركا بين هذه الصيغ ولها خصوصيات في انفسها غير كونها
للعموم من كونها استفهاما او شرطا او موصولة ولمن يعقل دلما
لا يعقل وللزمان فقط وللمكان فقط الى غير ذلك من الخصوصيات
الزائدة على كونها موضوعة للعموم كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى
بسوط فقولنا اكل الرجال في الدار سؤال عن تصديق هل هو
حق ام باطل فكان قائلا قال كل الرجال في الدار فاستفهم السائل
عن هذا الخبر اهو صدق ام كذب اما قولنا من في الدار فهو طلب
لتصور الحقيقة الكائنة في الدار هل وجدت ام لا وان وجدت فهل
هي زيد ام عمرو ام غيرهما ولا شك ان في ان طلب التصور غير
طلب التصديق فالصيغتان وان اشتركتا في الوضع للعموم فهما

انظر ص ٢٥

مختلفتان بخصوصيتهما والاشتراك وقع بينهما في الوضع
للعموم فلهذا كان الجواب لمن قال اكل الرجال في الدار نعم
او لا لانهما جواب لطلب التصديق واما الجواب بالتعيين
فيمن ونحوهما فلان ذلك جواب لطالب التصور وليس
فيها صدق ولا كذب فلا يعترض باحدهما على الاخر وعلى
وعن ان دخول بعض على من قرينة دلت على ان المراد بها غير
العموم فهو كسائر العمومات التي اريد بها الخصوص وصورتها لو
اقترن بالامر قرينة اقتضت كونه للندب وكذلك سائر الحقائق
التي اريد بها المجاز ولا يلزم من ذلك ان لا يكون موضوعة
في الاصل لتلك الحقيقة تكذلك هنا وقد اجاب فخر الدين
عن ذلك بان قال حكم المفرد يجوز ان يخالف حكم المركب
فيجوز ان يكون شرط افادة من العموم انفرادها عن لفظ
البعض فاذا وجد لفظ البعض بعهالم يكن شرط افادتها العموم
حاصلا فلا يلزم النقض واعترض القرافي عليه بان هذا يلزم
منه ان لا يكون شئ معارضا لشئ البتة في دلالته لانه يقال
شرط افادة هذا الدليل لذلك عدم المعارضة فاذا وجد
المعارض انتفت افادته فليس بدليل في تلك الصور لاجل
انتفاء الشرط فلا معارضة تح وهذا باطل قطعا قلت ويمكن
تنزيل كلام الامام فخر الدين على ما ذكرناه اولا ويبطل الاعتراض
لكن في تنزيله عليه بعد وعن الثالث انه لا نقض على كل واحد
من التقديرين اما اذا اريد به جنس الادميين فقط خروج
الاطفال والمجانين بالادلة الدالة على كونهم غير مكلفين وغايته
ان يكون عاما مخصوصا واما على التقدير الاخر فانما لم يحسن
استثنا الملائكة والجن للعلم بانهم لم يدخلوا في ذلك الخطاب
فتقدم العلم بذلك كالقرينة المقتضية لعدم دخولهم وعن الرابع
ان منون ليس جمعا حقيقيا لمن في اصلها لكن على تقدير الحكاية

بها وهي لغة اهل الحجاز والاصل فيها ان يسكن نونها لكنه
فتحت في البيت لضرورة الشعر ومن التي يحكى بها لسيبويه من
صيغ العموم فلا يرد هذا الجمع على من الاصلية هذا هو الجواب
المعتمد في هذا وقد ذكر فيه وجوه اخر غير قوية منها من قال انها
للاشباع او ان ذلك على نية ارادة الواحد بها وغير ذلك
مما لا فائدة في ذكره وقد اجاب بعضهم عنه ايضا بان الصيغة
المفيدة للعموم تثنى وتجمع ولا ينافي في ذلك عمومها كما في قوله
صلى الله عليه وسلم مثل المنافق مثل الشاة العابرة بين الغنمين
فثنى الغنم وهي اسم جنس معرف بلام الجنس وكذلك قالوا ايضا
الاكالبة والجمالات وهي جمع الكلب والجمال واعترض على هذا بان
الجمع كان قبل دخول لام التعريف وانما دخلت بعد التثنية
والجمع فكانه ثنى وجمع وهو نكرة ثم عرف بعد ذلك وفي هذا
نظر بل الجمع هنا ما ول بالقطعين ونحو ذلك كما قاول المصادر
اذا جمعت ولا يجيئ مثل هذا التاويل في متن حتى يورد عليها
والله اعلم المسئلة الثالثة في الاستدلال على ان الجمع المعرف
بلام الجنس والمضاف من صيغ العموم قال الامام فخر الدين في
المحصول لا خلاف في ان الجمع المعرف بلام الجنس ينصرف الى
المعهود لو كان اما اذا لم يكن فهو للاستغراق خلافا للواقفية
وابي هاشم وكذلك قال ابن برهان الجموع المعرفة بالالف واللام
تقتضي الاستغراق عند معظم العلماء وقال الجبائي لا تقتضيه هكذا
اطلق ومراده بالتعريف اذا كان للجنس اذ لا ريب في ان العهد
لا يعم وكذلك ايضا مراده بالجبائي ابنه ابو هاشم والا فقد نقل صاحب

تراجع

المعتمد عن ابي علي والقاضي عبد الجبار انه يفيد العموم قال وهو
قول جماعة الفقهاء وحكاه القاضي عبد الوهاب ايضا عن مذهب
مالك واصحابه وحكى العالمي عن بعض الفقهاء موافقة ابي
هاشم في انه ليس للاستغراق ويتوقف امام الحرمين فيما اذا لم
يتم دليل على ان المراد به الجنس ولا العهد ايضا فقال هو مجمل
محتمل لهما وانما يفيد الاستغراق عنده اذا تبعض ان تعريفه
للجنس والجمهور قالوا في هذه الصورة ايضا انه للاستغراق ولا
ينصرف عنه الا اذا كان ثم معهود ينصرف التعريف اليه وسيأتي
ان شاء الله تعالى في الكلام على افراد الصيغ تحقيق الفرق بين
تعريف الجنس وتعريف العهد وبيان الجموع واسماء الجمع والكلام
على جمع الكثرة وجمع القلة وغير ذلك مما هو مقصود الكتاب
والذي نذكره هنا هو الاستدلال على عموم الجموع المعرفة
بتعريف جنس والمضافة من حيث الجملة وقد تقدم ذلك من
قوله صلى الله عليه وسلم فانكم اذا قلتموها اصابت كل عبد
صالح في السماء والارض يعني قولهم السلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين وتقريره صلى الله عليه وسلم ابن ام مكتوم على فهم
الاستغراق من قوله تعالى القاعدون من المؤمنين ونزول
القرآن بعد ذلك مخصصا للفظ واحتجاج ابي بكر رضي الله
عنه بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث
وهو بهذا اللفظ في غير الكتب الستة باسناد صحيح واحتجاج
عمر رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم أمرت ان اقاتل الناس
الحديث وتعلق فاطمة الزهراء وجمهور ازواج النبي صلى الله
عليه وسلم رضي الله عنهن في طلب الميراث بقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم وهو جمع مضاف الى غير ذلك من الصور
المتقدمة وغيرها وكذلك ما ذكر من احتجاج ابي بكر رضي

الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وموافقة
الصحابة رضي الله عنهم اياه على ذلك وقد اعترض على ذلك
بانه لا يتعين ان يكون احتجاجا بعموم لفظ الائمة بل جاز
ان يكون ذلك من اختصار المبتدأ في الخبر مع قطع النظر
عن ان يكون المراد بلفظ الائمة البعض او الكل بل الحقيقة
من حيث هي منحصرة في هذا الخبر ويمكن الجواب عنه بان
التعلق بلفظ الائمة اقوى من النظر الى الحقيقة من حيث
هي كيف وان مفهوم الحصر مختلف فيه ايضا والاحتجاج بعموم
اللفظ اظهر مع ما ينضم الى ذلك مما تقدم ذكره وكذلك اعترض
ايضا على الاحتجاج بحديث امرت ان اقاتل الناس فقيل
ان التعليم مستفاد من العلة المقتضية لعصمة النفس والمال
وهي قول لا اله الا الله فانها مناسبة لذلك لان الايمان
اعظم الطاعات وشرط في صحة سائرها كما ان الكفر مناسب
للقتل والسبي لانه اعظم الجرائم وايضا فترتيب الحكم على الوصف
مشعر بالعلية والحكم يعم بعموم العلة والجواب عنه ان ظاهر
الاستثناء وهو قوله الا بحقها يمنع ذلك وان جوز تخصيص العلة
فانه يخرجها عن العلية لانه يصير التقدير حينئذ كلمة التوحيد علة
العصمة الا ان يمنع شيئ من حقها فانها حينئذ لا تكون علة وفي
هذا الجواب نظر لان الخصم يلزمه ولا يضره ذلك لان تاثير
العلة ينزل بزوال شرطها والاقوى في الجواب ان العموم
من هذا الحديث يفهمه من ارباب اللسان من لم يعرف القياس
وشرائطه كالبدوي ونحوه واحالة الاستدلال على الجلي اولى
من احالته على الخفي هذا ما يعتضد به من الصور الكثيرة الموافقة
له كما تقدم واحتج الجمهور ايضا بوجوه احدها ان هذه
الجموع تؤكد بما يفيد الاستغراق فتكون مفيدة له اما اولا

ففي مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما
الثاني فان التاكيد انما يكون مقوما لما يقتضيه اللفظ
من الدلالة لا منشا لشيء لم يدل عليه اللفظ هذه حقيقة
التاكيد ولو كان صيغة الجمع تفيد البعض تارة والكل
اخرى لكان قولنا الناس كلهم بيانا لاحد المحتملين لا تاكيدا
كما في سائر الصفات المقيدة فان الشفق لما كان مترددا
بين الحمرة والبياض كان قول القائل غاب الشفق الاحمر
مبينا لاحد المحتملين لا مؤكدا فالمؤكد يبقى المؤكد على حاله
ويفيد وقوة وهذا الدليل ينتهض على ابي هاشم لتسليمه
افادة كل وجميع للاستغراق واما على الواقفية فانما يتم
بعد ثبوت ما تقدم من الادلة الدالة على انهما للاستغراق
واعترض على هذا بوجوه احدها ورود التاكيد على
النكرات وقد تقدم انه شاذ ولا يجيزه المحققون وثانيها
ان غاية ما يلزم ان يكون اللفظ صالحا للعموم وهو مع
التاكيد يقتضي الاستغراق ولا يلزم منه ان يكون من
اصله موضوعا للعموم وجوابه انه اما ان يراد بصلاحية
العموم على وجه الحقيقة او المجاز والاول باطل لان
حاصله يرجع الى ان اللفظ مشترك بين العموم والخصوص
ويصير مع لفظ الكل والجميع متعينا للعموم وكل من قال
بالاشتراك في الجمع المعرف بلام الجنس يقول به في كل
وجميع ايضا فلا تصلح كل وجميع ح لتعيين العموم وعلى قول
ابي هاشم يكون كل وجميع معينا للعموم لا مؤكدا وذلك
يبطل باتفاق ائمة العربية وغيرهم على تسميتهما مؤكدين
وان اريد الصلاحية بطريق التجوز فهو باطل ايضا على
القولين اما على قول الواقفية فظاهر لان الوقف ايضا
جار

جار عندهم في كل وجميع فلا يفيد ان العموم بمجردهما وعلى قول ابي
هاشم يرجع الى ما ذكرناه ان كل وجميع قرينة دالة على ارادة
العموم باللفظ على وجه التجوز فلا يكون فيهما شيء من معنى
التاكيد ح وهو خلاف اجماعهم وثالثها ان الجمع المعرف بلام
الجنس ان كان يقتضي الاستغراق باصل وضعه فلا حاجة
الى ضميمة التاكيد اليه حتى يستدل بتاكيده على العموم وان كان
لا يقتضيه فهو المدعى وجوابه ما تقدم ان التاكيد تقوية لمدلول
اللفظ ونفي لتوهم ارادة المجاز باطلاق الكل فارادة البعض
فلا ينافي كون اللفظ موضوعا للعموم وهذا كما ان الاعلام متعينة
لمدلولاتها وتؤكد في مثل رايت زيدا نفسه وعينه ونحو ذلك
وقد وقع في كلام امام الحرمين في البرهان انه قال ومما زل فيه
الناقلون عن الاشعري ومتبعيه ان صيغة العموم مع القرائن
تبقى مترددة وهذا ان صح فيحمل على توابع العموم كالصيغ المؤكدة
نحو اجمعين اكتعين ابصعين فاما غير هذا فلا فاخذ القرافي من
هذا الكلام ان صيغ العموم بعد التاكيد يمكن ان يقال انها تبقى
مترددة بين الخصوص والعموم وهذا انما قاله الامام بالنسبة
الى الواقفين وقد ذكرنا وجه الاستدلال عليهم بالتاكيد فيما سبق
الوجه الثاني ان الالف واللام يسميان بحرف التعريف وفاقا
ومن الظاهر ان تسميتهما بذلك ليست خالية عن رعاية المعنى
جارية مجرى الاسم العلم فهي اذا باعتبار المعنى فالمعرف بهما اما الكل
او مطلق الجمع الصادق على اي جمع كان او جمع معين والاخيران
باطلان فتعين الاول اما الاول منهما فلان ذلك معلوم قبل
دخول الالف واللام وتعريف المعرف تحصيل الحاصل واما الثاني

فلانه ليس يفهم منه السامع بعض مراتب الجموع على التعيين
عند عدم معهود سابق لعدم ما يشير به في اللفظ اذ الكلام
فيه واعترض على هذا بان الالف واللام لا يتعين ان يكونا
للتعريف فقط فقد يكون لاستغراق الجنس كقوله تعالى ان
المنافقين في الدرك الاسفل من النار وللمعهود من الجنس
كقوله تعم كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
ولبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبده اشتر الخبز واللحم
فانه لا يريد استغراق كل فرد ولا معهودا معينا فيتعين الحقيقة
ويكون ايضا للكمال في الصفات كالواردة في صفات الله
تعم مثل الرحمن الرحيم والعزيز وغيرها وللتسوية بين النعت
والمنعوت في اصل التعريف وتجيء ايضا زائدة كما في قول
الشاعر رايت الوليد بن اليزيد مباركا
فلم قلتم انها اذا لم تفد تعريف الماهية او المعهود يتعين الاستغراق
واجيب بان ما عدا الثلاثة الاول قليل في اللغة الا في نعت
المبهم وليس ذلك هنا وبيان حقيقة الجنس لم يفد غيرها
كان معلوما قبل الالف واللام فيتعين الحمل على العهد او استغراق
الجنس عملا بالغالب وليس ثم معهود فتعين الاستغراق واعلم
ان هذا الدليل من اصله انما يصح التمسك به اذا قيل بان
اسم الجنس المحلى باللام يفيد العموم كما سياتي ان شاء الله
تعالى فاما على طريقة الامام فخر الدين الرازي انه ليس
للعموم فان هذا الدليل ينتقض به وقد حال فخر الدين
الفرق بين المقامين بان الالف واللام في المفرد يفيد ان
تعريف الماهية المشتركة بين الافراد وذلك غير حاصل قبل دخولهما
بدليل صحة قولنا الانسان نوع والحيوان جنس وعدم صحة
قولنا انسان نوع وحيوان جنس وهذا بعينه يمكن ان
يقال مثله في الجمع المحلى بلام الجنس وانها تفيد تعيين الجمع
المشترك

بيان لكمال البيت

المشترك بين الجموع كما اعترض به صاحب التحصيل وقد اجبنا
عنه فيما تقدم وسياتي تتمة الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى
الثالث وهو قريب من الذي قبله ان الجمع المعرف بلام
الجنس لو لم يحمل على العموم فاما ان يحمل على بعض معين من
الجمع وهو باطل لانه ليس في اللفظ ما يشعر به ولا في العقل
ما يدل عليه اذ الكلام عند عدم المعهود السابق او على بعض
غير معين منه وهو ايضا باطل لانه لا يبقى فرق بين المنكر والمعرف
مثل رجال والرجال وايضا فلا يبقى لدخول الالف واللام فائدة
واذا امتنع كل من هذين تعين ان يكون الاستغراق ولا يقال
نحن نمنع عدم الفرق وعدم الفائدة لان قولنا الرجال صالح
وللعموم والخصوص عندنا بخلاف قولنا رجال فانه لا يصلح
لذلك لانا نقول يلزم من صلاحيته لهما محذور الاجمال
وان لا يحمل على شيء وذلك على خلاف الاصل فيتعين حمله
على الكل الا ما خصه الدليل وهو المطلوب الرابع ان الجمع
المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر بدليل صحة انتزاعه منه من
غير عكس فانه يصح ان يقال جاءني رجال من الرجال ولا يصح
ان يقال الرجال من رجال وذلك يدل على العموم لان
المنتزع منه اكثر من المنتزع ويلزم من ذلك ان يكون
المنتزع منه للاستغراق لانه اذا كان اكثر من المنكر والمنكر لا يعرف
مرتبته فلو لم يكن المعرف للاستغراق جاز ان يكون المنكر
في مرتبته اكثر منه ولا يصح ذلك فيتعين جعله للعموم وما يقال
على هذا ان الانتزاع منه قرينة صرفته الى العموم فجوابه ما سبق
غير مرة ان استفادة المعاني من القرائن خلاف الاصل لما يؤدي
اليه من تعطيل دلالات الالفاظ كلها واحالتها على القرائن واذا
ثبت ان الجمع المعرف بلام الجنس يقتضي العموم فالجمع المضاف كذلك

للعهد ام للاستغراق حمل اللفظ على الاستغراق لانه الحقيقة

ايضا لجريات اكثر الادلة فيه ولعدم القائل بالفصل ولان
الرجل اذا قال اعتقت عبيدي واماني وطلقت نسائي حكم
عليه بعتق الجميع بطلاق الكل باجماع العلماء كما تقدم مثله
وهو اقوى ما يعتمد في هذا المقام واحتج المانع من عمومه
بوجوه احدها نص سيبويه على ان جمع السلامة من جموع
القلة وما يكون للقلة فلا يكون للاستغراق وجمع السلامة
احد انواع الجموع المعرفة بتعريف الجنس فاذا لم يفد هذا الاستغراق
اطرد ذلك في بقية انواعه لئلا يلزم الاشتراك او تخلف
مدلول اللفظ عنه وكل منهما على خلاف الاصل وثانيهما لو كانت
هذه الصيغة للاستغراق لزم اذا استعملت في العهد اما
الاشتراك او المجاز ايضا وهما على خلاف الاصل وثالثها
لو كانت للاستغراق لكان دخول الكل عليها تكرارا والبعض
نقضا ولا ريب في صحة قولنا بعض الناس وكل الناس
ورابعها يقال جمع الامير الصاغة مع انه ما جمع الكل والاصل
في الاطلاق الحقيقة والجواب عن الاول يأتي ان شاء
الله تعالى عند الكلام على افراد الصيغ وسنبين هناك ان
كلام سيبويه محمول على التنكير دون التعريف جمعا بين
كلامه وبين الادلة الدالة على انه حال التعريف الجنسي
للاستغراق وعن الثاني ان الالف واللام للتعريف فينصرف
الى ما السامع به اعرف فان كان هناك عهد والسامع به
اعرف فينصرف اليه وان لم يكن هناك عهد حملته على
مدلولها الاصلي وهذا يدل على انه اذا اريد بها العهد
يكون مجازا لانه لا يحمل عليه الا بقرينة وهذا شان المجاز
وايضا فلزوم المجاز او الاشتراك ثابت على كل تقدير لان التعريف
الجنسي اذا لم يكن لاستغراق فهو مخالف للعهد فلا بد ان يكون
مشتركا بينهما او مجازا في احدهما وايضا فلا ريب في صحة استعمال
الجمع اذا عرف تعريف جنس للاستغراق لجعله حقيقة فيه اولى
من جعله حقيقة اذا اريد به البعض لما تقدم غير مرة ان الكلية

مستلزمة

انظر صـ ٢١

مستلزمة للجزئية دون العكس واما الثاني والثالث فقد
تقدم الجواب عنهما وان دخول كل للتاكيد وبقي توهم المجاز فلا
تكرير ودخول بعض قرينة صارفة الى التخصيص فلا نقض كما ان
المعرف في قولهم جمع الامير اهل البلد قرينة اقتضت التخصيص
الرابعة في اسم الجنس المحلى بلام الجنس وليس هناك معهود
يرجع اليه والذي ذهب اليه جمهور الائمة انه من صيغ العموم
يقتضي الاستغراق ونص عليه الشافعي في غير موضع من كتبه منها
قوله في الرسالة ان الزانية والزاني ونحوهما من العام الذي
خص وذكر في البويطي ايضا نحو ذلك وبه قال المبرد والجرجاني
وغيرهما من ائمة النحاة وابو علي الجبائي وغيره من المعتزلة
وذهب ابو هاشم ابن الجبائي وبعض الفقهاء واكثر المتكلمين الى انه
لا يفيد العموم بل يقتضي بعضا من ذلك الجنس اذا لم يكن للعهد
وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه ومنهم من فصل وهو
الامام الغزالي فقال ان كان واحده يميز بالتاء عن اسم الجنس
كالتمر والبرفان العاري منها يفيد العموم كما في قوله صلى الله عليه
وسلم لا تبيعوا التمر بالتمر ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الا سواء
بسواء وما لا يميز بالهاء ينقسم الى ما يتشخص ويتعدد كالدينار والرجل
حتى يقال دينار واحد ورجل واحد والى ما لا يتشخص واحده منه كالذهب
اذ لا يقال ذهب واحد وتراب واحد فهذا الاستغراق الجنس واما
نحو الرجل والدينار فقال يشبه ان يكون للواحد والالف واللام فيه
للتعريف فقط وقولهم الدينار افضل من الدرهم يعرف الاستغراق
بقرينة التسعير ويحتمل ان يقال هو دليل على الاستغراق فانه
لو قال لا يقتل المسلم بالكافر ولا يقتل الرجل بالمراة فهم ذلك في الجميع
لا بمناسبة قرينة التسعير والتفاوت في الفضل فانه لو قدر حيث
حيث لا مناسبة فلا يخلو عن الدلالة على الجنس هذا الكلام

وقسم الشيخ موفق الدين الحنبلي في الروضة هذا الصنف
على قسمين أحدهما ما لا واحد له من لفظه كالماء والتراب والذهب
والفضة والثاني لفظ الواحد الذي لحالة تبينه وجمع كالسارق
والزاني والاكل والشارب ونحو ذلك وأشار الى ان العموم في
الاول اقوى منه في الثاني لما يتخيل في الثاني من نقص اللفظ
المفرد عن لفظ الجمع من جهة الصيغة لا من جهة المعنى وتقدم في
الجمع المحلى انه اذا لم يظهر كونه راجعا الى معهود ولا ان المتكلم
اراد به الجنس فامام الحرمين عنده فيه يوقف ويتوقف في مثل
هذا اصلا اولى وقد صرح به فقال ان كان التعريف على تنكير سابق
كقولك اقبل رجلا ثم تقول قرب الرجل فلا يقتضي استغراقا
وان لاح في الكلام قصد المتكلم للجنس فهو للاستيعاب
وان لم يعرف هل خرج تعريفا لتنكير سابق او اشعارا بجنس
فالذي صار اليه معظم المعتمين انه للجنس والذي اراه انه يحمل
انه حيث يعم لا يعم بصيغة اللفظ وانما بتبعية عمومه وتناوله
الجنس بحالة مقترنة معه مشعرة بالجنس ثم قال بعد ذلك
ولا ينتظم الكلام من قاصد الى هذا اللفظ الا مريدا على تنكير
او مشعرا بجنس في قصد المتكلم وفرضه من المتكلم على منتظم الكلام
عريا عن احدى قرينتي العموم او الخصوص في مقال او حال محال
واشار الامام الى ان سبب توقفه فيما لم تمكن قرينة بعهد
ولا استغراق جنس ان هذا اللفظ ليس بجمع ولا وضع
للابهام المقتضي للاستغراق كأدوات الشرط ونحوها
وهذا هو الماخذ الذي اعتمده فخر الدين الرازي وقرره
بوجوه احدها ان الرجل اذا قال لست الثوب وشربت
الماء لا يتبادر الى الذهن الا استغراق وثانيها انه لا يجوز تاكيده
بما يؤكد به الجموع فلا يقال جاءني الرجل كلهم اجمعون وثالثها
انه لا ينعت بنعوت الجموع فلا يقال جاءني الرجل القصار

وتكلم

وتكلم الفقيه الفضلا قال فاما قولهم اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر فمجاز بدليل انه لا يطرد وايضا فالدينار الصفر ان
كان حقيقة فالدينار الاصفر مجاز كما ان الدينار الاصفر لما كان
حقيقة كان الدينار الاصفر اما خطا او مجازا ورابعها ان البيع
جزء من مفهوم هذا البيع واخلال هذا البيع يتضمن اخلال
البيع مطلقا فلو كان لفظ البيع مقتضيا للعموم لزم من اخلال هذا
البيع اخلال كل بيع وذلك باطل ثم اورد على ذلك ان اللفظ
المطلق وان اقتضى العموم الا ان لفظ التعيين اقتضى خصوصيته
واجاب عنه بان ذلك يقتضي التعارض وهو على خلاف الاصل
وخامسها ان الماهية غير وحدتها وكثرتها عين والاسم المفرد
المعرف لا يفيد الا الماهية وتلك الماهية تتحقق عند وجود فرد
من افرادها لان هذا الانسان مشتمل على الانسان مع قيد كونه
هذا فالاتي بهذا الانسان يكون آتيا بالانسان فالاتيان بالفرد
الواحد من تلك الماهية يكفي في العمل بذلك النص قال فظهر ان
هذا اللفظ لا دلالة له على العموم البتة هذا لفظه بعينه في المحصول
والحجة للجمهور في ان هذه الصيغة تقتضي الاستغراق وجوه تقدم
منها احتجاج الصحابة رضي الله عنهم على ابن عباس في تحريم ربا
الفضل بقوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة
والتمر بالتمر والبر بالبر والشعير بالشعير والملح بالملح سواء بسواء يدا
بيد الحديث واجمع المسلمون على الاحتجاج بهذا الحديث كذلك في
كل عصر ولو لم يكن هذه الاسماء تفيد العموم لم يستقم ذلك وكذلك
استدلال من استدل من الصحابة رضي الله عنهم بقوله تعالى والذان
يجمعان بين الاختين الآية ولفظ الاختين من اسماء الاجناس المحلاة
بلام الجنس هذا مع احتجاجهم بقطع كل سارق وجلد كل زان

بقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وكذلك احتجاجهم
بقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وقوله
تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقوله تعالى فاحل الله
البيع وحرم الربا الى غير ذلك من الصور الكثيرة المفيدة للقطع
كما قدمناه وما يورد على ذلك هذا من الاعتماد على القرائن
تقدم الجواب عنه وكذلك قولهم انه من تعميم الحكم لعموم العلة
لان الزنا والسرقة علة لذلك الحد فيعم كل زان وسارق
لان هذا وان سلم لهم في الاوصاف المشتقة فهو غير مطرد في
الحديث المتقدم في انواع الربويات وحديث لا تنكح المراة
على عمتها وخالتها وامثال ذلك ومنها ما تقدم ايضا من صحة
الاستثنا من هذه الصيغ وان ذلك دليل العموم وقد ورد
هنا في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا
الصالحات الاية واعترض الامام فخر الدين عليه بان
ذلك على وجه المجاز بدليل عدم الاطراد فانه لا يجوز ان يقال
رايت الرجل الا المؤمنين قال ويمكن ان يقال ان الخسر لما لزم
كل الناس الا المؤمنين جاز هذا الاستثنا وجواب هذا ان
الاصل في الاطلاق الحقيقة والنقض بما ذكره لا يرد لان القائلين
بالعموم يلتزمون جواز الاستثنا كما ذكره ولو سلم ان مثله
لا يجوز فالاطراد لا يدل عدمه على المجاز بدليل ان السخي
والفاضل لا يطلقان على الله تعالى اتفاقا وان قيل ان اسماءه
ليست توقيفية وايضا فعدم صحة هذا الاستثنا هنا لقرينة
الرؤية المانعة من التعميم لكل جنس الانسان كما سياتي
مثله ان شا الله تعالى فيكون ذلك مقتضيا للتخصيص ومنها ايضا
ما تقدم قبل هذه في ادلة الجمع المحلى بلام الجنس ان الالف
واللام للتعريف وذلك يقتضي العموم وقد تقدم تقريره وان

فخر

(*) المثالين رد على مذهب الإمام الرازي بزعمه عدم عموم اسم
الجنس المعرف بالالف مطلقا بينما المثال الأول رد على
الغزالي وإمام الحرمين في عدم جعلهما اسم الجنس الذي يوصف بالوحدة

تلقيح الفهوم

فخر الدين حاول الفرق بين الجمع واسم الجنس المفرد بما ذكرنا ثم
ولا شك في انه وارد عليه في الجمع او هو وارد عليه هنا وهو
الاظهر وقوله يصح قولنا الانسان نوع والحيوان جنس وذلك
يقتضي تعين الماهية المشتركة بين الافراد لا ينافي ذلك ان
يكون للعموم بل هو مقتض للاستغراق لوجود المعنى الكلي
المحكوم بنوعيته او جنسيته في كل فرد من افراد الماهية والجواب
عما ذكره الامام فخر الدين اما قوله ان لبست الثوب وشربت
الما لا يقتضي الاستغراق فلا يرد مثل هذا لان النزاع في هذه
المسالة انما هو حالة التجرد عن القرائن وهنا ليس كذلك فان
القرينة هنا موجودة قطعية لان العادة قاضية بان الواحد
لا يلبس جميع الثياب ولا يشرب كل المياه ثم انه ينتقض هذا
ايضا بمثل هذا المثال في الجمع المعرف بلام الجنس كقوله لبست
الثياب واكلت اللحوم وهو عند الامام فخر الدين من صيغ
العموم وهذا اللفظ لا يتبادر الذهن فيه الى الاستغراق
ولا يفيده ايضا والمانع ما ذكرناه من القرينة العرفية فكذلك
في الاسم المفرد واما التوكيد والنعت فالجواب عنهما ان
العرب لم تكتف في التاكيد والنعت بالمساواة في المعنى بل
اشترطت مع ذلك المساواة في اللفظ فلا ينعت ولا يؤكد
اللفظ الا بما يساويه في الافراد والتثنية والجمع فلا يلزم من
استوا اللفظين في العموم ان تؤكد احدهما بما يؤكد به الاخر
او ينعت بما ينعت به الاخر على انه قد ورد ذلك فيما نحن فيه
قال الله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا على عورات النسا وقال
سبحانه وقال سبحانه والنخل باسقات فجا النعت في الاثنين لاسم
الجنس المفرد مجموعا وذلك ايضا دليل العموم فيه وكذلك ما تقدم
من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وذكر

بعض ائمة المعاني ان استناع وصفه وتوكيده من جهة
ان دلالة العموم كلية انما يدل على كل فرد فرد لا على المجموع فانضم
هذا الى صيغة المفردة فلزم ان يوصف بالمفرد وقوله ان
الدينار الصغر لو كان حقيقة لكان الدينار الاصغر مجازا
كما ان الدانير الصغر لما كان حقيقة كان الدانير الاصغر
خطا او مجازا يجاب عنه من وجهين احدهما منع الملازمة
لانه لا يلزم من كون الدانير الاصغر خطا او مجازا ان يكون
الدينار الصغر كذلك لان الدينار له جهتان اللفظ والمعنى
فيصح الاصغر حملا على اللفظ والصغر حملا على المعنى بخلاف
الدانير فانه ليس لها الا جهة واحدة وهي الجمع لفظا
ومعنى فلا يصح نعتها بالاصغر الا على جهة المجاز وثانيهما
انه لو سلم الملازمة فلا يلزم انتفاء اللازم وذلك ان
وصف الدينار عند ما يراد العموم مجاز عند القائلين
بعمومه واما الرابع فقد اجيب عنه بانه ان اراد بالبيع
الذي هو جزء مطلق البيع الذي يتصدق بفرد من جهة انه
جنس والمفهومات انما هي المعاني دون الالفاظ فح يبطل
قوله اخرا انه يلزم من اخلال هذا البيع اخلال كل بيع فان
المطلق لا يلزم منه كل فرد بل فرد واحد فقط وان اراد بقوله
البيع جزء من مفهوم هذا البيع اللفظ المحلى بلام الجنس اي
هذا اللفظ جزء من مجموع ~~هذا~~ مفهوم هذا اللفظ فح لا يصح
قوله انه يلزم من اخلال هذا البيع اخلال كل بيع لان اقتضاء
على المجموع لا يلزم منه اقتضاء على جزئه والاقوى ان يقال ان
غاية ما الزم به ان يكون حل هذا البيع تتضمن حل كل بيع
وهذا لا يلزم منه في قوله تعالى واحل الله البيع فان ذلك هو
الذي نص عليه الشافعي رحمه الله وهو الاصح عند الاصحاب

انه يقتضي حل كل بيع الا ما دل دليل من الكتاب او السنة على اخراجه
عنه كالبيوع المنهي عنها ولا يلزم من ذلك التعارض كما في سائر
العمومات المخصصة بالادلة المقتضية للتخصيص وان كان
خلاف الاصل لانه مع قيام الدليل عليها لا يكون على خلاف الاصل
واما الخامس فضعيف لان قوله المفرد المحلى بالالف واللام
لا يدل الا على الماهية ممنوع وهو مصادرة على المطلوب لانه
عين المدعى واد لة المعممين تقتضي خلاف ذلك واذا ثبت ذلك
في اسم الجنس المعرف بلام الجنس فمثله يجيء ايضا فيما اذا اضيف
كما تقدم في الجمع وقد تقدم الاستدلال بنهم نوح وابراهيم
عليهما الصلاة والسلام العموم من قوله تعم فاحمل فيها من كل
زوجين اثنين واهلك وقوله تعم عن الملائكة انا مهلكو
اهل هذه القرية وكل منهما اسم جنس مضاف فان قيل الاهل
اسم جمع فهو كالجمع قلنا يصح اطلاقه على الواحد والاثنين
والكثير فيكون كاسماء الاجناس والله اعلم الخامسة في الاستدلال
على عموم النكرة المنفية لخصوصها وقد كان من حق هذه تقدم
لانها من جملة انواعها ما افادته الاستفراق على وجه النصوصية
التي لا تقبل التخصيص كما سيأتي ان شاء الله تقريره في
مثل لا رجل في الدار وما من اله الا الله والذي يختص بهذا
الموضع سوى ما تقدم وجوه احدها لو لم تكن النكرة في
سياق النفي نعم لما كان قول القائل لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة
سوى الله تعم لكن الاجماع منعقد على الحكم لقائلها بالتوحيد فدل
على انها للاستفراق واعترض عليه بانها وان لم تكن حقيقة
في العموم لكن لا يمتنع ارادة العموم بها مجازا وقول الموحد

قامت قرينة توحيده فهي التي اقتضت العموم وهو اعتراض
ضعيف لما ذكرنا من انعقاد الاجماع على صحة استدلال المتلفظ
بها وان لم يعلم هل اراد بها العموم ام لا ولو لم العموم من مقتضيات
اللفظ لما كان كذلك لان المتلفظ باللفظ المشترك لا يحكم عليه
بارادة معنى معين منه ما لم تقم قرينة دالة على مراده وكذلك
المتلفظ بالحقيقة لا يحكم عليه بارادة المجاز منها الا بقرينة
تدل على ارادته وتانيها ان اسم الذنب القائل ما
انزل الله على بشر من شيء ونقض ذلك بقوله قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قولهم ما
انزل الله على بشر من شيء مقتضيا للعموم لما نقض ذلك
بالانزال على موسى عليه السلام لان السالبة الكلية
يناقضها الموجبة الجزئية ولهذا انه الرجل اذا قال ما رايت
رجلا بعد كاذبا بتقدير رؤيته رجلا ما وثالثها اتفاق
ائمة النحاة على ان لا التي في قولهم لا رجال في الدار لا التي
لنفي الجنس وانما ينتفي الجنس بانتفاء كل فرد من افراده وذلك
يدل على انه يفيد الاستغراق واعترض عليه بانها انما
تفيد نفي جميع افراد الرجال لانها تفيد نفي ماهية الرجل
ومن ضرورة نفي الماهية نفي جميع افرادها اذ لو وجد فرد
من افرادها لوجدت الماهية في ضمنه وهو ينقض مدلولها
والماهية ليست بعامة بل هي شيء واحد فلا يلزم من نفيها
العموم في طرف النفي وجوابه ان الفرق بين عموم النفي
ونفي العموم ظاهر لان نفي العموم يصدق بنفي واحد وعموم
النفي انما يصدق بنفي الجميع ودلالة العموم كلية لا كل فالمراد
من قولنا النكرة في سياق النفي تعم تفيد عموم النفي لا نفي

انتهاء العموم

العموم الذي قد يكون بالثبوت في البعض فاذا سلم لزم
وعموم النفي من نفي النكرة لم يقدح في ذلك ان يكون بواسطة
نفي الماهية فغايته ان يتحقق الغرض بطريقين احدهما ينفي ما
ليس بعام لكن يلزم منه عموم النفي كما هو في نفي الماهية والثاني
ينفي كل واحد واحد من افراد ما هو عام وللامام شهاب
الدين القرافي هنا بحث ابداه في عدة مصنفات له على مواضع
من النكرة المنفية قيل فيها ما ينافي كونها للعموم وسياتي بسط
ذلك والكلام عليه في موضعه من التصنيف ان شاء الله تعالى

الفصل الثاني في ان شمول صيغ العموم للافراد
الداخلة تحتها هل هو بطريق الظن او القطع وان اعتقاد
عمومها ووجوب العمل به هل يجب قبل البحث عن المخصص
ام لا يجب ذلك حتى يبحث عنه فهذان مسالتان اما المسئلة
الاولى فالذي ذهب اليه جمهور العلماء كمالك والشافعي واحمد
ابن حنبل وعامة اصحابهم ان دلالة العام ظنية وشمولها
لافراده بطريق الظهور لا النصوصية وهو قول ابي منصور
الماتريدي من الحنفية ومن بشر من مشايخ سمرقند
وذهب جمهورهم الى ان دلالته على افراده بطريق النصوصية
يوجب العلم في كل منها وهو قول ابي الحسن الكرخي وابي
بكر الجصاص وعامة مشايخ العراقيين وابي زيد الدبوسي
واكثر مشايخ ماوراء النهر واختيار البزدوي والمتاخرين
كلهم وبنوا على هذا مسائل لهم منها ان العام المتاخر ينسخ الخاص
المتقدم لان دلالته على هذا الفرد بطريق النصوصية فيكون
رافعا لحكم المتقدم ومنها ان العام اذا لم يخص بدليل متصل
او ما هو له فلا يخص ابتداء بخبر الواحد ولا بالقياس لان

دلالتها ظنية وشمول العام لافراده قطعي وفيها وجوب اعتقاد
عمومه والعمل به قبل البحث عن المخصص الى غير ذلك من اصولهم
وخرجوا عليه ايضا مسائل فقهية نشير الى بعضها فيما ياتي ان شاء
الله تعالى واحتجوا لذلك بان اللفظ متى وضع لمعين كان ذلك
المعين عند اطلاقه واجبا وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل
على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا
له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فيكون العموم كذلك
بالنسبة الى افراده وقرر ذلك بعض ائمتهم بان ورود العام
مع ارادة الخاص به لا يجوز ان يكون من غير دليل يدل على
ذلك لئلا يقع السامع في اللبس كما ان اطلاق الحقيقة
وارادة المجاز من غير قرينة تبين ذلك لا يجوز وقد حكى
الانباري في شرح البرهان عن الشافعي ان دلالة العموم
قطعية وهو نقل غريب وقيد المازري الخلاف في ذلك
فقال اختلف المعمول في ان ما زاد على اقل الجمع هل هو من باب
النصوص او من باب الظواهر وحكي عن جمهور الفقهاء انه من
باب الظواهر واحتج الجمهور بوجهين احدهما صحة تاكيد العموم
كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولو كان ذلك
نصا في افراده لما احتيج الى تاكيده واعترض عليه بقوله تعالى
تلك عشرة كاملة والاعداد تنصوص في مدلولاتها وقد
اكدت بكاملة وجوابه ما تقدم ان التاكيد بالنسبة الى الثواب
وانه لا ينقص بتخصيصها عما لو كانت متصلة ويحتمل ايضا ان يكون
التاكيد لزيادة الاهتمام بصيامها وان لا تتهاون بها كما يقول
الرجل لغيره فيما يكون مهتما به الله الله لا تقضين ونحو ذلك
وثانيها انه ليس من العمومات شيء الا وهو محتمل للتخصيص

الا

الا التعليل المتعلق بالاعتقادات كقوله تعالى والله بكل شيء عليم
وسع ما في السموات وما في الارض وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها ونحو ذلك واحتمال دخول التخصيص يمنع
القطع بدلالته على افراده الا ان يثبت بالدليل انه لا يحتمل
التخصيص كما ذكرنا من الامثلة ومن هنا يظهر ان قول
الجمهور ان دلالة العام ظنية ليس على اطلاقه بل هو فيما لم
يثبت انه غير محتمل للتخصيص كما ذكرنا انفا وكذلك ايضا اذا لم
يكن لنفي الوحدة مثل لا رجل في الدار اذ ابني الاسم بعد لا
التي لنفي الجنس فانه لا يصح ان تقول بعده بل رجلان وانما
يصح ذلك اذا رفع الاسم كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى
ولذلك كان قول لا اله الا الله يفيد نفي الالهية عما سوى
الله تعالى بطريق النصوصية لا الظهور واعترض الحنفية على
هذا بما تقدم من احتمال المجاز عند اطلاق الحقيقة وكذلك
ايضا احتمال النسخ للحكم وجوابه ان المجاز انما يخرج عن
الحقيقة اليه اذا اقترنت به قرينة حالة التكلم ولا يكون المجاز
اصلا بقرينة منفصلة لا تعلم حالة التلفظ به بخلاف العام
فانه يتخصص بالادلة المنفصلة كثيرا بل هو الغالب وتلك
الادلة قد تخفى وغاية الامر انه يحتمل فلم يجدها ولا سبيل
الى الالزام بعدم مثل ذلك فيستثنى القطع بشموله
لكل افراده لا سيما في العام الذي دخله التخصيص
لان الراجح انه يصير مجازا بالنسبة الى شموله كل الافراد
وبهذا اخرج الجواب عن قولهم المتقدم ان ورود العام
مع ارادة الخاص به لا يجوز ان يكون مع عدم دليل تخصيص
العام ليس منحصرا فيما ذكروه بل العام المخصوص على قسمين

ثم ان اريد به الخصوص من اول الخطاب به فهذا مسلم
انه لا تكون الا بدليل متصل به حالة الخطاب والا يلزم منه
تاخير البيان عن وقت الحاجة فهو كالحقيقة اذا اريد بها
المجاز وقسم ورد عاما ثم خصص بعد ذلك بدليل منفصل
فهذا لا يلزم ان يكون دليل التخصيص مقترنا بالعام ولا يقطع
بانتفاء المخصصات فيكون شموله لافراده ظنية واما الاعتراض
بالنسخ فلا يرد لان النسخ قليل بالنسبة الى الاحكام بخلاف
التخصيص والمجاز ولهذا لا يوجد انه اتفق على كونها
منسوخة الا قليلا بل في غالبها خلاف وبعضهم يرد ذلك الى
صورة من صور التخصيص او غير ذلك وايضا فالنسخ انما
يكون محتملا في زمن النبوة بحيث يجوز ورود حتى يقول
ان استمرار دلالة الخاص التكليفي في ذلك الزمن بالنسبة
الى الغائب عن المدينة لا يكون حج قطعية لاحتمال ورود
النسخ عليه فان الاستصحاب لا يفيد الا الظن واما
بعد زمنه صلى الله عليه وسلم وبعث الائمة واستقرار الشريعة
وتدوين احكامها فاحتمال النسخ فيما لم يذكر فيه انه منسوخ
~~وتدوين احكامها~~ ولا معارض له بعيد جدا الا وجه له ومما بنى
الحنفية على هذه القاعدة انهم جعلوا قوله صلى الله عليه
وسلم فيما سقت السماء والعين العشر ناسخا لقوله صلى
الله عليه وسلم فيما دون خمسة اوسق صدقة بناء على ان
العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم وان الحديث الاول
متاخر ولم يثبت تاريخ الحديثين حتى يعلم المتاخر منهما وكذلك
قالوا ايضا ان التداوي بابوال الابل في حديث العرنيين
منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم تنزهوا من البول الحديث

والتاريخ

والتاريخ بهم فيهما ايضا ولم يخصصوا عموم قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن بحديث لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
لان ذلك العموم لما لم يتخصص بدليل سابق لم يخص
بخبر الواحد لانه دلالته ظنية من جهة سنده ودلالة
عموم الكتاب قطعية عندهم وقال الموافقون اوصى بخاتم معين
لرجل وبفصه لآخر ان كان ذلك بكلام منفصل يكون
حلقة الخاتم للاول ويقسم الفص بينهما لان دلالته على
جزائه كدلالة العام على افراده وان وصل الوصيتين بكلام
واحد كان الفص كله للثاني لانه مع الاتصال تصال يكون
مخصصا وظهر ان المراد بالاول الحلقة وحدها الى غير ذلك
من المسائل التي يطول بذكرها الكلام ومع ابطال هذه
القاعدة وبيان ان شمول العام لافراده ظني يمتنع الحكم
في هذه المسائل على هذا الوجه المسلم الثانية قال
الامام الغزالي في المستصفى لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن الادلة العشرة التي ذكرناها
في المخصصات لان العموم دليل بشرط انتفاء المخصوص والشرط
بعدم يظهر ثم ذكر بقية الكلام ويتبعه على نقل هذا الاجماع الآمدي
في الاحكام وابن الحاجب في مختصريه وشراح كتابيه وكيف
المسئلة اجماعية كما ذكروه فقد تقدم ان الحنفية نزعوا
على المسالة المتقدمة الحكم بالعموم والعمل به قبل ظهور المخصص
وهذا هو اختيار ابي بكر الصيرفي من الشافعية والقاضي
ابي يعلى ابن الفراء وابي بكر الخلال من الحنابلة وهو
احدى الروايتين عن احمد بن حنبل رحمة الله عليهم

يراجع ه

واختاره الامام فخر الدين الرازي ومن تبعه من اصحابه
وابو العباس القرطبي وغيره من المالكية لكن عبارة بعضهم
يجوز التمسك بالعموم قبل البحث عن المخصص وبعضهم يقول
بحث اعتقاد عموم الصيغة والعمل به قبل ظهور المخصص وفي
عبارة قوم قبل البحث عن المخصص والذي ذهب اليه ابو
العباس ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابو اسحق
المروزي وعامة اصحابنا كما قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي
وغيره ما تقدم عن الغزالي انه لا يجوز ذلك قبل البحث عن
المخصص وبعضهم يقول بحث اعتقاد عموم الصيغة والعمل به
قبل ظهور المخصص وفي عبارة قوم قبل من البحث عن المخصص
والذي ذهب اليه ابو العباس بن سريج وابو
ونقله القاضي الماوردي عن ظاهر نص الشافعي وحكاه ابن
عبد البر عن اهل الحجاز قاطبة واختاره ابو الخطاب الكلوذاني
من الحنابلة وقال قد اومى اليه احمد بن حنبل في رواية
ابنه صالح وابي الحارث وحكى الشيخ موفق الدين المقدسي
عن بعض الحنفية التفرقة بين ما صح العموم عن النبي صلى
الله عليه وسلم وبين غيره فالاول يجب عليه اعتقاد العموم
بها دون الثاني وصور امام الحرمين محل الخلاف في صورة
خاصة فقال اذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم
ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال ابو بكر الصيرفي يجب
على المتعبد بن اعتقاد عمومها على جزم ثم ان كان الامر على ما
اعتقدوه فذاك وان تبين الخصوص تغير العقد ثم زيف
الامام هذا القول واختار التوقف الى ان يبحث عن
المخصص وفرق بينه وبين القول بالوقف عن ان العموم
لصيغة بات في هذا التوقف لا يحمل على العموم حتى يظهر عدم
المخصص بما يغلب ذلك على ظن المجتهد فعند ذلك يقول

بالعموم

بالعموم ويحمله على مقتضى لفظه من غير قرينة واما قول الاشعري
ومن وافقه في الوقف عن صيغ العموم فهو ان لا يحمل اللفظ
على العموم الا بقرينة تدل عليه قلت والذي وجدته من
كلام ابي بكر الصيرفي في كتاب البيان في اصول الفقه
يوافق ما نقله الجمهور عنه من الاطلاق وهو غير مبتدع القول
بذلك بما قبل حصول وقت العمل به بل هو مصرح بالعمل به
قبل البحث عن المخصص وكذلك صرح به الامام فخر الدين
واتباعه واحتجوا لذلك بوجوه احدها ان الاصل عدم
التخصيص وهذا يوجب ظن عدمه فيكفي في اثبات ظن الحكم
وبعبارة اخرى احتمال الخصوص مرجوح وظاهر صيغة
العموم راجح والعمل بالراجح واجب وثانيها لو لم يجز التمسك
بالعام الا بعد طلب المخصوص وعدم وجوده للزم مثله
في الحقيقة بالنسبة الى المجاز والجامع بينهما التحرز عن
الخطأ المتوهم واللازم باطل بالعرف الوضعي فان الناس كلهم
يحملون الالفاظ على ظواهرها من غير بحث هل وجد ما يوجب
العدول عنها ام لا وثالثها ان اللفظ عام في الاعيان
والازمان ثم يجب اعتقاد عمومه في الازمان كما لم يرد نسخ
فكذلك في الاعيان وكرهذا الوجه الشيخ موفق الدين المقدسي
وحاصله يقتضي الامعان على انه لا يبحث عن الدليل هل له ناسخ
ام لا اذ لو كان فيه خلاف لم يكن هذا استوجهوا ورابعها حديث
معاذ لما قال له النبي صلى الله عليه وسلم بم تحكم الحديث والاستدلال
به من جهة ترك الاستفصال فان النبي صلى الله عليه وسلم اقره
على العمل بالكتاب والسنة ومن جملة ادلتها العمومات الواردة

بينهما ولم يفصل معاذ بن البحث عن المخصص وعدمه قالوا
وهذه كانت عادة الصحابة رضي الله عنهم يحملون الصيغ
على عمومها من غير بحث عن المخصص كما جرى لعمرو بن العاص
رضي الله عنه لما أجنب وخاف من البرد أن اغتسل فتيمم
وصلى بهما به ولما سأله النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك
قال ذكرت قول الله عز وجل ولا تقتلوا أنفسكم أن الله
كان بكم رحيما فتيممت وصليت فضحك النبي صلى الله
عليه وسلم ولم يقل له شيئا رواه ابو داود حسن فعمل
عمرو بن العاص بمجرد العموم ولم يتوقف على طلب المخصص واقره
عليه النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها ان القول بذلك
يؤدي الى تعطيل عمومات الكتاب والسنة لانه اما ان يشرط
القطع بانتفاء المخصص او يكتفي بالظن فان اشترط القطع
فمستحيل اذ كيف يقطع بالعدم وحصر الادلة كلها لا يقوم به
مجتهد واحد قطعا فحكم ان يتوقف ابدا وان اكتفى بالظن
فلا بد ان هناك زائدا على الظن الحاصل من العموم قبل البحث عن
المخصص والا يكون البحث عبثا لا فائدة فيه وح فلا يفرض
ظن الا ويجوز المجتهد زيادة ظن فوقه بعدم المخصص فيتقف
عن استعمال اللفظ واما الجمهور فمذهبهم انه لو كان النظر بالدليل
فقط يوجب العمل بمقتضاه لكان العامي اولى له ذلك بل لانه
من المبالغة والاحاطة بوجوه الادلة الشرعية ومواقع ان جماع
والخلاف وهل لهذا الله كل الخاص معارض ام لا فهذا الجهل
الفرق بين المجتهد وغير المجتهد وبين العامي والمفتي واذا كان
كذلك فاقدام المجتهد على العمل بمقتضى العموم من غير بحث
عن المخصص كاقدام العامي على العمل بالدليل مع عدم معرفته
بالمعارض ولا فرق وقولهم انه هذا يقتضي الوقف في صيغ العموم
قد تقدم الجواب عنه من كلام امام الحرمين وان الفرق

بين

بين التوقف ان هنا بعد البحث عن المخصص يحمل العام على
عمومه وان لم تقم قرينة على ان الشارع اراد به العموم ومن
يقف في صيغ العموم لا يقول به حتى تقوم عنده قرينة تقتضي
ذلك العموم وهذا الدليل هو الذي اشار اليه الغزالي
رضي الله عنه ان العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط
بعد لم يظهر قال وكذلك كل دليل يمكن ان يعارضه دليل آخر
فهو دليل بشرط السلامة عن المعارض فلا بد من معرفة
الشرط وكذلك الجمع بعلة مخيلة بين الاصل والفرع دليل
بشرط ان لا ينقدح بينهما فرق فعليه ان يبحث عن
الفوارق جهده ويتيقنها ثم يحكم بالقياس وهذا الشرط
لا يحصل الا بالبحث واحتج بعضهم لذلك ايضا بانه بتقدير
قيام المخصص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص
فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العموم
حجة في كل صورة تفرض وان لا يكون لاحتمال خروجها
بالتخصيص والاصل ان لا يكون حجة وفي هذا نظر لان
الاصل في العام بعد وروده ان يكون حجة يعمل بها وكل
صورة من افراده تحتمل خروجها عنه بالتخصيص وتحتمل
عدم خروجها والاصل بقاؤها في ذلك العموم حتى يقوم دليل
على خروجها عنه فالوجه المذكور اولا اقوى واما الوجوه
التي احتج بها الاولون فالجواب عن الوجه الاول منها
منع ان مطلق الظن كاف في منصب الاجتهاد بل لا بد من الظن
الناشئ عن بذل الجهد بعد كثرة التحصيل كما تقدم بيانه
اما مطلق الظن فلا وقولهم العمل بالراجح متعين قلنا لا يكون

العام راجحا الا بعد البحث عن المخصص وعن الوجه الثاني
ما تقدم من الفرق بين المجاز والتخصيص وان المجاز لابد
له من قرينة متصلة به والا كان كذبا بخلاف العمومات فان
تخصيصها بالادلة المنفصلة كثير جدا ولا سيما القياس عند
من يقول به فهذا هو السبب في عدم البحث عن ارادة المجاز
عند اطلاقه الحقيقة ولو قدر انه المجاز يقال به لقرينة منفصلة
عنه كما في احد طرفي الجمع بين المتعارضين فلا نسلم صحة بطلانه
اللازم بل لابد من البحث عن ارادة المجاز وظن عدمه كما
في المخصص سواء وقولهم انا عرفنا الناس كلهم حملوا الالفاظ
على حقائقها من غير فرق يقال عليه ان اريد بذلك عرف
عوام الناس في محاوراتهم ومعايشهم فلا اعتبار بذلك
لان الخطاب العامي يكتفى فيه بايسر الاسباب واقل مراتب
الظنون اذ لا يقوم المعاش الا بذلك وان اريد بالناس
العلماء فلا نسلم وهو عين المتنازع فيه وعن الثالث ايضا
بما تقدم من الفرق بين النسخ والتخصيص ثم يمنع انه لا يجب
البحث عن الناسخ ولا فرق بين جميع وجوه المعارضات كما
تقدم وعن الرابع بمنع ان معاذا رضي الله عنه كان يعمل بالعموم
قبل البحث عن المخصص وليس في كلامه ما يشعر بذلك
وانما اخبر بالدليل من حيث الجملة وسكت عن شروط
كل واحد منها واقره النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ما علمه
من فقهه وكذلك قصة عمرو بن العاص لا نسلم اخذه
بالعام قبل البحث عن المخصص لانها قضية عين ومن ادعى
ذلك فعليه البيان واما الوجه الخامس فقد اختلف الجمهور
القائلون بانه لابد من البحث فقال القاضي ابو بكر بن
الباقلاني لابد من القطع بانتفاء المخصوص قال الغزالي

وكذلك

وكذلك كل دليل مع معارضه وقال الاكثرون لا يشترط
ذلك بل يكتفى بالظن الغالب بعد الفحص والاستقصاء
وهو اختيار ابن سريج وامام الحرمين والغزالي والمحققين
وحكى الغزالي عن بعضهم قولا ثالثا انه يكتفى بادنى نظر
وبحث كالذي يبحث عن متاع في بيت ولا يجده فيغلب
على ظنه عدمه وذكر انه لابد على القول الثاني من اعتقاد
جازم وسكون يبين بانه لا دليل كالمجتهد في القبلة اذا
توجه الى جهة بالادلة واحتج المحققون للاكتفاء بالظن
بانه لا طريق الى معرفة عدم المخصص الا بالبحث والسبر
وهو غير يقيني واما القاضي ابو بكر فانه احتج بشيئين
احدهما انه اذا بحث العلماء في المسئلة فانه يستحيل في العادة
ان لم يطلعوا عن جميعهم مدارك المتعلقة
بها مع كثرة بحثهم واستقصائهم اذ لو كان ذلك لقضت
العادة باطلاعهم عليه فحيث لا يوجد ذلك يدل المجتهد
على عدمه يقينا وثانيهما انه لو كان المراد بالعموم الخصوص
لنصب الله على ذلك دليلا للمكلفين ولو نصبه لبلغهم
ذلك ولما خفي عليهم واذا كان كذلك فلا يبعد ان يدعي
المجتهد اليقين وان لم يكن احاط واجاب الاخرون
عن ذلك كله بالمنع واستقراء احوال المجتهدين من الصحابة
والتابعين يقتضي خلاف ذلك وايضا يلزم من الاول
ان الصحابة لم يكن لهم العمل بالعموم في صورة لان البحث
قبلهم لم يكن استقر وايضا فيجوز اطلاع بعض العلماء على
بعض المخصصات دون غيره بل ذلك واقع في صور كثيرة
وقد تبين بهذا كله الجواب عن الوجه الخامس وقولهم لا ظن

الا وتجوز للمجتهد زيادة ظن فوقه فيتعطل العمل بالعموم بقال
عليه لايشترط البحث عن ذلك اذ ابل يكتفى بالظن المترتب
على مايمكن المجتهد من البحث كما في القبلة وغيرها الثالث
في تفاصيل صيغ العموم والكلام على كل واحدة
منها بحسب مايقتضيه التيسير من الله سبحانه ونقدم قبل
ذلك مقدمات مختصرة الاولى اى اللفظ الذى يفيد
العموم اما ان يفيده لغة من حيث الوضع او عرفا او عقلا
والقسم الاول اما ان يفيده على البدل او على وجه
الاستغراق والاول هو المطلق الذى عموم بطريق
الصلاحية كقوله تع فتحرير رقبة واما الثانى فاما ان
يفيد العموم بنفسه او بغيره فالنوع الاول على ثلاثة
اصناف احدها مايعم العقلا وغيرهم وهو كل وجميع واى
في حالة الاستفهام والمجازاة وثانيها ما يختص بالعالمين
فقط وهو من اذا كانت شرطية او استفهامية وكذلك الموصولة
على الراجح كما سياتى ان شاء الله تع وثالثها مايختص بغير
العالمين وهو ضمن باب احدهما مايعم جميع ذلك وهو ما كما
سياتى بيانه وقد قيل فيها انها تتناول العالمين ايضا
كما في قوله تعالى والسما وما بناها ولا انتم عابدون
ما اعبد وسياتى ذلك ان شاء الله تع وثانيهما ما يتناول
بعض ما ليس من العالمين كصيغة متى وما اشبههما
مما يختص بالزمان واين وحيث ونحوها مما يختص بالمكان
واما النوع الثانى الذي يفيد العموم بغيره فهو اما
في جانب الثبوت او جانب العدم والاول صنفان
احدهما لام التعريف التى لست للعهد ولا لتعريف
الماهية بل للجنس اذا دخلت على المجموع او على اسم
الجنس المفرد وثانيهما الاضافة اللاحقة لكل من هذين

ايضا

ايضا مثل قوله القائل عبيدى احرار ومالى صدقة والثانى
الذي في جانب العدم النكرة في سياق النفى واما القسم
الثانى الذي يفيد العموم عرفا فكقوله تع حرمت عليكم
امهاتكم فانه يفيد في العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاعات
التى تفعل بالزوجة والامة وليس ذلك ماخوذا من مجرد
اللغة كما هو معروف في موضعه والقسم الثالث الذى
يفيد العموم بحسب العقل على ثلاثة اضرب احدها ان
يكون اللفظ مفيدا للحكم ولعلته اما بصريحه او بوجه من
وجوه الايماآت المعروفة في بابها فيقتضى ثبوت الحكم اينما
ثبت العلة وثانيها ما يذكر جوابا عن سؤال السائل كما اذا
سئل صلى الله عليه وسلم عمن افطر فقال عليه الكفارة
فيعلم منه ان كل مفطر فعليه مثل تلك الكفارة وليلحق
به ايضا ترك الاستفصال بالنسبة الى اقسام ذلك
المحكوم عليه او فيه وثالثها مفهوم المخالفة عند القائلين
به كما في قوله صلى الله عليه وسلم في كل سائمة ابل في كل
اربعين بنت لبون الحديث فانه يقتضى ان لا زكاة في
المعلوفة على عمومها وليس هذان القسمان من غرضنا اعنى
الذي يفيد العموم عرفا او عقلا وانما المقصود بيان الصيغ
اللفظية وهذا القسم ذكره فخر الدين الرازى وتبعه عليه
اصحابه وليس شاملا لجميع الصيغ بل خرج عنه الموصولات
كلها وهى من صيغ العموم كما يعرف ذلك ان شاء الله تعالى
وكيف الاستفهامية واذا الشرطية وبقية اسماء الشروط
والاستفهام وينبغى ان يعد منها سائر سواقيل انها

عد يراجع

بمعنى الجميع او بمعنى الباقي وكذلك معشر ومعاشر وعامة وكافة
وسيأتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى وقوله ان الجموع المعرفة
بغير جنس والمضافة انما تفيد العموم في جانب الاثبات يرد
عليه انها تكون في النفي ايضا وهي للعموم كقوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات وامثال ذلك وهو ظاهر الكاتبة قال الامدي في
الاحكام اللفظ ينقسم الى عام لا اعم منه كالمذكور فانه يتناول
الموجود والمعدوم والمعلوم والمجهول والخاص لا اخص
منه كاسما الاعلام والى ما هو عام بالنسبة وخاص بالنسبة
كلفظ الحيوان فانه عام بالنسبة الى ما تحته من الانسان والفرس
وبخو ذلك وخاص بالنسبة الى ما فوقه كلفظ الجوهر والجسم
وبخوهما وقال النفشواني في تلخيص المحصول اعلم ان لفظ
العموم لا يتناول ما لا يدخل تحته الا على احد وجوه ثلاثة
اما على وجه لا يكون البعض اولى به من الكل ولا الافراد
اولى به من الجمع او على وجه يكون الجمع اولى به من الافراد
حتى لو اجاب بذكر الافراد لم يصح او عكس هذا القسم ثم مثل
القسم الاول بمتى الشرطية والاستفهامية فانه يصح الجواب
عنها بالواحد والجميع وذكرات المفيد للعموم لا يخرج عن ثلاثة
اقسام اما ان يكون ذلك بصيغة وصيغة بخو كل وجميع
ومن وما واشباهها واما بزيادة متصلة به كالمعرف بلام الجنس
من الجموع واسما الاجناس او بزيادة منفصلة يعني
عن الكلمة كلا النافية للنكرة وسائر ادوات النفي
الثالثة صنف الامام شهاب الدين القرافي كتابا
في العموم والخصوص اشتمل على مباحث كثيرة وافرد
لصيغ العموم بابا سردها فيه بلغ بها الى مائتين وخمسين
صيغة توسع فيها الى الغاية وحاصلها يرجع الى ثلاثة

اقسام

اقسام احدها ما لا ريب في كونه من صيغ العموم مما سيأتي ذكره
ان شاء الله تعالى والثاني ما يرجع ما ذكروا ما بزيادة البينة
كالتثنية والجمع والتانيث وتثنيته وجمعه كقوله في اجمع اجمعات
اجمعون جمعا جمع وكذلك في اكتع وابصع فيتضاعف عدد الصيغ
بحسب ذلك واما بحسب اختلاف اللغات في الصيغة الواحدة
كالذي بتخفيف الياء وتشديدها وحذفها مع كسر الذال او
اسكانها وبخو ذلك فيتضاعف العدد بسبب ذلك ايضا
والمقصود بذلك تكثير العدد من غير زيادة صيغة وهذا
القسم هو اكثر اعدادها وكذلك ايضا تفرقته بين ما الشرطية
والاستفهامية والموصولة والمصدرية وعد كل واحد من هذه
الانواع صيغة وجعلها خاصة والثالث ما لا ينبغي ان
يعد من صيغ العموم اصلا بخو كلا وكلتا وتثنيته اجمع واخويه
وثلاث ورباع واخواتهما ونزال وتراك وغير ذلك من اسماء
الافعال فتوسع بذلك توسعا كبيرا لا حاصل له مما يفرد ويفصل
اخر الكتاب مع الكلام عليه ان شاء الله تعالى والذي نقصد
لتحقيق الفاظه ومعانيه في هذا الباب هو ما لا اشكال في كونه
للعموم الاستغراقي مما نص عليه ائمة هذا الفن واهل الادب
او اقتضى الدليل كونه كذلك مما سيأتي بيانه ان شاء الله
تعالى وبه التوفيق والحول ومنه الامداد والطول وهو حسبنا
ونعم الوكيل اللفظ الاول (كل) وهي اقوى صيغ العموم
في الدلالة عليه ولا فرق بين ان يقع مبتدأ بها او تابعة موكدة
الا من جهة التاسيس والتاكيد وهي تشمل العاقل وغيره
والحيوان والجماد وغير ذلك والمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى
والمجموع فلذلك كانت اقوى صيغ العموم ولفظ القاضي

انظر العقد المنظوم ص ٢٢٠ : ٢٢٨

انظر العقد المنظوم
ص ٢٢٠ : ٢٢٨

القضاة فريد العصر تقي الدين السبكي عليها كلام طويل في مصنف
مفرد ذكر فيه اشيا بديعة وانا اذكر بمشيئة الله تعالى هنا مقاصد
كلامه مع زيادات على ذلك ان شا الله تعالى وقد ذكرنا انها
تقع تابعة مؤكدة وغير تابعة وح فاما ان تضاف لفظا واما ان
تجرد عن الاضافة واذا اضيفت فاما الى معرفة او الى نكرة
فهذه اقسام الاول ان تضاف الى النكرة فيتعين اعتبار
المعنى فيما اضيفت اليه فيما لها من ضمير وغيره من خبر
ونحوه ان كان المضاف اليه مفردا فمفردا او مثنى فمثنى وكذلك
والتذكير والتانيث هذا هو الذي اطبق عليه جمهور ائمة
العربية او كلهم والشواهد به طافحة لا تنحصر قال الله تعالى
كل امرئ بما كسب رهين كل شيء هالك الا وجهه وكل انسان
الزمناه طائره في عنقه وكل شيء فعلوه في الزبر وقال صلى
الله عليه وسلم في التشهد فاذا قال ذلك اصابت كل عبد
صالح في السما والارض وقال صلى الله عليه وسلم كل سلامى
من الناس عليه صدقة كل يوم تطلع فيه الشمس وعنه صلى
الله عليه وسلم ايضا كل امرئ في ظل صدقة وقال ابو بكر
رضي الله عنه كل امرئ مصبح في اهله والموت ادنى من
شراك نعله وقال كعب بن زهير رضي الله عنه في قصيدته
المشهورة كل ابن انثى وان طالت سلامته يوما على
آلة حدبا محمول وفي هذه القصيدة ايضا وقال كل خليل
كنت آمله لا الهينك اني عنك مشغول وقال لبيد
ابن ربيعة الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة
زائل وقال ايضا وكل امر سيعلم سعيه وقال عبد الله
ابن الحارث السهمي لما هاجر الى الحبشة كل امرئ من عباد
الله

تلقيح الفهوم

الله مضطهد ببطن مكة مقهور ومفتون وقال كعب بن
مالك رضي الله عنه فلما لقيناهم وكل مجاهد لاصحابه
مستسبل النفس صابر وقال امية بن الصلت
كل دين يوم القيمة عند الله الا دين الحنيفة بور وقال
ابو قيس صرمة سبحوا الله شرق كل صباح طلعت شمسه
وكل هلال الى غير ذلك من الشواهد التي لا تحصى
كثرة ولا تعد وهذا كله يقتضي ان دلالة كل على كل فرد فرد
لا على المجموع فاذا قيل كل رجل فمعناه كل فرد من الرجال
وهذه دلالة العموم الكلية وقد نقل ابن السراج عن
المبرد في قول القائل اخذت العشرة كلها ان اضافة كل
الى العشرة كاضافة بعضها اليها وان كل ليس هو الشيء المجزاء
وانما الكل اسم لاجزائه جميعا المضافة اليه واستحسن ابن
السراج هذا الكلام من المبرد وقد اعترض شيخنا ابو
حيان على هذه القاعدة ونقضها بقول عنترة جادت
عليه كل عين ثرة فتركت كل قرارة كالدرهم قال وكان قياس
ما قالوه فتركت قال وعلى بيت عنترة يجوز كل رجل فاضل
يكرمون وكذلك قال الشيخ شهاب الدين القرافي في كتابه
المتقدم ذكره ان الخبر عن كل مفرد في الفصيح من الكلام
وانه يجوز جمعه واستشهد له بقوله تعالى وكل اتوه داخرين
ولما تكلم في دلالة العموم وانها كلية لا كل وبين الفرق بينهما
مثله بقول القائل كل رجل يشبعه رغيفان غالبا وقال
في تمثيل الكل كل رجل يشيل الصخرة العظيمة وان ذلك
بحسب الكل لا الكلية الدالة على كل فرد فرد كما في المثال

واستحسن

سيأتي في كلامه كل حديقة الخ فلعل هذا لحن اهـ

يراجع

الاول وفي هذا كله نظر اما بيت عنترة فعنه جوابان احدهما
ان جمع الضمير انما كان ليبين ان ترك كل حديقة كالدرهم
انما نشا عن مجموع العيون لا عن العين الواحدة فنظيره قول
القائل جاد علي كل غني فاغنوني اذا كان الغنى حصل من مجموعهم
فان حصل الغنى من كل واحد تعين الافراد كما في الامثلة المتقدمة
وبهذا يتبين انه لا يلزم من بيت عنترة ان يقال كل رجل فاضل
مكرمون فان قيل كل رجل وان كان مفردا في اللفظ فمعناه
جمع فيجوز الاخبار عنه بالجمع قلنا دلالة كل انما هي على كل فرد
فرد وكل فرد معناه مفرد فكيف يخبر عنه بالجمع الجواب الثاني
ان اعادة الضمير في بيت عنترة انما هو في جملة منفصلة
عن الجملة المصدرة بكل والنحاة لما تكلموا في افراد العائد
على كل المضافة الى النكرة من الضمير او الخبر ونحوهما وتعين
اعتبار ما اضيفت اليه كل فذاك اذا كان في جملتها اما اذا كان
في جملة اخرى فيجوز عود الضمير على لفظها وان يعود ايضا
على ما دلت عليه من الجمع كما في قوله تعالى ويل لكل افاك اثيم
يسمع ايات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها
فبشره بعذاب اليم واذا علم من اياتنا شيئا اتخذها هزوا
اولئك لهم عذاب مهين فجمع الملائكة في الجملة الاخيرة
باعتبار المعنى عودا على ما يقتضيه حال الجمع والمعنى في ذلك
ايضا ارادة كل فرد لان اولئك من صيغ العموم كما سياتي
وقوله تعالى وحفظا من كل شيطان مارد لا يسمعون الى
الملا الاعلى ويقذفون من كل جانب دحورا ولهم عذاب
واصب فالجمع جا في جملة ثانية ولا يتعين ان يكون قوله لا يسمعون
صفة لشيطان بل هو جملة مستانفة بدليل عطف بقية الجمل

يعني بحسب الاصل اهـ

عليه

عليه وايضا فقد سمع في الصفة الجمع كما سياتي بيانه والكلام
انما هو في الخبر عن كل والضمير العائد اليها ومثل هذا ايضا
قول الشاعر انشده ابن مالك في شواهد التوضيح
وكل حسام اخلصته قيونه يخيرن من ازمان عاد وجرهم
فافرد الضمير العائد على كل في جملتها ثم جمع في الجملة الاخرى
باعتبار المعنى وبهذا يتبين ان دلالة العموم على كل فرد لا ينافي
ان يكون الحكم مع ذلك للمجموع ايضا لك تارة يثبت ذلك
للمجموع كما في قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وثبوته
للمجموع ليس من مقتضى دلالة كل بل من امر خارجي وكذلك
اذا قال القائل القائل كل كلب يحرم بيعه وامثاله وتارة لا يثبت
للمجموع من حيث هو كما مثل به القرافي من قوله من قوله كل رجل
يشبعه رغيفان غالبا واما تمثيله فيما هو باعتبار الكل والحكم
فيه للمجموع بقول القائل كل رجل يشيل الصخرة العظيمة فالمنع
فيه ظاهر فانه لا يصح هذا التركيب سوا قيل فيه يشيل الصخرة
او يشيلون اما الاول فلاقتضائه ان كل فرد منهم يحملها وليس
كذلك واما الثاني فلان العرب التزمت الاخبار عنه
بالمفرد وان الحكم فيه على كل فرد لا على المجموع هذا هو مدلول
كل في لسان العرب ويتايد ذلك بالاتفاق على ان قول القائل
للرجال عندي درهم لا يلزمه لهم الا درهم واحد وان قوله
لكل رجل منهم درهم عندي يلزمه لكل واحد منهم مع ان قوله
للرجال من صيغ العموم ودلالته كلية ايضا ولكن ظهرت فائدتها
في استيعابهم واشتراك الجميع في المقر به واما كل فان فيها
زيادة تفصيل وتنصيص على كل فرد فرد وهذا معنى انفردت

ايضا

به كل عن سائر صيغ العموم فاما قوله تعا وعلى كل ضامر يأتين
من كل فج عميق فان جعلنا يأتين جملة مستانفة فالكلام فيه
كما تقدم في بيت عنترة وغيره وان جعلنا حالا صفة فالمعنى
على ارادة الكثرة بالنسبة الى مجموع الناس المؤذن فيهم
لما اقتضاه لفظ الناس من معنى الجمع ويكون ضامر فيه
اسم جمع كالحامل من الناقة لانه قسيم الجمع الاول وصور رجالا
وكذلك قوله بعد ذلك ليشهدوا منافع لهم وما بعده فكان ما
قبله وما بعده دليلا على ارادة الكثرة بتقدير الموصوف
كما ذكرنا ظاهره وح صح مثل قوله تعا كل حزب بما لديهم فرحون
فان الجمع جاء هنا لما تضمنه الحزب من معنى الجمع واما قول
الشاعر من كل كوما الوبر فهو مثل قولهم اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر فجمع الصفة لما تضمنه اسم
الجنس من معنى الجمع مع ان هذا كله في الصفة ولم يسمع
في الخبر مثل قوله كل رجل قائمون ولو سمع لكان ذلك على
ارادة المجموع ويكون ذلك مجازا لما تقدم ان اصل وضع
كل الدلالة على كل فرد لا الكل المجموعي فاذا دخلت على النكرة
كانت نافية على كل واحد من ذلك الجنس وبينه وبين الكل
المجموعي منافاة واما ما مثل به القرافي من قوله تعا وكل اتوه
داخرين فذلك في حال قطعها عن الاضافة وسيأتي الكلام
فيه ان شاء الله تعا والكلام صنا فيها اذا اضيفت الى النكرة
وقد ذكرنا يسيرا من امثلته في المفرد المذكر ومثال اضافتها
الى المفرد المؤنث قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت كل نفس
بما كسبت رهينة ان كل نفس لما عليها حافظ وقول عتبة بن

ربيعة

وكل دار وان طالت سلامتها يوما ستدركها النكبا
والحزن وقال قيس بن زريح وكل شديدة نزلت بحي
سيأتي بعد شدتها رخاء ومثال المثنى قوله صلى الله عليه وسلم
كل بيعين لا بيع بينهما حتى يتفرقا الا بيع الخيار وقول الشاعر
وكل رفيقي كل رحل وان هما تقاطى الغنى يوما هما اخوان
ومدلول العموم هنا الحكم على كل اثنين كما كان الحكم في الاول
على كل فرد ومثال الجمع قول الشاعر وكل اناس سوف
يدخل بينهم دويهية تصفر منها الانامل، وقال لبيد
كل بني حرة يصيبهم قتل وان اكثروا من العدد وقول
قيس بن زريح وكل مصيبات الزمان وجدتها سوى فرقة
الاحباب هينة الخطب ومثال في اسم الجمع قوله تعا كل حزب
بما لديهم فرحون وقوله تعا وصمت كل امة برسولهم وقد
قرئ في الشاذ وصمت كل امة برسولها فالاول بمعنى امة
والثاني للفظها والكلام في تناول كل لما دخلت عليه من
افراد كل جمع كما تقدم في المفردات فالعموم بالنسبة الى مراتب
الجموع لا الى مفرداتها فصل القسم الثاني اضافتها الى
المفرد وقد كثر ايضا مجيء خبرها مفردا سواء كانت مضافة
الى ضمير الجمع او الى المعرف بالالف واللام او الى من او ما
الموصولتين قال الله تعا وكل آتيه يوم القيمة فردا وفي
الحديث الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم يا عبادي كلكم
جائع الا من اطعمته وكلكم عار الا من كسوته وقال صلى
الله عليه وسلم كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وقال
صلى الله عليه وسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه

وقال صلى الله عليه وسلم كل الناس يغدو فبائع نفسه الحديث
وقال تعالى ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن
عبدا اذ اجعلت من موصولة وهو الظاهر وان جعلت نكرة
موصوفة فهو من القسم المتقدم، وقال خبيب رضي الله
عنه وكلهم ببدي العداوة جاهد اعلي لاني في وثاق
بضيع، وقال بشر بن المغيرة، وكلهم قد نال شيئا بطنه
وشبع الفتى لؤم اذا جاع صاحبه، وقال عاصم بن ثابت
ابن ابي الافلح، وكل من حم الاله نازل بالمرء والمرء اليه
آيل، وقال نفيل الخثعمي، وكل القوم تسأل عن نفيل كأن
علي للحبشان دينا، وقال اخر، افاطم اني هالك فتي ولا
تجزعي كل النساء يتيم، الى غير ذلك من الامثلة قال الائمة
الافراد في هذه المواضع كلها حمل على اللفظ ولو جمع حملا على
المعنى لصح وذكر ابن مالك انه يصح قول القائل انتم كلكم
بينكم درهم على ان يكون كلكم مبتدأ قال فيجوز بينه على
اللفظ وبينكم او بينهم على المعنى وهذا المثال ليس مما نحن
بصدده فان الدرهم هنا لجميعهم لان المحكوم عليه فيه
انتم وفي تلك المواضع الحكم انما هو للكلية اي لكل فرد تعم
ان صح ما قاله من المثال كان فيه دليل على ان كل اذا اضيفت
الى المعرفة يكون دلالتها كلا لا كلية بخلاف ما اذا اضيفت
الى النكرة وقد قال الاستاذ ابو حيان لا يكاد يوجد في لسان
العرب كلهم يقومون ولا كلهن قائمات وان كان موجودا
في تمثيل كثير من النحاة فما قوله تعالى لقد احصاهم وعدهم
عدا بعد قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا اتي
الرحمن عبدا فهي جملة اخرى وقد تقدم ان الجملتين يجوز

فيهما

فيهما ذلك حالة الاضافة الى النكرة ففي الاضافة الى المعرفة
اولى ومنه قول الشاعر لكل بني عمرو بن عوف رباعة
وخيرهم في الخير والشر يخبر، ولكن الفرق بين الموضعين
ان ضمير الجمع هناك لا يعود على كل ولا على ما اضيفت اليه
لافراده وانما يعود على الجمع المستفاد من الكلام وهنا انما
يعود على المضاف اليه لانه جمع وقد تقرر فيما تقدم ان كل اذا
اضيفت الى نكرة فد لالتها العموم وثبوت الحكم لكل فرد لا للمجموع
اذا كانت النكرة مفردة وكذلك اذا اضيفت الى المثنى والمجموع
فالحكم على كل مرتبة من مراتب المثنى والمجموع لا لجميعها ومع
ذلك فقد يكون الحكم على المجموع لازما له كما تقدم من قوله
صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وقد لا يكون كما في قولهم كل رجل
يشبعه رغيفان غالبا واما المضافة الى المعرفة فهل يقول
فيها ان الحكم كذلك او انها تدل على المجموع الذي يقتضيه
كلام اكثر الاصوليين هو الاول وان دلالتها فيه كلية ايضا
ويدل عليه ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم كل المسلم
على المسلم حرام للتفصيل بعد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم
دمه وماله وعرضه ويوافقه ما تقدم عن المبرد وابن السراج
في قولهم العشرة كلها ان المراد الاجزاء المجزي وهذا يقتضي
ان اعتبار المعنى لا ينافي الافراد لان المعنى في كلكم راع كل
منكم راع فيكون الافراد باعتبار اللفظ والمعنى جميعا وقال
ابن مالك رحمه الله في المضافة الى المعرفة انه يجوز اعتبار اللفظ
فيفرد واعتبار المعنى فيجمع فاقتضى كلامه ان قد لولها حالة
الاضافة الى المعرفة للمجموع وقد صرح السهيلي رحمه الله
بخلاف هذا فقال في قوله صلى الله عليه وسلم كلكم راع انه حمل على

المعنى اذ المعنى كل واحد منكم راع فقال وكذلك كلا انما
يفيد كل واحد منهما وانشد قبل ذلك كلا يومى امامة
يوم صد والتحقيق في ذلك ما اشار اليه قاضي القضاة
تقي الدين في الكتاب المتقدم ذكره انه متى اضيفت كل الى
نكرة كانت نصا في كل فرد مما دلت عليه تلك النكرة مفردا
كان او جمعا وتكون لاستغراق الجزئيات بمعنى ان
الحكم يلزم ثبوته لكل جزئي من جزئيات النكرة فتارة
يلزم من ذلك ثبوته للمجموع وتارة لا يلزم كما تقدم في
مثالهما وكلا الامرين ليس من لفظ كل بل من امر خارجي
اذ لا يحتمل لفظ كل الدلالة على المجموع واذا اضيفت الى
معرفة فان كان مفردا كانت لاستغراق اجزائه ويلزم منه
المجموع كما في الحديث المتقدم كل المسلم على المسلم حرام
ولذلك يصدق قولك اكل رمان ما كول والا يصدق كل
الرمان ما كول لدخول قشره في التعريف وكذلك
يصدق كل رجال مضروب اذا ضربت كل واحد ضربا ما
ولا يصدق كل الرجل مضروب الا اذا ضرب جميع اجزائه
لكن هل نقول فيها انها هنا على بابها ويكون كانه قال كل
جزء من الرجل فليس المجموع مدلوله او نقول انها هنا
استعملت في المجموع هذا فيه نظر والاول هو الاقوى لتكون
معناها واحدا في الموضعين ولما يلزم من الاشتراك اذا
جعلت هنا للمجموع ومن اشكال الاضافة لانها تبقى من اضافة
الشيء الى نفسه وهذا كله اذا كانت المعرفة المضافة المها
كل مفردا فان كانت جمعا فاحتمال ارادة المجموع هنا اظهر
من الذي قبله ومع ذلك فالاكثر هنا ايضا دلالتها على كل
فرد ولذلك لما قال صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكلكم مسئول
عن رعيته فصله بعد ذلك بقوله فالامير الذي على الناس
راع وهو مسئول عنهم الى اخر الحديث فتبين ان الحكم

على

على كل فرد لا على المجموع فعلى هذا المعنى ينبغي ان تحمل كل ما ايضا
مهما امكن ولا يعدل الى ارادة المجموع الا عند قيام قرينة
تقتضي ذلك [illegible] واما القسم الثالث وصوبا اذا
قطعت عن الاضافة لفظا فيجوز فيها الوجهان الافراد والجمع
وكل منهما مستعمل كثيرا قال الله تعالى كل له اواب كل آمن بالله
قل كل يعمل على شاكلته كل كذب الرسل فكلا اخذنا بذنبه كل له
قانتون كل في فلك يسبحون وكل اتوه داخرين وقال
الفضل ابن عباس بن كلثوم بن ابي لهب كل له نية في بغض
صاحبه البيت وقال الخثعمي بكل تداوينا فلم يشف ما بنا
وقال زهير فكلا ارى اهم اصبحوا يعقلونه قال ابن مالك
وغيره من ائمة النحاة ان الافراد حمل اللفظ والجمع حمل على
المعنى ويقتضي انهم قدروا المضاف اليه المحذوف في الموضعين
جمعا فتارة روعي كما اذا صرح به وتارة روعي لفظ كل ويحتمل
ان يقال حيث افرد يقدر المحذوف مفردا وحيث جمع يقدر
جمعا فيقدر في مثل قوله تعالى فكلا اخذنا بذنبه قل كل يعمل على
شاكلته كل واحد وفي مثل قوله تعالى وكل اتوه داخرين كل نوع
مما سبق وهو كل من في السموات ومن في الارض من صعق
ومن لم يصعق وكل نوع جمع ويكون هذا موافقا لما تقدم اذا
اضيفت لفظا الى النكرة وما ذكره النحاة تقتضي ان تقدر وكلهم
اتوه وكلا التقديرين سائغ والمراد به الجمع وفي قوله تعالى كل
في فلك يسبحون يتعين تقدير الجمع لان كلا من الشمس والقمر
والليل والنهار لا يصح وصفه بالجمع وقد صرح الزمخشري في
قوله تعالى كل يعمل على شاكلته ان التقدير كل واحد وذلك موافق
للاحتمال المتقدم وقدره السهيلي كل فريق قال لان المراد كل

(٤١)

من الفريقين وكذلك قدر في قوله تعالى كل كذب الرسل فحق
وعيد اي كل فريق من القرون الماضية قال ولو قال كلهم لكان
قد يتوهم ان المراد كل فريق من قوم تبع الذين هم اقرب مذكور
وجعل هذا هو السبب في افراد الخبر في هذين الموضعين وذكر
ان حقها اذا قطعت عن الاضافة ان تكون في صدر الكلام
كقولك كل يقوم وكلا ضربت وبكل مررت وانه يقبح ان تقول
ضربت كلا ومررت بكل قال لان العامل اللفظي له صدر
الكلام واذا قطعت قبلها في اللفظ لم يكن لها شيء
يعتمد عليها قبلها ولا بعدها فقبح ذلك ولهذا لا تجيء مقطوعة
عن الاضافة الا وقبلها جملة من مذكورين يعود اليهم وذلك
لما فيها من معنى الاحاطة فاذا لم يذكر قبلها جملة ولا اضيفت
الى جهة بطل معنى الاحاطة فيها ولم يعقل لها معنى هذا خلاصة
كلامه تنبيهات وفوائد بذيت بها الكلام على كل
الاول تقدمت الاشارة الى انها اذا اضيفت الى نكرة
يكون لاستغراق جزئياته وكذلك اذا اضيفت الى جمع معرف
واذا اضيفت الى مفرد معرفة فهي لاستغراق اجزائه والفرق بين
قولنا كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول وكل رجل مضروب
وكل الرجل مضروب وذلك لما تقرر انها حالة الاضافة الى
النكرة المراد بها كل فرد وكذلك اذا اضيفت الى معرفة يقتضي
الجمع بخلاف المفرد المعرف الذي لا دلالة له على الجمع فيكون
ح لاستيعاب اجزائه وقد حكى الرافعي رحمه الله عن القاضي
حسين من اصحابنا انه اذا قال نسائي طوالق ثم ادعى انه عزل
بعضهن بالنية انه يقبل ذلك بخلاف ما اذا قال كل امراة لي
طالق ثم عزل بعضهن بالنية فانه لا ينفعه ذلك ولا يقبل
منه وهذا جار على ما قررناه ان مدلول كل في هذه الحالة
كل فرد فرد فكان تلك التي نوى اخراجها منصوص عليها فلم

تخرج

تخرج بمجرد النية بخلاف ما اذا كانت مندرجة في عموم قوله
نسائي فان شموله على وجه الظهور فيخصص بالنية بقي
النظر في انها اذا دخلت على ما فيه الالف واللام واريد كل
فرد لان ذلك جمع او اسم جمع كالقوم والرهط فهل نقول
ان الالف واللام تفيد العموم على بابها وكل تاكيد لها او ان
الالف واللام لبيان الحقيقة حتى يكون كل تاسيسا للعموم
يحتمل ان يقال بهذا او ان يقال بهذا لكن الثاني ارجح من
جهة ان كل انما يكون تاكيدا اذا كانت تابعة دون ما اذا
كانت مضافة وذكر قاضي القضاة تقي الدين وجها ثالثا
وهو ان يقال ان الالف واللام تفيد العموم في مراتب ما
دخلت عليه وكل يفيد العموم في اجزاء كل من المراتب فاذا قيل
مثلا كل الرجال افادت الالف واللام استغراق كل جزئي
من مراتب جمع الرجال وافادت كل استغراق احاد تلك
المراتب كما قيل في اجزاء العشرة فيصير لكل منهما معنى مستقل
يفيده تاسيسا وهو اولى من التاكيد ومن هنا كثر دخولها
على المضمر وقيل دخولها على ما فيه الالف واللام لقلة الفائدة
فيه والتزام التاكيد والمضمر سالم من ذلك لان مدلوله
الجمع فاذا دخلت عليه كل افادت كل فرد منه كما تقدم في العشرة
وقول من قال ان دلالة المضمرات كلية ليس على اطلاقه بل هي
بحسب ما تعود عليه ان عادت على عام كانت عامة في كل فرد
وان عادت على جمع يراد به الكل كانت كذلك ولهذا لم يعد
الاصوليون المضمرات من صيغ العموم والله تعالى اعلم
الثاني وقع في كلام كثير من الاصوليين تسمية العموم
المسور بكل المقتضية لاستيعاب الجزئيات كلا عدديا والذي

يقتضي المجموع كلا مجموعيا والمراد بالعددي استغراف كل لكل
فرد فرد واما المجموعي ففيه تخالفة لما تقدم عن المبرد وابن
السراج في قول القائل اخذت العشرة كلها ان المراد
جميع اجزائها وزاد ابن الساعاتي الحنفي في كتابه البديع
فجعل كل الرجال كلا مجموعيا ايضا ومثل ذلك بقولك القائل
كل حبة من البر غير متقومة فانه صحيح لانه كلي عددي بخلاف
ما اذا قيل كل الحبات منه غير متقوم لانه غير صحيح لان المراد
المجموع وفي هذا ضعف ظاهر لما تقدم تقريره ان كل اذا اضيفت
الى معرفة جمع يكون ظاهرة في كل فرد كما دل عليه قوله صلى الله
عليه وسلم كلكم راع الحديث وكان مراد ابن الساعاتي
اذا اريد بها المجموع او هذا هو الظاهر من كلامه فانه قال
اولا قلنا كل شيء ليس معناه كل الشيء فان الاول كلي عددي
والثاني كل مجموع فالحلل انما جاءت تمثيلا بعد ذلك بكل حبة
من البر غير متقومة وكل الحبات غير متقوم وهذا جمع معرف بخلاف
كل الشيء فانه مفرد معرف والفرق بينهما ظاهر كما تقدم الثالث
جميع ما تقدم في كل اذا لم تكن في حيز نفي فان كانت في حيز نفي
كان الكلام نفيا واختلف حكمها بين ان يتقدم النفي عليها
وبين ان تتقدم هي على النفي فاذا تقدمت على حرف النفي نحو كل
القوم لم يقم افادت التنصيص على كل فرد كما تقدم وان تقدم
النفي عليها مثل لم يقم كل القوم لم تدل الا على نفي المجموع وذلك
يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم ويشمل الاول عموم السلب
والثاني سلب العموم من جهة ان الاول حكم فيه بالسلب على
عن كل فرد والثاني لم يفد العموم في حق كل احد بل انما افاد الحكم
على بعضهم وهذه قاعدة متفق عليها بين ارباب علم البيان
وذكر القرافي ان هذا شيء اختصت به كل من بين سائر

صيغ

صيغ العموم واصل هذه القاعدة قوله صلى الله عليه وسلم كل
ذلك لم يكن لما قال له ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت
وقول ذو اليدين لم قد كان بعض ذلك اخرجه هكذا مالك
في الموطا ومسلم في الصحيح ووجه الدلالة منه ان السؤال بام
عن احد الامرين لطلب التعيين بعد ثبوت احدهما عند
المتكلم على وجه الابهام هذا هو حقيقة ام المتصلة وهي المعادلة
لهمزة الاستفهام وعاد اسم الاشارة وهو مفرد في قوله صلى الله
عليه وسلم كل ذلك لم يكن وقول ذي اليدين قد كان بعض ذلك
الى القصة والشان بتاويل كما في قوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان
بين ذلك واذا كان السؤال عن احد الامرين فالجواب اما
بتعيين احدهما او بنفي كل منهما فكان قوله صلى الله عليه وسلم كل
ذلك لم يكن لنفي كل واحد منهما ولكن بالنسبة الى ظنه صلى الله
عليه وسلم كما قررته في شرح حديث ذي اليدين فلو كان ذلك
يفيد نفي المجموع لما نفى كل واحد منهما لكان قوله صلى الله عليه وسلم
كل ذلك لم يكن غير مطابق للسؤال ولم يكن في قول ذي اليدين
رضي الله عنه قد كان بعض ذلك جواب له وصوب العربية
الفصحاء فاذا السلب الكلي يناقضه الايجاب الجزئي ونظير
هذا قول ابي النجم قد اصبحت ام الخيار تدعى علي ذنبا
كله لم اصنع وان كان حذف الضمير من لم اصنع ضرورة عند
سيبويه وغيره قال انه ليس بضرورة كقراءة ابن عامر فكلا وعد
الله الحسنى ووجه الدلالة من البيت ان المراد الشاعر انه ينفي
عن نفسه انه اتى بشيء مما يعيب عليه اصلا وهذا هو سياق
كلامه لانه اراد نفي المجموع وانه اتى بشيء من ذلك لانه غير
مراده والرواية في البيت متفق عليها برفع كله قال الجرجاني
لما عدل الشاعر عن النصب الذي لو اتى به لم ينكسر وزن

البيت الى الرفع دل على ان مراده نفي كل فرد فلو كان الرفع
غير مفيد لذلك لما عدل عن النصب اليه وهو شاعر فصيح ونبه
الجرجاني على هذا التوجيه جمهور ائمة البيان ومقتضاه ان
عموم السلب في الحديث المتقدم وهذا البيت انما استفيد
من القرينة لا من اللفظ وهو خلاف ما تقدم تقريره من دليل
كل فلا حاجة الى هذه القرينة الا على وجه التتمة والردف والذي
يحتاج الى الاستدلال عليه انما هو الطرف الاخر وهو ان
تقديم النفي على حرف كل لا يفيد سوى نفي المجموع ولا يكون دالا
على نفي كل فرد كقول ابن الطوسي " انما كل يوم لي بارضك
حاجة ، ولا كل يوم لي اليك سول " وقول ابي الطيب
المتنبي " ما كل ما يتمنى المرء يدركه " وقول الاخر " ما كل رأي
الفتى يدعو الى الرشد " فانه من المعلوم ان بعض ما يتمناه
المرء يدركه وان بعض رأي الانسان يدعو الى الرشد
وان ابن الطوسي قد يعرض له في بعض الايام حاجة بارضه
محبوبته وانه قد يجد في بعض الايام رسولا وهكذا اذا
قال الانسان ما جاء كل القوم او ما جاء القوم كلهم ولم اجد
كل الدراهم وليس كل بيع حلالا واشباه ذلك انما يفيد
سلب العموم عن المجموع لا عموم السلب عن كل فرد كما في الحديث
والبيت المتقدمين ومثلهما ايضا قول الشاعر " فكيف وكل ليس
بعد وحامه " وما لامرء عما قضى الله مزجل " فانه قدم كلا
لافادتها العموم في حق كل احد فانه لا يتعدى حامه ولو قال
وليس كل احد بعد وحامه لاقتضى ان بعض الناس بعد و
حامه وليس الامر كذلك ومثله ايضا قوله الاخر " فوالله ما ادري
اي سهامها رمتني وكل عندنا ليس بالمكدي " ابا لجعد
ام تجري الوشاح وانثني " لانهم عينوا بها الناحم الجعد ، فان
مراده ان ينفي عن كل واحد من سهامها انه مكد اي لا يصيب

شيأ بخلاف قول الآخر ليس في كل ساعة واوات يعيبني
صنائع الاحسان فان من المعلوم انها تعيبني في بعض
الساعات وقد تنوعوا في توجيه ذلك فقيل سببه ان النفي
هنا متوجه الى الشمول دون اصل الفعل بخلاف ما اذا
تقدمت كل فان النفي حينئذ يكون متوجها الى اصل الفعل وسط
الجرجاني ذلك في كتابه دلائل الاعجاز فقال من حكم النفي انه
اذا دخل على كلام وكان في ذلك الكلام تقييد على وجه من
الوجوه ان يتوجه النفي الى ذلك التقييد دون اصل الفعل
فاذا قيل لم يات القوم مجتمعين كان النفي متوجها الى الاجتماع
الذي هو قيد في الاتيان دون اصل الاتيان ولو قال
قائل لم يات القوم مجتمعين وكان لم ياته احد منهم لقيل له لم
ياتوك اصلا فما معنى قولك مجتمعين فهذا مما لا شك فيه عاقل
والتاكيد ضرب من التقييد وقال غير الجرجاني سبب ذلك
ان قولنا لم يقم الانسان ننفي القيام عن جملة الافراد اعني كل
واحد منها لان النكرة في سياق النفي للعموم فاذا قلت لم يقم كل
انسان واردت هذا المعنى ايضا كان دخول كل تاكيدا
والتاسيس اولى من التاكيد وهذا فيه نظر من جهة ان فائدة
كل التاسيسية انما هي نفي كل فرد لا نفي المجموع الا اذا قام الدليل
على المراد نفي المجموع والشان في ذلك الدليل وايضا فانه
المحكوم بعدم قيامه في لم يقم انسان مطلق الانسان ويلزم
منه انتفاء قيام كل فرد وهو معنى قولنا النكرة في سياق النفي للعموم
والمحكوم بعدم قيامه في لم يقم كل انسان كل فرد فتفايرا ولم يفد
احدهما بالوضع معنى الاخر وان استلزمه فلا يكون تاكيدا
وقد قرر بعض الائمة هذا بوجه آخر منطقي فيه طول وتعريض

يراجع ب

اخرى وهي ان النفي في قولك لم اصنع كله دخل على الاثبات الذي
هو اصنع كله واصنع وهو المسند وكله وان كان مفعولا فهو في
معنى المسند اليه فقبل دخول النفي دلت على شمول الصنع فجا
النفي لمطلق الشمول والاستغراق الذي اقتضته كل وزال
استغراق المحكوم به وهو الصنع المحكوم عليه بكل فالنفي في
الحقيقة للاستغراق وكانك قلت استغراق كل فرد لم يوجد
ولو قلت هكذا لم يلزم نفيه عن كل فرد فلذلك كان النفي
للمجموع لا لكل فرد بخلاف ما اذا تقدمت كل فانها على
بابها في استيعاب كل فرد كما تقدم تقريره بقي النظر
في ان هذا الاستيعاب لكل فرد هل هو بشرط الرفع على
الابتدا كما في البيت المتقدم كله لم اصنع على ما قرره ارباب
البيان او حاصل كذلك كان مرفوعا او منصوبا لانك بنيت
الكلام على كل وحكمت بالنفي عليها الذي قاله ائمة المعاني
والبيان ان عموم السلب انما يكون اذا كانت كل مرفوعة
فان نصبت لم يقتض الكلام ذلك بل يكون سلبا للعموم
كما اذا تقدم النفي على كل ووافقهم على ذلك القرافي ووجهه بان
الفعل اذا كان مفرغا كقولك كل الدراهم لم اقبض فنصب
كل على انها مفعول اقبض فالنية في كل التاخير وفي النفي التقديم
فكان حكمه حكم ما اذا قال لم اقبض كل الدراهم واما اذا اشتغل
الفعل بالضمير مع النصب فلانا نضمر فعلا متقدما على كل
يدل عليه ما بعده فيصير اللفظ جزئيه بذلك الفعل المتقدم
على كل فكانه قال لم اقبض كل الدراهم فلا يفيد الا سلب العموم والذي
اختاره قاضي القضاة تقي الدين ان نصب كل يقتضي ايضا
عموم السلب كما هو في حالة الرفع وانه لا فرق بينهما قال وهذا
مقتضى كلام سيبويه فانه لما انشد في الكتاب بيت ابي النجم
المتقدم قال وهذا ضعيف يعني حذف الضمير من لم اصنع قال
وهو

وهو بمنزلته في غير الشعر لان النصب لا يكسر الشعر ولا يخل
به ترك اضمار اضمار الها فكانه قال كله غير مصنوع قال وظاهر
كلام سيبويه انه لا فرق بين الرفع والنصب في ان المعنى كله
غير مصنوع وذلك يقتضي ان النصب ايضا يفيد عموم السلب
وانه لم يصنع شيا منه ثم قرر ذلك بان الشاعر ابتدا في اللفظ بكل
ومعناها كل فرد كما تقدم فكان عاملها المتاخر في معنى الخبر عنها
لان السامع اذا سمع المفعول يتشوف كما يتشوف سامع المبتدا
الى الخبر وبه يتم الكلام فكان كله لم اصنع يفيد عموم السلب سوا
كان مرفوعا او منصوبا قلت ورد في صحيح مسلم عن ابي سعيد
الخدري رضي الله عنه انه قال لابن عباس في ربا الفضل
اهذا شي سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم او وجدته
في كتاب الله فقال ابن عباس رضي الله عنهما كلا لا اقول
اما رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتم اعلم به واما كتاب
الله فلا اعلمه ولكن اخبرني اسامة بن زيد وذكر الحديث
هكذا هو في عامة الاصول بالنصب وكذلك قيده القرطبي
في شرح مسلم وهو يؤيد هذا لان مقتضاه ارادة عموم السلب
مع نصب كل ولفظ الحديث في صحيح البخاري كل ذلك لا اقول
فيحتمل ان يكون كل مرفوعة وان يكون منصوبة ورواية
مسلم ترجح ويتايد ذلك ايضا بما تقرر من مدلول كل انه للحكم
على كل فرد ترك العمل به فيما اذا تقدم النفي على كل صريحا للادلة
والشواهد التي تقدمت فيبقى فيما يجد له على الاصل الا ان
مقتضى الادلة التي تقدمت في سلب العموم يعارض ذلك
وان حالة النصب يكون النية في كل التاخير فكان النفي
تقدم لفظا تذنيب النهي والنفي من واد واحد فيطرد

يراجع
النصب

حكمهما فيما ذكرنا من الفرق بين التقدم على كل او تقدم كل عليه فاذا
قلت كل الرجال لا يضرب او كل رجل لا يعطي شيا كان ذلك عموما
في السلب بالنسبة الى كل فرد ولو قلت لا يضرب كل رجل او كل الرجال
كان سلبا للعموم فيفيد النهي عن المجموع لا عن كل فرد فرد وقد ذكر
بعض الائمة ان هذا يتعدى الى سائر صيغ العموم كقولك
لا تضرب الرجال الا ان يكون هناك قرينة تقتضي
ثبوت النهي لكل فرد وجعل هذا واردا على اطلاق الاصوليين
في قولهم دلالة العموم كلية ولم يفصلوا بين في النفي والنهي بين
تقدمهما وتاخرهما وجعل مثل قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم انما
ثبت العموم فيه لكل فرد بقرينة او بجعل الالف واللام والاضافة
في مثل ذلك لمجرد الجنس لا للعموم لقرينة وقد تقدم قول
الشيخ شهاب الدين القرافي ان هذا الحكم من الفرق
بين تقدم النفي وعدمه شيء اختصت به كل من بين سائر
الصيغ فلا يوجد الا فيها خاصة والظ انه كما ذكر اذ لا يوجد
مثال في نظم او نثر يوجد منه هذا الفرق لغير كل ولم يتعرض ائمة
المعاني والبيان لغيرها وقد وقع لابن عطية في تفسيره في قوله
تعالى افحكم الجاهلية يبغون وانه قرئ شاذا برفع حكم وجعله
مخرجا على بيت ابي ابي النجم المتقدم واعترض القرافي على ذلك
بان حكم اسم جنس اضيف واسم الجنس اذا اضيف لا يختلف
النفي فيه متقدما ومتاخرا فلا فرق بين قولك ما البحر ليس نجسا
وبين قولك ليس ما البحر نجسا ان نفي النجاسة فيهما ثابتة
لكل فرد من الافراد ما البحر قال ولعل ابن عطية انما يريد
بالتنظير بالبيت المذكور التشبيه في النصب خاصة دون
اختصاص الحكم بالبعض قلت انما نظر ابن عطية بالبيت
المذكور بالنسبة الى حذف الضمير مع الرفع فانه عند سيبويه

قبيح

قبيح كما تقدم وصرح ابن عطية بان كله في بيت ابي اللحم لو
كان منصوبا لافاد انه صنع بعضه بخلاف الرفع ولم يتعرض
لما فهمه القرافي ولا اشعار لكلامه به واما قول من اشرنا
الى كلامه ان العموم في مثل قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم مستفاد
من القرينة فيقال عليه ان الاصل عدم القرينة فالصيغة
للعموم فلا يعدل عنها الا بدليل والفرق الذي وقع لكل لا يقاس
عليها وبه غيرها لانها وان ساوت غيرها من الصيغ في دلالة
الكلية فهي تزيد على سائرها بما تقدم من التنصيص على
كل فرد فرد نعم ذكر الشيخ كمال الدين عبد الواحد الزملكاني
حد شيخنا رحمهما الله في كتابه التبيان صيغة التثنية والجمع
في مثل ذلك مع كل فقال اذا قلت لا يضرب الرجلين كليهما
كان النهي ليس بشامل ومن ثم قالوا ولكن اضرب احدهما
وكذلك لا تاخذهما جميعا ولكن خذ واحدا ثم صرح بعد
ذلك بان عموم السلب في بيت ابي النجم انما جاء من رفع
كله قال والنصب موذن بانه قد صنع بعضه الرابع
جميع ما تقدم في كل من افادتها استيعاب جزئيات ما دخلت
عليه ان كان نكرة او جمعا معرفا واجزائه ان كان مفردا معرفة
لا فرق بين ان تكون منتقلة بنفسها او تابعة مؤكدة مثل
اخذت العشرة كلها وجاء القوم ونحو ذلك مما يصح دخولها
فيه للتاكيد لكن العموم هنا مستفاد من الصيغة المؤكدة وكل
جاءت للتنصيص على الافراد وعدم احتمال التخصيص وكذلك
لا تؤكد كل الا ما يصح افراده اما حسا مثل جاء القوم كلهم وكل
القوم ضارب او حكما مثل اشتريت العبد كله وكل الدار وقف
ونحو ذلك بخلاف قوله جاء زيد كله فانه لا يصح الا على وجه

انظر العقد المنظوم ص ٢٢٠ : ٢٢٨

انظر العقد المنظوم
ص ٤٤٩ : ص ٤٦٢

التجوز بان المراد بجميع كله مجيئ اسبابه وخدمه والآت
سفره ونحو ذلك والذي يحتاج الى النقل فيه هنا انه هل
ينتفي الحال اذا وقعت مؤكدة بين تقدمها على النفي وتقدم
النفي عليها كقول القائل لم ار القوم كلهم والقوم كلهم لم
ارهم فيكون الاول لسلب العموم والثاني لعموم السلب
كما تقدم في كل اذا كانت مضافة ذكر القرافي انه لم ير في ذلك
نقلا عن احد وانه يحتمل طرد الحكم في البابين سواء كانت
مستقلة او تابعة ويحتمل ان تكون تلك التفرقة من خصائص
كل اذا كانت مستقلة دون ما اذا كانت تابعة وجعل الثاني
اظهر من جهة ان وضع التاكيد ان يكون مقررا لما تقدم ومقويا
له فاذا جعلت تقديم النفي عليه لا يعم يطل حكم العموم وصارت
الكلية جزئية والعام مخصوصا وذلك عكس التاكيد
فالاولى التزام قاعدة كل في استيعاب كل فرد وان كانت
مؤكدة قلت صرح صاحب التنبيهات المتقدم ذكره فيه وفي
كتابه البرهان ايضا بانه لا فرق بين المقامين وان قول
القائل لم ياتني القوم كلهم مثل قوله لم ياتني كل القوم ينتفي
اذا اتاه بعضهم الخامس يتصل ما بكل فيفيد التكرار في
الافعال مرة بعد اخرى على سبيل الانفراد وبهذه مع الفعل
الذي يليها كما اولات بالمصدر وان كانت تدل على الوقت
او الزمان كقوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه كلما رزقوا منها من
ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ويلحق كل باتصال ما هذه بها شائبتان
احداهما شائبة الشرطية فتحتاج الى شرط وجزا كما في حيثما
واخواتها لكنه لا يجزم بها الفعل المضارع لانها لا تختص به

بل

تلقيح الفهوم

بل يكثر دخولها على الافعال الماضية والثانية شائبة الظرفية
لما تدل عليه ما هذه من الوقت ولذلك كان انتصاب كل
فيها على الظرفية والعامل فيها اما الفعل المضاف اليه كلما او الجزاء
الذي هو جواب على اختلاف بين النحاة في ذلك فاذا قلت
كلما اتيتني اكرمتك كان معناه كل اتيان يجعل لي منك
اكرمك فيه والمصدر يراد به وقت الفعل في الحقيقة عامة
لا سيما وانه قالوا تم الافعال لما بينا ان ما مع الفعل بتاويل
المصدر ولهذا يظهر الفرق بين كلما ومتى ما وحيثما وانما
في ان كلما يقتضي التكرار في الافعال بخلاف الباقيات فاذا
قال كلما دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة بعد اخرى
يتكرر الطلاق عليها بخلاف قوله متى ما دخلت فانت طالق
فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول وان كانت ما مصدرية
في الكل لان معنى قوله كلما دخلت كل زمان تدخلين فيه
فانت طالق في ذلك الزمان وكل لاستيعاب كل فرد من
الازمنة كما تقرر فصار كل فرد من الازمنة ظرفا لحصول
طلقة فتكرر الطلاق في تلك الظروف موقتية بمقتضى اللفظ
وقد حكى امام الحرمين اتفاق ائمة العربية على ان المتصلة
بكل ظرف زمان واما متى ما فهي للمكان المبهم لا للمعين
حتى نص ائمة النحو على منع قوله المطلق متى طلعت الشمس
يكون كذا الا ان زيادة طلوع الشمس متعين بخلاف قوله
متى قدم زيد ونحوه لانه مبهم واذا كانت معناها الزمان
المبهم فيعم الازمنة لا على وجه التكرار بل على وجه الوقوع
فيها من غير تكرار وعن اصول الحنفية انه اذا قال كل امراة

(٤٧)

انت وجها من نساء هذه البلدة فهي طالق لا يتكرر الطلاق
بتكرر تزوجها الواحدة وان كانت اللفظ يعم كل نساء البلد
فاذا عقد على واحدة طلقت بمقتضى تعليقه وان عقد
عليها بعد ذلك مرة اخرى لا يقع الطلاق المعلق بخلاف
ما اذا قال كلما تزوجت امراة من نساء هذه البلدة فهي
طالق فتزوج واحدة منهن مرة بعد اخرى فانه يتكرر الطلاق
بتكرر التزوج لان كلما للتكرر في الافعال بخلاف كل وحدها
وهذا يوافق اصول اصحابنا لكن في غير هذا المثال وفي
فتاوى القاضي حسين من اصحابنا انه اذا قال كلما لم اطلقك
فانت طالق ثم مضى زمان يمكنه ان يطلق فيه ثلاث مرات
وقع عليه ثلاث طلقات بخلاف ما اذا قال مهما لم اطلقك
فانت طالق فانه لا يقتضي التكرار وكذلك لو قال كل امراة
لي لم اطلقها فهي طالق فانه لا يقتضي التكرار ايضا وهذا
البحث له تعلق بشيء نذكره ههنا على وجه الاستطراد وان
كان يشمل جميع صيغ العموم وصوان العام في الاشخاص
مطلق في الازمان والبقاع والاحوال والمتعلقات فلا يعم
الصيغة في شيء من هذه الاربع حتى يوجد لفظ يقتضي
فيها التعميم نحو لاصومن الايام ولاصلين في جميع البقاع
ولاعصين الله في جميع الاحوال ولاشتغلن بتحصيل جميع
المعلومات فاما متى تجردت صيغ العموم عن ذلك فانها تكون
مطلقة فيها لا تقتضي عموما فيها وان كانت عامة في الاشخاص
لان اللفظ العام في الاشخاص لا دلالة له على خصوص
يوم معين ولا مكان معين ولا حالة مخصوصة وهذا البحث
شنف به الشيخ شهاب الدين القرافي كثيرا وكرره كثيرا في
كتبه وارتضاه شمس الدين الاصفهاني في شرح المحصول
وقرره

وقرره بهذا التقدير وصو ظاهر واعترض عليه شيخ الاسلام
تقي الدين القشيري رحمه الله في شرح العمدة بانه يلزم منه
المخالفة لمقتضى الصيغة العموم تعميم الحكم في حق كل داخل
في اي زمان كان وعلى اي صفة وجدت فاذا قال قائل
صو مطلق في الازمان فاعمل به في حق الداخلين اول
النهار ولا اعمل به في غير ذلك الوقت لان المطلق يكفي في
العمل به مرة واحدة ولا يلزم ان يعمل به مرة بعد اخرى
لعدم عموم المطلق يقال له لما دلت الصيغة على العموم في
كل ذات دخلت الدار ومن جملتها الذوات الداخلة
في اخر النهار فاذا اخرجت تلك الذوات فقد اخرجت ما
دلت الصيغة على دخوله وهي كل ذات ثم استدل الشيخ
تقي الدين رحمه الله لذلك بحديث ابي ايوب رضي الله
عنه فانه لما روى قوله صلى الله عليه وسلم لا تستقبلوا القبلة
بغائط ولا بول الحديث انصعدت فقال فقدمنا الشام فوجدنا
مراحيض قد بنيت نحو القبلة فننحرف عنها ونستغفر الله
تعالى قال فان ابا ايوب رضي الله عنه من اهل اللسان والشرع
وقد استعمل قوله صلى الله عليه وسلم لا تستقبلوا القبلة ولا
تستدبروا عاما في الاماكن وصو مطلق فيها وعلى ما قالوه
يلزم منه العموم وعلى ما قلنا لا يعم فيكون العام في الاشخاص
عاما في الامكنة على خلاف ما قاله القرافي والاصفهاني وقد
تعقب مرادهما ذلك فخر الدين الرازي فانه قال في كتابه المحصول
في كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا لما كان امرا بجميع
الاقيسة كان متناولا لا محالة بجميع الاوقات والاقتضاء ذلك

في كونه متناولا للكل الا قتيرة وهذا عين ما قاله الشيخ تقي الدين
رحمه الله وقد تقدم سقط الشيخ علاء الدين الباجي بين هذين
القولين فيما سمعته من قاضي القضاة تقي الدين السبكي
عنه وصواب معنى كون العام في الاشخاص مطلقا في الازمنة
والاحوال والبقاع انه اذا عمل به في الاشخاص في زمان ومكان
ما وحالة ما لا يعمل به في تلك الاشخاص مرة اخرى في زمان
اخر ونحوه اما في اشخاص اخر مما يتناوله اللفظ العام فيعمل
به لانه لو لم يعمل به فيهم لزم التخصيص في الاشخاص كما
قال الشيخ تقي الدين فالتوقيت بعموم الاشخاص اي لا ينفي
شخص ما في اي زمان ومكان وحال الاحكم عليه والتوقيت
بالاطلاقات لا ينكر ذلك الحكم بكل زمان مثلا يجلد
بعموم الاية واذا جلد مرة ولم ينكر زناه بعد ذلك لا
يجلد ثانية في زمان آخر ومكان آخر فان المحكوم عليه
وصوالزاني والمشرك وما اشبه ذلك فيه امران احدهما
الشخص والثاني الصفة والصفة باقية على اطلاقها
فهذا معنى قولهم العام في الاشخاص مطلق في الاحوال
والازمنة والبقاع اي كل شخص حصل منه مطلق ويأخذ
وكل شخص حصل منه مطلق الشرك قتل بشرطه ويرجع
العموم والاطلاق الى لفظة واحدة باعتبار مدلولها واعترض
على هذا بان عدم التكرار جاء من ان مطلق الامر لا يقتضي
التكرار ولا حاجة الى اخذ ذلك من الاطلاق وهو اعتراض
ضعيف لان اطلاق الامر احد المقتضيات للاطلاق في الازمان
وغيرها فلا تنافي بينهما وايضا فيفرض ذلك في غير صيغة الامر
فان بهذا البحث يتبين الفرق المتقدم بين قول القائل
كل من دخلت الدار فهي طالق فلا يتكرر الطلاق بتكرر
الداخلة

الدا خلة وبين قوله كلما دخلت واحدة منكن الدار فهي
طالق اذ يتكرر الطلاق في الواحدة بتكرر دخولها لان الاول
وان كان عاما في الاشخاص فهو مطلق في الازمنة بخلاف الثاني
فانه لاقتضائه التكرار عم في الافعال ايضا فهذا معنى قول
الحنفية ان كلما تعم الافعال على سبيل الانفراد وبه ايضا يظهر
الفرق بين كلما وحيثما وايما اذ لا دلالة لحيث واين ومتى
على كل فرد بخلاف كل فانها بانضمام ما اليها وهي مصدرية
تدل على الوقت افادت التكرار وقد حكى لاصحابنا وجه
غريب ان متى ما يقتضي التكرار كما يقتضيه كلما ووجه آخر
اضعف منذ ان متى وحدها يقتضي التكرار ولا تعويل على
هذين الوجهين لما بينا من الفرق بين كلما وغيرها فاذا
قال كلما وقع عليك طلاقي فانت طالق ممنوع قال لها انت
طالق وهي مدخول بها وقع عليه الثلث لان الثانية تقع
بوقوع الاولى وتقع الثالثة بوقوع الثانية ايضا وهنا
بحث ذكره قاضي القضاة تقي الدين في هذا الموضع وهو
ان المتصلة بكل هل يجعلها مصدرية فقط او ظرفية مصدرية
وظاهر كلام النحاة انها ظرفية مصدرية فاذا قدرناها
مصدرية فقط ودخلت كلما على فعل يمكن تعدده في وقت
واحد كالمثال الذي ذكرناه انفا تعدد الطلاق لتعدد شرطه
ان جعلناها ظرفية مصدرية لم يتعدد لاتحاد وقته الا اذا
قلنا ان المعلول مع العلة بالزمان الواحد وان قلنا
المعلول متاخر عنها في الزمان لم يقع الا طلقتان ولم يلتفت
الاصحاب هذا البحث بل اتفقوا على انه يقع في المثال
المذكور ثلاث طلقات نعم اختلفوا في انه لو قال كلما طلقتك
فانت طالق ثم قال لها انت طالق وهي مدخول بها فالجمهور

على انه لايقع الا طلقتان الاولى المنجزة والاخرى المعلقة
وهذا هو الاصح وقال طائفة يقع عليه الثلاث لان الثانية
الواقعة بوجود التعليق هو الموقع لها بالتعليق السابق فكانه
طلق مرة اخرى ونسب هذا بعضهم قولا في كتاب البويطي وهو
ضعيف لان مجرد الصفة بعد التعليق ليس تطليقا انشائيا حتى
يترتب عليه وقوع طلقة ثالثة وهذه المسئلة لاتعلق لها بلفظ
كلما في الخلاف بل بالايقاع بالتعليق فعل هو كالمباشرة ام لا وانما
ذكرت استطرادا ولو قال كلما كلمت رجلا فانت طالق فكلمت
رجلين كلمة واحدة تطلق طلقتين على المذهب وفيه وجه انها
لاتطلق الا واحدة وهذا الوجه يشير الى البحث الذي تقدم
قريبا في ما لعل فعي مصدرية فقط او مصدرية ظرفية ولو
قال كلما طلقت امراة فعبدي من عبيدي حر وكلما طلقت اثنتين
فعبد ان حران وهكذا الى آخر الاربعة ثم طلق اربعا فانه
يعتق خمسة عشر عبدا على المذهب المشهور وفيه وجوه آخر
لاتعلق لذكرها بغرضنا قال الرافعي وغيره ولا فرق بين ان
يوقعه على الاربع دفعة او على الترتيب قال ابن الرفعة ما
ذكروه من الوجه في المسالة المتقدمة يعني اذا قال كلما
كلمت رجلا فانت طالق ينبغي طرده هنا يعني فيما اذا طلق
الجميع بكلمة واحدة وكذلك ايضا فيما اذا قال كلما ولدت
واحدة منكن فصواحبها طوالق فولدت في زمن واحد
طلقن ثلاثا ثلاثا واشار بعضهم الى مجيئ الوجه المذكور فيه
انه وهو بعيد من جهة تعذر اتحاد زمن الولادة عادة
بالنسبة الى الاربع بخلاف تكليم الاثنين بكلمة واحدة وايقاع
الطلاق على الاربع بكلمة واحدة فان تحقق ذلك فهو جار

في

في هذه الصورة والحاصل ان الاصحاب متفقون على
الترجيح باعتبار المصدرية فقط في ما ومن قال
بالوجه المشار اليه اصلا او خرج بحافهو اعتبار منه للظرفية
وهو الذي يشهد له صناعة النحو لا سيما ائمته متفقون
على ان نصب كلما على الظرفية فاذا اقتضى النظر عند
الظرفية اشكل اعرابه ارتباط الجزاء به وكان الاصحاب
نظروا في ذلك الى المعنى لا الى اللفظ وحافظوا على كون
الشرط فعلا من غير تقدير بمصدر ولا ظرف والحقوا كلما
بان في الشرطية مع زيادتها عليها في التكرار اللفظ
الثاني من صيغ العموم جميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعا
واجمعين وجمع وما يتبعه في التوكيد وهو اكتع وابصع
وابتع على راي وما يتصرف من ذلك بحسب التانيث
والجمع مذكرا ومؤنثا والتثنية على راي سنذكره فيما
بعد ويتحصل من ذلك نحو عشرين صيغة لكنها ترجع
في الحقيقة الى مادة واحدة اما جميع فهو فعيل بمعنى
مفعول فيكون معناها مجموع الاجزاء وكل جزء مجموع
لانه جمع مع غيره فلا فرق بين قولك مجموع العشرة وكل
العشرة والاضافة فيهما بمعنى من فان اردت بالمجموع الذي
كالعشرة نفسها سائغ وكان ذلك معنى آخر وهو المتبادر
الى الفهم عند الاصوليين والفقها وهو الذي نتكلم عليه في
غرضنا وذكر الحنفية في اصولهم بان كل تم الاشياء على سبيل
الانفراد وجميع تمها على سبيل الاجتماع وكانهم ارادوا ما
اراده الاصوليون لكنهم مثلوا ذلك بقولهم جا القوم

قوله قال الجوهري عبارته بعد ان ذكر معاني كثير وجمع واستشهد وجمع جمع جمعاء وجمع
جمعاء في توكيد المؤنث تقول رايت النسوة جمع غير مصروف وهو معرفة بغير اللام
والالف واللام وكذلك ما يجري مجراه من التواكيد لانه توكيد للمعرفة واخذت حقي اجمع في توكيد
المذكر وهو توكيد

كلهم اجمعون وسياتي ما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى

والكلام الآن انما هو في جميع قال الله تعالى

لدينا محضرون فاطلقها على كل وجمع قوله محضرون باعتبار

الجميع ضد المتفرق قال الشاعر

فانني ، نهيتك عن هند او انت جميع ، والجميع الجيش

قال لبيد في جميع حافظي عوراتهم ، لا يهمون باد عاف

الشلل ، و الجميع الحي المجتمع قال ايضا

بها الجميع فابكروا ، منها وغودر نؤيها وثمامها ، وعند

ارادة هذه المعاني ليست من صيغ العموم كما هي بالمعنى الاول

وهي اما ان ترد مضافة او تابعة فاذا اضيفت فانما تضاف الى

المعرفة الدالة على الجمع دون النكرة فلا يقال جميع رجل

قائم كما يقال كل رجل قائم وذلك مما سبق الفرق بينهما وان

دلالة كل على كل فرد فرد بطريق النصوصية بخلاف مدلول

جميع بل اما ان يراد بها المجموع فيكون مدلولها كلا لا كليا

واما ان يراد بها احاطة الاجزاء كاثر صيغ العموم ويكون

مدلولها كليا لكن لا على وجه التنصيص على كل فرد كما

تقدم في كل والاكثر في استغراقها مضافة الى المعرفة احاطة

الاجزاء وهو الذي بني عليه الاصوليون والفقها كلامهم

وحينئذ فيجيء البحث المتقدم فيما اذا اضيفت كل الى

المعرفة هل العموم مستفاد من جميع والالف واللام لبيان

الحقيقة او هو مستفاد من الالف واللام وجميع تاكيد

اما اذا جاءت مؤكدة بعد اللفظ فانها تنتصب على الحال

كقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا اضبطوا منها جميعا فكيد وفي

وجهها جمع وتقال جاء القوم باجمعهم وباجمعهم ايضا بضم الميم

جمعاء كلهم جمع كلب وجمع يؤكد به يقال جاءوا

جميعا اي كلهم والجميع ضد المتفرق قال الشاعر قيس بن ذريح فقد تبكي بنو والجميع الجيش

(01)

جميعا وكذلك والظاهر ان العموم هنا مستفاد من جميع لنقص
مدلول الضمائر عن صيغ العموم كما تقدم بخلاف ما اذا كانت
اللفظ من صيغ العموم مثل جاء الناس جميعا فانه الذي يظهر
انها للتاكيد لرفع توهم المجاز والعموم مستفاد من لفظ الناس
او يقال هي للدلالة على حال جميعهم وانهم مجتمعون فلا يكون
للتاكيد والحاصل اي جميع اريد بها الاجزاء المجتمعة فالمجموع
لازم لها لا ينفك عنها ايضا ومن اصول الحنفية انه اذا قال
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخله خمسة منهم اولا جميعا لا يستحق
احد منهم شيا بخلاف ما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله
عشرة فدخله خمسة او اكثر منهم دفعة فانه يستحق كل واحد منهم كل
المشروط للواحد ولو قال جميع من يدخل هذا الحصن اولا فله
عشرة فدخله جماعة اولا استحق مجموعهم العشرة ووجهوا الفرق
بين هذه الثلاثة بان كلة من تقتضي عموم الجنس لافراد كل
واحد واحد فلا يستحق المشروط حتى الا اذا دخل واحد فقط اولا
لانه حتى يصدق عليه انه اول بخلاف الجماعة واما كل فانها لاستيعاب
كل فرد كما تقدم فيصدق على الخمسة اذا دخلوا جميعا انهم اول
ويستحق كل واحد جميع المشروط اذ دلالة كل على الافراد منفصلا
ولذلك يفرق بين قوله القائل للرجال عندي درهم وقوله لكل
رجل عندي درهم كما تقدم واما الصورة الثالثة وهي جميع
من دخل هذا اولا فانهم غلبوا في اللفظ دلالة الاجتماع لقصورها
عن تفصيل الافراد الذي يقتضيه كل فاستحق الجميع ذلك المشروط
لمن اخل اولا بينهم كلهم قالوا ولو لم يدخل في هذه الصورة اولا الا
واحد لكان يستحق جميع المشروط لكن يكون اللفظ فيه مجازا
لاحقيقة لدلالة جميع على اكثر من واحد وانما عمل به في حق الواحد
اذا انفرد وان كان مجاز الظهور المعنى لان مقصود القائل

التجميع واظهار الجلادة في قتال العدو فاستحقه الواحد بطريق
الاولى لظهور مراد القائل لذلك وقد وافق اصحابنا الحنفية
في المسالة الاولى فيمن قال من حج عني اولا فله مائة دينار فحج
عنه رجلان ووقع احرامهما معا فقالوا يقع احرام كل منهما عن نفسه
ولا يستحق على القائل شيا اذ ليس فيهما اول وليس جعل احدهما
اولا اولى من الآخر فيكون عن عقد نكاح اختين في عقد
واحد واما في صيغة كل وجميع فلم ار ذلك منقولا لاصحابنا وما
ذكره الحنفية محتمل واما اجمع وما تصرف منه فلا يجئ الا تابعا
مؤكدا ولا يضاف الى شيء بعده كما يضاف كل وجميع وعلل
السهيلي ذلك بان اجتمع فيه معنى الصفة كما في احمر واصفر
فلم يقع الا تابعا وليس هذا التوجيه بالبين ولا يقع التوكيد
به وجميع ايضا انما تصيغه حالا او خبرا كما تقدم في كل والعموم
مستفاد من الصيغة الاولى المؤكدة باجمع واجمع لتاكيد العموم
وتقويته في النفس وقد ذكر الحنفية وهو موجود في كلام الزجاج
وبعض المفسرين ايضا ان اجمع يفيد معنى وقوع المؤكد به
دفعة واحدة فتكون في مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
زيادة فائدة على تاكيده بكل وتكون كل لتاكيد عموم الملائكة
والام يتخلف منهم احد واجمعون لبيان ان السجود وقع منهم
في وقت واحد لا على التعاقب وكلام ائمة النحاة يقتضي خلاف
ذلك وانه اذا قال القائل رايت القوم اجمعين كان ذلك
لتاكيد العموم وان كانوا رآهم في اكثر من وقت واحد ولذلك
اختلفوا في انه اذا اجمع في التاكيد بين كل واجمع في ان التاكيد
حاصل بهما معا او بكل واحد منهما على حدته ورجح هذا الذي افاده
الثاني ورفع توهم المجاز فقد حصل بالاول وان قيل انه حصل
بهما جميعا فكيف يستفاد ذلك من الواحد اذا اقتصر عليه

وهذا

وهذا قريب مما تقدم في كل الرجال ونحوه ان العموم مستفاد
من الالف واللام وصيغ الجموع ونحوها وفائدة كل وجميع
التاكيد فقط او ان العموم مستفاد من كل وجميع والالف واللام
لبيان الحقيقة واشار بعضهم الى ان كمال التاكيد انما يستفاد
من كل واجمع اذا اقتصر على احدهما فاما اذا اجمع بينهما فالتاكيد
مستفاد منهما جميعا وكان القائل حين لم يقتصر على كل لم يرد بها
كمال التاكيد وفي ذلك نظر لان دلالة اللفظ لا تختلف اذا
كانت متوحدة بحسب مراد المتكلم فالاولى ان يقال في
ذلك ان المقصود من اجمع بعد كل زيادة التاكيد وتقويته
كما في التوابع الآتية بعد اجمع انما يفيد تمكينه في النفس
واقوى ما يعترض به على من قال ان اجمع يفيد وقوع المؤكد
بها على وجه الاجتماع انه لو كان المراد ذلك لانتصب على
الحال كما في قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا
فيقال جاء القوم كلهم اجمعون اي في حالة اجتماعهم فلما اعرب
باعراب الاول دل على ان المراد به التاكيد لا انه في حال كذا
وقد ذكر القرافي من جملة الصيغ المتصرفة من اجمع وتوابعها
التثنية قال تقول الخير والشر واقعان بقضاء الله وقدره
اجمعان واكتفاء فتؤكد بهما التثنية العامية فتكون للعموم
واعاد ذلك في بقية الصيغ وهو شيء انفرد به وقد منع الامام
السهيلي وابن مالك وغيرهما من ائمة العربية جواز تثنية
اجمع وهو كالمتفق عليه بينهم ولا يوجد له شاهد ولا مثال
من كلامهم وزاد السهيلي ايضا عدم جواز جمعه قال فلا يقول
قبضت الدراهم اجمعين اجمعف ولا يقال في جمعه اجامع ولا اجمع
كما تقول في جمع الافضل افاضل والاحمر حمر ثم علل امتناع

تثنية باب اجمع وضع لتاكيد الاسم المفرد الذي يتبعض فلو
ثنيته لم يكن فيه توكيد لمعنى التثنية كما يكون في قولك كلاهما
لانك اذا قلت اجمعات فهو بمنزلة قولك اجمع واجمع كما ان
الزيدان بمنزلة من يقول زيد وزيد فلم يفد اجمعات الا تثنية
واحد لاتكرار معنى التثنية واجمع انما وضع للتوكيد لا لاصل التثنية
فلا ينبغي ان يؤكد معنى التثنية والجمع الا بما لا واحد له من لفظه
لئلا يكون بمنزلة الاسما المفردة المعطوف بعضها على بعض وهذه
ايضا علة امتناع الجمع فيه وايضا فان اجمع في معنى كل وكل لا يثنى
ولا يجمع وانما يثنى الضمير الذي يضاف اليه قال وأما قولهم في
تثنية اجمعات فلانه اقرب الى باب احمر وحمراء منه الى باب
الافعل والفعلى لانه لا يدخله الالف واللام ولا يضاف اضافة
مصرحا بها في اللفظ فكان اقرب الى باب افعل الذي مؤنثه
فعلا وان كان يخالفه ايضا من وجوه هذا كلام الجوهري
رحمه الله وقد خالفه غيره في الجمع فقط فقال الجوهري في
الصحاح اجمعون جمع أجمع واجمع واحد في معنى جمع وليس
له مفرد من لفظه والمؤنث جمعا وكان ينبغي ان يجمع جمعا بالالف
والتا كما جمعوا اجمع بالواو والنون لكنهم قالوا في جمعها جمع
وقال ابن سيده في المحكم اجمع من الالفاظ الدالة على الاحاطة
وليست بصفة ولكنها تعم بها ما قبله من الاسما وتجرى على اعرابه
فلذلك قال النحويون ليست صفة والدليل على انه غير صفة قولهم
اجمعون فلو كان غير صفة لم يسلم جمعه ولكان مذكرا والانثى
جمعاء وكلاهما معرفة لا ينكر عند سيبويه وحكى ثعلب فيه التنوين
والتنكير جميعا قال تقول أتجمعين القصر اجمع واجمع بالرفع
على التوكيد والنصب على الحال والجمع جمع معدول عن جمعاوات
او جماعى ولا يكون معدولا عن جمع لانه اجمع ليس بوصف

فيكون

فيكون كحمرا وحمر قال ابو علي يعني الفارسي باب اجمع وجمعا واكتع
وكتعا مما يؤكد به العموم وما يتبع ذلك من بقيته انما هو اتفاق
وتوارد ووقع في اللغة على غير ما كان في وزنه فيها لان باب افعل
وفعلا انما هو للصفات وجميعها يجرى على هذه الوضع نكرات نحو
احمر وحمرا واصفر وصفرا وهذا ونحوه صفات ونكرات فاما
اجمع وجمعا فاسمان معرفتان غير صفتين وانما هو اتفاق
وقع بين هذه الكلم المؤكد بها انتهى ابن سيده وهو الجوهري
مصرحات باب اجمعين جمع اجمع وقد ذكر السهيلي بعد كلامه
المتقدم انه ليس بجمع اجمع ولا واحد له من لفظه وانما هو بمنزلة
الياسمين والبيقون تصغير ابنا واستدل على ذلك بقولهم
في مؤنثه وفعل بضم الفا وفتح العين لا يكون واحدا فعلا بفتح
الفا والمد بل فعلا بالضم والقصر قال وانما جا اجمعون على
بنا الاكرمون لانه فيه طرفا من معنى التفضيل كما في الاكرمين
والارذلين وذلك لان الجموع يختلف اعدادها فاذا كثر
العدد احتيج الى كثرة التوكيد حرصا على التحقيق ورفع المجاز
فاذا قلت جا القوم كلهم وكان العدد كثيرا يوهم انه قد سلم
البعض منه احتيج الى توكيد ابلغ من الاول وهو اجمعون
واكتعون فمن حيث كان ابلغ من التوكيد الذي قبله دخله
معنى التفضيل ومن حيث دخله معنى التفضيل جمع جمع السلامة
كما جمع افعل الذي فيه ذلك المعنى وجمع مؤنثه على فعل كما يجمع
مؤنث ما فيه التفضيل واما اجمع الذي هو تاكيد الاسم الواحد
فليس فيه من معنى التفضيل شيء فكان كباب احمر ولذلك
استغنى ان يقال كلاهما اجمعان لان التثنية اقل من ان يحتاج
في توكيدها الى هذا المعنى فثبت ان اجمعون لا واحد له من

قوله واما اكتع الخ قال الجوهري كتع يقال ما بالدار كتيع اي احد حكاه يعقوب وسمعته
ايضا من اعراب بني تميم والكتع ولد الثعلب والرجل اللئيم ايضا والجمع كتعان مثل صرد وصردان

لفظه لانه توكيد لجمع من يعقل وانت لا تقول فيمن يعقل جاني
زيد اجمع فكيف يكون جاني الزيدون اجمعون جمعا له وهو
غير مستعمل في الافراد وحكمة هذا ما تقدم من انهم لا يؤكدون
معنى الجمع والتثنية الا بجمع لا واحد له او تثنية لا واحد لها
مستعملا ليكون توكيدا على الحقيقة لان كل جمع ينحل لفظه الى
الواحد فهو عارض في معنى الجمع فكيف يؤكد به معنى الجمع والتوكيد
تحقيق وتثبيت ورفع اللبس والابهام وهذا كله كلام السهيلي
رحمه الله ولا يخفى ما فيه من التمحل وقول الجوهري وابن سيده
ارجح لقربه من القياس وقول السهيلي ان اجمع لا يؤكد به
الواحد العاقل ممنوع بان ذلك يختلف بحسب العوامل كما
تقدم في كل فحيث يصح التجزي يؤكد به نحو اشتريت العبد
اجمع وحيث لا يصح التجزي يمتنع التوكيد كما مثل به من جاء
زيد اجمع الا على وجه التجوز الذي تقدم فهذا هو السبب
في المنع وقد وافق العلم ابو القاسم اللوزقي في شرحه للمفصل
السهيلي في ان اجمعين ليس جمعا لاجمع واحتج بانه لو كان
كذلك فننكر الجمع كما ننكر الزيدون قال بل هو مرتجل لذلك
علم لمعناه وذكر ايضا ان جمع يؤكد به من يعقل وما لا يعقل
من المؤنث المجموع وانه ليس جمعا وقد طال الكلام في ذلك
وخرجنا به عن المقصود وان كان لا يخلو عن فائدة واما
اكتع وابصع وابتع فمنهم من قال انها توابع لمجرد التاكيد ولا معنى
لها مثل حسن بسن وشيطان ليطان والاكثرون على ان
لها معاني تناسب التوكيد وجيء بها لتقويته وتمكين الحكم في نفس
السامع كما في الجمع بين كل واجمع فقولهم اكتع من قول العرب اتى
عليه حول اكتع اي تام وقالوا ما بالدار كتيع اي احد وقيل انه
من قولهم تكتع ~~الى كذا~~ الجلد اذا اجتمع ونقبض مكانهم فنضم

ولم ار فيه ولا في القاموس قولهم تكتع الجلد الخ فليراجع

بعضهم

بعضهم الى بعض فعلى هذا فيه زيادة على معنى اجمع وابصع من
البصع وهو الجمع حكاه ابن الاعرابي وغيره وهو بالصاد
المهملة على المشهور ومنهم من يرويه بالمعجمة من بضع العرق
اذا سال وهي عربية وابتع من يبتع العنق اذا طال
وقوي مغرزه فكان بعضهم يتقوى ببعض وهذه اللفظة
اعني ابتع انما ذكرها ابو الحسن الاخفش ومن تبعه من البغداديين
وغيرهم لم يذكرها واقتصر على الاولين ومنهم من اقتصر على
اكتع فقط وعلى هذه المعاني فهي ايضا من صيغ العموم وان كانت
للتاكيد ويجيء فيها البحث المتقدم في ان العموم مستفاد مماذا
وكل ما تقدم في اجمع من صيغ التانيث وجمع المذكر والمؤنث وارد
فيها والصحيح انه لا يثنى كما لا يثنى اجمع والله اعلم واعلم ان
ابن الحاجب لما عدد صيغ العموم في مختصره الاصولي لم يذكر
فيها كل وجميع مع ذكر الآمدي لهما فاما ان يكون تركهما ذهولا
وهو بعيد او لانهما مؤكدان لصيغ العموم غير مستقلين فيكون
العموم عنده مستفادا من مجيء الصيغ وهو ضعيف لان هذا
وان سلم له في دخولهما على الجميع فيرد عليه اضافة كل الى النكرات
مثل كل شيء هالك الا وجهه وهي في هذه الصورة من اقوى صيغ
العموم كما تقدم وليست النكرة عامة فتركه لهما عجيب ثم هنا
الفاظ اخر تفيد معنى الجمع ويلتحق بهاتين الصيغتين في افادة
العموم ولم يتعرض لها غالب ائمة الاصول فنذكرها هنا لالتحاقها
بما تقدم فاولها وهو الثالث من صيغ العموم سائر على
خلاف فيه هل هو بمعنى الجمع او بمعنى الباقي والذي اختاره
الجمهور انه بمعنى الباقي قال الزهري في التهذيب اتفاق

عبارة الجوهري وبعضهم يقوله بالضاد المعجمة وليس بالعالي اهـ فلعل قوله عربية فتحها رديئة اهـ

اهل اللغة على ان معنى سائر باقي من اسار سورا وسؤرة
اذا افضل وبقي قليلا ثم حكى عن ابن الاعرابي معناه وانه
يقال سار واسار اذا افضل فهو سائر قال الازهري فلا
ادري اراد بالسائر اليسير او الباقي الفاضل وقال ابن سيده
في المحكم وسائر الشيء وسأره بقيته يجوز انه يأتي لسعة
باب سيري راو من الواو لانها عين وقال ابن دريد
سائر الشيء يقع على معظمه وجله ولا يستغرقه كقولك
جا سائر بني فلان اي جلهم ولك سائر المال اي معظمه
هذا هو الذي اختاره ايضا ابن الاثير في النهاية وغلط
من قال انه بمعنى الجميع وكذلك قال القاضي عبد الوهاب
وغيره من المتقدمين والشيخ ابو عمر بن الصلاح وغيره
من المتاخرين واعترض ابن الصلاح على الامام الغزالي
في استعماله سائر في غير ما موضع من كتبه بمعنى الجميع وعلى
الجوهري في قوله في الصحاح انه بمعنى الجميع وجعله
شاذا وكذلك قال الحريري في درة الغواص وغيره
وجعلوا استعمالها بمعنى الجميع من غلط العامة واحتج
هؤلاء بكثرة استعمالها بمعنى الباقي كقوله صلى الله عليه
وسلم فضل عائشة على النساء فضل الثريد على سائر الطعام
وقال صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة لما اسلم على عشر
نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن وقال مضرس بن
ربعي فما حسن ان يعدد المرء نفسه ، وليس له من سائر
الناس عاذر اي باقيهم وقال الشعري اذا احتملوا
راسي وفي الراس اكثري ، وعوذر عند الملتقى ثم سائري
وسار الشيء لغة في سائره قال ابو ذؤيب يصف (وانشد
فسود ماء المرد فاها فلونه ، كلون الثؤور وهي ادماء
ارها اي سائرها ومن امثالهم في الياس من الحاجة قولهم اسائر اليوم

اي اتطمع فيما بعد وقد تبين لك الياس لانه من كان حاجته اليوم باسره
وقد زال الظهر وجب ان ييأس منه كما ييأس بغروب الشمس اهـ

وانشد سيبويه في الكتاب قول الشاعر يرى الثور فيها
مدخل الظل راسه ، وسائره باد الى الشمس اجمع ، الى
غير ذلك من الشواهد الكثيرة واما القول الآخر انه بمعنى
الجميع فقد صرح به الجوهري في صحاحه فقال سائر الناس
جميعهم وكذلك قال الامام ابو منصور ابن الجواليقي في شرح
ادب الكاتب والامام ابو محمد بن بري فيما حكاه عنهما
الشيخ ابو زكريا النووي واختاره ايضا في غير موضع من
كتبه وكذلك اختاره ايضا السيرافي في شرح كتاب سيبويه
فيما وجد به على حواشي النهاية بخط شيخنا صفي الدين القرافي
وانه انشد عليه شاهدا قول الشاعر لو ان من يرحم بالحمام
يقوم يوم وردها مقامي ، اذن امثل سائر الاحلام ،
واستشهد له ابن بري بقول ذي الرمة معرسا في بياض
الصبح وقعته ، وسائر السير الازال منحدر اي ان الاستثناء
يقتضي استعماله سائر الشيء بمعنى جميعه وبقول ابن الرقاع
وجحر ذرتات وان يك حافظا ، توفي فليغفر له سائر الذنب
وقول الاحوص فجلتها لنا لبابة لما وقذ النوم سائر الحراس
وقول ابن احمر فلا ياتنا منكم كتاب بروعة ، فلم تعدموا من سائر
الناس باغيا ، وقد استعمله كذلك ايضا بمعنى جميع ابو العلا
المعري في غير موضع من نظمه وهو من ائمة اللغة المرجوع اليهم
في معرفتها فقال من قصيدة اشرب العالمون حبك طبعا
فهو فرض في سائر الاديان ، ومن اخرى قطن بسائر
الاخوان شرا ، ولا تامن على شر فؤادا ، فهذه الشواهد

قياس مُسْتَر ويجوز وفيه سُؤْرَة اي بقية من شباب وسُؤْرَة من القرآن
سورة والسائر الباقي لا الجميع كما توهم جماعات او قد يستعمل له ومنه قول الاحوص
فالبابة لماء وقذ النوم سائر الحراس وضاف اعرابي قوما فامروا الجارية بتطييبه

الكثيرة وتظافر من ذكرنا من ائمة اللغة يمنع ان يكون استعمال
ذلك غلطا عاميا كما قال الحريري او شاذا كما قال ابن الصلاح
واختار النووي ان ذلك لغة صحيحة فيكون في اللفظ لغتان
احداهما بمعنى الباقي والاخرى بمعنى الجميع فيكون مشتركا
لفظيا وغالب اسباب الاشتراك اللفظي انما نشات عن
اختلاف اللغات وان كل قبيلة وضعت اللفظ لمعنى غير المعنى
الذي وضعته له القبيلة الاخرى ويصح بهذا كلام الجميع
في الاستعمالين ويجوز ان يقال انه مشترك معنوي بمعنى
الاحاطة والشمول فحيث يكون في اللفظ ما يقتضي خروج
البعض يكون شاملا لما بقي كما في الحديثين المتقدمين وقول
الشعري وغيره وحيث لا يكون في الكلام ذلك يكون شاملا
للجميع وهذا اولى من القول بالاشتراك اللفظي لكونه على
خلاف الاصل واما من احتج لكونه بمعنى الباقي بانه من السؤر
الذي هو البقية فقد منع ذلك جماعة منهم ابو علي الفارسي
وابن ولاد واحتجا بان البقية يقال لما فضل من الشيء سوا
قل او كثر والسؤر لا يقال الا للقليل الفاضل وسائر لا يقال
الا للاكثر قال ابن ولاد تقول اخذت من الكتاب ورقة
وتركت سائره ولا تقول تركت بقيته قال ولا يوجد شاهد
يدل على ان سائر بمعنى الباقي قل او كثر بل انما يستعمل في الاكثر
واحتج ابو علي لمنع الاشتقاق المذكور من السؤر بقول الشاعر
وسود ما المرد فاها فلونه ، كلون الثؤور وهي ادما سائرها
اي سائرها وانشده الجوهري في الصحاح شاهدا على ان
سائر بمعنى جميع قال ابو علي لما اعتلت بالقلب اعتلت بالحذف
ولو كانت العين همزة في الاصل لما حذفت قلت فعلى هذا يكون

اصل الكلمة من السور بالواو المحيط بالبلد وذلك لما فيها من معنى
الاحاطة والشمول وقلبت الواو يا على القاعدة في امثاله وهمزت
اليا كما همز بعض القرا معايش ونحوه واما الجوهري فلم يذكر الكلمة
في صحاحه الا في باب سير باليا لا في سور بالواو وجوز ابن البري
ان يكون ذلك من قولهم لقيت سائر القوم اي الجماعة التي يسير
فيها هذا هذا الاسم واحتج الجوهري ايضا لان سائر بمعنى الجميع
بقول العرب في امثالها أسأر اليوم وقد زال الظهر يضرب
مثلا في الياس من الشيء اي اتطمع فيما بعد وقد تبين يأسك
فيما قبل كمن يتعنى في طلب حاجة الى الظهر فيقال له الا تتعنى
سائر اليوم اي جميعه فاذا عرف ذلك فمن قال ان سائر بمعنى
الجميع فهي عنده من صيغ العموم لا ريب في ذلك وقد نقله
الاصفهاني في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي
في كتابه الافادة دون ما اذا كانت بمعنى الباقي وكذلك قال
القرافي في شرح التنقيح وغيره انها لا تكون للعموم اذا كانت
بمعنى الباقي قال لان نفيه الشيء يصدق على اقل اجزائه قلت
والذي يظهر ايضا انها للعموم وان كانت بمعنى الباقي لان المراد بها
في جميع مواردها شمول ما دلت عليه سوا كانت بمعنى الجميع
او بمعنى الباقي بدليل الشواهد المتقدمة واذا قال الانسان
اللهم اغفر لي ولسائر المسلمين فانما يريد تعميمهم ليس الا ويدل
على ذلك ايضا تاكيده باجمع في البيت المتقدم الذي انشده س
واما قول القرافي انه يصدق على اقل اجزائه فعنه جوابان
احدهما ما تقدم عن ابي علي الفارسي وابن ولاد انه لا يطلق الا على
الاكثر لا اذا كان الباقي اقل والثاني انه حيث يصدق على

الاقل فيكون ذلك من ضرورة الواقع وذلك لاينافي العموم
كما صرح به هو في غير موضع فنظيره ما اذا قال من في الدار فقيل
زيد فان الجواب به صحيح وهو واحد لضرورة الواقع لايخرجها
بذلك عن ان يكون للعموم لان اللفظ مقصور على هذا القدر
فكذلك هنا وهذا سلم انه يصح اطلاقها على كل باقٍ سواكان
قليلا اوكثيرا والاول اقوى [illegible] القرافي من جملة صيغ
العموم كلا وكلتا وهما لايدلان الا على اثنين فقط وصيغ العموم
ليست محصورة باصل الوضع واعتذر عن ذلك بان الاقتصار
فيهما على الاثنين من ضرورة الواقع وهو ضعيف لان الذي
يقتضيه كونه من ضرورة الواقع ماكان صالحا لشمول الكثير
وكلا وكلتا لايصلحان لاكثر من اثنين فليسا من صيغ العموم ودلالة
سائر على الشمول ظاهرة على كلا المحلين و[illegible] ايضا معشر
وبعاشر وعامة وكافة وقاطبة فهذه اربعة الفاظ اما معشر
وبعاشر فلاريب في انهما من صيغ العموم وان لم يتعرض احد
لعدهما فيها سوى القرافي فيما وقفت عليه قال الله تعالى يامعشر
الجن والانس وفي الحديث المتفق عليه انه صلى الله عليه وسلم
لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين قال معشر قريش
انقذوا انفسكم من النار وعنه صلى الله عليه وسلم انه قال
نحن معاشر الانبيا لانورث وهو بهذا اللفظ بسند صحيح
قال الجوهري في الصحاح معاشر الناس جماعتهم وحكى الازهري
عن الليث بن المظفر انه قال المعشر بمعناه الجمع ولا واحد له من لفظه
وقال ابن سيده في المحكم المعشر الجماعة متماكطين والمعشر الجن
والانس فهذه ائمة اللغة متفقون على انه بمعنى الجميع والاستعمال
الشائع قديما وحديثا يدل عليه وكان اعراض الائمة عن عده في
صيغ العموم لكونه من اسما الاجناس نعم اذا اضيف اوعرف بلام الجنس

كما

كما في نصبها فاكتفوا بذكر اسم الجنس في صيغ العموم عن افراد هذا
بالذكر لدخوله تحته فيرد على من يقول بان اسم الجنس المضاف او
المعرف بلام الجنس لايعم فان دلالة هذا اللفظ اعني معشر على العموم
بنيته وجمعه لفظه وذلك قد رزانه على كونه اسم جنس ولذلك
يضاف الى اسما الاجناس كالناس والقوم ونحوهما والى الجموع
المعرفة بلام الجنس والمضافة كالانبيا وبني ادم ففيه معنى الاحاطة
والشمول عن بنيته وحق فيجئ البحث المتقدم في كل وجميع اذا اضيفا
الى ما يفيد العموم هل العموم مستفاد من الاول ويكون الالف
واللام لبيان الحقيقة او هو مستفاد من تلك الصيغة وما
قبلها كالتاكيد لها والله اعلم واما عامة مثل فعله الناس عامة
فلاريب في انه من صيغ العموم ايضا كيف وهو من ما دته
وبنيته والعموم معناه الشمول والاحاطة وهو خلاف
الخصوص وذلك ظاهر لاحاجة الى الاستشهاد عليه وكذلك
كافة ايضا قال الزجاج في قوله تعالى ادخلوا في السلم كافة الآية
كافة بمعنى الجميع والاحاطة فيكون معناه ادخلوا كافة اي في
جميع شرائعه ثم ذكر اشتقاق اللفظ وانه مايكف الشيء في
آخره وانه من كفة القميص وهي حاشيته او من الكف وهو
المنع ومنه رجل مكفوف اي كف بصره عن النظر ثم قال ومعنى
الآية ابلغوا في السلم منتهى شرائعه فتكفوا من ان تقدوا شرائعه
وادخلوا كلكم حتى يكف عن عدوكم من لم يدخل فيه وقال ايضا في
قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة نصب كافة على الحال وهو مصدر
على فاعله كالعاقبة والعافية وهو في موضع قاتلوا المشركين محيطين
بهم قال ولايثنى كافة ولايجمع كما لايثنى عامة وخاصة ولايجمع هذا
مذهب النحويين وكذلك قال الازهري وغيره من ائمة اللغة

الكافة الجميع من الناس وان معنى لقيتهم كافة اي كلهم وقول
ابن رواحة رضي الله عنه فرنا اليهم كافة في رحالهم ، جميعا
علينا البيض لا نجتمع ، انما خفف للضرورة لانه لا يستقيم وزن
البيت مع الجمع في حشوه بين ساكنين واما قاطبة فقد نص
ائمة اللغة على انها للعموم قال الجوهري في الصحاح جاؤا قاطبة
اي جميعا اسم يدل على العموم وحكى الازهري عن الليث انه
قال قاطبة اسم يجمع كل جيل من الناس كقولك جاءت العرب
قاطبة وحكى ابن سيده عن سيبويه جاؤا قاطبة اي جميعا
لا تستعمل الا حالا وقال ابن الاثير في قول عائشة رضي
الله عنها لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت
العرب قاطبة اي جميعهم هكذا يقال نكرة منصوبة غير مضافة
ونصبها على المصدر او الحال فهذا اتفاق من الائمة على
عد هاته ادوات العموم وهذه الالفاظ الاربعة مختلفة
في الاستعمال فمنها وجمعها لا تستعمل مضافا الى ما بعده وقاطبة
لا تستعمل مضافة كما ذكر سيبويه وغيره وعامة وكافة لا تستعملان
مضافين وحالين وكلها واردة على من لم يذكرها من صيغ العموم
على ان القرافي مع توسعه في الصيغ لم يذكر عامة

الثامن والتاسع من وما يتعلق بهما انجاث البحث الاول
ان من لا يكون من الاسماء لوقوعها فاعلة ومفعولة
ولها اربعة اقسام متفق عليها ان تكون موصولة
واستفهامية وشرطية يجازى بها ونكرة موصوفة
فالموصولة كقوله تعالى ولله يسجد وله من السموات ومن
في الارض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله
تعالى ولله يسجد من في السموات ومن في الارض طوعا
والاستفهامية كقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا
باذنه

باذنه ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون والشرطية كقوله
تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن جاء بالحسنة فله خير منها والنكرة
الموصوفة كقول الشاعر وكفى بنا فضلا على من غيرنا ، حب
النبي محمد إيانا وقول الآخر انا وإياك اذ حللت بارضنا
مكنت ، بوادي بعد المحل ممطور ، وزاد الكوفيون قسما
خامسا وهو ان تكون زائدة مؤكدة وانشد عليه الكسائي
قول عنترة ياشاة من قنص لمن حلت له ، حرمت علي
وليتها لم تحرم ، ورد البصريون ذلك بان الرواية فيه
ياشاة ما قنص وبانه على تقدير صحة الرواية بمن فهي نكرة موصوفة
وتقديره ياشاة انسان قنص وأراد قانص ولكن بصيغة
المبالغة للصوم وعدل وبسط الكلام في هذا ليس موضعه
ما نحن فيه واما ما فهي تنقسم قسمين اسمية وحرفية وكلامنا
انما هو في الاسمية وهي على خمسة اضرب الاربعة المذكورة اتفاقا
في من وتكون ايضا صفة كقول الشاعر عزمت على اقامة
ذي صباح لامر ما يسود من يسود ، واما النكرة الموصوفة
فكقول الشاعر ربما تكره النفوس من الامر ليت كقوله
تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة
والاستفهامية والموصولة كقوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى
والشرطية كقوله تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها
فاذا عرفت ذلك فقد اتفق القائلون بصيغ العموم على ان من
وما اذا كانتا للشرط والجزاء فانهما من صيغه فمنهم من انتصر على
هذا النوع فقط كامام الحرمين والغزالي والشيخ الموفق ومقتضى
ذلك انهما في حالة الصلة والاستفهام لا يكونان للعموم والذي

فعندها العموم في اسماء الشرط كلها انظر البرهان ٣٤١/١

← انظر ص ٦٦ ٦٧

انظر ص ٦٦ ٦٧

قاله الجمهور انهما في حالة الاستفهام من صيغ العموم ايضا
صرح بذلك الشيخ ابو اسحق الشيرازي وابو نصر ابن
الصباغ وابو المظفر بن السمعاني وغيرهم من اصحابنا والمازري
والانباري والقرطبي من المالكية وابو بكر الرازي والبزدوي
من الحنفية وهو اختيار الآمدي وابن الخطيب وجمهور
اتباعهم ويقتضي كلام الجميع انهما اذا كانتا موصولتين فليستا
للعموم ولذلك اعترض عليهم القرافي بالموصولة وانها تفيد
العموم كما تقدم من امثلة القرآن العظيم وهذا اختيار
القاضي عبد الوهاب المالكي وابن الحاجب وابن الساعاتي
والشيخ صفي الدين الهندي مصرحين بذلك ونقله القرافي
عن صاحب التلخيص يعني النفشواني وانكر ذلك الاصفهاني
وقال وجدت صاحب التلخيص مصرحا بخلاف ذلك وانهما
اذا كانتا موصولتين فليستا للعموم واحتج ابو بكر الرازي
لهذا بجيئها تارة للعموم وتارة للخصوص كقوله تعالى ومنهم
من يستمع اليك وهو اشارة الى قوم باعيانهم وكذلك قوله
تعالى ومنهم من ينظر اليك قال وكذلك يقول القائل اخذت
ما في البيت وتناولت من في الدار وانما يتناول شيأ معينا
وليس للجنس وفي هذا كله نظر والحق انها لا تخرج عن العموم
بما ذكر وكونه لقوم مخصوصين او لعين محصورة لا ينافي
العموم لان ذلك من ضرورة الواقع كما اذا قيل من الدار
فيقال زيد والاستفهامية من صيغ العموم قطعا ولذلك
يصح تناولها للكثيرين الذين يحضرون فكذلك الموصولة
فسيأتي ما يتعلق باقراد الضمير العائد اليها وجمعه ان شاء الله
وقد تقدم استدلال كثير من الائمة ومنهم ابن الخطيب
والآمدي

والآمدي واتباعهما بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله الآية واعتراض ابن الزبعري وغيره من المشركين
بالملائكة والمسيح ونزول قوله تعالى ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى الآية وما في الآية المتقدمة موصولة وكلامهم
هذا انما يقرر لكونها من صيغ العموم وهو وارد عليهم وراجع
في كلام بعض الحنفية تفرقة بين من الموصولة والشرطية
في كيفية العموم فقال تعم في الشرط والاستفهام عموم الافراد
وفي الخبر يعني الموصولة تعم عموم الاشتمال فاذا قال من زارني
فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية واذا قال اعط
من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما واحدا ووجه
ذلك بان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس
لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد وفي هذا
التوجيه نظر ظاهر والحق انه لا فرق بين الحالين في كيفية
التعميم لان دلالة العموم كلية لا كل ولو قال من في الدار حر
عتق كل واحد من العبيد الذين فيها وانما تخلف العموم
في المثال الذي ذكره لقصور مدلول من عن دلالة كل لما
تقدم ان كل يقتضي تفصيل كل فرد ثم ان المحكوم عليه في
الشرط يتعدد بحسب تعدد المشروط في المستقبل لشبه
الشرط بالعلة بخلاف المحكوم عليه في المثال المذكور فانه
كان موجودا عند قوله واحتمل ان يكون اراد المجموع او
اراد كل واحد وكان الاصل عدم التعدد فاقتصر فيه على
المتيقن اعتمادا على الاصل مع قصور دلالة من عن دلالة
على وان كان الجميع للعموم والله اعلم البحث الثاني
اصل موضوع من لمن يعقل وان استعملت في غير ذلك

فعلى وجه المجاز كما سنذكره فهذه عبارة المتقدمين وعدل
جماعة من المحققين عن قولهم لمن يعقل الى من يعلم لانها
تطلق على الباري سبحانه كما في قوله تعالى قل من رب السموات
والارض قل الله وامثاله والله تعالى يوصف بالعلم
ولا يوصف بالعقل فلذلك قالوا ان من مخصصة بمن يعلم
وهو حسن بالغ وقد حكى اهل الادب ان جريرا لما قال
يا حبذا جبل الريان من جبل ، وحبذا ساكن الريان من
كانا ، قال له الفرزدق فان الريان يسكنه القردد والخنازير
فقال له جرير انما قلت من كانا ولم اقل ما فانقطع الفرزدق واذا
اطلقت من على من لا يعقل فاما لانه عومل معاملة من يعلم
واما لاختلاطه بمن يعلم فالاول كقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
والذي لا يخلق المراد به هنا الاصنام لان الخطاب مع العرب
لكنها لما عوملت بالعبادة عبر عنها بمن بالنسبة الى اعتقاد المخاطبين
ويجوز ان يكون المراد بمن لا يخلق العموم الشامل لكل ما
عبد من دون الله تعالى من العاقلين وغيرهم فيكون مجيء من
هنا للتغليب الذي اقتضاه الاختلاط كما في قوله تعالى والله
خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه الآية فعبر فيها عمن
يمشي على بطنه وهم الحيات وعمن يمشي على اربع وهم البهائم
بمن لاختلاطها مع من يعقل في صدر الآية لان عموم الدابة
يشمل العقلاء وغيرهم فغلب على الجميع حكم من يعقل واما
ما فالجمهور على انها موضوعة لما لا يعقل بطريق الاصالة
وتجيء ايضا لصفات من يعقل وبجنس من يعقل فالاول
كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا جعلت ما موصولة
والمراد

والمراد به صفة من يعقل وكما اذا قيل ما زيد فيقول طويل او
فاضل ونحو ذلك من الصفات وعليه قوله تعالى حكاية عن فرعون
وما رب العالمين والثاني كقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما
خلقت بيدي والمراد آدم عليه السلام ومن الناس من
ذهب الى انها تستعمل فيمن يعلم بطريق الحقيقة تمسكا بهذه الآية
وبقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد والذي يعبده النبي صلى
الله عليه وسلم هو الله تعالى وروى ابو زيد عن بعض العرب
سبحان من سبح الرعد بحمده قال السهيلي وهذا انما يكون
بقرينة وتلك القرينة اما الابهام او المبالغة في التعظيم والتفخيم
وهو في معنى الابهام لان من جلت عظمته حتى خرجت عن
الحصر وعجزت الافهام عن كنه ذاته وجب ان يقال فيه هو
وما هو في معنى الابهام لان من جلت عظمته حتى خرجت عن
الحصر وعجزت الافهام عن كنه ذاته وجب ان يقال فيه هو ما
فهو كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فليس كونه عالما مما
يوجب له من التعظيم ما يوجب له انه بنى السموات ودحا
الارض فكان المعنى ان شيئا بناها العظيم او ما اعظمه فلفظ
ما في هذا الموضع يؤذن بالتعجب من عظمته اي كائنا ما كان
هذا الفاعل فما اعظمه وكذلك قوله تعالى لما خلقت بيدي لان
السجود لم يجب له من حيث كان يعقل ولا من حيث كان لا
يعقل ولكن من حيث امروا بالسجود له فكائنا ما كان ذلك
المخلوق فقد وجب عليهم ما امروا به فمن ههنا حسنت ما في هذا
الموضع لا من جهة التعظيم له وقوله تعالى ولا انتم عابدون ما
اعبد اقتضاها الابهام وتعظيم المعبود [illegible] القرائن يحسن
تعهده

كما وقع ما على اولى العلم انه كلام وقد يقع ما على من يعقل
عند اختلاطه بما لا يعقل بطريق التغليب كما تقدم في من ومنه
قوله تعالى ولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق
الله من شيء فانه عبارة عن مطلق الموجودات الشاملة لمن
يعقل ومن لا يعقل وكذلك قوله تعالى سبح لله ما في السموات
وما في الارض وامثاله وعلى هذا ايضا قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله الاية بدليل نزول الاية بعدها مخصصة لها
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى وقد تقدم بيان الحديث
وان ما يذكره الاصوليون من ان صلى الله عليه وسلم قال
لابن الزبعرى ما اجهلك بلغة قومك حاملا لما لا يعقل فغير
صحيح ولو كان كذلك لما كان نزول قوله ان الذين
سبقت لهم بيانا للاية الاولى تنبيه ذكر الانباري
في شرح البرهان وغيره ان اختصاص من بمن يعلم وما
بما لا يعقل انما هو اذا كانتا موصولتين فاما اذا وقعتا شرطا
فليس من هذا القبيل لان الشرط يستدعي الفعل ولا يدخل
على الاسماء وفي هذا الكلام نظر من وجهين احدهما ان
يقصد الصفة او الجنس كما تقدم او يعدل عن الاصل
للتغليب عند الاختلاط وثانيهما ان حالة الشرط ايضا
لا يلغى ذلك فيهما بل اذا كان المقصود بالشرط الفعل
نحو جيء فيه بما كقوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا وامثاله فهذا الاعتبار لا بد منه وان كان الفعل
هو الذي يلي اداة الشرط فليعلم ذلك وسياتي فيما بعد
زيادة كلام في ما ومن الموصولتين المبحث الثالث
تقدم قول الجوهري في الصحاح والازهري وابن سيده

وغيرهم

وغيرهم ان اصل وضع من وما للعموم وشمول ما يندرج تحتهما
وقول امام الحرمين ان من اذا كانت شرطية من اعلى صيغ
العموم واقواها واقواها دلالة على الاستغراق الا ان يقترن
بهما ما يقتضي التخصيص والظاهر ان ما الشرطية ايضا كذلك اذ لا
فرق بين دلالتهما لكن من بالنسبة الى الاشخاص وما بالنسبة الى
الافعال كما تقدم ولم يتعرض الامام رحمه الله للاستفهامية
منهما ولا الموصولة فيتصدى للنظر في انهما في حالة الاستفهام
والصلة هل هما كالشرطية ام يحطان عن رتبتها هذا ما
للنظر فيه مجال والظاهر انحطاط رتبة الموصولة لاختلاف العلماء
فيها هل هي من صيغ العموم ام لا كما تقدم ولان الموصول قد يكون
عهديا كثيرا فلا يقتضي غير الخصوص واما الاستفهامية فالظاهر
انها كالشرطية لان الابهام فيهما واحد والله اعلم المبحث
الرابع تقدم تقسيم الامام فخر الدين رحمه الله الفاظ العموم
الى ما يفيده بنفسه مثل كل وجميع ومن وما والى ما يفيده
بغيره كالجموع المقترنة بتعريف الجنس والنكرة في سياق
النفي وقد اعترض عليه القرافي باعتراض عجيب وصوابه ان
وما لا يفيد انه ايضا العموم الا باستفادته شيئا آخر اليهما اما
الصلة اذا كانتا موصولتين او المستفهم عنه اذا كانتا استفهاميتين
او الشرط والجزاء اذا كانتا للشرط ولو نطق واحد بمن وما واحدهما
لم يفد كلاما مشيا ولم يحصل شيء من العموم وكذلك كل وجميع
لا بد من اضافة لفظ اليهما حتى يحصل العموم او كلاما وجوابه
ان هذه الصلات التي ذكرها لا يتوقف افادة العموم عليها
بل انما يتوقف مطلق الافادة في الجملة ولولا هذه الصلات

(٦١)

كان الكلام مهملا لا فائدة فيه وهذا لا يختص بصيغ العموم
وحدها بل بجميع التراكيب فانه اذا قال القائل ابتدا زيد
فقط لم يفد ذلك شيا حتى ياتي بما يتم به الجملة المفيدة فالعموم
مستقر في نفس اللفظ بجوهره من كل وجميع ومن وما بخلاف
النكرة والجموع المنكرة فانها لا تفيد العموم بنفس وضعها
بل بانضمام النفي اليها او التعريف الجنسي او الاضافة فالتقسيم
المتقدم ظاهر لا اعتراض عليه وللقرافي ايضا هنا سؤال آخر
على قول الائمة ان من للعالمين وما لما لا يعقل وهو ان من
انما يتناول من اتصل بصلتها اذا كانت موصولة او استفهامية
او شرطية فمدلولها اخص من مدلول من يعلم مطلقا لان
العالم الموصوف بتلك الصلة او الشرط او الاستفهامية اخص
من مطلق العالم والدال على الاخص غير دال على الاعم
فلا يكون من دالا على العالمين البتة كما ان لفظ الانسان
الدال على ما هو اخص من الحيوان غير دال على الحيوان
البتة فبطل ان من يتناول العالمين بل انما يتناول ما هو
اخص من العالمين وكذلك القول في ما ودلالتها على ما لا يعقل
هذا حاصل ما ذكره وهو ايضا ضعيف وقوله ان الاخص
لا دلالة له على الاعم غير مسلم نعم لا دلالة له على مطلق الاعم مع
قطع النظر عن الفصل الذي امتاز به هذا الاخص لكن
هذا لا يضرنا في هذا المقام لانه غير مقصود اعني بقيد
الاطلاق ولكنه دال على الاعم ضمنا مع القيد الزائد الذي
انفصل به عن غيره من الانواع فالانسان دل على الحيوان
وزيادة وكيف لا يدل عليه وهو احد الجزئين اللذين تركب
منهما وقد قرر القرافي وغيره ان ثبوت الاخص يلزم منه ثبوت

الاعم

الاعم كالذي نحن فيه بخلاف نفي الاخص فانه لا يستلزم
نفي الاعم فالعالم الموصوف بهذه الصلة الخاصة او الاستفهام
الخاص مستلزم للعالم في الجملة وذلك داخل فيه وايضا
فموضوعات الالفاظ التي ليست باعلام انما هي للمفهومات
الذهنية دون الخارجية والصلة الخاصة المقترنة باللفظ
الخاص لم يوضع لها بل لما هو اعم منها فسقط هذا الاعتراض
بالجملة البحث الخامس الذي اطبق عليه اهل اللغة ان
من يشمل المذكر والمؤنث ويندرج تحتها كل من القسمين
الا ان يقوم دليل خاص على اخراج احد الصنفين فيتخصص به
وهذا هو الذي ذهب اليه جمهور العلما وحكى جماعة من ائمة
الاصول عن بعض الحنفية انها لا تتناول المؤنث وانهم تمسكوا
بذلك في مسالة المرتدة فجعلوا قوله صلى الله عليه وسلم من
بدل دينه فاقتلوه لا يتناول المؤنث والموجود في كتب
الحنفية انها تعم الجميع كقول الجمهور صرح به البزدوي وشراح
كتابه وابن الساعاتي ثم ان امام الحرمين خص الخلاف بمن
اذا كانت شرطية قال الشيخ صفي الدين الهندي الظاهر انه لا
فرق بينهما وبين الموصولة والاستفهامية والخلاف جار في
الجميع قلت انما خص الامام ذلك بالشرطية لانه لم يذكر
الاستفهامية والموصولة في صيغ العموم كما تقدم واذا كان
الخلاف ثابتا فلا فرق بين الثلاثة في وجه الدلالة الوضعية
وحجة الجمهور حديث ابن عمر المتقدم في قوله صلى الله
عليه وسلم من جر ثوبه خيلا لم ينظر الله اليه فقالت ام سلمة
رضي الله عنها فكيف تصنع النسا بذيولهن الحديث وقد
تقدم ان الترمذي صححه وكذلك الحاكم في المستدرك
ففهمت ام سلمة رضي الله عنها دخول النسا في صيغة من

فرع اذا قال الامير من غزا معي فله دينار استحق كل من غزا معه اذا كان مسلما ليس من اهل الفيء او ذميا قال الماوردي ولا تدخل في ذلك النسا بخلاف ما لو قال من قاتل معي فله دينار فانه يستحق من قاتل من الرجال والنسا لان التقرير

واقرها النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك ومثله ايضا
الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صالح
اهل مكة في الحديبية شرطوا لهم ان من جاء مسلما منهم
رده اليهم فجاءت ام كلثوم بنت عقبة بن ابي معيط فطلب
المشركون ردها فانزل الله عز وجل يا ايها الذين امنوا
اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الآية فلولا دخول النساء
في قوله صلى الله عليه وسلم من جاء مسلما رددته لم يكن لنزول
الآية وتخصيص النبا بهذا الحكم معنى وقد اتفق العلماء
على ان من قال من دخل الدار فهو حر ان اماءه يعتقن
اذا دخلن بذلك اللفظ وهو من اقوى ما يستدل به على
دخولهن في مدلوله من قال امام الحرمين لا خلاف في ان
من اذا اطلق مهما لم يتخصص بذكر او انثى جمع او وحد ان
هذا مستمر في الالفاظ الشرعية والفاظ المتصرفين في العقود
والحلول والايمان والتعليقات وهو جار في تفاهم ذوي المقالات
متفق عليه في وضع اللغات ثم ذكر ان مستند القائلين بانها لا
تتناول المؤنث قول بعض العرب نسوة ونساء ونسات ونسوة
ونسات فدل ذلك على ان اللفظ لا يتناول المؤنث الا بعلامة
تانيث ثم اجاب عنه بوجهين احدهما انه شاذ لا يعول عليه في
اللغة وليس من فصيح كلام العرب والثاني ان ذلك على وجه
الحكاية وفي بابها اورده سيبويه قلت وهذا هو المعتمد
عند المحققين فان العرب لم تقصد بمن على هذا الوجه معناها
الاصلي وانما ياتي به في الحكاية للنكرات خاصة ليحصل الشبه
بين كلام الحاكي وكلام المخبر فاذا قال القائل جاءتني امراة قال
له المستفهم منه للمحاكاة لا لان اللفظ لا يتناول المؤنث الا
بعلامة التانيث وكذلك في التثنية والجمع وعلامة التانيث

انما تورد للفرق بين الاسماء المشتقة واما في الاسماء الموضوعة
فلا ولهذا كان لفظ الانس والانام والجن والبشر ونحو ذلك
يتناول الصنفين وتعلق بعضهم بان من وان لم يكن لها علامة
للتانيث يتصل بها بالاصالة ولكن يعرف ذلك من تانيث الفعل
الواقع بعدها وتذكيره نحو من فعل كذا ومن فعلت وهذا ليس
بشيء فان من وان وقعت للمؤنث فيصح تذكير الفعل
بعدها وتانيثه تارة اخرى بالنظر الى لفظها وتارة بالنظر الى
معناها قال الله تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا
فذكر الفعل اولا ثم انثه والخطاب فيها للاناث ومثل هذا اذا
كانت للجميع فان الفعل ايضا يفرد تارة ويجمع اخرى كقوله تعالى
ومنهم من يستمع اليك وفي الآية الاخرى ومنهم من يستمعون
فالافراد بالنظر الى لفظها والجمع بالنظر الى معناها والله تعالى اعلم

البحث السادس يتقدم تقسيم ما الى الاسمية والحرفية وان
الاسمية لا يعم من انواعها الا الشرطية والاستفهامية والموصولة
على الاصح واما الحرفية فانها تتنوع انواعا كثيرة لنا بصدد ذكرها
وليس فيها ما يقتضي العموم سوى الزمانية والمصدرية في بعض
صورها ولم يتعرض لذكرها الا القرافي اما الزمانية فقال ابن عصفور
هي التي يراد بها الدوام والاتصال كقولك لا اكلمك ما ذر شارق
وما هبت الريح وما عن طاير قال الحطيئة اطوف ما اطوف ثم
آوي الى بيت قعيدته لكاع قال وما هذا بصدد تقدير المصدر
غير انها لا تقع مواقع آن ولا هي في معناها قلت ومنه قوله تعالى
لا يؤمنون الا ما دمت عليهم قائما اي في زمان دوام قيامك
عليهم وملازمتك اياهم وذلك عام في جميع ازمنة المداومة وكذلك
ما تقدم من الامثلة وهي وان كانت لا تكون بعدها الا فعل في تاويل
المصدر فالفرق بينها وبين المصدرية من وجهين احدهما

ما قاله ابن عصفور آنفا انها لا تقع مواقع ان المصدرية والظرفية
وصواوضح ان الزمانية اذا اضيف اليها اسم يتعين نصبه
على الظرف وليس كذلك المصدرية بل اذا اضيف اليها الاسم
يجرى عليه احكام العوامل تقول في الزمانية اتيك كل ما طرد
الليل النهار بنصب كل وفي المصدرية اعجبني كل ما صنعت
برفع كل على الفاعلية اي كل صنيعك فالزمانية تعم في جميع صورها
واما المصدرية فانما تكون للعموم اذا وصلت بفعل مستقبل
نحو يعجبني ما تصنع ويتقبل اسم من المتقين ما يتعلون هكذا
ذكره القرافي ثم اورد على نفسه ان كلا منهما يقدر بالمصدر
المضاف اسم جنس واسم الجنس اذا اضيف يعم فيكونا
معا للعموم واجاب عنه بالفرق بينهما من جهة المعنى ان
العموم مفهوم من الزمانية قبل السبك مصدرا فلا يفهم من
قولك ما طرد الليل النهار الا العموم والعموم في المصدرية
يفهم بعد السبك مصدرا والكائن بعد السبك صيغة اخرى
غيرها المقصودة هنا وقبل السبك انما يفهم فرد واحد او عدد
محصور داخل في الوجود تشاهد قد تعين بنظر فيه ومثل هذا
لا عموم فيه نحو قولك اعجبني ما صنعت فان الذي اعجبك
شيء معين مشخص قد دخل الوجود وهو متناوله والمحصور
المتناهي لا يكون عموما هذا مدلول الفعل قبل السبك
فاذا سبك جاءت صيغة اخرى ليس فيها لفظ ما بل مصدر
مضاف مقتضاه العموم وليس الكلام فيه انما الكلام
في لفظ هو ما مهما من الفعل وهو فعل في سياق الاثبات
قد دخل الوجود وانقضى والفعل في سياق الاثبات
مطلق لا عموم فيه وهذا كله اذا اضيفت المصدرية الى
فعل ماض فاذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجبني ما تصنع
كانت للعموم لان اعجابك متعلق بكل فعل يصنعه في

المستقبل

المستقبل والمتوقع غير متناه بخلاف ما مضى فلذلك كانت ما
المصدرية للعموم اذا وصلت بفعل مستقبل دون الماضي
والحال واما الزمانية فان المفهوم منها حال وجودها العموم
من غير سبك ولا تغيير وكلام ائمة النحو يقتضي ذلك كما تقدم
عن ابن عصفور وكذلك قال غيره تقدم ان الشيخ
شهاب الدين القرافي رحمه الله توسع في سرد صيغ العموم
وتكثيرها فمن ذلك انه بلغ في من وما المتضمنتين للعموم اثنتين
وعشرين صيغة بحسب اللغات الواردة فيهما من تانيث من
وتذكيرها وتثنيتها وجمعها تذكيرا وتانيثا واختلاف اعرابها
رفعا ونصبا وجرا وحذف الالف من ما الاستفهامية
والحاق ها السكت بها وغير ذلك وبحسب اختلاف مدلولها
في الصلة والشرط والاستفهام وما المصدرية وما الزمانية
وصور تكثير في العدد لا في اصل الصيغة بل بحسب انواعها
وزاد بعد ذلك صيغتين اخريين وهما ماذا ومن ذا اما
ماذا فلتسويغ فيها وجهان مشهوران احدهما ان
تكون بمعنى ما الذي والثاني ان تكون بمعنى اي شيء
وجوابها على الاول رفع وعلى الثاني نصب وقد قرئ
بهما في قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو لا ينبغي
ان تعد بسبب ذلك صيغة زائدة على ما تقدم لان ما
استفهامية على كلا التقديرين والعموم حاصل فيها في كل
صورها واما من ذا فهي من الاستفهامية وذا بمعنى الذي
او التي ولا يجيء فيها الوجه الآخر وفيما من الكلام ما قدمناه
الا ان يقال ان تاويل ماذا بمعنى اي شيء وجد زائد على
مجردها الاستفهامية وكذلك من ذا لان ذا لا يجيء موصولة

بمعنى الذي عند البصريين مستقلة الابهام ما ومن
وعند الكوفيين تكون بمعنى الذي منفردة وانشدوا
عليه عدس ما لعباد عليك امارة ، نجوت وهذا
تحملين طليق ، اي الذي تحملين وعند البصريين ان
هذا شاذ لا يقاس عليه تقدم انه الراجح اختصاص
من بمن يعلم وما بما لا يعقل اذا افردا للدلالة على كل واحد
منهما سواء كانتا موصولتين او استفهاميتين او شرطيتين
وقد اورد على ذلك انهما في حالة الصلة بمعنى الذي وكل
منهما حالة الصلة يرادف الذي والتي والذين يقع على من
يعقل اجمالا وعلى ما لا يعقل ايضا كالمعاني والصفات والقاعدة
ان المترادفين يقوم كل منهما مقام الآخر فعلى هذا يقع ما على
من يعلم منفردا ومن على ما لا يعقل ايضا بطريق الاصالة
كما يقع الذي والتي عليهما لان هذا شان المترادفين وجوابه
بمنع انهما مرادفان للذي والتي من كل وجه فان الذي
والتي وضعا للقدر المشترك بين من يعلم وما لا يعقل ومن
وضعت لاحد نوعي هذا المشترك وهو من يعلم وما وضعت
للنوع الآخر فكل من ما ومن يرادف الذي في احد نوعي
مسماها لا في جميع المسمى فلذلك قلنا بان كلا منهما ليس
مرادفا للذي والتي من كل وجه وتظير هذا العدد موضوع للقدر
المشترك بين الزوج والفرد والزوج يرادف فردين في احد
انواعه والفرد يرادف فردين في النوع الآخر فلا ترد الموصولة على القاعدة
المتقدمة من اللفظ العاشر من صيغ العموم اي يتبعها وايما
وبهنا مباحث البحث الاول ان اي يتنوع الى الاقسام
المتقدمة في ما الاسمية فتكون شرطية كقوله تعالى ايا ما تدعو
فله

فله الاسماء الحسنى وقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ
فقد طهر وموصولة بمعنى الذي كقوله تعالى ثم لننزعن من كل
شيعة ايهم اشد على الرحمن عتيا واستفهامية كقوله تعالى
ايكم يا تيني بعرشها واي منقلب ينقلبون وصفة مثل مررت
برجل اي رجل وموصوفة في النداء اذا اريد نداء ما فيه
الالف واللام مثل يا ايها الرجل ولذلك اذا لم يكن نداء
واريد التخصيص كقول القائل نحن ايتها العصابة وعند
الاخفش انها في هذين موصولة وقد يجيء نكرة موصوفة
كقولهم فيما حكاه جماعة مررت باي معجب لك اي بشيء هذه
جملة انواعها وان كان بعضهم افعل الصفة والتي في النداء
وهي مشتركة الوقوع على من يعلم وعلى ما لا يعقل وكذلك
الامام ابو بكر الخفاف وغيره ويلزمها الاضافة غالبا وقد تجيء
ما للتاكيد ويقولهم العموم اذا كانت شرطية دون بقية
انواعها ولها ثلاثة احوال بالنسبة الى الاعراب حال تبقى
فيها معربة بلا خلاف اذا كانت شرطية او استفهامية او
صفة او موصولة كاملة الصلة وحال تبقى فيها مبنية اتفاقا
اذا كانت منادى او اختصاصا وحال يختلف فيها وهي ما اذا
كانت موصولة وحذف صدر صلتها كقوله تعالى ايهم اشد على
الرحمن عتيا وقول الشاعر اذا ما اتيت بني مالك فسلم
على ايهم افضل فعند سيبويه ومن تبعه انها في هذه الحالة
مبنية تشبيها لها بقبل وبعد اذا قطعا عن الاضافة فلما كان
هذا الحذف مطردا بنيت وايضا فقياسها ان تكون مبنية كسائر
اخواتها الموصولة وانما اعربت لما سياتي ذكره فلما حذف

صدر صلتها رجعت الى الاصل وقيل لما حذف صدر صلتها
خرجت من نظائرها والخروج عن النظائر احدى علل البنآ
وخالف سيبويه جمع كثير من النحويين فقالوا هي معربة
ايضا في هذه الحالة قالوا لما خالفت اى سائر الموصولات
في الاعراب والاضافة خالفتها في جواز صلتها بالمفرد واجابوا
عن الآية بان اى معرب مرفوع بالابتدا واشد خبره
وهي هنا استفهامية والجملة محكية في الكلام حذف تقديره
ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد على الرحمن عتيا وذكروا
انه قرئ في الشاذ ايهم اشد بنصب اى واطالة القول
في ذلك ليس هذا موضعه لكن نشير الى ما وجه به اعرابها
حيث اعربته فمنهم من قال لانها بمعنى بعض ونقيض كل تحملت
على نظيرها ونقيضها وقال آخرون لانها تلزم الاضافة
ويتمكن بها فاشبهت الاسما المتمكنة فاعربت لذلك وقيل
لما تعارض فيها دليلان احدهما يقتضي البنا وهو مشابهة
اخواتها من الادوات الموصولة والاستفهامية والشرطية
والاخر يقتضي الاعراب وهو تمكنها بالاضافة من حيث ان
الاضافة خاصة بالاسما فتساقطا ورجع الى الاصل الذي
هو الاعراب وبعبارة اخرى انه لما اجتمع علتان احداهما
مقررة للاصل الذي هو الاعراب وهي الاضافة والاخرى
توجب خروجه ترجح المقررة على المخرج
وجه دلالتها وما ذكرناه انقاعن بعض ائمة العربية من
تعليل اعرابها بالحمل على نظيرها ببعض ونقيضها كل يقتضي
انها لا تفيد العموم وانها انما دلت على كل فرد فلا على سبيل
الاحاطة بخلاف مدلول كل وبين ذلك انك تقول اي
الرجال عندك ازيد ام عمرو بام لابالواو وتقول اكل الرجال
عندك زيد وعمرو وخالد بالواو لا بام فدل على الفرق بين

مدلوليها

مدلولها فكل يفيد شمول الحكم لكل ما دخلت عليه واى
لا تقتضي ذلك ومن ضاجا التكرار في كل وكلما ولم يجئ
في اي ونحوها فاذا قال اي وقت دخلت الدار فانت
طالق لم يتكرر الطلاق بالدخول مرة بعد اخرى بخلاف
قوله كلما دخلت او كل وقت دخلت ولهذا لم يعدها
في صيغ العموم امام الحرمين والامام الغزالي في كتبهما وكذلك
ابو المظفر بن السمعاني وابو نصر ابن القشيري والمازري
وغيرهم والحق ان تخلفها عن افادة التكرار لا ينافي العموم
ومتى كانت شرطية او استفهامية فهي تفيد العموم كما تفيده
من وما ومتى واين واشباهها وقصورها عن درجة
كل كقصور الجميع لما تقدم من الزيادة في افادة كل على
سائر الصيغ ولا يلزم من ذلك ان يكون بمعنى نقيض
كل لان النقيضين شأنهما التنافي والاجتماع وليس
ذلك بين مدلول كل واي ولا فرق بين قول القائل من جاءك
ازيد ام عمرو وقوله اي الرجال جاءك ازيد ام عمرو وام
ضا انما جاءت لمعادلة همزة الاستفهام فلا تعلق لها باي ولا بكل
واذا كانت اي شرطية فالعموم اظهر فيها كقوله تعالى ايا ما تدعوا
فله الاسما الحسنى وقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد
طهر وايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وايما رجل
سببته او لعنته فاجعلها له صلاة ورحمة والمراد بذلك كله
العموم وقد صرح بكونها من صيغ العموم الشيخ ابو اسحق
الشيرازي والقاضي عبد الوهاب وابو نصر بن الصباغ وفخر
الدين الرازي واتباعه والآمدي والشيخ الموفق بن قدامة
وابو العباس القرطبي وجماعة غيرهم لكن قيد كثير منهم كلامه

وهو الراجح

بما اذا كانت شرطية او استفهامية واطلق ابن الحاجب
وابن الساعاتي القول بانه سائر الاسما الموصولة والاستفهامية
والشرطية من صيغ العموم قد خلت اي في ذلك وان كانت
موصولة كما تقدم في من وما وصرح القرافي بانها في حالة
الصلة للعموم وزاد في التوسع حتى جعل الموصوفة في النداء من
صيغ العموم ايضا وهو ضعيف غير مسلم له كما سياتي بيانه ان
شاء الله فيما بعد والذي حمل الاولين على اخراجها من صيغ
العموم ما تقدم عن بعض النحاة من جعلها بمعنى بعض وانه
مدلولها احد الشيئين كما في قوله تعالى اي الفريقين خير مقاما
واحسن ندیا فاي الفريقين احق بالامن فقالوا انها تدل
على احد ما دخلت عليه لا بعينه فهي والمطلق سواء في دلالتها
على عموم البدل لا عموم الشمول وهذا بعيد وارد على
جميع اسما الاستفهام فانها انما يستفهم بها عن احد الشيئين
او الاشياء وهي من صيغ العموم لصلاحية الاستفهام بها
عن كل فرد فرد وعن الجمع الذي لا ينحصر قال القائل اذا قال
من قام ازيد ام عمرو فانما مراده احد الرجلين وحصره الاستفهام
بها بين اثنين لا يخرجها عن اوات العموم لان ذلك هنا من ضرورة
الواقع وهي صالحة للاستفهام بها عن الجمع الذي لا ينحصر فكذلك
اي ولا فرق لكن هذا الايراد على امام الحرمين والغزالي وغيرهما
من لم يعد اسما الاستفهام في صيغ العموم بل قيده عموم من وما
اذا كانتا للشرط والجزا كما تقدم والجمهور على خلاف ذلك وان
اسما الاستفهام من صيغ العموم وقول اولئك انها تدل
على واحد غير معين فيكون كالمطلق جوابه بالفرق بينهما فان
المطلق انما يدل على الماهية الذهنية ولا دلالة فيه على واحدة
معينة بخلاف اي وما اشبهها فانها دالة على الافراد بعينها
وان كان فيه تردد بين شيئين فانك اذا قلت اخذ الرجلين
احتمل ان تريد واحدا معينا فاذا قلت اما هذا واما هذا

لم يحتمل ذلك وكان مقتضيا لاستوائهما في الحكم عليهما بطريق
البدلية بخلاف اي الرجلين فان الحكم ثابت فيه للماهية فقيها
قدر زائد على المطلق بدلالتها على الافراد فهي من حيث دلالتها
على احد الشيئين اشبهت عموم البدل الذي يقتضيه المطلق
ومن حيث صلاحيتها لدخول الافراد الكثيرين تحتها كانت مدلولها
عموم الشمول فالعام الشمولي والبدلي مشتركان في ثبوت
الحكم لكل من الافراد ويفترقان في ان الشمولي يدل على ذلك
حالة اجتماع كل فرد مع الآخر وحالة انفراده والبدلي لا يدل على
ذلك بل انما يدل عليه حالة انفراده ولا تعني بحالة الاجتماع
المجموع وانما المعنى به انه اذا وجدت افراد فيترتب الحكم على كل
منها ويتعدد بتعددها في البدلي يترتب على احدها ولا يتعدد
ومما يوضح الفرق بينهما ايضا انك اذا قلت اي الرجلين فهو
فاضل انما يصح اذا كان كل منهما فاضلا بخلاف قولك احدهما
فاضل فقد ظهر الفرق بين اي واحد منهما ولا فرق بين قوله صلى الله
عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وقوله صلى الله عليه وسلم ايما
اهاب دبغ فقد طهر في شمول الحكم لكل الافراد الداخلة تحته
والعموم في اي اذا كانت شرطية او منح منه في غيرهما كما تقدم
فكذلك اشكل الحكم فيها على جماعة وقد توسط ابن مالك بين
القولين فذكر في كتابه التسهيل انه اي في حالتي الشرط والاستفهام
اذا اضيفت الى نكرة تكون بمنزلة كل وان اضيفت الى معرفة كانت
بمعنى بعض وفي هذا ايضا نظر لا يخفى مما ذكرناه واما عدم التكرار
فيها فلتصورها عن درجة كل كما في متى واخواتها فانه اذا قال ايما
وقت دخلت فانت طالق لا ضمير فيه يعود على اي ولا رابط الا كونه
جزآ وهو مطلق معلق على ايها كانت فكل وقت من اوقات الدخول

صالح لانه يترتب عليه الطلاق المعلق وهو واحد فاذا وجد
انحلت اليمين بخلاف كل وقت او كلما فانه يقتضي التكرار لما
تقدم في دلالة كل الصريحة على استغراق كل فرد فرد وانضاف لهو
الضمير على اي زيادة قوة في افادة الشمول كما في الاحاديث
المتقدمة فان الضمير حكم حكم ما يعود عليه فتعاضدا او لا
وآخرا على افادة العموم الشمولي فان قيل لو قال اي وقت
دخلت فيه فانت طالق هل يتكرر الطلاق بتكرر الدخول
لاعادة الضمير قلت الظاهر انه لا يتكرر لما اشرنا اليه من
انحلال اليمين بالدخول الاول ولم ار المسئلة منقولة لاصحابنا
وفي كتب الحنفية انه لو قال كل دار ادخلها فعلي حجة فدخل
دارا لم يحكم عليه الا بحجة واحدة ولو قال فعلي بها حجة
كان عليه حجتان ففرقوا بين حالة الاضمار وعدمه فيحتمل
ان يطردوا ذلك في اي وقت دخلت فيه فانت فيه طالق
ويفرقوا بينه وبين ما اذا تجرد عن الضمير ويحتمل ان يكون
ذلك لدلول كل وافادتها شمول كل فرد فرد نصا بخلاف
غيرها وفي فتاوى الامام الغزالي انه لو قال اي عبيدي
حج فهو حر فجمعوا كلهم لا يعتق الا واحد وكذلك اذا قال
اي رجل دخل المسجد فله درهم فانه يقتصر على الواحد
وهذا الان اما عنده ليست للعموم فاقتصر على المتيقن
وقد صرح الشيخ ابو اسحق وغيره من العراقيين بانه
اذا قال لاربع نسوة ايتكن حاضت فصواحباتها طوالق
فقلن حضن وصدقهن انه يطلق كل واحدة ثلاثا وهذا
تصريح بعموم اي العموم الشمولي والغزالي والرافعي ذكرا
هذه المسئلة بصيغة كلما ولم يتعرضا لصيغة اي وسوى
ابن

ابن يونس وابن الرفعة بين الصيغتين وكانهما جعلا كلام
المراوزة مع كلام العراقيين وقد تحصل من ذلك خلاف
بين الاصحاب في ان اي هل تعم عموم الشمول ام لا ولكن
الاصح ما قاله العراقيون كما تقدم تقريره والله اعلم
البحث الثالث الذي دل عليه كلام الحنفية ان اما لا
عموم فيها بنفسها فمهما من التزم ذلك في جميع موارد ها وجعل
حكمها حكم النكرة لانها انما تصلح لتناول واحد من آحاد ما
اضيفت اليه وصرح بعضهم بانها نكرة وكانه يريد نكرة
من حيث المعنى والا فهي مضافة الى المعرفة في كثير من الصور
وقال آخرون منهم لما كانت تارة للعموم واخرى للخصوص
لم تكن للعموم وذكروا من امثلة مجيئها للخصوص قوله تعالى
ايكم ياتيني بعرشها ولم يقل يا تونني وقوله تع اي الفريقين
خير مقاما واحسن ندتا والمراد احد هما وقد تقدم الجواب
عن ذلك واما افراد الضمير في قوله تع ياتيني بعرشها فقد
يكون لمراعاة اللفظ وان كان للعموم كما في من فقد تقدم
انه يفرد الضمير ها كثيرها مراعاة للفظها ولم يخرجها ذلك عن
ان تكون من صيغ العموم ثم لما قرروا ذلك قالوا ان العموم
قد يعرض لاي من جهة وصفها بما يقتضي العموم ومثلوه بما اذا
قال والله لا اكلم رجلا فانه متى كلم رجلين حنث فاذا قال
الا رجلا كوفيا او عالما كان له ان يكلم جميع الكوفيين او
العلماء فعمت النكرة بعموم الوصف قالوا فكذلك اي اذا اضيفت
الى نكرة وكانت في سياق الشرط فانها تعم كما في قوله اي رجل
قام فله درهم ولم يريدوا الصفة الصناعية بل الصفة المعنوية
لانهم جعلوا قوله قام ونحوه صفة لرجل بخلاف ما اذا اضيفت

الى معرفة مثل اي الرجال قام فله درهم فانها لاتعم ولاتقتضي
الافراد من الرجال لانه قام ليس صفة للرجال وفي هذا
ضعف والذي يظهر انه لافرق بين المقامين وان العموم
فيهما من دلالة اي الشرطية لامن الوصفية والوصف ليس
للتعميم بل لبيان المراد بالنكرة فانه النكرة فيها امرأة
احدهما النوع والآخر الوحدة فانه الرجل يذكر في مقابلة
المراة ويراد به النوع ويذكر في مقابلة الرجلين ويراد به
الوحدة مع النوع وكل منهما اعم من الكوفي وغيره فاذا قال
كوفيا واحتمل ان يكون تقييد الاول وله فلا يكلم الا نوع الكوفي
وان كان اكثر فان نوى احدهما اتبع فان اطلق فالذي
يتجه ان يحمل على تقييد المعنى الثاني اعني الوحدة وتحنث
بالاثنين وكان الحنفية راوا ان قرينة وصفه بصفة الكوفية
وهي تشمل الواحد والكثير قرينة مشعرة بارادة النوع وح
فلا دليل فيه على اطلاق كون الصفة تفيد العموم ويؤيد
ذلك ان محمد بن الحسن نص في الجامع الكبير على ان الرجل
اذا قال لاكلمن رجلا كوفيا انه يبر بالواحد ولو كان الوصف
يقتضي العموم كما قالوه لما بر الا بالجميع وايضا فقد قال
جمع كثير منهم ان الوصف لايفيد العموم الا في اي والاستثناء
من النفي خاصة حكاه عبد العزيز في شرحه اصول البزدوي
وهذا انما يدل على الوصف بمجرده لا يقتضي العموم اذ لسو
كذلك لعم في جميع صوره وايضا فالقاعدة عند ائمة العربية
ان الصفة تقتضي التخصيص فكيف يفيد العموم وبين ذلك
انه اذا قال من دخل الدار من عبيدي فهو حر عم الجميع ولو

قال

قال من عبيدي السود او الطوال ونحو ذلك كان الحكم مختصا
بمن وصفه ولا يعم كل عبيده وقد بنى الحنفية على هذا البحث المسئلة
المشهورة عندهم انه اذا قال ايما عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
كلهم عتقوا جميعا واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضرب
جماعة لايعتق الا واحد ذكرها هكذا محمد بن الحسن واتفق عليها
اصحابهم وتكلم ابن جني وغيره من النحاة عليها وذكرها الزمخشري
في خطبة المفصل معظما قدر النحو الذي غاص بسببه محمد بن الحسن
على الفرق بين هاتين المسئلتين وقد ذكر القاضي حسين من اصحابنا
هذه المسئلة في تعليقه وفرق بين المسئلتين كما قال الحنفية ولم
يصرح بنقلها عن الاصحاب فلعله قالها تفقها كالحنفية والمسئلة
موجودة في فتاوى الامام ابي بكر الشاشي من ائمة اصحابنا
ايضا وقال فيها انه لافرق بين المسئلتين وانهم يعتقون كلهم
في الصورتين جميعا وهذا هو الذي يظهر ترجيحه عملا بعموم
اي كما قررناه واذا لم يجعل اي من صيغ العموم كما اختاره الامام
والغزالي فلا يعتق فيها الا واحد لانه المستيقن كما تقدم عن الغزالي
في اي عبيدي حج والذي اعتمده الحنفية في الفرق بينهما ما
اشرنا اليه من العموم الماخوذ من جهة الصفة قالوا فاذا قال
اي عبيدي ضربك فقد وصف النكرة بالفعل وهو عام فتعم
النكرة اما كون النكرة موصوفة بالفعل فظاهر ولا يريدون
به الصفة الصناعية كما تقدم بل المعنوية واما كون الفعل عاما
فلانه مسند الى ضمير اي عبيدي والفعل يتعدد بتعدد فاعله
لا بعموم فاعله واما المسئلة الثانية وهي اي عبيدي ضربته
فقالوا الفعل هنا خاص وفاعله خاص وهو المخاطب ويتعدد

(79)

المفعول له لا يوجب تعدد الفاعل لان الفعل الواحد قد
يتعلق بمفاعيل كثيرة كذلك الضرب للواحد قد يقع على عبيد
كثيرة وحيث فهنا لهم طرق في العبارة احدها ان الوصف بالفعل
الخاص لا يقتضي العموم وثانيها ان ايا وان كانت تدل على
الجميع من جهة المعنى فهي دالة على البعض من حيث اللفظ
وقد علق العتق بفعل خاص وهو الضرب ولم يضف الضرب
الى ما يوجب عمومه فكان خاصا وثالثها ان هذا ليس بوصف
للنكرة فانما هو وصف للفاعل اي من جهة المعنى فان الضاربية
التي هي مدلول ضربته صفة للفاعل الخاص والمضروبية
التي هي صفة العبد ان دل اللفظ عليها فانما يدل بالاقتضا
والاقتضا لا عموم له فيقتصر منه على موضع الضرورة وهذه
الطرق الثلاث يرجع في الحقيقة الى معنى واحد ولكن العبارة
وقد عدوا هذا المعنى الثالث الى قوله اي عبيدي ضرب
مبنيا للمفعول ونسبوا ذلك الى ابن جني قال لان الفاعل
وان لم يذكر فهو في حكم المذكور وكل هذا منهم بنا على ما ذكروه
ان ايا لا عموم لها بنفسها واما النحاة فقد قوا بين المسئلتين مع
التصريح بعموم اي فقال ابن يعيش وغيره من شراح
المفصل الفعل في المسئلة الاولى عام وفي الثانية خاص
فانه في الاولى مسند الى ضمير اي وهي كلمة عموم وهو في الثانية
مسند الى ضمير المخاطب وهو خاص ثم قرروا ان الفعل يعم بعموم
فاعله لا بعموم مفعوله من جهة ان الفاعل كالجزء من الفعل
لان الفعل لا يستغني عنه والمفعول قد يستغني عنه الفعل
وطوّلوا في الاستدلال لكون الفاعل كالجزء من الفعل بما لا
تعلق له بما نحن فيه وهذا هو الذي وجه به القاضي حسين من

اصحابنا

اصحابنا الفرق بين المسئلتين وهذا لفظه قال فرع اذا قال
طلق من نسائي من شئت لا يطلق الكل في اصح الوجهين
واذا قال من نسائي من شئت فله ان يطلق كل من اختارت
الطلاق والفرق ان التخصيص والمشيئة مضاف يعني في الاولى
الى واحد فاذا اختار واحدة سقط اختياره وفي الثانية
الاختيار مضاف الى جماعة فكل من اختارت طلقت نظيره ما
اذا قال اي عبد من عبيدي ضربته فهو حر فضرب عبدا
ثم عبدا لا يعتق الثاني لان حرف اي وان كان حرف تعميم
فالمضاف اليه الضرب واحد ولو قال اي عبد ضربك فهو حر
فضربه عبد ثم عبد عتقوا لان الضرب مضاف الى جماعة اهو
كلامه وقوله عن اي انها حرف كانه لم يرد الحرف الاصطلاحي
وعبر به عن الكلمة والا فهو وهم منه والكلام الآن في الاعتراض
على ما اعتمده الحنفية اما تخريج ذلك على ان الوصف يقتضي
العموم فقد تقدم منه وانهم لم يطردوه في كل الصور وقولهم
ان الفعل يعم بعموم فاعله محل منع ايضا فان الفاعل ضمير
اي فاذا لم تكن عامة لم يكن ضميرها عاما لان الضمير ليس
من صيغ العموم بل بحسب ما يعود عليه واذا لم يكن الضمير
عاما لا يكون فعله عاما بحسب ما قالوه في المسئلة الثانية
ولا فرق بينهما الا ان الفاعل ضمائر خاص وضمائرهم والمهم
غير عام والاستدلال على عموم اي في هذه الصورة بعموم الفعل
دور لان عموم الفعل متوقف على عموم الفاعل المتوقف على عموم
اي الموقوف على عموم الفعل هذا اذا اريد العموم الشمولي

وان ارادوا العام البدلي فهو حاصل بدون هذا الدور وهو
حاصل في المسئلتين فقد توقف استدلالهم على عتق جميع العبيد
في المسئلة الاولى على اصلهم الا ان يسلكوا تخريج ذلك على
عموم اي واما المسئلة الثانية فالحق ان ضربته ايضا صفة
لاي اعتبارا بمعناها لانك تقول مررت برجل ضربه عمرو كما
تقول ضرب عمرا ومدلولها عند العرب والنحاة الوصف كما
تقول زيد ضربه عمرو وزيد ضرب عمرا اخبرت عن المبتدا في
الموضعين ولا فرق ح ولا شك في ان قولنا ضربته نسبتين
احداهما الى الفاعل بالضاربية والاخرى الى المفعول بالمضروبية
ومن جهة الثانية يصح الوصف وليس ذلك من الاقتضاء وايضا
فالاقتضاء ليس متفقا عليه انه لا عموم له بل في مذهب الشافعي
خلاف في ان له عموما ام لا ورجح جماعة القول بعمومه واما النحاة
فالاعتراض عليهم اقوى لانهم اذا سلموا ان ايا من صيغ العموم
فلا اثر للضمير العائد عليها هنا او على غيرها لان ايا اذا كانت
للتعميم فالعموم ليس في مفهومها وانما هو فيما يدخل عليه اي وح
فيعم جميع العبيد الذين اضيفت اليهم ولا فرق بين مقام
الفاعلية والمفعولية محافظة على اقتضاء اي للتعميم فيما دخلت
عليه وقد وجدت لبعض الحنفية مسلكا اخر في الفرق بين المسئلتين
وهو ان الشرط في ضربك ضرب العبيد وهو عام فلم يكن
عموم العتق بعموم الشرط بل بعموم الفاعلين فاذا وجد الضرب
من الثاني عتق به كما عتق به الاول لان الضرب من كل واحد
شرط وقوع العتق عليه واما في ضربته فالشرط هو الواقع من
المخاطب فلو عتق الثاني لعتق بضرب اخر من المخاطب فيتكرر المشروط
بتكرر الشرط واي لا تقتضي التكرار والجواب عن هذا بمنع ان
عتق الثاني اذا كان بضرب اخر من المخاطب يلزم منه تكرر
المشروط

المشروط بتكرر الشرط فان الضرب امر نسبي بين الضارب
والمضروب فاذا تعدد بحسب الضاربين يتعدد ايضا بحسب
المضروبين وايضا فالتكرار انما يجيء بالنسبة الى المحل الواحد
والمحل هنا متعدد فهو كما لو قال من ضربته من عبيدي فهو حر
فان عول على ان ايا لا يفيد العموم لزمه في المسئلة الاولى مثله
وقوله اي عبيدي عام صحيح وهو مشترك الالزام في الصورتين
ودعواه في الاولى ان العموم جاء من ضرب العبيد ممنوعة وقوله
ان الضرب من كل واحد شرط وقوع العتق عليه يقال وكذلك
ضرب كل واحد ايضا شرط في وقوع العتق عليه فتبين بهذا كله
عدم اتجاه الفرق بين المسئلتين واما تعديتهم ذلك الى قوله
اي عبيدي ضرب مبنيا للمفعول فهو ابعد ثم انه وارد عليهم
في قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر فانهم قالوا
بعمومه اكثر الشافعية لادخالهم جلد الكلب فيه وانه يطهر بالدباغ
وذلك مما يقوي القول بعموم اي واذا ثبت كونها عامة فلا فرق
بين المسئلتين كما لو قال كل عبد ضارب او مضروب فهو حر فكذلك
اي عبد ضارب او مضروب فهو حر والله اعلم ومما فرع الحنفية
على هذه المسئلة اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وكل واحد
يطيق حملها فحملوها على التعاقب عتقوا وان حملوها جميعا معا لم يعتقوا
لان كلا منهم حمل بعضها لا كلها وان لم يكن كل واحد يطيق حملها
عتقوا جميعا اذا حملوها قالوا لان وصف النكرة هنا باصل الحمل
وفي الاولى بحمل الخشبة وهذا لا باس به لا من جهة الوصف
الذي اعتمدوه بل من جهة ان عتق كل منهم متعلق في الاولى
باستقلاله بحملها وفي الثانية بمشاركته في الحمل ثم قولهم في جميع

ما تقدم ان ايا نكرة ان ارادوا به النكرة الصناعية فهو باطل
في مثل هذه الصور وما اشبهها مما هي فيه معرفة وان ارادوا
ان معناها معنى النكرة فهو ممنوع والله سبحانه اعلم البحث
الرابع تقدم ان من وما اذا كانا للاستفهام فهما للعموم كذلك
ودلالتها في حالة الاستفهام مختلفة فالمطلوب بما اما شرح الاسم
كقولك ما العنقاء واما ماهية المسمى كقولنا ما الحركة ويسال
بها عن الجنس مثل قول القائل ما عندك اي اي شيء من
الاجناس عندك ومنه قوله تعالى قال فما خطبكم وقال ما تعبدون
من بعدي وعن الوصف كقولك ما زيد فتقول عالم او جاهل
ونحو ذلك وعليه حمل قوله تعالى حكاية عن فرعون وما رب العالمين
ولذلك اجاب موسى عليه الصلاة والسلام بقوله رب
السموات والارض وما بينهما الاية وما بعدها وقيل هو
سؤال ايضا عن الجنس وانما عدل موسى عليه السلام الى
ذكر الصفات لجهل فرعون بالسؤال لان الله سبحانه
ليس من جنس حتى يسال عنه ولهذا لما استمر موسى عليه الصلاة
والسلام على الوصف قال فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم
لمجنون واما من فيسال بها عن الجنس ايضا لكن من ذوي
العلم لما تقدم من الفرق بينهما وعليه يحمل ايضا قول فرعون
فمن ربكما يا موسى اي املك هو ام بشر منكرا ان يكون لهما
رب سواه واجابه موسى عليه السلام بقوله ربنا الذي
اعطى كل شيء خلقه ثم هدى على نحو ما تقدم ويسال بها ايضا
عن العارض المشخص لذي العلم كما اذا قيل من هذا الرجل
او من فلان فيجاب بما يعرفه به واما اي فللسؤال عما يميز
احد المتشاركين في امر معهما كما اذا قال القائل عندي ثياب
فيقول له اي الثياب هي ولا يخرج في جميع موارها حالة الاستفهام
عن

عن هذا المعنى فالاستفهام بكل من هذه الثلاثة انما هو لطلب
التصور فقط بخلاف هل والهمزة فانه يسال بهما لذلك ولطلب
التصديق ايضا مثل هل قام عمرو واضربت زيدا ونحو ذلك
ثم ان هذه الثلاثة يعرض لها حالة الاستفهام معان اخر
غير اصل الاستفهام فلا يكون للعموم ح فمنها التعجب كقوله
تعالى حكاية عن سليمان ما لي لا ارى الهدهد ومنها التحقير
كقولك من هذا وما هذا لمن تصغر امره ومنها التعظيم كقولك
اي رجل هذا اي ما اجله وافضله ونحو ذلك ومثله التهويل
ايضا كقراءة ابن عباس رضي الله عنه ولقد نجينا بني اسرائيل
من العذاب المهين من فرعون بلفظ الاستفهام لانه لما وصف
الله تعالى العذاب بانه مهين لشدته اراد ان يصور كنهه فقال
من فرعون اي هل تعرفون من هو في فرط عتوه وتجبره ما
ظنكم بعذاب يكون هو المعذب به ثم عرف حاله بقوله تعالى
انه كان عاليا من المسرفين فبهذه القرائن ونحوها تخرج الصيغة
عن العموم لا سيما والسؤال بها عن جزئي مشخص والله اعلم
البحث الخامس تقدم ان القرافي عد من جملة صور اي
المفيدة للعموم التي تقع في النداء والاختصاص اذا قصد
التوصل بها الى ما فيه الالف واللام وهذا ممنوع لان حقيقة
العام هو ما دل على مسميات اشتركت فيه من غير حصر والمنادى
مخصوص محصور فلا يكون من صيغ العموم وكون بعض
الصيغ يجيء لمحصور فذاك من ضرورة الواقع مع صلاحيتها
لغير المحصور كما اذا قيل من في الدار فيقول زيد فان الجواب
بالمحصور جاء من ضرورة الواقع ولم يخرج به عن العموم لانها
صالحة للاستفهام بها عن العدد الذي لا ينحصر بخلاف اي

المنادى بها فانها لاتكون الا لمختص محصور ولو قدر مجيئها
في ندآء غير محصور كالناس والمؤمنين فالعموم مستفاد من هذه
الصيغ لامن اي لات هذه الصيغ موضوعة للعموم واي انما
وضعت هنا للتوصل بها الى ندآء ما فيه الالف واللام سواكان
واحدا واكثر بخلاف اي الشرطية والاستفهامية والموصولة
لافي هذه الثلاث من معنى الشمول كما تقدم دون المنادى
بها وقد توسع في اي ايضا على عادته فكثر تعداد صيغها بحسب
انواعها وتثنيتها وجمعها وتذكيرها وتانيثها والحكاية بها رفعا
ونصبا وجرا حتى جا من ذلك كله خمس عشرة صيغة والكل راجع
الى لفظ واحد في الحقيقة كما تقدم ولا طائل تحت هذا التكثير
واسد اعلم الحادي عشر وما بعده والى آخر الخامس عشر
متى واين وحيث وكيف واذا الشرطية ويتصل كل واحد منها
بما فيمكن ان يجعل ذلك عشرة الفاظ لكن الصيغة لا تختلف
باتصال ما بها ولم يعد فيما تقدم كلما ولا ايما صيغة مباينة لما هو
بدون ما فكذلك هنا ايضا اذ ليس المقصود تكثير العدد من غير
فائدة اما متى فهي ظرف زمان يستفهم به تارة ويجازى به
اخرى وهي عامة في الازمان المبهمة كلما وبعضهم لا يقيد ذلك
بالمبهمة والاول اقوى لانها لا تستعمل الا فيما لا يتحقق وقوعه فلا
يقولون متى طلعت الشمس فاتني ونحو ذلك بل اذا طلعت الشمس
بخلاف متى قدم زيد ونحوه فهي عكس اذا ولما كانت تستظلم
جميع الازمنة المبهمة كانت للعموم لصحة وقوعها على الجميع فاذا
قيل متى الخروج فكانه سال عن جميع الازمنة الصالحة
لخروجه وهي اكثر من ان يحاط بها فاغنت متى عن ذكر جميع
ذلك مفصلا وكذلك حالة الشرط والجزا ايضا ويجازى بها

منفردة

منفردة ومتصلة بما ايضا كقول الشاعر متى تبعثوها تبعثوها
ذميمة وقال الآخر متى ما ترف العين فيه تسهل وذكر الزمخشري
وغيره ان العموم في المتصلة بما اقوى منه ما اذا كانت وحدها
وقد اعترض الانباري وغيره على القول بانها من صيغ العموم
بانها لو كانت كذلك لتكرر الطلاق المعلق بها كما اذا قال متى
دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول
فلا تكون عامة في جميع الازمنة وهذا الاعتراض انما يلزم اذا
كان العموم والتكرار متلازمين وحيث لا يقتضي اللفظ التكرار
لا يكون للعموم وليس كذلك فان التكرار انما يجئ من قدر زائد
على العموم كما تقدم في كلما على ان في المذهب وجها غريبا ان متى
ومتى ما يقتضيان التكرار ووجها آخر ان ذلك مختص بمتى ما
دون متى وحدها وقد تقدم حكاية هذين الوجهين وان
الصحيح انهما لا يقتضيان تكرارا وقد وجه القرافي بان المعلق
عليه في هذه الصيغ اعني متى وحيث واين وما اشبهها عام وهو
جميع الازمنة والامكنة والمعلق مطلق وهو مطلق الطلاق
فقد التزم مطلق الطلاق في جميع الازمنة والبقاع فاذا التزم
طلقة واحدة فقد وقع ما التزم من مطلق الطلاق فلا يلزم طلقة
اخرى بل تحمل اليمين وشهد بقوله انت طالق في جميع الايام طلقة
فالظرف عام والمظروف مطلق وهذا التوجيه يرد عليه في كلما فانها
تفيد التكرار والمعلق فيها مطلق الطلاق لكن القرافي ذكر في موضع
آخر من كتبه ان المعلق في قوله كلما دخلت فانت طالق عام على
عام وانه علق جميع الطلقات على جميع الدخلات وجعل هذا هو
الفارق بين كلما وغيرها من هذه الصيغ المشار اليها وان كانت

كلها من صيغ العموم وهذا هو الحق لما اشرنا اليه فيما تقدم من
دلالة كل على كل فرد فرد على وجه النصوصية واحاطتها بها فمن
هنا جاء التكرار في كل وكلما ولم يجئ في غيرها من هذه الصيغ لقصورها
عن دلالة كل وقد صرح الحنفية بانه اذا قال لامرأته انت طالق
اذا شئت او اذا ما شئت او متى شئت او متى ما شئت انه
ليس لها ان تطلق نفسها الا واحدة ولو قال انت طالق كلما
شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتى يكمل الثلاث
لان كلمة كلما للتكرار دون البواقي وان كان قوله متى شئت ومتى ما
شئت واي وقت شئت عاما في الاوقات كلها حتى لا يقتصر به
على المجلس الذي قال ذلك فيه وكذلك اتفق الحنابلة ايضا
على ان كلما تقتضي التكرار وذكروا في متى وجهين والمقصود انه
لا يلزم من عدم افادة اللفظ التكرار ان لا يكون للعموم كيف
وظواهر النصوص طافحة بافادة هذه الصيغ الخمسة العموم كقوله
تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وفي الآية الاخرى حيث
ثقفتموهم وقوله تعالى الا هو معهم اينما كانوا واينما تكونوا يدرككم الموت
وقوله تعالى ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولذلك
اجاب عن قولهم متى هو بقوله عسى ان يكون قريبا لانه سؤال
عن جميع الاوقات الصالحة ان يكون فيها فتكون عامة في ذلك
ولا تفهم العرب في شيء من هذه الصيغ الا العموم اين فهي
في الامكنة كمتى في الازمنة تعم جميعها ويستفهم بها ويجازى منفردة
ومع ما ايضا قال الله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله وقال الشاعر
اين تضرب بنا العداة تجدناه نصرف العيس نحوهم للتلاقي
ودخول ما على متى واين لزيادة الابهام والتوكيد ولذلك يقوى
العموم فيهما بها كما تقدم وتكون المجازاة معها اقوى معنى وامتن

حسنا

حسنا والكلام في عمومها وعدم افادتها التكرار كما تقدم
وقد نقض الحنفية ذلك فقالوا اذا قال لامرأته انت طالق
حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء واشترط ان
تكون مشيئتها في ذلك المجلس فلو قامت منه لم يكن لها مشيئة
قالوا لان كلمة اين وحيث من اسماء المكان والطلاق لا تعلق
له بالمكان فيلغو ويبقى مطلق المشيئة فيقتصر به على المجلس
بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع في زمان دون
زمان فوجب اعتباره خصوصا وعموما وفي هذا نظر ولا
يخفى ضعفه لان الطلاق كما لا يقع الا في زمان فكذلك لا بد
وان يكون المتلفظ به في مكان فتعلقه بالاثنتين على السواء
واذا عم في احدهما بالنسبة الى ظرفه المبهم فكذلك في الآخر ولا
فرق واما حيث ففيها ست لغات بضم الثاء وفتحها
وكسرها وحوث بالواو والحركات الثلاث ايضا وكانت من
صيغ العموم لابهامها ووقوعها على سائر الاماكن وقد صرح
بعدها في صيغ العموم القاضي عبد الوهاب والغزالي وفخر
الدين بن الخطيب وجماعة ولا يجازى بها الا اذا اتصلت
ما بها ولا تستعمل الا مضافة الى جملة غالبا وقد جاءت اضافتها
الى المفرد في قول الشاعر اما ترى حيث سهيل طالعا وهو
شاذ وبعضهم جوزه في الشعر خاصة كقول الآخر
ونحن قتلنا بالشام معقلا وقد كان منا حيث لي العمائم
وجماعة من النحاة انكروا صحة هذا البيت واذا اتصلت ما بها جوزي
بها وكانت ح شرطية كاين ومتى الا ان ما الداخلة على حيث
كافة لها عن الاضافة والتي مع متى واين مؤكدة لانهما كانتا للشرط

بحث نقض الحنفية عموم حيث واين بقوله نخ صح

والجزا بدونها واما في حيث فلزوم الاضافة لها لم تكن شرطية
لان المضاف اليها اما جملة فتتعذر بال سم واما اسم مفرد على
القول الشاذ فلم تعمل الجزم فاذا اتصل بها ما كفتها عن الاضافة
وخرجت الجملة عن ان تكون مضافة اليها فعملت عمل اخواتها
من الجزم بالشرط وكانت عامة تح عموم اسما الشروط كلها
واما اذا لم يتصل بها ما فالعموم فيها من جهة قوة الابهام الدالة
عليه ولذلك لم يكن منذ ومنذ والآن وعند ولدى وشبهها
من الظروف مفيد العموم لما فيها من الاختصاص وعدم
الابهام الشائع وان كان القرافي عد لدى وعند من صيغ
العموم فيه نظر وضعف بتين كما ستاتي ان شاء الله تعالى
وقد تقدم قول الحنفية آنفا في حيث شئت مع الكلام على
ابن وذكرنا ما فيه وبالله التوفيق واما كيف فهي اسم بدليل
صحة تركيب الجملة المفيدة منها مع الاسم ومع الفعل في قولهم
كيف زيد وكيف اصبحت وقد حكى قطرب انه سمع من العرب
قولهم كيف تبيع الاحمرين وانشد وايضا قول الشاعر
سائل فوارس يربوع اذا حضروا ... عن كيف صفقتنا
ذهلين شيبانا ، والحق ان دخول حروف الجر عليها شاذ
والاعتماد في اسميتها على ما تقدم وهي سؤال عن الحال على
وجه الابهام فاذا قلت كيف انت فتقديره على اي حال من
الاحوال وانما يجاب السائل بما يظهر للمجيب انه سأل عن
تلك الحالة من احواله فلذلك يصح الجواب بتخصيص بعضها
وهو الذي قدر المجيب ان غرض السائل تعلق به ومن ثم

كان

كان العموم فيها حالة الاستفهام اقوى منه في بقية اسما الاستفهام
وقد اختلفوا في وقوعها شرطية فذهب الكوفيون وقليل من البصريين
كابن كيسان وقطرب الى انه يجازى بها وخالف فيه جمهور البصريين
قالوا لانها نقصت عن اخواتها بكونها اسما مجردا عن الظرفية وبكونها
لا يخبر عنها فلا يقال كيف في الدار كما يقال من في الدار ولا يكون
جوابها الا نكرة بخلاف اخواتها فانها تجاب بالنكرة وبالمعرفة
فاذا قلت كيف زيد انما يقال صالح ونحو ذلك ولا يقال الصالح
ولا يعود عليها ضمير فضعفت بهذا النقص عن بقية اخواتها فلم
تتصرف بالمجازاة ولا ضرورة تدعو الى ذلك وحجة الكوفيين انها
عامة في السؤال عن الاحوال كما ان متى عامة في الازمان وابن
عامة في الاماكن فلما جوزي بهما لعمومهما كانت كيف كذلك
قال البصريون لا يصح دعوى العموم فيها حالة المجازاة فانك
اذا قلت كيف تكن اكن فمعناه على اي حالة تكون عليها اكون
وهذا باطل فانه يلزم ان يكون على جميع احواله وهو مستحيل فلا
يصح الا ان يقترن بكلامه قرينة تخلص الوصف الذي التزم مساواته
فيه مثل كيف ما يكون من قيام او نحو ذلك اكون عليه ويمكن
الجواب عن هذا بان احوال الوصف الذي التزم مساواته عليها
عامة ايضا فيكتفى بذلك في صحة المجازاة وايضا فهذا وارد عليهم
في قول القائل كيف تكون اكون بالرفع من غير مجازاة وقد فرق
بعضهم بينهما بان الرفع لا يكون الا في حالة مخصوصة يعلم من نفسه
انه قادر عليها بخلاف الجزم فانه لا يختص بحالة دون اخرى بل هو
عام في جميع الاحوال فلا يمكن الوفا بالشروط وفي هذا الفرق
نظر وقولهم ان حالة الرفع تقتضي ان تكون مختصة ممنوع ثم ان

جمهور المصنفين انما ذكروا الخلاف في كيف مفردة وخص ابن
يونس في شرح الجمل المجازاة بها اذا كانت متصلة بما فانه لما ذكر
دخول ما على ادوات الشرط قسمها الى ما يلزمها ما ومالا يلزمها
وذكر انها لازمة في اذ وحيث وكيف ومقتضى هذا انه لا يجازى
بها عند من يقول بذلك الا مع ما وصرح الشيخ جمال الدين
الشرشي في شرح الالفية فانه يجازى بها عندهم بما ومنفردة
فيقال كيف تكن اكن وكيفما تكن اكن ويتأيد هذا بقول
سيبويه انه لا يجازى من الاسماء والظروف الا بما يستفهم قال
الائمة معناه ان ما كان من ادوات الاستفهام فيجازى به
بدون ما كمن وما واين ومتى فان دخلت ما على بعضها كان
للتاكيد وما لم يكن للاستفهام كحيث واذ فلا يجازى به الا بما
ولا ريب في ان كيف للاستفهام فاذا قيل انه يجازى بها لم يتقيد
ذلك بما الا ان المجازاة بها اذا جوزيت في حالة اتصالها بما
اقوى منها اذا كانت مفردة ولم يصرح من الاصوليين فيما وقفت
عليه بان كيف من صيغ العموم سوى الشيخ شهاب الدين
القرافي فذكرها حالة الاستفهام بها وحالة اتصالها بما اذا جوزي
بها وهي داخلة في عموم لفظ من قال ان اسماء الاستفهام والشروط
جميعها للعموم كابن الحاجب وابن الساعاتي وغيرهما والذي يظهر
انها للعموم في جميع موارد ها اما اذا كانت استفهامية او شرطية
جوزي بها فظاهر واما ان تمنع المثلات بها مثل كيف تكون اكون
فانها ايضا للعموم بالنسبة الى احوال الصفة التي خرج الكلام عليها
وفيها ايضا معنى الشرط وان لم يجزم الجملة بعدها صرح بذلك ابن
مالك وغيره وهو ظاهر وقد اختلف الحنفية فيما اذا قال انت
طالق كيف شئت فقيل انها تملك طلقة رجعية الا ان توقع غير ذلك
وبه افتاها الزوج انه اراد ذلك وهو قول ابي حنيفة وقال

ابو

ابو يوسف ومحمد بن الحسن لها ان توقع واحدة رجعية او
بائنة واثنتين وثلاثا وهو اعمال للعموم كيف وعللوا قول ابي
حنيفة بما يقتضي انها عنده ليست للعموم والله اعلم وقد تقدم
انه يقترن بمن وما اذا كانتا للاستفهام ما يخرج به عن اصله
المطلق فلا يكون الصيغة للعموم ومثله يجئ ايضا في كيف
اذا استفهم بها كما في قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
الآية فانه اقترن به صفا التوبيخ والتعجيب جميعا اما التوبيخ
فلان الكفر مع هذه الحال المذكورة في الآية وهي علمهم
بانهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يميتهم ثم يحييهم ثم يبعثهم عن الانهماك
في الغفلة والجهل القبيح واما التعجيب فلان هذه الحال
يابى ان لا يكون للعاقل علم بالصانع وعلمه به يابى ان يكفر
وصدور الفعل مع الصارف القوي مظنة التعجب ومثله
في غير كيف قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون واما اذا فهي ظرف لما يستقبل
من الزمان ولا يستعمل غالبا الا في المتحقق في المستقبل نحو اتيتك
اذا طلعت الشمس ولذلك كثر مجيئها في القرآن عند ذكر اهوال
القيمة وجميع ما يأتي كقوله تعالى اذا الشمس كورت الى اخرها
اذا وقعت الواقعة فاذا جاءت الطامة ونحو ذلك ليفيد تحقق
وقوع هذه الاشياء كلها بخلاف ان الشرطية فانها تكون غالبا
في المبهم الذي هو غير متعين ولا متحقق الوقوع ولهذا كانت ان
ام الباب ادوات الشرط وقد يوضع كل واحد من اذ واذا موضع
الاخرى على وجه التوسع كما في قول القائل اذا فعلت كذا فانت
طالق او فانت حر واذا اعطيتني اتقا فانت طالق ونحو ذلك فعلى مثل
هذه الصور تكون للعموم لانه غير متقيد بوقت بخلاف ما اذا كانت
لوقت محقق اذ لا عموم فيه ومن هنا قل استعمالها للمجازاة عاملة

عمل ادواته وان كانت متضمنة معنى الشرط غالبا فلم يجئ ذلك
الا في الشعر قليلا كقول الشاعر، اذا قصرت اسيافنا كان
وصلها، خطانا الى اعدائنا تضارب، فجزم تضارب بعطفه
على موضع كان المجزوم بالجواب واذا دخلت عليها ما كانت
الشرطية فيها اكثر كالبيت المتقدم ذكره، اذا ما اتيت بني مالك
فسلم على ايهم افضل وقول الآخر، تصغي اذا شدها للرحل
جانحة، حتى اذا ما استوى في غرزها تثبت، وقد جاءت في الشعر
ايضا غير عاملة عمل المجازاة كقول الشاعر واذا ما يشأ يبعث
منها مغرب الشمس، فرفع يشا ويبعث مع دخول اذا ما عليهما
لكن تقدم ان ترك جزم الجملة بالاداة الشرطية لا يخرجها عن
كونها للعموم اذ لا تلازم بينهما كما ذكرنا في كيف فالمعتبر في كون
اللفظ للعموم ابهامه ودلالته على الاشيا الكثيرة من غير حصر
وهذا المعنى موجود في اذا حين يراد بها شيء مبهم غير متحقق
الوقوع ويكون في معنى الشرط بخلاف ما اذا اريد بها الزمن
المعين كقوله تعالى والليل اذا يغشى وامثاله وكذلك اذا كانت
للمفاجاة مثل خرجت فاذا زيد قائم ومنه ما انشده سيبويه
وكنت ارى زيدا كما قيل سيدا، اذا انه عبد القفا واللهازم
ولهذا اعرض غالب ائمة الاصول عن عدها من صيغ العموم ونبه
عليها القرافي وهي داخلة في اسما الشروط التي اطلق ابن الحاجب
وغيره كونها للعموم ولكن على الوجه الذي ذكرناه من اشتراط
الابهام وقد اتفق الفقها على انها من ادوات التعليق وهي
ح للعموم اذ لا اختصاص لها بزمن دون زمن بل يعم الازمان
والاحوال ايضا كقوله اذا فعلت كذا فانت طالق حر واذا لبست
ونحوه ولا تقتضي التكرار كسائر اخواتها بخلاف كلما لما تقدم من
الفرق ولهذا اذا قال اذا طلقت امراة فعبد من عبيدي حر
واذا

واذا طلقت اثنتين فعبدان حران واذا طلقت ثلاثا فثلاثة اعبد
واذا طلقت اربعا فاربعة اعبد ثم طلق اربع نسوة اما جملة او على
التعاقب لا يعتق الا عشرة اعبد بخلاف ما اذا قال كلما في مثل ذلك
فقد تقدم انه يعتق خمسة عشر عبدا نعم يختص اذا في كثير
من الصور بافادة الفورية على خلاف بين العلما في ذلك قال
اصحابنا ادوات التعليق التي تقتضي العموم من الاسما من ومتى
ومتى ما واذا واذا ما واي واي ما وكلما ومهما فمتى كان التعليق
بواحد من هذه على اثبات فعل لم يقتض شيء الفور ولم يشترط
وقوع المعلق عليه في المجلس الا اذا علق الطلاق بمشيئتها او كان
التعليق بتحصيل مال في بعض هذه الصيغ ولا يقتضي شيء منها
التكرار الا كلما كما تقدم وفي وجه تقدم ايضا ذكره في متى ومتى ما
فاما في تعليق الطلاق بمشيئتها اذا قال لها طلقي نفسك اذا شئت
فانه يشترط القبول في ذلك المجلس بخلاف ما اذا قال طلقي نفسك
متى شئت فانه لا يشترط ذلك على الفور ولها ان تطلق نفسها
متى شاءت ما لم يرجع الزوج عن ذلك وبه قال الائمة الثلاثة
لكنهم لم يجوزوا للزوج الرجوع عنه تغليبا لشائبة التمليك واما
في المعاوضة فاذا قال الزوج اذا ضمنت لي الفا واعطيتني الفا
فانت طالق اشترط كون القبول او الاعطا في المجلس بخلاف
ما اذا قال متى او متى ما اعطيتني او ضمنت او مهما او اي وقت
فانه لا يشترط ذلك في المجلس وحكي عن بعض الاصحاب وجه
ان اذا في كل ذلك لا يقتضي الفورية كيفية اخواتها وهو
مذهب احمد بن حنبل اما اذا كان الالتماس منها بان قالت
اذا طلقتني فلك الف او متى ما طلقتني وكذلك بقية الصيغ فجمهور
الاصحاب على اشتراط الفورية في كل ذلك وفرقوا بين هذا

والاول بان ذلك من جانب الزوج تعليق والتعليق يقبل
التاخير واما من جانب الزوجة فهو معاوضة فيشترط فيه الفور
كما في سائر المعاوضات ومن الاصحاب من قال في قولها متى
طلقتني فلك الف ونحو ذلك من اخواتها ان له التاخير ولا يشترط
الفورية في المجلس اعمالا لعموم الصيغ وعند الحنفية لا فرق
بين اذا وبقية اخواتها في ان الكل لا يقتضي الفورية سواء
كان في تعويض الطلاق اليها او في الخلع او غيرهما فاذا قال
صاحب الهداية لو قال انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت
او متى شئت او متى ما شئت لم يقتصر على المجلس اما في متى
ومتى ما فلانها للوقت وهي عامة للاوقات كلها ولكن لا تطلق
نفسها الا واحدة لانها تعم الازمان دون الافعال فيملك
التطليق في الازمان ولا يملك تطليقا بعد تطليق واما كلمة
اذا واذا ما فهي ومتى سواء عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد
وعند ابي حنيفة وان كانت تستعمل للشرط كما تستعمل للوقت
لكن الامر صار في يدها فلا يخرج بالشك او كلامه ومقتضاه
ان اذا واذا ما عند ابي حنيفة ليست للعموم كما في متى واخواتها
هذا كله اذا كان التعليق في جانب الثبوت اما اذا كان في جانب
النفي كما اذا علق بنفي التطليق او نفي الدخول او غيره من الاقوال
والافعال فالذي نص عليه الشافعي انه اذا قال اذا لم اطلقك
فانت طالق ومضى زمن يمكن ان يطلق فيه ولم يطلق طلقت
ونص فيما لو قال ذلك بكلمة ان انها لا تطلق الا اذا حصل
اليأس عن التطليق وذلك بموت احدهما وجمهور الاصحاب
على الاخذ بهذين النصين والفرق بينهما ان حرف ان يدل
على مجرد الاشتراط ولا اشعار له بالزمان واذا ظرف زمان

نازلة

انظر ص ٤٧

نازلة منزلة متى في الدلالة على الاوقات بدليل انه لو قال قائل متى
تفعل كذا استقام ان يقال له في الجواب اذا شئت ووقع ذلك
موقع متى شئت ولا يستقيم ان يقول ان شئت فقوله ان لم
اطلقك معناه ان فاتني طلاقك او مدة امكان الطلاق فيتعجب
انتظار الفوات وقوله اذا لم اطلقك معناه اذا مضى زمان
يسع التطليق فلم اطلق فاذا مضى زمان هذا حاله وجب ان
يقع الطلاق ومن الاصحاب من نقل وخرج من كل مسئلة قولا الى
الاخرى ولو قال ذلك بمتى او بمهما او اي وقت او اي حين او
كلما فالصحيح انها مثل اذا في اشتراط الفورية واشار بعضهم
الى طرد الخلاف المتقدم فيها وهو غريب ومذهب الحنفية انه
لا فرق بين ان وبقية الالفاظ في ان الكل لا تقتضي الفورية
وجزم الحنابلة بان ان لا تقتضي الفورية كالصحيح من مذهبنا
وفي بقية الالفاظ تقتضي الفورية الا اذا افتيها وجهات لهم وقد
اعترض الامام الرافعي على اطلاق الفور والتراخي في هذه الامثلة
قال لانهما انما يستعملان في الافعال التي لها اوقات موسعة
والنظر في التعليقات الى حصول الصفة التي ارتبط بها الطلاق
ويستوي في ذلك ظرف النفي والاثبات وكلمة ان حرف شرط
يتعلق بمطلق الفعل من غير دلالة على الزمان ففي ظرف الاثبات
اذا حصل الفعل في اي وقت كان وقع الطلاق وفي ظرف النفي
يعتبر انتفاؤه والانتفاء المطلق بانتفاء جميع الازمان الا ترى
انه لو حلف ان يكلم بكرا اكلمه مرة في عمره واذا حلف ان لا يكلمه
فانما يبر اذا اقنع عنه جميع العمر واما اذا ومتى واي حين تدل
على الزمان فحاصلها انه يقول في ظرف الاثبات اي وقت فعلت

كذا فانت طالق فاي وقت فعل يقع الطلاق سوا فيه الزمان
الاول وغيره ويقول في طرف النفي اي وقت لم افعل كذا فانت
طالق فاذا مضى زمان لم تفعله حصلت الصفة فتعلق بها الطلاق
فلا فرق اذا بين طرفي النفي والاثبات الا في كيفية حصول الصفة
اهـ كلامه وهو حسن بالغ وبه يتبين ان القول بالفورية
او بالتراخي لا ينافي كون اللفظ للعموم والله سبحانه اعلم

اللفظ السادس عشر وما بعده الى العشرين مهما وانى
وايان واذما على احد القولين واي حين على راي النحاة
في جعلها مباينة لاي المتقدم ذكرها والا فمهمن على راي
الكوفيين اما مهما فهي اسم بدليل عود الضمير اليها ولا يعاد
الا الى الاسما واتفقوا على انها تجزم الشرط والجزا قال الله تعالى
وقالوا مهما تاتنا به من اية لتسحرنا بها فما نحن لك بمومنين وقال
زهير، ومهما تكن عند امرئ من خليقة، وان خالها تخفى على
الناس تعلم، وقد جات في الاستفهام قليلا انشد ابو زيد
في النوادر، مهما لي الليلة مهما ليه، اودى بنعلي وسرباليه
وقد اختلف النحويون فيها فذهب سيبويه وطائفة الى انها
اسم مفرد موضوع لمعنى لا اكبر عن صغير فعلك ولا اصغر عن كبيره
فوزنها فعلى والدليل على هذا ان الاصل عدم التركيب واعترض
عليه باتفاقهم على كتبها بالالف ولو كانت اسما مفردا لكتبت بالياء جريا
على القاعدة لانها رابعة وذهب الخليل وغيره الى ان اصلها
ما ما فما الاولى هي التي يجازى بها وما الثانية بمنزلتها في اين
وحيث ونحوهما فلما اجتمعا بلفظ واحد ابدلت الالف الاولى
ها كراهية تكرير اللفظ لقرب الها من الالف في المخرج وكانت

الالف

الالف الاولى اولى بالتغيير من الثانية لئلا يتوهم ان قلب
الثانية من اجل الوقف وايضا فلان ما الاولى اسم والثانية
حرف والاسما اقبل للتصرف فيها والتغيير من الحروف قالوا
وقد زيدت ما مع ان التي هي ام ادوات الشرط وادغمت
النون في الميم لسكونها قال الله تعالى فاما ترين من البشر احدا
الآية واعترض على هذا القول بانه لو كان كذلك لنطق بهذا
الاصل قبل الابدال ولما لم ينطق في موضع دلت على ضعفه وذهب
الاخفش الى ان اصلها مه التي هي بمعنى اكفف دخلت عليها
ما التي هي للشرط فبقيت مركبة منهما من غير تغيير وتقدير الكلام
على هذا القول اذا قلت مهما تفعل افعل كف عما اردت وافعل
ما اردت ما تفعل افعل فاختصر وهو اضعف الاقوال لكثرة ما
حذف من غير دليل وايضا لا يخلو اما ان يجعلا كالشي الواحد
اولا فان جعلا كالشي الواحد فقد خرج الكل من اللفظين
عن معناه الاصلي فيرجع القول الى ما قاله س وان لم يجعلا
كالشي الواحد فاما ان يكون الجازم مه او ما فان كان الجازم
مه فلا ينبغي ان يجزم فعلين لانهما بمنزلة الامر والامر لا يجزم
الا فعلا واحدا وان كان الجازم ما فهو باطل بدليل قول العرب
بمهما تمرر امرر ولا يفصل بين حرف الجر والمجرور بشي وايضا يلزم
منه ان كل موضع جا فيه مهما اريد فيه معنى الكف وقول امرئ القيس
وانك مهما تامري القلب يفعل يبعد فيه تقدير وانك اكفف
ما تامري القلب يفعل فالقولان الاولان اقوى واما انى فاصلها
للاستفهام تارة بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك
هذا وكذلك قوله انى يكون لي غلام وانى يكون لي ولد وانى لهم التناوش
من مكان بعيد اي من اين لهم ويكون ايضا بمعنى كيف كما في قوله تعالى

انى يؤفكون وقول الكميت، أنى ومن أين انك الطرب، من
حيث لا صبر ولا ريب، وتكون بمعنى متى ومنه قوله تعالى انى يحيي
هذه الله بعد موتها وقوله قلتم انى هذا ويحتمل ان يكون معناه
من اين كما تقدم وحاصلها انها للسؤال عن الحال وعن المكان
ويجازى بها كما قال الشاعر، فاصبحت انى تاتها تستجر بها،
كلا مركبيها تحت رجلك شاجر، وقول علقمة، ومطعم الغنم
يوم الغنم مطعمه انى توجه والمحروم محروم، معناه اين توجه
واما قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم فمعناه كيف شئتم مقبلة
ومدبرة ونحو ذلك وحكى ابن الانباري انه قرئ في الشاذ
انى صببنا الماء صبا بمعنى من اين صببنا الماء صبا فيكون الوقف
تم عند قوله الى طعامه قال ائمة العربية العلة في المجازاة بهذه
الظروف كلها عمومها وشياعها كما كان ذلك في الاسما واما
ايان ففي اصلها اوجه احدها ان يكون فعلانا ويكون من
لفظ اي المستفهم بها عن بعض من كل كما تقدم او التي تستعمل في
التفخيم ورجح هذا القول البطليوسي وغيره بوجهين احدهما
ان الالف والنون اذا وقعتا آخر الكلمة وقبلهما ثلاثة احرف
فصاعدا فالقياس عند س ان يحكم بزيادتهما حتى يقوم الدليل
على غير ذلك والثاني ان ايان بمعنى الاستفهام واي تجي
تجي للاستفهام ايضا وقد قال جماعة ان ايان انما تستعمل في
الاستفهام عن الشيء الذي يعظم امره ويفخم قال الله تعالى يسئلونك
عن الساعة ايان مرساها وكذلك اي ايضا يستفهم بها عما يفخم
مثل مررت برجل اي رجل والوجه الثاني ان تكون مشتقة
من لفظة اين لانها وافقتها في ان كلا منهما استفهام فوزنها على
هذا فقال لكن يضعف هذا ان اين يستفهم بها عن المكان وايان
للزمان فلا تكون مشتقة منها والثالث ما ذكره صاحب العين بان

اخرجها

اخرجها في باب الهمزة والنون والواو من لفظ اوان الذي هو
بمعنى الوقت وهو مناسب للاستفهام بها عن الزمان لكنه لا
يستقيم الا ان يكون فيعالا اصلها ايان اجتمعت الواو والياء
وسبق احدهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت الاولى في
الثانية ونظيره فياح وديار وقيام وضياع من الضوع حكاهما
ابن جني في المحتسب والرابع قاله بعض النحويين ان اصلها اي
اوان فلما كثر استعماله خففت بان حذفت وجعلت الكلمتان
بمنزلة كلمة واحدة مثل ايش وسلمه فاذا سمي بها لم تنصرف على
الوجه الاول دون البقية وهي في الازمان بمنزلة متى الا ان
متى اشهر منها ولذلك تفسر ايان بمتى من غير عكس الا ان ايان
اختصت بالاستفهام عن الامور المفخمة كما تقدم ونونها مفتوحة
على المشهور وفيها لغة قليلة بكسرها وتستعمل للمجازاة بغير ما
قال س ولا يجازى من الاسما والظروف الا بما يستفهم به قال
النحويون معناه ان ما كان من الاسما والظروف يستفهم به
فانه يجازى به بنفسه ولا يفتقر الى ما وما لم يكن كذلك كحيث واذ
فلا يجازى به الا مقرونا بما وقد تدخل ما على القسم الاول كما في متى واين
ونحوهما ومنها ايضا ايان تقول ايان تخرج اخرج وان شئت ايان
ما تخرج اخرج قال الشاعر، اذا النعجة الادما كانت بقفرة،
فايان ما يعدل بها الدلو تنزل، وهذا مما يقوي قول من قال
ان اصلها اين وتكون في مثل هذا للمكان واما اذ ما فقد ذكرها
سيبويه في ادوات الشرط وانشد قول الشاعر، اذ ما اتيت
على الرسول فقل له، حقا عليك اذا اطمان المجلس، فادخال الفاء
في قوله فقل له دليل على انه جواب لها قال السيرافي وما علمنا ان

احدا من النحويين ذكر اذما في ادوات الشرط غير سيبويه
وقال غيره انما استعملت شرطية لانها وقعت موقع ان مسا
الشرطية وذلك لانك تقول ان تاتني اكرمك فان تاتني
تقف اما تتقفنهم في الحرب واما تخافن من قوم خيانة واما ترين
من البشر احدا او ضعوكثير فلما اراد وا ان ياتوا بالفعل بغير نون
عدلوا الى اذما كما في البيت المذكور انفا والجمهور على موافقة
سيبويه في كونها من ادوات الشرط لكن اختلفوا فذهب
كثير من النحاة الى انها حرف وهي مركبة من اذ التي هي ظرف لما مضى
من الزمان ومن ما فخرجت بالتركيب من الاسمية الى الحرفية
وفرق سيبويه بينها وبين حيثما فجعل اذ ما حرفا وحيثما
اسما قالوا لان اذ لما مضى من الزمان فاذا دخلت عليها ما
صارت للمستقبل وصار حكمها حكم ان وحكم لها بالحرفية لان
التركيب يحدث في الكلمة غير ما يقتضيه لذ انها كما في لم فانها
حرف فاذا دخلت عليها ما انتقلت من الحرفية الى الظرفية فاذا
كان التركيب ينقل من الحرفية الى الاسمية لم يمتنع ان تنقل من
الاسمية الى الحرفية فلذلك قيل في اذ ما انها حرف بخلاف
حيثما اذ لا تنقل فيها فعلى هذا لا تكون معدودة من صيغ العموم
لانها مختصة بالاسماء ولذلك لم يكن ان الشرطية منها بل انها
ام الادوات الشرط لكونها حرفا وذهب المبرد وجماعة
كثيرون الى ان اذ ما اسم على ما كانت عليه وهو اختيار
الاخفش والى علي الفارسي ورجحه ابن ابي الربيع وغيره
من المتاخرين لان الاصل بقاؤها على ما كانت عليه وانتقالها
من المعنى الى الاستقبال اقرب من انتقالها من الاسمية
الى الحرفية ولا ينكر الانتقال الى الاستقبال في باب الشرط

والجزاء

والجزاء فعلى هذا تكون من صيغ العموم لاندراجها في اسما الشرط
التي عمم الحكم بانها من صيغ العموم ابن الحاجب وابن الساعاتي
وغيرهما والمعنى فيها ظاهر من الابهام وعدم الاختصاص
بوقت دون غيره واما اي حين فقد فصلها جماعة من النحويين
عن اي المتقدم ذكرها في ادوات الشرط والجزاء من جهة ان اما
اسم واي حين ظرف تقول اي الرجال اتاني اكرمته واي حين
ياتيك اكرمتك وهذا الفصل لائق بطريقة الفرائي في تعداده
الصيغ والتحقيق ان ايا بعض ما يضاف اليه فانه اضيفت الى
من يعقل كانت بعضا منه او الى زمان فهي بعض منه فتكون ظرف
زمان وكذلك الى المكان مثل اي مكان كعتيك فيه اكرمتك فهي
ظرف مكان ايضا يجازى بها في ذلك كله لابهامها وعمومها فيما اضيفت
اليه سواء كان اسما او ظرفا واما مهما فقد ذهب جماعة من الكوفيين
الى انها مبانية لها وانها يجازى بها كما في مهما وانشد واعلم
قول الشاعر اما ويّ مهما تسمعي في صدى يقنا اقاويل هذا الناس
ما ويّ تندم هكذا انشدوه في الرواية مهما بالنون ومنهم من
جعل ذلك لغة في مهما وان ثبت ذلك مستعملا فيكون على قول
الاخفش المتقدم انها مركبة من ما الشرطية ومه التي بمعنى الكف
فيكون مه ركبت ضمائم من الشرطية ايضا والحقوات مثل هذا شاذ
لا يقاس عليه لقلته ولا ينبغي ان تعد هذه بسبب هذا البيت وحده
صيغة مباينة لها والله سبحانه اعلم

وهي تمام اسما الشروط والاستفهام المعدودة من صيغ العموم
على ما ذكره ابن الحاجب وغيره من ائمة الاصول ولا ريب في
ان كم اسم لدخول حرف الجر عليها ووقوعها فاعلة ومفعولة
ومضافة ومضافا اليها الى غير ذلك مما هو من خواص الاسماء وهي

تنقسم الى خبرية واستفهامية والثانية هي التي تقتضي العموم لان
الاستفهام بها شائع في جميع مراتب الاعداد لا يختص بعدد
معين كما كانت متى شائعة في جميع الازمان واين شائعة في
جميع الاماكن ومن شائعة في جميع الاجناس فاذا قيل كم مالك
حسن الجواب باي عدد شئت مما في بقية اسما الاستفهام
وكلام ابن يعيش وغيره من ائمة النحو يقتضي ان الاستفهامية
هي الاصل وانما استعملت في الخبر للحاجة الى المبالغة في كثير
العدد ولم تكن الخبرية للعموم لانها تتناوله الاخبار عن عدد
مخصوص والمحصور لا عموم فيه كقولك كم مال انفقته وكم عبد
اعتقته فانه يخبر عما مضى من ذلك وهو محصور وكذلك
لو قال كم مال انفقته بصيغة المستقبل كان محصورا ايضا لان
غير المحصور يستحيل اتفاقه بخلاف الاستفهامية فان السؤال
بها شامل لجميع مراتب الاعداد كما تقدم وقد حكى عن الفراء ان
اصل كم كما هي مركبة من كاف التشبيه وما الاستفهامية وحرف
الجر اذا دخل على ما الاستفهامية يحذف منها الالف نحو فيم ولم
ونحو ذلك ثم اسكنت الميم من كم لكثرة الاستعمال فاذا قلت كم رجلا
عندك فتقديره كاي شيء من الرجال عندك وضعف هذا
من جهة دخول حرف الجر عليها وحرف الجر لا يدخل على مثله ويجوز
افراد الضمير العائد على كم وجمعه فالافراد حملا على اللفظ والجمع حملا
على المعنى قال الله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم
شيأ واذا جاز هذا في الخبرية وهي راجعة الى عدد محصور فهو
في الاستفهامية اولى وانما جاز مميز الاستفهامية مفردا دون الخبرية
فانه يجوز ان يكون مميزها مفردا او جمعا لان الاستفهامية اشبهت
من العدد ما ينصب ما بعده ولذلك لا يكون مميزها الا منصوبا
فهي بمنزلة عشرين وثلاثين وامثالها فلذلك كان مميزها مفردا

منصوبا

منصوبا واما الخبرية فانها تضاف الى ما بعدها فاشبهت العدد
الذي يضاف الى ما بعده وذلك يكون تارة بمفرد امثالها مائة درهم
وتارة بجمع مثل عشرة دراهم وقد تحمل الاستفهامية على الخبرية فيحذف
تمييزها اذا افهم المعنى ومنهم من منع ذلك ومما يقع به الفرق ايضا بين
الاستفهامية والخبرية ان الاستفهامية يجوز الفصل بينها وبين
ميزها بالظرف والجار والمجرور نحو كم في الدار رجلا وكم عندك درهما
ولا يجوز مثل ذلك في الخبرية الا في ضرورة الشعر ومنهم من منع
ذلك فيه ايضا ومنهم من اجازه في غير الضرورة وقد تكون كم الاستفهامية
ظرفا نحو كم جاءك الرجل اذا كان الاستفهام عن عدد المرات التي
جاءها او عن الاوقات التي جاءها كذا ذكره الشريشي في شرح الالفية
وفيه نظر والله اعلم الحادي والعشرون الجمع المعرف بلام الجنس
وفيه ابحاث البحث الاول حقيقة الجمع ضم اسم الى اكثر منه فهو
والتثنية يشتركان في الجمع والضم وانما ينفرد ان في المقدار والكمية
وهذا على ان اقل الجمع ثلاثة واذا اطلق على الاثنين فبطريق المجاز
واما عند من يقوله بانه حقيقة في الاثنين فمجاز ايضا فتقول ضم اسم
الى مثله وسيأتي الكلام في ذلك ان شاء الله ثم الجمع على ضربين
جمع تصحيح وجمع تكسير والضرب الاول ما سلم فيه واحده من
التغيير وكذلك يقال له ايضا جمع السلامة والجمع السالم وهو مختص
بذوات من يعلم وصفاته نحو الزيدون والمسلمون والهندات
والمؤمنات فجمع المذكر بالواو والياء المكسور ما قبلها والنون المفتوحة
وما جاء من ذلك لغير اولي العلم كالسنين والارضين شاذ في احرف
قليلة مسموعة فاما المؤنث فمالم يكن فيه علامة تانيث جمع بالالف
والتاء كالهندات وما كان فيه علامة تانيث فان كانت صحيحة

الوقف حذفت كالمسلمات والعاقلات ونحو ذلك واكتفى عن
التا المحذوفة بدلالة التا الثانية على التانيث مع الجمع وان كانت
الفا مقصورة قلبت يا وزيد بعدها الالف والتا نحو حبليات
وسكريات في جمع حبلى وسكرى وان كانت علامة التانيث
الفا ممدودة قلبت الهمزة واوا وزيد بعدها الالف والتا مثل
صحراوات وخنساوات هذا اذا لم يكن المذكر منه افعل فان كان
مذكره افعل فان العرب لم ينطق فيه بجمع السلامة بل قالوا في
جمع احمر وحمر احمر وقد جا في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم ليس
في الخضراوات صدقة واعتذر عنه بانه صلى الله عليه وسلم لم يرد
جمع الخضرا التي مذكرها اخضر وانما اجراها لقبا على نوع البقول
المزروعة وموضع البسط في هذا وتعليله انما هو كتب العربية
الموضوعة لذلك ولكن نشير هنا الى معاقد الاقسام وكلياتها
الضرب الثاني جمع التكسير وهو ما تغير فيه نظم الواحد وبناؤه
اما بزيادة او نقصان او تغيير الحركات لفظا او تقديرا او تحريك
ساكن او تسكين متحرك ويكون في جميع الاسما للعقلا وغيرهم
الجامد منها والمشتق ثلاثيها ورباعيها وخماسيها وجملة ابنيته
اربعة عشر بنا ثلاثة منها يختص بالثلاثي وهي فعل بضم الفا واسكان
العين وفعل بضمهما وفعلة بفتح الفا واسكان العين وفعلة بكسر
الفا وفتح العين وافعل وفعل وفعال بكسر الفا وفعول بضمها وفعالة
بكسرها وفعولة بضمها وفعلان وفعلان بكسر الفا وضمها وافعال
وهو اوسعها استعمالا مثل اسد واسد ايضا ورجلة جمع رجل
وبعضهم يجعلها اسم جمع وقردة وافلس وعبيد وكلاب ونمور وجمالة
وعمومة وصفوان وزرقان واعناق واعضاد واضلاع ونحو
ذلك مما هو شامل لجميع الاوزان المستعملة من الثلاثي المجرد وقد
زاد بعضهم على هذه الثلاثة عشر ايضا فعلى بكسر الفا والالف

المقصورة

المقصورة ولم يجئ الا حجلى وظربى والحجلى جمع حجل بكسر الحا المهملة
واسكان الجيم وهو لغة في الحجل الطائر المعروف والظربى جمع ظربان
وهي دابة كالقرد وحكى عن الاخفش ان دفلى يكون واحدا ويكون
جمعا كما في الفلك ونحوه فعلى هذا يكون بنا ثالثا وهذه الابنية
لما ليس في واحده تا تانيث فاما ما كان فيه تا التانيث فان تكسيره
جا على عشرة امثلة وهي فعال وفعول وافعل وفعل بكسر الفا وضمها
والعين مفتوحة فيهما وفعل بضم الفا وسكون العين وفعل بفتح
الفا والعين وفعل بضمهما وفعل بفتح الفا وكسر العين وفعل بفتح
الفا وضم العين مثل قصاع وبدور جمع بدرة وجا فيها ايضا بدر
بكسر البا وفتح الدال وانعم ونخم جمع نخمة وبدن وحلق جمع حلقة
وخشب وكلم جمع كلمة وسمر جمع سمرة وقيل انه من باب تمرة وتمر
واما الرباعي وما زاد عليه فلم يجئ فيه الا بنا واحد او هو فعالل
كدراهم وقماطر ويحذف من الخماسي لاجل ذلك فيقال سفارج
وورا ما ذكرناه امثلة اخر ليس هذا موضع استيعابها فتركتها
اختصارا البحث الثاني الجمع ينقسم ايضا الى نوعين جمع قلة
وجمع كثرة فجمع القلة هي الجمع السالم بكماله من المذكر والمؤنث واربعة
اوزان من جمع التكسير وهي افعل وافعال وافعلة وفعلة مثل افلس
واكلب واجمال وافراس وارغفة واجوبة وعلمة وصبية وقد
جمعها بعض المتقدمين في بيت واحد فقال بافعل وبافعال وافعلة
يعرف الادنى من العدد وزاد عليه ابو الحسن الدباج من نحاة
اهل اشبيلية فقال وسالم الجمع ايضا داخل معها في ذلك الحكم
فاحفظها ولا تزد فهذه الابنية كلها موضوعة باتفاق النحاة
ومنهم س واحدة للعشرة فما دونها وما عداهما من الاوزان

يراجع

فللكثرة من الاحد عشر الى ما لانهاية ولهذا لما قال حسان بن
ثابت رضي الله عنه في قصيدة يذكر قومه « لنا الجفنات الغر يلمعن
بالضحى » واسيافنا يقطرن من نجدة دما ، وعرضها على بعض
شعراء زمانه واظنه النابغة قال له احسنت يا فتى لولا انك قللت
جفانك وسيوفك يعني قوله الجفنات واسيافنا فدل على ان
هذا هو المعروف من لغة العرب فلا يغيرون العدد القليلة
الا بهذه الابنية فيقول ثلاثة افلس واربعة اجمال وخمسة
ارغفة وثلاثة صبية وخمس بنين وسبع شعرات ونحو ذلك
وجد ائمة العربية ذلك بان الجمع السالم على منهاج التثنية
والتثنية قليل فكانت ذلك مثلها وفي الاوزان الاربعة بانها
تصغر على لفظها فيقول افيلس واجيمال واغيلمة ولو كانت
للكثير لرددتها الى الواحد ثم يجمعها بالواو والنون ان كانت
لمن يعقل والا بالالف والتاء ان كانت لغيره فيقولون في رجال
رجيلون وفي غلام غليمون وفي جمال وذرانم جميلات وذريهما
وقد يوضع كل منهما موضع الآخر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء فجمع المطلقات والاثنين بجمع القلة وعن
كثيرات وقال ثلاثة قروء وهو جمع كثرة لان الجموع قد يقع بعضها
موضع بعض ويستغني ببعضها عن بعض فقد قالوا اوسن وارسان
وقلم واقلام ولم يجئ لهذين جمع كثرة وقالوا رجل ورجال وسبع
وسباع ولم يالوا فيهما بجمع قلة الا ان مقتضى قول سيبويه وجميع
ائمة النحو ان جمع القلة قد يستعار للكثرة وبالعكس ان الحقيقة
اللغوية هي الفرق بينهما لان هذه اسئلة المستعار فيكون جمع المذكر
السالم وكذلك المؤنث السالم مع تلك الابنية الاربعة من جمع
التكسير حقيقة فيما كان من الثلاثة الى العشرة واذا استعملت
في اكثر من ذلك فعلى وجه المجاز وعلى هذا فيشكل اتفاق ائمة الاصول

القائلين

القائلين بصيغ العموم على ان الجموع المعرفة تعريف جنس من صيغ
العموم اما مطلقين ذلك واما مصرحين بجمع القلة كتمثيلهم ذلك
بعموم المسلمين ونحوه فلا بد من الجمع بين كلامهم وكلام ائمة العربية
لا سيما والعموم ظاهر في كثير من الفاظ الكتاب والسنة من هذه
الابنية مع فهم الصحابة والتابعين ذلك منها كما في قوله تعالى ان
المسلمين والمسلمات الآية الى آخرها وقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وامثال ذلك وقد حكى المازري عن بعض اهل عصره انه
جمع بين الكلامين بان جعل العموم في هذه المواضع من المنقولات
الشرعية التي تصرف الشارع فيها بالنقل كما في الصلاة والحج
والصوم ونحوها قال فحيث جاء ذكر المؤمنين والكافرين وامثال
ذلك في الكتاب والسنة كان المراد به العموم تصرفا من الشارع
فيه وان لم يكن ذلك مقتضى اللغة ثم ضعف المازري ذلك
بانه لا دليل يدل على هذا التصرف ولا ضرورة تدعو اليه والاصل
عدم التغيير والاقوى في ذلك ما جمع به امام الحرمين بين الطريقين
بان كلام ائمة العربية محمول على حالة التجرد عن التعريف الجنسي
وكلام ائمة الاصول والفقها في حالة التعريف الجنسي فبهذا
يحصل الجمع بين كلام الفريقين وهو جمع حسن ووجد الامام
هذا ابان الاسم العلم اذا ثنى او جمع ولم يعرف باللام كان نكرة
بالاتفاق وزالت عنه العلمية وانما يفيد مفاد العلم اذا عرف
باللام والالف واللام كالزيدين والزيود فموضوع الجمع اذا لم يعرف
انه لا يفيد الا استيعاب كما في قوله تعالى وقالوا ما لنا لا نرى رجالا كنا
نعدهم من الاشرار بخلاف حالة التعريف وظاهر كلامه انه لا فرق
في ذلك بين جمع السلامة وابنية القلة من جمع التكسير لانه مثل
ذلك بقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم ونبه على ذلك الشيخ موفق الدين
في الروضة فصرح بان ابنية القلة من جمع التكسير يفيد العموم اذا

اذا عرفت وتكون التعميم مستفادا من الالف واللام المقتضية
للجنس كما كانت مثله في اسما الاجناس المفردة وهو اختيار القرافي
والاصفهاني ومقتضى كلام ابن الحاجب انضا وفي كلام فخر الدين
الرازي في المحصول ما يقتضي ان ذلك خاص بالجموع السالمة
واما جمع التكسير فما كان للقلة فلا منه لا يفيد الاستغراق وان عرف
تعريف جنس وقد صرح بذلك ابو نصر بن القشيري في كتابه في
الاصول وجعل الاستغراق خاصا بجمع السلامة اذا عرف
واعترض المازري ثم الابياري على امام الحرمين في نقله اتفاق
ائمة الاصول على ان الجمع المعرف تعريف جنس من صيغ العموم ونقلا
الخلاف فيه عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني قلت ولا اراه
يثبت ذلك عنه وانما المعروف فيه خلاف ابي هاشم بن الجبائي كما
تقدم والادلة المتقدمة على ان الجمع المعرف بلام الجنس يقتضي
العموم لا تعترف الحال فيها بين ابنية القلة والكثرة وابنية القلة لا سيما
جمع السلامة وهذا كله حالة التعريف الجنسي وقد اعترض القرافي
على فخر الدين الرازي في تخصيصه الجموع المعرفة بلام الجنس بالذكر
وقال اللام الداخلة على الصفات والمشتقات يفيد العموم ايضا
كقوله تعالى ان المصدقين والمصدقات فينبغي ان يقول لام التعريف
الداخلة على الجمع يفيد العموم كيف كانت وهذا الاعتراض انما هو
على اصطلاح فخر الدين حيث فرق بين اسم الجنس وبين الاسم
المشتق بقوله المجاز انما يدخل دخولا اوليا في اسما الاجناس
دون الاعلام المشتقات والحق ان مثل قوله تعالى ان المصدقين
والمصدقات لا ينفك عن ارادة الجنس وان تعريفه جنسي فلا
يخرج بقولهم المتقدم عن ارادة الجنس واما حالة الاضافة
فهل يلتحق بالتعريف الجنسي صرح به بعضهم وفيه نظر لا سيما في
ابنية جمع التكسير الاربعة كما لو قال اعبدي احرار وله عبيد
كثيرون ازيد من العشرة ويتاييد هذا بما ياتي من الخلاف في قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة كما سنبينه ان شاء الله تعالى

الثالث

الثالث الالفاظ التي يفيد معنى الجمع على قسمين جمع واسم جمع
وقد تقدم انواع الجمع واما اسم الجمع فكل لفظ مفرد تدل على الكثرة
ولا واحد له من لفظه كالرهط والقوم والناس والنفر والذود
والخيل والابل وما اشبه ذلك ودلالة هذه على الاستغراق
حالة التعريف الجنسي او الاضافة كدلالة الجموع ولا فرق بين
ما كان منها قابلا للجمع كالقوم او لا يكون كالرهط واستثنى بعض
الحنفية من هذا القسم لفظ الطائفة قال لانه لا يدل الا على
قطعة من شيء واختلف في اقل ما ينطلق عليهم ذلك فقيل ثلاثة
وقيل اقل من ذلك فمن حيث كانت مدلولها القطعة من الناس
لم تكن عامة لانه مدلول العموم شمول لغير متناه ولا محصور
وحيث كانت دالة على المحصور او المتناهي فذلك لضرورة الواقع
مع صلاحيته للدلالة على غير المحصور ويختلف دلالة هذا والاسما
وذلك كالقوم فان بعضهم قال انه يشمل الذكور والاناث كقوله
تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه ونحو ذلك فانه كان مبعوثا الى كلا
الصنفين والذي عليه المحققون انه يختص بالذكور لانهم
القوام على النساء قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا يسخر
قوم من قوم عسى ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى
ان يكن خيرا منهن وقال زهير وما ادري ولست اخال
ادري اقوم آل حصن ام نساء والدلالة من هذا البيت اظهر
منها من الآية الكريمة لاحتمال ان تكون الآية من باب عطف
الخاص على العام بخلاف قول زهير فان الاستفهام وام للتعادل
بين الشيئين وكذلك الرهط قال الجوهري وغيره هو اسم لما
دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة وقال ابن سيده
الرهط عدد جمع من ثلاثة الى عشرة وكذلك قالوا ايضا في النفر

انهم ماد ون العشرة فعلى هذا يشكل عد هذه الاسماء ما يقتضى
العموم كما في جمع القلة المنكر وقد جاء في الحديث قول المراة للنبي
صلى الله عليه وسلم ونفرنا خلوف وقربات معناه رجالنا والظم
انها لم ترد هذا العدد القليل وكذا الكلام في الذود فانه لما دون
العشرة ايضا ايضا من الابل بخلاف الابل والخيل فعد هذه
من صيغ العموم جار على طريقة من يحد العام بانه اللفظ المستغرق
لما يصلح له وبخو ذلك من غير اشتراط عدم التناهي والحصر وعلى
هذا فيعم كل لفظ منها اذا كان مضافا او معرفا تعريف جنس ما
يصلح له لغة والله اعلم المبحث الرابع اللفظ العام بالنسبة
الى دلالته على المذكر والمؤنث على اربعة اقسام الاول لفظ يختص
بكل واحد منهما ولا يطلق على الاخر بحال كالرجال والنساء فلا
يدخل احدهما في الخطاب بالاخر اتفاقا والثاني لفظ يتناولهما جميعا
وليس لعلامة التذكير والتانيث فيه مدخل كالناس فيدخل فيه
كل من الذكور والاناث بالاتفاق ايضا والثالث لفظ يشملهما
من غير فيه ظاهرة في احدهما كمن فقد تقدم ان الراجح الذي
عليه الاكثرون دخول النساء فيها والرابع لفظ يستعمل فيهما
بعلامة التانيث في المؤنث ويحد فيها في المذكر والعوض عنها
كجمع المذكر السالم وضمير جمع المذكر بخو قاموا فالذي ذهب
اليه الشافعي واصحابه واكثر العلماء انه لا يدخل النساء فيه ظاهرا
قال المازري وهو اختيار جماعة الحذاق من مشاهير المتكلمين
والفقهاء وذكر ان القاضي عبد الوهاب صار اليه وهو اختيار
بعض الحنفية والحنابلة ومنهم ابو الخطاب الكلوذاني وذهب
جمهور الحنفية كما قال ابن الساعاتي والحنابلة ومنهم القاضي ابو
يعلى وابن خويز منداذ وغيره من المالكية ومحمد بن داود

الظاهري

الظاهري وكثير من اتباعه الى دخولهن في ذلك ظاهرا ووقع في
مذهب المالكية خلاف فيمن اعتق كل مملوك له هل يدخل الاناث
في العتق ام لا واشار الامام المازري الى ان هذا مما يصلح
ان يخرج على هذا الخلاف واحتج الجمهور بوجوه احدها قوله
تعالى ان المسلمين والمسلمات الى آخر الاية فلو كان لفظ الجمع
المذكر السالم يتناول النساء لكان عطف المسلمات والمؤمنات
وما بعد ذلك في الآية من باب عطف الخاص على العام وفائدته
التاكيد لاغير واذا لم يكن متناولا لهن يكون من عطف العام
على المغاير له وفائدته التاسيس والحمل على الفائدة التاسيسية
اولى من التاكيد به فان قيل التاكيد بعضا اولى للجمع بينه
وبين الادلة الدالة على ذلك فنجيب ان شاء الله تعالى عن
تلك الادلة وثانيها قول ام سلمة رضي الله عنها يا رسول الله
مالنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين
والمسلمات رواه سفيان الثوري في تفسيره عن ابن ابي
نجيح عن مجاهد عن ام سلمة واخرجه الامام احمد في مسنده
بسند جيد من حديث عبد الله بن رافع عن ام سلمة ورواه
ايضا هو والنسائي في سننه الكبرى من طريق عثمان بن
حكيم عن عبد الرحمن بن شيبة قال سمعت ام سلمة فذكره
والحديث حسن قوي او صحيح بمجموع هذه الطرق واخرجه
الترمذي في جامعه من طريق عكرمة عن ام عمارة الانصارية
رضي الله عنها انها قالت ذلك ايضا لرسول الله صلى الله عليه
وسلم وانزل الله الآية وحسنه الترمذي فكان قول كل واحدة
منهما كان قريبا من قول الاخر ونزلت الآية عقب ذلك فهذا
واعترض على هذا بان المراد ذكرهن مقصود الابتعاث شرعيا

لهن واجيب عنه بان النفي فيه مطلق وهو يشمل ذكرهن
بطريق المطابقة والتضمن والالتزام بدليل صحة تقسيمه الى
الثلاثة ولو كن داخلات ضمنا لم يقرهما عليه وثالثها ما روي
عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤن فقالت
عائشة رضي الله عنها بابي وامي هذا للرجال افرايت النسا
قال اذا مست احداكن فرجها فليتوضا للصلاة رواه الد
الدارقطني لكن في اسناده عبد الرحمن بن عبد الله العمري
وهو ضعيف جدا فلو صح كان اقوى ما يتمسك به في المسئلة
وائمة الاصول احتجوا به على عادتهم من غير بيان ضعفه
ورابعها ان الجمع تضعيف الواحد وقولنا مسلم وقام لا يتناول
المؤنث بالاتفاق فكذلك مسلمون وقاموا لا يتناوله والا لم
تكن تضعيفه واحتج القائلون بانهن يدخلن بوجوه احدها
ان المعروف في اللغة انه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب خطاب
المذكر وعلى هذا ورد قوله تعالى اهبطوا منها جميعا في خطاب ادم
وحوا وابليس قال المازري هذا منشا الخلاف وبه اغتر من قال
بدخول النسا في الخطاب والجواب عنه انه لا يلزم من صحة
ارادة الشيء من الشيء ارادته منه اذا ورد مطلقا من غير قرينة
فان المجاز كله شانه ما ذكرناه مع انه لا يحمل اللفظ عليه عند
الاطلاق كيف والواقع من ائمة العربية انما هو تعليم الخطاب
للمذكرين والاناث اذا اجتمعوا وانه يغلب جانب التذكير
ولم يذكروا ان اللفظة عند اطلاقها موضوعة لتناول
الجمع فان قيل اذا صح دخول الاناث في جمع المذكر فالاصل
ان يكون مشعرا به حقيقة لا تجوزا قلنا يلزم الاشتراك لان
الاتفاق واقع على انه حقيقة في تناوله محض الذكور وغاية
الامر ان يكون التغليب حالة ارادة الجميع على وجه المجاز وهو

خير

تلقيح ٩ المفهوم

خير من الاشتراك على ما هو مقرر في موضعه وثانيها ان اكثر اوامر
الشرع بخطاب المذكر مع انعقاد الاجماع على ان النسا يشاركن
الرجال في ذلك ولولا دخولهن لغة لما كان الحكم ثابتا في حقهن
اذ الاصل عدم دليل اخر واجيب عنه بان ذلك ثابت
بالاجماع والقياس وغيرهما من الادلة لا لمجرد التناول
بدليل عدم دخولهن في كثير من الاحكام الثابتة بخطاب
التذكير نحو الجمعة والجماعة والجهاد وعيادة المريض وشهود
الجنازة وزيارة القبور الى غير ذلك من الاحكام فلو كان
جمع التذكير مقتضيا دخولهن كان خروجهن في هذه الاحكام
على خلاف الدليل وهو ممتنع فحيث ورد الاشتراك تارة
والانفراد اخرى علم ان دخولهن مستند الى دليل من خارج غير
مقتضى اللفظ وفي هذا الجواب نظر وارتضاه الجمهور من ائمة
الاصول اذ للقائلين بدخولهن ان يجيبوا عن هذه المواضع بان
الادلة دلت على خروجهن منها كقوله صلى الله عليه وسلم الجمعة
واجبة الا على امراة او عبد او مسافر رواه ابو داود وغيره باسناد
حسن وقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل هل على النسا جهاد قال
جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة رواه ابن ماجه باسناد حسن ايضا
وقوله صلى الله عليه وسلم لما راى النسا يتبعن جنازة ارجعن
مازورات غير ماجورات الى غير ذلك مما يخص كل موضع خرجن
منه فهذه الادلة كلها مقتضى دخولهن في عمومات الخطاب
وان كان بلفظ التذكير اذ لو لم يكن كذلك لما احتاج خروجهن
الى دليل وهذا اقوى ما تمسك به القائلون بدخولهن مع انهم
لم يقرروه بهذا الطريق وثالثها ان العربي من اهل اللسان

اذا اتى اهل قرية او محلة اقتصر على قوله انتم امنون ولو قال
بعد ذلك ونساؤكم آمنات عد مستهزئا كما انه لو اقتصر على
القول الاول فسئل عن النساء كان السؤال ركيكا مستهجنا
ولولاد خولهن في ذلك اللفظ لم يكن للحكم كذلك وجوابه ان
ذلك للقرينة المعنوية وهي ان من امن الرجال يستلزم الامن
من جميع المخاوف المتعلقة بالانفس والاهل والاولاد والاتباع
فلو لم يكن النساء امنات لم يحصل الامن مطلقا والله اعلم

البحث الخامس اختلف العلماء في العمومات الواردة بلفظ
الجمع وغيره مثل وسلم على الناس حج البيت وياايها الذين
امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
وامثال ذلك هل يندرج فيه العبيد فذهب الاكثرون كالشافعية
والحنابلة وجمهور المالكية والحنفية الى دخولهم فيه وانهم لا يخرجون
من شيء منها الا بدليل خاص وقال بعض المالكية لا يدخلون
وهو اختيار ابن خويز منداذ منهم وقال ابو بكر الرازي من الحنفية
يدخلون في العمومات المثبتة بحقوق الله تعالى دون حقوق الآدميين
وحجة الجمهور ظاهرة فان العبد من الناس والمؤمنين قطعا فيجب
دخوله في الخطاب واصحاب القول الثاني عولوا على ان العبد مال
لسيده ومنافعه مصروفة اليه واذا كان مالا لم يكن بمنزلة البهائم
فلا يندرج تحت الخطاب واذا كانت منافعه مصروفة بحكم
الشرع الى سيده فلو كان مخاطبا بصرفها الى غيره لحصل التناقض
وهو لان ادعوا ان اللفظ لا يتناولهم من حيث اللغة فهو باطل
وان زعموا ان الرق مانع من ايجاب الاحكام بدليل تخلف كثير من
الاحكام عنهم وتخلف الدليل عن المدلول على خلاف الاصل فغايته
ان يجعل الرق مخصصا لهم وطرد هذا المخصص لا يستقيم في جميع

الاحكام

الاحكام كيف وانهم مكلفون بغالبها وان ما خرج منها عنهم فبدليل
خاص كما تقدم في النساء وذلك يقتضي انهم يندرجون في كل
العمومات الا ما خرج بدليل خاص واما قولهم انه مال لسيده فلا
يلزم منه ان يكون ملحقا بالبهائم من كل وجه كيف وانه مندرج في
التكليف بالصلاة والصوم ونحو ذلك بالاتفاق واما كون منافعه
مصروفة الى سيده فذلك فيما لا يزاحم حق الله تعالى بل فيما وراء ذلك
واما عند المزاحمة فحق الله مقدم اذ ليس للسيد منعه من مثل
الصلاة والصوم لاجل استيفاء منافعه بالاتفاق وحج فلا تناقض
بين الامرين ولا يقال حق العبد مبني على المسامحة لانا نقول
هذا معارض بقوله صلى الله عليه وسلم فدين الله احق بالقضاء
وايضا الادلة الدالة على وجوب العبادة على هذا العبد خاصة
به بالنسبة الى عين تلك العبادة بخلاف الادلة الدالة على خدمة
سيده فانها لم تتناول فردا معينا بل عامة بالنسبة الى كل اعماله
والدليل الدال على وجوب اداء هذه الصلاة مثلا اخص منها
والخاص مقدم على العام والله اعلم

البحث السادس الخطاب
الوارد شفاها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم مثل يا ايها
يا ايها الذين امنوا واشباه ذلك من الفاظ الكتاب والسنة
هل يختص بالموجودين حالة الخطاب ام يعم بلفظه كل الامة
الى قيام الساعة الذي ذهب اليه بعض الفقهاء والحنابلة وطائفة
من السلفيين انه يعم بلفظه الجميع وذهب الجمهور الى انه لا يتناول
الا من كان موجودا حالة الخطاب واما شمول الحكم لمن بعدهم
فالحق انه مما عرف بالضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم ان كل حكم
تعلق باهل زمانه فهو شامل لجميع الامة الى يوم القيمة ويدل عليه
ايضا امور احدها الادلة الدالة على دوام شرعه صلى الله

عليه وسلم وانه خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ ينطرق
الى ما قرره وبخوذلك فانه يتطرق يقتضي تعميم الاحكام بالنسبة
الى كل الامة وبانها قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الناس كافة وفي الحديث
الاخر وبعثت الى الاحمر والاسود وامثال ذلك واعترض
على هذه الايات لفظ الناس والكافة والاحمر والاسود يختص
ايضا بالموجودين حالة التكلم اذ المعدوم لا يوصف بذلك
والجواب عنه بمنع ان المعدوم لا يتصف بذلك بتقدير
وجوده والمستحيل انما هو خطاب المعدوم فاما تعلق الاحكام
بمن يوجد ويتصف بتلك الصفة فلا استحالة فيه وبالثها
انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد تخصيص بعض بحكم
بينه لقوله صلى الله عليه وسلم لابي بردة بن نيار في الاضحية
يجزئك ولا يجزئ احدا بعدك ونحوه وذلك يدل على
التعميم حيث لا يتبين التخصيص ولذلك كان الصحابة
رضي الله عنهم عند ظن التخصيص يستفهمون منه كقولهم
في العمرة في اشهر الحج والتمتع عمرتنا هذه لعامنا ام للابد
فقال صلى الله عليه وسلم لا بل لابد الابد ودخلت العمرة في
الحج الى يوم القيمة والحاصل انه لا منافاة بين تعميم الاحكام
بالنسبة الى كل الامة وبين كون كل الخطاب لم يتناول الا الموجودين
في ذلك الوقت لان شمول الاحكام ماخوذ من ادلة
منفصلة كما ذكرنا واما خطاب المواجهة فانما يتناوله الموجودين
ولا يتصف المعدوم في ذلك الوقت بتلك الصفات كالناس
والمؤمنين ونحو ذلك وايضا توجه الخطاب الى المجنون والصبي

الذي

الذي لا يميز ممتنع وبعيد فاعلم سفيها فاذا امتنع ذلك بالنسبة
اليها فهو في المعدوم اولى واما كون المعدوم متصفا بما صور
متعلق الحكم فلا استحالة في ذلك لان التفصيل الذي قاله
الائمة في اطلاق الاسم المشتق على المتصف به ذلك وانه حقيقة
حالة اتصافه به اتفاقا كالصائم حالة صومه ومجاز بالنسبة الى
المستقبل اتفاقا كتسمية الحي بالميت باعتبار ما يؤول اليه وكذلك
ايضا اذا كان بالنسبة الى الماضي المنقضي على الاصح كتسمية
الضارب به ذلك بعد انقضاء الضرب فهذا كله بالنسبة الى كون
المشتق محكوما به فاما اذا كان متعلق الحكم فانه حقيقة لا ريب
في ذلك كقوله تعالى فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وامثال ذلك فان هذه
الصفات كلها حقيقة بالنسبة الى كل من اتصف بها الى يوم القيمة
في هذه الآيات لانها متعلق الحكم اذ لو قيل بانها مجاز لتعذر
الاستدلال بها في مواطن الاحكام اذ لقائل ان يقول زماننا
هذا مستقبل بالنسبة الى زمن التخاطب فيكون تناول تلك
الالفاظ لمن في هذا الزمان على وجه المجاز والاصل عدمه حتى
يدل عليه الدليل فيحتاج كل دليل الى دليل ولا ريب في ان
اجماع الامة منعقد على ان هذه الالفاظ تتناول مشركي
زماننا وسراقهم وزناتهم لا على وجه المجاز والاتفاق ايضا
على ان الاتصاف بالصفة المشتقة لمن لم تقم به بالنسبة الى
قيامها في المستقبل مجاز ايضا كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون

وقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا ولا طريق للجمع بين هذين الاتفاقين
الا ما ذكرناه من الفرق بين كون الصفة محكوما بها وكونها متعلق
الحكم فظهر بهذا ان قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاحمر والاسود ونحو ذلك
عام في الناس الى يوم القيمة ومتناول لهم على وجه الحقيقة
بخلاف قوله تعالى يا ايها الناس ويا عبادي الذين اسرفوا على
انفسهم وايها المؤمنون لانها صفات محكوم بها وتلك متعلق
الحكم وقد اعترض النقشواني في تلخيص المحصول على هذه
المسئلة بقول ائمة الاصول ان المعدوم يكون مخاطبا
بالخطاب السابق ولم يفرقوا بين خطاب المشافهة وغيره وهو غفلة
منه لان تلك القاعدة انما هي في ان الكلام النفسي له تعلق بمن
سيوجد على تقدير وجوده وتعلق الكلام النفساني ليس
من باب اوضاع اللغة في شيء بل هو امر عقلي ولذلك مثلوه
بان احدنا يجد في نفسه طلب الاشتغال بالعلم والدين
من ولد سيوجد له على تقدير وجوده بخلاف هذه المسئلة
فان معتمد القول بان خطاب المشافهة لا يتناول المعدوم
ان العرب لم تضع مثل قوموا ولا عليكم انفسكم خطابا للمعدوم
بل ولا للموجود الغائب بل الحاضر القريب فيرجع هذا البحث
الى وضع لغوي فلا تناقض بين القاعدتين واحتج القائلون
باندراج اهل الاعصار المتاخرة في تلك الالفاظ بوجوه
احدها انه لو لم يكن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم متناولا
لمن بعده لم يكن رسولا اليه ولا مبلغا له شرع الله تعالى وهو
خلاف الاجماع جوابه بمنع الملازمة لانه تبليغ الاحكام
واداء الرسالة لا يتوقف على خطاب المشافهة حتى يلزم من فقده
بالنسبة

بالنسبة الى قوم فقد اداء الرسالة اليهم بل يكون ذلك لبعضهم
بالخطاب الشفاهي ولبعض بنصب الادلة الدالة على ان
حكمهم حكم من قبلهم وان الاحكام تعمهم جميعا كما ان جميع الشريعة
ليس منحصرا في خطاب المشافهة بل منها ما هو بذلك ومنها ما
هو من فعله صلى الله عليه وسلم او بالقياس او بغير ذلك من
الادلة وثانيها ان العلماء متفقون في كل عصر على التمسك في
اثبات الاحكام بايات القران العظيم واحاديث السنة على من
وجد في زمانهم ولم يكن موجودا ومن الخطاب بتلك الادلة
من غير نكير من احد منهم فلو كان الخطاب بتلك الادلة لا يتناول
الحادث وجوده تعذر منها كان الاستدلال بها خطا وهو
ممتنع على اهل الاجماع وكان لا بد وان يوجد منهم من ينكر ذلك
وهذا اقوى ما تمسكوا به احالة واجيب عن ذلك بمنع ان
الاستدلال بها لان الخطاب يتناولهم ولا يوجد ذلك صريحا
عن احد منهم بل كان ذلك لما عرف من الضرورة ان حكم هؤلاء
حكم من قبلهم فان كان الخطاب لاولئك المعاصرين فلا فرق في
الاحكام الشرعية بينهم وبين من بعدهم ومجرد هذا الاحتمال
كاف في المنع من التمسك بهذا الوجه مع ما فيه من الجمع بين
الادلة الدالة على ان خطاب المشافهة لا يتناول المعدوم وما
ذكروه من استدلال العلماء في عصر وثالثها انه صلى الله عليه
وسلم كان اذا شرع حكما وهو مختص به بين لهم اختصاصه
به كما في قصة الوصال وان كان مختصا باحد من الامة بين
ذلك ايضا كما تقدم فلو كان الحكم الثابت بخطاب المشافهة
مختصا بالحاضرين ~~ايضا~~ ليبينه ايضا وحيث لم يذكر ذلك دل
على عمومه في حق الكل وجوابه انا لا نقول باختصاص الحكم

بالحاضرين بل باختصاص الخطاب بهم وفرق بين اختصاص
الخطاب واختصاص الحكم فالخطاب خاص وما تضمنه من الحكم
عام من المعنى للادلة الدالة على ذلك كما تقدم وبالجملة الخلاف
في هذه المسئلة لفظي لا يترتب عليه اختلاف حكم شرعي فان
كان الراجح ما قاله الجمهور [illegible] الذي ذهب
اليه الجمهور ان مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تقتضي
اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال بحسب كل مال
وهذا هو الذي نص عليه الامام الشافعي رضي الله عنه في
كتاب الرسالة فقال عقيب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة
السنة لكان ظاهر القرآن ان الاموال كلها سواء وان الزكاة
في جميعها لا في بعضها دون بعض هذا لفظه ونقل عن نصه
ايضا في البويطي نحو من هذا وذهب الكرخي من الحنفية
الى انه لا يقتضي ذلك بل يحصل الامتثال باخذ صدقة واحدة
من نوع واحد منها ورجحه الآمدي واختاره ابن الحاجب
وحجة الجمهور ظاهرة من جهة ان الاموال جمع مضاف وذلك
من صيغ العموم كما تقدم تقريره واحتج الكرخي بوجهين احدهما
ان صدقة نكرة في سياق الاثبات وهي مسندة الى الاموال
فتصدق باخذ صدقة واحدة من نوع ما منها انه اخذ صدقة من
اموالهم لان ذلك المال بعض من الاموال فيلزم الامتثال
وثانيهما ان كل درهم من مال المالك ودينار يصدق عليه انه
من ماله ومع ذلك فلا يجب اخذ الصدقة من خصوص ذلك
بالاتفاق واعترضوا على قول الجمهور ان عموم لفظ اموالهم
يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع لان دلالة العموم كلية فتكون
المعنى من كل مال بان دلالة العموم وان كانت كلية الا انها
في مثل هذه الصيغة لا يقتضي التفصيل كما يقتضيه كل لما تقدم
في كل من زيادة التفصيل واختصاصها بذلك دون بقية

الصيغ

الصيغ وان القائل للرجال عندي درهم فله او لجيراني ونحو
ذلك لا يلزم به الا درهم واحد للجميع بخلاف قوله لكل عندي
درهم فانه يلزمه لكل واحد منهم درهم بالاتفاق في الصورتين
وتحقيق القول في ذلك الشيخ شهاب الدين القرافي وصوان
من التسبيضية وما بعدها لا بد ان يتناول بمقدر يكون صفة
لصدقة تقديره كائنة من اموالهم او ماخوذة ونحو ذلك لان الجار
والمجرور في موضع نصب على الحال من صدقة لانه نعت نكرة
تقدم عليها فلا بد من تقدير كائنة فاذا اخذ من بعض الاموال
لم يكن كائنة من اموالهم بل من بعض اموالهم وهو خصوص مع ان
اللفظ عام لان معنى كونها كائنة من اموالهم ان لا يبقى نوع
من المال الا وتوخذ منه وهذا هو شان العموم فهذا هو المأخذ
الذي لحظه الامام الشافعي رضي الله عنه وبه ظهر الفرق بين
هذا وبين ما مثلوا به من قولك اقتلوا من المشركين رجلا
فانه يحصل الامتثال بقتل رجل واحد كيف وان الرجل الواحد
يتعذر ان يكون بعضا من كل مشرك بخلاف الصدقة فانها
لا تتعذر ان تكون بعضا من كل مال والمحافظة على العموم اظهر
ولا ينافيه كون الصدقة نكرة في سياق الاثبات لما بينا من تعلقها
بالاموال كلها والله اعلم

البحث الثامن ذكر الامام الشافعي
رحمه الله ان العام اذا قصد به المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار
لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم او التخويف الشديد كقوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله
الآية ونحو ذلك فانه لا يقتضي العموم ومنع التمسك بهذه الآية
على وجوب الزكاة في الحلي المباح لان العموم لم يقع مقصودا
في الكلام بل المدح او الذم هو المقصود وكذلك ايضا منع تمسك

الحنفية بقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السما العشر
على وجوب الزكاة في الخضراوات وقال ان الكلام انما سيق
لبيان الجزء الواجب لا لبيان الموجب فيه وحكى الامدي
وغيره عن جمهور العلما انهم خالفوا في ذلك وقالوا يتمسك به
في العموم اعمالا للصيغة في مقتضاها وقصد المبالغة في الحث
على الفعل والزجر عنه وان كان مطلوبا للمتكلم فلا ينافي عمومه
فالجمع بين الامرين اولى من العمل باحدهما وتعطيل الآخر وجوابه
من وجهين احدهما منع ان قصد المبالغة لا ينافي العموم لان
المبالغة انما تحصل لو لم يكن المعنى عاما وذكر بلفظ العموم ونظائر
هذا كثيرة في كلام العرب وثانيهما ان العادة قاضية بان
المتكلم اذا كان متملا على معنى مقصود له فانما يجيء بكلام
لذلك المعنى وغيره عنده بمنزلة المعرض عنه المسكوت عنه
شاله ما اذا قال القائل نفقات الاقارب انما تجب مع اليسار
فليس مقصوده انه كل قريب يجب نفقته لانه لم يتوجه الى هذا
العموم وانما كان مقصوده بيان الحالة التي تجب فيها النفقة
فاذا اعترض عليه وقيل له انك اثبت النفقة لكل قريب ينكر
ذلك ويقول ان كلامي لم يكن في هذا السياق ولا لهذا القصد
فظهر بهذا قوة ما تمسك به الشافعي رحمة الله عليه من منع العموم
في هذه المواطن لانه غير مقصود والله اعلم

اما الجمع المنكر فالذي ذهب اليه الجمهور انه ليس من صيغ العموم
وذهب جمهور الحنفية الى انها منها ويدل على الاستغراق وهو
اختيار البزدوي وابن الساعاتي وغيرهما واليه ذهب ابو علي
الجبائي واتباعه من المعتزلة وحكاه الشيخ ابو اسحاق في شرح
اللمع عن بعض اصحابنا وقال المازري في شرح البرهان ومن
المعممين من ينكر دلالة الجمع المنكر على العموم ومنهم من يشبهه

وحكى

وحكى ابو الحسين البصري عن ابي هاشم الجبائي انه يحمل على
ثلاثة اذا تجرد عن القرائن ولهذا اجعل فخر الدين الرازي الكلام
في هذه المسئلة مفرعا على الخلاف في اقل الجمع ماذا هو وفي ذلك
نظر كما سنبينه ان شا الله تعالى واحتج الاكثرون على ان الجمع
المنكر لا عموم له بانه لا ريب في ان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان
فكما ان لفظ رجل حقيقة في كل فرد على طريق البدل كذلك رجال
حقيقة في كل جمع على البدل فيكون موضوعا للقدر المشترك من
الجموع كلها ولهذا يصح بعته باي عدد شا والموضوع للقدر
المشترك لا دلالة له على شيء من الخصوصيات وايضا فالاتفاق
على ان المقر اذا قال عندي عبيد وعنده ذلك انه يصح منه
تفسيره ذلك باقل الجمع ولو كان للعموم لما قبل منه ذلك لان
صيغ العموم لا يجوز ان يكون اقل الجمع واحتج القائلون
بانه للعموم بوجهين احدهما انه يصح اطلاقه على كل جمع حتى
الجمع المستغرق فحمله على الاستغراق حمل له على جميع حقائقه
فيكون اولى وذكره بعض الحنفية بعبارة اخرى وهي ان الجمع
المنكر يصح اطلاقه على الكل بطريق الحقيقة وعلى ما دونه
ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على ما دونه ادخال له في
حيز الاحتمال اذ ليس في اقسام الجموع ما تعين حمله عليه لاستواء
الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا ان يحمل على المتيقن وهو الثلاثة
او على الشمول والعموم وحملها عليه اقرب الى تحقق العموم واعم
فائدة فكان اولى والجواب عنه بمنع ان حمله على الجميع
يكون حملا له على جميع حقائقه وانما يلزم ذلك لو كان له
حقائق وليس الامر كذلك اذ لا حقيقة له الا القدر المشترك
بين الجموع كلها لانه انما صح اطلاقه على كل جمع على وجه البدل لا

ليس كذلك بل الجمع المنكر له جميع حقائقه

... جمع باي عدد هو احدى
حقائقه ولا مرجح لاي منها

لخصوصه حتى يكون حقيقة له ولو سلم انه حقيقة في كل جمع
بخصوصه لكان ايضا لا يلزم من حمله على الاستغراق الحمل على
جميع حقائقه بل هو حمل على احدها لان العدد المستغرق
احد حقائقه ولا يقال اذا سلمتم ان المستغرق احد حقائقه
فالحمل عليه اولى كما ذكر الحنفي لانه اعم واكثر فائدة ولانه يتضمن
بقية الجموع التي دونه مندرجة فيه لانا نقول ليس الحمل
عليه مع احتمال عدم ارادته اولى من الحمل له على الاقل مع كونه
متيقنا ثم انه اثبات اللغة بالترجيح وايضا فجميع ذلك منقوض
بنحو رجل لانه يصح اطلاقه على كل فرد على وجه البدلية فيقال فيه
يحمل على الجميع لان ذلك حمل له على جميع حقائقه هكذا انتقض به
ابن الحاجب وفيه نظر لان الجمع المنكر صح اطلاقه على الجميع بخلاف
رجل فلا يلزم فيه اولوية الحمل على الجميع فالاولى الاقتصار على
الاجوبة الاول الوجه الثاني ان الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان
للخصوص واذا كان للخصوص يكون مختصا بالبعض بالاتفاق
وجوابه بمنع انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض لجواز ان
يكون موضوعا للجمع المشترك بين افراد الجموع على ما هو الحق
وبعبارة اخرى ان اردتم بالبعض البعض المعين وهو جمع
معين من الجموع فالملازمة ممنوعة وان اردتم بعضا مطلقا
وهو جمع ما فلا نسلم بطلان اللازم اذ لا ابهام فيه ولا اتفاق
عليه تنبيه الذي يظهر ان الخلاف في هذه المسئلة انما
هو في جموع الكثرة واما جموع القلة فاذا كانت منكرة لا يكون
للاستغراق اتفاقا هكذا صرح به جماعة من الائمة لان جمع القلة
موضوع للعشرة فما دونها فلا يكون من صيغ العموم وفي كلام
البزدوي من الحنفية ما يقتضي ان جموع القلة للعموم وان
كانت منكرة وهو خارج على القول بان العام اللفظ المستغرق
لما يصلح له ولا يشترط عدم الانحصار فيه وقول من يقول ان

اللفظ

اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على ستين فصاعدا لكن
بعض الحنفية فرق بينهما فقال في جمع القلة اذا كان منكرا يحمل
على المتيقن وهو اقل الجمع وجمع الكثرة يحمل على العموم وان
كان منكرا والحق ان كل واحد منهما لا عموم له حالة التنكير
والله اعلم البحث العاشر الكلام في اقل الجمع وهي من
مهمات المسائل وسياتي ان شاء الله تعالى وجه تعلقها بما
نحن فيه وفائدة الخلاف فيها والذي نقدمه هنا انه ليس
محل الخلاف ما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة فان ج م ع
بموضوعها يقتضي ضم شيء الى مثله وذلك حاصل في الاثنين
والثلاثة بلا خلاف وكذلك ايضا ليس محل الخلاف عند
المحققين تعبير الاثنين عن انفسهما بضمير الجمع فانهم يقولان
فعلنا وقلنا لان العرب لم تضع للمتكلم ضمير التثنية كما وضعته
المخاطب والغائب فليس للاثنين اذا عبرا عن انفسهما بضمير
الاثنان بضمير الجمع وذكر امام الحرمين ايضا ان الخلاف
ليس في مثل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقول القائل ضربت
روس الرجلين ووطئت بطونهما وفيه نظر ياتي التنبيه عليه
ان شاء الله تعالى فالخلاف انما هو في صيغ الجموع سواء كانت
جمع سلامة او جمع تكسير وفي عدد الضمير البارز بصيغة الجمع
ايضا وللعلماء في ذلك قولان مشهوران احدهما ان اقل
الجمع اثنان رواه الحاكم في مستدركه عن زيد بن ثابت
رضي الله عنه انه كان يقول الاخوة في كلام العرب اخوان
فصاعدا وروى نحوه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
ايضا والظاهر انهما ما ارادا الا بطريق الحقيقة والى هذا ذهب
جماعة منهم داود الظاهري والقاضي ابو بكر بن الباقلاني والاستاذ

ابو اسحق والامام الغزالي وطائفة من الشافعية وحكاه
القاضي ابو بكر عن مذهب مالك واخذه ابن خويز منداذ
من قوله في جعب الام الى السدس باخوين وهو قول عبد
الملك بن الماجشون وابي الحسن اللخمي من المالكية ونسبه
بعضهم الى الخليل وسيبويه لانه سيبويه قال سالت الخليل
عن قولهم ما احسن وجوههما فقال لي اثنانية جمع وعزاه بعضهم
الى عثمان رضي الله عنه وليس كذلك بل مقتضى النقل عنه
الموافقة على ان اقله ثلاثة وهذا اصح القولين الثاني فقي
كتاب المستدرك للحاكم وغيره بسند صحيح عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه دخل على عثمان رضي الله عنه فقال ان
الاخوين لا يرد ان الام عن الثلث قال الله تعالى فان كان
له اخوة والاخوان بلسان قومك لها اخوة فقال عثمان
رضي الله عنه لا استطيع ان ارد ما كان قبلي وتوارث به
الناس ومضى في الامصار فمقتضى هذا ان عثمان وافق
على ان اول الجمع ثلاثة بطريق الحقيقة وقد ذكر امام الحرمين
وغيره ان هذا ايضا مقتضى قول ابن مسعود رضي الله
عنه احدا لذلك من قوله ان الاثنين يقفان عن يمين الامام
وشماله واذا كانوا ثلاثة اصطفوا خلفه وفي ذلك نظر
لان ابن مسعود عند ان الجماعة تحصل بالامام والماموم
فقط وانما ماخذه في وقوفه الاثنين والثلاثة رويته ذلك
من النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغه خلافه وايضا فقد قال
ابن مسعود رضي الله عنه ان الاثنين يردان الام من الثلث
الى السدس فنسبة القول اليهما هذا اقرب من نسبة القول
الثاني اخذا من مسئلة المامومين قال امام الحرمين ومذهب
الامام الشافعي في مواضع تعرضه للاصول ثم الى هذا يعني
ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه وجماعة

المعتزلة

المعتزلة والاكثرين من اصحاب الشافعي رحمهم الله قلت وذكر
القاضي عبد الوهاب ان مذهب مالك وجمهور اصحابه واخذه
المازري من قول مالك فيمن اقر بدراهم انه يلزمه ثلاثة وهو
اختيار ابي بكر بن فورك وغيره من الاشعرية ثم اختلف قولا
في صحة اطلاق على اثنين على وجه المجاز فقال قوم لا يصح ذلك
اصلا وقال المحققون انه يجوز التجوز به عن اثنين فقط وهو
اختيار امام الحرمين وابن الخطيب وابن عمرو ابن الحاجب وتوقف
الآمدي في ذلك على قاعدته ورأى امام الحرمين ايضا انه يصح
التجوز به عن الواحد لا من حيث اصل الاستعمال بل من جهة
الانتهاء في تخصيص العام الى واحد كما سياتي بيانه في فوائد
المسئلة ان شاء الله ومذهب الحنابلة ايضا انه حقيقة في
الثلاثة مجاز ان اريد به الاثنان كقول الشافعي والحنفية
والحجة لهذا القول وجوه احدها ما تقدم عن ابن عباس رضي
الله عنهما من نقل ذلك عن اللغة وتقرير عثمان رضي الله عنه
اياه على ذلك واعترض عليه بما تقدم عن زيد بن ثابت رضي
الله عنه انه يقال للاخوين اخوة وقد جمع ابن الحاجب وغيره
بان احدهما اراد حقيقة واراد الاخر المجاز وفيه ضعف لا يخفى
لان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يحمل على المجاز الا بدليل
فكيف يستقيم لزيد بن ثابت رضي الله عنه ان يحمل الكلام على
مجازه من غير دليل فان قيل اخرجه عن الحقيقة الى المجاز للاتفاق
على ذلك قلنا لم يصح زيد رضي الله عنه بالاجماع في المسئلة
كما اشار اليه عثمان رضي الله عنه وانما احتج بجريان ذلك
في لسان العرب كما تقدم فلم يرد الا الحقيقة ويمكن ان يجمع بين

كلاميهما بطريقين آخرين احدهما ان ابن عباس لم ينقل ذلك
عن لغة العرب بل قال لعثمان في لسان قومك يريد قريشا وزيد
ابن ثابت قال في كلام العرب فكانه قال اراد غير قريش
ومعلوم ان القرآن تضمن اكثر لغات قبل العرب وثانيهما
ان ابن عباس اراد النفي من حيث النصوصية واثبته
زيد بن ثابت بطريق الظهور فان الظاهر هو ما احتمل معنيين
هو في احدهما ارجح وسياتي من الادلة لمن قال بالاثنين
ما يؤيد ذلك ولا ريب في ان افادة لفظ الجمع عدد الثلاثة
اظهر من افادته الاثنين وان كان ذلك ظاهرا الوجه الثاني
وهو الذي عول عليه كثير من الائمة ان عدد الثلاث يتبادر
الى الذهن من اطلاق لفظ الجمع ولا يصح نفيه عنه وذلك من
علامات الحقيقة بخلاف عدد الاثنين فانه لا يتبادر ويصح نفيه
بان يقال ما رايت رجالا بل رجلين وذلك من علامات
المجاز ولا يقال انما يصح النفي هنا لقيام القرينة انه ما اراد
بالرجال الا الزائد على الاثنين لانا نقول هذا وارد في كل مكان
نفي فيه مفهوم اللفظ المجازي وايضا فالعارف بلغة العرب يجد من
نفسه صحة هذا النفي من غير شعوره بالقرينة الثالث ان اهل
اللغة فرقت بين التثنية والجمع وجعلت لكل منهما ضميرا يخصه
فجواز اطلاق الجمع على الاثنين حقيقة يرفع ذلك الرابع
ان اقل الجمع لو كان اثنين حقيقة لصح ان يقال رجلان
عاقلون ورجال عاقلان وثلاثة رجلين واثنا رجال
ولما لم يصح ذلك لم يصح تناوله للاثنين فقط واعترض
على هذين الوجهين بان اسم الرجلين جمع خاص بالاثنين
ووضعوا له لفظ التثنية والرجال جمع عام للاثنين وما زاد عليهما

فالفرق

فالفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص ووضع الضمير مميزا لكل
منهما لا ينافي ذلك واما وصف التثنية بالجمع وبالعكس فانما
امتنع لمراعاة صورة اللفظ ويمكن ان يجاب عن الاول بان
الاصل في الاختلاف التباين في المدلول وكونهما يفترقان
افتراق العام والخاص هو نفس المتنازع فيه واما مراعاة
صورة اللفظ فغير مانعة مع وجود المعنى الشامل لهما من الجمع
فيجب ان لا يختص حملا على سائر المراتب وحيث وجد الاختصاص
دل على التباين في المدلول واحتج القائلون بانه يقع على
الاثنين بطريق الحقيقة بادلة كثيرة غالبها فيه نظر فمنها قوله
تعالى هذان خصمان اختصموا في ربهم وقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا وقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والمراد الاخوان وقوله تعالى عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد
يوسف واخوه وبما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
الاثنان فما فوقهما جماعة وبان الرجل اذا راى رجلين قد
اقبلا يقول اقبل الرجال اما قوله تعالى هذان خصمان
اختصموا في ربهم فالخصم يطلق على الواحد والاثنين وما
فوقهما كالعدو ونحوه قال الله تعالى وهم لكم عدو وقد ثبت في
الصحيح ان هذه الآية نزلت في حمزة وعلي وعبيدة رضي
الله عنهم لما بارزوا قوم بدر عتبة بن ربيعة واخاه شيبة
وابنه الوليد بن عتبة فيقال هذا خصمي وهؤلاء خصمي وقوله
تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا اسند فيه ضمير الجمع
الى ما دل عليه لفظ الطائفتين من الجماعة وقوله تعالى فان كان
له اخوة تقدم خلاف ابن عباس فيه وقول الجمهور في الاكتفا

بالاخوين اما لظهور معنى الجمع في ذلك وان لم يكن حقيقة اللفظ
واما للاتفاق عليه قبل ان يظهر ابن عباس الخلاف فيه وقد
بسطت الكلام على هذا في كتاب تحفة الرائض بعلوم آيات
الفرائض وقوله تعالى عسى الله ان ياتيني بهم جميعا المراد فيه يوسف
واخوه شقيقه والاخ الاكبر الذي قال فلن ابرح الارض حتى
ياذن لي ابي وقول القائل اقبل الرجال محمول على المجاز وانما
يقول ذلك عند تعظيمه لهما او خوفه منهما وقصوره عن مقاومتهما
فهذه الصيغة هي المقتضية للتجوز فاما الحديث فغير معروف
الا يصح ثم لو صح لكان معناه ان لهما اجر الجماعة وحيازة
فضيلتها لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرف الامور الشرعية
لا اللغوية والذي تمكن به الاستدلال به لهذا القول وجوه
الاول قوله تعالى وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب
الآيات ولا يعترض عليه بما تقدم ان الخصم يطلق على الواحد
واكثر منه حقيقة لانا نقول في هذه الآيات ما يقتضي انهما كانا
اثنين فقط بدليل قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة
واحدة وقول داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى
نعاجه فالظاهر انهما كانا اثنين وقد عبر عنهما بضمير الجمع غير مرة
والثاني قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الآية
وقال فيها وكنا لحكمهم شاهدين واعترض عليه بان المراد به داود وسليمان
عليهما السلام والقوم الذين حكموا بينهم وهو اعتراض ضعيف لوجهين
احدهما ان الحكم انما ينسب الى الحاكم لا الى المحكوم له وعليه فيكون
تقدير الكلام على هذا وكنا لامرهم شاهدين ووضع الحكم موضع
الامر مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة وثانيهما انه يلزم مما قالوه
ان يكون المصدر الذي هو الحكم مضافا الى الفاعل والمفعول معا
وهذا لا يوجد في كلامهم فلا يصح الحمل عليه فظهر ان الحكم مضاف الى

داود

داود وسليمان عليهما السلام وقد عبر عنهما بضمير الجمع الثالث قوله
تعالى فقد صغت قلوبكما واعترض عليه بوجهين احدهما انه على وجه التجوز
وعدل عن الحقيقة لما في الاتيان بضميري تثنية في كلمة واحدة
من الاستثقال والعلاقة المصححة لهذا المجاز ان المثل
يطلق عليه قلت فاذا كان مختلفا تعدد الاطلاق بحسب ذلك
الاختلاف فيقال للمنافق انه ذو قلبين كما يقال ذو وجهين
وذو لسانين وثانيهما قاله امام الحرمين وغيره ان ما يتعدد
من شخصين فالتعبير عنهما في اللغة الفصيحة بصيغة الجمع
ولها باب وقياس وهي مستثناة عن محل النزاع ولقائل
ان يمنع الاختصاص لان هذا اذا كان مطردا لزم منه صحة
اطلاق الجمع على اثنين واما دعوى المجاز فقد علم انه لا يصار اليه
الا بدليل وان الاصل في الاطلاق الحقيقة قال الواحدي
العرب تقول لطمت اوجه الرجلين وضربت رؤسهما وشققت
بطونهما فيجمعون في موضع التثنية ذكر ذلك في تفسير آية
الفرائض دليلا على ان المراد بالاخوة اخوان وكلامه هذا
يبطل ان ذلك خاص بهذه الاعضاء ويبطل ايضا العلاقة التي
ذكروها في قوله فلو بكما الرابع قوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد
موسى وهرون عليهما السلام وهما اثنان واعترض عليه
بان فرعون مراد معهما وفيه نظر اذ لو كان كذلك لقال انا لكم
مستمعون لان حرف مع يشعر بانه سبحانه معهما بالنصر والارفاد
كما في الآية الاخرى قال لا تخافا انني معكما اسمع وارى هذا هو
الظاهر وهو يكتفى به في هذا المقام كما تقدم فهذه الاوجه الاربعة
اقوى ما تمسك به القائلون بان اقل الجمع اثنان مع ما في كل
منهما من النظر والاولون يقولون ان ذلك فيها على وجه

المجاز للقرائن القائمة بها وهذا هو مأخذ القائلين بصحة التجوز
بالفاظ الجموع عن اثنين واما من لم يجوز ذلك فلا ريب في
بطلان قوله والله سبحانه اعلم تقدم ان ابن الخطيب قال في المحصول ان الكلام في عموم
الجمع يتفرع على الكلام في اقل الجمع وذكر مسئلة اقل الجمع ما هو
ثم تكلم في الجمع المنكر هل يعم ام لا وفي هذا نظر ظاهر وغيره من
الائمة ذكر ذلك على العكس فتكلم في الجمع المنكر لما قرر انه لا يعم
ذكر بعده انه على ما اذا حمل وذلك مترتب على الكلام في اقل الجمع
ما هو ومقتضى هذا ايضا ان الكلام في اقل الجمع انما هو في
الجمع المنكر وراينه كذلك مصرحا به في كلام بعضهم قال الشيخ ابو
اسحق في شرح اللمع اذا ورد الجمع المنكر او المعرف ودل الدليل
على انه لم يرد به الجنس فاقل ما يحمل عليه ثلاثة وذكر المسئلة وهذا
هو الحق فاذا من ثمرات هذه المسئلة النظر في نهاية ما يخصص
اليه العموم حتى اذا جاء خبر واحد مخصصا للعموم ذكر في القرآن
او في غيره بلفظ الجمع فاخرج منه جميع ما دونه الا ثلاثة كان
ذلك مقبولا عند من يجوز التخصيص بمثله وان لم يبق بالتخصيص
سوى اثنين كان على الخلاف في اقل الجمع حتى قال انه اثنان
يجوز ذلك ومن قال انه ثلاثة لم يخصص به وقال لا تعبر العرب
عن الثلاثة بلفظ الجمع فيؤدي التخصيص بذلك عنده الى
ابطال الكلام ويصير كالرافع بجملته فيشترط بينهما ما يشترط
في الناسخ والمنسوخ وقد صرح بذلك الحنفية والقفال الشاشي
وابن برهان وقال غيرهما الا ان يقول ما نزيد يصح التجوز
بلفظ الجمع عن الاثنين يجوز ذلك كما صرح به امام الحرمين وراى
انه يجوز على هذا الا نهاية في التخصيص الى واحد لكن
عنده ان التخصيص الى اثنين يستدعي من الدليل ما لا يستدعيه
الرد الى ثلاثة وكذلك الرد الى واحد ايضا هو اعز من الرد

الى

الى اثنين ويحتاج الى قرينة قوية تقتضي ذلك التجوز ومن فوائد
هذا الخلاف ايضا ما اذا اقر لمقر بدراهم مثلا او ثياب ونحو ذلك
لو اوصى بمثل هذا اللفظ فعلى ما ذا ينزل كلامه ممن قال ان
اقل الجمع اثنان اكتفى به منه اذا فسره به ومن قال انه ثلاثة
لم يكتف الا بها وقد استبعد امام الحرمين ذلك وقال ما
ارى الفقها يسمحون بهذا وليس الامر كما ذكر فقد حكم
الماوردي عن ابن الماجشون وغيره من المالكية انه من
اقر بدراهم لغيره يلزمه درهمان لانه ذلك اقل الجمع عندهم
ونص مالك على انه يلزمه ثلاثة نعم هذا لازم للاستاذ ابي
اسحق والغزالي ومن وافقهما من اصحابنا على ان اقل الجمع
اثنان فانهم لا يختلفون في مثل هذه المسئلة انه يلزمه ثلاثة
وكذلك في الوصايا وغيرها كمن نذر ان يتصدق على فقرا او
مساكين ونحو ذلك فقد ظهر الخلاف في هذه المسئلة فائدتان
اصولية وفقهية وبالله التوفيق وما يتصل بما نحن فيه ايضا
ما ذكره اصحابنا فيمن حلف انه لا يكلم الناس انه يحنث اذا
كلم واحدا كما اذا قال لا اكل الخبز يحنث اذا اكل من الخبز ولو
حلف لا يكلم ناسا انصرفت اليمين الى ثلاثة فيحنث اذا
كلمهم محمولا حالة التنكير على اقل الجمع اذ لا عموم له واما حالة
التعريف فالاستغراق ينعدم بانعدام بعضه فيحنث بتكليم
واحد من ذلك الجنس وفي كتب الحنفية انه اذا قال ان
تزوجت نساء او اشتريت عبيدا فامرأتي طالق وقع عليه
الطلاق بتزوج امراة واحدة وشراء عبد واحد ولو قال
انه تزوجت نساء او اشتريت عبيدا حمل على ثلاثة وهو
موافق لما ذكره اصحابنا وقد قال الزمخشري في اثنا كلامه في

الكشاف فانه قلت اى فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد
وبينها داخلة على الجموع قلت اذا دخلت على المفرد كانه
صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد بعضه الى
الواحد منه واذا دخلت على الجموع صلح ان يراد به جميع
الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه في تناول
الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية
في جعل الجنس لا في وحدانه هذا لفظا والصلاحية المشار
اليها يعني عند قيام المخصص وسياتي تتمة الكلام على ذلك
ان شاء الله تعالى الثاني ذكر الامام القرافي في عدة مواضع
من كتبه على هذه المسئلة اشكالا اطنب في وصفه وانه لم يجد
له جوابا ولملخصه ان الجموع تنقسم بالاتفاق الى جمع قلة
وجمع كثرة وكلام الائمة من النحاة وغيرهم مصرح بان ذلك
على وجه الحقيقة لانهم يقولون قد يستعار كل واحد منهما
للاخر والعلاقة اشتراكهما في اصل الجمع والاستعارة والعلاقة
من شان المجاز وقال جماعة من المفسرين في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء اى كل جمع وضع بوضع الآخر
على وجه المجاز فقول الائمة في كل عصر ان اقل الجمع ثلاثة
او اثنان لاريب انه ليس في لفظ جمع كما صرح به
بل الخلاف في مدلول هذه الصيغة كما تقدم قال فان
كان محل الخلاف جمع القلة فهو متجه لانه للعشرة فما دونها
واقل ذلك ثلاثة او اثنان لكنه لا يستقيم لانهم لم يعتدوا
الخلاف بذلك ولتصريحهم بخلافه فانهم قالوا في استدلالهم
فرقته العرب بين التثنية والجمع فقالوا رجلان ورجال
ولفظ رجال من جموع الكثرة وكذلك في الفتاوى لم
يفرقوا في الاقارير والوصايا والايمان والنذور بين جمع
الكثرة وجمع القلة بل يقولون فيمن قال لله علي ان اتصدق

بدنانير انه يلزمه ثلاثة كما لو قال بافلس لم يفرقوا بين الصيغتين
وان كان محل الخلاف عندهم ما هو اعم من جمع القلة وجموع الكثرة
فقد اتفق ائمة العربية على ان جمع الكثرة لما فوق العشرة الى ما لا
نهاية له فعلى هذا ينبغي ان يكون اقله احد عشر لان هذا
حقيقته فصرفه الى ثلاثة او اثنين يكون مجازا وذلك انما يكون
عند القرينة الصارفة اليه وكلامهم انما هو حالة الاطلاق
والاصل فيه الحقيقة هذا احاصل الاشكال الذي ذكره وهو
قوي كما ذكر وقد اجاب بعضهم عن ذلك بجوابين احدهما ان
بحث العلماء في هذه المسئلة ليس بحسب الحقيقة اللغوية بل
بحسب الحقيقة العرفية واهل العرف لا يعتبرون الفرق بين جمع
الكثرة وجمع القلة والثاني ذكره الاصفهاني في شرح المحصول
بعد سياقه كلام القرافي بلفظه ثم قال والجواب الحق عن ذلك
ان اقل الجمع ثلاثة او اثنان على الاطلاق سواء كان جمع قلة
او جمع كثرة فجمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة
واما جمع القلة فانه لا يصدق على ما فوق العشرة قال فان
ساعد على ذلك منقول الادباء فلا كلام والا فمتى خالف فهو
محجوج بالادلة الاصولية الدالة على عموم الجمع على الاطلاق
كيف ولا يمكن ان يدعى اجماع الادباء على خلاف ذلك اهـ
كلامه وقد اعترض القرافي على الجواب الاول له بان البحث
في مسائل اصول الفقه انما يقع عن تحقيق اللغة ليحمل عليها
الفاظ الكتاب والسنة والبحث عن العرف انما يقع تبعا وحمل
كلام العلماء على الغالب هو المتجه كيف وانهم اذا استدلوا في هذه
المسئلة لا يذكرون العرف ولا كلام اهله بل يقولون فرقت
العرب بين التثنية والجمع ويعتمدون ذلك في النعوت
والتاكيدات والضمائر وغيرها مما لا مدخل للعرف فيها بل هي
لغة صرفة وايضا لو كان ذلك بحسب الاصطلاح العرفي لذكروا

ذلك الحقيقة اللغوية كما هي عادتهم في امثال ذلك وبينوا وجه
النقل وحيث لم يذكروا ذلك دل على ان العرف غير مراد لهم
وعلى الجواب الثاني بان الزمخشري وابن الاعرابي وغيرهما
نصوا على ان جميع الكثرة لا يستعمل فيما دون العشرة الا مستعارا
وكتب التفسير مملوة من ذلك فيلزم من ذلك الجواب الطعن
في هذه النقول ولا سبيل اليه والله سبحانه اعلم اسم الجنس
المحلى بالتعريف ~~المضاف~~ الجنسي والمضاف وفيه ايضا ابحاث
البحث الاول المراد باسم الجنس الاسم الدال على حقيقة
موجودة في اشخاص كثيرة مختلفين بالشخصية لا بالحقيقة
كالانسان والرجل والفرس والاسد واشباه ذلك
وهو الكلي باصطلاح المنطقيين وهو ما اشترك في مفهومه
كثيرون ويقال له ايضا المتواطي بالاصطلاح الاصولي فاسم
الجنس وان صدق على اشيا كثيرة فمسماه واحد وهو ما وقع
فيه التشابه والاشتراك فيكون اسما لتلك الامور من جهة
ذلك الامر وذلك الامر لا بد وان يكون كمال الماهية المشتركة
فيها كلها دون العوارض بخلاف المشترك اللفظي كالعين
مثلا فان اختلافهما ليس بالشخصية فقط بل وبالحقيقة لان
لان حقيقة عين الشمس غير حقيقة العين الجارية وعين الذهب
وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين في الجنس فانهم لا يسمون
جنسا الا ما اختلف ما تحته بالحقيقة كالحيوان فان تحته الا
الانسان والبهائم وهما مختلفان فالانسان لا يسمونه
جنسا بل نوعا لان ما تحته انما اختلف بالعدد فقط بخلاف
ائمة العربية فانهم يسمونه جنسا وهو الموافق لاستعمال
العرب وقد ورد في الحديث الصحيح قوله صلى الله عليه
في حديث النهي عن التفاضل في الاشيا الست فاذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد فجعل البر
جنسا

جنسا والشعير جنسا وكذلك البقية وهذا يوافق اصطلاح النحاة
وعليه جرى ايضا اصطلاح ائمة الاصول القائلين بان هذا من
صيغ العموم فلم يقصروا ذلك على ما تحته انواع بل اجروه فيما هو
اعم من ذلك ولا فرق بين ان يكون اسما كالرجل والذهب
والفضة او صفة مشتقة كالضارب والمضروب والقائم
واشباه ذلك ومنه نوع وضع علما لجنس مخصوص يطلق بطريق
العلمية على كل فرد من افراد ذلك الجنس كاسامة لكل سبع وثعالة
للثعلب وابو براقش لطائر يتلون وحضاجر للضبع وابن
مقرض لحيوان معروف وحمار قبان لدويبة سودا ملسا من
الحشرات واشباه ذلك وهو المعروف بعلم الجنس لانه ينطلق
شائعا على كل واحد من ذلك الجنس فلا يمنع تصوره من وقوع
الشركة فيه وان كان علما بالنسبة الى كل فرد منه بدليل انهم
منعوا اسامة وثعالة من الصرف ولا سبب لمنعه سوى العلمية
مع تا التانيث ولانه لا تدخل الالف واللام اللتان للتعريف
على شيء من ذلك فتعريفها بالعلمية امر لفظي وهي من جهة المعنى
نكرات لشيوعها في كل واحد من الجنس وعدم اختصاصها
شخصا بعينه دون غيره الا ان الشياع لم يكن بازا حقيقة
شاملة بل لاجل ان هذا اللفظ موضوع بازا كل شخص
من هذا الجنس بخلاف العلم الشخصي فانه اخص المعارف
لانه موضوع لمشخص معين لا يتناول غيره وقد حرر
الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس وعلم الشخص الامام
شهاب الدين القرافي ناقلا ذلك عن الشيخ شمس الدين
الخسروشاهي وحاصله ان الوضع فرع للتصور فلا يضع
الواضع اسما لشيء حتى يتصوره اولا فاذا استحضر الواضع
صورة الاسد فتلك الصورة الكائنة في ذهنه جزئية

بالنسبة الى مطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة
في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر او في ذهن شخص
آخر والجميع مشترك في مطلق صورة الاسد فهذه الصورة
جزئية من مطلق صورة الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها
فهو علم الجنس او من حيث عمومها فهو اسم الجنس وهي من
حيث عمومها وخصوصها يتطلق على كل اسد في العالم بسبب
انا انما اخذناها في الذهن مجردة عن جميع الخصوصات
فينطلق على الجميع فلا جرم يصدق لفظ الاسد واسامة
على جميع الاسود لوجود المشترك فيها كلها فيقع الفرق بين
اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصورة الذهنية والفرق
بين علم الشخص وعلم الجنس ان علم الشخص موضوع
للحقيقة بقيد الشخص الخارجي وعلم الجنس موضوع للماهية
بقيد الشخص الذهني فظهر بهذا التحرير الفرق بين الثلاثة
وذكر بعضهم هذا الفرق بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من
الاسد يشارك غيره في الاسدية ويمتاز عنه بخصوص
الشخص وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلفظ الاسد
موضوع للقدر المشترك بين الاسود فاللفظ الموضوع لهذا
المعنى يتناول كل الاشخاص عقلا واللفظ الموضوع لهذا
الاسد من حيث هو هو لا يتناول غيره بل لا يجوز ان يضم
الواضع لاسد آخر ولا ان يضع لكل من الاشخاص تلك
الماهية فنسبة ذلك اللفظ الى جميع اشخاص تلك الماهية
كنسبة لفظ زيد الى شخصين يتسميان به فاسم الجنس ما يوضع
للماهية الواحدة التي هي قدر مشترك بين كل الاشخاص وعلم
الجنس ما وضع لكل من الاشخاص من حيث هو ذلك الشخص والله
الموفق البحث الثالث لا ريب في ان اسم الجنس المفرد اذا
كان نكرة وهو في سياق الاثبات انه لا يعم بل هو مطلق ان اقتضى
شيوعا فذلك على وجه البدلية والمقتضى لعموم الشمول انما

هو

هو دخول اللام المقتضية للتعريف الجنسي والكلام في ان التعريف
هل هو باللام وحدها او بها مع الالف معروف في موضعه لا فائدة في
ذكره هنا غير ان الذي نذكره هنا وجوه ما يدخل به وتدل عليه
وهي عدة امور اشهرها ثلاثة الاول العهد ومعناه ان يكون
عند السامع علم بشيء قد جرى ذكره او هو معلوم عنده فيعرفه
بالالف واللام ليدل بهما على ان هذا المذكور هو ذلك المعهود
فمثال الاول قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول ومثال الثاني قوله تعالى ويوم يعض الظالم على يديه يقول
يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا فان اللام في الرسول هنا
للمعهود وهو النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يجر له ذكر الثاني
تعريف الجنس وهو ان يقصد بالالف واللام تحقيق جميع
الجنس الذي يدخل عليه لا تعريف بعض من افراده مثل قولهم
العسل حلو والخل حامض والرجل خير من المراة واهلك الناس
الدينار والدرهم فان القصد في هذه الاشياء ليس الى شيء
معين من تلك الافراد بل الى جميع الجنس من غير حوالة على معين
ذهني او مذكور متقدم كما قلنا في العهد ويفرق بينهما ايضا
من وجهين آخرين احدهما ان التي للعهد يفيد مضمر الاسم
الذي هي فيه ما يفيد مظهره ولا كذلك التي للجنس والثاني منهما
انه التي للجنس يصح الاستثناء من الاسم الذي دخلت عليه
كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا الآية بخلاف
التي للعهد الا ان يكون ذلك جمعا وكلامنا انما هو في الاسم المفرد
ولا فرق في اسم الجنس هذا بين ان يكون جامدا او مشتقا كما
في قول الراجز ان تغلبي يا حمل او تعلي او تصبحي في
الظاعن الموتي الثالث تعريف الماهية اي حقيقة الجنس

مع قطع النظر عن الجزئية والكلية لان الماهية من حيث هي هي
لا جزئية ولا كلية ومثالها قولك اشتر اللحم او الخبز فانك لا تريد
شيأ معينا يرجع العهد اليه ولا استغراق كل فرد فيتعين ان يكون
لبيان الحقيقة وقد اغفل هذا النوع كثير من النحاة وذكره منهم
طائفة منهم العلم الاندلسي في شرح المفصل وفرق بينها وبينه
التي للجنس ان هذه يصح ان يقال فيها اللحم نوع وكلي ولو كانت
للاستغراق لكان معناه الجنس نوع او كل واحد نوع او كلي وذلك
باطل ووجه كون هذه الثلاثة تعم الاصول ان ما فيه الالف
واللام اما ان ينظر اليه من حيث هو هو وهو الحقيقة او من حيث
هو عام مستغرق وهو الجنس او من حيث هو خاص وهو العهد
الرابع ان يكون لتعريف الحضور وهي التي مع اسم الاشارة مثل
قولك هذا الرجل ويا ايها الرجل ونحو ذلك فانه تعريف لا يرجع
الى شيء من المعاني المتقدمة الخامس ان تكون للمح الصفة
وان كان الاسم علما كالحسن والحسين والفضل والعباس
ونحو ذلك فان هذه الصفات اذا جعلت اعلاما لم تبق دلالة
على معانيها فتدخول الالف واللام يلحظ فيها ذلك الوصف فتكون
الاسم علما على المسمى والالف واللام دليلا على وجود ذلك الوصف
فيه وهذه هي التي تسميها الكوفيون لام التفخيم والتعظيم
ويمثلون لها بالداخلة على اسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم والعليم
والحكيم وسائر اسمائه والحق ان هذه تدل على الكمال وهو
الوجه السادس وقد نص عليه سيبويه في مثل زيد الرجل اي
الكامل في الرجولية فكذلك دخولها على جميع اسماء الله تعالى هي
لبيان كمال اتصافه بتلك المعاني وانها ثابتة له على الوجه
الاتم الاكمل والسابع ان تكون للغلبة والاختصاص كالنجم
للثريا فانه غلب عليها اطلاقه دون سائر النجوم وكذلك
العيوق والنسر والسماك والزبانا وما اشبهها فيكون

اصل

اصل الصفة شائعا في ذلك الجنس المتصف بها فيدخل الالف
واللام على هذا المعين اشعارا بالغلبة والاختصاص ويلزم
فلا يفهم بعد ذلك من هذه الصفة الا ذلك الواحد بعينه بخلاف
التعريف العهدي فانه لا يلزم بل ينفك عن الاسم عند عدم
التعريف والتاسع الداخلة على الذي والتي وتثنيتها وجمعها
فان هذه الاسماء معارف بصلاتها فدخول الالف واللام عليها
على وجه الزيادة لكن ليست كالزائدة في مثل الوليد بن اليزيد
ونحوه كما سيأتي بل لا بد فيها من اشعار اما بالعهد او بالجنس
كما سيأتي بيانه وهذا على احد القولين والثاني انها للتعريف
على بابها ومنهم من قال ان دخول هذه على الموصولات لصلاح
اللفظ اي ليجري على لفظ المعرفة ما هو معرفة وبعضهم
يسمي هذه المحسنة وقد وقع ذلك في كلام بعض الاصوليين
فجعل التعريف قسما مغايرا للجميع ما تقدم ومثله يقول المناظر
دل الدليل على ثبوت الحكم في صورة النزاع فان اللام لا ترجع الى
دليل معين معهود ولا هي لاستغراق الجنس قطعا بل هي راجعة
الى مطلق الدليل فتكون للتعريف وفي هذا نظر بل هي لبيان
الحقيقة كما تقدم في قولهم اشتر اللحم والخبز بخلاف الداخلة على
الموصولات واما الزائدة في غير موضعها فهي الوجه التاسع
وهي غير لازمة كلز ومها في الذي والتي وتدخل على العلم كذلك
وعلى الفعل المضارع ايضا قال الشاعر
ما انت بالحكم الترضى حكومته ولا الاصيل ولا ذي الراي والجدل
والاظهر في هذه الثانية انها الموصولة وهو الوجه العاشر ومن وجوه
دخولها وتقديره الذي ترضى حكومته وكذلك ايضا هي مع الجملة
الاسمية كقول الشاعر من القوم الرسول الله منهم
الهم دانت

رقاب بني معد ، اى الذين رسول الله منهم لكن دخولها
على الفعل والجملة شاذ لضرورة الشعر والاكثر دخولها على اسم
الفاعل واسم المفعول نحو الضارب والمضروب وهي في هذه
الصورة اسم في احد التعريفين كما سياتي ذكره ان شاء الله
تع بخلاف الوجوه الاول فاذا عرف ذلك فلا ريب في ان
ما عدا الوجوه الثلاثة الاول قليل في الاستعمال حاشى كونها
موصولة وقد نص جماعة من ائمة العربية على ان استعمالها في
الاوجه الستة على وجه المجاز وان الحقيقة هي الثلاثة الاول
وح فمتى كان في الكلام معهود عمل صرفه التعريف اليه تعين
وكان التعريف ح جزئية واما اذا لم يكن عهد فالراجح انها
لاستغراق الجنس الا ان يتعذر ذلك كما في قول القائل
لا اكل الخبز ولا اشرب الماء الا ان الاستغراق مستحيل فينصرف
التعريف ح الى حقيقة الجنس وهو مطلق الماهية ومنه قوله
تع حكاية عن يعقوب عليه السلام واخاف ان ياكله الذئب
فانما علم الجنس وان اقتضى شياعا فالظاهر انه ليس من
صيغ العموم لان المقتضى للاستغراق انما هو التعريف الجنسي
لا مطلق الشياع لا سيما والعلمية تنافي العموم لما بين الكلية
والجزئية من التنافي فشياعه في الجنس يشبه المطلق الذي عمومه
عموم البدل لا عموم الشمول والله اعلم المبحث الثالث
تقدم قول الزمخشري ان الفرق بين لام الجنس داخلة على المفرد
وبينها داخلة على الجموع انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان
يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد ومراده
بهذه الصلاحية انه اذا تعذر استغراق الجنس كان التعريف
لبيان الحقيقة فيحمل على الواحد لان صلاحيتها لهما على السوا
وقد صرح صاحب المفتاح وغيره بذلك فقالوا اذا تعذر

حملها

حملها على الاستغراق حملت على اقل ما يحتمل وهو الواحد في
المفرد ومما يؤيد ان مراد صاحب الكشاف ما ذكرناه
انه حكى القرآنيين في قوله تع كل آمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله والثانية وكتابه بالافراد ثم نقل عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال الكتاب اكثر من الكتب ثم قال
الزمخشري فان قلت كيف يكون الواحد اكثر من الجمع
قلت اذا اريد بالواحد الجنس والجنسية قائمة في وحدات
الجنس كلها لم يخرج منه شيء واما الجمع فلا يدخل تحته الا ما
فيه الجنسية من المجموع وقرر ابن المنير هذا الجواب بان اللفظ
المفرد اذا كان اسم جنس فانه يترسل على افراد جنسه كلها
لا بصيغة لفظية بل بمعناه وموضوعه واما في الجمع يرد اولا الى
تخيل الوحدات ثم يحصل الاستغراق بعد ذلك من صيغة
الجمع فكان اقوى قال وعلى هذا الوجه نص مالك رحمه
الله على ان المراد في استغراق الجنس من التعريف فهذا
كله يقوي ان مراد الزمخشري وغيره بالصلاحية ما ذكرناه
وتقرر بهذا ايضا ان اسم الجنس المضاف يقتضي الاستغراق
كما يقتضيه المحلى بلام الجنس ومنه قوله تعالى وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها وقوله النبي صلى الله عليه وسلم منعت
العراق درهمها ودينارها ومنعت الشام قفيزها وصاعها
وكذلك قوله تع احل لكم ليلة الصيام الرفث فان المراد ليالي
الصيام لان الاحلال شائع في لياليه كلها ومثله قول
عدي بن الرقاع ، قد ع الحي بالعشي رعاها ، وهم عن رعيهم
اغنياء ، اى عن رعيانهم ومما يؤيد ان المراد بقوله تع كل آمن
بالله وملائكته وكتابه جنس الكتب المنزلة قوله في الآية

الأخرى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل
معهم الكتاب فانه من المعلوم انه لم ينزل كتابا واحدا بل
اللام فيه لاستغراق الكتب المنزلة معهم وكذلك في الآية الاخرى
حالة الاضافة بدليل القراءة الاخرى وكتبه وبجمع الملائكة
والرسل ايضا والاصح عند اصحابنا فيمن حلف ليشترين ما
هذا النهر انه يحنث في الحال لانه لفظ يقتضي جميع ما به
وذلك محال فكان كقوله لاصعدن السماء واما الوجه الاخر
القائل بانه لا يحنث فليس لانه اسم الجنس لا يقتضي الاستغراق
بل لان العرف في ذلك الحمل على التبعيض وهذا مذهب الحنفية
ايضا قالوا لان الانسان انما يمتنع نفسه بالبعض عما يمكنه
الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشربه
مياهها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرفنا
اليمين الى المتيقن وهو واحد وصورة المسئلة عندهم في
جانب النفي مثل لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشتري
العبيد وقالوا انه اذا نوى به الاستغراق صحت نيته فيما
بينه وبين الله تعالى ولا يحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه
واختلفوا في انه هل يقبل ذلك منه في الحكم وبهذا التعليق ابو
زيد الدبوسي ومن وافقه كالبزدوي في ان الاسم المحلى
بلام الجنس لا يقتضي الاستغراق الا اذا نواه المتكلم
به وانه محتمل للاستغراق وعدمه على السواء ومنعوا ان
الحنث في هذه المسائل بالبعض لعدم امكان الاستيعاب
بدليل انه اذا قال لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وكان
مقتضى الاستغراق انها تطلق ثلاثا وقد ذكر القرافي في هذه
المسئلة فحكى انه قال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمة
الله عليه ان الفقهاء التزموا قاعدتين في الاصول وخالفوهما
في الفروع احداهما ان اسم الجنس المعرف بلام الجنس للعموم

ولو

ولو قال القائل الطلاق يلزمني بغير نية لم يلزمه الا طلقة واحدة
والثانية انه الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي ولو قال والله لا لبست ثوبا الا الكتان فقعد عريانا لم
يحنث ومقتضى قاعدة الاستثناء انه حلف على انه يلبس الكتان
فيحنث بعدم بره اي الشيخ عز الدين اجاب بان سبب المخالفة
انه الايمان تتبع المنقولات العرفية دون الاوضاع اللغوية
اذا تعارضا وقد انتقلت اللام في الحلف بالطلاق الى حقيقة
الجنس دون استغراقه فلذلك كان المخالفة لا يلزمه الا الماهية
المشتركة فلا يزاد على الواحدة وانتقلت الالف الحلف الى معنى الصفة
من غير وسوى فيكون معنى نيته لا لبست ثوبا غير الكتان فلا
يكون الكتان محلوفا على لبسه قلت اما المسئلة الاولى فانها
متفق عليها بين الفقهاء واما مسئلة الاستثناء فيها وجهان
لاصحابنا ذكرهما في كتاب الايلاء اذا قال والله لاجامعتك
في السنة الا مرة فمضت السنة ولم يجامعها وصحح النووي في
الروضة انه لا يحنث لان العرف جعل الا هنا بمعنى غير كما قال
ابن عبد السلام وقد وجه الحنفية مسئلة الطلاق بما تقدم
ان اتباع جميع جنس الطلاق غير ممكن فانصرف التعريف
الى حقيقة الجنس فكانه قال انت طالق بعضا من الطلاق
وذلك البعض مجهول والواحد متيقن فينصرف اللفظ اليه
ويقتضي هذا ان الاستغراق لا يكون مقصورا على استيعاب
الثلاث التي هي مشروعة في الطلاق وفيه نظر والتوجيه بما قاله
اصحابنا اقوى والله اعلم البحث الرابع تقدم ان اسم الجنس
المضاف يفيد الاستغراق وقد اطلق القول بذلك جمهور المصنفين
وللامام شهاب الدين القرافي فيه تفصيل حسن وهو ان اسم
الجنس قسمان احدهما يصدق على القليل والكثير كالمال

وذهب وفضة ولحم ودم وما اشبه ذلك والثاني لا يصدق
على الكثير كرجل وعبد ودرهم ودينار ونحو ذلك فالاول لا
ريب في انه يفيد الاستغراق مع الاضافة كقوله القائل مالي
صدقة ومنه قوله صلى الله عليه وسلم كل المسلم على المسلم حرام
دمه وماله وعرضه وقوله هو الطهور ماؤه الحل ميتته واما
الثاني ففيه نظر ظاهر فانا ندرك التفرقة بين قوله القائل
مال الرجل وقوله درهمه واذا قال عبدي حر لا يعتق اكثر
من واحد بخلاف المعرف بلام الجنس اذ لا فرق في كونه
للاستغراق بين القسمين قلت تقدم قوله صلى الله عليه
وسلم منعته العراق درهمها ودينارها والمراد بذلك عموم
الدراهم والدنانير فمتى هذه التفرقة نظرا بالنسبة الى جميع الموارد
واما قوله القائل عبدي حر فلانه العبد وان كان اسم
جنس فهو مما يجمع والاضافة فيه هنا قرينة من التعريف العهدي
فلذلك لم يعتق عليه الا واحد وقد تقدم الامام الغزالي
الى قريب من هذه التفرقة فقال ما كان من اسما الاجناس
يتميز فيه الواحد عن الجنس بالهاء كتمرة وتمر فالعاري عن الهاء
للاستغراق كقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا البر بالبر ولا التمر
بالتمر الا سواء بسواء الحديث وما لا يتميز واحده بالهاء فهو ينقسم
الى ما يتعدد ويتشخص الواحد منه والى ما لا يقبل ذلك فالاول
يتشخص الواحد منه كالذهب والفضة وشبههما يقتضي
الاستغراق اذ لا يقال ذهب واحد ونحوه وما يتشخص
واحده كالرجل والدرهم والدينار فيحتمل ان يكون اللام
فيه لحقيقة الجنس ولا يقتضي العموم والتعميم في مثل قولهم الدينار
افضل من الدرهم ماخوذ من قرينة التعميم ويحتمل ان يقال
انه يدل على الاستغراق لان ذلك مفهوم من قولهم لا يقتل
المسلم بالكافر ولا يقابل الرجل بالمراة ونحو ذلك من قرينة
غير و

فلم

ولم يتعرض لحالة الاضافة وقد حكى امام الحرمين وابن القشيري
عن بعض القائلين بصيغ العموم ان ما كان من اسما الاجناس
يجمع كالتمر والتمور فان ذلك لا يقتضي الاستغراق لان ذلك
انما يوخذ منه حالة الجمع قال الامام وهذا الاحاصل له فان الاستغراق
ثابت في اسما الاجناس ويرد عليهم اتباع قول القائل تمر
واحد وهو اظهر من متعلقهم في الجمع وقد قال سيبويه الناقة
تجمع على نوق ثم النوق تجمع على نياق وهما من ابنية الكثرة
ثم يجمع النياق على انيق وهو مقلوب انوق او ايق والافعل
من جمع القلة ثم ذكر بعد ذلك ان التمر المطلق احرى باستغراق
الجنس من التمور وعلله بما تقدم عن الزمخشري ان التمر يستعمل
على الجنس لا بصيغة لفظية واما التمور فانه يرد الى تخيل الوحدان
ثم يجئ الاستغراق من صيغة الجمع والله اعلم البحث الخامس
ذكر بعض ائمة المعاني ان استغراق اسم الجنس المفرد لما يدخل
تحته اقوى من استغراق الجمع بدليل انه لا يصدق قول القائل
لا رجل في الدار اذا كان فيها واحد او اثنان ويصدق قوله
لا رجال في الدار وهذه التفرقة انما جات من جهة النفي كما
سياتي تقريره ان شا الله تعالى واما في حالة الاثبات مع
التعريف الجنسي فالشمول واحد فيهما لكن بطريق مختلف كما
تقدم عن الزمخشري وغيره نعم الاستغراق تارة يكون حقيقيا
كقوله تعالى عالم الغيب والشهادة فانه شامل لكل غيب وشهادة
وتارة يكون عرفيا كقول القائل جمع الامير الصاغة اذا جمع صاغة
بلده او صاغة اطراف مملكته فحسب لان العرف قاض بانه لا يمكن
جمع صاغة الدنيا باسرهم فهو مما يخصص بالعرف بالعقل كقوله
تعالى واوتيت من كل شيء والذي قاله الجمهور الائمة ان التعريف
متى تقدم معهود سابق انصرفه اليه كما في قوله تعالى فعصى فرعون

الرسول لان اللفظ موضوع للفرد حقيقة الا انا صرفناه الى
الجنس باعتبار التعريف الجنسي وصرفها الى المعهود متقدم
على ذلك وهو المتيقن فلا ينصرف الى الجنس وقد ذكر بعضهم
ان الحمل على الجنس اولى لانه اكثر فائدة ويشتمل على المعهود
وغيره بخلاف صرفه الى المعهود فانه لا يتناول غيره والاول
الذي قاله الاكثرون اظهر وهو الموافق لما فهمه ابن عباس
وغيره من قوله تعالى مع العسر يسرا فقد روى عن ابن
عباس وابن مسعود رضي الله عنهما انهما قالا لن يغلب
عسر يسرين وفهم من رواه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم
فنهوا من تعريف العسر ثانيا انصرافه الى العسر الاول المتقدم
بخلاف اليسر فانه لما كان منكرا لم يرجع الى الاول فكان
غيره فهو كما لو قال لامرأته انت طالق نصف طلقة وثلث
طلقة وسدس طلقة يقع ثلاث طلقات على الاصح فلو قال
وثلث الطلقة وسدس الطلقة معرفا في الاخريين لم يقع
الا واحدة وانصرف ذلك الى الطلقة الاولى وما بنى الحنفية
على استغراق اسم الجنس ما اذا قال المرأة التي اتزوجها
طالق قالوا فكل امرأة يتزوجها بعد ذلك تطلق على اصلهم
اذ لا معهود فينصرف التعريف اليه فيكون ذلك للجنس ويكون
قوله التي اتزوجها وصفا مقصودا لمحل وقوع الطلاق اذ
لا بد من ذلك فكأنه كقوله كل امرأة اتزوجها فهو طالق فلو
قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق فتزوجها لا تطلق عندهم
لان قوله هذه يقيد لها بابلغ جهات التعريف فلم يكن قوله
التي اتزوجها صفة مقصودة لمحل الطلاق حتى تصير بمعنى الشرط
فيكون الطلاق موقعا عليها في الحال وهي ليست اهلا
له فيلغو ونظيره ايضا قوله لعبده الذي اشتريه فهو حر
وهذا العبد الذي اشتريه حر وكذلك لو قال لنسائه

المرأة

المرأة التي تدخل الدار منكن طالق فمن دخلت منهن طلقت ولا
تطلق قبل الدخول فلو قال هذه المرأة التي تدخل الدار
طالق طلقت في الحال دخلت او لم تدخل وهذه المسئلة تخرج
على اصول الشافعية وتوجيهها ظاهر والله اعلم

السادس تقدم انه التعريف الجنسي يعم افراد ما دخل عليه
فاذا دخل على اسم جنس مفرد عم مفرداته وان دخل على
الجمع عم مراتب الجموع الداخلة تحته وكذلك الكلام فيه اذا
اضيف لان دلالة العموم كلية كما تقدم وكلية الجمع هي افراد
الجموع لا كل فرد من افراد كل جمع فعلى هذا يتعذر الاستدلال
به اذا انتفى في نفي كل فرد فرد كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم لان
مقتضاه على هذا التقرير النهي عن افراد الجموع فمن قتل صبيا
واحدا لم يقتل جمعا والمراد بالآية انما هو النهي عن قتل كل فرد
فرد وجمهور الاصوليين على الاستدلال به في مثل ذلك
اي في كل فرد فرد سواء كان في جانب الثبوت او جانب
النفي وانما حرف هذا الاشكال بعض المتأخرين لما حققوا
الفرق بين دلالة اسم الجنس المفرد ودلالة الجمع وهو على
خلافه اجماع القائلين بالعموم وقد اجاب عنه القرافي بان
العرب وضعت التعريف الجنسي لاستغراق جميع افراد ما دخل
عليه سواء كان مفردا او جمعا في اثبات او نفي وفي هذا الجواب
نظر اذا سلم ان الجمع انما يدل على الاستغراق على افراد الجموع
لا على كل فرد فرد مما اشتمل عليه مراتب الجموع فمقتضى النفي والنهي
ان المخالفة انما تحصل باختلاف مرتبة من مراتب الجموع وما
ذكره لا يتخلص من الاشكال اللهم الا ان يراد على كلام القرافي
ان قرينة العموم الاستغراقي هنا اقتضت ان يكون لكل
فرد فرد من الآحاد لا من مراتب الجموع لان ذلك اقوى في

دلالة العموم الكلية والله سبحانه اعلم الثالث والعشرون
الاسماء الموصولة سوى ما تقدم من ما ومن واي وهي الذي
والتي وجموعهما واختلافه لغاتها وذو الطائية وجمعها وقد
بذلك القرافي ستا وثلاثين صيغة وفي بعضها نظر قوي كما يأتي
انه شاذ اهـ وقد اعترض كثير من الائمة بل جمهور الاصوليين
على عد الذي وما تفرع منها من صيغ العموم كما صرح بعضهم بان
من وما اذا كانتا موصولتين فليتا للعموم وهو ضعيف كما
تقدم بيانه واطلق ابن الحاجب ان جميع الاسماء الموصولة
من صيغ العموم وتبعه شراح كتابه وفي ذلك الاطلاق
نظر ايضا ننبه عليه فيما بعد وصرح بان الذي من صيغ
العموم من المتقدمين القاضي عبد الوهاب في كتابه الافادة
وبعض الحنفية وقال الامام ابو المظفر بن السمعاني جميع
الاسماء المبهمة تقتضي العموم والكلام على هذه الجملة يتضمن
ابحاث البحث الاول الكلام في الموصولة وحده وله
وانواعه وصلاته ليس هذا موضعه لانه مقرر في كتب العربية
والذي يمكن جعله من صيغ العموم انما هو الاسماء الموصولة
فاما الحروف كأن وما المصدريتين فليستا منها اتفاقا وكذلك
الالف واللام الداخلتان على اسما الفاعلين والمفعولين
وقد تقدم الكلام على من وما واي اذا كن موصولات والذي
يتصدى النظر فيه هنا ما عدا ذلك وافرادها دلالة الذي والتي
وما يتفرع عنهما وفي الذي اربع لغات اشهرها استعمالا بالياء
الساكنة والثانية بتشديد الياء واجراء وجوه الاعراب عليها
كافي ما التي وانشد واعلمه وليس المالكي عالما بحال وانت
اعناك الا اللذي تنال به العلا ويقصطفه لاقربه اقربيه
وللصفي والثالث الذ بكسر الذال من غير ياء ومنها قول
الشاعر والذ هو شا لكنت صخرا او جبلا اشم مشمخرا
والرابعة الذ بسكون الذال وعليه قوله فكنت والامر
الذي

الذي قد كيدا كالذ بزيد فاصطيدا ولم يجعل ابن
يعيش هذين الاخرين تعيين بل جعلهما تخفيفا للكلمة للضرورة
فتى الاولى حذف الياء وابقى الكسرة علامة عليها وفي الثانية
اجرى الوصل مجرى الوقف قال وهذا مذهب البصريين
وعند الكوفيين ان ذلك قياس فيكونان لغتين قال ابن
عصفور وهذه اللغات كلها جارية في التي وعد ابو البقا
من لغات الذي ايضا الذي بلام مفتوحة خفيفة وهذه في
الحقيقة اصل الذي قبل دخول الالف واللام عليها وقد
اختلفوا في وجه دخوله الالف واللام عليها فقيل انهما للتعريف
للتعريف على بابهما في سائر الاسماء بدليل استعمال لذي
وحده وقيل انهما زائدتان لا للتعريف وانما تعريف الذي
والتي بما بعدهما من صلاتهما كما في من وما واي الموصولات
والاول ارجح واما تثنيتهما ففيها ايضا لغات احدها اللذان
بتخفيف النون على قاعدة التثنية بالالف رفعا والياء
نصبا وجرا والثانية كذلك الا ان النون مشددة وقد
قرئ بها قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فاذوهما والثالثة
بحذف النون تخفيفا كقول الشاعر ابني كليب ان عمي
اللذا قتلا الملوك وفككا الاغلالا فعلى هذا يقال في
النصب الذي بفتح الذال واسكان الياء وقد انكر ابن
جني تثنية الذي والتي قال لان التثنية لا تلحق الا النكرة
والاسماء الموصولة لا تنكر كما في زيد وعمرو واذا لحقتهما التثنية
فان ذلك بعد تنكيرهما ولذلك يدخل تثنيتهما الالف واللام
والذي والتي على حد واحد قبل التثنية وبعدها قال فاللذان
واللتان وشبههما اسما موضوعة للتثنية مخترعة لها وليست

على حد تثنية الاسما وهذا كله بناه ابن جني على ان الذي لم يستعمل
بغير تعريف واللغة التي حكاها ابو البقا معارضة لذلك واما
جمعهما ففي جمع الذي لغات اشهرها وهي الفصحا الذين رفعا
ونصبا وجرا وبها جا القران والثانية اجرا جمعه مجرى جمع
المذكر السالم بالواو رفعا واليا نصبا وجرا وعليها قول الشاعر
وبنو نويحة اللذون كانهم معط مخدمة من الحرات
والثالثة الذي يحذف النون وهي لغة فصيحة ومنها قوله
تعالى وخضتم كالذي خاضوا وقول الشاعر وان الذي
حانت بفلج دماؤهم هم القوم كل القوم يا ام خالد
والرابعة اللائين باليا والنون في الاحوال الثالثة وهي
لغة هذيل ويحذف منها النون ايضا فيكون لغة خامسة ونقل
ابن عصفور ان ابن مسعود رضي الله عنه قرا اللائي يولون
من نسائهم قال وهي على هذه اللغة والسادسة اللاوي
بالواو رفعا واليا نصبا وجرا كما تقدم في الذين وانشد عليه
قول الشاعر هم اللاؤن فكوا الغل عني يمروا الساهجان
وهم جناحي ومنهم من يحذف النون مع الواو ايضا فيكون
ذلك لغة سابعة وقد ذكر ابن يعيش ان اللائين جمع اللاي
قال واللائي مفرد بمعنى الذي تقول جاني اللائي فعل كذا ثم
جمع جمع السلامة كما فعل بالذي في الوجوه المتقدمة وقد ذكر
العلم ابو القسم اللوزقي في شرحه للمفصل ان اللاؤن جمع
ذي الذي بمعنى صاحب من الاسما الستة المعربة بالحروف قال
وهو غير جار على لفظه وهو معرب حملا على واحده وان لم يكن
من لفظه قال ولعل الذين يقولون اللذون شبهوه باللاؤن
لانه جمع مثله اهـ كلامه وقد جا ايضا في جمع الذي الاولى بوزن
العلى

تنظر هذه الشواهد

العلى قال الجوهري وغيره هو جمع مرتجل لا واحد له من لفظه
ومنه قول الشاعر فان بني عمي للاولى يخذلونني على حادثات
الدهر اذ تنقلب اي الذين يخذلونني ولا شك انه بمعنى الذين
في جمع وجوهه واما جمع التي ففيه ايضا وجوه احدها اللاتي
بالتا قال الله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم وثانيها
بحذف اليا وابقا التا على كسرتها كما حذفت من واحدها وثالثها
اللائي بهمزة بعدها يا وبها قرا جماعة من السبعة قوله تعالى واللائي
يئسن من المحيض ورابعها اللاء بهمزة مكسورة وبها قرا
نافع وابن كثير في رواية عنهما واللاء يئسن الاية ومنها قول
الشاعر من اللاء لم يحججن يبغين حسبة ولكن ليقتلن
البري المغفلا وخامسها اللاي باليا المثناة من تحت
بعد الالف من غير توسط همز وبها قرا بعض القرا ايضا الاية
المتقدمة وسادسها اللواتي وسابعها اللوات باليا المكسورة
كما في مفردها وثامنها اللوائي بالهمزة وبعدها يا ساكنة وتاسعها
اللوا بالمد والهمزة المكسورة دلالة على اليا المحذوفة كما تقدم
وعاشرها اللوا بالالف المقصورة فقط حكى هذه اللغات
كلها ابن عصفور وغيره وعلى ما تقدم في اللائي يكون مشتركا
بين جمع المذكر والمؤنث وقد حكاه ابن بابشاذ ايضا عن الاخفش
والله اعلم البحث الثاني تقدم الخلاف بين ائمة العربية
ان الالف واللام التي في الذي والتي هل هما للتعريف ام لا
والذي يظهر انهما للتعريف او يفيدان ما يفيده لان الذي
تارة تكون عهدية وتارة تكون جنسية ففي مثل قوله تعالى وقال
الذي امن يا قوم اتبعون الاية هي للعهد لانها مشيرة الى ما
تقدم من قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه

تلقيح الفهوم تنظر الشواهد

لعله لان الالف واللام في الذي

وكذلك قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادل في زوجها ترجع
الى معهود سابق ولا يقتضي عموما وكذلك كل ما ورد في صفات
الله تعالى مثل وهو الذي في السما اله وفي الارض اله وهو الذي
خلق من الما بشرا وامثال ذلك ولهذه الصيغ الكثيرة امتنع
جمع من الاصوليين من عدها في صيغ العموم ويرد عليهم ما كان
المراد بها الجنس دون العهد كقوله تعالى والذي جا بالصدق
وصدق به فقد روي عن ابن عباس وغيره انها عامة في كل
من دعا الى توحيد الله وآمن به واختاره الطبري وغيره من
ائمة التفسير ويدل عليه قوله تعالى اولئك هم المتقون لهم ما يشاؤن
عند ربهم الى آخر الكلام فعود الضمير اليهم غير مرة بصيغة الجمع
يقتضي انه ليس المراد به فردا معهودا ويؤيده ايضا قراة ابن
مسعود رضي الله عنه والذين جاؤا بالصدق وصدقوا به
وقد نص الزمخشري في كشافه على ان قوله تعالى والذي قال لوالديه
اف لكما المراد به الجنس القائل ذلك القول لا واحد معين وجعله
مبتدا وخبره اولئك الذين حق عليهم القول فوقع الخبر مجموعا
كما في آية الزمر وما ذكره جماعة من المفسرين ان قوله تعالى والذي
قال لوالديه اف لكما نزلت في عبد الرحمن بن ابي بكر رضي الله
عنهما مردود بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها انكرت ذلك
وقالت والله ما نزلت فينا ففي مثل هاتين الايتين تكون
الذي عامة والمراد بها الجنس ويتايد هذا بان من قال
التي تدخل الدار فهي طالق او الذي يدخل الدار فهو حر ان
ذلك يعم كل من دخل من الزوجات والعبيد ولا يختص بواحد
الا بمخصص كما هو شان العموم وهذا المعنى في الذين واللاتي
وبقية صيغ الجموع المتقدمة اظهر ولا فرق فيه بين ان يكون
المراد به قوما معهودين او جنسا شاملا فانها تقتضي الاستيعاب
في

في الموضعين ولا يشترط في دلالة العام ان لا يكون منحصرا فالاول
كقوله تعالى ان الذين ينادونك من ورا الحجرات الذين قال لهم
الناس ان الناس قد جمعوا لكم لقد سمع الله قول الذين قالوا
ان الله فقير وامثال ذلك مما يرجع الكلام فيه الى قوم مخصوصين
باعيانهم والمقصود شمول جميعهم فيما اسند اليهم والثاني كقوله
تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الى غير ذلك مما يطول
تعداده ولا تنحصر امثلته والمراد بذلك كله استيعاب ذلك
الجنس والشمول انما جا من صيغة الذين وكذلك قوله تعالى
واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واللائي يئسن من المحيض
من نسائكم الآية فانكار العموم في هذا كله مكابرة وليس شي يحال
عليه سوى مجرد هذه الصيغ اذ الاصل عدم القرائن لا سيما وفتح
ذلك يعكر على جميع صيغ العموم لانه من جملة مطاعن المنكرين لها
كما تقدم ولا فرق بين وما وبين الذين في الدلالة والابهام
والله اعلم البحث الثالث عد القرافي من جملة صيغ العموم الموصولة
ذو الطائية وهي التي تستعملها طي بمعنى الذي كقول بعضهم
قولا لهذا المرء ذو جا ساعيا هلم فان المشرفي الفرائض وقيل
انها تستعمل ايضا بمعنى التي وانشدوا عليه قول بعض بني طي
فان الما ما ابي وجدي وبيري ذو حفرت وذو طويت معناه
التي حفرتها والتي طويتها وحذف الضمير العائد اليها وانكر ابن عصفور
انها بمعنى التي قال ولكن جا على تذكير البير قال وانما يستعملون
بمعنى التي ذات فمن كلامهم الفضل ذو فضلكم الله به والكرامة
ذات فضلكم الله بها ولذلك عد القرافي ايضا ذات التي بمعنى

التي من جملة صيغ العموم ثم توسع فعدها مشاها ومحموعها مثل ذوا
وذواتا وذوو وذوات كما نقل ذلك ابن عصفور وغيره والذى
يظهر ان جمع كل منها يقتضي العموم كما في الذين واللاتي واما ذو
مفردة وذات والذى يغلب من استعمال طي لها جارية مجرى
العهود فلا يكون للعموم كما تقدم تقريره في الذين واطلاق القرافي
وغيره ان الذى والتى من صيغ العموم يرد عليه استعمالها
لعهد خاص كما تقدم فلا بد من التفصيل ويجمع بين كلام من
عد الموصولات من صيغ العموم ومن نفاها عنها فان وجد استعمال
ذو والطائية بمعنى الجنس حملت ح على العموم كما في الذى واما
التثنية فقد توسع القرافي حيث عدها في سائر الصيغ من جملتها
حتى عد كلا وكلتا وهو كما لمنفرد بذلك ولا يخفى ضعفه وان
كان بعضهم حد العام بما تضمن اثنين فصاعدا والظاهر ان
مرادهم جواز الاقتصار به على الاثنين والا فنحو كلا وكلتا واللذان
واللتان وما اشبه ذلك قاصر عن درجة العام الاصطلاحي
والامر فيه قريب وقد اعترض الاصفهاني عليه في عده التثنية
من صيغ العموم واعتراضه ظاهر والله اعلم المبحث الرابع
ومما ذكر الحنفية ايضا من صيغ العموم الموصولة الالف واللام
الداخلتان على اسم الفاعل واسم المفعول فانهما من انواع الموصولات
فلو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر ولنسائه الداخلة
منكن الدار طالق عتق الجميع وطلق الكل بذلك الفعل لان
الالف واللام بمعنى الذى ولم يعد القرافي هذه من جملة
الصيغ فهي واردة على توسعه وتكثيره وقد اختلف النحاة
في هذه الالف واللام فذهب الاخفش والمازني الى انها
حرف كما هي في غير هذا الموضع بدليل ان ما يتصل بها هو
المعرب باعراب ما قبلها نحو جا الضارب زيدا فالضارب

هو

فاعل جا فلو كانت الالف واللام اسما لكان
ح يلزم ان تكون للفعل فاعلان اولم يتخطها العامل الى الصلة
كما لم يتخط في الذي ونحوها وقد مال ابو علي الفارسي الى هذا
القول واختاره ابن يعيش وغيره من المتاخرين وذهب
الجمهور الى انها اسم بدليل عود الضمير اليها من الصلة من غير
ان يتقدم ما يعود عليه وهو لا يعود على الحرف فلو بعد
الى الالف واللام لزم عوده الى مجهول غير مذكور وذلك لا يجوز
واجاب الاولون بان الضمير عائد الى ما دل عليه الالف واللام
من معنى الذى والتى وهذا الجواب اسد من قول من قال انه
يعود الى الموصوف المحذوف تقديره الرجل الضارب لان
الاصل عدم هذا التقدير فاذا عرف ذلك فعلى القول بانها حرف
لا يكون من صيغ العموم واما على القول الآخر بانها اسم محتمل
ذلك فالاظهر ان يجعل العموم مستفادا مما دل عليه اسم الفاعل
واسم المفعول من الجنس وتكون اللام مشعرة بذلك وان
لم تكن للتعريف الجنس كما تقدم في الذي والتى والله اعلم

المبحث الخامس ذهب الكوفيون الى ان اسما الاشارة
كلها يجوز استعمالها موصولات واستدلوا عليه بقوله تعالى
وما تلك بيمينك يا موسى فقالوا بيمينك من صلة تلك كانه قال
وما التي بيمينك ويقول الشاعر عدس ما لعباد عليك امارة
نجوت وهذا تحملين طليق اي الذي تحملين والجمهور ابوا ذلك
وبسط الكلام في احتجاج الطائفتين ليس هذا موضعه والمقصد
انه على قول الكوفيين يجيء اسما الاشارة اذا قيل بانها موصولة
ولم يرد بها معهود خاص فيدخل صيغ العموم ولم يتعرض اليها القرافي
بل يقال ان المجموع من اسما الاشارة التي يراد بها غير محصورين

يقتضي العموم ولابد كما في قوله تع اولئك عليهم لعنة والملائكة
والناس اجمعين بدليل صحة الاستثنا منهم بعد ذلك بقوله
تع الا الذين تابوا فقد تقدم ان الاستثنا دليل العموم وكذلك
لو كان المشار اليهم جمعا معينين كقوله تع ثم انتم هؤلا تقتلون
انفسكم فان هذا اللفظ يعم جميع المشار اليهم بحيث لا يخرج منهم
احد ولا معنى للعموم الا هذا فلا يتوقف القول بالعموم على
جعلها موصولات ولا ريب في ان عد مثل اولئك وهؤلا
من صيغ العموم الشاملة ما تندرج تحتها صور بتر واحدة اقرب
من الفاظ كثيرة جعلها القرافي من جملة صيغ العموم كقبل وبعد
وفوق وتحت وسائر الظروف واحد ومثنى وثلاث ورباع
الى عند ذلك مما سيأتي التنبيه عليه ان شا الله تع الرابع
والشروط من صيغ العموم النكرة في سياق النفي وقد اتفق
جميع القائلين بان للعموم صيغة تختصه على ان ذلك في الجملة من
صيغه بل هي من اقوى الصيغ دلالة كما سيأتي ان شا الله في
بعض صورها وهي في جانب النفي مثل كل في جانب الاثبات والكلام
عليها يتضمن مسائل المسئلة الاولى اقوى صيغه منها اذا انبنت
النكرة مع لا التي للتبرئة مثل لا اله الا الله ولا رجل في الدار وكذلك
دخول من على النكرة كقوله تع وما من آله الا الله وكذلك ما ينطلق
على القليل والكثير كشئ وموجود ومعلوم في قول القائل ما اكلت
شيا ولا لي موجود وكذلك مما يلازم النفي مثل احد كقول القائل
ما رايت احدا وكذلك ما يلتحق بها مما ياتي بيانه مثل كتيع وعريب
وداع ومجيب فالاتفاق على ان هذه كلها للعموم ثم اختلفوا
في كيفية حصول العموم فيها فالذي ذهب اليه الجمهور ان
العرب وضعت هذا التركيب مثل لا رجل في الدار للقضا بالنفي
على كل فرد فرد من افراد الرجال فالخصوصيات في كل رجل

منفية باللفظ على وجه المطابقة وقالت الحنفية انما حصل العموم
لان النفي فيه موضوع لنفي الحقيقة الكلية التي هي مفهوم الرجل
ويلزم من نفيه نفي كل فرد لانه لو ثبت فرد لما كانت حقيقة الرجل
منفية لاستلزام ذلك الفرد الحقيقة الكلية فان نفي المشترك
الكلي يلزم منه نفي كل فرد والقول الاول اظهر لان المتكلم انما
يقصد بنفيه نفي كل رجل رجل لا نفي المشترك ويدل على ذلك
دخول الاستثنا على هذه الصيغة اتفاقا وهو على ما قاله
الحنفية لم يخرج الاستثنا شيا من مدلول اللفظ لان مدلوله
عندهم انما هو الماهية الكلية فالاستثنا انما توجه على لازم الحد
المدلول بالمطابقة وهو نفي الافراد اللازمة لنفي المشترك فيكون
منقطعا وعلى راي الجمهور يكون الاستثنا متصلا وسمي اللفظ
لانه سماه عندهم الكلية وكل فرد فرد داخل فيها فيكون الاستثنا
متصلا فكان ارجح افاده قيل دلالة الالتزام لازمة على كلا
القولين فان نفي المشترك لازم لنفي كل فرد فرد وهو عند
الحنفية بطريق المطابقة ونفي كل فرد فرد لازم له فجوابه
ان نفي المشترك الكلي غير مقصود بالاصالة بخلاف نفي كل
فرد فرد فجعله مدلولا بالمطابقة اولى من جعل ذلك للماهية
الكلية وهذا كله نزاع في الطريق الذي حصل به العموم ولا
يترتب عليه فائدة فقهية والله اعلم الثانية الذي وقع
في كلام الاصوليين قاطبة ان النكرة اذا كانت في سياق
النفي تعم من غير فرق بين الصور المتقدمة وغيرها بل صرح كثير
منهم في تمثيله بغير الصور المتقدمة كقوله تع ولا تدع مع الله الها
آخر ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ولا تطع منهم اثما
او كفورا ولم يكن صاحبة وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل

مسلم بكافر وقال الامام ابو المظفر السمعاني قال اهل العلم
النكرة اذا كانت نفيا استغرقت جميع الجنس كقولك ما رايت
رجلا وما رايت انسانا وقد اعترض القرافي في مواضع من كتبه
على هذا الاطلاق بامور احدها ان سيبويه نص على انه يصح
ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان ولا يصح ذلك اذا انتفت
النكرة مع لا وقال ابن المسند الرطلباوي في شرح الجمل اذا
قلت لا رجل في الدار بالرفع لا تعم لانه جواب لمن قال هل في
الدار رجل واحد فيقال لرلا رجل في الدار بل رجلان بخلاف
ما اذا انتفت النكرة مع لا فانه جواب لمن قال هل من رجل في
الدار فكانت سؤاله عن مطلق مفهوم الرجل فكانت جوابه
بعموم السلب ولذلك ينتفي النكرة مع لا لتضمن الكلام معنى
من التي هي في كلام السائل قال فهذا فيهما يقتضي ان النكرة
اذا اعربت مع لا يكون لنفي الوحدة لا لعموم النفي وتابعهما
قاله الجرجاني في شرح الايضاح اي قول القائل ما جاني رجل
لا يقتضي استغراق الجنس لجوزات يقول بل اكثر بخلاف ما
اذا دخلت من فقال ما جاني من رجل فانها لا ستغراق الجنس
حتى لا يجوز ان يقول بل اكثر وقال المبرد قبله بنحو من هذا وصو
تصريح منهما بعدم العموم في قولك ما جاني رجل وكذلك نص
عليه الزمخشري في قوله تعالى ما لكم من اله غيره اي العموم مستفاد
من لفظ من ولو قال ما لكم الم يحصل العموم وقال مثله ايضا في
قوله تعالى ما اتيتهم من اية من ايات ربهم وتابعهما ما قاله ابن
السكيت ان الصيغ العامة التي تقتضي العموم في النفي هي قولهم
ما بها احد، ولا وابر، ولا صافر، ولا عريب، ولا كنيع، ولا ذي،
ولا ذبيح، ولا ناخ ضرمة، ولا ديار، ولا طوري، ولا دوري،

ولا

ولا تورى، ولا لاعي قرى، ولا ارم، ولا داع، ولا مجيب، ولا
معرب، ولا انيس، ولا ناعق، ولا ناطح، ولا ثاغ، ولا راع، ولا
دعوى، ولا صوات، وزاد ذكراع ايضا على ذلك، ما بها طوى،
ولا زابن، ولا دابر، ولا تامور، ولا عاين، ولا عين، وبالى منه
بد، قال القرافي فهذه تيف وثلاثون صيغة بنقل ائمة اللغة
هي التي تفيد العموم وما سواها فلا يفيد ولانه يقتضي حصر
النفي العام في هذه الالفاظ ثم جمع بين كلام صولا وكلام ائمة
الاصول بان قال افادة النكرة العموم حالة النفي على قسمين
مقيس وسموع فالمقيس اذا انيت مع لا فانه مطرد لا يختلف
فيه والمسموع هذه الالفاظ المعدودة وما عدا ذلك لا يفيد
العموم وصوا رد على كلام من اطلق ذلك من ائمة الاصول
ويكون كلام من تقدم ذكره من ائمة العربية مخصصا لكلام الاصوليين
كما تتخصص القواعد العامة بالصور الخاصة وقال في موضع آخر
العموم الذي في قولهم لا رجل في الدار بالرفع والتنوين معناه انه
ليس زيد في الدار وحده ولا عمرو وحده وكذلك سائر
افراد الرجال بل اما ان لا يكون فيها احد البتة او يكون فيها
اكثر من واحد فتاول العموم على انه المراد به النفي بقيد الوحدة
هذا كله على خلاف اتفاق ائمة الاصوليين والفقهاء القائلين
بصيغ العموم وما ذكره عن ائمة العربية فغير متفق عليه بل قد
نص سيبويه على خلافه وانه للعموم وان اعربت النكرة مع لا
نقله عنه شيخنا ابو حيان في كتابه ارتشاف الضرب وغيره في
كلامه على حروف الجر ونقله عنه ايضا من ائمة الاصول امام

الحرمين فقال قال سيبويه اذا قلت ماجاني رجل فالنفي
عام ولكن يحتمل ان يأول بما يقابله ماجاني رجل بل رجلان
بل رجال فاذا قلت ماجاني من رجل اقتضى نفي جنس
الرجال على العموم من غير تأويل وقد ذكر الغرافي هذا النص
ولكنه قال لم اجده في كتاب سيبويه وسألت عنه من هو
عالم بالكتاب فقال لا اعرفه وهذا ضعيف كما تراه لان
الاثبات مقدم على مثل هذا الاسم من مثل امام الحرمين وشيخنا
ابي حيان فانه اليه المنتهى في التثبت والاتقان وقد سلم
الاصفهاني شارح المحصول ان النكرة اذا اعربت مع لا لم
تكن للعموم قال لانها ليست لنفي الجنس بل لنفي الوحدة
وهذا ايضا ضعيف اذ كيف يقال ذلك في مثل قوله تعالى
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال الخ على قراءة الرفع والتنوين
وكذلك لا بيع فيه ولا خلة وكذلك اتفاق ائمة العربية على
جواز قول لا حول ولا قوة الا بالله برفعهما مع التنوين فلا
ريب في ان النفي في هذا كله للعموم لا لنفي الوحدة والذي
يظهر في الجمع بين كلام ائمة الاصول وما تقدم نقل الغرافي
لدعوى ائمة العربية ان العموم المستفاد من النكرة المنفية
على قسمين احدهما بطريق النصوصية ولا يحتمل تاويلا وذلك
فيما اذا بنيت النكرة مع لا وفي الالفاظ التي سردها ابن
السكيت وكراع فيما تقدم وفي من اذا دخلت على النكرة
المنفية فلا تخصص هذه الالفاظ كما تخصص الاعداد التي هي نصوص
في موارد ها كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
واما ما عدا ذلك من انواع النكرات المنفية فالعموم فيها بطريق

الظهور

الظهور لا النصوصية فيتطرق اليها التاويل وادعا خلاف
الظاهر وحملها عليه بالقرائن كما هو في سائر الظواهر وهذا ماخوذ
من قول سيبويه الذي حكاه عنه امام الحرمين فيما تقدم وبه
يجمع بين كلام الجميع بخلاف الطريق التي سلكها الغرافي ولا
يلزم من ذلك تخصيص كلام ائمة الاصول والفقه ولا ابطال
استدلالهم فيما استدلوا به من ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم
لا يقتل مسلم بكافر ولا ابطال ادلة العموم المتقدمة فان جميعها
جار في هذه النكرات المنفية التي قيل انها لا تعم فان الاستغراق
هو المتبادر الى الفهم منها كما في قوله تعالى لا فيها غول وفي كلام
الزمخشري في الكشاف على هذه الآية ما يقتضي ان النفي للعموم
لانه جعل تقديم الجار والمجرور يقتضي اختصاص خمر الجنة
بنفي الغول بخلاف خمر الدنيا وانما يستقيم له هذا اذا كان
النفي للعموم لا للوحدة ولذلك الاستثنا لا ريب في
صحته من هذه النكرات ايضا وكذلك مدح الجاري في
هذه النكرات على مقتضى العموم وذم التارك لبعض افرادها
من غير دليل يخصه وكل هذه الطرق يلزم ابطالها اذا قيل انها
ليست للعموم ويتعذر الاستدلال بها على نفيه الصنع ولا
ريب في ان تاويل كلام من ذكر من ائمة العربية على انه اراد
نفي العموم على وجه النصوصية لا نفي اصل العموم اولى من ابطال
هذه الادلة وردقول الجمهور هذا هو المتعين فان وجد
في كلام احد تصريح بنفي العموم عن هذه النكرات ولو على
وجه الظهور كان ذلك مردودا بالادلة الدالة عليه
وبكلام الجمهور والله اعلم تنبيه يتضمن ضبط الالفاظ

المتقدمة في كلام ابن السكيت وكراع مع الاشارة الى معانيها
فاما احد فهذه اللفظة تستعمل في الاثبات وفي النفي فالتي في
الاثبات تارة تكون اسما نحو احد عشر واحد الرجلين وهو
بمعنى واحد وتارة يكون صفة ولا يوصف بها الا الله تعالى
مثل قل هو الله احد وهمزتها في الحالين منقلبة عن واو واما التي
تستعمل في النفي فهي لاستغراق الجنس وقيده بعضهم باستغراق
جنس الناطقين وهو حسن ولا يستعمل في الاثبات اصلا ولا يثنى
ولا يجمع ولا يؤنث ويتناول الكثير والقليل والمذكر والمؤنث
واختلف في الهمزة فقيل انها مبدلة من واو كما في التي في طرف
الاثبات واختار ابن بابشاذ وغيره انها اصلية ليحصل الفرق
بين هذه والتي تستعمل في الاثبات وذكر جماعة ان التي تجيء
في النفي بمعنى انسان لا بمعنى واحد فانه صفة واحد في النفي
جار مجرى الاسما لا الصفات فعلى هذا يكون قوله تعالى ولا
يشرك بعبادة ربه احدا المراد به النهي عن الريا بان يكون
العمل من اجل بني آدم لا الشريك في الالهية فانه غير مختص
بالادميين بل قد عبدت الاصنام والمقصود ان احدا
المستعمل في جانب النفي من اعم الالفاظ الصريحة فيه
وزابر مثل لابن وتامر اي صاحب وبر كما ان لابن وتامر
صاحب لبن وتمر وصافر اسم فاعل من الصفير وعريب
فعيل بمعنى فاعل اي معرب عن نفسه وكتيع فعيل ايضا من
التكتع الذي هو الاجتماع ولذلك جا في التاكيد اجمعون اكتعون
واصله من تكتع الجلد اذا اجتمع عند ما يلقى في النار ودبي
ضبطه الجوهري بضم الدال وبكسرها ايضا والبا الموحدة مشددة
مكسورة

مكسورة وقال هو بمعنى احد واصله من دب على الارض اي
ليس فيها من يدب ودبيج ضبطه ابن السكيت بكسر الدال
المهملة وتشديد البا الموحدة المكسورة ثم يا ساكنة بعدها
جيم وكذلك حكاه بعضهم عن ثعلب ايضا ورواه ابو عبيد
بالحا المهملة ايضا ونسبه الجوهري فيه الى الشذوذ وكان اللفظة
ماخوذة من الديباج المتلون اي ما بها متلون وذكر الجوهري
انه سال جماعة من اهل البادية عنها فلم يعرفوها بل قالوا ما في
الدار دبي وهذا لا يعارض قول من اثبتها لان هذه الالفاظ
متكثرة وكلها راجع الى معنى واحد ولا تستعمل الا في النفي باتفاقهم
والضرمة بفتح الرا النار التي يوقد والديار منسوب الى
الدار كحطاب ملاح وطوري بضم الطا المهملة واسكان
الواو وكذلك دوري مثله واليا فيهما للنسب الاول الى
الطور الذي هو الجبل والثاني الى الدور جمع دار وحكى
الجوهري في طوري الهمز ايضا وقال الازهري العرب تقول
ما بالدار طوري ولا دوري اي احد وعن الليث ولا طوراني
قلت وهذه صيغة زائدة على ما تقدم لكن الليث لا يعتمد
عندهم على ما انفرد به وتومري ضبطه ابن سيده والجوهري
بضم التا المثناة من فوق واسكان الواو وفتح الميم وقال
ابن السكيت والازهري هو بالهمز الساكن وقال الازهري
ايضا ما بالدار تؤمور بالهمز اي احد وحكى عن ابي زيد ما
بها تامور ايضا مهموزة فهاتان صيغتان زائدتان على ما
تقدم ايضا وقال الجوهري ما بها تامور غير مهموز اي احد
والكل متفقون على ان هذه اللفظة من التامور بغير همز وهو

غلاف القلب وقيل دم القلب وقيل الدم مطلقا وقيل النفس
ولاعي قرو قال الجوهري اي لاحس عين اي ما بها احد ثم اشار
الى ان اصله من قولهم خرجنا نتلعى اي ناخذ اللعاع وهو اول
النبت واصله يتلعع فكرهوا اجتماع ثلاث عينات فابدلوا الاخيرة
يا كما في نظائره وقال الازهري القرو انا صغير وارم بفتح الهمزة
وكسر الرا وحكى الازهري ايضا فيها ارمى بفتح الرا مع يا النسب
ويقال بكسر الهمزة فيها وايرمي بفتح الهمزة واسكان اليا آخر
الحروف وحكى الجوهري ايضا اريم وجعل ارم مخففة منه بحذف
وزاد ابن سيده آارم ايضا بهمزة ممدودة والكل بمعنى واحد
لا يستعمل الا في النفي بمعنى احد فقيل معناه الساكن والظاهر
انه من اللام بفتح الهمزة واسكان الرا وهو القطع حكاه ابن
سيده وغيره اي قاطع ارمن الارم بكسر الهمزة واسكان
الرا وبفتحهما ايضا وهو الضرس وجمعه أرم بضم الهمزة وتشديد
الرا وقيل هي اطراف الاصابع والثاني الشاة والراعي البعير
فكنى بها عن احد من باب اطلاق احد المتلازمين على الاخر
ودعوي بضم الدال قال الكسائي هو من دعوت اي ليس فيها
من يدعو وطوي ضبطه الازهري بوجهين احدهما بتقديم الواو
الساكنة ثم بعدها همزة مكسورة على وزن طوعي والثاني بتقديم
الهمزة الساكنة ثم بعدها واو مكسورة والطا مضمومة فيهما
والثاني منهما هو الذي حكاه الجوهري وابن سيده وزاد
ايضا وجها ثالثا بفتح الهمزة ثم الواو المكسورة والكل فسروها
بمعنى احد لكن لم يذكروا وجه اشتقاقها ويحتمل ان يكون
من الطوى بمعنى الجوع اي ليس بها من يتصف بذلك وزين
اسم فاعل كانه من زين اذا دفع عن الشي او صدم ومنه الحرب

الزيون

الزيون اي تصدم الناس وعاين صاحب عين والبد
الانفكاك هذا ما يتعلق بهذه الالفاظ على وجه الايجاز وقد
ذكر الامام القرافي لاستعمالها بمعنى احد طريقين احدهما ان
يكون الموصوف الذي هو احد حذف واقيمت الصفة مقامه
وثانيهما ان يكون عبر في الجميع بلفظ الخاص عن العام على وجه
المجاز والله اعلم الثالثة مما ينبغي ان يستثنى من كون
النكرة في سياق النفي للعموم ما اذا كان النفي لسلب الحكم عن
العموم مثل ما كل عدد زوجا لان لفظ كل نكرة وهو مضاف الى
نكرة فلا يتعرف فقد وقعت هذه النكرة في سياق النفي وليست
للعموم اي لعموم السلب وقد تقدم هذا مبسوطا في الكلام على
لفظ كل والفرق بين ما اذا تقدمت على النفي او تقدم النفي
عليها وان الاول لعموم السلب والثاني لسلب العموم وممن
استدرك هذا في هذا الموضع السهروردي في التنقيحات
والامام شهاب الدين القرافي وغيرهما وهو وارد لا بد من استثنائه
لان قول القائل ما كل احد يصحب مراده ان بعض الناس
فهو سالبة جزئية لا سالبة كلية وقولهم ما احد خيرا منك سالبة
كلية وذلك هو معنى العموم وقد تقدم هذا مستوفى حيث
ذكرناه الرابعة النكرة الواقعة في سياق الشرط كالتي في
سياق النفي تعم كل ما ينطلق كقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له
ولد وان امراة خافت من بعلها ولذلك وقع في الجملة الشرطية
احد الذي لا يقع الا في سياق النفي كما في قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك والمقتضي للعموم في البابين ان النكرة لا اختصاص لها
بمعين فاذا وقعت في جانب النفي انضم اليه عدم اختصاصها فكانت
للعموم وهي في الشرط ايضا كذلك لان حكمه منبسط على النكرة في التعميم

لا يخفى انه ترك بعض الالفاظ لعله لظهورها هو

كانبساط النفي وهذا الموضع مما اغفله جمهور الاصوليين وذكره
منهم امام الحرمين وقرره المازري والانباري وفي كلام الامدي
وابن الحاجب ما يدل عليه ايضا ذكراه في مسئلة لا اكلت الاتي
ذكرها ان شاء الله تعالى الا ان امام الحرمين رحمه الله مثل ذلك
بقول القائل من ياتني بمال اجازه قال فلا يختص هذا بمال
مخصوص واعترض الانباري عليه بان هذا لو كان في هذه
الصورة للعموم لما استحق الاكرام من اتى بمال واحد بل كان
يفتقر الى الاتيان بجميع الاموال كما لو قال من ياتني بكل مال
وانما عموم الشرط يتوجه في حق كل ات بمال لا فيما يتعلق الشرط
به من المال وهذا اعتراض صحيح والاولى في تمثيله ما قدمناه
من مواضع اللاي الكريمة فانها تعم كل امرء هلك وكل امراءة
خافت ونحو ذلك وهو ظاهر الخامسة ومما ينبغي ان يلتحق
بذلك ايضا ما اذا وقعت النكرة في حيز الاستفهام الذي سياقه
للانكار فانها تكون للعموم ايضا كما هي في النفي كقوله تعالى
هل تعلم له سميا فهل ترى لهم من باقية هل تحس منهم من احد
او تسمع لهم ركزا ولذلك وقعت احد في حيزه كما في النفي وهذا
ايضا مما اغفله جميع الاصوليين ولم يذكره منهم سوى القرافي
لكن اطلق فقال النكرة مع الاستفهام ولا بد من تقييد ذلك
باستفهام الانكار دون استفهام التقرير وغيره لان هذا
محمول على النفي والنكرة انما تعم من اجل وقوعها في النفي فلا
بد ان يكون للاستفهام بمعناه ويحتمل ان يكون سكوت
من سكت عنه من ائمة الاصول لان ذلك داخل في حكم النفي من
جهة المعنى فلا يحتاج الى التنصيص عليه لكنه وارد عليهم من جهة
تغاير اللفظ وان كان المعنى واحدا ولهذا جعل القرافي
هذه المواضع الثلاث ثلاث صيغ للعموم متعددة على قاعدته
وهو

وهو اقرب من كثير مما عدده متباينا والامر فيه قريب والله
سبحانه اعلم السادسة اذا وقع الفعل في سياق النفي
فهو على قسمين احدهما ان يكون قاصرا فهل يتضمن ذلك
المصدر فيكون نفيا لمصدره وهو نكرة في سياق فيقتضي
العموم ام لا يقال بذلك حكى القرافي عن المالكية والشافعية
انه يعم وان القاضي عبد الوهاب نص في كتاب الافادة
على ذلك وظاهر كلام الغزالي وغيره ممن قيد الخلاف في الفعل
المتعدي اذا نفي هل يعم مفاعيله تقتضي ان اللازم لا يعم نفيه
ولا يكون نفيا للمصدر قلت ومقتضى كلام الآمدي وابن
الحاجب على مسئلة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة الاتي ذكرها ان نفي الفعل نفي لمصدره فيقتضي العموم كما لو
صرح بنفي النكرة وصرح به ايضا القرطبي من متاخري المالكية
وذكر الشيخ صفي الدين الهندي ان ذلك في قوة المصدر
ومقتضى هذا انه ليس مثله بل انزل درجة منه وان كان يعطي
حكمه والذي يظهر ان نفي الفعل يعم كما في نفي المصدر مثل قوله
تعالى لا يموت فيها ولا يحيى لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من
عذابها ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظما فيها
ولا تضحى فلا ريب في ان النفي في كل هذا وامثاله للعموم وان
المفهوم منه انه نفي لمصدره كما لو قال لا حياة فيها ولا موت ونحو
ذلك ولهذا لو حلف لا يبيع ولا يطلق حنث باي بيع كان واي
طلاق كان لانه لا يفهم منه الا نفي افراد هذا الجنس من البيع او الطلاق
والاصل في الاستعمال الحقيقة فوجب ان يكون نفي الفعل حقيقة
في عموم نفي جميع المصادر وهو المطلوب وحجة من منع ذلك انه
من باب قياس نفي الفعل على نفي المصدر المنكر والقياس في اللغة

ممنوع وجوابه بمنع انه قياس بل اللفظ متضمن لذلك
بنفسه لانه المتبادر اليه ولو سلم فيلتزم صحة القياس في
اللغة وهو الذي اختاره جماعة من الاصوليين والادباء ثم
على هذا لا فرق بين النفي وبين الشرط والاستفهام الذي هو الانكار
كما تقدم في النكرة سوا فقوله تعالى وان يتولوا يستبدل قوما
غيركم يعم كل قوم يصدر منهم وكذلك قوله تعالى اهؤلاء من الله
عليهم من بيننا فان مرادهم نفي ان يكون حصل من الله تعالى
من عليهم اصلا القسم الثاني الفعل المتعدي اذا نفي او وقع
في حيز الشرط ايضا كما صرح به ابن الحاجب وغيره ومثله
الاستفهام الذي للانكار ولم يصرح بمفعوله فهل يكون للعموم
كما اذا قال والله لا اكلت او لا اكل او ان اكلت فعلي كذا الذي
ذهب اليه الشافعي واصحابه والمالكية وابو يوسف وغيرهم انه
للعموم وقال ابو حنيفة لا يعم وهو اختيار ابي العباس القرطبي
وفخر الدين الرازي وكثير من اتباعه ويظهر فائدة الخلاف بين
المذهبين في التخصيص بالنية فعند اصحابنا لو نوى به ماكولا
معينا قبل ولا يحنث باكل غيره بنا على عموم لفظه وقبول العام
للتخصيص ببعض مدلولاته ولا يقبل ذلك عند ابي حنيفة لان
التخصيص من توابع العموم ولا عموم والظاهر انه يعم ايضا مصادره
كما في القسم الاول اذ لا فرق بينهما لكن يختص هذا بعموم نفي
المفعول ولذلك افردها جماعة بالذكر اما لو صرح بالمفعول
كما لو قال لا اكل التمر فلا خلاف في انه لا يحنث بغيره نعم لو نوى به نوعا
منه معينا تقيدت يمينه به فلا يحنث بغيره وكذا لو صرح بالمصدر
فقال ان اكلت اكلا قبل التخصيص بالنية على المذهبين والكلام
فيما اذا لم يصرح بشيء منها وحجة الجمهور ان الفعل المتعدي
يدل على المفعول بصيغته وبنيته فاذا قال لا اكل فهو ناف
لحقيقة

لحقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة الى
كل ماكول والا لم يكن نافيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل ولا معنى
للعموم الا ذلك واما في حيز الشرط فلانه في معنى النفي كما مضى
تقريره واعترض فخر الدين عليه بان المصدر هو الماهية وهي
قدر مشترك بين الافراد لا مشخص وذلك لا يقبل التخصيص
قال وقوله اكلا ليس في الحقيقة مصدرا لانه يفيد اكلا واحدا
منكرا والمصدر ماهية الاكل وقيد كونه واحدا منكرا خارج عن
الماهية وضعف هذا الاعتراض ظاهر لان اهل العربية متفقون
على ان مثل اكلت اكلا وضربت ضربا مصدر وان المصدر
يتناول القليل والكثير فاذا وقع في حيز النفي كان للعموم لان
ذلك لنفي كل فرد كما تقدم ويلزم منه نفي الماهية المشتركة او
يكون ذلك بطريق المطابقة كما تقدم عن الحنفية ويلزم منه نفي
كل فرد فرد واذا عم جميع الافراد اما مطابقة او التزاما قبل التخصيص
بالنية وايضا فالمحلوف عليه انما هو المقيد الموجود في الخارج لا
الماهية الذهنية اذ لو كان كذلك لما حنث بالمقيد بالموجود
واحتج فخر الدين للحنفية بما حاصله انه لو عم هذا اللفظ بالنسبة
الى كل ماكول لعم بحسب العوارض اللاحقة به من الزمان
والمكان اذ لا فرق بين المفعول به والمفعول فيه بالنسبة الى الفعل
فكان يقبل التخصيص اذا نوى زمنا معينا او مكانا معينا وجوابه
من وجهين احدهما التزام العموم ايضا بالنسبة الى الزمان والمكان
وقبول التخصيص له بالنية فقد نص الشافعي على انه لو قال ان كلمت
زيدا فانت طالق ثم قال اردت به الى شهر انه يصح ويقبل منه
فلا فرق وثانيهما بالفرق بينهما من جهة ان الزمان والمكان

لازمان لهذا الفعل لا من حيث نيته بل هما لازمان لكل فعل
لضرورة ادخاله في الوجود فلا اشعار لصيغة الفعل بهما من
حيث النية بخلاف المفعول فانه مدلول للفعل بوضع وصيغته
فكانت تعلقه به اقوى ودلالته عليه اظهر فتضمنه النفي وكان
عاما ومن جملة صور هذه المسئلة ما ذكره الرافعي انه اذا حلف
لا يكلم فلانا فقال فالحين على الابد الا ان ينوي اليوم فان
كان ذلك في الطلاق وقال اردت اليوم لم يقبل في الحكم
يعني ويديّن فيما بينه وبين الله تعالى والاول ان الامام الغزالي في
رد هذه المسئلة الى ما تقدم من قاعدته ان العام في الاشخاص
مطلق في الازمان والاحوال والامكنة قال فالفعل هنا
عام في افراد المصادر مطلق في الازمان والاحوال والامكنة
في المفاعيل فاذا قال لا اكل ولم يكن لنيته حنث باي ماكول
اكله فاذا نوى ماكولا معينا لم يحنث بغيره وتكون هذه النية
مقيدة لهذا المطلق بامر حكم مثلا وماكول مطلق وتعيينه في
اللحم تقييد له كتقييد الرقبة بالايمان قال فعلى هذا تكون المسئلة
مع الحنفية في ان تقييد المطلق هل يجوز في غير الملفوظ به اي فيما
دل عليه التزاما ام لا لان اللفظ عام ويتخصص بالنية وقد
تقدم في هذا الكتاب الجواب عن هذه القاعدة والحق ان
الفعل عام في مفعولاته كما هو في مصادره لان العموم انما جاء هنا
لكونه في حيز النفي فلو كان في حيز الثبوت امكن ما قال والله
اعلم ثم ان الامام الغزالي حكى عن الحنفية انهم ردوا
هذه المسئلة الى انها من قبيل المقتضى والمقتضى لا عموم له في
تقدير ما يصح به الكلام فكذلك هذه لان الاكل يستدعي ماكولا
بالضرورة كما ان مثل قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا
والنسيان يستدعي مقدرا ليصح به الكلام ثم رد الغزالي هذا
بالفرق

بالفرق بينهما من جهة ان المقدر في المقتضى انما هو ليتم الكلام
ويكون مفيدا او لاكذلك المفعول فان الفعل يتضمنه بوضعه
ونيته واعترض القرافي على هذا الفرق بان من منع عموم المقتضى
اعتمد ان صحة الكلام يتم بتقدم واحد من تلك المقدورات
فيقتصر عليه ولا يحتاج الى غيره فلا عموم وهكذا يقال في هذه
المفاعيل انه يقتصر فيها على مفعول واحد ليتم تعلق الفعل
ولا حاجة الى عمومه في بقية المفاعيل وهذا الاعتراض ظاهر
على القول بان المقتضى لا عموم له لكن المسئلة ليست متفقا
والكلام يستدعي ذكرها هنا ليتم الفائدة وان لم يكن ذلك
من صيغ العموم التي نحن بصدد الكلام فيها فاقول وبالله
التوفيق الذي اختاره الامام الغزالي وفخر الدين والآمدي
وابن الحاجب وغيرهم ان المقتضى لا عموم له في كل ما يصح
التقدير به ومثاله ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم رفع
عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان رفع هذه
غير واقع فلا بد ان يضمر شيء يتم به الكلام نحو حكم الخطا او اثم
او ضمان ونحو ذلك لئلا يتعطل دلالة اللفظ فهل يكون هذا
الاقتضاء عاما في كل ما يقدر ام لا وحاصل ما احتجوا به لعدم
العموم ان الاضمار على خلاف الاصل وتعليله اقل مخالفة
للدليل فاذا صح الكلام باضمار البعض كان كافيا واضمار
الجميع يكون على خلاف الاصل ثم قال فخر الدين بعد ذلك
وللمخالف ان يقول ليس اضمار احد الحكمين اولى من الآخر
فاما ان لا يضمر حكم اصلا وهو غير جائز او تضمر الكل وهو المطلوب
وذكر الآمدي هذا ثم اجاب عنه بان قولهم ليس اضمار الفعل
اولى من البعض انما يلزم ان لو قلنا باضمار حكم معين وليس

كذلك بل باضمار حكم ما والتعيين الى الشارع ثم اورد عليه
بانه يلزم منه الاجمال واجاب بان اضمار الكل يلزم منه تكثير
مخالفة الدليل وكل منهما يفضي عن الاجمال واضمار الكل على
خلاف الاصل وفي كلامه اخرا ما يشعر بالتوقف عن ترجيح
احد المحذورين على الآخر واما ابن الحاجب فصرح بان
التزام الاجمال اقرب من مخالفة الاصل بتكثير الاضمار والذي
اختاره الآمدي في مسائل المجمل ان التزام محذور الاضمار
الكثير اولى من التزام محذور الاجمال في اللفظ ثلاثة اوجه
الاول ان الاضمار في اللغة اكثر من اللفظ المجمل ولولا ان
المحذور في الاضمار اقل لما كان استعماله اكثر الثاني انه
انعقد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقرائن واختلفوا
في جواز الاجمال فيها وذلك يدل على ان محذور الاضمار اقل
والثالث ان صلى الله عليه وسلم قال لعن الله اليهود حرمت
عليهم الشحوم حملوها وباعوها واكلوا اثمانها وذلك يدل
على اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم والا لما لزمهم
اللعن ببيعها ولو كان الاجمال اولى من اضمار الكل لكان
ذلك على خلاف الاولى قلت وايضا من التزم وقوع الاجمال
في الشرع فيشترط فيه البيان ولا بد اما متصلا واما متراخيا
على الخلاف في ذلك اما اجمال مستمر اجماله غير مبين فلا يلتزم
احد واذا كان الامر دائرا بين الاجمال المعطل دلالة اللفظ
اليوم بالنسبة الى الامة وبين التحكم بتعيين مقدر لم
يقم دليل على تعيينه مع استواء الكل في الاحتمال وبين
اضمار الجميع فلا ريب في ان التزام الثالث اخف مع ما
فيه من تكثير الفائدة وفي كلام الامام الشافعي رحمه الله
ما يؤخذ منه اختلاف قوله في ان المقتضي له عموم ام لا فالك

القاضي

(١١٨)

القاضي الماوردي في كتابه الحاوي في الكلام على الدماء
الواجبة في الحج واما ما وجب لاجل الترفه فخمسة دماء
دم التقليم للاظفار ودم ترجيل الشعر ودم الطيب
ودم اللباس ودم تغطية ما تعلق به الاحرام من رأس
الرجل ووجه المرأة فهذه خمسة دماء تجب لاجل الترفه
فكان حكمها حكم فدية الاذى في حلق الشعر في البدل
والتخيير لاشتراك جميعها في الترفه وقد قال الشافعي
رضي الله عنه في الام ان ذلك داخل في لفظ الآية
فيكون تقدير الآية فمن كان منكم مريضا فتطيب او لبس
او اخذ ظفره لاجل مرضه او كان به اذى من رأسه
فحلقه ففدية من صيام او صدقة او نسك فعلى هذا يكون
في هذه الخمسة مخيرا بين دم شاة او صيام ثلاثة ايام
او اطعام ثلاثة اصع لستة مساكين اما بنص الآية
او قياسا على المنصوص في الآية لان الشافعي رحمه الله
قال في الاملاء ان ذلك ليس ببدل داخل في لفظ الآية
او كلامه فتحصلنا على قولين للامام الشافعي في ان
المقتضي له عموم ام لا لان في الام قد رجع ما يضمر في
الآية مما يصح الكلام باضمار واحد منها وفي الاملاء نفى
ذلك وهذا كله اذا كانت المقدرات على حد واحد في الدلالة
فاما اذا كان بعضها اعم من غيره فقد اختار الغزالي انه
يتعين اضمار الاعم لما فيه من زيادة الفائدة وتكثيرها
مع الله فاع المحذور الذي هو تكثير الاضمار وهذا صحيح وقد
اختارها الامام فخر الدين في تفسيره في الكلام على قوله تعالى

انما حرم عليكم الآية واختار ان المقدر هنا التصرف في الميتة
ليعم تحريم الاكل والبيع والملابسة وغير ذلك وفيه نظر في هذا
الموضع والاولى تمثيله بما تقدم من الحديث وان يضمر فيه
حكم الخطا والنسيان ليندرج فيه الاثم وغيره ولا يرد
الضمان لانه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف
وفي هذا الموضع مباحث كثيرة لسنا بصددها السابعة
اختلفوا في فعل خاص اذا نفي هل له عموم ام لا وهو
قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب
جمهور اصحابنا الى انه يعم نفي المساواة من كل وجه فلذلك
تمسكوا به في انه لا يقتل المسلم بالذمي اذ لو قتل به لكان
مساويا له والآية نفت ذلك وخالف فيه الحنفية فنفوا
عمومه واليه مال الغزالي وابو الحسين البصري واختاره
فخر الدين واتباعه وبالاول قال ابن برهان والآمدي
وابن الحاجب وآخرون وماخذ النزاع بينهم في جوهر
اللفظ ومقتضاه وهو ان المساواة في الاثبات هل
مدلولها اللغوي المشاركة في كل الوجوه حتى يكون
اللفظ عاما يشملها او مدلولها المساواة في بعض الوجوه
حتى يصدق باي وجه كان فان قلنا من كل وجه لم يكن
النفي للعموم لان نقيض الكلي الموجب جزئي سالب وان
قلنا انه بوجه ما يصدق في الاثبات كان في حالة النفي
للعموم لان نقيض الجزئي الموجب كلي سالب والماخذان
متقاربان فان من قال بالعموم في جانب النفي احتج
بانه لو صدق اطلاق النفي المساواة بين الشيئين
باعتبار بعض الوجوه لتعذر اثبات مساواة بين شيئين
اصلا فانه ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواة في وجه
ما ولو في تعين كل منهما عن الآخر واثبات المساواة موجود
لغة فلزم ان يكون في طرف النفي للعموم والآخرون

قالوا

قالوا لو كان المساواة في الاثبات يكتفى فيها ببعض الوجوه
لم يستقم صدق نفي المساواة بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين
الا وبينهما مساواة في بعض الامور ولو في المعلومية والمذكورية
فلا يصدق ح على شيئين انهما غير متساويين اصلا لكن ذلك
صادق اتفاقا فيدل على انه في جانب الاثبات للعموم فيكون
في طرف النفي للخصوص على ما تقدم من حكم المتناقضين واحتج
فخر الدين بان نفي الاستواء اعم من نفيه من بعض الوجوه
او من كل الوجوه والدال على القدر المشترك لا دلالة له
على الخصوصيات اصلا فلا دلالة للفظ على نفي الاستواء
من كل الوجوه وهذا ضعيف لان ذلك في جانب الاثبات
اما في جانب النفي فانه يعم كما اذا نفي الحيوان فانه يلزم منه
نفي الانسان وغيره من انواع الحيوان لانه يلزم من
انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد بخلاف جانب الثبوت
اذ لا يلزم من اثبات مطلق الحيوان اثبات الانسان
وذلك ظاهر فيرجع الدليل مقلوبا واستدل به على ان نفي
المساواة يقتضي العموم واما ابن الحاجب فانه لما راى
المباحث متقابلة من الجانبين عدل عن مدلول اللفظ
واحال العموم على النفي فان الفعل لما وقع في جانب النفي
كان ذلك نفيا لمصدره كما تقدم فلذلك قال والتحقيق
ان العموم من النفي وهو الذي عول عليه الآمدي والله
اعلم فصل هذه الصيغ التي ذكرها جمهور الاصوليين
واتفق عليها ائمة النحاة وان كان كثير من ائمة الاصول
تركوا بعضها وقد ذكر الامام شهاب الدين القرافي وراها
صورا كثيرة غالبها فيه نظر تقدم التنبيه على بعضها وهذا الفصل
معقود للاشارة الى بقيتها وما يقتضيه النظر من الحكم عليها

بالاستغراق وبنفسه فمنها نفسه وعينه وما يتفرع عنهما من التاكيد
والتثنية والجمع فيتعدد منها الفاظ جعلها كلها من صيغ العموم
واهل العربية مصرحون كلهم بخلاف ذلك وانه الفاظ التاكيد
المعنوي على قسمين قسم يراد به الاحاطة والعموم مثل كل واجمع
وتوابعها وقسم لا يراد به الاحاطة والعموم كالتاكيد بالنفس
والعين ولذلك لا يؤكد بكل واجمع الا اذا له اجزاء يصح انفرادها
فلا يصح جاء زيد كله بخلاف التاكيد بالنفس والعين فانه
لتقوية الكلام في نفس السامع ورفع توهم المجاز الذي هو
من باب التعبير عن الشيء بما يلزمه فاذا قيل ضرب زيد نفسه
كان ذلك مبينا انه هو باشر الضرب ولم يباشره احد
بامره كما في ضرب الامير ونحوه وليس هذا من باب العموم
في شيء ولو كان التاكيد بالنفس والاعين لما هو جمع فلا
يقصد به ايضا العموم بل رفع توهم المجاز كما بيناه فلا وجه
لعد هذه من صيغ العموم ومنها كلا وكلتا وقد تقدمت
الاشارة الى ان التثنية ليست من العموم في شيء والذي
يتعلق به ان الواقع من العموم قد يكون متناهيا محصورا
ولا ينافي ذلك العموم كما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين
فلم يوجد في الارض الا واحد او اثنان ويقول المستفتي
من عندك فتقول زيد فيكون جوابا منطبقا على السؤال
مع ان المذكور جوابا ليس بعام بل هو جزئي متناه قال فاذا
قلت السواد والبياض كلاهما لون فالواقع منهما الموصوف
باللونية متناه محصور لدخوله في الوجود ومدلول اللفظ
غير متناه وهو ما يمكن ان يكون سوادا او بياضا فلا تنافي
بين التناهي في الوقوع وعدم التناهي في المدلول انتهى
كلامه وهو صحيح بالنسبة الى اصل الحكم فيما كان مقتضاه العموم

ويقتضي

ويقتضي بجوهره الاستيعاب لتعدد غير محصور كما في من
والمشركين والالفاظ المتناهية ليست من ذلك في شيء لانها
لا تتناول غير اثنين فرضا ستوهما ووجودا في الخارج والعموم
في المثال الذي ذكره انما جاء من لفظ السواد والبياض لان
كلا منهما اسم جنس محلى بلام الجنس لا من لفظ كلا هما وقد
ذكر القرافي في موضع آخر من كتابه هذا سؤالا على مثل قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وصوان سجود المحصورين
في عدد معين مشخص وذلك ينافي العموم ثم اجاب عنه
بان العموم انما جاء باعتبار ما يفرض ويتوهم ملكا لا باعتبار
الواقع قال ولو لم يعتبر قيد عدم النهاية في مفهوم العموم
لكانت اسما الاعداد من صيغ العموم بمعنى انه لا يتوهم
منها الا ذاك راجع ما لا يتناهى وهذا بعينه وارد عليه في كلا
وكلتا وسائر صيغ التثنية ومما يؤيد ذلك ان اسم
الجنس المعرف بتعريف جنس يقتضي العموم كما مر واذا نفي
لا يراد به ذلك غالبا بل يكون جزئيا الا اذا يريد به
الجنس كما يقول المسلم يقاوم الكافرين ولم ترد اثنين
بعينهما والعموم هنا انما هو من التعريف الجنسي لا من التثنية
بخلاف كلا وكلتا فانهما لا جنس فيهما فلا يتناولان الا اثنين
فقط وليس المراد بالعموم هذا المدلول وهكذا القول في
الذي اذا كانت للجنس فانه تثنيتها ايضا تفيد العموم
كقوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما والانكار انما هو
لتثنية شيئين خاصين ومنها الفاظ الاستفهام التي يراد
بها حكاية النكرات في الجمل فمنها من مؤنثه ومثناه ومجموعه
كما اذا قيل رايت الرجلين تقول من اين او جا رجال فتقول
له منون وهي تتنوع بحسب النكرات المقولة اولا ولا يكون
الا موقوفا على علية فلا توصل ولا تحرك ولذلك قالوا في قول

الشاعر اتوانا وحي فقلت منوف انتم فقالوا الجن قلت
عموا ظلاما فانه شاذ وبالجملة فهذه وراجعة الى من الاستفهامية
وعمومها من جهة عموم ما يستفهم عنه كما تقدم وكذلك القول
في اي التي يحكى بها النكرات استفهاما ايضا كما اذا قال
رجل لك مررت برجل فتقول اي بالخفض وفي التثنية
ايان ان كانت النكرة مثناة مرفوعة وفي الجمع ايون وايين
وايات اما منونا مع الوصل او ساكنة في الوقف وعند ابن
عصفور واذا استفهم بها عن مجرور فلابد من اعادة
حرف الجر ويكون متعلقا بفعل مقدر يضمر بعدهما واذا
وقع الاستفهام بها عن مرفوع كانت مبتداة والخبر محذوف
لفهم المعنى واعن منصوب كانت منصوبة بفعل محذوف
لفهم المعنى وكذلك القول في من التي ذكرنا ايضا وقال الزمخشري
هما مرفوعات في الاحوال كلها على الابتدا والخبر محذوف وما في
لفظها من الرفع والنصب والجر فهو حكاية ومن ذلك ايضا
لفظة المتى اذا استفهمت بها عن فعل المسئول عنه اذا
كان من العقلا مفردا ومثنى ومجموعا مذكرا ومؤنثا فاذا
ذكر شخص مثلا مشترك اسمه بين اثنين قرشي وانصاري
تقول المتى اي من هو منهما وفي السؤال عن الاثنين المتيان
وفي المؤنثة المتيتة وفي تثنيتهما المتيتان وفي الجمع المتيون
وفي المتيات الى غير ذلك ويكون اعرابه محاكيا للاعراب
المستفهم عنه وكذلك الماوى اذا استفهمت به عن نسب
ما لا يعقل مرفوعا ومنصوبا ومجرورا مذكرا ومؤنثا ومثنى
ومجموعا فيهما وله صيغ كثيرة وقد بلغ القرافي بهذه وما قبلها
ثنتا وخمسين صيغة وكلها داخلة في اسما الاستفهام التي اطلق
ابن الحاجب وغيره انها من صيغ العموم غير ان هذه كلها
ليست مشهورة ولا متداولة وخصوصا الماوى في الاستفهام
عن نسب ما لا يعقل فالكثير يتعداها لاطائل تحته وذكر

ايضا

ايضا من اقسام اي التي تفيد العموم الموصوفة في النداء في
مثل يا ايها الرجل وهو غفلة منه وذهول لانها في هذه الصورة
جزئية مختصة لا تقتضي غير واحد وان وقعت في نداء جماعة
كالناس والمومنين فالعموم من لفظ الجمع لا منها كيف والمنادى
معرف بالند اخاص وذلك ظاهر ومنها الظروف كقبل
وبعد مضافات وبنيات واسما وورا وفوق وتحت
واسفل وقدام وخلف ويمين ويسار وما اشبه ذلك ولدا
وعند وصباحا ومساء في قولهم لقيته صباحا ومساء ومثله ايضا
لقيته يوما ويوما ومنها قط وعوض للنفي الماضي والمستقبل
وابدا وسرمدا وداثما ومستمرا فبلغ بهذه الصيغ وما يتفرع
منها نحو اربعين صيغة وادعى ان جميعها للعموم وآحتج بان
قبل وبعد لجميع الازمنة الماضية والمستقبلة بدليل قوله تعالى
لله الامر من قبل ومن بعد قال وكذلك اذا قلت جلست
فوق زيد والسما فوق الارض فانه يتناول جميع جهات
العلو الى غير النهاية فكل شيء يفرض في الجهة العليا وان بعد
غاية البعد عن الارض فانه يصدق انه فوق الارض وكذلك
تحت الارض يصدق على ما لا يتناهى من الجهات السفلية وكذلك
اذا قلت يمين البصرة او يسارها بعد اذ فانه يتناول جهات
لا نهاية لها من الجهتين وهذا هو معنى العموم ثم ذكر في بقية
الجهات الست نحو ذلك وفي هذا كله نظر لا يخفى فان تناول
هذا كله لما ذكر انما هو على وجه الصلاحية لا على وجه الشمول
الاستغراقي وكيف يتخيل هذا في مثل جلست فوق زيد والبقرة
يمين بغداذ مثلا واما العموم في قوله تعالى لله الامر من قبل ومن
بعد فانما جا من استغراق لفظ الامر فانه اسم جنس معرف بلام
الجنس وكذلك قولك السما فوق الارض انما كان للاستغراق
لفظ السما جميع اجزائها وكذلك الارض لان لفظ فوق

وبحث وكذلك عالى في مثل قوله تعالى فيهن قاصرات الطرف لاستغراق جهات متعددة كما في الفاظ العموم ضربة واحدة بل على وجه البدل والصلاحية واجيب ايضا بانا قبل وبعد لو كانا لمطلق المفهوم والوجود ويصدق اللفظ بفرد منه دون استيعابه لكانت العرب تثنيه وتجمعه بحسب افراده فلما امتنعت العرب من تثنية هذه المفهومات وجمعها دل على انها موضوعة لكلية هذه المفهومات واستيعاب كل فرد منها لا لمطلق الفرد منها قال وهذا من اعظم البراهين على ان الجهات الست وما اشبهها صيغ عموم ثم اورد على ذلك امتناع تثنية الخمسة والاربعة ونحوها مع انها موضوعة لعدد محصور والمحصور منافٍ للعموم واجاب عنه بان امتناع تثنية مثل هذا انما كان اكتفاء بالعدد الموضوع له كالعشرة مثلا فانه اخصر من قولهم خمسات والعرب تعدل الى الايجاز اما ههنا فليس له لفظ آخر يقوم مقام المثنية والجمع فالمانع من تثنيته وجمعه كون الصيغة للعموم واطال الكلام في مثل هذا وورد عليه عدم تثنية المصادر وجمعها الا نادرا بحسب اختلاف الانواع مع انها لا تقتضي العموم بتثنيتها فليس العموم والتثنية والجمع متناقضين حتى يدل عدمهما عليه وغايته ما يتمثل في هذا الموضع ان ائمة العربية قسموا ظروف الزمان وظروف المكان الى مبهم ومختص وبعدوا وقالوا المبهم في ظروف المكان ما ليس له اقطار تحصره ولا نهايات تحيط به نحو خلفك وقدامك وامثالها وهذا لا يقتضي ان يكون له شمول في حال التركيب لان الظرف لا يفيد الا مثل جلست خلفك وكان

هذا

فبذلك ولا عموم الا على وجه الصلاحية لا بطريق الشمول ولذلك قيل لهذه الظروف غايات لان كلا منها حد لشيء انتهى عنده واما عند فابعد عن العموم لاختصاصها بمن يضاف اليه وان كان غائبا لانه يصح قول القائل عندي كذا الما كان في ملكه سواء كان حاضرا او غائبا لكن قال القرافي فيتناول جميع جهات الدنيا ما قرب منه وما بعد وهذا ايضا كما بيناه لا يتناوله الا على وجه الصلاحية لاضربة واحدة وابعد منها لدى لانها تختص بما عند القائل بحضرته دون ما هو غائب عنه كقوله تعالى والغياسيد هذا الباب فلا عموم في شيء من هذا وقد صرح القاضي عبد الوهاب في حيث انها اذا كانت خبرية نحو جلست حيث يجلس زيد لم يكن للعموم قال لانه يكون جزئيا وظرف معين لا عموم فيه بخلاف الشرطية فانها لا تختص بمكان بل تشمل جميع البقاع وهذا هو الحق واما لقيته صباحا ومساء ورايته يوما ويوما فالعموم فيه ليس من لفظ انما هو من قرينة مراد المتكلم بان ذلك كان في ازمان كثيرة متعددة لا يختص بصباح معين ولا بيوم معين ولهذا يصح ان يراد بمثل قولهم يوما ويوما الاقتصار على التثنية دون التكثير المقتضى للاستيعاب والذي يمكن دعوى العموم فيه من هذه الالفاظ قط وعوض وابدا وسرمدا ودائما ومستمرا اما قط وعوض فهما لزمان المضي والاستقبال على وجه الاستغراق صرح به ائمة العربية ولا يكونان الا في موضع النفي فقوله ما رايته قط ولا اكلمه عوض فلا يختص ذلك بزمان دون زمان ولا يدل عليه الا على وجه الاستغراف

الشامل لجميع الازمنة وهذا شان العموم قال الشاعر
رضيعي لبان ثدي ام تحالفا باسحم داج عوض لا نتفرق
واما ابدا وما بعدها فيستعمل في الاثبات والنفي قال الله
تعالى خالدين فيها ابدا والمراد بذلك استغراق جميع
الازمنة ومثل هذه ايضا دهر الداهرين وهذه الصيغ
واردة على جميع الاصوليين حيث لم يذكروها ولم يذكر
القرافي ايضا فط فهي واردة عليه وكذلك ايضا يرد
عليه ظروف الزمان المقتضية للاستغراق فانه لم يتعرض
لها فقد ذكر ائمة العربية ان ظروف الزمان وان انقسمت
الى مبهم ومختص وبعدود فمنها ما يكون العمل فيه كله فيقتضي
استغراق جميعه مثل صمت شهرا واقمت عنده سنة بخلاف
الشيء في بعضه فانه لا يقتضي استغراقا مثل قدمت
شهر المحرم وصليت يوم الجمعة وهذا يحتمل ان يكون
للاستغراق انما جا من جهة العمل الواقع فيه فحيث لا يمكن
استيعابه كالقدوم لم يتخلف عنه وحيث يمكن ذلك
يقال به ومثل هذا ايضا منذ ومنذ اذا كانا اسمين فانهما
تارة يكونان بمعنى الابد فينتظمان اول الوقت الى
آخره مثل ما رايته منذ شهر ومنذ سنة فينتظم جميع المدة
وتارة يكونان لتعريف الابتدا مثل ما رايته منذ يوم الجمعة
اي اول المدة التي امتنعت فيها الرؤية ذلك اليوم والفارق
بينهما ان الاول جواب لمتى والثاني جواب لكم ولا يبعد
ان يكونا من صيغ العموم على وجه الاول وذلك اقرب
من كثير مما ذكره القرافي والله اعلم ومنها احاد وثنى
وثلاث ورباع الى عشار قال فهي موضوعة في لسان العرب
للتعبير بها عن معنى قولنا دخل الجيش واحد او احدا الى
ان

ان لم يبق منهم احد فيكون قولنا احاد قائما مقام هذه
الالفاظ الكثيرة ومرادفا له وكذلك قولنا مثنى وثلاث
وسائر هذه الالفاظ المعدولة تفيد الشمول والاستغراق وهذا كما تراه ايضا فيه نظر فان الاستغراق
انما جا اولا من اللفظ المفيد ذلك وقوله مثنى او ثلاث
او رباع انما هو لكيفية مجيئهم لا اشعار له بالاستغراق
ولا عدمه وانما يخيل منه ذلك فهو بالنسبة الى كيفية
اتيانهم لا الى شمول الحكم باصل الفعل ومنها صيغ
النواهي فان الصحيح الذي عليه الجمهور ان النهي
للتكرار والفور فيقتضي ذلك استغراق جميع الازمان
قال الآمدي ودلالته على استغراق الازمنة كلها من جهة
التضمن بخلاف بقية صيغ العموم فان دلالتها على ذلك
بالمطابقة قلت وايضا فالذي يتصدى ائمة الاصول
والعربية لذكره في صيغ العموم المقتضية للاستغراق هو
الاسما دون الافعال والحروف وهكذا ايضا الكلام في
الاوامر على القول بانها للتكرار فقد عدها من صيغ العموم
عند من يقول بذلك والاستغراق على هذا القول انما
هو بالنسبة الى ازمنة امكان الامتثال لا مطلقا فهي انزل
مرتبة من النواهي مع ان القول بان الامر للتكرار بمجرده
ضعيف ومن هذا النوع ايضا اسما الافعال الدالة
على الامر او النهي نحو نزال بمعنى انزل وتراك بمعنى اترك
وصه بمعنى اسكت ومه بمعنى اكفف وقد سرد جميع هذه
في صيغ العموم وفي ذلك كله ما ذكرناه مع الخروج عن
اصطلاح ائمة الاصول ومنها اسما القبائل التي اصلها

اسما لاشخاص معينين كربيعة ومضر وهاشم وعبد مناف
والاوس والخزرج او لما معين كغسان ثم غلب استعمالها
في العرف على تلك القبيلة جميعها فلا تطلق الا ويراد بها
استغراقهم كما في قوله صلى الله عليه وسلم ان من هذه الامة
لمن يشفع في مثل ربيعة ومضر فلا ريب في ان هذا الاستغراق
جميع من ينتسب الى هاتين القبيلتين بحيث لا يبقى منهم
احد ولا معنى للعموم الا هذا وهو ظاهر قوي وان كان
اغفله الجميع فلم ار احدا تنبه له غير القرافي رحمه الله
ولا بد من ان لا يقال بنو فلان لبني تميم مثلا فان العموم
هنا جا من الجمع المضاف كما في نظائره والكلام انما هو
في اسم اطرد فيه ان يذكر بغير لفظ بني فلان وقد سرد
القرافي هذا النوع نحو ثمانين قبيلة لا يقال فيها بنو فلان
الا شاذا نحو ربيعة ومضر وهمدان وخولان وخزاعة
وخدره ومهره وكلب وثعلبة وغسان وقريش والاوس
والخزرج وفزاره وثقيف ودوس ومن القبائل الكائنة
بارض المغرب صنهاجة وزناتة ودكالة وعماره وهسكوره
وما اشبه ذلك تركت تعداده اختصارا وكل لفظ منها يفيد
استيعاب جميع تلك القبيلة بالنقل العرفي لا بالوضع اللغوي
وهو ظاهر لا انكار فيه والله سبحانه اعلم فصل الذي
تحصل من كل ما تقدم انه من صيغ العموم اما لاتفاق القائلين
به عليه او لظهوره في ذلك عدة الفاظ نسردها هنا على
حسب ما تقدم وهي كل وجميع واجمع وجمعا واجمعون
وجمع وكذلك ما يتبعها من اكتع وابتع وابصع وسائر ومعشر
ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة ومن الشرطية والاستفهامية
والموصولة وما كذلك والمصدرية في بعض صورها والزمانية

واي

واي كذلك اي في الشرط والاستفهام وايما ومتى ومتى ما
واين واينما وحيث وحيثما وكيف وكيف ما واذا واذا ما
ومهما وانى وايان واذما واي حين ومهمن على راي
الكوفيين وكيف في الاستفهام والجمع المعرف تعريف جنس
والمضاف واسم الجمع كذلك واسم الجنس كذلك فيهما
ايضا والذي والتي وتثنيتهما اذا كانا للجنس وجمعهما وذو
الطائية حيث يراد بها الجنس واولئك وهؤلاء والنكرة
في النفي وما في معناه من الشرط والاستفهام والفعل في
ذلك ايضا كما تقدم وعوض وقط وابدا ودائما وسرمدا
ومستمرا ودهر الداهرين والاسما المعدولة كمثنى وثلاث
ورباع على ما فيها من النظر ومثل صمت شهرا وقمت سنة
ومذ ومنذ اذا كانا اسمين بمعنى المدة واسما القبائل المذكورة
آنفا وما عدا ذلك فاما لا يقتضي عموما اصلا مثل عينه ونفسه
وصيغ التثنية واما في كونه منها نظرا وضعف ظاهر كالظروف
المكانية او هو راجع الى ما سردناه كالصيغ المتفرعة عما تقدم
من اختلاف لغة او تثنية او جمع الى غير ذلك او تكون مفيدة
للعموم لكن لا بطريق الاصالة بل بالتضمن لصيغ النهي وكذلك
الاوامر اذا قيل بانها للتكرار واسما الافعال وقد قسم الامام
شهاب الدين القرافي رحمه الله الطرق المفيدة للعموم الى
انواع احدها ما كان بطريق المطابقة وهو الموضوع للعموم
لغة وثانيها ما افاده بطريق التضمن وهو ما ذكرناه آنفا
وثالثها ما كان بطريق الالتزام وهو كل لفظ له مفهوم موافقة
او مخالفة فانه يدل بطريق المفهوم على سلب حكم ذلك المنطوق
عن كل ما هو مغاير له على وجه الشمول ولا يختلف القائلون

بالمفهوم في هذا وانما نفى الغزالي عموم المفهوم لانه لا يؤخذ
من نفس اللفظ بل من لازمه فلا خلاف في نفس الامر
ورابعها انه يكون اللفظ غير دال على العموم فينضم اليه
ما يفيده بوساطة وذلك وجوه منها الاجماع بان
يكون اللفظ استعمل في مجازه دون الحقيقة وانعقد
الاجماع على ان المجاز مراد فيتبع العموم في ذلك المجاز ومثلوه
بقوله صلى الله عليه وسلم ان من اكبر الكبائر ان يسب
الرجل اباه ثم فسره بانه يسب ابا الرجل فيسب ذلك
اباه ويسب امه فيسب امه قال فالاجماع على ان المراد
بسب الاب التسبب الى سببه كما صرح به في الحديث
فان كان الاجماع وقع في تعميم صور المجاز فقريب والا فهو
ماخوذ من اول الحديث في تعميم السبب ثم فسره بالتسبب
اليه ثم ذكر امثلة ووجوها اخر فيها نظر ولسنا بصدد ذكرها
وخامسها ان المفيد للعموم النقل العرفي اما في المفردات
كما تقدم من اسماء القبائل او في المركبات كقوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم الآية وحرمت عليكم الميتة والدم
الآية فان العرف قاض بانه لابد هنا من مقدر فيضمر في
كل ما هو المقصود منه فيقدر في الاولى حرمت عليكم استمتاعات
امهاتكم وفي الثاني تناول الميتة والدم ولحم الخنزير وكذلك
قوله صلى الله عليه وسلم الا ان دماءكم واموالكم واعراضكم
عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا فان هذه الاعيان
لا توصف بالحرمة بل يقدر في كل منها ما هو المعهود منه او لفظ
عام يشمل الثلاثة كالتناول ونحوه وكل مقدر منها يقتضي
العموم وذلك العموم اقتضاه العرف قلت تقدم في
كلام فخر الدين الرازي وغيره ان العموم هنا انما هو
من الدلالة العقلية لا من اللفظ ولا من العرف والامر

في

في ذلك قريب وليس هذا من الصيغ اللفظية وقد تقدم
الكلام في عموم المقتضى وما يتعلق به والله اعلم
فصل هذا نوع اخر من صيغ العموم لم يتقدم وهو
المشترك اللفظي اذا اطلق وجرد عن القرائن المقتضية
لقصره على احد معنييه فانه يحمل على الجميع عند الشافعي
رضي الله عنه وبعض اصحابه ويكون ظاهرا في ذلك
كاللفظ العام ولابد من بسط الكلام على هذه المسئلة
لما فيه من الفائدة فنقول وبالله التوفيق لا ريب
في انه يجوز اطلاق المشترك من متكلمين يريد كل واحد
منهما به معنى غير ما يريد به الآخر وكذلك المتكلم الواحد
في مرتين ولهذا اعترضوا على من استدل من الحنفية
بان المراد بالاقراء في آية العدة الحيض لقوله صلى الله
عليه وسلم للمستحاضة دعي الصلاة ايام اقرائك فان
لفظي المشترك هنا احدهما وارد في الكتاب والاخر
في السنة فلا يلزم من ارادة احد المعنيين في موضع ارادته
في الآخر ومحل النزاع في اللفظة الواحدة من متكلم واحد
في وقت واحد اذا كانت مشتركة بين معنيين فاكثر وكان
الجمع بينهما ممكنا ولم يكن ثم قرينة تصرفه الى احدهما انه
هل يحمل على الجميع ام لا والاحتراز بامكان الجمع عن مثل
صيغة الامر اذا قيل بانها مشتركة بين الوجوب والندب
والتهديد فانه لا يصح ان يحمل على الجميع دفعة واحدة
لما بين الطلب والمنع الذي اقتضاه التهديد من التناقض
واذا تحرر ذلك فالذي ذهب اليه الامام الشافعي وجماعة
من اصحابه والقاضي ابو بكر ابن الباقلاني وابو علي الجبائي

الكلام على المشترك اللفظي هام

والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المعتزلة انه يجوز استعماله
في الجميع عند الشافعي رحمه الله ذهب الى انه يجب حمله عند
التجرد على جميع معانيه كاللفظ العام والاخرون قالوا بجواز
استعماله في ذلك ونقله القرافي عن مالك ايضا ويكون ذلك
مجازا لانه حقيقة اللفظ فانه لم يوضع الا لكل واحد بمفرده وهذا
اختيار ابن الحاجب والبيضاوي وغيرهما من المتاخرين واليه
مال امام الحرمين وابو نصر بن القشيري ايضا اذا اتصلت
به قرينة تشعر بذلك وهذا كله مطرد في حمل اللفظ الوارد
على حقيقته ومجازه عند قيام القرينة الدالة على ذلك
وكذلك الحمل على المجازات المتعددة عند قيام الدليل على
نفي ارادة الحقيقة هذا ما اطلقه جمهور المصنفين وقال
الانباري في شرح البرهان اللفظ الدال على مسميين
فصاعدا اما ان يستوي نسبته اليهما جميعا فيكون مشتركا
واما ان تتفاوت النسبة فهو الظاهر باعتبار معناه السابق
والمأول باعتبار المعنى الخفي وقد اختلف الناس في القسمين
فالشافعي يذهب الى حمله على المعنيين ولم يفرق بين النسبة
المستوية او المختلفة ووافقه القاضي ابو بكر عند استواء النسبة
فقال انه يكون للعموم اهـ كلامه وذهب ابو حنيفة كما نقله عنه
القرافي وابو هاشم ابن الجبائي والكرخي وابو عبد الله البصري
واخرون الى امتناع ذلك وهو اختيار فخر الدين الرازي
وكثير من اتباعه على ان فخر الدين قال في موضع من كتابه
المحصول بما ذهب اليه الشافعي فانه جزم في الكلام على
ان الاصل عدم الاشتراك بان الفعل المضارع يحمل عليها
وان صيغته بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام
وذهب ابو الحسين البصري والامام الغزالي ان حمل المشترك

معنييه بارادة المتكلم ذلك لا بحسب الوضع اي يكون
ذلك استعمالا جديدا لا حقيقة ولا مجازا اذ لو اراد ذلك
على المجاز لم يبق فرق بين قولهم وقول من ذهب الى ذلك
من الاولين والفرق بين الوضع والاستعمال والحمل ظاهر
فان الوضع صو جعل اللفظ دليلا على المعنى وصو امر متعلق
بالواضع واما الاستعمال فهو اطلاق اللفظ وارادة المعنى
وصو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم
او بما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشترك على معنييه لكونه
مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع واما الآمدي فانه
توقف في هذه المسئلة كعادته ثم الجمهور على انه لا فرق
في ذلك بين حالة الاثبات والنفي ولا بين المفرد وغيره ومنهم
من جوز حمله على الجميع في حالة النفي دون الاثبات ومنهم من
جوز ذلك حالة الجمع وان منع في المفرد وقد تقدم في الكلام
على كل انها تدل بطريقين احدهما الكل المجموعي والثاني الكل
العددي فالاول كقولنا كل اعضاء البدن انسان ولا يصح
دلالة بالمعنى الثاني وان دلالة العموم انما هي بالاعتبار الثاني
وصو الكلية اي كل فرد لا الكل وقد ذكر الازهري في كتابه التحصيل
ان محل النزاع بين الشافعي ومن خالفه في حمل المشترك على
معنييه انما صو بالمعنى الثاني وحكى الاصفهاني شارح المحصول
انه وجد الارموي في مصنف آخر ان المراد بكلام الشافعي كل
واحد من المعنيين قال الاصفهاني والاول صو الاظهر والاشبه
بكلام الائمة اذ صرحوا بان المشترك عند الشافعي كالعام
قلت ولهذا ذكر المسئلة كثير من المصنفين في مسائل العام كامام
الحرمين والغزالي والآمدي وابن الحاجب وقد استشكل القرافي

مبحث القرينة بين الوضع والاستعمال م

القول بذلك لوجوه احدها ان مسمى العموم واحد
والمشترك مسمياته متعددة والثاني ان من شرط العموم
ان تكون افراده غير متناهية والمشترك افراده متناهية
والثالث ان فرض المسئلة في لفظ وضع لكل واحد بخصوصه
لا المشترك بين افراد توصف بالكلية وان كان اللفظ وضع
للمجموع كان المسمى واحدا بغير اشتراك والغرض انه
مشترك ثم قال ولعل الامام الشافعي يريد بكونه حقيقة
انه في كل فرد على حياله لا في الجميع فلما كان مشملا على
الحقيقة من حيث الجملة سماه حقيقة توسعا ويكون
مدركه في الحمل على التعميم الاحتياط لتحصيل مقصود المتكلم
قطعا قلت ويؤيد هذا ان الائمة لم يصرحوا عن الشافعي
بان المشترك من صيغ العموم بل يقولون بانه يحمل عنده
بطريق الظهور على جميع مدلولاته كالعام ولو قيل بذلك
فلا اشكال ويكون الفاظ العموم على قسمين قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلفها يتناول اسما لا يشترك في معنى
واحد يصلح ان يكون مدلول اللفظ فتكون نسبة المشترك
الى مدلولاته جملة وافرادا كنسبة غيره من الالفاظ العامة
الى مدلولاتها كذلك وان افترقا فيما ذكرنا وقد صرح
بهذا بعض المصنفين ولكن الاظهر الاول وان لا يكون
المشترك معدودا من صيغ العموم وان كان يعطى حكمها
في الشمول ثم اعتراض القرافي بان افراد المشترك
متناهية يرد عليه في كل ما نقدمت الاشارة اليه من
الالفاظ التي عدها من صيغ العموم وهي متناهية الافراد
كالمثنى ونحوه والكلام الآن فيما احتج به لكل قوله
وقد احتج فخر الدين للعدم جواز ذلك بانه ليس يلزم

من

من كون اللفظ موضوعا لمعنيين على البدل ان يكون
موضوعا لكل فرد للافراد على الجمع لا باعتبار الكلية ولا
باعتبار الهيئة المجموعية فان المغايرة بين هذه المفهومات
الثلاثة معلومة لان النكرة من المتواطئ يدل على كل واحد
من افراد ما صدق عليه على وجه البدل فقط والعام يدل
على كل واحد من الافراد الداخلة تحته لا بطريق البدلية
ولا بحسب الهيئة الاجتماعية واسما العدد كالعشرة والعشرين
ومثل الربط والقوم يدل على مسمياتها باعتبار مجموعية اجزائها
دون اعتبار كل واحد منها ودون اعتبار الزيادة والنقصان
وح نقول الواضع اذا وضع لفظا لمفهومين على الانفراد فاما
ان يكون وضعه مع ذلك لمجموعهما او ما وضعه له فان كان
الثاني فاستعماله لافادة المجموع استعمال اللفظ في غير ما
وضعه له الواضع وان كان الاول فاما ان يستعمل لافادة
المجموع فقط او لافادته مع افادة الافراد فعلى التقدير الاول
لا يكون اللفظ عند الا لاحد مفهوميه لان الواضع وضعه
بازاء امور ثلاثة على البدل واحدها ذلك المجموع فاستعمال
اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا في كل مفهوميه وعلى التقدير
الثاني يلزم التناقض لان افادته للمجموع معناه ان الاكتفاء
لا يحصل الا بهما وافادته للفرد معناه انه يحصل الاكتفاء بكل
واحد منهما وذلك جمع النقيضين وهو محال قال فثبت انه
اللفظ المشترك من حيث انه مشترك لا يمكن استعماله في افادة
مفهوميه على سبيل الجمع واجيب عن ذلك بوجوه احدها
ان هذا مبني على ان الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته
على سبيل البدل حقيقة وهو ممنوع عند الشافعي والقاضي
ابي بكر بل هو حقيقة في المجموع او في كل فرد كسائر الالفاظ

العامة وان كان الخلاف في انه يتناول اشياء لا يشترك
في معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا للفظ كما تقدم وهذا
انما يقتصر به على احد مسمياته عند قيام القرينة كسائر
الادلة المخصصة وثانيها ان التقسيم انما يبقى بتقدير
صحة حمل اللفظ المشترك على المجموع من حيث هو مجموع
وليس ذلك محل النزاع بل دلالته عند الشافعي عند
الشافعي ومن وافقه انما هي على كل فرد فرد كدلالة العام
وثالثها ان هذا التقسيم انه كان بالنسبة الى الوضع
على وجه الحقيقة فلا يلزم من عدم الوضع له عدم جواز
استعماله فيه بطريق المجاز وان عنى بالوضع للمجموع ما
يعم الحقيقة والمجاز فهو ممنوع فانه لا يلزم من استعمال
اللفظ في جميع معانيه استعماله في المجموع على وجه واحد
لجواز ان يكون صدقه بطريق استعمال اللفظ في حقيقته
ومجازه ورابعها ان الافراد اذا كانت داخلة في اللفظ
فدلالتها عليها ليست دلالة خارجية عن اللفظ بل هي
دلالة على ما هو مندرج تحته واستعماله فيها ليس خارجا
عما وضع له واحتج الامام الشافعي ومن وافقه بالنقل
والمعنى اما النقل فقوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي الآية ولفظ الصلاة مشترك لانه
من الله تعالى بمعنى المغفرة او الرحمة او الثنا على اختلاف اقوال
المفسرين فيها ومن الملائكة الدعا لا يختلفون فيه ويدل
عليه قوله صلى الله عليه وسلم في حق من جلس ينتظر
الصلاة الا لم تزل الملائكة تصلي عليه ما دام في مصلاه
اللهم اغفر له اللهم ارحمه ففسر صلاة الملائكة بالدعا ولا يقال
تفسير الصلاة من الله بمعنى الرحمة يقتضي المجاز لا الحقيقة

لانه

لان اصل الرحمة هي الرقة وذلك مستحيل في حق الله تعالى
فهي مجاز عن احسانه لانا نقول لا تنفك الرحمة عن ان
تكون من صفات الذات ان فسرت بارادة الاحسان
او من صفات الفعل ان فسرت بالاحسان نفسه واطلاقها
في كل منهما على وجه الحقيقة ولا ينافي ذلك ان يكون اصل
اشتقاقها من الرقة لان المراد بها الغاية المترتبة على الرقة
لا المبادي واذا كان لفظ الصلاة مشتركا بالنسبة الى صلاة
الله تعالى وصلاة الملائكة وقد اسند اليهما بلفظ واحد فقد
استعمل اللفظ المشترك في كلا معنييه وهو المطلوب والاصل
في الاطلاق الحقيقة فمن ادعى ان ذلك على وجه المجاز فعليه
البيان والدليل واعترض المانعون لذلك بوجوه احدها
ان اطلاق الصلاة على المعنيين انما هو بالاشتراك المعنوي
لا بالاشتراك اللفظي والقدر المشترك بينهما هو العناية
بامر النبي صلى الله عليه وسلم لشرفه وحرمته والعناية من
الله تعالى ما تقدم ومن الملائكة طلب ذلك ومنهم من عبر عن
القدر المشترك بالاحسان ورد الصلاة اليه وثانيها ان
الصلاة مسندة الى ضمير فاعلين مختلفين فهما كالمتعددين
لتعدد فاعليهما فيجوز ان يراد بكل منهما معنى غير الآخر ولا
يلزم صحة ارادتهما منه عند التكلم به مرة واحدة وثالثها
انه يقدر فيه فعل محذوف لدلالة ما يقارنه عليه فكانه قيل
الله يصلي والملائكة يصلون كما في قولهم علفتها تبنا وماء
باردا ورايت زوجك في الوغى متقلدا سيفا ورمحا
اي علفتها تبنا وسقيتها ماء باردا ومتقلدا سيفا ومعتقلا
رمحا ورابعها انه يجوز ان يكون موضوعا لذينك المفهومين

على الجمع كما هو موضوع لهما على البدل فاستعماله في المجموع
على هذا التقدير استعمال في احد معنويه مرتين لا في كليهما
وخامسها انه لو سلم نفي ذلك فلا نسلم ان استعمالهم فيهما
بطريق الحقيقة لان حقيقة المشترك كما يسبق احد
معنييه على البدل الى الفهم فاذا اطلق عليهما جميعا كان
ذلك بطريق المجاز والجواب عن الاول انه لا اعتنا
المذكور غير متبادر الى الفهم ولا اللفظ ظاهر فيه والحمل
على الاحتمال غير جيد اذ لا يليق بمنصب النبي صلى الله
عليه وسلم ان يفسر صلاة الملائكة عليه بالاحسان اليه
فالاولى تفسير الصلاة بما يتبادر الى الفهم وما يليق بمنصب
صلى الله عليه وسلم لا سيما والمنقول عن ابن عباس
وائمة التفسير المتقدمين تفسير الصلاة من الله تعالى بمعنى
الرحمة او المغفرة ومن الملائكة بمعنى الاستغفار والدعا
وعن الثاني بان الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعا وانما
تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وصوعين
الدعوى واقامة الضمير المسند مقام لفظين على خلاف
الاصل وكذلك تقدير الاضمار فيه ايضا ودعوى المجاز
كل منهما على خلاف الاصل الوجه الرابع لان تكثير الاشتراك
على خلاف الاصل وقد ثبت ان اللفظ مشترك بين ذينك
الفردين فجعله مشتركا بينهما وبين المجموع على خلاف الاصل
من غير حاجة تدعو الى ذلك وقولهم ان المشترك يسبق احد
معنييه الى الفهم على البدل صو عين المتنازع فيه وصو ممنوع
لان المشترك صو الموضوع لحقيقتين مختلفتين فاكثر على
السواء وضعا ولا يحمل على واحد منهما الا بقرينة فاما ان

يقال

قيل يحمل على الجميع عند تجرده من القرائن كما صو مذهب الشافعي
او يقال يكون مجملا لا يدل على شيء الا اذا قام عليه الدليل
ولا يخفى ان الحمل على الجميع اولى لزيادة الفائدة وما في
ذلك من الاحتياط وحذرا من الاجمال وتعطيل دلالة
اللفظ فانه اقوى حجج المحذورات وصذا اصو المعنى المشار اليه
فيما تقدم وقد نص سيبويه على ان قول القائل ويل للفلان
خبر ودعا فجعل اللفظ الواحد محمولا على كلا معنييه اللذين
صو مشترك بينهما وقوله في مثل هذا حجة واحتج ايضا بقوله
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس ووجه الدلالة منه ان السجود استعمل هنا
في معنيين احدهما الخضوع القهري والخشوع وصذا صو المراد
بالشمس والقمر وما بعدهما ونافيهما مباشرة الارض بالجبهة
وصو المراد بكثير من الناس اذ لو اريد الخضوع القهري لم يكن
للتخصيص بكثير من الناس فائدة فان كان السجود مشتركا
بينهما استراكا لفظيا فهو كالآية المتقدمة وان كان حقيقة
في وضع الجبهة مجازا في الآخر كان فيه الدليل على الجمع بين
الحقيقة والمجاز بلفظ واحد واعترض المانعون عليه بنحو
ما تقدم من رد السجود الى معنى متواطئ يشترك الكل فيه
وقد عرف جوابه مما ذكرنا من التخصيص بكثير من الناس
لان المراد بهم المؤمنون الذين يباشرون السجود وذلك
متخلف في الجبال والشجر والدواب وبما ذكرنا سهما وقال ايضا
حرف القطف بمثابة تكرير العامل فكانه قيل يسجد له من في
السموات ويسجد له من في الارض الى اخر الاية ولا يلزم

من ذلك اعمال اللفظ في معنييه بلفظة واحدة وهذا على
قول من يقول ان العامل مقدر بعد العاطف وهو مرجوح عند
ائمة العربية لان التقدير على خلاف الاصل والاقوى الذي
قاله المحققون ان العامل في المعطوف هو العامل الاول بواسطة
حرف العطف ومنهم من يقول العامل هو حرف العطف وعلى
هذين القولين فالفعل مستعمل في كلا المعنيين وفي هذه
المسئلة مباحث كثيرة يطول بها الكلام فاما التفرقة بين
المفرد والمجموع فالاكثر على عدم ذلك لان الجمع لا يفيد
التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فما افاده المفرد افاده
الجمع والذين جوزوا ذلك في الجمع دون المفرد قالوا لا معنى
لقول القائل اعتدي بالاقرا الا انه اعتدي بقرء وقرء فاذا
جاز ان يراد بكل مرة معنى جاز ايضا ان يراد بالجمع كل
تلك المفهومات لانه بمعناه وهذا ممنوع اذ المفهوم من
الجمع هو المفهوم من المفرد بعينه ومقتضى ما قالوه ان
يكون بعض تلك الاقرا طهرا وبعضها حيضا كما لو قال بقرء
وقرء واراد بكل لفظ واحدا منها فاما ارادتهما معا فذلك
مبني على جوازه في المفرد والخلاف في النفي اقوى منه فانه
اذا قال لا تعتدي بقرء واللفظ مشترك بين الطهر والحيض
فلا بد من نفي كل واحد منهما لان نفيه مطلقا يستلزم نفي
ما يصدق عليه والا لم يكن منفيا مطلقا وهذا كما تقدم في
عموم النكرة في سياق النفي وهو ظاهر تتميم وافق ابن
حزم الظاهري الامام الشافعي في وجوب حمل المشترك
عند التجرد عن القرائن على جميع معانيه كاللفظ العام واستدل
بما اشرنا اليه انه لا بد من اعمال اللفظة لان التوقف
والقول بالاجمال يؤدي الى تعطيل دلالة اللفظ قال
وذلك في مثل لفظ الشارع ما له امد لان الغرض خلوه

عن

عن القرائن المخصصة لبعض محامله وحمله على واحد منها
والحالة ما ذكر ترجيح من غير مرجح فلزم حمله على الجمع وهو
المطلوب هذا خلاصة ما ذكره بغير هذه العبارة وهذه
المسئلة وان نسبت الى الامام الشافعي فالتفريع عليها
في الفروع المذهبية قليل ومنها لو وقف على مواليه وله
موال من اعلى وموال من اسفل ففيها اربعة اوجه
اصحها عند صاحب التنبيه والنووي وغيرهما انه يعرف
الى الجمع اعمالا للفظ المشترك في جميع محامله لان اسم
المولى مشترك بين الحقيق والعتيق ومن يتعلق بهما من
العصبات وحكاه الرافعي عن ابي حنيفة وهذا يقتضي ان
يحمل المشترك على كلا معنييه كمذهبنا لكن الذي رايته
لاصحابه التصريح عنه بانه لا يحمل الا على واحد ورجح الغزالي
من اصحابنا القول بانه يبطل الوقف لما فيه من الابهام
والاجمال وامتناع حمل اللفظ الواحد على المعنيين المختلفين
والوجهان الاخران احدهما يختص به الموالي من اعلى لقرينة
انه انعم عليه بالاعتاق فهو احق بالمكافاة والاخر انه يختص
به الموالي من اسفل لقرينة اطراد العادة بالاحسان الى
العنقا وذكر محمد بن يحيى تلميذ الغزالي في كتابه المحيط
فيما لو قال وقفت على مولاي بصيغة الافراد وله واحد من
اعلى وواحد من اسفل انه لا يجيء فيه الا البطلان للاجمال
او الصحة ويحمل على الاعلى قال ولا وجه للجمع في هذه الصورة
وهذا منه يقتضي التفرقة بين المفرد والجمع وان القول بالتعميم
انما يجيء في حالة الجمع ومن مسائل الجمع بين الحقيقة والمجاز ما

اذا حلف لا يبيع ولا يشترى مثلا وكان ممن لا يتولى ذلك
بنفسه لكونه اميرا او نحو ذلك او كان مما لا يعتاد الحالف
فعله ولا يحنث منه كالبناء والتطيين مثلا فوكل غيره فيه حتى
فعله باذنه فالراجح عند اصحابنا انه لا يحنث حملا للفظ على
حقيقته وفى المذهب قول حكاه الربيع انه يحنث اذا فعله
غيره باذنه تمسكا بباشره وهو مذهب مالك ففى هذا اعمال
للحقيقة والمجاز جميعا وقالت الحنفية لا يحنث اذا باشره
بنفسه بل اذا وكل فيه فتعلم ذلك باذنه لان الحقيقة فى
مثله تعذرت فانصرف اللفظ الى المجاز فقط وذكر اصحابنا
فيما لو حلف انه لا يتزوج فوكل غيره انه هل يحنث بفعل
الوكيل وجهين وعلى الوجه الذى يقول بالحنث يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز ايضا وقد قال الامام الشافعى
فى معاوضة جرت لو فى قوله تعالى او لمستم النساء وقد قيل
لم قدر ادا بالملامسة الموافقة فقال احمله على الجس باليد
حقيقة وعلى الوقاع مجازا حكاه عنه امام الحرمين فى البرهان
وتنبيها ان اسم الولد يتطلق حقيقة على ولد الانسان
من غير واسطة واطلاقه على ولد الولد بطريق المجاز فلو
وقف على ولده فيه وجهان لاصحابنا اصحهما وبه قال ابو
حنيفة انه يختص بالبطن الاعلى ولا يدخل فيه الاحفاد اعمالا
بحقيقة اللفظ وحدها والثانى انهم يدخلون ايضا وهو
جمع بين الحقيقة والمجاز وقد وافقه الحنفية فى صورة خاصة
وهو ما اذا استاثر الحربى على نفسه مع اولاده فان الاحفاد
يدخلون فيه ايضا بخلاف الوقف والوصية وذلك لقرينة
الامان المقتضى لحقن الدم فقد سلموا ان عند قيام
القرينة يجوز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه جميعا وكذلك

قال

قال ابو يوسف ومحمد بن الحسن ايضا فيمن قال لله على صوم
رجب ناويا به اليمين انه نذر ويمين وهو جمع بين معنيين
اما على وجه الاشتراك او الحقيقة والمجاز وقالوا ايضا فيمن
حلف لا يدخل دار زيد انه يعم ما يملكه وما يسكنه ايضا مجازا
او اعارة ونحو ذلك ولا ريب فى ان ذلك مجاز واصحابنا
قصروا اللفظ على حقيقته فلم يحنثوه الا بما كان يملكه فلو قال
مسكن فلان فدخل داره التى يملكها ولا يسكنها فعلى ثلاثة
اوجه اصحها لا يحنث نظرا الى حقيقة اللفظ فقط والثانى
يحنث لانه المستحق لسكناها والثالث ان سكنها يوما تما
قبل ذلك حنث فمن هذين الوجهين اعمل حقيقة اللفظ ومجازه
جميعا ولو حلف لا يتكلم فلانا فكاتبه او راسله لم يحنث على
الصحيح من مذهبنا وفيه قول قديم انه يحنث وبه قال مالك
واحمد لقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فاستثنى الرسالة من الكلام والجمهور
قالوا ان هذا الاستثنا منقطع فالقول بالحنث فيه جمع بين
الحقيقة والمجاز والله سبحانه اعلم فصل الحق بصيغ العموم
فى اقتضا الشمول موضع تختم به الكتاب به وهو تلك
الاستفصال وهو مسئلة مهمة لم ار من بسط الكلام عليها
واعطاها حقها من الشواهد الفارقة بينها وبين قضايا
الاحوال وليتبين كثيرا فنذكرها لتمام الفائدة وبالله التوفيق
قال الامام الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال فى حكايات
الاحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال
ومثل ذلك امام الحرمين بقصة غيلان بن سلمة وانه اسلم
على عشر نسوة فقال له النبى صلى الله عليه وسلم امسك اربعا
وفارق سائرهن فاحتج الشافعى بذلك على انه لا فرق بين ان

بنع العقد عليهن دفعة واحدة او مرتبا كما هو مذهب وابو
حنيفة يقول انما يجيئ التخيير اذا وقع العقد عليهن في
واحد اما اذا وقع مرتبا فان عقد الرابع الاول يصح ويبطل
ما بعده كما لو عقد عليهن في الاسلام فيتناول الحديث على
ذلك واعتمد الشافعي رحمه الله ان الواقعة لما كانت تحتمل
ان يكون العقد وقع مترتبا وان يكون وقع دفعة واحدة
ولم يتصل النبي صلى الله عليه وسلم بين الحالتين ولا سأله
عن كيفية وقوعه بل امره بامساك اربع منهن دل ترك
الاستفصال على انه لا فرق بين الامرين وكان ذلك
نازلا منزلة اللفظ الذي يعمهما اذ لو كان الحكم خاصا باحدى
الصورتين لكان فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة ثم
اعترض امام الحرمين وغيره على هذا المثال بانه يحتمل
ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم علم ان الواقع منه عقده
عليهن دفعة واحدة فنزل جوابه على ما عرف منه لما كان
منطبقا على وفق الحادث كما يجري كثير من الفتاوى على مثل
ذلك ومثل هذا الاحتمال يمنع التعميم فلا يتحقق في قضية مثلها
استفهام الحال على الشارع صلى الله عليه وسلم وصح انه
ارسل جوابه من غير تفصيل فهذا لا محالة يقتضي جريان
الحكم على التفاصيل واستمراره على الاحوال كلها واعترض
القرافي على اصل القاعدة بما نقل عن الشافعي رحمه الله ايضا
ان قضايا الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب
الاجمال وسقط بها الاستدلال قال وسألته بعض فضلاء
الشافعية عن ذلك فقال يحتمل ان يكون للشافعي قولا بنه
في هذه المسئلة ثم جمع القرافي بينهما بما سيأتي ذكره ونحن نفصل
عن هذين الاعتراضين ان شاء الله تعالى اما الاول فقال
الامام ابو المظفر ابن السمعاني احتمال معرفة النبي صلى الله عليه
وسلم

وسلم بكيفية وقوع العقد بين غيلان بن سلمة وهو رجل
من ثقيف وفد على النبي صلى الله عليه وسلم وزوجاته في نهاية
البعد ونحن انما ندعي العموم في كل ما يظهر فيه استفهام الحال
ويظهر من الشارع اطلاق الجواب فلا بد ان يكون الجواب
مستمرا على الاحوال كلها قلت فاذا انضم الى قصة غيلان
هذا مثلها يتعذر ذلك الاحتمال او يمتنع فحديث غيلان هذا
اخرجه الترمذي من طريق معمر عن الزهري عن سالم عن ابيه
رضي الله عنه ان غيلان بن سلمة اسلم وتحته عشر نسوة
فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يختار منهن اربعا ويترك
سائرهن وصححه ابن حبان في كتابه التقاسيم والحاكم في
مستدركه وفي اسناده اختلاف كثير ذكرته في كتاب برهان
التيسير وروى ابو داود في سننه من حديث هشيم عن
ابن ابي ليلى عن حميضة بن الشمردل عن قيس بن الحارث
رضي الله عنه انه اسلم وعنده ثمان نسوة فامره النبي
صلى الله عليه وسلم ان يختار منهن اربعا واسناده حسن
وله سند اخر تقوى به واخرج البيهقي في سننه من حديث
ادم بن ابي اياس عن ورقاء عن سليمان الشيباني عن محمد
ابن عبد الله الثقفي عن عروة بن مسعود رضي الله عنه
قال اسلمت وتحتي عشر نسوة اربع منهن من قريش احداهن
بنت ابي سفيان فقال النبي صلى الله عليه وسلم اختر منهن
اربعا وخل سائرهن قال فاخترت منهن اربعا منهن ابنة
ابي سفيان ورجال هذا الحديث ثقات الا ان فيه ارسالا
وروى الامام الشافعي بسنده عن عوف بن الحرث عن
نوفل بن معوية رضي الله عنه قال اسلمت وتحتي خمس
نسوة فقالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال فارق واحدة

واسلم ان يعاقال فعدت الى اقد مهن عندي عاقر منذ
سنين فقارفتها فهذه وقائع متعددة تقبل بجمعها ما يقرب
من القطع بان النبي صلى الله عليه وسلم رتب الحكم سواكان
العقد على الزوجات دفعة او مرتبا وكونه صلى الله عليه وسلم
علم بكيفية بعيد لا وجه لاحتماله اذ يبعد في العادة ان تكون
كل من هؤلا الاربعة عقد على جميع زوجاته دفعة واحدة ولا
سماع تصريح هذا الحديث الآخر بانه وقع مترتبا بقوله
اقد مهن عندي وستاتي وقائع اخر من امثلة ترك
الاستفصال ان شاء الله تعالى وقد قسم الانباري هذا الى
اقسام احدها ان يتبين اطلاع النبي صلى الله عليه وسلم
على خصوص الواقعة فلا ريب في انها لا تثبت فيها مقتضى
العموم وثانيها ان يثبت بطريق ما استبهام كيفية القصة
على النبي صلى الله عليه وسلم وهي تنقسم الى اقسام والحكم قد
يختلف بعضها فيتنزل اطلاقة الجواب فيها منزلة اللفظ الذي
عم تلك الاقسام لانه لو كان الحكم يختلف باختلاف الاحوال
حتى يثبت تارة ولا يثبت اخرى لما صح لمن التبس عليه
الحال انه يطلق الحكم لاحتمال ان تكون تلك الحالة واقعة
على وجه لا يستقر معها الحكم فلا بد من التعميم على هذا التقدير
بالاضافة الى جميع الاحوال وفي كلامه ما يقتضي نفي الخلاف
في هذه الصورة وثالثها ان يسال عن الواقعة باعتبار
دخولها الوجود لا باعتبار وقوعها كما اذا عمم جامع في نهار
رمضان فيقول عليه كذا فهذا ايضا يقتضي استرسال
الحكم على جميع الاحوال لانها لما سئل عنها على الابهام ولم
ينفصل الجواب كان عمومه مسترسلا على كل احواله ورابعها
ان تكون الواقعة المسئول عنها حاصلة في الوجود ويطلق
السؤال عنها فيجيبه ايضا كذلك قال فالالتفات الى القيد

الوجودي

الوجودي يمنع القضا على الاحوال كلها والالتفات الى
الاطلاق في السؤال يقتضي استوا الاحوال في غرض
المجيب فالتفت الشافعي الى هذا الوجه وهو اقرب الى مقصود
الارشاد وازالة الاشكال وحصول تمام البيان وابو
حنيفة نظر الى احتمال خصوص الواقعة لانها لم تقع في الوجود
الا خاصة فقال احتمال علم الشارع بها يمنع التعميم قلت
وقد اعتبر ابو حنيفة رحمه الله ترك الاستفصال في بعض
الصور فان اصحابه استدلوا لاعتبار العادة في ايام الحيض
للمستحاضة بحديث ام سلمة رضي الله عنها ان امراة كانت
تهراق الدما على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستفتت
لها ام سلمة فقال لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن
من الشهر قبل ان يصيبها الذي اصابها فلتترك الصلاة قدر
ذلك من الشهر فاذا خلفت ذلك فلتغتسل قالوا فاطلق
الجواب باعتبار العادة من غير استفصال عن احوال الدم
من سواد وحمرة وغير ذلك فدل هذا على اعتبار العادة
مطلقا وتقديمه على التمييز واصحابنا استدلوا بحديث فاطمة
بنت ابي حبيش ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها ان
دم الحيض اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلاة
واذا كان الآخر فاغتسلي وصلي فاطلق اعتبار التمييز من غير
استفصال لها هل هي ذاكرة لعادتها ام لا ولتمة الكلام على
هذين الحديثين موضع غير هذا وكذلك احتج المالكية بتحتم
قتل المتعرض الى الجناب الشريف النبوي عليه الصلاة والسلام
بقصة الاعمى الذي كانت له ام ولد تقع فيه صلى الله عليه وسلم
وانها وقعت فيه ليلة فقام اليها فقتلها ولما اصبح ذكر ذلك للنبي

يراجع

صلى الله عليه وسلم فقال الا اشهدوا ان دمها هدر
واحتج به احمد بن حنبل ايضا وانما يتم الاستدلال
بقائه على ترك الاستفصال من النبي صلى الله عليه وسلم لسيدها
هل استتابها فتابت ام لا فيكون ذلك مقتضيا لعموم جواز
قتلها في كل الاحوال ومنها اذا تابت وانه لا ينفعها ذلك فالقول
بترك الاستفصال متفق عليه في الجملة وان خالف بعضهم
في صور منه فذلك لوجود معارض راجح في نظر المخالف ومما
يدل على اعتباره حديث سعد رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال لمن حوله
اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم فنهى عن ذلك صححه الترمذي
وغيره فلم كان الحكم ليس على العموم بل هو مختص ببعض الاحوال
استفصل صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان النهي شاملا
لهما لم يستفصل فدل على ان ترك الاستفصال فيما هذا
شانه نازل منزلة العموم حتى انه اذا وجد معارض له
اخص منه خص به وجمع بينهما بذلك مثاله حديث المرأة
التي جاءت بابنها وقد طلقها زوجها فقال ان ابني هذا كان
بطني له وعاء وحجري له حواء وثديي له سقاء وان اباه طلقني
واراد ان ياخذه مني فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم انت احق
به ما لم تنكحي ولم يفصل بين سن وسن ثم ثبت في حديث آخر
ان امراة وزوجها اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابن
مميز بينهما بعد ما طلقها وان النبي صلى الله عليه وسلم خيره بينهما
فاختار امه فانطلقت به فكان هذا مخصصا لعموم ترك
الاستفصال الذي في الحديث الاول بحالة التمييز وعكسه
ان ترك الاستفصال اخص من عموم آخر فيخص به وان كان
عاما كحديث عائشة وابن عباس ان رجلا قال للنبي صلى الله
عليه وسلم ان امي توفيت اينفعها ان تصدقت عنها قال
نعم ولم يفصل بين ان يكون اوصت بذلك او لا فهذا وان
كان

بياض بالاصل ولعله على ذلك اي على ان ترك الاستفصال يفيد العموم تامل كاتبه

كان عاما بالنسبة الى هاتين الحالتين فانه يخصص عموم الحصر
الذي في قوله صلى الله عليه وسلم اذا مات الميت انقطع عمله
الا من ثلاثة الحديث لان الصدقة الجارية المذكورة فيه
هي ما كان من عمل الميت وثبوت النفع في الحديث الاول
غير هذه الثلاثة فيخص به ذلك العموم وقد طرد الشيخ
تقي الدين القشيري رحمه الله قاعدة ترك الاستفصال
في حالة التقرير من النبي صلى الله عليه وسلم لانه في الدلالة
قائم مقام اللفظ ومن امثلته حديث هو الطهور ماؤه الحل
ميتته فان السائل قال للنبي صلى الله عليه وسلم انا نركب البحر
ونحمل معنا القليل من الماء فان توضانا به عطشنا الحديث
فاستدل به على ان اعداد الماء الكافي للطهارة بعد دخول
الوقت مع القدرة عليه غير لازم لانهم اخبروا انهم يحملون
القليل من الماء وهو كالعام في حالات حملهم بالنسبة الى القدرة
عليه او العجز عنه لضيق مراكبهم وغير ذلك وبالنسبة الى ما
قبل الوقت وما بعده ايضا وقد اقره النبي صلى الله عليه وسلم
ولم ينكر عليه فيكون ذلك دالا على جوازه في هذه الاحوال
كما يدل عليه اللفظ الوارد في الامثلة المتقدمة مع ترك
الاستفصال والله اعلم واما الاعتراض الثاني فقد جمع
القرافي بين الكلامين المنقولين عن الامام الشافعي بطريقين
احدهما ان مراده بالاحتمال المانع من الاستدلال الاحتمال
المساوي او القريب من المساواة والمراد بالاحتمال الذي لا
يقدح الاحتمال المرجوح فانه لا عبرة به ولا يقدح في صحة
الدلالة فلا يصير اللفظ به مجملا اجماعا لان الظواهر كلها
كذلك لا يخلو عن احتمال لكنه لما كان مرجوحا لم يقدح في

دلالتها والطريق الثاني ان الاحتمال تارة يكون
في دليل الحكم وتارة يكون في محل الحكم فالاول
هو الذي يسقط الاستدلال به دون الثاني ومثل
الاول بقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء والعيون
العشر الحديث قال فاشر يحتمل ان يكون سبق لوجوب
الزكاة في كل شيء حتى الخضراوات كما يقوله ابو حنيفة
ويكون العموم مقصودا له لانه صلى الله عليه وسلم
نطق بلفظ دال عليه وهو ما ويحتمل انه لم يقصده لان
القاعدة انه اذا خرج اللفظ لبيان معنى لا يحتج به في
غيره وهذا الكلام انما سيق لبيان المقدار الواجب
دون بيان الواجب فيه فلا يحتج به على العموم في الواجب
فيه واذا تعارض الاحتمالان سقط الاستدلال به على
وجوب الزكاة في الخضراوات ومثله ايضا في موضع اخر
بنصة المحرم التي وقع عن راحلته فمات وقال فيه النبي صلى
الله عليه وسلم لا تمسوه طيبا ولا تخمروا راسه فانه يبعث يوم
القيمة ملبيا قال فهذا حكم في رجل بعينه يحتمل ان يكون خاصا
به فلا يتعدى الى غيره ويحتمل انه بيعمه وغيره من المحرمين
كما قاله الشافعي وليس في اللفظ ما يرجح احد الاحتمالين
فيسقط به الاستدلال على تعميم الحكم في حق كل محرم مات
ومثل الاحتمال في محل الحكم بقصة غيلان المتقدمة قال
لان الاحتمال انما هو في النسوة اللاتي هن محل الحكم
فيصح الاستدلال به على التعميم ومثله ايضا قوله فتحرير
رقبة قال فان الرقبة يحتمل ان تكون بيضا او سودا او
غير ذلك من احتمالات الاحوال غير انها لما كانت في محل الحكم
لم يكن بسببها مجملا ويصح الاستدلال به على العموم قلت

وكذلك

وكذلك المحرم الذي مات انما جا الاحتمالات فيه في محل
الحكم لا في دليله وليس في هذين الطريقين ما يتبين به
الفرق بين المقامين لان غالب وقائع الاعيان الشك
واقع فيها في محل الحكم كما سيأتي بعداده ومراتب الاحتمال
في الاكثر على حد واحد والفرق بين المقامين واضح فان
العموم المستفاد من ترك الاستفصال انما جا من حكم
لفظي ورد على قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة
ويختلف الحكم بحسب اختلافها فاذا حكم بشيء من غير
استفصال عن كيفية وقوعها كان ذلك الحكم شاملا
لجميع وجوهها كما تقدم من الامثلة ومثلها ايضا حديث
ابن عمر المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتاه رجل وهو واقف عند الجمرة فقال يا رسول الله
حلقت قبل ان ارمي قال ارم ولا حرج واتاه اخر فقال
اني ذبحت قبل ان ارمي قال ارم ولا حرج واتى آخر
فقال اني افضت قبل ان ارمي قال ارم ولا حرج ومثله
عن ابن عباس ايضا فلم يستفصل صلى الله عليه وسلم
هل كان عن علم او جهل فتكون قوله لا حرج شاملا
لكل الحالات من العمد والسهو والعلم والجهل والاكان
ذلك اطلاقا في موضع التفصيل ولا يرد على ذلك حديث
عبد الله بن عمرو بن العاص في مثل هذا وان السائل
قال يا رسول الله لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح قال اذبح
ولا حرج الحديث لان الاسئلة كانت متعددة بعضهم
قيد حاله بعدم الشعور وبعضهم اطلق والوقائع المتعددة

لا يحمل فيها المطلق على المقيد لبيانها بحسب الوقائع في الخارج
بخلاف الكلام من متكلم واحد ومنه ايضا حديث ابن
عمر رضي الله عنهما انه قال للنبي صلى الله عليه وسلم اني ابيع
الابل بالبقيع فابيع بالدنانير واخذ الدراهم وابيع بالدراهم
واخذ الدنانير اخذ هذه عن هذه واعطي هذه عن هذه
فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا بأس ان تأخذها
بسعر يومها ما لم تتفرقا وبينكما شيء ففيه دليل على جواز
التصرف في الثمن الذي في الذمة قبل قبضه وان كان
في هذه الخيار من جهة النبي صلى الله عليه وسلم لم يفصل
بين مدة الخيار وما بعدها فكان الحكم شاملا لهما ومنه
ايضا حديث الرجل الذي كان على خيبر وجاء بتمر جنيب
فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أكل تمر خيبر هكذا قال
لا إنا نأخذ الصاع من هذا بالصاعين فقال له لا تفعل
بع الجمع بالدراهم ثم اشتر بالدراهم جنيبا رواه البخاري
فاحتج به من جوز ذلك من غير قبض كالشافعية والحنفية
من جهة ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفصل بين ان
يكون ذلك البيع الثاني مع الاول او مع غيره وبين ان
يكون ذلك بعد قبض الثمن او قبل قبضه فيجوز في هذه
الاحوال لما في ترك الاستفصال من شمولها ومنه
اذنه صلى الله عليه وسلم لثابت بن قيس رضي الله عنه
في خلع امرأته على الحديقة التي كان اعطاها من غير تفصيل
بين ان يكون حائضا او لا يكون فيدل ذلك على جواز
الخلع في حالة الحيض ويستثنى ذلك من الطلاق وان
كان الخلع طلاقا ومنه ايضا حديث ابي سعيد رضي الله
عنه

عنه قال قلنا يا رسول الله نجد الناقة ونذبح البقرة او الشاة
فنجد في بطنها الجنين ألقيه ام نأكله فقال كلوه ان شئتم
فان ذكاته ذكاة امه رواه ابو داود والترمذي وحسنه فلم
يستفصل هل يوجد حيا او ميتا وهل ذكي ام لا فيكون الحكم
شاملا لكل ذلك ومنه حديث بريدة رضي الله عنه ان
امرأة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم ان امي ماتت وانها
لم تحج افيجزيء او يقضي عنها ان احج عنها قال نعم رواه مسلم
ولم يستفصل اوصت بذلك ام لا فيؤخذ منه جوازه في
كلا الحالتين لترك الاستفصال واما وقائع الاعيان فهي
الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة فلا عموم له في كلها
واذا حمل على بعضها وخصص به الحكم كان ذلك كافيا في اعمال
الحديث وعدم الغاية كما في الحديث المتفق عليه ان النبي
صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء
بالمدينة في غير خوف ولا سفر فان هذا يحتمل ان يكون
في مطر وان يكون في مرض ولا عموم له في جميع الاحوال فاذا
حمل على بعضها كافيا ومثله ايضا تردد النبي صلى الله عليه
ماعز احين اقر بالزنا حتى اقر اربع مرات فانه يحتمل ان
يكون ذلك لتوقفه في صحة عقله او لان حد الزنا لا يقام
الا بعد الاربع ومع قيام الاحتمال لا يتعين الثاني الا بدليل
اذ لا عموم له وعلى مثل هذا حمل الحنفية حديث ابن عمر
رضي الله عنهما ترائى الناس الهلال فاخبرت رسول
الله صلى الله عليه انى رأيته فصام وامر الناس بالصيام وكذلك
الحديث الآخر في قبول شهادة الاعرابي وحده على هلال
رمضان فقالوا يحتمل ان يكون في حالة الغيم وان يكون
حالة الصحو ولا عموم له فيهما فاذا حملناه على حالة الغيم كان

ذلك كافيا في العمل به ثم ايد واذلك بان حالة الفهم يمكن
ان لا يراه الا واحد فيثبت به واما في حالة الصحو فستوى
فيه ابصار الناظرين فلا يقبل فيه واحد وقالت الحنابلة
الحنابلة في حديث عطية القرظي انه لما قتل النبي صلى الله عليه
وسلم بني قريظة كان من وجد وه انبت قتل ومن لم ينبت
لم يقتل هذا يحتمل ان يكون لانهم اهل حرب لا يطلع على بلوغهم
غالبا ويحتمل ان يكون شرعا عاما فاذا حمل على مورده كان
كافيا اذ لا عموم لهم وقالوا ايضا في صلاة الصحابة وهم قيام خلف
النبي صلى الله عليه وسلم في مرض وفاته وهو جالس ان
هذه قضية عين لا عموم لها فيختص بهذه الحالة وهي ماذا
استفتح القوم الصلاة خلف امام قائم فانهم التزموا
الصلاة من اولها قياسا فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم
في اثنا الصلاة وصلى بهم جالسا لم يلزمهم الجلوس لالتزامهم
القيام من اول الصلاة فيكون هذه الحالة مخصصة لقوله
صلى الله عليه وسلم واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجاب
والتخصيص خير من النسخ لا سيما مع احتمال القضية الاخيرة
لما قلناه فلا عموم لها وكذلك قالوا ايضا في حديث الفضل
ابن العباس اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن
في بادية لنا ومعنا العباس رضي الله عنه فصلى في صحراء
ليس بين يديه سترة وحمارة لنا وكلبة يعبثان بين
يديه رواه ابو داود ان الكلبة تحتمل ان تكون غير
سود افلا ينافض ذلك تنصيصه صلى الله عليه وسلم في
الحديث الآخر ان الكلب الاسود يقطع الصلاة وعلل
بانه شيطان فان الحديث الاول لا عموم له في الالوان
ومثله ايضا حديث ابن عباس رضي الله عنهما لما صلى مع

الصحابة

الصحابة بمنى وارسل الاتان ترتع بين يدي بعض الصف
اجاب من يقول انه الحمار يقطع الصلاة بان سترة الامام
سترة لمن خلفه والغالب انه كان بين يدي النبي صلى الله
عليه وسلم سترة واعترض الآخر وتبه بانها قضية عين
تحتمل ان تكون بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم سترة وان
لا يكون وقد تقدم في الحديث انه صلى الله عليه وسلم صلى
الى غير سترة فلا عموم لتلك الواقعة التي بمنى حتى يتم الجواب
ومنها ايضا حديث عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يصلي وهي مضجعة بينه وبين القبلة فان
من يقول بان المراة تقطع الصلاة خصصه بمورده وقال
حالة الاضطجاع لا يضر بخلاف حالة المرور اذ لا عموم للفعل
ويحتاج المخالف له الى الفارق بين المار والمضطجع
ويكون الالحاق بالقياس ومنها ايضا حديث جرير
رضي الله عنه بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية الى خثعم
فاعتصم ناس منهم بالسجود فاسرع فيهم القتل فامر لهم
النبي صلى الله عليه وسلم بنصف العقل الحديث قالت
الحنفية انما امر لهم بنصف العقل لانه احتمل ان يكون سجودهم
عن ايمان صحيح وان يكون تقية فاعتبر الحالتين وجعلوا هذا
اصلا لاعتبار الاحوال المتضادة واجاب اصحابنا بانه لا
يتعين ذلك بل يحتمل ان يكون علم من بعضهم صحة الاسلام ومن
بعضهم عدمه ويحتمل ان يكون ذلك قالها لقلوبهم فلا يتم به
الاستدلال على ما ذكروه ومنها حديث ابي بكرة رضي الله
عنه انه لما انتهى اليه ادرك النبي صلى الله عليه وسلم راكعا فركع

يراجع

قبل ان يصل الى الصف ثم مشى حتى دخل فيه وقال
له النبي صلى الله عليه وسلم زادك الله حرصا ولا تعد فقيل
عليه انه يحتمل ان يكون مشيه بعد الركوع حتى دخل
في الصف ثلاث خطوات ويحتمل ان يكون ذلك اقل
من ثلاث ولا عموم له فاذا حمل على ما دون الثلاث كان
كما بينا ولم يكن فيه حجة لجواز المشي في الصلاة مطلقا وقد
احتج اصحابنا بان المفلس لا يستكسب بان الرجل
الذي افلس وباع النبي صلى عليه وسلم متاعه ثم قال
لغرمائه خذوا ما وجدتم وليس لكم الا ذلك وهذا يرد
عليه ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم علم من حاله انه
ليس بكسوب وهو احتمال قوي لان الرجل كان بين
اظهرنا من الصحابة من يعلم حاله وح يكون هذا الكلام
مختصا بهذا الرجل ولا يعم كل واحد فهذه وقائع كثيرة
من قضايا الاحوال يتبين بها الفرق بينها وبين ترك
الاستفصال وان جميع قضايا الاعيان راجعة الى افعال
محتملة وقوعها على وجوه متعددة ولا عموم لها في الجميع
فلا ينهض الاستدلال بها في كل الاحوال بخلاف ترك
الاستفصال ويتبين بها ايضا ان مراد الامام الشافعي
رحمه الله بقوله المنقول عنه في قضايا الاحوال انه اذا
تطرق اليه الاحتمال كساها ثوب الاجمال وتعذر
بها الاستدلال انه ذلك بالنسبة الى العموم لا على الاطلاق
فان التمسك بها في صورة تاما مما يحتمل وقوعها عليه غير
ممتنع كما تقدم ثم لابد وان يكون ذلك الاحتمال منعقدا
قريبا فاما متى كان بعيدا فلا اعتبار به كما قيل في صلاته

صلى

صلى الله عليه وسلم على النجاشي قال المالكية والحنفية
لا يجوز الصلاة على الغائب فقالت المالكية يحتمل ان
يكون هذا خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم وان يكون
عاما وقالت الحنفية يحتمل ان يكون الله تعالى رفع سريره
النجاشي له صلى الله عليه وسلم حتى رآه وصلى عليه
كما رفع له بيت المقدس حتى نعته وكلا الاحتمالين
لا اعتبار به اما الخصوص فانه على خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا بدليل والاصل في افعاله ان تكون
للتشريع واما الاحتمال الاخر فمرجوح ايضا لان فتح
مثل هذا الاحتمال يطرق الخلل الى الاستدلال بكثير
من افعاله صلى الله عليه وسلم ومن هذا ايضا حديث
ابن عمر رضي الله عنهما انه كان على جمل لابيه في سفر
فاشتراه النبي صلى الله عليه وسلم من عمر رضي الله
عنه ثم قال هو لك يا عبد الله فاصنع به ما شئت
الحديث رواه البخاري والاصح عند جمهور اصحابنا
انه لا يصح هبة المبيع قبل قبضه فاعتذر عن الحديث
بانه قضية عين يحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم
قبضه قبض مثله قبل ان يهبه من عبد الله بن عمر
قالوا ومجرد هذا الاحتمال كاف في المنع من الاستدلال
ويرد عليهم بان الاصل عدم هذا القبض وانه لو كان
لنقل في سياق القصة بل هي ظاهرة ظهورا قويا في انه
لم يقع سوى ما ذكر فيدل على جواز هبة المبيع قبل

قبضه فهذا ما يسر الله تعالى من الامثلة لكل من المقامين
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله وصلاته وسلامه على سيدنا محمد وآله وصحبه وجميع
الانبيا والمرسلين وآل كل وسائر الصالحين آخر
كتاب تلقيح الفهوم في
تنقيح صيغ العموم
والحمد لله رب
العالمين
تم

تم نقل هذه النسخة المباركة ليلة الاثنين الموافق سبعة
جماد اول الذي هو من شهور سنة ثمانية وعشرين
١٣٢٨
وثلثمائة والف على يد كاتبه مصطفى بن الحاج احمد
الحكيم الشافعي مذهبا والحمد لله على التوفيق للابتدا
والختام وصلى الله على سيدنا محمد
وآله وصحبه والتابعين وجميع اتباعهم
اللهم اغفر له ولوالديه
ولمشايخه واولاده
والمسلمين والمسلمات
امين
تم

اخذ صاحب هذا الكتاب الاستاذ العلائي كما قال في كتابه
هذا عن تقي الدين السبكي وعن الشيخ شهاب الدين القرافي
وعن الشيخ اثير الدين ابي حيان وولد الشيخ ابو حيان سنة
٦٥٤
ومات سنة ٧٤٥ واخذ عن ابي حيان ايضا تقي الدين السبكي
وولداه والاسنوي وغيرهم كما في طبقات السيوطي فعلم من هذا