

الجزء الثالث

من

كِتَاب

بِدَائِعِ الضَّمَا

فِي
تَرْبِيَةِ الشُّرَائِعِ

شَيْخِ التَّيْفِ

(الامام علاه الدين ابي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب)

(بملك العلماء المتوفي سنة ٥٨٧ هجرية)

﴿ الطبعة الأولى ﴾

سنة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م

٢٤٦-٢٤٧-٢٤٨-٢٤٩-٢٥٠-٢٥١-٢٥٢-٢٥٣-٢٥٤

(على نفقة سعادة محمد أسعد باشا جباري زاده)

(وفضيلة الحاج مراد أفندي جباري زاده - ومحمد أمين الخانجي الكتبي وشركاه)

(نبيه) لا يجوز لأحد أن يطبع كتاب البدائع من هذه النسخة وكل من طبعها يكون مكفراً بإبراز أصل قديم ثبت أنه طبع منه والا يكون مسؤولاً عن التعويض قانوناً

طبع بمطبعة بقمه بجمايئة - بمصر

(السكاسة بخارة الروم بمطبعة التتري)

(لاصحابها محمد أمين الخانجي وشركاه - واحد تاروف)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ كتاب الايمان ﴾

الكلام في هذا الكتاب في أربعة مواضع في بيان أنواع اليمين وفي بيان ركن كل نوع وفي بيان شرائط الركن وفي بيان حكمه وفي بيان ان اليمين بالله تعالى على نية الخالف أو المسحلف أما الأول فاليمين في التسمية الأولى ينقسم إلى قسمين يمين بالله سبحانه وهو المسمى بالنسب في عرف اللغة والشرع ويمين بغير الله تعالى وهذا قول عامة العلماء وقال أصحاب الظاهر هي قسم واحد وهو اليمين بالله تعالى فأما الحلف بغير الله عز وجل فليس يمين حقيقة وإنما يسمى بها مجازاً حتى ان من حلف لا يحلف بالحلف بالطلاق أو العتاق بحيث وعند عامة العلماء لا يحنث وجه قولهم ان اليمين إنما يقصد بها تعظيم المقسم به ولهذا كانت عادة العرب القسم بما جلت قدره وعظم خطره وكثر فعه عند الخلق من السماء والأرض والشمس والقمر والليل والنهار ونحو ذلك والمستحق للتعظيم بهذا النوع هو الله تعالى لان التعظيم بهذا النوع عبادة ولا يجوز العبادة إلا لله تعالى ولنا ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف بطلاق أو عتاق واستثنى فلا حنث عليه بما حلفا والحلف واليمين من الاسماء المترادفة الواقعة على مسمى واحد والاصل في اطلاق الاسم هو الحقيقة فدل ان الحلف بالطلاق والعتاق يمين حقيقة وكذا ما أخذ الاسم دليل عليه لانها أخذت من القوة قال الله تعالى لاخذنا منهن أي بالقوة ومنه سميت اليد اليمين يميناً لفضل قوتها على الشمال عادة قال الشاعر

رأيت عرابة الأوسى يسمو • إلى الخيرات منقطع القرين

إذا ماراية رفعت • لجند تلقاها عرابة باليمين

أي بالقوة ومعنى القوة يوجد في النوعين جميعاً وهو ان الخالف يتقوى بها على الامتناع من المرهوب وعلى التحصيل

في المرغوب وذلك ان الانسان اذا دعه طبعه الى فعل لما يتعلق به من اللذة الحاضرة فعقله يزجره عنه لما يتعلق به من العاقبة
 الوخيمة وربما لا يقاوم طبعه فيحتاج الى ان يتقوى على الجرمي على موجب العقل فيحالف بالله تعالى لما عرف من
 قبح هتك حرمة اسم الله تعالى وكذا اذا دعه عقله الى فعل تحسن عاقبته وطبعه يستثقل ذلك فيمنعه عنه فيحتاج الى التمسك
 بالله تعالى ليتقوى بها على التحصيل وهذا المعنى يوجد في الحالف بالطلاق والعناق لان الحالف يتقوى به على الامتناع
 من تحصيل الشرط خوفاً من الطلاق والعناق الذي هو مستثقل على طبعه فثبت ان معنى التمسك بوجوده في النوعين فلا
 معنى للفصل بين نوع ونوع والدليل عليه ان محمداً سمي الحالف بالطلاق والعناق في ابواب الايمان من الاصل
 والجامع ميثاقاً وقوله حجته في اللغة ثم التمسك بالله تعالى ينتسم ثلاثة اقسام في عرف الشرع بين الغموس وبين اللغو وبين
 معتودة وذكر محمد في أول كتاب الايمان من الاصل وقال الايمان ثلاثة بين مكفرة وبين لا تكفر وبين ترجو
 ان لا يؤاخذ الله بها صاحبها وفسر الثالثة بيمين اللغو وانما أراد محمداً بقوله الايمان ثلاث الايمان بالله تعالى لاجنس
 الايمان لان ذلك كثير فان قيل كيف أخبر محمد عن انتفاء المؤاخذة للغو واليمين بلطفة الترسي وانتفاء المؤاخذة بهذا
 النوع من اليمين مقطوع به بنص الكتاب وهو قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم فالجواب عنه من
 وجهين أحدهما ان يمين اللغو هي اليمين الكاذبة لكن لا عن قصد بل خطأ أو غلطاً على ما نذكر تفسيرها ان شاء الله تعالى
 والتحرز عن فعله ممكن في الجملة وحفظ النفس عنه مقدور فكان جائز المؤاخذة عليه لكن الله تعالى رفع المؤاخذة
 عليه رحمة وفضلاً ولهذا يجب الاستغفار والتوبة عن فعل الخطأ والنسيان كذلك فذكر محمد لفظ الرجاء ليعلم ان الله
 تفضل برفع المؤاخذة في هذا النوع بعدما كان جائز المؤاخذة عليه والثاني ان المؤاخذة وان كانت مستغنية عن هذا
 النوع قطعاً لكن العلم بمراد الله تعالى من اللغو المذكور غير مقطوع به بل هو محل الاجتهاد على ما نذكر ان شاء الله
 تعالى والعلم بالحاصل عن اجتهاد علم غالب الرأى وأكثر الظن لا علم القطع فاستعمل محمد لفظ الرجاء لاحتمال ان
 لا يكون مراد الله تعالى من اللغو المذكور ما أفضى اليه اجتهاد محمد فكان استعمال لفظ الرجاء في موضعه وذا كر
 الكرخي وقال التمسك على ضربين ماض ومستقبل وهذه القسمة غير صحيحة لان من شرط صحته ان تكون محيطية
 بجميع أجزاء المقسوم به ولم يوجد تخروج الحال عنها وانها داخلية في بين الغموس وبين اللغو على ما نذكر تفسيرها
 فكانت القسمة ناقصة والنقصان في القسمة من عيوب القسمة كالزيادة فكانت القسمة الصحيحة ما ذكرنا
 لوقوعها حاضرة بجميع أجزاء المقسوم بحيث لا يشذ عنها جزء وكذا ما ذكر محمد بجميع الايمان من كل نوع بنفسه وحكمه
 دفعة واحدة ونحن أخرنا بيان الحكم عن بيان النوع سواء للكلام على الترتيب الذي ضمناه أما بين الغموس فهي
 الكاذبة قصداً في الماضي والحال على النبي أو على الانبياء وهي الخبر عن الماضي أو الحال فعلاً أو تركها متعمداً
 للكذب في ذلك متر وناهد كراسم الله تعالى نحو ان يقول والله ما فعلت كذا وهو يعلم انه فعله أو يقول والله لقد
 فعلت كذا وهو يعلم انه لم يفعله أو يقول والله ما فعلت كذا وهو يعلم انه فعله أو يقول والله لقد
 فعلت كذا وهو يعلم انه لم يفعله أو يقول والله ما فعلت كذا وهو يعلم انه فعله أو يقول والله لقد فعلت كذا وهو يعلم انه لم يفعله
 يمين اللغو فقد اختلف في تفسيرها قال أصحابنا هي اليمين الكاذبة خطأ أو غلطاً في الماضي أو في الحال وهي ان يخبر عن
 الماضي أو عن الحال على الظن ان الخبر به كما أخبر وهو بخلافه في النبي أو في الانبياء نحو قوله والله ما كتمت زيداً وفي
 ظنه انه لم يكلمه أو والله لقد كتمت زيداً وفي ظنه انه كتمه وهو بخلافه أو قال والله ان هذا الجاني لزيدان هذا الطائر
 لغراب وفي ظنه انه كذلك ثم تبين بخلافه وهكذا روى ابن رستم عن محمد انه قال اللغو ان يخلف الرجل على الشيء
 وهو يرى انه حق وليس بحق وقال الشافعي يمين اللغو هي اليمين التي لا يقصد بها الحالف وهو ما يجري على السن
 الناس في كلامهم من غير قصد اليمين من قولهم لا والله بلي والله سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل وأما عندنا
 فلا لغو في المستقبل بل اليمين على أمر في المستقبل يمين معتودة وفيها الكفارة اذا حثت قصداً اليمين أو لم يقصد وانما
 اللغو في الماضي والحال فقط وما ذكر محمد على أثره كما نرى من أي حنيقة ان اللغو ما يجري بين الناس من قولهم لا والله
 وبلى والله في ذلك محمول عندنا على الماضي والحال وعندنا ذلك لغو فيرجع حاصل الخلاف بيننا وبين الشافعي في يمين

لا يقصد بها الخالف في المستقبل عندنا ليس بلغوه وفيها الكفارة وعندده لغوه ولا كفارة فيها وقال بعضهم بين اللغوهي
 اليمين على المعاصي نحو ان يقول والله لا أصلي صلاة الظهر ولا أصوم صوم شهر رمضان أو أكلم أبوي أو يقول
 والله لا شر بن الخمر أو لا زني أو لا قتلن فلانهم منهم من يوجب الكفارة اذا حثت في هذه اليمين ومنهم من لا يوجب
 وجه قول هؤلاء ان اللغوه هو اليمين في اللغة قال الله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه أي كلاما فيه اسم فقالوا ان معنى
 قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم أي لا يؤخذكم الله باليمين في أيمانكم على المعاصي بنقضها والحث فيها
 لان الله تعالى جعل قوله في سورة البقرة لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم صلة قوله عز وجل ولا تجعلوا الله عرضة
 لايمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس وقيل في النسخة ان الرجل كان يحلف ان لا يصنع المعروف ولا يبر ولا
 يصل أقر بانه ولا يصلح بين الناس فاذا أمر بذلك يتعلل ويقول اني حلفت على ذلك فاخبر الله تعالى بقوله سبحانه
 لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم الآية لانه لا مأثم عليهم بنقض ذلك اليمين وتحديث النفس فيها وان المؤخذ باليمين فيها
 يحفظها والاصرار عليها بقوله ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان ثم
 منهم من أوجب الكفارة لقوله تعالى في هذه الآية فكفارته الى قوله ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم أي حلفتم
 وحثتم ومنهم من لم يوجب فيها الكفارة أصلا لما نذر ان شاء الله تعالى في بيان حكم اليمين وجه قول الشافعي
 ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها سئلت عن يمين اللغو فقالت عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هو
 عطاء رضي الله عنه انه سئل عن يمين اللغو فقال قالت عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هو
 كلام الرجل في بيته لا والله وبلى والله فثبت موقوفا ومرقوفا وان تفسير يمين اللغو ما قلنا من غير فصل بين الماضي
 والمستقبل فكان لغوا على كل حال اذا لم يقصد به الخالف ولان الله تعالى قابل يمين اللغو باليمين المكسوبة بالقلب بقوله
 عز وجل لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم والمكسوبة هي المتقصودة فكان غير
 المتقصودة اخلافا في قسم اللغو وتحقيقا للمقابلة (ولنا) قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم
 بما عقدتم الايمان قابل يمين اللغو باليمين المعتودة و الفرق بينهما في المؤاخذه وفيها فيجب ان تكون يمين اللغو غير
 اليمين المعتودة تحقيقا للمقابلة واليمين في المستقبل يمين معتودة سواء وجد التصديق أو لا لان اللغو في اللغة اسم للشيء
 الذي لا حقيقة له قال الله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما أي باطلا وقال عز وجل خبرا عن الكفرة والغوا فيه
 لعلكم تغلبون وذلك فيما قلنا وهو الحلف بما لا حقيقة له بل على ظن من الخالف ان الامر كما حلف عليه والحقيقة
 بخلافه وكذا ما يجري على اللسان من غير قصد لكن في الماضي أو الحال فهو مما لا حقيقة له فكان لغوا ولان اللغو
 لما كان هو الذي لا حقيقة له كان هو الباطل الذي لا حكم له فلا يكون يمين معتودة لان لها حكما ألا ترى ان المؤاخذه
 فيها نابة وفيها الكفارة بالنص فدل ان المراد من اللغو ما قلنا وهكذا روى عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير
 يمين اللغو هي ان يحلف الرجل على اليمين الكاذبة وهو يرى انه صادق وبه تبين ان المراد من قول عائشة رضي الله عنها
 وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يمين اللغو ما يجري في كلام الناس لا والله وبلى والله في الماضي لا في المستقبل
 والدليل عليه انها فسرتها بالماضي في بعض الروايات وروى عن مطر عن رجل قال دخلت أنا وعبد الله بن عمر على
 عائشة رضي الله عنها فسألتهما عن يمين اللغو فقالت قول الرجل فعلنا والله كذا وصنعنا والله كذا فتحمل تلك الرواية على
 هذا توفيقا بين الروايتين اذا جعل محمول على المفسر وأما قوله ان الله سبحانه وتعالى قابل اللغو باليمين المكسوبة فتقول
 في تلك الآية قابلها بالمكسوبة وفي هذه الآية قابلها بالمعتودة ومتى أمكن حمل الآية على التوافق كان أولى من الحمل
 على التعارض فنجمع بين حكم الآية فنقول بين اللغو التي هي غير مكسوبة وغير معتودة والخالف عطل احدى
 الآية فكنا أسعد حالا منه وأما قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا والآية فتدري عن ابن عباس
 رضي الله عنهما ان ذلك نهى عن الحلف على الماضي معناه ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا أي لا تحلفوا ان

غيرها استعمالا على السواء فالخلف بها يكون يمينا أيضا ومنها ما يستعمل في الصفة وفي غيرها لكن استعمالها في غير
الصفة هو الغالب فالخلف بها لا يكون يمينا وعن مشايخنا من قال ما تعارفه الناس يمينا يكون يمينا الا ما ورد الشرع بالنهي
عنه وما لم يتعارفوه يمينا لا يكون يمينا وبيان هذه الجملة اذا قال وعزّة الله وعظمة الله وجلاله وكبريائه يكون خالفا لان
هذه الصفات اذا ذكرت في العرف والعادة لا يراد بها الا نفسها فكان مراد الخالف بها الخلف بالله تعالى وكذا الناس
يتعارفون الخلف بهذه الصفات ولم يرد الشرع بالنهي عن الخلف بها وكذا لو قال وقدرة الله تعالى وقوته وارادته
ومشيبته ورضاه ومحبهه وكلامه يكون خالفا لان هذه الصفات وان كانت تستعمل في غير الصفة كما تستعمل في الصفة
لكن الصفة تعينت مرادة بدلالة القسم اذ لا يجوز القسم بغير اسم الله تعالى وصفاته فالظاهر ارادة الصفة بقرينة القسم
وكذا الناس يسمون بها في المتعارف فكان الخلف بها يمينا ولو قال ورحمة الله أو غضبه أو سخطه لا يكون هذا يمينا
لانه يراد بهذه الصفات آثارها عادة لا نفسها فالرحمة يراد بها الجنة قال الله تعالى في رحمة الله هم فيها خالدون والغضب
والسخط يراد به أثر الغضب والسخط عادة وهو العذاب والعقوبة لا نفس الصفة فلا يصير به خالفا الا اذا نوى به
الصفة وكذا العرب ما تعارف القسم بهذه الصفات فلا يكون الخلف بها يمينا وكذا وعلم الله لا يكون يمينا استحسانا
والقياس أن يكون يمينا وهو قول الشافعي لان علم الله تعالى صفة كالعزّة والعظمة (ولنا) انه يراد به المعلوم عادة يقال
اللهم اغفر لنا علمك فينا أي معلومك منا ومن زلاتنا ويقال هذا علم أي حنيفة أي معلومه لان علم أي حنيفة قائم بأي
حنيفة لا يرايه ومعلوم الله تعالى قد يكون غير الله تعالى من العالم باعياها واعراضها والمعدومات كلها لان المعدوم معلوم
فلا يكون الخلف به يمينا الا اذا اراد به الصفة وكذا العرب لم تتعارف القسم بعلم الله تعالى فلا يكون يمينا بدون النية
وسئل محمد بن عثمان قال وسلطان الله فقال لا أرى من يخلف بهذا أي لا يكون يمينا وذكروا القدرى ان اراد بالسلطان
القدرة يكون خالفا كما لو قال وقدرة الله وان اراد المقدور لا يكون خالفا لانه حلف بغير الله ولو قال وأمانة الله ذكروا
الاصل انه يكون يمينا وذكروا ابن سماعة عن أبي يوسف انه لا يكون يمينا وذكروا الطحاوي عن أصحابنا جميعا انه ليس
بيمين وجه ما ذكره الطحاوي أن أمانة الله فرضه التي تعبد عباده بها من الصلاة والصوم وغير ذلك قال الله تعالى
إننا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملها وأشفقن منها وحملها الانسان فكان خالفا بغير
اسم الله عز وجل فلا يكون يمينا (وجه) ما ذكره في الاصل ان الامانة المضافة الى الله تعالى عند القسم يراد بها صفة الا
ترى ان الامين من أسماء الله تعالى وانه اسم مشتق من الامانة فكان المراد بها عند الاطلاق خصوصا في موضع القسم
صفة الله ولو قال وعهد الله فهو يمين لان العهد يمين لما يذكر فصار كانه قال ويمين الله وذلك يمين فكذا هذا ولو قال باسم
الله لأفعل كذا يكون يمينا كذا روى عن محمد بن اسمعيل والمسمى واحد عند أهل السنة والجماعة فكان الخلف
بالاسم خالفا بالذات كانه قال بالله ولو قال ووجه الله فهو يمين كذا روى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أي حنيفة لان
الوجه المضاف الى الله تعالى يراد به الذات قال تعالى كل شئ هالك الا وجهه أي ذاته وقال عز وجل ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام أي ذاته وذكروا الحسن بن زياد عن أبي حنيفة ان الرجل اذا قال ووجه الله لأفعل كذا ثم فعل
انها ليست بيمين وقال ابن شجاع انها ليست من ايمان الناس انما هي حلف السفلة وروى المعلى عن محمد اذا قال لا اله
الا الله لأفعل كذا وكذا لا يكون يمينا الا أن ينوي يمينا وكذا قوله سبحانه الله والله أكبر لا أفعل كذا لان العادة
ما جرت بالقسم بهذا اللفظ وانما يذكر هذا قبل الخبر على طريق التعجب فلا يكون يمينا الا اذا نوى اليمين فكانه
حذف حرف القسم فيكون خالفا وعن محمد بن عثمان قال وملكوت الله وجبروت الله انه يمين لانه من صفاته التي
لا تستعمل الا في الصفة فكان الخلف به يمينا كقوله وعظمة الله وجلاله وكبريائه ولو قال وعمر الله لأفعل كذا كان
يمينا لان هذا حلف ببقاء الله وهو لا يستعمل الا في الصفة وكذا الخلف به متعارف قال الله عز وجل لعمرك انهم لني
سكرتهم بمعهمون وقال طرفة

لعمر ك ان الموت ما أخطأ الفتي * لك الطول المرجي وتبناه باليد

ولو قال وايم الله لا أفعل كذا كان يمينا لان هذا من صلوات اليمين عند البصر بين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في زيد بن حارثة رضي الله عنه حين أمره في حرب موته وقد بلغه الطعن وايم الله غليق للامارة وعند الكوفيين هو جمع اليمين وتقديره وايم الله الا ان النون أسقطت عند كثرة الاستعمال للتخفيف كما في قوله تعالى حينئذ وليك من المشركين والايمن جمع يمين فكانه قال ويمين الله وانه حلف بالله تعالى لان العرب تعارفه يمينا قال امرؤ القيس

فقلت بيمين الله أبرح قاعدا * وان قطعت رأسي لديك وأوصالي

حلفت لها بالله حلقة فاجر * لنا موافقا ان من حديث ولاصالي

وقالت عنزة

فقلت بيمين الله مالك حيلة * وما ان أرى عنك الغواية تنجلي

فقد استعمل امرؤ القيس يمين الله وسماه حلقا بالله ولو قال وحق الله لا يكون حلقا في قول أبي حنيفة ومحمد واحدى الروايتين عن أبي يوسف وروى عنه رواية أخرى انه يكون يمينا ووجهه ان قوله وحق الله وان كان اضافة الحق الى الله تعالى لكن الشئ قد يضاف الى نفسه في الجملة والحق من أسماء الله تعالى فكانه قال والله الحق ولما ان الاصل ان يضاف الشئ الى غيره لا الى نفسه فكان حلقا بغير الله تعالى فلا يكون يمينا ولان الحق المضاف الى الله تعالى يراد به الطاعات والعبادات لله تعالى في عرف الشرع الا ترى انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل له ما حق الله على عباده فقال ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا والحلف بعبادة الله وطاعته لا يكون يمينا ولو قال والحق يكون يمينا لان الحق من أسماء الله تعالى قال الله تعالى ويعلمون ان الله هو الحق المبين وقيل ان نوى به اليمين يكون يمينا والا فلا لان اسم الحق كما يطلق على الله تعالى يطلق على غيره فيقف على النية ولو قال حقا لارواية فيه واختلف المشايخ قال محمد بن سلمة لا يكون يمينا لان قوله حقا بمنزلة قوله صدقا وقال أبو طيخ هو يمين لان الحق من أسماء الله تعالى فقوله حقا كقوله والحق ولو قال اقسم بالله أو احلف أو اشهد بالله أو اعزم بالله كان يمينا عندنا وعند الشافعي لا يكون يمينا الا اذا نوى اليمين لانه يحتمل الحال ويحتمل الاستقبال فلا بد من النية ولنا ان صيغة افعل للحال حقيقة وللإستقبال قرينة السين وسوف وهو الصحيح فكان هذا اخبارا عن حلقه بالله للحال وهذا اذا ظهر المقسم به فان لم يظهر بان قال اقسم أو احلف أو اشهد أو اعزم كان يمينا في قول أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يكون يمينا (وجه) قوله انه اذا لم يذكر الحلو فبه فيحتمل انه اراد به الحلف بالله ويحتمل انه اراد به الحلف بغير الله تعالى فلا يجعل حلقا مع الشك (ولنا) ان القسم لما لم يحز الا بالله عز وجل كان الاخبار عنه اخبارا عما لا يجوز بدونه كما في قوله تعالى واسأل القرية التي كنا فيها ونحو ذلك ولان العرب تعارف الحلف على هذا الوجه قال الله تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم ولم يقل بالله وقال سبحانه وتعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله فانه سبحانه وتعالى سماه يمينا بقوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة وقال تعالى اذا قسموا ليصر منها مصيحين ولم يذكر بالله ثم سماه قسما والقسم لا يكون الا بالله تعالى في عرف الشرع واستدل محمد بقوله ولا يستثنون فقال أفيكون الاستثناء الا في اليمين وفيه نظر لان الاستثناء لا يستدعي تقدم اليمين لاجتماعها وانما يستدعي الاخبار عن أمر يفعله في المستقبل كما قال تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وقوله اعزم معناه اوجب فكان اخبارا عن الاحجاب في الحال وهذا معنى اليمين وكذا الوقال عزمتم لا أفعل كذا كان حالها وكذا الوقال آليت لا أفعل كذا لان الاليسه هي اليمين وكذا الوقال على نذرا ونذرا لله فهو يمين لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر وسمى فعلية الوفاء بما سمي ومن نذر ولم يسم فعلية كفارة يمين وقال صلى الله عليه وسلم النذر يمين وكفارته كفارة اليمين وروى أن عبد الله بن الزبير قال لتنتهين عائشة عن بيع رابعها أو لاسحرجن عليها فبلغ ذلك عائشة فقالت أو قال ذلك قالوا نعم فقالت لله على نذرا ان كلمته أبدا فاعتق عن يمينها عبدا وكذا قوله على يمين أو يمين الله في قول

أصحابنا الثلاثة وقال زفر له على يمين لا يكون يمينا (وجه) قوله على ما ذكرنا فيما تقدم ان اليمين قد يكون بالله وقد يكون بغير
الله تعالى فلا يتعقد يمينا بالشك (ولنا) أن قوله على يمين أي يمين الله إذ لا يجوز اليمين بغير الله تعالى وقوله يمين الله دون
قوله على يمين فكيف معه أو يقال معنى قوله على يمين أو يمين الله أي على موجب يمين الله إلا أنه حذف المضاف وأقام
المضاف إليه مقامه طلبا للتخفيف عند كثرة الاستعمال ولو قال على عهد الله أو ذمة الله أو ميثاقه فهو يمين لأن اليمين بالله
تعالى هي عهد الله على تحقيق أو نفيه ألا ترى إلى قوله تعالى وأوفوا بالعهد إذا عاهدتم ثم قال سبحانه وتعالى ولا تنقضوا
الأيمان بعد توكيدها وجعل العهد يمينا والذمة هي العهد ومنه أهل الذمة أي أهل العهد والميثاق والعهد من الأسماء
المترادفة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث جيشا قال في وصيته يا أيها قوم إن أعطوكم ذمة
الله وذمة رسوله فلا تعطوهم أي عهد الله وعهد رسوله ولو قال إن فعل كذا فهو يهودي أو نصراني أو مجوسي أو برىء
عن الإسلام أو كافرا أو بعد من دون الله أو بعد الصليب أو نحو ذلك مما يكون اعتقاده كفر فهو يمين استحسانا
والقياس أنه لا يكون يمينا وهو قول الشافعي وجه القياس أنه علق الفعل المحلوف عليه بما هو معصية فلا يكون حالفا كالمو
قال إن فعل كذا فهو شارب خمر أو أكل ميتة وجه الاستحسان أن الحلف بهذه الألفاظ متعارف بين الناس قائم
بمخلفون به من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من غير تكبير ولو لم يكن ذلك حلقا لما تعارفوا لأن الحلف
بغير الله تعالى معصية فدل تعارفهم على أنهم جعلوا ذلك كناية عن الحلف بالله عز وجل وإن لم يعقل وجه الكتابة فيه
كقول العرب لله على أن أضرب نوبي حطيم الكعبة إن ذلك جعل كناية عن التصديق في عرفهم وإن لم يعقل وجه
الكتابة فيه كذا هذا إذا أضف اليمين إلى المستقبل فاما إذا أضف إلى الماضي بان قال هو يهودي أو نصراني إن فعل
كذا لشيء قد فعله فهذا يمين العموس بهذا اللفظ ولا كفارة فيه عندنا لكنه هل يكفر لم يذكر في الأصل وعن محمد
ابن مقاتل الرازي أنه يكفر لأنه علق الكفر بشيء يعلم أنه موجود فصار كأنه قال هو كافر بالله وكذب نصر بن يحيى إلى
ابن شجاع بسأله عن ذلك فقال لا يكفر وهكذا روى عن أبي يوسف أنه لا يكفر وهو الصحيح لأنه ما قصد به
الكفر ولا اعتد به وإنما قصد به ترويح كلامه وتصديقه فيه ولو قال عصيت الله إن فعلت كذا أو عصيته في كل ما
افترض على فليس يمين لأن الناس ما اعتادوا الحلف بهذه الألفاظ ولو قال هو يأكل الميتة أو يستحل الدم أو لم
الخزبر أو يترك الصلاة أو الزكاة إن فعل كذا فليس شيء من ذلك يمينا لأنه ليس بإيجاب بل هو اخبار عن فعل المعصية
في المستقبل بخلاف قوله هو يهودي أو نحو ذلك لأن ذلك إيجاب في الحال وكذلك لو دعي على نفسه بالموت أو عذاب النار
بان قال عليه عذاب الله إن فعل كذا أو قال أما ته الله إن فعل كذا لأن هذا ليس بإيجاب بل دعاء على نفسه ولا يخلف
بالآباء والأمهات والأبناء ولو حلف بشيء من ذلك لا يكون يمينا لأنه حلف بغير الله تعالى والناس وإن تعارفوا الخلف
بهم لكن الشرع نهى عنه وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تخلقوا بائناكم ولا بالطواغيت فمن كان
حالفا يحلف بالله أو ليدبر وروى عنه أنه قال صلى الله عليه وسلم من حلف بغير الله فقد أشرك ولأن هذا النوع من
الحلف لتعظيم المحلوف وهذا النوع من التعظيم لا يستحقه إلا الله تعالى ولو قال ودين الله أو طاعته أو شرعته أو نبيائه
وملائكته أو عرشه لم يكن يمينا لأنه حلف بغير الله ومن الناس من قال الحلف بالآباء عليهم الصلاة والسلام وغيرهم
يمين وهذا غير سديد للحديث ولأنه حلف بغير الله فلا يكون قسما كالحلف بالكعبة كذا وقال وبيت الله أو
حلف بالكعبة أو بالمشعر الحرام أو بالصفا أو بالمروة أو بالصلاة أو الصوم أو الحج لأن كل ذلك حلف بغير الله
عز وجل وكذا الحلف بالحجر الأسود والقبر والمنبر لما قلنا ولا يحلف بالسماء ولا بالأرض ولا بالشمس ولا بالقمر
والنجوم ولا بكل شيء سوى الله تعالى وصفاته العلية لما قلنا وقد قال أبو حنيفة لا يحلف إلا بالله متجردا بالتوحيد
والإخلاص ولو قال وعبادة وحمد الله فليس يمين لأنه حلف بغير الله ألا ترى أن العبادة والحمد فعلك ولو قال بالقرآن
أو بالمصحف أو بسورة كذا من القرآن فليس يمين لأنه حلف بغير الله تعالى وأما المصحف فلا شك فيه وأما

القرآن وسورة كذا فلان المتعارف من اسم القرآن الحروف المنظومة والاصوات المقطعة بتطبيع خاص لا كلام الله الذي هو صفة أزلية قائمة بذاته تنافي السكوت والا فقولوا قال بحدود الله لا يكون يمينا كذا ذكر في الاصل واختلفوا في المراد بحدود الله قال بعضهم يراد به الحد والمعر وفه من حد الزنا والمرقة والسرب والتدب وقال بعضهم يراد بها القران مثل الصوم والصلاة وغيرهما وكل ذلك حلف بغير الله تعالى فلا يكون يمينا وقدر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تحلفوا بائسكم ولا بالطواغيت ولا بحدود الله ولا تحلفوا الا بالله ومن حلف له بالله فليس ومن لم يرض فليس منا ولو قال عليه غضب الله أو سخطه أو لعنته ان فعل كذا لم يكن يمينا لانه دعاء على نفسه بالعذاب والعقوبة والطرده عن الرحمة فلا يكون حالقا كما لو قال عليه عذاب الله وعقابه وبعده عن رحمته ومن مشايخنا بالعراق من قال في نحر يجه التسم بالصفات ان الصفات على ضرب بين صفة للذات وصفة للفعل وفصل بينهما بالنفي والانباء وهو ان ما ثبت ولا ينفي فهو صفة للذات كالعلم والقدرة ونحوهما وما ثبت وينفي فهو صفة للفعل كالشكوب والاحياء والرزق ونحو ذلك وجعل الرحمة والغضب من صفات الفعل فجعل صفة الذات قديمة وصفة الفعل حادثة فقال الحلف بصفة الذات يكون حلقا بالله فيكون يمينا والحلف بصفة الفعل يكون حلقا بغير الله تعالى فلا يكون يمينا والقول بحدوث صفات الفعل مذهب المعتزلة والاشعرية الا انهم اختلفوا في الحد الفاصل بين الصفتين فقصلت المعتزلة بما ذكره هذا القائل من النفي والانباء والاشعرية فصلت بلزوم التقيصة وعدم اللزوم وهو انه ما يلزم بتقيصة فهو من صفات الذات وما لا يلزم بتقيصة فهو من صفات الفعل مع اتفاق القرنيين على حدوث صفات الفعل وانما اختلفت عباراتهم في التحديد لاجل الكلام فكلام الله تعالى يحدث عند المعتزلة لانه ينفي ويثبت فكان من صفات الفعل فكان حادثة وعند الاشعرية اذ لم يلزم بتقيصة فكان من صفات الذات فكان قديما ومذهبا وهو مذهب أهل السنة والجماعة ان صفات الله أزلية والله تعالى موصوف بهافي الازل سواء كانت راجعة الى الذات أو الى الفعل فهذا التخريج وقع معدولا به عن مذهب أهل السنة والجماعة وانما الطريقة الصحيحة والحجة المستقيمة في تخريج هذا النوع من المسائل ما سلكنا والله تعالى الموفق للسداد والهادي الى سبيل الرشاد وهذا الذي ذكرنا اذا ذكر اسم الله تعالى في القسم مرة واحدة فاما اذا كرر جملة الكلام فيه ان الامر لا يتخلو اما ان ذكر المقسم به وهو اسم الله تعالى ولم يذكر المقسم عليه حتى ذكر اسم الله تعالى ثانيا ثم ذكر المقسم عليه واما ان ذكرهما جميعا ثم أعادهما جميعا وكل ذلك لا يتخلو من أن يكون بحرف العطف أو يكون بدونه فان ذكر اسم الله تعالى ولم يذكر المقسم عليه حتى ذكر اسم الله تعالى ثم ذكر المقسم عليه فان لم يدخل بين الاسمين حرف العطف كان يمينا واحدا بلا خلاف سواء كان الاسم مختلفا أو متشقا فالمختلف نحو ان يقول والله الرحمن ما فعلت كذا وكذا لانه لم يذ كر حرف العطف والثاني يصلح صفة للاول علم انه اراد به الصفة فيكون حالقا بذات موصوف لا باسم الذات على حدة و باسم الصفة على حدة والمتفق نحو ان يقول الله والله ما فعلت كذا لان الثاني لا يصلح نعتا للاول ويصلح نكرا برأ وتأكيدا فيكون يمينا واحدا الا أن ينوي به يمينين ويصير قوله الله ابتداء يمين بحذف حرف القسم وانه قسم صحيح على ما بيننا في تقدم وان أدخل بين القسمين حرف عطف بأن قال والله الرحمن لا أفضل كذا ذكر كرمحمد في الجامع انهما يمينان وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه يكون يمينا واحدا وبه أخذ زفر وقد روى هذا أيضا عن أبي يوسف في غير رواية الاصول وجه رواية المذكور في الجامع انهما عطف أحد الاسمين على الآخر فكان الثاني غير الاول لان المعطوف غير المعطوف عليه فكان كل واحد منهما يمينا على حدة بخلاف ما اذا لم يعطف لانه اذا لم يعطف أحدهما على الآخر يجعل الثاني صفة للاول لانه يصلح صفة لان الاسم يختلف ولهذا يستحلف القاضي بالاسماء والصفات من غير حرف العطف فيقول والله الرحمن الرحيم الطالب المدرك ولا يجوز أن يستحلف مع حرف العطف لانه ليس على المدعى عليه الا يمين واحدا وجه رواية

الحسن ان حرف العطف قد يستعمل للاستئناف وقد يستعمل للصفة فانه يقال فلان العالم والزاهد والجلود والشجاع فاحتمل المغايرة واحتمل الصفة فلا تثبت بين آخرى مع الشك والحاصل ان أهل اللغة اختلفوا في هذه المسألة في ان هذا يكون يميناً واحدة أو يكون يمينين ولقب المسألة ان ادخل القسم على القسم قبل تمام الكلام هل يجوز قال بعضهم لا يجوز وهو قول أبي علي التوسمي والخليل حتى حكى سيبويه عن الخليل ان قوله عز وجل والليل اذا بعشى والنهار اذا تحللى بين واحداً وقال بعضهم يجوز وهو قول الزجاج والقراء حتى قال الزجاج ان قوله عز وجل ص قسم وقوله عز وجل والقرآن ذى الذكر قسم آخر والحجج ونعريف ترجيح أحد التولين على الآخر تعرف في كتب النحو وقد قيل في ترجيح القول الاول على الثاني اننا اذا جعلناهما يميناً واحداً لا نحتاج الى ادراج جواب آخر بل يصير قوله لا أفعل متساوياً عليه بالاسمين جميعاً ولو جعلنا كل واحد منهما مقسماً على حدة لا نحتاج الى ادراج ذكر المقسم عليه لا حد الاسمين فيصير كأنه قال والله والله لا أفعل كذا فاعلى قياس ما ذكر محمد في الجامع يكون يمينين وروى محمد في النوادر انه يمين واحد كأنه استحسن وحمله على التكرار لتعارف الناس وهكذا ذكر في المنتقى عن محمد انه اذا قال والله والله والله لا أفعل كذا القياس ان يكون ثلاثة إيمان بمنزلة قوله والله والرحمن والرحيم وفيه قبح وينبغي في الاستحسان ان يكون يميناً واحداً هكذا ذكر ولو قال والله والله لا أفعل كذا ذكر محمد ان القياس ان يكون عليه كفارتان ولكني استحسن فاجعل عليه كفارة واحدة وهذا كله في الاسم المتفق ترك محمد القياس وأخذ بالاستحسان لمكان العرف لما زعم ان معاني كلام الناس عليه هذا اذا ذكر المقسم به ولم يذكر المقسم عليه حتى ذكر اسم الله ثانياً فاما اذا ذكرهما جميعاً أعادهما فان كان بحرف العطف بان قال والله لا أفعل كذا والرحمن لا أفعل كذا أو قال والله لا أفعل كذا والله لا أفعل كذا فلا شك لهما يمينان سواء كان ذلك في مجلسين أو في مجلس واحد حتى لو فعل كان عليه كفارتان وكذا لو أعادهما بدون حرف العطف بان قال والله لا أفعل كذا وقال والله لا أفعل كذا لانه لما أعاد المقسم عليه مع الاسم الثاني علم أنه أراد به يميناً أخرى اذ لو أراد الصفة أو التاكيد لما أعاد المقسم عليه ولو قال والله لا أفعل كذا أو قال والله لا أفعل كذا أو قال أرادت بالثاني التحسير عن الاول ذكر الكرخي انه يصدق لان الحكم المتعلق باليمين بالله تعالى هو وجوب الكفارة وانه أمر بينه وبين الله تعالى ولفظه محتمل في الجملة وان كان خلاف الظاهر فكان مصدقاً فيها بينه وبين الله عز وجل وروى عن أبي حنيفة انه لا يصدق فان المعلى روى عن أبي يوسف انه قال في رجل حلف في مقعد واحد باربعة إيمان أو أكثر أو باقل فقال أبو يوسف سألت أبا حنيفة عن ذلك فقال لكل يمين كفارة ومقعد واحد ومقعد مختلف واحد فان قال عني بالثانية الاولى لم يصدق في اليمين بالله تعالى ويصدق في اليمين بالحج والعمرة والقديبة وكل يمين قال فيها على كذا والقرق ان الواجب في اليمين القرب في لفظ الخالف لان لفظه يدل على الوجوب وهو قوله على كذا وصيغة هذا صيغة الخبر فاذا أراد بالثانية الخبر عن الاول صح بخلاف اليمين بالله تعالى فان الواجب في اليمين بالله تعالى ليس في لفظ الخالف لان لفظه لا يدل على الوجوب وانما يجب بحرمة اسم الله وكل يمين منفردة بالاسم فينفرده بحكمها فلا يصدق انه أراد بالثانية الاولى وروى عن محمد انه قال في رجل قال هو يهودى ان فعل كذا وهو نصراني ان فعل كذا وهو مجوسى ان فعل كذا وهو مشرك ان فعل كذا لشيء واحد قال عليه لكل شيء من ذلك يمين ولو قال هو يهودى هو نصراني هو مجوسى هو مشرك فهو يمين واحد وهذا على الاصل الذي ذكرناه اذا ذكر المقسم به مع المقسم عليه ثم أعاده بالثاني غير الاول في قولهم جميعاً واذا ذكر المقسم به وكره من غير حرف العطف فهو يمين واحد في قولهم جميعاً

فصل في ما شرط ركن اليمين بالله تعالى فانواع بعضها يرجع الى الخالف وبعضها يرجع الى المخلوف عليه وبعضها يرجع الى نفس الركن أما الذي يرجع الى الخالف فانواع منها ان يكون عاقلاً بالغاً يصح بين الصبي والمجنون وان كان عاقلاً لا تصرف ايحباب وهم اليسان أهل الايجاب ولهذا يصح نذرهما ومنها ان يكون مسلماً

فلا يصح يمين الكافر وهذا عندنا وعند الشافعي ليس بشرط حتى لو حلف الكافر على يمين ثم أسلم فحنت فلا كفارة
 عليه عندنا وعند غيره يجب الكفارة الا انه اذا حنت في حال الكفر لا يجب عليه الكفارة بالصوم بل بالمال وجه قوله
 ان الكافر من أهل اليمين بالله تعالى بدليل انه يستحلف في الدنيا وفي الخصومات وكذا يصح ايلأؤه ولو لم يكن أهلا
 لما انعقد كايلاء الصبي والمجنون وكذا هو من أهل اليمين بالطلاق والعناق فكان من أهل اليمين بالله تعالى كالمسلم
 بخلاف الصبي والمجنون (ولنا) ان الكفارة بعبادة والكافر ليس من أهلها والدليل على ان الكفارة بعبادة انها
 لا تتأدى بدون النية وكذا لا تسقط بآداء الغير عنه وهما احكام مختصان بالعبادات اذ غير العبادة لا تشترط فيه
 النية ولا يختص سقوطه بآداء من عليه كالدبون ورد المعصوب ونحوها والدليل عليه أن للصوم فيها مدخلا على وجه
 البذل و بدل العبادة يكون عبادة والكافر ليس من أهل العبادات فلا يجب يمينه الكفارة فلا تنعقد يمينه كيمين
 الصبي والمجنون وانما يستحلف في الدنيا لان المقصود من الاستحلاف التحرج عن الكذب كالمسلم فاستويا
 فيه وانما يفارق المسلم فيها هو عبادة وهكذا نقول في اليلاء انه لا يصح في حق وجوب الكفارة لان اليلاء يتضمن
 حكيم وجوب الكفارة على تقدير اقراره بان وقوع الطلاق بعد انقضاء المدة اذا لم يقر بها في المدة والكفارة
 حق الله تعالى فلا يؤاخذ به الكافر والطلاق حق العبد فيؤاخذ به وأما الحرية فليست بشرط فتصح يمين
 المملوك الا انه لا يجب عليه لخالف الكفارة بالمال لانه لا ملك له وانما يجب عليه التكفير بالصوم ولما هو ان ينعقد من
 الصوم وكذا كل صوم وجب بمباشرة سبب الوجوب من العبد كالصوم المنذور به لان المولى يتضرر بصومه
 والعبد لا يملك الاضرار بالمولى ولو اعتق قبل ان يصوم يجب عليه التكفير بالمال لان استئثار أهلية المالك بالعتق
 وكذا الطواغية ليست بشرط عندنا فيصح من المكروه لاها من التصرفات التي لا يحتمل التسخير فلا يؤثر فيه الاكراه
 كالطلاق والعناق والنذر وكل تصرف لا يحتمل التسخير وعند الشافعي شرط وهي من مسائل الاكراه وكذا
 الجسد والعبد فتصح من الخاطيء والهائل عندنا خلافا للشافعي (وأما) الذي يرجع الى الخلو ف عليه فهو ان
 يكون متصور الوجود حقيقة عند الحلف هو شرط اعتقاد اليمين على أمر في المستقبل وبقاؤها أيضا متصور الوجود
 حقيقة بعد اليمين شرط بقاء اليمين حتى لا ينعقد اليمين على ما هو مستحيل الوجود حقيقة ولا يسبق اذا صار بخالف
 يستحيل وجوده وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وزفر وعند أبي يوسف هذا ليس بشرط لان اعتقاد اليمين ولا
 لبقائها وانما الشرط ان تكون اليمين على أمر في المستقبل وأما كونه متصور الوجود عادة فهل هو شرط اعتقاد
 اليمين قال أصحابنا الثلاثة ليس بشرط فينعقد على ما يستحيل وجوده عادة بعد ان كان لا يستحيل وجوده حقيقة
 وقال زفر هو شرط لان اعتقاد اليمين بدونه وبين هذه الجملة اذا قال والله لا شرب الماء الذي في هذا الكوز فاذا
 لا ماء فيه لم ينعقد اليمين في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر لعدم شرط الاعتقاد وهو تصور شرب الماء الذي حلف عليه
 وعند أبي يوسف ينعقد لوجود الشرط وهو الاضافة الى أمر في المستقبل وان كان يعلم انه لا ماء فيه ينعقد عند أصحابنا
 الثلاثة وعند زفر لا ينعقد وهو رواية عن أبي حنيفة انه لا ينعقد علم أو لم يعلم وعلى هذا الخلاف اذا وقت وقال والله
 لا شرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم ولا ماء في الكوز انه لا ينعقد عند أبي حنيفة ومحمد وزفر وعند أبي
 يوسف ينعقد وعلى هذا الخلاف اذا قال والله لا تفلن فلانا وقلان ميت وهو لا يعلم بموته انه لا ينعقد عندهم خلافا لابي
 يوسف وان كان عالما بموته ينعقد عندهم خلافا ل زفر ولوقال والله لا مسن السماء أو لا صعدن السماء أو لا حولن هذا
 الحجر ذهبا ينعقد عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا ينعقد أما الكلام مع أبي يوسف فوجه قوله ان الخالف جعل
 شرط عدم حنثه القتل والشرب في المطلق وفي الموقت عدم الشرب في المدة وقد تأكد عدمه فمنا كد شرط الحنث
 فيحنث كما في قوله والله لا مسن السماء أو لا حولن هذا الحجر ذهبا ولهما أن اليمين ينعقد للبر لان البر هو موجب اليمين
 وهو المقصود الاصيل من اليمين أيضا لان الخالف بالله تعالى يقصد يمينه تحقيق البر والوفاء بما عهد وانجاز ما وعد ثم

الكفارة تجب لدفع الذنب الحاصل بتفويت البر وهو الحنث فاذا لم يكن البر متصورا لوجود حقيقة لا يتصور الحنث
 فلم يكن في اعتقاد النجسين فائدة فلا تنعقد والدليل على ان البر غير متصور الوجود من هذه النجس حقيقة انه اذا كان عنده ان
 في الكوز ماء وان الشخص حي فيمينه تقع على الماء الذي كان فيه وقت النجس وعلى ازالة حياة قائمة وقت النجس والله
 تعالى وان كان قادر على خلق الماء في الكوز ولكن هذا المخلوق لا يكون ذلك الماء الذي وقعت يمينه عليه
 وفي مسألة القتل زالت تلك الحياة على وجه لا يتصور عودها بخلاف ما اذا كان عالما بذلك لانه اذا كان عالما به فانما
 انعقد يمينه على ماء آخر يخلقه الله تعالى وعلى حياة اخرى يحدثها الله تعالى الا ان ذلك على نقض العادة فكان
 العجز عن تحقيق البر ثابتا عادة في حنث بخلاف قوله والله لا مسن السماء ونحوه لان هناك البر متصور الوجود في نفسه
 حقيقة بان يقدره الله تعالى على ذلك كما أقدر الملائكة وغيرهم من الانبياء عليهم الصلاة والسلام الا انه عاجز عن ذلك
 عادة فلتصور وجوده حقيقة انعقدت وللعجز عن تحقيقه عادة حنث ووجب الكفارة وأما الكلام مع زفر في
 النجس على مس السماء ونحوه فهو قول المستحيل عادة بلحق بالمستحيل حقيقة وفي المستحيل حقيقة لا تنعقد كذا في
 المستحيل عادة ولنا ان اعتبار الحقيقة والعادة واجب ما أمكن وفيما قلناه اعتبار الحقيقة والعادة جميعا وفيما قلناه اعتبار
 العادة واهدأر الحقيقة فكان ما قلناه أولى ولو قال والله لا مسن السماء اليوم بحنث في آخر اليوم عند أبي حنيفة ومحمد
 وفي قياس قول أبي يوسف انه يحنث في الحال وقد روى عن أبي يوسف ما يدل عليه فانه قال في رجل حلف لبشرين
 ماء جلسة كله اليوم قال أبو حنيفة لا يحنث حتى يمضي اليوم وقال أبو يوسف يحنث الساعة فان قال في يمينه غدا لم
 يحنث حتى يمضي اليوم في قول أبي حنيفة لان الاعتقاد يتعلق بآخر اليوم عنده فاما أبو يوسف فقال يحنث في أول جزء
 من أجزاء الغدا لان شرط البر غير متظر فكانه قال لها أنت طالق في غدا والله عز وجل أعلم هذا اذا لم يكن المخلوف
 عليه متصور الوجود حقيقة أو عادة وقت النجس حتى انعقدت النجس بلا خلاف ثم قات فالحلف لا يخلو اما ان يكون
 مطلقا عن الوقت واما ان يكون موقتا بوقت وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون في الاثبات أو في النسي فان كان مطلقا في
 الاثبات بان قال والله لا أكل هذا الرغيف أو لا شرب الماء الذي في هذا الكوز أو ولدخلن هذه الدار أو لا آتين
 البصرة فإدام الخالف والمخلوف عليه قائمين لا يحنث لان الحنث في النجس المطلقة يتعلق بفوات البر في جميع البر
 فإداما قائمين لا يقع اليأس عن تحقيق البر فلا يحنث فاذا هلك أحدهما بحنث لوقوع العجز عن تحقيقه غيره اذا
 هلك المخلوف عليه بحنث وقت هلاكه واذا هلك الخالف بحنث في آخر جزء من أجزاء حياته لان الحنث في الخالفين
 بفوات البر ووقت فوات البر في هلاك المخلوف عليه وقت هلاكه وفي هلاك الخالف آخر جزء من أجزاء حياته
 وان كان في النسي بان قال والله لا أكل هذا الرغيف أو لا شرب الماء الذي في هذا الكوز فلم يأكل ولم يشرب
 الماء حتى هلك أحدهما فقد بر في يمينه لوجود شرط البر وهو عدم الأكل والشرب وان كان موقتا بوقت فالوقت
 نوعان موقت نصا وموقت دلالة أما الموقت نصا فان كان في الاثبات بان قال والله لا أكل هذا الرغيف اليوم أو
 لا شرب هذا الماء الذي في هذا الكوز اليوم أو ولدخلن هذه الدار ونحو ذلك فإدام الخالف والمخلوف عليه
 قائمين والوقت قائما لا يحنث لان البر في الوقت مرجوفتبق النجس وان كان الخالف والمخلوف عليه قائمين ومضى
 الوقت يحنث في قولهم جميعا لان النجس كانت مؤقتة بوقت فاذا لم يفعل المخلوف عليه حتى مضى الوقت وقع اليأس عن
 فعله في الوقت فقات البر عن الوقت فيحنث وان هلك الخالف في الوقت والمخلوف عليه قائم فمضى الوقت لا يحنث
 بالاجماع لان الحنث في النجس المؤقتة بوقت يقع في آخر أجزاء الوقت وهو ميت في ذلك الوقت والميت لا يوصف
 بالحنث وان هلك المخلوف عليه والخالف قائم والوقت باق فيبطل النجس في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر وعند أبي
 يوسف لا تبطل ويحنث واختلقت الزاوية عنه في وقت الحنث انه يحنث للحال أو عند غروب الشمس
 روى عنه انه يحنث عند غروب الشمس وروى عنه انه يحنث للحال قبل وهو الصحيح من مذهبه وان كان

في النبي فمضى الوقت والحالف والمخوف عليه قائمان فقد بر في يمينه لوجود شرط البر وكذلك ان هلك الحالف
 والمخوف عليه في الوقت لم يقلنا وان فعل المخوف عليه في الوقت حنث لوجود شرط الحنث وهو الفعل في الوقت
 والله عز وجل أعلم (وأما الموقت دلالة فهو المسمى بين الفور وأول من اهتدى الى جوابها أبو حنيفة ثم كل من سمعه
 استحسنته ومارأه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وهو ان يكون اليمين مطلقاً عن الوقت نصاً ودلالة الحال تدل على
 تقييد الشرط بالفور بان خرج جواب الكلام أو بناء على أمر نحو ان يقول لا آخر تعال تقدمي فقال والله لا أتعدى
 فلم يتقدمه ثم رجع الى منزله فتعدى لا يحنث استحساناً والقياس ان يحنث وهو قول زفر وجه القياس انه منع نفسه
 عن التعدى عما فصره الى البعض دون البعض تخصيصاً للعوم (ولنا) ان كلامه خرج جواباً للسؤال فينصرف الى
 ما وقع السؤال عنه والسؤال وقع عن الغداء المدعوا اليه فينصرف الجواب اليه كأنه أعاد السؤال وقال والله لا أتعدى
 الغداء الذي دعوتني اليه وكذا اذا قامت امر أنه لتخرج من الدار فقال لها ان خرجت فانت طالق فتعدت ثم
 خرجت بعد ذلك لا يحنث استحساناً لان دلالة الحال تدل على التثبيد بتلك الخرجة كأنه قال ان خرجت هذه
 الخرجة فانت طالق ولو قال لها ان خرجت من هذه الدار على الفور أوفي هذا اليوم فانت طالق بطل اعتبار الفور
 لانه ذكر ما يدل على انه ما أراد به الخرجة المقصود اليها وانما أراد الخروج من المطلق عن الدار في اليوم حيث زاد على
 قدر الجواب وعلى هذا يخرج ما اذا قيل له انك تغسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر ثم
 اغتسل لا عن جنابة ثم قال عنيت به الاغتسال عن جنابة انه يصدق لانه أخرج الكلام مخرج الجواب ولم يأت بما
 يدل على اعراضه عن الجواب فيقيد بالكلام السابق ويجعل كأنه أعاد ولو قال ان اغتسلت فيها الليلة عن جنابة فانت
 حر أو قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فعبدي حر ثم قال عنيت الاغتسال عن جنابة لا يصدق في القضاء لانه زاد
 على القدر المحتاج اليه من الجواب حيث أتى بكلام مفيد مستقل بنفسه فخرج عن حد الجواب وصار كلاماً مبتدأ
 فلا يصدق في القضاء لكن يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمل انه أراد به الجواب ومع هذا زاد على قدره وهذا
 وان كان بخلاف الظاهر لكن كلامه يحتمله في الجملة وعلى هذا يخرج ما قاله ابن سماعه سمعت محمد يقول في رجل
 قال لا آخر ان ضربتني ولم أضربك وما أشبه ذلك فهذا على الفور قال وقوله لم يكون على وجهين على قبل وعلى بعد
 فان كانت على بعد فهي على الفور ولو قال ان كلمتني فلم أجبك فهذا على بعد وهو على الفور وان قال ان ضربتني ولم
 أضربك فهو عندنا على ان يضرب الحالف قبل ان يضرب المخوف عليه فان أراد به بعد ونوى ذلك فهو على الفور
 وهكذا روى عن محمد وجملة هذا ان هذه اللفظة قد تدخل على الفعل الماضي وقد تدخل على المستقبل فما كان معاني
 كلام الناس عليه حمل عند الاطلاق عليه وان كانت مستعملة في الوجهين على السواء تسمية أحدهما بالنية فإذا
 قال ان ضربتني ولم أضربك فقد حمله محمد على الماضي كأنه رأى معاني كلام الناس عليه عند الاطلاق فكانه قال
 ان ضربتني من غير مجازاة لما كان مني من الضرب فعبدي حر ويحتمل الاستقبال أيضاً فاذا نواه حمل عليه وقوله ان
 كلمتني ولم أجبك فهذا على المستقبل لان الجواب لا يتقدم الكلام فحمل على الاستقبال ويكون على الفور لانه يراد به
 الفور عادة وروى عن محمد فيمن قال كل جارية بشرتها فلا يطؤها فهي حرة قال هذا يطؤها ساعة يشتر بها فان لم
 يفعل فهي حرة لان الفاء تقتضي التعقيب ولو قال مكان هذا ان لم يطأها فهذا على ما بينه وبين الموت فتى وطئها بلان
 كلمة ان كلمة شرط فلا تقتضي التعجيل قال هشام عن أبي يوسف فان قال لعلامة ان لم تأتني حتى أضربك فانت
 حر فإما من ساعته فلم يضرب به قال متى ما ضرب به فانه يبر في يمينه ولا يعتق الا ان بنوى ساعة أمره بذلك لما ذكرنا ان
 للشرط فلا تقتضي التعجيل اذا لم يكن في الكلام ما يدل عليه ولو قال ان لم اشتري اليوم عبداً فاعتقه فعلى كذا فاشترى
 عبداً فوهبه ثم اشترى آخر فاعتقه قال محمد انما وقعت يمينه على العبد الاول فاذا أمسى ولم يعتقه حنث لان تقدير
 كلامه ان اشترى عبداً فعلى عتقه فان لم أعتقه فعلى حجة وهذا اقد استحسنته الاول فلم يدخل الثاني في اليمين قال

هشام عن محمد فيمن قال لا آخر ان مت ولم أضربك فكل مملوك لي حر فسات الخالف ولم يضرب به قال محمد لا يعتقون
 لان من شرط الحنث ان يكون بعد الموت ولا ملك له في ذلك الوقت فلا يعتقون وان قال ان لم أضربك فكل مملوك لي
 حر لا يحنث حتى يخرج نفسه فيحنث قبل خروج نفسه يعني في آخر جزء من أجزاء حياته فيعتقون حينئذ لان شرط
 الحنث ترك الضرب وانه يتحقق في تلك الحالة ولو قال ان لم أدخل هذه الدار حتى أموت فغلامه حر فلم يدخلها حتى
 مات لم يعتق وكذلك قال محمد فيمن قال ان لم أضربك فيا بني وبين ان أموت فعبدى حر فلم يضرب به حتى مات عتق
 العبد قبل ان يموت لان في الاول حنث بعد الموت وقال محمد في الزيادة فيمن قال لرجل امر أنه طالق ان لم تحب
 فلانا بما صنعت حتى يضربك فعبدى حر فاحببه فلم يضرب به بر في يمينه لانه جعل شرط البر الاخبار لانه سبب
 صالح للضرب جزاءه على صنعه والاخبار مما لا يمتد ولا يضرب له المدة فتعذر جعله للغاية فجعل للجزاء وقوله حتى
 يضربك بيان الغرض بمعنى ليضربك فيصير معناه ان لم أتسبب لضربك فاذا أخطى يمينه فقد سبب لضربه فيبر في
 يمينه وكذلك اذا قال ان لم آتتك حتى تغديني أو ان لم أضربك حتى تضربني فعبدى حر فانه فلم يغده أو ضرب به ولم
 يضرب به بر في يمينه لان التعدي لا يصح غايبه للاتيان لسكونها ادعية الى زيادة الاتيان وكذلك الضرب يدعى الى زيادة
 الضرب لا الى تركه وانها نه فلا يجعل غايبه ويجعل جزاء لوجود شرطه ولو قال ان لم أترك حتى تقضي بي حتى أو لم
 أضربك حتى يدخل الليل أو حتى تشتكي يدي أو حتى تصيح أو حتى يشفع لك فلان أو حتى ينهاني فلان فنترك
 الملازمة قبل ان يقضى حتمه أو ترك الضرب قبل وجود هذه الاسباب حنث لان كلمة حتى ههنا للغاية اذا المقود عليه
 فعل ممتد وهو الملازمة والضرب في قضاء الدين مؤثر في انهاء الملازمة اذ هو المقصود من الملازمة والشفاعة والصياح
 والنهي وغيرهما مؤثر في ترك الضرب وانها نه فصارت للغاية لوجود شرطها ولو نوى به الجزاء يصدق فيما بينه وبين الله
 تعالى لانه نوى ما يحتمله كلامه ولا يصدق في القضاء لانه أراد به التخفيف على نفسه فكان متبهما وان قال ان لم آتتك
 اليوم حتى تغدي عندك أو ان لم آتتك حتى أضربك فعبدى حر فانه فلم يتغده أو لم يضرب به حتى مضى اليوم حنث
 لان كلمة حتى ههنا للعطف لان الفعلين جميعا من جانب واحد وهو الخالف فيصير كأنه قال ان لم آتتك اليوم فاضربك
 أو فاعندي عندك فان لم يوجد جميعا لا يبر بخلاف قوله حتى تغديني لان هناك أحد الفعلين من غيره فكان عوض
 فعله فلا يحنث بعده وان لم يوقت باليوم فانه ولم يتغدم يحنث لان البر موجود بان يأتيه ويتغدي أو يتغدي من غير
 اتيان ووقت البر منسحق فلا يحنث كما لو صرح به وقال ان لم آتتك فاعندي عندك ولو قال ذلك لا يحنث مادام حيا
 كذلك هذا وحكى هشام عن أبي يوسف ان من قال لامته ان لم تحييني الليلة حتى أجامعك مرتين فانت حرة فحائه
 فجامعها مرة وأصبح حنث في يمينه وهذا وقوله ان لم تحييني الليلة فاجامعك مرتين سواء فيصير الحى والجماعة مرتين
 شرط للبر فاذا انعدم يحنث فان لم يوقت بالليل لا يحنث وله أن يجامعها في أى وقت شاء لان وقت البر يتسع عند عدم
 التوقيت وقال ابن سبعة عن محمد اذا قال ان ركبت دابتك فلم أعطك دابتي فعبدى حر قال هذا على الفور اذا ركب
 دابته فيبني أن يعطيه دابة نفسه ساعتئذ وكذلك اذا قال ان دخلت دارك فلم أجلس فيها لان التفاء للتعقيب فيقتضى
 وجود ما دخلت عليه عقيب الشرط قال ولو قال ان رأيت فلانا فلم آتتك به فعبدى حر فراه أول ما رآه مع الرجل
 الذى قال له ان رأيتك فلم آتتك به فان الخالف حانث الساعة لان يمينه وقعت على أول رؤيته وهو يستحيل أن يأتيه بمن
 هو معه قال القندوري وقد كان يجب ان لا يحنث عند أى حنيفة ومحمد كما قال فيمن قال له ان رأيت فلانا فلم أعلمك
 بذلك فعبدى حر فراه أول ما رآه مع الرجل الذى قال له ذلك لم يحنث عند أى حنيفة ومحمد لان العلم من قد علمه محال
 وكذلك الاتيان بمن معه فيصير كمن قال لا شرب من الماء الذى في هذا الكوز ولا ماء فيه ولو ان رجلا قال ان لقيتك فلم
 أسلم عليك فان سلم عليه ساعة يلقاه والاحنث وكذلك ان قال ان استعرت دابتك فلم تعرنى لان هذا على الجواز ايدا
 بيد وليس هذا مثل قوله ان دخلت الدار فان لم أكلم فلانا فهذا متى ما كلمه بر والاصل فيه ان يجب ان يحنث في هذا الباب

أمور تشبهه فان لم يمعنى فلم يحمل على معظم معاني كلام الناس ولو قال ان أتيتني فلم آتتك أو ان زررتني فلم أزررك أو ان
 أكرمتني فلم أكرمك فهذا على الابد وهو في هذا الوجه مثل فان لم لان الزبارة لا تتعقب الزبارة عادة فكان المقصود
 هو الفعل فان قيل أتيتني فلم آتتك فالامر في هذا مشبه قد يكون بمعنى ان لم آتتك قبل آياتك وقد يكون بمعنى ان لم آتتك
 بعد آياتك فكان محتملا للامر بن فيحمل على ما كان الغالب من معاني كلام الناس عليه فان لم يكن فهو على ما نوى
 أي ذلك نوى من قبل أو بعد حمل على ما نوى وان لم تكن له نية يلحق بالمشبه الذي لا يعرف له معنى فاما الذي
 يعرف من معناه انه قبل أو بعد فهو على الذي يعرف في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى اذ لم يمكن له نية فان نوى
 خلاف ما يعرف لم يدين في الحكم ودين فيما بينه وبين الله تعالى فالذي الظاهر منه قبل كقوله ان خرجت من باب
 لدار ولم أضربك والذي ظاهره بعدم مثل قوله ان أعطيتني كذا ولم أكافئك بمثله والمحمول كقوله ان كلمتك ولم تكلمني
 فهذا محتمل قبل وبعده فإيهما فعل لم يكن للحالف فيه وان كان نوى أحد الفعلين فهو على ما نوى وان كان قبل ذلك فنطق
 يكون هذا جوابا له فهو على الجواب والله عز وجل الموفق (وأما) الذي يرجع الى نفس الركن تخلوه عن الاستثناء نحو ان
 يقول ان شاء الله تعالى او الا ان شاء الله أو ماشاء الله أو الا ان يبدو لي غير هذا أو الا ان أرى غير هذا أو الا ان أحب غير
 هذا أو قال ان أعاني الله أو يسر الله أو قال بمعونة الله أو يتيسر ونحو ذلك فان قال شيئا من ذلك موصولا لم يتعمد التمين
 وان كان منصوصا لا اعتدت وسيأتي الكلام في الاستثناء وشرايطه في كتاب الطلاق ولو قال الا ان أستطيع فان
 عني استطاعة الفعل وهو المعنى الذي يقصد فلا يحنث أبدا لانها مقارنة للفعل بمنذرا فلا يوجد ما لم يوجد الفعل وان عني
 به استطاعة الاسباب وهي سلامة الآلات والاسباب والجوارح والاعضاء فان كانت له هذه الاستطاعة فلم
 يفعل حنث والا فلا وهذا لان لفظ الاستطاعة يحتمل كل واحد من المعنيين لانه يستعمل فيهما قال الله تعالى
 ما كانوا يستطيعون وقال انك لن تستطيع معي صبرا والمراد منه استطاعة الفعل وقال الله تعالى والله على الناس حجج
 البيت من استطاع اليه سبيلا وقال عز وجل فمن لم يستطع فاطعام ستمين مسكينا والمراد منه استطاعة سلامة
 الاسباب والآلات فإي ذلك نوى صحت نيته وان لم يكن له نية يحمل على استطاعة الاسباب وهو ان لا يمنع
 مانع من العوارض والاشتغال لانه يراد بذلك في العرف والعادة فعند الاطلاق ينصرف اليه والله عز وجل أعلم
 ﴿فصل﴾ وأما حكم التمين بالله تعالى فيختلف باختلاف التمين اما بين العموس لحكمها وجوب الكفارة لكن
 بالتوبة والاستغفار لانها جرة عظيمة حتى قال الشيخ أبو منصور المازريدي كان القياس عندي ان المتعمد بالحلف
 على الكذب يكفر لان التمين بالله تعالى جعلت للتعظيم لله تعالى والحالف بالعموس يحترق على الله عز وجل مستخف
 به ولهذا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحلف بالآباء والطواغيت لان في ذلك تعظيها لهم وتبجيلا فالوزر له
 في الجراءة على الله أعظم وهذا لان التعمد بالحلف كاذبا على المعرفة بان الله عز وجل يسمع استشهاده بالله كاذبا يحترق
 على الله سبحانه وتعالى ومستخف به وان كان غيره يزعم انه ذكر على طريق التعظيم وسبيل هذا سبيل أهل النفاق
 ان اظهروا الايمان بالله سبحانه وتعالى استخفافا بالله تعالى لما كان اعتقادهم بخلاف ذلك وان كان ذلك القول
 تعظيها في نفسه وصدقا في الحقيقة يلزمهم العمومية لما فيه من الاستخفاف وكذا هذا ولكن قول لا يكفر بهذا لان فعله
 وان خرج مخرج الجراءة على الله تعالى والاستخفاف به من حيث الظاهر لكن غرضه الوصول الى مناه
 وشبهته لا القصد الى ذلك وعلى هذا يخرج قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في سؤال السائل ان العاصي طبع
 الشيطان ومن أطاع الشيطان فقد كفر كيف لا يكفر العاصي فقال لان فعله وان خرج مخرج الطاعة
 للشيطان لكن ما فعله قصد الى طاعته وانما يكفر بالقصد اذا كفر عمل القلب لا بما يخرج فعله فعل معصية
 فكذلك الاول وأما الكفارة المعهودة وهي الكفارة بالمسأل فلا تجب عندنا وعند الشافعي تجب احتج بقوله
 تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم في المؤاخظة باليمين اللغو في

الايمان وانبتها بما كسب القلب وبين الغموس مكسوبة القلب فكانت المؤاخذة ناجية بها الا ان الله تعالى ايهم
 المؤاخذة في هذه الآية الشريفة انها بالائتم أو بالكفارة المعهودة لكن فسر في الاخرى أن المؤاخذة بالكفارة
 المعهودة وهي قوله عز وجل ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم لعنتم الذين كذبوا بآياتهم فمن كذب بعد
 في تلك الآية هذه المؤاخذة وبه قوله عز وجل ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم لعنتم الذين كذبوا بآياتهم
 في التيمين المعقودة بالكفارة المعهودة وبين الغموس معقودة لان اسم العقيد يقع على عقد القلب وهو العزم والتصديق
 وقد وجد قوله عز وجل في آخر الآية الكريمة ذلك كفارة بما نكروا اذا حلقتكم جعل الكفارة المعهودة كفارة
 الايمان على العموم خص منه يمين اللغو فمن ادعى تخصيص العموم فعليه الدليل مع ما ان أحق ما يراد به الغموس لانه
 علق الوجوب بنفس الحلف دون الحنث وذلك هو الغموس اذا وجوب في غيره يتعلق بالحنث (ولنا) قوله
 سبحانه وتعالى ان الذين يشتركون بهد الله وانما هم قوم قليل لا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة الآية وروى عن
 عبد الله بن مسعود رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من حلف على يمين وهو فيها فاجر ليقطع
 بها ما لا نفي الله وهو عليه غضبان وروى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من
 حلف على منبري هذا يمين آتية نبوءة متعددة من النار والاستدلال بالنصوص ان الله تعالى جعل موجب الغموس
 العذاب في الآخرة فمن أوجب الكفارة فقد زاد على النصوص فلا يجوز الابتها وما روى عن نبي الرحمة صلى الله
 عليه وسلم أنه قال للمتلاعنين بعد فراغهما من اللعان الله يعلم أن أحدهما كاذب فهل منكما تائب دعاهما الى التوبة لا الى
 الكفارة المعهودة ومعلوم أن حاجتهما الى بيان الكفارة المعهودة لو كانت واجبة كانت أشد من حاجتهما الى بيان
 كذب أحدهما وواجب التوبة لان وجوب التوبة بالذنب يعرفه كل عاقل بمجرد العقل من غير معونة السمع
 والكفارة المعهودة لا تعرف الا بالسمع فلما لم يبين مع أن الحال حال الحاجة الى البيان دل أنها غير واجبة وكذا
 الحديث الذي روى في الخصمين أنه قضى لأحدهما وذكروا فيه الوعيد الشديد ان يأخذه وهو غير الحقيق في ذلك ثم
 أمرهما صلى الله عليه وسلم بالاستهام وان يحلل كل واحد منهما صاحبه ولم يبين الكفارة والموضع موضع الحاجة الى
 البيان لو كانت واجبة فعلم أنها غير واجبة ولان وجوب الكفارة المعهودة حكم شرعي فلا يعرف الا بدليل شرعي
 وهو النص أو الاجماع أو القياس ولم يوجد أقوى الدلائل في نفي الحكم نفي دليله أما الاجماع فظاهر الانتفاء وكذا
 النص القاطع لان أهل الديانة لا يختلفون في موضع فيه نص قاطع والنص الظاهر وجب العمل به أيضا وان كان
 لا يجب الاعتقاد قطعا فلا يقع الاختلاف ظاهرا نفي الاستدلال باليمين المعقودة ومن شرطه التساوي ولم يوجد لان
 الذنب في يمين الغموس أعظم وما صلح لدفع أدنى الذنوب لا يصلح لرفع أعلاهما ولهذا قال اسحق في يمين الغموس
 أجمع المسلمون على أنه لا يجب الكفارة فيها فتقول من بوجها ابتداء شرع ونصب حكم على الخلق وهو لم يشرك في
 حكمه أحدا ولا حجة له في قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم لان مطلق المؤاخذة في الجنائيات يراد بها
 المؤاخذة في الآخرة لانها حقيقة المؤاخذة والجزاء فاما المؤاخذة في الدنيا فقد تكون خيرا وتكفيرا فلا تكون
 مؤاخذة بمعنى ونحن به نقول أن المؤاخذة يمين الغموس ناجية في الآخرة ولان قوله تعالى يؤخذكم بما كسبت قلوبكم
 فاما قضية المؤاخذة فليست بمذكورة فيستدعي نوع مؤاخذة والمؤاخذة بالاسم مرادة من هذه الآية فلا يكون غيره
 مرادا اذا وأما قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم لعنتم الذين كذبوا بآياتهم فالمراد منه اليمين على أمر في المستقبل لان العقد هو الشد
 والربط في اللغة ومنه عقد الحبل وعقد الحمل وانعقاد الرق وهو ارتباط بعضه ببعض وقديما كره ويراد به العهد وكل
 ذلك لا يتحقق الا في المستقبل ولان الآية قرئت بقرائنين بالتشديد والتخفيف والتشديد لا يحتمل الاعتقاد باللسان
 وهو عقد القول والتخفيف يحتمل الاعتقاد باللسان والعقد بالقلب وهو العزم والتصديق فكانت قراءة التشديد محكمة في
 الدلالة على ارادة العقد باللسان والقراءة بالتخفيف محتملة فيرد المحتمل الى الحكم ليكون عملا بالقراءتين على الموافقة

والدليل على أن المراد من الآية الكريمة التيميم على أمر في المستقبل أنه علق الكفارة فيها بالحلف والحنت عرفنا ذلك بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه إذا حلقتم وحنتم والحنت لا يتصور إلا في التيميم على أمر في المستقبل وكذا قوله تعالى واحفظوا أيمانكم وحفظ التيميم إنما يتصور في المستقبل لأن ذلك بتحقيق البر والوفاء بالعهد وانجاز الوعد وهذا لا يتصور في الماضي والحال والله عز وجل الموفق (وأما) بين اللغو فلا كفارة فيها بالتوبة ولا بالمال بلا خلاف بيننا وبين الشافعي لأن قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم أدخل كلمة النفي على المؤاخذة فيدل على انتفاء المؤاخذة فيها بالأثم والكفارة جميعاً وإنما اختلفا في تفسيرها واختلف قول من فسرها بالتيميم على المعاصي في وجوب الكفارة على ما بينا ثم الحالف باللغو إنما لا يؤخذ في التيميم بالله تعالى فأما التيميم بغير الله تعالى من الطلاق والعتاق فإنه يؤخذ به حتى يقع الطلاق والعتاق وإن كان ظاهر الآية الكريمة في نفي المؤاخذة عما عرفنا ذلك بالخبر والنظر أما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جد من جد وهز من جد وكر الطلاق والعتاق واللاغي لا يعدو هذين فدل أن اللغو غير داخل في التيميم بالطلاق والعتاق وأما النظر فهو أن الطلاق والعتاق مما يقع معلقاً ومنجزاً ومتى علق بشرط كان يميناً فأعظم ما في اللغو أنه يمنع انعقاد التيميم وارتباط الجزاء بالشرط فيبقى مجرداً كصيغة الطلاق والعتاق من غير شرط فيعمل في إفاضة موجبها بخلاف التيميم بالله تعالى فإن هناك إذاً الغلوف عليه يبقى مجرد قوله والله فلا يجب به شيء ثبت بما ذكرنا أن المراد بالآية اللغو في التيميم بالله تعالى لا في التيميم بغير الله تعالى من الطلاق والعتاق وسائر الأجزاء (وأما) حكم التيميم المعقود وهي التيميم على المستقبل فالتيميم على المستقبل لا يخلو إما أن يكون على فعل واجب وإما أن يكون على ترك المندوب وإما أن يكون على ترك المباح أو فعله فإن كان على فعل واجب بأن قال والله لا صلين صلاة الظهر اليوم أولاً صوم رمضان فإنه يجب عليه الوفاء به ولا يجوز له الامتناع عنه لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف أن يطيع الله فليطعه ولو امتنع يأثم ويحنت ويلزمه الكفارة وإن كان على ترك الواجب أو على فعل معصية بأن قال والله لا أصلي صلاة القرض أولاً أصوم رمضان أو قال والله لا شرب الخمر أولاً زين أولاً قتل فلاناً أولاً أكلم والدي ونحو ذلك فإنه يجب عليه للحال الكفارة بالتوبة والاستغفار ثم يجب عليه أن يحنت نفسه ويكون بالمال لأن عقد هذه التيميم معصية فيجب تكفيرها بالتوبة والاستغفار في الحال كسائر الجنائيات التي ليس فيها كفارة معقودة وعلى هذا يحمل ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذي هو خيراً أي عليه أن يحنت نفسه لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف أن يعصى الله تعالى فلا يعصه وترك المعصية بصحبت نفسه فيها فيحنت به ويكفر بالمال وهذا قول عامة العلماء وقال الشعبي لا تجب الكفارة للمعقود في التيميم على المعاصي وإن حنت نفسه فيها ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا حلف أحدكم على يمين فرأى ما هو خيراً منها فليأتها فإنه لا كفارة بها ولأن الكفارة شرعت لرفع الذنب والحنت في هذه التيميم ليس بذنب لأنه واجب فلا تجب الكفارة لرفع الذنب ولا ذنب (ولنا) قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إلى قوله ذلك كفارة أيمانكم إذا حلقتم من غير فصل بين التيميم على المعصية وغيرها والحديث المعروف وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خيراً وليكفر عن يمينه وما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه فقد روى عنه خلافه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا حلف أحدكم بيمين ثم رأى خيراً مما حلف عليه فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خيراً فوقع التعارض بين حديثيه فبقى الحديث المعروف لنا بلا تعارض ولأن الأمة أجمعت على أن الكفارة لا تتمتع وجوبها بالعتاق في الحالت بل يتعلق بطلاق الحنت سواء كان الحانت ساهياً أو خاطئاً أو نائماً أو معصياً عليه أو مجنوناً فلا تتمتع وجوبها إلا بجل المعصية ولأن الكفارة إنما وجبت في التيميم على المباحات إما لأن الحنت فيها يقع خلقاً في الوعد وتقسماً للعهد لأن الحالف وعدان يفعل وعهد الله على ذلك فإذا حنت فقد صار بالحنت مخلقاً في الوعد ناقضاً للعهد

فوجب الكفارة ليصير الحلف مستورا كأنه لم يكن أو لان الحنث منه يخرج مخرج الاستخفاف بالاستشهاد باسم الله تعالى من حيث الصورة متى قوبل ذلك بعقده السابق لا من حيث الحقيقة إذ المسلم لا يباشر المعصية قصد مخالفة الله تعالى وإرادة الاستخفاف بأمره ونهيه فوجب عليه التكفير جبر الماهتك من حرمة اسم الله تعالى صورة لا حقيقة وسترا وكل واحد من الوجهين موجود ههنا فيجب وأما قولهم الكفارة شرعت لرفع الذنب فنعلم لكن لم نقلم انه لا ذنب وقولهم الحنث واجب قلنا بلى لكن من حيث انه ترك المعصية لا من حيث انه تقضى اليمين التي هي عهد مع الله تعالى بل الحنث من هذه الجهة ذنب فيحتاج الى التكفير بالمال وان كان على ترك المنسوب بأن قال والله لا أصلي نافلة ولا أصوم تطوعا ولا أعود مريضا ولا أشيع جنازة وبحود ذلك فالأفضل له أن يفعل ويكفر عن يمينه بالحديث الذي روينا وان كان على مباح تركا أو فعلا كدخول الدار ونحوه فالأفضل له البر وله أن يحنث نفسه ويكفر ثم الكفارة تجب في اليمين المعقودة على المستقبل سواء قصد اليمين أو لم يقصد عندنا بان كانت على أمر في المستقبل وعند الشافعي لا بد من قصد اليمين لتجب الكفارة واحصح بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث جدهن جد وهزهن جد والطلاق والعتاق والنكاح فتخصيص هذه الاشياء بالذكر في التسوية بين الجد والهزل منها دليل على ان حكم الجد والهزل يختلف في غيرهما ليكون التخصيص مفيدا (ولنا) قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته أثبت المؤاخذة بالكفارة المعهودة في اليمين المعقودة مطلقا عن شرط القصد إذ العقد هو الشد والربط والعهد على ما بيننا وقوله عز وجل ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم أي حلفتم وحنثتم جعل أحد الاشياء المذكورة كفارة الايمان على العموم عند وجود الحلف والحنث وقد وجد (وأما) الحديث فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث جدهن جد وهزهن جد النكاح والطلاق واليمين مع ما ان روايته الاخرى مسكونة عن غير الاشياء المذكورة اذ لا يتعرض لغيرها بالنفي ولا بالاثبات فلا يصح الاحتجاج به والله عز وجل أعلم ثم وقت وجوب الكفارة في اليمين المعقودة على المستقبل هو وقت وجود الحنث فلا يجب الا بعد الحنث عند عامة العلماء وقال قوم وقته وقت وجود اليمين فتجب الكفارة بعقد اليمين من غير حنث واحتجوا بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وقوله عز وجل ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وقوله عز وجل فكفارته أي كفارة ما عقدتم من الايمان لان الاضافة تستدعي مضافا اليه سابقا ولم يسبق غير ذلك العقد فيصرف اليه وكذا في قوله ذلك كفارة ايمانكم أضاف الكفارة الى اليمين وعلى ذلك تنسب الكفارة الى اليمين فيقال كفارة اليمين والاضافة تدل على السببية في الاصل وباروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكنف عن يمينه ثم ليأت الذي هو خير والاستدلال بالحديث من وجهين أحدهما أنه أمر بالتكفير بعد اليمين قبل الحنث ومطلق الامر يحمل على الوجوب والثاني أنه قال عليه الصلاة والسلام فليكنف عن يمينه أضاف التكفير الى اليمين فكذا في الرواية الاخرى فليأت الذي هو خير وليكنف يمينه أمر بتكفير اليمين لا بتكفير الحنث فدل أن الكفارة لليمين ولان الله تعالى نهى عن الوعد الا بالاستثناء بقوله عز وجل ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ومعلوم أن ذلك النهى في اليمين أو كد وأشد ممن حلف على شيء بل انيا قد صار عاصيا باتيان ما نهى عنه فتجب الكفارة لدفع ذلك الائم عنه (ولنا) أن الواجب كفارة والكفارة تكون للسيئات اذ من البعيد تكفير الحسنات فالسيئات تكفر بالحسنات قال الله سبحانه وتعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعقد اليمين مشروع قد أقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم في غير موضع وكذا الرسل المتقدمة عليهم الصلاة والسلام قال الله تعالى خير اعن ابراهيم عليه الصلاة والسلام أنه قال وثالله لا كيدن أصنامكم وقال خير اعن أولاد يعقوب عليهم الصلاة والسلام أنهم قالوا والله نقتؤنك يوسف وكذا أوب عليه الصلاة والسلام كان حلف أن يضرب امرأته فأمره الله سبحانه وتعالى بالوفاء بقوله تعالى وخذ بيدك ضمنا فأضرب به ولا تحنث والانباء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن

الكبائر والمعاصي فدل أن نفس اليمين ليست بذنب وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا حلفتم فاحلقوا بالله
وقال صلى الله عليه وسلم لا تحلقوا بأيمانكم ولا بالطواغيت فت كان حلقاً فليحلف بالله أو ليذر أمر صلى الله عليه وسلم
باليمين بالله تعالى فدل أن نفس اليمين ليس بذنب فلا يجب التكفير لها وإنما يجب للحنث لأنه هو المأثم في الحقيقة ومعنى
الذنب فيه أنه كان عاهد الله تعالى أن يفعل كذا فالحنث بخرج مخرج تقضى العهد منه فيأثم بالنقض لا بالعهد ولذلك
قال الله تعالى وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الآية ولان عقد اليمين بخرج
مخرج التعظيم والتبجيل لله تعالى وجعله مغزاً إليه وما مانعاً عنه فيمتنع أن تجب بالكفارة بحواله وستراوتين بطلان
قولهم إن الخالف يصير عاصياً بترك الاستثناء في اليمين لان الانبياء صلوات الله عليهم تركوا الاستثناء في اليمين ولم
يجز وصفهم بالمعصية فدل أن ترك الاستثناء في اليمين ليس بمحرام وان كان تركه في مطلق الوعد منها عنه كراهة
وذلك والله عز وجل اعلم لوجهين أحدهما أن الوعد إضافة الفعل الى نفسه بان يقول افعل غدا كذا وكل فعل يفعله
تحت مشيئة الله تعالى فان فعله لا يتحقق لاحد الا بعد تحقيق الله تعالى منه ولا يتحقق منه الا كنسب لذلك الا
باقداره فيندب الى قران الاستثناء بالوعد ليقف على ذلك ويعصم عن الترك وفي اليمين بذكر الاستشهاد باسم الله
تعالى على طريق التعظيم قد استغاث بالله تعالى واليه فرغ فيتحقق التعظيم الذي يحصل به الاستثناء وزيادة فلا معنى
للاستثناء الثاني أن اليمين شرعت لتأكيد الحلف عليه خصوصاً في البيعة وقران الاستثناء في مثل ذلك يبطل المعنى
الذي وضعه العقد بخلاف الوعد المطلق وأما الآية الكريمة فتأويلها من وجهين أحدهما أي يؤخذ كما الله يحفظه
ما عقدتم من الأيمان والوفاء بها كقوله عز وجل ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها فان تركتم ذلك فكفارته كذا وكذلك
قوله ذلك كفارة إيمانكم إذا حلفتم فتركم المحافظة ألا ترى أنه قال عز وجل واحفظوا أيمانكم والمحافظة تكون بالبر
والثاني أن يكون على اضرار الحنث أي ولكن يؤخذ كما يحتمل كما عقدتم وكذا في قوله ذلك كفارة إيمانكم إذا حلفتم
أي إذا حلفتم وحنثتم كما في قوله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك معناه
حلف فدية من صيام وقوله عز وجل فان أحصرتم فاستيسروا الهدى معناه فتحل وقوله عز وجل فمن كان منكم
مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر أي فاطر فعدة من أيام أخر لان ظاهر المقووظ وهو التقدر الذي هو سبب
التخفيف لا يصلح سبباً للوجوب فصار استعمال الرخصة مضمراً فيه كذلك هنا لا تصلح اليمين التي هي تعظيم الرب
جل جلاله سبباً للوجوب التكفير فيجب اضرارها موصلاً وهو الحنث وأما إضافة الكفارة الى اليمين فليست
للاجوب بها بل على ارادة الحنث كإضافة كفارة القطر الى الصيام وإضافة الدم الى الحج والسجود الى السهو وان لم
يكن ما أضيف اليه سبباً كذا هذا وأما الحديث فقد روى بروايات روى فليات الذي هو خير وليكفر بيمينه وروى
فليكفر بيمينه وليأت الذي هو خير وروى فليات الذي هو خير ثم ليكفر بيمينه وهو على الروايات كلها حجة عليهم
لأنهم لان الكفارة لو كانت واجبة بنفس اليمين لقال عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين فليكفر من غير
التعرض لما وقع عليه اليمين أنه ماذا ولما لزم الحنث اذا كان خيراً ثم بالكفارة فلما خص اليمين على ما كان الحنث
خيراً من البر بالنقض والكفارة علم انها تختص بالحنث دون اليمين قسمها وانها لا تجب بعقد اليمين دون الحنث
واختلف في جوازها قبل الحنث قال أصحابنا لا يجوز وقال الشافعي يجوز التكفير بالمال قبل الحنث فأما التكفير
بالصوم فلا يجوز قبل الحنث بالاجماع وجه قوله انه كفر بعد وجود سبب الوجوب فيجوز كالكفر بالمال
بعد الجرح قبل الموت والدليل على أنه كفر بعد وجود سبب الوجوب أن اليمين سبب وجوب الكفارة
بدليل أن الكفارة تضاف الى اليمين يقال كفارة اليمين وقال الله تعالى ذلك كفارة إيمانكم إذا حلفتم والحكم
انما يضاف الى سببه هو الاصل فدل أن اليمين سبب وجوب الكفارة فكان هذا كفارة بعد وجود سبب
الوجوب فيجوز كما في موضع الاجماع والدليل على جواز التكفير بالمال قبل الحنث ما روى أن رسول الله

صلى الله عليه وسلم كفر قبل الحنث وذلك أنه لما رأى حمزة رضي الله عنه سيد الشهداء قد مثل وجرح
جراحات عظيمة اشتد ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقسم أن يفعل كذلك بكذا كذا من قر يش فزل
النهي عن الوفاء بذلك وكفر عن يمينه وذلك تكفير قبل الحنث لأن الحنث في مثل هذه اليمين لا يصح حتى الآتي
الوقت الذي لا يحتمل البرية حقيقة وذلك عند موته فدل على جواز التكفير للإمامة قبل الحنث اذ هو صلى الله عليه
وسلم قدوة ولنا أن السبب ما يكون مفضيا إلى المسبب اذ هو في اللغة اسم لما يتوصل به إلى الشيء واليمين مانعة من
الحنث لكون الحنث خلقا في الوعد ونقضا للعهد وقد قال الله تعالى وأوفوا بعهدهم إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان
بعد تو كيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن الله يعلم ما تفعلون ولا تكونوا كالتى قضت غزها من بعد قوة أنكاهن
ولكونه استخفا باسم الله تعالى من حيث الصورة وكل ذلك مانع من الحنث فكانت اليمين مانعة من الحنث
فكانت مانعة من الوجوب اذ الوجوب شرط الحنث بلا خلاف بيننا كيف يكون سببا للوجوب ولهذا يجوز
تعجيل التكفير بالصوم كذا المال بخلاف التكفير بعد الجرح قبل الموت لأن الجرح سبب للموت لكونه
مفضيا إلى فوات الحياة عادة فكان تكفيره بعد وجود السبب حجاز وأما إضافة الكفارة إلى اليمين فعلى اضرار الحنث
فيكون الحنث بعد اليمين سببا لا قبله والحنث يكون سببا والدليل عليه أنه سماه كفارة لقوله عز وجل ذلك كفارة
أيمانكم وهي اسم لما يكفر بالذنب ولا ذنب الا ذنب الحنث فكان المراد منه اذ احلقتم وحنثتم كما يقرأ ابن مسعود
رضي الله عنه فان قيل الكفارة تجب بنفس اليمين أصل الوجوب لكن يجب أداؤها عند الحنث كذا كفارة تجب عند
وجود النصاب لكن يجب الاداء عند الحول وقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول لنسي
وجوب الاداء لالتق أصل الوجوب فالجواب أنه لا وجوب الا وجوب الفعل فاما وجوب غير الفعل فامر لا يعقل
على ما عرف في موضعه على أنه لو كان كذلك لحاز التكفير بالصوم لأنه صام بعد الوجوب فعلم ان الوجوب غير
ثابت أصلا ورأسا فان قيل يجوز ان يسمى كفارة قبل وجوبها كما يسمى ما يعجل من المال زكاة قبل الحول وكما
يسمى المعجل كفارة بعد الجراحة قبل الموت فلا حاجة إلى الحنث في جوازها فالجواب أنه لا خلاف في أن
الكفارة الحقيقية وهي الكفارة الواجبة بعد الحنث مرادة بالا آية فامتنع ان يراد بها ما يسمى كفارة بحجاز العرضية
الوجوب لاستحالة كون اللفظ الواحد مستظما للحقيقة والحجاز وأما تكفير النبي صلى الله عليه وسلم فنقول ذلك في
المعنى كان تكفيره بعد الحنث لأنه تكفير بعد العجز عن تحصيل البر فيكون تكفيره بعد الحنث من حيث المعنى كمن
حلف لا تين البصرة فمات يلزمه الكفارة لتحقق العجز بالموت وبيان ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن
المعصية والوفاء بتلك اليمين معصية اذ هو مهي عن ذلك فكانت يمينه قبل النهي عن الذي حلف عليه فكانت منعقدة
على فعل مباح ولما نهى صلى الله عليه وسلم عن تحصيل ذلك الفعل وصار ذلك معصية صار انشاءه وتجاوزا عن البر
فصار حاتا وان كان ذلك الفعل يمكن الوجود في نفسه فكان وقت يأسه وقت النهي لا وقت الموت أما في حق غير النبي
صلى الله عليه وسلم وقت اليأس والعجز حقيقة هو وقت الموت اذ غير النبي صلى الله عليه وسلم غير معصوم عن
المعاصي فلا يصح العجز لتصور وجود البر مع وصف العصيان فهو الفرق والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ان اليمين بالله عز وجل على نية الخالف أو المستحلف فتدري عن أبي يوسف عن أبي
حنيفة عن حماد عن ابراهيم أنه قال اليمين على نية الخالف اذا كان مظلوما وان كان ظالما فعلى نية المستحلف وذکر
الكرخي ان هذا قول أصحابنا جميعا وذکر القدوري انه ان أراد به اليمين على الماضي فهو صحيح لان المؤاخذه في
اليمين على الماضي بالانتم فتى كان الخالف ظالما كان آثما في يمينه وان نوى به غير ما حلف عليه لأنه يتوصل باليمين إلى
ظلم غيره وقد روى أبو امامة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه
حرم الله عليه الجنة وأوجب عليه النار قالوا وان كان شيئا يسيرا قال صلى الله عليه وسلم وان كان قضيبا من أراك قالها

ثلاثا وروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين وهو فيها فاجر ليقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله تعالى وهو عليه غضبان وأما اذا كان مظلوما فله ان يقطع بيمينه حقا فلا يأثم وإن نوى غير الظاهر قال وأما اليمين على المستقبل اذا قصد بها الخلف معنى دون معنى فهو على نيته دون نية المستحلف لانه عقد وهو العاقد فينقذ على ما عقده

﴿ فصل ﴾ وأما اليمين بغير الله عز وجل فهي في الاصل نوعان أحدهما ما ذكرنا وهو اليمين بالآباء والابناء والانباء والملائكة صلوات الله عليهم والصوم والصلوة وسائر الشرائع والكعبة والحرم وزمزم والقبر والمنبر ونحو ذلك ولا يجوز الخلف بشئ من ذلك لما ذكرنا وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا حلقتم فاحلقوا بالله ولو حلف بذلك لا يعتد به ولا حكم له أصلا والثاني بالشرط والجزاء وهذا النوع ينقسم الى قسمين يمين بالتقرب ويمين بغير التقرب أما اليمين بالتقرب فهي أن يقول ان فعلت كذا فعلى صلاة أو صوم أو حجة أو عمرة أو بذنة أو هدى أو عتق رقبة أو صدقة ونحو ذلك وقد اختلف في حكم هذه اليمين انه هل يجب الوفاء بالمسمى بحيث لا يخرج عن عهده الا به أو يخرج عنها بالكفارة مع الاتفاق على انها يمين حقيقة حتى انه لو حلف لا يحلف فقال ذلك بحيث لا خلاف لوجوده كمن اليمين وهو ما ذكره ووجود معنى اليمين أيضا وهو القوة على الامتناع من تحصيل الشرط خوفا من لزوم المذكور ونذ كحكم هذا النوع ان شاء الله في كتاب النذر لان هذا التصرف يسمى أيضا نذرا معلقا بالشرط لوجود معنى النذر وهو التزامه التربة عند وجود الشرط (وأما) اليمين بغير التقرب فهي الخلف بالطلاق والعتاق فلا بد من بيان ركنه وبيان شرائط الركن وبيان حكمه وبيان ما يبطل به الركن أما الركن فهو كشرط وجزاء مربوط بالشرط معلق به في قدر الحاجة الى معرفة المسمى بالشرط والجزاء ومعرفة معناه أما المسمى بالشرط فادخل فيه حرف من حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما ومتى وما ومهما وأشياء أخر ذكرها أهل النحو واللغة وأصل حر وفه ان الخفية وغيرها داخل عليها لانها لا تستعمل الا في الشرط وما سواها من الحروف يستعمل فيه وفي غيره وهو الوقت وهذا اشارة الاصل والتبعية وذكرا الكرخي مع هذه الحروف كلفها وعدها من حروف الشرط وانها ليست بشرط في الحقيقة فان أهل اللغة لم يعدوها من حروف الشرط لكن فيها معنى الشرط وهو توقف الحكم على وجود ما دخلت عليه لذلك سماه شرطا وفي قوله كل امرأة تزوجها فهي طالق وقوله كل عبد اشترىته فهو حر انما توقف الطلاق والعتاق على الزوج والشراء لا على طريق التعليق بالشرط بل لانه أوقع الطلاق والعتاق على امرأة متصفه بان تزوجها وعلى عبد متصف بانه اشتراه ويحصل الاتصاف بذلك عند الزوج والشراء وأما معنى الشرط فهو العلامة ومنه اشراط الساعة أي علاماتها ومنه الشرطي والشرط والمشرط فسمى ما جعله الخلف علما لتزول الجزاء شرطا حتى لو ذكره لم تصود آخر لا يكون شرطا على ما نذ كرا ان شاء الله تعالى وأما المسمى بالجزاء فادخل فيه حرف التعليق وهي حرف الفاء اذا كان متأخرا في الذكرك عن الشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فاما اذا كان الجزاء متقدما فلا حاجة الى حرف الفاء بل يتعلق بالشرط بدون حرف التعليق لانه قد يعقب قوله أنت طالق ما يبين انه يمين فيخرج به من ان يكون تعليقا الى كونه يميئا وتعليقا فضلا حاجة في مثل هذا الى حرف التعليق بخلاف حروف الشرط فانها لازمة للشرط سواء تقدم ذكرها على الجزاء أو تأخر وانما اختلفت الفاء بالجزاء لانها حرف يقتضي التعقيب من غير تراخي كقول القائل جاءني زيد فعمره والجزاء يتعقب الشرط بلا تراخي وأما معنى الجزاء فجزاء الشرط معلق بالشرط ثم قد يكون مانعا من تحصيل الشرط اذا كان الشرط مرغوبا عنه لوقاحة عاقبته وقد يكون حاملا على تحصيله لحسن عاقبته لكن الحمل والمنع من الاغراض المطلوبة من اليمين ومن ثمراتها بمنزلة الربح بالبيع والولد بالنكاح فانعدامهما لا يخرج التصرف عن كونه يميئا كما نعدم الربح في البيع والولد في النكاح لان وجود التصرف بوجود ركنه لا حصول المتصود منه كوجود البيع والنكاح وغيرهما

وركن اليمين هما الشرط والجزاء فاذا وجد كان التصرف يمينا ولان المرجع في معرفة الاسامي الى اهل اللغة وانهم
يسمون الشرط والجزاء يمينا من غير مراعاة معنى الحمل والمنع دل ان ذلك ليس بشرط لوقوع التصرف يمينا وبيان هذه
الجملة في مسائل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق أو قال لعبدته ان دخلت الدار فانت حرا وقال اذا أو اذا ما
أومتى أومتى ما أو حيناً أو مهما كان يمينا لوجود الشرط والجزاء حتى لو حلف لا يخلف فقال ذلك يحث ولو قال أنت
طالق غدا أو رأس شهر كذا لا يكون يمينا لانعدام حر وف الشرط بل هو إضافة الطلاق الى الغد والشهر لانه جعل
الغد والشهر ظرفا لوقوع الطلاق لان معناه في غد وفي شهر ولا يكون ذلك ظرفا لوقوع الطلاق الا بوقوع الطلاق ولو
قال اذا جاء غدا فانت طالق أو قال اذا مضى غدا أو اذا جاء رمضان أو اذا ذهب رمضان أو اذا طلعت الشمس أو غربت
كان يمينا عند أصحابنا وعند الشافعي لا يصحون يمينا لانعدام معنى اليمين وهو المنع أو الحمل اذ لا يقدر الخالف على
لامتناع من محي الغد ولا على الانيان به فلم يكن يمينا بخلاف دخول الدار وكلام زيد ولان الشرط مافي وجوده في
المستقبل خطر وهو ان يكون فيما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد والغدي يأتي لا محالة فلا يصلح شرطاً فلم يكن يمينا
(ولنا) انه وجد ذكر شرط وجزءه معلق بالشرط فكان يمينا ومعنى المنع أو الحمل من اعراض اليمين ونحوها وحقائق
الاسامي تتبع حصول المسميات بذواتها وذلك باركانها لا بما تصد لها المطلوبه منها على ما بينا والله عز وجل الموفق وأما
قوله ان الشرط مافي وجوده في المستقبل خطر وهو ان يكون مما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد والغدي يأتي لا محالة
فالجواب عنه من وجهين أحدهما ممنوع ان هذا من شرط كونه شرطاً بل من شرط أن يكون جائز الوجود في المستقبل
ونعني به ان لا يكون مستحيل الوجود وقد وجد ههنا فكان التصرف يمينا على ان جواز العدم ان كان شرطاً فهو
موجود ههنا لان محي الغد ونحوه ليس مستحيل العدم حقيقة لجواز قيام الساعة في كل لحظة كما قال تعالى وما أمر
الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب وهذا لان الساعة وان كان لها شرائط لا تقوم الا بعد وجودها ولم يوجد شيء من
ذلك في يومنا هذا فيتعين الامن عن قيام الساعة قبل محي الغد ونحو ذلك لكن هذا يوجب الامن عن القيام اما لا يمنع
نصو القيام في نفسه لان خير الصادق عن امر أنه لا يوجد يقتضي انه لا يوجد أما لا يقتضي ان لا يتصور وجوده في
نفسه حقيقة ولهذا قلنا ان خلاف المعلوم مقدور والعبد حتى يتعلق به التكليف وان كان لا يوجد فكان محي الغد
جائز العدم في نفسه لا مستحيل العدم فكان شرط كونه شرطاً وهو جواز العدم حقيقة موجودا فكان يمينا ولو قال
لامرأته أنت طالق ان شئت أو أردت أو أحببت أو رضيت أو هويت لم يكن يمينا حتى لو كان حلف لا يخلف لا
يحث بهذه المقالة لما ذكرنا ان الشرط معناه العلامة وهو ما جعله الخالف علماً لتزول الجزاء والخالف ههنا ما جعل قوله
ان شئت علماً لوقوع الطلاق بل جعله لتعليك الطلاق منها كانه قال ملكتك طلاقك أو قال لها اختاري أو امرتك
بيدك الأتري انه اقتصر على المجلس وما جعل علماً لوقوع الطلاق لا يقتصر على المجلس كقوله أنت طالق ان
دخلت الدار أو ان كلمت فلا تا وهذا لان العلم المحض ما يدل على حصول الطلاق فحسب قاما ما يتعلق بوجوده به فانه
لا يكون علماً بل يكون علة لحصوله والمشيئة مما يحصل به الطلاق بدليل ان الزوج لو قال لزوجه ان شئت طلاقك
فطلق واذا لم يوجد معنى الشرط لم تكن المشيئة المذكرة شرطاً فلم يوجد أحد ركني اليمين وهو الشرط فلم توجد
اليمين فلا يحث وكذلك لو قال لها أنت طالق ان شئت أو تألم يكن يمينا حتى لا يحث في يمينه اذا حلف لا يخلف ولو
قال لها اذا حضت وطهرت فانت طالق لم يكن يمينا لان الخالف ما جعل هذا الشرط علماً لتزول الجزاء بل جعله
ايقاع الطلاق على وجه السنة لان مثل هذا الكلام يذكّر عادة كانه قال أنت طالق للسنة وكذا اذا قال اذا حضت
حيضة فانت طالق لان الحيضة اسم للكامل فصار بمنزلة قوله اذا حضت وطهرت فانت طالق وما زاد على
هذا يعرف في الجامع ولو حلف لا يخلف فقال كل امرأتي تدخل هذه الدار فهي طالق أو قال لامرأته كلما
دخلت هذه الدار فانت طالق يحث لا لوجود تعليق الطلاق بالدخول لتعذر التعليق لانعدام حرفه بل لضرورة

وجود الانصاف على ما بينا والتعليق بالدخول ظرف في وجود الانصاف فصار من حيث انه تعلق به بواسطة
الانصاف شبيه الشرط لان يكون شرطاً في كلمة كل اذا دخلت مرة فطلقت ثم دخلت ثانية لم تطلق وفي كلمة
كلما تطلق في كل مرة تدخل وانما كان كذلك لان كلمة كل كلمة عموم واحاطة لما دخلت عليه وفي المسئلة الاولى
دخلت في العيين وهي المرأة لا في الفعل وهو الدخول فاذا دخلت مرة فقد انحلت اليمين فلا يحتم بدخولها ثانياً
وأما في المسئلة الثانية فاما دخلت الكلمة على فعل الدخول لان كلمة ما ترجع مع ما بعدها من الفعل مصدر الغة
يقال بلغني ما قلت وأعجبتني ما صنعت أي قولك وصنعك فصارت الكلمة داخلة على المصدر لا على من وقع عليه
المصدر فيقتضي تعميم المصدر قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلتها جلوداً غيرها يتجدد التبدل عند تجدد النضج
وان كان المحل متحد انفصار الطلاق متعلقاً بكل دخول وقد وجد الدخول في المرة الثانية والثالثة فطلقت ثلاثاً فلو اتىها
تزوجت بزواج آخر بعد ذلك ثم تزوجها الاول فدخلت الدار لا يقع الطلاق عند استحبابنا الثلاثة خلافاً لفر وسند ذكر
المسئلة في كتاب الطلاق ولو عقد اليمين على الزوج بكلمة كلما فطلقت ثلاثاً بكل تزوج ثم تزوجها بعد تزوج
آخر طلقت لانه أضاف الطلاق الى الملك والطلاق المضاف الى الملك يتعلق بوجود الملك بخلاف الدخول ولو قال
لامرأة أنت طالق لو دخلت الدار كان يميناً كما لو قال ان دخلت الدار واذا دخلت لان كلمة لو تذكر لتوقف
المذكور على وجوده ما دخلت عليه قال الله تعالى ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نعصوا من حولك وقال عز وجل ولو
ردوا لعادوا ما اتسوا عنه فكانت في معنى الشرط لتوقف الجزاء على وجود الشرط وان لم يكن شرطاً حقيقياً ولو قال
أنت طالق لو حسن خلقك سوف أراجعك لم يكن يميناً ويقع الطلاق الساعة لان لو ما دخلت على الطلاق وانما
دخلت على رقب الرجعة فيقع الطلاق في الحال كما لو قال أنت طالق ان حسن خلقك راجعتك وكذلك لو قال أنت
طالق لو قدم أبوك راجعتك كما لو قال أنت طالق ان دخلت الدار راجعتك وهذا كله ليس يمين بل هو عدة وروى
ابن سبيعة عن أبي يوسف اذا قال لامرأة أنت طالق لو دخلت الدار لطلقتك لم تطلق الساعة وان دخلت الدار لم تطلق
حتى يطلقها فان لم يطلقها طلقت قبل موته أو موتها بلا فصل لان هذا رجل حلف بطلاق امرأته لطلقها اذا دخلت الدار
فان لم يطلقها فهي طالق كانه قال لا طلقك اذا دخلت الدار فان دخلت الدار فم أطلقك فانت طالق ولو قال ذلك لا
تطلق للحال واذا دخلت الدار ولم يطلقها حتى ماتت أو ماتت طلقت في آخر جزء من أجزاء حياته لقوات شرط البر في
ذلك الوقت فيقع الطلاق ذلك الوقت كما لو قال لها أنت طالق ان لم آت البصرة فمات قبل أن يأتيها كذا هذا وظهيره
اذا قال لامرأة عبدي حر لو دخلت الدار لاضر بنك اذ معناه لا ضر بنك اذا دخلت الدار فان دخلت ولم أضربك
فعبدي حر والله عز وجل الموفق وروى المعلى عن محمد اذا قال لامرأة أنت طالق لو لا دخولك الدار أو أنت طالق
لو لا مهرك على أو أنت طالق لو لا شرفك فهذا كله استثناء ولا يقع عليها الطلاق ومعناه انه في معنى الاستثناء من
حيث انه يمنع وقوع الطلاق كاستثناء يمنع ثبوت الحكم في المستثنى والاصل ان هذه الكلمة تستعمل في امتناع
الشيء لوجود غيره قال الله عز وجل ولو لا ان يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيونهم سقماً من فضة
ومعارج عليها يظهر ون الآية وقال سبحانه وتعالى ولو لا رهطك لرجمناك ويقال في العرف لو لا المطر لجشك فصار
معنى هذا الكلام لو لا دخولك الدار لطلقتك فلا يقع عليها الطلاق وكذلك لو قال طلقك لو لا دخولك الدار
وكذلك لو قال لو لا دخولك الدار قد طلقك أمس وكذلك لو كان مكان قد لقي في هذه الوجوه كلها وكذلك لو قال
أنت طالق أمس لو لا دخولك الدار أي لو لا دخولك الدار أمس لطلقتك وقال ابن سبيعة سمعت أبا يوسف يقول في
رجل قال لامرأة أنت طالق ان دخلت الدار فهذا يخبرانه دخل الدار وأكذلك باليمين كانه قال أنت طالق ان لم
أكن دخلت الدار فان كان لم يدخل طلقت وان كان دخل لم تطلق لان هذا ليس بشرط بل هو خبر عن الماضي أكده
باليمين فان كان كاذباً طلقت وان كان صادقاً لم تطلق ولو قال أنت طالق لا دخلت الدار فهذا مثل قوله أنت طالق ان

دخلت الدار فلا تطلق حتى تدخل لان لا حرف نفي كده بالخلف فكانه نفي دخولها أو كد ذلك بتعليق الطلاق بدخولها ولو قال أنت طالق ان دخلت الدار قامها تطلق الساعة لان قوله دخلت ليس بتعليق بل هو اخبار عن دخولها الدار كانه جعل الدخول علة لكنه حذف حرف العلة وسواء كانت دخلت الدار أو لم تدخل يقع الطلاق لان التعليق بعلة لم توجد لا يمنع وقوع الطلاق لان العلة لم تصح وبقى الايقاع صحيحا وروى ابن سباعه عن محمد في رجل قال لا مرأه أنت طالق وان دخلت الدار فهي طالق الساعة لما يذكر ولو قال أنت طالق الساعة وان دخلت الدار كانت طالقا الساعة واحدة وان دخلت الدار أخرى لانه طلقها تطليقة الساعة وعطف الشرط عليها بلا جزاء فيضمن فيه الجزاء فيصير كانه قال أنت طالق الساعة وطلق ان دخلت الدار فيقع في الحال واحدة و بعد الدخول أخرى ولو قال أنت طالق لدخولك الدار فهي طالق الساعة واحدة لانه أوقع الطلاق ثم جعل الدخول المتقدم عليه علة لا يقع الطلاق ومن أوقع الطلاق لعلة وقع وجدت العلة أو لم توجد لما يبتا وكذلك لو قال أنت طالق لحيضتك لما قلنا ولو قال بحيضتك أو في حيضتك أو بدخولك الدار أو لدخولك الدار لم تطلق حتى تحيض أو تدخل لان الباء حرف الصاق فيقتضي الصاق الطلاق بالحيضة والدخول فيتعلق بهما وفي كلمة ظرف دخلت على ما لا يصلح ظرفا فيجعل شرطا لمناسبة بينهما مذكرا في كتاب الطلاق وذ كرمحمد في الجامع اذا قال لا مرأه ان دخلت الدار فانت طالق في القضاء حين تكلم به وجملة الكلام في هذا ان الامر لا يخلو اما ان قدم الشرط أو إماما آخر فان قدم فهو على أربعة أوجه اما ان قال ان دخلت الدار فانت طالق أو قال ان دخلت الدار أنت طالق أو قال ان دخلت الدار وأنت طالق أو قال وان دخلت الدار أنت طالق وان أخر الشرط فهو على ثلاثة أوجه اما ان قال أنت طالق ان دخلت الدار أو قال أنت طالق وان دخلت الدار أو قال أنت طالق فان دخلت الدار فان قال ان دخلت الدار أنت طالق فالجواب ما ذكره محمد انها تطلق في القضاء حين تكلم به لانه ما علق الطلاق لانعدام حرف التعليق وهو حرف القاء وكان تنجيها لا تعليقا وان عني به التعليق دين فيما بينه وبين الله عز وجل لانه عني ما يحتمله كلامه نحو اضرار حرف القاء في الجزاء قال الشاعر

من فعل الحسنات الله يشكرها * والشرب الشر عند الله مثلان

أى قاله يشكرها ولا يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر وهذا جواب ظاهر الرواية وروى ابن سباعه عن أبي يوسف انها لا تطلق حتى تدخل الدار ووجه ان يحذف حرف الجزاء تصحيحا للشرط اذ لو لم يحذف للغا ولو قال ان دخلت الدار وأنت طالق تطلق للحال لانعدام حرف التعليق والواو غير موضوعه للتعليق ولو عني به التعليق لا يصدق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما لا يحتمله كلامه لان الواو لا تحتمل التعليق ولو أدرج فيه القاء بصير تقدير كلامه أنت دخلت الدار فوأنت طالق وهذا الغو ولو قدم وأخر لا يستقيم أيضا لانه يصير كانه قال وأنت طالق ان دخلت الدار والواو لا يتدأ بها وما يذكره أهل اللغة ان الواو قد تكون للاستئناف فرادهم ان يتدأ كلام بعد تقدم جملة مفيدة من غير ان تكون الجملة الثانية تشارك الاولى فاما ابتداء الكلام من غير ان يتقدمه شيء بالواو فغير موجود ولا جائز وان قال وان دخلت الدار أنت طالق طلقت للحال لانعدام دلالة التعليق وحرفه على أن الواو في مثل هذاتذ كر للتحقيق كما يقال لاناسفرن وان كان الطريق مخوفا ولو نوى التعليق لا يصدق القاضى لانه عدول عن الظاهر ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحتمله كلامه لانه نوى اضرار حرف القاء فصار كانه قال وان دخلت الدار فانت طالق وتلقوا الواو وهذا اذا قدم الشرط فاما اذا أخر فقال أنت طالق ان دخلت الدار لا تطلق ما لم تدخل الدار لانه عقب الايجاب بما أخرجه عن كونه ايجابا الى كونه يميئا فلا حاجة في مثل هذا الى حرف التعليق ولو قال أنت طالق وان دخلت الدار فهي طالق حين تكلم به لان هذا يوجب التأكيد على ما يبتا يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنا وان سرق ولو قال عنيته به

التعليق لا يصدق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لما ذكرنا أن الواو لا تحتل التعليق وذكر الكرخي أنه يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لأن الواو تجمل زائدة كما في قوله تعالى حتى إذا فتحت بأجوج إلى قوله واقترب الوعد قيل معناه اقترب الوعد والواو زائدة لأن قوله اقترب جواب حتى إذا والجواب عن هذا أن الواو في كلام العرب لم تجب زائدة في موضع تصلح للعطف أو للتحقيق فلا يمكن أن تجمل ههنا زائدة على أنها تقول إن كثير من محقق أهل اللغة جعل الواو زائدة في موضع ما وكانوا يقولون تصدرا لا بية عندهم حتى إذا فتحت بأجوج وما جوج وهم من كل حذب ينسلون فتحت واقترب الوعد فكانت الواو للعطف على الجواب المضمر ولو قال أنت طالق فإن دخلت الدار لار واية لهذا قالوا ولقائل أن يقول تطلق للحال لأن الفاء صارت فاصلة لأنها كانت لغو أو اللغو من الكلام يجعل بمنزلة السكوت ولقائل أن يقول يتعلق الطلاق بالدخول لأن الفاء وإن كان مستغنى عنها في الحال إلا أنها في الجملة حرف تعليق فلا يجوز أن تجمل مانعة من التعليق موجبة للإتصال ولو قال أنت طالق إن ولم يذ كر فعلا هل يتعلق أم لا هذه المسألة في ظاهر الرواية وذكر في النوادر على قول محمد يقع الطلاق للحال لأنه لم يذ كر ما يتعلق به وعلى قول أبي يوسف لا يقع الطلاق للحال لأنه لما ذكر حرف الشرط علم أنه لم يرد به التطبيق وإنما أراد به اليمين والتعليق والله عز وجل أعلم ولو قال لا مر أنه أنت طالق في الدار أو في مكة فلا يصل فيه ان كلمة في كلمة ظرف فان دخلت على ما يصلح ظرف فاجبري على حقيقتها وان دخلت على ما لا يصلح ظرف فاجبري مجازا عن الشرط لمناسبة بين الظرف وبين الشرط ثم الظرف نوعان ظرف زمان وظرف مكان فان دخلت على المكان وقع الطلاق في ذلك المكان وفي غيره بان قال لا مر أنه أنت طالق في الدار أو في مكة وقع الطلاق وإن لم تكن المرأة في الدار ولا في مكة لأن الطلاق لا يختص بمكان دون مكان فاذا وقع في مكان وقع في الأما كن كلها وان دخلت على الزمان فان كان ماضيا وقع الطلاق في الحال نحو ان يقول أنت طالق في الأما س أو في العام الماضي لأن انشاء الطلاق في الزمان الماضي لا يتصور فيجعل اخباراً أو تلغو الاضافة إلى الماضي ويبقى قوله أنت طالق يقع في الحال وكذلك اذا كان حاضرأ بان قال أنت طالق في هذا الوقت أو في هذه الساعة يقع في الحال وإن كان مستقبلا لا يقع حتى يأتي بان قال أنت طالق في غد أو في الشهر الآتي لأن الطلاق يحتتمل الاختصاص بوقت دون وقت فاذا جعل الغد ظرفا لا يقع قبله ولو قال أنت طالق في دخولك الدار أو في قيامك أو في قعودك يتعلق بهذه الافعال لأن الفعل لا يصلح ظرفا و يصلح شرطاً فتحمل الكلمة على الشرط مجازاً وكذا لو قال أنت طالق في ذهابك إلى مكة لأن الذهاب فعل وكذا اذا قال بذهابك لأن الباء حرف الصاق فيقتضي الصاق الطلاق بالذهاب وذلك بتعليقه به فيتعلق به ولو قال أنت طالق في الشمس وهي في الظل كانت طالقاً لأن الشمس لا تصلح ظرفاً للطلاق ولا شرطاً فاما أن تلغو ويراد بها مكان الشمس والطلاق لا يحتتمل التخصيص بمكان دون مكان ولو قال أنت طالق في صومك كانت طالقاً حين يطلع الفجر اذا نوت الصوم لأن الصوم فعل وهو الامساك وانه لا يصلح ظرفاً فتجعل الكلمة مجازاً عن الشرط والفعل يصلح شرطاً فاذا وجد في أول الجز مع النية في وقته من أهله فقد وجد الصوم الشرعي فوجد الشرط فيقع الطلاق ولو قال أنت طالق في صلواتك لم تطلق حتى تر كع وتسجد سجدة لأن الصلاة فعل أيضاً فلا تصلح ظرفاً كالصوم إلا انها اسم لافعال مختلفة من القيام والقراءة والركوع والسجود والمتر كب من أشياء مختلفة لا ينطلق عليه الاسم بوجود بعضها كالبقي المتر كب من السواد والبياض والسكنجيين المتر كب عن السكر والخم ونحو ذلك فم لم توجد الافعال التي وصفنا لا ينطلق عليها اسم فعل الصلاة فلا يحنث بنفس الشروع بخلاف الصوم فانه اسم لافعال متفقة الاجزاء وهي الامساكات وما تركب من أجزاء متفقة متجانسة ينطلق اسم كله على بعضها لغة كاسم الماء أنه كما ينطلق على ماء البحر ينطلق على قطرة منه فكان الامساك في أول النهار اسماً كحقيقته فيقع الطلاق بمجرد الشروع فهو الفرق بينهما ولو قال أنت طالق في حيضك أو في طهرك فان كان موجوداً وقع والا فلا يقع ويوقف على وجوده لأن المراد منه وقت الحيض والطهر أي في الوقت الذي تكونين حائضاً أو طاهرة فيه

ونظير هذه المسائل ما ذكره محمد في الجامع اذا قال أنت طالق في ثلاثة أيام طلقت حين تكلم به ولو قال أنت طالق في
 أكلك هذا الرغيف لا يقع الطلاق ما لم تفرغ من أكل جميع الرغيف والفرق أن في المسألة الأولى دخلت كلمة الظرف
 على الزمان وهو يصلح ظرفاً فجمع جميع الوقت ظرفاً لسكونها طاقولاً يكون كذلك الا اذا كان وقع الطلاق في أوله
 وفي الثانية علق الطلاق بفعل الاكل لان الفعل لا يصلح ظرفاً ويصلح شرطاً فصار معلقاً الطلاق بفعل الاكل
 والمعاق بالشرط لا ينزل ما لم ينزل كمال شرطه وما يقوله مشايخنا ان الطلاق متى أضيف الى وقت تمتد يقع عند أوله ومتى
 علق بفعل تمتد يقع عند آخره هذا صورته وعلته ولو قال لها أنت طالق في محي ثلاثة أيام فان ذلك ليس لا فكما طلع
 الفجر من اليوم الثالث يقع الطلاق لانه علق الطلاق بمحى ثلاثة أيام ولا يوجد ذلك الا بمحى كل واحد منها ومحى
 اليوم يكون بطلوع الفجر ولو قال ذلك في ضحوة من يوم حلف فانما يقع الطلاق عند وجود طلوع الفجر من اليوم
 الرابع لان اليوم الذي حلف فيه لم يكن معتبراً للتقدم بحيثه على الشرط والشيء يتعلق بمحى ولا بما مضى ولو قال
 أنت طالق في مضي ثلاثة أيام ان قال ذلك ليلاً لا يقع الطلاق ما لم تغرب الشمس من اليوم الثالث لان مضي الشيء
 يكون باقضاء جزئه الاخير فمضي الايام يكون باقضاء الجزء الاخير منها وذلك يوجد في هذه الساعة وان قال ذلك في
 وقت ضحوة من النهار لا تطلق حتى يحى تلك الساعة من اليوم الرابع لانه يدرى مضي ثلاثة أيام بالساعات فالعبرة في
 المضي به لا للأيام الكاملة وفي المحي فلا واللها هذا هو المتعارف ولو قال ان شتمت في المسجد فعدى حرقاً فانه يعتبر في
 هذا كون الشتم في المسجد حتى يحث سواء كان المشتم في المسجد أو غيره ولو قال ان ضربتك أو قتلتك في المسجد
 يعتبر فيه مكان المضروب والمقتول ان كان في المسجد حنثاً والا فلا والاصل فيه أن كل فعل له أثر في المفعول يعتبر
 فيه مكان المفعول وما لا أثر له يظهر في المفعول لا يعتبر فيه مكانه بل مكان الفاعل وعلة هذا الاصل تدكر في الجامع
 ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما شرائط الركن فانواع بعضها يرجع الى الخالف وبعضها يرجع الى المحلوف عليه وهو الشرط
 وبعضها يرجع الى المحلوف بطلاقه وعتاقه وبعضها يرجع الى نفس الركن أما الذي يرجع الى الخالف فما
 ذكرنا في الطلاق والعتاق وكما هو شرط جواز الطلاق والعتاق فهو شرط انعقاد اليمين بهما وما لا فلا وسنبين جملة
 ذلك في كتاب الطلاق والعتاق (وأما) الذي يرجع الى المحلوف عليه وهو الشرط فمنها أن يكون أمر في المستقبل
 فلا يكون التعليق بامر كائن يمتنا بل يكون تنجزاً حتى لو قال لامرأة أنت طالق ان كانت السماء فوقنا يقع الطلاق في
 الحال وعلى هذا يخرج ما اذا قال لامرأة وهي حائض أو مريضة اذا حضت أو مرضت فانت طالق ان ذلك على
 حيض مستقبل ومرض مستقبل وهو حيض آخر يوجد في المستقبل أو مرض آخر لا على الحال فان عينت
 ما يحدث من هذا الحيض وما يزيد من هذا المرض فهو كالتوى لان الحيض ذو أجزاء تحدث حالاً لحالاً وكذلك
 المرض يزداد ويكون ذلك حياً ومرضاً فاذا توى ذلك فقد توى ما احتمله لفظه فيصدق فان قال فان حضت غداً
 فانت طالق وهو يعلم انها حائض فهذا على هذه الحيضة اذا دام الحيض منها الى أن ينشق الفجر من الغد بعد أن تكون
 تلك الساعة تمام الثلاثة أو أكثر لانه اذا علم بحيضها استحال ان يعنى يمينه حدوث حيضة أخرى في غد فمعين انه
 اراد استمرار هذه الحيضة ودوامها وانما اعتبر بتلك الساعة تمام الثلاثة أو أكثر لان الحيض اذا قطع فيادونها فليس
 بحيض فلا يوجد شرط اليمين وان كان لا يعلم بحيضها فهو على حيض مستقبل ويدر في القضاء لانه اذا لم يعلم بحيضها
 فالظاهر انه اراد حدوث الحيض وكذلك هذه الوجوه في المرض وكذلك المحموم اذا قال ان حيت أو المصدوع
 اذا قال ان صدعت وكذلك الرعاف وان كان محيياً فقتل ان حيت فامرأى طالق وكان محيياً حين سكت طلقت
 امرأته وهو كصير قال ان أبصرت وكسميع قال ان سمعت لان الصحة عرض يحدث ساعة فساعة فالموجود في
 الزمان الثاني غير الموجود في الزمان الاول وقد حدثت له الصحة حين ما فرغ من هذا الكلام فوجد شرط الحنث ولا

يمكن شرط صحة أخرى في المستقبل كالحيض والمرض فتقع بينه على ما يحدث عقيب الكلام وعلى هذا يخرج
 ما إذا قال لا مرة إذا قامت أو قدمت أو ركبت أو لبست فانت طالق وهي قائمة أو قاعدة أو رابطة أو لاسية أنه إذا مكث
 ساعة بعد اليمين متدار ما يقدر على تركها حثت وكذلك السكنى إذا لم يأخذ في النقلة من ساعته لأن الدوام على هذه
 الأفعال يعني به تجديد أمثاله يسمى باسم هذه الأفعال فقد وجد ما تناوله الاسم عقيب اليمين في حثت وأما الدخول بان
 قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق وهي داخلة فهذا لا يكون الاعلى دخول مستقبل فان نوى الذي هو فيه لا يحنث
 لان الدخول هو الا تفصال من خارج الى داخل وهذا لا يحتمل التجدد فلا يثبت الاسم في حالة البقاء أعنى الثاني في
 زمان وجوده وكذلك إذا قال لها ان خرجت وهي خارجة لان الخروج ضد الدخول وهو الا تفصال من داخل الى
 خارج وأنه لا يصح في الثاني من زمان وجوده فلا يثبت الاسم بخلاف القيام والركوب واللبس ونحوهما بوضوح
 الفرق أنه يقال قمت يوما وركبت يوما ولبست يوما ولا يقال دخلت الدار يوما ولا خرجت من الدار يوما على ارادة
 المكث وكذلك الحبل إذا قال للحبل إذا حبلت فانت طالق فهذا يقع على حبل مستقبل لانه يراد به اجراء العلق عرفا
 وعادة ولو قال ان أكلت أو ضربت فهو على الحادث كل شيء أكله بعد يمينه أو ضربه بعد يمينه يحنث لان الضرب
 يتجدد وذكروا في الاصل إذا قال لها أنت طالق ما لم تحيض أو ما لم تحبلى وهي حبل أو حائض في حال الحلف فهي طالق
 حين سكت إلا أن يكون ذلك منها حين سكت لانه جعل حدوث الحيض والحبل شرط البرقاع لم يوجد عقيب اليمين
 يحنث وان عني به ما فيه من الحيض دين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في الحبل لان الحيض ذو أجزاء فجزء
 يسمى ما يحدث من أجزائه باسم الابتداء فاما الحبل فليس بذي أجزاء ألا ترى ان الحيض يزداد والحبل ليس بمعنى
 يحتمل الزيادة فلا يصدق أصلا والله عز وجل اعلم (ومنها) ان يكون المذكور في المستقبل متصور الوجود حقيقة
 لا عادة هو شرط انعقاد اليمين فان كان مما يستحيل وجوده حقيقة لا ينعقد كما إذا قال لا مرة ان ولج الحبل في سم
 الخياط فانت طالق وان اجتمع الضيدان فانت طالق لان مثل هذا الكلام يذكر لنا كيد النقي أى طلاق أمر
 لا يكون أصلا ورأسا كما لا يبلغ الحبل في سم الخياط ولا يجتمع الضيدان قال الله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يبلغ
 الحبل في سم الخياط أى لا يدخلونها رأسا وعلى هذا يخرج ما إذا قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز فامرأته
 طالق او عبده حر أو قال ان لم اقل فلا ناولا ماء في الكوز وفلان ميت وهو يعلم بذلك ولا يعلم به وقد ذكرنا جملة
 هذا وتفصيله وما فيه من الاتفاق والاختلاف وما يتصل بذلك من المسائل في اليمين بالله تعالى وأما الذي يرجع الى
 الحبل الخلو فطلاقه وعتاقه فقيام الملك فيه والاضافة الى الملك أو الى سبب الملك وسنين ذلك في كتاب الطلاق
 والعتاق ونذكر ذلك كله (وأما) الذي يرجع الى نفس الركن فبما ذكرنا في اليمين بالله تعالى وهو عدم ادخال
 الاستثناء عليه فإذا دخل عليه الاستثناء بطل بان قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق ان شاء الله تعالى او قال ما شاء
 الله تعالى او قال بمشيئة الله تعالى او قال إلا ان يشاء الله او قال بارادة الله او بقضاء الله تعالى او بقدرته ولو قال ان
 اعانى الله او بمعونة الله وأراد به الاستثناء يكون مستثنيا فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لان الشيء
 بعد وجوده لا يحتمل الاعانة عليه فلا يمكن حمله على التعليق بالشرط فيجعل مجازعا عن الاستثناء وكذلك إذا قال ان
 يسر الله تعالى أو قال بتيسير الله تعالى ونوى الاستثناء وسنذكر شرائط صحة الاستثناء في كتاب الطلاق ونذكر
 ان منها ان يكون الاستثناء موصولا بالكلام المتقدم وهو ان لا يكون بينهما فاصل إلا أن يكون الفاصل لضرورة
 وعلى هذا ما روى عن ابن سباعة عن أبي يوسف فيمن قال لا مرة ان خرجت من هذه الدار فانت طالق ثلاثا
 فاعلمى ذلك الابادى أو قال ان شاء الله ان يصح الاستثناء فلا تطلق وان خرجت من الدار لان حرف الفاء حرف
 عطف فيمتضى تعلق ما دخلت عليه الجملة المتقدمة فيصير الكل كلاما واحدا فلا يكون فاصلا وان قال اعلمى
 ذلك أو اذهبي لم يصح الاستثناء لانه لم يوجد ما يوجب تعلق المذكور بالكلام الاول فصار كلاما مستندا فكان

فاصلا قاطعا للاستثناء فيتعلق الطلاق بالخروج وقال القدوري و يبنى على قول أبي حنيفة أن لا يصح الاستثناء
و يقع الطلاق في التفصيلين جميعا بناء على أصله فيمن قال لا امرأته أنت طالق ثلاثا وثلاثين شاء الله تعالى (ومنها)
أن لا يدخل بين الشرط والجزاء حائل فاذا دخل لم يكن عينا وتعليقا بل يكون تنجيذا وعلى هذا يخرج ادخال النداء
في وسط الكلامين انه يكون فاصلا مانعا من التعليق أولا وجملة الكلام فيه أن النداء أنواع ثلاثة نداء بالتذف بان
يقول يازانية ونداء بالطلاق بأن يقول يا طالق ونداء بالعلم بأن يقول يازنب أو يا عمرة وكل واحد من الأنواع
الثلاثة على ثلاثة أوجه اما ان ذكر النداء في أول الكلام واما ان ذكره في أوسطه واما ان ذكره في آخره وكل
ذلك ينقسم الى قسمين اما ان علق بشرط وهو دخول الدار ونحوه واما ان نجز وأدخل فيه الاستثناء فقال ان شاء
الله تعالى أما النداء بالتذف اذا ذكره في أول التعليق بالشرط لا يمنع من التعليق ويكون قدفا صحيحا بأن قال لا امرأته
يا زانية أنت طالق ان دخلت الدار لان قوله يازانية وان كان موضوعا للنداء لكنه وصف لها بالزنا من حيث المعنى
لانه اسم مشتق من حيث المعنى وهو الزنا والاسم المشتق من معنى يقتضى وجود ذلك المعنى لا محالة كسائر الاسماء
المشتقة من المعاني من المتحرك والساكن ونحو ذلك سواء كان الاسم موضوعا للنداء أو غيره فصار بوصفه اياها بالزنا
ونسبة الزنا اليها فاذا قلها بالزنا وهي زوجته وموجب قذف الزوجات اللعان عند اجتماع شرائط اللعان ثم صار
معلقا طلاقا بدخول الدار بقوله أنت طالق ان دخلت الدار فيتعلق به وهذا لانه ناداها لتنبه لسماح كلامه فلما تنبهت
خاطبها باليمين وهي تعليق طلاقا بدخول الدار وكذا لو قال يازانية أنت طالق ان شاء الله تعالى صار قدفا قلنا ولا
يقع الطلاق لدخول الاستثناء فيه ولو بدأ بالنداء في الطلاق فقال يا طالق أنت طالق ان دخلت الدار وقع الطلاق
بقوله يا طالق لانه وصفها بالطلاق فيقتضى تقدم ثبوت الطلاق على وصفه اياها للضرورة صحة الوصف وتعلق طلاق
آخر بدخول الدار لما ذكرنا في الفصل الاول وكذا لو قال يا طالق أنت طالق ان شاء الله تعالى يقع الطلاق بقوله
يا طالق ولم يقع الثاني لدخول الاستثناء عليه ولو بدأ بالنداء بالعلم فقال يا عمرة أنت طالق ان دخلت الدار لا يقع شيء
وتعلق الطلاق بالدخول لانه بندائه اياها بالعلم نهبها على سماع كلامه ثم علق طلاقا بالدخول وكذا لو قال يا عمرة أنت
طالق يا عمرة ان شاء الله تعالى لا يقع شيء لما ذكرنا هذا اذا بدأ بالنداء اما بالتذف أو بالطلاق أو بالعلم فاما اذا أتى بالنداء
في وسط الكلام في التعليق بالشرط بان قال لها أنت طالق يازانية ان دخلت الدار فقد روى ابن سماعه عن محمد انه
لا يصير فاصلا ويتعلق الطلاق بدخول الدار ويصير قدفا ويوجب اللعان وكان أبو يوسف يقول بهذا القول ثم رجع
وقال يقع الطلاق للحال ولا يصير قدفا حتى لا يوجب اللعان وذكر محمد في الجامع ان الطلاق يتعلق بدخول الدار ولا
يصير النداء فاصلا بين الشرط والجزاء مانعا من التعليق ولا يصير قدفا ولا يوجب اللعان قال المشايخ ما ذكره ابن سماعه
عن محمد هو قوله الاخير وما ذكره محمد في الجامع قول أبي حنيفة فحصل في المسئلة ثلاثة أقوال على قول أبي حنيفة تعلق
التذف وبطل في نفسه وتعلق الطلاق وعلى قول محمد تعلق الطلاق ولم يتعلق التذف بل تحقق للحال وعلى قول أبي
يوسف تعلق التذف فبطل في نفسه ولم يتعلق الطلاق بل تنجز (وجه) قول أبي يوسف انه لما ذكر قوله ان دخلت الدار
عقيب قوله يازانية فقد علق التذف بالشرط والتذف لا يتعلق بالشرط لانه وصف الشخص بالزنا كقولها قائمة وقاعدة
انه وصفها بالقيام والقعود ووصف الشيء بصفة يكون اخبارا عن وجود الصفة فيه والاخبار مما لا يتعلق بالشرط
حتى يكون صادقا عند وجوده كاذبا عند عدمه أو مخبرا عند وجوده غير مخبر عند عدمه واذا لم يتعلق صار لغوا فصار
حائلا بين الشرط والجزاء فينزل الجزاء لكن مع هذا لا يصير قدفا لانه قصد تعليق التذف بالشرط ومن قصد تعليق
شيء بشرط لا يكون مثبتا له في الحال فلم يصير قدفا وعند وجود الشرط لا يصير قدفا أيضا لانه لم يتعلق به حتى ينزل عند
وجوده (وجه) ما روى ابن سماعه عن محمد ان قوله يازانية وان لم يتعلق ولكنه مع هذا لا يصير لغوا لانه لنا كيد الخطاب
الموجود بقوله أنت طالق فصار مؤكدا للباب الخطاب فالتحقق به فصار كانه قال أنت يازانية ان دخلت الدار طالق

فتعلق الطلاق بالدخول و بقي القذف متحققاً ألا ترى انه لو قال أنت طالق يا عمرة ان دخلت الدار صرح التعليق ولم يصبر
قوله يا عمرة فاصلاً كذا هبنا (وجه) قول أبي حنيفة ان تعليق الطلاق بالشرط قد صرح لما مر في كلام محمد والقذف
لم يتحقق لانه ذكر عقبيه الشرط والقذف متى علق بالشرط لا يقصد الانسان تحقيقه للحال واليا بعد وجود الشرط
على ما مر وكان القاضي الجليل يقول تعليق القذف بالشرط يكون تبعيد القذف كما يقول الرجل ان فعلت كذا فامر أنه
زانية أو أمه زانية يريد بذلك تبعيد الفعل ولن يتحقق تبعيد الفعل الا بتبعيد التصرف بالزنا عن أمه وامر أنه ومثل هذا
يحصل الوصف بالا حصان دون الوصف بالزنا والحاق العار به والله عز وجل أعلم وكذا لو قال أنت طالق يا زانية ان
شاء الله تعالى فهو على هذا الخلاف ولو كان النداء بالطلاق بأن قال أنت طالق يا طالق ان دخلت الدار هذا أيضاً على
الخلاف بين أبي يوسف ومحمد الا ان أبا حنيفة يفرق بين هذا وبين النداء بالزنا بقوله يا زانية ويقول يقع الطلاق منجزاً
بقوله أنت طالق ولا يتعلق بدخول الدار ويصير كقوله يا طالق فاصلاً ووجه الفرق ان قوله يا طالق وان كان نداء فهو
إيقاع الطلاق فكان قوله أنت طالق يا طالق إيقاعاً عقيباً إيقاع من غير عطف البعض على البعض والشرط اتصل بآخر
الإيقاعين دون الاول منهما فبقي الاول تنجزاً بخلاف قوله يا زانية فانه نداء وتأتي كيداً لما تقدم من نداء الخطاب لا إيقاع
فلم يتعلق به فلم يصرحاً مثلاً فلم يمنع من تعلق الشرط بالجزء ولو قال أنت طالق يا طالق ان شاء الله هذا أيضاً على ما ذكرنا
من الخلاف بينهم والفرق لا بين حنيفة وبين هذا وبين قوله أنت طالق يا زانية ان شاء الله ولو كان النداء بالعلم بان قال أنت
طالق يا عمرة ان دخلت الدار فهبتا يتعلق الطلاق بالشرط بالاجماع وأبو يوسف يحتاج الى الفرق بين هذا وبين قوله
يا زانية والفرق ان قوله يا عمرة لا يفيد الا ما يفيد قوله أنت فكان تأكيده فالتحقق به فلم يصرف فاصلاً (وأما) قوله
يا زانية فقيهه زيادة أمر لا تفيد نداء الخطاب وهو اثبات وصف الزنا ويتعلق به شرعاً بحكم وهو الحد أو اللعان في الجملة
فلا يمكن أن يجعل تكرار النداء الموضوع للخطاب فكان معتبراً في نفسه فلم يصرف ملحقاً بقاء الخطاب فبقي فاصلاً
فاما فيما نحن فيه فبخلافه على ما مر ولو قال أنت طالق يا عمرة ان شاء الله لا يقع الطلاق لما مر هذا اذا أتى بالنداء
في أول الكلام أو وسطه فاما اذا أتى به في آخر الكلام أما في النداء بالزنا بان قال أنت طالق ان دخلت الدار يا زانية
فان الطلاق يتعلق بالدخول لانه علق الطلاق بالدخول ثم ناداها بعد ذلك فصارت قادراً ولم يوجد بعد القذف شرط ليقال
انه قصد تعليق القذف بعد تحقيقه وكذا في قوله أنت طالق ان شاء الله يا زانية بطل الطلاق وتحقق القذف وفي قوله
أنت طالق ان دخلت الدار يا طالق تعلق الاول بالدخول ووقع بقوله يا طالق طلاقاً لدخول الشرط في الاول دون
قوله يا طالق وكذا لو قال أنت طالق ان شاء الله يا طالق وكذا قوله أنت طالق ان دخلت الدار يا عمرة فهذا رجل علق
الطلاق بدخول الدار ثم ناداها ونهيا بالنداء على اليمين والخطاب فصح التعليق وكذا لو قال أنت طالق ان شاء الله يا عمرة
لا يقع شيء لما مر قال أبو حنيفة ولو قال لامرأته ولم يدخل بها أنت طالق يا زانية ثلاثاً ولاحد ولا لعان
وقال أبو يوسف هي طالق واحدة وعليه الحد أبو حنيفة لم يفرق بين المدخول بها وغير المدخول بها لان قوله يا زانية نداء
فلا يفصل بين العدد وهو قوله ثلاثاً وبين أصل الإيقاع وهو قوله أنت طالق واذا لم يفصل فيوقف الوقوع على آخر
الكلام وهو قوله ثلاثاً فبين فلا يمكن الحاق اللعان بعد البيوتة وأبو يوسف يقول ان قوله يا زانية يفصل بين الإيقاع
والعدد فبانت بقوله أنت طالق فصار فيها قوله يا زانية وهي أجنبية فيجب عليه الحد وبلغ قوله ثلاثاً قال أبو يوسف
ولا يشبه هذا المدخول بها اذا قال لها أنت طالق يا زانية ثلاثاً نياتين ثلاث ولاحد ولا لعان لانا وان اعتبرنا قوله
يا زانية فاصلاً فانه لا يمنع الحاق الثلاث به فانه لو قال لها أنت طالق وسكت فقيل له كم فقال ثلاثاً فكذا اذا فصل بقوله
يا زانية وقال أبو حنيفة وأبو يوسف اذا قال لها قبل الدخول بها أنت طالق ثلاثاً او قال انت طالق ان دخلت الدار
فانت بعد قوله أنت طالق قبل قوله ان دخلت الدار فهذا باطل لا يلزمه طلاق لان العدد اذا قرن بالتطبيق كان
الواقع هو العدد وهي عند ذلك ليست بحل وقوع الطلاق عليها والشرط اذا لحق بآخر الكلام فيوقف اول الكلام

على آخره ولا يفصل آخر الكلام عن اوله وقد حصل آخر الكلام وهي اجنبية ولو قال أنت طالق ثلاثا بامرأة فانت
قبل ان يقول بامرأة فالطلاق لازم لان قوله بامرأة نداء ليس بشرط ولا عدد يتوقف الوقوع عليه فلا يتوقف والله
عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكم هذه اليمين في حكمها واحد وهو وقوع الطلاق أو العتاق المعلق عند وجود الشرط فبين ان
حكم هذه اليمين وقوع الطلاق والعتاق المعلق بالشرط ثم نبين أعيان الشروط التي تعلق بها الطلاق والعتاق على
التفصيل ومعنى كل واحد منهما حتى اذا وجد ذلك المعنى بوجد الشرط فيتبع الطلاق والعتاق والا فلا أما الاول فلان
اليمين بالطلاق والعتاق هو تعليق الطلاق والعتاق بالشرط ومعنى تعليقهما بالشرط وهو ايقاع الطلاق والعتاق في
زمان ما بعد الشرط لا يعقل له معنى آخر فاذا وجد ركن الايقاع مع شرائطه لا بد من الوقوع عند الشرط فأما عدم
الوقوع عند عدم الشرط فليس حكم التعليق بالشرط عندنا بل هو حكم العدم الاصلى لان الوقوع لم يكن ثابتا في
الاصل والثبوت على حسب الانبئات والخالف لم يثبت الا بعد الشرط فبقي حكمه باقيا على أصل العدم لأن يكون
العدم موجب التعليق بالشرط بل موجه الوقوع عند وجود الشرط فقط ثم الشرط ان كان شيئا واحدا يقع الطلاق
عند وجوده بان قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق أو أنت طالق ان دخلت هذه الدار يستوي فيه تقديم
الشرط في الذكر وتأخيريه وسواء كان الشرط معينا ومبهما بان قال ان دخلت هذه الدار أو هذه فانت طالق
أو قال أنت طالق ان دخلت هذه الدار أو هذه وكذلك اذا كان وسط الجزاء بان قال ان دخلت هذه الدار
فانت طالق أو هذه الدار لان كلمة أو ههنا تقتضي التخيير فصارت كل فعل على حيا له شرطا فابهما وجد وقوع الطلاق
وكذلك لو أعاد الفعل مع آخر بان قال ان دخلت هذه الدار أو دخلت هذه سواء أخر الشرط أو قدمه أو وسطه وروى
ابن سماعه عن محمد فيمين قال ان دخلت هذه الدار أو هذه الدار وان دخلت هذه فبدي حران اليمين على ان يدخل
احدى الاوليين ويدخل الثالثة فأى الاوليين يدخل ودخل الثالثة حنت لانه جعل شرط حنته دخول احدى
الاوليين ودخول الثالثة لانه ذكر احدى الاوليين بكلمة أو فبتناول احدهما ثم جمع دخول الثالثة الى دخول
احدهما لوجود حرف الجمع وهو الواو في قوله وان دخلت هذه فصار دخول الثالثة مع دخول احدى الاوليين
شرطا واحدا فاذا وجد حنت هذا اذا دخل كلمة أو بين شرطين في يمين واحدة فأما اذا أدخلها بين ايقاع ويمين أو
بين يمينين كما روى ابن سماعه وشرع عن أبي يوسف فيمين قال لامرأته أنت طالق ثلاثا أو والله لا ضربن هذا الخادم
اليوم فضرب الخادم من يومه فقد برى يمينه وبطل الطلاق لانه خير نفسه بين الطلاق وبين الضرب في اليوم فاذا وجد
أحدهما اتنى الآخر فاذا مضى اليوم قبل ان يضرب الخادم فقد حنت في يمينه وبخبر فان شاء أوقع الطلاق وان شاء
أزيم نفسه اليمين لانه قد حنت في أحد الأمرين وهو المبهم فكان اليه التعيين فان قال في اليوم قبل مضيه قد
اخترت ان أوقع الطلاق لزيمه وبطلت اليمين لانه خير نفسه بين الايقاع وبين اليمين فاذا أوقع فقد سقطت اليمين ولو قال
قد اخترت التزام اليمين وأبطلت الطلاق فان الطلاق لا يبطل حتى لو مضى اليوم قبل ان يضرب الخادم حنت في
يمينه لان اختيار التزام اليمين لا يبطل اليمين لان اليمين لا يجب على الانسان بالتزام حتى يبطل بالاختيار فثبتت
اليمين على حالها ولو قال لامرأته أنت طالق ثلاثا أو والله لا ضربن فلانة فانت فلانة قبل ان يضربها فقد حنت في
يمينه وهو مخير ان شاء أزيم نفسه الطلاق وان شاء الكفارة لانه شرط البرقات بموتها حنت في احدى اليمينين ولو
كان الرجل هو الميت والمخوف على ضربها حية فقد وقع الحنت على الرجل والطلاق وقدمات قبل ان يبين فلا يقع
الطلاق عليها وطها الميراث لانه ما كان مخيرا بين الطلاق والتزام الكفارة لا يقع الطلاق بالشك ولا يجبره الحالك على
البيان لان أحدهما وهو الكفارة لا يدخل تحت الحكم فلا يقدر الحالك على الزامه ولكن يلزمه فيما بينه وبين الله تعالى
ولو كان بدل الكفارة طلاق أخرى فقال أنت طالق ثلاثا أو هذه فهنا يجبره الحالك حتى يبين لان الواقع طلاق وان

مما يدخل في الحکم ولو قال أنت طالق أو على حجة أو عمره لم يجزه الحاکم على الاختيار إنما يفتى في الوقوع أن يوقع
 أيهما شاء و يبطل الاخرى ولو قال أنت طالق ثلاثاً أو فلانة على حرام يعني اليمين فإنه يغير تخيير الفتوى ولا يجزه
 القاضي حتى يمضي أربعة أشهر قبل ان يقرب لانه لا يقدر على أن يستط ذلك عن نفسه بالكفارة فاذا مضت أربعة
 أشهر قبل ان يقرب بخير تخيير حاکم و يقال له أوقع طلاق الایلاء على التي حرمت أو طلاق السکلام على التي تكلمت
 بطلاقها لان الطلاق لا بد ان يقع على احدهما تخيير فيه تخيير الحاکم وقال محمد في الجامع اذا قال والله لا أدخل هذه الدار
 أولاً أدخل هذه فان دخل احدهما حنث لان كلمة أو اذا دخلت بين شيئين تناولت كل واحد على الاخر اذ قال الله
 تعالى ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً ولو قال والله لا أدخل هذه الدار أبداً أو لا أدخل هذه الدار الاخرى اليوم فان دخل
 الاولى حنث وان لم يدخلها ولم يدخل الاخرى حتى مضى اليوم حنث لانه خير نفسه في اليمين ان لا يدخل الدار
 الاولى أو يدخل الاخرى في اليوم فان دخل الاخرى في اليوم برى يمينه وان مضى اليوم حنث في احدي اليمينين
 قال ابن سماعه في نوادره سمعت محمداً قال في رجل قال عبده حران لم يدخل هذه الدار اليوم فان لم يدخلها اليوم دخل
 هذه قال محمد ليس هذا باستثناء واليمين على حالها ولا أبلى وصل هذا الكلام أو فصله فان لم يدخل الدار الاولى اليوم
 حنث لان قوله فان لم يدخلها ليس بلفظ تخيير فيبقيت اليمين الاولى بحالها والله عز وجل أعلم هذا اذا كان الشرط شيئاً
 واحداً فان كان شيئين بان عطف أحدهما على الآخر بحرف العطف لا ينزل الا عند وجود الشرطين لانه عطفهما
 بهما فلو نزل عند وجود أحدهما نزل من غير صنعه وهذا لا يجوز سواء قدم الشرطين على الجزاء في الذكر أو آخرهما أو
 وسط الجزاء بان قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق أو قال أنت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه
 الدار أو قال ان دخلت هذه الدار فأنت طالق وهذه الدار لا يقع الطلاق الا عند دخول الدارين جميعاً أما اذا قدم
 الشرطين على الجزاء أو آخرهما عنه فلانه جمع بين الشرطين بحرف الجمع والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
 ولو جمع بينهما بلفظ الجمع بان قال ان دخلت هاتين الدارين فأنت طالق أو أنت طالق ان دخلت هاتين الدارين
 لا يقع الطلاق الا عند دخول الدارين جميعاً كذا هذا وانما استوى فيه تقديم الشرطين وتأخيرهما لان الجزاء يتعلق
 بالشرط كيفما كان فكان التقديم والتأخير فيه سواء وأما اذا وسط الجزاء فلان الشيء يعطف على جنسه لا على
 غير جنسه فلا يصح عطف الشرط على الجزاء فيجعل معطوفاً على الشرط وكذلك اذا كان العطف بحرف القاء
 بان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار أنت طالق أو قال أنت طالق ان دخلت هذه الدار فهذه الدار أو قال ان دخلت
 هذه الدار فأنت طالق فهذه الدار فهذا كله سواء ولا يقع الطلاق الا عند دخول هذين الدارين جميعاً كما في الفصل
 الاول الا أن هناك لا يراعى الترتيب في دخول الدارين وهما يراعى وهو ان تدخل الدار الثانية بعد دخولها الاولى
 والا فلا يقع الطلاق لان الواو والقاء وان كانت كل واحدة منهما حرف عطف و جمع لكن الواو للجمع المطلق
 والقاء للجمع المتيد وهو الجمع على سبيل التعقيب لذلك لزم مراعاة الترتيب في الثاني دون الاول وكذلك ان كان
 العطف بكلمة ثم بان قال ان دخلت هذه الدار ثم هذه الدار فأنت طالق أو قال أنت طالق ان دخلت هذه الدار ثم هذه
 الدار أو قال ان دخلت هذه الدار فأنت طالق ثم هذه الدار فهذه الدار فهذه الدار في الترتيب في الدخول في كل
 واحدة منهما الا أن ههنا لا بد وأن يكون دخول الدار الثانية مترخياً عن دخول الاولى لان كلمة ثم للترتيب والتعقيب
 مع التراخي هذا اذا كرر حرف العطف بدون الفعل فان كرر مع الفعل فان كان بالواو بان قال ان دخلت هذه الدار
 ودخلت هذه الدار فأنت طالق أو قال أنت طالق ان دخلت هذه الدار ودخلت هذه الدار فهذا وما اذا كرر حرف
 العطف بدون الفعل سواء لان الواو للجمع المطلق فيمتضى اجتماع الشرطين فيستوى فيه إعادة الفعل وعدم الاعادة
 وان كانت بالقاء فقال ان دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الاخرى فأنت طالق أو قال أنت طالق ان دخلت
 هذه الدار فدخلت هذه الدار الاخرى فقد ذكر ابن سماعه عن أبي يوسف أنه فرق بين القاء وبين الواو في هذه الواو وجه

فقال في الاول يقع الطلاق عند دخول الدار بن من غير مراعاة الترتيب وفي الثاني لا يقع الا أن يكون المذكور بالقاء
 آخر حتى لو دخلت الدار الثانية قبل الاولى ثم دخلت الاولى لا يحنث ووجه الفرق ما ذكرنا أن الواو تقتضي الجمع
 المطلق من غير شرط الترتيب والفاء تقتضي التعقيب فيستدعي تأخر الفعل الثاني عن الاول وقد ذكر ابن سماعه عن
 محمد في هذا زيادة تفصيل فقال في رجل قال لا امرأته ان دخلت دار فلان فدخلت هذه الدار فانت طالق ولم يدخل بها
 ثم طامها فدخلت دار فلان ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية لم تطلق كأنه جعل دخول دار فلان شرطا لان تعقاد اليمين
 قائما يصير حالها حين دخلت الدار الاولى ولا مالك له في ذلك الوقت فيصير حالها بطلاق امرأته لا بملكها فلا تطلق
 وان دخلت الدار الثانية وهي امرأته لم تنعد اليمين وقد روى عن أبي يوسف مثل هذه في مسألة أخرى فقال اذا
 قال لا امرأته ان اغشيت هذه فاذا غشيت هذه الاخرى فعبدى حرق فليس الحلف على الاولى انما تنعد عليه
 اليمين في الثانية اذا غشى الاولى ويكون موليا من الثانية اذا غشى الاولى والفاء في هذه المواضع لا تشبه الواو وقد دل ذلك
 على أنه جعل غشيان الاولى شرطا لان تعقاد اليمين في الثانية ولو قال لا امرأته قبل الدخول بها أنت طالق ان دخلت
 هذه الدار وان دخلت هذه الدار أو وسط الجزاء بان قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق وان دخلت هذه الدار
 فان أبا يوسف ومحمد اقالا أي الدار بن دخلت طلقت وسقطت اليمين ولا تطلق بدخول الدار الاخرى لانهما عاد
 حرف الشرط مع الفعل فلم يكن عطفًا على الاولى في الشرط بل صار ذلك يمينًا أخرى أضمر فيها الجزاء فأيها ما وجد
 نزل الجزاء واحلت اليمين لان جزاء الثاني لم يبق وان قدم الشرطين على الجزاء فقال ان دخلت هذه الدار وان دخلت
 هذه الدار فانت طالق فانها لا تطلق حتى تدخل الدار بن جميعا وهو قول محمد وروى ابن سماعه عنه وذكر محمد في الجامع
 وقال هو احدى الروايتين عن أبي يوسف وروى ابن سماعه عن أبي يوسف أنه سوي بين ذلك فقال أي الدار بن
 دخلت طلقت كما في الاولى وجه قول محمد أنه لما عطف الشرط على الشرط قبل الجزاء دل ذلك على أنها يمين واحدة
 لان الكلام الاول وهو قوله ان دخلت هذه الدار ليس تام لانه لا جزاء له فقوله بعد ذلك وان دخلت هذه الدار
 يكون شرطا على حدة الا أنه لم يذكر له جزاء فكان جزاء الاول جزاء الثاني فأيها ما وجد نزل الجزاء وتبطل اليمين
 الاخرى لانه لم يبق لها جزاء بخلاف الفعيل الاول لان هناك اليمين قد تمت بذكر الجزاء فلما أعاد حرف الشرط مع
 الفعل دل ذلك على أنه كلام مبتدأ وجه قول أبي يوسف أن تقديم الشرط على الجزاء وتأخيره عنه في باب اليمين سواء
 ولو قدمه كان الجواب هكذا فكذا اذا أخر والله عز وجل أعلم ولو كرر الشرط وعلق به جزاء واحدا فان كرر
 بدون حرف العطف بان قال ان تزوجت فلانة ان تزوجت فلانة فهي طالق فاليمين انعقدت بالقول الثاني والقول
 الاول لغو وكذلك اذا امتى وان اذا وان متى وكذلك ان بدأ بأذا وأخر ان أو قال اذا ثم قال متى لان الشرط لا يتعلق
 به حكم الا بانضمام الجزاء اليه وقد ضم الجزاء الى الشرط الثاني لانه موصول به حقيقة فيقطع عن الاول فبقى الاول من
 غير جزاء فلما وان قدم الجزاء فقال أنت طالق ان تزوجتك انعقدت اليمين بالكلام الاول والكلام الثاني لغو لان
 الجزاء يتعلق بالشرط الاول والثاني غير معطوف عليه فبقى شرطا لجزاءه فلما وان تزوجتك فانت طالق ان
 تزوجتك قائما انعقدت اليمين بالكلام الآخر والكلام الاول لغو لان ان شرط محض ألا ترى أنه لا يستعمل
 الا في الشرط واذا قد يستعمل في الوقت ولا بد من تعليق الطلاق بأحدهما فعملية بالشرط المحض أولى وذكر محمد في
 الجامع في رجل قال لدار واحدة ان دخلت هذه الدار فعبدى حر ان دخلت هذه الدار فدخلها حرة واحدة فانه يبنى
 في القياس ان لا يحنث حتى يدخل الدار دخلتين ولكننا نستحسن ونجمله حائثا بالدخلة الاولى (وجه) القياس أن
 تكرار الشرط يمكن ان يحمل على فائدة وهو أنه أراد به العطف الا أنه حذف حرف العطف فصار الشرط دخولا مرتين
 (وجه) الاستحسان أن التكرار يجعل رد الكلام الاول لان الغرض من هذه اليمين المنع والظاهر أن الانسان
 يمنع نفسه من أصل الدخول دون التكرار الا ان يعني دخلتين فيكون على ما عني لان الظاهر ان الانسان لا يصحك

بشي واللقائمة تتعلق به فقد نوى ظاهر كلامه فيصدق وان كرر بحرف العطف فقال ان تزوجتك وان تزوجتك أو
 قال ان تزوجتك فان تزوجتك أو اذا تزوجتك ومتى تزوجتك لا يقع الطلاق حتى يزوجه مرتين لانه لما عطف أحد
 الشرطين على الآخر فقد علق الجزاء بهما فيتعلق بهما ولو قدم الطلاق فقال أنت طالق ان تزوجتك فان تزوجتك
 فهذا على تزويج واحد وهو مخالف للباب الاول لان الكلام الاول تم بالجزاء والشرط فاذا أعاد الشرط بعد تمام
 الكلام لم يتعلق به حكم ولو قال ان تزوجتك فأنت طالق وان تزوجتك طلقت بكل واحد من التزويجين لانه
 عطف التزويج على الجزاء فصار الجزاء مضمرا فيه كأنه قال ان تزوجتك فأنت طالق والله عز وجل أعلم ولو قال
 كلما دخلت هذه الدار وكلمت فلانا فبدم عبيدي حرق دخلت الدار دخلت وكلمت فلانا مرة واحدة لا يعتق
 الا عبد واحد لانه جعل شرط العتق دخول الدار وكلام فلان فاذا انكر واحد الشرطين ولم يوجد الا آخر الامر
 واحدة فقد تم شرط يمين واحدة وجد بعض شرط يمين أخرى فلا يعتق الا عبد واحد ولو قال كلما دخلت هذه
 الدار فان كلمت فلانا فأنت طالق فدخلت الدار ثلاث دخلات ثم كلمت فلانا مرة طلقت امرأته ثلاثا لانه جعل
 الجملة المذكورة بعد حرف القاء من ذكر الشرط والجزاء دخول والجزاء يتكرر بشرط اذا كان
 الشرط مذكورا بكلمة كلما وبصير كأنه علق عند كل دخول طلاقها بكلامها فاذا كلمت فلانا مرة تطلق ثلاثا اذا
 الفعل الواحد يصلح شرطا في ايمان كثيرة فيحدث في جميعها وروى ابن سبيعة عن أبي يوسف ما يجري مجرى الشرح
 للمسئلة الاولى أنه قال لو قال كلما دخلت هذه الدار وكلمت فلانا فأنت طالق فهذا عليهما جميعا فان دخلت الدار
 ثلاث دخلات ثم كلمت فلانا مرة طلقت واحدة لان الواو للجمع فيصير الدخول والكلام جميعا شرطا وتكرر
 بعض الشرط لا يتعلق به حنث فان عادت فكلمت فلانا قبل ان تدخل الدار اربعة طلقت أخرى لانه تم شرط
 يمين أخرى فان عادت فكلمت فلانا الثالثة طلقت أخرى تمام شرط اليمين الثالثة قال وكذلك لو بدأت بكلام
 فلان فكلمته ثلاث مرات ثم دخلت الدار دخلة طلقت واحدة فان عادت فدخلتها الثانية قبل الكلام طلقت
 أخرى فان عادت فدخلت الثالثة طلقت أيضا ننتين لانه لا يرعى فيه الترتيب وأنه لا فرق بين تقديم أحد الشرطين
 على الآخر وبين تأخيريه وقال ابن سبيعة عن أبي يوسف ما يجري مجرى شرح المسئلة الثانية أنه قال كلما
 دخلت هذه الدار فان كلمت فلانا فأنت طالق فان اليمين في هذا كله انما تعتد بدخول الدار فكلمت دخلت دخلة
 اعتدت يمين فان كلمت فلانا طلقت فان عادت فدخلت الدار ثم كلمت فلانا طلقت أخرى فان عادت فدخلت
 الدار ثم كلمت فلانا طلقت أخرى ولو بدأت فدخلت الدار ثلاث دخلات ثم كلمت فلانا مرة طلقت ثلاث
 مرات لانه جعل دخول الدار شرط انعقاد اليمين فيعتد عند كل دخلة يمين لمكان كلمة كلما فقد اعتدت عليها
 ايمان فانحلت بشرط واحد قال ولو بدأت بكلام فلان لم يعتد به يمين ولم يقع به طلاق حتى تكلم فلانا بعد دخول
 الدار لانه جعل الدخول شرط انعقاد اليمين فإلم تدخل لا يعتد فلا يقع بالكلام طلاق قال وسمعت أبا يوسف قال
 ولو قال كلما دخلت هذه الدار فكلمت فلانا فأنت طالق قال فهذا عليها ويكون القاء جزءا فان بدأت فدخلت
 الدار ثلاث دخلات ثم كلمت فلانا مرة طلقت ثلاثا ولو دخلت الدار ثم كلمت فلانا ثلاث مرات طلقت ثلاثا لان
 اليمين قد اعتدت بدخول الدار فاذا انكر شرطها يتكرر الحنث لان كلما للتكرار والله عز وجل أعلم ولو قال كل
 امرأة تزوجه فاني طالق وفلان لا امرأته طلقت امرأته الساعة ولا ينتظر به التزويج لان كلمة كل ليست كلمة
 شرط لما قلنا لكن فيها معنى الشرط من حيث إنه يتوقف تزويج الجزاء على امرأته موصوفة بصفة انها متزوجة
 وفلان غير موصوفة بهذه الصفة فلا يقف طلاقها عليها ولو قال كل امرأته من نسائي تدخل الدار فاني طالق وفلان
 سمي بعض نسائه فان الطلاق يقع عليها الساعة قبل ان تدخل الدار لما ذكرنا فان دخلت الدار وهي في العدة طلقت
 أخرى لانه قد دخلت في عموم قوله كل امرأته من نسائي تدخل الدار ولو قال أنت ومن دخل الدار من نسائي طالق

كانت طالفا ساعة سكت لما ذكرنا أنه أوقع الطلاق على الموصوف وهذه غير موصوفة ولو دخلت هي في هذه العدة طلقت أخرى لما بينا ولو قال لا امرأته أنت طالق وفلانة ان تزوجها لم يقع الطلاق على امرأته حتى يزوج بالأخرى لانه علق طلاقها بالشرط وهو الزوج لا تباينه بكلمة الشرط نصا فيتعلم به بخلاف الفصل الاول ولو قال لعبدك أنت حر ومن دخل الدار من عبيدي عتق الاول للمحال لما ذكرنا فان عتقته معلق بدخول الدار لم يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر لا نعدم التعليق بالشرط حقيقة وهو منهم فيه لمسا فيه من التخفيف عليه فلا يصدق القاضي والله تعالى الموفق وذكر محمد في الجامع في رجل له امرأتان فقال لاحدهما أنت طالق ان دخلت هذه الدار لا بل هذه فان دخلت الاولى الدار طلقتا ولا تطلق الثانية قبل ذلك لان قوله لاحدهما أنت طالق ان دخلت هذه الدار تعليق طلاقها بشرط الدخول وقوله لا رجوع عن تعليق طلاقها بالشرط وقوله بل اثبات تعليق طلاق هذه بالشرط والرجوع لا يصح والاثبات صحيح فثبت فيتعلم طلاقها بالشرط ولو قال ان تزوجت فلانة فهي طالق لا بل غلامى فلان حر عتق عبده الساعة لان قوله لا بل غلامى فلان حر جملة نامة لكونها مبتدأ وخبر فلا تقتصر الى ما تقدم من الشرط فلا يتعلق به بخلاف ما اذا قال ان تزوجت فلانة فهي طالق لا بل فلانة وهي امرأته ان امرأته لا تطلق الساعة لان قوله لا بل فلانة غير مستقل بنفسه بل هو مقترن الى الكلام الاول وذلك متعلق بالشرط فيتعلق هذا ايضا ولو قال لعبدك أنت حر ان دخلت الدار لا بل فلان لعبدك آخر لا يعنى الثاني الا بعد دخول الدار لانه استدرك بكلام غير مستقل فتعلق بالشرط وقال ابن سباعة عن أبي يوسف في نوادره لو ان رجلا قال لا امرأته ان دخلت الدار فانت طالق و طالق لا بل هذه فدخلت الاولى الدار طلقتا فلا لان قوله لا بل هذه غير مستقل فاضمر فيه الشرط فصار طلاقها جزاء الدخول كطلاق الاولى والجزء في حق الاولى ثلاث تطبيقات كذا في حق الثانية ولو قال أنت طالق و طالق لا بل هذه وقع على الثانية واحدة وعلى الاولى ثلاث لانه يضم في حق الثانية ما يستقل به الكلام والكلام يستقل باضمار تطبيقه واحدة الا ترى ان التطبيقات ههنا متفرقة فصار كأنه قال لا بل هذه طالق بخلاف الفصل الاول لان هنالك علق الثلاث جملة بالدخول فلا بد من اعتبارها جملة واحدة على حسب التعليق فصارت تلك الكلمة مستدركة في حق الثانية ولو قال لا امرأته أنت طالق ان كلمت فلانا لا بل هذه فكان على الكلام لا على الطلاق وهذا خلاف ما ذكره محمد في الجامع ويجوز ان يكون قول أبي يوسف لانه نسقها على الكلام فتعلق طلاقها بكلام فلان فان قال ان كلمت فلانا فانت طالق لا بل هذه فتقوله لا بل هذه على الطلاق لانه نسقها على الجزاء فتعلق طلاقها بما يتعلق به طلاق الاخرى قال بشر عن أبي يوسف فيمن قال كل امرأه أتزوجها فهي طالق ان دخلت الدار فتزوج امرأته ثم دخل الدار ثم تزوج أخرى فان الطلاق يقع على التي تزوج قبل الدخول ولا يقع على التي تزوج بعد الدخول وكذلك ذكر محمد في الجامع لانه أوقع الطلاق على امرأته موصوفة بانه تزوجها قبل الدخول والموصوفة بهذه الصفة التي تزوجها قبل الدخول لا بعد الدخول فلا تطلق المأزوجة بعد الدخول ونظيره اذا قال كل امرأه على عيها طالق ان دخلت الدار فدخلت ثم عتقت امرأته لا تطلق كذا هذا ولو بدأ بالدخول فقال ان دخلت الدار فكل امرأه أتزوجها فهي طالق فتزوج امرأته ثم دخل الدار ثم تزوج أخرى فان الطلاق يقع على التي تزوج بعد الدخول ولا يقع على التي تزوج قبل الدخول لانه جعل دخول الدار شرطا انعقاد اليمين الثانية فصار كأنه قال عند الدخول كل امرأه أتزوجها فهي طالق فلا يدخل في ذلك ما تزوج من قبل قال أبو يوسف فان نوى ما تزوج قبل أو بعد في المستلتمين جميعا فليس يقع على ما نوى ولا يلزمه ذلك لانه نوى ما لا يحتمله فنظمه قال بشر ولو قال كل امرأه أتزوجها فهي طالق ان دخلت الدار فدخل الدار ثم تزوج لا يقع الطلاق فان دخل الدار ثانيا وقع الطلاق لانه عقد اليمين على دخول بعد التزوج لا على دخول قبله فلم يكن الدخول قبل التزوج معتمودا عليه فلا تنحل به اليمين فاذا وجد الدخول الثاني وهو المعتمود عليه وقع به الطلاق ولو قال كل امرأه أتزوجها فهي طالق ان كلمت فلانا فهو

على ما يتزوج في الوقت سواء كان قبل الكلام أو بعده كذا ذكر محمد في الجامع لانه لما قال كل امرأة أتزوجها الى
 سنة فلا بد ان يكون للتوقيت فائدة فلو اختلفت النية بما يتزوج قبل الكلام بطل معنى التوقيت فيصير الكلام
 شرطاً لوقوع الطلاق المعلق بالزوج ولو بدأ بالكلام فقال ان كلمت فلا تا فكل امرأة أتزوجها الى سنة فهي طالق
 فهذا يقع على ما بعد الكلام والتوقيت وعدم التوقيت فيه سواء لانه لما بدأ بالكلام فقد جعل الكلام شرطه
 انعقاد النية فلا يدخل فيه المزوجة قبل الكلام ويكون فائدة التوقيت تخصيص العقد بمن تزوج في المدة دون
 ما بعدها والله عز وجل أعلم ولو عطف الخالف على عيینه بعد السكوت فلا يصل فيه ما روى عن أبي يوسف انه قال
 اذا عطف على عيینه بعد السكوت ما يوسع على نفسه لم يقبل قوله كمالاً يقبل في الاستثناء بعد السكوت وان عطف بما
 شدد على نفسه جاز واذا ثبت هذا الاصل فقال ابن سماعه سمعت أبا يوسف قال في رجل قال ان دخلت فلانة الدار
 فهي طالق ثم سكنت سكنته ثم قال وهذه يعني امرأة له أخرى فانها تدخل في النية لان الواو للجمع فكانه قال وهذه
 طالق ان دخلت تلك الدار وفي هذا تشديد على نفسه وكذلك ان قال ان دخلت هذه الدار لانه عطف على الشرط
 وفيه تشديد لان هذا يقتضي وقوع الطلاق على الاولى بدخول كل واحدة من الدارين وفي هذا تشديد على نفسه
 وكذلك لو نجز فقال هذه طالق ثم سكنت ثم قال وهذه طلقت الثانية لانه جمع بينهما في الابقاع وهذا تشديد على نفسه
 ولو قال لامرأته أنت طالق ان دخلت الدار ثم سكنت ثم قال وهذه يعني داراً أخرى فليس له ذلك فان دخلت الاولى
 طلقت لان قوله وهذه يعني داراً أخرى يقتضي زيادة في شرط النية الاولى لانه اذا علق الطلاق بدخول دارين
 لا يقع باحدهما وهو لا يملك تغيير شرط النية بعد السكوت ولان في هذا توسيعاً على نفسه فلا يجوز بعد السكوت
 كالاستثناء والله عز وجل أعلم (وأما) بيان اعيان الشرط التي تعلق بها الطلاق والعناق والشرط التي تعلق بها
 الطلاق والعناق لا سبيل الى حصرها لكثرة تعلقها باختيار القاعل فذكر القدر الذي ذكره أصحابنا في كتبهم
 والمذكور من الشرط وفي كتبهم نونان أفعال حسية وأمو شرعية أما النوع الاول فالدخول والخروج والكلام
 والاطهار والافشاء والاعلام والسكنم والاسرار والاختفاء والبشارة والقراءة ونحوها والاكل والشرب والذوق
 والغداء والعشاء واللبس والسكنى والمسكنة والابواء والبيتوتة والاستخدام والمعرفة وقبض الحق والاقضاء
 والهدم والضرب والمقتل وغيرها والنوع الثاني وهو الخلف على أمر شرعية وما يقع منها على الصحيح والفاسد
 وعلى الصحيح دون الفاسد كالعطية والهبة والكسوة والركوب والجلوس والصدقة والاعارة والقرض والبيع
 والاجارة والشراء والتزوج والصلاة والعيوم وأشياء أخر متفرقة نجمها في فصل واحد في آخر الكتاب والاصل
 في هذه الشرط وان يراعى فيها لفظ الخالف في دلالة على المعنى لغة وما يقتضيه من الاطلاق والتقييد والتعميم
 والتخصيص الا ان يكون معاني كلام الناس بخلافه فيحمل اللفظ عليه ويكون ذلك حقيقة عريضة وانها تقتضي على
 الحقيقة الوضعية والاصل فيه ما روى ان رجلاً جاء الى ابن عباس رضي الله عنهما وقال ان صاحباً لنا مات وأوصى
 ببدنة أفجزى عنه البقرة فقال ابن عباس رضي الله عنهما من صاحبكم فقال السائل من بني رباح فقال ابن عباس رضي
 الله عنهما متى اقتنت بنو رباح البقر انما البقر للزاد وذهب وهم صاحبكم الى الابل فهذا الحديث أصل أصيل في حمل
 مطلق الكلام على ما يذهب اليه أو هام الناس ولان العرف وضع طارى على الوضع الاصل والاصطلاح جار من
 أهل اللغة فالظاهر ان المتكلم يقصد بكلامه ذلك فيحمل عليه مطلق اللفظ وبهذا يبطل قول الشافعي ان الايمان
 محمول على الحقائق يؤيد ما قلنا ان الغريم يقول لعريته والله لا جرتك في الشوك يريد به شدة المظل دون الحقيقة وقول
 مالك الايمان محمول على ألقاظ القرآن غير سديد أيضاً بدليل ان من حلف لا يجلس في سراج مجلس في الشمس
 لا يحنث وان سمي الله تعالى الشمس سراجاً بقوله عز وجل وجعلنا الشمس سراجاً وكذا من حلف لا يجلس على
 بساط مجلس على الارض لا يحنث وان سماها الله سبحانه وتعالى في القرآن العظيم بساطاً بقوله عز وجل والله الذي

جعل لكم الارض بساطا وكذا من حلف لا يمس وتدا فمس جبلا لا يحنث وان سمي الله عز وجل الجبل وتدا بقوله تعالى والجبال أو نادا فثبت ان ماقاله مالك غير صحيح والله أعلم

﴿ فصل ﴾ أما الحلف على الدخول فالدخول اسم للاقتضال من العورة الى الحصن فان حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها فكث بعد يمينه لا يحنث استحسانا والقياس ان يحنث ذكر القياس والاستحسان في الاصل وجه القياس ان المداومة على الفعل حكم انشائه كافي الركوب واللبس بان حلف لا يركب ولا يلبس وهو راكب ولا يلبس فكث ساعة انه يحنث لما قلنا كذا هذا وجه الاستحسان الفرق بين الفصلين وهو ان الدوام على الفعل لا يتصور حقيقة لان الدوام هو البقاء والفعل المحدث عرض والعرض مستحيل البقاء فيستحيل دوامه وانما يراد بالدوام تجدد أمثاله وهذا يوجد في الركوب واللبس ولا يوجد في الدخول لانه اسم للانتقال من العورة الى الحصن والمكث قرار فيستحيل أن يكون انتقالا بحقيقته ان الانتقال حركة والمكث سكون وهما ضدان والدليل على التفرقة بين الفصلين انه يقال ركبت أمس واليوم ولبست أمس واليوم من غير ركوب ولبس مبتدأ ولا يقال دخلت أمس واليوم الا لدخول مبتدأ وكذا من دخل دار يوم الخميس ومكث فيها الى يوم الجمعة فقال والله ما دخلت هذه الدار يوم الجمعة برفي يمينه لذلك افترقا ولو حلف لا يركب أو لا يلبس وهو راكب أو لا يلبس فزل من ساعته أو نزع من ساعته لا يحنث عندنا خلافا لغير وجه قوله ان شرط حنثه الركوب واللبس وقد وجد منه بعد يمينه وان قيل (ولنا) ان ما لا يقدر الخالف على الامتناع من يمينه فهو مستثنى منه دلالة لان قصد الخالف من الحلف البر والبر لا يحصل الا باستثناء ذلك القدر وسواء دخل تلك الدار ماشيا أو راكبا لان اسم الدخول ينطبق على الكل ألا ترى انه يقال دخلت الدار ماشيا ودخلتها راكبا ولو أمر غيره ففعله فأدخله حنث لان الدخول فعل لا حتموه له فكان فعل المأمور مضافا اليه كالذبح والضرب ونحو ذلك على ما ذكره ان شاء الله تعالى في موضعه وان احتمله غيره فأدخله بغير أمره لم يحنث لان هذا يسمى ادخالا لا دخولا لما ذكرنا ان الدخول انتقال والادخال نقل ولم يوجد ما يوجب الاضافة اليه وهو الامر وسواء كان راضيا بنقله أو ساقط لان الرضا لا يجعل الفعل مضافا اليه فلم يوجد منه الشرط وهو الدخول وسواء كان قادرا على الامتناع أو لم يكن قادرا عليه عند عامة مشايخنا وقال بعضهم ان كان يقدر على الامتناع فلم يتنعم بحنث لانه لما تمتنع مع القدرة كان الدخول مضافا اليه والصحيح قول العامة لانه لم يوجد منه الدخول حقيقة وامتناعه مع القدرة ان جاز ان يستدل به على رضاه بالدخول لكن الرضا يكون بالامر وبدون الامر لا يكفي لاضافة الفعل اليه فان عدم الدخول حقيقة وتقدرا وسواء دخلها من باب أو من غيره لانه جعل شرط الحنث مطلق الدخول وقد وجد ولو نزل على سطحها حنث لان سطح الدار من الدار اسم لما أحاط به الدائرة والدائرة أحاطت بالسطح وكذا الواقم على حائط من حيطانها لان الحائط مما تدور عليه الدائرة فكان كسطحها ولو قام على ظلة لها شارة أو كنيف شارع فان كان مفتوح ذلك الى الدار يحنث والا فلا لانه اذا كان مفتوحا الى الدار يكون منسوب الى الدار فيكون من جملة الدار والا فلا وان قام على أسكفة الباب فان كان الباب اذا أغلق كانت الاسكفة خارجة عن الباب لم يحنث لانه خارج وان كان أغلق الباب كانت الاسكفة داخلية الباب حنث لانه داخل لان الباب يعلق على ما في داخل الدار لا على ما في الخارج وان أدخل الخالف احدي رجله ولم يدخل الاخرى لم يحنث لانه لم ينتقل كله بل بعضه وقد روى عن بريدة رضي الله عنه انه قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد فقال لي اني لاعلم آية تم تنزل على نبي بعد سليمان بن داود عليه الصلاة والسلام الاعلى فقلت وما هي يا رسول الله فقال لا أخرج من المسجد حتى أعلم كما قلب أخرج احدي رجله فقلت في نفسي لعلة قد نسي فقال لي بم تفتتح القراءة فقلت بسم الله الرحمن الرحيم فقال صلى الله عليه وسلم هي فلو كان هذا القدر خر وجالسا كان تأخير التعليم اليه خلفا في الوعد ولا يتوهم ذلك بالانبياء عليهم الصلاة والسلام ودل الحديث على ان التسمية آية من القرآن لان النبي صلى الله عليه وسلم سماها آية ومن

أصح بان من قال موضوع هذه المسئلة في دار داخلها وخارجها سطح واحد فان كانت الدار منهيطة فادخل اليها احدى رجله حنث لان أكثره حصل فيها وللاكثر حرك الكمل فان أدخل رأسه ولم يدخل قدميه أو تناول منها لم يحنث لان ذلك ليس بدخول الأثرى ان السارق لو فعل ذلك لا يتقطع ولو حلف لا يدخل دارا فدخل خرابا قد كان دارا وذهب بناؤها لا يحنث ولو كانت حيطانها قائمة فدخل يحنث ولو عين فقال أدخل هذه الدار فذهب بناؤها لا يحنث ولو كانت حيطانها قائمة ودخل يحنث ولو عين فقال لا أدخل هذه الدار فذهب بناؤها بعد يمينه ثم دخلها يحنث في قولهم لان قوله دارا وان ذكر مطلقا لكن المطلق ينصرف الى المتعارف وهي الدار المبنية فيراعى فيه الاسم والصفة وهي البناء لانه جار مجرى الصفة فلم يوجد لا يحنث وقوله هذه الدار اشارة الى المعين الحاضر فيراعى فيه ذات المعين لاصفته لان الوصف للتعريف والاشارة كافية للتعريف وذات الدار قائمة بعد الهدام لان الدار في اللغة اسم للعرصة والعرصة قائمة والدليل على ان الدار اسم للعرصة بدون البناء قول النابغة

بادارية بالعلياء فالسند * أقوت فطال عليها سالف الأبد

الاوارى لا ياما أيتها * والنوى كالحوض بالظلومة الخلد

سماها دارا بعدما حلت من أهلها وخربت ولم يبق فيها الأوارى والنوى ولو أعيد البناء فدخلها يحنث أما في المعين فلا شك فيه لانه لو دخلها بدون البناء يحنث فع البناء أولى وأما في المنكر فوجود الاسم والصفة وهي البناء وان بنيت مسجدا أو حماما أو بستانا فدخله لا يحنث لان اسم الدار قد بطل الأثرى انه لا يسمى دارا فبطلت التميمين ولو أعادها دارا فدخلها لا يحنث لانها غير الدار الأولى وعن أبي يوسف اذا قال والله لا أدخل هذا المسجد فهدم فصار محرابا ثم دخله فانه يحنث قال هو مسجد وان لم يكن مبنيا ولا ان المسجد عبارة عن موضع السجود وذلك موجود في المحراب ولهذا قال أبو يوسف ان المسجد اذا خرب واستغنى الناس عنه انه يبقى مسجدا الى يوم القيامة ولو حلف لا يدخل هذا البيت أو بيتا فدخله بعدما تهدم ولا بناء فيه لا يحنث لان البيت اسم مشتق من البيتونة سمي بيتا لانه بيات فيه ولا بيات الا في البناء ولهذا تسمى العرب الاخبية بيوتان فصار البناء فيه في حق استحقاق الاسم ملتحقا بذات المسمى كاسم الطعام للمائدة والشراب للكأس والعروس للاركة فيزول الاسم بزواله ولو بني بيتا آخر فدخله لا يحنث أيضا في المعين لان المعادعين أخرى غير الاول فلا يحنث بالدخول فيه وفي غير المعين يحنث لوجود الشرط وهو دخول البيت ولو تهدم السقف وحيطانه قائمة فدخله يحنث في المعين ولا يحنث في المنكر لان السقف بمنزلة الصفة فيه وهي في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة ولو حلف لا يدخل في هذا القسطاط وهو مضروب في موضع قطع وضرب في موضع آخر فدخل فيه يحنث وكذلك القبعة من العيدان ونحوه وكذلك درج من عيدان بدار أو منبر لان الاسم في هذه الاشياء لا يزال بنقلها من مكان الى مكان ومن هذا الجنس من حيث المعنى اذا حلف لا يجلس الى هذه الاسطوانة أو الى هذا الحائط فهدمها ثم بنيا بنقضها لم يحنث لان الحائط اذا هدم زال الاسم عنه وكذا الاسطوانة فبطلت التميمين وكذا اذا حلف لا يكتب بهذا القلم فكسره ثم براه فكاتب به لان غير المبرى لا يسمى قلما وانما يسمى أبو بافاذا كسر فقد زال الاسم فبطلت التميمين وكذلك اذا حلف على مقص فكسره ثم جعله مقصا غير ذلك لان الاسم قد زال بالكسر وكذلك كل سكين وسيف وقدر كسر ثم صنع مثله ولو نزع مسمارا المقص ولم يكسره ثم أعاد فيه مسمارا آخر حنث لان الاسم لم يزل بزوال المسمار وكذلك اذا نزع نصاب السكين وجعل عليه نصابا آخر لان السكين اسم للمديد ولو حلف على قميص لا يلبسه أو قباء محشوا أو مبطنا أو جبة مبطنة أو محشوة أو قلنسوة أو خفين فنقض ذلك كله ثم أعاده يحنث لان الاسم بقي بعد النقص يقال قميص منقوض وجبة منقوضة واليمين المنعقدة على العين لا تبطل بتغير الصفة مع بقاء اسم العين وكذلك لو حلف لا يركب هذا السرج فقتته ثم أعاده ولو حلف لا يركب هذه السفينة فنقضها ثم استأنف بذلك الحشب فركبها لا يحنث لانها لا تسمى سفينة بعد النقص

وزوال الاسم يبطل التيمين ولو حلف لا ينام على هذا الفراش ففتته وغسله ثم حشاه بحشو وخطه ونام عليه حنث
 لان فق الفراش لا يزال الاسم عنه ولو حلف لا يلبس شقة خبز حينها فتمضمها وغزلت وجعلت شقة أخرى لم
 يحنث لانها اذا اقتضت صارت خيوطا وزال الاسم عن المحلوف عليه ولو حلف على قميص لا يلبسه فقطعة جبة
 محشوة فلبسه لا يحنث لان الاسم قد زال فزال التيمين ولو حلف لا يقرأ في هذا المصحف فخلعه ثم لف ورقه
 وغر زدقيه ثم قرأ فيه يحنث لان اسم المصحف باق وان فرق ولو حلف على نعل لا يلبسها فقطع شراكها وشركها بغيره
 ثم لبسها حنث لان اسم النعل يتناولها بعد قطع الشراك ولو حلفت امرأة لا تلبس هذه الملحفة فخط جانبها
 فجعلت درعا وجعل لها جيبا ثم لبسها لم يحنث لانها اذ عرفت ولو لبست الملحفة فان أعيدت ملحفة فلبسها حنث
 لانها عادت ملحفة بغير تأليف ولا زيادة ولا نقصان فهي على ما كانت عليه وقال ابن سبيعة عن محمد بن رجل
 حلف لا يدخل هذا المسجد فز بدفيه طائفة فدخلها لم يحنث لان التيمين وقعت على بقعة معينة فلا يحنث بغيرها ولو قال
 مسجد بني فلان ثم ز بدفيه فدخل ذلك الموضع الذي ز بدفيه حنث وكذلك الدار لانه عقد يمينه على الاضافة وذلك
 موجود في الزيادة ولو حلف لا يدخل بيتا فدخل مسجدا أو بيعة أو كنيسة أو بيت نار أو دخل الكعبة أو حماما أو
 دهليزا أو ظلة باب دار لا يحنث لان هذه الاشياء لا تسمى بيتا على الاطلاق عرفا وعادة وان سمي الله عز وجل الكعبة
 بيتا في كتابه في قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة وسمى المساجد بيوتا حيث قال تعالى في بيوت اذن
 الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه لان مبنى الايمان على العرف والعادة لا على نفس اطلاق الاسم الا ترى ان من حلف
 لا يأكل لحما فأكل سمكا لا يحنث وان سماه الله تعالى لحما في كتابه الكريم بقوله عز وجل لتأكلوا منه لحما طير بالمرسم
 لحما في عرف الناس وعاداتهم كذا هذا وقيل الجواب المذكور في مثل الدهليز في دهليز يكون خارج باب الدار لانه
 لا يبات فيه فان كان داخل البيت وتمكن فيه البيوتة يحنث والصحيح ما أطلق في الكتاب لان الدهليز لا يبات فيه
 عادة سواء كان خارج الباب أو داخله ولو دخل صفة يحنث كذا ذكر في الكتاب وقيل انما وضع المسألة على عادة
 أهل الكوفة لان صفاتهم تغلق عليها الابواب فكانت بيوتا لوجود معنى البيت وهو ما يبات فيه عادة ولذا سمي ذلك
 بيتا عرفا وعادة فاما على عادة أهل بلادنا فلا يحنث لان عدم معنى البيت وانعدام العرف والعادة والتسمية أيضا
 ولو حلف لا يدخل من باب هذه الدار فدخلها من غير الباب لم يحنث لعدم الشرط وهو الدخول من الباب فان ثقب
 للدار بابا آخر فدخل يحنث لانه عقد يمينه على الدخول من باب منسوب الى الدار وقد وجد والباب الحادث كذلك
 في حنث وان عني به الباب الاول يدين فيما بينه وبين الله تعالى لان لفظه يحتمله ولا يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر
 حيث أراد بالمطلق المتيد وان عين الباب فقال لا أدخل من هذا الباب فدخل من باب آخر لا يحنث وهذا مما لا شك فيه
 لانه لم يوجد الشرط ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا يسكنها فلان بملك أو اجارة أو إعارة فهو سواء يحنث في
 يمينه ذلك أبو يوسف وذكر محمد في الاصل وضع المسألة في المستأجر وهذا قول أصحابنا وقال الشافعي لا يحنث
 وجه قوله ان قوله دار فلان اضافة ملك اذ الملك في الدار للاجر وانما المستأجر ملك المنفعة فلا يتناوله اليمين (ولنا) ان
 الدار المسكونة بالاجارة والاعارة تضاف الى المستأجر والمستعير عرفا وعادة والدليل عليه أيضا ما روى عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انه مر بمحاطة فاعجبه فقال لمن هذا فقال رافع بن خديج لي يا رسول الله استأجرته اضافة الى نفسه
 ولم يشكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ثبتت الاضافة عرفا وشرعا فاما اذا حلف لا يدخل دار فلان فدخل
 دارا له قد أجرها لغيره قال محمد يحنث لانه حلف على دار يملكها فلان والملك له سواء كان يسكنها أو لا يسكنها وروى
 هشام عن محمد انه لا يحنث لانها تضاف الى الساكن بالسكنى فسقط اضافة الملك والجواب انه غير ممنوع ان تضاف دار
 واحدة الى المالك بجهة الملك والى الساكن بجهة السكنى لان عند اختلاف الجهة تذهب الاستحالة فان قال لا أدخل
 حانوتا فلان فدخل حانوتا له قد أجره فان كان فلان ممن له حانوت يسكنه فانه لا يحنث بدخول هذا الحانوت لانه

يضاف الى ساكنه ولا يضاف الى المالكه وان كان المحلوف عليه لا يعرف يسكنى حانوت بحيث لا نعلم أنه أراد به
 اضافة الملك لا اضافة السكنى كما يقال حانوت الامير وان كان لا يسكنها الامير وان حلف لا يدخل دار فلان قد دخل
 داراً بين فلان وبين آخر فان كان فلان فيها ساكناً حنث وان لم يكن ساكناً لا يحنث لانه اذا كان ساكناً فيها كانت
 مضافة اليه بالسكنى وان لم يكن شيئاً منها فاذا ملك نصفها أولى واذا لم يسكن فيها كانت الاضافة اضافة الملك والكل غير
 مضاف اليه و الفرق بين هذا وبين ما اذا حلف لا يزرع أرضاً لفلان فزرع أرضاً بينه وبين غيره انه يحنث لان كل جزء
 من الارض يسمى أرضاً وبعض الدار لا يسمى داراً ولو حلف لا يدخل بيت فلان ولا نية له قد دخل داره و فلان
 فيها ساكن لا يحنث حتى يدخل البيت لان البيت اسم لموضع بيوت فيه عادة ولا بيوت في محن الدار عادة فان نواه
 يصدق لانه شدد على نفسه وقال ابن رستم قال محمد في رجل حلف لا يدخل دار رجل بعينه مثل دار عمرو بن
 حريث وغيره من الدور المشهورة باربها قد دخل الرجل وقد كان باعها عمرو بن حريث أو غيره ممن تنسب قبل
 اليمين اليه ثم دخلها الخالف بعد ذلك حنث لان الدور المشهورة انما تضاف الى اربابها على طريق النسبة لا على طريق
 الملك وزوال الملك لا يوجب بطلان اليمين وان كانت هذه اليمين على دار من هذه الدور التي ليست لها نسبة تعرف
 بها لم يحنث في يمينه لانه يراد بهذه الاضافة الملك لا النسبة فاذا زال الملك زالت الاضافة وقال ابن رستم عن محمد في رجل
 حلف لا يدخل هذه الحجرة فكسرت الحجرة فدخلها بعدما كسرت لا يحنث وليست الحجرة كالدار لان الحجرة
 اسم لما سجر بالبناء فكان كالبيت فاذا تهدمت فقد زال الاسم وقال ابن رستم عن محمد في رجل حلف لا يدخل دار
 فلان فصعد السطح يحنث لان سطح الدار منها الا ان يكون نوى محن الدار فلا يحنث فيها بينه وبين الله لانهم قد
 يذكرون الدار ويريدون به الصيحن دون غيره فقد نوى ما يحتمله كلامه ولو حلف لا يدخل هذا المسجد فصعد فوقه
 حنث لان سطح المسجد من المسجد الا ترى لو انتقل المعتكف اليه لا يبطل اعتكافه فان كان فوق المسجد مسكن
 لا يحنث لان ذلك ليس بمسجد ولو انتقل المعتكف اليه بطل اعتكافه ولو حلف لا يدخل هذه الدار الاجتياز اقال ابن
 ساعته روى عن ابي يوسف انه ان دخل وهو لا يريد الجلوس فانه لا يحنث لانه عقد يمينه على كل دخول واستثنى
 دخولا بصفة وهو ما يقصده الاجتياز وقد دخل على الصفة المستثناة فان دخل يعود مريراً ومن رآه الجلوس عنده
 حنث لانه دخل لا على الصفة المستثناة فان دخل لا يريد الجلوس ثم بداه بعد ما دخل فجلس لا يحنث لانه لم يحنث
 حين دخوله لوجوده على الوصف المستثنى ولم يوجد الدخول بعد ذلك اذ المكث ليس بدخول فلا يحنث وذكر في
 الاصل اذا حلف لا يدخل هذه الدار الا عابرسبيل فدخلها ليقعد فيها او ليعود مريراً فيها وليطعم فيها ولم يكن له نية
 حين حلف فانه يحنث ولكن ان دخلها اجتيازاً ثم بداه فقعدها لم يحنث لان عابرسبيل هو الاجتياز فاذا دخلها غير اجتياز
 حنث قال الا ان ينوى لا يدخلها يريد التزول فيها فان نوى ذلك فانه يسعه لانه قد يقال دخلت عابرسبيل بمعنى اني لم
 ادم على الدخول ولم استقر فقد نوى ما يحتمله كلامه ولو حلف لا يطأ هذه الدار بقدمه فدخلها راكباً يحنث لانه قد
 يراد به الدخول في العرف لا مباشرة قدمه الارض الا ترى انه لو كان في رجله حذاء نعل يحنث فعلم ان المراد منه
 الدخول وان حلف لا يضع قدمه في هذه الدار فدخلها راكباً حنث لان وضع القدم في عرف الاستعمال صار عبارة
 عن الدخول فان كان نوى ان لا يضع قدمه ماشياً فهو على ما نوى لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق وكذلك اذا دخلها
 ماشياً وعليه حذاء او لا حذاء عليه ما قلنا وروى هشام عن محمد فيمن حلف لا يدخل هذه الدار قد دخل حانوتاً مشرعاً
 من هذه الدار الى الطريق وليس له باب في الدار فانه يحنث لانه من جملة ما اطأت به الدائرة قال هشام وسألت ابا
 يوسف ان دخل بستاناً في تلك الدار قال لا يحنث وهذا محمول على بستان متصل بالدار فان كان في وسط الدار يحنث
 لاحاطة الدائرة به هكذا روى عن محمد وقال ابن ساعته في نوادره عن محمد في رجل حلف لا يدخل دار فلان فحفر سر با
 فبلغ داره وحفر تحت دار فلان حتى جاوزها فدخل الخالف ذلك السرب حتى مضى فيه تحت دار فلان فانه لا يحنث

الآن يكون من هذه الفتنة مكان مكشوف الى الدار يستقي منه أهل الدار فدخل الخائف الفتنة فبلغ ذلك المكشوف
 فيحنت وان لم يبلغ لم يحنت وان كان المكشوف شيئاً قليلاً لا ينتفع به أهل الدار وانما هو للضوء فر الخائف بالفتنة
 حتى بلغ الموضع فليس يحانت لان الفتنة تحت الدار اذا لم يكن منفذاً تعد من الدار لان المقصود من دخول داره اما
 كرامة واما هتك حرمة وذلك لا يوجد في الا منفذ له واذا كان لها منفذ يستقي منه الماء فانه يعد من مرافق الدار بمنزلة
 بئر الماء فاذا بلغ اليه كان كمن دخل في بئر داره واذا كان لا ينتفع به الا للضوء لا يكون من مرافق الدار فلا يصير بدخوله
 داخل في الدار فلا يحنت ولو دخل فلان سر بالتحته داره وجعله بيوتاً وجعل له أبواباً الى الطريق فدخلها رجل
 حلف لا يدخل دار فلان فهو حانت لان السرب تحت الدار من بيوت الدار ولو عمد فلان الى بيت من داره أو بيتين
 فسد أبوابهما من قبل داره وجعل أبوابهما الى دار الخائف فدخل الخائف هذين البيتين فانه لا يحنت لانهما جعل
 أبوابهما الى دار الخائف فقد صارت منسوبة الى الدار الاخرى وقال ابن ساعدة في السرب اذا كان بابها الى الدار
 ومحتره في دار اخرى أنه من الدار التي مدخله اليها وبابها اليها لانه بيت من بيوتها وقال ابن ساعدة عن أبي يوسف في
 رجل حلف لا يدخل بغداد فأنحدر من الموصل في سفينة فمر بدجلة لا يحنت فان خرج فبقي فبقي على الجسر حنت
 وان قدم الى الشط ولم يخرج لم يحنت ولم يكن مقبلاً ان كان أهله ببغداد وان خرج الى الشط حنت وقال ابن ساعدة عن
 محمد اذا انحدر في سفينة من الموصل الى البصرة فمر في شط الدجلة فهو حانت فصارت المسألة مختلفة بينهما وجه قول
 محمد ان الدجلة من البلد بدليل أنه لو عمد عليها جسر كانت من البلد فكذا اذا حصل في هذا الموضع في سفينة ولا ي
 يوسف أن موضع الدجلة ليس موضع قرار فلا يكون مقصوداً بعقد العيمين على الدخول فلان تنصرف العيمين اليه قال بشر
 عن أبي يوسف في رجل قال لا مرأه ان دخلت هذه الدار ولم تعطيني ثوب كذا فانت طالق فدخلت الدار ثم اعطته
 الثوب بعد ذلك فان الطلاق يقع عليها وان كانت اعطته الثوب قبل أن تدخل لم يقع عليها الطلاق لانه جعل شرط
 وقوع الطلاق دخولها الدار لا على صفة الاعطاء وهو ان لا يكون الزوج معطى حال الدخول لان هذه الواو للحال بمنزلة
 قوله ان دخلت الدار وانت راكبة أنه يعتبر كونها راكبة حال الدخول ولا يعتبر ان كوب بعده كذا هذا وكذلك لو قال
 ان خرجت ولم تأكلى أو خرجت وليس عليك ازار أو خرجت ولم تتخمرى لما قلنا ولو قال لها ان لم تعطني هذا الثوب
 ودخلت هذه الدار فانت طالق ولانية له فان الطلاق لا يقع عليها حتى يجتمع الامران جميعاً وهو ان لا تعطيه الثوب
 الى أن يموت أحدهما أو يهلك الثوب ويدخل الدار فاذا اجتمع هذان وقع الطلاق والا فلا لانه جعل ترك العطية
 والدخول جميعاً شرطاً لوقوع الطلاق لان قوله ودخلت الدار شرط معطوف على ترك العطية وليس بوصفه
 فيتعلق وقوع الطلاق بوجودهما ثم لا يتحقق الترتيب الا بموت أحدهما أو بهلاك الثوب فاذا مات أحدهما أو
 هلك الثوب ودخلت الدار فقد وجد الشرطان فيحنت ولو قال والله لا ندخلن هذه الدار ولا تعطيني هذا الثوب
 فأيهما فعلت حنت لان كلمة النفي دخلت على كل واحد منهما على الافراد فيقتضى انتفاء كل واحد منهما على
 الافراد كما في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ومن هذا الجنس ما روى ابن ساعدة عن أبي
 يوسف فيمن قال والله لا اشترى هذا الدرهم غير لم فاشترى بنصفه لحم أو بنصفه خبزاً يحنت استحساناً ولا يحنت في
 القياس وجه القياس انه جعل شرط حنته أن يشترى بجميع الدرهم غير اللحم وما اشترى بجميعه بل ببعضه فلم يوجد
 شرط الحنت فلا يحنت وجه الاستحسان ان مبنى الايمان على العادة وعادة الناس أنهم يريدون مثل هذا الكلام
 أن يشترى الخائف بجميع الدرهم اللحم ولم يشتر بجميعه اللحم فيحنت فان كان نوى أن لا يشترى به كله غير اللحم لم يحنت
 ويدين في القضاء لانه نوى ظاهر كلامه فيصدق ولو قال والله لا اشترى بهذا الدرهم اللحم فلا يحنت حتى يشترى
 بالدرهم كله غير لحم وهذا يؤيد وجه القياس في المسألة الاولى لان الاو غير كلامهما من الفاظ الاستثناء وانا نقول قضية
 القياس هذا في المسألة الاولى ألا يرى أنه لو نوى أن يشترى به كله غير اللحم صدق في القضاء لانه نوى بهذا القياس هناك

للعرف والعادة ولا عرف ههنا يخالف التماس فعمدنا للتماس فيه ولو قال والله لا أشتري بهذا الدرهم الا ثلاثة أرطال
 لحم فاشترى ببعض الدرهم لحماً أقل من ثلاثة أرطال وببقيته غير لحم حنث لان قوله والله لا أشتري بهذا الدرهم يقع
 على كل شراء بهذا الدرهم ثم استثنى من هذه الجملة شراء بصنفة وهو ان يشتري به ثلاثة أرطال ولم يوجد فلم يوجد المستثنى
 فبقي ما شرهه داخل في اليمين فيحنت به ومن هذا القبيل ما اذا قال لرجلين والله لا تبيتان الا في بيت فبات أحدهما في
 بيت والاخر في بيت آخر حنث لانه جعل شرط حنثه يتوتهما جميعاً في غير بيت واحد وقد بان في غير بيت واحد
 لانهما بانا في بيتين فوجد شرط الحنث فهو التفرق وذكر محمد في الجامع في رجل قال ان كنت ضربت هذين الرجلين
 الا في دار فلان فعدى حر وقد ضرب واحد منهما في دار فلان وواحد في غيرها فانه لا يحنث لانه جعل شرط حنثه
 ضربهما في غير دار فلان ولم يوجد ولو قال ان لم أكن ضربته هذين السوطيين في دار فلان فعدى حر والمسألة محلها
 حنث لان شرط الحنث ان يجتمع الشرطان في دار فلان ولم يجتمعا في حنثه ولو حلف لا يدخل على فلان فدخل عليه
 بيته فان قصده بالدخول يحنث وان لم يقصده لا يحنث وكذلك اذا دخل عليه بيت غيره وانما اعتبر القصد ليكون
 داخل عليه لان الانسان انما يحلف ان لا يدخل على غيره استخفاً به وتركاً لكرامه عادة وهذا لا يكون الا مع القصد
 وذكر الكرخي عن ابن سماعه في نوادره خلاف هذا فقال في رجل قال والله لا أدخل على فلان بيتاً فدخل بيتاً على قوم
 وفيهم فلان ولم يعلم به الخالف فانه حانث بدخوله فلم يعتبر القصد للدخول على فلان لاستحالة القصد بدون العلم
 ووجهه انه جعل شرط الحنث الدخول على فلان والعلم بشرط الحنث ليس بشرط في الحنث كمن حلف لا يكلم
 زيداً فكلمه وهو لا يعرف أنه زيد وظاهر المذهب ما تقدم ولو علم أنه فيهم فدخل بنوى الدخول على القوم لا عليه
 لا يحنث فيما بينه وبين الله عز وجل لانه اذا قصد غيره لم يكن داخل عليه ولا يصدق في القضاء لان الظاهر دخوله على
 الجماعة وما في اعتقاده لا يعرفه القاضي فان دخل عليه في مسجد أو ظلة أو سقيفة أو دهلج دار لم يحنث لان ذلك يقع على
 الدخول المعتاد وهو الذي يدخل الناس بعضهم على بعض ولا يكون ذلك الا في البيوت فان دخل عليه في فسطاط أو
 خيمة أو بيت شعر لم يحنث الا ان يكون الخالف من أهل البادية لانهم يسمون ذلك بيتاً والتعميل في هذا الباب
 على العرف والعادة وقال ابن سماعه عن محمد اذا حلف لا يدخل على فلان هذه الدار فدخل الدار وفلان في بيت من
 الدار لا يحنث وان كان في محن الدار يحنث لانه لا يكون داخل عليه الا اذا شاهده الا ترى ان السقايد دخل دار الامير
 ولا يقال انه دخل على الامير وفي الاول شاهده وفي الثاني لم يشاهده وكذا لو حلف لا يدخل على فلان هذه القرية
 أنه لا يكون داخل عليه الا اذا دخل في بيته وتخصيص القرية بمنع وقوع الحنث بالدخول في غيرها وقال ابن رستم
 عن محمد اذا قال والله لا أدخل على فلان ولم يذكر بيتاً ولا غيره فدخل عليه فسطاطاً أو داراً حنث وهذا محمول على أن
 من عادة فلان أن يدخل عليه في الفساطيط وان دخل عليه في المسجد أو الكعبة أو الحمام لا يحنث لان المقصود
 بهذه اليمين الامتناع من الدخول في المواضع التي يكرم الناس بالدخول عليه فيها وهذا لا يوجد في الحمام والكعبة
 والمسجد قال محمد ولو دخل على فلان بيته وهو يريد رجلاً غيره بزوره لم يحنث لانه لم يدخل على فلان لما لم يقصده
 وان لم يكن له نية حنث لانه يكون داخل على كل من في الدار فيحنت كمن حلف لا يسلم على رجل فسلم على جماعة
 وهو فيهم ولا نية له قال بشر سمعت ابا يوسف يقول فيمن قال لا امرأته ان دخلت هذه الدار وخرجت منها فانت
 طالق فاحتملها انسان وهي كارهة فادخلها ثم خرجت من قبل نفسها ثم دخلها ولم تخرج وقع الطلاق لان الواو
 لا تقتضي الترتيب لانها للجمع المطلق ولا عادة في تقدم أحد الشرطين على الآخر فيتعلق الطلاق بوجودهما من غير
 مراعاة الترتيب وكذلك التماس والقعود والسكوت والكلام والصوم والافطار ونحو ذلك لما قلنا ولو قال لها ان
 حضت وطهرت فأنت طالق فطهرت من هذا الحيض ثم حاضت لم يقع الطلاق حتى تطهر ولا يقع الطلاق في هذا
 الموضع حتى يتقدم الحيض الطهر وكذلك اذا قال لها اذا حبلت وولدت وهي حبلت وكذلك اذا قال اذا زعت

وحصدت لا بد من تقدم الزرع الحصاد والحمل الولادة والحيض الطهر لان احدا لا امرين يتعقب الا خراة
 فازم مراعاة الترتيب بالعادة ولو قال لا امر انه ان تزوجت وطلقتك فعبدي حر ولا نية له فطلقتها واحدة بائنة ثم تزوجها
 عتق عبده لانها لا تحتل التزوج لئلا يكونها زوجة له وتحتل الطلاق فيراعى فيه معنى الجمع المطلق لا الترتيب ومضى
 طلقها وتزوجها فقد جمع بينهما فوجد الشرط

﴿فصل﴾ وأما الحلف على الخروج فالحرف هو الاقصال من الحصن الى العورة على مضادة الدخول فلا
 يكون المكث بعد الخروج كما لا يكون المكث بعد الدخول دخولا لانعدام حده وحقيقته ثم الحرف وج كما
 يكون من البلدان والدور والمنازل والبيوت يكون من الاخبية والقسايط والخيم والسفن لوجود حده كالدخل
 والخروج من الدور المسكونة أن يخرج الحالف بنفسه ومتاعه وعياله كما اذا حلف لا يسكن والخروج من البلدان
 والقري أن يخرج الحالف بيده خاصة وهذا يشهد لقول من قال من أحببنا ان من حلف لا يسكن في بلد فخرج بنفسه
 دون عياله لا يحنث والتعويل في هذا على العرف فان من خرج من الدار وأهله ومتاعه فيها لا يعد خارجا من الدار
 ويقال لم يخرج فلان من الدار اذا كان أهله ومتاعه فيها ومن خرج من البلد يعد خارجا من الدار وان كان أهله ومتاعه
 فيه وقال هشام سمعت ابا يوسف قال اذا قال والله لا أخرج وهو في بيت من الدار فخرج الى سحن الدار لم يحنث لان
 الدار والبيت في حكم بقعة واحدة فالحلف على الخروج المطلق يقتضى الخروج منها جميعا فالمدخل لا يحنث الا أن
 تكون بيته أن لا يخرج من البيت اذا خرج الى سحن الدار حنث لانه نوى ما يحتمله لفظه وهو الاقصال من داخل
 الى خارج وفيه تشديد على نفسه فان قال نويت الخروج الى مكة أو اخر وجامن البلد فانه لا يصدق في القضاء ولا فيها
 بينه وبين الله تعالى لانه نوى تخصيص المكان وهو ليس بمدكور وغير المدكور لا يحتمل نية التخصيص وكذلك
 قال محمد في الجامع لو قال ان خرجت فعبدي حر وقال عنت به السفر الى بغداد دون ما سواها لم يدين في القضاء ولا فيها
 بينه وبين الله تعالى لما قلنا وقال هشام سألت محمد عن رجل حلف لا يخرج من الزرى الى الكوفة فخرج من الزرى
 يريد مكة وطريقه على الكوفة قال محمد ان كان حين خرج من الزرى نوى ان يمر بالكوفة فهو حانث وان كان حين
 خرج من الزرى نوى أن لا يمر بهام بداله بعد ما خرج وصار من الزرى الى الموضع الذي تقصر فيه الصلاة أن يمر
 بالكوفة فمر بهام يحنث لان النية تعتبر حين الخروج وفي القصل الاول وجدت نية الخروج الى الكوفة لانه لما نوى
 أن يخرج الى مكة وتمر فقد نوى الخروج الى الكوفة والى غيرها فيحنث وفي القصل الثاني لم توجد النية وقت الخروج
 فلا يحنث وان كان بيته أن لا يخرج الى الكوفة خاصة ليست الى غيرها ثم بداله الحج فخرج ونوى أن يمر بالكوفة
 قال محمد هذا لا يحنث فيها بينه وبين الله عز وجل لانه نوى تخصيص ما في لفظه وقال ابن سبيعة عن ابي يوسف في
 رجل قال لا امر انه ان خرجت من هذه الدار الا الى المسجد فانت طالق فخرجت تريد المسجد ثم بدالها فذهبت الى
 غير المسجد لم تطلق لانه جعل الخروج الى المسجد مستثنى من النية ولما خرجت تريد المسجد فقد تحقق الخروج
 الى المسجد فوجد الخروج المستثنى فبعد ذلك وان قصدت غير المسجد لكن لا يوجد الخروج بل المكث في
 الخارج وانه ليس بخروج لعدم حده فلا يحنث وقال عمر بن أسد سألت محمد عن رجل حلف ليخرجن من البلدة
 ما الخروج قال اذا جعل البيوت خلف ظهره لان من حصل في هذه المواضع جازله القصر ولا يجوز له القصر الا بالخروج
 من البلد فعلم انه خرج من البلد قال عمر سألت محمد عن رجل قال لا امر انه ان خرجت في غير حق فانت طالق
 فخرجت في جنازة والدها وأنت لا تطلق وكذلك كل ذي رحم محرم وكذلك خروجها الى العرس أو خروجها فيما يجب
 عليها لان الحق المذكور في هذا الموضع لا يراد به الواجب عادة وانما يراد به المباح الذي لا مانع فيه ولو قال لها ان خرجت
 من هذه الدار فانت طالق فخرجت منها من الباب أى باب كان ومن أى موضع كان من فوق حائط أو سطح أو قب
 حنث لوجود الشرط وهو الخروج من الدار ولو قال ان خرجت من باب هذه الدار فخرجت من أى باب كان من

الباب القديم أو الحادث بعد التميم حنت لوجود الشرط وهو الخروج من باب الدار ولا يحنت بالخروج من السطح أو فوق الحائط أو النقب لعدم الشرط ولو عين باقي التميمين بتعين ولا يحنت بالخروج من غيره لأن التعمين مقيد في الجملة فيعتبر ولو قال ان خرجت من هذه الدار الا في أمر كذا فهذا أو قوله الا باذني واحد وسند كره ان شاء الله تعالى ولو قال ان خرجت من هذه الدار مع فلان فانت طالق فخرجت وحدها أو مع فلان آخر ثم خرج فلان ولحقها لم يحنت لأن كلمة مع للقران فيقتضي مقارنتها في الخروج ولم يوجد لان المكث بعد الخروج ليس بخروج لان عدم حده ولو قال ان خرجت من هذه الدار فانت طالق فصعدت الصحراء الى بيت علو أو كتيف شارع الى الطريق الا اعظم لا يحنت لأن هذا في العرف لا يسمى خروجاً من الدار ولو حلف لا يخرج من هذه الدار فخرج منها ماشياً أو راكباً أو أخرجه رجلاً بأمره أو غير أمره أو أخرجه احدى رجله فالحجاب فيه كالحجاب في الدخول وقد ذكرناه ولو حلف لا يخرج الى مكة فخرج من بلده يريد مكة حنت لأن خروجه من بيته هو انفصال من داخل بلده الى خارجه على نية الحج وقد وجد وقد ذكرنا تفسيرا لخروجه من بلده وهو ان يجعل بيوت بلده خلف ظهره ولو قال لا آتي مكة فخرج اليها لا يحنت ما لم يدخلها لأن اتيان الشيء هو الوصول اليه ولو قال لا يذهب الى مكة فلا رواية فيه واختلف المشايخ قال بعضهم هو الخروج سواء وقال بعضهم هو الا تيان سواء ولو قال أنت طالق ان خرجت من هذه الدار الا باذني أو بامرئ أو برضائي أو بعلمي أو قال ان خرجت من هذه الدار بغير اذني أو امرئ أو رضائي أو بعلمي فهو على كل مرة عندهم جميعاً وهن ثلاث مسائل احداها هذه والثانية أن يقول أنت طالق ان خرجت من هذه الدار حتى آذن لك أو أمر أو أرضى أو أعلم والثالثة أن يقول أنت طالق ان خرجت من هذه الدار الا ان آذن لك أو أمر أو أعلم أو أرضى أما المسئلة الاولى فالحجاب ما ذكرنا ان ذلك يقع على الاذن في كل مرة حتى لو آذن لها مرة فخرجت ثم عادت ثم خرجت بغير اذن حنت وكذلك لو آذن لها مرة فقبل أن يخرج منها عن الخروج ثم خرجت بعد ذلك يحنت وانما كان كذلك لانه جعل كل خروج شرطاً لوقوع الطلاق واستثنى خروجاً موصوفاً بكونه ملتصقاً بالاذن لأن الباعث في قوله الا باذني حرف الصاق هكذا قال أهل اللغة ولا بد من شيئين يلتصقان بآلة الالتصاق كما في قولك كتبت بالقلم وضربت بالسيف التصق الضرب بالسيف والكتابة بالقلم وليس ههنا شيء مظهر يلتصق به الاذن فلا بد من ان يضمير كما في قوله بسم الله انه يضمير فيه ابتدئ وفي باب الحلف قوله بالله لا فعلن كذا انه يضمير فيه أقسم لتكون الباء ملتصقة للاسم بقوله ابتدئ واسم الله في باب الحلف بقوله أقسم بالله ولا بد لكل مضمير من دليل عليه اما حال واما لفظ منذ كور لأن الوصول الى ما حقي غير ممكن الا بواسطة الحال ولا حال ههنا يدل على اضمار شيء فاضميرنا ما دل عليه اللفظ المذكور في صدر الكلام وهو قوله ان خرجت وليس ذلك الا الخروج فصار تقدير الكلام ان خرج فلان من هذه الدار خروجا الاخر وجاباذني والمصدر الاول في موضع النسق فيم فيصح استثناء الثاني منه لانه بعض المستثنى منه وهو خروج موصوف بصفة الالتصاق بالاذن فقد نفى كل خروج واستثنى خروجاً موصوفاً بكونه ملتصقاً بالاذن فسقط كل خروج غير موصوف بهذه الصفة تحت المستثنى منه وهو الخروج العام الذي هو شرط وقوع الطلاق فاذا وجد خروج اتصل به الاذن لم يكن شرطاً لوقوع الطلاق واذا وجد خروج غير متصل به الاذن كان شرطاً لوقوع الطلاق كما اذا قال لها أنت طالق ان خرجت من هذه الدار الا تلحفه ان كل خروج يوصف بهذه الصفة وهو ان يكون تلحفه يكون مستثنى من التميمين فلا يحنت به وكل خروج لا يكون بهذه الصفة يبقى تحت عموم اسم الخروج فيحنت به كذا هذا فان أراد بقوله الا باذني مرة واحدة بدلين فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضاء أيضاً في قول أبي حنيفة ومحمد واحدى الروايتين عن أبي يوسف وروى أيضاً عنه انه لا بد من في القضاء لانه نوى خلاف الظاهر لأن ظاهر هذا الكلام يقتضي تكرار الاذن في كل مرة قلنا (وجه) ظاهر الرواية ان تكرار الاذن ما ثبت بظاهر اللفظ وانما ثبت باضمار الخروج فاذا نوى مرة واحدة فقد نوى ما يقتضيه ظاهر كلامه

فيصدق ثم في قوله الاباذنى لو اراد انخرج ولا يحنث وتقدر المرأة على الخروج في كل وقت من غير حنث فالحيلة
 فيه ان يقول الزوج لها اذنت لك ابدا او اذنت لك الدهر كله او كما شئت انخرج وقد اذنت لك وكذلك لو قال
 لها اذنت لك عشرة ايام فدخلت مرارا في العشرة فلا يحنث فلو انه اذن لها اذا ناما ثم نهاها عن الخروج هل يعمل نهيها
 قال محمد يعمل نهيها ويبطل اذنه حتى انها لو خرجت بعد ذلك بغير اذنه يحنث وقال ابو يوسف لا يعمل فيه نهيها
 ورجوعه عن الاذن (وجه) قول محمد انه لو اذن لها مرة ثم نهاها صح نهيها حتى لو خرجت بعد النهي يحنث فكذا اذا
 اذن لها في كل مرة وجب ان يعمل نهيها ويرتفع الاذن بالنهي (وجه) قول ابو يوسف ان الاذن الموجود على طريق
 العموم في الخرجات كلها مما يبطل الشرط لان شرط وقوع الطلاق الخروج الذي ليس بوصف بكونه ملتصقا
 بالاذن وهذا لا يتصور بعد الاذن العام لان كل خروج يوجد بعده لا يوجد الا ملتصقا بالاذن فخرج الشرط من
 ان يكون متصور الوجود ولا بقاء لليمين بدون الشرط كالاتفاق لها بدون الجزاء لانها تترك من الشرط والجزاء
 فلم يبق اليمين فوجد النهي العام ولا يمين فلم يعمل بخلاف الاذن الخاص بمرّة واحدة ثم النهي عنها لان هناك بالاذن
 بالخروج مرة ثم رفع اليمين ثناء النهي واليمين باقية فصح النهي وأما المسئلة الثانية فجوها ان ذلك على الاذن مرة
 واحدة حتى لو اذن لها مرة فخرجت ثم عادت ثم خرجت بغير اذن فلا يحنث وكذا اذا اذن لها مرة ثم نهاها قبل ان
 يخرج ثم خرجت بعد ذلك فلا يحنث لان كلمة حتى كلمة غاية وهي بمعنى الى وكلمة الى كلمة انتهاء الغاية فكذا كلمة
 حتى الا ترى انه لا فرق بين قوله حتى اذن وبين قوله الى ان اذن ومعنى قوله حتى ان اذن وكلمة ان مضمرة لان حتى
 لما كانت من عوامل الاسماء وما كان من عوامل الاسماء لا يدخل الافعال البتة فلم يكن بد من اضمار ان لتصير هي
 بالفعل الذي هو صلتها بمنزلة المصدر تقول أحب ان تقوم أي أحب قيامك فيكون قوله حتى اذن أي حتى اذني وهو
 قوله الى اذني ولهذا ادخلوا كلمة ان بعد الى فتالوا الى ان اذن الا ان هناك اعتادوا الاظهار مع الى وهنما مع حتى
 اعتادوا الاضمار واذا كان كذلك صار وجود الاذن منه غاية لحظر الخروج والمضروب له الغاية ينتهي عند
 وجود الغاية فينتهي حظر الخروج ومنعه باليمين عند وجود الاذن مرة واحدة بخلاف الاول فان اراد بقوله حتى
 اذن في كل مرة فهو على ما نوى في قولهم جميعا ويجعل حتى مجازا عن الوجود معنى الانتهاء في الاستثناء على ما بينا
 وفيه تشديد على نفسه فيصدق (وأما) المسئلة الثالثة فلا يجوز فيها فالجواب في قوله حتى اذن في قول العامة وقال
 القراء الجواب فيها كالجواب في قوله الاباذنى وجه قوله ان كلمة الاستثناء فلا بد من تقديم المستثنى منه عليها وتأخير
 المستثنى عنها وان مع الفعل المستقبل بمنزلة المصدر على ما مر فصار تقدير الكلام ان خرجت من الدار الاخرى وجاباذنى
 وهذا ليس بكلام مستقيم فلا بد من ادراج حتى يصح الكلام فندرج الباء ويجعل معناه الاخرى وجاباذنى واسقاط
 الباء في اللفظ مع ثبوتها في التقدير جائز في اللغة كما روى عن رؤبة بن العجاج انه قيل له كيف أصبحت فقال خير
 عافك الله أي بخير وكذا يحذفون الباء في القسم فيقولون الله مكان قولهم بالله وانما اختلفوا في خفض والنصب واذا
 كان هذا جائزا ادرجت لضرورة تصحيح الكلام والدليل عليه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت
 النبي الا أن يؤذن لكم أي الاباذن لكم حتى كان محتاجا الى الاذن في كل مرة فكذا فيها نحن فيه ولنا ان هذا الكلام لما
 لم يكن بنفسه محييا لما قاله القراء ولا بد من القول بتصحيحه ولكن تصحيحه على التقدير الذي قاله القراء وأمكن
 تصحيحه أيضا بجعله الابعنى حتى والى لان كلمة الاستثناء وما وراء كلمة الاستثناء وهو المستثنى منه ينتهي
 عند كلمة الاستثناء وعند وجود المستثنى فصارت كلمة الاستثناء على هذا التقدير للغة فاقم مقام الغاية فصار كانه
 قال ان خرجت من هذه الدار الى اذني اذني وهذا أولى مما قاله القراء لان تصحيح الكلام يجعل كلمة
 قائمة مقام أخرى أولى من التصحيح بطريق الاضمار لان جعل الكلمة قائمة مقام أخرى وان كان فيه ضرب تغيير
 لكن التغيير تصرف في الوصف والاضمار انبات أصل الكلام والتصرف في الوصف بالتغيير والتبديل أولى

من اثبات الاصل بلا شك فكان هذا أولى على ان فيها قوله اذمار شيتين أحدهما الباء والآخر الجالب للباء وهو قوله
الآخر وجا وليس فيا ذهبنا اليه ادراج شئ بل بإقامة ما فيه معنى الغاية مقام الغاية ولا شك ان هذا أدون فكان
التصحيح به أولى ولهذا كان معنى قوله تعالى لا يزال بنيتهم الذي بنوا بيته في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم أي الى
ان تقطع قلوبهم والله عز وجل أعلم أي الى وقت تقطع قلوبهم وهو حالة الموت وفي قوله عز وجل إلا أن يؤذن لكم
انما احتيج الى الاذن في كل مرة لا يمتضى اللفظ بل بدليل آخر وهو ان دخول دار الغير بغير اذنه حرام الا يرى
انه قال عز وجل في آخر قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي ومعنى الاذى موجود في كل ساعة فشرط الاذن
في كل مرة والله عز وجل أعلم فان قال الاباذن فلان فبات الخلوفا على اذنه بطلت اليمين عند أبي حنيفة ومحمد وعند
أبي يوسف هي على حالها وهذا فرع اختلافهم فيمن حلف لبشر من الماء الذي في هذا الكوز وليس في الكوز ماء
انه لا تنقض اليمين في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف تنقض بناء على أصل ذكرناه فيما تقدم ان تصور وجود
الخلوف عليه حقيقة في المستقبل شرط انعقاد اليمين وبقاؤه متصور الوجود حقيقة شرط بقاء اليمين عندهما وعند
ليس بشرط فان أذن لها بالخروج من حيث لا تسمع فخرجت بغير الاذن بحثت عند أبي حنيفة ومحمد ولا بحثت
عند أبي يوسف وجه قوله ان الاذن يتعلق بالاذن لانه كلامه وقد وجد فالساعة فانما يتعلق بالمأذون فلا
يعتبر لوجود الاذن كما لو وقع الاذن بحيث يجوز ان تسمع وهي نائمة لانه كلامه ولا ان شرط الحنث خروج غير
مأذون فيه مطلقا وهذا مأذون فيه من وجه لوجود كلام الاذن فلم يوجد شرط الحنث ولان المقصود من الاذن ان
لا يخرج وهو كاره وقد زالت الكراهة بقوله أذنت وان لم تسمع ولهما ان الاذن اعلام قال الله تعالى وأذان من الله
ورسوله أي اعلام وقوله أذنت لك بحيث لا تسمع لا يكون اعلاما فلا يكون اذا قلتم يوجد خروج مأذون فيه فلم
يوجد الخروج المستثنى فيحتمل ولان هذه اليمين اشتملت على الحظر والاطلاق فان قوله ان خرجت من هذه الدار
بحري بحري الحظر والمنع وقوله الا باذني بحري بحري الاطلاق وحكم الحظر والاطلاق من الشارع والشرائع
لا تثبت بدون البلوغ كذا من الخالف الا ترى انه قيل في قوله تعالى ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما آمنوا و عملوا الصالحات انه نزل في قوم شربوا الخمر بعد نزول تحريم الخمر قبل علمهم به و ذكر
محمد في الزادات أن الوكيل لا يصير وكيلا قبل علمه بالوكالة حتى يتقف تصرفه على اجازة الموكل والتوكيل اذن واطلاق
ولهما أن الاذن اعلام قال الله تعالى واذان من الله ورسوله أي اعلام وقوله أذنت لك بحيث لا تسمع لا يكون اعلاما
فلا يكون اذا قلتم يوجد خروج مأذون فيه فلم يوجد الخروج المستثنى فيحتمل ولان الخروج مذكور في محل التقي فيم
كل خروج الا الخروج المستثنى وهو الخروج المأذون فيه مطلقا وهو ان يكون مأذونا فيه من كل وجه ولم يوجد فلم
يكن هذا خروجا مستثنى بقي داخل تحت عموم الخروج فيحتمل بخلاف ما اذا ما كانت نائمة فاذن لها بحيث يجوز
ان تسمع لان مثل هذا يعد سماعا في العرف فلو اذن لها وهي تسمع الا انها غافلة ومستثناة مفرضة فيما اذا اذن لها من
حيث لا تسمع عادة ومثل هذا لا يعد سماعا في العرف فهو الفرق بين التفصيلين وقيل ان التامير يسمع لان ذلك بوصول
الصوت الى صياخ اذنه والنوم لا يمنع منه وانما يمنع من فهم المسموع فصار كما لو كلمه وهو يقظان لكنه غافل وحكي ابن
شجاع انه لا خلاف في هذه المسئلة انه لا بحث لانه قد عقد على نفسه بالاذن وقد اذن قال وانما الخلاف بينهم في
الامر وروى نصر بن يحيى عن أبي مطيع عن أبي حنيفة مثل قول أبي يوسف الا ان أسلميان حكى الخلاف في
الاذن والله عز وجل أعلم وقال ابن سباعة عن محمد بن محمد بن رجلا قال لعبداه ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت حر
ثم قال له أطلع فلانا في جميع ما يأمرك به فامر به فلان بالخروج فخرج فلما حان لوجود شرط الحنث وهو الخروج
بغير اذن المولى لان المولى لم يأذن له بالخروج وانما أمره بطاعة فلان وكذلك لو قال المولى لرجل ائذن له في الخروج
فاذن له الرجل فخرج لانه لم يأذن له بالخروج وانما أمر فلانا بالاذن وكذلك لو قال له قل يا فلان مولائك قد اذن لك في

الخروج فقال له فخرج فان المولى حانت لانه لم ياذن له وانما امر فلانا بالاذن ولو قال المولى لعبده بعد يمينة ما امرك
 به فلان فقد امرتك به فامر الرجل بالخروج فخرج فالمولى حانت لان مقصود المولى من هذا انه لا يخرج الا برضاه
 فاذا قال ما امرك به فلان فقد امرتك به فهو لا يعلم ان فلانا يامر به بالخروج والرضا بالشيء بدون العلم به لا يتصور فلم
 يعلم كون هذا الخروج مرضيا به فلم يعلم كونه مستثنى في حق المستثنى منه ولو قال المولى للرجل قد اذنت له في
 الخروج فاخبر الرجل به العبد لم يحنت المولى لان الاذن من المولى قد وجد الا انه لم يبلغ العبد فاذا اخبره به فقد بلغه فلا
 يحنت ولو قال لا امرته ان خرجت الا باذني ثم قال لها ان بعث خادمك فقد اذنت لك لم يكن منه هذا الاذنه مخاطرة
 يجوز ان يتبع ويجوز ان لا يتبع فلا يعد ذلك رضا وقال ابن سبيعة عن ابي يوسف اذا قال لها ان خرجت الا بأمرى
 قال امر على ان يأمرها ويستمعها أو يرسل بذلك رسوله اليها فان أشهد قوما انه قد أمرها ثم خرجت فهو حانت فقد
 فرق أبو يوسف بين الامر وبين الاذن حيث لم يشترط في الاذن اسماعها وارسال الرسول به وشروط ذلك في
 الامر ووجه الفرق لان حكم الامر لا يتوجه على المأمور بدون العلم به كافي أمر الشرع والمقصود من الاذن هو
 الرضا وهو ان لا يخرج مع كراهته وهذا يحصل بنفس الاذن بدون العلم به قال محمد ولو غضبت ومهيات للخروج فقال
 دعوها فخرج ولا نية له فلا يكون هذا اذا ان بنوى الاذن لان قوله دعوها ليس باذن نصا بل هو أمر بترك
 التعرض لها وذلك بان لا يمنع من الخروج أو بتخليه سبيلها فلا يحصل اذا بدون النية ولو قال لها في غضبه اخرجي
 ولا نية له كان على الاذن لانه نص على الامر الا ان بنوى به اخرجي حتى تطلق فيكون تهديدا أو الامر بمحتمل التهديد
 كافي أمر الشرع قال الله تعالى اعملوا ما شئتم فاذا نوى التهديد وفيه تشديد عليه يحتمل نية ولو قال لعبد حر ان دخل
 هذه الدار الا ان نسي فدخلها ناسيا ثم دخل بعد ذلك ذا كرا لم يحنت وهذا على ما ذكرنا من قول العامة في قوله أنت
 طالق ان خرجت من هذه الدار الا ان آذن لك أن قوله الا ان لا تنهاه الغاية بخلاف قوله حتى فلما دخلها ناسيا فقد انتهت
 اليمين فلا يتصور الحنت بدخول هذه الدار بهذه اليمين بحال ولو قال ان دخل هذه الدار الا ناسيا فدخلها ناسيا ثم
 دخلها اذا كرا حنت لانه عقدي يمينه على كل دخول وحظر على نفسه ومنعهما منه واستثنى منه دخولا بصفة وهو انه
 يكون عن نسيان فبقي ما سواه داخل تحت اليمين فيحنت به قال ابن سبيعة عن محمد في رجل قال لعبدى حر ان دخلت
 هذه الدار دخلة الا ان يأمرني فلان فأمره فلان مرة واحدة فانه لا يحنت ان دخل هذه الدخلة ولا بعدها وقد
 سقطت اليمين وهذا على أن الامر واحد كما ذكرنا ان الاذن لا تنهاه الغاية كحتى فاذا وجد الامر مرة واحدة انحلت
 اليمين ولو قال ان دخلت هذه الدار دخلة الا ان يأمرني بها فلان فأمره فدخل ثم دخل بعد ذلك بغير أمره فانه يحنت
 ولا بد منها من الامر في كل مرة لانه وصل الامر بالدخلة بحرف الوصل وهي حرف الباء فلا بد من الامر في كل دخلة
 كما لو قال الا بأمر فلان قال هشام عن محمد في رجل حلف لا يخرج امرته الا بعلمه فأذن لها ان يخرج فخرجت بعد
 ذلك وهو لا يعلم فهو جائز لان قوله الا بعلمه أى الا باذني وقد خرجت فكان خروجه مستثنى فلا يحنت واذا حلف
 رجل على زوجته أو مولى على عبده أن لا يخرج من داره الا باذنه أو سلطان حلف رجلا أن لا يخرج من كورة الا باذنه
 ثم بانت المرأة من الزوج أو خرج العبد من ملك المولى أو عزل السلطان عن عمله فكان الخروج بغير اذن من واحد
 منهم فلا حنت على الخالف وتنع اليمين على الحال التي يملك الخالف فيها الاذن فان زالت تلك الحالة سقطت اليمين
 وانما كان كذلك لان غرض المستحلف من ذلك تنفيذ ولايته وهو ان لا يخرج من له عليه ولاية الا بأمره فيستفيد
 بحال قيام الولاية فاذا زالت زالت اليمين فان عادت المرأة الى ملك الزوج أو العبد الى ملك المولى أو اعيد السلطان الى
 ولايته لا تعد اليمين لانها قد سقطت لما بينا فلا تحتمل العود وكذلك الغريم اذا حلف المطلوب ان لا يخرج من بلده
 الا باذنه فاليمين مقيدة بحال قيام الدين فان قضاه المطلوب أو أبرأ الطالب سقطت اليمين فان عاد عليه ذلك الدين أو
 غيره لم تعد اليمين لان غرض المستحلف ان لا يخرج لاجل ذلك الدين الذي له عليه وقت الحلف فاذا أسقط ذلك

بطل اليمين فلا يحتمل العود وعلى هذا فالوفاي عامل استحلف رجلاً أن يرفع اليه كل من علم به من فاسق أو ذاعر أو سارق في محله ولم يعلم من ذلك حتى عزل العامل عن عمله ثم علم فليس عليه أن يرفعه وقد خرج عن يمينه وبطلت عنه لانها تمهدت بحال عمله بدلالة الغرض لان غرض العامل أن يرفع اليه مادام واليا فاذا زالت ولايته ارتفعت اليمين فان عاد العامل عاملاً بعد عزله لم يكن عليه أيضاً أن يرفع ذلك اليه لان اليمين قد بطلت فلا تعود سواء عاد عاملاً بعد ذلك أو لم يعد ولو كان الحالف علم ببعض ما استحلف عليه فآخر رفع ذلك حتى عزل العامل حنث في يمينه ولم يتغمسه رفع ذلك اليه بعد عزله لان الرفع تقيد بحال قيام الولاية فاذا زالت الولاية فقد فاق شرط البرقال محمد في الزادات الا ان يعنى أن يرفع اليهم على كل حال في السلطان وغيره وأدينه فيما بينه وبين الله عز وجل وفي القضاء لانه نوى ظاهر كلامه وهو العموم فيصدق دينه وقضاء وقال محمد في الزادات اذا حلف أن لا يخرج امرأته من هذه الدار ولا عبده فبانت منه أو خرج العبد عن ملكه ثم خرجت حنث ولا يتقيد بحال قيام الزوجية والملك لان عدم دلالة التقيد وهي قوله الاباذنه فيعمل بعموم التقطاف عن به مادامت امرأته يدين فيما بينه وبين الله عز وجل لانه عنى ما يحتمله لفظه ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العموم وانه خلاف الظاهر وكذلك من طوبى بحق خلف أن لا يخرج من دار مطالبه حنث بالخروج زال ذلك الحق أو لم يزل لما قلنا وان أرادت المرأة أن تخرج وقد أخذت في ذلك أو العبد أو أراد الرجل أن يضرب عبده وقد نهض لذلك فقال أنت طالق ان خرجت أو قال المولى أنت حر ان خرجت أو قال رجل للضارب عبدى حر ان ضربته فكفوا عن ذلك فقد سقطت اليمين حتى لو خرج المحلوف عليه بعد ذلك أو ضرب الرجل عبده لا يحنث الحالف لان غرضه من هذه اليمين المنع من الخروج في الحال أو الضرب فتقيدت بالحال بدلالة الغرض فزول اليمين بزوال الحالف فلا يتصور الحنث بالخروج بعد ذلك وهذه من مسائل عيين القور ونظائرها تأتي ان شاء الله تعالى في مواضعها

﴿ فصل ﴾ وأما الحلف على الكلام فالمحلوف عليه وهو الكلام قد يكون مؤبداً وقد يكون مطلقاً وقد يكون مؤقتاً أما المؤبد فهو ان يحلف أن لا يكلم فلا يابد فهو على الابد لا شك فيه لانه نص عليه وأما المطلق فهو ان يحلف ان يكلم فلا يابد كرا لا بد وهذا أيضاً على الابد حتى لو كلمه في أى وقت كلمه في ليل أو نهار وفي أى مكان كان وعلى أى حال حنث لانه منع نفسه من كلام فلان ليقى الكلام من قبله على العدم ولا يتحقق العدم الا بالامتناع من الكلام في جميع العمر فان نوى شيئاً دون شىء بان نوى يوماً أو وقتاً أو بدأ أو منزلاً لا يدين في القضاء ولا فيما بينه وبين الله عز وجل لانه نوى تخصيص ما ليس بمقنوط فلا يصدق رأساً ولا يحنث حتى يكون منه كلام مستأنف بعد اليمين فيقطع عنها فان كان موصولاً لم يحنث بان قال ان كلمتك فأنت طالق فاذهي أو فقوى فلا يحنث بقوله فاذهي أو فقوى كذا قال أبو يوسف لانه متصل باليمين وهذا لان قوله لا أكلم أو ان كلمتك يقع على الكلام المقصود باليمين وهو ما يستأنف بعد تمام الكلام الاول وقوله فاذهي أو فقوى وان كان كلاماً حقيقياً فليس بمقصد باليمين فلا يحنث به ولانه لما ذكره بحرف العطف دل انه ليس بكلام مبتدأ وكذا اذا قال واذهي لما قلنا فان أراد به كلاماً مستأنفاً يصدق لانه كلام حقيقى وفيه تشديد على نفسه وان أراد بقوله فاذهي الطلاق فانها تطلق بقوله فاذهي لانه من كنايةات الطلاق ويقع عليها تظليقة أخرى باليمين لانه لما نوى به الطلاق فقد صار كلاماً مبتدأ فيحنث به وان كان في الحال التي حلف ما يدل على تخصيص اليمين كانت خاصة بان قال له رجل كلم لى زيدا اليوم في كذا فيقول والله لا أكلمه يقع هذا على اليوم دون غيره بدلالة الحال وعلى هذا قالوا وقال إئتنى اليوم فقال امرأتى طالق ان أيتك فهذا على اليوم وكذا اذا قال إئتنى في منزلى فخلف بالطلاق لا يأتى به على المنزل وهذا اذا لم يطل الكلام بين دلالة التخصيص وبين اليمين فان طال كانت اليمين على الابد فان قال إئتنى في المنزل وقد أسأت في تركك لقائى وقد أيتك غير مرة فلم ألتك فقال الا أخرج امرأته طالق ان أتاك فهذا على الابد وعلى كل منزل لان

الكلام كثير فيا بين ابتدائه بذكر المنزل و بين المنزل و بين الخلف فاقطعت اثنين عنه وصارت فيما ابتدأه فان
 نوى هذا الايتيان في المنزل دين فيما بينه و بين الله تعالى ولم يدين في القضاء لانه محتمله كلامه لكنه خلاف الظاهر
 ولو صلي الخالف خلف الخلو ف عليه فسها الامام فسيح به الخالف أو فتح عليه بالقراءة لم يحث لان هذا لا يسمى كلاما
 في العرف وان كان كلاما في الحقيقة ألا ترى ان الكلام العرفي يبطل الصلاة وهذا لا يبطلها وقد قالوا فيمن حلف
 لا يتكلم فصلي ان القياس ان يحث لان التكبير والقراءة كلام حقيقة وفي الاستحسان لا يحث لانه لا يسمى كلاما
 عرفا ألا ترى انهم يقولون فلان لا يتكلم في صلاته وان كان قد قرأ فيها ولو قرأ القرآن خارج الصلاة لم يحث لانه تكلم
 حقيقة وقيل هذا اذا كان الخالف من العرب فان كان الخالف من العجم أو كان لسانه غير لسان العرب لا يحث
 سواء قرأ في الصلاة أو خارج الصلاة لانه لا يعد متكلما ولو سبح نسيحة أو كبر أو هل خارج الصلاة لم يحث عندنا
 وعند الشافعي لا يحث والصحيح قولنا لانه وجد الكلام حقيقة الا أن تركنا الحقيقة حالة الصلاة بالعرف ولا عرف
 خارج الصلاة وقيل هذا في عرفهم فاما في عرفنا فلا يحث خارج الصلاة أيضا لانه لا يسمى كلاما في الخالين جميعا
 ولو فتح عليه في غير الصلاة حث لانه كلام حقيقة الا انه ترك الحقيقة في الصلاة للعرف فان كان الامام هو الخالف
 والخلو ف عليه خلفه فلم لم يحث بالتسليمه الاولى وان كان على يمينه ونواه لانه في الصلاة وسلام الصلاة
 لا يعد كلاما كتكبيرها والقراءة فيها الا ترى انه لا يفسد الصلاة ولو كان من كلام الناس لكان مفسدا
 وان كان على يساره فنواه اخلف المشايخ فيه قد قال بعضهم يحث وقال بعضهم لا يحث وان كان المقتدى هو الخالف
 فكذلك في قول أبي حنيفة وأبي يوسف بناء على ان المقتدى لا يصير خارجا عن الصلاة وسلام الامام عندهما وعند
 محمد يحث لانه خارج عن صلاته وسلام الامام عنده فقد تكلم كلاما خارج الصلاة في حث ولو مر الخالف على جماعة
 فيهم الخلو ف عليه فلم عليهم حث لانه كتم جماعتهم بالسلام فان نوى القوم دونه لم يحث فيما بينه و بين الله تعالى لان
 ذكر الكل على ارادة البعض جائز ولا يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر ولونه الخالف الخلو ف عليه من النوم حث
 وان لم يتبته لان الصوت يصل الى سماع النائم لكنه لا يفهم فصار كالموكله وهو غافل ولان مثل هذا يسمى كلاما
 في العرف كتكلم الغافل في حث ولو دق عليه الباب فقال من هذا أو من أنت حث لانه كلمه بالاستغمام ولو كان في
 مكانه قد عاده أو كلمه فان كان ذلك بحيث يسمع مثله لو أصغى اليه فانه يحث وان لم يسمعه وان كان في موضع
 لا يسمع في مثله عادة فان أصغى اليه لبعدهما بينهما لم يحث لان الموضوع اذا كان قريبا بحيث يسمع مثله عادة يسمى مكثما
 اياه لانه وان لم يسمع لعارض وليس كذلك اذا كان بعيدا ولانه اذا كان قريبا بحيث يسمع مثله عادة يسمى مكثما
 سماعه لكنه لم يفهمه فاشبه الغافل واذا كان بعيدا لا يصل اليه رأسا وقد قالوا فيمن حلف لا يكلم انسانا فكم غيره وهو
 يقصد ان يسمعه لم يحث لان مثل هذا لا يسمى مكثما اياه اذا لم يقصده بالكلام ولو حلف لا يكلم امرأته فدخل داره
 وليس فيها غيرها فقال من وضع هذا أو أين هذا حث لانه كلمها حيث استغفم وليس هناك غيرها لئلا يكون لا غيا
 فان كان في الدار غيرها لم يحث لجواز انه استغفم غيرها فان قال ليت شعري من وضع هذا لم يحث لانه لم يكلمها وانما
 كلم نفسه ولو حلف لا يكلم فلانا فكتب اليه كتابا فاتته الكتاب اليه أو أرسل اليه رسولا فبلغ الرسالة اليه لا يحث
 لان الكتابة لا تسمى كلاما وكذا الرسالة (وأما) الموقت فنوعان معين ومبهم (أما) المعين فنحو ان يحلف
 الرجل بالليل لا يكلم فلانا يوما في حث بكلامه من حين حلف الى أن تغيب الشمس من الغد فدخل في يمينه قية
 الليل حتى لو كلمه فيما بقي من الليل أو في الغد لم يحث لان قوله لا أ كتم فلانا يقع على الابد و يقتضى منع نفسه عن كلام
 فلان ابد الولا قوله يوما فكان قوله يوما لا يخرج ما وراءه عن اثنين فيبقى زمان ما بعد اثنين بلا فصل داخل تحتها
 فدخل فيها قية تلك الليلة وكذلك لو حلف بالنهار لا يكلمه ليلة لم يحث بكلامه من حين حلف الى طلوع الفجر لما
 قلنا ولو حلف في بعض النهار لا يكلمه يوما فاليمين على قية اليوم والليلة المستقبلية الى مثل تلك الساعة التي حلف فيها من

الغد لانه حلف على يوم منكر فلا بد من استيفائه ولا يمكن استيفائه الا باتمامه من اليوم الثاني فيدخل الليل من طريق
 التسع وكذلك اذا حلف ليلا لا يكلمه ليلة فاليمين من تلك الساعة الى ان يحبى مثلها من الليلة المقبلة ويدخل النهار الذي
 بينهما في ذلك لانه حلف على ليلة منكرة فلا بد من الاستيفاء منها وذلك فيما قلنا فان قال في بعض اليوم والله لا أكلمك
 اليوم فاليمين على باقى اليوم فاذا غربت الشمس سقطت اليمين وكذلك اذا قال بالليل والله لا أكلمك الليلة فاذا طلع
 الفجر سقطت لانه حلف على زمان معين لانه ادخل لام التعريف على اليوم واللييلة فلا يتناول غير المعرف بخلاف
 قوله بوما لانه ذكر اليوم منكر فلا بد من استيفائه وذلك من اليوم الثاني ولو حلف لا يكلمه شهرا يقع على ثلاثين يوما
 ولو قال الشهر يقع على بقية الشهر ولو حلف لا يكلمه السنة يقع على بقية السنة ولو قال والله لا أكلمك اليوم ولا غدا
 فاليمين على بقية اليوم وعلى غد ولا تدخل الليلة التي بينهما في اليمين روى ذلك ابن سبابة عن ابي يوسف ومحمد لانه
 افر دكل واحد من الوقتين بحرف النفي فيصير كل واحد منهما منقيا على الاخر اذ اصله قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق
 ولا جدال في الحج فلا تدخل الليلة المتخلة بين الوقتين ولو قال والله لا أكلمك اليوم وغدا دخلت الليلة التي بين اليوم
 والغدا في يمينه لان ههنا جمع بين الوقت الثاني وبين الاول بحرف الجمع وهو الواو وفصار وقتا واحدا فدخلت الليلة
 المتخلة وروى بشر عن ابي يوسف ان الليلة لا تدخل لانه عقد اليمين على النهار ولا ضرورة توجب ادخال الليل
 فلا يدخل ولو حلف لا يكلمه يومين تدخل فيه الليلة سواء كان قبل طلوع الفجر او بعده وكذلك الجواب في الليل
 ولو قال والله لا أكلمك بوما ولا يومين فهو مثل قوله والله لا أكلمك ثلاثة ايام في قول ابي حنيفة ومحمد حتى لو كلمه في
 اليوم الاول او الثاني او الثالث بحدث وكذلك روى بشر عن ابي يوسف هكذا ذكر الكرخي في مختصره وذكر محمد
 في الجامع انه على يومين حتى لو كلمه في اليوم الاول او الثاني بحدث وان كلمه في اليوم الثالث لا يحنث وجهه ما ذكره
 الكرخي ظاهر لانه عطف اليومين على اليوم والمعطوف غير المعطوف عليه فاقضى يومين آخرين غير الاول فصار
 كانه قال والله لا أكلم فلانا يوما ويومين او قال ثلاثة ايام وجهه ما ذكره محمد في الجامع ان كل واحد منهما يمين مفردة
 لا قرادكل واحد منهما بكلمة النفي والواو للجمع بين اليمينين وصار تقديرا، اكل فلانا يوما ولا أكلمه يومين لثلاثون كلمة
 النفي فصار لكل يمين مدة على حدة فصار على اليوم الاول يمينان وعلى اليوم الثاني يمين واحد بخلاف ما اذا قال والله
 لا أكلم فلانا يوما ويومين فكلمه في اليوم الثالث انه يحنث لانه لم يعد كلمة النفي فلم يوجد ما يبدل على انه اراد نفي الكلام
 في كل مرة على حدة ليكون يمينين فبقى يمين واحد والواو للجمع بين المدينين كالجمع بين المدينين بكلمة الجمع فقال والله
 لا أكلم فلانا ثلاثة ايام والدليل على التفرقة بينهما انه لو قال والله لا أكلم زيد اولا وعمر اكلهما احد هما يحنث ولو قال
 والله لا أكلم زيد اولا وعمر اكلهما لا يحنث وقال بشر عن ابي يوسف لو قال والله لا ادخل الدار بوما ويوما فهو مثل
 حلقه على يومين قال ابو يوسف ولا يشبه هذا قوله ولا ادخلها اليوم وغدا لان قوله بوما ويوما عطف زمان منكر على
 زمان منكر فصار كقوله يومين فيدخل الليل وقوله اليوم وغدا عطف زمان معين على زمان معين ولا ضرور رقالى
 ادخال الليل فيه فلا يدخل ولو قال والله لا أكلم زيد بوما والله لا أكلمه يومين والله لا أكلمه ثلاثة ايام فاليوم الاول
 من حين فرغ من اليمين الثالثة عليه ثلاثة ايام واليوم الثاني عليه يمينان الثانية والثالثة واليوم الثالث عليه يمين واحد
 وهي الثالثة لان كل يمين ذكرها تخصص بما عتقها فانعدت اليمين الاولى على الكلام في يوم عقيب اليمين والثانية
 في يومين عقيب اليمين والثالثة في ثلاثة ايام عقيب اليمين فانعدت على الكلام في اليوم الاول ثلاثة ايام وعلى
 الثاني يمينان وعلى الثالث واحدة ونظير هذه المسائل ما روى داود بن رشيد عن محمد بن عيسى قال والله لا أكلمك اليوم
 سنة اولا أكلمك اليوم شهر افعليه ان يدع كلامه في ذلك اليوم شهر او في ذلك اليوم سنة حتى بكل كلما دار ذلك
 اليوم في ذلك الشهر او في تلك السنة لان اليوم الواحد يستحيل ان يكون شهرا او سنة فلم يكن ذلك مراد الخالف
 فكان مراده ان لا يكلمه في مثله شهرا او سنة فان قال لا أكلمك اليوم عشرة ايام وهو في يوم السبت فهذا على سبطين

لان اليوم لا يكون عشرة أيام فلم يكن ذلك مراداً فيقع على عشرة أيام لانه لا بد و في عشرة أيام أكثر من سبت واحد
 وكذلك لو قال والله لا أكلمك السبت مرتين كان على سبتين لان السبت لا يكون يومين فكان المراد منه مرتين
 وكذلك لو قال لا أكلمك يوم السبت ثلاثة أيام كان كلها يوم السبت لما بيننا ولو قال لا أكلمك يوماً أولاً أكلمك يوم
 السبت يوماً فله أن يجعله أي يوم شاء لانه عقد بينه على يوم شائع في أيام فكان التعيين اليه ولو قال ابن سبابة عن محمد
 فيمن قال لا أكلمك يوماً بين يومين ولا نية له قال فكل يوم بين يومين وهو عندي بمنزلة قوله لا أكلمك يوماً فيكون على يوم
 من ساعة حلف والله عز وجل أعلم (وأما المبهم فنحو ان يحلف ان لا يكلم فلان زماناً أو حيناً أو الزمان أو الحين فان لم
 يكن له نية يقع على ستة أشهر لان الحين يذكر ويراد به الوقت القصير قال الله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين
 تصبحون قيل حين تمسون صلاة المغرب والعشاء وحين تصبحون صلاة الفجر و يذكر ويراد به الوقت الطويل
 قال الله تعالى هل أتى على الانسان حين من الدهر قيل المراد منه أربعون سنة و يذكر ويراد به الوسط قال الله تعالى
 تؤتى أكلاً كل حين باذن ربها قيل أي ستة أشهر من وقت طلوعها الى وقت ادراكها قال ابن عباس رضي الله عنهما
 هي التخلية عند الاطلاق لا يحمل على الوقت القصير لان اليمين تعقد للمنع ولا حاجة الى التمين للمنع في مثل هذه المدة
 لانه يمنع بدون التمين ولا يحمل على الطويل لانه لا يراد ذلك عادة ومن أراد ذلك بلقطة الابد فتعين الوسط وكذا روى
 عن ابن عباس رضي الله عنهما انه حمل على ذلك ولان كل واحد من الطرفين في غاية البعد عن صاحبه والوسط قريب
 منهما فيحمل عليه واذ ائبت هذا في الحين ثبت في الزمان لكونهما من الاسماء المترادفة وعن ثعلب ان الزمان في كلام
 العرب ستة أشهر وان نوى الخالف شيئاً ما ذكرنا فهو على مانوى لانه نوى ما يحتمله كلامه ولقظه لما بيننا ومنهم من
 قال يصدق في الوقت اليسير في الحين ولا يصدق في الزمان لانه قد ثبت استعمال اللفظ في اليسير في الحين كما في قوله
 تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ولم يثبت في الزمان وذكر الكرخي في الجامع عن أبي حنيفة انه يدين
 في الزمان والحين في كل مانوى من قليل أو كثير وهو الصحيح وروى عن أبي يوسف انه لا يدين في ابدون ستة أشهر
 في القضاء ولو قال لا أكلمه دهر او الدهر فقال أبو حنيفة ان كانت له نية فهو على مانوى وان لم تكن له نية فلا أدري ما
 الدهر وقال أبو يوسف ومحمد اذا قال دهر فهو ستة أشهر واذا قال الدهر فهو على الابد ومن مشايخنا من قال
 لا خلاف في الدهر المعروف انه الابد وانما توقف أبو حنيفة رضي الله عنه في الدهر المنكر فانه قال اذا قال دهر
 لا أدري ما هو وذكر في الجامع الكبير أن قوله الدهر ينصرف الى جميع العمر ولم يذكر فيه الخلاف وقوله دهر
 لا أدري تفسيره وفي الجامع الصغير أشار الى التوقف في الدهر المعروف أيضاً فانه قال والدهر لا أدري ما هو وروى
 بشر عن أبي يوسف عن أبي حنيفة في قوله دهر او الدهر انها سواء فيما جعلنا قوله دهر كالحين والزمان لانه يستعمل
 استعمال الحين والزمان يقال ما رأيتك من دهر وما رأيتك من حين على السواء فاذا أدخل عليه الالف واللام صار
 عبارة عن جميع الزمان وروى عن أبي يوسف أن قوله الدهر يقع على ستة أشهر لكنه خلاف ظاهر الآية عنهما
 وأبو حنيفة كانه رأى الاستعمال مختلفاً فلم يعرف مراد المتكلم عند اطلاق الاسم فتوقف وقال لا أدري أي
 لا أدري بماذا يقدر اذ لا نص فيه عن أحد من أرباب اللسان بخلاف الحين والزمان فان فيهما نصاً عن ابن عباس
 رضي الله عنهما فانه فسره قوله تعالى تؤتى أكلاً كل حين باذن ربها ستة أشهر والزمان والحين يبان عن معنى واحد
 وهذا على قول من قال من مشايخنا انه توقف في المنكر لافي المعروف ولم يعرف حقيقة معناه لغة فتوقف فيه والتوقف
 فيما يعرف لعدم دليل المعرفة ولتعارض الأدلة وانعدام ترجيح البعض على البعض اشارة كمال العلم وبتمام الورع
 فقد روى أن ابن عمر رضي الله عنهما سئل عن شيء فقال لا أدري وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن
 أفضل البقاع فقال لا أدري فلما نزل جبريل عليه الصلاة والسلام سأله فخرج الى السماء ثم هبط فقال سألت ربي
 عز وجل عن أفضل البقاع فقال المساجد وأفضل أهلها من جاءها أولاً وانصرف آخر أهلها من جاءها آخرها

وانصرف أولا ولو قال يوم أكلم فلا نافر أنه طالق ولا نية له فكلمه ليلا أو نهارا بحيث وكذا اذا قال يوم أدخل هذه
الدار لان اليوم اذا قرن بفعل غير متدبر اذ به مطلق الوقت في متعارف أهل اللسان قال الله عز وجل ومن يومهم يومئذ
دبره الامتحن فالقتال أو متحيزا الى فئة فقد باه بنصب من الله الآية ومن ولي دبره بالليل بلحقته الوعيد كما لو ولي بالنهار فان
نوى به الليل خاصة دين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه وروى عن أبي يوسف انه لا يدين لان اللفظ جعل عبارة
عن مطلق الوقت في عرف الاستعمال فلا يصدق في الصرف عنه وان قال ليلة أكلم فلا نأ وليس له يقدم فلان فانت
طالق فكلمه نهارا أو قدم نهارا لانطلاق لان الليلة في اللغة اسم لسواد الليل يقال ليلة المنظمة ليلة ليلاء وليل ليل ولا
عرف هنا بصرف اللفظ عن متضاده لغة حتى لو ذكر الليالي حملت على الوقت المطلق لانهم تعارفوا استعمالها في
الوقت المطلق معروف ذلك في أشعارهم كما قالوا ليالي لا فتنا جذام وحميرا ولو قال لامرأته يوم تقدم فلان
فأمرك بيدك فقدم فلان ليلا لا يكون لها من الامر شيء لان ذكر اليوم في حال ذكر الامر يراد به الوقت المعين لان
ذكر الامر يقتضي الوقت لا محالة وهو المجلس لان الصحابة رضی الله عنهم جعلوا للمخيرة الخيار مادامت في مجلسها
فقد وقتوا للامر وقتا فاذا كان كذلك استغنى عن الوقت فيتم ذكر اليوم على يساؤ النهار فاذا قدم نهارا صار الامر
بيدها علمت أو لم تعلم وبطل بمضي الوقت لان هذا أمر موقت فيبطل بمضي الوقت والعلم ليس بشرط كما اذا قال أمرك
بيدك اليوم فمضى اليوم أنه يخرج الامر من بعدها وأما في الامر المطلق فيقتصر على مجلس علمها ولو قال ليلة تقدم فلان
فأمرك بيدك فقدم نهارا لم يثبت له ذلك الامر لما ذكرنا أن الليلة عبارة عن سواد الليل وذكروا في الجامع اذا قال والله
لا أكلمك الجمعة فله أن يكلمه في غير يوم الجمعة لان الجمعة اسم ليوم مخصوص فصار كما لو قال لا أكلمك يوم الجمعة
وكذلك لو قال جمعاً له أن يكلمه في غير يوم الجمعة لان الجمع جمع جمعة وهي يوم الجمعة فلا يتناول غيره بخلاف ما اذا قال
لا أكلمه أياماً أنه يدخل فيه الليالي لانا ما عرفنا ذلك بعرف الاستعمال قال الله تعالى في قصة زكريا عليه الصلاة
والسلام ثلاثة أيام الارمز او قال تعالى في موضع آخر ثلاث ليال سويا والقصة واحدة ومثل هذا الاستعمال لم
يوجد في مثل قوله جمعاً ثم اذا قال والله لا أكلمك جمعاً فهو على ثلاث جمع لان أقل الجمع الصحيح ثلاثة عندنا فيحمل
عليه لكونه متيقناً واذا قال الجمع فهو على عشر جمع في قول أبي حنيفة وكذلك الايام والازمنة والاحايين والشهور
والسنين أن ذلك يقع على عشرة أيام وعشرة احيان أو أزمنة وعشرة أشهر وعشرة سنين وقال أبو يوسف ومحمد في
الجمع والسنين انه يقع على الابد وكذلك في الاحايين والازمنة وفي الايام على سبعة وفي الشهور على اثني عشر والاصل
عندهما فيادخل عليه حرف التعريف وهو اللام من أسماء الجمع ان ينظر ان كان هناك معهود ينصرف اليه كالسبعة في
الايام والاثني عشر في الشهور وان لم يكن هناك معهود ينصرف الى جميع الجنس فيستغرق العمر كالسنين والاحايين
والازمنة والاصل عند أبي حنيفة أنه ينصرف ذلك الى أقصى ما يطلق عليه لفظ الجمع عند اقتراؤه بالعدد وذلك عشرة
(وجه) قوله ما أن اللفظ المعروف اذا لم ينصرف الى الجنس فاما ان ينصرف الى المعهود واما أن ينصرف الى بعض الجنس
والنصرف الى المعهود أولى لانه لا يحتاج فيه الى الادراج وفي الصرف الى البعض يحتاج الى ادراج لفظه البعض فكان
النصرف الى المعهود أولى والمعهود في الايام السبعة التي يتركب منها الشهر وهي من السبت الى الجمعة وفي الشهور الاثني
عشر التي يتركب منها السنة واذا لم يكن هناك معهود فالنصرف الى الجنس أولى فيصرف اليه ولا يبي حنيفة استعمال
أر باب أهل اللغة وأهل اللسان في الجوع فان أقصى ما يطلق عليه لفظ الجمع عند اقتراؤه بالعدد هو العشرة ويقال
ثلاثة رجال وأربعة رجال وعشرة رجال ثم اذا جاوز العشرة يقال احد عشر رجلا وعشرون رجلا ومائة رجلا
وألف رجل ولان لفظ الجمع يطلق على كل قدر من هذه الاقدار التي ذكرنا الى العشرة في حالة الابهام والتعيين جميعاً
ويطلق على ما وراءها من الاقدار في حالة الابهام ولا يطلق في حالة التعيين والاسم متى كان ناجساً شئ في حالين كان
أثبت مما هو اسم له في حال دون حال بل يكون نازلاً من الاول منزلة المجاز من الحقيقة فكان النصرف الى ما هو اسم له في

الخالين أولى فهذا اقتصر على العشرة ولو حلف لا يكلمه أياما فقد ذكر في الاصل أنه على عشرة أيام في قول أبي حنيفة
 وسواء بينه وبين الامام وذكر في الجامع أنه على ثلاثة أيام ولما ذكر فيها الخلاف وهو الصحيح لا نه ذكر لفظ الجمع
 منكر ايقع على أدنى الجمع الصحيح وهو ثلاثة عندنا ولو قال لا أكلمك سنين فهو على ثلاث سنين في قولهم جميعا لما
 ذكرنا في الايام ولو حلف لا يكلمه العمر فهو على جميع العمر اذا لم تكن له نية ولو قال عمر افمن أبي يوسف روايتان في
 رواية يقع على يوم وفي رواية يقع على ستة أشهر كالحين وهو الاظهر ولو حلف لا يكلمه حقبا فهو على ثمانين سنة لانه
 اسم له ولو حلف لا يكلمه أياما كثيرة فهو على عشرة أيام في قياس قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف مثله لانه أدخل
 الكثرة على اسم الجمع فصار كالوذكر بلام الجنس وذكر في الجامع الصغير أن على قول أبي يوسف ومحمد يقع على
 سبعة أيام ولو قال لا أكلمك كذا وكذا يوما فهو على أحد وعشرين لانه أقل عدد يعطف على عدد بحرف العطف ولو
 قال كذا كذا يوما فهو على أحد عشر يوما ولو حلف لا يكلمه بضعة عشر يوما فهو على ثلاثة عشر يوما لان البضع من
 ثلاثة الى تسعة فيحمل على أقلها ولو حلف لا يكلمه الى بعيد يقع على شهر فصاعدا ولو حلف لا يكلمه الى قريب ولا
 نية له فهو على أقل من شهر ولو حلف لا يكلمه عاجلا ولا نية له فهو على أقل من شهر لان الشهر في حكم الكثير لانه
 يجعل أجلا في الدين فكان بعيدا وأجلا ومادونه عاجلا ولو حلف لا يكلمه مليا يقع على شهر كالبعيد سواء الا أن
 يعنى به غيره وذكر الكرخي اذا قال والله لا هجرتك مليا فهو على شهر وأكثر فان نوى أقل من ذلك لم يدين في القضاء
 لانه جاء في تأويل قوله واهجرني مليا أي طويلا وهذا يقتضى ما زاد على الشهر ولو حلف أن لا يكلمه الشتاء فاول
 ذلك اذا لبس الناس الحشو والقراء وآخر ذلك اذا ألتوها على البدن الذي حلف فيه والصيد على ضده وهو من
 حين القاء الحشو الى لبسه والربيع آخر الشتاء ومستقبل الصيف الى أن يبس العشب والخريف فصل بين الشتاء
 والصيف والمرجع في ذلك كله الى اللغة وقال خلف بن أيوب سألت محمد بن عبد الله عن رجل حلف لا يكلم رجلا الى الموسم
 قال يكلمه اذا أصبح يوم النحر لانه أول الموسم وقال أبو يوسف يكلمه اذا زالت الشمس يوم عرفة لانه وقت
 الركن الاصل وهو الوقوف بعرفة وقال عمر وعنه محمد بن غرة الشهر ورأس الشهر أول ليلة ويومها وأول الشهر الى
 مادون النصف وآخره الى مضي خمسة عشر يوما وقدر وي عن أبي يوسف فيمن قال لله على أن أصوم أول يوم من
 آخر الشهر وآخر يوم من أول الشهر فعليه صوم اليوم الخامس عشر والسادس عشر لان الخامس عشر آخر أوله
 والسادس عشر أول آخره اذا قال والله لا أكلمك أحد يومين أو لا يخرجني أحد يومين أو قال أحد أيامي
 فهذا كله على أقل من عشرة أيام ان كلمه قبل العشرة أو خرج قبل العشرة لم يحث ويدخل في ذلك الليل والنهار لان
 مثل هذا لا يراد به يومان باعيا منهما وانما يذكر على طريق التتريب على طريق العشرة ومادونها في حكم الزمان الحاضر
 فان قال احد يومين فهذا على يومه ذلك والغد لانه أشار الى اليومين والاشارة تقع على المعين ولو حلف لا يكلم
 فلانا وفلانا هذه السنة الا يوما فان جمع كلامهما في يوم له استثناء لا يحث لان اليوم الذي يكلمهما فيه مستثنى من
 اليمين فان كلم أحدهما في يوم والاخر في يوم حث لان المستثنى يوم يكلمهما جميعا فيه ولو وجد فقد كلمهما في غير
 اليوم المستثنى فيحث فان كلم أحدهما ثم كلمهما جميعا في يوم لم يحث لان اليوم الذي كلمهما فيه مستثنى وشرط
 الحث في غيره كلامهما الا كلام أحدهما وان كلمهما في يوم آخر لم يحث لان الاستثناء وقع على يوم منكر يكلمهما
 فيه فكانه قال الا يوم أكلهما فيه ولو استثنى يوما ممر وفاقكم أحدهما فيه والاخر في الغد لم يحث لان شرط
 الحث في غير اليوم المستثنى كلامهما ولم يوجد فلم يوجد الشرط بل بضمه وقال محمد اذا قال لا أكلمها الا يوما لم يحث
 بكلامهما في يوم واحد وان كلمهما في يوم آخر حث لانه لم يستثن الا يوما واحدا وقد وجد فصارت اليمين بعده
 مطلقة وروى هشام عن محمد اذا قال لا أكلمك شهرا الا يوما أو قال غير يوم أنه على ما نوى وان لم تكن له نية فله أن
 يتجرى أي يوم شاء لانه استثنى يوما منكر او كل يوم من الشهر يصلح للاستثناء فان قال تقصان يوم فهذا على تسعة

وعشرين يوماً لأن نقصان الشهر يكون من آخره والله عز وجل أعلم ولو حلف لا يكلم فلاناً أو فلاناً فكم أحدهما
 حنث لأن كلمة أو إذا ذكرت عقيب كلمة النفي أوجبت انتفاء كل واحد من المذكورين على الافراد قال الله تعالى
 ولا تطع منهم أعماً أو كفوراً رأى ولا كفوراً وكذلك لو قال ولا فلاناً لأن كلمة النفي إذا أعيدت تناولت كل واحد
 من المذكورين على حياله قال الله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ولو حلف لا يكلم فلاناً أو فلاناً لم يحنث
 حتى يكلمهما لأن حرف الواو للجمع والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فكانه حلف لا يكلمهما فقد علق الجزاء
 بشرطين فلا ينزل عند وجود أحدهما دون الآخر ولو حلف لا يكلم فلاناً أو فلاناً أو فلاناً فان كتم أحداً والآخر
 لا يحنث ما لم يكلمهما وان كتم الثالث حنث لأنه جعل شرط الحنث كلام الاثنين جميعاً أو كلام الثالث فأى ذلك وجد
 حنث ولو قال لا أكلهم هذا أو هذا وهذا فان كتم الأول حنث وان كتم أحد الآخر لم يحنث لأنه جعل شرط
 الحنث كلام الأول أو لا ثم الآخر فيراعى شرطه ولو حلف لا يكلم الناس أو لا يكلم بني آدم فكلم واحداً منهم
 يحنث لأنه لا يمكن حمله على الجنس والعموم لأن الخالف إنما يمنع نفسه عما في وسعه وليس في وسعه تكليم الناس
 كلهم فلم يكن ذلك مراده والى هذا أشار محمد في الجامع فقال ألا ترى أنه لا يقدر ان يكلم بني آدم كلهم وليس ههنا معبود
 يصرف اللفظ إليه فتعين الصرف الى بعض الجنس ويضمير فيه لفظه البعض وأن عني به الكل لا يحنث أبداً ويكون
 مصدقاً فيما بينه وبين الله عز وجل وفي القضاء أيضاً لأنه نوى حقيقة كلامه وهي الجنس وروى عن أبي يوسف
 أنه لا يدين في القضاء لأنه لا يراد الجنس بهذا الكلام فقد نوى خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء وعلى هذا اذا حلف
 لا يزوج النساء أو لا يشتري العبيد ولو حلف لا يتدنى فلاناً بكلامه أبدأ فالتقياسم كل واحد منهما على صاحبه
 معاً لم يحنث الخالف لعدم شرط الحنث وهو ابتداءه فلاناً بالكلام لأن ذلك بتكليمه قبل تكليم صاحبه ولم يوجد
 وكذلك لو قال ان كلمتك قبل أن تكلمني فإنه لما خرج كلامهما معاً فلم يكلم الخالف قبل تكليمه فلم يوجد شرط
 الحنث ولو قال ان كلمتك حتى تكلمني فتكلمه معاً لم يحنث في قول أبي يوسف وقال محمد يحنث وجه قوله أن الخالف
 بقوله ان كلمتك منع نفسه عن تكليمه مطلقاً وجعل تكليم صاحبه اياه غاية لا تحلال اليمين فاذا كتمه قبل وجود الغاية
 حنث ولا يبي يوسف أن غرض الخالف من هذا الكلام أن يمنع نفسه عن تكليم المحلوف عليه قبل كلامه ولم يوجد
 ذلك فصار كأنه قال ان بدأتك وعلى هذا الخلاف اذا قال لا اكلمك إلا أن تكلمني لأن كلمة إلا ان اذا دخلت على
 ما يتوقفت كانت بمعنى حتى قال الله تعالى لا يزال بنياهم الذي بنوار بية في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم وكذلك لو حلف
 لا يدخل هذه الدار حتى يدخلها فلان وحلف الآخر على مثل ذلك فدخلا جميعاً لم يحنث عند أبي يوسف ويحنث
 عند محمد والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما الحلف على الاظهار والافشاء والاعلان والكتمان والاسرار والاختفاء والاخبار والبشارة
 والقراءة ونحوها اذا حلف لا أظهر شرك ثقلان أو لا أفشى أو حلف ليكتمن سره أو ليسترنه أو ليخفينه فكلم فلاناً
 سره أو كتب اليه فبلغه الكتاب أو أرسل اليه رسولا فبلغه الرسالة أو سأله فلان عن ذلك وقال أكان من الامر كذا
 فأشار الخالف برأسه أي نعم فهو حانث لوجود شرط الحنث وهو اظهار السر اذا اظهر اتيبات الظهور وذلك لا يقف
 على العبارة بل يحصل بالدلالة والاشارة ألا ترى أنه يقال ظهر لي اعتقاد فلان اذا فعل ما يدل على اعتقاده وكذلك
 الاشارة بالرأس عقيب السؤال يثبت به ظهو المشار اليه فكان اظهاره ان نوى به الكلام أو الكتاب دون الائمة
 دين في ذلك لأنه نوى تخصيص ما في لفظه فيدين فيما بينه وبين الله عز وجل وكذلك لو حلف لا يعلم فلاناً بما كان
 فلان فسأله المحلوف عليه أفلان في موضع كذا وكذا فأوما برأسه أي نعم يحنث لوجود شرط الحنث وهو الاعلام
 اذ هو اتيبات العلم الذي يحجب عنه صفة يتجلى بها المذكور بان قامت هي به فان نوى به الاخبار بالكلام أو بالكتاب
 يدين فيما بينه وبين الله تعالى لأنه نوى تخصيص العموم وأنه جائز وان كان خلاف الظاهر فيصدق فيما بينه وبين الله

الايمان كلها وهو صحيح ثم خرس فصار لا يقدر على الكلام كانت ايمانه في هذا كله على الاشارة والكتاب في جميع
 ما ووصفنا الا في خصلة واحدة وهي ان يحلف أن لا يتكلم بسر فلان فلا يحث الا بالتكلم لان الكلام العرفي اسم
 لخر وف منظومة تدل على معنى مفهوم وذلك لا يوجد في الاشارة والخبير والافشاء والاظهار من الاخرس انما يكون
 بالاشارة فيحنت بهما وكل شئ حنت فيه من هذه الاشياء بالاشارة فقال اشرت وأنا لا أريد الذي حلفت عليه
 فان كان فعل ذلك جوابا لشيء مما سئل عنه لم يصدق في القضاء لان الاشارة فيها احتمال فان كان هناك دلالة حال
 زال الاحتمال وان لم يكن يرجع الى نيته وذكري ابن سماعه في نوادره عن محمد اذا قال والله لا أقول كذا القلان فهو عندي
 مثل الخبير والاشارة ألا يرى ان رجلا لو قال والله لا أقول لفلان صبحك الله بخير ثم أرسل اليه رسولا فقال قل
 لفلان يقول لك فلان صبحك الله بخير فانه حانت قال ألا ترى ان القائل هو المرسل وان الرسول هو القائل ذلك لفلان
 ولو كان هو هذا الذي حلف عليه لم يحث ألا ترى ان الرجل يقول قال الله عز وجل لتاني كتابه الكريم كذا ولو قال
 والله لا أكل فلانا بهذا الامر فهذا على الكلام بعينه لا يحث بكتاب ولا رسول ألا ترى انك لا تقول كلمنا الله تعالى
 بكذا وأما الحديث فهو على المشافهة لان ما سوى الكلام ليس بحديث ولو قال أي عبيدي يبشرني بكذا فهو حر
 فبشره جميعا عتقوا الوجود البشارة من كل واحد منهم لوجود حد البشارة وهو ما ذكرناه ولو بشره واحد بعد واحد
 لم يعتق الثاني لانه ليس بمبشر وانما هو مخبر ألا ترى ان خير الثاني لا يؤثر في وجه المخبر له ولهذا قال ابن مسعود رضي الله
 عنه لما بلغه قول النبي صلى الله عليه وسلم من أراد أن يقرأ القرآن غضا طريا كما أنزل فليقرأه ابن أم عبد وأخبره
 بذلك أبو بكر ثم عمر رضي الله عنهما فقال رضي الله عنه بشرني به أبو بكر ثم أخبرني به عمر رضي الله عنهما فان أرسل اليه
 أحدهم رسولا فان أضاف الرسول الخبر الى المرسل فقال ان عبدك فلان بخيرك بكذا اعتق العبد لان المرسل هو
 المبشر وان أخبر الرسول ولم يضيف ذلك الى العبد لم يعتق العبد لان البشارة منه لا من المرسل ولو حلف لا يكتب الى
 فلان فامر غيره فكتب فقد روى هشام عن محمد انه قال سألتني هر ون الرشيد أمير المؤمنين أصلحه الله عن هذا
 فقلت ان كان سلطانا يأمر بالكتاب ولا يكاد هو يكتب فانه يحث لانه اذا كان لا يبشر الكتابة بنفسه عادة بل
 يستكتب غيره فيمينه تقع على العادة وهو الامر بالكتابة قال هشام قلت لمحمد فما تقول اذا حلف لا يقرأ القلان
 كتابا فنظر في كتابه حتى أتى آخره وفهمه ولم ينطق به قال سألت هر ون أبا يوسف عن ذلك وقد كان ابتلى بشئ منه
 فقال لا يحث ولا أرى أن ذلك وقدر روى خلف بن أيوب وداود بن رشيد وابن رستم أيضا عن محمد انه يحث فابو
 يوسف اعتبر الحقيقة لانه لم يقرأه حقيقة اذا القراءة لا تكون الا بتحرك اللسان بالخر وف ولم يوجد ألا ترى ان المصلي
 القادر على القراءة اذا لم يحرك لسانه بالخر وف لا يجوز وصلاته وكذا الوحلف لا يقرأ سورة من القرآن فنظر فيها
 وفهمها ولم يحرك لسانه لم يحث ومحمد اعتبر العرف والعادة ومعاني كلام الناس وهم انما يريدون بمثل هذه المعين
 الامتناع عن الوقوف على ما في الكتاب وقد وقف على ما فيه فيحنت قال هشام عن محمد اذا قرأ الكتاب الاسطرا
 قال كانه قرأه قلت فان قرأ نصفه قال لا يعني لم يقرأه قال محمد اذا قرأ بعضه فان أتى على المعاني التي يحتاج اليها فكانه قد
 قرأه لان تلك المعاني هي المة تصودة بالكتاب ولو حلف لا يقرأ سورة فترك منها حرفا حنت وان ترك آية طويلة لم
 يحنت لانه يسمى قارئاً للسورة مع ترك حرف منها ولا يسمى مع ترك ما هو في حكم الآية الطويلة وروى ابن
 رستم عن محمد انه قال لا تبلغك مثل لا أخبرك وكذلك أذكرك بشئ أو لا أذكرك شيا فانه يحث بالكتاب فلما
 ذكر الاخبار والاعلام والابلاغ على الكتاب والقول والكلام على الكتاب أيضا قال عمر وسألت محمدا
 عن رجل حلف لا يمثل شعر فتمثل بنصف بيت قال لا يحث قال قلت فان كان نصف البيت من شعر آخر قال
 لا أدري ما هذا لا يحث لان الشعر ما ظهر فيه النظم وذلك لا يكون الا في بيت قال وسألت محمدا عن رجل فارسي
 حلف أن يقرأ الحمد بالعربية فقرأها فلحن قال لا يحث وان حلف رجل فصيح أن يقرأ الحمد بالعربية فقرأها فلحن

حنت اذا لم يكن لاحدهما تسمية لان العربي انما أراد يمينه أن يقرأ بموضوع العرب وذلك المعرب دون الملحون فاما
 العجمي فانتماير بد اللغة العربية دون العجمية والملحون يعد من العربية والله عز وجل أعلم
 ﴿فصل﴾ وأما الحلف على الاكل والشرب والذوق والغداء والعشاء والسحور والضحوة والتصبح فلا بد من
 بيان معاني هذه الاشياء فالأكل هو اتصال ما يحتمله المضغ فيه الى الجوف مضغ أو بمضغ كالخبز واللحم والقماكة
 ونحوها والشرب اتصال ما لا يحتمل المضغ من المائعات الى الجوف مثل الماء والنيبذ واللبن والعسل المخوض
 والسويق المخوض وغير ذلك فان وجد ذلك بحنت والافلا بحنت الا اذا كان يسمى ذلك أكلا أو شربا في العرف
 والعادة فيحنت اذا عرف هذا فتقول اذا حلف لا يأكل كذا ولا يشربه فادخله في فيه ومضغه ثم ألقاه لم يحنت حتى
 يدخله في جوفه لانه بدون ذلك لا يكون أكلا أو شربا بل يكون ذوقا لما نذ كر معني الذوق ان شاء الله تعالى في موضعه
 قال هشام سألت محمدا عن رجل حلف لا يأكل هذه البيضة أولا يأكل هذه الجوزة فاستلما قال قد حنت لو وجد حد
 الاكل وهو ما ذكرنا ولو حلف لا يأكل عنباً أو رماناً فجعل بمضغه ويرى يتفله وبيعه ماءه لم يحنت في الاكل ولا في
 الشرب لان ذلك ليس بأكل ولا شرب بل هو مص وان عصر ماء العنب فلم يشرب به وأكل قشره وحصرمه فانه
 يحنت لان الذاهب ليس الا الماء وذهاب الماء لا يخرج منه ان يكون أكلا لانه لا ترمى انه اذا مضغه وابتلع الماء انه
 لا يكون أكلا بابتلاع الماء بل بابتلاع الحصرم فدل ان أكل العنب هو أكل القشر والحصرم منه وقد وجد فيحنت
 وقال هشام عن محمد في رجل حلف لا يأكل سكرافاً أخذ سكرة فجعلها في فيه فجعل يبيع ماءها حتى ذابت قال لم يأكل
 لانه حين أوصلها الى فيه وصلت وهي لا تحتمل المضغ وكذا روى عن أبي يوسف فيمن حلف لا يأكل رماناً فص
 رمانة انه لا يحنت ولو حلف لا يأكل هذا اللبن فأكله بغير تمر أو حلف لا يأكل هذا الخل فأكله بغير يحنت لان
 أكل اللبن هكذا يكون وكذلك الخل لانه من جملة الاطعمة فيكون أكله بالخبز كاللبن فان أكل ذلك باقراده لا يحنت
 لان ذلك شرب وليس بأكل فان صب على ذلك الماء ثم شربه لم يحنت في قوله لا يأكل لعدم الاكل ويحنت في قوله
 لا أشرب لوجود الشرب وكذلك ان حلف لا يأكل هذا الخبز فجففه ثم دق وصب عليه الماء فشر به لا يحنت لان هذا
 شرب لا يأكل فان أكله مسلولا أو غير مبلول يحنت لان الخبز هكذا يؤكل عادة وكذلك السويق اذا شربه بالماء فهو
 شارب وليس بأكل ولو حلف لا يأكل طعاما فان ذلك يقع على الخبز واللحم والقماكة سوى التمر ونحو ذلك ويقع
 على ما يؤكل على سبيل الاطعمة مع الخبز لان الطعام في اللغة اسم لما يطعم الا انه في العرف اخص بما يؤكل بنفسه أو مع
 غيره عادة ولا يقع على الطليح والسقمونيا وان كان ذلك مطعوما في نفسه لانه لا يؤكل عادة وان حلف لا يأكل من
 طعام فلان فأخذ من خله أوزيته أو كاسحه أو ملحه فأكله بطعام نفسه يحنت لان العادة قد جرت بأكل هذه الاشياء
 مع الخبز اذا مالها قال النبي صلى الله عليه وسلم نعم الاطعمة الخل فان كان طعاما عرفا فيحنت فان أخذ من نبيذ فلان أو مائه
 فأكل به خبز لا يحنت لانه لا يؤكل مع الخبز عادة فلا يسمى طعاما وكذا قال أبو يوسف الخل طعام والنيبذ والماء
 شراب وقال محمد الخل والملح طعام لما ذكرنا ان الخل والملح مما يؤكل مع غيره عادة والنيبذ والماء لا يؤكل عادة ولو
 حلف لا يشترى طعاما فانه يقع على الخنطة ودقيقتها وكان ينبغي في القياس ان يقع على جميع المطعومات كما في اليمين
 على الاكل الان في الاستحسان يقع على الخنطة ودقيقتها لان البيع لا يتم بنفسه بل بالبائع وبائع الخنطة يسمى بائع
 الطعام في العرف والاكل يتم بنفسه فيعتبر نفس الاكل دون غيره وصار هذا كمن حلف لا يشترى حديدا فاشترى
 سيفاً لم يحنت لان بائعه لا يسمى حديدا ولو حلف لا يمس حديدا فمس سيفاً يحنت لان المس فعل يتم بنفسه وعلى هذا
 باب الزيادة وروى عن أبي يوسف فيمن حلف لا يأكل طعاما فاضطر الى ميتة فأكل منها لم يحنت وقال الكرخي
 وهو احدى الروايتين عن محمد وروى ابن رستم عن محمد انه يحنت وجهه هذه الرواية ان الميتة في حال الخنطة طعام
 مباح في حق المضطر بمنزلة الطعام المباح في غير هذه الحالة فوجد شرط الحنت فيحنت وجهه قول أبي يوسف واحدى

الروابطين عن محمد ان اطلاق اسم الطعام لا يتناول له لانه لا يسمى طعاما عرفا وعادة لانه لا يؤكل عادة ومبنى الایمان على
 معاني كلام الناس وروى عن أبي يوسف في رجل حلف لا يأكل حراما فاضطر الى ميتة فاكلها قال لا يحنث وروى
 عنه انه حانث في يمينه وانه موضوع ووجه هذه الرواية ان الميتة محرمة والرخصة أثرها في تغيير الحكم وهو المؤاخذة لا في
 تغيير وصف الفعل وهو الحرمة كالمكره على أكل مال الغير وجه الرواية الاولى وهي الصحيحة ان الميتة حال المخمصة
 مباحة مطلقة الا حظر فيها بوجه في حق المضطر وأثر الرخصة في تغيير الحكم والوصف جميعا بدليل انه لو امتنع حتى
 مات يؤاخذه ولو بقيت الحرمة لم تثبت المؤاخذة كما لو امتنع من تناول مال الغير حاله المخمصة أو الالكراهة وقال خلف
 ابن أبوب سألت أسد بن عمر رضي الله عنهم ما في رجل حلف لا يأكل حراما فأكل لحم قرد أو كلب أو حدة أو غراب
 قال لا يحنث إلا أن يعني ذلك فيحنث لان مطلق الحرام هو ما ثبتت حرمة بدليل مقطوع به وحرمة هذه الاشياء
 محل الاجتهاد وقال خلف بن أبوب سألت الحسن فقال هذا كله حرام لقيام دليل الحرمة فيها وان لم يكن مقطوعا به
 وروى المعلى عن أبي يوسف ومحمد فيمن حلف لا يركب حراما قال هذا على الزنا لان الحرام المطلق ينصرف الى
 الحرام لعينه وهو الزنا ولانه براد به الزنا في العرف فينصرف اليه وقال محمد فان كان الخالف خصيا أو مجبو بافوه على
 القبلة الحرام وما أشبهها وقال ابن سماعه عن أبي يوسف فيمن حلف لا يبطأ امرأة وطأ حراما فوطئ امرأته وقد ظاهر
 منها أو وهي حائض قال لا يحنث إلا أن ينوي ذلك لان الحرمة تثبت بعارض الحيض والظهار ومطلق التحريم لا يقع
 على التحريم العارض وقال ابن رستم عن محمد فيمن حلف لا يأكل حراما فاشترى بدرهم غصبه من انسان طعاما
 فاكله لم يحنث لان مطلق اسم الحرام انما يقع على ما كانت حرمة لحق الله تعالى وحرمة هذا الحق العبد ولو غصب
 خبزا أو لحما فاكله يحنث بعرف الناس ولو حلف لا يأكل من طعام اشتراه فلان فأكل من طعام اشتراه مع آخر حنث
 إلا أن يكون نوى شراؤه وحده وكذلك لو حلف لا يأكل من طعام ملكه فلان لان بعض الطعام طعام حقيقته ويسمى
 طعاما عرفيا أيضا بخلاف ما اذا حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا بينه وبين آخرانه لا يحنث لان بعض الدار
 لا يسمى دارا وكذلك لو حلف لا يلبس ثوبا يملكه فلان أو يشتريه فلان فلبس ثوبا اشتراه فلان مع آخر لا يحنث
 لان بعض الثوب لا يسمى ثوبا ولو حلف لا يأكل ادا ما فالادام كل ما يضطبع به مع الخبز عادة كاللبن والزيت والمرق
 والخل والعسل ونحو ذلك وما لا يضطبع به فليس بادام مثل اللحم والشوى والخبز والبيض وهذا قول أبي حنيفة
 واحدى الروابطين عن أبي يوسف وقال محمد وهو احد الروابطين عن أبي يوسف ان كل ما يؤكل بالخبز فهو ادا
 مثل اللحم والشوى والبيض والخبز وروى ابن سماعه عن أبي يوسف أن الجوز اليابس ادا واحجج محمد بما روى
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سيد ادا من اهل الجنة اللحم وسيدر يا حنين اهل الجنة القاغية وهي ورد الخناء
 وهذا نص ولان ادا من الاثمد وهو الموافقة قال النبي صلى الله عليه وسلم لغيره حين أراد أن يزوج امرأته لو
 نظرت البهال كان أحمرى أن يؤدم بينكما أي يكون بينكما الموافقة ومعنى الموافقة بين الخبز وبين هذه الاشياء في الاكل
 ظاهر فكانت ادا ما ولان الناس يأندمون بها عرفا وعادة ولاني حنيفة ان معنى ادا ما وهو الموافقة على الاطلاق
 والكمال لا يتحقق الا فيما لا يؤكل بنفسه مقصودا بل يؤكل تبعا لغيره عادة وأما ما يؤكل بنفسه مقصودا فلا يتحقق فيه
 معنى الموافقة وما لا يضطبع به كل بنفسه فيختل معنى ادا ما فيه واللحم ونحوه مما يؤكل بنفسه عادة مع ما ان من سكان
 البرارى من لا يتغذى الا باللحم وبه تبين ان اطلاق اسم ادا ما عليه في الحديث على طريق المجاز والبطيخ ليس
 بادام في قومه جميعا لانه لا يحتمل الاضطباع به ولا يؤكل بالخبز عادة وكذا البقل ليس بادام في قومه لأن ترى ان آكله
 لا يسمى مؤنثا وسئل محمد عن رجل حلف لا يأكل خبزا ماد وما فقال الخبز المادوم الذي يترد رايه في المرق
 والخل وما اشبهه فقبيل له فان ترده في ماء أو ملح فلم يرد ذلك ماد وما لان من أكل خبز اجماع لا يسمى مؤنثا في العرف
 وقال ابن سماعه عن أبي يوسف ان تسمية هذه الاشياء على ما يعرف أهل تلك البلاد في كلامهم ولو حلف لا يأكل

خيزر ولا نية له فهو على خيزر الحنطة والشعير الا ان كان الحالف في بدلا يؤكل فيها الا خيزر الحنطة فان يمينه تقع على خيزر الحنطة لا غير وان أكل من خيزر لوزينج وأشباه ذلك لا يحنت الا ان يكون نواه وان أكل من خيزر الذرة والارز فان كان من أهل بلاد ذلك طعامهم حنت وان كان من أهل الكوفة ونحوها ممن لا ياكل ذلك عامتهم لا يحنت الا ان ينوى ذلك لان اسم الخيزر يقع على خيزر الحنطة والشعير ولا يراد به خيزر القطنف عند الاطلاق فلا يحمل عليه وكذا خيزر الارز في البلاد التي لا يعتادوا كفه فيها ولو حلف لا ياكل لحما فامى لحم اكل من سائر الحيوان غير السمك يحنت ثم يستوى فيه المحرم وغير المحرم والمطبوخ والمشوى والضعيف لان اللحم اسم لاجزاء الحيوان الذي يعيش في البر فيحنت اذا أكل لحم ميتة أو خنزير أو انسان أو لحم شاة ترك ذبحها التسمية على ذبحها عمدا أو أكل ذبيحة تجوسى أو مرتد أو لحم صيد ذبحه المحرم ويستوى فيه لحم الغنم والبقر والابل لان اسم اللحم يتناول الشكل وان أكل سمكا لا يحنت وان ساء الله عز وجل دابة بقوله عز وجل ان شر الدواب عند الذين كفروا وكذا لو حلف لا يخرب بيتا فخر ببيت العنكبوت لم يحنت وان ساء الله سبحانه وتعالى بيتا في كتابه العزيز بقوله وان أو هن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون وكذا كل شئ يسكن الماء فهو مثل السمك ولو أكل أحشاء البطن مثل الكرش والكبد والقواد والكنكى والرئة والامعاء والطحال ذكر الكرخى أنه يحنت في هذا كاله الا في شحم البطن وهذا الجواب على عادة أهل الكوفة في زمن أبي حنيفة وفي الموضع الذي يباع مع اللحم وأما في البلاد التي لا يباع مع اللحم أيضا فلا يحنت به فاما شحم البطن فليس بلحم ولا يتخذ منه ما يتخذ من اللحم ولا يباع مع اللحم أيضا فان نواه يحنت لانه شدد على نفسه وكذلك الالية لا يحنت باكلها لانها ليست بلحم فان أكل شحم الظهر أو ما هو على اللحم حنت لانه لحم لكنه لحم سمين الا ترى أنه يقال لحم سمين وكذا يتخذ منه ما يتخذ من اللحم وكذلك لو أكل رؤس الحيوانات ما خلا السمك يحنت لان الرأس عضو من أعضاء الحيوان فكان لحمه كالحم سائر الاعضاء بخلاف ما اذا حلف لا يشتري لحما فاشترى رأسا أنه لا يحنت لان مشتر به لا يسمى مشتري لحم وانما يقال اشترى رأسا ولو حلف لا ياكل شحما فاشترى شحم الظهر لم يحنت في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يحنت وذكري الجامع الصغير في رجل حلف لا يشتري شحما فامى شحم اشترى لم يحنت الا ان يشتري شحم البطن وكذا لو حلف لا ياكل شحما وهما قوله تعالى ومن البقر والغنم حرمتا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما والمستنق من جنس المستنق منه فدل أن شحم الظهر شحم حقيقة ولا يحنيفة انه لا يسمى شحما عرفا وعادة بل يسمى لحما سمينا فلا يتناول اسم الشحم عند الاطلاق وتسمية الله تعالى إياه شحما لا يدل على دخوله تحت التميمين اذا لم يكن الاسم متعارفا لان مطلق كلام الناس ينصرف الى ما يتعارفونه كما ضربنا من الامثلة في لحم السمك وقال الله تعالى وجعل الشمس سراجا وقال سبحانه وتعالى والارض بساطا ثم لا يدخلان في اليمين على البساط والسراج كذا هذا وقد قالوا فيمن حلف لا يشتري شحما ولا لحما فاشترى الية أنه لا يحنت لانها ليست بشحم ولا لحم وقال عمر وعن محمد فيمن أمر رجلا أن يشتري له شحما فاشترى شحم الظهر أنه لا يجوز على الامر وهذا يدل على أن اطلاق اسم الشحم لا يتناول شحم الظهر كما قاله أبو حنيفة فيكون حجة على محمد ولو حلف لا ياكل لحم دجاج فاكل لحم ديك حنت لان الدجاج اسم للاتي والذي ذكره جميعا قال جرير

لما مرت بدير الهند أرقى صوت الدجاج وضرب بالنواقيس

فاما الدجاجة فانها اسم للاتي والديك اسم للذكر واسم الابل يقع على الذكور والاناث قال النبي صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة شاة ولم يرده أحد النوعين خاصة وكذا اسم الجمال والبعير والجزور وكذا هذه الاسماء الاربعه تقع على البخاني والعراب وغير ذلك من أنواع الابل واسم البختى لا يقع على العربي وكذا اسم العربي لا يقع

على البختي واسم البقر يقع على الذكور والانات قال النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثين من البقر تبع أو تبعه وأراد به
 الذكور والانات جميعاً وكذا اسم البقرة قال الله عز وجل ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وقيل أن بقرة بني اسرائيل
 كانت ذكراً أو أنثى بالذكري بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك بيسم لنا ما هي لنا نيت اللفظ دون المعنى كما في قوله تعالى
 واذ قالت طائفة وقال سبحانه وتعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير والشاة تنزع على الذكور والانات قال النبي صلى
 الله عليه وسلم في أربعين شاة والمراد منه الذكور والانات وكذا الغنم اسم جنس والتعجف اسم للأنثى والكبش
 للذكور والفرس اسم للعرب ذكراً وأنثاه والبرذون اسم لغير العرب من الطحارية ذكراً وأنثاه وقالوا
 ان البرذون اسم للتركي ذكراً وأنثاه والخيول اسم جنس يتناول الأفراس العرب والبراذين والحمار اسم للذكور
 والحمارة والانات اسم للأنثى والبغل والبغلة كل واحد منهما اسم للذكور والانات وان حلف لا يأكل رأساً فان
 نوى الرأس كهما من السمك والغم وغيرهما فأي ذلك أكل حنت لان اسم الرأس يقع على الكل وان لم يكن له نية
 فهو على رؤس الغنم والبقر خاصة في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد الثمين اليوم على رؤس الغنم خاصة
 والاصل في هذا أن قوله لا أكل رأساً بظاهره يتناول كل رأس ولكنه معلوم أن العموم غير مراد لان اسم الرأس
 يقع على رأس العصفور ورأس الجراد ويعلم أن الخالف ما أراد ذلك فكان ذلك المراد بعض ما يتناول له الاسم
 وهو الذي يكبس في التنور ويباع في السوق عادة فكان أبا حنيفة رأى أهل الكوفة يكسون رؤس الغنم والبقر
 والابل ويبيعونها في السوق فحمل الثمين على ذلك ثم أرم تركوا رؤس الابل واقتصر على رؤس الغنم والبقر
 فحمل الثمين على ذلك وأبو يوسف ومحمد دخلاً بعدا وقد ترك الناس البقر واقتصر على الغنم فحمل الثمين على ذلك
 فلم يكن بينهم خلاف في الحقيقة ولو حلف لا يأكل بيضا فان نوى بيض كل شيء بيض السمك وغيره فأي ذلك أكل
 حنت وان لم يكن له نية فهو على بيض الطير كالهوازي والدجاج وغيرهما ولا يحنت اذا أكل بيض السمك لان اسم
 البيض يقع على الكل فاذا نوى فقد نوى ما يحتمله الاسم واذا لم تكن له نية فيقع على ماله قشر وهو بيض الطير لانه يراد
 به ذلك عند الاطلاق فيحمل عليه ولو حلف لا يأكل طيبخاً فالقياس ينصرف الى كل ما يطبخ من اللحم وغيره لانه
 طيبخ حقيقة لانه صرف الى اللحم خاصة وهو اللحم الذي يجعل في الماء ويطبخ ليسهل أكله للعرف ألا ترى انه
 لا يقال لمن أكل الباقلاء انه أكل الطيبخ وان كان طيبخاً حقيقة وان أكل سمكاً مطبوخاً لا يحنت لانه لا يسمى
 طيبخاً في العرف فان نوى بقوله لا يأكل طيبخاً من اللحم وغيره فهو على ما نوى لانه طيبخ حقيقة وفيه تشديد على
 نفسه وكذا اذا حلف لا يأكل شواء وهو بنوى كل شيء يشوي فأي ذلك أكل حنت وان لم يكن له نية فانما يقع على
 اللحم خاصة لان حقيقة الشواء هي ما يشوي بالنار ليسهل أكله إلا أن عند الاطلاق ينصرف الى اللحم المشوي
 دون غيره للعرف ألا ترى انه يصح أن يقال فلان لم يأكل الشواء وان أكل الباذنجان المشوي والجزر المشوي
 ويسمى بالحم المشوي شواو يافان أكل سمكاً مشواً لا يحنت لانه لا يراد به ذلك عند الاطلاق وان أكل قلية
 يابسة أو لوان من الالوان لا مرق فيه لا يحنت لان هذا لا يسمى طيبخاً وانما يقال له لحم مقلي ولا يقال مطبوخ الالحم
 طيبخ في الماء فان طبخ من اللحم طيبخاً له مرق فأكل من لحمه أو من مرقه يحنت لانه يقال أكل الطيبخ وان لم
 يأكل لحمه لان المرق فيه أجزاء اللحم قال ابن سماعة في الثمين على الطيبخ ينبغي أن يكون على الشحم أيضاً لانه قد
 يسمى طيبخاً في العادة فان طبخ عدساً بودك فهو طيبخ وكذلك ان طبخه بشحم أو بالية فان طبخه بسمن أو زيت
 لم يكن طيبخاً ولا يكون الارز طيبخاً ولا يكون الطهاج طيبخاً ولا الجواذب طيبخاً والاعتاد فيه على العرف وقال
 داود بن رشيد عن محمد بن رجس حلف لا يأكل من طيبخ امرأته فسخت له قدر أقد طبخها غيرها لانه لا يحنت لان
 الطيبخ فعيل من طبخ وهو الفعل الذي يسهل به أكل اللحم وذلك وجد من الاول لانه لو حلف لا يأكل الحلو
 فالاصل في هذا ان الحلو عندهم كل حلو ليس من جنسه حامض وما كان من جنسه حامض فليس بحلو والمرجع فيه الى

العرف فيحنت بكل الخبيص والعسل والسكر والناطف والزب والرطب والتمر وأشبه ذلك وكذا روى المعلي
 عن محمد إذا أكل ينار طبا أو يابس يحنت لأنه ليس من جنسها حامض فخلص معنى الخلاوة فيه ولو أكل عنباً
 حلوا أو بطيخاً حلوا أو رماناً حلوا أو اجاصاً حلوا لم يحنت لأن من جنسه ما ليس بحلو فلم يخلص معنى الخلاوة فيه
 وكذا الزبيب ليس من الحلول لأن من جنسه ما هو حامض وكذلك إذا حلف لا يأكل حلاوة فهو مثل الحلوى وإن حلف
 لا يأكل تمرًا ولا نيلة فكل قضبا لا يحنت وكذلك إذا أكل سرامطوباً أو رطباً لأن ذلك لا يسمى تمرًا في العرف
 ولهذا يختص كل واحد باسم على حدة إلا أن ينوى ذلك لأنه تمر حقيقة وقد شد على نفسه ولو أكل حبساً حنت لأنه
 اسم تمر ينقع في اللبن ويتشرب فيه اللبن فكان الاسم باقياً له لبقاء عينه وقيل هو طعام يتخذ من تمر ويضم إليه شئ من
 السمن أو غيره والغالب هو التمر فكان أجزاء التمر بحالها يفتي الاسم ولو حلف لا يأكل سرامطوباً كل سرامطوباً
 أربع مسائل تنتن متفق عليهما أو تنتن مختلف فيهما أما الأوليان فإن من يحلف لا يأكل سرامطوباً أو حلف
 لا يأكل رطباً فكل رطباً فيه شئ من البسر يحنت فيهما جميعاً في قولهم لأن المذب هو البسر الذي ذنب أي رطب
 ذنبه فكانت الغلبة للذي حلف عليه فكان الاسم باقياً وأما الآخران فإن من يحلف لا يأكل رطباً فيأكل سرامطوباً
 مذنباً أو يحلف لا يأكل سرامطوباً فيأكل رطباً فيه شئ من البسر قال أبو حنيفة ومحمد يحنت وقال أبو يوسف لا يحنت
 وجه قوله أن الاسم للغالب في العرف والمغلوب في حكم المستهلك وكذا المقصود في الأكل هو الذي له الغلبة
 والغلبة للبسر في الأول وفي الثاني للرطب فلا يحنت ولهما أنه أكل ما حلف عليه وغيره لأنه يراه بعينه ويسميه
 باسمه فصار كالوميز أحدهما عن الآخر فقتعه وأكلمها جميعاً وأما قوله أن أحدهما غالب فتعم لكن الغلبة إنما
 توجب استهلاك المغلوب في الاختلاط الممازجة أما في اختلاط الحمازورة فلا لأنه يراه بعينه فلا يصح مستهلكاً
 فيه كما إذا حلف لا يأكل سويقاً أو سمنافاً كل سويقاً قدلت بسمن بحيث يستبين أجزاء السويق في السمن
 يحنت لقيام كل واحد منهما بعد الاختلاط بعينه كذا هذا ولو حلف لا يأكل حبات فأي حب أكل من سمن
 أو غيره مما يأكله الناس عادة يحنت لأن مطلق بعينه يقع عليه فإن عني شيئاً من ذلك بعينه أو سماه حنت فيه ولم يحنت
 في غيره لأنه نوى تخصيص المقبوط فيصدق ديانة لا قضاء لأنه خلاف الظاهر ولا يحنت إذا اطلع لؤلؤة لأن
 الإوهام لا تنصرف إلى اللؤلؤة عند إطلاق اسم الحب ولو حلف لا يأكل عنباً فكل زبيباً لا يحنت لأن اسم
 العنب لا يتناول ولو حلف لا يأكل جوزاً فكل منه رطباً أو يابساً حنت وكذلك اللوز والفستق والتين وأشبه
 ذلك لأن الاسم يتناول الرطب واليابس جميعاً ولو حلف لا يأكل فاكهة فكل فاكهة فكل تفاحاً وسفرجلاً أو كمثرى
 أو خوخاً أو تيناً أو اجاصاً أو مشمشاً أو بطيخاً حنت وإن أكل قناراً أو خياراً أو جزراً لا يحنت وإن أكل عنباً أو رماناً
 أو رطباً لا يحنت في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يحنت ولو أكل زبيباً أو حب الرمان أو تمرًا لا يحنت
 بالاجماع وجه قولهم أن كل واحدة من هذه الأشياء تسمى فاكهة في العرف بل تعد من رؤس القواكه ولأن القواكه
 اسم لما يتفكه به وتفكه الناس بهذه الأشياء ظاهر فكانت قواكه ولا يحنى حنيفة قوله تعالى فأنتنابها حبا وعنباً
 وقضباً وزيتوناً ونحو ذلك وحدائق غلبا وفاكهة وأبا عطف القواكه على العنب وقوله عز وجل فيها فاكهة ونخل
 ورمان عطف الرمان على القواكه والمعطوف غير المعطوف عليه هو الأصل لأن القواكه اسم لما يقصد بأكله
 التفكه وهو التمتع والتذوق والشبع والطعام ما يقصد بأكله التغذية والشبع والتمر عندهم يؤكل بطريق التغذية
 والشبع حتى روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال بيت لا تمر فيه جراح أهله وقال عليه أفضل الصلاة والسلام
 يوم افطر اغنومهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ثم ذكر في جملة ما تقع به العناية التمر وفي بعضها الزبيب ولأن القواكه
 لا يختلف حكم رطبها وياسها فكان رطبها فاكهة كان يابسها فاكهة كالتين والمشمش والاجاص ونحو ذلك
 واليابس من هذه الأشياء ليس بما كفة بالاجماع وهو الزبيب والتمر وحب الرمان فكذا رطبها وما ذكره من العرف

ممنوع بل العصرف الجاري بين الناس انهم يقولون ليس في كرم فلان فاكهة انا فيه العنب فحسب فلحاصل ان تسمى
 الشجر كلها فاكهة عندهما وعنده كذلك الا تمر النخل والكرم وشجر الرمان لان سائر الثمار من التفاح والسفرجل
 والاجاص ونحوها يقصد بها كلها التفكة دون الشبغ وكذا يابسها فاكهة كذا رطبها قال محمد التوت فاكهة لانه
 يتفكه به والتناء والخيار والجزر والباقلاء الرطب ادم وليس بها فاكهة الا يرى انه لا يؤكل للتفكه وان عني بقوله
 لا آكل فاكهة العنب والرطب والرمان فاكل من ذلك شيئا حنت كذا ذكر في الاصل لان هذه الاشياء مما يتفكه
 بها وان كان لا يطلق عليها اسم الفاكهة وقال محمد بسر السكر والبسر الاحمر فاكهة لان ذلك مما يتفكه به وقال ابو
 يوسف اللوز والعناب فاكهة رطب ذلك من الفاكهة الرطبة وياسه من الياسه لان ذلك يؤكل على وجه
 التفكه قال والجوز رطبه فاكهة وياسه ادم وقال في الاصل وكذلك الفاكهة الياسه فيدخل فيها الجوز واللوز
 واشباههما وروى المعلى عن محمد ان الجوز الياسه ليس بها فاكهة لانه يؤكل مع الخبز غالباً فمارطبه فلا يؤكل الا
 للتفكه وجه ما ذكر في الاصل انه فاكهة ما ذكرنا ان رطبه وياسه مما لا يقصد به الشبغ فصارت كسائر الثمرات كما ذكر
 المعلى عن محمد في رجل حلف لا يأكل من الثمار شيئاً ولا نية له ان ذلك على الرطب والياسه فان اكل تيناً يابساً ولوزاً
 يابساً حنت جعل الثمار كلها فاكهة لان احد الاسمين كالاخر وقال المعلى قلت لمحمد ان حلف لا يأكل من فاكهة
 العام او من ثمار العام ولا نية له قال ان حلف في ايام الفاكهة الرطبة فهذا على الرطب فان اكل من فاكهة ذلك العام
 شيئاً يابساً لم يحنث وكذلك التمرة وان حلف في غير وقت الفاكهة الرطبة كانت يمينه على الفاكهة الياسه من فاكهة
 ذلك العام وكان ينبغي في القياس ان كان وقت الفاكهة الرطبة ان يحنث في الرطب والياسه لان اسم الفاكهة
 يتناولهما الا انه استحسن لان العادة في قسومهم فاكهة العام اذا كان في وقت الرطب انهم يريدون به الرطب دون
 الياسه فاذا مضى وقت الرطب فلا تقع اليمين الا على الياسه فيحمل عليه والله عز وجل أعلم ولو حلف لا يأكل
 من هذه الحنطة اولاً ولا يأكل هذه الحنطة فان عني بها ان لا يأكلها حياً كما هي فاكل من خبزها او من سويقها لم يحنث و
 انما يحنث اذا قضمها وان لم تكن له نية فكذلك عند أبي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يحنث وهل يحنث عندهما اذا
 اكل عينها ذكر محمد في الاصل عنهما ما يدل على انه لا يحنث لانه قال فيه ان الثمين تقع على ما يصنع الناس وذكروا
 في الجامع الصغير ما يدل على انه يحنث فانه قال وقال ابو يوسف ومحمد ان اكلها خبزاً حنت أيضاً فهذا يدل على انه
 اذا قضمها يحنث عندهما كما يحنث اذا اكلها خبزاً او حنطاً او حنطاً في اطلاق كل الحنطة اكل المتخذ منها
 وهو الخبز لا اكل عينها يقال فلان يأكل من حنطة كذا أي من خبزها ومطلق الكلام يحتمل على المتعارف
 خصوصاً في باب الايمان وجه في قول أبي حنيفة رضي الله عنه ان اسم الحنطة لا يقع على الخبز حقيقة لانها اسم لذات
 مخصوصة مركبة فيزول الاسم بزوال التركيب حقيقة فالحمل على الخبز يكون حملاً على المجاز فكان صرف الكلام
 الى الحقيقة أولى وأما قولهما ان مطلق الكلام يحتمل على المتعارف فتعم لكن على المتعارف عند أهل اللسان وهو
 المتعارف في الاستعمال اللغوي كما يقول مشايخ العراق لا على المتعارف من حيث الفعل كما يقول مشايخ بلخ بدليل انه
 لو حلف لا يأكل لحم الأدمي أو الخنزير يحنث وان لم يتعارف أكله لوجود المتعارف في الاسم واستعمال
 اسم الحنطة في مساهمة متعارف عند أهل اللسان الا أنه يقل استعماله فيه لكن قسلة الاستعمال فيه لقسلة حمل الحقيقة
 وهذا لا يوجب الحمل على المجاز كما في لحم الأدمي ولحم الخنزير على أن المتعارف فعل ثابت في الجملة لان الحنطة تطبخ
 وتقلي فتؤكل مطبوخة ومقلية وان لم يكن في الكثرة مثل أكلها خبزاً ولو حلف لا يأكل شعيراً فاكل حنطة فيها
 حبات من شعير يحنث ولو كان اليمين على الشعير لم يحنث لان من اشترى حنطة فيها حبات شعير يسمى مشتري
 الحنطة لا مشتري الشعير وصرف الكلام الى الحقيقة المستعملة في الجملة أولى من الصرف الى المجاز وان كان استعماله
 في المجاز أكثر لان الحقيقة شاركت المجاز في أصل الاستعمال والمجاز ما شارك الحقيقة في الوضع رأساً فكان العمل

بالحقيقة أولى ولو حلف لا يأكل من هذا الدقيق فأكل من خبزه ولم تكن له نية حنث لأن الدقيق هكذا يؤكل عادة
 ولا يستف الا نادرا او النادر ملحق بالعدم فلم يكن له حقيقة مستعملة وله مجاز مستعمل وهو كما يتخذ منه حمله عليه
 وان نوى ان لا يأكل الدقيق بعينه لا يحنث بأكل ما يخبز منه لانه نوى حقيقة كلامه ولو حلف لا يأكل من هذا
 الكفرى شيئا فصار بسرا ولا يأكل من هذا البسر شيئا فصار رطباً ولا يأكل من هذا الرطب شيئا فصار تمرأولا
 يأكل من هذا العنب شيئا فصار زيبافاً كله أو حلف لا يأكل من هذا اللبن شيئا فأكل من جبن صنع منه أو وصل
 أو ققط أو شيراز أو حلف لا يأكل من هذه البيضة فصارت فرخاً فأكل من فرخ خرج منها أو حلف لا يذوق من
 هذه الخمر شيئا فصارت خلافاً يحنث في جميع ذلك والاصل أن النمين متى تعلقت بعين تبقى بقاء العين ونزول بزوالها
 والصفة في العين المشار اليه غير معتبرة لان الصفة تتميز الموصوف من غيره والاشارة تكفي للتعريف ففوقعت الغنية
 عن ذكر الصفة وغير المعين لا يحتمل الاشارة فيكون تعريفه بالوصف واذا عرف هذا اتقوا العيب بدات في هذه
 المواضع فلا تبقى النمين التي عقدت على الاول والعين في الرطب وان لم تبدل لكن زال بعضها وهو الماء بالحقف لان
 اسم الرطب يستعمل على العين والماء الذي فيها فاذا جف فقد زال عنها الماء فصار أكلاً بعض العين المشار اليها فلا
 يحنث كالو حلف لا يأكل هذا الرغيف فأكل بعضه بخلاف ما اذا حلف لا يكلم هذا الشاب فكلمه بعد ما صار
 شيخاً أنه يحنث لان هناك العين قائمة وانما القاتل هو الوصف لا بعض الشخص فيسقط كل الخوف عليه فبقيت
 النمين و فرقت آخران الصفات التي في هذه الاعيان مما تقصد باليمين منعاً وحملها كالرطوبة التي هي في التمر والعنب فان
 المرطوب نضر به الرطوبات فتعلقت اليمين بها والعصا والشباب مما لا يقصد باليمن بل الذات هي التي تقصد فتعلقت
 اليمين بالذات دون هاتين الصفتين كما اذا حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه ثم كلمه أنه يحنث لما قلنا كذا
 هذا وكذا اذا حلف لا يأكل من لحم هذا الحولي فأكله بعد ما صار كبشاً أو من لحم هذا الجدي فأكله بعد ما صار تيساً
 يحنث لما قلنا وكذلك لو حلف لا يجامع هذه الصبية فجامعها بعد ما صارت امرأة يحنث لما قلنا ولو نوى في الفصول
 المتقدمة ما يكون من ذلك حنث لانه شدد على نفسه ولو حلف لا يأكل من هذه الخد حبة فأكلها بعد ما صارت بطيخاً
 لا روية فيه واختلف المشايخ فيه والله عز وجل أعلم قال بشر عن أبي يوسف في رجل حلف لا يذوق من هذا اللبن
 شيئاً أو لا يشرب فصب فيه ماء فذاقه أو شر به انه ان كان اللبن غالباً حنث لانه اذا كان غالباً يسمى لبناً وكذلك لو
 حلف على نبيذ فصبه في خل أو على ماء مملح فصب على ماء عذب والاصل في هذا ان الخوف عليه اذا اختلط بغير
 جنسه نعتبر فيه الغلبة بخلاف بين أبي يوسف ومحمد بن أبي يوسف اعتبر الغلبة في اللون أو الطعم لافي الاجزاء
 فقال ان كان الخوف عليه يستبين لونه أو طعمه حنث وان كان لا يستبين له لون ولا طعم لا يحنث سواء كانت
 اجزائه أكثر أو لم تكن واعتبر محمد غلبة الاجزاء فقال ان كانت اجزاء الخوف عليه غالباً يحنث وان كانت مغلوطة
 لا يحنث وجه قول محمد أن الحكم يتعلق بالاكثروالاقبل يكون تبعاً للاكثر فلا عبرة به ولا يبيوسف ان اللون والطعم
 اذا كانا باقين كان الاسم باقياً ألا ترى أنه يقال لبن مغشوش وخل مغشوش واذا لم يبق له لون ولا طعم لا يبيسق الاسم
 ويقال ماء فيه لبن وماء فيه خل فلا يحنث وقال أبو يوسف فان كان طعمهما واحداً ولونهما واحداً فأشكك عليه نعتبر
 الغلبة من حيث الاجزاء فان علم ان اجزاء الخوف عليه هي الغالبة يحنث وان علم ان اجزاء الخوف له أكثر
 لا يحنث وان وقع الشك فيه ولا يدري ذلك فالقياس ان لا يحنث لانه وقع الشك في حكم الحنث فلا يثبت مع
 الشك وفي الاستحسان يحنث لانه عند احتمال الوجود والعدم على السواء فالتقول بالوجود أولى احتياطاً لما فيه
 من براءة الذمة بيقين وهذا يستقيم في النمين بالله تعالى لان الكفارة حق الله تعالى فيحتاج في اعجابها فامان النمين
 بالطلاق والعناق فلا يستقيم لان ذلك حق العبد وحقوق العباد لا يجزى فيها الاحتياط للتعارض فيعمل فيها
 بالقياس ولو حلف لا يأكل سمنافاً كل سويقاً قلت سمن ولا نية له ذكر محمد في الاصل ان اجزاء السمن

اذا كانت تستبين في السويق ويوجد طعمه يحنت وان كان لا يوجد طعمه ولا يرى مكانه لم يحنت لانها اذا
 استبان لم تصير مستهلكة فكانه اكل السمن بنفسه منفردا واذا لم يستبين فقد صارت مستهلكة فلا يعتد بها
 وروى المعلی عن محمد انه ان كان السمن مستبيناً في السويق وكان اذا عصر سال السمن حنت وان كان على غير
 ذلك لم يحنت وهذا لا يوجب اختلاف الرواية لا مكان التوفيق بين القولين لانه اذا كان يحنت اذا عصر سال
 السمن لم يكن مستهلكا واذا لم يسال كان مستهلكا واذا اختلط الخلوف عليه يحنسه كاللبن الخلوف عليه اذا
 اختلط بلبن آخر قال أبو يوسف هذا والاول سواء وتعتبر فيه الغلبة وان كانت الغلبة لغير الخلوف عليه لم يحنت
 وقال محمد يحنت وان كان مغلوبا فمن أصل محمد أن الشيء لا يصير مستهلكا بحنسه وانما يصير مستهلكا بغير حنسه
 واذا لم يصير مستهلكا بحنسه صار كأنه غير مغلوب وقال المعلی عن محمد في رجل حلف لا يشرب من هذه الخمر فصبها
 في ماء فغلب على الخمر حتى ذهب لونها وطعمها فشر به لم يحنت فقد قال مثل قول أبي يوسف ولو حلف على ماء من
 ماء زمزم لا يشرب منه شيئا فصب عليه ماء من غيره كثيرا حتى صار مغلوبا فشر به يحنت لما ذكرنا من أصله
 أن الشيء لا يصير مستهلكا بحنسه ولو صب في بئر أو حوض عظيم لم يحنت قال لاني لا أدري لعل عيون البئر
 تغور بما صب فيها ولا أدري لعل اليسير من الماء الذي صب في الحوض العظيم لم يختلط به كله ولو حلف
 لا يشرب هذا الماء العذب فصبه في ماء ملح فغلب عليه ثم شر به لم يحنت فجعل الماء مستهلكا بحنسه اذا كان
 على غير صفة قال وكذلك اذا حلف لا يشرب لبن ضأن خلطه بلبن معز فانه تعتبر الغلبة لانهم انواعان فكانا
 كالجنسين قال الكرخي ولو قال لا أشرب لبن هذه الشاة لشاة معز او ضأن ثم خلطه بغيره من لبن ضأن أو معز حنت اذا
 شر به ولا تعتبر الكثرة والغلبة وعلل فقال لانه ليس في يمينه ضأن ولو معز ومعناه ان يمينه وقعت على لبن واختلاطه
 بلبن آخر لا يخرجه من أن يكون لبنا واليمين في المسئلة الاولى وقعت على لبن الضأن فاذا غلب عليه لبن المعز فقد
 استهلك صفة واستشهد محمد للفرق بين المستلئين فقال ولا تشبه الشاة اذا حلف عليها بعينها حلقه على لبن المعز
 الابري أنه لو قال والله لا أشترى رطبا فاشترى كباسة بسر فيها رطبتان أو ثلاث لم يحنت لان هذا انما هو الغالب
 ولو قال والله لا أشترى هذه الرطبة لرطبة في كباسة ثم اشترى الكباسة حنت ونظير هذا ما ذكر ابن سماعه عن محمد
 في رجل قال والله لا آكل مما يجبي به فلان يعني مما يجبي به من طعام أو لحم أو غيره ذلك مما يؤكل فدفع الخالف الى
 الخلوف عليه لئلا يطبخه فطبخه وألقى فيه قطعة من كرش فمرم طبخ القدر به فأكل الخالف من المرق قال محمد لا أراه
 يحنت اذا ألقى فيه من اللحم ما لا يطبخ وحده وبتخذه منه مرققة لقلته وان كان مثل ذلك يطبخ ويكون له مرققة فانه
 يحنت لانه جعل اليمين على اللحم الذي يأتي به فلان وعلى مرققه والمرقة لا تكون الا بدسم اللحم الذي جاء به فاذا
 اختلط به لحم لا يكون له مرققة لقلته فلم يأكل ما جاء به فلان واذا كان مما يفرد بالطبخ ويكون له مرقق والمرق جنس واحد
 فلم تعتبر فيه الغلبة وحنت وقد قال محمد في من قال لا آكل مما يجبي به فلان فجاء فلان بلحم فشواه وجعل تحته أروا
 للخالف فأكل الخالف من جواتبه حنت وكذلك لو جاء برطب فسال منه رب فأكل منه أو جاء بزيتون فعصر فأكل من زبته حنت
 قال ابن سماعه عن أبي يوسف في رجل قال والله لا آكل من ثمرة هذا البستان وفيه نخل حصي أولا آكل من ثمرة هذا
 النخل وهي عشرة أو ثلاث أو لا آكل من ثمرة هاتين النخلتين أو من هاتين الرطبتين أو من هذه الثلاث التفاحات أو من
 هذين الرغيفين أو لا أشرب من لبن هاتين الشاتين فأكل بعض ذلك أو شرب بعضه فانه يحنت لانه منع نفسه من
 أكل بعض المسد كور وشرب بعضه لان كلمة من للتبعض فاذا أكل البعض أو شرب حنت قال أبو يوسف
 ولو قال والله لا أشرب لبن هاتين الشاتين ولم يقل من فانه لا يحنت حتى يشرب من لبن كل شاة لانه حلف على شرب
 لبيهما فلا يحنت شرب لبن احدهما واذا شرب جزأ من لبن كل واحد منهما حنت لان الانسان لا يمكنه أن

الدرهم فاشترى بها طعاماً فكله حنث وان بدلها بغيرها واشترى مما أبدل طعاماً فكله لم يحنث لان الدرهم بعينها
لا يحنث الا كل وانما أكلها في المتعارف أكل ما يشترى بها ولا يشترى ببديلها لم يوجد أكل ما اشترى بها
فلا يحنث وكذلك لو حلف لا يأكل من ثمن هذا العبد فاشترى ثمنه طعاماً فكله ولو حلف لا يأكل من ميراث أبيه
شيئاً وأبوه حي فمات أبوه فورث منه ما لا فاشترى به طعاماً فكله في القياس ينبغي ان لا يحنث لان الطعام المشتري
ليس بميراث وفي الاستحسان يحنث لان الموارث هكذا تؤكل ويسمى ذلك أكل الميراث عرفاً وعادة فان
اشترى بالميراث شيئاً فاشترى بذلك الشيء طعاماً فكله لم يحنث لانه مشتري بكسبه وليس بمشترى بميراثه وقال أبو يوسف
في الميراث بعينه اذا حلف عليه فغيره واشترى به لم يحنث لما قلنا قال فان كان قال لا تأكل ميراثاً يكون لفلان فكيف
ما غيره فأكله حنث لان الثمين المطلقة تعتبر فيها الصفة المعتادة وفي العادة أنهم يقولون لما ورثه الانسان انه ميراث
وان غيره وقال المعلى عن أبي يوسف اذا حلف لا يطعم فلان ما ورث من أبيه شيئاً فان كان ورث طعاماً فطعمه
منه حنث فان اشترى بذلك الطعام طعاماً فطعمه منه لم يحنث لان الثمين وقعت على الطعام الموروث فاذا باعه بطعام
آخر فالثاني ليس بموروث وقد أمكن حمل الثمين على الحقيقة فلا يحنث على الخبز وان كان ورث درهم فاشترى بها
طعاماً فطعمه منه حنث لانه لا يمكن حمل الثمين على الحقيقة فحملت على الخبز وقال هشام سمعت محمداً يقول في رجل
معه درهم حلف ان لا يأكلها فاشترى بهاداناً نيراً أو فلو ساءم اشترى بالذنانيراً أو الفلوس طعاماً فكله لم يحنث فان حلف
لا يأكل هذه الدرهم فاشترى بها عرضاً ثم باع ذلك العرض بطعاماً فكله فانه لا يحنث لان العادة في قوله لا اشترى
بهذه الدرهم الامتناع من اتحاقها في الطعام والنسفة تارة تكون بالابتاع وتارة بتصرفها بما يفتق فحملت الثمين على
العادة فاما ابتاع العرض بالدرهم فليس ينفق في الطعام في العادة فلا تحمّل الثمين عليه وهذا خلاف ما حكاه عن أبي
يوسف وقال ابن رستم فيمن قال والله لا آكل من طعامك وهو يبيع الطعام فاشترى منه فأكل حنث لان مثل
هذه الثمين يراد بها منع النفس عن الابتاع قال محمد ولو قال والله لا آكل من طعامك هذا الطعام بعينه فأهداه له فأكله
لا يحنث في قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف ويحنث في قول محمد وهذا فرع اختلافهم فيمن قال لا أدخل دار فلان
هذه فباعها فلان ثم دخلها والمسئلة تجب فيها بعد ان شاء الله تعالى قال محمد ولو حلف لا يأكل من طعامه فأكل من
طعام مشترك بينهما حنث لان كل جزء من الطعام يسمى طعاماً فقد أكل من طعام الخلوفاً عليه وقال علي بن الجعد
وابن سباعة عن أبي يوسف في رجل حلف لا يأكل من غلة أرضه ولا نية له فأكل من ثمن الغلة حنث لان هذا في
العادة يراد به استغلال الارض فان نوى أكل نفس ما يخرج منه فأكل من ثمنه دينته فيها بينه وبين الله تعالى ولم أدينه
في القضاء قال القدوري وهذا على أصله فيمن حلف لا يشرب الماء ونوى الجنس انه لا يصدق في القضاء فاما على
الرواية الظاهرة فيصدق لانه نوى حقيقة كلامه وقال محمد في الجامع اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة شيئاً أو كل
من ثمرها أو جرها أو طلعها أو سرها أو الدبس الذي يخرج من رطبها فانه يحنث لان النخلة لا يتأتى أكلها فحملت
الثمين على ما يتولد منها والدبس اسم لما يسيل من الرطب لا المطبوخ منه ولو حلف لا يأكل من هذا الكرم شيئاً
فأكل من عنبه أو زبيب أو عصيره حنث لان المراد هو الخارج من الكرم اذ عين الكرم لا يحنث الا كل كافي النخلة
بخلاف ما اذا نظر الى عنب فقال عبده حران أكل من هذا العنب فأكل من زبيب أو عصيره انه لا يحنث لان العنب مما
تؤكل عينه فلا ضرر الى الحمل على ما يتولد منه وكذلك لو حلف لا يأكل من هذه الشاة فأكل من لبنها أو زبدها
أو سمها لم يحنث لان الشاة مأكولة في نفسها فمكن حمل الثمين على أجزائها فيحمل عليها لا على ما يتولد منها قال محمد
ولو أكل من ناطف جعل من ثمر النخلة أو نبيذ نبيذ من ثمرها لم يحنث لان كلمة من لا ابتداء الغاية وقد خرج هذا
مخدوف الصيغة عن حال الابتداء فلم يتناول الثمين ولو حلف لا يأكل من هذا اللبن فأكل من زبده أو سمها لم يحنث
لان اللبن مأكول بنفسه فحمل الثمين على نفسه دون ما يتخذ منه والله عز وجل أعلم وأما الحلف على الشرب

فقد ذكرنا معنى الشرب انه ايصال ما لا يحتمله المضع من المائعات الى الجوف حتى لو حلف لا يشرب فأكل لا يحتمل
 كما لو حلف لا يأكل فشر لا يحتمل لان الاكل والشرب فعلاان متغايران قال الله تبارك وتعالى وكفواوا شر بواحي
 يتبين لكم الخيط الابيض يحطف الشرب على الاكل والمعطوف غير المعطوف عليه واذ حلف لا يشرب ولانية له فأي
 شراب شر من ماء أو غيره بحيث لا يمتنع نفسه عن الشرب عاماً وسواء شرب قليلاً أو كثيراً لان بعض الشراب
 يسمى شراباً وكذا لو حلف لا يأكل طعاماً فكل شيئاً سيرا بحيث لان قليل الطعام طعام ولو حلف لا يشرب نبيذا
 فأى نبيذ شر بحيث لعموم اللفظ وان شرب سكر لا يحتمل لان السكر لا يسمى نبيذا لانه اسم لغير التمر وهو الذي
 من ماء التمر اذا غلا واشتد وقذف بالزبد أو لم يقذف على الاختلاف وكذا لو شرب فضيخاً لانه لا يسمى نبيذا اذ هو
 اسم للمثلث يصب فيه الماء وكذا لو شرب عصيراً لانه لا يسمى نبيذا وان حلف لا يشرب مع فلان شراباً فشر باقي
 مجلس واحد من شراب واحد بحيث وان كان الاء الذي يشرب فيه مختلفاً وكذا لو شرب الخالف من شراب
 وشرب الآخر من شراب غيره وقد ضمهما مجلس واحد لان المقهور من الشرب مع فلان في العرف هو ان يشرب باقي
 مجلس واحد اذ الاء والشراب أو مختلفاً بعد ان ضمهما مجلس واحد يقال شربنا مع فلان وشربنا مع الملك وان كان
 الملك يتفرق بالشرب من اناه فان نوى شراباً واحداً ومن اناه واحد يصدق لانه نوى ما يحتمله لفظه ولو حلف لا يشرب
 من دجلة أو من الفرات قال أبو حنيفة لا يحتمل ما لم يشرب منه كراماً وهو ان يضع فاه عليه فيشرب منه فان أخذ الماء
 بيده أو باناه لم يحتمل وعند أبي يوسف ومحمد يحتمل شرب كراماً أو باناه أو اعترف بيده وجه قوله ما ان مطلق اللفظ
 يصرف الى المتعارف عند أهل اللسان والمتعارف عندهم ان من رفع الماء من الفرات بيده أو بشئ من الاواني انه يسمى
 شارباً من الفرات فيحمل مطلق الكلام على غلبة المتعارف وان كان مجازاً بعد ان كان متعارفاً كما لو حلف لا يأكل من
 هذه الشجرة أو من هذا القدر انه ينصرف ذلك الى ما يخرج من الشجرة من التمر والى ما يطبخ في القدر من الطعام كذلك
 ههنا ولا يحنيفة ان مطلق الكلام محمول على الحقيقة وحقيقة الشرب من الفرات هو ان يكرع منه كراماً لان كلمة من
 ههنا استعملت لابتداء الغاية بلا خلاف لتعذر حملها على التبويض اذ الفرات اسم للفرع المعروف والنهر اسم لما بين ضفتي
 الوادي لا للماء الجاري فيه فكانت كلمة من ههنا لابتداء الغاية فتقتضي ان يكون الشرب من هذا المكان ولو لم يكن
 شربه منه الا وان يضع فاه عليه فيشرب منه وهو تفسير السكرع كما لو حلف لا يشرب من هذا الكوز الا ترى انه لو
 شرب من اناه أخذ فيه الماء من الفرات كان شارباً من ذلك الاء حقيقة لان الفرات والماء الواحد لا يشرب من
 مكانين من كل واحد منهما حقيقة ولهذا اقول شرب من الاء لان الفرات كان مصدقاً ولو قال على القلب كان
 مكذباً فدل ان الشرب من الفرات هو السكرع منه وانه يمكن ومستعمل في الجملة وقد روى ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم رأى قوماً فقال هل عندكم من ماء بات في شن والا كرعناو يستعمله كثير في زماننا من أهل الرساتيق على انه
 ان لم يكن فعلا مستعملاً فذا لا يوجب كون الاسم منقولاً عن الحقيقة بعد ان كان الاسم مستعملاً فيه تسمية ونطقاً كما
 لو حلف لا يأكل لحماً فأكل لحم الخنزير انه يحتمل وان كان لا يؤكل عادة لا نطلق الاسم عليه حقيقة تسمية ونطقاً
 وبهذا تبين ان قلة الحقيقة وجوداً لا يسلب اسم الحقيقة عن الحقيقة بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة أو
 من هذا القدر لان ههنا كما لا يمكن جعل هذه الكلمة لتبويض ما دخلت عليه نحر وج الشجرة والقدر من ان يكون
 محسلاً لكل لا يمكن جعلها ابتداءً لغاية الاكل لان حقيقة الاكل لا يحصل من المكان بل من اليد لان الماء كقول
 مستمسك في نفسه والا كل عبارة عن البلع عن مضع ولا يتأتى فيه المضع بنفسه فلم يمكن جعلها لابتداء الغاية فاضرب فيه
 ما يتأتى فيه الاكل وهو التمر في الشجرة والمطبوخ في القدر فكان من التبويض وههنا يمكن جعلها لابتداء الغاية لان
 الماء يشرب من مكان لا محالة لانعدام استمساك كفي نفسه اذ الشرب هو البلع من غير مضع وما يمكن ابتلاعه من غير
 مضع لا يكون له في نفسه استمساك فلا بد من حامل له يشرب منه والله عز وجل أعلم ولو شرب من نهر يأخذ من

القرات لم يحنث في قولهم جميعاً ما عنده فلا يشكل لأن هذا النهر ليس بغرات فصار كما لو شرب من آنية أو ما عندهما
 فلانها باعتبار العرف والعادة ومن شرب من نهر يأخذ من القرات لا يعرف شارباً من القرات لأن الشرب من
 القرات عندهما هو أخذ الماء المقضى إلى الشرب من القرات ولم يوجد ههنا لأنه أخذ من نهر لا يسمى قراتاً ولو حلف
 لا يشرب من ماء القرات فشرى من نهر أخذ الماء من القرات فإن شرب منه بالاعتراف بالآنية أو بالاستقاء براوية
 يحنث بالاجماع وإن كره منه يحنث في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف أنه لا يحنث ووجهه أن النهر لما أخذ
 الماء من القرات فقد صار مضافاً إليه فانقطعت الاضافة إلى القرات ووجه ظاهر الرواية أنه منع نفسه عن شرب جزء
 من ماء القرات لأن كلمة من دخلت في الماء صلة للشرب وهو قابل لفعل الشرب فكانت للتجزئة وبالذخول في نهر
 انشعب من القرات لا تنقطع إليه النسبة كما لا تنقطع بالاعتراف بالآنية والاستقاء بالرواية ألا ترى أن ماء زمزم ينقل
 الينا وينتبرك به ويقول شربنا من ماء زمزم ولو حلف لا يشرب من ماء دجلة في هذا وقوله لا أشرب من دجلة سواء لأنه
 ذكر الشرب من النهر فكان على الاختلاف وروى المولى عن محمد بن حلف لا يشرب من نهر يجري ذلك النهر
 إلى دجلة فأخذ من دجلة من ذلك الماء فشرى به لم يحنث لأنه قد صار من ماء دجلة لزال الاضافة إلى النهر الأول
 بحصوله في دجلة ولو حلف لا يشرب من هذا الجب فهو على الاختلاف حتى لو اعترف من مائه في آناه آخر فشرى لم
 يحنث حتى يضع فاه على الجب في قول أبي حنيفة وعندهما يحنث ومن مشا يحنثان قسم الجواب في الجب فقال إن
 كان ملاً فهو على الاختلاف لأن الحقيقة مقصورة الوجود وإن كان غير ملاً فاعترف يحنث بالاجماع لعدم
 تصور الحقيقة فنصرف يمينه إلى المجاز ولو حلف لا يشرب من هذا الكوز انصرفت يمينه إلى الحقيقة بالاجماع
 لتصور الحقيقة عنده وعندهما للعرف فإن نقل الماء من كوز إلى كوز وشرب من الثاني لا يسمى شارباً من الكوز
 الأول وإن حلف لا يشرب من ماء هذا الجب فاعترف منه بانه يشرب حنث بالاجماع لأنه عقد يمينه على ماء ذلك
 الجب وقد شرب من مائه فإن حول ماءه إلى جب آخر فشرى منه بالكلام فيه كالكلام فيمن حلف لا يشرب من
 ماء القرات فشرى من نهر يأخذ الماء من القرات وقد مر ولو قال لا أشرب من ماء هذا الجب فالكلام فيه كالكلام
 في قوله لا أشرب من ماء دجلة وقد ذكرناه ولو حلف لا يشرب من هذه البئر أو من مائها فاستقى منها وشرب حنث لأن
 الحقيقة غير متصورة الوجود فيصرف إلى المجاز وقالوا فيمن حلف لا يشرب من ماء المطر فدت الدجلة من المطر
 فشرى لم يحنث لأنه إذا حصل في الدجلة انقطعت الاضافة إلى المطر فإن شرب من ماء وادسأل من المطر لم يكن فيه ماء
 قبل ذلك أو جاء من ماء مطر مستنقع في قاع حنث لأنه لما يضاف إلى نهر بقيت الاضافة إلى المطر كما كانت ولو حلف
 لا يشرب من ماء قرات فشرى من ماء دجلة أو نهر آخر أو بئر عذبة يحنث لأنه منع نفسه من شرب ماء عذبة إذ
 القرات في اللغة عبارة عن العذب قال الله عز وجل وأسقيناهم ماء فراواناً ولما أطلق الماء ولم يصفه إلى القرات فقد
 جعل القرات نعتاً للماء وقد شرب من الماء المنعوت فيحنث وفي الفصل الأول أضاف الماء إلى القرات وعرف
 القرات بحرف التعريف فيصرف إلى النهر المعروف المسمى بالقرات (وأما) الحلف على الذوق فالذوق هو اتصال
 المذوق إلى التم ابتلعه أولاً بعد أن وجد طعمه لأنه من أحد الحواس الخمس الموضوع للعلم بالمذوقات كالسمع والبصر
 والشم واللمس للعلم بالمسومات والمبصرات والمشعومات والملموسات والعلم بالطعم يحصل بمحصول الذوق في نفسه
 سواء ابتلعه أو لم يبلعه فكل ما كل فيه ذوق وليس كل ذوقاً كالأذوق إذا عرف هذا فنقول إذا حلف لا يذوق طعاماً أو
 شراباً فادخله في نفسه حنث لحصول الذوق لوجود معناه وهو ما ذكرنا فإن قال أردت بقولي لا أذوقه لا آكله ولا
 أشربه دين فيما بينه وبين الله عز وجل ولا يدين في القضاء لأنه قد يراد بالذوق الأكل والشرب يقال في العرف ما
 ذقت اليوم شيئاً وما ذقت إلا الماء ويراد به الأكل والشرب فإذا نوى ذلك لا يحنث فيما بينه وبين الله تعالى حتى يأكل
 أو يشرب لأنه نوى ما يحتمله كلامه ولا يصدق في القضاء لعدم إله عن الظاهر قال هشام وسألت محمد بن حلف

لا يذوق في منزل فلان طعاما ولا شرابا فذاق منه شيئا أدخله فاه ولم يصل الى جوفه فقال محمد هذا على الذوق الا ان يكون تقدم كلام قلت فان كان له الخلو ف عليه تغد عندي اليوم خلف لا يذوق في منزله طعاما ولا شرابا فقال محمد هذا على الاكل ليس على الذوق وانما كان كذلك لما بينا ان حقيقة الذوق هي اكتساب سبب العلم بالذوق وقد يستعمل ذلك في الاكل والشرب فان تقدمت هناك دلالة حال خرج الكلام عليه حملت التمين عليها والاعلمت بحقيقة اللفظ ولو خلف لا يذوق الماء فتضمض للصلاة لا يحنث وان حصل له العلم بطعم الماء لان ذلك لا يسمى ذوقا عرفا وعادة اذ المقصود منه التطهير لا معرفة طعم المذوق ولو خلف لا يأكل طعاما ولا يشرب شرابا ولا يذوق ونوى طعاما دون طعام أو شرابا دون شراب فجملة الكلام في هذا ان الخالف لا يخلو اما ان ينوي تخصيص ما هو مذكور واما ان نوى تخصيص ما ليس بمذكور فان نوى تخصيص ما هو مذكور بان ذكر لفظا عاما وأراد به بعض ما دخل تحت اللفظ العام من حيث الظاهر يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لان التكلم بالعام على ارادة الخاص جائزا لانه خلاف الظاهر لان اللفظ وضع دلالة على العموم والظاهر من اللفظ الموضوع دلالة على العموم في اللغة ارادة العموم فكان نية الخصوص خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء وان نوى تخصيص ما ليس بمذكور لا يصدق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله عز وجل سواء كان التخصيص راجعا الى الذات أو الى الصفة أو الى الحال لان الخصوص والعموم من صفات الالفاظ دون المعاني فغير الموقوف لا يحتمل التعميم والتخصيص والتقييد فاذا نوى التخصيص فقد نوى ما لا يحتمله كلامه فلم تصح بيته رأسا واذا عرف هذا فخرج عليه مسائل اذا قال ان أكلت طعاما أو شربت شرابا أو ان ذقت طعاما أو شرابا فعبدي حر وقال عنت اللحم أو الخبز فأكل غيره لا يصدق في القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى التخصيص من اللفظ المذكور في موضع العموم كما بينا فيما تقدم ان قوله ان أكلت طعاما بمعنى قوله لا أكل طعاما فيتناول ظاهره كل طعام فاذا نوى به بعض الاطعمة دون بعض فقد نوى الخصوص في اللفظ العام وانه يحتمله لكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ويدين فيما بينه وبين الله عز وجل وان قال ان أكلت أو ذقت أو شربت فعبدي حر وهو بنوى طعاما بعينه أو شرابا بعينه فأكل أو شرب غيره فان عبده يعنى في القضاء وفيما بينه وبين الله عز وجل لانه نوى التخصيص من غير المذكور اذا الطعام والشراب ليسا بمذكورين بل يثبتان بطريق الاقتضاء والتمتضي لا عموم له وعند الشافعي يدين فيما بينه وبين الله عز وجل ويزعم ان للمتمتضي عموما والصحيح قولنا لما ذكرنا ان العموم والخصوص من صفات الموجود دون المعدوم اذ المعدوم لا يحتمل الصفة حقيقة الا انه يجعل موجودا بطريق الضرورة لصحة الكلام فيبقى فيها وراه على حكم العدم وأما التخصيص الراجع الى الصفة والحال فتحو ما حكى بشر عن أبي يوسف في رجل قال والله لا أكلم هذا الرجل وهو قائم وعنى به مادام قائما لكنه لم يحكم بالقيام كانت نيته باطلة وحنث ان كلمه لان الحال والصفة ليست بمذكورة فلا يحتمل التخصيص ولو خلف لا يكلم هذا القائم يعنى به مادام قائما وسعه فيما بينه وبين الله تعالى لو ورد التخصيص على الموقوف وكذلك اذا قال والله لا ضربن فلانا خمسين وهو بنوى بسوط بعينه فبأبي سوط ضرب به فقد خرج عن عيته والنية باطلة لان آلة الضرب ليست بمذكورة فبطلت نية التخصيص ونظير هذا ما حكى ابن سباعة عن محمد بن رجل حلف وقال والله لا أتزوج امرأة وهو بنوى كوفية أو بصرية فقال ليس في هذا نية فلا يصدق فيما بينه وبين الله عز وجل ولا في القضاء ولو قال والله لا أتزوج امرأة يعنى امرأة كان أبوها يعمل كذا وكذا فهذا كله لا يجوز فيه النية ولو قال والله لا أتزوج امرأة يعنى امرأة عريضة أو حبشية قال هذا جائز يدين فيما نواه فقد جعل قوله عريضة أو حبشية بيان النوع وقوله كوفية أو بصرية وصفا يجوز تخصيص النوع ولم يجوز تخصيص الوصف لان الصفة ليست بمذكورة والجنس مذكور وهو قوله امرأة لانه يتناول كل امرأة لانه في موضع النفي فتعمل نيته في نوع دون نوع لا شئ من اسم الجنس على الانواع وقال ابن سباعة عن محمد بن رجل قال والله لا أتزوج امرأة على ظهر الارض بنوى امرأة بعينها قال يصدق فيما بينه

و بين الله تعالى لان اللفظ عام يحتمل تخصيص جنس أفراد العموم الا أنه خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء قال
 ولو قال لا أشترى جارية ونوى مولدة فان نيته باطله لا نه ليس بتخصيص نوع من جنس وانما هو تخصيص
 صفة فاشبه الكوفية والبصرية ولو قال والله لا آكل الطعام أو لا أشرب الماء أو لا أتزوج النساء فيمينه على
 بعض الجنس لما بينا فيما تقدم وان أراد به الجنس صدق لانه نوى حقيقة كلامه وأما الحلف على الغداء والعشاء
 فلا بد من معرفة معنى الغداء والعشاء ومعرفة وقتها أما الاول فالغداء والعشاء كل واحد منهما عبارة عن أكل ما يصدق
 به الشيع عادة فيعتبر في ذلك العادة في كل بلد فما كان غداء عندهم حملت اليمين عليه ولهذا قالوا في أهل الحضرة اذا حلقوا
 على ترك الغداء فشرىوا اللبن لم يحتسوا لانهم لا يتناولون ذلك للشيع عادة ولو حلف البدوي فشرى اللبن حنت لان
 ذلك غداء في البادية واذا حلف لا يتعدى فاكل غير الخبز من أرز أو تمر أو غير حتى شيع لم يحنث ولم يكن ذلك غداء
 وكذلك اذا أكل لحم غير خبز لم يحنث في قول أبي يوسف ومحمد كذا ذكر الكرخي قال وقال ليس الغداء في مثل
 الكوفة والبصرة الا على الخبز والمرجع في هذا الى العادة فما كان غداء معتادا عند الخالف حنت وما لا فلا وروى
 هشام عن أبي حنيفة في أكل الهريسة والارزانه يحنث وروى عن أبي يوسف في الهريسة والقاذوح والخبيص
 انه لا يحنث الا أن يكون ذلك غداء والأصل ان غداء كل بلد ما توافونه غداء فيعتبر عادة الخالف فيما يحلف عليه
 فان كان الخالف كوفيا يقع على خبز الحنطة والشعير ولا يقع على اللبن والسويق وان كان بدوي يقع على اللبن والسويق
 وان كان حجازيا يقع على السويق وفي بلادنا يقع على خبز الحنطة وأما الثاني فنقول وقت الغداء من طلوع الفجر الى
 وقت الزوال لأن الغداء عبارة عن أكل الغدوة وما بعد نصف النهار لا يكون غدوة والعشاء من وقت الزوال الى
 نصف الليل لانه مأخوذ من أكل العشي وأول أوقات العشاء ما بعد الزوال وقد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
 صلى صلاتي العشاء ركعتين يربدهما الظهر والعصر وفي عرف ديارنا العشاء ما بعد وقت صلاة العصر وأما السجور فما بعد
 نصف الليل الى طلوع الفجر لانه مأخوذ من السحر وهو وقت السحر ولم يذكر في ظاهر الرواية مقدار الغداء والعشاء
 وقد روى ابن سميعة عن أبي يوسف فيمن قال لامته ان لم تعشي الليلة فبعدي حرقا فكلت لقمة واحدة لم تزد عليها
 فليس هذا بعشاء ولا يحنث حتى تأكل أكثر من نصف شبها لان من أكل لقمة يقول في العادة ما تعدت ولا
 تعدت فإذا أكل أكثر اكله يسمى ذلك غداء في العادة وروى المعلى عن محمد فيمن حلف ليأتيته غدوة انه اذا أتاه
 بعد طلوع الفجر الى نصف النهار فقد بر وهو غدوة لما ذكرنا ان هذا وقت الغداء ولو قال ليأتيته نحرية فهو من بعد
 طلوع الشمس من الساعة التي تحل فيها الصلاة الى نصف النهار لان هذا وقت صلاة الضحى قال محمد اذا حلف
 لا يصبح فالتصحيح عندي ما بين طلوع الشمس وبين ارتفاع الضحى الا كبر فاذا ارتفع الضحى الا كبر ذهب وقت
 التصحيح لان التصحيح تعميل من الصباح والتفصيل للتكثير فيقتضى زيادة على ما يقيد به الا صباح وروى المعلى عن
 محمد فيمن حلف لا يكلمه الى السحر قال اذا دخل ثلث الليل الاخير فليكلمه لان وقت السحر ما قرب من الفجر قال
 هشام عن محمد والمساء ما أن أحدهما اذا زالت الشمس ألا ترى انك تقول اذا زالت الشمس كيف أمسبت والمساء
 الاخير اذا غربت الشمس فاذا حلف بعد الزوال لا يفعل كذا حتى يمسى كان ذلك على غيبوبة الشمس لانه
 لا يمكن حمل اليمين على المساء الاول فيحمل على الثاني والله عز وجل أعلم

فصل وأما الحلف على اللبس والكسوة اذا حلف لا يلبس قميصا أو سراويل أو رداء فآزر بالسراويل
 أو القميص أو الرداء لم يحنث وكذا اذا اعم بشئ من ذلك لان المطلق تعتبر فيه العادة والاتزار والتعمم ليس بمعتاد
 في هذه الاشياء فلا يحنث ولو حلف لا يلبس هذا القميص أو هذا الرداء فعلى أي حال لبس ذلك حنت وان آزر
 بالرداء وارتندي بالقميص أو اغنسل فلف القميص على رأسه وكذلك اذا حلف لا يلبس هذه العمامة فالقاه على
 عاتقه لأن اليمين اذا تعلقت بعين اعتبر فيها وجود الاسم ولا تعتبر فيها الصفة المعتادة لأن الصفة في الحاضر غير معتبرة

والاسم باق وهذا ليس بعتاد في حنته به ولو حلف لا يلبس حريرا فليس حرا فليس مضمما بحنت لان الثوب ينسب الى الخيمة
دون السداء لانها هي الظاهر منه والسداء ليس بظاهر وظاهر مسائل الباب ما قال في الجامع فيمن حلف لا يلبس
تميصين فليس قميصا ثم زعه ثم لبس آخر فانه لا يحنت حتى يلبسها معا لان المفهوم من لبس التميميين في العرف
هو ان يجمع بينهما ولو قال والله لا لبس هذين التميميين فليس أحدهما ثم زعه وليس الآخر حنت لان التميميين
هنا وقعت على عين فاعتبر فيها الاسم دون اللبس المعتاد وقالوا فيمن حلف لا يلبس شيئا ولا نية له فلبس درعا من
حديد أو درع امرأة أو خفين أو قلنسوة انه يحنت لان ذلك كله يتناول اسم اللبس ولو حلف لا يلبس سلاحا فقد
سيفا أو تنكب قوسا أو ترسا لم يحنت لان هذا لا يسمى لبسا يقال تغد السيف ولا يقال لبسه ولو لبس درعا من حديد
أو غيره حنت لان السلاح هكذا يلبس وقالوا فيمن حلف لا يلبس قطنا فليس نوب قطن يحنت لان القطن لا يحتمل
اللبس حقيقة فيحمل على لبس ما يتخذ منه فان لبس قباء ليس بقطن وحشوه قطن لم يحنت الا ان معنى الحشولان
الحشول ليس بلبوس فلا يتناول التميميين فان لبس نوب من قطن وكتان حنت لان التميميين على القطن يتناول ما يتخذ منه
و بعض الثوب يتخذ منه وروى بشر عن أبي يوسف في رجل حلف ليقطع من هذا الثوب قميصا وسراويل
فقطعه قميصا فلبسه ماشاء ثم قطع من التميميين سراويل فلبسه فانه يبر في يمينه لان التميميين يسمون نوب بقطن
سراويل واسم الثوب لم يزل فلا يحنت وان حلف على قميص ليقطع منه قباء وسراويل فقطع منه قباء فلبسه أو لم
يلبسه ثم قطع من القباء سراويل فانه قد حنت في يمينه حين قطع التميميين قباء لانه قطع السراويل مما لا يسمى قميصا
ويمينه اقتضت أن يقطع السراويل من قميص لانه قباء وقال في الزبادات اذا قال عبده حران لم يجعل من هذا الثوب
قباء وسراويل ولا نية له فجعله كله قباء وخاطبه ثم قص القباء وجعله سراويل فانه لا يحنت الا ان يكون عنى أن
يجعل من بعضه هذا أو بعضه هذا وهو على الحالة الاولى وقال عمرو بن محمد في رجل حلف لا يلبس هذا الثوب
فقطعه سراويلين فلبس سراويل بعد سراويل لا يحنت وقال محمد اذا صار سراويلين خرج من أن يكون نوب با
لان لبس الثوب المشار اليه يلبس جميعه دفعة واحدة وروى عن محمد أنه قال سمعت أبا يوسف فيمن حلف لا يلبس
هذا الثوب فاخذ منه قلنسوات فلبسها لم يحنت لانه لما قطعه قلنسوات لم يبق اسم الثوب لان القلنسوة لا تسمى نوبا
وان قطعه قميصا ففضل منه فضلة عن التميميين رقعة صغيرة يتخذ منها البنية أو ما أشبه ذلك فانه يحنت لان هذا القدر مما
لا يعتد به فكان لا يساكن حلف لا يأكل رمانة فأكلها الاحبة وكذا لو اتخذ من الثوب جوارب فلبسها لا يحنت لانه لما
قطعه جوارب زال اسم الثوب عنها ولو حلف لا يلبس نوب من غزل فلا نية فقطع بعضه فلبسه فان كان لا يكون ما قطع
ازار أو رداء لم يحنت فان بلغ ذلك حنت وان قطعه سراويل فلبسه حنت لان اسم الثوب اتباع على ما تستر به العورة
وأدنى ذلك الازار فادونه ليس بلبس نوب وكذا المرأة اذا حلفت لا تلبس نوبا فلبست حمارا أو مقنعة لم تحنت والمراد
بذلك الحمار الذي يبلغ مقدار الازار فاذا بلغ ذلك الازار حنت بلبسه وان لم تستر به العورة وكذلك اذا لبس الخالف
عمامة لم يحنت الا ان يلف على رأسه ويكون قدر الازار أو رداء أو يقطع من مثلها قميصا أو درعا أو سراويل لان العمامة
اذا لم تبلغ مقدار الازار فلا يسها لا يسمى لبس نوب فلم يحنت واذا بلغت مقدار الازار أو الرداء فقد لبس ما يسمى نوبا
الا انه ليس في موضع مخصوص من بدنه فهو كالبس التميميين على رأسه ولو حلف لا يلبس من غزل فلا نية ولم يقل
نوبا لم يحنت في التنكة والزرور والعروة واللبنة روى ذلك عن محمد لان هذا ليس بلبس في العادة ولا يقال لمن كان عليه لبس
وقال أبو يوسف ان لبس رقعة في نوب شبرا في شبر حنت لان هذا عنده في حكم الكثير فصار لا يساله وقال محمد اذا
حلف لا يلبس نوبا لم يحنت في العمامة والمقنعة ويحنت في السراويل وقد قالوا اذا حلف لا يلبس نوبا من غز لها فلبس
نوب خز غز لته حنت لان ذلك ينسب الى الثوب فانه كان كساء من غز لها سداء قطن فان كان ذلك يسمى نوبا يحنت
والا لم يحنت ولو حلف لا يلبس نوبا من نسج فلان نسجه غلما نه فان كان فلان يعمل بيده لم يحنت الا ان يلبس من

عمله وان كان فلان لا يعمل بيده حنث لان حقيقة النسخ ما فعله الانسان بنفسه فان أمكن الحمل على الحقيقة يحمل عليها وان لم يمكن يحمل على الخجاز فاذا كان فلان لا ينسخ بيده لم تكن الحقيقة مرادة باليمين فيحمل على الخجاز وهو الامر بالعمل وروى بشر عن أبي يوسف فيمن حلف لا يلبس شياً من السواد قال هذا على ما يلبس مثله ولا يحنث في التكة والزر والعروة لان ذلك ليس بلبس وان حلف لا يكسو فلا ناشياً ولا نية له فكساة قلنسوة أو خفين أو جوربين حنث لان الكسوة اسم لما يكسى به وذلك يوجد في القليل والكثير وروى عمرو عن محمد اذا حلف لا يكسو امرأة فبعث اليها متعة قال لا يحنث فجعل الكسوة عبارة عما يجزى في كفارة اليمين وأجرى ذلك مجرى قوله لا ألبس نوبا ولو حلف لا يكسو فلا نانو بافعا طاه دراهم يشتري بها نانو بالمحنث لانه لم يكسه وانما وهب له دراهم وشاوره فيها يفعل بها ولو أرسل اليه ثوب كسوة حنث لان الحقوق لا تتعلق بالرسول وانما تتعلق بالمرسل

﴿فصل﴾ وأما الحلف على الركوب اذا حلف لا يركب دابة فهو على الدواب التي يركبها الناس في حوائجهم في مواضع اقامتهم فان ركب بعيراً أو بقرة لم يحنث والقياس أن يحنث في ركوب كل حيوان لان الدابة اسم لما يبد على وجه الارض قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال عز وجل ان شر الدواب عند الله الذين كفروا الا انهم استحسنوا وحملوا اليمين على ما يركبها الناس في الامصار ولقضاء الحوائج غالباً وهو الخيل والبغال والحمير تخصيصاً للعموم بالعرف والعادة لا نعلم أنه ما أراد به كل حيوان لحملنا مطلق كلامه على العادة ومعلوم أن القيل والبقرة والبعير لا يركب لقضاء الحوائج في الامصار عادة فان نوى في يمينه الخيل خاصة دين فيما بينه وبين الله عز وجل لان اللفظ يحتمله ولا يدين في القضاء لانه خلاف ظاهر العموم وان حلف لا يركب فرسا فركب برذونا أو حلف لا يركب برذونا فركب فرسا لم يحنث لان الفرس عبارة عن العربي والبرذون عن الشهري فصار كمن حلف لا يكلم رجلاً عرياً فكلم عجمياً ولو حلف لا يركب وقال نوبت الخيل لا يصدق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله عز وجل لان الركوب ليس بمدكور فلا يحتمل التخصص فان حلف لا يركب الخيل فركب برذونا أو فرسا يحنث لان الخيل اسم جنس قال الله عز وجل والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة وقال صلى الله عليه وسلم الخيل في نواصيها الخير الى يوم القيامة والمراد به الجنس فيعم جميع أنواعه ولو حلف لا يركب دابة وهو راكبها فسكت على حاله ساعة واقفاً أو سائراً حنث لما ذكرنا أن الركوب يحتمل الابتداء ويتجدد أمثاله وكذلك لو حلف لا يلبس وهو لا يلبس أو لا يجلس على هذا القرش وهو جالس لما قلنا فان نزل عقيب يمينه أو نزع أو قام لم يحنث عند أصحابنا الثلاثة خلافاً لفرق وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم ولو حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة بعد فلان وعليه دين أو ولد دين عليه لا يحنث في قول أبي حنيفة وعند محمد يحنث أما اذا كان عليه دين فلانه لا يملكها عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف هي مضافة الى العبد دون المولى وأما اذا لم يكن عليه دين فهي مضافة الى العبد فلم يحنث وعند محمد هي ملك المولى حقيقة فيحنث بركوبها ولو حلف لا يركب مركباً ولا نوى شيئاً فركب سفينة أو محملاً أو دابة بكاف أو سرج حنث لوجود الركوب اما في الدابة بالسرج والا كاف فلا شك فيه وأما في السفينة فلان الله تعالى سمي ذلك ركوباً بقوله عز وجل وقال اركبوا فيها باسم الله مجريها والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما الحلف على الجلوس فاذا حلف لا يجلس على الارض فانه لا يحنث الا أن يجلس عليها وليس بينه وبينها غير ثيابه فان كان بينه وبين الارض حصيراً أو بوري أو بساطاً أو كرسي أو شئ يسطه لم يحنث لان الجالس على الارض من باشر الارض ولم يحل بينه وبينها شئ هذا هو الجلوس على الارض حقيقة الا أن الجلوس عليها بما هو متصل به من ثيابه يسمى جلوساً على الارض عرفاً واذا حال بينهما ما هو منفصل عنه من البساط والحصير لا يسمى جلوساً الا ترى أنه يقال جلس على البساط والحصير لا على الارض فاذا حلف لا يجلس على هذا القراش أو هذا الحصير أو هذا البساط فجعل عليه مثله ثم جلس لم يحنث لان الجلوس يضاف الى الثاني دون الاول الا ترى ان الطنفسة اذا جعلت على البوري لا يقال جلس على البوري بل يقال جلس على الطنفسة وكذلك اذا جعل القراش

على الفراش أو البساط على البساط وخالف أبو يوسف في الفراش خاصة فقال اذا حلف لا ينام على هذا الفراش
فجعل فوفه فراشا آخر ونام عليه حنث لانها جميعا مقصودان بالنوم لان ذلك انما يجعل لزادة التوطئة وأجمعوا على
أنه لو حلف لا ينام على هذا الفراش فجعل فوفه قراما أو مجساحنث لان ذلك لا يمنع أن يقال نام على الفراش ولو
حلف لا يجلس على هذا السرير أو على هذا الدكان أو لا ينام على هذا السطح فجعل فوفه مصلى أو فرشاً أو بساطا
ثم جلس عليه حنث لانه يقال جلس الامير على السرير وروان كان فوفه فراش ويقال نام على السطح وان كان نام على
فراش فلو جعل فوق السرير سريرا أو بنى فوق الدكان دكاناً وفوق السطح سطحاً لم يحنث لان الجلوس يضاف الى
الثاني دون الاول وقال محمد اذا كان نوى مباشرة وهي أن لا يكون فوفه شئ لم يدين في القضاء يعني به اذا حلف
لا ينام على السرير فنام على فراش فوق السرير لانه نوى غير ظاهر كلامه ولو قال والله انام على ألواح هذا السرير
أو ألواح هذه السفينة ففرش على ذلك فراشا لم يحنث لانه ما نام على ألواح وذكروا في الاصل اذا حلف لا يمشى على
الارض فمشى عليها وفي رجله خف أو نعل لم يحنث لان المشى على الارض هكذا يكون عادة ألا ترى انه لم يجعل بينه
و بينهما ما هو متفصل عنه وان مشى على بساط لم يحنث لانه يقال مشى على البساط وجاء في الشعر

نحن بنات طارق • نمشى على النمارق

ولو مشى على السطح حنث لانه يقال هذه ارض السطح ويقال لمن على السطح لا تم على الارض
﴿فصل﴾ وأما الحلف على السكنى والمساكنة والابواء والبيتوتة أما السكنى فاذا حلف لا يسكن هذه الدار اما ان كان
فيها ساكناً أو لم يكن فان لم يكن فيها ساكناً فالسكنى فيها أن يسكنها بنفسه وينقل اليها من متاعه ما يثبت به ويستعمله
في منزله فاذا فعل ذلك فهو ساكن وحانث في يمينه لان السكنى هي الكون في المكان على طريق الاستمرار فان من
جلس في المسجد و بات فيه لا يسمى ساكن المسجد ولو أقام فيه بما يثبت به يسمى به فدل ان السكنى ما ذكرنا
وذلك انما يكون بما يسكن به في العادة وذلك ما قلنا وان كان فيها ساكناً حلف لا يسكنها فانه لا يرحق بنقل عنها
بنفسه وأهله وولده الذين معه ومتاعه ومن كان يأويها لخدمته والقيام بما ربه في منزله فان لم يفعل ذلك ولم يأخذ في
الثقله من ساعته وهي ممكنة حنث ههنا لانه فصول أحدها اذا حلف لا يسكن فانتقل باهله ومتاعه في الحال لم يحنث
في قول أصحابنا الثلاثة وعند زفر يحنث وهو على الخلاف الذي ذكرنا في الراكب حلف لا يركب واللابس حلف
لا يلبس فنزل ونزع في الحال وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم والثاني اذا انتقل بنفسه ولم ينتقل باهله ومتاعه قال أصحابنا
حنث وقال الشافعي لا يحنث وجه قوله ان شرط حنثه سكنه ولم يسكن فلا يحنث كما لو حلف لا يسكن في بلد فخرج
بنفسه وترك أهله فيه وقال الشافعي محتمجا علينا اذا خرجت من مكة وخلفت دفترات بها أفاكون ساكناً بمكة ولنا
ان سكنى الدار انما يكون بما يسكن به في العادة لما ذكرنا انه اسم للسكون على وجه الاستمرار ولا يكون الكون على هذا
الوجه الا بما يسكن به عادة فاذا حلف لا يسكنها وهو فيها فالبر في ازالته ما كان به ساكناً فاذا لم يفعل حنث وهذا لانه بقوله
لا أسكن هذه الدار فقد منع نفسه عن سكنى الدار وكره سكنها لمعنى يرجع الى الدار والانسان كما يصون نفسه عما
يكره يصون أهله عنه عادة فكانت يمينه واقعة على السكنى وما يسكن به عادة فاذا خرج بنفسه وترك أهله ومتاعه
فيه ولم يوجد شرط البر في حنث والدقاتر لا يسكن بها في الدور عادة فبقاؤها لا يوجب بقاء السكنى فهذا كان تشبيها
في غير موضعه ولان من حلف لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه وأهله ومتاعه فيها يسمى في العرف والعادة
ساكن الدار ألا ترى انه اذا قيل له وهو في السوق أين تسكن بقول في موضع كذا وان لم يكن هوفيه وبهذا فارق
البلد لانه لا يقال لمن بالبصرة انه ساكن بالكوفة والثالث انه اذا انتقل بنفسه وأهله وماله ومتاعه وترك من
أناته شيئاً سيرا قال أبو حنيفة حنث وقال أبو يوسف اذا كان المتاع المتروك لا يشغل بيتاً ولا بعض الدار لا
حنث ولست أجد في هذا حداً وانما هو على الاستحسان وعلى ما يعرفه الناس وقيل معنى قول أبي حنيفة اذا ترك

شيئاً يسيراً يعني ما لا يعتد به ويسكن بمثله فاما اذا خلف فيها وندا أو مكنته لم يحنت لابي يوسف ان اليسير من
 الاثاث لا يعتد به لانه يسكن بمثله فصار كالوئد ولا يي حنيقة ان شرط البراز الة ما به صار ساكتا فاذا بقي منه شيء
 لم يوجد شرط البر بكماله فيحنت فان منع من الخرج والتحول بنفسه ومتاعه وأوقعه وقهره ولا يحنت وان
 أقام على ذلك أياما لانه ما يسكنها بل أسكن فيها فلا يحنت ولان البقاء على السكنى مجرى ابتداء ومن
 خلف لا يسكن هذه الدار وهو خارج الدار فحسب اليها مكرها لم يحنت كذا البقاء اذا كان باكره وقال محمد
 اذا خرج من ساعته وخلف متاعه كله في المسكن فكث في طلب المنزل أياما نلانا فلم يجد ما يستأجره وكان
 يمكنه ان يخرج من المنزل ويضع متاعه خارج الدار لا يحنت لان هذا من عمل النقلة اذ النقلة محمولة على العادة
 والمعتاد هو الانتقال من منزل الى منزل ولانه مادام في طلب المنزل فهو متشاغل بالانتقال كما لو خرج يطلب من
 يحمل رحله وقال محمد ان كان الساكن موسرا وله متاع كثير وهو يقدر على ان يستأجر من ينقل متاعه في يوم
 فلم يفعل وجعل ينقل بنفسه الاول فالاول فكث في ذلك سنة قال ان كان النقلة لا يفتقره لا يحنت لان
 الحنت يقع بالاستقرار بالدار والمتشاغل بالانتقال غير مستقر ولانه لا يلزمه الانتقال على أسرع الوجوه ألا يرى انه
 بالانتقال المعتاد لا يحنت وان كان غيره أسرع منه فان تحول بيده وقال ذلك أردت فان كان خلف لا يسكن هذه الدار
 وهو ساكن فيها لا يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر ويدين فيما بينه وبين الله عز وجل لانه نوى ما يحتمله كلامه
 وان كان خلف وهو غير ساكن وقال نويت الانتقال بيدى دين لانه نوى ما يحتمله وفيه تشديد على نفسه وأما
 المساكنة فاذا كان رجل ساكتا مع رجل في دار خلف أحدهما ان لا يساكن صاحبه فان أخذ في النقلة وهي
 ممكنة والاحتث والنقلة على ما وصفت لك اذا كان ساكتا في الدار خلف لا يسكنها لان المساكنة هي ان
 يجمعها منزل واحد فاذا لم ينتقل في الحال فالبقاء على المساكنة مساكنة فيحنت فان وهب الخالف متاعه للمخولف
 عليه أو أودعه أو أعاره ثم خرج في طلب منزل فلم يجد منزلا أياما ولم يأت الدار التي فيها صاحبه قال محمد ان كان وهب
 له المتاع وقبضه منه وخرج من ساعته وليس من رأيه العود اليه فليس بمساكن له فلا يحنت وكذلك ان أودعه المتاع
 ثم خرج لا يريد العود الى ذلك المنزل وكذلك العارية لانه اذا وهبه وأقبضه وخرج فليس بمساكن اياه بنفسه ولا
 بماله واذا أودعه فليس بمساكن به فلا يحنت وكذلك ان أودعه المتاع ثم خرج وانما هو في يد المودع وكذلك اذا
 أعاره فلا يحنت ولو كان له في الدار زوجه فورا ودها على الخرج فابت وامتنعت وحرص على خروجه واجتهد
 فلم تفعل فانه لا يحنت اذا كانت هذه حالها لانه لو بقي هو في الدار مكرها لم يحنت لعدم اختياره السكنى به فكذا
 اذا بقي ما يسكن به بغير اختياره واذا خلف لا يساكن فلانا فساكنه في عرصة دار أو بيت أو غرفة فحنت لان
 المساكنة هي القرب والاختلاط فاذا سكنها في موضع يصلح للسكنى فقد وجد الفعل المخولف عليه فيحنت فان
 ساكنه في دار هذا في حجره وهذا في حجره أو هذا في منزل وهذا في منزل حنت الا أن يكون دارا كبيرة قال أبو
 يوسف مثل دار الرقيق ونحوها ودار الوليد بالكوفة فانه لا يحنت وكذا كل دار عظيمة فيها مقاصير ومنازل وقال
 هشام عن محمد اذا خلف لا يساكن فلانا ولم يسكن دارا فسكن هذا في حجره وهذا في حجره لم يحنت الا ان يساكنه في
 حجره واحدة قال هشام قلت فان خلف لا يساكنه في هذه الدار فسكن هذا في حجره وهذا في حجره قال يحنت لمحمد
 ان الخمرتين المختلفتين كالدارين بدليل ان السارق من احدهما اذا نقل المسروق الى الاخرى قطع وليس كذلك
 اذا خلف لا يساكنه في دار لانه خلف على ان لا يجمعها دار واحدة وقد جمعتهما وان كانا في حجرها ولا يي يوسف
 ان المساكنة هي الاختلاط والقرب فاذا كانا في حجرتين في دار صغيرة فقد وجد القرب فهو كبيتين من دار وان كانا في
 حجرتين من دار عظيمة فلا يوجد القرب فهو كدارين في عملة فان سكن هذا في بيت من دار وهذا في بيت وقد خلف
 لا يساكنه ولم يسكن دارا حنت في قوتهم لان بيوت الدار الواحدة كالبيت الواحد ألا ترى ان السارق لو نقل المسروق

من أحد البيتين إلى الآخر لم يقطع وقال أبو يوسف فإن ساء كنه في حانوت في السوق يعملان فيه عملاً أو يبعان فيه تجارة فإنه لا يحنث وإنما اليمين على المنازل التي هي المأوى وفيها الأهل والعيال فاما حوانيت البيع والعمل فليس يقع اليمين عليهما إلا أنه ينوي أو يكون بينهما قبل اليمين بدل بدل عليها فتكون اليمين على ما تقدم من كلامهما ومعانيهما لأن السكنى عبارة عن المكان الذي يأوي إليه الناس في العادة ألا ترى أنه لا يقال فلان يسكن السوق وإن كان يصجر فيها فإنه جعل السوق مأواه قيل أنه يسكن السوق فإن كان هناك دلالة تدل على أنه أراد باليمين ترك المساكنة في السوق حملت اليمين على ذلك وإن لم يكن هناك دلالة فقال نويت المساكنة في السوق أيضاً فقد شدد على نفسه قالوا إذا حلف لا يسكن فلان بالكوفة ولا نية له فسكن أحد ما في دار والآخرة في دار أخرى في قبيلة واحدة أو محلة واحدة أو درب فإنه لا يحنث حتى يجمعها السكنى في دار لأن المساكنة هي المقاربة والمخالطة ولا يوجد ذلك إذا كان في دارين وذكر الكوفة لتخصيص اليمين بها حتى لا يحنث بمساكنة في غيرهما فإن قال نويت أن لا أسكن الكوفة والمخولف عليه بالكوفة صدق لأنه شدد على نفسه وكذلك إذا حلف لا يسكن في الدار فاليمين على المساكنة في دار واحدة على ما يتناولون ملاحاً حلف لا يسكن فلان في سفينة واحدة ومع كل واحد منهما أهله ومناعه وانحذه منزلته فإنه يحنث وكذلك أهل البادية إذا جمعتهم خيمة وإن هزقت الخيام لم يحنث وإن تقاربت لأن السكنى محمولة على العادة وعادة الملاحين السكنى في السفن وعادة أهل البادية السكنى في الأخبية فتحمل عندهم على عادتهم وأما الإبواء فإذا حلف لا يأوي مع فلان أولاً أو في مكان أو دار أو في بيت فلا يبوء السكنى ساكناً في المكان فأوى مع فلان في مكان قليلاً كان المكث أو كثيراً ليللاً كان أو نهاراً حنث وهو قول أبي يوسف الأخير وقول محمد إلا أن يكون نوى أكثر من ذلك يوماً أو أكثر فيكون على ما نوى وروى ابن رستم في رجل حلف بالطلاق لا يأويه وفلان يبيت وذلك لأن الإبواء عبارة عن المصير في الموضع قال الله عز وجل ساوى إلى جبل يعصمني من الماء أي التبعي وذلك موجود في قليل الوقت وكثيره وقد كان قول أبي يوسف الأول أن الإبواء مثل البيوتة وأنه لا يحنث حتى يقيم في المكان أكثر الليل لأنهم يذكرون الإبواء كما يذكرون البيوتة فيقولون فلان يأوي في هذه الدار كما يقولون بيت فيها وأما إذا نوى أكثر من ذلك فلا مر على ما نوى لأن اللفظ يحتمل فاتهم يذكرون الإبواء ويريدون به السكنى والمقام وقد روى ابن رستم عن محمد في رجل قال إن آواني وإياك بيت أبداً على طرفه عين في قول أبي يوسف الأخير وقولنا إلا أن يكون نوى أكثر من ذلك يوماً أو أكثر فلا مر على ما نوى لأن اللفظ يوماً أو أكثر وقال ابن سباعة عن أبي يوسف إذا حلف لا يأوي فلان وقد كان المخولف عليه في عيال الحالف ومنزله لا يحنث إلا أن يعيد المخولف عليه مثل ما كان عليه وإن لم يكن المخولف عليه في عيال الحالف فهذا على نية الحالف أن نوى أن لا يعوله فهو كإن نوى لا يدخله عليه بيته لأن قوله لا يأويه يذكرون براد به ضمه إلى نفسه ومنزله وقد براد به القيام بامرءه فإن كان في اللفظ دليل على شيء والبراد به ضمه إلى بيته فإن دخل المخولف عليه غير أنه فرأه فسكت لم يحنث لأنه حلف على فعل نفسه فإذا لم يأمره لم يوجد فعله وقال عمر وعنه محمد الإبواء عند البيوتة والسكنى فإن نوى المبيت فهو على ذهاب إلا أكثر من الليل وإن لم ينو شيئاً فهو على ذهاب ساعة (وأما) البيوتة فإذا حلف لا يبيت مع فلان أولاً يبيت في مكان كذا فالمبيت بالليل حتى يكون فيه أكثر من نصف الليل وإذا كان أقل لم يحنث وسواء نام في الموضع أو لم ينام لأن البيوتة عبارة عن السكنى في مكان أكثر من نصف الليل الأيرى أن الإنسان يدخل على غيره ليلاً يقيم عنده قطعة من الليل ولا يقال بات عنده وإذا أقام أكثر الليل يقال بات عنده ويقال فلان بات في منزله وإن كان في أول الليل في غيره ولا يعتبر النوم لأن اللفظ لا يقتضيه لغة كما لا يقتضيه اللفظ فلم يكن شرطاً فيه وقال ابن رستم عن محمد في رجل حلف لا يبيت الليلة في هذه الدار وقد ذهب ثلثا الليل ثم بات بقية الليل قال لا يحنث لأن البيوتة إذا كانت تقع على أكثر الليل فقد حلف على ما لا يتصور فلا تنعقد عينه والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما الحلف على الاستخدام فإذا حلف الرجل لا يستخدم خادمة له قد كانت تخدمه ولا يسهله فجعلت الخادمة تخدمه من غير أن يأمرها حنثاً لأنه لما مكنتها من الخدمة فقد تركها على الاستخدام السابق ولأنه لما لم يمنعها فقد استخدمها دلالة وإن لم يستخدم نصاصر يحاولو كان الحالف على خادمة لا يملكها خدمته بغير أمره لا يحنث لعدم سبق الاستخدام ليكون التمكن من الخدمة بقاءها على الاستخدام ولتعدرجل التمكن دلالة الاستخدام لأن استخدام جاربه الغير بغير إذنه محظور فلا يكون إذنا به من طريق الدلالة فهو القسوق حتى لو كان نهى خادمتها التي كانت تخدمه عن خدمته ثم خدمته بغير أمره قبل لم يحنث لأنه بالتمكن قطع استخدامها السابق فقد وجد منها بغير استخدام فلا يحنث ولو حلف لا تخدمه فلا تخدمته بغير أمره أو بأمره وهي خادمتها أو خادمة غيره حنث لأنه عقد التيمن على فعلها وهو خدمتها لا على فعله وهو استخدامها وقد خدمته وكل شيء ممن عمل بيته فهو خدمته لأن الخدمة عبارة عن عمل البيت الذي يحتاج إليه في الغالب ولو حلف لا يستخدم خادمة لفلان فساها وضو أو شرباً أو أوماً البها ولم يكن له نية حين حلف حنث أن فعلت ذلك أو لم تفعل إلا أن يكون نوى حين حلف أن لا يستعين بها فتعيته فلا يحنث حتى نعيته لأنه عنه يمينه على فعله وهو الاستخدام وقد استخدم وان لم يحنثه فإن عني أن تخدمه فقد نوى ما يحتمله كلامه فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى وإن حلف لا يخدمني خادم لفلان فهو على الجارية والعلام والصغير الذي يخدم والكبير في ذلك سواء لأن اسم الخادم يجمع الذكر والأنثى والصغير والكبير إذا كان الصغير ممن يتدر على الخدمة والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما الحلف على المعرفة فإذا حلف على إنسان أنه لا يعرفه وهو يعرفه بوجهه لكنه لا يعرف اسمه فقد برى يمينه ولا يحنث لأنه إذا لم يعرف اسمه لم يعرفه بدليل ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سأل رجلاً عن رجل وقال له هل تعرفه فقال الرجل نعم فقال هل تدري ما اسمه فقال لا فقال انك لم تعرفه ولأنه إذا لم يعرفه باسمه وان عرفه بوجهه لم يكن عارفاً به على الإطلاق بل من وجهه دون وجهه ومن شرط حنثه المعرفة على الإطلاق ولم توجد فلا يحنث وقال خلف بن أبوب عن محمد بن رجل تزوج امرأة ودخل بها ولا بدري ما اسمها خلف أنه لا يعرفها قال لا يحنث لما بيننا ولو أن رجلاً ولده مولوداً فأخرجته إلى جاره ولم يكن سماه بعد حلف جاره هذا أنه لا يعرف هذا الصبي لا يحنث لأن معرفته بمعرفة اسمه فلا يعرف قبل التسمية

﴿فصل﴾ وأما الحلف على أخذ الحسق وقبضه وقضائه واقتضائه إذا حلف الرجل ليأخذن من فلان حقه أو ليقبضن من فلان حقه فأخدمه بنفسه أو أخذ منه وكيله أو أخذ من ضامن عنه أو عتال عليه بأمر المطلوب بلان حقوق القضاء لا ترجع إلى القاعل فتراجع إلى الأمر فكان قبض وكيل الطالب قبضه معنى وكذا القبض من وكيل المطلوب أو كفيله أو احتمال بأمره عليه قبضاً منه من حيث المعنى ولو قبض من رجل بغير أمر المطلوب أو كانت الكفالة أو الحوالة بغير أمره حنث في يمينه ولم يبر لأنه لم يقبض من المطلوب حقه حقيقة في الوجهين جميعاً إلا أنه جعل قابضاً عنه معنى في موضع الأمر وجعل القبض من الغير ك القبض منه فإذا لم يكن ذلك بأمره لم تكن إضافة إليه ولهذا لم يرجع إلى الدافع إليه بما أعطاه فلم يوجد منه قبض حقه فلم يبر وكذلك لو كان الحالف هو الذي عليه المال حلف ليقبضن فلان حقه أو يعطين أو يعطيه بنفسه أو برسول أو باحالة أو أمر من ضمنه له فأخذه الطالب بالحالف في يمينه لأن حقوق القضاء لا تتعلق بالقاعل فتعلق بالأمر فكان هو القاضي والمعطى من حيث المعنى ولو كان ذلك بغير أمره حنث الحالف لأنه لم يقض حقه ولا أعطاه أصلاً ورأساً الا ترى أنه لا يرجع الدافع إليه وإن قال الحالف في هذين الوجهين أردت أن يكون ذلك بنفسى كان كما قال فان لم يفعل ذلك بنفسه حنث لأنه شدد على نفسه وإن كان المطلوب حلف أن لا يعطيه فأعطاه على أحده هذه الوجوه حنث فان قال إنما أردت أن لا أعطيه أنا بنفسى لم يدين في القضاء ودين فيما بينه وبين الله تعالى لأن العطاء بفعله وبقوله غيره سواء في التصديقتنا وله التيمن فإذا نوى أن لا يعطيه بنفسه

فقد نوى خلاف الظاهر وأراد التخفيف على نفسه فلا يصدق في القضاء ولو أخذ به ثوباً أو عرضاً قبض العرض فهو بمنزلة القبض للمال لأنه يصير مستوفياً بأخذ العوض كما يصير مستوفياً بأخذ جس الخلق ولو حلف الطالب ليأخذن ماله منه أو ليقضينه أو ليستوفينه ولم يوقت وقتاً فأبرأه من المال أو وهبه له حنث في يمينه لأن الأبراء ليس يقبض ولا استيفاء فقات شرط البرحنت ولو كان وقت وقتاً فقال اليوم أو إلى كذا وكذا فأبرأه قبل ذلك أو وهبه له لم يحنث عند أبي حنيفة ومحمد إذا جاوز ذلك الوقت وعند أبي يوسف يحنث بناء على أن اليمين الموقته تتعلق انعقادها بآخر الوقت عندهما فكأنه قال في آخر الوقت لا قبض منه ديني ولا دين عليه فلا تنعقد اليمين عندهما وتنعقد عند أبي يوسف فيحنث أصل المسئلة إذا حلف لبشر بن الماء الذي في هذا الكوز اليوم فاهربق الماء قبل انقضاء اليوم وقد ذكرناها فيما تقدم فان قبض الدين فوجدته زبواً أو نهبه جرة فهو قبض و برقى يمينه سواء كان حلف على القبض أو على الدفع لأنهما من جنس حقه من حيث الأصل ألا ترى أنه يجوز أخذهما في ثمن الصرف فوقع بهما الاقتضاء وإن كانت ستوفة فليس هذا قبض لأنها ليست من جنس الدراهم ولهذا لا يجوز التجوز بها في ثمن الصرف وكذلك لو رد الثوب الذي أخذ عن الدين بعب أو استحق كان قد برقى يمينه وكان هذا قبضاً لأن العيب لا يمنع صحة القبض وكذا المستحق يصبح قبضه ثم يبطل لعدم الاجازة فاحملت اليمين فلا يتصور الحنث بعد ذلك وقد قالوا إذا اشترى بدينه بيعة فاسدا وقبضه فان كان في قيمته و فاء بالحق فهو قبض لدينه ولا يحنث وإن لم يكن فيه و فاء حنث لأن المضمون في البيع الفاسد القيمة لا المسمى ولو غضب الخالف ما لا مثل دينه برلانه وقع الاقتضاء به وكذلك لو استهلك له دنانير أو عرضاً لأن القيمة تجب في ذمته فيصير قبضاً وقال محمد إذا قال إن لم أترن من فلان مالى عليه أو لم أقبض مالى عليه في كيس أو قال إن لم أقبض مالى عليك دراهم أو بالميزان أو قال إن لم أقبض دراهم قبضاً من الدراهم التي لي عليك فأخذ بذلك عرضاً أو شيئاً مما يوزن من الزعفران أو غيره فهو حانث لأنه لما ذكر الوزن والكيس والدراهم فقد وقعت يمينه على جنس حقه فإذا أخذ عوضاً عنه حنث

﴿ فصل ﴾ وأما الخالف على الهدم قال ابن سماعه وسمعت أبا يوسف يقول في رجل قال والله لا هدم من هذه الدار فان هدم ستوفياً برلانه لا يقدر على ان يزيل اسم الدار بالهدم لأنه لو هدم جميع بنائها كانت بذلك تسمى دار الماذكرنا انها اسم للعروة فحملت اليمين على الكسر قال محمد إذا حلف ليقبض هذا الخائط أو ليهدمه اليوم فنقض بعضه أو هدم بعضه ولم يهدم ما بقي حتى مضى اليوم يحنث قال والهدم عندنا ان يهدم حتى يبقى منه ما لا يسمى خائطاً لأن الخائط يمكن هدمه حتى يزيل الاسم عنه فوقع اليمين على ذلك بخلاف الدار فان نوى هدم بعضه صدق ديانة لأن ذلك يسمى هدماً بمعنى الكسر ولو حلف ليكسر هذا الخائط فكسر بعضه برلانه يقال له خائط مكسور فلا يعتبر ما يزيل به اسم الخائط فالخائط أن هبنا ألفاظ ثلاثة الهدم والنقض والكسر والمسائل مبنية على معرفة معنى كل لفظ فالهدم اسم لازالة البناء لأنه ضد البناء فان فعل في الخائط فعلاً ينظر ان بقي بعده ما يسمى مبنياً حنث لأنه لا وجود للشيء مع وجود ما يضاؤه وان لم يسبق ما يسمى مبنياً برلتحققه في نفسه قال الله تعالى ولو لدفع الله الناس بعضهم بعضاً لدمت صوامع والمراد منه استئصالها لا احداث صدع أو وهن في ابنتها وكذلك النقض يقال فلان نقض بيته كذا أى ازالها ولو نقض بعض الخائط أو هدم بعضه وقال عنت به بعضه يصدق فيما بينه وبين الله تعالى عز وجل لأنه نوى تخصيص العموم وأنه محتمل فلا يصدق القاضى لأنه عدول عن الظاهر والكسر عبارة عن احداث صدع أو شق فيما صلب من الاجسام بمنزلة الحرق فيما استرخى منها فاذا ثبت فيه هذا فقد برقى يمينه وان بقي التركيب والله تعالى أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما الخالف على الضرب والتبطل قال المعلى سألت محمد عن رجل حلف بطلاق امرأته ليضر بنها حتى يقتلها أو حتى ترفع ميتة ولا نية له قال ان ضرب بها ضرباً شديداً كاشد الضرب برقى يمينه لأنه يراد بمثل هذا القول في العادة

شدة الضرب دون الموت قال فان حلف ليضر بها حتى يغشى عليها أو حتى تبول فإلم يوجد ذلك لم ير في يمينه لان هذا يحدث عند شدة الضرب غالباً فإرعى وجوده للبر ولو حلف ليضر بن غلامه في كل حق وباطل فمعنى ذلك ان يضر به في كل ما شكى بحق او بباطل لانه لا يمكن حمله على الحقيقة وهو الضرب عند كل حق وباطل لان العبد لا يتجول من ذلك فاذا يكون عند الشكابة فاذا يكون المولى في ضربه أبداً فحمل الضرب على الشكابة للعرف ولا يكون الضرب في هذا عند الشكابة أى لا يحمل الضرب على فور الشكابة لان اليمين الواقعة على فعل مطلق عن زمان لا تتوقت زمان دون زمان بل تقع على العمر الا ان يعنى به الحال فيكون قد شدد على نفسه فان شكى اليه فضر به ثم شكى اليه في ذلك الشيء مرة أخرى والمولى يعلم انه في ذلك الشيء وأولاً يعلم فذلك سواء وليس عليه ان يضر به للشكابة الثانية لانه قد ضر به فيها مرة واحدة ولا يتعلق بالفعل الواحد الذي وقعت الشكابة عليه أكثر من ضرب واحد في العرف كما لو قال ان أخبرتني بكذا فلك درهم فاخبره مرة بعد مرة انه لا يجب الا درهم واحد وان كان الثاني اخباراً كالأول كذا هذا وقال المعلى سألت محمداً عن رجل حلف ليتلن فلانا ألف مرة فقتله ثم قال انما نويت ان آلى على نفسي بالقتل قال أدينه في القضاة لان العادة انهم يريدون بهذا تشديد القتل دون تكرره لعدم تصوره وقال ابن سباعة عن أبي يوسف فيمن قال لامرأته ان لم أضربك حتى أتركك لائحة ولا ميتة فهذا على ان يضر بها ضرباً شديداً أو يجمعها فاذا فعل ذلك فقد برلان المراد منه ان لا يتركها حية سليمة ولا ميتة وذلك بالضرب الشديد فينصرف اليه وقال محمد بن قيس حلف بالطلاق لقد سمع فلانا يطلق امرأته ألف مرة وقد سمعها تطلقها ثلاثاً فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لان حكم الثلاث حكم الالف في الايقاع ولانه يراد بمثلها أكثر عدد الطلاق في العادة وهو الثلاث ولو قال امرأته طالق ان لم يكن لتي فلانا ألف مرة وقد لقيته مراراً كثيرة لان ذلك لا يكون ألف مرة وانما أراد كثرة اللقاء ولم ير عدد ان أدينه لان مثل هذا يذكر في العادة والعرف للتكثير دون العدد المحصور وقد قال الله تعالى استغفر لهم ولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وليس ذلك على عدد السبعين بل ذكره سبحانه وتعالى للتكثير كذا هذا ولو قال والله لأقتل فلانا بالكوفة أو قال والله لا أزوج فلانا بالكوفة فضر به الخالف ببغداد فبات بالكوفة أو زوجته المولى امرأة كبيرة ببغداد فبلغها الخبر بالكوفة فجازت حنث في اليمينين جميعاً وكذلك لو حلف على الزمان فقال لأفعل ذلك يوم الجمعة فبات يوم الجمعة أو أجازت النكاح يوم الجمعة حنث الخالف ولو كان حلف ليفعلن ذلك بالكوفة أو يوم الجمعة فكان ما ذكرنا بر في يمينه وانما كان ذلك لان الفعل الذي هو قتل ان وجد ببغداد يوم السبت لكنه موصوف بصفة الاضافة الى مخاطب وانما يصير موصوفاً بالاضافة وقت ثبوت أثره وهو زهوق الروح وذلك وجد بالكوفة يوم الجمعة فيحنث في يمينه ونظيره لو قال ان خلق الله تعالى لفلان ابناً في هذه السنة فعبدى حر فحصل له ولد في هذه السنة يحنث وان كان خلق الله أزلياً لكن الاضافة الى المخلوق انما تثبت عند وجود أثره وهو وجود الولد كذا ههنا والنكاح في الشرع اسم لما بعد الحبل وذلك انما يوجد عند الاجازة وكذلك العبد اذا اشترى عبداً بغير اذن مولاه ثم بلغ المولى فجاز فانه يشتري يوم أجازته المولى لانه يوم ثبوت الملك وقال محمد بن قيس في البيع الموقوف والقاسد انه باع يوم باع ومشتري يوم اشترى وقال في القتل كما قال أبو يوسف لمحمد بن الملك عند الاجازة يتعلق بالعقد كما يتعلق به عند اسقاط الخيار ولا يبي يوسف ان الاحكام لا تتعلق بالعقد الموقوف وانما تتعلق بالاجازة ولو كانت الضربة قبل الثمين ومات بالكوفة أو يوم الجمعة لا يحنث في يمينه وان وجد القتل المضاف الى مخاطب يوم الجمعة لان هذا القتل وجد منه قبل الثمين فلا يتصور امتناعه عن اتصافه بصفة الاضافة والانسان لا يمنع نفسه عماليس في وسعه الامتناع عنه اذ مقصود الخالف البر لا الحنث ولهذا الحلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاخذ في النقلة من ساعته لا يحنث فان وجد السكنى وعرف بدلالة الحال انه أراد منع نفسه عن قتل مضاف الى مخاطب باشره بعد الثمين ونظيره ما ذكره محمد انه لو قال لامرأته انت طالق غداً ثم قال لها ان طلقتك فعبدى حر فناء غداً فطلقته لم يعتق عبده ولو قال لها ان

طلعتك فعبدي حر ثم قال لها اذا جاء غد فانت طالق فجاها غد وطلعت عتق عبده لهذا المعنى كذا هذا
 ﴿فصل﴾ وأما الحلف على المفارقة والوزن وما أشبه ذلك اذا حلف لا يفارق غيري حتى يستوفى ما عليه واشترى
 منه شيئا على ان البائع بالخيار ثم فارقته حنث لان الثمن ما يستحق على المشتري فلم يصير مستوفيا فان أخذ به رهنا أو
 كفيلا من غير براءة المكفول عنه ثم فارقته حنث لان الحق في ذمة الغريم بحاله لم يستوف فان هلك الرهن قبل الافتراق
 بر في يمينه لانه صار مستوفيا وان هلك بعد الافتراق لا يبرأ لانه فارقها قبل الاستيفاء حنث وقال أبو يوسف في رجل
 له على امرأة دين حلف ان لا يفارقها حتى يستوفى ثم تزوجها عليه وفارقها وكانت عتدة النكاح جائزة فقد برى يمينه لانه
 قد وجب في ذمته بالنكاح مثل دينه وصار قصاصا جعل مستوفيا وان كان النكاح فاسدا ولم يدخل بها حنث لان
 المهر لا يجب بالنكاح الفاسد فلم يصير مستوفيا فان دخل بها قبل ان يفارقها ومهر مثلها مثل الدين أو أكثر لم يحنث لان
 المهر وجب عليه بالدخول فصار مستوفيا فان كان العتد صحيحا فوقت الفارقة بسبب من جهتها وسقط مهرها وفارقها
 لم يحنث لان المهر الواجب بالعتد قد سقط وانما عادله دين بالفارقة بعد انحلال اليمين فلا يحنث ولو حلف ليزن ما عليه
 فاعطاه عددا فكانت وازنه حنث لانه حلف على الوزن والوزن فعله ولم يفعله وقال ابن سباعة عن أبي يوسف اذا قال
 والله لا أقبض مالي عليك الا جميعا وله عشرة دراهم وعلى الطالب لرجل خمسة دراهم فأمر الذي له الخمسة هذا الحالف
 ان يحنث للمطلوب بالخمسة التي عليه وجعلها قصاصا ودفع فلان المطلوب الى الحالف خمسة فكانه قال اذا كان
 متوافرا فهو جائز فلا يحنث لان الاستيفاء دفعة واحدة يقع على القبض في حالة واحدة وان يعرف الوزن ألا ترى ان
 الدين اذا كان مالا كثيرا لا يمكن دفعه في وزنة واحدة وقد قبض الخمسة حقيقة والخمسة بالمقاصة وقد روى ابن رستم
 عن محمد بن ميمون قال والله لا آخذ مالي عليك الا ضربة واحدة فوزن خمسمائة وأخذها ثم وزن خمسمائة قال فقد أخذها
 ضربة واحدة لان هذا لا يعد متفرقا قال وكذلك لو جعل زنه درهما درهما وقال محمد في الجامع اذا كان له عليه ألف
 درهم فقتل عبده حران أخذها اليوم منك درهمادون درهم فاخذ منها خمسة ولم يأخذ ما بقي لم يحنث لان يمينه وقعت
 على أخذ الألف متفرقة في اليوم ولم يأخذ الألف بل بعض الألف ولو قال عبده حران أخذ منها اليوم درهمادون درهم
 فاخذ منها خمسة دراهم ولم يأخذ ما بقي حتى غربت الشمس يحنث حين أخذ الخمسة لان يمينه ما وقعت على أخذ الكل
 متفرقا بل على أخذ البعض لان كلمة من للتبعض ولو قال عبده حران أخذها اليوم درهمادون درهم فاخذ في أول النهار
 بعضها وفي آخر النهار الباقي حنث لانه أضاف الاخذ الى الكل وقد أخذ الكل في يوم متفرقا وقال أصحابنا اذا حلف
 لا يفارقه حتى يستوفى ماله عليه فهرب أو كبره على نفسه أو منعه منه انسان كرها حتى ذهب لم يحنث الحالف لانه حلف
 على فعل نفسه وهو مفارقتها اياه ولم يوجد منه فعل المفارقة ولو كان قال لا يفارقني حتى آخذ مالي عليك حنث لانه حلف
 على فعل الغريم وقد وجد والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما الحلف على ما يضاف الى غير الحالف بملك أو غيره فجملة الكلام فيه أن الحالف لا يحنث لانه
 ان اقتصر على الاضافة واما ان جمع بين الاضافة والاشارة والاضافة لا يحنث لانه ان تكون اضافة ملك أو اضافة
 نسبة من غيره ملك فان اقتصر في يمينه على الاضافة والاضافة اضافة ملك فيمينه على ما في ملك فلان يوم فعل ما حلف
 عليه حتى يحنث سواء كان الذي أضافه الى ملك فلان في ملكه يوم حلف أو لم يكن بان حلف لا يأكل طعام
 فلان أو لا يشرب شراب فلان أو لا يدخل دار فلان أو لا يركب دابة فلان أو لا يلبس ثوب فلان أو لا يكلم عبدا
 فلان ولم يكن شيء منها في ملكه ثم استحدث الملك فيها هذا جواب ظاهر الرواية في الاصل والزيادة وهو أحدي
 الروايتين عن أبي يوسف وروى عنه رواية أخرى ان الاضافة اذا كانت فيما يستحدث الملك فيه حال الحلف
 في العادة فان التبع على ما في ملكه يوم فعل كالطعام والشراب والدهن وان كانت الاضافة فيما يستدام فيه الملك
 ولا يستحدث ساعة فساعة عادة فاليمين على ما كان في ملكه يوم حلف كالدار والعبد والثوب وذكر ابن سباعة في

نوادره عن محمد ان ذلك كله ما في ملكه يوم حلف ولا خلاف في انه اذا حلف لا يكتم زوجه فلانة أو امرأة فلان
 أو صديق فلان أو ابن فلان أو أخ فلان ولا نية له ان ذلك على ما كان يوم حلف ولا تقع على ما يحدث من الزوجة
 والصدقة والولد ففرق في ظاهر الزوجة بين الاضافين وسوى بينهما في النوادر وجهر اية النوادر ان الاضافة
 تقتضي الوجود حقيقة اذ الموجود يضاف لا المعدوم فلا تقع عليه الا على الموجود يوم الحلف ولهذا وقعت على الموجود
 في احدي الاضافين وهي اضافة النسبة كذا في الاخرى وجه ظاهر الزوجة وهو الفرق بين الاضافين ان في
 اضافة الملك عنده على مذكو رمضاف الى فلان بالملك مطلقا عن الجهة وهي ان يكون مضافا اليه ملك كان وقت
 الحلف أو بملك استحدث فلا يجوز تقييد المطلق بالبدليل وقد وجدت الاضافة عند الفعل فيحدث وفي اضافة
 النسبة قام دليل التقييد وهي ان اعيانهم مقصودة باليمين لا جملهم عرفا وعادة لما بين فاعتقدت على الموجود وصار كالموجود
 ذكرهم باسمهم أو اشار اليهم فاما الملك فلا يقصد باليمين لذاته بل للمالك فيقول بزوال ملكه وأبو يوسف على ما روى
 عنه ادعى تقييد المطلق بالعرف وقال استحدثت الملك في الدار ونحوها غير متعارف بل هو في حكم الندرة حتى يقال
 الدار هي اول ما يشتري وآخر ما يبيع وتقييد المطلق بالعرف جائز فتقييد اليمين فيها بالموجود وقت الحلف للعرف
 بخلاف الطعام والشراب ونحوهما لان استحداث الملك فيها معتاد فلم يوجد دليل التقييد والجواب ان دعوى العرف
 على الوجه المذكور ممنوعة بل العرف مشترك فلا يجوز تقييد المطلق بعادة مشتركة ولو حلف لا يدخل دار فلان
 فالصحيح انه على هذا الاختلاف لان كل اضافة تقدر فيها اللام فكان الفصلان من الطعام والعبء ونحوهما على
 الاختلاف ثم في اضافة الملك اذا كان المحلوف عليه في ملك الخالف وقت الحلف فخرج عن ملكه ثم فعل لا يحدث
 بالاجماع (وأما) في اضافة النسبة من الزوجة والصديق ونحوهما اذا اطلق زوجه فبانت منه أو عادي صديقه
 ثم كلمة فتدرك في الجامع الصغير انه لا يحدث وكذا في الزيادة ان يحدث وقيل ما ذكر في الجامع قول أبي حنيفة وأبي
 يوسف وما ذكر في الزيادة قول محمد المذكور في النوادر وجه المذکور في الزيادة ان يمينه وقعت على الموجود
 وقت الحلف فحصل تعريف الموجود بالاضافة فيتعلق الحكم بالعرف لا بالاضافة وجه ما ذكر في الجامع الصغير ان
 الانسان قد يمنع نفسه عن تكليم امرأته في نفسها وقد يمنع من تكليمها المعنى في زوجها فلا يسقط اعتبار الاضافة مع
 الاحتمال وان جمع بين الملك والاشارة بان قال لا أكلم عبدا فلان هذا أو لا أدخل دار فلان هذه أو لا أركب دابة
 فلان هذه أو لا ألبس ثوب فلان هذا فباع فلان عبده أو داره أو دابته أو ثوبه فكم أو دخل أو ركب أو لبس لم يحدث
 في قول أبي حنيفة الا ان معنى غير ذلك الشيء خاصة وعند محمد يحدث الا ان معنى مادامت ملكا لفلان فهما يعتبران
 الاشارة والاضافة جميعا وقت الفعل للحث فيما لم يوجد الا يحدث ومحمد يعتبر الاشارة دون الاضافة وأما في اضافة
 النسبة فلا يشترط قيام الاضافة وقت الفعل للحث بالاجماع حتى لو حلف لا يكتم زوجه فلان هذا أو صديق فلان
 هذا فبانت زوجه منه أو عادي صديقه فكم يحدث وجه قول محمد في مسألة الخلاف ان الاضافة والاشارة كل
 واحد منهما للتعريف والاشارة أبلغ في التعريف لانها تخصص العين وتقطع الشركة فتلغو الاضافة كما في اضافة
 النسبة وكما لو حلف لا يكتم هذا الشاب فكله بعد ما شاخ انه يحدث لما قلنا كذا هذا ولهما ان الخالف لما جمع بين
 الاضافة والاشارة لزم اعتبارهما ما أمكن لان تصرف العاقل واجب الاعتبار ما أمكن وأمكن اعتبار الاضافة ههنا مع
 وجود الاشارة لانه باليمين منع نفسه عن مباشرة المحلوف والظاهر ان العاقل لا يمنع نفسه عن شيء ممنعاً مؤكداً باليمين
 الادعاء بدعوه اليه وهذه الايمان لا تقصد بالمنع لذاتها بل للمعنى في المالك أما الدار ونحوها فلا شك فيه وكذا العبد لانه
 لا يقصد بالمنع لنفسه وإنما يقصد بمولاه وقد زال بزوال الملك عن المالك وصار كانه قال مهما دامت لفلان ملكا
 بخلاف المرأة والصديق لانها يقصد ان بالمنع لا تقصدهما فتعلق اليمين بذاتهما والذات لا يتبدل بالبينونة والمعاداة
 فيحدث كما اذا حلف لا يكتم هذا الشاب فكله بعد ما صار شيخاً ولو حلف لا يكتم صاحب هذا الطيلسان فباع

الطيبسان فكلمه حنث لان الطيبسان مما لا يقصد بالمنع وانما يقصد ذات صاحبه وانها باقية وذ كر محمد في الزبادات
 اذا حلف لا يركب دواب فلان أو لا يلبس نيا به أو لا يكلم غلمانا فان ذلك على ثلاثة لان أقل الجمع الصحيح ثلاثة
 وكذلك لو قال لا آكل أطمعة فلان أو لا أشرب أشربة فلان ان ذلك على ثلاثة أطمعة وثلاثة أشربة لما قلنا و يعتبر
 قيام الملك فيها وقت الفعل لا وقت الحلف في ظاهر الروايات على ما بينا فان قال أردت جميع ما في ملكه من الاطعمة لم
 يدين في القضاء لانه خلاف ظاهر كلامه كذا ذكر القدرى وذكر في الزبادات انه يدين في القضاء لانه نوى حقيقة
 ما تلقطه فيصدق في القضاء كما اذا حلف لا يتزوج النساء أو لا يشرب الماء أو لا يكلم الناس ونحو ذلك ونوى الجميع ولو
 كانت اليمين على اخوة فلان أو بنى فلان أو نساء فلان لا يحنث ما لم يكلم الكل منهم عملا بحقيقة اللفظ ويتناول
 الموجودين وقت الحلف لان هذه اضافة نسبة وقال أبو يوسف ان كان ذلك مما يخص اليمين على جميع ما في ملكه
 لانه صار معر فبالاضافة ويمكن استيعابه فكان كالمعرف بالالف واللام وان كان لا يخص الا بكتاب حنث بالواحد
 منه لانه تعدد استغراق الجنس فيصرف الى أدنى الجنس كقوله لا أتزوج النساء ومما يجانس مسائل الفصل الاول
 ما قال حلف بن أبوب سألت أسدا عن رجل حلف لا يتزوج بنت فلان أو بنت فلان فولدت له بنت ثم تزوجها أو
 قال والله لا أتزوج من بنات فلان ولا بنات له ثم ولد له أو قال والله لا أشرب من لبن برة فلان ولا برة له ثم اشترى
 برة فشرب من لبنها أو قال لصبي صغير والله لا أتزوج من بناتك فبلغ فولد له فترج منهن أباحت أم لا أو قال لا آكل
 من ثمرة شجرة فلان ولا شجرة فلان ثم اشترى شجرة فاكل من ثمرها قال أما اذا حلف لا يتزوج بنت فلان ولا
 يشرب من لبن برة فلان ولا يأكل من ثمرة شجرة فلان فلا يحنث في شيء من هذا أو ما قوله لا أتزوج بنتا من بنات
 فلان أو بنتا لفلان فإنه يحنث وتلزمه اليمين في قول أبي حنيفة وأما أنا فاقول لا يحنث لانه حلف يوم حلف على ما لم
 يخلق حال حلف وسألت الحسن فقال مثل قول أبي حنيفة لا يحنث ان قوله لا أتزوج بنت فلان يقتضى بنتا
 موجودة في الحال فلم تعد اليمين على الاضافة واذا قال بنتا لفلان فقد عقد اليمين على الاضافة فيعتبر وجودها يوم الحلف
 كقوله عبد اللعان وأما أسد فاعتبر وجود المحلوف عليه وقت اليمين فما كان معدوما لا تصح الاضافة فيه فلا يحنث
 وقال حلف سألت أسدا عن رجل حلف لا يتزوج امرأة من أهل هذه الدار وليس للدار أهل ثم سكنها قوم
 فترج منهم قال يحنث في قول أبي حنيفة ولا يحنث في قولى وهو على ما بيننا من اعتبار الاضافة

﴿فصل﴾ وأما الحلف على ما يخرج من الحالف أو لا يخرج اذا قال ان دخل دارى هذه أحد أو ركب دابتي أو
 ضرب عبدى فعقل ذلك الحالف لم يحنث لان قوله أحد نكرة والحالف صار معرفة بياء الاضافة والمعرفة لا تدخل
 تحت النكرة لان المعرفة ما يكون متميزا لذات من بني جنسه والنكرة مالا يكون متميزا لذات عن بني جنسه بل يكون
 مبادشا عا في جنسه أو نوعه ويستحيل أن يكون الشيء الواحد متميزا لذات غير متميزا لذات وكذلك لو قال لرجل
 ان دخل دارك هذه أحد أو لبس ثوبك أو ضرب غلامك فعقله المحلوف عليه لم يحنث لان المحلوف صار معرفة
 بكاف الخطاب فلا يدخل تحت النكرة وان فعله الحالف حنث لانه ليس بمعرفة لان عدم ما يوجب كونه معرفة
 فجاز أن يدخل تحت النكرة ولو قال ان ألبست هذا القميص أحد اقباسه المحلوف عليه لم يحنث لانه صار معرفة ببناء
 الخطاب وان ألبسه المحلوف عليه الحالف حنث لان الحالف نكرة فيدخل تحت النكرة وان قال ان مس هذا الرأس
 أحد وأشار الى رأسه لم يدخل الحالف فيه وان لم يصفه الى نفسه بياء الاضافة لان رأسه متصل به خلقه فكان أقوى
 من اضافته الى نفسه بياء الاضافة ولو قال ان كلم غلام عبد الله بن محمد أحد اقبدي حرفك الحالف وهو غلام
 الحالف واسمه عبد الله بن محمد حنث وطعن القاضي أبو حازم عبد الحميد العراقي في هذا في الجامع وقال ينبغي أن لا
 يحنث لان الحلف تحت اسم العلم والاعلام معارف وهي عند أهل النحو بلغ في التعريف من الإشارة والمعرفة
 لا تدخل تحت النكرة وكذا عرفه بالاضافة الى أبيه بقوله ابن محمد فامتنع دخوله تحت النكرة وجه ظاهر الرواية أنه

يجوز استعمال العلم في موضع التكررة لان اسم الاعلام وان كانت معارف لكن لا بد من سبق المعرفة من المتكلم
والسامع حتى يجعل هذا اللفظ علما عنده وعند سبق المعرفة منهما بذلك اما بتعين المسمى بالعلم باسمه اذا لم يكن
بزامه غيره والعلم واحتمال المزاحمة ثابت واذا جاز استعمال العلم في موضع التكررة وقد وجد ههنا دليل انصراف
التسمية الى غير الحالف وهو ان الانسان في العرف الظاهر من اهل اللسان انه لا يذكر نفسه باسم العلم بل يضيف
غلامه اليه بياء الاضافة فيقول غلامي فالظاهر انه لم يرد نفسه وانه ما دخل تحت العلم الذي هو معرفة فلم يخرج الحالف
عن عموم هذه التكررة

فصل في أنواع الحلف وهو الحلف على أمور شرعية وما يقع منها على الصحيح والفاقد أو على الصحيح دون
الفاقد مثل البيع والشراء والهبة والمعاوضة والعارية والنحلة والعطية والصدقة والقرض والتزويج والصلاة والصوم
ونحو ذلك اذا حلف لا يشتري ذهباً ولا فضة فاشترى دراهم أو دنانير أو آنية أو تبراً أو مصوغ حلية أو غير ذلك مما
هو ذهب أو فضة فإنه يحث في قول أبي يوسف وقال محمد لا يحث في الدراهم والدنانير والأصل في جنس هذه
المسائل أن أبا يوسف يعتبر الحقيقة ومحمد يعتبر العرف فمحمد ان اسم الذهب والفضة اذا أطلق لا يراد به الدرهم والدنانير
في العرف الا ترى انها اختصت باسم على حدة فلا يتناولها مطلق اسم الذهب والفضة ولا يبي يوسف ان اسم الذهب
والفضة يقع على الكل لانه اسم جنس وكونه مضر وبمصوغاً وتبراً أسماء أنواع له واسم الجنس يتناول الأنواع كاسم
الآدمي والدليل عليه قوله تعالى والذين يكفرون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباد آليم قد دخل
تحت هذا الوعيد كالمضروب وغيره ولو حلف لا يشتري حديداً فهو على مضروب ذلك وتبره سلاحاً كان أو غير
سلاح بعد أن يكون حديداً في قول أبي يوسف وقال محمد ان اشتري شيئاً من الحديد يسمى بانه حديد اذا يحث وان
كان بانه لا يسمى حديد الا يحث وبائع التبر لا يسمى حديداً فلا يتناولها مطلق اسم الحديد ولها اسم يخصها فلا يدخل
تحت النجسين ولا يبي يوسف ان الحديد اسم جنس فيتناول المعمول وغير المعمول وقال أبو يوسف في باب الذهب
والفضة انه ان كان له نية دين فيما بينه وبين الله سبحانه والنية في هذا واسعة لانها تخصيص المذكور وقال في باب الحديد
لو قال عنيت التبر فاشترى انا لم يحث ولو قال عنيت قمماً فاشترى سيفاً أو برا أو سكاكين أو شيئاً من السلاح لم يحث
ويدين في القضاء وهذا مشكل على مذهبه لان الاسم عنده عام فاذا نوى شيئاً منه بعينه فقد عدل عن ظاهر العموم
فينبغي أن لا يصدق في القضاء وان صدق فيما بينه وبين الله تعالى وقال محمد في الزيادة لو حلف لا يشتري حديداً
ولانية له فاشترى درع حديد أو سيفاً أو سكيناً أو ساعدين أو بيضة أو برا أو مسال لا يحث وان اشتري شيئاً غير
مضروب أو انا من آنية الحديد أو مسامير أو أقلاماً أو كاتون حديد يحث قال لان الذي يبيع السلاح والابرو المسال
لا يسمى حديداً والذي يبيع ما وصفت لك يسمى حديداً وقال أبو يوسف ان اشتري باب حديد أو كاتون حديد أو
اياه حديد مكسور أو نصل سيف مكسور حث فابو يوسف اعتبر الحقيقة وهو ان ذلك كله حديد فتناوله النجسين ومحمد
اعتبر العرف وهو انه لا يسمى حديداً في العرف حتى لا يسمى بانه حديد اقل أبو يوسف ولو حلف لا يشتري صفراً
فاشترى طشت صفراً أو كوزاً أو تورا حث وكذلك عند محمد أما عند أبي يوسف فلا اعتبار الحقيقة وأما عند محمد فلان
بائع ذلك يسمى صفراً أو قال محمد لو اشترى فلوساً لا يحث لانها لا تسمى صفراً في كلام الناس ولو حلف لا يشتري
صوفاً فاشترى شاة على ظهرها صوف لم يحث والأصل فيه أن من حلف لا يشتري شيئاً فاشترى غيره ودخل
الحلوف عليه في البيع تبعاً لم يحث وان دخل مقصوداً لم يحث والصوف ههنا لم يدخل في المقدم مقصوداً لان التسمية لم
تتناول الصوف وانما دخل في العقد تبعاً للشاة وكذلك لو حلف لا يشتري آجر أو خشباً أو قصباً فاشترى داراً لم
يحث لان البناء يدخل في العقد تبعاً لدخوله في العقد بغير تسمية فلم يكن مقصوداً بالعقد وانما يدخل فيه تبعاً وان حلف
لا يشتري تمر نخلاً فاشترى أرضاً فيها نخل مشرة وشرط المشتري التمرة لم يحث لان التمرة دخلت في المقدم مقصودة

لا على وجه التبعية الأخرى انه لو لم يسمها لا تدخل في البيع وكذلك لو حلف لا يشتري بئلا فاشترى أرضا فيها بئلا واشترط المشتري البئل فانه يحث لدخول البئل في البيع مقصود الانبعا ولو حلف لا يشتري لئلا فاشترى شاة حية لا يحث لان العقد يتناول لحمها لان لحم الشاة الحية محرم لا يجوز العقد عليه وكذلك ان حلف أن لا يشتري زبنا فاشترى زيتونا لان العقد لم يقع على الزيت الأخرى أنه ليس في ملك البائع وعلى هذا قالوا فيمن حلف لا يشتري قصبيا ولا خصوصا فاشترى بوريا أو زنبيل من خصوص لم يحث لان الاسم لم يتناول ذلك وكذلك لو حلف لا يشتري جديا فاشترى شاة حاملا بجدي وكذلك لو حلف لا يشتري لبنا فاشترى شاة في ضرعها لبن وكذلك لو حلف لا يشتري مملوكا صغيرا فاشترى أمة حاملا وكذلك لو حلف لا يشتري دقيقا فاشترى حنطة وقالوا لو حلف لا يشتري شعيرا فاشترى حنطة فيها شعير لم يحث لان الشعير ليس بمعتود عليه مقصودا وانما يدخل في العقد تبعاً بخلاف ما اذا حلف لا يأكل شعيرا فأكل حنطة فيها شعير لان الأكل فعل فاذا وقع في عينين لم تتبع احدهما الاخرى فأما الشراء فهو عقد وبعض العين مقصودة بالعقد وبعضها غير مقصودة وقد كان قول أبي يوسف الاول أنه اذا حلف لا يشتري صوفا فاشترى شاة على ظهرها صوف يحث ولو حلف لا يشتري لبنا فاشترى شاة في ضرعها لبن لم يحث وقال لان الصوف ظاهر فتناوله العقد (وأما) اللبن فباطن فلم يتناول له ثم رجع فسوى بينهما ما بيننا ولو حلف لا يشتري دهننا فهو على دهن جرت عادة الناس ان يدهنوا به فان كان مما ليس في العادة أن يدهنوا به مثل الزيت والبنزر ودهن الكارع لم يحث لان الدهن عبارة عما يدهن به والابحان محمولة على العادة فحملت النمين على الأدهان الطيبة وان حلف لا يدهن يدهن ولان نسبة فادهن من زيت حنث وان ادهن بسمن لم يحث لان الزيت لو طبخ بالطيب صار دهننا فجره بحسرى الأدهان من وجهه ولم يجزه بحراها من وجهه حث قال في الشراء لا يحث وفي الأدهان يحث فأما السمن فانه لا يدهن به بحال في الوجهين فلم يحث وكذلك دهن الخروع والبنزر ولو اشترى زيتا مطبوخا ولان نسبة له حث لان الزيت المطبوخ بالنار والزبوق دهن يدهن به كسائر الأدهان ولو حلف لا يشتري بنفسجا أو حناء أو حلف لا يشمهما فهو على الدهن والورق في البابين جميعا وقد ذكر في الاصل اذا حلف لا يشتري بنفسجانه على الدهن دون الورق وهذا على عادة أهل الكوفة لانهم اذا أطلقوا البنفسج أرادوا به الدهن فأما في غير عرف الكوفة فالاسم على الورق فتحمل النمين عليه والكرخي حمله عليهما وهو رواية عن أبي يوسف وأما الحناء والورد فهو على الورق دون الدهن لأن بنوى الدهن فيدين فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضاء لان اسم الورد والحناء اذا أطلقا براديه الورق لا الدهن وذكر في الجامع الصغير أن البنفسج على الدهن والورد على ورق الورد وجعل في الاصل الخيري مثل الورد والحناء فحمله على الورق ولو حلف لا يشتري زرا فاشترى دهن زرا حث وان اشترى حبنا لم يحث لان اطلاق اسم البنزر يقع على الدهن لا على الحب ولو حلف لا يبيع أو لا يشتري فأمر غيره ففعل جملة الكلام فيمن حلف على فعل فأمر غيره ففعل ان فعل المحلوف عليه لا يتخلو إما أن يكون له حقوق أو لا حقوق له فان كان له حقوق فاما ان يرجع الى الفاعل أو الى الأمر أولا فان كان له حقوق ترجع الى الفاعل كالبيع والشراء والاجارة والقسمة لا يحث لان حقوق هذه العقود اذا كانت راجعة الى فاعلها لا الى الأمر بها كانت العقود مضافة الى الفاعل لا الى الأمر على أن الفاعل هو العاقد في الحقيقة لان العقد فعله وانما اللامر حرك العقد شرعا لفعله وعند بعض مشايخنا يقع الحكم له ثم ينتقل الى الأمر فلم يوجد منه فعل المحلوف عليه فلا يحث الا اذا كان الخالف ممن لا يتولى العقود بنفسه فيحث بالأمر لانه انما يتبع عما يوجد منه عادة وهو الامر بذلك لا الفعل بنفسه ولو كان الوكيل هو الخالف قالوا لا يحث لما ذكرنا أن الحقوق راجعة اليه وأنه هو العاقد حقيقة لا الأمر وان كانت حقوقه راجعة الى الأمر أو كان مملا لحقوقه كالنكاح والطلاق والعتاق والكتابة والهبة والصدقة والكسوة والاقتضاء والقضاء

والحقوق والحصومة والشركة بان حلف لا يشارك رجلا فأمر غيره فعمد عمدا الشركة والذبح والضرب والقتل والبناء
والحياطة والنقمة ونحوها فإذا حلف لا يفعل شيئا من هذه الأشياء فعمله بنفسه أو أمر غيره حنث لأن ما لا حقوق له أو
ترجع حقوقه إلى الأمر إلى الفاعل يضاف إلى الأمر إلى الفاعل ألا ترى أن الوكيل بالنكاح لا يقول تزوجت
وإنما يقول زوجت فلانا والوكيل بالطلاق يقول طلقت امرأة فلان فكان فعل المأمور مضافا إلى الأمر واختلفت
الرواية عن أبي يوسف في الصلح روى بشر بن الوليد عنه أن من حلف لا يصالح فوكل بالصلح لم يحنث لأن الصلح
عمد معاوضة كالبيع وروى ابن سباعة عنه أنه يحنث لأن الصلح اسقاط حق كالأبراء قال الخالف فيما لا يرجع
حقوقه إلى الفاعل بل إلى الأمر كالنكاح والطلاق والعتاق نويت أن إلى ذلك بنفسى يدين فيما بينه وبين الله تعالى
ولا يدين في القضاء لأن هذه الأفعال جعلت مضافة إلى الأمر لرجوع حقوقها إليه لا إلى الفاعل وقد نوى خلاف
ذلك الظاهر فلا يصدق في القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لأنه نوى المحتمل وإن كان خلاف الظاهر ولو قال
فيما لا حقوق له من الضرب والذبح عنت أن إلى ذلك بنفسى يصدق فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضاء أيضا لأن
الضرب والذبح من الأفعال الحقيقية وأنه بحقيقته وجد من المباشر وليس يتصرف حكى فيه لتغيير وقوعه حكما لتغير
المباشر فكانت العبرة فيه للمباشرة فإذا نوى به أن يلى بنفسه فقد نوى الحقيقة فيصدق قضاء ودبابة ولو حلف لا يبيع
من فلان شيئا فأوجب البيع لا يحنث ما لم يقبل المشتري ولو حلف لا يهب لفلان شيئا أو لا يتصدق عليه أو لا يعيره
أو لا ينحل له أو لا يعطيه ثم وهب له أو تصدق عليه أو أعاره أو نحل له أو أعطاه فلم يقبل المحلوف عليه يحنث عند أصحابنا
الثلاثة وعند زفر لا يحنث ونذكر المسئلة والفرق بين الهبة وأخوانها وبين البيع في كتاب الهبة إن شاء الله تعالى وأما
القرض فقدر روى عن محمد أنه لا يحنث ما لم يقبل وعن أبي يوسف روايتان في رواية مثل قول محمد وفي رواية يحنث من
غير قبول وجه هذه الرواية أن القرض لا يتفق محتمه على تسمية عوض فأشبه الهبة وجه الرواية الأخرى أن القرض
يشبه البيع لأنه تملك بعوض وقد قال أبو يوسف على هذه الرواية لو حلف لا يستقرض من فلان شيئا فاستقرضه
فلم يقرضه أنه حانث فرق بين القرض وبين الاستقراض لأن الاستقراض ليس بقرض بل هو طلب القرض
كالسوم في باب البيع ولو حلف لا يبيع فباع بفساد أو قبل المشتري وقبض يحنث لأن اسم البيع يتناول الصحيح
والفاسد وهو مبادلة شيء بغير غوب شيء بغير غوب ولأن المقصود من البيع هو الوصول إلى العوض وهذا يحصل
بالبيع الفاسد إذا اتصل به القبض لأنه يفسد الملك بعد القبض ولو باع بالميتة والدم لا يحنث لأنه ليس ببيع لا لعدم
معناه وهو ما ذكرنا ولا لعدم حصول المقصود منه وهو الملك لأنه لا يقبل الملك ولو باع بغيره خيار للبائع أو
للمشتري لم يحنث في قول أبي يوسف وحنث في قول محمد وجه قول محمد أن اسم البيع كما يقع على البيع الثابت يقع
على البيع الذي فيه خيار فإن كل واحد منهما يسمى ببيع في العرف لأن الملك فيه يتفق على أمر زائد وهو الأجازة أو
على سقوط الخيار فأشبه البيع الفاسد ولأبي يوسف أن شرط الخيار يمنع انعقاد البيع في حق الحكم فأشبه
الاجباب بدون القبول قال محمد سمعت أبا يوسف قال فيمن قال إن اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه على أن البائع
بالخيار ثلاثة أيام فضت المدة الثلاث ووجب البيع بعق وانتهى أصله صحيح لأن اسم البيع عنده لا يتناول البيع
المشروط فيه الخيار فلا يصير مشتريا بنفس القبول بل عند سقوط الخيار والعبد في ملكه عند ذلك بعق وذكر
القاضي في شرحه مختصر الطحاوي في البيع بشرط خيار البائع أو المشتري أنه يحنث ولم يذكر الخلاف وأصل فيه
أصلا وهو أن كل بيع بوجب الملك أو تلحقه الأجازة يحنث به وما لا فلا هذا إذا حلف على البيع والشراء بطلاق أمر أنه
أو عتاق عبده بأن قال لا أمر أنه أنت طالق أو عبده حر فأما إذا حلف على ذلك بعق العبد المشتري أو المبيع فإن كان
الحلف على الشراء بان قال إن اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه ينظر إن اشتراه شراء جائزا بان عتق بلا شك وكذلك
لو كان المشتري فيه بالخيار أما على قومه فلا يشكل لأن خيار المشتري لا يمنع وقوع الملك له وأما على قول أبي حنيفة

فلان المعلق بالشرط يصير كالمشرك به عند الشرط فيصير كأنه أعتقه بعد ما اشتراه بشرط الخيار ولو أعتقه يعتق لان
 اقدمه على الاعتاق يكون فسحا للخيار ولو اشتراه على أن البائع فيه بالخيار لا يعتق لانه لم يملكه لان خيار البائع يمنع
 زوال المبيع عن ملكه بلا خلاف وسواء أجاز البائع البيع أو لم يجز لانه ملكه بالا جازة لا بالعقد وذكر الطحاوي أنه
 اذا أجاز البائع البيع يعتق لان الملك يثبت عند الاجازة مستندا الى وقت العقد بدليل أن الزيادة الحادثة بعد العتق قبل
 الاجازة تدخل في العقد هذا كله ان اشتراه شراء صحيحا فان اشتراه شراء فاسدا فان كان في يد البائع لا يعتق لانه على
 ملك البائع بعد وان كان في يد المشتري وكان حاضر اعنده وقت العقد لانه صار قابضا له عقيب العقد فملكه وان
 كان غائبا في بيته أو نحوه فان كان مضمونا بنفسه كالمغصوب يعتق لانه ملكه بنفس الشراء وان كان أمانة أو كان
 مضمونا بغيره كارهن لا يعتق لانه لا يصير قابضا عقيب العقد هذا اذا كان الحلف على الشراء فان كان على البيع فقال
 ان يعتق فانت حر فباعه بيعا جازا أو كان المشتري بالخيار لا يعتق لانه زال ملكه عنه بنفس العقد والعقد لا يصح
 بدون الملك وان كان الخيار للبائع يعتق لانه كان في ملكه وقد وجد شرطه فيعتق ولو باعه بيعا فاسدا فان كان في
 يد البائع أو في يد المشتري غائبا عنه بأمانة أو برهن يعتق لانه لم يزل ملكه عنه وان كان في يد المشتري حاضرا أو غائبا
 مضمونا بنفسه لا يعتق لانه بالعقد زال ملكه عنه ولو حلف لا يتزوج هذه المرأة فهو على الصحيح دون الفاسد حتى
 لو تزوجها نكاحا فاسدا لا يحنث لان المقصود من النكاح الحل ولا يثبت بالفاسد لانه لا يثبت بسببه وهو الملك
 بخلاف البيع فان المقصود منه الملك وانه يحصل بالفاسد وكذلك لو حلف لا يصلي ولا يصوم فهو على الصحيح
 حتى لو صلى بغير طهارة أو صام بغير نية لا يحنث لان المقصود منه التقرب الى الله سبحانه وتعالى ولا يحصل ذلك
 بالفاسد ولو كان ذلك كله في الماضي بان قال ان كنت صليت أو صمت أو تزوجت فهو على الصحيح والفاسد
 لان الماضي لا يقصد به الحل والتقرب وانما يقصد به الاخبار عن المسمى بذلك والاسم يطلق على الصحيح والفاسد
 فان عني به الصحيح دين في القضاء لانه النكاح المعنوي ولو حلف لا يصلي فكبر ودخل في الصلاة لم يحنث
 حتى يركع ويسجد سجدة استحسانا والقياس ان يحنث بنفس الشرع لانه كما شرع فيه يقع عليه اسم المصلي فيحنث
 كما لو حلف لا يصوم فنوى الصوم وشرع فيه وجه الاستحسان وهو الفرق بين الصلاة وبين الصوم أن الحالف
 جعل شرط حنثه فعل الصلاة والصلاة في عرف الشرع اسم لعبادة مترتبة من أفعال مختلفة من القيام والقراءة
 والركوع والسجود والمتركب من أجزاء مختلفة لا يقع اسم كله على بعضها كالسكنجيين ونحو ذلك فاسم لا يوجد هذه
 الأفعال لا يوجد فعل الصلاة بخلاف الصوم لان الصوم ساعة يحصل فعل صوم كامل لانه اسم لعبادة مترتبة من
 أجزاء مختلفة وهي الامساكات وما هذا حاله فاسم كله ينطلق على بعضها حقيقة كاسم الماء انه كما ينطلق على ماء
 البحر ينطلق على قطرة منه وقطرة من خل من جملة دن من خل انه يسمى خلا حقيقة فاذا صام ساعة فقد وجد منه
 فعل الصوم الذي منع حنثه منه فيحنث وبخلاف ما لو حلف لا يصلي صلاة أنه لا يحنث حتى يصلي ركعتين لانه لما
 ذكر الصلاة فقد جعل شرط الحنث ما هو صلاة شرعا وأقل ما اعتبره الشرع من الصلاة ركعتان بخلاف الفصل
 الاول لان ثمة شرط الحنث هناك فعل الصلاة وفعل الصلاة يوجد بوجود هذه الأفعال وما يوجد بعد ذلك الى تمام
 ما يصير عبادة معهودة معتبرة شرعا نكرار لهذه الأفعال فلا تقف تسمية فعل الصلاة على وجوده وقد وجد ذلك كله
 في آية واحدة من كتاب الله عز وجل وهو قوله تعالى واذا كنت فيهم فأقم لهم الصلاة وأراد به الركعتين جميعا لانه
 ورد في صلاة السفر ثم قال ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وأراد به ركعة واحدة لان الطائفة الثانية
 لا يصلون الا ركعة واحدة ولو حلف لا يصوم يوما لا يحنث حتى يصوم يوما مالا لانه جعل شرط الحنث صوما مقدرا
 باليوم لانه جعل كل اليوم ظرفا له ولا يكون كل اليوم ظرفا له الا باستيعاب الصوم جميع اليوم وكذلك لو حلف لا يصوم
 صوما لانه ذكر المصدر وهو الصوم والصوم اسم لعبادة مقدرة باليوم شرعا فيصرف الى المعهود المعتبر في الشرع

بخلاف ما اذا حلف لا يصوم لانه جعل فعل الصوم شرطاً وبصوم ساعة واحدة وجد فعل الصوم ولو حلف
 لا يصلي الظهر لا يحث حتى يشهد بعد الاربع لان الظهر أربع ركعات فسلم توجد الاربع لا توجد الظهر فلا يحث
 ولو قال عبده حر ان ادراك الظهر مع الامام فادركه في التشهد ودخل معه حث لان ادراك الشيء لحوق آخره يقال
 أدرك فلان زمن النبي صلى الله عليه وسلم ویراد به لحوق آخره وروى عن معاذ بن جبل رضى عنه عن النبي صلى الله عليه
 وسلم انه قال من أدرك الامام يوم الجمعة في التشهد فقد أدرك الجمعة وروى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه
 انتهى يوم الى الامام فادركه في التشهد فقال الله أكبر ادركنا معه الصلاة ولو حلف لا يصلي الجمعة مع الامام فادركه
 معه ركعة فصلاهما معه ثم سلم الامام وأتم هو الثانية لا يحث لانه لم يصل الجمعة مع الامام اذ هي اسم للكل وهو ما صلى
 الكل مع الامام ولو افتتح الصلاة مع الامام ثم نام أو أحدث فذهب وتوضأ خفاء وقد سلم الامام فاتبه في الصلاة
 حث وان لم يوجد أداء الصلاة بمقارن الامام لان كلمة مع هي لا يراد بها حقيقة القران بل كونه تابعاً له مقتدياً به ألا ترى
 ان أفعاله وانتقاله من ركن الى ركن لو حصل على التعاقب دون المقارنة عرف مصلياً معه كذا هي بنا وقد وجد لبقائه مقتدياً
 به تابعاً له ولو نوى حقيقة المقارنة صدق فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضاء لانه نوى حقيقة كلامه ولو حلف لا يصح
 حجة أو قال لأصح ولم يقل حجة لم يحث حتى يطوف أكثر طواف الزيارة لان الحج اسم لعبادة ركبت من أجناس
 أفعال كالصلاة من الوقوف برفة وطواف الزيارة فسلم يوجد كل الطواف أو أكثره لا يوجد الحج فان جامع فيها
 لا يحث لان الحج عبادة فيتبع النبي على الصحيح منه كالصلاة ولو حلف لا يعتمر فاحرم وطواف أربة أشواط حث
 لان ركن العمرة هو الطواف وقد وجد لان لكل أكثر حرك الكل قال ابن سماعه سمعت أبا يوسف قال في رجل قال ان
 تزوجت امرأة بعد امرأة فهي طالق فتزوج واحدة ثم نتين في عقدة فانه يقع الطلاق على احدي الاخيرتين لانه قد
 تزوج امرأة بعد امرأة وان كان معها غيرها فوقع الطلاق على احدهما فكان له التعيين ولو تزوج امرأتين في عقدة ثم تزوج
 امرأة بعدهما طلقت الاخرية لانه قد تزوج بها بعد امرأة والا وليان كل واحدة منهما الا نوصف بأنها بعد الاخرى
 فكانت الاخرى هي المستحقة للشرط ولو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج صبية طلقت لان غرضه بهذه النبي
 هو الامتناع من النكاح في تناول البالغة والصبية فصار قوله امرأة كقولها نتي قال ابن سماعه عنده ان تزوجت
 امرأتين في عقدة فهما طالقتان فتزوج ثلاثاً في عقدة فانه تطلق امرأتان من نسائه فوقع على نتين من الثلاث لانه قد
 تزوج باننتين وان كان معهما ثالثة ولبس احدها من بالطلاق باولى من الاخرى فيرجع الى تعيينه قال ابن سماعه عن ابى
 يوسف في نوادره في رجل قال والله لأزوج ابنتي الصغيرة فتر وجهها رجل بغير أمره فاجاز قال هو حانث لان حقوق
 العقد لا تتعلق بالعاقد فتعلق بالجزء ولو حلف لا يزوج ابنته كبراً فامر رجلاً فزوجه ثم بلغ الابن فاجاز وزوجه رجل
 واجاز الاب ورضى الابن لم يحث لان حقوق العقد لم تتعلق بالعاقد تعلق بالجزء فنسب العقد اليه وقال هشام عن محمد
 في نوادره في رجل حلف بطلاق امرأته ثلاثاً لا يزوج بنته الصغيرة فزوجه رجل من أهله أو غريب والاب حاضر
 ذلك المجلس حين زوجت الا انه ساكت حتى قال الذي زوج للذي خطب قد زوجتها وقال الآخر قد قبلت والاب
 ساكت ثم قال بعد ما وقعت عقدة النكاح وهو في ذلك المجلس قد أجزت النكاح فزعم محمد انه لا يحث لان الذي زوج
 غيره وانما أجازة هو وكذلك اذا حلف على أمته لانه حلف على التزوج والاجازة تسمى نكاحاً وتزوجاً فقد فعل ما لم
 يتناول الاسم فلا يحث وقال ابن سماعه عن محمد في نوادره في رجل تزوج امرأة بغير أمرها وزوجه وليها ثم حلف المتزوج
 أن لا يزوجه أبداً ثم بلغها فرضيت بالنكاح أو كان رجل زوجها منه وهو لا يعلم ثم حلف بعد ذلك انه لا يزوجه ثم بلغه
 النكاح فاجاز لم يحث في واحد من الوجهين لانه لم يزوجه بعد بمبينة انما أجاز نكاحاً قبل بمبينة أو أجازته المرأة قال ابن سماعه
 عن محمد لو قال لا أتزوج فلانة بالكوفة فزوجه أبوها بالكوفاة ثم أجازت ببغداد كان حائثاً وانما أجاز الساعة بأجازتها
 النكاح الذي كان بالكوفة وكذلك قال في الجامع ما ذكرنا ان الاجازة ليست بنكاح لان النكاح هو الايجاب والقبول

فعمدا تضام الاجازة اليهما كان النكاح حاصلًا بالكوفة فوجد شرط الحنث فيحنت وقال ابن سبيعة عن محمد بن رجل
قال ان تزوجت فلانة فهي مائة فصار معتموها فزوجه اياها ابوه قال هو حانت لان حقوق العقد في النكاح ترجع الى
المعقود له فكان هو المتزوج فحنث قال المولى سألت محمد بن ابي بصير عن امرأة حلفت لا تزوج نفسها من فلان فزوجه من رجل
بأمرها فهي حائسة وكذلك لو تزوجه رجل فزوجه غيرها فزوجه من رجل فزوجه من رجل فزوجه من رجل فزوجه من رجل
برضاها وحقوقه تتعلق بها فصار كأنها عتقت بنفسها وهذه الرواية تخالف ما ذكرنا من رواية هشام وكذلك لو حلف
لا يذن لعبده في التجارة فراه يشتري ويبيع انه ان سكت كان حائثا في يمينه لان السكوت اذن منه فكانه اذن منه له
بالنطق وروى بشر بن الوليد وعل بن الجعد عن ابي يوسف انه لا يحنث لان السكوت ليس باذن وانما هو اسقاط حقه
عن المنع من تصرف العبد ثم العبد يتصرف بما لى كية نفسه بعد زوال الحجر فان حلف لا يسلم لفلان شفعة قبله انه
اشترى دارا هو شفيعها فسكت لا يحنث لان الساكت ليس بمسلم وانما هو مستطحقه بالا عراض عن الطلب قال عمرو
عن محمد بن رجل حلف لا يزوج عبده فزوجه العبد بنفسه ثم اجاز المولى يحنث ولو حلف الاب لا يزوج ابنته فزوجه
عمها و اجاز الاب لم يحنث لان غرض المولى باليمين ان لا يتعلق برقية عبده حقوق النكاح وقد علق بالاجازة وغرض
الاب ان لا يفعل ما يسمى نكاحا والاجازة ليست بنكاح وقال علي و بشر عن ابي يوسف لو حلف لا يؤخر عن فلان
حقه شهر او سكت عن تقاضيه حتى مضى الشهر لم يحنث وهذا قول ابي حنيفة لان التأخير هو التأجيل وترك التقاضي
ليس بتأجيل قال ولو ان امرأة حلفت لا تاذن في تزويجها وهي بكر فزوجه ابوها فسكت فاقم الا يحنث والنكاح لها
لازم لان السكوت ليس باذن حقيقة وانما اقيم مقام الاذن بالسنة وروى بشر عن ابي يوسف اذا حلف لا يبيع
توبه الا بعشرة دراهم فباعه بخمسة ودينار حنث لانه منع نفسه عن كل بيع واستثنى بيعة بصفه وهو ان يكون بعشرة
ولم يوجد في تحت المستثنى منه فان باعه بعشرة دينار لم يحنث لانه باعه بعشرة و غيرها والعشرة مستثنى وروى هشام
عن ابي يوسف في رجل قال والله لا أبيعك هذا الثوب بعشرة حتى يزيدني فباعه بتسعة لا يحنث في القياس وفي
الاستحسان يحنث وبالقياس أخذ (وجه) القياس ان شرط حنثه البيع بعشرة وما باع بعشرة بل بتسعة (وجه)
الاستحسان ان المراد من مثل هذا الكلام في العرف ان لا يبيعه الا بالا اكثر من عشرة وقد باعه لا اكثر من عشرة
فيحنت وقال المولى عن محمد اذا حلف لا يبيع هذا الثوب بعشرة الا بزيادة قال ان باعه بأقل من عشرة أو بعشرة
فانه حانت وهذا بمنزلة قوله لا أبيع الا بزيادة على عشرة لانه منع نفسه من كل بيع واستثنى بيع واحد وهو الذي
يزيد منه على عشرة أن معنى قوله لا أبيع هذا الثوب بعشرة الا بزيادة أي لا أبيع الا بزيادة على عشرة ليصح
الاستثناء وما باعه بزيادة على عشرة فيحنت ولو قال حتى ازيد فباعه بعشرة حنث وان باعه بأقل أو أكثر لم يحنث لانه
حلف على بيع بصفة وهو ان يكون بعشرة فاذا باع بتسعة لم يوجد البيع المحلوف عليه ولو قال عبده حر ان اشتراه بائني
عشر فاشتراه بثلاثة عشر دينار حنث لانه اشتراه بما حلف عليه وان كان معه زيادة ولو قال أول عبد اشتره به فهو حر
أو آخر عبدا أو وسط عبدا فالاول اسم لفرد سابق والآخر من المحدثات اسم لفرد لاحق والاول وسط اسم لفرد اكتشفته
حاشيتان متساويتان اذا عرف هذا فتقول اذا قال أول عبد اشتره به فهو حر فاشترى عبدا واحدا بعد يمينه عتق
لانه أول عبد اشتراه لكونه فردا لم يتقدمه غيره في الشراء فان اشترى عبدا ونصف عبد عتق العبد الكامل لا غير لان
نصف العبد لا يسمى عبدا فصارت كالأول اشترى عبدا ونحوه بالخلاف ما اذا قال أول كراشتره صدقة فاشترى كرا ونصفا لم
يتصدق بشي لان السكر ليس ببول بدليل ان الوجود لنا كرا فالنصف الباقي مع نصف المعزول يسمى كرا فلم يكن هذا أول
كراشتره فان كان أول ما اشترى عبدين لم يعتق واحدا منهما ولا يعتق ما اشترى بعدهما أيضا لانه اتمام معنى الافراد
فيهما ولا اتمام معنى السابق فيا بعدهما ولو قال آخر عبد اشتره به فهو حر فاشترى عبدا واحدا بعد غيره أو
توت المولى لان عنده يعلم انه آخر لجواز ان يشتري غيره مادام حيا واختلف في وقت عتقه فعلى قول ابي حنيفة يعتق

يوم اشتراه حتى يعتق من جميع المال وعلى قولهما يعتق في آخر جزء من أجزاء حياته ويعتق من الثلث وسند كره هذه المسائل في كتاب العتاق ولو قال أوسط عبد أشتريه فهو حر فكل فرد له حاشيتان متساويتان فيما قبله وفيما بعده فهو أوسط ولا يكون الأول ولا الآخر وسطاً أبداً ولا يكون الوسط الأفي وتر ولا يكون في شفع فإذا اشتري عبد أم عبد أم عبد أفتلثاني هو الأوسط فإن اشتري رابعاً خرج الثاني من أن يكون أوسطاً فإن اشتري خامساً صار الثالث هو الأوسط فإن اشتري سادساً خرج من أن يكون أوسطاً وعلى هذا كلما صار العدد شفعاً فلا وسط له وكل من حصل في النصف الأول خرج من أن يكون وسطاً

﴿فصل﴾ (وأما) الخلف على أمور متفرقة إذا قال ان كانت هذه الجملة حنطة فامر أنه طالق ثلاثاً فإذا هي حنطة وتر لم يحنث لأنه جعل شرط حنثه كون الجملة حنطة والجملة ليست بحنطة فلم يوجد الشرط ولو قال ان كانت هذه الجملة الاحنطة فامر أنه طالق ثلاثاً فكانت تمر أو حنطة يحنث في قول أبي يوسف ولا يحنث عند محمد وان كانت الجملة كلها حنطة لا يحنث بلا خلاف وأبو يوسف يقول ان معنى هذا الكلام ان كان في هذه الجملة غير حنطة فامر أنه كذا وقد بين ان في تلك الجملة غير حنطة فوجد شرط الحنث في حنث ومحمد يقول ان المستثنى لا يعتبر وجوده لأنه ليس بداخل تحت اليمين انما الداخل تحتها المستثنى منه فيعتبر وجوده لا وجود المستثنى واذ لم يعتبر وجوده لا يعلم المستثنى منه انه وجد أم لا فلا يحنث ونظير هذا ما قال في الجامع ان كان لي الا عشرة دراهم فامر أنه طالق فكان له أقل من عشرة دراهم لم يحنث لان العشرة مستثناة فلا يعتبر وجودها وروى عن أبي يوسف رواية أخرى انه ان كان الخلف بطلاق أو عتاق أو حج أو عمرة أو قال لله على كذا يحنث وان كان بالله تعالى لم يلزمه الكذب فيها ولا كفارة عليه لان هذا حلف على أمر موجود فان كان بطلاق أو عتاق أو نذر لزمه وان كان بالله لم يحنث منه وكذلك لو قال ان كانت الجملة سوى الحنطة أو غير الحنطة فهو مثل قوله الاحنطة لان غير وسوى من الفاظ الاستثناء وروى بشر عن أبي يوسف فيمن قال والله ما دخلت هذه الدار ثم قال عبده حر ان لم يكن دخلها فان عبده لا يعتق ولا كفارة عليه في اليمين بالله تعالى وهو قول محمد ثم رجع أبو يوسف أما عدم وجوب الكفارة في اليمين بالله تعالى فلانه ان كان صادقاً في قوله والله ما دخلت هذه الدار فلا كفارة عليه وان كان كاذباً وهو عالم فلا كفارة عليه أيضاً لانها يمين غموس وان كان جاهلاً ففي يمين اللغو فلا كفارة فيها وأما عدم عتق عبده فلان الحنث في اليمين الأولى ليس مما يحكم به الحاكم حتى يصير الحكم به اكذباً للثانية لانها يمين بالله تعالى وانها لا تدخل تحت حكم الحاكم فلم يصر مكذباً في اليمين الثانية باليمين الأولى في الحكم فلا يعتق العبد فان كانت اليمين الأولى يعتق أو طلاق حنث في اليمينين جميعاً في قول محمد وهو قول أبي يوسف الأول ثم رجع فقال اذا قال بعد ما حلف بالأولى أو همت أو نسيت أو حلف بطلاق آخر أو عتاق انه دخلها لزمه الأول ولم يلزمه الآخر وجه قوله الأول انه أ كذب نفسه في كل واحدة من اليمينين بالآخرى واعترف بوقوع ما حلف عليه في حنث وجه قوله الآخر انه أ كذب نفسه في اليمين الأولى بالآخرى ولم يكذب نفسه في اليمين الثانية بعدما عفاها والا كذاب قبل عفاها لا يتعلق به حكم فلم يحنث فيها فان رجع حلف ثالثاً لم يعتق الثالث وعتق الثاني لانه أ كذب نفسه في اليمين بعد ما حلف عليه والله عز وجل أعلم واذ انزج الرجل أمة فقال لها اذا مات مولاك فأنت طالق أنتين فمات المولى وهو وارثه لا وارث له غيره طلقت أنتين وحرمت عليه عند أبي يوسف وقال محمد لا تطلق ولا تحرم عليه ولو قال الزوج اذا مات مولاك فأنت حرة فمات وهو وارثه لم تعتق في قولهما وتعتق عند زفر والكلام في هذه المسائل يرجع الى معرفة أوان نبوت الملك للوارث فزفر يقول وقت نبوت الملك للوارث عقيب موت المورث بلا فصل فكلمات ثبتت للملك للوارث فقد أضاف العتق الى حال الملك فتصح اضافته اليه ولم تصح اضافة الطلاق لان حال الملك حال زوال النكاح فلم تصح كما اذا قال لها اذا ملكتك فأنت طالق وأبو يوسف يقول ان الملك للوارث ثبت له عقيب زوال ملك المورث فيزول ملك الميت عقيب الموت أو لان ثبت للمورث والطلاق والعتاق

مضافان الى ما بعد الموت بلا فصل فاذا لم يكن ذلك زمان ثبوت الملك للوارث لم تصح اضافة العتق اليه اذ العتق لا يصح الا في الملك أو مضافاً الى الملك وصحة اضافة الطلاق لا لعدم الاضافة الى حالة الزوال النكاح فصحت الاضافة ووقع الطلاق وحرمت عليه ومحمد يقول القياس ما قال زفر ان الملك للوارث له يثبت عتیب الموت بلا فصل فقد أضاف الطلاق الى زمان بطلان النكاح فلم يصح وكان ينبغي ان تصح اضافة العتق اليه الا اني استحسنت ان لا تصح لان الاعتاق ازالة للملك والازالة تستدعي تقدم الثبوت والعتق مع الملك لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد ولو قال اذا مات مولاي فملكك فانت حرة فمات المولى والزواج وارانته عتقت لانه أضاف العتق الى الملك ولو قال اذا مات مولاي فملكك فانت طالق لم يقع الطلاق في قولهم لانه اذا ملكها فقد زال النكاح فلا يتصور الطلاق ولو قال رجل لامته اذا مات فلان فانت حرة ثم باعها من فلان ثم تزوجها ثم قال لها اذا مات مولاي فانت طالق فنتين ثم مات المولى وهو وارثه قال أبو يوسف يقع الطلاق ولا يقع العتاق وقال محمد لا يقعان جميعاً وقال زفر يقع العتاق ولا يقع الطلاق أما وقوع الطلاق على قول أبي يوسف وعدم الوقوع على مذهب محمد وعدم ثبوت العتق على قولهما فلماذا كرنا وزفر يقول وجد عند الثميين في ملكه والشرط في ملكه فما بين ذلك لا يعتبر كمن قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم باعها واشتراها فدخلت الدار والله عز وجل أعلم

— ٢٤٤ —

كتاب الطلاق

قال الشيخ رحمه الله تعالى الكلام في هذا الكتاب في الاصل يقع في خمسة مواضع في بيان صفة الطلاق وفي بيان قدره وفي بيان ركنه وفي بيان شرائط الركن وفي بيان حكمه أما الاول فالطلاق بحق الصفة نوعان طلاق سنة وطلاق بدعة وان شئت قلت طلاق مسنون وطلاق مكروه أما طلاق السنة فالكلام فيه في موضعين أحدهما في تسمية طلاق السنة انه ماهو والثاني في بيان الالفاظ التي يقع بها طلاق السنة أما الاول فطلاق السنة نوعان نوع يرجع الى الوقت ونوع يرجع الى العدد وكل واحد منهما نوعان حسن وأحسن ولا يمكن معرفة كل واحد منهما الا بعد معرفة أصناف النساء وهن في الاصل على صنفين حرائر واماء وكل صنف على صنفين حائلات وحاملات والحائلات على صنفين ذوات الاقراء وذوات الاشهر اذا عرف هذا فنقول وبالله التوفيق احسن الطلاق في ذوات القرء أن يطلقها طلقاً واحدة رجعية في طهر لا جماع فيه ولا طلاق ولا في حيضة طلاق ولا جماع و يتركها حتى تنقضي عدتها ثلاث حيضات ان كانت حرة وان كانت أمة حيضتان والاصل فيه ما روى عن ابراهيم النخعي رحمه الله انه قال كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحسنون ان لا يطلقوا السنة الا واحدة ثم لا يطلقوا غير ذلك حتى تنقضي العدة وفي رواية أخرى قال في الحكاية عنهم وكان ذلك عندهم أحسن من ان يطلق الرجل ثلاثة في ثلاثة اطهار وهذا نص في الباب ومثله لا يكذب ولان الكراهة لمكان احتمال الندم والطلاق في طهر لا جماع فيه دليل على عدم الندم لان الطهر الذي لا جماع فيه زمان كمال الرغبة والفعل لا يطلق امرأته في زمان كمال الرغبة الا لشدة حاجته الى الطلاق فالظاهر انه لا يلحقه الندم فكان طلاقه لحاجة فكان مسنوناً ولو لحقه الندم فهو أقرب الى التدارك من الثلاث في ثلاثة اطهار فكان أحسن وانما شرطنا ان يكون في طهر لا طلاق فيه لان الجمع بين الطلقات الثلاث أو الطلقتين في طهر واحد مكروه وعندنا وانما شرطنا ان لا يكون في حيضة جماع ولا طلاق لانه اذا جامعها في حيض هذا الطهر احتمل ان يقع الجماع معلقاً فيظهر الحبل فيندم على صنيعه فيظهر انه طلق لحاجة واذا أطلقها فيه فالطلاق فيه بمنزلة الطلاق في الطهر الذي بعده لان تلك الحيضة لا يمتد بها ولو طلقها في الطهر يكره له أن يطلقها أخرى فيه فكذا اذا طلقها في الحيض ثم طهرت وأما في الحامل اذا استبان حملها فالاحسن أن يطلقها واحدة رجعية وان كان قد جامعها وطلقها عتیب الجماع لان الكراهة في ذوات القرء لا احتمال الندامة لا احتمال الحبل فتى طلقها مع علمه بالحبل فالظاهر

انه لا يندم وكذلك في ذوات الشهر من الآيسة والصغيرة الاحسن أن يطلقها واحدة رجعية وان كان عقيب طهر جامع فيه وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر يفصل بين طلاق الآيسة والصغيرة وبين جمعها بشهر وجه قوله ان الشهر في حق الآيسة والصغيرة أقيم مقام الحيضة فيمن تَحِيضُ ثم يفصل في طلاق السنة بين الوطء وبين الطلاق بحیضة فكذا يفصل بينهما فيمن لا تَحِيضُ بشهر كما يفصل بين التطليقتين ولنا ان كراهة الطلاق في الطهر الذي وجد الجماع فيه في ذوات الاقراء الاحتمال ان تحبل بالجماع فيندم وهذا المعنى لا يوجد في الآيسة والصغيرة وان وجد الجماع ولان الاياس والصغر في الدلالة على براءة الرحم فوق الحيضة في ذوات الاقراء فلما جاز الايقاع ثمة عقيب الحيضة فلان يجوز هنا عقيب الجماع أولى وأما الحسن في الحرة التي هي ذات القرء أن يطلقها ثلاثا في ثلاثة أطهار لا جماع فيها بان يطلقها واحدة في طهر لا جماع فيه ثم اذا حاضت حيضة أخرى وطهرت طلقها أخرى ثم اذا حاضت وطهرت طلقها أخرى وان كانت أمة طلقها واحدة ثم اذا حاضت وطهرت طلقها أخرى وهذا قول عامة العلماء وقال مالك لا أعرف طلاق السنة الا ان يطلقها واحدة ويتركها حتى تنقضي عدتها وجه قوله ان الطلاق المسنون هو الطلاق للحاجة والحاجة تندفع بالطلقة الواحدة فكانت الثانية والثالثة في الطهر الثاني والثالث تطليقا من غير حاجة فيكره لهذا أكره الجمع كذا التفریق اذ كل ذلك طلاق من غير حاجة (ولنا) قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أي ثلاثا في ثلاثة أطهار كذا افسره رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روى ان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما طلق امرأته حالة الحيض فسأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم أخطأت السنة ما هكذا أمر لك ربك ان من السنة أن تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل طهر تطليقة فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء افسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الطلاق للعدة بالثلاث في ثلاثة أطهار والله عز وجل أمر به وأدنى درجات الامر الندب والمتدوب اليه يكون حسنا ولان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على كونه سنة حيث قال ان من السنة أن تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل طهر تطليقة والدليل عليه ما روى عن ابراهيم النخعي في حكايته عن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين وكان ذلك عندهم أحسن من ان يطلق الرجل امرأته ثلاثا في ثلاثة أطهار واذا كان ذلك أحسن من هذا كان هذا حسنا في نفسه ضرورة وأما قوله ان الثانية والثالثة تطليق من غير حاجة فمنوع فان الانسان قد يحتاج الى حسم باب نكاح امرأته على نفسه لما ظهر له ان نكاحها ليس بسبب المصلحة له دنيا ودينا لكن يميل قلبه اليها الحسن ظاهرا فيحتاج الى الحسم على وجه يسهل باب الوصول اليها ولا يلحقه الندم ولا يمكنه دفع هذه الحاجة بالثلاث جملة واحدة لانها تعقب الندم عسى ولا يمكنه التدارك فيقع في الزنا فيحتاج الى ايقاع الثلاث في ثلاثة أطهار فيطلقها تطليقة رجعية في طهر لا جماع فيه ويحرب نفسه انه هل يمكنه الصبر عنها فان لم يمكنه راجعها وان أمكنه طلقها تطليقة أخرى في الطهر الثاني ويحرب نفسه ثم يطلقها ثالثة في الطهر الثالث فينحسم باب النكاح عليه من غير ندم يلحقه ظاهراً أو غالباً فكان ايقاع الثانية والثالثة في الطهر الثاني والثالث طلاقا للحاجة فكان مسنونا على ان الحكم تعالى بدليل الحاجة لا بحقيقتها لكونها أمر أباطنا لا يوقف عليه الا بدليل فيقام الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة الى الطلاق فكان تكرار الطهر دليل تجدد الحاجة فيبني الحكم عليه ثم اذا وقع عليها ثلاث تطليقات في ثلاثة أطهار فقد مضى من عدتها حيضتان ان كانت حرة لان العدة بالحيض عندنا وبقيت حيضة واحدة فاذا حاضت حيضة أخرى فقد انقضت عدتها وان كانت أمة فان وقع عليها تطليقتان في طهرين فقد مضت من عدتها حيضة وبقيت حيضة واحدة فاذا حاضت حيضة أخرى فقد انقضت عدتها وان كانت من ذوات الاشهر طلقها واحدة رجعية واذا مضى شهر طلقها أخرى ثم اذا مضى شهر طلقها أخرى ثم اذا كانت حرة فوقع عليها ثلاث تطليقات ومضى من عدتها شهران وبقي شهر واحد من عدتها فاذا مضى شهر آخر فقد انقضت عدتها وان كانت أمة ووقع عليها تطليقتان في شهر وبقي من عدتها نصف شهر فاذا مضى نصف شهر فقد انقضت عدتها وان كانت حاملا فكذلك في قول أبي حنيفة وأبي يوسف

التطبيق المختصة بالسنة المعرفة بلام التعريف ولو قال أنت طالق ثلاثا للسنة ونوى الوقوع للحال صحت نيته ويقع
الثلاث من ساعة تكلم عند أحبابنا الثلاثة وقال زفر لا تصح نيته وتفرق على الإطهار وجه قوله أنه نوى ما لا يحتمله
لنظفه فتبطل نيته وبيان ذلك أن قوله أنت طالق ثلاثا للسنة إيقاع التطليقات الثلاث في ثلاثة أطهار لأنها هي
التطليقات المختصة بالسنة المعرفة بلام التعريف فصار كأنه قال أنت طالق ثلاثا في ثلاثة أطهار ولو نص على ذلك
ونوى الوقوع للحال لم تصح نيته كذا هذا (ولنا) أن الطلاق تصرف مشر وع في ذاته وإنما الحظر والحرمه في غيره
لمتابين فكان كل طلاق في أي وقت كان سنة فكان إيقاع الثلاث في الحال إيقاعا على وجه السنة حقيقة إلا أن
السنة عند الإطلاق تنصرف إلى ما لا يشوبه معنى البدعة بملازمة الحرام إياه للعرف والعادة فإذا نوى الوقوع للحال فقد
نوى ما يحتمله كلامه وفيه تشديد على نفسه فتصح نيته ولأن السنة نوعان سنة إيقاع وسنة وقوع لأن وقوع الثلاث
جملة عرف بالسنة لمتابين فإذا نوى الوقوع للحال فقد نوى أحد نوعي السنة فكانت نيته محتملة لما نوى فصحت وإن
كانت آيسة أو صغيرة فبأنها أنت طالق للسنة ولا نية له طمئت للحال واحدة وإن كان قد جامعها وكذا إذا كانت
حاملًا قد استبان حملها وإن نوى الثلاث بقوله للآيسة والصغيرة أنت طالق ثلاثا للسنة يقع للحال واحدة وبعده شهر
أخرى وبعده شهر أخرى وكذا في الحامل على قول أبي حنيفة وأبي يوسف وأما على قول محمد لا يقع إلا واحدة بناء
على أن الحامل تطلق ثلاثا للسنة عندهما وعند لا تطلق للسنة إلا واحدة ولو قال أنت طالق تطليقة للسنة فهو مثل
قوله أنت طالق للسنة وكذلك إذا قال أنت طالق طلاق السنة (وأما) الدلالة فتحوان يقول أنت طالق طلاق العدة
أو طلاق العدل أو طلاق الدين أو طلاق الإسلام أو طلاق الحق أو طلاق القرآن أو طلاق الكتاب أما طلاق
العدة فلأنه الطلاق في طهر لا يجمع فيه لقوله عز وجل فطلقوهن لعدتهن وطلاق العدل هو المائل عن الباطل إلى الحق
لأن العدل عند الإطلاق ينصرف إليه وإن كان الاسم في اللغة وضع دلالة على مطلق الميل كاسم الجور وعند الإطلاق
ينصرف إلى الميل من الحق إلى الباطل وإن وضع في اللغة دلالة على مطلق الميل والطلاق المائل من الباطل إلى الحق هو
طلاق السنة وطلاق الدين والإسلام والقرآن والكتاب هو ما يقتضيه الدين والإسلام والقرآن والكتاب وهو
طلاق السنة وكذلك طلاق الحق هو ما يقتضيه الدين إلى الحق وذلك طلاق السنة وكذلك قوله أنت طالق أحسن
الطلاق أو أجمل الطلاق أو أعدل الطلاق لأنه أدخل ألف التفضيل وأضاف إلى الطلاق المعروف باللام الواقع على
الحسن فيقتضى وقوع طلاق له مزية على جميع أنواع الطلاق بالحسن والجمال والعدالة كما إذا قيل فلان أعلم الناس
بوجب هذا مزية على جميع طبقات الناس في العلم وهذا تفسير طلاق السنة ولو قال أنت طالق تطليقة حسنة أو جميلة
يقع للحال ولو قال أنت طالق تطليقة عدلة أو عدلية أو عادلة أو سنية يقع للسنة في قول أبي يوسف وسوى بينه وبين
قوله أنت طالق للسنة وفرق بينه وبين قوله أنت طالق تطليقة حسنة أو جميلة ذكر محمد في الجامع الكبير أنه يقع للحال تطليقة
رجعية سواء كانت حائضا أو غير حائض جامعها في طهرها ولم يجامعها وسوى بينه وبين قوله أنت طالق تطليقة حسنة
أو جميلة وفرق بين هذا وبين قوله أنت طالق للسنة وجه قول محمد أن قوله أنت طالق تطليقة سنية وصف التطليقة بكونها
سنية والطلاق في أي وقت كان فهو سني لأنه تصرف مشروع وبقتران النسخ به لا يخرج من أن يكون مشروعا في
ذاته وهذا التدرج يكفي لصحة الانصاف بكونها سنية ولا يشترط الكمال إلا يرى أنه لو قال لا امرأه أنت بأن يقع
تطليقة واحدة ولا ينصرف إلى الكمال وهو الينونة الحاصلة بالثلاث كذا ههنا ولهذا وقع الطلاق للحال في قوله حسنة
أو جميلة بخلاف قوله أنت طالق للسنة لأن ذلك إيقاع تطليقة مختصة بالسنة لأن اللام الأولى للاختصاص كما يقال
هذا اللجام للفرس وهذا الأ كافي لهذه البغلة وهذا النقل لهذا الباب واللام الثانية للتعريف فإن كانت لتعريف
الجنس وهو جنس السنة اقتضى صفة التخصيص للسنة وهو أن لا يشوبها بدعة وإن كانت لتعريف المعبود فالسنة
المعبودة في باب الطلاق ما لا يشوبه معنى البدعة وهو الطلاق في طهر لا يجمع فيه وجه قول أبي يوسف أن هذا إيقاع

طلاق موصوف بكونه سنيا مطلقا فلا يقع الاعلى صفة السنة المطلقة والطلاق السني على الاطلاق لا يقع في غير وقت
 السنة ولهذا يقع في وقت السنة في قوله أنت طالق للسنة كذا هذا وافرقت أبو يوسف بين السنية وبين الحسنه والجميلة
 وما كان الغالب فيه أن يجعل صفة للطلاق يجعل صفة له كقوله سنية وعدلية وما كان الغالب فيه أن يجعل صفة
 للمرأة يجعل صفة لها كقوله حسنة وجميلة لان المرأة مذكورة في اللفظ بقوله أنت والتطبيقه مذكورة أيضا فيحمل
 على ما يغلب استعمال اللفظ فيه ولو قال لامرأة وهي ممن تحيض أنت طالق للحيض وقع عند كل طاهر من كل حيضة
 تطليقة لان الحيضة التي يضاف اليها الطلاق هي اطهار العدة وان كانت ممن لا تحيض فقال لها أنت طالق للحيض
 لا يقع عليها شي لانها أضاف الطلاق الى ما ليس بوجوده فصارت كأنه علقه بشرط لم يوجد ولو قال لها وهي ممن لا تحيض
 أنت طالق للشهور يقع للحال واحدة وبعده شهر أخرى وبعده شهر أخرى لان الشهور التي يضاف اليها الطلاق هي
 شهور العدة وكذا الحامل على قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف ولو نوى بشي من الالفاظ التي يقع بها طلاق
 السنة وهو الطلاق في الطهر الذي لا جماع فيه الوقوع للحال تصح بيته ويكون على ما عني لانه نوى ما يحتمله كلامه
 اما في لفظ الاحسن والاجمل والاعدل فلان ألف التفضيل قد تذكروا براد به مطلق الصفة قال الله سبحانه وتعالى
 وهو اهن عليه أي هين عليه اذ لا تقاوت للاشياء في قدرة الله تعالى بل هي بالنسبة الى قدرته سواء وقد نوى ما يحتمله
 لفظه ولا تهمه في العدول عن هذا الظاهر لما فيه من التشديد على نفسه فكان مصدقا وكذا في سائر الالفاظ لما
 ذكرنا ان الطلاق تصرف مشروع في نفسه فكان ايقاعه سنة في كل وقت اولان وقوعه عرف بالسنة على ما ذكر
 وذكر بشر عن أبي يوسف ان هذا النوع من الالفاظ أقسام ثلاثة قسم منها يكون طلاق السنة فيما بينه وبين الله
 تعالى وفي القضاء نوي أو لم ينو وقسم منها يكون طلاق السنة فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضاء إن نوي وإن لم ينو
 لا يكون للسنة ويقع الطلاق للحال وقسم منها ما يصدق فيه اذا قال نويت به طلاق السنة فيما بينه وبين الله تعالى ويقع
 في أوقاتها ولا يصدق في القضاء بل يقع للحال أما القسم الاول فهو أن يقول أنت طالق للعدة أو أنت طالق طلاق العدل
 أو طلاق الدين أو طلاق الاسلام أو قال أنت طالق طلاقا عدلا أو طلاق عدة أو طلاق سنة أو أحسن الطلاق
 أو اجمل الطلاق أو طلاق الحق أو طلاق القرآن أو طلاق الكتاب أو قال أنت طالق للسنة أو في السنة أو بالسنة
 أو مع السنة أو عند السنة أو على السنة (وأما) القسم الثاني فهو أن يقول أنت طالق في كتاب الله عز وجل أو بكتاب الله
 عز وجل أو مع كتاب الله عز وجل لان في كتاب عز وجل دليل وقوع الطلاق للسنة والبدعة لان فيه شرع الطلاق
 مطلقا فكان الطلاق تصرفا مشروعيا في نفسه فكان كلامه محتملا الامر من فوق على نيته وأما القسم الثالث فهو أن
 يقول أنت طالق على الكتاب أو بالكتاب أو على قول القضاة أو على قول الفقهاء أو قال أنت طالق طلاق القضاة
 أو طلاق الفقهاء لان القضاة والفقهاء يقولون من كتاب الله عز وجل قال الله عز وجل ولا رطب ولا يابس الا في
 كتاب مبين وفي كتاب الله عز وجل دليل الامر من جميعا بما بينا فكان لفظه محتملا للامر من فيصدق فيما بينه
 وبين الله عز وجل ويقع في وقت السنة ولا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر والله عز وجل أعلم ولو كان الزوج
 غائبا فإراد أن يطلقها للسنة واحدة فانه يكتب اليها اذا جاءك كتابي هذا ثم حضت وطهرت فانت طالق وان أراد
 أن يطلقها ثلاثا يكتب اليها اذا جاءك كتابي هذا ثم حضت وطهرت فانت طالق ثم اذا حضت وطهرت فانت طالق
 ثم اذا حضت وطهرت فانت طالق وذكر محمد في الرقيات انه يكتب اليها اذا جاءك كتابي هذا فعملت ما فيه ثم حضت
 وطهرت فانت طالق وتلك الرواية أحوط والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما طلاق البدعة فالكلام فيه في ثلاثة مواضع في تفسيره وفي بيان الالفاظ التي يقع بها طلاق البدعة
 وفي بيان حكمه أما الاول فطلاق البدعة نوعان أيضا نوع يرجع الى الوقت ونوع يرجع الى العدد أما الذي يرجع الى
 الوقت فنوعان أيضا أحدهما المطلقة الواحدة الرجعية في حالة الحيض اذا كانت مدخولا بها سواء كانت حرة أو أمة

لما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لعبد الله بن عمر حين طلق امرأته في حالة الحيض أخطأت السنة
ولان فيه تطويل العدة عليها لان الحيضة التي صادفها الطلاق فيه غير محسوبة من العدة فتطول العدة عليها وذلك اضرار
بها ولان الطلاق للحاجة هو الطلاق في زمان كمال الرغبة وزمان الحيض زمان النفرة فلا يكون الاقدام عليه فيه دليل
الحاجة الى الطلاق فلا يكون الطلاق فيه سنة بل يكون سفها الا ان هذا المعنى يشكك بما قبل الدخول فالصحيح
هو المعنى الاول واذا طلقت في حالة الحيض فالأفضل أن تراجعها لما روى ان ابن عمر رضی الله عنهما طلق امرأته
في حالة الحيض أمره النبي صلى الله عليه وسلم أن تراجعها ولا نه اذا راجعها أمكنه أن يطلقها للسنة فتبين منه طلاق
غير مكروه فكانت الرجعة أولى ولو امتنع عن الرجعة لا يجبر عليها وذلك في العيون أن الأمة اذا اعتقت فلا بأس بأن
تختار نفسها وهي حائض وكذلك الصغيرة اذا أدركت وهي حائض وكذلك امرأة العنين وهي حائض والثاني الطلقة
الواحدة الرجعية في ذوات الاقراء في طهر جامعها فيه حرة كانت أو أمة لا حبال انها حملت بذلك الجماع وعند ظهور
الحمل يتدم فتبين انه طلقها بالحاجة وفائدة فكان سفها فلا يكون سنة ولا نه اذا جامعها فقد قلت رغبتة بها فلا يكون
الطلاق في ذلك الطهر طلاقا لحاجة على الاطلاق فلم يكن سنة وأما الذي يرجع الى العدد فهو ايقاع الثلاث أو اثنتين
في طهر واحد لا جماع فيه سواء كان على الجماع بان أوقع الثلاث جملة واحدة أو على التفريق واحد بعد واحد بعد ان
كان الكل في طهر واحد وهذا قول أصحابنا وقال الشافعي لا أعرف في عدد الطلاق سنة ولا بدعة بل هو مباح وانما
السنة والبدعة في الوقت فقط احتج بعمومات الطلاق من الكتاب والسنة أما الكتاب فقوله عز وجل فطلقوهن
لعدتهن وقوله عز وجل طلاق مرتان وقوله عز وجل لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن شرع الطلاق من
غير فصل بين الفرد والعدد والمفترق والمجتمع وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه
والصبي والدليل على ان عدد الطلاق في طهر واحد مشروع انه معتبر في حق الحكم بالاخلاف بين الفقهاء وغير
المشروع لا يكون معتبرا في حق الحكم ألا ترى ان بيع الخمر والصفير ونكاح الاجانب لما كان مشروعا كان معتبرا
في حق الحكم وبيع الميتة والدم والخمر والحزير ونكاح المحارم لما لم يكن مشروعا لم يكن معتبرا في حق الحكم وهما لما
اعتبر في حق الحكم دل انه مشروع وبهذا عرفت شرعية الطلقة الواحدة في طهر واحد والثلاث في ثلاثة أطهار كذا
المجتمع (ولنا) الكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب فقوله عز وجل فطلقوهن لعدتهن أي في أطهار عدتهن وهو
الثلاث في ثلاثة أطهار كذا فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما ذكرنا فيما تقدم أمر بالتفريق والا امر بالتفريق
يكون نهيا عن الجماع ثم ان كان الامر أمرا بيجاب كان نهيا عن ضده وهو الجماع نهى بتحريمه وان كان أمرا نديب كان نهيا عن
ضده وهو الجماع نهى نديب وكل ذلك حجة على المخالف لأن الاول يدل على التحريم والاخر يدل على الكراهة
وهو لا يقول بشئ من ذلك وقوله تعالى الطلاق مرتان أي دفعتان ألا ترى ان من أعطى آخر درهمين لم يجز ان يقال
أعطاه مرتين حتى يعطيه دفعتين وجه الاستدلال ان هذا وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر لان الحمل على ظاهره
يؤدي الى الخلف في خبر من لا يمتثل خبره الخلف لان الطلاق على سبيل الجماع قد يوجد وقد يخرج اللفظ مخرج الخبر
على ارادة الجماع قال الله تعالى والمطلقات يترن بصن بانفسهن أي ليترن بصن وقال تعالى والوالدات يرضعن أولادهن أي
ليرضعن ونحو ذلك كذا هذا فصار كأنه سبحانه وتعالى قال طلقوهن مرتين اذا أردتم الطلاق والا امر بالتفريق نهى
عن الجماع لانه ضده فيدل على كون الجماع حراما أو مكرها وعلى ما بينا فان قيل هذه الآية حجة عليكم لانه ذكر جنس
الطلاق وجنس الطلاق ثلاث والثلاث اذا وقع دفعتين كان الواقع في دفعة طلقتان فيدل على كون الطلقتين في دفعة
مستوئتين فالجواب ان هذا أمر بتفريق الطلاقين من الثلاث لا بتفريق الثلاث لانه أمر بالرجعة عقيب الطلاق
مرتين أي دفعتين بقوله تعالى فامسك بمعرف أي وهو الرجعة وتفريق الطلاق وهو ايقاعه دفعتين لا يتعقب
الرجعة فكان هذا أمر بتفريق الطلاقين من الثلاث لا بتفريق بق كل جنس الطلاق وهو الثلاث والا امر بتفريق

طلاقين من الثلاث يكون نهياً عن الجمع بينهما فوضع وجه الاحتجاج بالاية بحمد الله تعالى (وأما) السنة فمأروى
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق مهزله عرش الرحمن نهى صلى الله عليه وسلم
 عن الطلاق ولا يجوز ان يكون النهي عن الطلاق لعينه لانه قد بقي معتبراً شرعاً في حق الحكم بعد النهي فعمل ان
 ههنا غير احتيقام لازم للطلاق يصلح ان يكون منها عنده فكان النهي عنه لا عن الطلاق ولا يجوز ان يمنع من
 المشرع لمكان الحرام الملازم له كافي الطلاق في حالة الحيض والبيع وقت النداء والصلاة في الارض المغصوبة
 وغير ذلك وقد ذكر عن عمر رضي الله عنه انه كان لا يؤتى برجل طلق امرأته ثلاثاً الا أوجعه ضرباً وأجاز ذلك
 عليه وذلك بحضور من الصحابة رضي الله عنهم فيكون اجماعاً (وأما) المسمول فمن وجوه أحدها أن النكاح
 عقد مصلحة لكونه وسيلة الى مصالح الدين والدنيا والطلاق ابطال له وابطال المصلحة مفسدة وقد قال الله عز وجل
 والله لا يحب الفساد وهذا معنى الكراهة الشرعية عندنا أن الله تعالى لا يحب ولا يرضى به الا أنه قد يخرج من أن
 يكون مصلحة لعدم توافق الاخلاق وتباين الطبائع أو لفساد يرجع الى نكاحها بأن علم الزوج ان المصالح ثبوتها
 بنكاح هذه المرأة أو ان المقام معها سبب فساد دينه ودينها فتقلب المصلحة في الطلاق ليستوفى مقاصد النكاح
 من امرأة أخرى الا ان احتمال انه لم يتأمل حق التأمل ولم ينظر حق النظر في العاقبة قائمة فالشرع والعقل يدعوانه
 الى النظر وذلك في ان يطلقها طلقة واحدة رجعية حتى ان التباين أو الفساد اذا كان من جهة المرأة تتوب وتعود الى
 الصلاح اذا ذاقت مرارة التراق وان كانت لا تتوب نظر في حال نفسه انه هل يمكنه الصبر عنها فان علم انه لا يمكنه
 الصبر عنها راجعها وان علم انه يمكنه الصبر عنها يطلقها في الطهر الثاني نائياً ويحرب نفسه ثم يطلقها فيخرج نكاحها
 من ان يكون مصلحة ظاهر او غالباً لانه لا يلحقه الندم غالباً فأبيحت الطلقة الواحدة أو الثلاث في ثلاثة اطهار
 على تقدير خروج نكاحها من ان يكون مصلحة وصيرورة المصلحة في الطلاق فاذا اطلقها ثلاثاً واحدة
 في حالة الغضب وليست حالة الغضب حالة التأمل لم يعرف خروج النكاح من ان يكون مصلحة فكان الطلاق
 ابطالا للمصلحة من حيث الظاهر فكان مفسدة والثاني ان النكاح عقد مسنون بل هو واجب لما ذكرنا في
 كتاب النكاح فكان الطلاق قطعاً للسنة وتقويتاً للواجب فكان الاصل هو الحظر والكراهة الا انه رخص
 للتأديب أو للتخليص والتأديب يحصل بالطلقة الواحدة الرجعية لان التباين أو الفساد اذا كان من قبلها فاذا ذاق
 مرارة التراق فالظاهر انها تتأديب وتتوب وتعود الى الموافقة والصلاح والتخليص يحصل بالثلاث في ثلاثة اطهار
 والثابت بالرخصة يكون ناجساً بطريق الضرورة وحق الضرورة صار مقتضياً بما ذكرنا فلا ضرورة الى الجمع بين
 الثلاث في طهر واحد في ذلك على أصل الحظر والثالث انه اذا اطلقها ثلاثاً في طهر واحد فربما يلحقه الندم وقال
 الله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً قيل في التفسير أي ندامة على ما سبق من فعله أو رغبة فيها ولا يمكنه
 التدارك بالنكاح فيقع في السناح فكان في الجمع احتمال الوقوع في الحرام وليس في الامتناع ذلك والتحرز عن مثله
 واجب شرعاً وعقلاً بخلاف الطلقة الواحدة لانها لا تمنع من التدارك بالرجعة وبخلاف الثلاث في ثلاثة اطهار لان
 ذلك لا يعقب الندم ظاهر الا انه يحرب نفسه في الاطهار الثلاثة فلا يلحقه الندم وقد خرج الجواب عما ذكره المخالف
 لان الطلاق عندنا تصرف مشروع في نفسه الا انه ممنوع عنه لغيره لما ذكرنا من الدلائل ويستوى في كراهة الجمع
 أن تكون المرأة حرة أو أمه مسامة أو كتابية لان الموجب للكراهة لا يوجب الفصل وهو ما ذكرنا من الدلائل
 ويستوى في كراهة الجمع والخلع في الطهر الذي لا يجمع فيه غير مكره وبالاجماع وفي الطلاق الواحد البائن رويان
 ذكر في كتاب الطلاق انه يكره وذكروا في زيادات الزيادة انه لا يكره ووجه تلك الرواية ان الطلاق البائن لا يفارق
 الرجعي الا في صفة البينونة وصفة البينونة لانه في صفة السنة الا ترى ان الطلقة الواحدة قبل الدخول بائنة وانها سنة
 وكذا الخلع في طهر لا يجمع فيه بائن وأنه سنة (وجه) رواية كتاب الطلاق ان الطلاق شرع في الاصل بطريق

بارتكاب المحظور لا مباشرة المشروع كافي السبع وقت النداء ونظائر بخلاف الوكيل لان التوكيل بالطلاق على وجه السنة توكيل بطلاق مشروع لا يتضمنه ارتكاب حرام بوجه فاذا طلقها بالبدعة فقد أتى بطلاق مشروع بلازمه حرام فلم يأت بما أمر به فلا يقع فهو التفرق

فصل وأما بيان قدر الطلاق وعدده فنقول والله التوفيق الزوجان امانا كانا حريين واما ان كانا رقيتين واما ان كان أحدهما حرا والآخر رقيقا فان كانا حريين فالحر يطلق امرأته الحرة ثلاث تطليقات بلا خلاف وان كانا رقيتين فالعبد لا يطلق امرأته الا تطليقتين بلا خلاف أيضا واختلف فيما اذا كان أحدهما حرا والآخر رقيقا ان عدد الطلاق يعتبر بحال الرجل في الرق والحرة بما بحال المرأة قال أصحابنا رحمهم الله تعالى يعتبر بحال المرأة وقال الشافعي يعتبر بحال الرجل حتى ان العبد اذا كانت تحته حرة تملك عليها ثلاث تطليقات عندنا وعندنا لا تملك عليها الا تطليقتين والحرة اذا كانت تحته امة لا تملك عليها الا تطليقتين عندنا وعندنا تملك عليها ثلاث تطليقات والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم روى عن علي وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهم مثل قولنا وعن عثمان وزيد بن ثابت مثل قوله وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بحال أيهما كان رقيقا ولا خلاف في أن العدة تعتبر بحال المرأة احتج الشافعي بما روى عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء والمراد منه اعتبار الطلاق في القدر والعدد لا الايقاع لان ذلك مما لا يشكك وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يطلق العبد ننتين وتعد الامة بحيضتين من غير فصل بين ما اذا كانت تحته امة أو حرة ولان الرق انما يؤثر في نقصان الحل لكون الحل نعمة وانه نعمة في جانب الرجل لاني جانب المرأة لانها مملوكة مرفوعة فلا يؤثر رقيقا في نقصان الحل (ولنا) الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله عز وجل فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنص ورد في الحرة تعالى ان حل الحرة لغير الثلاث من غير فصل بين ما اذا كانت تحت حرا أو تحت عبد فيجب العمل باطلاقه والدليل على ان النص ورد في الحرة قرأتين الآية الكريمة أحدها انه قال تعالى فلا جناح عليهما فيما اقتدت به والامة لا تملك الاقتداء بغير اذن المولى والثاني قوله عز وجل حتى تنكح زوجا غيره والامة لا تملك انكاح نفسها من غير اذن مولايها والثالث قوله تعالى فلا جناح عليهما ان يتراجعا أي يتناكحا بعد طلاق الزوج الثاني وذاني الحر والحرة وأما السنة فمما روى عن عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلاق الامة ننتان وعدتها حيضتان جعل عليه الصلاة والسلام طلاق جنس الامة ننتين لانه أدخل لام الجنس على الامة كانه قال طلاق كل أمة ننتان من غير فصل بين ما اذا كان زوجها حرا أو عبدا واما المعقول فن وجهين أحدهما أن الاصل في الطلاق هو الخطر لما ذكرنا من الدلائل فيها تقدم الا انه ايحت الطلقة الواحدة للحاجة الى الخلاص عند مخالفة الاخلاق لان عند ذلك تصير المصلحة في الطلاق ليزدوج كل واحد منهما بمن يوافقته فتحصل مقاصد النكاح الا ان احتمال الندم من الجانبين قائم بعد الطلاق كما أخبر الله تعالى لا تدري لعسل الله يحدث بعد ذلك أمر اقل وثبتت الحرمة بطلقة واحدة ولم يشرع طلاق آخر حتى يتأمل الزوج فيه ربما يندم ولا يمكنه التدارك بالرجعة ولا توافقه المرأة في النكاح ولا يمكنه الصبر عنها فيقع في الزنا فايحت الطلقة الثانية لهذه الحاجة ولا حاجة الى الطلقة الثالثة الا ان الشرع ورد بها في الحرة اذا كانت تحت حرا وعبد اظهار الخطر النكاح وابانة لشرفه وملك النكاح في الامة في الشرف والخطر دون ملك النكاح في الحرة لان شرف النكاح وخطره لما يتعلق به من المقاصد الدينية والدنيوية ومنها الولد والسكن ومعلوم ان هذين المتصويدين في نكاح الامة وبنهما في نكاح الحرة لان ولد الحرة حر وولد الرقيقة رقيق والمقصود من الولد الاستئناس والاستنصار به في الدنيا والدعوة الصالحة في العقب وهذا المقصود لا يحصل من الولد الرقيق مثل ما يحصل من الحر لكون المرقوق مشغولا بخدمة المولى وكذا سيكون نفس الزوج الى امرأته الامة لا يكون مثل سكونه الى امرأته الحرة فلم يكن هذا في معنى مورد الشرع فبقيت الطلقة فيه على

أصل الحظر والثاني أن حكم الطلاق زوال الحل وهو حل المحلية فيستدبر بقدر الحل وحل الأمة أنقص من حل الحرة لأن الرق ينقص الحل لأن الحل نعمة لكونه وسيلة إلى النعمة وهي مقاصد النكاح والوسيلة إلى النعمة نعمة وللرق أثر في نقصان النعمة ولهذا أثر في نقصان المالكية حتى يملك الحر التزوج بربع نسوة والعبد لا يملك التزوج إلا بمرأتين وأما الحد يثنان فقد قيل أنهم ما غريبان ثم انهما من الأحاد ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب العزيز بخبر الواحد ولا معارضة الخبر المشهور به ثم نقول لا حجة فيهما أما الأول فلأن قوله الطلاق بالرجال الصاق الاسم بالاسم فيقتضى ملصقا محذوفا والمصق المحذوف يحتتمل أن يكون هو الأيقاع ويحتمل أن يكون هو الاعتبار فلا يكون محجة مع الاحتمال وقوله الأيقاع لا يشكك ممنوع بل قد يشكك ويبان الأشكال من وجهين أحدهما أن النكاح مشترك بين الزوجين في الاعتقاد والأصل في كل عقد كان اعتقاده معاقدين أن يكون ارتعاها بهما أيضا كالبيع والأجارة ونحوهما والثاني أنه مشترك بينهما في الأحكام والمقاصد فيشكل أن يكون الأيقاع بهما على الشركة فحل الأشكال بقوله الطلاق بالرجال وأما الثاني فقيه أن العبد يطلق ثنتين وهذا لا يتنى الثالثة كما يقال فلان مائة درهمين وقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الأمة ثنتان إضافة لطلاق إلى الأمة والإضافة للاختصاص فيقتضى أن يكون الطلاق المختص بالأمة ثنتان ولو ملك الثالثة عليها لبطل الاختصاص ومثاله قول القائل مال فلان درهمان أنه يتنى الزيادة لما قلنا كذا هذا وقد خرج الجواب عن قوله أن الحل في جانبها ليس بنعمة لأنها نعمة في حقها أيضا لكونه وسيلة إلى النعمة والمالك في باب النكاح ليس بمقصود بل هو وسيلة إلى المقاصد التي هي نعم والوسيلة إلى النعمة نعمة والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ركن الطلاق فركن الطلاق هو اللفظ الذي جعل دلالة على معنى الطلاق لغة وهو التخلية والارسال ورفع القيود في الصريح وقطع الوسيلة ونحوه في الكتابة أو شرعا وهو الزوال المحل المحل في النوعين أو ما يقوم مقام اللفظ أما اللفظ فنسأل أن يقول في الكتابة أنت بائن أو أنتك أو يقول في الصريح أنت طالق أو طلقتك وما يجرى هذا المجرى إلا أن التطليق والطلاق في العرف يستعملان في المرأة خاصة والاطلاق يستعمل في غيرها يقال في المرأة طلق يطلق تطليقا وطلاقا وفي البعير والأسير ونحوهما يقال أطلق يطلق اطلاقا وإن كان المعنى في اللغتين لا يختلف في اللغة ومثل هذا جائز كما يقال حصان وحصان وعدل فالحصان بفتح الحاء يستعمل في المرأة وبالحفص يستعمل في الفرس وإن كانا يدلان على معنى واحد لغة وهو المنع والعديل يستعمل في الأدمى والعدل فيما سواه وإن كانا موجودين في المعادلة في اللغة كذا هذا ولهذا قالوا إن من قال لامرأته أنت مطلقة تخففا يرجع إلى بنته لأن الاطلاق في العرف يستعمل في اثبات الاطلاق عن الحبس والقيود الخفية فلا يحتمل على القيد الحكمي الإلائية ويستوى في الركن ذكر التطليقة وبعضها حتى لو قال لها أنت طالق بعض تطليقة أو ربع تطليقة أو ثلث تطليقة أو نصف تطليقة أو جزء من ألف جزء من تطليقة يقع تطليقة كاملة وهذا على قول عامة العلماء وقال ربيعة الرأي لا يقع عليها شيء لأن نصف تطليقة لا يكون تطليقة حقيقة بل هو بعض تطليقة وبعض الشيء ليس عين ذلك الشيء إن لم يكن له غيره (ولنا) أن الطلاق لا يتبع بعضه وذكر البعض فيها لا يتبع بعضه ذكر لك أنه كالعفو عن بعض التصاص أنه يكون عفوا عن الكل ولو قال أنت طالق طلقة واحدة ونصف أو واحدة وثلث طلقت اثنتين لأن البعض من تطليقة تطليقة كاملة فصار كأنه قال أنت طالق اثنتين بخلاف ما إذا قال أنت طالق واحدة ونصفها أو ثلثها أنه لا يقع الا واحدة لأن هناك أضاف النصف إلى الواحدة الواقعة والواقع لا يتصور وقوعه ثانيا وهذا ذكر نصف منكر غير مضاف إلى واقع فيكون إيقاع تطليقة أخرى ولو قال أنت طالق سدس تطليقة أو ثلث تطليقة أو نصف تطليقة أو ثلث تطليقة فهو ثلاث لما ذكرنا أن كل جزء من التطليقة تطليقة كاملة هذا إذا كانت مدخولا بها فإن كانت غير مدخول بها فلا تقع الا واحدة لأنها بانت بالاولى كما إذا قال أنت طالق وطالق وطالق أو قال أنت طالق سدس تطليقة وثلثها ونصفها بعد أن لا يتجاوز العدد عن واحدة ولو جمع ذلك فهو تطليقة واحدة ولو تجاوز بان قال أنت طالق سدس تطليقة وربعها

ولشها ونصفها مبد كرهذا في ظاهر الرواية واختلف المشايخ فيه قال بعضهم يقع تطليقتان وقال بعضهم يقع تطليقة واحدة ولو قال أنت طالق ثلاثة أنصاف تطليقتين ففي ثلاث لان نصف التطليقتين تطليقة فتلاثة أنصاف تطليقتين ثلاثة أمثال تطليقة فصار كأنه قال أنت طالق ثلاث تطليقات ولو كان أربع نسوة فقال بينكن تطليقة طلقت كل واحدة واحدة لان الطلقة الواحدة اذا قسمت على أربع أصاب كل واحدة ربعها ويرجع تطليقة تطليقة كاملة وكذلك اذا قال بينكن تطليقتان أو ثلاث أو أربع لان التطليقتين اذا انقسمتا بين الاربع يصيب كل واحدة نصف تطليقة ونصف التطليقة تطليقة فان قيل لا يقسم كل تطليقة بحياتها على الاربع فيلزم تطليقتان فالجواب انه ما فعل هكذا بل جعل التطليقتين جميعا بين الاربع لان الجنس واحد لا يتفاوت والقسمة في الجنس الواحد الذي لا يتفاوت يقع على حملته وانما يقسم الآحاد اذا كان الشيء متما وناقان نوى الزوج ان يكون كل تطليقة على حياتها بينهما يكون على ما نوى ويقع على كل واحدة منهن تطليقتان لانه نوى ما يحتمله كلامه وهو غير متهم فيه لانه شدد على نفسه فيصدق ولو قال بينكن خمس تطليقات فكل واحدة طالق اثنتين لان الخمس اذا قسمت على الاربع أصاب كل واحدة تطليقة وربع تطليقة وربع تطليقة تطليقة كاملة فيكون تطليقتين وعلى هذا ما زاد على خمسة الى ثمانية فان قال بينكن تسع تطليقات وقعت على كل واحدة ثلاث تطليقات لان التسع اذا قسمت على أربع أصاب كل واحدة منهن تطليقتان وربع تطليقة وربع تطليقة تطليقة كاملة فيقع على كل واحدة ثلاثة وعلى هذا قالوا لو قال اشركت بينكن في تطليقتين أو في ثلاث أو أربع أو خمس أو ست أو سبع أو ثمان أو تسع ان هذا وقوله بينكن سواء لان لفظة البين نبي عن الشركة فقوله بينكن كذا معناه اشركت بينكن كذا بخلاف ما اذا طلق امرأة تطليقتين ثم قال لاخرى قد اشركتك في طلاقها انه يقع عليها تطليقتان لان قوله اشركتك في طلاقها اثبات الشركة في الواقع ولا تثبت الشركة في الواقع الا بنسب الشركة في كل واحد منهما لانه لا يمكن رفع التطليقة الواقعة عنها واقعا على الاخرى فلزمت الشركة في كل واحدة من التطليقتين على الافراد وهذا يوجب وقوع تطليقتين على الاخرى وسواء كان مباشرة الركن من الزوج بطريق الاصله أو بمن غيره بطريق النيابة عنه بالوكالة والرسالة لان الطلاق مما تجرى فيه النيابة فكان فعل النائب كفعل المتوب عنه وأما الذي يقوم مقام اللفظ فالكتابة والاشارة على ما ذكر ان شاء الله تعالى

(فصل) وأما شرائط الركن فانواع بعضها يرجع الى الزوج وبعضها يرجع الى المرأة وبعضها يرجع الى نفس الركن وبعضها يرجع الى الوقت أما الذي يرجع الى الزوج فمنها أن يكون عاقلًا حقيقيًا أو عقديًا فلا يقع طلاق المجنون والصبي الذي لا يعقل لان العقل شرط أهلية التصرف لان به يعرف كون التصرف مصلحة وهذه التصرفات ما شرعت الا لمصالح العباد وأما السكران اذا طلق امرأته فان كان سكره بسبب محظور بان شرب الخمر أو النبيذ طوعا حتى سكر وزال عنه فطلاقه واقع عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن عثمان رضي الله عنه انه لا يقع طلاقه به أخذ الطحاوي والكرخي وهو أحد قول الشافعي وجه قولهم ان عقله زائل والعقل من شرائط أهلية التصرف لما ذكرنا ولهذا لا يقع طلاق المجنون والصبي الذي لا يعقل والذي زال عقله بالبنج والدواء كذا هذا والدليل عليه انه لا تصح رده فلان لا يصح طلاقه أولى (ولنا) عموم قوله عز وجل الطلاق مرتان الى قوله سبحانه وتعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره من غير فصل بين السكران وغيره الا من خصه بدليل وقوله عليه الصلاة والسلام كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمعتوه ولان عقله زال بسبب هو معصية فينزله قائما عقوبة عليه وزجر الله عن ارتكاب المعصية ولهذا الوقف انسانا أو قتل يجب عليه الحد والقصاص وانهما لا يجبان على غير العاقل دل ان عقله جعل قائما وقد يعطى للزائل حقيقته حكم التام تسديرا اذا زال بسبب هو معصية للزجر والردع كمن قتل مورثه انه يحرم الميراث ويجعل المورث حيا زجر اللقائل وعقوبة عليه بخلاف ما اذا زال بالبنج والدواء لانه ما زال بسبب هو معصية الا انه لا تصح ردة السكران استحسانا نظر الاله لان بقاء العقل تسديرا بعد زواله حقيقة للزجر وانما تقع الحاجة الى

الزاجر فيا يغلب وجوده لوجود الداعي اليه طبعاً والرذلة لا يغلب وجودها لانعدام الداعي اليها فلا حاجة الى استبقاء
 عقله فيها للزجر ولان جهة زوال العقل حقيقة تقتضي بقاء الاسلام ووجهه بقاءه تدبراً يقتضي زوال الاسلام فيرجح
 جانب البقاء لان الاسلام يعلو ولا يعلو عليه ولهذا يحكم بالاسلام الكافر اذا اكره على الاسلام ولا يحكم بكفر المسلم
 اذا اكره على اجراء كلمة الكفر فاجرى وأخبر ان قلبه كان مطمئناً بالايمان كذا هذا وان كان سكره بسبب مباح
 لكن حصل له بلذة بان شرب الخمر مكرها حتى سكر أو شربها عند ضرورة العطش فسكر قالوا ان طلاقه واقع أيضاً
 لانه وان زال عقله فانما حصل زوال عقله بلذة فيجعل قائماً ولا يحق الاكراه والا اضطرار بالعدم كانه شرب طائفاً
 حتى سكر وذكروا محمد رحمه الله تعالى فيمن شرب النبيذ ولم يزل عقله ولكن صدق فزال عقله بالصداع انه لا يقع طلاقه
 لانه ما زال عقله بمصيبة ولا بلذة فكان زائلاً حقيقة وتسدبراً وكذلك اذا شرب البهج أو الدواء الذي يسكر وزال
 عقله لا يقع طلاقه ما قلنا ومنها ان لا يكون معتوها ولا مدهوشاً ولا مبرماً ولا مغمى عليه ولا نائماً فلا يقع طلاق
 هؤلاء ما قلنا في الجنون وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمعتوه ومنها
 ان يكون بالغاً فلا يقع طلاق الصبي وان كان عاقلاً لان الطلاق لم يشرع الا عند خروج النكاح من ان يكون مصاحبة
 وانما يعرف ذلك بالتأمل والصبي لا شغل به باللهو واللعب لا يتأمل فلا يعرف وأما كون الزوج طائفاً فليس بشرط
 عند أصحابنا وعند الشافعي شرط حتى يقع طلاق المسكره عندنا وعنده لا يقع ونذكر المسئلة في كتاب الاكراه ان شاء
 الله تعالى وذكروا محمد باسناده ان امرأة اعتقلت زوجها وجالست على صدره ومعها شفرة فوضعتها على حلقه وقالت
 لتطلقني ثلاثاً ولا تهدننا فنادى الله ان لا تفعل فابت فطلقها ثلاثاً فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 لا يقبلوه في الطلاق وكذا كونه جاداً ليس بشرط فيقع طلاق المهازل بالطلاق واللاعب لما روى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعاق وروى النكاح والطلاق والرجعة وعن
 أبي الدرداء رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من لعب بطلاق أو عتق لزمه وقيل فيه نزل قوله
 سبحانه وتعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا وكان الرجل في الجاهلية يطلق امرأته ثم يرجع فيقول كنت لا عباً
 ويعتق عبده ثم يرجع فيقول كنت لا عباً فزالت الآية فقال صلى الله عليه وسلم من طلق أو حرر أو نكح فقال اني
 كنت لا عباً فهو جائز منه وكذا النكاح بالطلاق ليس بشرط فيقع الطلاق بالكتابة المستبينة وبالاشارة المضمومة
 من الاخرس لان الكتابة المستبينة تأوم مقام اللفظ والاشارة المضمومة تقوم مقام العبارة وكذا الخلو عن شرط
 الخيار ليس بشرط فيقع طلاق شارط الخيار في باب الطلاق بغير عوض لان شرط الخيار للتمكين من الفسخ عند
 الحاجة والذي من جانب الزوج وهو الطلاق لا يحتمل الفسخ لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبلوه في الطلاق وأما الخلو
 عن شرط الخيار لله رأة في الطلاق بعوض فشرط لان الذي من جانبها المال فكان من جانبها معاوضة المال وانها
 محتلة للفسخ فصح شرط الخيار فيها فيمنع انعقاد السبب كالبيع حتى انها لو ردت بحكم الخيار بطل العقد ولا يقع
 الطلاق وكذا صححة الزوج ليس بشرط وكذا اسلامه فيقع طلاق المريض والكافر لان المرض والكفر لا يتاقيان
 أهلية الطلاق وكذا كونه عامداً ليس بشرط حتى يقع طلاق الخاطيء وهو الذي يريد أن يحكم بغير الطلاق فسبق
 لسانه بالطلاق لان الفأنت بالخطأ ليس الا التصدد وانه ليس بشرط لوقوع الطلاق كالمهازل واللاعب بالطلاق
 وكذلك العتاق لما قلنا في الطلاق وذكروا الكرخي ان في العتاق روايتين فان هشاماً روى عن محمد عن أبي حنيفة
 ان من أراد أن يقول لامرأته استبيني ما فقال لها أنت طائفة وقع ولو أراد ذلك في العبد فقال أنت حر لم يقع وروى
 بشر بن الوليد الكندي عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه ساء يساويان وهو الصحيح لما ذكرنا (وجهه) رواية
 هشام ان ملك البضع ثبت بسبب تساوي فيه التصدد وعدم التصدد وهو النكاح فعلى ذلك زواله بخلاف ملك العبد
 فإنه يثبت بسبب مختلف فيه التصدد وعدم التصدد وهو البيع ونحو ذلك فكذلك زواله وهذا ليس بسد بدلانه

قد بشرط ثبوت الحكم من الشرائط مالا يشترط له والله فكان الاستدلال بالثبوت على الزوال استدلالا فاسدا
 ﴿فصل﴾ ومنها النية في أحد نوعي الطلاق وهو الكناية وجملة الكلام في هذا الشرط في موضعين أحدهما في بيان الالفاظ التي يقع بها الطلاق في الشرع والثاني في بيان صفة الواقع بها أما الأول فالالفاظ التي يقع بها الطلاق في الشرع نوعان صريح وكناية أما الصريح فهو اللفظ الذي لا يستعمل الا في حل قيد النكاح وهو لفظ الطلاق أو التطليق مثل قوله أنت طالق أو أنت الطلاق أو طلقتك أو أنت مطلقة مشددا سمي هذا النوع صريحا لان الصريح في اللغة اسم لما هو ظاهر المراد مكشوف المعنى عند السامع من قولهم صرح فلان بالامر أي كشفه وأوجه وسمى البناء المشرف صرحا لظهوره على سائر الابنية وهذه الالفاظ ظاهرة المراد لانها لا تستعمل الا في الطلاق عن قيد النكاح فلا يحتاج فيها الى النية لوقوع الطلاق اذ النية عملها في تعيين المبهم ولا ابهام فيها وقال الله تعالى فطلقوهن لعدتهن شرع الطلاق من غير شرط النية وقال سبحانه وتعالى الطلاق مرتان مطلقا وقال سبحانه وتعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم سبحانه وتعالى بزوال الحل مطلقا عن شرط النية وروى بنان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لما طلق امرأته في حال الحيض أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يراجعها ولم يسأله هل نوى الطلاق أو لم ينو ولو كانت النية شرطا لسأله ولا مراجعة الا بعد وقوع الطلاق فدل على وقوع الطلاق من غير نية ولو قال لها أنت طالق ثم قال أردت انها طالق من وثاق لم يصدق في القضاء لما ذكرنا ان ظاهر هذا الكلام الطلاق عن قيد النكاح فلا يصدق القاضي في صرف الكلام عن ظاهره وكذا لا يسع للمرأة أن تصدقه لانه خلاف الظاهر و يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحتمله كلامه في الجملة والله تعالى مطلع على قلبه ولو قال أنت طالق وقال أردت انها طالق من العمل لم يصدق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان هذا اللفظ لا يستعمل في الطلاق عن العمل فقد نوى ما لا يحتمله لفظه أصلا فلا يصدق أصلا وروى الحسن عن أبي حنيفة فيمن قال أنت طالق وقال نويت الطلاق من عمل أو قيد بين فيما بينه وبين الله تعالى لانها مطلقة من هذين الامرين حقيقة فقد نوى ما يحتمله حقيقة كلامه فجاز أن يصدق فيه ولو صرح فقال أنت طالق من وثاق لم يقع في القضاء لان المرأة قد توصف بأنها طالق من وثاق وان لم يكن مستعملا فاذا صرح به بحمل عليه وان صرح فقال أنت طالق من هذا العمل وقع الطلاق في القضاء لان هذا اللفظ لا يستعمل في الطلاق عن العمل لاحتماله ولا جازا ولا يقع فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله في الجملة وان كان خلاف الظاهر وعلى قياس رواية الحسن ينبغي أن لا يقع أيضا في القضاء ولو قال أنت اطلق من امرأة فلان وهي مطلقة فذلك على نيته الا أن يكون جوابا للمسئلة الطلاق لان لفظة أفعل ليست صريحا في الكلام ألا ترى ان من قال لا آخر أنت أزنى من فلان لم يكن قد قصر بحاجتي لا يجب الحد ومعلوم ان صريح القذف يوجب الحد واذا لم يكن صريحا وقف على النية الا اذا خرج جوابا لسؤال الطلاق فينصرف اليه بقرينة السؤال وكذا اذا قال لها أنت مطلقة وخفف فهو على نيته لما ذكرنا ان الاطلاق لا يستعمل في قيد النكاح وانما يستعمل في القيد الحقيقي والحبس فلم يكن صريحا فوقف على النية وروى ابن سماعه عن محمد فيمن قال لا امرأته كوني طالة أو اطلقى قال أراه واقعا لان قوله كوني ليس أمرا حقيقة وان كانت صيغته صيغة الامر بل هو عبارة عن اثبات كونها طالة كما في قوله تعالى كن فيكون ان قوله كن ليس بامر حقيقة وان كانت صيغته صيغة الامر بل هو كناية عن التكوين ولا تكون طالة الا بالطلاق وكذا قوله اطلقي وكذلك اذا قال لا امرأته كوني حرة أو اعنتي ولو قال يا مطلقة وقع عليها الطلاق لانه وصفا بكونها مطلقة ولا تكون مطلقة الا بالتطليق فان قال أردت به الشتم لا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر لانه نوى فيما هو وصف أن لا يكون وصفا فكان عدولا عن الظاهر فلا يصدق القاضي و يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه قد يراد بمثله الشتم ولو كان له زوج قبله فقال عنيت ذلك الطلاق دين في القضاء لانه نوى ما يحتمله لفظه لانه وصفا بكونها مطلقة في نفسها من غير الاضافة الى نفسه وقد تكون مطلقة وقد تكون مطلقة

زوجها الاول قاتنية صادفت محلها فصدق في القضاء واذا لم يكن لها زوج قبله لا يحتمل أن تكون مطلقة غيره
 فانصرف الوصف الى كونها مطلقة له ولو قال لها أنت طالق طالق أو قال أنت طالق أنت طالق أو قال قد طلقك
 قد طلقك أو قال أنت طالق قد طلقك يقع نتيان اذا كانت المرأة مدخولا بها لانه ذكر جملتين كل واحدة منهما يقع
 نام لسكونه مبتدأ وخبرها والمحل قابل للوقوع ولو قال عنيت بالثاني الاخبار عن الاول لم يصدق في القضاء لان هذه
 الالفاظ في عرف اللغة والشرع تستعمل في انشاء الطلاق فصر فيها الى الاخبار يكون عدولا عن الظاهر فلا يصدق
 في الحكم المروى يصدق فيها بينه وبين الله تعالى لان صيغتها صيغة الاخبار ولو قال لامرأة أنت طالق فقال لرجل
 ما قلت فقال طلقها أو قال قلت هي طالق فهي واحدة في القضاء لان كلامه انصرف الى الاخبار بقرينة الاستخبار
 واما الطلاق بالفارسية فقد روى عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه انه قال في فارسي قال لامرأة بهشتم ان زن
 أو قال ان زن بهشتم أو قال بهشتم لا يكون ذلك طلاقا الا أن ينوي به الطلاق لان معنى هذا اللفظ بالعمريه خليت
 وقوله خليت من كنايات الطلاق بالعمريه فكذا هذا اللفظ الا ان أبا حنيفة فرق بين اللغتين من وجهين أحدهما
 انه قال اذا نوى الطلاق بقوله خليت يقع بانثا واذا نوى الطلاق بهذه اللفظة يقع رجوعا لان هذا اللفظ يحتمل أن
 يكون صريحا في لغتهم ويحتمل أن يكون كناية فلا ثبت البيئونة بالشك والثاني قال ان قوله خليت في حال الغضب
 وفي حال مذاكرة الطلاق يكون طلاقا حتى لا يدين في قوله انه ما أراد به الطلاق وهذا اللفظ في هاتين الحالتين لا يكون
 طلاقا حتى لو قال ما أردت به الطلاق يدين في القضاء لان هذا اللفظ أقيم مقام التخليه فكان أضعف من التخليه
 فلا تعمل فيه دلالة الحال. ولم يفرق بينهما فيما سوى ذلك حتى قال ان نوى بانثا يكون بانثا وان نوى ثلاثا يكون ثلاثا
 كما لو قال خليت ونوى البائن أو الثلاث ولو نوى نيتين يكون واحدة كما في قوله خليت الا أن ههنا يكون واحدة بملك
 الرجعة بخلاف لفظه التخليه لما بينا وقال أبو يوسف اذا قال بهشتم ان زن أو قال ان زن بهشتم فهي طالق نوى الطلاق
 او لم ينو وتكون تطليقة رجعية لان أبو يوسف خالط المعجم ودخل جرجان فعرّف أن هذا اللفظ في لغتهم صريح
 قال وان قال بهشتم ولم يقل ان زن فان قال ذلك في حال سؤال الطلاق أو في حال الغضب فهي واحدة بملك الرجعة
 ولا يدين انه ما أراد به الطلاق في القضاء وان قال في غير حال الغضب ومذاكرة الطلاق يدين في القضاء لان معنى
 قولهم بهشتم خليت وليس في قوله خليت اضافة الى النكاح ولا الى الزوجه فلا يحتمل على الطلاق الا بقرينة نية
 أو بدلالة حال وحال الغضب ومذاكرة الطلاق دليل ارادة الطلاق ظاهرا فلا يصدق في الصريح عن الظاهر قال
 وان نوى بانثا فبائن وان نوى ثلاثا لان هذا اللفظ وان كان صريحا في الفارسية فمعناه التخليه في العمريه
 فكان محتملا للبيئونة والثلاث كلفظة التخليه فجاز أن يحمل عليه بالنية وقال محمد في قوله بهشتم ان زن أو ان زن بهشتم
 أن هذا صريح الطلاق كما قال أبو يوسف وقال في قوله بهشتم انه ان كان في حال مذاكرة الطلاق فكذلك ولا
 يدين انه ما أراد به الطلاق وان لم يكن في حال مذاكرة الطلاق يدين سواء كان في حال الغضب أو الرضا لان معنى هذا
 اللفظ بالعمريه أنت محلاة أو قد خليتك وقال زفر اذا قال بهشتم ونوى الطلاق بانثا أو غير بائن فهو بائن وان نوى ثلاثا
 فثلاث وان نوى اثنتين قانتان وأجرى هذه اللفظة بجرى قوله خليت ولو قال خليتك ونوى الطلاق فهي واحدة
 بانثا نوى البيئونة أو لم ينو وان نوى ثلاثا يكون ثلاثا وان نوى اثنتين يكون اثنتين على أصله فكذا هذا اذا نقل عن
 أصحابنا في الطلاق بالفارسية والاصل الذي عليه الفتوى في زماننا هذا في الطلاق بالفارسية انه ان كان فيها لفظ
 لا يستعمل الا في الطلاق فذلك اللفظ صريح بقرينة الطلاق من غير نية اذا أضيف الى المرأة مثل أن يقول في عرف
 ديار نادها كنم أو في عرف خراسان والعراق بهشتم لان الصريح لا يختلف باختلاف اللغات وما كان في الفارسية
 من الالفاظ ما يستعمل في الطلاق وفي غيره فهو من كنايات الفارسية فيكون حكمه حكم كنايات العمريه في جميع
 الاحكام والله أعلم ولو قال لامرأة أنت طالق ونوى به الابانة فقد لغت نيته لانه نوى تغيير الشرع لان الشرع أثبت

اليبسوبة بهذا اللفظ مؤجلا الى ما بعد انقضاء العدة فاذا نوى اباؤها الحال معجلا فقد نوى تغيير الشرع وليس له هذه
 الولاية فبطلت نيته وان نوى ثلاثا لغت بجهه ايضا في ظاهر الرواية وروى عن أبي حنيفة انه تصح نيته و به أخذ
 الشافعي وجه هذه الرواية ان قوله طالق مشتق من الطلاق كالضارب ونحوه فيدل على ثبوت ما أخذنا لاشتقاق
 وهو الطلاق كسائر الالفاظ المشتقة من المعاني ألا ترى انه لا يتصور الضارب بلا ضرب والقائل بلا قتل فلا يتصور
 الطالق بلا طلاق فكان الطلاق باثنا فصحت نية الثلاث منه كما لو نص على الطلاق فقال أنت طالق طلاقا وكما
 لو قال لها أنت بائن ونوى الثلاث انه تصح نية الثلاث لما قلنا كذا هذا وجه ظاهر الرواية قوله عز وجل واذا طلقتم
 النساء فبلغن أجلهن فامسوهن بمعرف أو سرحوهن أثبت الرجعة حال قيام العدة للمطلق مطلقا من غير فصل بين ما
 اذا نوى الثلاث أو لم ينو فوجب القول بثبوت حق الرجعة عند مطلق التطبيق الا بما قيد بدليل ولا نوى ما يحتمله
 لفظه فلا تصح نيته كما اذا قال لها اسقيني ونوى به الطلاق ودلالة الوصف انه نوى الثلاث وقوله طالق لا يحتمل
 الثلاث لوجهين أحدهما ان طالق اسم للذات وذاتها واحد والواحد لا يحتمل العدد الا ان الطلاق ثبت مقتضى
 الطالق ضرورة تحية التسمية بكونها طالق لان الطالق لا يتصور كالضارب بدون الضرب وهذا
 المقتضى غير متبوع في نفسه فكان عدم ما يوراء تحية التسمية وذلك على الاصل المعهود في الثابت ضرورة رة انه يتقدر
 بتدر الضرورة ولا ضرورة في قبول نية الثلاث فلا يثبت فيه بخلاف ما اذا قال لها أنت طالق طلاقا لان الطلاق
 هناك منصوب عليه فكان ثابتا من جميع الوجوه فيثبت في حق قبول النية وبخلاف قوله أنت بائن لان البائن
 منتزاه اليبسوبة وانها متنوعة الى غليظة وخفيفة فكان اسم البائن بمنزلة الاسم المشترك لتنوع محل الاشتقاق وهو
 اليبسوبة كاسم الجالس يقال جلس أي قعد ويقال جلس أي أتى يجلس فكان الجالس من الاسماء المشتركة لتنوع محل
 الاشتقاق وهو الجلوس فكذا البائن والاسم المشترك لا يتبعين المراد منه الا يتبعين فاذا نوى الثلاث فقد عين احدي
 نوى اليبسوبة فصحت نيته واذا لم يكن له لا يقع شيء لا تعدام المعين بخلاف قوله طالق لانه ما خوذ من الطلاق والطلاق
 في نفسه لا يتنوع لانه رفع القيد والتقييد تنوع واحد والثاني ان سلمنا ان الطلاق صار مذكورا على الاطلاق لكنه في
 اللغة والشرع عبارة عن رفع قيد النكاح والتقييد في نكاح واحد واحد فيكون الطلاق واحدا ضرورة فاذا نوى الثلاث
 فقد نوى العدد في الاعداد فبطلت نيته فكان ينبغي أن لا يقع الثلاث أصلا لان وقوعه ثبت شرعا بخلاف القياس
 فيقتصر على مورد الشرع ولو قال أنت طالق طلاقا فان لم تكن نية في واحد واحد وان نوى ثلاثا كذا ذكر في
 الاصل وفي الجامع الصغير عن أبي حنيفة انه لا يكون الا واحدة وجه هذه الرواية انه ذكر المصدر للثلاث كيد لما ذكرنا ان
 قوله طالق فيقتضي الطلاق فكان قوله طلاقا نصيبا على المصدر الذي اقتضاه الطالق فكان تأكيدها كما يقال قمت
 قياما أو كنت أكلأ فلا يقيد الا ما أفاده المؤكد وهو قوله طالق فلا يقع الا واحدة كما لو قال أنت طالق ونوى به
 الثلاث وجه ظاهر الرواية ان قوله طلاقا مصدر فيحتمل كل جنس الطلاق لان المصدر يقع على الواحد ويحتمل
 الكل قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا ووصف الثبور الذي هو مصدر بالكثرة
 والثلاث في عقد واحد كل جنس الطلاق فاذا نوى الثلاث فقد نوى ما يحتمله كلامه فتصح نيته واذا لم يكن له نية يحتمل
 على الواحد لانه متيقن وقد خرج الجواب عما سبق لان الكلام انما يحتمل على التأكيدها كما ذكرنا يمكن حملها على فائدة جديدة
 وهبنا أمكن على ما بيننا ولو نوى اثنتين لا على التسميم في قوله طالق طلاقا تصح نيته لان لفظ المصدر واحد فلا بد من
 تحقيق معنى التوحيد فيه ثم الشيء قد يكون واحدا من حيث الذات وهو ان يكون ذاته واحدا من النوع كيد من الانسان
 وقد يكون واحدا من حيث النوع كالا انسان من الحيوان ولا توجد في الاثنين لان من حيث الذات ولا من حيث
 النوع فكان عدد محضاً فلا يحتمله لفظ الواحد بخلاف الثلاث فانه واحد من حيث الجنس لانه كل جنس ما
 يملكه من الطلاق في هذا النكاح وكل جنس من الافعال يكون جنساً واحداً ألا ترى انك متى عدت الاجناس تعده

جنساً واحداً من الاجتناس كالضرب يكون جنساً واحداً من سائر اجتناس القسمل وكذا الاكل والشرب ونحو ذلك ولو نوى نيتين على التقسيم تصح نيته لما ذكر ولو قال أنت الطلاق ونوى الثلاث سحت نيته لان القفل قد يذكر بمعنى المفعول يقال هذا الدرهم ضرب الامير أي مضر وبه وهذا علم أبي حنيفة أي معلومه فلو حملناه على المصدر للغا كلامه ولو حملناه على معنى المفعول لصح فكان الحمل عليه أولى وسحت نية الثلاث لان النية تتبع المذكور والمذكور يلزم الجنس ولو قال لها أنت طالق بدون الالف واللام ذكر الطحاوي انه لا يكون الا واحدة وان نوى الثلاث وفرق بينه وبين قوله أنت الطلاق وذكر الجصاص ان هذا الفرق لا يعرف له وجه الا على الرواية التي روي عن أبي حنيفة في قوله أنت طالق طلاقاً انه لا يكون الا واحدة وان نوى الثلاث فاما على الرواية المشهورة في التسوية بين قوله أنت طالق الطلاق وبين قوله أنت طالق طلاقاً فلا يتبين وجه الفرق بين قوله أنت طلاق وبين قوله أنت الطلاق وحكى ان الكسائي سأل محمد بن الحسن عن قول الشاعر

فان ترفقي ياهند فالرفق أعين * وان تخزقي ياهند فالخرق أشام

فانت طلاق والطلاق عزيمة * ثلاث ومن يخسرق أعق وأظلم

فقال محمد رحمه الله ان قال والطلاق عزيمة ثلاث طلقت واحدة بقوله أنت طلاق وصار قوله والطلاق عزيمة ثلاث ابتداء وخبراً غير متعلق بالاول وان قال والطلاق عزيمة ثلاثاً طلقت ثلاثاً كانه قال أنت طالق ثلاثاً والطلاق عزيمة لان الثلاث هي في الحال تفسير الموضع فاستحسن الكسائي جوابه وكذا الوقال أنت طالق الطلاق ونوى الثلاث لانه ذكر المصدر وعرفه بلام التعريف فيستغرق كل جنس المشروع من الطلاق في هذا الملك وهو الثلاث فاذا نوى الثلاث فقد نوى حقيقة كلامه فصحت نيته الا ان عند الاطلاق لا ينصرف اليه لقرينة تمنع من التصرف اليه على ما نذكره ولو نوى نيتين لا على التقسيم لا تصح نيته لما ذكرنا ان الطلاق مصدر والمصدر صيغة واحدة فكان تحقيق معنى التوحيد فيه لازماً والاثنان عدد محض لا توجد فيه بوجه فلا يحتمله اللفظ الموضوع للتوحيد وانما احتتمل الثلاث من حيث التوحيد لانه كل جنس ما يملكه من الطلاق في هذا الملك وكل الجنس جنس واحداً بالاضافة الى غيره من الاجتناس وأمكن تحقيق معنى التوحيد فيه وان لم يكن له نية لا يقع الا واحدة لانه وان عرف المصدر بلام التعريف الموضوع لا يستغرق الجنس لكنه انصرف الى الواحد بدلالة الحال لان ايقاع الثلاث جملة محظورة والظاهر من حال المسلم ان لا يرتكب المحظور فانصرف الى الواحد بقرينة وصار هذا كما اذا حلف لا يشرب الماء ولا يتزوج النساء ولا يكلم بني آدم انه ان نوى كل جنس من هذه الاجتناس سحت نيته وان لم يكن له نية ينصرف الى الواحد من كل جنس لدلالة الحال كذا هذا ولو قال أردت بقولي أنت طالق واحدة بقولي الطلاق أو طلاقاً أخرى صدق لانه ذكر لفظين كل واحد منهما يصلح ايقاعاً ما لا ترى انه اذا قال لها أنت طالق يقع الطلاق ولو قال أنت الطلاق أو طلاقاً يقع أيضاً فاذا اراد بذلك صار كأنه قال لها أنت طالق وطالق ولو قال لا امرأه تطلق نفسك ونوى به الثلاث سحت نيته حتى لو قالت طلقت تسمى ثلاثاً كان ثلاثاً لان المصدر يصير مذكوراً في الامر لأن معناه حصل لي طلاقاً والمصدر يقع على الواحد ويحتمل الكل فاذا نوى الثلاث فقد نوى ما يحتمله لفظه وان لم يكن له نية ينصرف الى الواحد لكونه متيقناً وان نوى نيتين لا يصح لانه عدد محض فكان معنى التوحيد فيه منعداً ماصلاً ورأساً فلا يحتمله صيغة واحدة ولو طلق امرأته تطليقة بملك الرجعة ثم قال لها قبل انقضائه العدة قد جعلت تلك التطليقة التي أوقعها عليك ثلاثاً أو قال قد جعلتها ثلاثاً اختلف أصحابنا الثلاثة فيه قال أبو حنيفة يكون ثلاثاً ويكون باننا وقال محمد لا يكون ثلاثاً ولا باننا وقال أبو يوسف يكون باننا ولا يكون ثلاثاً وجه قول محمد ان الطلاق بعد وقوعه شرعاً بصفة لا يحتمل التغيير عن تلك الصفة لان تغييره يكون تغيير الشرع والعدل لا يملك ذلك الا ترى انه لو طلقها ثلاثاً فجعلها واحدة لا تصير واحدة وكذا لو طلقها تطليقة بانه فجعلها رجعية لا تصير رجعية لما قلنا كذا هذا وجه قول أبي يوسف ان التطليقة الرجعية يحتمل

ان يلحقها البيئونة في الجملة ألا يرى انه لو تركها حتى انقضت عدتها تصير بائنة فجاز تعجيل البيئونة فيها أيضاً فاما
الواحدة فلا يحتمل أن تصير ثلاثاً أبداً فلغا قوله جعلها ثلاثاً ولا يبي حنيفة انه تلك ايقاع هذه التطليقة بائنة من الابتداء
فيملك الحاقها بالبائنة لانه تلك انشاء الابانة في هذه الجملة كما كان يملكها في الابتداء ومعنى جعل الواحدة ثلاثاً انه
الحق بها تطليقتين أخريين لانه جعل الواحدة ثلاثاً

﴿فصل﴾ (وأما) الكتابة فنوعان نوع هو كتابة بنفسه وضعا ونوع هو ملحق بها شرعاً في حق النية أما النوع
الاول فهو كل لفظ يستعمل في الطلاق ويستعمل في غيره نحو قوله أنت بائن أنت على حرام خلية برئة بثة أمرك بيدك
اختارى اعتدى استبرى رحمك أنت واحدة خليت سيدك سرحك حبلك على غار بك فارقتك خالعتك ولم يذكر
العوض لاسبيل لي عليك لملك لي عليك لانكاح لي عليك أنت حرة قومي اخرجني اغربني انطلقى انتقلى تقضى
استبرى تزوجى ابتغى الازواج الحنفى باهلك ونحو ذلك سمي هذا النوع من الالفاظ كناية لان الكتابة في اللغة
اسم لفظ استتر المراد منه عند السامع وهذه الالفاظ مستتر المراد عند السامع فان قوله بائن يحتمل البيئونة عن
النكاح ويحتمل البيئونة عن الخير أو الشر وقوله حرام يحتمل حرمة الاستمتاع ويحتمل حرمة البيع والقتل
والاكل ونحو ذلك وقوله خلية ما خوذ من الخلو فيحتمل الخلو عن الزوج والنكاح ويحتمل الخلو عن الخير أو الشر
وقوله برئة من البراءة فيحتمل البراءة من النكاح ويحتمل البراءة من الخير أو الشر وقوله بثة من البت وهو التقطع
فيحتمل القطع عن النكاح ويحتمل القطع عن الخير أو الشر وقوله أمرك بيدك يحتمل في الطلاق ويحتمل في
أمر آخر من الخروج والانتقال وغير ذلك وقوله اختارى يحتمل اختيار الطلاق ويحتمل اختيار البقاء على النكاح
وقوله اعتدى أمر بالاعتداد وانه يحتمل الاعتداد الذي هو من العدة ويحتمل الاعتداد الذي هو من العدد أى
اعتدى نعمى التي أعمت عليك وقوله استبرى رحمك أمر بتعريف براءة الرحم وهو طهارتها عن الماء وانه كناية
عن الاعتداد الذي هو من العدة ويحتمل استبرى رحمك لا تطلقك وقوله أنت واحدة يحتمل أن تكون الواحدة
صفة الطلقة أى طالق واحدة أى طلقة واحدة ويحتمل التوحيد في الشرف أى أنت واحدة في الشرف وقوله
خليت سيدك يحتمل سبيل النكاح ويحتمل سبيل الخروج من البيت لزيارة الابو بن أو لامر آخر وقوله
سرحك بمعنى خليتك يقال سرحت الي وخليتها بمعنى واحد وقولك حبلك على غار بك استعارة عن التخلية
لان الجبل اذا ألقى جبله على غار به فقد خلى سبيله يذهب حيث شاء وقوله فارقتك يحتمل المفارقة عن النكاح
ويحتمل المفارقة عن المكان والمضجع وعن الصداقة وقوله خالعتك ولم يذكر العوض يحتمل الخلع عن نفسه
بالطلاق ويحتمل الخلع عن نفسه بالمهر عن الفراش ونحو ذلك وقوله لاسبيل لي عليك يحتمل سبيل النكاح
ويحتمل سبيل البيع والقتل ونحو ذلك وكذا قوله لملك لي عليك يحتمل ملك النكاح ويحتمل ملك البيع ونحو
ذلك وقوله لانكاح لي عليك لاني قد طلقتك ويحتمل لانكاح لي عليك أى لا أزر وجك ان طلقتك ويحتمل
لانكاح لي عليك أى لا أطؤك لان النكاح يذكر بمعنى الوطء وقوله أنت حرام يحتمل الخلو عن ملك
النكاح ويحتمل الخلو عن ملك العيمين ونحو ذلك وقوله قومي واخرجني واذهبى يحتمل أى افعلى ذلك لانك
قد طلقك والمرأة اذا طلقك من زوجه تقوم وتخرج من بيت زوجها ونذهب حيث نشاء ويحتمل التقيد عن نفسه
مع بقاء النكاح وقوله اغربني عبارة عن البعد أى تباعدى فيحتمل البعد من النكاح ويحتمل البعد من الفراش وغير
ذلك وقوله انطلقى وانتقلى يحتمل الطلاق لانها تنطلق وتنتقل عن بيت زوجها اذا طلقك ويحتمل الانتقال
والانتقال الى بيت ابويها لزيارة ونحو ذلك وقوله تقضى واستبرى أمر بالتقضى والاستتار فيحتمل الطلاق لانها اذا
طلقت يلزمها ستر رأسها بالثناع وستر أعضائها بالنوب عن زوجها ويحتمل تقضى واستبرى أى كوفى متنسعة
ومستورة لثلايق بصراجنى عليك وقوله تزوجى يحتمل الطلاق اذا ليجل لها الزوج تزوج آخر الا بعد الطلاق
ويحتمل تزوجى ان طلقتك وكذا قوله ابتغى الازواج وقوله الحنفى باهلك يحتمل الطلاق لان المرأة تلحق باهلها اذا

صارت مطلقة ويحتمل الطرد والابعاد عن نفسه مع بقاء النكاح واذا احتملت هذه الالفاظ الطلاق وغير الطلاق
 فقد استتر المراد منها عند السامع فافتقرت الى التنية لتعيين المراد ولا خلاف في هذه الجملة الا في ثلاثة الفاظ وهي قوله
 سرحتك وفارقتك وانت واحدة فقال أحبا بقوله سرحتك وفارقتك من الكتابات لا يقع الطلاق بهما الا بقرينة
 التنية كسائر الكتابات وقال الشافعي مما صرح بها لا يفتقران الى التنية كسائر الفاظ الصريحة وقوله أنت واحدة
 من الكتابات عندنا وعنده هو ليس من الفاظ الطلاق حتى لا يقع الطلاق به وان نوى (أما) المسئلة الاولى فاحتج
 الشافعي بقوله سبحانه وتعالى فامسك بمعروف أو تسريحاً بحسان والتسريح هو التطبيق وقوله تعالى فامسك
 بمعروف أو فارقه بمعروف والمعارفة هي التطبيق فقد سمي الله عز وجل الطلاق بثلاثة أسماء الطلاق والسراح
 والفرق ولو قال لها طلقتك كان صريحاً فكذا اذا قال سرحتك أو فارقتك (ولنا) ان صريح الطلاق هو اللفظ
 الذي لا يستعمل الا في الطلاق عن قيد النكاح لما ذكرنا ان الصريح في اللغة اسم لما هو ظاهر المراد عند السامع وما
 كان مستعملاً فيه وفي غيره لا يكون ظاهر المراد بل يكون مستتراً المراد ولفظ السراح والفرق يستعمل في غير قيد
 النكاح يقال سرحت ابلي وفارقت صدقي فكان كتابة لا صريحاً فيفتقر الى التنية ولا حجة له في الايتين لانا نقول
 بموجبهما ان السراح والفرق طلاق لكن بطريق الكتابة لا صريحاً لعدم معنى الصريح على ما بينا وأما المسئلة
 الثانية فوجه قوله ان قوله أنت واحدة صفة المرأة فلا يحتمل الطلاق كقوله أنت قائمة وقاعدة ونحو ذلك ولنا انه لما نوى
 الطلاق فقد جعل الواحدة تعاملاً لمصدر محذوف أي طلقتك واحدة وهذا شاع في اللغة يقال أعطيتك جز بلا وضر به
 وجيماً أي أعطاه جز بلا وضر باوجيماً ولهذا يقع الرجم عند نادون البائنين واختلف مشايخنا في محل الخلاف قال
 بعضهم الخلاف فيما اذا قال واحدة بالوقف ولم يعرب فاما اذا أعرب الواحدة فلا خلاف فيها لانه ان رفعها لا يقع
 الطلاق بالاجماع لانها حينئذ تكون صفة الشخص وان نصبها يقع الطلاق بالاجماع لانها حينئذ تكون تعاملاً لمصدر
 محذوف على ما بينا فكان موضع الخلاف ما اذا وقفها ولم يعربها ويحتمل ان قال ان موضع الرفع محل الاختلاف
 أيضاً لان معنى قوله أنت واحدة أي أنت منفردة عن النكاح وقال أكثر المشايخ ان الخلاف في الكل ثابت لان
 العوام لا يهتمون الى هذا ولا يميزون بين اعراب واعراب ولا خلاف انه لا يقع الطلاق بشئ من الفاظ الكتابية الا
 بالتنية فان كان قد نوى الطلاق يقع فيما بينه وبين الله تعالى وان كان لم ينو لا يقع فيما بينه وبين الله تعالى وان ذكر شيئاً من
 ذلك ثم قال ما أردت به الطلاق يدين فيما بينه وبين الله تعالى لان الله تعالى يعلم سره ونحوه وهل يدين في القضاء فالحال
 لا يخلو اما ان كانت حالة الرضا وابتداء الزوج بالطلاق واما اذا كانت حالة هذا كره الطلاق وسؤاله واما ان كانت
 حالة الغضب والخصومة فان كانت حالة الرضا وابتداء الزوج بالطلاق يدين في القضاء في جميع الفاظ لما ذكرنا
 ان كل واحد من الفاظ يحتمل الطلاق وغيره والحال لا يدل على أحدهما فيسئل عن نيته ويصدق في ذلك قضاء
 وان كانت حالة هذا كره الطلاق وسؤاله أو حالة الغضب والخصومة فقد قالوا ان الكتابات اقسام ثلاثة في قسم منها
 لا يدين في الحالين جميعاً لانه ما أراد به الطلاق لاني حالة هذا كره الطلاق وسؤاله ولا في حالة الغضب والخصومة وفي
 قسم منها يدين في حال الخصومة والغضب ولا يدين في حال ذكر الطلاق وسؤاله وفي قسم منها يدين في الحالين جميعاً
 (أما) القسم الاول فخمسة الفاظ أمرك بيدك اختاري اعتدي استبري رحمك أنت واحدة لان هذه الفاظ
 تحتمل الطلاق وغيره والحال يدل على ارادة الطلاق لان حال الغضب والخصومة ان كانت تصلح للشتم والتبديد كما
 تصلح للطلاق فحال هذا كره الطلاق تصلح للتبديد والطلاق لكن هذه الفاظ لا تصلح للشتم ولا للتبديد فزال
 احتمال ارادة الشتم والتبديد فتعينت الحالة دلالة على ارادة الطلاق فترجم جانب الطلاق بدلالة الحال فتثبت ارادة
 الطلاق في كلامه ظاهر أفلا يصدق في الصريح عن الظاهر كما في صريح الطلاق اذا قال لامرأته أنت طالق ثم قال
 أردت به الطلاق عن الوثاق لا يصدق في القضاء على قلنا كذا هذا (وأما) القسم الثاني فخمسة الفاظ أيضاً

خلية بريئة بان حرام لان هذه الالفاظ كما تصلح للطلاق تصلح للشتم فان الرجل يقول لامرأته عند
 ارادة الشتم أنت خلية من الخير بريئة من الاسلام بان من الدين بئس من المروءة حرام أي مستخبت أو حرام
 الاجتماع والعشرة معك وحال الغضب والخصومة يصلح للشتم ويصلح للطلاق فيسقط اللفظ في نفسه محتملا
 للطلاق وغيره فاذا عني به غيره فقد نوى ما يحتمله كلامه والظاهر لا يكذب فيصدق في القضاء ولا يصدق في
 حال ذكر الطلاق لان الحال لا يصلح الا للطلاق لان هذه الالفاظ لا تصلح للتبديد والحال لا يصلح للشتم فيدل
 على ارادة الطلاق لا التبديد ولا الشتم وترجحت جنية الالفاظ بدلالة الحال وروى عن أبي يوسف انه زاد على هذه
 الالفاظ الخمسة خمسة أخرى لا سبيل لي عليك فارتقت خيلت سبيلك لا ملك لي عليك بنت مني لان هذه الالفاظ
 تحتمل الشتم كما تحتمل الطلاق فيقول الزوج لا سبيل لي عليك لشرك وفارتقتك في المكان لكرهه اجتماعي معك
 وخيلت سبيلك وما أنت عليه ولا ملك لي عليك لانك أقل من أن أملكك وبنت مني لانك بان من الدين أو الخير
 وحال الغضب يصلح لهما وحال ذكر الطلاق لا يصلح الا للطلاق لما ذكرنا فالتحتمل بالخمس المتقدمة (وأما القسم
 الثالث فبقية الالفاظ التي ذكرناها لان تلك الالفاظ لا تصلح للشتم وتصلح للتبديد والطلاق لان الانسان قد يبعد
 الزوجة عن نفسه حال الغضب من غير طلاق وكذا حال سؤال الطلاق فالحال لا يدل على ارادة أحدهما فاذا قال
 ما أردت به الطلاق فقد نوى ما يحتمله لفظه والظاهر لا يخالفه فيصدق في القضاء وكذلك لو قال وهبتك لاهلك قبلوها
 أو لم قبلوها لانها تحتمل الطلاق لان المرأة بعد الطلاق ترد الى أهلها ويحتمل التبديد عن نفسه والنقل الى أهلها مع
 بقاء النكاح والحال لا يدل على ارادة أحدهما فيتي محتملا وسواء قبلها أهلها أو لم قبلوها لان كون التصرف مبهمة في
 الشرع لا يقف على قبول الموهوب له وانما الحاجة الى التسول لثبوت الحكم فكان التسول شرط الحكم وهو الملك
 وأهلها لا يملكون طلاقها فلا حاجة الى قبوله وكذا اذا قال وهبتك لايك أو لامك أو لالزواج لان العادة ان المرأة
 بعد الطلاق ترد الى أبيها وأميها ونسلهم يملكها الأزواج بعد الطلاق فان قال وهبتك لايك أو لايك أو لايك
 أو لعمتك أو لفلان الاجنبي لم يكن طلاقا لان المرأة لا ترد بعد الطلاق على هؤلاء عادة ولو قال لامرأته لست لي بامرأة
 ولو قال لها ما أنا بزوجه أو سئل فقيل له هل لك امرأه فقال لا فان قال أردت الكذب يصدق في الرضا والغضب
 جميعا ولا يقع الطلاق وان قال نويت الطلاق يقع الطلاق على قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لا يقع الطلاق
 وان نوى ولو قال لم تزوجك ونوى الطلاق لا يقع الطلاق بالاجماع وكذا اذا قال والله ما أنت لي بامرأة أو قال على حجة
 ما أنت لي بامرأة انه لا يقع الطلاق وان نوى بالانفاق وجه قوله ما ان قوله لست لي بامرأة أو لامرأة أو ما أنا بزوجه
 كذب لانه اخبار عن انتفاء الزوجية مع قيامها فيكون كذبا فلا يقع به الطلاق كما اذا قال لم تزوجك أو قال والله ما أنت
 لي بامرأة ولا يبي حنيفة ان هذه الالفاظ تحتمل الطلاق فانه يقول لست لي بامرأة لاني قد طلقتك فكان محتملا للطلاق
 وكل لفظ يحتمل الطلاق اذا نوى به الطلاق كان طلاقا كقوله أنت بان ومخوذ ذلك بخلاف لم تزوجك لانه لا يحتمل
 الطلاق لانه نفي فعل الزوج أصلا ورأسا وانه لا يحتمل الطلاق فلا يقع به الطلاق وبخلاف قوله والله ما أنت لي
 بامرأة لان النفي يتناول الماضي وهو كاذب في ذلك فلا يقع به شيء ولو قال لا حاجة لي فيك لا يقع الطلاق
 وان نوى لان عدم الحاجة لا يدل على عدم الزوجية فان الانسان قد يتزوج بمن لا حاجة له الى تزوجها فلم يكن ذلك
 دليلا على انتفاء النكاح فلم يكن محتملا للطلاق وقال محمد بن قيس قال لامرأته افلحي يريد به الطلاق انه يقع به الطلاق
 لان قوله افلحي بمعنى اذهبي فان العرب تقول للرجل افلح بخير أي اذهب بخير ولو قال لها اذهبي يريد به الطلاق كان
 طلاقا كذا هذا ويحتمل قوله افلحي أي اظفري بترادك يقال افلح الرجل اذا ظفر بتراده وقد يكون مرادها
 الطلاق فكان هذا القول محتملا للطلاق فاذا نوى به الطلاق صحمت نيته ولو قال فسخت النكاح بيني وبينك ونوى
 الطلاق يقع الطلاق لان فسخت النكاح تنقضه فكان في معنى الابانة ولو قال وهبتك لاهلك قبلوها قال أردت به أن يكون

الطلاق في يدك لا يصدق في القضاء ويقع الطلاق لان الهبة تمتضي زوال الملك وهبه الطلاق منها تمتضي زوال ملكة عن الطلاق وذلك بوقوع الطلاق وجعل الطلاق في يدها عليك الطلاق اياها فلا يحتمله اللفظ الموضوع للازالة وروى عن أبي حنيفة رواية اخرى انه لا يقع به شيء لان الهبة تمليك وملكك الطلاق اياها هو ان يجعل اليها ايقاعه ويحتمل قوله وهبت لك طلاقك أي أعرضت عن ايقاعه فلا يقع به شيء ولو أراد ان يطلقها فقالت له هب لي طلاقك تريد أعرض عنه فقال قد وهبت لك طلاقك يصدق في القضاء لان الظاهر انه أراد به ترك الايقاع لان السؤال وقع به في تصرف الجواب اليه ولو قال تركت طلاقك أو خليت سبيل طلاقك وهو يريد الطلاق وقع لان تركه الطلاق وتحلية سبيله قد يكون بالاعراض عنه وقد يكون باخراجه عن ملكه وذلك بإيقاعه فكان اللفظ محتملا للطلاق وغيره فتصح نيته ولو قال أعرضت عن طلاقك أو صفحت عن طلاقك ونوى الطلاق لم تطلق لان الاعراض عن الطلاق يقتضي ترك التصرف فيه والصفح هو الاعراض فلا يحتمل الطلاق ولا تصح نيته وكذا كل لفظ لا يحتمل الطلاق لا يقع به الطلاق وان نوى مثل قوله بارك الله عليك أو قال لها اطعميني أو استعيني ونحو ذلك ولو جمع بين ما يصلح للطلاق وبين ما لا يصلح له بان قال لها اذهبي وكلّي أو قال اذهبي ويبي الثوب ونوى الطلاق بقوله اذهبي ذكر في اختلاف زفر ويعتوب ان في قول أبي يوسف لا يكون طلاقا وفي قوله زفر يكون طلاقا وجه قول زفر انه ذكر لفظين احدهما يحتمل الطلاق والاخر لا يحتمله فيلغوا ما لا يحتمله ويصح ما يحتمله ولا يبي يوسف ان قوله اذهبي مفرنا بقوله كلّي أو يبي لا يحتمل الطلاق لان معناه اذهبي لتأكلى الطعام واذهي لتبيعي الثوب والذهاب للاكل والبيع لا يحتمل الطلاق فلا تعمل نيته ولو نوى في شيء من الكسائيات التي هي بوائن أن يكون ثلثا مثل قوله أنت بائن أو أنت على حرام أو غير ذلك يكون ثلثا نالا في قوله اختاري لان البيئونة نوعان غليظة وخفيفة فالخفيفة هي التي تحل له المرأة بعد بينوتها بنكاح جديد بدون الزوج زوج آخر والغليظة ما لا يحل له الا بنكاح جديد بعد الزوج زوج آخر فاذا نوى الثلاث فقد نوى ما يحتمله لفظه والدليل عليه ما روى ان ركانه بن زيد أوزيد بن ركانة طلق امرأته البتة فاستحلقت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أردت ثلثا فلو لم يكن اللفظ محتملا للثلاث لم يكن للاستحلاف معنى وكذا قوله أنت على حرام يحتمل الحرمة الغليظة والخفيفة فاذا نوى الثلاث فقد نوى احدى نوعى الحرمة فتصح نيته وان نوى اثنتين كانت واحدة في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر يقع ما نوى وجه قوله ان الحرمة والبيئونة أنواع ثلاثة خفيفة وغليظة ومتوسطة بينهما ولو نوى أحد النوعين بحت نيته فكذا اذا نوى الثلاث لان اللفظ يحتمل الكل على وجه واحد (ولنا) ان قوله بائن أو حرام اسم للذات والذات واحدة فلا يحتمل العدد وانما احتمل الثلاث من حيث التوحد على ما بينا في صريح الطلاق ولا يوحده في الاثنين أصلا بل هو عدد محض فلا يحتمله الاسم الموضوع للواحد مع ما ان الحاصل بالثنتين والحاصل بالواحدة سواء لان أثرهما في البيئونة والحرمة سواء ألا ترى انها تحل في كل واحدة منهما بنكاح جديد من غير الزوج زوج آخر فكان الثابت بهما بينونة خفيفة وحرمة خفيفة كالثابت بالواحد فلا يكون ههنا قسم ثالث في المعنى وعلى هذا قال أصحابنا انه اذا قال لزوجته الامة أنت بائن أو حرام بنوى اثنتين يقع ما نوى لان الاثنين في الامة كل جنس الطلاق في حقها فكان الثنتان في حق الامة كالثلاث في حق الحرمة وقالوا لو طلق زوجته الحرمة واحدة ثم قال لها أنت بائن أو حرام بنوى اثنتين كانت واحدة لان الاثنين باقسهما ليسا كل جنس طلاق الحرمة بدون الطلقة المنتدمة ألا ترى انها لا تبين فالاثنتين بينونة غليظة بدونها ولو نوى بقوله اعتدى واستبرى رحمك وأنت واحدة نلنا ما تصح لان هذه الالفاظ في حكم الصريح ألا ترى أن الواقع هارجعية فصار كأنه قال أنت طالق ونوى به الثلاث ولان قوله أنت واحدة لا يحتمل أن يفسر بالثلاث فلا يحتمل نية الثلاث وكذا قوله اعتدى واستبرى رحمك لان الواقع بكل واحدة منهما رجعي فصار كقوله أنت واحدة وكذا الونوى بها اثنتين لا يصح لما قلنا بل أولى لان الاثنين عدد محض والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما النوع الثاني فهو ان يكتب على قرطاس أو لوح أو أرض أو حائط كتابة مستنينة لكن لا على وجه
المخاطبة امر أنه طالق فيستل عن نيته فان قال نويت به الطلاق وقع وان قال لم نويت به الطلاق صدق في القضاء لان الكتابة
على هذا الوجه بمنزلة الكتابة لان الانسان قد يكتب على هذا الوجه ويريد به الطلاق وقد يكتب لتجويد الخط فلا
يحمل على الطلاق الابالية وان كتبت كتابة غير مستنينة بان كتب على الماء أو على الهواء فذلك ليس بشئ حتى
لا يقع به الطلاق وان نوى لان ما لا تستبين به الحر وف لا يسمى كتابة فكان ملحقة بالعدم وان كتب كتابة مرسومة
على طريق الخطاب والرسالة مثل ان يكتب أما بعد يا فلانة فانت طالق أو اذا وصل كتابتي اليك فانت طالق يقع
به الطلاق ولو قال ما أردت به الطلاق أصلاً لا يصدق الا ان يقول نويت طلاقاً من وثاق فيصدق فيما بينه وبين الله
عز وجل لان الكتابة المرسومة جارية بحري الخطاب ألا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبلغ بالخطاب
مرة وبالكتاب أخرى وبالرسول ثالثاً وكان التبليغ بالكتاب والرسول كالتبليغ بالخطاب فدل ان الكتابة
المرسومة بمنزلة الخطاب فصارت كأنه خاطبها بالطلاق عند الحضرة فقال لها أنت طالق أو أرسل اليها رسولا بالطلاق
عند الغيبة فاذا قال ما أردت به الطلاق فقد أريد صرف الكلام عن ظاهره فلا يصدق ثم ان كتب على الوجه المرسوم
ولم يعلمه بشرط بان كتب أما بعد يا فلانة فانت وقع الطلاق عقيب كتابة لفظ الطلاق بلا فصل لما ذكرنا ان كتابة
قوله أنت طالق على طريق الخطاب بمنزلة التلقظ بها وان علقه بشرط الوصول اليها بان كتب اذا وصل كتابتي اليك
فانت طالق لا يقع الطلاق حتى يصل اليها لانه علق الوقوع بشرط الوصول فلا يقع قبله كما لو علقه بشرط آخر وقالوا
فيمن كتب كتاباً على وجه الرسالة وكتب اذا وصل كتابتي اليك فانت طالق ثم محاذ كذا الطلاق منه وأغذا الكتاب
وقد بقي منه كلام يسمى كتاباً ورسالة وقع الطلاق لوجود الشرط وهو وصول الكتاب اليها فان محاذ في الكتاب
حتى لم يبق منه كلام يكون رسالة لم يقع الطلاق وان وصل لان الشرط وصول الكتاب ولم يوجد لان ما بقي منه
لا يسمى كتاباً لم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق والله أعلم هذا الذي ذكرنا بيان الالفاظ التي يقع بها الطلاق في الشرع
﴿فصل﴾ وأما بيان صفة الواقع بها فالواقع بكل واحد من النوعين اللذين ذكرناهما من الصريح والكتابة نوعان
رجعي وبائن أما الصريح الرجعي فهو ان يكون الطلاق بعد الدخول حقيقة غير مقرر بعوض ولا بعدد الثلاث
لانصا ولا اشارة ولا موصوفاً بصفة تنبي عن البينة أو تدل عليهما من غير حرف العطف ولا مشبه بعدد أو وصف
تدل عليهما وأما الصريح البائن فيخلافه وهو ان يكون بجر وف الابانة أو بجر وف الطلاق لكن قبل الدخول حقيقة
أو بعده لكن مقرر ونا بعد الثلاث نصاً أو اشارة أو موصوفاً بصفة تدل عليهما اذا عرف هذا فصريح الطلاق قبل
الدخول حقيقة يكون بائناً لان الاصل في اللفظ المطلق عن شرط ان يفيد الحكم فيما وضع له للحال والتأخر فيما بعد
الدخول الى وقت انقضاء العدة ثبت شرعاً بخلاف الاصل فيقتصر على مو رد الشرع فبقي الحكم فيما قبل الدخول
على الاصل ولو خلاها خلوها صحیحة ثم طلقها صريح الطلاق وقال لم أجمعها كان طلاقاً بائناً حتى لا يملك مراجعتها
وان كان للخلوة حكم الدخول لانها ليست بدخول حقيقة فكان هذا اطلاقاً قبل الدخول حقيقة فكان بائناً وكذلك اذا
كان مقرر ونا بعوض وهو الخلع وبدل والطلاق على مال لان الخلع بعوض طلاق على مال عندنا على ما نذكر ان شاء
الله تعالى والطلاق على مال معاوضة المال بالنفس وقدم مالك الزوج أحد العوضين بنفس القبول وهو ما لها فتملك
هي العوض الآخر وهو غسباً حقيقة للمعاوضة المطلقة ولا يملك الابائين فكان الواقع بائناً وكذلك اذا كان مقرر ونا
بعدد الثلاث نصاً بان قال لها أنت طالق ثلاثاً قوله عز وجل فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره وكذا
اذا أشار الى عدد الثلاث بان قال لها أنت طالق هكذا يشير بالابهام والسبابة والوسطى وان أشار باصبع واحدة
فهي واحدة يملك الرجعة وان أشار باثنين فهي اثنتان لان الاشارة متى تعلقت بها العبارة نزلت منزلة الكلام لحصول
ما وضع له الكلام بها وهو الاعلام والدليل عليه العرف والشرع أيضاً أما العرف فظاهر (وأما) الشرع فقول النبي صلى

الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وأشار صلى الله عليه وسلم بأصابع يديه كلها فكان بيانان الشهر يكون ثلاثين يوماً ثم قال صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وأوحس إبهامه في المرة الثالثة فكان بيانان الشهر يكون تسعة وعشرين يوماً وإذا قامت الإشارة مع تعلق العبارة بمقام الكلام صار كأنه قال أنت طالق ثلاثاً والمعتبر في الأصابع عدد المرسل منها دون المقبوض لا اعتبار العرف والعادة والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا أقبض إبهامه في المرة الثالثة فهم منه تسعة وعشرون يوماً ولو اعتبر المقبوض لكان المقبوض منه أحدًا وعشرين يوماً فدل أن المعتبر في الإشارة بالأصابع المرسل منها لا المقبوض وكذا إذا كان موصوفاً بصفة تنبي عن البيئونة أو تدل عليها من غير حرف العطف مثل قوله أنت طالق بائن أو أنت طالق حرام أو أنت طالق البيت ونحو ذلك وهذا عندنا وقال الشافعي يقع واحدة رجعية وجه قوله أنه لما قال أنت طالق فقد أتى بصريح الطلاق وأنه معتق للرجعة فلما قال بائن فقد أراد تغيير المشرع فإرد عليه كما لو قال أعرتك عارية لا رد فيها وكما لو قال أنت طالق وقال أردت به الابانة ولنا أنه وصف المرأة بالبيئونة بالطلاق الأول وأنه مما يحتمل البيئونة ألا ترى أنه تحصل البيئونة قبل الدخول وبعده بعد انقضاء العدة فكان قوله بائن قرينة مبينة لا مغيرة ثم إذا لم يكن له نية لا يقع تطليقة بقوله طالق والآخرى بقوله بائن ونحو ذلك لأن قوله بائن ونحو ذلك يصلح وصفاً للمرأة بالطلاق الأول فلا يثبت الامتناع واحداً لأن بيئونه بطريق الضرورة فيؤخذ فيه بالأدنى وكذا إذا قال لها أنت طالق تطليقة قوية أو شديدة لأن الشدة تنبي عن القوية والقوية هو البائن وكذا إذا قال لها أنت طالق تطليقة طوية أو عريضة لأن الطول والعرض يقتضيان القوة ولو قال لها أنت طالق من ههنا إلى موضع كذا فهو رجعي في قول أصحابنا الثلاثة وعندنا فهو بائن وجه قوله أنه وصف الطلاق بالطول فصار كما لو قال لها أنت طالق تطليقة طوية (ولنا) أنه وصفه بالطول صورة وبالقتصر معنى لأن الطلاق إذا وقع في مكان يقع في الأماكن كلها فكان القصر على بعض الأماكن وصفاً له بالقتصر والطلاق القصرية هي الرجعية ولو قال أنت طالق أشد الطلاق فإن لم يكن له نية أو نوى واحدة فهي واحدة بآئنة لأن حكم البائن أشد من حكم الرجعي فيقع بائناً وان نوى ثلاثاً فثلاث لأن ألف التفضيل قد تدكر لبيان أصل التفاوت وهو مطلق والتفاوت وذلك في الواحدة البائنة لأنها أشد حكماً من الرجعية وقد تدكر لبيان نهاية التفاوت وهو مطلق التفاوت وذلك في الثلاث فإذا نوى الثلاث فقد نوى ما يحتمله كلامه فصحت نيته وإن لم يكن له نية بنصرف إلى الأدنى لأنه متيقن به ولو قال لها أنت طالق ملء البيت فإن نوى الثلاث كان ثلاثاً وإن لم يكن له نية فهو واحدة بآئنة لأن قوله ملء البيت يحتمل أنه أراد به الكثرة والعدد ويحتمل أنه أراد به الصفة وهي العظم والقوة فأى ذلك نوى فقد نوى ما يحتمله لفظه وعندنا عدم النية يحتمل على الواحدة البائنة لكونه متيقناً بها ولو قال لها أنت طالق أقبح الطلاق قال أبو يوسف هو رجعي وقال محمد هو بائن وجه قول محمد أنه وصف الطلاق بالتبجح والطلاق القبيح هو الطلاق المنهي عنه وهو البائن فيقع بائناً ولا ييوسف أن قوله أقبح الطلاق يحتمل القبيح الشرعي وهو الكراهية الشرعية ويحتمل القبيح الطبيعي وهو الكراهية الطبيعية وهو أن يطلقها في وقت بكره الطلاق فيه طبعاً فلا تنبت البيئونة فيه بالشك وكذا قوله أقبح الطلاق يحتمل القبيح بجهة الابانة ويحتمل القبيح بايقاعه في زمن الحيض أو في طهر جامعاً فيه فلا تنبت البيئونة بالشك ولو قال أنت طالق للبدعة فهي واحدة رجعية لأن البدعة قد تكون في البائن وقد تكون في الطلاق حالة الحيض فوقع الشك في ثبوت البيئونة فلا تنبت البيئونة بالشك ولو قال لها أنت طالق طلاق الشيطان فهو كقوله أنت طالق للبدعة وروى عن أبي يوسف فيمن قال لا مرأه أنت طالق للبدعة ونوى واحدة بآئنة تقع واحدة بآئنة لأن لفظه يحتمل ذلك على ما بينا فتصح نيته ولو شبهه بصريح الطلاق بالعدد فهذا على وجهين أما إن شبهه بالعدد في العدد وأما إن شبهه بالعدد في الأعداد فإنه شبهه بالعدد فيها هو ذو عدد كما لو قال لها أنت طالق كالف أو مثل ألف فهذا ثلاثة فصول (الأول) هذا (والثاني) أن يقول لها أنت طالق واحدة كالف أو مثل ألف والثالث أن يقول لها أنت طالق

كعدد ألف (أما) الفصل الأول فان نوى ثلاثا فهو ثلاث بالاجماع وان نوى واحدة ولم يكن له نسبة فهي واحدة بائنة في
 قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد هو ثلاث ولو قال نويت به واحدة دينته فيما بينه وبين الله تعالى ولم أدبته في
 القضاء وجه قوله ان قوله كالف تشبيه بالعدد اذا الف من أسماء الاعداد فصار كالف لو نص على العدد فقال لها أنت طالق
 كعدد ألف ولو قال ذلك كان ثلاثا كذا هذا ولهما ان التشبيه بالف يحتمل التشبيه من حيث العدد ويحتمل
 التشبيه من حيث الصفة وهو صفة القوة والشدة فان الواحد من الرجال قد يشبه بالف رجل في الشجاعة واذا كان
 محتملا لهما فلا يثبت العدد الا بالنية فاذا نوى فقد نوى ما يحتمله كلامه وعند عدم النية يحتمل على الاذني لانه متيقن
 به ولا يحتمل على العدد بالشك وأما الفصل الثاني وهو ما اذا قال أنت طالق واحدة كالف فهي واحدة بائنة في قولهم
 جميعا لانه لما نص على الواحد علم أنه ما أراد به التشبيه من حيث العدد فتعين التشبيه في القوة والشدة وذلك في البائن
 فيقع باثنا وأما الفصل الثالث وهو ما اذا قال لها أنت طالق كعدد ألف أو كعدد ثلاث أو مثل عدد ثلاث فهو ثلاث في
 القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى ولو نوى غير ذلك فنيته باطلة لان التنصيص على العدد ينفي احتمال ارادة الواحد فلا
 يصدق انه ما أراد به الثلاث أصلا كما اذا قال أنت طالق ثلاثا ونوى الواحد وان شابه بالعدد فيما لا عد له بان قال
 أنت طالق مثل عدد كذا أو كعدد كذا كذا الشيء لا عد له كالشمس والقمر ونحو ذلك فهي واحدة بائنة في قياس قول أبي
 حنيفة وعند أبي يوسف هي واحدة بمالك الرجعة وجه قول أبي يوسف ان التشبيه بالعدد فيما لا عد له لعقوبل التشبيه
 وقوله أنت طالق ولا يبي حنيفة ان هذا النوع من التشبيه يقتضي ضربا من الزيادة لا محالة ولا يمكن حمله على الزيادة من
 حيث العدد فيحتمل على الزيادة من حيث الصفة وقالوا فيمن قال لا امر أنه أنت طالق عدد شعراحتي أو عدد ما على
 ظهر كفي من الشعر وقد حلق ظهر كفه طلقت واحدة لانه شبه بالاعداد لانه علق الطلاق بوجود الشعر على راحته
 أو على ظهر كفه للحال وليس على راحته ولا على ظهر كفه شعر للحال فلا يصحق التشبيه بالعدد فلغا التشبيه وبقي قوله أنت
 طالق فيكون رجعا ولو قال أنت طالق عدد شعراحتي أو عدد شعراحتي وقد حلقه طلقت ثلاثا لانه شبه بماله
 عدلان شعراحتي أو عدد شعراحتي وان لم يكن موجودا في الحال فكان هذا تشبيها به حال وجوده وهو حال وجوده ووجوده ووجوده
 بخلاف المسئلة الاولى لان ذلك تعليق التشبيه بوجوده للحال وهو غير موجود للحال فيلغوا التشبيه ولو قال لها أنت
 طالق مثل الجبل أو مثل حبة الخردل فهي واحدة بائنة في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف هي واحدة بمالك الرجعة
 وجه قول أبي يوسف ان قوله مثل الجبل أو مثل حبة الخردل يحتمل التشبيه في التوحد لان الجبل بجميع أجزائه
 شيء واحد غير متعدد فلا يثبت اليقونة بالشك ولا يبي حنيفة ان هذا التشبيه يقتضي زيادة لا محالة وان لا يحتمل
 الزيادة من حيث العدد لانه ليس بذى عدد لكونه واحدا في الذات فيحتمل على الزيادة التي ترجع الى الصفة وهي
 اليقونة فيحتمل على الواحد البائنة لانها المتيقن بها ولو قال مثل عظم الجبل أو قال مثل عظم كذا فاضاف ذلك الى
 صغير أو كبير فهي واحدة بائنة وان لم يسم واحدة وان نوى ثلاثا فهو ثلاث لانه نص على التشبيه بالجبل في العظم فهذا
 يقتضي زيادة لا محالة على ما يقتضيه الصريح ثم ان كان قد سمي واحدة تعينت الواحدة البائنة لان الزيادة فيها لا
 تكون الا باليقونة وان كان لم يسم واحدة احتتمل الزيادة في الصفة وهي اليقونة بواحدة أو بالثلاث فان نوى الثلاث
 يكون ثلاثا لانه نوى ما يحتمله كلامه وان لم يكن له نسبة يحتمل على الواحد لكونها أدنى والاذني متيقن به وفي الزيادة
 عليه شك ولو قال أنت طالق مثل هذا وهذا وأشار بثلاث أصابع فان نوى به ثلاثا فهو ثلاث وان نوى واحدة
 بائنة فواحدة بائنة لانه شبه الطلاق بماله عدد فيحتمل التشبيه من حيث العدد ويحتمل التشبيه في الصفة وهي الشدة
 فاذا نوى به الثلاث محتمل نيته لانه نوى ما يحتمله لفظه كما في قوله أنت طالق كالف واذا نوى به الواحد كانت واحدة
 لانه أراد به التشبيه في الصفة وكذا اذا لم يكن له نسبة يحتمل على التشبيه من حيث الصفة لانه أدنى والله عز وجل أعلم
 ﴿فصل﴾ وأما الكناية فتلاثة ألقاب من الكنايات راجع بلا خلاف وهي قوله اعتدى واستبرى رحمك

وأنت واحدة أما قوله اعتدى فلما روى عن أبي حنيفة أنه قال القياس في قوله اعتدى أن يكون بائنا وإنما اتبعنا الأثر
وكذا قال أبو يوسف القياس أن يكون بائنا وإنما تركنا القياس لحديث جابر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال لسودة بنت زمعة رضي الله عنها اعتدى فنادت أنه أن تراجعها لتجعل يومها لعائشة رضي الله عنها حتى تحسرق
جملة أزواجه فراجعها وورد عليها يومها ولأن قوله اعتدى أمر بالاعتداد والاعتداد يقتضي ساقطة الطلاق والمقتضى
يثبت بطريق الضرورة فيقدر الضرورة والضرورة ترفع بالأقل وهو الواحدة الرجعية فلا يثبت ما سواها ثم
قوله اعتدى إنما يجعل مقتضيا للطلاق في المدخول بها وأما في غير المدخول بها فإنه يجعل مستعرا من الطلاق وقوله
استبرى رحمك تفسير قوله اعتدى لأن الاعتداد شرع للاستبراء فيفيد ما يفيد قوله اعتدى وأما قوله أنت واحدة
فلا نه لما نوى الطلاق فقد جعل قوله واحدة نعم المصدر محذوف وهو الطلقة كأنه قال أنت طالق طلقة واحدة كما
يقال أعطيتك جز بلا أي عطاء جز بلا واختلف في البواقي من الكنايات فقال أصحابنا رحمهم الله إنها بوائن وقال
الشافعي راجع وجه قوله أن هذه الالفاظ كنايات الطلاق فكانت مجازا عن الطلاق ألا ترى أنها لا تعمل بدون
نية الطلاق فكان العامل هو الحقيقة وهو المكفي عنه لا المجاز الذي هو الكتابة ولهذا كانت الالفاظ الثلاثة راجع
فكذا البواقي ولأن الشرع ورد بهذه الالفاظ وانها صالحة لاثبات البينونة والمحل قابل للبينونة فإذا وجدت من
الأهل ثبتت البينونة استدلالا بما قبل الدخول ولا شك أن هذه الالفاظ صالحة لاثبات البينونة فإنه ثبتت البينونة
بما قبل الدخول وبمداقضاء العدة ويثبت به قبول المحل أيضا لأن ثبوت البينونة في محل لا يحتملها محال والدليل
على أن الشرع ورد بهذه الالفاظ قوله تعالى فامسك بمعروف أو تسرع بإحسان وقوله تعالى فتعالين أمتعن
وأسرحكن سرا حميلا وقوله فامسكهن بمعروف أو فارقهن بمعروف والتسريح والمقارفة من كنايات الطلاق
على ما بينا وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج امرأة فرأى في كسحها بيضا فقال لها الحق باهلك وهذا
من ألقاظ الكنايات وإن ركاة بن زيد أوز يد بن ركاة طلق امرأته البتة خلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أراد
بها الثلاث وقوله البتة من الكنايات فإذا ثبت أن هذا التصرف مشروع فوجود التصرف حقيقة بوجوده ووجوده
شرعا يصدره من أهله وحلوله في محله وقد وجد فثبتت البينونة وإذا ثبتت البينونة فقد زال الملك فلا يملك الرجعة ولأن
شرع الطلاق في الأصل لمكان المصلحة لأن الزوجين قد تختلف أخلاقهما وعند اختلاف الأخلاق لا يبقى النكاح
مصلحة لأنه لا يبقى وسيلة إلى المناصدة فتقلب المصلحة إلى الطلاق ليصل كل واحد منهما إلى زوج موافقه فيستوفي
مصالح النكاح منه إلا أن مخالفة قد تكون من جهة الزوج وقد تكون من جهة المرأة فالشرع شرع الطلاق وفوض
طريق دفع المخالفة والأعادة إلى الموافقة إلى الزوج لا اختصاصه بكامل العقل والرأي فينظر في حال نفسه فإن كانت
المخالفة من جهته بطلقها طلاقا واحدا رجعيا أو ثلاثا في ثلاثة أطهار ويحرب نفسه في هذه المدة فإن كان يمكنه
الصبر عنها ولا يميل قلبه إليها تر كها حتى تنتقض عدتها وإن كان لا يمكنه الصبر عنها راجعها وإن كانت المخالفة من
جهتها تقع الحاجة إلى أن تتوب وتعود إلى الموافقة وذلك لا يحصل بالطلاق الرجعي لأنها إذا علمت أن النكاح
بينهما قائم لا تتوب فيحتاج إلى الإبانة التي بها يزول المحل والملك لتذوق مرارة القراق فتعود إلى الموافقة عسى وإذا
كانت المصلحة في الطلاق بهذين الطرفين مست الحاجة إلى شرع الإبانة عاجلا وأجلا لتحقيق المصالح النكاح
بالتقدير الممكن وقوله هذه الالفاظ مجاز عن الطلاق ممنوع بل هي حقائق عاملة باقتضاها صالحة للعمل بانفسها على
ما بينا فكان وقوع البينونة بها لا بالمكفي عنه على أنان سامنا أنها مجاز عن الطلاق فقط المجاز عامل بنفسه أيضا
كلفظ الحقيقة فإن المجاز أحد نوعي الكلام فيعمل بنفسه كالحقيقة ولهذا قلنا أن للمجاز عموما كالحقيقة إلا أنه يشترط
النية لتنوع البينونة والحرمة إلى الغليظة والخفيفة فكان الشرط في الحقيقة تيمية التمييز وتعيين أحد النوعين لانية
الطلاق والله أعلم ويستوى فيما ذكرنا من الصريح والكتابة والرجعي والبائين أن يكون ذلك بمباشرة الزوج بنفسه

بطريق الاصل او بغيره باذنه أو أمره وذلك نوعان توكيل ونحوه يرض أما التفويض فنحو قول الرجل لامرأته أمرتك
بيدك وقوله اختاري وقوله أنت طالق ان شئت وما يجري مجراه وقوله طلق نفسك
﴿فصل﴾ أما قوله أمرتك بيدك فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان صفة هذا التفويض وهو جعل الامر باليد وفي
بيان حكمه وفي بيان شرط نبوت الحكم وفي بيان شرط بقاءه وما يبطل به وما لا يبطل وفي بيان صفة الحكم الثابت
وفي بيان ما يصلح جواب الامر باليد من الالفاظ وبيان حكمها اذا وجد أما بيان صفة فهو انه لازم من جانب الزوج
حتى لا يملك الرجوع عنه ولا ينهي المرأة عما جعل البهوا ولا يفسخ ذلك لانه ملكها الطلاق ومن ملك غيره شيئا فقد
زالت ولا يصح من الملك فلا يملك ابطاله بالرجوع والنهي والفسخ بخلاف البيع فان الاجاب من البائع ليس بشريك
بل هو احد ركني البيع فاحتمل الرجوع عنه ولان الطلاق بعد وجوده لا يحتمل الرجوع والفسخ فكذلك بعد اجابه
بخلاف البيع فانه يحتمل الفسخ بعد تمامه فيحتمل الفسخ والرجوع بعد اجابه أيضا ولان هذا النوع من التمليك
فيه معنى التعليق فلا يحتمل الرجوع عنه والفسخ كسائر التعليقات المطلقة بخلاف البيع فانه ليس فيه معنى التعليق
رأسا وكذلك لو قام هو عن المجلس لا يبطل الجعل لان قيامه دليل الابطال لكونه دليل الاعراض فاذا لم يبطل بصرح
ابطاله كيف يبطل بدليل الابطال بخلاف البيع اذا أوجب البائع ثم قام قبل قبول المشتري انه يبطل الاجاب لان
البيع يبطل بصرح الابطال فجاز أن يبطل بدليل الابطال وأما من جانب المرأة فانه غير لازم لانه لما جعل الامر
بيدها فتدخيرا بين اختيارها نفسها في التطلق وبين اختيارها زوجها والتخير يتألف للزوج (وأما) حكمه فهو
صيرورة الامر بيدها في الطلاق لانه جعل الامر بيدها في الطلاق وهو من أهل الجعل والمحل قابل للجعل فيصير
الامر بيدها (وأما) شرط صيرورة الامر بيدها فثبثان أحدهما نية الزوج الطلاق لانه من كتابات الطلاق فلا يصح
من غير نية الطلاق ألا ترى أنه لا يملك ايقاعه بنفسه من غير نية الطلاق فكيف يملك تفويضه الى غيره من غير نية
الطلاق حتى لو قال الزوج ما أردت به الطلاق يصدق ولا يصير الامر بيدها لان هذا التصرف يحتمل الطلاق
ويحتمل غيره الا اذا كان الحال حال الغضب والخصومة أو حال مذاكرة الطلاق فلا يصدق في القضاء لان الحال
تدل على ارادة الطلاق ظاهر افلا يصدق في المدول عن الظاهر فان ادعت المرأة انه أراد به الطلاق أو ادعت ان ذلك
كان في حال الغضب أو في حال ذكر الطلاق وهو ينكر فالقول بقوله مع عينه لا يثبت عليه الطلاق وهو ينكر فان
أقامت البينة ان ذلك كان في حال الغضب أو ذكر الطلاق قبلت بينتها لان حال الغضب وذكر الطلاق يقف الشهود
عليها ويتعلق علمهم بها فكانت شهادتهم عن علم المشهود به فتقبل ولو أقامت البينة على انه نوى الطلاق لا تقبل بينتها
لانه لا وقوف للمشهود على النية لانه أمر في القلب فكانت هذه شهادة لا عن علم المشهود به فلم تقبل والثاني علم المرأة
بجعل الامر بيدها وهي غائبة أو حاضرة لم تسمع لا يصير الامر بيدها ما لم تسمع أو يبلغها الخبر لان معنى صيرورة الامر
بيدها في الطلاق هو نبوت الخيارات وهو اختيارها نفسها بالطلاق أو زوجها بترك الطلاق اختيارا لا بقرار وهذا
لا يتحقق الا بعد العلم بالتخير فاذا علمت بالتخير صار الامر بيدها في أي وقت علمت ان كان التفويض مطلقا عن
الوقت وان كان مؤقتا بوقت وعلمت في شيء من الوقت صار الامر بيدها فاما اذا علمت بعدم مضي الوقت كله لا يصير
الامر بيدها بهذا التفويض أبدا لان ذلك علم لا ينفع لان التفويض المؤقت بوقت ينتهي عند انتهاء الوقت فلو صار
الامر بيدها بعد ذلك لصار من غير تفويض وهذا لا يجوز (وأما) بيان شرط بقاء هذا الحكم وما يبطل به وما لا يبطل
فلن يمكن معرفته الا بعد معرفة أقسام الامر باليد فتقول والله التوفيق جعل الامر باليد لا يتجول اما أن يكون منجزا واما
أن يكون معلقا بشرط واما أن يكون مضافا الى وقت والمنجز لا يتجول اما ان يكون مطلقا واما أن يكون مؤقتا فان كان
مطلقا بان قال أمرتك بيدك فشرط بقاء حكمه بقاء المجلس وهو مجلس علمها بالتفويض فادامت في مجلسها فالامر
بيدها لان جعل الامر بيدها تمليك الطلاق منها لانه جعل امرها في الطلاق بيدها تصرف فيه برأها وتديرها كيف

شاءت بمشبهة الايثار وهذا معنى المالكية وهو التصرف عن مشبهة الايثار والزوج تلك التطبيق بنفسه فيملك تملكه
 من غيره فصارت مالكة للطلاق بملك الزوج وجواب التملك مقيد بالمجلس لان الزوج ملك الخطاب وكل مخلوق
 مخاطب غيره يطلب جواب خطابه في المجلس فيستد جواب التملك بالمجلس كما في قبول البيع وغيره وسواء قصر المجلس
 أو طال لان ساعات المجلس جعلت كساعة واحدة لان اعتبار المجلس للحاجة الى التأمل والتفكر وذلك يختلف
 باختلاف الاشخاص والاحوال والاقوات ولا ضابط له الا المجلس فقد روى المجلس ولهذا جعله الصحابة رضي الله
 عنهم للمخيرة فيبقى الامر في بداهتها في المجلس فان قامت عن مجلسها بطل لان الزوج يطلب جواب التملك في المجلس
 والقيام عن المجلس دليل الاعراض عن جواب التملك فكان رد التملك دلالة ولان المالك لما طلب الجواب في
 المجلس لا يملك الجواب في غير المجلس لانه ما ملكه في غيره وقد اختلف المجلس بالقيام فلم يكن في مساء الامر فائدة
 فيبطل وكذلك اذا وجد منها قول أو فعل يدل على اعراضها عن الجواب بان دعوت بطعام التأكل أو امرت وكيلها
 بشئ أو خاطبت انسانا ببيع أو شراء أو كانت قائمة فركبت أو راكبة فانتقلت الى دابة أخرى أو واقعة فسارت أو
 امتشطت أو اغتسلت أو مكنت زوجها حتى وطئها أو اشتغلت بالنوم لان هذا كله دليل الاعراض عن الجواب وان
 كانت سائرة أو كان في محل واحد فان اجابت على الفور والابطل خيارها لان سير الدابة بتسيير الراكب وان كانت
 سائرة فوقفت الدابة فهي على خيارها وان كانت في سفينة فسارت لا يبطل خيارها لان حكمها حكم البيت وكل
 ما يبطل به الخيار اذا كانت في البيت يبطل به اذا كانت في السفينة وما لا فلا ان كانت قائمة فقدعت لم يبطل خيارها
 بخلاف ما اذا كانت قاعدة فتامت لان القعود يجمع الرأى والقيام بفرقه فكان القعود دليل ارادة التأمل والقيام دليل
 ارادة الاعراض وكذلك ان كانت متكئة فقدعت لم يبطل خيارها لما قلنا فان كانت قاعدة فكانت فقيه روي بان
 في رواية يبطل خيارها لان المتكئ بقعد ليجتمع رأيه فاما القاعد فلا يشك لذلك وفي رواية أخرى لا يبطل لان
 المتأمل ينتقل من الاتكاء الى القعود مرة ومن القعود الى الاتكاء أخرى وقد صار الامر بيدها يمين فلا يخرج بالشك
 فلو كانت قاعدة فاضطجعت يبطل خيارها في قول زفر وعن أبي يوسف وابتان روى الحسن بن زياد عنه انه
 لا يبطل خيارها وروى الحسن بن أبي مالك عنه انه يبطل كما قال زفر وان ابتدأت الصلاة بطل خيارها فرضا كانت
 الصلاة أو هلا أو واجبة لان اشتغالها بالصلاة اعراض عن الجواب فان خيرها وهي في الصلاة قائمتها فان كانت في
 صلاة الفرض أو الواجب كالوتر لا يبطل خيارها حتى تخرج من الصلاة لانها مضطرة في الاعمال لكونها ممنوعة من
 الافساد فلا يكون الاتمام دليل الاعراض وان كانت في صلاة التطوع فان سامت على رأس الركعتين فهي على
 خيارها وان زادت على ركعتين بطل خيارها لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة فكانت الزيادة على الشفع
 بمنزلة الشروع في الصلاة ابتداء ولو اخبرت وهي في الاربع قبل الظهر قامت ولم تسلم على رأس الركعتين اختلف فيه
 المشايخ قال بعضهم يبطل خيارها كما في التطوع المطلق وقال بعضهم لا يبطل وهو الصحيح لانها في معنى الواجب
 فكانت من اولها الى آخرها صلاة واحدة ولو اخذ الزوج بيدها فأقامها بطل خيارها لانها ان قدرت على الامتناع
 فلم تمتنع فقد قامت باختيارها وهو دليل الاعراض وان لم تقدر على ان تمتنع تقدر على ان تقول قبل الاقامة اخترت
 نفسي فلما لم تقبل فقد اعرضت عن الجواب فان اكلت طعاما يسيرا من غير ان تدعو بطعام أو شربت شرابا قليلا أو
 نامت قاعدة أو لبست ثوبا وهي قائمة أو لبست وهي قاعدة ولم تقم لم يبطل خيارها لانها محتاج الى احضار الشهود
 فاحتاج الى اللبس لتستتر به فكان ذلك من ضرورات الخيار فلا يبطل به والاكل اليسير لا يدل على الاعراض
 وكذا النوم قاعدة من غير ان تشتغل به وكذا اذا سبحت أو قرأت شيئا قليلا لم يبطل خيارها لان التسييح اليسير
 والقراءة القليلة لا يدلان على الاعراض ولان الانسان لا يخلو عن التسييح التليل والقراءة القليلة فلو جعل ذلك
 مبطلا للخيار لا تسد باب التفويض وان طال ذلك بطل الخيار لان الطويل منه يكون دليل الاعراض ولا يكثر

بالمجلس ولو قال أمرك يسدك الى رأس الشهر صار الامر بيدها الى رأس الشهر ولا يبطل بالقيام عن المجلس
والاشتغال بترك الجواب وهل يبطل باختيارها زوجها فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وأما التفويض المعلق
بشرط فلا يخلو من أحد وجهين اما ان يكون مطلقا عن الوقت واما ان يكون مؤقتا فان كان مطلقا بان قال اذا قدم
فلان فأمرك يسدك فقدم فلان فالامر بيدها اذا علمت في مجلسها الذي يقدم فيه فلان لان المعلق بشرط كالمتجز
عند الشرط فيصير قائلا عند التدموم أمرك يسدك فاذا علمت بالتقدم كان لها الخيار في مجلس علمها وان مؤقتا بان
قال اذا قدم فلان فأمرك يسدك يوما أو قال اليوم الذي يقدم فيه فلان فاذا قدم فلها الخيار في ذلك الوقت كله اذا
علمت بالتقدم غير انه اذا ذكر اليوم منكر يقع على يوم تام بان قال اذا قدم فلان فأمرك يسدك يوما وان عرفه يقع على
بقية اليوم الذي يقدم فيه ولا يبطل بالقيام عن المجلس وهل يبطل باختيارها زوجها فهو على ما ذكرنا من الاختلاف
وليس لها ان تختار نفسها في الوقت كله الا مرة واحدة لما بينا ولو لم تعلم بقدمه حتى مضى الوقت ثم علمت فلا خيار
لها بهذا التفويض أبدا لما مر وأما المضاف الى الوقت بان قال أمرك يسدك غدا أو رأس شهر كذا فجاء الوقت صار
الامر بيدها لان الطلاق يحتمل الاضافة الى الوقت فكذا تمليكك وكان على مجلسها من أول الغد ورأس الشهر وأول
الغد من حين يطلع الفجر الثاني ورأس الشهر ليلة الهلال ويومها وان قال أمرك يسدك اذا هلك الشهر يصير الامر
بيدها ساعة هيل الهلال وبتحديد المجلس ولو قال أمرك يسدك اليوم وغدا أو قال أمرك يسدك هذين اليومين فلها الامر
في اليومين تختار نفسها في أيهما شاءت ولا يبطل بالقيام عن المجلس ما بقي شيء من الوقتين وهل يبطل باختيارها
زوجها فهو على ما مر من الاختلاف ولو قال لها أمرك يسدك اليوم وبعدها فاختارت زوجها اليوم فلها ان
تختار نفسها بعد غد وكذلك اذا ردت الامر في يومها بطل أمر ذلك اليوم وكان الامر بيدها بعد غد حتى كان لها ان
تختار نفسها بعد غد كالتدوير هذه المسئلة ونسب القول الى أبي حنيفة وأبي يوسف وذكرها في الجامع الصغير
ولم يذكر الاختلاف والوجه انه جعل الامر بيدها في وقتين وجعل بينهما وقتا لا خيار لها فيه فصارت كل واحد من
الوقتتين شيئا منفصلا عن صاحبه مستقلا بنفسه في الامر مفردا به فيتعذر التفويض معنى كانه قال أمرك يسدك اليوم
وامرك يسدك بعد غد فرد الامر في احدهما لا يكون رداني الآخر بخلاف قوله أمرك يسدك اليوم والشهر أو السنة
أو اليوم أو غدا أو هذين اليومين على قول من يقول يبطل الامر لان هناك الزمان زمان واحد لا يخلطه مالا خيار
لها فيه فكان التفويض واحدا فرد الامر فيه يبطله ولو قال أمرك يسدك اليوم وأمرك يسدك غدا فهما أمران حتى
لو اختارت زوجها اليوم أو ردت الامر فهو على خيارها غدا لانها كرر اللفظ فقد تعدد التفويض فرد احدهما
لا يكون رد الآخر ولو اختارت نفسها في اليوم فطلقت ثم تزوجها قبل مجيء الغد فاردت ان تختار فلها ذلك وتطلق
أخرى اذا اختارت نفسها لانه ملكها بكل واحدة من التفويضين طلاقا فلا يقع باحدهما لا يمنع من الايقاع
بالآخر ولو قال لها أمرك يسدك هذه السنة فاختارت نفسها ثم تزوجها لم يكن لها ان تختار في بقية السنة في قول أبي
يوسف وقال أبو يوسف وقياس قول أبي حنيفة ان يلزمها الطلاق في الخيار الثاني ولست أروى هذا عنه ولكن
هذا قياس قوله ولو كان ترك القياس واستحسن لكان مستقيا ولو لم تختار نفسها ولا زوجها ولكن الزوج طلقها واحدة
ولم يكن دخل بها ثم تزوجها في تلك السنة فلا خيار لها في بقية السنة في قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة لها الخيار
(وجه) قول أبي يوسف ان الزوج تصرف فيما فوض اليها فيخرج الامر من يدها كالموكل اذا باع ما وكل بيعة ان يبيع
الوكيل ولا يبي حنيفة ان جعل الامر باليد فيه معنى التعليق فزوال الملك لا يبطله مادام طلاق الملك الاول قائما كما في
سائر التعليقات وقوله الزوج تصرف فيما فوض اليها بس كذلك لانه يملك ثلاث تطلقات ولم يفوض اليها الا
واحدة فيقتضي خروج المفوض من يده لا غير كما اذا وكل انسا فابيع نوبين له فباع الموكل احدهما لم يبطل الوكالة لما
قلنا كذا هذا (وأما) بيان صفة الحكم الثابت بالتفويض فن صفة انه غير لازم في حق المرأة حتى يملك رده صريحا أو

دلالة لما ذكرنا ان جعل الامر يسدها تخيير لها بين ان تختار نفسها وبين ان تختار زوجها والتخيير ينافي للزوم ومن
 صفتها انه اذا خرج الامر من يدها لا يعود الامر الى يدها بذلك الجعل ابد او ليس لها ان تختار الامرة واحدة لان قوله
 امرك بيدك لا يقتضى التكرار الا اذا قرن به ما يقتضى التكرار بأن قال امرك بيدك كما شئت فيصير الامر
 بيدها في ذلك وغيره ووهي ان تطلق نفسها في كل مجلس تطليقة واحدة حتى تبين ثلاث لان كلمة كلما تقتضى تكرار
 الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود اخرى ها وقال كلما أو قد وانار الحرب أطفاها الله
 فيقتضى تكرار التملك عند تكرار المشيئة الا أنها لا تملك أن تطلق نفسها في كل مجلس الا تطليقة واحدة لانه يصير
 قائلا لها في كل مجلس امرك بيدك فاذا اختارت فقد انتهت موجب ذلك التملك ثم يتجدد لها الملك بملك آخر في
 مجلس آخر عند مشيئة اخرى الى أن تستوفي ثلاث تطليقات فان بانت بثلاث تطليقات ثم تزوجت بزواج آخر
 وعادت الى الزوج الاول فلا خيار لها لانها انما تملك تطليق نفسها بملك الزوج والزواج انما ملكها ما كان يملك بنفسه
 وهو انما كان يملك بنفسه طلاقات ذلك الملك القائم لا طلاقات ملك لم يوجد الا بملك نفسه كيف يملكه غيره وان بانت
 بواحدة أو اثنتين ثم تزوجت بزواج آخر ثم عادت فلها أن تشاء الطلاق مرة بعد اخرى حتى تستوفي الثلاث في قول
 أبي حنيفة وأبي يوسف خلافا لمحمد وهو قول الشافعي بناء على أن الزوج الثاني يهدم ما دون الثلاث من التطليقات
 وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم بخلاف ما اذا قال لها امرك بيدك اذا شئت أو اذا ما شئت أو متى شئت أو متى ما شئت أن
 لها الخيار في المجلس أو غيره لكانها لا تملك أن تختار الامرة واحدة فاذا اختارت مرة لا يتكرر لها الخيار في ذلك لان
 اذا ومتى لا يفيد التكرار وانما يفيد مطلق الوقت كأنه قال لها اختاري في أي وقت شئت فكان لها الخيار في المجلس
 وغيره لكن مرة واحدة فاذا اختارت مرة واحدة انتهت موجب التفويض بخلاف الفصل الاول لان كلما يقتضى
 تكرار الافعال فيتكرر التفويض عند تكرار المشيئة والله أعلم وأما بيان ما يصلح جواب جعل الامر باليد من الالفاظ
 وما لا يصلح وبيان حكمه اذا وجد فلا صل فيه أن كل ما يصلح من الالفاظ طلاق من الزوج يصلح جوابا من المرأة
 وما لا في لفظ الاختيار خاصة فانه لا يصلح طلاق من الزوج ويصلح جوابا من المرأة في الجملة بخلاف الاصل
 لان التفويض من الزوج تملك الطلاق منها فملكه بنفسه يملك تملكه من غيره وما لا فلا هو الاصل اذا عرف هذا
 فنقول اذا قالت طلقت نفسي أو أنت نفسي أو حرمت نفسي يكون جوابا لان الزوج لو أتى بهذه الالفاظ كان طلاقا
 وكذا اذا قالت أنا منك بائن أو أنا عليك حرام لان الزوج لو قال لها أنت مني بائن أو أنت على حرام كان طلاقا وكذا
 اذا قالت زوجه أنت مني بائن أو أنت على حرام لان الزوج لو قال لها ذلك كان طلاقا ولو قالت أنا بائن ولم يقل منك أو
 قالت أنا حرام ولم يقل عليك فهو جواب لان الزوج لو قال لها أنت بائن أو أنت حرام ولم يقل مني وعلى كان طلاقا ولو
 قالت زوجه أنت بائن ولم يقل مني أو قالت زوجه أنت حرام ولم يقل مني وعلى كان طلاقا ولو قال لها أنا بائن أو
 أنا حرام لم يكن طلاقا ولو قالت أنا منك طالق فهو جواب لانه لو قال لها أنت طالق مني كان طلاقا وكذا لو قالت زوجه
 أنا طالق ولم يقل منك لان الزوج لو قال أنت طالق ولم يقل مني كان طلاقا ولو قالت زوجه أنت مني طالق لم يكن جوابا
 لان الزوج لو قال لها أنا منك طالق لم يكن طلاقا عندنا خلافا للشافعي ولو قالت اخترت نفسي كان جوابا وان لم يكن هذا
 اللفظ من الزوج طلاقا وانه حكم بيت شرعا بخلاف القياس بالنقض واجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما ذكرنا
 شاء الله تعالى وأما الواقع بهذه الالفاظ التي تصلح جوابا فطلاق واحد بائن عندنا ان كان التفويض مطلقا عن قرينة
 الطلاق بان قال لها امرك بيدك ولم ينو الثلاث اما وقوع الطلقة الواحدة فلا يلبس في التفويض ما ينبي عن العدد
 وأما كونها بائنة فلا ن هذه الالفاظ جوابا للكتابة والكتابات على أصلنا منيبات ولان قوله امرك بيدك جعل
 امرها نفسها بيدها فتصير عند اختيارها نفسها مالكة نفسها وانما تصير مالكة نفسها بالبائن لا بالرجعي وان قرن به ذكر
 الطلاق بان قال امرك بيدك في تطليقة فاخترت نفسها في واحدة يملك الرجعة لانه فوض اليها الصريح حيث

نص عليه وبه تبين أنه ما ملكها نفسها وإنما ملكها التطليقة وخيرها بين الفعل والتترك عرفنا ذلك بنص كلامه بخلاف ما إذا أطلق لأنه لما أطلق فندملكها نفسها ولا نملك نفسها إلا بالباين ولو قال أمرك بيدك ونوى الثلاث فطلقت نفسها ثلاثا كان ثلاثا لأنه جعل أمرها بيدها مطلقا فيحتمل الواحد ويحتمل الثلاث فإذا نوى الثلاث فقد نوى ما يحتمله مطلق الأمر فصحت نيته وإن نوى اثنتين فهي واحدة عند أصحابنا الثلاثة خلافا لفرقة قد ذكرنا المسئلة فيها تقدم وكذا إذا قلت طلقت نفسي أو اخترت نفسي ولم تذكر الثلاث فهي ثلاث لأنه جواب نوى الثلاث فيكون ثلاثا وكذا إذا قلت ابنت نفسي أو حرمت نفسي وغير ذلك من الألفاظ التي تصلح جوابا ولو قالت طلقت نفسي واحدة أو اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة بآئنه لأنه لما نوى ثلاثا فقد فوض إليها الثلاث وهي أنت بالواحدة فيتمتع واحدة كما لو قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة فتكون بآئنه لأنه ملكها نفسها ولا نملك نفسها إلا بالباين ولو قالت اخترت نفسي واحدة فهو ثلاث فرق بينه وبين قولها طلقت نفسي واحدة وجه الفرق أن معنى قولها بواحدة أي بمرة واحدة وهي عبارة عن توحد فعل الاختيار على وجه لا يحتاج بعده إلى اختيار آخر واقطاع العلة بينهما بالكلية بحيث لا يبقى بينهما أمر بعد ذلك وذلك إنما يكون بالثلاث بخلاف قولها طلقت نفسي واحدة لأنها جعلت التوحد هناك صفة المختار وهو الطلاق لا صفة فعل الاختيار فهو الفرق بين الفصلين والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما قوله اختارى فالكلام فيه يقع فيأخذ كرامة من المواضع في الأمر باليد والجواب فيه كالجواب في الأمر باليد في جميع ما وصفتنا لأن كل واحدة منهما تملك الطلاق من المرأة وتخيرها بين أن تختار نفسها أو زوجها لا يختلفان إلا في شئتين أحدهما أن الزوج إذا نوى الثلاث في قوله أمرك بيدك يصح وفي قوله اختارى لا يصح نسبة الثلاث والثاني أن في اختارى لا بد من ذكر النفس في أحد الكلامين أما في نوى الزوج وأما في جواب المرأة بأن يقول لها اختارى نفسك وتمول اخترت أو يقول لها اختارى فتقول اخترت نفسي أو ذكر الطلاق في كلام الزوج أو في كلام المرأة بأن يقول لها اختارى فتقول اخترت الطلاق أو ذكر ما يدل على الطلاق وهو تكرار التخيير من الزوج بأن يقول لها اختارى اختارى فتقول اخترت أو ذكر الاختيار في كلام الزوج أو في كلام المرأة بأن يقول لها الزوج اختارى الاختيار فتقول المرأة اخترت اختيارا وإنما كان كذلك لأن القياس في قوله اختارى أن لا يقع به شيء وإن اختارت لأنه ليس من ألفاظ الطلاق لغة ألا ترى أن الزوج لا يملك إيقاع الطلاق بهذا اللفظ فإن من قال لا أمر أنه اخترت نفسي لا تطلق فإذا لم تملك إيقاع الطلاق بهذا اللفظ بنفسه فكيف يملك تمويهه إلى غيره إلا أنه جعل من ألفاظ الطلاق شرعا بالكتاب والسنة والجماع أما الكتاب فقوله تعالى يا أيها النبي قل لا زواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعن وأسرحن سرا حاميلا إلى قوله أجر أعظما أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بتخيير نسائه بين اختيار التفرق والبقاء على النكاح والنبي صلى الله عليه وسلم خيرهن على ذلك ولو لم تقع التفرقة به لم يكن للامر بالتخيير معنى وروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخيير أزواجه بدأني فقال يا عائشة إني إذا كررت أمرا فلا عليك أن تعجلي حتى تستأمرى أبويك قالت وقد علم الله تعالى أن أبوي لم يكونا ليأمراني فراقه قالت فقرا يا أيها النبي قل لا زواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعن وأسرحن سرا حاميلا إلى قوله أجر أعظما فقلت أف هذا أستأمر أبوي فإني أريد الله ورسوله والدار الآخرة وفي بعض الروايات فقالت بل اخترت الله ورسوله والدار الآخرة وقيل سائر أزواجه مثل ما فعلت فدل أنه يوجب اختيار التفرق والبقاء على النكاح وأما الإجماع فإنه روى عن جماعة من الصحابة مثل عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وجابر وعائشة رضي الله عنهم أن الحسرة إذا اختارت نفسها في مجلسها وقع الطلاق وكذا شبهوا أيضا هذا الخيار بالخيارات الطارئة على النكاح وهو خيار المعتة وامرأة العنين وتقع التفرقة بذلك الخيار فكذا بهذا وكذا اختلفوا في كيفية الواقع على ما نذكر ذلك دليل أصل الوقوع إذا كان كيفية من باب الصفة والصفة تستدعي

وجود الموصوف فنبت كون هذا اللفظ من الفاظ الطلاق بالشرع فينبع مورد الشرع والشرع ورد به مع قرينة
 التفرقة نصاً أو دلالة أو قرينة النفس فان اختيار التفرقة مضمرة في قوله تعالى ان كنتن تردن الحياة الدنيا وز
 ما يقابلها وهو قوله وان كنتن تردن الله ورسوله فدل على اضرار اختيار التفرقة كما انه قال ان كنتن تردن الحياة الدنيا
 وزيتها مع اختيار فراق رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ذلك تخييراً بين ان تخترن الحياة الدنيا وزيتها مع
 اختيار فراق رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين ان تخترن الله ورسوله والدار الآخرة فكان مختارات للطلاق
 لو اخترن الدنيا أو كان اختيارهن الدنيا وزيتها اختياراً للطلاق فدل على اضرار اختيار التفرقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن معه
 الدنيا وزيتها والصحابة رضي الله عنهم جعلوا المخيرة المجلس وقالوا اذا اختارت نفسها في مجلسها وقع الطلاق عليها
 فهذا مورد الشرع في هذا اللفظ فينتصر حكمه على مورد الشرع فاذا قال لها اختاري فقالت اخترت لا يقع به شيء
 لانه ليس في معنى مورد الشرع فيبقى الامر فيه على أصل القياس فلا يصلح جواباً ولا لان قوله اختاري معناه اختاري
 اي اي أو تمسك فاذا قالت اخترت فلم تأت بالجواب لانها لم تخترها ولا ز وجهها لم يقع فيه شيء واذا قال لها اختاري
 تمسك فقالت اخترت فهذا جواب لانها أخرجه مخرج الجواب كقوله اختاري تمسك فينصرف اليها كما قالت
 اخترت تسمى وكذا اذا قال لها اختاري فقالت اخترت تسمى لماذا كرهاً ان معنى قوله اختاري أي اختاري اي اي
 أو تمسك وقد اختارت نفسها فقد أتت بالجواب وكذا لو قالت اختار تسمى يكون جواباً استحساناً والقياس ان لا يكون
 جواباً لان قولها اختار يحتمل الحال ويحتمل الاستقبال فلا يكون جواباً مع الاحتمال وجه الاستحسان ان صيغة
 أفضل موضوعة للحال وانما يستعمل للاستقبال بقرينة السين وسوف على ما عرف في موضعه وكذا اذا قال
 اختاري اختاري فقالت اخترت فيكون جواباً وان لم يوجد ذكر النفس من الجانبين جميعاً لان تكرار الاختيار
 دليل ارادة اختيار الطلاق لانه هو الذي يقبل التعدد كما قال اختاري الطلاق فينصرف الجواب اليه وكذا اذا قال
 اختاري اختيرة فقالت اخترت اختيرة فهو جواب لان قوله اختيرة يفيد معنيين أحدهما تأكيد الامر والثاني
 معنى التوحيد والتفرد بالتصديق بما يوجب التفريد على انه أراد به التخيير فيما يقبل التعدد وهو الطلاق واذا قال
 لها اختاري الطلاق فقالت اخترت فهو جواب لانه فوض اليها اختيار الطلاق نصاً فينصرف الجواب اليه وكذا
 اذا قال لها اختاري فقالت اخترت الطلاق لان معنى قوله اختاري أي اختاري اي اي أو تمسك فاذا قالت اخترت
 الطلاق فقد اختارت تمسكاً فكان جواباً ولو قال لها اختاري فقالت اخترت أي أو أهلي والازواج فالقياس
 ان لا يكون جواباً ولا يقع به شيء وفي الاستحسان يكون جواباً وجه القياس انه ليس في لفظ الزوج ولا في لفظ المرأة
 ما يدل على اختيارها نفسها فلا يصلح جواباً وجه الاستحسان ان في لفظها ما يدل على الطلاق لان المرأة بعد الطلاق
 تلحق بابناتها وأهلها وتختار الازواج عادة فكان اختيارها هؤلاء دلالة على اختيارها الطلاق فكانها قالت اخترت
 الطلاق (وأما) الواقع بهذه الالفاظ فان كان التخيير واحداً ولم يذكر الثلاث في التخيير فلا يقع الاطلاق واحداً
 وان نوى الثلاث في التخيير ويكون باثنتين ان كان التفويض مطلقاً عن قرينة الطلاق وقال الشافعي اذا أراد الزوج
 بالتخيير الطلاق فاختارت نفسها ونوت الطلاق يقع واحدة رجعية وهذا مذهب في الامر باليد أيضاً وقد اختلفت
 الصحابة رضي الله عنهم فيمن خير امرأته فاختارت زوجهاً واختارت نفسها قال بعضهم ان اختارت زوجهاً لا يقع
 شيء وهو قول عمر وعبد الله بن مسعود وأبي الدرداء وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وروى عن علي رضي الله عنه
 انها اذا اختارت زوجهاً يقع تطبيقه رجعية والترجيح لقول الاولين لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
 خير نار رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخترناه فلم يعد ذلك طلاقاً وعن مسروق عن عائشة رضي الله عنها انها سئلت
 عن الرجل يخير امرأته يكون طلاقاً فقالت خير نار رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان طلاقاً ولان التخيير انبأت
 الخيار في الفسك والبقاء على الشك واختيارها زوجهاً دليل الاعراض عن ترك الشك والاعراض عن

ترك النكاح استبقاء النكاح فكيف يكون طلاقا ولو اختارت نفسها قال بعضهم هي واحدة بائنة وهو احدى
الار وابتن عن علي وقال بعضهم هي واحدة رجعية وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه اذا اختارت نفسها فهو
ثلاث والترجيح لقول من يقول يقع بائنا لا رجعيا ولا بائنا ما وقع البائن فلان الزوج خيرها بين ان تختار نفسها
لنفسها وبين ان تختار نفسها لزوجها فاذا اختارت نفسها لنفسها لو كان الواقع رجعيا لم يكن اختيارها نفسها
لنفسها بل لزوجها اذ لا يرجعها ان يراجعها شاءت أو أبت وأما عدم وقوع الثلاث وان وجدت نية الثلاث في التخيير
فماذا كرنا ان القياس ان لا يقع بالا اختيار شي لأنه ليس من ألقاظ الطلاق وانما جعل طلاقا بالشرع ضرورة صحة
التخيير وحق الضرورة بصير مضميا بالواحدة البائنة وان كان التفويض مقر ونا بذكر الطلاق بان قال لها
اختاري الطلاق فقالت اخترت الطلاق فهي واحدة رجعية لانه لما صرح بالطلاق فقد خيرها بين نفسها بتطبيقه
رجعية وبين رد التولية كما في قوله أمرك يسدك فان ذكر الثلاث في التخيير بان قال لها اختاري ثلاثا فقالت
اخترت يقع الثلاث لان التنصيص على الثلاث دليل ارادة اختيار الطلاق لانه هو الذي يتعدد فقوله اخترت
ينصرف اليه فيقع الثلاث ولو كرر التخيير بان قال لها اختاري اختاري ونوى بكل واحدة منهما الطلاق فقالت
اخترت يقع ثنتان لان كل واحدة منهما تخيير تام بنفسه لوجود ركنه وشروطه وهو النية والثاني لا يصلح تفسير اللاول
لان الشيء لا يفسر بنفسه ولا يصلح جوابا أيضا ولا علة ولا حكما للاول فيكون كلاما مبتدأ أو التكرار دليل ارادة
الطلاق فقوله اخترت يكون جوابا لهما جميعا والواقع بكل واحد منهما طلاق بائن فيقع تطبيقان بائنان وكذلك اذا
ذكر الشاني بحرف الصلوة بان قال لها اختاري واختاري أو قال اختاري واختاري لان الواو والقام من حرف وف
المعطف الا ان الفاء قد تدكر في موضع العسلة وقد تدكر في موضع الحكم كما يقال اشرف قد أتاك العوث ويقال قد
أتاك العوث فابشر لكن ههنا لا تصلح علة ولا حكما فتكون للمعطف والمعطوف غير المعطوف عليه هو الاصل ولو قال
لها اختاري اختاري أو قال اختاري واختاري أو قال اختاري واختاري أو قال اختاري واختاري فقالت
اخترت فهي ثلاث لما قلنا ولو قال لها اختاري اختاري اخترت الاولى أو الوسطى أو الاخيرة فهو
ثلاث في قول أبي حنيفة وعندهما يقع واحدة وجه قولهما انها ما وقعت الا واحدة فلا يقع الا واحدة لان الوقوع
باختيارها ولم يوجد منها الا اختيار واحدة فلا تقع به الزيادة على الواحدة كما لو قال لها اختاري ثلاثا فقالت اخترت
واحدة ولا يحنيفة ان الزوج ملكها الثلاث جملة والثلاث جملة ليس فيها أولى ولا وسطى ولا أخيرة فقوله
اخترت الاولى أو الوسطى أو الاخيرة يكون لغوا فيبطل تعيينها ويبقى قوله اخترت وانه يصلح جواب الكل وعلى
هذا الخلاف اذا قال لها اختاري واختاري أو قال لها اختاري واختاري أو قال لها اختاري واختاري فقالت اخترت
الاولى أو الوسطى أو الاخيرة ولو قال لها اختاري اختاري اختاري أو ذكر التخيير بن بحرف الواو أو بحرف
الفاء فقالت قد اخترت اختيرة فهو ثلاث في قولهم جميعا لان معناه اخترت الكل مرة فيقع الثلاث وان لم يوجد ذكر
النفس من الجانبين جميعا ما ذكرنا ان التكرار من الزوج دليل ارادة اختيار الطلاق وكذا اذا قالت اخترت
الاختيارية أو قالت اخترت مرة أو بمرّة أو دفعة أو بدفعة أو بواحدة فهو ثلاث لما قلنا ولو قالت قد طلقت نفسي
واحدة أو اخترت نفسي بتطبيقه فهي واحدة بائنة لما ذكرنا في الامر باليد ولو قال لها اختاري اختاري اختاري
بالف درهم فقالت اخترت الاولى أو الوسطى أو الاخيرة فهو ثلاث وعليها ألف درهم في قول أبي حنيفة وعند أبي
يوسف ومحمد لا يقع الا واحدة غير انها ان اختارت نفسها بالاخيرة كانت تطليقة واحدة وعليها ألف درهم وان
اختارت نفسها بالاولى أو بالوسطى كانت واحدة ولا شيء عليها والاصل عند أبي حنيفة ان تعيين الاولى
أو الوسطى أو الاخيرة لغوا لانه ملكها الثلاث جملة والثلاث المملكة جملة ليس لها أولى ولا وسطى ولا
أخيرة فكان التعيين ههنا لغوا فيبطل التعيين ويبقى قوله اخترت ولو قالت اخترت ثلاثا وعليها ألف كذا

هذا والاصل عندهما ان اختيار الاولى أو الوسطى أو الاخيرة صحيح ولا يقع الا واحدة غير انهما قولان لا يلزمها
الالف الا اذا اختارت الاخيرة لان كل واحد من التخييرات تخيير على حدة لانه كلام تام بنفسه ولم يذكر معه
حرف الجمع فيجعل الكل كلاً ما واحد أبقى كل واحد منهما تخيير تاماً بنفسه فيعطى لكل واحد منهما حكم نفسه
والبدل لم يذكر الا في التخيير الاخير فلا يجب الا باختيار الاخيرة ولو ذكر حرف الواو أو حرف الفاء فقال اختارى
واختارى واختارى بالف درهم أو قال اختارى فاختارى فاختارى بالف درهم فقالت اخترت الاولى أو
الوسطى أو الاخيرة فعند أبي حنيفة لا يختلف الجواب فتطلق ثلاثاً وعليها ألف درهم لما ذكرنا وعند هاهنا يقع الطلاق
في هذه الصورة لانه لما جمع بين التخييرات الثلاث بحرف الجمع جعل الكل كلاً ما واحد أو قد أمرها أن تحرم نفسها
عليه بالف درهم فلا تلك التحريم بأقل من ذلك كما اذا قال لها طلق نفسك ثلاثاً بالف درهم فطلقت نفسها واحدة انه
لا يقع شيء لما قلنا كذا هذا والله أعلم بالصواب

﴿ فصل ﴾ وأما قوله أنت طالق ان شئت فهو مثل قوله اختارى في جميع ما وصفنا لأن كل واحد منهما تمليك
الطلاق الا ان الطلاق ههنا رجعي وهناك بائن لان المقوض ههنا صريح وهناك كناية وكذا اذا قال لها أنت طالق ان
أحببت أو رضيت أو هويت أو أردت لانه علق الطلاق بفعل من أفعال القلب فكان مثل قوله ان شئت وكذا اذا
قال لها أنت طالق حيث شئت أو أين شئت أو أين شئت أو حينما شئت فهو مثل قوله ان شئت لان حيث وأين
اسم مكان وما وصلة فهما ولا تعلق للطلاق بالمكان فيلغوز كرم العدم القائمة وبيتي ذكر المشيئة فصار كأنه قال لها
أنت طالق ان شئت وكذا اذا قال لها أنت طالق كم شئت أو ماشئت غير ان لها ان تطلق نفسها في المجلس ماشاءت
واحدة أونتين أو ثلاثاً لان كلمة كم للقدر وقدر الطلاق هو العدد والعدد هو الواقع وكذا كلمة ما في مثل هذا الموضع
تذكر لبيان القدر يقال كل من طامع ماشئت أى القدر الذى شئت ولو قال لها أنت طالق اذا شئت أو اذا ماشئت
أومتى شئت أو متى ماشئت فلها ان تطلق نفسها في أى وقت شاءت في المجلس أو بعده وبعد القيام عنه لاسم وليس
لها أن تطلق نفسها الا واحدة لانه ليس في هذه الالفاظ ما يدل على التكرار على ما مر بخلاف قوله أنت طالق كلما
شئت فان لها أن تطلق نفسها مرة بعد أخرى حتى تطلق نفسها ثلاثاً لان المعلق بالمشيئة وان كان واحداً وهو الثابت
مقتضى قوله أنت طالق وهو الطلاق لكنه علق المشيئة بكلمة كلما وانها تقتضى تكرار الافعال فيتكرر المعلق
بتكرار الشرط واذا وقع التلاصق عند المشيئات المتكررة يبطل التعليق عند استحبابنا الثلاثة خلافاً لفرق حتى لو تزوجت
بزوج آخر ثم عادت الى الزوج الاول فطلقت نفسها لا يقع شيء وليس لها ان تطلق نفسها ثلاثاً في كلمة واحدة
لما ذكرنا في مقدم ولان المعلق بكل مشيئة والمقوض اليها تطليقة واحدة وهى البائنة مقتضى قوله أنت طالق فلا تملك
التلاصق ولو قال أنت طالق كيف شئت طلقت للحال تطليقة واحدة بقوله أنت طالق في قول أبي حنيفة وعند أبي
يوسف ومحمد لا يقع عليها شيء ما لم تشأ والحاصل ان عند أبي حنيفة في قوله أنت طالق كيف شئت لا يتعلق أصل
الطلاق بالمشيئة بل المعلق بالمشيئة صفة الواقع وتنفيد مشيئتها بالمجلس وعند ههنا تتعلق بالاصل والوصف بالمشيئة
وتنفيد مشيئتها بالمجلس وجه قولهما ان الكيفية من باب الصفة وقد علق الوصف بالمشيئة وتعلق الوصف بالمشيئة
تعلق الاصل بالمشيئة لاستحالة وجود الصفة بدون الموصوف واذا تعلق أصل الطلاق بالمشيئة لا ينزل ما لم توجد
المشيئة ولا يبي حنيفة ان الزوج بقوله أنت طالق كيف شئت أو وقع أصل الطلاق للحال وفوض تكييف الواقع الى
مشيئتها لان الكيفية للموجود لا للمعدوم اذا المعدوم لا يحتمل الكيفية فلا بد من وجود أصل الطلاق لتخييرها في
الكيفية ولهذا قال بعض المحققين في تعليل المسئلة لابي حنيفة ان الزوج كيف المعدوم والمعدوم لا يكيف فلا بد من
الوجود ومن ضرورة الوجود الوقوع ثم اذا شاءت في مجلسها فان لم ينو الزوج البينونة ولا التلاصق فشاءت واحدة بائنة
أو ثلاثاً كان ماشاءت لان الزوج فوض الكيفية اليها فان نوى الزوج البينونة أو التلاصق فاذا وافقت مشيئتها بانية

الزوج بان قالت في مجلسها شئت واحدة بائنة أو ثلاثا أو ثلاث لان الزوج
 لو لم تكن منه نية فقالت شئت واحدة بائنة أو ثلاثا كان الواقع ماشاءت فاذا وقعت مشيتها نية الزوج أولى وان خالفت
 مشيتها نية الزوج بان قالت شئت ثلاثا أو قال الزوج نوبت واحدة لا يقع بهذه المشيئة شي آخر في قول أبي حنيفة
 سوى تلك الواحدة الواقعة بقوله أنت طالق الا اذا قالت شئت واحدة ثانية فتصير تلك الطلقة ثانية لما قلنا وعندهما يقع
 واحدة بمشيئتها بناء على أن المذهب عند أبي حنيفة أنه اذا قال لها طلق فسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لا يقع شي
 وعندهما يقع واحدة وسند كراصل المسئلة في موضعها ان شاء الله تعالى ولو قالت شئت واحدة وقال الزوج نوبت
 الثلاث لا يقع بهذه المشيئة شي في قولهم جميعا لان المذهب عندهم أنه اذا قال لها طلق فسك ثلاثا ان شئت فطلقت
 نفسها واحدة لا يقع شي لما ذكرنا في الفصل الذي يليه الا ان عند أبي حنيفة قد وقعت طلقة واحدة بقوله أنت طالق
 حال وجوده وان لم تشأ المرأة شيئا حتى قامت من مجلسها ولانية للزوج أو نوبت واحدة فهي واحدة تلك الرجعة في
 قول أبي حنيفة لاني أفل وهي متيقن بها وعندهما لا يقع شي وان شاءت خروج الامر عن يدها ولو قال لها أنت طالق
 ان شئت فقالت شئت ان كان كذا فان عقلت بشي موجود نحو ما اذا قالت ان كان هذا ليلا أو نهارا وان كان هذا
 أبي أو أمي أو زوجي ونحو ذلك يقع الطلاق لان هذا تعليق بشرط كائن والتعليق بشرط كائن تنجز وان عقلت بشي
 غير موجود فقالت شئت ان شاء فلان يخرج الامر من يدها حتى لا يقع شي وان شاء فلان لانه فوض اليها
 التنجز وهي أبت بالتعليق والتنجز غير التعليق لان التنجز تطلق والتعليق يبين فمات بما فوض اليها وأعرضت
 عنه لا شتغالها بغيره فيبطل التفويض ولو قال لها أنت طالق ان شاء فلان بتقيد بمجلس علم فلان فان شاء في مجلس
 علمه وقع الطلاق وكذلك اذا كان غائبا وبلغه الخبر يقتصر على مجلس علمه لان هذا تملك الطلاق فيتقيد بالمجلس
 بخلاف ما اذا قال لها أنت طالق ان دخل فلان الدار أنه يقع الطلاق اذا وجد الشرط في أي وقت ويجسد ولا يتقيد
 بالمجلس لان ذلك تعليق الطلاق بالشرط والتعليق لا يتقيد بالمجلس لان معناه ايقاع الطلاق في زمان ما بعد الشرط
 فيقف الوقوع على وقت وجود الشرط في أي وقت وجد وقع الله عز وجل أعلم

فصل وأما قوله طلق فسك فهو تملك عندنا سواء قيده بالمشيئة أو لا ويقتصر على المجلس كقوله أنت طالق ان
 شئت وعند الشافعي هو نوكيل ولا يقتصر على المجلس قيده بالمشيئة أو لم يقيد وأجمعوا على أن قوله لاجنبي طلق
 امرأتي نوكيل ولا يتقيد بالمجلس وهو فصل التوكيل فان قيده بالمشيئة بان قال له طلق امرأتي ان شئت فهذا تملك
 عندنا محابا الثلاثة وعند زفر هو نوكيل فوقع الخلاف في موضعين أما الكلام مع الشافعي فوجه قوله أنه لو أضاف
 الامر بالتطبيق الى الاجنبي ولم يقيد بالمشيئة كان نوكيلا بالاجماع فكذا اذا أضاف الى المرأة ولم يقيد بالمشيئة
 لانه يختلف الا الشخص والصيغة لا تختلف باختلاف الشخص وكذا اذا قيد بالمشيئة لان التقيد بالمشيئة
 والسكوت عنه بمنزلة واحدة لانها تطلق نفسها بمشيئتها واختيارها اذ هي غير مضطرة في ذلك فكان ذكر المشيئة
 لغوا فكان ملحقا بالعدم فيبقى قوله طلق فسك وان نوكيل لما ذكرنا فلا يتقيد بالمجلس كما في الاجنبي ولنا لبيان ان
 قوله لامرأته طلق فسك تملك وجوه ثلاثة أحدها ان المتصرف عن ملك هو الذي يتصرف برأيه وتدبيره واختياره
 والمرأة بهذه الصفة فكانت متصرفه عن ملك فكان نفويض التطبيق اليها تملك باختلاف الاجنبي لان نية الرأي
 والتدبير للزوج والاختيار له فكان اضافة الامر اليه نوكيلا لتملك والثاني أن المتصرف عن ملك هو الذي يتصرف
 لنفسه والمتصرف عن نوكيل هو الذي يتصرف لغيره والمرأة عاملة لنفسها لانها بالتطبيق ترفع قيد الغير عن نفسها فكانت
 متصرفه عن ملك فاما الاجنبي فانه عامل لغيره لان نفسه لان منفعة عمله عائدة الى غيره فكان متصرفا عن نوكيل وامر
 لا عن ملك والثالث أن قوله لامرأته طلق فسك لا يمكن ان يجعل نوكيلا لان الانسان لا يصلح أن يكون وكيل في
 حق نفسه فلم يمكن ان يجعل وكيلة في حق تطبيق نفسها ويمكن ان يجعل مالكة للطلاق بملك الزوج فتعين حمله على

التخليك بخلاف الاجنبي لانه بالتطبيق يتصرف في حق الغير والانسان يصلح وكيلا في حق غيره والله الموفق
 وأما الكلام مع زفر فوجه قوله انه لو أطلق الكلام لكان تو كيلا فكذا اذا قيدته بالمشيئة لم امر ان التقيد فيه
 والاطلاق على السواء لانه اذا أطلق طلق عن مشيئة ولا محالة لكونه مختارا في التطبيق غير مضطر فيه ولنا وجه الفرق
 بين المطلق والمقيد وهو ان الاجنبي في المطلق فيتصرف برأى الغير وتدبيره ومشيئته فكان تو كيلا لا تخليكا وأما في
 المقيد فانما يتصرف عن رأى نفسه وتدبير نفسه ومشيئته وهذا معنى المالكية وهو ان يتصرف عن مشيئته وهذا فرق
 واضح بحمد الله تعالى (وأما) قوله التقيد بالمشيئة وعدمه سواء لانه متى طلق طلق عن مشيئة فمنع عنهم سواء
 وانه متى طلق عن مشيئة فان المشيئة تذكر وبرا ديهما اختيار الفعل وتركه وهو المعنى الذي بنى الغلبة والاضطرار
 وهو المعنى قولنا المعاصي بمشيئة الله تعالى فان الله تعالى جولى تخليق أفعال العباد والله تعالى غير مغلوب ولا مضطر
 في فعله وهو التخليق بل هو مختار وتدكر وبرا ديهما اختيار الايتار يقال ان شئت فعلت كذا وان شئت لم افعل
 أى ان شئت آتت الفعل وان شئت آتت الترك على الفعل وهو المعنى من قولنا المبكره ليس بمختار والمراد
 من المشيئة المذكورة ههنا هو اختيار الايتار لا اختيار الفعل وتركه لانه لو حملناه عليه لكان كلامه ولو حملناه على
 اختيار الايتار لم يبلغ وصيانة كلام العاقل عن اللغو واجب عند الامكان واختيار الايتار في التخليك لافي التوكيل
 لما ذكرنا ان الوكيل يعمل عن رأى الموكل وتدبيره وانما يستعير منه العبارة فقط فكان الايتار من الموكل لا من الوكيل
 وأما المملك فانما يعمل برأى نفسه وتدبيره وايتاره لا بالمملك فكان التقيد بالمشيئة مفيد أو الاصل أن التوكيل لغة
 هو الايتار والتفويض هو التسليم بالسكية لذلك سمي مشايخنا الاول تو كيلا والثانى تفويضيا واذا ثبت ان المقيد
 بالمشيئة تخليك والمطلق تو كيل والتخليك يقتصر على المجلس لما ذكرنا ان المملك انما يملك بشرط الجواب في
 المجلس لانه انما يملك بالخطاب وكل مخلوق خاطب غيره يطلب جواب خطابه في المجلس فلا يملك نبيه عنه لما مر ثم
 التوكيل لا يقتصر على المجلس لان الوكيل لا يمكنه القيام بما وكل بتحصيله في المجلس ظاهر او غالب لان التوكيل في
 الغالب يكون بشئ لا يحضره الموكل ويغفل في حال غيبته لانه اذا كان حاضرا يستغنى بعبارة نفسه عن استعارة عبارة
 غيره فلو قيد التوكيل بالمجلس لخلا عن العاقبة الحميدة فيكون سفيها وملك نبيه عنه لانه وكيله فيملك عزله ولو اراد بقوله
 طلق ففسك ثلاثا قد صار الثلاث بيدها لان معنى قوله اياها طلق ففسك أى حصل طلاقا والمصدر محتمل
 الخصوص والعموم لانه اسم جنس فاذا نوى به الثلاث فقد نوى ما يحتمله كلامه فصحت نيته ولو اراد به الثلثين
 لا يصح لان لفظ المصدر لفظ وحدان والاثنتان عددا لا توحد فيه أصلا على ما بيننا فيما تقدم وان لم يكن له نية يتصرف
 الى الواحد لانه متيقن به ولان الامر المطلق بالفعل في الشاهد ينصرف الى ما هو المقصود من ذلك الفعل في المتعارف
 ألا ترى أن من قال لغلامه اسق هذه الارض وكانت الارض لا تصلح للزراعة الا بثلاث ممرات صار مأمورا
 به وان كانت تصلح بالسقي مرة واحدة صار مأمورا به ومن قال لغلامه اضرب هذا الذى استخف بى ينصرف
 الى ضرب يقع به التأديب عادة ويحصل به المقصود وهو الا تزجار ومن أصابت نوبه نجاسة فقال جار به اغسله
 لا تصير مؤثمة الا بغسل يحصل للمقصود وهو طهارة النوب دل ان الامر المطلق في الشاهد ينصرف الى ما هو
 المقصود من الفعل في المتعارف والعرف والمقصود في قوله لا امر أنه طلق ففسك مختلف فقد قصد به الطلاق المبطل
 للملك وقد قصد به الطلاق المبطل لحل الخلية سد الباب التدارك فأى ذلك نوى انصرف اليه ثم اذا سمحت نية
 الثلاث فان طلقت نسبا ثلاثا أو اثنتين أو واحدة وقع لان الزوج ما سكبها الثلاث ومالك الثلاث له ان وقع الثلاث
 أو الاثنتين أو الواحدة كازوج سواء بخلاف ما اذا قال لها أنت طالق ان شئت أو أردت أو رضيت أو اذا شئت أو
 متى شئت أو متى ما شئت أو اين شئت أو حيث شئت ونحو ذلك ونوى الثلاث انه لا يصح لما مر ان قوله أنت طالق
 صفة للمرأة وانما ثبت الطلاق اقتضاء ضرورة تحية التسمية بكونها طالقا ولا ضرورة في قبول نية الثلاث فلا

يثبت في حقه ولو قال لها طلقى نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة فهي واحدة في قولهم جميعا لان الزوج ملكها الثلاث
 ومالك الثلاث اذا وقع واحدة تقع كالزوج وهذا لانها ملكها الثلاث فتملكها الواحدة لانها بعض الثلاث
 وبعض المملوك يكون مملوكا ولو قال لها طلقى نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لم تقع شي في قول أبي حنيفة وقال
 أبو يوسف ومحمد يقع واحدة وجه قولهما انها أنت بما فوض الزوج اليها وزادت على القدر المقوض فيقع القدر
 المقوض وتلغوا في زيادة كماله ولو قال لها طلقى نفسك واحدة فقالت طلقت نفسي واحدة واحدة واحدة وان يقع واحدة
 وتلغوا في زيادة كذا هذا وكذا لو قال لها طلقى نفسك فقالت أنت نفسي تقع واحدة رجعية وتلغوصفة البيئونة لما
 قلنا كذا هذا ولا في حنيفة وجوه من الفقه أحدها انه لو وقعت الواحدة اما ان تقع بطريق الاصله متصودا أو
 ضمنا أو ضرورة وقوع الثلاث لا سبيل الى الاول لانهم يوجد ايقاع الواحدة بطريق الاصله لانعدام لفظ
 الواحدة ووجود لفظ آخر وكذا لم يوجد وقت وقوع الواحدة بطريق الاصله لان ذلك عند قولها نفسي وسكوها
 عليه وقت وقوعها مع الثلاث عند قولها ثلاثا ولا وجه للثاني لانها لم تملك الثلاث اذا الزوج لم يملكها الثلاث فلا
 تملك ايقاع الثلاث فلا يقع الثلاث فلا تقع الواحدة ضمنا لوقوع الثلاث فتعذر القول بالوقوع أصلا بخلاف ما اذا
 قال لها طلقى نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة لان هناك ملكها الثلاث فملك ايقاع الثلاث ومالك ايقاع الثلاث
 يملك ايقاع الواحدة لان بعض المملوك مملوك وهما بخلافهما بينا بخلاف ما اذا قال لها طلقى نفسك واحدة فقالت
 طلقت نفسي واحدة واحدة واحدة لان ثم أوقعت الواحدة بطريق الاصله لوجود لفظ الواحدة وقت وقوعها
 بطريق الاصله فوقعت واحدة بطريق الاصله ثم اشتغلت بغيرها وهو غير مملوك لها فلغوا بخلاف ما اذا قال لها
 طلقى نفسك فقالت قد أنت نفسي لان هناك أوقعت ما فوض اليها بطريق الاصله لان الابانة من ألقاظ الطلاق
 لغت على ما نذكر الا انها زادت على القدر المقوض صفة البيئونة فلغت وبقي أصل الطلاق والثاني ان المرأة بقولها
 طلقت نفسي ثلاثا أعرضت عما فوض الزوج اليها فيبطل التفويض ويخرج الامر من يدها كما اذا اشتغلت بأمر
 آخر أو قامت عن مجلسها ودلالة انها أعرضت عما فوض اليها انه فوض اليها الواحدة وهي أنت بالثلاث والواحدة
 من الثلاث ان لم تكن غير الثلاث ولان الثلاث غير الواحدة ذاتا لان الواحدة منها والشي لا يكون غير نفسه لكتنها
 غير الواحدة لفظا وحكما وقتا (أما) اللفظ فان لفظ الواحدة غير لفظ الثلاث وكذا حكمها غير حكم الثلاث
 وأما الوقت فان وقت وقوع الواحدة غير وقت وقوع الثلاث لان الواحدة تقع عند قولها طلقت نفسي والثلاث
 تقع عند قولها ثلاثا كما تقدم ان العدد وهو الواقع على معنى انه متى اقترن بذكر الطلاق ذكر عدد لا يقع الطلاق
 قبل ذكر العدد ويقف أول الكلام على آخره فصارت المرأة باشتغالها بذكر الثلاث لفظا معرضة عن الواحدة
 لفظا وحكما وقت وقوع الطلاق لصيرورتها مشغلة بغير مملكت تاركة للمملوك والاشتغال بغير المملوك دليل
 الاعراض عما مملكت والاعراض عن مملكت يوجب بطلان التملك وخروج الامر عن يدها بخلاف ما اذا قال
 لها طلقى نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة لان هناك ما أعرضت عما فوض اليها لانه فوض اليها الثلاث وهو يرض
 الثلاث تفويض الواحدة لان التفويض تملك وتملك الثلاث تملك الواحدة لانها من أجزاء الثلاث وجزء المملوك
 مملوك فلم تصر باشتغالها بالواحدة مشغلة بغير مملكت ولا تاركة للمملوك فاما تملك الجزء فلا يكون تملك الكل
 فافتراق الثالث ان الزوج لم يملكها الا الواحدة المنفردة وما أنت بالواحدة المنفردة فلم تأت بمملكها الزوج فلا يقع
 شي كما لو قال لها طلقى نفسك فاعتقت عبده ولا شك ان الزوج لم يملكها الا الواحدة المنفردة لانه نص على التوحد
 والتوحد ينفي عن التفرد في اللغة فكان المقوض اليها طلقه واحدة منفردة عن غيرها وهي وان أنت بالواحدة بتبانيها
 بالثلاث فما أنت بالواحدة المنفردة لانها أنت بثلاث مجتمعة والثلاث مجتمعة لا يوجد فيها واحدة منفردة لافيه
 من الاستحالة لتضاد بين الاجتماع والافتراق فلم تأت بما فوض اليها فلا يقع شي بخلاف ما اذا قال لها طلقى نفسك ثلاثا

فطلقت نفسها واحدة لان هناك أنت بما فوض اليها لكنها زادت على القدر المقوض لانه فوض اليها الثلاث مطلقا
 عن صفة الاجتماع والافتراق الا ترى انها لو طلقت نفسها ثلاثا متفرقة وقعت كالوطلقت نفسها ثلاثا مجتمعمة ولو كان
 المقوض اليها الثلاث المجتمعمة لما ملكك ايقاع الثلاث المتفرقة فاذا صارت الثلاث مطلقا مملوكة لها مجتمعمة كانت
 أو منفردة صارت كل واحدة من الطلقات الثلاث مملوكة لها منفردة كانت أو مجتمعمة فاذا طلقت نفسها واحدة فقد
 أتت بالمملوك ضرورة وهو الجواب عما اذا قال لها طلق نفسك واحدة فقالت طلقت نفسي واحدة واحدة
 واحدة انه يقع واحدة لانها أنت بالمقوض وزيادة فيقع القدر المقوض وتلغو الزيادة وهنأما أنت بالمقوض اليها
 أصلا ورأسا فهو الفرق ولا يلزم ما اذا قال لها طلق نفسك فقالت أنت نفسي لان هناك أيضا أنت بالمقوض
 الهاوز يادة لان الزوج فوض اليها أصل الطلاق وهي أنت بالأصل والوصف لان الابانة من ألفاظ الطلاق على ما
 نذكر فلغا الوصف وهو وصف الينونة وبقى الأصل وهو صريح الطلاق فتتبع واحدة رجعية وذكر التدويري
 عن أبي يوسف في هذه المسئلة ان قياس قول أبي حنيفة أن لا يقع شيء وعلى هذا الخلاف الذي ذكرنا ما اذا قال
 لها طلق نفسك واحدة ان شئت فطلقت نفسها ثلاثا ولو قال لها طلق نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت نفسها
 واحدة أو نتين لا يقع شيء في قولهم جميعا لانه ملكها الثلاث بشرط مشيتها الثلاث فاذا شاءت مادون الثلاث
 لم تملك الثلاث لوجود بعض شرط الملك والحكم المعلق بشرط لا يثبت عند وجود بعض الشرط ولو قال لها
 طلق نفسك من ثلاث ما شئت فلها أن تطلق نفسها واحدة ونتين وليس لها أن تطلق نفسها ثلاثا في قول أبي
 حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد تطلق نفسها ثلاثا ان شاءت وجه قولهما ان كلمة من في مثل هذا الموضع
 تدكر لبيان الجنس فان من قال لغيره كل من هذا الرغيف ما شئت كان له أن يأكل كل الرغيف ولا يبي حنيفة
 ان كلمة ما كلمة عامة وكلمة من للتبعيض حقيقة فلا بد من اعتبار المعنيين جميعا وذلك في أن يصير المقوض
 اليها من الثلاث بعض له عموم وذلك اثنان فتملك ما فوض اليها وهو الثنتان وفي مسئلة الرغيف صرفت كلمة من عن
 حقيقتها الى الجنس بدلالة الحال وهو أن الأصل في الطعام هو السماح دون الشح خصوصا في حق من قدم اليه ولو
 قال لها طلق نفسك ان شئت فقالت شئت لا يقع الطلاق ولو قال لها أنت طالق ان شئت يقع لان في الفصل
 الاول أمرها بالتطبيق فمالم تطلق لا يقع الطلاق ومشيئة التطبيق لا تكون تطليقا وفي الفصل الثاني علق طلاقها
 بمشيتها وقد شاءت ولو قال لها طلق نفسك فقالت أنت نفسي طلقت واحدة تملك الرجعة وان قالت قد اخترت
 نفسي لم تطلق ووجه الفرق ان قولها أنت من ألفاظ الطلاق لان الابانة قطع الوصلة لغة والطلاق رفع التيد لغة الا
 أن عمل صريح الطلاق بتأخر شرعي المدخول بها الى ما بعد انقضاء العدة فكان بين اللغتين موافقة من حيث
 الأصل فاذا قالت أنت نفسي فقد أنت بالأصل وزادت صفة الينونة فتلغو الصفة وبقى الأصل بخلاف قولها
 اخترت لان الاختيار ليس من ألفاظ الطلاق لغة بدليل انه لو قال لا أمر أنه اخترتك أو قال اخترت نفسي لا يقع
 الطلاق وكذا اذا قالت المرأة طلقت نفسي أو أنت نفسي وقف على اجازة الزوج ولو قالت اخترت نفسي لا يقف على
 اجازته بل يبطل الا انه جعل من ألفاظ الطلاق شرعا بالنص واجماع الصحابة رضي الله عنهم عند خروجه جوابا
 للتخيير وما في معناه وهو الامر باليد فلا يكون جوابا في غيره فيلغو وحكي التدويري قول أبي يوسف فقال قال أبو
 يوسف اذا قال لها طلق نفسك فقالت أنت نفسي لا يقع شيء على قياس قول أبي حنيفة ووقع عندهما تطليقة رجعية
 كأنها قالت أنت نفسي بتطليقة ولم يذكر خلاف أبي حنيفة في الجامع الصغير ووجه الفرق ان بين هذه المسئلة وبين
 قوله طلق نفسك واحدة على نحو ما بينا ولو قال لها طلق نفسك تطليقة رجعية فطلقت نفسها باننا أو قال لها
 طلق نفسك تطليقة بانه فطلقت رجعية يقع ما أمر به الزوج لاما أنت به لانها انما تملك تطليق نفسها بتفليك
 الزوج لها فتملك ما ملكها الزوج وما أنت به موافق لما ملكها الزوج من حيث الأصل لان كل واحد منهما

من أفاظ الطلاق وإنما خالفه من حيث الوصف فاذا وقع الاصل استتبع الوصف المملك فيقع ما فوض اليها والله
الموفق للصواب

﴿فصل﴾ وأما الرسالة فهي أن يبعث الزوج طلاق امرأته الغائبة على يد انسان فيذهب الرسول اليها ويبلغها
الرسالة على وجهها فيقع عليها الطلاق لان الرسول ينقل كلام المرسل فكان كلامه ككلامه والله الموفق ومنها
عدم الشك من الزوج في الطلاق وهو شرط الحكم بوقوع الطلاق حتى لو شك فيه لا يحكم بوقوعه حتى لا يجب عليه
أن يعزل امرأته لان النكاح كان بائنا يتقين ووقع الشك في زواله بالطلاق فلا يحكم بزواله بالشك كحياة المفقوداتها لما
كانت تامة ووقع الشك في زوالها لا يحكم بزوالها بالشك حتى لا يورث ماله ولا يرث هو أيضا من أقاربه والاصل في
تتابع الشك قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن الرجل يخيل اليه
انه يجرد الشيء في الصلاة لا يتصرف حتى يسمع صوتا أو يجرد بما اعتبر اليقين وألغى الشك ثم شك الزوج لا يخلو اما
ان وقع في أصل التطبيق أطلقها أم لا واما ان وقع في عدد الطلاق وقدره انه طلقها واحدة أو اثنتين أو ثلاثا أو وصفة
الطلاق انه طلقها رجعية أو بائنة فان وقع في أصل الطلاق لا يحكم بوقوعه مطلقا وان وقع في القدر يحكم بالاقل لانه
متيقن به وفي الزيادة شك وان وقع في وصفه يحكم بالرجعية لانها أضعف الطلاقين فكانت متيقنا بها

﴿فصل﴾ وأما الذي يرجع الى المرأة فمنها المملك أو علقته من علاقته فلا يصح الطلاق الا في المملك أو في علقته من
علاق المملك وهي عدة الطلاق أو مضافة الى المملك وجملة الكلام فيه أن الطلاق لا يخلو اما أن يكون تنجيزا واما أن
يكون تعليقا بشرط واما أن يكون اضافة الى وقت اما التنجيز في غير المملك والعدة فباطل بان قال لامرأة أجنبية أنت
طالق أو طقتك لانه ابطال الحل ورفع القيد ولا حل ولا قيد في الاجنبية فلا يتصور ابطاله ورفعها وقد قال النبي صلى
الله عليه وسلم لا طلاق قبل النكاح وان كانت منكوحة الغير وقف على اجازته عندنا خلافا للشافعي والمسئلة تأتي في
كتاب البيوع واما التعليق بشرط فنوعان تعليق في المملك وتعليق بالملك والتعليق في المملك نوعان حقيقي وحكي أما
الحقيقي فنحو أن يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق أو ان كلمت فلانا أو ان قدم فلان ونحو ذلك وانه
صحيح بلا خلاف لان المملك موجود في الحال فالظاهر بقاؤه الى وقت وجود الشرط فكان الجزاء غالب الوجود
عند وجود الشرط فيحصل ما هو المقصود من التمين وهو التقوى على الامتناع من تحصيل الشرط فصحت التمين
ثم اذا وجد الشرط والمرأة في ملكه أو في العدة يقع الطلاق والا فلا يقع الطلاق ولكن تنحل التمين لا الى جزاء حتى
انه لو قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق فدخلت الدار وهي في ملكه طلقت وكذا اذا أبتاها قبل دخول
الدار فدخلت الدار وهي في العدة عندنا لان المبانة باحتقاصها صريح الطلاق عندنا وان أبتاها قبل دخول الدار واقضت
عندتها ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق لعدم المملك والعدة ولكن تبطل التمين حتى لو تزوجها ثانيا ودخلت الدار لا يقع
شيء لان المعلق بالشرط يصير عند الشرط كالمنجز والتنجيز في غير المملك والعدة باطل فان قيل أليس أن
الصحيح اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جئن فدخلت الدار انه يقع طلاقه ولو نجيز في تلك الحالة
لا يقع فالجواب من وجهين أحدهما ان التطبيق كلامه السابق عند الشرط فتعتبر الأهلية وقت وجوده وقد
وجدت والثاني اننا اعتبرناه تنجيزا حكما وتقديرا وانجئون من أهمل ان يقع الطلاق على امرأته بقر بق الحكم
فان العين اذا أجل فمضت المدة وقد جئن بفرق القاضي بينهما ويكون ذلك طلاقا قاطرا بالكلام بحمد الله تعالى
ولو أبتاها قبل دخول الدار ولم تدخل الدار حتى تزوجها ثم دخلت يقع الطلاق لان التمين لم تبطل بالابانة لانه يتصور
عود المملك فقامت الجزاء على وجهه لا يتصور عوده ولو قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثلاثا فطلقها
واحدة أو اثنتين قبل دخول الدار فزوجت بزواج آخر ودخل بها ثم عادت الى الزوج الاول فدخلت طلقت ثلاثا في
قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد هي طالق ما بقى من الطلقات الثلاث شيء وأصل هذه المسئلة ان من طلق

امر أنه واحدة أو اثنتين ثم تزوجت بزوج آخر ودخل بها وعادت الى الأول انها تعود بثلاث تطليقات في قولهما وفي
 قول محمد تعود بما بقي وهو قول زفر ولقب المسئلة أن الزوج الثاني هل يهدم الطلقة والطلقتين عندهما يهدم وعند محمد
 لا يهدم والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى عن علي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله
 ابن عمر رضي الله عنهم مثل مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف وروى عن عمر وأبي بن كعب وعمران بن حصين مثل
 مذهب محمد وزفر واحتج بقوله سبحانه وتعالى الطلاق مرتان الى قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
 غيره محرما المطلقة الثلاث مطلقا من غير فصل بين ما اذا انحلت اصابة الزوج الثاني الثلاث وبين ما اذا لم يتخلها وهذه
 مطلقة الثلاث حقيقة لان هذه طلقة قد سبقتها طلقتان حقيقة والطلقة الثالثة هي الطلقة التي سبقتها طلقتان فدخلت
 تحت النص ولان الزوج الثاني جعل في الشرع منيها المحرمة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
 غيره وحتى كلمة غاية وغاية المحرمة لا يتصور قبل وجود المحرمة والمحرمة لم تثبت قبل الطلقات الثلاث فلم يكن الزوج
 الثاني منيها المحرمة فيلحق بالعدم ولا يوجب حنيفة وأبي يوسف النصوص والمعقول اما النصوص فالعمومات الواردة في
 باب النكاح من نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله عز وجل وانكحوا الايامي منكم وقول النبي صلى
 الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق بهزله عرش الرحمن فهذه النصوص واماها اعتصم جواز النكاح من
 غير فصل بين ان تكون المرأة مطلقة أولا وبين ان يكون مطلقة ثلاثا انحلت اصابة الزوج الثاني أولا لان المطلقة الثلاث
 التي لم يتخلها اصابة الزوج الثاني خصت عن النصوص فبقي ما وراءها محتمل واما المعقول فمن وجهين أحدهما ان
 النكاح مندوب اليه ومسنون وعقد ومصالحة لتضمنه مصالح الدين والدنيا فلا يجوز ان يمنع عنه لانه يؤدي الى
 التناقض لان قطع المصلحة مفسدة والشرعية منزهة عن التناقض الا انه قد يخرج من أن يكون مصلحة مخالفة
 الاخلاق ومباينة للطباع أو غير ذلك من المعاني ويقع اليأس عن استيفاء المصالح من هذه المرأة فشرع الطلاق
 لاستيفاء المصالح المطلوبة من النكاح من زوجة أخرى الا ان خروج النكاح من أن يكون مصلحة لا يعرف الا بالتأمل
 والتجربة ولهذا فوض الطلاق الى الزوج لا اختصاصه بكل الرأي والعقل ليتأمل فاذا طلقها فلا تاعلى ظن المخالفة ثم
 مال قلبه بها حتى تزوجها بعد اصابة الزوج الثاني الذي هو في غاية التفار في طابع العقل ونهاية المنع دل أن طريق الموافقة
 بينهما قائم وانه أخطأ في التجربة وقصر في التأمل فبقي النكاح مصلحة لقيام الموافقة بينهما فلا يجوز القول بحرمته كافي
 ابتداء النكاح بل أولى لان نية لم يوجد الادليل أصل الموافقة وهما وجد دليل كمال الموافقة وهو الميل اليها مع وجودها
 هو النهاية في التجربة ثم لم يحل نكاحها في الابتداء لتحقيق المقاصد بعد اصابة الزوج الثاني أولى وهذا المعنى لا يوجب
 التفرقة بين اصابة الزوج الثاني بعد الطلقات الثلاث وبين ما قبلها فور ودال شرع بجواز النكاح ثمة يكون ورودا
 ههنا دلالة والثاني أن الحل بعد اصابة الزوج الثاني وطلاقها باها وانقضاء عدتها حل جديد والحل الجديد لا يزول
 الا بثلاث طلقات كافي ابتداء النكاح والدليل على ان هذا حل جديد ان الحل الاول قد زال حقيقة لانه عرض
 لا يتصور بقاؤه الا انه اذا لم يتخلل بين الحلين حرمة يجعل كالدائم بتجدد أمثاله فيكون كشي واحد فكان زائلا
 حقيقة وتقديرا فكان الثاني حلا جديدا والحل الجديد لا يزول الا بثلاث تطليقات كافي ابتداء النكاح واما في قوله
 تعالى فان طلقها فتقول هذه الآية الكريمة تتناول طلقة تالفة مسبوقة بطلقتين بلا فصل لان الفاء للتعتيق بلا فصل
 واصابة الزوج الثاني ههنا حاصلة فلا يتناولها أو تحمّل الآية على ما اذا لم يدخل بها الزوج الثاني حتى طلقها وتزوجها
 الاول وطلقها واحدة توفيقا بين الدلائل واما قوله بان الشرع جعل اصابة الزوج الثاني غاية للحرمة فتقول كون
 الاصابة غاية للحرمة يقتضي انتهاء الحرمة عند عدم الاصابة وقد بينا انه ثبت حل جديد بعد الاصابة ولو قال لامرأة ان
 دخلت الدار فانت طالق فلا تطلقها فلا تقبل الدخول وتزوجت بزوج ودخل بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار
 لا يقع عليها شيء عند علمنا الثلاثة وعند زفر يقع عليها ثلاث تطليقات وجه قوله ان المعلى طلقات مطلقة لا مقيدة

بالحل القائم لان الخالف أطلق وما قيد والحل القائم ان بطل بالتجزير فقد وجد حل آخر فكان التعليق باقيا وقد وجد
 الملك عند وجود الشرط فينزل المعلق كما اذا قال لامرأة ان دخلت هذه الدار فانت على كظهر أمي ثم طلقها فلا تقبل
 الدخول يبقى تعليق الظهار بالدخول حتى لو تزوجت بزواج آخر ثم عادت الى الزوج الاول فدخلت الدار بصير
 مظاهر الماذكرنا كذا هذا ولنا ان المعلق طلاقات الحل القائم للحل وقد بطل على وجه لا يتصور عوده فلا يتصور
 الطلاق المبطل للحل القائم عند وجود الشرط فيبقى التمين كما اذا صار الشرط بحال لا يتصور عوده بان جعل الدار
 بستانا أو حماما والدليل على أن المعلق طلاقات هذا الحل ان المعلق طلاق مانع من تحصيل الشرط لان الغرض من مثل
 هذه التمين التقوى على الامتناع من تحصيل الشرط والمنع لا يحصل الا بكونه غالب الوجود عند وجود الشرط وذلك
 هو الحل القائم للحل لانه موجود للحال فالظاهر بقاؤه فيصالح مانعا والذي يحدث بعد اصابة الزوج الثاني عدم
 للحال فالظاهر بقاؤه على عدمه فكان غالب عدمه عند وجود الشرط فلا يصالح اطلاقه مانعا فلا يكون معلقا بالشرط
 ما لا يكون معلقا به وأما قوله الخالف أطلق فتم لكنته أراد به التيسر فنذلك بدلالة الغرض المطلوب من التصرف
 وهو التقوى على الامتناع وذلك لا يحصل الا بتطبيقات هذا الحل فيتمتع بها وأما مسألة الظهار ففيها اختلاف الرواية
 روى أبو ظاهر الدباس عن أصحابنا انه يبطل بتجزير الثلاث فلا يصير مظهرا عند دخول الدار ثم ما ذكرنا من اعتبار
 الملك أو العدة لوقوع الطلاق في الملك بشرط واحد فان كان بشرطين هل يشترط قيام الملك أو العدة عند وجود
 الشرطين جميعا قال أصحابنا الثلاثة لا يشترط بل الشرط قيام الملك أو العدة عند وجود الشرط الاخير وقال زفر
 يشترط قيام الملك عند وجود الشرطين وصورة المسئلة اذا قال لامرأة ان كنت زيدا وعمرافنت طالق فطلقها
 وانقضت عدتها فكلمت زيدا ثم تزوجها فكلمت عمر اطلقت عندنا وعند زفر لا تطلق وان كان الكلام الاول
 في الملك والثاني في غير الملك بان كلمت زيدا وهي في ملكه ثم طلقها وانقضت عدتها ثم كلمت عمر الا يقع الطلاق
 وجه قول زفر ان الخالف جعل كلام زيدا وعمر جميعا شرطا لوقوع الطلاق ووجود جميع الشرط شرط
 لنزول الجزاء ووقت نزول الجزاء هو وقت وجود الشرط ألا ترى انها اذا كلمت أحدهما دون الآخر لا يقع الطلاق
 فكذا اذا كلمت أحدهما في غير الملك فذلك ملحق بعدمه كما اذا وجد الشرطان جميعا في غير الملك (ولنا ان الملك
 عند وجود الشرط فيشترط لنزول الجزاء ووقت نزول الجزاء هو وقت وجود الشرط الاخير فيشترط قيام الملك
 عنده لا غير وهذا لان الملك انما يشترط اما لصحة التعليق أو لثبوت الحكم وهو نزول المعلق والملك القائم في الوقتين
 جميعا فاما وقت وجود الشرط الاول فليس وقت التعليق ولا وقت نزول الجزاء فلا معنى لاشتراط الملك عنده
 ونظير هذا الاختلاف في كتاب الزكاة كمال النصاب في طرفي الحول ونقصانه في اثناء الحول لا يمنع الوجوب عندنا
 وعنده يشترط الكمال من أول الحول الى آخره ولو قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلا نأبشترط
 قيام الملك عند وجود الشرط الاول وهو الدخول لانه جعل الدخول شرط انعقاد التمين كانه قال لها عند الدخول ان
 كلمت فلا نأفانت طالق والتمين لا ينعقد الا في الملك أو مضافة الى الملك فان كانت في ملكه عند دخوله الدار صحمت
 التمين المتعلقة بالشرط وهو الكلام فاذا كلمت يقع الطلاق وان لم تكن في ملكه عند الدخول بان طلقها وانقضت
 عدتها ثم دخلت الدار لم يصح التعليق لعدم الملك والعدة فلا يقع الطلاق وان كلمت وان كان طلقها بعد الدخول بها
 قبل دخول الدار ثم دخلت الدار وهي في العدة ثم كلمت فلا نأ وهي في العدة طلقها لان المعتدة يلحقها صريح الطلاق
 تجزير افيصح تعليق طلاقها ايضا في حال قيام العدة كالزوجة واذا صح التعليق ووجد شرطه في الملك أو في العدة
 ينزل المعلق ولو قال لامرأة ان كنت طالق ان شئت فهذا وقوله أنت طالق ان دخلت الدار أو ان كلمت فلا نأ سواء
 من حيث انه يتق وقوع الطلاق على مشيئتها كما يقف على دخولها وكلامها الا أن ذلك تعليق بالشرط وهذا تعليق
 كقوله أمرك يسدك واختارى ولهذا اقتصر على المجلس ولو حلف لا يحلف لا يحنت لان الحلف بما سوى

الله عز وجل شرط وجزاء ومشيئتها ليست بشرط لان شرط الطلاق ما جعل علما على الطلاق وهو ما يكون دليلا على الطلاق من غير أن يكون وجود الطلاق به لان ذلك يكون علة لا شرطا ومشيئتها يتعلق بها وجود الطلاق بل هي تطبيق منها وكذلك مشيئته بان قال لها أنت طالق ان شئت انا الأتري اذا قال لامرأته شئت طلاقك طلقت كما اذا قال طلقت فان قيل أليس انه اذا قال لامرأته أنت طالق ان طلقتك كان تعليقا للطلاق بشرط التطبيق حتى لو طبقها يقع المنجز ثم ينزل المعلق والتعليق مما يحصل به الطلاق ومع هذا يصلح شرطا فالجواب ان التنجز يحصل به الطلاق المنجز لا الطلاق المعلق بل الطلاق المعلق يحصل بغيره فكان التنجز في حق الطلاق المعلق علما محضا فكان شرطا وكذلك اذا قال لها أنت طالق ان هو يت أو أردت أو أحببت أو رضيت فهو مثل قوله ان شئت ويتعلق الطلاق بالخبر عن هذه الاشياء الا بخلافها والا يصل انه متى علق الطلاق بشئ لا يوقف عليه الا من جهتها يتعلق باخبارها عنه ومتى علق بشئ يوقف عليه من جهة غيرها لا يقبل قولها الا بيئته وعلى هذا مسائل اذا قال لها ان كنت تحبيني أو تبغضيني فانت طالق فتالت أحب أو أبغض يقع الطلاق استحسانا والقياس أن لا يقع وجهه القياس انه علق الطلاق بشرط لا يعلم وجوده فاشبهه التعليق بمشيئة الله تعالى وجه الاستحسان انه علقه بامر لا يوقف عليه الا من جهتها فيتعلق باخبارها عنه كما قال لها ان أخبريني عن محبتك أو بغضك اياي فانت طالق ولو نص على ذلك لتعلق بنفس الاخبار كذا هذا وعلى هذا اذا قال لها ان كنت تحبيني ان يعذبك الله بالنار أو ان كنت تكرهين الجنة فانت طالق فتالت أحب النار أو أكره الجنة وقع الطلاق لما قلنا ولو قال ان كنت تحبيني بقلبك فانت طالق فتالت أحبك قلبي وفي قلبها غير ذلك يقع الطلاق في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا يقع وجه قوله انه لما قيد الحبة بالقلب فقد علق الطلاق بحقيقة الحبة لا بالخبر عنها فاذا لم يكن في قلبها محبة لم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق ولهما ان المحبة والكره لما كانتا من الامور الباطنة التي لا يوقف عليها الا من جهتها تعلق الطلاق بنفس الاخبار عنهما دون الحقيقة وقد وجد وعلى هذا اذا قال لها ان حضت فانت طالق فتالت حضت حين رأت الدم واستمر الى ثلاثة أيام لان الحيض لا يوقف عليه الا من قبلها فيقبل قولها في ذلك واذا استمر الدم الى ثلاثة أيام تبين ان ما رأت كان حيضا من حين وجوده فوقع الطلاق من ذلك الوقت ولو قال لها ان حضت حيضة فانت طالق لا يقع الطلاق ما لم تحض وتطهر لان الحيضة اسم للكامل الأتري الى قوله صلى الله عليه وسلم في سبع ايام أو طاس الا لا توأما الحبالى حتى يضم ولا الحبالى حتى يستبرأ بحيضه ويقع على الكامل حتى يقدر الاستبراء وكالها باقتضاها من ذلك باتصال جزء من الطهر بها فكان هذا في الحقائق تعلق الطلاق بالطهر ونظيره اذا قال اذا صمت يوما فانت طالق وقع على صوم كل اليوم وذلك بدخول أول جزء من الليل فكأنه علق الطلاق بدخول الليل وكذا هذا وكذا اذا قال ان حضت نصف حيضة فانت طالق لا تطلق ما لم تحض وتطهر لان نصف حيضة حيضة كاملة فكأنه قال اذا حضت نصف حيضة وكذا اذا حضت سدس حيضة أو ثلث حيضة لما قلنا وكذلك اذا قال اذا حضت نصف حيضة فانت طالق واذا حضت نصفها الآخر فانت طالق لا يقع الطلاق ما لم تحض وتطهر فاذا حضت وطهرت يقع تطليقتان لانه علق طلقه بنصف حيضة ونصف حيضة كاملة وعلق طلقه أخرى بنصف تلك الحيضة بعينها وهي حيضة كاملة فكان هذا تعلق طلاقين بحيضة واحدة كاملة وكالها باقتضاها واتصال الطهر بها واذا انفصل بها الطهر طلقت تطليقتين ولو قال لها أنت طالق في حيضك أو مع حيضك حين ما رأت الدم تطلق بشرط أن يستمر بها الدم الى ثلاثة أيام لان كلمة في اللظرف والحيض لا يصلح ظر فالطلاق فيجعل شرطا قصارا كما قال أنت طالق اذا حضت وكلمة مع للمقارنة فيمتضى كون الطلاق مقارنا لحيضها فاذا رأت الدم ثلاثة أيام تبين ان المرئي كان حيضا من حين وجوده فيقع الطلاق من ذلك الوقت ولو قال لها أنت طالق في حيضك أو مع حيضك فمالم تحض وتطهر لا تطلق لان الحيضة اسم للكامل وذلك باتصال الطهر ولو كانت حائضا في هذه القصول كلها لا يقع ما لم تطهر من

هذه الحيضة وتحيض مرة أخرى لأنه جعل الحيض شرطاً لوقوع الطلاق والشرط ما يكون معدوماً على خطر
 الوجود وهو الحيض الذي يستقبل لا الموجود في الحال فكان هذا تعليق الطلاق بحيض مبتدأ ولو قال لها إذا
 حضت فانت طالق وفلاناً معك فقالت حضت ان صدقها الزوج يقع الطلاق عليهما جميعاً وان كذبها يقع الطلاق
 عليها ولا يقع على صاحبها لأنها أمانة في حق نفسها لا في حق غيرها فثبت حيضها في حتمها لا في حق صاحبها ويجوز
 أن يكون الكلام الواحد مقبولاً في حق شخص غير مقبول في حق شخص آخر كما يجوز أن يكون مقبولاً وغير مقبول
 في حق حكيمين مختلفين كشهادة النساء مع الرجال إذا قامت على السرققة أنها تقبل في حق المال ولا تقبل في حق القطع
 وإذا قال إذا حضت فأمرني الأخرى طالق وعبدى حر فقالت قد حضت يقع الطلاق والعناق إذا صدقها الزوج
 وان كذبها لا يقع لما ذكرنا أن إقرارها على غيرها غير مقبول لأنه بمنزلة الشهادة على الغير ولو قال إذا ولدت فانت طالق
 فقالت ولدت لا يقع الطلاق ما لم يصدقها الزوج أو يشهد على الولادة رجلان أو رجل وامرأتان في قول أبي حنيفة
 وقال أبو يوسف ومحمد يقع الطلاق إذا شهدت القابلة على الولادة وجه قولهما أن ولادتها قد ثبتت بشهادة القابلة
 لكون النكاح قائماً والولادة تثبت بشهادة القابلة حال قيام النكاح في تعيين الولد وفيها مومن لو أزمه وهو النسب
 إمكان الضرورة والطلاق ليس من لوازم الولادة فلا تثبت الولادة في حق الطلاق بهذه الشهادة ولو قال ان دخلت
 الدار فانت طالق أو ان كملت فلاناً فانت طالق فقالت دخلت أو كملت لا يقع الطلاق ما لم يصدقها الزوج أو يشهد
 على ذلك رجلان أو رجل وامرأتان بالاجماع لان قولها دخلت أو كملت إقرار على الغير وهو الزوج بإبطال حتمه
 فكان شهادة على الغير فلا تقبل ولو قال لا مرأيتي إذا حضت بحيضة فانت طالق أو قال إذا حضت فانت طالق الأصل
 في جنس هذه المسائل ان الزوج متى أضاف الشيء الواحد إلى امرأتين وجعل وجوده شرطاً لوقوع الطلاق عليهما
 ينظر ان كان يستحيل وجود ذلك الشيء منهن ما كان شرطاً لوقوع الطلاق عليهما وجوده من أحدهما وان كان
 لا يستحيل وجوده منهن ما جميعاً كان وجوده منهما شرطاً لوقوع الطلاق عليهما لان كلام العاقل يجب تصحيحه
 ما أمكن ان أمكن تصحيحه بطريق الحقيقة يصحح بطريق الحقيقة وان لم يمكن تصحيحه بطريق الحقيقة يصحح
 بطريق الغماز إذا عرف هذا فنقول إذا قال لا مرأيتي له إذا حضت بحيضة فانت طالق أو إذا ولدت فانت طالق
 فخاضت إحداهما أو ولدت إحداهما يقع الطلاق عليهما لان حيضة واحدة وولادة واحدة من امرأتين محال فلم
 ينصرف إليه كلام العاقل فينصرف إلى وجود ذلك من أحدهما لان إضافة الفعل إلى اثنين على إرادة وجوده من
 أحدهما متعارف بين أهل اللسان قال الله تعالى في قصة موسى وصاحبه فسيأخوتهما وأمانتسيه صاحبه وهو
 فتاه وقال تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وانما يخرج من أحدهما وهو البحر المسالخ دون العذب وقال النبي
 صلى الله عليه وسلم لما لك بن الحويرث وعمه إذا سافرتما فأذنا وأقبا ومعلوم ان الأمر بالتأذين والاقامة كان
 لأحدهما فكان هذا تعليق طلاقهما بحيضة إحداهما وولادة إحداهما ولو قالت إحداهما حضت ان صدقها
 الزوج طلقتنا جميعاً لان حيضتها في حتمها ثبت بإخبارها وفي حق صاحبها ثبت بتصديق الزوج وان كذبها طلقت
 هي ولا تطلق صاحبها لان حيضها ثبت في حقها ولم يثبت في حق صاحبها ولو قالت كل واحدة منهن ما قد
 حضت طلقتنا جميعاً سواء صدقهما الزوج أو كذبهما أما إذا صدقهما فلا مر ظاهراً لا يثبت حيضة كل واحدة
 منهن ساقى حق صاحبها وأما إذا كذبها فكذلك لان التكذيب يمنع ثبوت حيضة كل واحدة منهن ما في حق
 صاحبها لا في حق نفسها وثبوت حيضتها في حق نفسها يكفي لوقوع الطلاق عليها كما إذا قال لها إذا حضت فانت
 طالق وهذه معك فقالت حضت وكذبها الزوج ولو قال إذا حضت فانت طالق أو إذا ولدت فانت طالق لا تطلقان
 ما لم يوجد الحيض والولادة منهن ما جميعاً لانه أضاف الحيض أو الولادة إليهما وتصور من كل واحدة منهن ما
 الحيض والولادة فيعلق الطلاق بوجود الحيض أو الولادة منهن ما جميعاً عملاً بالحقيقة عند الامكان ولو قالت كل

واحدة منهما قد حضرت ان صدقهما الزوج طلقا لانه علق طلاقهما بوجود الحيض منهما جميعا وقد ثبت ذلك
بقوله مع تصديق الزوج وان كذبها لا تطلق واحدة منهما لان قول كل واحدة منهما مقبول في حق نفسها لا في
حق صاحبتها فيثبت في حق كل واحدة منهما حيضها لا حيض صاحبتها وحيض كل واحدة منهما باثراء بشرط
الشرط وطلاق كل واحدة منهما متعلق بوجود حيضهما جميعا والمعلق بشرط لا ينزل بوجود بعض الشرط
وان صدق احدهما وكذب الاخرى تطلق المكذبة ولا تطلق المصدقة لان حيض المكذبة ثبت في حقها
باخبارها وحيض المصدقة ثبت في حق المكذبة أيضا بتصديق الزوج فثبت الحيضتان جميعا في حق المكذبة
فوجد كل الشرط في حتمها فيقع الطلاق عليها ولم يثبت في حق المصدقة الا حيضها في حق نفسها ولم يثبت في حقها
حيض المكذبة لتكذيب الزوج المكذبة في نبوت حيضها عند المصدقة فكان الموجود في حق المصدقة بشرط الشرط
فلا يقع الطلاق وكذلك اذا قال اذا حضيتا حيضتين او اذا ولدتا ولدين فانتما طلقان فهذا وقوله اذا حضيتا او ولدتما
سواء فمالم يحضيا جميعا او ولد اجمعيا لا يقع الطلاق عليهما لان وجود حيضتين منهما او ولادة ولدين منهما يكون
بهذا الطريق وهو ان تحيض كل واحدة منهما حيضة وتلد كل واحدة منهما ولدا وكذا اذا قال اذا دخلتها هذه الدار
او كتبتها فلانا اولاستها هذا الثوب او ركبنا هذه الدابة او اكلنا هذا الطعام او شربنا هذا الشراب فمالم يوجد منهما
جميعا لا يقع الطلاق لانه يتصور وجوده منهما فيعمل بحقيقة الكلام بخلاف قوله اذا حضيتا حيضة او ولدتما ولدا
لان ذلك محال ثم التعليق في الملك كما يصح بشرط الوجود يصح بشرط العدم لان الشرط علامة محضة والعدم يصلح
علما محضاً فيصلح شرطا غير انه ان وقت ينزل المعلق عند انتهاء ذلك الوقت وان اطلق لا ينزل الا في آخر جزء من
أجزاء حياته بيان ذلك اذا قال لا امر انه ان لم ادخل هذه الدار فانت طالق او قال ان لم آت البصرة فانت طالق لا يقع
الطلاق الا في آخر جزء من أجزاء حياته لانه علق الطلاق بعدم الدخول والانيان مطلقا ولا يتحقق ذلك الا في ذلك
الوقت وعلى هذا يخرج ما اذا قال لا امر انه انت طالق ان لم اطلقك ان لم اطلقك ان لم اطلقك ان لم اطلقك ان لم اطلقك ان لم اطلقك
أجزاء حياته لانه على الطلاق بشرط عدم التطبيق مطلقا والعدم المطلق لا يتحقق الا في ذلك الجزء ولو قال انت
طالق اذا لم اطلقك واذا ما لم اطلقك فان اراد باذ ان لا يقع الطلاق الا في آخر جزء من أجزاء حياته بالاجماع وان نوى
به متى يقع الطلاق اذا فرغ من هذا الكلام وسكت وان لم يكن له نية قال ابو حنيفة هذه بمنزلة قوله ان وقال ابو يوسف
ومحمد بن يعقوب متى (وجهه) قولهما ان اذ للوقت قال الله تعالى اذا الشمس كورت واذا السماء اهبطت واذا
السماء انشقت الى غير ذلك من الآيات الكريمة فكانت في معنى متى ولو قال متى لم اطلقك يقع الطلاق غيب
القرع من هذه اللفظة اذا سكت كذا هذا والدليل انه اذا قال لها انت طالق اذا شئت لا يقتصر على المجلس كما لو قال
متى شئت ولو قال ان شئت يقتصر على المجلس ولو كانت للشرط لا تقتصر المشيئة على المجلس كما في قوله ان شئت
ولابي حنيفة ان هذه الكلمة كما ذكر ويراد بها الوقت تذكر ويراد بها الشرط كما قال الشاعر

استغن ما أغناك ربك بالغنى • واذا نصيبك خصاصة فتجمل

الان ترى انه جزم ما بعده فان قال اراد بها الوقت يقع الطلاق كما فرغ من هذا الكلام وسكت كما في قوله متى وان قال
اراد بها الشرط لا يقع الا في آخر جزء من أجزاء حياته كما في كلمة ان فوقه الشك في وقوع الطلاق عند القرع منه
فلا يقع مع الشك وانما لا يقتصر على المجلس لانه حصلت المشيئة في يدها بقوله انت طالق اذا شئت وانما يستعمل
للو وقت وللشرط فان اراد بها الشرط يبطل بالقيام عن المجلس كما في قوله ان شئت وان اراد بها الوقت لا يبطل كما في
قوله متى شئت فوقع الشك في البطلان بالقيام عن المجلس فلا يبطل مع الشك فاطرد كلام ابي حنيفة في المعنى بحمد الله
سبحانه وتعالى ولو قال لها ان لم ادخل هذه الدار سنة فانت طالق او ان لم اكل كرم فلانا سنة فانت طالق فمضت السنة
قبل ان يدخلها او يكلمه يقع الطلاق وعلى هذا يخرج الابلاء بان قال لا امر انه الحره والله لا اقر بك اربعة أشهر

قضت المدة ولم يقر بها انه يقع طلاقه بانته لان الابلاء في الشرع جعل تعليق الطلاق بشرط عدم النى اليها في أربعة أشهر وهو المعنى بالتعليق الحكيم لان الشرع جعل الابلاء في حق أحد الحكيم وهو البر تعليق الطلاق بشرط البر في المدة كأنه قال لها ان لم أقر بك أربعة أشهر فأنت طالق باني قال الله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاذامضت المدة والمرأة في ملكه أو في العدة يقع والأفلا كافي التعليق الحكيم على ما ذكرنا وله حكم آخر وهو الحث عند القران وسنذكره بحكمه في موضعه وأما التعليق بالملك فنحن ان يقول لا جنسية ان تزوجت فانت طالق وانه صحيح عند أصحابنا حتى لو تزوجها وقع الطلاق وعند الشافعي لا يصح ولا يقع الطلاق واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا طلاق قبل النكاح والمراد منه التعليق لان التنجز مما لا يشكول ولان قوله أنت طالق في التعليق بالملك تطبيق بدليل ان الطلاق عند وجود الشرط يقع به اذا لم يوجد كلام آخر سواء فكان الكلام السابق تطبيقا لأنه لم يثبت الحكم للحال للمانع وهو عدم الشرط والتصرف لا يتعد تطبيقا الا في الملك ولا ملك ههنا فلا يتعد (ولنا) ان قوله أنت طالق ليس تطبيقا للحال بل هو تعليق عند الشرط على معنى انه علم على الاطلاق عند الشرط فيستدعي قيام الملك عنده لافي الحال والملك موجود عند وجود الشرط لان الطلاق يقع بعد وجود الشرط وأما الحديث فنقول بموجبه أن لا طلاق قبل النكاح وهذا طلاق بغير النكاح لان المتصرف جعله طلاقا بعد النكاح على معنى انه جعله علما على الاطلاق بعد النكاح لأن يجعل منشئا للطلاق بعد النكاح أو يبي الكلام السابق الى وقت وجود النكاح لان الثاني محال والاول خلاف الحقيقة وازافة الطلاق الى الشرع لا الى الزوج وقيل في الجواب عن التعليق بالحديث ان هذا ليس بطلاق بل هو يمين وتعليق الطلاق بالشرط وقوله التنجز لا يشكول مسلم بعد ورود الحديث فاما قبله فتد كان مشكلا فانه روى ان في الجاهلية كان الرجل يطلق أجنبية ويعتد حرمته فبطل الحديث ذلك والجواب الاول أحق وأدق والله الموفق وعلى هذا الخلاف اذا قال كل امرأة تزوجها فهي طالق فزوج امرأة طلقت عندنا ولو تزوج تلك المرأة ثانيا لا تطلق وكذا هذا في قوله ان تزوجت لانه ليس في لفظه ما يوجب التكرار ولو قال لا جنسية كما تزوجت فانت طالق طلقت في كل مرة يتر وجهال ان كلمة كل دخلت على العين وكلمة كما دخلت على الفعل ولو تزوجها ثلاث مرات وطلقت في كل مرة وتزوجت بزواج آخر وعادت الى الاول فتر وجهال طلقت بخلاف ما اذا قال لمنكوحه كما دخلت الدار فانت طالق فدخلت ثلاث مرات وطلقت في كل مرة ثم تزوجت بزواج آخر ثم عادت الى الاول فدخلت انها لا تطاق عندنا خلافا لفرلان المعلق هناك طلقات الملك القائم المبطل للحال القائم وقد بطل ذلك بالثلاث ولم يوجد الاضافة الى سبب ملك حادث وحل مستأنف فلم يتعلق ما يملك به من الطلقات وههنا قد علق الطلاق بسبب الملك وأنه صحيح عندنا فيصير عند كل زوج يوجد منه لا امرأة فان لها أنت طالق سواء كانت هذه التي تكررها عليها اطلاقها أو غيرها من النساء وعلى هذا الخلاف الظاهر والابلء فان قال لا جنسية ان تزوجت فانت على كظير امي أو قال والله لا أقر بك والله أعلم ولو قال لا مرأته أنت طالق ان كانت السماء فوقنا أو قال أنت طالق ان كان هذان هارا أو ان كان هذا ليلاهما في الليل أو في النهار يقع الطلاق للحال لان هذا تحقيق وليس بتعليق بشرط اذا الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وهذا موجود ولو قال ان دخل الجمل في سم الخياط فانت طالق لا يقع الطلاق لان غرضه منه تحقيق النى حيث علقه بامر محال وأما الاضافة الى الوقت فالزوج لا يخلو اما ان أضاف الطلاق الى الزمان الماضي واما ان أضافه الى الزمان المستقبل فان أضافه الى الزمان الماضي ينظر ان لم تكن المرأة في ملكه في ذلك الوقت لا يقع الطلاق وان كانت في ملكه يقع الطلاق للحال وتنفه والاضافة بيانه ما اذا قال لا مرأته أنت طالق قبل ان تزوجك لا يقع الطلاق لان تصحيح كلامه بطريق الاخبار ممكن لان الخبر به على ما أخبر ولا يمكن تصحيحه بطريق الانشاء الا باطل الاستناد الى الماضي فكان التصحيح بطريق الاخبار ولو قال لها أنت طالق أمس فان كان تزوجها اليوم لا يقع لما قلنا وان كان تزوجها أول من أمس يقع

الساعة لانه حينئذ تعذر تصحيحه بطريق الاخبار لانعدام الخبر به فيكون كذبا فيصح بطريق الانشاء ثم تعذر
 تصحيحه انشاء الاضافة لان استناد الطلاق الموجود للحال الى الزمان الماضي محال فبطلت الاضافة واقصر
 الانشاء على الحال فيقع الطلاق للحال ولو قال لا جنبية أنت طالق اذا تزوجتك قبل ان تزوجك ثم تزوجها وقع
 الطلاق لانه اوقع الطلاق بعد الزوج ثم اضاف الواقع الى ما قبل الزوج فوقع الطلاق ولغت الاضافة وكذلك اذا قال
 أنت طالق قبل ان تزوجك اذا تزوجتك فتر وجهها يقع الطلاق ويلغو قوله قبل ان تزوجك ولو قدم ذكر الزوج
 فقال اذا تزوجتك فأنت طالق قبل ان تزوجك أو قبل ذلك ثم تزوجها يقع الطلاق عند أبي يوسف وعند محمد لا يقع
 وجه قول محمدان المعلق بالشرط يصير كالمعجز عند وجود الشرط فيصير قائلا عند الزوج أنت طالق قبل ان
 تزوجك ولو نكح على ذلك لا يقع كذا هذا وجه قول أبي يوسف انه اوقع الطلاق بعد الزوج ثم اضاف الواقع الى
 زمان ما قبل الزوج فتلغو الاضافة ويبقى الواقع على حاله والله عز وجل اعلم ولو اضاف الزوج الطلاق الى ما يستقبل
 من الزمان فان اضافة الى زمان لا ملك له في ذلك الزمان قطعاً لم يصح كما لو قال لها أنت طالق بعد موتي وكذا اذا قال
 لها أنت طالق مع موتي أو مع موتك لان معناه بعد موتي أو بعد موتك لان الطلاق معلق بوجود الموت فصار الموت
 شرطاً في الجزاء يعقب الشرط فكان هذا ايقاع الطلاق بعد الموت ولا ملك بعد الموت فيبطل ولو قال لامرأته وهي
 أمة أنت طالق أنتين مع عتق مولائك فاعتقها مولايها فان زوجها تلك الرجعة لانه تعلق طلاقها بعتق مولايها فصار
 عتق مولايها شرطاً لوقوع الطلاق فيقع بعد تمام الشرط وهي حرة في ذلك الوقت ولو قال لها اذا جاء غد فأنت حرة
 فجاء غد طلقت أنتين ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد هذا والا اول سواء
 يملك الرجعة ولا خلاف في ان عدتها ثلاث حيض وجه قول محمد انه علق الطلاق والعتاق بمجيء الغد فكان حال
 وقوع الطلاق والعتاق واحداً وهو حال مجي الغد فيتعان معا والعتق حال وقوعه يكون واقعا لان الشيء حال وجوده
 يكون موجوداً والشيء في حال قيامه يكون قائماً وفي حال سواده يكون اسود فالطلقتان بصادقاتها وهي حرة فلا
 تثبت الحرمة الغليظة ولهذا كانت عدتها ثلاث حيض ولهذا تثبت الحرمة الغليظة في المسئلة الاولى كذا هذا وجه
 قولهما ان الطلاق والعتاق لما علق بمجيء الغد وقعا معاً ثم العتق بصادقاتها وهي أمة وكذا الطلاق فيثبت الحرمة
 الغليظة بثنتين بخلاف المسئلة الاولى لان ثمة تعلق الطلاق بالعتق فيقع بعد ثبوت العتق ضرورة على ما بينا بخلاف
 العدة فان وجوب العدة يتعقب الطلاق لان الطلاق بصادقاتها وهي منكوحه ولا عدة على المنكوحه فلا يكون وجوبها
 متارناً لوقوع الطلاق فكان عتق الطلاق ضرورة وهي حرة في تلك الحالة فكانت عدتها عدة الحرائر والله
 عز وجل اعلم فان قال لامرأته أنت طالق غداً أو رأس شهر كذا أو في غد صح لوجود الملك وقت الاضافة
 والظاهر بقاؤه الى الوقت المضاف اليه فصحت الاضافة ثم اذا جاء غد أو رأس الشهر فان كانت المرأة في ملكه أو في
 العدة أو في اول جزء من الغد والشهر يقع الطلاق والا فلا يكفي التعليق وعلى هذا يخرج ما اذا قال لامرأته أنت
 طالق متى لم أطلقك وسكت انها طلقت لان متى للوقت فقد اضاف الطلاق الى وقت لا يطلقها فيه فكافر غم من هذه
 الالفاظ وسكت وجد هذا الوقت فيقع الطلاق وكذا اذا قال لها أنت طالق ما لم أطلقك لان معنى قوله ما لم أطلقك
 أي في الوقت الذي لا أطلقك يقال في العرف مادمت تفعل كذا أفعل كذا أي في الوقت الذي تفعل وقال الله
 تعالى خيرا عن عيسى عليه الصلاة والسلام وأوصاني بالصلاة والسلام وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا أي وقت حياتي فيصير كانه قال
 أنت طالق في الوقت الذي لا أطلقك فكافر غم وسكت تخمق ذلك الوقت فيقع الطلاق ولو قال ذلك بطلقها موصولا
 بان قال لها أنت طالق ما لم أطلقك أنت طالق وذكر العبارتين الاخرتين فهي طالق هذه التولية دون التولية
 المضافة الى زمان لا يطلقها فيه عند أصحابنا الثلاثة وكذا لو قال لها أنت طالق فلا تأمأ أطلقك أنت طالق تقع هذه
 التولية لا غير عندنا وعند زفر يقع ثلاث تليلقات وجه قوله انه اضاف الطلاق الى وقت لا يطلق فيه وكافر غم من

قوله ما أطلقك قبل قوله طالق وجد ذلك الوقت فيتع المضاف ولنا ان المضاف اليه وقت خال عن الطلاق ولما قال
 انت طالق موصولا بالكلام الاول فلم يوجد وقت خال عن الطلاق لان قوله انت طالق بحمله طلاق لانه كلام
 واحد لكونه مبتدأ وخبر فلم يوجد بين الكلامين وقت لا طلاق فيه فلا يقع الطلاق المضاف لانعدام المضاف
 اليه والله عز وجل أعلم ولو قال أنت طالق غدا وقال عنيت آخر النهار لم يصدق في القضاء بالاجماع ويصدق فيما بينه
 وبين الله تعالى ولو قال أنت طالق في غد وقال عنيت في آخر النهار يصدق في القضاء في قول ابى حنيفة وقال ابو
 يوسف ومحمد لا يصدق في القضاء وانما يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لا غير وان لم يكن له نية يقع في اول جزء من
 الغد بلا خلاف وجه قوله ما ان الغد اسم زمان والزمان اذا قرن بالفعل بصير ظرفه سواء قرن به حرف الظرف وهو
 حرف في اول قرن به فان قول القائل كتبت في يوم الجمعة ويوم الجمعة سواء فكان ذلك حرف الظرف والسكوت
 عنه بمنزلة واحدة ولو لم يذ كر ولو قال أنت طالق غدا وقال عنيت آخر النهار لم يصدق في القضاء ولهذا لو لم يكن له نية يقع
 في اول جزء من الغد ولا في حقيقته ان ما كان من الزمان ظرفا للفعول حقيقة وهو ان يكون كذا ظرفا له يذ كر بدون
 حرف الظرف وما كان منه ظرفا له مجازا وهو ان يكون بعضه ظرفا له والآخر ظرفا له يذ كر مع حروف الظرف
 فلما قال أنت طالق غدا بدون حرف الظرف فقد جعل الغد كذا ظرفا للطلاق حقيقة وانما يكون كذا ظرفا للطلاق
 حقيقة اذا وقع الطلاق في اول جزء منه فاذا وقع في اول جزء منه بقي حكا وتقديرا فيكون جميع الغد ظرفا له بعضه
 حقيقة وبعضه تقديرا اما اذا وقع الطلاق في آخر النهار لا يكون كل الغد ظرفا له بل يكون ظرفا للطلاق فاذا قال
 عنيت آخر النهار فقد اراد الغد من الظاهر فيما بينهم فيه بالكذب فلا يصدق في القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله
 تعالى لانه نوى ما يحمله كلامه ولما قال أنت طالق في غد فلم يجعل الغد كلمة ظرفا للطلاق حقيقة بل جعله ظرفا
 الظرف وبين ان الظرف الحقيقي للطلاق هو جزء من الغد وذلك غير معين فكان التعيين اليه فاذا قال عنيت آخر
 النهار فقد عين في التعيين لانه نوى حقيقة كلامه وتظيره ما اذا قال ان صمت في الدهر فعبدى حر فصام
 ساعة بحيث ولو قال ان صمت الدهر لا يجزئ الا بصوم الابد بالاجماع لما قلنا كذا هذا الا انه اذا لم ينو شيئا يقع
 الطلاق في اول جزء من الغد لان الاجزاء قد تعارضت فترجع الاول منها احتياطا للثبوت الاستحقات له من وجه
 الاحتمال انه ذ كر حرف الظرف لثا كيد ظرفية الغد لا لبيان انه ظرفا للظرف فترجع الجزء الاول على سائر
 الاجزاء عند استواء الكل في الجواز بثبوت الاستحقات من وجه في الجزء الاول وقد خرج الجواب عن
 قوله ما ان دخول حرف الظرف في الغد وعدم الدخول سواء لا نقدينا انهما يستويان والله عز وجل أعلم ولو قال
 لا سر انه أنت طالق اليوم وغدا يقع الطلاق في اليوم لانه جعل الوقتين جميعا ظرفا لكونها طالق لانه يكون الوقتان جميعا
 ظرفا لاعتد الوقوع في اولهما لانه لو تأخر الوقوع الى الغد لكان الظرف أحدهما ولو قال أنت طالق اليوم غدا أو
 غدا اليوم يؤخذ باول الوقتين الذي تمه به لانه في الاول أو وقع الطلاق في اليوم ووصف اليوم به غدا وهو محال فلما
 قوله غدا وبقي قوله اليوم فيقع الطلاق في اليوم وفي الثاني أضاف الطلاق الى الغد ووصف الغد به اليوم وهو محال
 فلما قوله اليوم وبقي قوله غدا فيقع الطلاق في غد ولو قال لها أنت طالق متى شئت أو متى ماشئت أو اذا شئت أو اذا
 ماشئت أو كلما شئت لا يقع الطلاق ما لم تشأ فاذا شاءت وقع لانه أضاف الطلاق الى وقت مشيتها ووقت مشيتها
 هو الزمان الذي توجد فيه مشيتها فاذا شاءت فقد وجد ذلك الزمان فيقع ولا يقتصر هذا على المجلس بخلاف قوله ان
 شئت وما يجري مجرد ادلان هذا اضافة وذات عمليكت لما تبين في موضعه وعلى هذا الاصل يخرج الطلاق في العدة وبهالة
 الكلام فيها ان المرأة لا تخلو امانا ان كانت معتدة من طلاق رجعي أو بائن أو خلع فان كانت معتدة من طلاق رجعي
 يقع الطلاق عليها سواء كان صريحا أو كناية لقيام الملك من كل وجه لان الطلاق الرجعي لا يبرئ الملك ولهذا يصح
 ظهاره وابلأؤه وينبت اللعان بينهما وهذه الاحكام لا تصح الا في الملك وان كانت معتدة من طلاق بائن أو خلع وهي

المبانة أو المختلعة فيلحقها صريح الطلاق عند أصحابنا وقال الشافعي لا يلحقها وجه قوله ان الطلاق تصرف في الملك
 بالازالة والملك قد زال بالغلغ والابانة وازالة الزائل محال ولهذا لم يصح الغلغ والابانة ولنا ما روى عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة وهذا نص في الباب ولا يلحقها الغلغ والابانة لم يخرج من
 ان تكون محلا للطلاق لان حكم الطلاق ان كان ما ينبي عنه اللفظ لغة وهو الاطلاق والتخلي وزوال القيد فهي محل
 لذلك لانها مقيدة في حال العدة لانها ممنوعة عن الخروج والبروز والتزوج آخره والقيد هو المنع وان كان مالا
 ينبي عنه اللفظ لغة وهو زوال حل الحلية شرعا فحل الحلية قائم لانه لا يزول الا بالطلاق الثلاث ولم توجد فكانت
 المبانة والمختلعة محلين للطلاق وبه نبين ان قوله الطلاق تصرف في الملك بالازالة غير سديد لان زوال الملك لا ينبي عنه
 اللفظ لغة ولا يدل عليه شرعا الا ترى ان الطلاق الرجعي واقع ولا يزول الملك بالاجماع ولو راجعها لا ينعدم الطلاق
 بل يبقى أثره في حق زوال الحلية وان انعدم أثره في حق زوال الملك بخلاف الابانة لانها زالة الملك والملك دليل وأما
 الكتابة فهل يلحقها بنظر ان كانت رجعية وهي الفاظ وهي قوله اعتدى واستبرى رحمك وأنت واحدة
 يلحقها في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه لا يلحقها حتى لو قال لها اعتدى لا يلحقها شي وجه هذه الرواية
 ان هذه كتابة والسكتا لا تعمل الا في حال قيام الملك كسائر الكتابات وجه ظاهر الرواية ان الواقع بهذا النوع
 من الكتابة يرجع في معنى الصريح فيلحق الغلغ والابانة في العدة كالصريح وان كانت بالنسبة كقوله أنت
 بائن ونحوه ونوى الطلاق لا يلحقها بلا خلاف لان الابانة قطع الوصلة والوصلة منتظمة فلا تتصور قطعها تانيا بخلاف
 الطلاق لانه ازالة القيد وازالة الحل الحلية وكل ذلك قائم ولا يمكن تصحيح هذا الكلام بطريق الاخبار لان المخبر
 به على ما أخبر ولا يمكن تصحيحه بطريق الانشاء لان الابانة تحريم شرعا وهي محسومة وتحريم المحرم محال وسواء تجزى الابانة في حال قيام
 العدة أو علقها بشرط بان قال لها في العدة ان دخلت هذه الدار فانت بائن ونوى الطلاق حتى لو دخلت الدار وهي في
 العدة لا يقع الطلاق لان الابانة قطع الوصلة فلا يتعد الا في حال قيام الوصلة وهو الملك ولم يوجد فلا يعتد ولو قال
 لامرأة ان دخلت الدار فانت بائن أو حرام ونحو ذلك ثم أتاها أو خالها ثم دخلت الدار وهي في العدة وقمت عليها
 تطليقة بالشرط في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يقع ويبطل التعليق وجه قوله ان التعليق بالشرط بصيرته تجزى عند
 الشرط تقدمه ولو تجزى الابانة عند الشرط لا يقع شي لعدم الملك (ولنا) ان التعليق وقع صحيحا لقيام الملك عند وجوده
 من كل وجه فاعتد موجبا للبينونة وزوال الملك عند وجود الشرط من كل وجه الا ان الابانة الطارئة أو جبت زوال
 الملك من وجه للمحال وبقي من وجه حال قيام العدة لقيام بعض آثار الملك فخرج التعليق من ان يكون سببا لزوال الملك
 عند الشرط من كل وجه وزوال الملك من وجه للمحال بالتجزى في سبب زوال الملك من وجه وفيه تصحيح التصرفين
 في حق الحكم عند الامكان فكان أولى من تصحيح أحدهما وإبطال الآخر بخلاف تجزى الابانة على المعتدة
 المبانة وتعليقها انهما لا يصحان لان ثمة الملك وقت التجزى والتعليق قائم من وجه دون وجه قيامه من وجه لقيام العدة
 بوجوب الصحة وزواله من وجه يمنع الصحة وما لم تعرف صحته اذا وقع الشك في صحته لا يصح بالشك بخلاف التعليق
 في مسائلنا لانه وقع صحيحا بيقين لقيام الملك من كل وجه فتجزى الابانة المعترضة يقع الشك في بطلانه فلا يبطل مع
 الشك فهو الفرق بين الفصلين والله عز وجل أعلم ولو آلى منها لم يصح ايلأؤه في حكم البرلان الا يلاء في حق أحد
 الحكيم وهو البر تعليق الابانة شرعا وشرط البر وهو عدم التبر بان في المدة وقيام الملك شرط صحة الابانة تجزى كان أو
 تعليقا كما في التعليق الحقيقي على ما مر لان الطلاق في الايلأء يقع عند مضي المدة من غير قهر بانها وبصيرته ظالما
 يمنع حتما في الوطء في المدة ولا حق للمبانة والمختلعة في الوطء فلا يصح الايلأء في حق الطلاق ولو آلى من زوجته ثم
 أتاها ونوى الطلاق أو خلعها قبل مضي أربعة أشهر ثم مضت أربعة أشهر قبل أن يقر بها وهي في العدة وقع الطلاق

عندنا خلا فالزفر بناء على ان الابانة الناجزة يلحقها الابانة بتعليق سابق عندنا خلا فانه ولا يصح ظاهرا من المبانة
 والمختلعة لان الظهار محرم والمحرمة قد ثبتت الابانة والخلع السابق ونحوه بمحرمة ممنوع ولو علق الظهار بشرط في الملك
 بان قال لامرأته ان دخلت الدار فانت على كظيهر اُمي ثم ابانها قد دخلت الدار وهي في العدة لا يصير مظاهرا منها بالاجماع
 وهذا محتمل زفر ووجه الفرق لنا بين الظهار وبين الكناية البائنة من وجهين أحدهما ما ذكرنا ان الظهار يوجب حرمة
 مؤقتة بالكفارة وقد ثبتت الحرمة بالابانة من كل وجه فلا يحفل التحريم بالظهار بخلاف الكناية المنجزة لانها توجب
 زوال الملك من وجه دون وجه قبل انقضاء العدة فلا يمنع ثبوت حكم التعليق والثاني ان الظهار يوجب حرمة ترفع
 بالكفارة والابانة توجب حرمة لا ترفع الا بشكاح جديد فكانت الحرمة الناتجة بالابانة أقوى الحرمتين والناتجة
 بالظهار أضعفهما فلا يظهر بمقابلة الاقوى بخلاف تنجز الكناية وتعليقها فان كل واحد منهما في ايجاب البنونة
 وزوال الملك على السواء فيعمل بهما بالتقدير الممكن وفيما قلنا عمل بهما جميعا على ما بينا ولو خيرا في العدة لا يصح بان
 قال لها اختاري فاخترت فسمي في العدة حتى لا يقع شيء بالاجماع لان التنجز تملك والتملك بلا ملك لا يتصور
 ولو قال لامرأته اذا جاء غدا فاخترتي ثم ابانها فاخترت فسمي في العدة لا يقع شيء بالاجماع وهذا أيضا محتمل زفر والفرق
 لنا بين التنجز وبين تعليق الكناية الناتجة بشرط انه لما قال لها اذا جاء غدا فاخترتي قد تملكها بالطلاق غدا ولما
 ابانها قد ازال الملك للحال من وجهه وبقي من وجهه على ما بينا والملك من وجهه لا يكفي للملك ويكفي للازالة كفاية
 الاستيلاء والتدبير المطلق حتى لا يجوز بيع أم الولد والمدبر المطلق ويجوز اعتاقهما كذا هذا ولان التنجز يعتبر فيه
 جانب الاختيار لا جانب التنجز والتعليق يعتبر فيه جانب التمين لا جانب الشرط بدليل انه لو شهد شاهدان بالتنجز
 وشاهدان بالاختيار ثم رجع الشهود فالضمان على شاهدي الاختيار لا على شاهدي التنجز وبمثل لو شهد شاهدان
 بالتمين وشاهدان بالدخول ثم رجعوا ضمن شهود التمين لا شهود الدخول واذا كان المعتبر في التنجز هو اختيار المرأة
 لا تخيير الزوج يعتبر قيام الملك وقت اختيارها وهي مبانة وقت اختيارها فلم يقع شيء ولما كان المعتبر في التعليق هو التمين
 لا الشرط يعتبر قيام الملك وقت التمين لا وقت الشرط ولو قد فبا بالزنا لا يلاعن لان اللعان لم يشرع الا بين الزوجين
 قال الله سبحانه وتعالى والذين يرمون أزواجهم والزوجية قد انقطعت بالابانة والخلع وكل فرقة توجب حرمة مؤبدة
 كحرمة المصاهرة والرضاع فان الطلاق لا يلحقها وان كانت في العدة لان محرم لم يتصور ولان الثابت بالطلاق
 حرمة مؤقتة والثابت بالرضاع والمصاهرة حرمة مؤبدة والحرمة المؤبدة أقوى الحرمتين فلا يظهر الاضعف في مقابلة
 الاقوى وكذلك لو اشترى امرأته بعد ما دخل بها لا يلحقها الطلاق لانها ليست بمنعقدة الا ترى انه يحل له
 وطؤها ولا يحل وطء المعتدة بحال وكذا لو قال لمنكوحته وهي أمة الغير أنت طالق للسنة ثم اشترىها وجاء وقت
 السنة لا يقع شيء لما ذكرنا انها ليست بمنعقدة والطلاق المعسوق بشرط أو المضاف الى وقت لا يقع في غير ملك النكاح
 والعدة ولو قال العبد لامرأته وهي حرة أنت طالق للسنة ثم ابانها ثم جاء وقت السنة يقع عليها الطلاق لانها معتدة
 منه وكذلك اذا قال الرجل لامرأته وهي أمة الغير أنت طالق للسنة ثم اشترىها فاعتقها ثم جاء وقت السنة وقع عليها
 الطلاق لانها معتدة منه لظهور حكم العدة بعد الاعتاق واذا ارتد الرجل ولحق بدار الحرب فطلق المرأة لم يقع
 على المرأة طلاقه وان كانت في العدة لان العصمة قد انقطعت بينهما بلحاقه بدار الحرب فلا يقع عليها طلاقه كما
 لا يقع على المرأة طلاقه بعد انقضاء العدة فان عاد الى دار الاسلام وهي في العدة وقع طلاقه عليها لان المانع من
 الطلاق اختلاف الدارين وقد زال فان ارتدت المرأة ولحقت بدار الحرب فطلق المرأة لم يقع طلاق الزوج عليها
 لان العصمة قد انقطعت بلحاقها في دار الحرب فصارت كالمعتدية العدة فان عادت قبل الحيض لم يقع طلاق
 الزوج عليها في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف يقع طلاقه عليها (وجهه) قول أبي يوسف ان العدة باقية حتى تامة الا انه
 لم يظهر حكمها الخصال المانع وهو الخلق لا اختلاف الدارين فان عادت الى دار الاسلام فقد زال المانع فظهر حكم

العدة كما في جانب الرجل ولا يبي حنيقة ان المرتدة بلحقها بدار الحرب صارت كالحريرة الاصلية الا ترى انها تسترق
 كالحريرة فبطلت العدة في حقتها أصلاً فلا تعود يعودها الى دار الاسلام بخلاف المرتدة وعلى هذا الاصل يخرج عدد
 الطلاق قبل الدخول انه ان أوقع مجتمعا يقع الكل وان أوقع متفرقا يقع الا الاول لان الايقاع اذا كان مجتمعا فقد
 صادف الكل محله وهو الملك فيقع الكل واذا كان متفرقا فقد بانت بالاول والثاني والثالث صادفها ولا ملك ولا عدة
 فلا يقع وبيان هذا الاصل في مسائل اذا قال لامرأته قبل الدخول بها أنت طالق ثلاثا وقال أنت طالق ننتين وقع
 ذلك عند عامة العلماء وقال الحسن البصري لا يقع الا واحدة وبلغ قوله ثلاثا وننتين (وجهه) قوله ان قوله أنت طالق
 كلام تام لكونه مبتدأ وخبراً وقد سبق العدد في الذكر فسبق في الوقوع فبين بقوله أنت طالق والعدد بصادفها بعد
 حصول البيونة فيلغو كما اذا قال أنت طالق وطالق (ولنا) انه أوقع الثلاث جملة واحدة فيقع جملة واحدة ودلالة
 الوصف من وجهين أحدهما أن العدد هو الواقع وهو الثلاث وقد أوقع الثلاث مجتمعا والثاني ان الكلام انما يتم بآخره
 لان المتكلم بما يتعلق بكلامه بشرط أو بصفة الى وقت أو يلحق به الاستثناء حاجته الى ذلك فيقف أول الكلام
 على آخره واذا وقف عليه صار الكل جملة واحدة فيقع الكل جملة واحدة ولا يتقدم البعض على البعض ولهذا لو قال
 لها أنت طالق واحدة فانت بعد قوله طالق قبل قوله واحدة لم يقع شيء لان الواقع هو العدد وذلك وجد بعد الموت
 وكذا لو قال لها أنت طالق ثلاثا ان شاء الله فانت بعد قوله ثلاثا قبل قوله ان شاء الله لا يقع شيء لانه توقف أول الكلام
 على وجود آخره المعبر له فلم يتعلق بأوله حكم فلا يقع به شيء في حال الحياة ولا يقع بعد الموت لعدم التطليق عند وجود
 الاستثناء وعدم المحل أيضاً وكذلك اذا ذكر بعده ما هو صفة له وقع بتلك الصفة كما اذا قال أنت طالق بائن أو حرام
 لان الصفة مع الموصوف كلام واحد فلا يفصل البعض عن البعض في الوقوع وفائدة هذا الاظهار في التنجيز لان
 الطلاق قبل الدخول لا يقع الا بانسواء وصفه بالبيونة أم لم يصفه وانما يظهر في التعليق بان يقول لها أنت طالق بائن
 ان دخلت الدار انه لا يتنجز بل يتعلق بالدخول لان قوله بائن بين الايقاع والشرط لا يقع فاصلا بينهما لما ذكرنا ان
 الصفة مع الموصوف كلام واحد فلا يكون حائلا بين الايقاع والشرط فلا يمنع التعليق بالشرط ولو قال لها أنت طالق
 واحدة مع واحدة أو معها واحدة وقع ثنتان لان كلمة مع للمقارنة فقد أوقع الطلاقين معا فيقعان معا كما لو كانت مدخولا
 بها وكذا لو قال أنت طالق واحدة قبلها واحدة أو واحدة بعد واحدة لان هذا ايقاع طليقة واحدة للحال وضافة طليقة
 أخرى الى الزمان الماضي فيقع في الحال واحدة ولم تصح اضافة الاخرى الى الماضي لما فيه من الاستحالة فيقع في
 الحال ولو قال أنت طالق واحدة قبلها واحدة أو واحدة بعدها واحدة وقع واحدة لانه أوقع طليقة واحدة وأعتبها
 بتطليقة أخرى فوقعت الاولى ولنت الثانية لعدم الملك والعدة ولو كرر لفظ الطلاق فالامر لا يتحول امانا ان كرر بدون
 حرف العطف واما ان يكون بحرف العطف وكل ذلك لا يتحول امانا ان يجرز أو علق فان كرر بغير حرف العطف ونجز بان
 قال أنت طالق أنت طالق أنت طالق أو قال أنت طالق طالق طالق طالق مع الاولى وبلغوا الثانية والثالثة لانه أوقع متفرقا
 أما في قوله أنت طالق أنت طالق أنت طالق فلان كل واحد من هذه الالفاظ الثلاثة كلام تام لانه مبتدأ وخبر وكل
 واحد منهما وجد متفرقا فكان كل واحد منهما ايقاعا متفرقا فيمتضى الوقوع متفرقا فتحصل البيونة بالاول والثاني
 والثالث بصادفها ولا ملك ولا عدة فيلغو او كذلك اذا قال أنت طالق طالق طالق لان الثاني والثالث خبر لا مبتدأ له
 فيعاد المبتدأ كانه قال أنت طالق أنت طالق وان علق بشرط فان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق
 طالق طالق فالاولى يتعلق بالشرط لوجود التعليق الصحيح وهو ذلك شرط وجزء في الملك والثاني ينزل في الحال
 لان قوله أنت طالق ايقاع تام وقوله وطالق معناه أنت طالق وانه ايقاع تام لانه مبتدأ وخبر وقد صادف محله وهو
 المنكوح فيقع وبلغوا الثالث لوقوع البيونة بالايقاع ولو نزجها ودخلت الدار ينزل المعلق لان العيمين باقية لانها
 لا تبطل بالابانة فوجد الشرط وهي في ملكه فينزل الجزاء ولو دخلت الدار بعد البيونة قبيل التزوج تنحل العيمين ولا

يقع الطلاق وان كانت مدخولا بها قال اول يعلق بالشرط لما ذكرنا والثاني والثالث ينزلان للحال لان كل واحد منهما
ايقاع صحيح لمصادفته بحمله وان اخرج الشرط بأن قال أنت طالق أنت طالق أنت طالق ان دخلت الدار أو قال أنت
طالق طالق طالق ان دخلت الدار قال اول ينزل في الحال لانه ايقاع تام صادف بحمله وبلغوا الثاني والثالث بمحصول
الينونة بالاول فلم يصح التعليق لعدم الملك وان كانت مدخولا بها يقع الاول والثاني للحال ويعلق الثالث بالشرط
لان الاول والثاني كل واحد منهما ايقاع تام لكونه مبتدأ وخيرا وقد صادف محله فوقع للحال والثالث علمته بالشرط
فتعلق به لمحصول التعليق حال قيام العدة فصادف التعليق محله فصح بخلاف الفصل الاول وان كرر بحرف العطف
فان يحز الطلاق بأن قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق أو قال أنت طالق فطالق فطالق لا يقع الا الاول بلا خلاف لانه
أوقع الثلاث متفرقا لوجود حرف موضوع للفتور لان ثم للترتيب مع التراخي والتقاء للترتيب مع التعقيب ووقوع
الطفقة الاولى يمنع من ترتيب الثانية والثالثة عليها وكذلك اذا قال أنت طالق وطالق وطالق عند عامة العلماء وقال
مالك يقع الثلاث (وجه) قوله ان الواو للجمع والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فكان هذا ايقاع الثلاث
جملة واحدة كأنه قال أنت طالق ثلاثا (ولنا) ان الواو للجمع المطلق والجمع المطلق في الوجود لا يتصور بل
يكون وجوده على أحد الوضعين عينا ما للقران واما الترتيب فان كان الوقوع بصفة الترتيب لا يقع الا الاول وان
كان بصفة القران يقع الثاني والثالث فيقع الشك في وقوع الثاني والثالث فلا يقع بالشك وان علق بشرط فاما ان
قدم الشرط على الجزاء واما ان أخره عنه فان قدمه بأن قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تعلق الكل
بالشرط بالا جماع حتى لا يقع شيء قبل دخول الدار فاذا دخلت الدار قبل الدخول بها لا يقع الا واحدة في قول أبي
حنيفة وان دخلت الدار قبل الدخول بها فيقع الثلاث بالا جماع لكن عند أبي حنيفة على التعاقب وعندهما يقع على
الجمع وعلى هذا الخلاف اذا قال لا جنسية ان تزوجتك فانت طالق وطالق وطالق فزوجها لا يقع الا واحدة عنده
وعندهما يقع الثلاث ولو قال ان تزوجتك فانت طالق وأنت على كظهر أبي فزوجها طلقت ولم يصر مظاهرها منها
عنده خلافا لهما ولو قدم الظهار على الطلاق بان قال ان تزوجتك فانت على كظهر أبي وأنت طالق يقع الطلاق والظهار
جميعا بالا جماع (وجه) قوله انه أوقع الثلاث جملة واحدة فيقع جملة واحدة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ودلالة الوصف انه جمع التطبيقات الثلاث بحرف الجمع وهو الواو والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع لغة وشرعا
أما اللغة فان قول القائل جاء في زيدوز يدوز يدوز بقوله جاء في زيدون سواء وأما الشرع فان من قال لفلان على الف
درهم ولفلان كان الالف بينهما كما لو قال لفلان لفلان على الف درهم وكذا الفضولي اذا زوج رجل امرأة وفضولي
أخر زوج أخت تلك المرأة من ذلك الرجل فبلغه النكاحان فقال أجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان جميعا كما لو
قال أجزت نكاحهما فثبت ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو جمع بلفظ الجمع بان قال ان دخلت هذه الدار
فانت طالق ثلاثا لوقع الثلاث سواء دخلتها قبل الدخول بها أو بعد الدخول كذا هذا ولا يلزم التنجيز فانه لو ذكر
لفظ الجمع قبل الدخول بها بان قال أنت طالق ثلاثا يقع الثلاث ولو ذكر بحرف الجمع لا يقع الا واحدة بان قال لها
أنت طالق وطالق وطالق لان العطف والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع اذا صح العطف والجمع في
التنجيز لم يصح لانه لما قال لها أنت طالق فقد بان بواحدة لعدم العدة فامتنع وقوع الثاني والثالث لان عدم محل
الطلاق بخلاف التعليق بالشرط لان التعليق بالشرط قد صح وصح التكلم بالثاني والثالث لان ملكه قائم بعد
التعليق فصح التكلم به واذا صح التكلم بحرف الجمع صار التكلم به كالتكلم بلفظ الجمع ولهذا وقع الثلاث اذا
أخر الشرط كذا هذا ولا يبي حنيفة ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ايقاع الثلاث متفرقا في
زمان ما بعد الشرط فيقتضى الوقوع متفرقا كما اذا قال لامرأة قبل الدخول بها أنت طالق واحدة بعدها أخرى
ولا شك ان الايقاع ان كان متفرقا يكون الوقوع متفرقا لان الوقوع على حسب الايقاع لانه حكمه والحكم يثبت

على وفق العلة والدليل عليه انه أوقع الثلاث في زمان ما بعد الشرط لان الإيقاع هو كلامه السابق اذ لا كلام منه
 سواء وكلامه متفرق فان قوله طالق كلام تام مبتدأ وخبر وقوله وطالق معطوف على الاول تابعا فيكون خبر
 الاول خبرا له كانه قال أنت طالق وأنت طالق وأنت طالق وهذه كلمات متفرقة فيكون الاول متفرقا ضرورة
 فيقتضى الوقوع متفرقا وهو ان يقع الاول ثم الثاني ثم الثالث فان لم تكن المرأة قد دخلت بها فدخلت الاول يمنع وقوع
 الثاني والثالث عقبيه لانعدام الملك والعدة ولهذا لم يقع في التنجيز الا واحدة لكون الإيقاع متفرقا لان هناك أوقع
 متفرقا في الحال في زمان ما بعد الشرط ولا يلزم ما اذا قال لها ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلتها انه يقع
 الثلاث لان هناك ما أوقع الثلاث متفرقا بل أوقعها جملة واحدة لان قوله أنت طالق ثلاثا موضوع العدد معلوم لغة
 ألا ترى ان في التنجيز كذلك فكذا في التعليق ولا يلزم ما اذا أخر الشرط لانهم وضعوا هذا الكلام عند تأخير
 الشرط ذكر الإيقاع الثلاث جملة وان كان متفرقا من حيث الصورة لضرورة دعوتهم الى ذلك وهي ضرورة تدارك
 الغلط لان الطلاق والعناق مما يجري على اللسان غلظا من غير قصد فوضعوا الشرط والاستثناء في الكلام لتدارك
 الغلط حتى اذا لم يكن ذلك عن قصد الحلق الرجل به الاستثناء فيقول ان شاء الله تعالى أو يقول ان دخلت الدار فصار
 هذا الكلام عند تأخير الشرط لا ييقاع الثلاث جملة ووضعا وان كان من حيث الصورة متفرقا لاحتياجهم الى تدارك
 الغلط وهم أهل اللسان فليهم ولاية الوضع والحاجة الى تدارك الغلط عند تأخير الشرط لا عند تقديمه فيجب العمل
 بحقيقة الوضع الآخر عند التقديم ولا يلزم ما اذا قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم قال في اليوم الثاني
 ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم قال في اليوم الثالث ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم دخلت الدار انه يقع
 الثلاث وان كان الإيقاع متفرقا لان هناك ما أوقع الثلاث متفرقا في زمان ما بعد الشرط لان ذلك الكلام ثلاثة
 إيمان كل واحدة منها جعلت علما على الإطلاق في زمان واحد بعد الشرط فكان زمان ما بعد الشرط وهو دخول
 الدار وقت الحنث في الإيمان كلها يقع جملة ضرورة حتى لو قال لها ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم قال في
 اليوم الثاني ان دخلت هذه الدار الاخرى فانت طالق ثم قال في اليوم الثالث ان دخلت هذه الدار فانت طالق لا يقع
 بكل دخلة الاطلاق واحدا لان الموجود ثلاثة إيمان لكل واحد شرط على حدة بخلاف مسئلتنا فان الموجودين
 واحدة وطها شرط واحد وقد جعل الخالف جزءا هذه الثمين إيقاعات متفرقة في زمان ما بعد الشرط فلا بد من تفرق
 الإيقاعات في زمان ما بعد الشرط فيقع كل جزء في زمان كما في قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق واحدة بعدها
 أخرى بخلاف ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ونصف لان هناك ما أوقع متفرقا بل مجتمعا لان قوله طالق
 ونصف اسم واحد يسمى واحدا وان كان النصف معطوفا على الواحد كقولنا أحد وعشرون ونحو ذلك فكان ذلك
 تطليقتين على الجمع ولهذا كان في التخيير كذلك فكذلك في التعليق وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
 واحدة لا بل اثنتين لان ذلك إيقاع الثلاث علة في زمان ما بعد الشرط لانه أوقع الواحدة ثم تدارك الغلط باقامة الثنتين
 مقام الواحدة والرجوع عن الاول والرجوع لم يصح لان تعليق الطلاق لا يحتمل الرجوع عنه وضح إيقاع
 التطليقتين فكان إيقاع الثلاث بعد الشرط في زمان واحد كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وهنسا
 بخلافه وأما قوله انه جمع بين الإيقاعات بحرف الجمع وهو الواو فالجواب عنه من وجهين أحدهما ان الواو للجمع
 المطلق من غير التعرض لصفة القران والترتيب والجمع المطلق في الوجود لا يتصور لانه لا يوجد الا مقيدا بالاحد
 الوصفين فيعد ذلك حمله على القران يكون عدولا عن حقيقة الكلمة وجعلها مجازا عن كلمة مع ونحن نحمله على
 الترتيب ونجعله مجازا عن كلمة ثم فوقع التعارض فسقط الاحتجاج بحرف الواو مع ما ان الترجيح معناه من وجهين
 أحدهما ان الحمل على الترتيب موافق للحقيقة لوجود الإيقاع متفرقا حقيقة لا موجب حرف الواو والحمل على
 القران بخالف الحقيقة فكان الحمل على الترتيب أولى والثاني ان الحمل على الترتيب يمنع من وقوع الثاني والثالث

والحمل على القران بوجوب الوقوع فلا يثبت الوقوع بالشك على الاصل المسمودان ما لم يكن ثابتا ووقع الشك في ثبوته لا يثبت بالشك بخلاف مسألة الفضولي فانه كما لا يجوز الجمع بين الاختين على المقارنة لا يجوز على الترتيب فامكن العمل بحرف الواو فيما يقتضيه وهو الجمع المطلق وفي مسألة الاقرار توقف أول الكلام على آخره لضرورة تدارك الغلط والنسيان اذ قد يكون على انسان حق لاثنين فيقر بكل الحق لاحدهما على السهو والغفلة ثم يتذكر فيتدارك بهذه اللفظة فتوقف أول الكلام على آخره وصارت الجملة اقرارا واحدا لهما للضرورة كما قلنا في تأخير الشرط في الطلاق ومثله هذه الضرورة في مسئلتنا من عدمه فيجب العمل بالحقيقة ولو علق بحرف القاء بان قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق فجعل السرخي والطحاوي حرف القاء ههنا كحرف الواو وأثبتنا الخلاف فيه والفقهاء أبو الليث جعله مثل كلمة بعد وعده بجمع عليه فقال اذا كانت غير مدخول بها لا يقع الا واحدة بالاجماع وهكذا ذكر الشيخ الامام الاجل الاستاذ علاء الدين رحمه الله تعالى وهذا أقرب الى التقه لان القاء للترتيب مع التعقيب ووقوع الاول يمنع من تعقب الثاني والثالث ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فالاول يتعلق بالشرط والثاني يقع للحال ويلغو الثالث في قول أبي حنيفة كما اذا لم يذ كر الواو ولا القاء بان قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق فان تزوج بها ودخلت الدار لم تكن دخلت قبل ذلك الدار نزل المعلق وان كانت مدخولا بها يتعلق الاول بالشرط وتقع الثانية والثالثة في الحال فان دخلت الدار وهي في العدة أو دخلتها بعد ان راجعها نزل المعلق وقال أبو يوسف ومحمد يتعلق الكل بالشرط حتى لا يقع شيء في الحال واذا دخلت الدار يقع واحدة وان كانت مدخولا بها يقع الثلاث على التعاقب كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وبعدها واحدة وبعدها واحدة وكما قال أبو حنيفة في حرف الواو وجه قولهما ان عطف البعض على البعض بحرف العطف لان ثم حرف عطف كالواو فيتعلق الكل بالشرط ثم الوقوع بعد الشرط يكون على التعاقب بتمتضي حرف ثم لانه للترتيب مع التراخي فيعتبر ان معنى العطف في التعليق ومعنى الترتيب في الوقوع على ما نذكر ولا يي حنيفة أن قوله ان دخلت الدار فانت طالق يمين تاممة لوجود الشرط والجزاء وانها منعقدة لحصولها في الملك فلما قال ثم طالق فقد تراخي الكلام الثاني عن الاول فصار كأنه سكت ثم قال لها أنت طالق فيقع في الحال ولا يتعلق بالشرط وأبو حنيفة يعتبر معنى الكلمة وهو التراخي في نفس الكلام فكان الفصل بين الكلام الاول والثاني بالتراخي كالفصل بالسكوت على ما نذكر ان شاء الله تعالى ولو أخر الشرط بان قال أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار أو قال أنت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط فان وجد الشرط يقع الثلاث بالاجماع لان أهل اللغة وضعوا هذا الكلام على تأخير الشرط لا يقع الثلاث جملة في زمان ما بعد الشرط لحاجتهم الى تدارك الغلط على ما بينا فيما تقدم ولو قال أنت طالق ان دخلت الدار أنت طالق ان دخلت الدار أنت طالق ان دخلت الدار أو قدم الشرط بان قال ان دخلت فانت طالق قال ذلك فلا يتعلق الكل بالدخول فاما تدخل لا يقع شيء واذا دخلت الدار دخلت واحدة يقع الثلاث بالاجماع لما قلنا ان هذه ايمان ثلاثة لها شرط واحد كل يمين ايقاع الطلاق الثلاث في زمان واحد وهو ما بعد الشرط فكان ايقاع الثلاث جملة في زمان ما بعد الشرط لا متفرقا فاذا وجد الشرط يقع جملة ولو قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فالاول يقع للحال ويلغو الثاني والثالث في قول أبي حنيفة وان كانت مدخولا بها يقع الاول والثاني للحال ويتعلق الثالث بالشرط وقال أبو يوسف ومحمد يتعلق الكل بالشرط ولا يقع الا واحدة وان كانت مدخولا بها يقع الثلاث سواء كانت مدخولا بها أو غير مدخول بها وجعل ثم عندهما في هذه الصورة كالواو والقاء وجه قولهما على ظاهر الرواية عنهما ان ثم حرف عطف كالواو والقاء ولهما معنى خاص وهو التراخي فيجب اعتبار المعنيين جميعا فاعتبرنا معنى العطف في تعليق الكل بالشرط كما في حرف الواو والقاء واعتبرنا معنى التراخي في الوقوع وهذا يمنع وقوع الثانية والثالثة قبل الدخول بها وجه قول أبي حنيفة ان كلمة ثم موضوعة

للتراخي وقد دخلت على الايقاع فيمتضى تراخي الثاني عن الاول في الايقاع كانه قال أنت طالق وسكت ثم قال
 فطالق وطالق ان دخلت الدار فيقع الاول للحال ويلغو الثاني والثالث لانهما حصلا بعد ثبوت اليقونة بالاول
 فلا يقمان في الحال ولا يعلقان بالشرط أيضا لانعدام الملك وقت التعليق فلم يصح التعليق فالخاصل انهما يعتبران
 معني التراخي في الوقوع لاني الايقاع وأبو حنيفة يعتبر معنى التراخي في الايقاع لان الحكم الايقاع واعتبار أبي
 حنيفة أولى لان كلمة التراخي دخلت على الايقاع والتراخي في الايقاع بوجوب التراخي في الوقوع لان الحكم يثبت
 على وفق العلة فاما القول بتراخي الوقوع من غير تراخي الايقاع فتقول بانبات حكم العلة على وجه لا تقتضيه العلة وهذا
 لا يجوز وروى عن أبي يوسف فبين قال لا مر أنه أنت طالق استغفر الله ان دخلت الدار موصولا أو قال سبحان الله
 أو الحمد لله انه يدين فيما بينه وبين الله تعالى ويقع في القضاء في الحال لان هذا كلام لا تعلق له بالطلاق فيكون فاصلا
 بين الجزاء والشرط فيمنع التعليق كما لو سكت بينهما من غير ضرورة السعال فيقع في الحال في القضاء ولا يصدق
 ان أراد به التعليق لانه خلاف الظاهر و يدين فيما بينه وبين الله عز وجل لانه نوى ما يحمله كلامه وكذا اذا نتج
 من غير سعال غشيه أو تساعل لانه لما نتج من غير ضرورة أو تساعل فقد قطع كلامه فصار كما لو قطع بالسكوت
 ولو قال أنت طالق واحدة وعشرين أو واحدة وثلاثين أو واحدة وأربعين أو واحد وعشرين أو واحد وثلاثين
 أو واحد وأربعين وقعت ثلاثا في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يقع الا واحدة وجه قوله انه وقع الثلاث متفرقا
 لانه عطف عدد اعلى عدد فوقع الاول يمنع وقوع الثاني كما اذا قال لها أنت طالق وطالق أو فطالق ولنا أن قوله
 أحد وعشرين في الوضع كلام واحد وضع لمسمى واحد ألا ترى أنه لا يمكن أن يتكلم به الا على هذا الوجه فلا يفصل
 البعض عن البعض كقوله أنت طالق ثلاثا وعلى هذا الخلاف اذا قال أنت طالق اثنتين وعشرين أو اثنتين
 وثلاثين أو اثنتين وأربعين أو قال اثني وعشرين أو اثني وثلاثين أو اثني وأربعين انه ثلاث عندنا وعند زفر اثنتان
 لما قلنا ولو قال أنت طالق إحدى عشرة يمكن أن يتكلم على غير هذا الوجه بان يأتي باللفظ المعتاد فيقول إحدى عشرة
 أو أحد عشر فاذا لم يقل يعتبر عطفًا على الواحد فكان ايقاع العشرة بعد الواحد فلا يصح كما لو قال أنت طالق
 وطالق أو فطالق أو ثم طالق وذكر الكرخي عن أبي يوسف في إحدى عشرة وثلاث لانه فيسدا ما يفيد قولنا
 أحد عشر فكان مثله ولو قال أنت طالق واحدة ومائة أو واحدة وألفا كان واحدة كذا روى الحسن عن
 أبي حنيفة لانه كان يمكنه أن يتكلم به على غير هذا الوجه وهو أن يقول مائة وواحدة وألفا وواحدة لان هذا
 هو المعتاد فاذا قدم الواحد فقد خالف المعتاد فلا يمكن أن يجعل الكل عددا واحدا فيجعل عطفًا فيمتنع وقوع
 ما زاد على الواحد وقال أبو يوسف اذا قال واحدة ومائة تقع ثلاثا لان التقديم والتأخير في ذلك معتاد ألا ترى
 انهم يقولون في العادة مائة وواحدة وواحدة ومائة على السواء ولو قال أنت طالق واحدة ونصف اثنان
 في قولهم لان هذه جملة واحدة ألا ترى انه لا يمكنه أن يتكلم بها الا على هذا الوجه فكان هذا اسما لمسمى واحد
 والطلاق لا يتجزأ فكان ذكر بعضه ذكرا للكل فكان هذا ايقاع تطليقتين كانه قال لها أنت طالق اثنتين
 ولو قال أنت طالق نصفًا وواحدة يقع عليهما اثنتان عند أبي يوسف وعند محمد واحدة أن التكلم على هذا الوجه غير
 معتاد بل العادة قولهم واحدة ونصف فاذا عدل عن المعتاد لم يمكن أن يجعل الكل عددا واحدا فيجعل عطفًا
 وأبو يوسف يقول الاستعمال على هذا الوجه معتاد فانه قال واحدة ونصفًا وواحدة على السواء ومنها الاضافة
 الى المرأة في صريح الطلاق حتى لو أضاف الزوج صريح الطلاق الى نفسه بان قال أنا منك طالق لا يقع الطلاق وان
 نوى وهذا عندنا وقال الشافعي الاضافة الى المرأة في صريح الطلاق حتى لو قال أنا منك بائن أو أنا عليك حرام
 ونوى الطلاق بصح وجه قوله ان الزوج أضاف الطلاق الى محله فيصح كما اذا قال لها أنا منك بائن أو أنا عليك
 حرام ودلالة الوصف ان محل الطلاق المقيدلان التطلق رفع التيد والرجل مقيداً المقيده هو الممنوع والزوج ممنوع

عن الزوج باختها وعن الزوج باربع سواها فكان مقيدا فكان محلا لاضافة الكناية المبينة اليه لما ان الابانة قطع
 الوصلة وانها ثابتة من جانبه كذا هذا ولنا الكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب فقوله عز وجل فطلقوهن
 لعدتهن أمر سبحانه وتعالى بتطليقهن والامر بالفعل نهى عن تركه وتطبيق غمسه ترك لتطبيق امر أنه حقيقة لانه
 أضاف الطلاق الى غمسه لا الى امر أنه حقيقة فيكون منها والمنهى غير المشروع والتصرف الذي ليس بمشروع
 لا يعتبر شرعا وهو تفسير عدم الصحة وأما السنة فاروى أبو داود في سننه بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انه قال تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق بهزله عرش الرحمن نهى عن التطبيق مطلقا سواء كان مضافا الى الزوج أو
 الى الزوجة وأكد النهى بقوله فان الطلاق بهزله عرش الرحمن فظاهر الحديث يقتضى أن يكون التطبيق منها سواء
 أضيف الى الزوج أو اليها ثم جاءت الرخصة في التطبيق المضاف الى الزوجة في نصوص الكتاب من قوله تعالى
 فطلقوهن لعدتهن وقوله تعالى فان طلقها وقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ونحو ذلك فيقضى التطبيق المضاف
 الى الزوج على أصل النهى والمنهى غير مشروع والتصرف الشرعى اذا خرج من أن يكون مشروعاً لا وجود له شرعا
 فلا يصح ضرورة وأما المعقول فهو أن قوله أنا منك طالق إما أن يعتبر اخبارا عن كونه طالقا كما يقتضيه ظاهر الصيغة
 وإما أن يعتبر انشاء وهو اثبات الاطلاق ولا سبيل الى الثاني لانه منطلق وليس عليه قيد النكاح واثبات الثابت
 محال فتعين الاول وهو أن يكون اخبارا عن كونه طالقا وهو صادق في هذه الاخبار والدليل على انه ليس عليه قيد
 النكاح وجهان أحدهما ان قيد النكاح في جانب المرأة ثابت لضرورة تحقيق ما هو من مقاصد النكاح وهو السكن
 والنسب لان الخروج والبروز يرب فلا يطمئن قلبه اليها واذا جاءت بولد لا يثق بكونه منه وهذه الضرورة منعدمة في
 جانب الزوج فلا يثبت عليه قيد النكاح والثاني ان قيد النكاح هو ملك النكاح وهو الاختصاص الحاضر والزوج
 مالك لان المرأة مملوكة ملك النكاح والمملوك لا بد له من مالك ولا ملك لغير الزوج فيها فعمل ان الزوج مالكها فاستحال
 أن يكون مملوكة بخلاف ما اذا أضاف الطلاق اليها فان لها أنت طالق انه لا يمكن حمل هذه الصيغة على الاخبار
 لانه يكون كذبا كونها غير منطوقة لثبوت قيد النكاح فيحمل على الانشاء انه يمكن لعدم الاطلاق قبله بخلاف
 الكناية المبينة لان الابانة قطع الوصلة وانها ثابتة في الطرفين فاذا زالت من أحد الطرفين تزول من الطرف الآخر
 ضرورة لاستحالة اتصال شئ بما هو منفصل عنه والتجريم اثبات الحرمة وانها لا تثبت من أحد الجانبين لاستحالة
 أن يكون الشخص حلالا لمن هو حرام بخلاف الطلاق لانه اثبات الاطلاق ورفع القيد والتقييد يثبت الامن جانب
 واحد وانه قائم وأما قوله الزوج ممنوع عن الزوج باختها وأربع سواها فممكن لكن ذلك لم يثبت الامن جانب واحد
 وانه قائم لان المنع من ذلك لكونه جمعا بين الاختين في النكاح وهذا كان ثابتا قبل النكاح ألا ترى لو تزوجها جميعا
 لم يحرز وسواء كانت الاضافة الى امرأة معينة أو مبهمه عند عامة العلماء حتى لو قال لامرأته إحدا كما طالق أو قال
 لاربعة نسوة له احدا كن طالق ولم ينو واحدا بعينها صحت الاضافة وقال نفاة القياس لا تصح اضافة الطلاق
 الى العينة وجه قولهم لم يصلح محلا للنكاح فلا يصلح محلا للطلاق اذا طلق برفع ما ثبت بالنكاح وكذا لم يصلح
 محلا للبيع والهبة والاجارة وسائر التصرفات فكذا الطلاق وأما عمومات الطلاق من الكتاب والسنة من نحو
 قوله عز وجل فطلقوهن لعدتهن وقوله الطلاق مرتان وقوله سبحانه فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
 غيره وقوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن وقول النبي صلى الله عليه وسلم كل طلاق جائز الاطلاق الصبي
 والمتوهم غير فصل بين طلاق وطلاق وبين الطلاق المضاف الى المعين والمجهول ولان هذا ليس بنتيجة الطلاق في
 الحقيقة بل هو تعليق من حيث المعنى بشرط البيان لما نذكره والطلاق مما يحتمل التعليق بالشرط ألا ترى أنه يصح
 تعليقه بسائر الشروط فكذا بهذا الشرط بخلاف النكاح فانه لا يحتمل التعليق بالشرط فلا تكون المجهولة محلا
 للنكاح وكذا الاجارة والبيع وسائر التصرفات وعلى هذا الوجه لا يكون هذا يقع الطلاق في المجهولة لانه تعليق

بشرط البيان فيقع الطلاق في الميمنة لافي المحبولة على انان قلنا بالوقوع كما قال بعضهم فهذه جهالة يمكن رفعها بالبيان فالطلاق يحتمل خطر الجهالة الأخرى انه يحتمل خطر التعليق والاضافة بحقيقة ان البيع يحتمل جريان الجهالة فانه اذا باع قفيزا من صبرة جاز وكذا اذا باع أحد شئتين على ان المشتري بالخيار ياخذ ما يشاء ويرد الآخر جاز فالطلاق أولى لانه في احوال الخطر فوق البيع الأخرى انه يحتمل خطر التعليق والاضافة والبيع لا يحتمل ذلك فلما جاز بيع المحبولة فالطلاق أولى وسواء كانت الجهالة مقارنة أو طارئة بان طلق واحدة من نسائه عيناً ثم نسي المطلقة حتى لا يحل له وطء واحدة منهم لان المقارن لما لم يمنع صحة الاضافة فالطاري لان لا يرفع الاضافة الصحيحة أولى لان المنع أسهل من الرفع والله عز وجل أعلم ومنها الاضافة الى جميع اجزائها أو الى جزء جامع منها أو شائع وجملة الكلام انه لا خلاف انه اذا أضاف الطلاق الى جزء جامع منها كالرأس والوجه والرقبة والفرج انه يقع الطلاق لان هذه الاعضاء يعبر بها عن جميع البدن قال فلان يملك كذا وكذا رأساً من الرقيق وكذا وكذا رقبة وقال الله تعالى أو تحرر رقبة والمراد بها الجملة وفي الخبر لعن الله القروج على السروج والوجه يذ كر وباد به الذات قال الله سبحانه وتعالى كل شئ هالك الا وجهه أي الا هو ومن كفل بوجه فلان بصير كفيلاً بنفسه فيثبت ان هذه الاعضاء يعبر بها عن جميع البدن فكان ذكراً ذكراً للبدن كانه قال أنت طالق وكذا اذا أضاف الى وجهها لان قوام النفس بها ولان الروح تسمى فسما قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ولو أضاف الطلاق الى دبرها لا يقع لان الدبر لا يعبر به عن جميع البدن بخلاف الفرج ولا خلاف أيضاً في انه اذا أضاف الطلاق الى جزء شائع منها بان قال نصفك طالق أو ثلثك طالق أو ربعك طالق أو جزء منك انه يقع الطلاق لان الجزء الشائع محل للنكاح حتى تصح اضافة النكاح اليه فيكون محل للطلاق ولان الاضافة الى الجزء الشائع يقتضي ثبوت حكم الطلاق فيه وانه شائع في جملة الاجزاء بعدن الاستمتاع بجميع البدن لما في الاستمتاع به استمتاع بالجزء الحرام فلم يكن في ابقاء النكاح فائدة فيزول ضرورة واختلف فيما اذا أضاف الطلاق الى الجزء المعين الذي لا يعبر به عن جميع البدن كاليدين والرجل والاصبع ونحوها قال أصحابنا لا يقع الطلاق وقال زفر يقع وبه أخذ الشافعي وجه قولهما ان اليد جزء من البدن فيصح اضافة الطلاق اليها كما لو أضاف الى الجزء الشائع منها والدليل على ان اليد جزء من البدن ان البدن عبارة عن جملة أجزاء مركبة منها اليد فكانت اليد بعض الجملة المركبة والاضافة الى بعض البدن اضافة الى الكل كما في الجزء الشائع ولنا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أمر الله تعالى بتطبيق النساء والنساء جمع المرأة والمرأة اسم لجميع اجزائها والامر بتطبيق الجملة يكون نهيها عن تطبيق جزء منها لا يعبر به عن جميع البدن لانه ترك لتطبيق جملة البدن والامر بالفعل نهي عن تركه والمنهي لا يكون مشروعاً فلا يصح شرعاً وان قوله يدك طالق اضافة الطلاق الى ما ليس محل الطلاق فلا يصح كما لو أضاف الطلاق الى عمارها ودلالة الوصف انه أضاف الطلاق الى يدها ويدها ليست بمحل للطلاق لوجهين أحدهما انها ليست بمحل للنكاح حتى لا تصح اضافة النكاح اليها فلا تكون محلاً للطلاق لان الطلاق رفع ما ثبت بالنكاح الأخرى انها لم تكن محلاً للإقالة لانها فسخ ما ثبت بالبيع كذا هذا والثاني ان محل الطلاق محل حكم في عرف الفقهاء وحكم الطلاق زوال قيد النكاح وقيد النكاح ثبت في جملة البدن لافي اليد ووجدنا لان النكاح أضيف الى جملة البدن ولا يتصور القيد الثابت في جملة البدن في اليد وحدها فكانت الاضافة الى اليد وحدها اضافة الى ما ليس محل الطلاق فلا يصح وكذا يقال في الجزء الشائع لانه لا يثبت الحكم في البدن بالاضافة الى الجزء الشائع بل معنى آخر وهو عدم الفائدة في قاء النكاح على ما مر بيانه أو يضاف اليه لانه من ضرورات الاضافة الى الجزء الشائع كمن قطع جبلاً مملو كاله تعلق به قنديل غيره وهبنا لا ضرورة لو ثبت الحرمة في الجزء المعين متصوراً عليه لا مكان الانتفاع بباقي البدن فكان بقاء النكاح مفيداً لكن لا قابل به على ما عرف في الخلافات وأما قوله اليد جزء من البدن فنقول ان سلم ذلك لكنه جزء معين فلم يكن محلاً للطلاق بخلاف

الجزء الشائع فإنه غير معين وهذا لان الجزء اذا كان شائعا فمن جزءه اشار اليه الا ويحتمل أن يكون هو المضاف اليه
الطلاق فتعذر الاستمتاع بالبدن فلم يكن في بقاء النكاح فائدة بخلاف المعين على ما مر ومنها قبول العوض من المرأة
في أحد نوعي الخلع وفي الطلاق على مال اذا لم يكن هناك قائل آخر سواها أما الخلع فجملة الكلام فيه ان الخلع
نوعان خلع بعوض وخلع بغير عوض أما الذي هو بغير عوض فنحو ان قال لامرأته خالعتك ولم يذكر العوض فان
نوى به الطلاق كان طلاقا والا فلا لانه من كتابات الطلاق عندنا ولو نوى ثلاثا كان ثلاثا وان نوى اثنتين فهي
واحدة عندنا أما الثلاثه فالا فزفر بمنزلة قوله أنت بائن ونحو ذلك على ما مر وأما الثاني وهو ان يكون مقرونا
بالعوض لما ذكرنا بان قال خالعتك على كذا واذكر عوضا واسم الخلع يقع عليهم الا انه عند الاطلاق ينصرف الى
النوع الثاني في عرف اللغة والشرع فيكون حقيقة عرفية وشرعية حتى لو قال لاجنبي اخلع امرأتى فخلعها بغير عوض
لم يصلح وكذا لو خالعا على ألف درهم فقبلت ثم قال الزوج لم أنو به الطلاق لا يصدق في القضاء لان ذكر العوض
دليل ارادة الطلاق ظاهر افلا يصدق في العدول عن الظاهر بخلاف ما اذا قال لها خالعتك ولم يذكر العوض ثم قال
ما أردت به الطلاق انه يصدق اذا لم يكن هناك دلالة حال يدل على ارادة الطلاق من غضب أو ذكرا طلاق على ما ذكرنا
في الكتابات لان هذا اللفظ عند عدم ذكر التعويض يستعمل في الطلاق وفي غيره فلا بد من النية لينصرف الى
الطلاق بخلاف ما اذا ذكر العوض لانه مع ذكر العوض لا يستعمل في العرف والشرع الا للطلاق ثم الكلام في
هذا النوع يقع في مواضع في بيان ماهيته وفي بيان كيفية وفي بيان شرط صحته وفي بيان شرط وجوب العوض وفي
بيان قدر ما يحل للزوج أخذه منها من العوض وما لا يحل وفي بيان حكمه أما الاول فقد اختلف في ماهية الخلع قال
أصحنا هو طلاق وهو مروى عن عمر وعثمان رضي الله عنهما وللشافعي قولان في قول مثل قولنا وفي قول ليس بطلاق
بل هو فسخ وهو مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما وفائدة الاختلاف انه اذا خلع امرأته ثم تزوجها تعود اليه
بطلاقين عندنا وعند ثلاث تطليقات حتى لو طلقها بعد ذلك تطليقتين حرمت عليه حرمة غليظة عندنا وعند
لا تحرم الا بثلاث احسب الشافعي ظاهرا قوله عز وجل الطلاق مرتان الى قوله فان طلقها ذكر سبب حانه الطلاق مرتين
ثم ذكر الخلع بقوله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به ثم ذكر الطلاق أيضا بقوله عز وجل فان طلقها فلو جعل الخلع طلاقا
لازداد عدد الطلاق على الثلاث وهذا لا يجوز لان الفرقة في النكاح قد تكون بالطلاق وقد تكون بالفسخ كالفرقة
بعدم الكفاءة وخيار العتاقة والردة وابعاء الاسلام ولفظ الخلع دليل التسخين وفسخ العقد رفعه من الاصل فلا
يكون طلاقا كما لو قال طلقتك على ألف درهم فقبلت ولنا أن هذه فرقة بعوض حصلت من جهة الزوج
فتكون طلاقا وقوله الفرقة في النكاح قد تكون من طريق التسخين مسلم لكن ضرورة لا مقصودا اذ النكاح
لا يحتمل التسخين مقصودا عندنا لان جوازه ثبت مع قيام المنافي للجواز وهو الحررية في الحرمة وقيام ملك التيمين في الامة
على ما عرفت الا أن الشرع أسقط اعتبار المنافي وألحقه بالعدم لحاجة الناس وحاجتهم تندفع بالطلاق بعوض
وغير عوض وانفساخ ضرورة فلا حاجة الى التسخين مقصودا فلا يستقط اعتبار المنافي في حق التسخين مقصودا
والانفساخ فيما ذكرنا من المواضع ما ثبت مقصودا بل ضرورة ولا كلام فيه ولان لفظ الخلع يدل على الطلاق لا على
التسخين لانه مأخوذ من الخلع وهو التزويج والتزويج اخراج الشيء من الشيء في اللغة قال الله عز وجل ونزعنا ما في صدورهم
من غل أي أخرجنا وقال سبحانه وتعالى ونزع عبده أي أخرجه من جيبه فكان معنى قوله خلعها أي أخرجها عن
ملك النكاح وهذا معنى الطلاق البائن وفسخ النكاح رفعه من الاصل وجعله كأن لم يكن رأسا فلا يصح في
معنى الاخراج واثبات حكم اللفظ على وجه يدل عليه اللفظ لغة أولى ولان فسخ العقد لا يكون الا بالعوض الذي
وقع عليه العقد كالا قالة في باب البيع والخلع على ما وقع عليه النكاح وعلى غيره جائز فلم يكن فسحا وأما الآية فلا حجة
له فيها لان ذكر الخلع يرجع الى الطلاقين المذكورين الا انه ذكرهما بغير عوض ثم ذكر بعوض ثم ذكر سبب حانه

وتعالى الثالثة بقوله تعالى فان طلقها فلم تلزم الزيادة على الثلاث بل يجب حملها على هذا التلا يلزمنا القول بتغيير المشر وع
مع ما انه قد قيل ان معنى قوله تعالى فان طلقها أى تلاقا وبين حكم الطلقات الثلاث بقوله سبحانه فلا تحل لهم من بعد حتى
تنكح زوجا غيره فلا يلزم من جعل الخلع طلاقا شرع الطلقة الرابعة والله عز وجل أعلم وأما بيان كيفية هذا النوع فتقول
له كفتيتان احدهما انه طلاق بائن لانه من كنيات الطلاق وانها بائن عندنا ولا يملك الزوج العوض بقبولها فلا بد وان تملك هي قسما حقيقيا للمعاوضة ولا تملك نفسها الا بالباين فيكون طلاقا بائنا ولا يملكها ابدا
العوض لتخليص نفسها عن حباله الزوج ولا تتخلص الا بالباين لان الزوج راجعها في الطلاق الرجعي فلا تتخلص
ويذهب مالها بغير شيء وهذا لا يجوز فكان الواقع بائنا والثانية انه من جانب الزوج بمن وتعليق الطلاق بشرط
وهو قبولها العوض ومن جانبها معاوضة المال وهو تملك المال بعوض حتى لو ابدأ الزوج الخلع فقال خالعتك على
ألف درهم لا يملك الزوج الرجوع عنه ولا فسخه ولا نهى المرأة عن القبول ولا يبطل قيامه عن المجلس قبل قبولها
ولا بشرط حضور المرأة بل يتوقف على ما وراء المجلس حتى لو كانت غائبة فبلغها قبلها القبول لكن في مجلسها لانه في
جانبها معاوضة لما ذكر وله ان يعلقه بشرط ويضيفه الى وقت نحو ان يقول اذا قدم زيد فقد خالعتك على ألف درهم أو
يقول خالعتك على ألف درهم غدا أو رأس شهر كذا والقبول اليها بعد قدوم زيد بعد مجيء الوقت حتى لو قبلت
قبل ذلك لا يصح لان التعليق بالشرط والاضافة الى الوقت تطبق عند وجود الشرط والوقت فكان قبولها قبل
ذلك هدرا ولو شرط الخيار لنفسه بان قال خالعتك على ألف درهم على اني بالخيار ثلاثة أيام لم يصح الشرط ويصح الخلع
اذا قبلت وان كان الابداع من المرأة بان قالت اختلعت نفسي منك بألف درهم فلها ان ترجع عنه قبل قبول الزوج
ويبطل قيامها عن المجلس وقيامه أيضا ولا يقف على ما وراء المجلس بان كان الزوج غائبا حتى لو بلغه وقبل لم يصح
ولا يتعلق بشرط ولا يضاف الى وقت ولو شرط الخيار لها بان قال خالعتك على ألف درهم على انك بالخيار ثلاثة أيام
قبلت جازا بشرط عند أبي حنيفة وثبت لها الخيار حتى انها اذا اختارت في المدة وقع الطلاق ووجب المال وان
ردت لا يقع الطلاق ولا يلزمها المال وعند أبي يوسف ومحمد بشرط الخيار باطل والطلاق واقع والمال لازم وانما
اختلف الجانبان في كيفية هذا النوع لانه طلاق عندنا ومعلوم ان المرأة لا تملك الطلاق بل هو ملك الزوج لا ملك
المرأة فانما يقع بقول الزوج وهو قوله خالعتك فكان ذلك منه تطليقا الا انه علقه بالشرط والطلاق يحتمل التعليق
بالشرط والاضافة الى الوقت لا يحتمل الرجوع والفسخ ولا يتقيد بالمجلس ويقف الغائب عن المجلس ولا يحتمل
شرط الخيار بل يبطل الشرط ويصح الطلاق وأما في جانبها فانه معاوضة للمال لانه تملك المال بعوض وهذا معنى
معاوضة المال فتراعى فيه أحكام معاوضة المال كالبيع ونحوه وما ذكرنا من أحكامها لان أبي يوسف ومحمد
يقولان في مسألة الخيار ان الخيار انما شرع للفسخ والخلع لا يحتمل الفسخ لانه طلاق عندنا وجواب أبي حنيفة عن
هذا ان يحمل الخيار في منع انعقاد العقد في حق الحكم على أصل أمحبا بنا فلم يكن العقد منعقدا في حق الحكم للحال بل
هو موقوف في علمنا الى وقت سقوط الخيار حينئذ يعلم على ما عرف في مسائل البيوع والله الموفق وأما ركنه فهو
الاجاب والقبول لانه عندنا على الطلاق بعوض فلا تقع الفرقة ولا يستحق العوض بدون القبول بخلاف النوع
الاول فانه اذا قال خالعتك ولم يذكر العوض ونوى الطلاق فانه يقع الطلاق عليها سواء قبلت أو لم تقبل لان ذلك
طلاق بغير عوض فلا يقتصر الى القبول وحضرة السلطان ليست بشرط لجواز الخلع عند عامة العلماء فيجوز عند غير
السلطان وروى عن الحسن وابن سيرين أنه لا يجوز الا عند السلطان والصحيح قول العامة لما روى أن عمر
وعثمان وعبد الله بن عمر رضوا الله عنهم جوزوا الخلع بدون السلطان ولان النكاح جائز عند غير السلطان فكذلك الخلع
ثم الخلع يتعد بلفظين يعبر بهما عن الماضي في اللغة وهل يعتقد بلفظين يعبر بأحدهما عن المستقبل وهو الامر
والاستفهام فجملة الكلام فيه ان العقد لا يخلو إما أن يكون بلفظة الخلع وإما أن يكون بلفظة البيع والشراء وكل ذلك

لا يخلو إيمان يكون بصيغة الامر أو بصيغة الاستفهام فان كان بلفظة الخلع على صيغة الامر يتم اذا كان البدل معلوما مذكورا بلا خلاف بأن قال لها اخلعي نفسك مني بألف درهم فتقول خلعت وان لم يكن البدل مذكورا من جهة الزوج بأن قال لها اخلعي نفسك مني فقالت خلعت بألف درهم لا يتم الخلع حتى يقول الزوج خلعت والفرق ان الامر بالخلع يدل متقوم توكيل لها والواحد يتولى الخلع من الجانبين وان كان هذا النوع معاوضة والواحد لا يتولى عقد المعاوضة من الجانبين كالبيع لان الامتناع للتنافي في الحقوق المتعلقة ولا تنافي ههنا لان الحقوق في باب الخلع ترجع الى الوكيل ولهذا اجاز ان يكون الواحد وكيلا من الجانبين في باب النكاح وفي المسئلة الاولى لا يمكن جعل الامر بالخلع توكيلا لجهة البدل فلم يصح التوكيل فلو تم العقد بالواحد لصار الواحد مستر بداره ومستقصا وهذا لا يجوز وان كان بصيغة الاستفهام بأن قال الزوج لها اخلعت نفسك مني بألف درهم فقالت خلعت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يتم العقد وقال بعضهم لا يتم ما لم يقبل الزوج وبعضهم فصل فقال ان نوى به التحقيق يتم وان نوى به السوم لا يتم لان قوله اخلعت نفسك مني يحتمل السوم بل ظاهره السوم لان معناه اطلب منك ان تخلعي نفسك مني فلا يصر الى التحقيق الا بالنية فاذا نوى بصير معنى التوكيل والامر وان كان بلفظ البيع والشراء بأن قال الزوج لها اشترى نفسك مني فان ذكر بدلا معلوما بأن قال بألف درهم ونحو ذلك فقالت اشتريت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يتم العقد وقال بعضهم لا يتم ولا يقع الطلاق ما لم يقل الزوج بعث والاول اصح لانه اذا ذكر بدلا معلوما صح الامر والتوكيل والواحد يصلح وكيلا من الجانبين في الخلع لما بينا وكذا اذا قال لها بالفارسية خويشتن از من نجر به زار درم با بكاين وهر نيه وعدت له واجب شوندا از بس طلاق فقالت خريدم فهو على هذا وان لم يذكر البدل بأن قال لها اشترى نفسك مني فقالت اشتريت لا يتم الخلع ولا يقع الطلاق ما لم يقل الزوج بعث وكذلك اذا قال بالفارسية خويشتن از من نجر فقالت خريدم ولم يقل الزوج فروختم لا يتم الخلع ولا تطلق حتى يقول الزوج فروختم فرق بين هذا وبين ما اذا قال لها بلفظة الخلع اخلعي نفسك مني ونوى الطلاق فقالت خلعت انها لا تطلق لان قوله لها اخلعي مع نية الطلاق امرها بالطلاق بلفظة الخلع وانما تملك الطلاق بأمر الزوج وتوكيله فيصح التوكيل والامر فيتولى الخلع من الجانبين وقوله لها اشترى نفسك خويشتن از من نجر أمر بالخلع بعوض والعوض غير مقدر فلم يصح الامر وان كان بلفظ الاستفهام بأن قال لها ابتعت نفسك مني فان ذكر بدلا معلوما بأن قال بألف درهم أو قال بمهرك وثقة عدتك فقالت ابتعت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يتم العقد وقال بعضهم لا يتم ولا يقع الطلاق ما لم يقل الزوج بعث وبه أخذ الفقيه أبو الليث وقال أبو بكر الاسكافي يتم ويقع الطلاق وقال بعضهم لا يتم الا اذا أراد به التحقيق دون المساومة على ما ذكرنا في لفظ العربية والفرق بين الاستفهام والامر على نحو ما بينا أنها بالامر صارت وكيلا في الامر بالخلع توكيل به اذا كان البدل مقدر والواحد يصلح وكيلا من الجانبين في الخلع ولم يوجد الامر ههنا فلم يوجد التوكيل فيبقى الشخص الواحد في عقد المعاوضة مستر بداره ومستقصا وهذا لا يجوز وان لم يذكر البدل بأن قال لها ابتعت نفسك مني فقالت ابتعت لا يتم ما لم يقل الزوج بعث لانه لا يتم في الامر فلان لا يتم في الاستفهام اولى وسواء كان القبول منها أو من اجنبي بعد ان كان من أهل القبول لانها لو قبلت بنفسها يلزمها البدل من غير ان تملك بمقابلته شيئا بخلاف ما اذا اشترى لانسان شيئا على ان البدل عليه ان ذلك لا يجوز لان هناك الاجنبي ليس في معنى المشتري لان المشتري يملك بمقابلة البدل شيئا والاجنبي لا فلا يجوز ان يجابه على من لا يملك بمقابلته شيئا والحاصل ان الاجنبي اذا قال للزوج اخلع امرأتك على أي ضامن لك الفأ وقال على ألف هو على أو قال على ألفي هذه أو عبدي هذا أو على هذه الالف أو على هذا العبد ففعل صح الخلع واستحق المال ولو قال على ألف درهم ولم يزد عليه وقف على قبول المرأة ولو خلع ابنته وهي صغيرة على ما لها ذكر في الجامع الصغير انه لا يجوز ولم يبين انه لا يجوز الخلع رأسا ولا يجب البدل على الصغيرة واختلف مشايخنا منهم من قال معناه انه لا يجب عليها البدل قاما

الطلاق فواقع ومنهم من قال معناه أنه لا يقع الطلاق ولا يجب المال عليها وذكر الطحاوي في اختلاف العلماء أنه غير واقع في الخلاف ابتداءً أنه لا يقع الطلاق عند استحبابنا وقيل في المسئلة روايتان والحاصل أنه لا خلاف في أنه لا يجب المال عليها لأن الخلع في جانبها معاوضة المال بمال وليس بمال والصغيرة تنصرف بها وتصرف الاضرار لا يدخل تحت ولاية الولى كالمهنة والصدقة ونحو ذلك وإنما الاختلاف في وقوع الطلاق وجه القول الاول ان صحة الخلع لا تنف على وجوب العوض فان الخلع يصح على ما يصلح عوضاً كالميتة والدم والخنزير والنحر ونحو ذلك فلم يكن من ضرورة عدم وجوب المال وعدم وقوع الطلاق وجه الثاني أن الخلع متى وقع على بدل هو مال يتعلق بوقوع الطلاق فيجب به المال وقبول الاب لا يجب به المال لانه ليس له ولاية القبول على الصغيرة لكونه ضرراً بها فان خلعها الاب على ألف على أنه ضامن فالخلع واقع والألف عليه لما ذكرنا ان من شرط صحة الخلع في حق وقوع الطلاق وجوب البديل قبول ما يصلح بدلاً لمن هو أهل القبول والمرأة والاب والاجنبي في هذا سواء لم يتنا واما شرط وجوب العرض وهو المسمى في عقد الخلع فله شرطان أحدهما قبول العوض لأن قبول العوض كما هو شرط وقوع التفرقة من جانبه فهو شرط لزوم العوض من جانبها الماذ كرتا سواء كان العوض المذكور في الخلع من مهرها الذي استحقته بعقد النكاح من المسمى ومهر المثل أو مالا آخر وهو المسمى بالجعل فهذا الشرط يتم العوضين جميعاً والثاني يخص الجعل لأن ما يصلح عوضاً في النكاح يصلح عوضاً في الخلع من طريق الاولى وليس كل ما يصلح عوضاً في الخلع يصلح عوضاً في النكاح لأن باب الخلع أوسع اذ هو يتحمل جهالة لا يتحملها النكاح على ما نذكر كذلك اختص وجوب المسمى فيه بشرط لم يشترط في النكاح لوجوب المسمى وهو تسمية مال متقوم موجود وقت الخلع معلوم أو مجهول جهالة قليلة أو كثيرة واذا لم تكن متفاحشة فان وجد هذا الشرط وجب الجعل والا فلا يجب وهل يجب عليها رد ما استحقته من المسمى أو مهر المثل بعقد النكاح بنظر ان كان المسمى مالا متقوماً يجب وان كان معدوماً وقت الخلع أو مجهولاً جهالة متفاحشة كجهالة الجنس وما يجري مجراها وان لم يكن المسمى مالا متقوماً فلا شيء عليها أصلاً وتقع التفرقة ثم الجعل في الخلع ان كان مما يصح تسميته مهر في النكاح فحكمه حكم المهر اعني ان المسمى في النكاح ان كان مما يجزى الزوج على تسليم عينه الى المرأة في الخلع تجزى المرأة على تسليم عينه الى الزوج وان كان مما يجزى الزوج بين تسليم الوسط منه وبين تسليم قيمته في الخلع تجزى المرأة كالعبد والفرس ونحو ذلك لأن المسمى في العقدين جميعاً عوض عن ملك النكاح الا أنه في أحدهما عوض عنه نبونا وفي الآخر مستوطا فيعتبر أحد العقدتين بالآخر في هذا الحكم والقيمة فيها بوجوب الوسط منه أصل لأن كونه وسطاً يعرف بها على ما مر في كتاب النكاح وبيان هذه الشرائط في مسائل اذا خلع امرأته على ميتة أو دم أو نحر أو خنزير وقعت التفرقة ولا شيء له على المرأة من الجعل ولا يزيد من مهرها شيئاً أما وقوع التفرقة فلان الخلع بعوض معلق يقبل المرأة ما جعل عوضاً ذكره أو تسمية سواء كان المسمى مما يصلح عوضاً أو لا لانه من جانب الزوج تعليق الطلاق بشرط القبول وقد قبلت فصارت كأنه صرح بتعليق الطلاق بقبولها العوض المذكور فقبلت ولو كان كذلك لوقع الطلاق اذا قبلت كذا ههنا أو ما عدم وجوب شيء له على المرأة فلان الخلع طلاق والطلاق قد يكون بعوض وقد يكون بغير عوض والميتة والدم ليست بمال في حق أحد فلا يصلح عوضاً والنحر والخنزير لا قيمة لهما في حق المسامين فلم يصلحاً عوضاً في حتمهم فلم تصح تسمية شيء من ذلك فاذا خلعها عليه فقد رضى بالتفرقة بغير عوض فلا يلزمها شيء ولان الخلع من جانب الزوج استقطا الملك واستقطا الملك قد يكون بعوض وقد يكون بغير عوض كالاتفاق فاذا ذكر مالا يصلح عوضاً أصلاً أو مالا يصلح عوضاً في حق المسامين فقد رضى بالاستقطا بغير عوض فلا يستحق عليها شيئاً ولان منافع البضع عند النحر وح عن ملك الزوج غير متقومة لان المنافع في الاصل ليست باموال متقومة الا أنها جعلت متقومة عند المقابلة بالمال المتقوم فعند المقابلة بمال ليس بمال متقوم يبقى على الاصل ولا نهانما

أخذت حكم التقوم في باب النكاح عند الدخول في ملك الزوج احتراماً لها تعظيماً للآدمي لكونها سبباً لحصوله
فجعلت متتومة شرعاً صيانة لها عن الابتذال والحاجة إلى الصيانة عند الدخول في الملك لا عند الخروج عن الملك لأن
بالخروج نزول الابتذال فلا حاجة إلى التقوم فثبتت على الأصل وجعل الفرق بما ذكرنا بين الخلع على هذه الأشياء
وبين النكاح عليها لأن هناك يجب مهر المثل لأن النكاح لم يشرع إلا بعوض لما ذكرنا في مسائل النكاح والمذكور
لا يصلح عوضاً فالتحق ذلك بالعدم ووجب العوض الأصلي وهو مهر المثل فاما الخلع فالعوض فيه غير لازم بل هو
مشروع بعوض وغير عوض فلم يكن من ضرورة صحته لزوم العوض وكذا النكاح تملك البضع بعوض والخلع استفاضة
الملك بعوض وبغير عوض وكذا منافع البضع عند الدخول أعطى لها حكم التقوم شرعاً لكونها وسيلة إلى حصول
الآدمي المنكح والخلع اجتناباً لمعنى التوسل فلا يظهر معنى التقوم فيه ولو خلعها على شيء أشارت إليه بمجهول فقالت
على مافي بطون غنمي أو نعمي من ولد أو على مافي ضروعها من لبن أو على مافي بطن جاري من ولد أو على مافي نخلي
أو شجري من ثمر فإن كان هناك شيء فهو له عندنا وقال الشافعي لاشي له وجه قوله إن الجنين في البطن واللبن في
الضرع لا يصلح عوضاً في الخلع لأنه غير مقدور التسليم ولهذا لم يصلح عوضاً في النكاح وكذا في الخلع والدليل عليه
أنه لا يجوز بيعه والأصل عنده أن كل ما لا يجوز بيعه لا يصلح عوضاً في الخلع ولنا الفرق بين الخلع وبين النكاح وهو
أن باب الخلع أوسع من باب النكاح ألا ترى لو خلعها على عبد له أبق تحت التسمية ولو زوجها عليه لم تصح التسمية
فتصح اضافته إلى ما هو مال متقوم موجود كما تصح اضافته إلى العبد إلا بقيل أولي لأن ذلك له خطر الوجود
والعدم وهذا موجود وبهذين ان القدرة على تسليم البدل ليست بشرط في الخلع فإنه جائز على العبد إلا بقيل والقدرة
على تسليمه غير ثابتة بخلاف البيع فإن القدرة على تسليم المبيع شرط وإن لم يكن هناك شيء ردت عليه ما
استحقت بعقد النكاح لأنها الماسمت مالا متقوماً فغيره بتسمية المال المتقوم فصارت ملتزمة تسليم مال متقوم
ضامنة له ذلك والزوج لم يرض بزوال ملكه إلا بعوض هو مال متقوم وقد تعذر عليه الوصول إليه لعدمه ولا سبيل إلى
الرجوع إلى القيمة المذكورة لجهااتها ولا إلى قيمة البضع لما أنه لا قيمة للبضع عند الخروج عن الملك لما ذكرنا فوجب
الرجوع إلى ما قوم البضع على الزوج عند الدخول وهو ما استحقت المرأة من المسمى أو مهر المثل وكذلك إذا قالت
على مافي بطني من متاع أنه ان كان هناك متاع فهو له وإن لم يكن يرجع عليها بالمهر لأنها غير تسمية مال متقوم فيلزمها
ضمان الغرور وهو رد المهر المستحق لما قلنا ولو قالت على مافي بطن غنمي أو ضرعها أو على مافي نخلي أو شجري ولم
ترد على ذلك فإن كان هناك شيء أخذه لأن التسمية وقعت على مال متقوم موجود لكنه مجهول لكن الجهاالة ليست
بمتفاحشة فلا تمنع استحقاق الشيء ولو لم يكن هناك شيء فلا شيء له لعدم تسمية مال متقوم لأنها ذكرت مافي
بطنها وقد يكون في بطنها مال متقوم وقد لا يكون فلم تصر بذلك غارة لزوجها بل الزوج هو الذي غر نفسه والرجوع
بحكم الغرور ولا غرور منها فلا يرجع عليها شيء وإن قالت اختلعت منك على ما تد غنمي أو تحلب أو ثمر نخلي أو
شجري أو على ما رثته العام أو أكسبه أو ما استغل من عتاري قبيل الزوج وقعت الفرقة وعلمها أن ترد ما استحقت
من المهر وان ولدت الغنم وأثمر النخل والشجر أو وقع الفرقة فلماذا ذكرنا ذلك يقف على قبول ما يصلح عوضاً
صحت تسميته عوضاً وأما وجوب رد المستحق فلأنه لا سبيل إلى استحقاق المسمى لكونه معدوماً وقت الخلع
ويجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد واستحقاق المعدوم الذي له خطر الوجود والعدم في عقد المعاوضة لم يرد الشرع به
وورد بحمل الجهاالة إذ المختلف المعنود في قدر ما يتحمل لا اختلافاً في احتمال السعة والضيق ولا سبيل إلى
أهدار التسمية رأساً لأنها سمت مالا متقوماً فلزم الرجوع إلى المهر المستحق بعقد النكاح ولو قالت اخلعني على
مافي يدي من دراهم أو دنانير أو فلوس فإن كان في يدها شيء من ذلك فهو له قل أو أكثر لأنها سمت مالا متقوماً والمسمى
موجود فصحت التسمية وإن كان المسمى مجهول القيمة وله مافي يدها من الجنس المذكور قل أو أكثر لأنه ذكر

باسم الجمع في تناول الثلاث فصاعدا وان لم يكن في يدهاشي ء أو كان اقل من ثلاثة فعليها من كل صنف سمته ثلاثة
وزن في الدراهم والدنانير وعددا في الفلوس لوجود تسمية المال المتقوم لان الدراهم والدنانير والفلوس اموال متقومة
والمدكور بلفظ الجمع واقل الجمع الصحيح ثلاثة فينصرف اليها ويعين المسمى كما في الوصية بالدراهم بخلاف
النكاح والعتق فانه اذا تزوج امرأة على ما في يده من الدراهم وليس في يده من الدراهم شيء يجب عليه مهر المثل
ولو اعتق عبده على ما في يده من الدراهم وليس في يده شيء يجب عليه قيمة نفسه لان منافع البضع ليست بتقومة عند
الخروج عن الملك فلا يشترط كون المسمى معلوما واعتبر المسمى مع جهالته في نفسه وحمل على المتيقن بخلاف
النكاح لان منافع البضع عند الدخول في الملك متقومة وكذا العبد متقوم في نفسه فلا ضرورة الى اعتبار المسمى
المجهول ولو قالت على ما في يدي ولم ترد عليه فان كان في يدهاشي ء فقول له لان التسمية وقعت على مال متقوم موجود
فصححت واستحق عليها ما في يدها اقل او اكثر لان كلمة ما عامة فيما لا يعلم وان لم يكن في يدهاشي ء فلا شيء لانه اذا
لم يكن في يدهاشي ء فلم يوجد تسمية مال متقوم لانها سمت ما في يدها وقد يكون في يدهاشي ء متقوم وقد لا يكون
فلم يوجد شرط وجوب شيء فلا يلزمها شيء ولو اختلفت الامه من زوجها على جعل بغير امر مولاهما وقع
الطلاق ولا شيء عليها من الجمل حتى تعتق اما وقوع الطلاق فلا يوقف على قبول ما جعل عوضا وقد وجد واما
وجوب الجمل بعد العتق فلانها سمت المالا متقوما موجودا وهو معلوم ايضا وهي من اهل التسمية فصحت التسمية
الا انه تعذر الوجوب للحال لخلق المولى فيتأخر الى ما بعد العتق وان كان باذن المولى لزمها الجمل وتباع فيه لانه دين
ظهر في حق المولى فتباع فيه كسائر الديون وكذلك المكاتبه اذا اختلفت من زوجها على جعل يجوز الخلع ويقع
الطلاق ويتأخر الجمل الى ما بعد العتق وان اذن المولى لان رقبته لا تختم البيع فلا تختم تعلق الدين بها ولو خلع
امرأته على رضاع ابنه منها سنتين جاز الخلع وعليها ان ترضعه سنتين فان مات ابنها قبل ان ترضعه شيئا يرجع عليها
بقيمة الرضاع للمدة وان مات في بعض المدة رجع عليها بقيمة ما بقي لان الرضاع مما يصح الاستئجار عليه قال الله
تعال فان أرضعت لكم فآتوهن أجورهن فيصح أن يجعل جعلها في الخلع وهلاك الولد قبل الرضاع كهلاك عوض
اختلفت عليه فهلك في يدها قبل التسليم فيرجع الى قيمته ولو شرط عليها ثمنه الولد بعد الحولين وضرب لذلك اجلا
اربع سنين أو ثلاث سنين فذلك باطل وان هلك الولد قبل تمام الرضاع فلا شيء عليها لان النفقة ليس لها مقدار معلوم
فكانت الجهالة متغا حشة فلا يلزمها شيء ولو كان الطلاق واقع لما ذكرنا ولو اختلفت في مرضها فهو من الثلث لانها
متبرعة في قبول البدل فيعتبر من الثلث فان ماتت في العدة فلهذا الاقل من ذلك ومن ميراثه منها ولو خالها على حكمة أو
حكما او حكمة اجنبي فعليها المهر الذي استحقته بعد النكاح لان الخلع على الحكم خلع بتسمية فاسدة لتفاحش
الجهالة والخطر ايضا فلم تصح التسمية فلا تستحق المسمى فيرجع عليها بالمهر لان الخلع على الحكم خلع على ما يقع به
الحكم ولا يقع الا بمال متقوم عادة فكان الخلع على الحكم خلع على مال متقوم فقد غرته بتسمية مال متقوم الا انه لا
سبيل الى استحقاق ما يقع به الحكم لكونه مجهولا جهالة متغا حشة كجهالة الجنس فترجع الى ما استحقته من المهر ثم
ينظر ان كان الحكم الى الزوج فان حكم بمقدار المهر مخير المرأة على تسليم ذلك لانه حكم بالتقدير المستحق وكذلك ان حكم
باقل من مقدار المهر لانه حط بعضه فهو تلك حط بعضه لانه تلك حط الكل فالبعض اولى وان حكم باكثر من المهر
لم تلزمها الزيادة لانه حكم لنفسه باكثر من التدر المستحق فلا يصح الا برضاها وان كان الحكم اليها فان حكمت بمقدار
المهر جاز ذلك لانها حكمت بالتقدير المستحق وكذلك ان حكمت باكثر من مقدار المهر لانها حكمت لنفسها بالزيادة وهي
تملك بذل الزيادة وان حكمت باقل من المهر لم يحجز الا برضا الزوج لانها حطت بعض ما عليها وهي لا تملك حط ما عليها
وان كان الحكم الى الاجنبي فان حكم بمقدار المهر جاز وان حكم بزيادة أو نقصان لم يحجز الزيادة الا برضا المرأة والنقصان
الا برضا الزوج لان في الزيادة ابطال حق المرأة وفي النقصان ابطال حق الزوج فلا يجوز من غير رضا صاحب الحق ولو

اختلاف في جنس ما وقع عليه الطلاق أو نوعه أو قدره فالتول قول المرأة وعلى الزوج البينة لأن قبول البدل إلى المرأة
 والزوج يدعى عليها شيئاً وهي تنكر فكان التول قولها ولو قال لها طلقتك أمس على الف درهم أو بالف درهم فلم تقبل
 فقالت لا بل كنت قبلة فالتول قول الزوج فرق بين هذا وبين ما إذا قال لا نسان بعثك هذا العبد أمس بالف درهم فلم
 تقبل فقال لا بل قبلة ان التول قول المشتري ووجه الفرق ان الزوج في مسألة الطلاق لم يصير مناقضاً في قوله فلم تقبل
 لأن قول الرجل لا امر أنه طلقتك أمس على ألف يسمى طلاقاً على ألف قبلته المرأة أو لم تقبل فلم يكن الزوج في قوله فلم
 تقبل مناقضاً بخلاف البيع لأن الإيجاب بدون القبول لا يسمى بيعاً فكان الإقرار بالإيجاب إقراراً بالقبول فصار
 البائع مناقضاً في قوله فلم تقبل ولأن المرأة في باب الطلاق تدعى وقوع الطلاق لأنها تدعى وجود شرط الوقوع
 والزوج ينكر الوقوع لا نكاره شرط الوقوع فكان التول قول المنكر والله الموفق (وأما) بيان قدر ما يحل للزوج من
 أخذ العوض وما لا يحل فجملته الكلام فيه ان النشوز لا يخلوان كان من قبل الزوج وأما ان كان من قبل المرأة فان
 كان من قبل الزوج فلا يحل له أخذ شيء من العوض على الخلع لقوله تعالى وان أردتم استبدال زوج مكان زوج
 وآتيتم احداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً نهي عن أخذ شيء مما آتاها من المهر وأكد النهي بقوله آتاخذونه
 بهناتنا وإنما ما بينا وقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن أي لا تضيقوا عليهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن
 الا ان يأتين بما حشيت مبينة أي الا ان ينشرن نهي الازوج عن أخذ شيء مما اعطوهن واستثنى حال نشوزهن
 وحكم المستثنى بخالف حكم المستثنى منه فيقتضي حرمة أخذ شيء مما اعطوهن عند عدم النشوز منهن وهذا
 في حكم الديانة فان أخذ جاز ذلك في الحكم ولزم حتى لا يملك استرداده لأن الزوج أسقط ملكة عنها بعوض رضيت
 به والزوج من أهل الاستقاط والمرأة من أهل المعاوضة والرضا فيجوز في الحكم والقضاء وان كان النشوز من
 قبلها فلا بأس بأن يأخذ منها شيئاً قدر المهر لقوله تعالى الا ان يأتين بما حشيت مبينة أي الا ان ينشرن والاستثناء
 من النهي اباحة من حيث الظاهر وقوله فلا جناح عليهما فيما اتقدت به قبيل أي لا جناح على الزوج في الاخذ
 وعلى المرأة في الاعطاء وأما الزيادة على قدر المهر فقهارا وابتان ذكر في كتاب الطلاق انها مكرهة وهما كذا روى
 عن علي رضي الله عنه انه كره للزوج ان يأخذ منها اكثر مما اعطاها وهو قول الحسن البصري وسعيد بن المسيب
 وسعيد بن جبير وطاوس وذكر في الجامع الصغير انها غير مكرهة وهو عثمان بن عفان وبه أخذ الشافعي ووجه هذه الرواية
 ظاهر قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما اتقدت به قبيل أي لا جناح عليهما في الاعطاء من القداء من غير فصل بين
 ما اذا كان مهر المثل أو زيادة عليه فيجب العمل بالطلاق النص ولا يها أعطت مال نفسها بطيبة من نفسها
 وقد قال الله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً بخلاف ما اذا كان النشوز من قبله لأن النشوز
 اذا كان من قبيل الزوج كانت هي مجبورة في دفع المال لان الظاهر انها مع رغبتها في الزوج لا تعطى اذا كانت مضطرة
 من جهته بأسباب أو معترة بأنواع التعرير والنزور فركه الاخذ وجده رواية الاصل قوله تعالى ولا يحل لكم ان
 تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الا ان يخافا ان لا يأتيا حدود الله الى قوله ولا جناح عليهما فيما اتقدت به نهي عن أخذ شيء
 مما اعطاها من المهر واستثنى التدر الذي اعطاها من المهر عند خوفها ترك اقامة حدود الله على ما ذكره والنهي عن
 أخذ شيء من المهر نهي عن اخذ الزيادة على المهر من طريق الاولى كالنهي عن التأفيف انه يكون نهيها عن الضرب
 الذي هو فوقه بالطريق الاولى وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال لا امرأة لامرأة ثابت بن قيس بن شماس
 أرد بن عليه حديثه فقالت نعم وزيادة قال أما الزيادة فلان نهي عن الزيادة مع كون النشوز من قبلها وبه تبين ان المراد
 من قوله فيما اتقدت قدر المهر لا الزيادة عليه وان كان ظاهره ما عرفتنا بيان النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو وحى
 غير متلو والدليل عليه أيضاً قوله تعالى في صدر الآية ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً ذكر في أول الآية
 ما آتاها فكان المذكور في آخرها وهو قوله فيما اتقدت به مردود الى أولها فكان المراد من قوله فيما اتقدت أي بما آتاها

ويحس به قول انه يحل له قدر ما آتاها وأما قوله انها أعطته مال قسبا بطبيعة من نفسها فتم لكن ذلك دليل الجواز وبه
يقول ان الزيادة جائزة في الحكم والقضاء ولان الخلع من جانبها معاوضة حالة عن الطلاق واسقاط ما عليها من الملك
ودفع المال عوضا عما ليس بمال جائز في الحكم اذا كان ذلك مما يرغب فيه ألا ترى انه جاز العشق على قليل
المال وكثيره وأخذ المال بدلا عن اسقاط الملك والرق وكذلك الصلح عن دم العمد وكذلك النكاح لما جاز على
أكثر من مهر مثلها وهو بدل البضع فكذلك اجاز ان يضمته المرأة بأكثر من مهر مثلها لانه بدل من سلامة البضع
في الحالين جميعا الا انه نهي عن الزيادة على قدر المهر لا المعنى في نفس العقد بل المعنى في غيره وهو شبهة الزبا والاضرار بها
ولا يوجد ذلك في قدر المهر فحل له أخذ قدر المهر والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكم الخلع فنقول والله التوفيق يتعلق بالخلع أحكام بعضها يعم كل طلاق بائن وبعضها يخص
الخلع أما الذي يعم كل طلاق بائن فنذكره في بيان حكم الطلاق ان شاء الله تعالى وأما الذي يخص الخلع فالخلع لا يخلو
امان كان بغير بدل وامان كان بيدل فان كان بغير بدل بان قال خالعتك ونوى الطلاق فخكته انه يقع الطلاق ولا
يستقطش من المهر وان كان بيدل فان كان البدل هو المهر بان خلعا على المهر فخكته ان المهر ان كان غير مقبوض انه
يسقط المهر عن الزوج وتسقط عنه النفقة الماضية وان كان مقبوضا فعليها ان ترده على الزوج وان كان البدل مالا
آخر سوى المهر فخكته حكم سقوط كل حكم وجب بالنكاح قبل الخلع من المهر والنفقة الماضية وجوب البدل حتى
لو خلعا على عبد أو على مائة درهم ويلد كرشيا آخر فله ذلك ثم ان كان لم يعطها المهر برى ولم يكن لها عليه شيء سواء
كان لم يدخل بها أو كان قد دخل بها وان كان قد أعطها المهر لم يرجع عليها شيء سواء كان بعد الدخول بها أو قبل
الدخول بها وكذلك اذا بارأها على عبد أو على مائة درهم فهو مثل الخلع في جميع ما وصفتنا وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو
يوسف في المبارأة مثل قول أبي حنيفة وقال في الخلع انه لا يستقطبه الا ماسميا وقال محمد لا يستقط في الخلع والمبارأة
جميعا الا ماسميا حتى انه لو طلقها على مائة درهم ومهرها ألف درهم فان كان المهر غير مقبوض فانها لا ترجع عليه بشيء
سواء كان الزوج لم يدخل بها أو كان قد دخل بها في قول أبي حنيفة وله عليها مائة درهم وعندهما ان كان قبل الدخول
بها فلها ان ترجع عليه بنصف المهر وذلك خمسمائة وله عليها مائة درهم فيصير قدر المائة قصاصا فيرجع عليه باربع مائة
وان كان بعد الدخول فلها ان ترجع عليه بكل المهر الا قدر المائة فترجع عليه بتسعمائة وان كان المهر مقبوضا فله عليها
المائة لا غير وليس له ان يرجع عليها بشيء من المهر سواء كان قبل الدخول بها أو بعده في قول أبي حنيفة وعندهما ان
كان قبل الدخول يرجع الى الزوج عليها بنصف المهر وان كان بعده لا يرجع عليها بشيء وهكذا الجواب في المبارأة
عند محمد والحاصل ان ههنا ثلاث مسائل الخلع والمبارأة والطلاق على مال ولا خلاف بينهم في الطلاق على
مال انه لا يبرأ به من سائر الحقوق التي وجبت لها بسبب النكاح ولا خلاف أيضا في سائر الديون التي وجبت لا بسبب
النكاح وانها لا تسقط بهذه التصرفات وانما الخلاف بينهم في الخلع والمبارأة واتفق جواب أبي حنيفة وأبي يوسف في
المبارأة واختلف جوابهما في الخلع واتفق جواب أبي يوسف ومحمد في الخلع واختلف في المبارأة فابو يوسف مع أبي
حنيفة في المبارأة ومع محمد في الخلع وجه قول محمد ان الخلع طلاق عوض فاشبه الطلاق على مال والجامع بينهما ان حق
الانسان لا يستقط من غير استأطاه ولم يوجد في الموضوعين الا اسقاط ماسميا فلا يستقط ما لم يجز به التسمية ولهذا لم
يسقط به سائر الديون التي لم تجب بسبب النكاح وكذلك لا تستقط نفقة العدة الا بالتسمية وان كانت من أحكام النكاح
كذا هذا وجه قول أبي يوسف وهو الفرق بين الخلع والمبارأة ان المبارأة اقصر مح في ايجاب البراءة لانها اثبات البراءة
نصا فيمتنضي ثبوت البراءة مطلقا فيظهر في جميع الحقوق الناتجة بينهما بسبب النكاح فاما الخلع فليس نصا في ايجاب
البراءة لانه ليس في لفظه ما ينهي عن البراءة وانما ثبت البراءة مقتضاه والثابت بطريق الاقتضاء لا يكون ثابتا من جميع
الوجوه فثبتت البراءة بقدر ما وقعت التسمية لا غير ولا في حنيفة ان الخلع في معنى المبارأة لان المبارأة مفاعلة من البراءة

والإبراء استقاط فكان استقاط من كل واحد من الزوجين الحقوق المتعلقة بالعد المتنازع فيه كالمختصمين في الدين إذا اصطلاح على مال سقط بالصلح جميع ما تنازعا كذا بالمباراة والخلع مأخوذ من الخلع وهو النزاع والخرج النكاح من الشيء فمضى قولنا خلعها أي أخرجها من النكاح وذلك باخراجها من سائر الأحكام بالنكاح وذلك إنما يكون بسقوط الأحكام الناتجة بالنكاح وهو معنى البراءة فكان الخلع في معنى البراءة والعبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ وقد خرج الجواب عما ذكره أبو يوسف وأما قول محمد أنه لم يوجد منها استقاط غير المسمى فنقول إن لم يوجد نصا فقد وجد دلالة لما ذكرنا أن لفظ الخلع دليل عليه ولأن قصد ههنا من الخلع قطع المنازعة وإزالة الخلف بينهما والمنازعة والخلف إنما وقع في حقوق النكاح ولا تندفع المنازعة والخلف إلا باستقاط حقوقه فكان ذلك تسمية منها لسائر الحقوق المتعلقة بالنكاح دلالة بخلاف سائر الديون لأنه لا تعلق بها بالنكاح ولم تقع المنازعة فيها ولا في سببها فلا يتصرف الاستقاط بها بخلاف الطلاق على ما لا بد من دليل على استقاط الحقوق الواجبة بالنكاح لا نصا ولا دلالة وأما نفقة العدة فلا تملكها لم تكن واجبة قبل الخلع فلا يتصور استقاطها بالخلع بخلاف النفقة الماضية لأنها كانت واجبة قبل الخلع بفرض القاضي أو بالتراضي فكان الخلع استقاطا بعد الوجوب فصح ولو خلعها على نفقة العدة صح ولا تجب النفقة ولو أبرأت الزوج عن النفقة في حال قيام النكاح لا يصح الإبراء وتجب النفقة لأن النفقة في النكاح تجب شيئا فشيئا على حسب حدوث الزمان يوما فيوما فكان الإبراء عنها إبراء قبل الوجوب فلم يصح فاما نفقة العدة فالتجيب عند الخلع فكان الخلع على النفقة ما نعام وجوبها ولا يصح الخلع على السكنى والإبراء عنه لأن السكنى تجب حقا لله تعالى قال الله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بما حشمة مينة فلا يملك العبد استقاطه والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما الطلاق على مال فهو في أحكامه كالخلع لأن كل واحد طلاق بعوض فيعتبر في أحدهما ما يعتبر في الآخر إلا أنهم يختلفان من وجه وهو أن العوض إذا أطل في الخلع بان وقع الخلع على ما ليس بمال متقوم يسقى الطلاق بئنا وفي الطلاق على مال إذا أطل العوض بان سمي ما ليس بمال متقوم فالطلاق يكون رجعيا لأن الخلع كناية والكتابات مبنيات عندنا فاما الطلاق على مال فصريح وإنما ثبت البيئونة بتسمية العوض إذا سمحت التسمية فإذا لم تصح التثبت بالعدم بقي صريح الطلاق فيكون رجعيا ولو قال لها أنت طالق بألف درهم قبلت طلقت وعليها ألف لأن حرف الباء حرف الصاق فيقتضى الصاق البدل بالمبدل وكذلك لو قال أنت طالق على ألف درهم لأن على كلمة شرط يقال زرتك على أن تزورني أي بشرط أن تزورني وكذلك قال لامرأته أنت طالق على أن تدخلين الدار كان دخول الدار شرطا كما لو قال إن دخلت الدار وهي كلمة الزام أيضا فكان هذا إيقاع الطلاق بشرط أن تعطيه الألف عتیب وقوع الطلاق ويلزمها الألف فيقع الطلاق بقبولها وتجب عليها الألف ولو قال أنت طالق عليك ألف درهم طلقت المرأة الرجعية ولا شيء عليها من الألف سواء قبلت أو لم تقبل في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد إذا قبلت طلقت بئنة وعليها الألف وعلى هذا الخلاف إذا قالت المرأة لزوجها طلقني ولك ألف درهم فطلقها بئنة بغير رجعية ولا يلزمها البدل في قول أبي حنيفة وعندهما يقع الطلاق وعليها الألف وعلى هذا الخلاف إذا قال لعبد أنت حر عليك ألف درهم أنه يعتق سواء قبل أو لم يقبل في قول أبي حنيفة وعندهما إذا قبل يعتق وعليه الألف وجه قولهما أن هذه الواو وأوحال فيقتضى أن وجوب الألف حال وقوع الطلاق والعناق ولأن هذه اللفظة تستعمل في الإبدال فإن من قال لا أخرج حمل هذا الشيء إلى مكان كذا ذلك درهم فحمل يستحق الأجرة كما لو قال له حمل بدرهم ولا بئنة حنيفة أن كل واحد من الكلامين كلام تام بنفسه أعنى قوله أنت طالق وقوله عليك ألف درهم لأن كل واحد منهما مبتدأ وخبر فلا يجعل الثاني متصلا بالاول الا لضرورة والعناق لأن الغالب وجودها بغير عوض فلا يجعل الثاني متصلا بالاول من غير ضرورة وأما قولهما الواو وأوحال فمنوع بل وأعطى في الأخبار معناه أخبرك

انك طالق وأخبرك ان عليك ألف درهم ولو قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على ألف درهم فطلقها ثلاثا تابع عليها ثلاث تطليقات بالف وهذا لا اشكال فيه ولو طلقها واحدة وقعت واحدة رجمية بغير شيء في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يقطع واحدة باثنتي عشرة ألف ولو قالت طلقني ثلاثا بالف درهم فطلقها ثلاثا تابع ثلاثا بالف درهم لاشك فيه ولو طلقها واحدة وقعت واحدة باثنتي عشرة ألف في قولهم جميعا (وجهه) قولهما ان كلمة على في المعاملات وحرف الباء سواء يقال بعث عنك بالف وبعث منك على ألف وفيهم من كل واحدة منهما كون الالف بدلا وكذا قول الرجل لغيره احمل هذا الشيء الى بيتي على درهم وقوله بدرهم سواء حتى يستحق البدل فيهما جميعا والاصل ان اجزاء البدل تنقسم على اجزاء المبدل اذا كان متعدد في نفسه فتقسم الالف على الثلاث فيتبع واحدة بثلاث الالف كما لو ذكرت بحرف الباء فكانت باثنتي عشرة ألف لانها تطلق بعوض ولا في حنيفة ان كلمة على كلمة شرط فكان وجود الطلقات الثلاث شرط الوجوب الالف فكانت الطلقة الواحدة بعض الشرط والحكم لا يثبت بوجود بعض الشرط فلما لم يطلقها ثلاثا لا يستحق شيئا من الالف بخلاف حرف الباء فانه حرف مبادلة فيتنضم اجزاء البدل على المبدل فتقسم الالف على التطليقات الثلاث فكان بمثابة كل واحدة ثلث الالف ولا يشكل هذا التقدير بما اذا قال لها طلقني فسك ثلاثا بالف فطلقت نفسها واحدة أنه لا يقع شيء لان الزوج لم يرض بالينونة الا بكل الالف فلا يجوز وقوع الينونة ببعضها فاذا أمرته بالطلاق فقالت طلقني ثلاثا بالف درهم فقد سألت الزوج ان يبينها بالف وقد أبانها بقل من ذلك فقد زادها خيرا والاشكال انها سألته الالبانة الغليظة بالف وليأت بها بل أي بالخفيفة ولعل لها غرضا في الغليظة والجواب ان غرضها في استيفاء ما لها مع حصول الينونة التي وضع لها الطلاق أشد (وأما) قولهما ان كلمة على تستعمل في الابدال فتم لكن بحجاز الاحتيقية ولا تترك الحقيقة الا للضرورة وفي البيع ونحوه ضرورة ولا ضرورة في الطلاق على ما بينا على ان اعتبار الشرط يمنع الوجوب لما بينا واعتبار البدل يوجب فيتبع الشك في الوجوب فلا يجب مع الشك ولو قالت امرأتان له طلقنا بالف درهم أو على ألف درهم فطلقهما يقع الطلاق ثلاثا عليهما بالالف وهذا لا يشكل ولو طلق احدهما وقع الطلاق عليهما محصتهما من الالف بالاجماع والفرق لابي حنيفة بين هذه المسئلة وبين مسئلة الخلاف انه لا غرض لكل واحدة من المرأتين في طلاق الاخرى فلم يعتبر معنى الشرط وللمرأة غرض في اجتماع تطليقاتها لان ذلك أقوى للتحريم لثبوت الينونة الغليظة بها فاعتبر معنى الشرط ولو قالت طلقني واحدة بالف فقال أنت طالق ثلاثا وقع الثلاث مجانا بغير شيء في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يقع ثلاث تطليقات كل واحدة منها بالف وهذه فرعية اصل ذكرناه فيما تقدم وهو ان من أصل أبي حنيفة أن الثلاث لا تصلح جوابا للواحدة فاذا قال ثلاثا فقد عدل عما سألته فصار مبتدئا بالطلاق فتقع الثلاث بغير شيء ومن أصلهما ان في الثلاث ما يصلح جوابا للواحدة لان الواحدة توجد في الثلاث فتعد أي عما سألته وزيادة فيلزمها الالف كانه قال أنت طالق واحدة واحدة وواحدة ولو طلقني واحدة بالف فقال أنت طالق ثلاثا بالف وقف على قبولها عند أبي حنيفة ان قبلت جازوا لا يبطل لانه عدل عما سألته فصار مبتدئا بالطلاق بعوض فيقف على قبولها وعند أبي يوسف ومحمد يقع الثلاث واحدة منها بالف كما سألت وانتان بغير شيء وحكي الجصاص عن الكرخي أنه قال رجوع أبو يوسف في هذه المسئلة الى قول أبي حنيفة وذكر أبو يوسف في الامالي ان الثلاث يقع واحدة منها بثلاث الالف والانتان تقان على قبول المرأة قال القدوري وهذا صحيح على أصلهما لانها جعلت في مقابلة الواحدة لهما فاذا أوقعها بثلاث الالف فقد زادها خيرا وابتدأ تطليقتين بثلاث الالف فوقف ذلك على قبولها والله اعلم

فصل ﴿ وأما الذي يرجع الى نفس الركن فمنها ان لا يلحقه استثناء أصلا ورأسا سواء كان وضعيا أو عرفيا عند عامة العلماء وعند مالك الاستثناء العرفي لا يمنع وقوع الطلاق وسند كراهة المسئلة ان شاء الله تعالى والكلام في هذا الشرط يقع في مواضع في بيان أنواع الاستثناء وفي بيان ماهية كل نوع وفي بيان شرائط صحته أما الاول فلا استثناء في

الاصل نوعان استثناء وضعي واستثناء عرفي اما الوضعي فهو ان يكون بلفظ موضوع للاستثناء وهو كلمة الا وما
 يجري مجراها نحو سوى وغير واشباه ذلك واما العرفي فهو تعليق بمشبهة الله تعالى وأنه ليس باستثناء في الوضع
 لانعدام كلمة الاستثناء بل الموجود كلمة الشرط الا انهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تعالى
 اذ قد واصلنا من قبلهم صراطا مستقيما ولا يستنون اى لا يقولون ان شاء الله تعالى وينسبوا بين الاول مناسبة في معنى ظاهر
 لفظ الاستثناء وهو المنع والصرف دون الحقيقة فاطلق اسم الاستثناء عليه وبعض مشايخنا قال الاستثناء نوعان
 استثناء تحصيل واستثناء تعطيل فسمى الاول استثناء تحصيل لانه تكلم بالحاصل بعد الثبوت والثاني تعطيل لانه
 يتعطل الكلام به واما الكلام في بيان ماهية كل نوع اما النوع الاول فهو تكلم بالباقي بعد الثبوت وهذه العبارة هي المختارة
 دون قولهم استخراج بعض الجملة المقبولة لان القدر المستثنى اما ان يدخل بعد نص المستثنى منه واما ان لا يدخل
 فان لم يدخل لا يتصور الاخراج وان دخل تناقض الكلام لان نص المستثنى منه يثبت ونص الاستثناء ينفي
 ويستحيل ان يكون الحكم الواحد في زمان مثنيا ومنفيا ولهذا فهم من قوله تعالى فليتب فيهم ألف سنة الا خمسين عاما
 ما ذكرنا حتى يصير في التقدير كانه قال فليتب فيهم تسعمائة وخمسين عاما لا معنى للاخراج لئلا يؤدي الى
 الخلف في خبر الله تعالى (واما) النوع الثاني فهو تعليق بالشرط الا ان الشرط اذا كان مما يتوقف عليه ويعلم وجوده
 ينزل المعلق عند وجوده وان كان مما لا يعلم لا ينزل وهذا النوع من التعليق من هذا القبيل لما نذكره ان شاء الله تعالى
 (واما) شرط محتمة فلصحة الاستثناء شرائط بعضها يعنى النوعين وبعضها يخص أحدهما اما الذى يعنى جميعا فهو ان
 يكون الاستثناء موصولا بما قبله من الكلام عند عدم الضرورة حتى لو حصل الفصل بينهما بسكوت أو غير ذلك من
 غير ضرورة لا يصح وهذا قول عامة الصحابة رضى الله عنهم وعامة العلماء الا شياروى عن عبد الله بن عباس رضى
 الله عنهما ان هذا ليس بشرط ويصح متصلا ومنفصلا واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
 لا عزون قر يشام قال بعد سنة ان شاء الله تعالى ولو لم يصح لما قال ولان الاستثناء في معنى التخصيص لان كل واحد
 منهما بيان ثم التخصيص يصح مقارنا ومتراخيا فكذلك الاستثناء يجب ان يكون متصلا ومنفصلا ولنا ان الاصل في
 كل كلام تام بنفسه فان كان مبتدأ وخبرا ان لا يقف حكمة على غيره والوقف عند الوصل لضرورة وهي ضرورة
 استدراك الغلط والضرورة تندفع بالموصول فلا يقف عند عدم الوصل ولهذا يقف على الشرط المنتقطع فكذلك على
 الاستثناء المنتقطع ولانه عند عدم الوصل ليس باستثناء لانه لان العرب لم تتكلم به ومن تكلم به لا يعدونه استثناء بل
 يسخرون منه وهذا تبين ان الرواية عن ابن عباس رضى الله عنهما لا تكاد تصح لانه كان اما ما في اللغة كما كان اما ما في
 الشريعة واما التخصيص المتراخي فعند بعض مشايخنا ليس ببيان بل هو فسح فلا يلزم وعند بعضهم بيان لكن الخلق
 البيان بالجمل والعام الذى يمكن العمل بظاهره متراخيا مشهور عندهم وانه كثير النفي في كتاب الله عز وجل واما الحديث
 ففيه انه قال بعد تلك المقالة سنة ان شاء الله تعالى وليس فيه انه قصده تصحيح الاستثناء فيحمل انه اراد به استدراك
 الاستثناء المأمور به في الكتاب العزيز قال عز وجل ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اى الا ان
 تقول ان شاء الله فتنسى ذلك فتذكره بعد سنة فأمر باستدراكه بقوله سبحانه وتعالى واذا كررت ان انسى ويحتمل
 انه عليه الصلاة والسلام أضر في نفسه أمرا اراد في قلبه وعزم عليه فاظهر الاستثناء لسانه فقال ان شاء الله ومثل
 هذا معتاد فيما بين الناس فلا يصح الاحتجاج به مع الاحتمال هذا الذى ذكرنا اذا كان الفصل من غير ضرورة فاما اذا
 كان لضرورة التنفس فلا يمنع الصحة ولا بعد ذلك فصلا الا ان يكون سكتة هكذا روى هشام عن ابي يوسف لان هذا
 النوع من الفصل مما لا يمكن التحرز عنه فلا يعتبر فصلا ويعطى له حكم الوصل للضرورة واما كون الاستثناء مسموعا فهل
 هو شرط ذكر الكرخى انه ليس بشرط حتى لو حرك لسانه وانى بحروف الاستثناء يصح وان لم يكن مسموعا واذكر
 الفقيه أبو جعفر الهندوانى انه شرط ولا يصح الاستثناء بدونه وجه ما ذكره الكرخى ان الكلام هو الحروف المنظومة

وقد وجدت فاما السماع فليس بشرط لكونه كلاً فان الاصم يصح استثناءه وان كان لا يسمع والصحيح ما ذكره الفقيه
أبو جعفر لان الحروف المنظومة وان كانت كلاماً عند الكرخي وعند ناهي دلالة على الكلام وعبارة عنه لا نفس الكلام
في الغائب والشاهد جميعاً فلم يوجد الحروف المنظومة ههنا لان الحروف لا تتحقق بدون الصوت فالحروف المنظومة
لا تتحقق بدون الاصوات المتقطعة بتطبيع خاص فاذا لم يوجد الصوت لم يوجد الحروف فلم يوجد الكلام عنده
ولادلالة الكلام عندنا فلم يكن استثناءه والله الموفق وأما الذي يخص أحد النوعين وهو الاستثناء الوضعي فهو
ان يكون المستثنى بعض المستثنى منه لا كله لما ذكرنا ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا ولا يكون تكلماً بالباقي الا ان
يكون المستثنى بعض المستثنى منه لا كله ولان الاستثناء يجري مجرى التخصيص والتخصيص يرد على بعض أفراد
العموم لا على الكل لان ذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً وكذا الاستثناء نسخ الحكم ونسخ الحكم يكون بعد ثبوت
والطلاق بعد وقوعه لا يحتمل النسخ فبطل الاستثناء ومن مشايخنا من قال ان استثناء الكل من الكل انما يصح لانه
رجوع والطلاق مما لا يحتمل الرجوع عنه وكذا العتاق وكذا الاعتاق وكذا الاقرار وهذا غير سديد لانه لو كان
كذلك لصح فيما يحتمل الرجوع وهو الوصية ومع هذا لا يصح حتى لو قال أوصيت لفلان بثلث مالي الا لثالث مالي
لم يصح الاستثناء وتصح الوصية فدل ان عدم الصحة ليس لمكان الرجوع بل لما قلنا انه ليس باستثناء و يصح
استثناء البعض من الكل سواء كان المستثنى أقل من المستثنى منه أو أكثر عند عامة العلماء وعامة أهل اللغة وروى
عن أبي يوسف انه لا يصح استثناء الاكثر من الاقل وهو قول القراء وجه قوطهما ان الاستثناء من باب اللغة وأهل
اللغة لم يتكلموا باستثناء الاكثر من الاقل ولان الاستثناء وضع في الاصل لاستدراك الغلط والغلط يجري في
الاقل لافي الاكثر ولنا ان أهل اللغة قالوا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا من غير فصل بين الاقل والاكثر الا انه
قل استعماله الاستثناء في مثله لقلة حاجتهم اليه لقلة وقوع الغلط فيه وهذا لا يكون منهم اخراج اللفظ من ان يكون
استثناء حقيقة كمن أكل لحم الخنزير لا يتبع أحد من أهل اللسان من اطلاق القول بانه أكل لحم الخنزير وان كان
يقبل استعمال هذه اللفظة لكن قلة استعمالها لقلة وجود الاكل لا لانعدام معنى اللفظ حقيقة كذا هذا وعلى هذا
نخرج مسائل هذا النوع اذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً او واحدة يقع ثنتان لان هذا استثناء صحيح لكونه
تكلماً بالباقي بعد الثنيا والباقي بعد استثناء الواحدة من الثلاث ثنتان الا ان الثنتين اسمين أحدهما ثنتان والاخر
ثلاث الا واحدة ولو قال الاثنتين يقع واحدة لان استثناء الاكثر من الاقل استثناء صحيح أيضاً لما ذكرنا ولو قال
الاثلاثا وقع الثلاث لان الاستثناء لم يصح لانه استثناء الكل من الكل ولو قال أنت طالق ثلاثاً او واحدة او واحدة
واحدة وقع الثلاث وبطل الاستثناء في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف جاز استثناء الاولى والثانية وبطل
استثناء الثالثة وتلزمه واحدة وجه قوله ان استثناء الاولى والثانية استثناء البعض من الكل فصح انما لو سكت
عليه لجاز فاما استثناء الثالثة فاستثناء الكل من الكل فلم يصح فالتحق بالعدم فيقع واحدة ولا في حنيفة ومحمد ان أول
الكلام في الاستثناء يقف على آخره فكان استثناء الكل من الكل فلا يصح كقولك أنت طالق ثلاثاً او ثلاثاً ولانه
لما قال الا واحدة او واحدة او واحدة فقد جمع بين الكل بحرف الجمع فصار كأنه قال الاثلاثا ولو قال أنت طالق واحدة
واحدة او واحدة الاثلاثا يقع الثلاث وبطل الاستثناء في قولهم جميعاً لان الاستثناء اذا كان موصولاً يقف أول
الكلام على آخره فكان الاستثناء راجعاً الى الكل فبطل ولانه ذكر جملتين وجمع بين كل جملة بحرف الجمع فكان
استثناء الجملة من الجملة فلا يصح واذا قال أنت طالق اثنتين واثنتين الاثنتين يقع ثنتان في قول أبي يوسف ومحمد
وقال زفر يقع ثلاث كذا ذكر القدوري ولم يذكر قول أبي حنيفة وجه قول زفر ان الاصل في الاستثناء انه ينصرف
الى ما يليه لانه أقرب اليه وهو متصل به أيضاً ولا ينصرف الى غيره الا بدليل ومتى انصرف الى ما يليه كان استثناء
الكل من الكل فلا يصح وهما ان الاستثناء بصحح ما يمكن ولو جعلناه مما يليه لبطل ولو صرف الى الجملتين بصح

لانه يصير مستثنيا من كل ثنتين واحدة فبقي من كل جملة واحدة وروى هشام بن عبد الله الرازي عن محمد بن قيس قال أنت طالق اثنتين واثنتين الا ثلاثا انه يقع ثلاث لانه لا يمكن تصحيح الاستثناء ههنا لان اول الكلام في كل واحدة من الجملتين وقب على آخره فصار كأنه قال أنت طالق ثلاثا الا ثلاثا لانه لا يمكن ان يجعل الاستثناء في الجملتين على السواء لانه يصير مستثنيا من كل جملة تطبيقه ونصفا وهذا استثناء جميع الجملة لان استثناء واحدة ونصف استثناء ثنتين لان ذكر البعض فيها لا يتبع ذكر لكانه فكان استثناء الكل من الكل ولا يمكن ان يجعل من احدى الجملتين لانه يكون استثناء الكل من الكل وز يادة ولا يمكن ان يصرف اثنتان من الثلاث أو جملة واحدة الى جملة أخرى لان هذا خلاف تصرفه وانشاء تصرف آخر لم يوجد منه فتعذر تصحيح هذا الاستثناء من جميع الوجوه فبطل والاشكال على القسم الاول ان ذكر البعض فيها لا يتبع لا يكون ذكر الكل في الاستثناء بل هو ملحق بالعدم بدليل انه لو قال أنت طالق ثلاثا الا واحدة ونصف يقع عليها نثنان ولو كان ذكر بعض الطلاق ذكر الكه في الاستثناء لوقع عليها واحدة لانه يصير كأنه قال أنت طالق ثلاثا الا اثنتين وكان الفتنة في ذلك ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثانيا فينظر الى الباقي والباقي ههنا تطبيقه ونصف ونصف تطبيقه كاملة فيقع نثنان كأنه قال أنت طالق اثنتين واذا لم يصرد ذكر البعض ذكر الكل في الاستثناء يصير مستثنيا من كل جملة تطبيقه واحدة وتلغو واحدة من الاستثناء وهذا أولى من الغاء الكل فيجب ان يقع نثنان كما في المسئلة الاولى عندهما وفي هذه المسئلة اشكال على ما روى هشام بن محمد وروى هشام أيضا عن محمد بن قيس قال أنت طالق اثنتين وأر بما لا يحسنها تطلق ثلاثا لانه لا يمكن تصحيح الاستثناء بالصرف الى الجملتين على الشيعون ولا بالصرف الى واحدة منهما ولا يصرف البعض عينا الى جملة والبعض الى جملة أخرى لما قلنا والاشكال على القسم الاول على ما بيننا وقال بشر عن أبي يوسف فيمن قال لا امر أنه أنت طالق واحدة واثنتين الا اثنتين انه ثلاث وهو قول محمد والوجه فيه ما ذكرنا والاشكال على نحو ما بيننا هذا اذا كان لفظ الاستثناء من جنس المستثنى منه فان كان شيئا خلافاً جنسه يصح الاستثناء ولا تطلق وان أتى على جميع المسمى نحو ان يقول نسائي طواق الا هؤلاء وليس له نساء غيرهن فانه يصح الاستثناء ولا تطلق واحدة منهن لان الاستثناء يعتبر فيه اللفظ والاشارة مع التسمية مختلفان لفظا فصح الاستثناء بخلاف قوله نسائي طواق الا نسائي ولان عند اختلاف اللفظين يكون معناه نسائي غير هؤلاء طواق وهذا اضافة الطلاق الى غير هؤلاء وقيل هذا اذا كان الاربع مادون هؤلاء فاذا كن أر بما لا يصح الاستثناء ويطلقن كلهن لانه لا يتصور استثناء غيرهن فصار كما لو قال نسائي طواق ولا نساء له وهتاك لا يصح الاستثناء ويطلقن كلهن فيصير التصدير كأنه قال نسائي الا نسائي طواق ولو قال ذلك طلقن كذا هذا وكذا هذا في العتاق اذا قال عبيدي كلهم أحرار الا عبيدي لم يصح الاستثناء وعتوا جميعا ولو قال عبيدي أحرار الا هؤلاء وليس له عبيد غير هؤلاء لم يصح الاستثناء وكذلك هذا في الوصية اذا قال أوصيت بثلاث مالى لفلان أو أوصيت لفلان بثلاث مالى الألف درهم ومات وثلاث ماله ألف درهم صح الاستثناء وطلت الوصية ولو قال أوصيت بثلاث مالى الا ثلاث مالى لم يصح الاستثناء وكان للموصي له ثلث ماله ولو قال أنت طالق عشر الا تسعا يقع واحدة والا صل انه اذا تكلم بالطلاق باكثر من الثلاث ثم استثنى منه قال استثنى يرجع الى جملة الكلام لا الى القدر الذي يصح وقوعه وهو الثلاث خاصة فيتبع اللفظ لا الحكم فلا ثبت الحكم في القدر المستثنى وثبت فيما بقي قدر ما يصح ثبوته لانه تكلم بالباقي بعد الثانيا فاذا قال أنت طالق عشرة الا تسعا يقع واحدة ولو قال الا ثمانيا يقع اثنتان واذا قال الا سبعا يقع ثلاث لما ذكرنا ان الاستثناء يتبع اللفظ لا الحكم فصح الاستثناء ودخل على الجملة الملقوطة وعمل فيها فتبين ان القدر المستثنى لم يدخل في الجملة فلا يقع قدر ما دخل عليه الاستثناء ويقع الباقي وهو الثلاث لانه مما يصح وقوعه وكذلك اذا قال الاستاء أو حسا أو أر بما أو ثلاثا أو اثنتين أو واحدة يقع ثلاث لان الثلاث هي التي يصح وقوعها مما بقي اذا لم يزيد الطلاق على الثلاث ولو قال أنت طالق ثلاثا

الاثلاثا الواحدة تقع واحدة والاصل في مسائل الاستثناء من الاستثناء ان تخر بحياطر يقين أحدهما انه ينظر الى
 الاستثناء الاخير فيجعل استثناء مما يليه ثم ينظر الى ما بقى منه فيجعل ذلك استثناء مما يليه هكذا الى الاستثناء
 الاول ثم ينظر الى الباقي من الاستثناء الاول فيستثنى ذلك القدر من الجملة المقبوطة فما بقى منها فهو الواقع فاذا قال
 أنت طالق ثلاثا الاثلاثا الواحدة يستثنى الواحدة من الثلاث فيبقى اثنتان يستثنى من الثلاث فيبقى واحدة كأنه قال
 أنت طالق ثلاثا الاثنتين فان قال أنت طالق ثلاثا الاثلاثا الاثنتين يقع اثنتان لانك تستثنى الاثنتين من الثلاث
 فيبقى واحدة تستثنى من الثلاث فيبقى اثنتان فان قال أنت طالق ثلاثا الاثلاثا الاثنتين الواحدة تقع واحدة لانك
 تستثنى الواحدة من اثنتين فيبقى واحدة تستثنى من الثلاث فيبقى اثنتان تستثنى من الثلاث فيبقى واحدة هي الواقع
 وكذلك اذا قال أنت طالق عشرة الاثنا عشر استثنى ثمانية من تسع فيبقى واحدة تستثنى من العشر فيبقى
 تسع كأنه قال أنت طالق تسعا فيقع ثلاث فان قال أنت طالق عشرة الاثنا عشر الواحدة يقع اثنتان لانك اذا استثنيت
 الواحدة من التسع يبقى ثمانية تستثنى من العشر فيبقى اثنتان كأنه قال أنت طالق عشرة الاثنا عشر وعلى هذا جميع هذا
 الوجه وقياسه والثاني يرجع الى عقد اليد وهو ان تعقد العدد الاول يمينك والثاني يسارك والثالث تضمه الى ما في
 يمينك والرابع يسارك تضمه الى ما يسارك ثم تطرح ما اجتمع في يسارك من جملة ما اجتمع في يمينك فما بقى في يمينك
 فهو الواقع والله أعلم . وأما مسائل النوع الثاني من الاستثناء وهو تعليق الطلاق بمشبهة الله عز وجل فنقول اذا علق
 طلاق امر أنه بمشبهة الله بصح الاستثناء ولا يقع الطلاق سواء قدم الطلاق على الاستثناء في الذكر بان قال أنت
 طالق ان شاء الله أو أخره عنه بان قال ان شاء الله تعالى فان طالق وهذا قول عامة العلماء وقال مالك لا يصح الاستثناء
 والطلاق واقع وعلى هذا تعليق العتق والتذرع واليمين بمشبهة الله سبحانه وتعالى وجه قوله ان هذا ليس تعليقاً بشرط
 لان الشرط ما يكون معدوماً على خطر الوجود ومشبهة الله تعالى أزيله لان احتمال العدم فكان هذا تعليقاً بامر كائن
 فيكون تحقيقاً لا تعليقاً كما لو قال أنت طالق ان كانت السماء فوقنا ولنا قوله عز وجل خير اعراب موسى عليه
 وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام ستجدني ان شاء الله صابراً اوصح استثناءه حتى لم يصبر بترك الصبر مختلفاً
 في الوعد ولو لا صحة الاستثناء لصار مختلفاً في الوعد بالصبر والخلف في الوعد لا يجوز والنبي معصوم وقال سبحانه
 وتعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله أي الا ان تقول ان شاء الله ولو لم يحصل به صيانة الخبر عن
 الخلف في الوعد لم يكن الامر به معنى وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف بطلاق أو عتاق
 وقال ان شاء الله فلا حث عليه وهذا نص في الباب وروى انه صلى الله عليه وسلم قال من استثنى فله نفيه ولان
 تعليق الطلاق بمشبهة الله تعالى تعليق بما لا يعلم وجوده لاننا ندرى انه شاء وقوع هذا الطلاق أو لم يشأ على معنى
 ان وقوع هذا الطلاق هل دخل تحت مشبهة الله تعالى أو لم يدخل فان دخل وقع وان لم يدخل لا يقع لان ما شاء الله
 كان وما لم يشأ لم يكن فلا يقع بالشك وبه تبين ان هذا ليس تعليقاً بامر كائن ولان دخول الوقوع تحت مشبهة الله
 تعالى غير معلوم وهذا هو تفسير تعليق الطلاق بمشبهة الله عز وجل ومن الناس من فرق بين الطلاق والعتاق فقال لا يقع
 الطلاق ويقع العتاق وزعم بانهم توجد المشبهة في الطلاق وتوجد في العتاق لان الطلاق مكروه الشرع والعتاق
 مندوب اليه وهذا هو مذهب المعتزلة ان ارادة الله تعالى تتعلق بالقرب والطاعات لا بالمكان والمعاصي وان الله تعالى
 اراد كل خير وصلاح من العبد ثم العبد قد لا يفعله لسوء اختياره وبطلان مذهبه يعرف في مسائل الكلام ثم اتهم
 ناقضوا حيث قالوا من حلف فقال لا صوم من غدا ان شاء الله تعالى أو قال لا صلواتي ركعتين أو لا قضيت دين فلان
 فضي الغد ولم يفعل شيئاً من ذلك انه لا يجتنب ولو شاء الله تعالى كل خير لحثت لان هذه الافعال خيرات وقد شاءها
 عندهم وكذلك لو قال أنت طالق لو شاء الله تعالى أو قال ان لو شاء الله تعالى لما قلنا وكذا لو قال الا ان يشاء الله لان
 معناه الا ان يشاء الله أن لا يقع وذلك غير معلوم وكذا لو قال ما شاء الله تعالى لان معناه الذي شاء الله تعالى ولو قال أنت

طالق ان لم يشاء الله تعالى يكون المستثنى كقولها ان شاء الله تعالى لان هذا في الحقيقة تعليق بعدم دخول الوقوع تحت
 مشيئة الله تعالى وذلك غير معلوم ولو قال أنت طالق وان شاء الله أو قال فان شاء الله تعالى لم يكن استثناء عند أبي
 يوسف لانه حال بين الطلاق وبين الاستثناء حرف هو حشو وفيصير فاصلا بمنزلة السكتة فيجوز التعليق بالشرط فيقع
 في الحال ولو قال أنت طالق ثلاثا وثلاثين ان شاء الله تعالى لا يصح الاستثناء ويقع الثلاث في قول أبي حنيفة وقال أبو
 يوسف ومحمد الاستثناء جائز وعلى هذا الخلاف اذا قال أنت طالق ثلاثا وواحدة ان شاء الله تعالى وجه قولهما ان في
 الاستثناء الموصول وقف أول الكلام على آخره فكان قوله ثلاثا وثلاثين كلاما واحدا فيعمل فيه الاستثناء كما لو قال
 أنت طالق ستان شاء الله تعالى ولانه جمع بين الجملتين بحرف الجمع وهو حرف الواو فصار كما لو ذكرهما بلفظ واحد
 فقال أنت طالق ستان شاء الله تعالى ولا يبي حنيفة ان العدد الثاني وقع لغوا لانه لا يتعلق به حكم اذ لا مزيد للطلاق على
 الثلاث فصار فاصلا فقع حجة الاستثناء كما لو سكت بخلاف ما لو قال انت طالق ستان لانه ذكر الكل جملة واحدة فلا
 يمكن فصل البعض عن البعض ولو قال أنت طالق واحدة وثلاثين ان شاء الله تعالى جاز الاستثناء في قولهم جميعا لان
 الكلام الثاني ههنا ليس بلغوا لانه جملة يتعلق بها حكم فلم يصر فاصلا بخلاف الفصل الاول ولو جمع بين جملتين بحرف
 الواو ثم قال في آخرهما ان شاء الله تعالى بان قال امر أنه طالق وعنده حران شاء الله تعالى انصرف الاستثناء الى
 الجملتين جميعا حتى لا يقع الطلاق والعناق بالانفاق وكذا اذا ذكر الشرط في آخر الجملتين بان قال ان دخلت الدار
 أو ان كمت فلا ولو قال لز يد على ألف درهم ولعمرو على ألف درهم الا حسمائة انصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة
 عند عامة العلماء وقال بعضهم انصرف الى جميع ما تقدم من الجمل وبه أخذ الشافعي وعلى هذا الاصل بنوا مسألة
 المحذوف في القذف اذا تاب وشهد لان قوله الا الذين تابوا منصرف الى ما يليه عندنا وعندهم الى جميع ما تقدم وجه قول
 هؤلاء ان الواو العطف اذا دخل بين الكلامين يجعلهما كلاما واحدا كما في قول القائل جاءني زيد وعمر ومعناه جاءني
 وكذا اذا قال امر أنه طالق وعنده حران شاء الله تعالى أو قال ان دخلت الدار ان يتعلق الامر ان جميعا بالشرط وان كان
 كل واحد منهما جملة تامة لكن لما دخل بينهما الواو العطف جعل كلاما واحدا وتعلقا جميعا بالشرط كذا هذا ولهذا
 اذا كان المعطوف ناقصا شارك الاول في حكمه وجعل الكل كلاما واحدا بان قال لا امر أنه أنت طالق وفلانة حتى
 يقع الطلاق عليهما كذا هذا ولنا ان الاصل في الاستثناء ان ينصرف الى ما يليه لانه اقرب اليه ومتصل به ولانه
 ليس بكلام مفيد بنفسه مستقل بذاته فلا بد من ربطه بغيره ليصير مفيدا وهذه الضرورة تندفع بالصراف الى ما يليه
 فانصرف الى غيره من الجمل المتقدمة بدخول حرف العطف بين الجملتين فيجعلهما كلاما واحدا وجملة واحدة
 وانما يجعل كلاما واحدا والجملتان جملة واحدة الواو العطف اذا كانت احدى الجملتين ناقصة بحيث لو فصلت
 عن الجملة الاخرى لا تكون مفيدة فاما اذا كانت كاملة بحيث لو فصلت عن الاخرى كانت مفيدة فلا يجعلان
 كلاما واحدا لان العمل للعطف الموجب للشركة والشركة ثابتة بدون حرف الواو فكان الوصل والاشراك
 بحرف الواو وعدمه سواء ولان جعل الكلامين كلاما واحدا بخلاف الحقيقة فلا يصر اليه الا للضرورة وهي ان
 تكون احدى الجملتين ناقصة اما صورة أو معنى كما في قول القائل جاءني زيد وعمر وقان الجملة الثانية ناقصة لانها
 مبتدأ لا خبره فجعلت كاملة بالاشراك بحرف الواو كما في قول الرجل لا امرأته زيب طالق وعمرة لما قلنا أو تكون
 ناقصة معنى في حق حصول غرض المتكلم كما في قوله امر أنه طالق وعنده حران شاء الله تعالى أو ان دخلت الدار فان
 هناك احدى الجملتين ناقصة في حق حصول غرض الخالف لان غرضه ان يجعلهما جميعا جزءا واحدا للشرط
 وان كان كل واحد في نفسه يصلح جزءا تاما وهذا الغرض لا يحصل الا بالاشراك والوصل فيكون أحدهما بعض الجزء
 فكانت جملة ناقصة في المعنى وهو تحصيل غرضه فيجعل كانه ناقص في أصل الاقادة ومثل هذه الضرورة لم توجد
 ههنا فثبتت كل جملة منفردة بحكمها وان كانت معطوفة بحرف الواو كما لو قال جاءني زيد وذهب عمرو فان هذا

عطف جملة على جملة بحرف الواو ولم تثبت الشرية بينهما في الخبر لما قلنا كذا هذا ولو أدخل الاستثناء على جملتين كل واحدة منهما بمن بان قال امرأتى طالق ان دخلت الدار وعبدى حران كملت فلانا ان شاء الله تعالى انصرف الاستثناء الى ما يليه في قول أبي يوسف فطلق امرأته ولا يعتق عبده وقال محمد بن يوسف ان جملتين جميعا ولا يقع الطلاق ولا العتاق وجه قول محمد بن علي نحو ما ذكرنا ان الكلام معطوف بعضه على بعض بحرف العطف لانه عطف احدى الجملتين على الاخرى بحرف الواو فيجعلهما كلاما واحدا كما في التنجيز بان يقول امرأته طالق وعبدى حران ان شاء الله تعالى وأي فرق بين التنجيز والتعليق وحجة أبي يوسف على نحو ما ذكرنا ان الاصل في الاستثناء أن ينصرف لما يليه لما بينا وانصرفه الى غيره لثبوت الجملة الناقصة صورة ومعنى أو معنى على ما ذكرنا وهما كل واحد من الجملتين تامّة صورة ومعنى أما الصورة فظاهر وأما المعنى فلا نه لما علق كل جزء بشرط على حدة علم ان غرضه ليس جعلهما جميعا جزءا واحدا فكان كل واحد منهما جملة واحدة فكان كل واحد منهما من الطلاق والعتاق جزءا تاما صورة ومعنى ولو قدم الاستثناء فقال ان شاء الله تعالى فانت طالق فهو استثناء صحيح لانه وصل الطلاق بالاستثناء بحرف الوصل وهو الفاء فيصح التعليق بمشبهة الله تعالى كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وكذا لو قال ان شاء الله تعالى وانت طالق لان الواو للجمع فتصير الجملة كلاما واحدا ولو قال ان شاء الله تعالى انت طالق جاز الاستثناء في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ولا يقع الطلاق وقال محمد هو استثناء منقطع والطلاق واقع في القضاء وبدن فيما بينه وبين الله عز وجل انه أراد به الاستثناء (وجه) قول محمد ان الجزء اذا كان متأخرا عن الشرط لا بد من ذكر حرف الاتصال وهو حرف الفاء ليتصل الجزء بالشرط واذا لم يوجد لم يتصل فكان قوله ان شاء الله تعالى استثناء منقطعا فلم يصح وقوع الطلاق كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتعلق لعدم حرف التعليق وهو حرف الفاء فينبغي تنجيزا فيقع الطلاق كذا هذا ولهما ان الفاء بضمير في كلامه تصحيحا للاستثناء والاضمار في مثل هذا الكلام جائز قال الشاعر

من يفعل الحسنات الله يشكرها * والشر بالشر عند الله مثلان

أي قاله يشكرها أو يجعل الكلام على التقديم والتأخير تصحيحا للاستثناء كانه قال أنت طالق ان شاء الله تعالى والتقديم والتأخير في الكلام جائز أيضا في اللغة وهذا الوجهان بصحاح تصحيح الاستثناء فيما بينه وبين الله تعالى لافي القضاء لان كل واحد منهما خلاف الظاهر فلا يصدق القاضي ألا ترى انه اذا قال ان دخلت الدار أنت طالق لا يتعلق وان أمكن تصحيح التعليق باحد هذين الطرفين لكن لما كان خلاف الظاهر لا يتعلق ولا يصدق انه أراد به التعليق في القضاء وانما يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لا غير كذا هذا (ووجه) الفرق بين المسئلتين ان الحاجة الى ذكر حرف الفاء في التعليق سائر الشرط واذا كان الجزء متأخرا عن الشرط في الملك ليتصل الجزء بالشرط فيوجد عند وجود الشرط لانه شرط يمكن الوقوف عليه والعلم به على تقدير وجوده فلا بد من وصل الجزء بالشرط بحرف الوصل بخلاف التعليق بمشبهة الله تعالى ووقوع هذا الطلاق مما لا سبيل لنا الى الوقوف عليه رأسا حتى تقع الحاجة الى وصل الجزء به ليوجد عند وجوده فكان تعطيلا في علمنا فلا حاجة الى ذكر حرف الوصل قبل هذا الشرط والدليل على التفرقة بين الشرطين انه اذا قال ان شاء الله تعالى وانت طالق يصح الاستثناء ولو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يصح التعليق ويقع الطلاق للحال ولو قال عتبت به التعليق لا يصدق قضاء ولا ديانة لما ذكرنا كذا هذا كله اذا علق الطلاق بمشبهة الله تعالى فأما اذا علق الطلاق بمشبهة غير الله فان علق بمشبهة من يوقف على مشيئته من العباد بان قال ان شاء زيد فالطلاق موقوف على مشيئته في المجلس الذي يعلم فيه بالتعليق لان هذا النوع من التعليق يملك لما نذكره فيقتيد بالمجلس كسائر التملكيات وان علقه بمشبهة من لا يوقف على مشيئته نحو ان يقول ان شاء جبريل أو الملائكة أو الجن أو الشياطين فهو بمنزلة التعليق بمشبهة الله تعالى لانه لا يوقف على مشيئته هؤلاء كما

لا يوقف على مشيئة الله عز وجل فصار كأنه قال ان شاء الله تعالى ولو جمع بين مشيئة الله تعالى وبين مشيئة العباد
فقال ان شاء الله تعالى وشاء زيد فشاء زيد لم يقع الطلاق لانه علقته بشرطين لا يعلم وجود أحدهما والمعلق بشرطين
لا يزل عند وجود أحدهما كما لو قال ان شاء زيد وعمر فشاء أحدهما والله الموفق (ومنها) أن لا يكون انتهاء الغاية
فان كان لا يقع وهذا قول أبي حنيفة وزفر وقال أبو يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ويقع وان جعل انتهاء الغاية وهل
يشترط أن لا يكون ابتداء الغاية قال أصحابنا الثلاثة لا يشترط وقال زفر بشرط والا صل في هذا ان عند زفر الغايتان
لا يدخلان ثم ينظر ان بقي بينهما شيء وقع والا فلا وعند أبي يوسف ومحمد الغايتان تدخلان وعند أبي حنيفة الاولى
تدخل لا الثانية وبيان هذا الجملة اذا قال لا امر أنه أنت طالق واحدة الى اثنتين أو مابين واحدة الى اثنتين ففي
واحدة عند أبي حنيفة وعندهما هي اثنتان وعند زفر لا يقع شيء ولو قال أنت طالق من واحدة الى ثلاث أو مابين
واحدة الى ثلاث ففي اثنتان في قول أبي حنيفة وعندهما هي ثلاث وعند زفر هي واحدة (وجه) قول زفر ان
كلمة من لا بداء الغاية وكلمة الى لا تنهاء الغاية يقال سرت من البصرة الى الكوفة أى البصرة كانت ابتداء غاية
المسير والكوفة كانت انتهاء غاية المسير والغاية لا تدخل تحت ماضر بت له الغاية كما في البيع فانه اذا قال بعث منك
من هذا الخائط الى هذا الخائط فالخائطان لا يدخلان في البيع فكذلك هذا ماضر بت له الغاية لا الغاية لا الغاية
فبيع ماضر بت له الغاية لا الغاية وكذا اذا قال بعثك مابين هذا الخائط الى هذا الخائط لا يدخل الخائطان في البيع
كذاهنا ولهذا لم تدخل احدى الغايتين عند أبي حنيفة وكذا الاخرى ولهما ان ما جعل غاية لا بد من وجوده اذا
المعدوم لا يصلح غاية ومن ضرورة وجوده وقوعه ولهذا دخلت الغاية الاولى فكذا الثانية بخلاف البيع فان الغاية
هناك كانت موجودة قبل البيع فلم يكن وجودها بالبيع ليكون من ضرورة وجودها بالبيع دخولها فيه فلم تدخل
وأبو حنيفة بنى الامر في ذلك على العرف والعادة فان الرجل يقول في العرف والعادة لفلان على من مائة درهم الى الف
و يريد به دخول الغاية الاولى لا الثانية وكذا يقال سن فلان من تسعين الى مائة ويراد به دخول الغاية الاولى لا الثانية
وكذا اذا قيل مابين تسعين الى مائة وقيل ان الاصمعي أزم زفر هذا الفصل على باب الرشيد فقال له كم سنك فقال من
سبعين الى ثمانين وكان سنه أقل من ثمانين فتحير زفر ولان انتهاء الغاية قد تدخل تحت ماضر بت له الغاية وقد
لا تدخل قال الله تعالى ثم أتوا الصيام الى الليل والليل لم يدخل تحت الامر بالصوم فيه فوقع الشك في دخول الغاية
الثانية في كلامه فلا يدخل مع الشك فان نوى واحدة في قوله من واحدة الى ثلاث كما قال زفر دين فيما بينه وبين الله
تعالى لانه نوى ما يحتمله كلامه ولا بد من القضاء لانه خلاف الظاهر وقياس ظاهر أصلهما في قوله أنت طالق
من واحدة الى اثنتين انه يقع الثلاث لان الغايتين يدخلان عندهما الا أنه محتمل انه جعل تلك الواحدة داخلية في
الاثنتين ومحتمل انه جعلها غير اثنتين فلا تقع الزيادة على اثنتين بالشك وروى عن أبي يوسف أنه قال في رجل قال
لا امر أنه أنت طالق اثنتين الى اثنتين انه يقع اثنتان لانه محتمل أن يكون جعل الا بداء هو الغاية كأنه قال أنت طالق
من اثنتين اليهما وكذا روى عن أبي يوسف أنه قال اذا قال أنت طالق مابين واحدة وثلاث فهي واحدة لانه ما جعل
الثلاث غاية وانما أوقع مابين العدين وهو واحدة فتقع واحدة وان قال أنت طالق مابين واحدة الى أخرى أو من
واحدة الى واحدة فهي واحدة أما على أصل أبي حنيفة فلا ان الغاية الاولى تدخل ولا تدخل الثانية فتقع واحدة
وأما على أصلهما فالغايتان وان كانتا يدخلان جميعا لكن محتمل أن يكون المراد من قوله من واحدة الى واحدة أى
منها والباقي لا يقع أكثر من واحدة وأما على أصل زفر فالغايتان لا يدخلان ولم يبق بينهما شيء والله عز وجل أعلم
(ومنها) أن لا يكون مضروبا فيه فان كان لا يقع ويقع المضروب وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر هذا ليس
بشرط ويقع المضروب والمضروب فيه وبيان ذلك فبين قال لا امر أنه أنت طالق واحدة في اثنتين أو قال واحدة في
ثلاث أو اثنتين في اثنتين وجملة الجواب فيه انه ان نوى به الظرف والوعاء لا يقع الا المضروب لان الطلاق لا يصلح

ظرفا وان نوى مع يقع المضروب والمضروب فيه بقدر ما يصح وقوعه بلا خلاف وان نوى به الضرب والحساب ولم
تكن لهنية يقع المضروب لا المضروب فيه عند انحنا الثلاثة وعند زفر يقع المضروب والمضروب فيه بقدر ما يصح
وقوعه (وجه) قوله ان الواحد في اثنين اثنان على طريق الضرب والحساب والواحد في الثلاثة ثلاثة والاثنان
في الاثنين أربعة وهذا يقتضى وقوع المضروب والمضروب فيه كما لو جمع بينهما بلفظ واحد فقال أنت طالق اثنين
أو ثلاثا أو أربعاً إلا أن العدد المجمع له عبارة ان احدهما الاثنان والثلاثة والاربعة والاخرى واحد في اثنين وواحد
في ثلاثة واثنان في اثنين (ولنا) وجود ثلاثة أحدها ان الضرب انما يتقدر فيها له مساحة فأما ما لا مساحة له فلا
يتقدر فيه الضرب لأن قدر ضرب الاثنين في الاثنين خطان يضم إليهما خطان آخران فمن هذا الوجه يقال الاثنان
في الاثنين أربعة والطلاق لا يحتمل المساحة فاذ نوى في عدد الطلاق الضرب فقد أراد بحالاً فبطلت نيته والثاني ان
الشيء لا يعدد بالضرب وانما يتكرر أجزاءه فواحد في اثنين واحده جزءان واثنان في اثنين اثنان له أربعة أجزاء
وطلاق له جزء وطلاق له جزءان وثلاثة وأربعة وأكثر من ذلك سواء والثالث انه يجعل المضروب فيه ظرفاً
للمضروب والطلاق لا يصلح ظرفاً فاذ ظرف الشيء هو الختم عليه ولا يتصور احتواء الطلاق على شيء لأن
الاحتواء من خواص الاجسام فلا يصلح ظرفاً للمضروب فلا يقع وهذا القول لا مرأته أنت طالق في دخولك الدار
أوقال لها أنت طالق في حيضك لا يقع للحال لأنه جعل الدخول والحيض ظرفاً وانهما لا يصلحان ظرفاً لاستحالة
تحقق معنى الظرف فيهما إلا ان ثمة يتعلق الطلاق بالدخول والحيض ويجعل في معنى مناسباً لأن مع كلمة مقارنة
والمنظروف يقارن الظرف فصار كأنه قال أنت طالق مع دخول الدار أو مع حيضك وهما لو أراد بقى مع قوله في اثنين
أو في ثلاث يقع الثلاث وكذا لو أراد بكلمة في حرف الواو لأن الواو للجمع والظرف بجمع المنظروف من جميع
الجهات فيجوز استعماله كله والظرف على ارادة المقارنة أو الاجتماع من جهة واحدة والله تعالى الموفق

﴿ فصل ﴾ وأما الذي يرجع الى الوقت فهو مضي مدة الايلاء وهو شرط وقوع الطلاق بالايلاء حتى لا يقع
الطلاق قبل مضي المدة لأن الايلاء في حق أحد الحكيم وهو البر طلاق معلق بشرط ترك التي في مدة الايلاء لقوله
عز وجل وان عزمو الطلاق فان الله سميع عليم وروى عن ابن عباس وعدة من الصحابة رضى الله عنهم ان عزم
الطلاق ترك التي ايها أربعة أشهر فقد جعل ترك التي أربعة أشهر شرط وقوع الطلاق في الايلاء والكلام في
الايلاء يقع في مواضع في تفسير الايلاء لغة وشراعي في بيان ركن الايلاء وفي بيان شرط الطاركن وفي بيان حكم الايلاء
وفي بيان ما يبطل به الايلاء أما تفسيره فلا يلاء في اللغة عبارة عن التمين يقال آلى أي حلف ولهذا سميت التمين
آلية وجمعها الآيات الشاعر

قليل الايالا يحافظ ليمينه • وان صدرت منه الآلية برت

وفي حرف عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وابن عباس رضى الله عنهما اللذين يسمون من نسايتهم والقسم واليمين من
الاسماء المترادفة وقال الله تعالى ولا يا تل أولو الفضل منكم والسعة أي ولا يحلف وفي الشريعة عبارة عن التمين على
ترك الجماع بشرائط مخصوصة تذكها في مواضعها ان شاء الله تعالى وأما ركنه فهو اللفظ الدال على منع النفس عن
الجماع في الفرج مؤكداً باليمين بالله تعالى أو بصفاته أو باليمين بالشرط والجزاء حتى لو امتنع من جماعها أو هجرها
سنة أو أكثر من ذلك لم يكن مولياً ما لم يأت بلفظ يدل عليه لأن الايلاء يمين لما ذكرنا واليمين تنصرف قولى فلا بد من القول
ولو آلى بلفظ يدل على نفي الجماع فيرادون الفرج لم يكن ذلك ايلاء في حق حكم البرلان حكم البرانما ثبت لصيرورنه ظالماً
بترك الجماع في الفرج لأن حتمها فيه ولو ذكر لفظ يدل على منع نفسه عن الجماع في الفرج بطريق يؤكده باليمين لم يكن
ايلاء لأن الظلم بالمنع والممنوع لا يتأكد الا باليمين وقال الشافعي في التديم لا يكون مولياً الا بالحلف بالله تعالى فظاهر الآية
السكر بما يدفع هذا القول لأن الله تعالى قال للذين يؤلون من نسايتهم فلا يلاء في اللغة عبارة عن التمين واسم التمين يقع

على التمين بالله تعالى ويقع على التمين بالشرط والجزاء لتحقق معنى التمين وهو القوة ولو حلف بغير الله عز وجل وبغير
 الشرط والجزاء لا يكون مولى حتى لا تبين بمضى المدّة من غير فيء ولا كفارة عليه ان قر بها لا نه ليس يمين لا نعدام
 معنى التمين وهو القوة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تحلفوا بأبائكم ولا بالطواغيت فمن كان منكم حائفا فحلف
 بالله أولي ذرور وروى من حلف بغير الله فقد أشرك أما اللفاظ الدالة على منع النفس عن الجماع فانواع بعضها صريح
 وبعضها مجرى مجرى الصريح وبعضها كناية أما الصريح فلفظ الجماعة بان يحلف ان لا يجامعها واما الذي مجرى
 مجرى الصريح فلفظ القر بان والوطء والمباضعة والافتضاض في البكر بان يحلف ان لا يقر بها ولا يطأها أولا
 يباضعها ولا يفتضها وهي بكر لان القر بان المضاف الى المرأة يراد به الجماع في العرف قال الله تعالى ولا تقر بوهن حتى
 يظهرن وكذا الوطء المضاف اليها غالب استعماله في الجماع قال النبي صلى الله عليه وسلم في سبأيا أو طاس الا لا توطأ
 الحبالى حتى يضمن ولا الخيالى حتى يستبرأ نحيضة والمباضعة مقابلة من البضع وهو الجماع أو الفرج والافتضاض
 في العرف عبارة عن جماع البكر وهو كسر العذرة مأخوذة من الفرض وهو الكسر وكذا اذا حلف لا يغتسل منها لان
 الاغتسال منها لا يكون الا بالجماع فاما الجماع في غير الفرج فلا غتسال لا يكون منها وانما يكون من الاززال الأبرى
 انه ما لم ينزل لا يجيب الغسل وفي الجماع في الفرج لا يقف وجوب الاغتسال على وجود الاززال ولو قال لم أعن به
 الجماع لا يدين في القضاء لكونه خلاف الظاهر ويدن فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمل في الجملة وأما
 الكناية فنحو لفظه الا بيان والاصابة بان حلف لا يأتيا ولا يصيب منها بزبد الجماع لانها من كنيات الجماع
 لانها يستعملان في الجماع وفي غيره استعمالا على السواء فلا بد من النية وكذا لفظه العشيان بان حلف لا يغشاها
 لان العشيان يستعمل في الجماع قال الله تعالى فلما تغشاها أى جامعها ويستعمل في الخبيء وفي الستر والتغطية قال
 الله تعالى يوم يغشاهم العذاب قيل بانهم وقيل يستترهم ويغتهم فلا بد من النية وكذا اذا حلف لا يس جلد جلد
 وقال لم أعن به الجماع يصدق لانه يحتمل الجماع ويحتمل المس المطلق فيحدث بغير الجماع والابلاء ما وقف الحنث
 فيه على الجماع ولانه يمكنه جماعها بغير تماسه الجلد بان يلف ذكره بحريرة فيجامعها وكذا اذا حلف لا يسها
 قلنا وكذا اذا حلف لا يضا جمعها أولا يقرب فراشها وقال لم أعن به الجماع فهو مصدق في القضاء لان هذا اللفظ
 يستعمل في الجماع ويستعمل في غيره استعمالا واحدا ولانه يمكنه جماعها من غير مضاجعة ولا قرب فراش ولو
 حلف لا يجتمع رأسي ورأسك فان عني به الجماع فهو مولى لانه يحتمل الجماع وان لم يعن به الجماع لم يكن مولى ولا
 يجتمعان على فراش ولا مرفقة لثلاثا يلزمه الكفارة وله جماعها من غير اجتماع على الفراش ولا شئ يجمع رأسي عليه
 ولو حلف لا يجمع رأسي ورأسك وسادة أو لا يثر ويني واياك بيت أولا بيت معك في فراش فان عني به الجماع فهو
 مولى لانه يحتمل الجماع فتصح نيته وكيفما جامعها فسوحانث وان لم يعن به الجماع فليس بمولى ولا يأتى معها في
 بيت ولا يبيت معها في فراش ولا يجتمعان على وسادة لثلاثا يلزمه الكفارة ويطؤها على الارض والبوادي ولو حلف
 لا سوءك أو لا غيظتك لا يكون مولى الا اذا عني به ترك الجماع لان المساءة قد تكون بترك الجماع وقد تكون بغيره
 وكذا الغيظ فلا بد من النية وأما التمين بالله تعالى وبصفاته فهي الحلف باسم من أسماء الله تعالى أو بصفته من صفاته
 بلفظ لا يستعمل في غير الصفة أو يستعمل في الصفة وفي غيرها السكن على وجه لا يغلب استعماله في غير الصفة وموضع
 معرفة هذه الجملة كتاب الايمان ثم الابلاء اذا كان بالله تعالى فالمولى لا يخلو امان اطلق الابلاء واما ان علمه بشرط
 واما ان أضافه الى وقت واما ان وقته الى غاية فان أطلق بان قال لا امرأته والله لا أقر بك كان مولى للحال والا صل فيه
 ان منع نفسه عن قربان زوجته بما يصلح ان يكون مانعا وبما يحلف به عادة بصير مولى أو يقال من لا يمكنه قربان
 زوجته في المدّة من غير شئ يلزمه بسبب التمين فهو مولى وقد وجد ههنا لان ذكر اسم الله تعالى يصلح مانعا بحر زاعن
 الهتك وهو ما يحلف به عادة وعرفا وكذا لا يمكنه قربان زوجته في المدّة من غير شئ يلزمه وهو الكفارة فيصير مولى

وكذا اذا قال لا مرتين له والله لا أقرب بكا وهناتلثة فصول أحدها ان يقول لا مرتين والله لا أقرب بكا أو يقول لسانه
الاربع والله لا أقرب بكن وهم فصل واحد والثاني ان يقول والله لا أقرب احدا كالأقرب احدا كن والثالث أن يقول
والله لا أقرب واحدة منكما أو واحدة منكن أما الاول اذا قال لا مرتين له والله لا أقرب بكا صار مولىا منهما للمحال حتى
لومضت أر بعة أشهر ولم يقرب بهما فيها بتا جميعا ويطلق وكذا اذا قال لسانه الاربع والله لا أقرب بكن صار مولىا
منهن للمحال حتى لو لم يقرب بهن حتى مضت أر بعة أشهر من جميعا وهذا قول أصحابنا الثلاثة وهو استحسان والقياس ان
لا يصير مولىا في الاول ما لم يقرب واحدة منهما فيصير مولىا من الاخرى وفي الثاني ما لم يقرب واحدة فيصير مولىا من الاخرى
وفي الثالث ما لم يقرب الثالثة منهن فيصير مولىا من الرابعة وهو قول زفر وجه القياس ان المولى من لا يمكنه قر بان امرأته
من غير حنث يلزمه وهناتلثة في الصورة الاولى قر بان احدهما من غير حنث يلزمه لانه لا يحنث بوطء احدهما
اذ جعل شرط الحنث قر بانها من غير شيء يلزمه ولم يوجد في الصورة الثانية يمكنه قر بان الثلاث منهن من غير حنث
يلزمه الا ترى انه لا يحنث بوطء الثلاث منهن فلم يوجد حد المولى فلا يكون مولىا واذ وطئ احدهما أو وطئ الثلاث
منهن فلا يمكنه وطء الباقية الا يحنث يلزمه فوجد حد الابلء فيصير مولىا وجه الاستحسان ان المولى من لا يمكنه
وطء امرأته في المدة من غير شيء يلزمه بسبب النمين وهناتلثة في المدة من غير شيء يلزمه بسبب النمين
لانه لو وطئ احدهما أو الثلاث منهن لزمه تعيين الاخرى للابلء وهذا شيء يلزمه بسبب النمين وقد وجد حد
الابلء فيكون مولىا ولو قرب احدهما لا كفارة عليه لعدم شرط الحنث وهو قر بانها ولكن يطل ايلأؤه
منها لان ذلك يتق على القر بان وقد وجد والابلء في حق الباقية على حاله لان عدم المبطل في حنثهما
وهو الترتبان ولو قر بهما جميعا بطل ايلأؤهما وعليه كفارة النمين لوجود المبطل لهما والموجب للكفارة وهو
قر بانها ولو ماتت احدهما قبل مضي أر بعة أشهر بطل ايلأؤها ولا تجب الكفارة وان وطئ الاخرى بعد ذلك
بالاجماع لان شرط وجوب الكفارة قر بانها ولم يوجد ونطلق احدهما لا يبطل الابلء وأما الثاني وهو ما اذا
قال والله لا أقرب احدا كما فانه يصير مولىا من احدهما حتى لو وطئ احدهما لزمته الكفارة وبطل الابلء لوجود
شرط الحنث وهو قر بان احدهما ولو ماتت احدهما أو وطئ احدهما تلتا أو بانت بلا عدة تعينت الباقية للابلء
لزوال المزاومة ولو لم يقرب احدهما حتى مضت المدة بانت احدهما بغير عينها وله خيار أن يوقع الطلاق على أيتهما
شاء لان الابلء في حق حكم التعليق الطلاق شرعا بشرط ترك القر بان في المدة فيصير كأنه قال ان لم أقرب احدا كما
أر بعة أشهر فاحدا كما طالق بان ولو نص على ذلك فمضت المدة ولم يقرب احدهما طلقت احدهما بغير عين وله الخيار
يوقع على أيتهما شاء كذا هذا ولو أراد أن يعين الابلء في احدهما قبل مضي أر بعة أشهر لا يملك ذلك حتى لو عين
احدهما ثم مضت أر بعة أشهر لم يقع الطلاق على المعينة بل يقع على احدهما بغير عينها وبخير في ذلك لان النمين
تعلقت بغير المعينة فالعين يكون تغيير النمين فلا يملك ذلك لان تغيير النمين ابطالها من وجه النمين عند لا يحتمل
الطلاق فلا يحتمل التغيير ولان الابلء في حق التعليق الطلاق بشرط عدم القر بان في المدة ومضى علق الطلاق
المبهم بشرط ثم أراد تغيير التعليق قبل وجود الشرط لا يقدر على ذلك كما اذا قال لا مرتين له اذا جاء غدا فاحدا كما طالق
ثم أراد أن يعين احدهما قبل مجي الغد لا يملك ذلك كذا هذا فاذا مضت المدة وبانت احدهما بغير عينها فله الخيار في
تعيين أيتهما شاء للطلاق لان الطلاق اذا وقع في الجهولة بخير الزوج في التعيين فله أن يوقع الطلاق على احدهما ولو لم
يوقع الطلاق على واحدة منهما حتى مضت أر بعة أشهر أخرى وقعت تغطية أخرى وبانت كل واحدة منهما
بتطبيقه في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف أنه لا يقع الطلاق على الاخرى وجده رواية أبي يوسف أنه آلى من
احدهما الا من كل واحدة منهما فلا يتناول الابلء الا احدهما وجه ظاهر الرواية ان النمين باقية لعدم الحنث فكان
تعليق طلاق احدهما بمضى المدة من غير في باقية اذا مضت أر بعة أشهر ووقع الطلاق على احدهما فقد زالت

من احتمها والتميم باقية فتعينت الاخرى لبقاء التميمين في حتمها وتعليق طلاقها كالوزالت المزاحمة بعدمضى المدة قبل
 اختيار الزوج بالموت بأن مات احدهما ايسر انه تعين الاخرى كذا ههنا وهل يشكر الطلاق على المولى منها
 بالا يلاء السابق بشكر المدة لانص في هذه المسئلة واختلف المشايخ فيه وترجيح بعض الاقوال بل فيه على البعض
 يعرف في الجامع الكبير وكذلك لو عين الطلاق في احدهما بعد مضي أربعة أشهر ثم مضت أربعة أشهر اخرى
 بانت الاخرى بتطليقة على جواب ظاهر الرواية وأما الثالث وهو ما اذا قال والله لا أقرب واحدة منكما فانه يصير
 مولى منهما جميعا حتى لو مضت مدة أربعة أشهر ولم يقر بهما فبما باننا جميعا كذا ذكر المسئلة في الجامع من غير خلاف
 وهكذا كذا القاضي في شرحه مختصر الطحاوي وذكر القدروري في شرحه مختصر الكرخي فقال على قول أبي
 حنيفة وأبي يوسف يكون مولى منهما استحسانا وعلى قول محمد بن يعقوب يكون مولى من احدهما وهو القياس وجه القياس ان
 قوله واحدة منكما لا يعبر به عنهما بل عن احدهما فصار كقوله والله لا أقرب احدا كما والدليل عليه أنه اذا قرب
 احدهما حثت ونزومه الكفارة فدل ان التميمين تناولت احدهما لا غير ووجه الاستحسان وهو التفرق بين المستثنين
 ان قوله احدا كما معرفة لانه مضاف الى الكتابة والكتابات معارف بل أعرف المعارف والمضاف الى المعرفة معرفة
 والمعرفة تختص في النقي كما تختص في الاثبات وقوله واحدة منكما نكرة لانها نكرة بنفسها ولم يوجد ما يوجب
 صير ورثها معرفة وهو اللام أو الاضافة فيثبت نكرة وأنها في محل النقي تضم والدليل على التفرقة بينهما أنه يستقيم
 ادخال كلمة الاحاطة والاشتمال وهي كلمة كل على واحدة منكما ولا يستقيم ادخالها على احدا كما حتى يصح أن يقال
 والله لا أقرب كل واحدة منكما ولا يصح أن يقال والله لا أقرب كل احدا كما فدل ان قوله واحدة منكما يصلح لهما
 وقوله احدا كما يصلح لهما الا أنه اذا قال والله لا أقرب واحدة منكما فاقرب احدهما يبطل ايلاءهما جميعا ونزومه
 الكفارة لوجود شرط الحث وهو قرب بان واحدة منهما بخلاف ما اذا قال والله لا أقرب كما فاقرب واحدة منهما انه يبطل
 ايلاءهما ولا يبطل ايلاء الباقية حتى لا تجب عليه الكفارة اما بطلان ايلاء التي قربها فلو جود شرط البطلان وهو
 التبر بان ولم يوجد القربان في الباقية فلا يبطل ايلاءها واما عدم وجوب الكفارة فعدم شرط الوجوب وهو قرب بانها
 جميعا ولو قال لا امرأته وأمته والله لا أقرب بكالا يكون مولى من امرأته ما لم يقرب الامة فاذا قرب الامة صار مولى من
 امرأته لان المولى من لا يمكنه قربان امرأته في المدة من غير شئ يلزمه وقبل أن يقرب الامة يمكنه قرب بان امرأته من غير
 حث يلزمه لانه علق الحث بقرب بانها فلا يثبت بقرب بان احدهما فاذا قرب الامة فقد صار محال لا يمكنه قرب بان زوجته
 من غير حث يلزمه فصار مولى ولو قال والله لا أقرب احدا كما لم يكن مولى في حق البر لما ذكرنا ان قوله احدا كما معرفة
 لكونه مضافا الى المعرفة والمعرفة تختص ولا تعم سواء كان في محل الاثبات أو في محل النقي فلا يتناول الاحدهما
 والا يلاء في حق البر تعليق الطلاق بشرط ترك التبر بان في المدة فصار كأنه قال ان لم أقرب احدا كما في المدة فاحدا كما
 طالق ولو قال ذلك لا يقع الطلاق الا اذا عني امرأته ومعنى ههنا فلا يمكنه جعله ايلاء في حق البر ولو قرب احدهما
 تجب الكفارة لانه بقي يمين في حق الحث وقد وجد شرط الحث فتجب الكفارة كما لو قال لا جنبية والله لا أقرب بك
 ثم قرب بها حث ولا يكون ذلك ايلاء في حق البر كذا ههنا ولو قال والله لا أقرب واحدة منكما كان مولى من امرأته لما
 ذكرنا ان الواحدة نكرة مذكورة في محل النقي فتعم عموم الافراد كما لو قال لا أكلم واحدا من رجال حلب الا أنه لو قرب
 احدهما حث لما ذكرنا ان شرط حثه قربان واحدة منهما لا قرب بانها وقد وجد ولو كان له امرأتان حرة وأمة فقال والله
 لا أقرب بك صار مولى منهما جميعا لان كل واحدة منهما محل الايلاء فاذا مضى شهران ولم يقربهما بانت الامة لمضى مدتها
 من غير قربان واذا مضى شهران آخران بانت الحرة ايضا تمام مدتها من غيري ولو قال والله لا أقرب احدا كما يكون
 مولى من احدهما بغير عينها لان كل واحدة منهما محل الايلاء وقد أضاف الايلاء الى احدهما بغير عينها فيصير مولى
 من احدهما بغير عين ولو أراد أن يعين احدهما قبل مضي الشهرين ليس له ذلك لما بينا فبان عدم راد مضي شهران ولم

بشر بهما بان الامه لا تها عينت الا بلاء بل لسبق مدتها واستوتت مدة الا بلاء على الحرة فاذا مضت اربعة اشهر
 ولم يقر بهما بان الحرة لان العيين باقية اذا لم يوجد الخنت فكان تعليق الطلاق على احدهما باقيا فاذا مضى شهران وقع
 الطلاق على الامه فقد زالت مزاحمتها والعين باقية فتعينت الحرة لبقاء الا بلاء في حقها وتعليق طلاقها بمضى المدة وانما
 استوتت مدة الا بلاء على الحرة لان ابتداء المدة اعتدت لاحداها او قد تعينت الامه للسبق فيبتدأ الا بلاء على
 الحرة من وقت بينونة الامه بخلاف ما اذا قال لها والله لا اقر بك لان هناك اعتدت المدة لهما فاذا مضى شهران فقد
 تمت مدة الامه فتمت مدة الحرة بشهرين آخرين ولو ماتت الامه قبل مضي الشهرين تعينت الحرة للا بلاء من وقت
 العيين حتى اذا مضت اربعة اشهر من وقت العيين تسين لزوال المزاحمة بموت الامه ولو قال والله لا اقر بواحدة منكما
 يكون موليا منهما جميعا حتى لو مضى شهران تبين الامه ثم اذا مضى شهران تبين الحرة كما في قوله والله لا اقر بك
 الا ان ههنا اذا قرب احداها حنت وظل الا بلاء اذا ذكرنا قيا قبل وان علقه بشرط يتعلق به بان قال ان دخلت
 هذه الدار وان كلمت فلانا فوالله لا اقر بك وكذا اذا اضاف الى الوقت بان قال اذا جاء غدا فوالله لا اقر بك او قال
 اذا جاء رأس شهر كذا فوالله لا اقر بك واذا وجد الشرط او الوقت فيصير موليا ويعتبر ابتداء المدة من وقت وجود
 الشرط والوقت لان الا بلاء بعين والعين تختم التعليق بالشرط والاضافة الى الوقت كسائر الايمان وان وقته الى
 غاية ينظر ان كان المجهول غايه لا يتصور وجوده في مدة الا بلاء يكون موليا كما اذا قال وهو في شعبان والله لا اقر بك
 حتى اصوم المحرم لانه منع نفسه عن قرانها بما يصح ما عالا فلا يمكنه قرانها الا بحيث يلزمه وهو الكفارة الا ترى
 انه لا يتصور وجود الغاية وهو صوم المحرم في المدة وكذلك بعد ما نفا في العرف لانه يخلف به عادة وكذا الوقال والله
 لا اقر بك الا في مكان كذا وينتهي بين ذلك المكان اربعة اشهر فصاعدا يكون موليا لانه لا يمكنه قرانها من غير
 حنت يلزمه وان كان اقل من ذلك لم يكن موليا لا مكان القران من غير شئ يلزمه وكذا الوقال والله لا اقر بك حتى
 تغطي صبيك وبينها وبين القطام اربعة اشهر فصاعدا يكون موليا وان كان اقل من ذلك لم يكن موليا
 قلنا ولو قال والله لا اقر بك حتى تخرج الدابة من الارض او حتى يخرج الدجال او حتى تطلع الشمس من مغربها
 فالقياس ان لا يكون موليا للتصور وجود الغاية في المدة ساعة فساعة فيمكنه قرانها في المدة من غير شئ يلزمه
 فلا يكون موليا وفي الاستحسان يكون موليا لان حدود هذه الاشياء على ما علمت تأخر عنها اكثر من مدة
 الا بلاء على ما نطق به الاخبار فلا يوجد هذه الغاية في زمانها في مدة اربعة اشهر عادة فلم تكن الغاية متصورة الوجود
 عادة فلا يمكنه قرانها من غير حنت يلزمه عادة فيكون موليا وان هذا اللفظ يذ كر على ارادة التأيد في العرف
 فصار كانه قال والله لا اقر بك ابد او كذا اذا قال والله لا اقر بك حتى تقوم الساعة كان موليا وان كان يمكن في العقل
 قيام الساعة ساعة فساعة لكن قامت دلائل الكتاب العزيز والسنة المشهورة على انها لا تقوم الا بعد تقدم اشراطها
 العظام كطلع الشمس من مغربها وخروج الدجال وخروج ياجوج وماجوج ونحو ذلك ولم يوجد شئ من
 ذلك في زماننا فلم تكن الغاية قبلها متصورة الوجود مادة على ان مثل هذه الغاية تذكر و برادها التأيد في العرف والعادة
 كما قال الله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط اى لا يدخلونها اوصلا ورأسا كما يقال لا فعل
 كذا حتى يبيض القار ويشيب الغراب ونحو ذلك فانه يصير كانه قال والله لا اقر بك حتى يموت او حتى اموت او حتى
 تمتل او حتى اقبل او حتى اقبلك او حتى تقبليني كان موليا وان كان يتصور وجود هذه الاشياء في المدة لكن لا يتصور
 بقاء النكاح بعد وجودها فيصير حاصلا هذا الكلام كانه قال والله لا اقر بك مادمت زوجك او مادمت زوجتي او
 مادمت حيا او مادمت حية ولو قال ذلك كان موليا ان لم يكن موليا لتصور انعقاد الا بلاء لان هذا التقدير ثابت في كل
 الا بلاء ولو قال لامرأته وهي امة الغير والله لا اقر بك حتى املكك او املكك شقة صامتك يكون موليا لان النكاح
 لا يبقى بعد ملكها او شقة صامتها فصار كانه قال والله لا اقر بك مادمت زوجك او مادمت زوجتي ولو قال والله لا اقر بك

حتى اشترى بك لا يكون موليا لان النكاح لا يرتفع بمطلق الشراء لجواز أن يشتريها غيره فلا يملكها فلا يرتفع النكاح
وكذا اذا قال حتى اشترى بك لنفسى لانه قد يشتريها شراء فاسدا فلا يرتفع النكاح فلا يملكها لانه لا يملكها قبيل
القبض ولو قال حتى اشترى بك لنفسى وأقبضك كان موليا لان الملك في الشراء الفاسد يثبت بالقبض فيرتفع النكاح
فيصير قد بره والله لا أقر بك مادمت في نكاحي وان كان مما يتصور بقاء النكاح مع وجوده فان كان مما لو حلف به
لكان موليا يصير موليا اذا جعله غايه والا فلا هذا أصل أبي حنيفة ومحمد وأصل أبي يوسف انه ان أمكنه قربانها في
المدقة غير حث يلزمه لم يكن موليا وعلى هذا يخرج ما اذا قال والله لا أقر بك حتى أعتق عبدى فلانا أو حتى أطلق
امرأى فلانة أو حتى أصوم شهرا انه يصير موليا في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا يكون موليا لاني
يوسف انه يتصور وجود هذه الغايات قبل مضي أربعة أشهر فيمكنه قربانها من غير حث يلزمه بسبب التمين فلا
يكون موليا كما اذا قال والله لا أقر بك حتى أدخل الدار أو حتى أكرم فلانا أو لهما انه منع نفسه عن قربان زوجته بما
يصلح أن يكون مانعا وما يحلف به في العرف والعادة وهو عتق عبده وطلاق امرأته وصوم الشهر وطهارة ولحاف
بهذه الاشياء لكان موليا فكذا اذا جرحها غايه وكذا لا يمكنه قربانها من غير شيء يلزمه بسبب التمين اما وجوب
الكفارة أو عتق العبد أو طلاق المرأة أو صوم الشهر فيصير في التقدير كانه قال ان قربتك فعبدى حرا وعلى كفارة
يمين ولو قال ذلك لكان موليا كذا هذا بخلاف الدخول والكلام ولو قال لا أقر بك حتى أقتل عبدى أو حتى أستم
عبدى أو حتى أستم فلانا أو أضرب فلانا وما أشبه ذلك لم يكن موليا لانه لم يحلف بهذه الاشياء عرفا وعادة ولهذا لو
حلف بشئ من ذلك لم يكن موليا فكذا اذا جعله غايه للابلاء وكذا اذا قال ان قربتك فعلى قتل عبدى أو ضرب
عبدى أو شتم عبدى أو قتل فلان أو ضرب فلان أو شتم فلان لم يكن موليا كما لو قال فعلى ان أدخل الدار أو أكرم
فلانا ملقنا والله الموفق وأما التمين بالشرط والجزاء فتحقيقه ان قربتك فامرأى الاخرى طالق أو قال هذه طالق
أو قال فعبدى هذا حرا وفانت على كظهر أمى أو قال فعلى عتق رقبة أو فعلى حجة أو عمرة أو المشى الى بيت الله أو فعلى
هدى أو صدقة أو صوم أو اعتكاف لان الالباء يمين واليمين في اللغة عبارة عن القوة والحلف يتوى بهذه الاشياء
على الامتناع من قربان امرأته في المدقة لان كل واحد منهما يصلح مانعا من التمر بان في المدقة لانه ينقل على الطبع
ويشق عليه فكان في معنى التمين بالله عز وجل لحصول ما وضع له التمين وهو التوى على الامتناع من مباشرة الشرط
وكذا بعد ما عاقب العرف والعادة فان الناس تمارفوا الحلف بهذه الاشياء وكذا لبعضها مدخل في الكفارة وهو
العتق والصدقة وهي الاطعام والصوم والهدى والاعتكاف لا يصح بذون الصوم والحج والعمرة وان لم يكن لهما
مدخل في الكفارة فلهما تعلق بالمال فانه لا يتوصل اليهما الا بمال غالبا فاشبه العتق والصدقة لتعلقهما بالمال وذكروا
التدوير في شرح مختصر الكرخي خلاف أبي يوسف في قوله ان قربتك فعبدى حرا ان على قول أبي يوسف
لا يكون موليا ولم يذكروا القاضى الخلف في شرحه مختصر الطحاوي وجه قول أبي يوسف ان المولى من لا يمكنه
قربان امرأته في المدقة لا يحنث يلزمه وهبنا يمكنه التمر بان من غير شيء يلزمه بان يبيع العبد قبل أن يقر بها فلا
يلزمه شيء فلا يكون موليا (وجه) قوله انه منع نفسه من قربانها بما يصلح مانعا بعد ما عاقب العرف والعادة فكان
موليا واما قوله يمكنه أن يبيع العبد قبل التمر بان فلا يلزمه شيء بالتمر بان فيكون الملك قائما للحال والظاهر بقاءه والبيع
موهوم فكان الحنث عند التمر بان لازما على اعتبار الحال ظاهر او غالبا ولو قال ان قربتك فكل مملوك أملاكه فباستقبال
حرا وقال كل امرأة أنزوجهما فهي طالق فهو مولى في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون موليا ووجه قول
أبي يوسف انه علق التمين بالتمر بان وعند وجود التمر بان لا يلزمه شيء واما يلزمه بعد التملك والتزوج والجزاء المانع
من التمر بان ما يلزم عند التمر بان ولانه بقدر على أن يتنعم عن التملك والتزوج فلا يلزمه شيء فلا يكون موليا ووجه
قوله انه جعل التمر بان شرطا انعقاد التمين وكون التمر بان شرطا انعقاد التمين يصلح مانعا له عن التمر بان لانه اذا قر بها

اعتقدت العين واليمين اذا اعتقدت يحتاج الى منع النفس عن تحصيل الشرط خوفا عن نزول الجزاء وبه تبين انه لا يمكنه قرانها من غير شئ يلزمه وقت القران وهو انعقاد العين التي يلزم عند انحلالها حكم الحنث فيصير موليا وقوله يمكنه ان لا يملك فلا يلزمه شئ قلنا وقد ملك من غير ملك بالارث فلا يمكنه الامتناع عنه ولو قال ان قرانك فعلى صوم شهر كذا فان كان ذلك الشهر يمضي قبل مضي الاربعه الاشهر لم يكن موليا لانه اذا مضى يمكنه الوطء في المدة من غير شئ يلزمه وان كان لا يمضي قبل مضي الاربعه الاشهر فهو مول لان لا يمكنه وطؤها في المدة الا بصيام يلزمه ولو قال ان قرانك فعلى ان اصيلي ركعتين او على ان اغزو ولم يكن موليا في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يكون موليا كذا ذكر القدروري في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي الخلاف بين أبي يوسف ومحمد ولم يذكر قول أبي حنيفة (وجه) قول محمد ان الصلاة مما يصح ايجابها بالنذر كالصوم والحج فيصير موليا كما لو قال على صوم اوحج وجه قولهما ان هذا لا يصلح مانعا لانه لا يتقل على الطبع بل يسهل ولا بعد مانعا في العرف أيضا الا ترى ان الناس لم يتعارفوا بالخلف بالصلاة والعز وبخلاف الحج والصوم فلا يصير موليا كما لو قال لله على صلاة الجنائز أو سجدة التلاوة وكذا لا مدخل للصلاة في الكفارة ولا تعلق لها بالمال بخلاف الصوم والحج ولو قال ان قرانك فعلى كفارة أو قال فعلى يمين فهو مول لان قوله فعلى كفارة التزام الكفارة ونصا وقوله على يمين موجب اليمين وهو الكفارة فكان بمنزلة قوله فعلى كفارة وقالوا فمين قال ان قرانك فعلى نحر ولدي انه مول عند أصحابنا الثلاثة خلافا لفرق بناء على ان النذر بنحر الولد يصح ويحبذ نحره عندنا وعند زفر هو باطل لا يوجب شيئا ولو قال ان قرانك فانت على مثل امرأة فلان وفلان كان آلى من امرأته فان نوى الايلاء كان موليا لانه شبهها بامرأة آلى منها زوجها لا يانها بلفظ موضوع للتشبيه فاذا نوى به الايلاء انصرف التشبيه اليه وان لم ينو التحريم ولا اليمين لم يكن موليا لان التشبيه لا يقتضي المساواة في جميع الصفات وقالوا فمين قال لامرأته انامتك مول انه ان عنى به التحريم بالكذب يصمدق فيما بينه وبين الله ولا يكون موليا لان لفظه لفظ الخير وخير غير المعصوم بمقتل الكذب ولا يصمدق في القضاء لان خيره يحمل على الصدق ولا يكون صادقا الا بثبوت الخبر به وان عنى به الايجاب كان موليا في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لان هذا اللفظ يستعمل في الايجاب في العرف ولو آلى من امرأته ثم قال لامرأته أخرى قد أشركت في ايلائها كان باطلا لان الشراكة في الايلاء لو تمت ثبتت الشراكة في المدة فيصير لكل واحد منهما أقل من أربعة أشهر وهذا يمنع نكحة الايلاء ما نذ كان شاء الله تعالى ولو قال ان قرانك فانت على حرام فان نوى الطلاق فهو مول عندهم جميعا لانه اذا نوى به الطلاق فقد جعل الطلاق جزاء مانعا من القران فيصير كأنه قال ان قرانك فانت طالق ولو قال ذلك لصار موليا كذا هذا وان نوى اليمين فهو مول للحال عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يكون موليا ما لم يقر بها (وجه) قولهما ان قوله أنت على حرام اذا نوى به اليمين أو لا نيته يكون ايلاء بخلاف بين أصحابنا كأنه قال والله لا أقر بك فصار الايلاء معقبا بالقران كأنه قال ان قرانك فانت والله لا أقر بك ولو قال ذلك لا يكون موليا حتى يقر بها كذا هذا ولا يحنث فيه انه منع نفسه من قران امرأته في المدة بما لا يصلح مانعا وهو التحريم وهو حد المولى فيصير موليا كما لو قال ان قرانك فانت على كظهر أمي ثم لا بد من معرفة مسألة الحرام أعنى قوله لا امرأته أنت على حرام من غير التعليق بشرط القران ان حكمها هو وحمله الكلام فيه ان الامر لا يخلو اما ان أضاف التحريم الى شئ خاص نحو امرأته أو الطعام أو الشراب أو اللباس واما ان أضافه الى كل حلال على العموم فان أضافه الى امرأته بان قال أنت على حرام أو قد حرمتك على أو نا عليك حرام أو قد حرمت شئ عليك أو أنت محرمة على فان أراد به طلاقا فهو طلاق لانه بمقتل الطلاق وغيره فاذا نوى به الطلاق انصرف اليه وان نوى ثلاثا يكون ثلاثا وان نوى واحدة يكون واحدة بانة وان نوى اثنتين يكون واحدة بانة عندنا خلافا لفرق لانه من جملة كذايات الطلاق وان لم ينو الطلاق ونوى التحريم أو لم يكن له نية فهو

بين عندنا و يصير موليا حتى لو تركها أربعة أشهر بانت بتطبيقه لأن الاصل في تحريم الحلال ان يكون بينا
 لما تبين وان قال أردت به الكذب يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يكون شيئا ولا يصدق في نفي التبيين في
 القضاء وقد اختلف السلف رضي الله عنهم في هذه المسئلة روى عن أبي بكر وعمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن
 عباس وعائشة رضي الله عنهم انهم قالوا الحرام بين حتى روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا حرم الرجل
 امرأته فهو يمين يكفرها اما كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وروى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه انه
 قال ان نوى طلاقا فطلق وان لم ينو طلاقا فيمين يكفرها وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه قال فيه كفارة يمين
 ومنهم من جعله طلاقا لانا وهو قول علي رضي الله عنه ومنهم من جعله طلاقا رجعيا وعن مسروق انه قال ليس
 ذلك بشي مما أبلى حرمتها أو قصعة من يزيد وقال الشافعي ليس يمين وفيه كفارة يمين بنفس اللفظ ولقب المسئلة
 ان تحريم الحلال هل هو يمين عندنا يمين وعنده ليس يمين (وجه) قوله ان تحريم الحلال تغيير الشرع والعبد
 لا يملك تغيير الشرع ولهذا خرج قوله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك مخرج العتاب لرسول الله صلى الله عليه
 وسلم قبل انه ليس لاحد ان يحرم ما أحل الله سبحانه وتعالى وبه تبين ان التبيين لا يحرم المحلوف عليه على الخالف
 وانما يمتنع منه بكونه حلالا (ولنا) الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقوله عز وجل يا أيها النبي لم تحرم
 ما أحل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة آياتكم في قوله قد فرض الله لكم تحلة آياتكم أي وسع الله عليكم أو أباح
 لكم ان تحلوا من آياتكم بالكفارة وفي بعض القراءات قد فرض الله لكم كفارة آياتكم والخطاب عام يتناول
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمه وأما السنة فمأروى ابن عباس عن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ان النبي صلى
 الله عليه وسلم جعل الحرام يميناً وأما الاجماع فمأروى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه
 وسلم جعل الحرام يميناً وبعضهم نص على وجوب كفارة التبيين فيه وكفارة التبيين ولا يمين لا تتصور قبل على انه
 يمين وقول من جعله طلاقا لانا محمول على ما اذا نوى الثلاث لأن الحرمة نوعان غليظة وخفيفة فكانت يمين الثلاث
 تعيين بعض ما يحتمله اللفظ فيصح واذا نوى واحدة كانت واحدة بائنة لأن اللفظ يبنى عن الحرمة والطلاق
 الرجعي لا يوجب الحرمة للحال وانبات حكم اللفظ على الوجه الذي يبنى عنه اللفظ أولى ولأن المخالف يوجب فيه
 كفارة يمين وكفارة التبيين تستدعي وجود التبيين فدل ان هذا اللفظ يمين في الشرع فاذا نوى به الكذب لا يصدق
 في ابطال التبيين في القضاء لعدمه عن الظاهر وأما قوله ان تحريم الحلال تغيير الشرع فالجواب عنه من وجهين
 أحدهما ان هذا ليس بتحريم الحلال من الخالف حقيقة بل من الله سبحانه وتعالى لأن التحريم انبات الحرمة
 كالتحليل انبات الحل والعبد لا يملك ذلك بل الحرمة والحل وسائر الحكومات الشرعية ثبتت بائبات الله تعالى
 لا صنع للعبد فيها أصلا انما من العبد مباشرة سبب الثبوت هذا هو المذهب عند أهل السنة والجماعة فلم يكن هذا من
 الزوج تحريم ما أحله الله تعالى بل مباشرة سبب ثبوت الحرمة أو منع النفس عن الانتفاع بالحلال لأن التحريم في
 اللغة عبارة عن المنع وقد يمنع المرء من تناول الحلال لغرض له في ذلك ويسمى ذلك تحريماً قال الله تعالى وحرمتنا
 عليه المراضع من قبل والمراد منه امتناع سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام عن الارتضاع من غير ندى أمه لا التحريم
 الشرعي وعلى أحد هذين الوجهين يحل التحريم المضاف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل لو كان الامر على
 ما ذكرتم لم يكن ذلك منه تحريم الحلال حقيقة فمعنى الخالق العتاب به فالجواب عنه من وجهين أحدهما ان ظاهر
 الكلام ان كان يوم العتاب فليس بعتاب في الحقيقة بل هو تخفيف المؤنة عليه صلى الله عليه وسلم في حسن العشرة
 والصحبة مع أزواجه لانه كان مندوبا الى حسن العشرة معهن والشفقة عليهن والرحمة بهن فبلغ من حسن العشرة
 والصحبة مبلغا امتنع عن الامتناع بما أحله الله به يتننى به حسن العشرة مخرج ذلك مخرج تخفيف المؤنة في حسن

العشرة معهن لا يخرج النهي والعتاب وان كانت صيغته صيغة النهي والعتاب وهو كقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات والثاني ان كان ذلك الخطاب عتابا فيحتمل انه انما عوتب لانه فعل بلا اذن سبق من الله عز وجل وان كان ما فعل مباحا في نفسه وهو منع النفس عن تناول الحلال والانباء عليهم الصلاة والسلام يعاتبون على اذى شئ منهم بوجد مالمالو كان ذلك من غيرهم لعدم افضل شئله كما قال تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله عيسى وتولى ان جاءه الا عمى ونحو ذلك والثاني ان كان هذا تحريم الحلال لكن لم قلت ان كل تحريم حلال من العبد تغيير للشرع بل ذلك نوعان تحريم ما أحله الله تعالى مطلقا وذلك تغيير بل اعتقاده كفر وتحريم ما أحله الله مؤقنا الى غاية لا يكون تغييرا بل يكون بيان نهاية الحلال ألا ترى ان الطلاق مشروع وان كان تحريم الحلال لكن لما كان الحل مؤقنا الى غاية وجود الطلاق لم يكن التطليق من الزوج تغييرا للشرع بل كان بيان انتهاء الحل وعلى هذا سائر الاحكام التي تحتمل الارتفاع والسقوط وعلى هذا سبيل التسخيم فيما يحتمل التناسخ فكذا قوله لا مرأته أنت على حرام وان نوى بقوله أنت على حرام الظهار كان ظهرا عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا يكون ظهرا (وجه) قوله ان الظهار تشبيه الحلال بالحرام والتشبيه لا بد له من حرف التشبيه ولم يوجد فلا يكون ظهرا ولهما انه وصفها بكونها محرمة والمرأة تارة تكون محرمة بالطلاق وتارة تكون محرمة بالظهار فأى ذلك نوى فقد نوى ما يحتمله كلامه فيصدق فيه هذا اذا أضاف التحريم الى المرأة فاما اذا أضافه الى الطعام أو الشراب أو اللباس بان قال هذا الطعام على حرام أو هذا الشراب أو هذا اللباس فهو يمين عندنا وعليه الكفارة اذا فعل وقال الشافعي اذا قال ذلك في غير الزوجة والجارية لا يجب شيء وهي مسألة تحريم الحلال انه يمين أم لا وجه قول الشافعي في المسئلة الاولى ما ذكرنا في المسئلة الاولى (ولنا) قوله عز وجل يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك قيل زلت الآية في تحريم العسل وقد سماه الله تعالى يمينا بقوله سبحانه وتعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فدل ان تحريم غير الزوجة والجارية يمين موجب للكفارة لان تحلة اليمين هي الكفارة فان قيل فقد روى انها زلت في تحريم جاريتيه مارية فالجواب انه لا يمنع ان تكون الآية الكريمة نزلت فيها لعدم التنافي ولانه لو أضاف التحريم الى الزوجة والجارية لكان يمينا فكذا اذا أضيف الى غيرهما كان يمينا كلفظ القسم اذا أضيف الى الزوجة والجارية كان يمينا واذا أضيف الى غيرهما كان يمينا أيضا كذا هذا فان فعل كان يمينا محرمة قليلا أو كثيرا حنث وانحلت اليمين لان التحريم المضاف الى المعين يوجب تحريم كل جزء من أجزاء المعين كتحريم الخمر والخنزير والميتة والدم فاذا تناول شيئا منه فقد فعل المحلوف عليه فيحنث وتنحل اليمين بخلاف ما اذا حلف لا يأكل هذا الطعام فأكل بعضه انه لا يحنث لان الحنث هناك معلق بالشرط وهو أكل كل الطعام والمعلق بشرط لا يزل عند وجود بعض الشرط ولو قال نسائي على حرام ولم ينو الطلاق فقترب احدها من كفر وسقطت اليمين فيهن جميعا لانه أضاف التحريم الى جمع فيوجب تحريم كل فرد من أفراد الجمع فصار كل فرد من أفراد الجمع محرما على الاقراد فاذا قرب واحدة منهن فقد فعل ما حرمه على نفسه فيحنث وتزومه الكفارة وتنحل اليمين وان لم يقرب واحدة منهن حتى مضت أربعة أشهر بن جميعا لان حكم الالبلاء لا يثبت في حق كل واحدة منهن على اقرادها والالباء يوجب اليمين بضمي المدة من غير في هذا اذا أضاف التحريم الى نوع خاص فاما اذا أضافه الى انواع كلها بان قال كل حلال على حرام فان لم تكن له نية فهو على الطعام والشراب خاصة استحسانا والقياس ان يحنث عقيب كلامه وهو قول زفر وجه القياس ان اللفظ خرج مخرج العموم فيتناول كل حلال وكما فرغ عن يمينه لا يخلو عن نوع حلال يوجد منه فيحنث وجه الاستحسان ان هذا عام لا يمكن العمل بعمومه لانه لا يمكن حمله على كل مباح من فتح عينه وغض بصره وتنفسه وغيره من حركاته وسكناته المباحة لانه لا يمكنه الامتناع عنه والعامل لا يقصد يمينه منع نفسه عما لا يمكنه الامتناع عنه فلم يمكن العمل بعموم هذا اللفظ فيحتمل على الخصوص وهو الطعام والشراب باعتبار العرف والعادة لان هذا اللفظ مستعمل فيهما في العرف ونظيره

قوله تعالى لا يتوبى أصحاب النار وأصحاب الجنة انه لما لم يمكن العمل بعمومه لثبوت المساواة بين المسلم والكافر في أشياء كثيرة حمل على الخصوص وهو نفي المساواة بينهما في العمل في الدنيا أو في الآخرة كذا هذا فان نوى مع ذلك اللباس أو امر أنه فالتحريم واقع على جميع ذلك وأي شئ من ذلك فعل وحده لزمته الكفارة لان اللفظ صالح لتناول كل المباحات وانما حملناه على الطعام والشراب بدليل العرف فاذا نوى شيئاً زادنا على المتعارف فقد نوى ما محتمله لفظه وفيه تشديد على نفسه فيقبل قوله فاذا نوى شيئاً بعينه دون غيره بان نوى الطعام خاصة أو الشراب خاصة أو اللباس خاصة أو امر أنه خاصة فهو على ما نوى فيها بينه وبين الله تعالى وفي القضاء ما ذكرنا ان هذا اللفظ متر وك العمل بظاهر عمومته ومثله يحمل على الخصوص فاذا قال أردت واحداً بعينه دون غيره فقد ترك ظاهر لفظ هو متر وك الظاهر فلم يوجد منه العدول فيصدق وان قال كل حل على حرام ونوى امر أنه كان عليها وعلى الطعام والشراب لان الطعام والشراب دخلا تحت ظاهر هذا اللفظ ولم يفهما بنيتهما بقيتا داخلين تحت اللفظ بخلاف الفصل الاول لانه هناك نوى امر أنه خاصة ونفى الطعام والشراب بنيتهم فلم يدخلوا وهما لم يفهما بنيتهم وقد دخلت تحت اللفظ بقيا كذلك ما لم يفهما بالنية وان نوى في امر أنه الطلاق لزمه الطعام فيها فان أكل أو شرب لم تزمه الكفارة لان اللفظ الواحد لا يجوز جملة على الطلاق والنمين لاختلاف معنيهما واللفظ الواحد لا يشتمل على معنيين مختلفين فاذا أراد به في الزوجة الطلاق الذي هو أشد الامرين وأغظهما لا يبقى الاخر مراد او كذا روى عن أبي يوسف ومحمد في رجل قال لامرأته أتت على حرام يعني في احدهما الطلاق وفي الاخرى الالبلاء فهما طاقان جميعا لما ذكرنا ان اللفظ الواحد لا يشتمل معنيين مختلفين فاذا أرادهما بلفظ واحد يحمل على أغظهما ويقع الطلاق عليهما ولو قال هذه على حرام بنوى الطلاق وهذه على حرام بنوى الالبلاء كان كما نوى لانها لفظان فيجوز ان يراد باحدهما خلاف ما يراد بالاخر وعن أبي يوسف فيمن قال لامرأته أتت على حرام بنوى في احدهما نلتا وفي الاخرى واحدة انهما جميعا طاقان نلتا لان حكم الواحدة الباءة بخلاف حكم الثلاث لان الثلاث يوجب الحرمة الغليظة واللفظ الواحد لا يتناول معنيين مختلفين في حالة واحدة فاذا نواهما يحمل على أغظهما وأشدهما وقال ابن ساعدة في نوادره سمعت أبا يوسف يقول في رجل قال ما أحل الله على حرام من مال وأهل ونوى الطلاق في أهله قال ولا نية له في الطعام فان أكل لم يحنث لما قلنا قال وكذلك لو قال هذا الطعام على حرام وهذه بنوى الطلاق لان اللفظة واحدة وقد تناولت الطلاق فلا تتناول تحريم الطعام وقالوا فيمن قال لامرأته أنت على كالم أو الميتة أو لم الخنزير أو كالم انه يستل عن نيته فان نوى كذب فهو كذب لان هذا اللفظ ليس صريحاً في التحريم ليجعل يمينا فيصدق انه أراد به الكذب بخلاف قوله أنت على حرام فانه صريح في التحريم فكان يمينا وان نوى التحريم فهو ايلاء لانه شبيه بما هو محرّم فكانه قال أنت حرام وان نوى الطلاق فالتقول فيه كالتقول فيمن قال لامرأته أنت على حرام بنوى الطلاق وروى ابن ساعدة عن محمد فيمن قال لامرأته ان فعلت كذا فانت أمي يريد التحريم قال هو باطل لانه لم يجعلها مثل أمه ليكون تحريمها وانما جعلها أمه فيكون كذا قال محمد ولو ثبت التحريم بهذا التبت اذا قال أنت حواء وهذا لا يصح وقال ابن ساعدة عن محمد فيمن قال لامرأته أنت معي حرام فهو مثل قوله أنت على حرام لان هذه الحروف يقام بعضها مقام بعض والله تعالى أعلم

فصل في ما أشترائط ركن الالبلاء فنوعان نوع هو شرط محتمه في حق حكم الحنث ونوع هو شرط محتمه في حق حكم البر وهو الطلاق أما الاول فموضع بيانه كتاب الايمان لان الالبلاء يساوي سائر الايمان في حق أحد الحكمين وهو حكم الحنث وانما يخالفها في حق الحكم الاخر وهو حكم البر لانه لا حكم لسائر الايمان عند تحقق السير فيها ولا لالبلاء عند تحقق البر وهو وقوع الطلاق اذ هو تعليق الطلاق البائن شرعا بشرط السير كانه قال اذا مضت أربعة أشهر ولم أقر بك فيها فانت طالق بائن فتذكر الشرائط المختصة به في حق هذا الحكم وهو الطلاق فتقول لركن

الايلاء في حق هذا الحكم شرائط بعضها يعم كل عسرين بالطلاق وبعضها يخص الايلاء أما الذي يعم فماد كرتان من
 الشرائط فيما تقدم من العقل والبلوغ وقيام ملك النكاح والاضافة الى الملك حتى لا يصلح ايلاء العسبي والمجنون لانهما
 ليسا من أهل الطلاق وكذا لو آلى من أمته أو مدبرته أو أم ولد له لم يصح ايلاءه في حق هذا الحكم لان الله تعالى خص
 الايلاء بالزوجات بقوله عز وجل للذين يؤلون من نسائهم والزوجة اسم للمملوك كملك النكاح وشرع الايلاء في
 حق هذا الحكم ثبت بخلاف القياس بهذه الآية الشريفة وانها وردت في الازواج فتخصص بهم ولان اعتبار الايلاء
 في حق هذا الحكم لدفع الظلم عنها من قبل الزوج لمنعه حتى يفي الجماع منعاً مؤكداً باليمين ولا حق للامه قبل مولاهما
 في الجماع فلم يصح في حقها فلا تمنع الحاجة الى الدفع لوقوع الطلاق ولان الفرقة الحاصلة بمضى المدة من غير في عرفة
 بطلاق ولا طلاق بدون النكاح ولو آلى منها وهي مطلقة فان كان الطلاق رجعياً فهو مولى لقيام الملك من كل وجه ولهذا
 صح طلاقه وظهاره وتوارثان وان كان بائناً أو نكاحاً لم يكن مولى بالزواج والملك والحمل بالابانة والثلاث والايلاء لا
 ينعتد في غير الملك اجداء وان كان سبق بدون الملك على ما نذر ان شاء الله تعالى وعلى هذا يخرج ما اذا قل لا جنسية
 والله لا أقر بك ثم تزوجها انه لا يصير مولى في حق حكم البر حتى لو مضت أربعة أشهر فصاعداً بعد التزوج ولم يبق
 اليها لا يقع عليها شيء لانعدام الملك والاضافة الى الملك ولو قر بها بعد التزوج أو قبله تلزمه الكفارة لان عقاد اليمين في
 حق الحنث ولو قال لها ان تزوجتك فوالله لا أقر بك فتر وجهاً صار مولى عندنا لوجود الملك عند التزوج واليمين
 بالطلاق يصح في الملك أو مضافاً الى الملك وهما وجدت الاضافة الى الملك فيصير مولى بخلاف الفصل الاول وكذا
 جميع ما ذكرنا من شرائط صحة التطبيق فهو من شرط صحة الايلاء في حق الطلاق وأما الذي يخص الايلاء فشيان
 أحدهما المدة وهي ان يحلف على أربعة أشهر فصاعداً في الحر أو يحلف مطلقاً أو مؤبداً حتى لو حلف على أقل من
 أربعة أشهر لم يكن مولى في حق الطلاق وهذا قول عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وقال بعض أهل العلم
 ان مدة الايلاء غير مقدرة يستوى فيها القليل والكثير حتى لو حلف لا يقر بها يوماً أو ساعة كان مولى حتى لو تركها
 أربعة أشهر بانت وكذا روى عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال ابن عباس رضي الله عنهما ان الايلاء على الابد
 وقال الشافعي لا يكون مولى حتى يحلف على أكثر من أربعة أشهر وجهه قول الاولين ما روى عن أنس بن مالك
 رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم آلى من نسائه شهراً فلما كان تسعة وعشرين يوماً ترك ايلاءه من قليل
 له انك آليت شهراً يا رسول الله فقال الشهر تسعة وعشرون يوماً ولان الله تعالى لم يدرك في كتابه الكرم للايلاء مدة
 بل أطلقه اطلاقاً بقوله عز وجل للذين يؤلون من نسائهم فيجري على اطلاقه وانما ذكر المدة لثبوت اليقونة حتى تبين
 بمضى المدة من غير في الايلاء شرعاً وبه قول ولنا قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم ثم بص أربعة أشهر ذكر
 للايلاء في حق الطلاق مدة مقدرة فلا يكون الحلف على ما دونها ايلاء في حق هذا الحكم وهذا لان الايلاء ليس
 بطلاق حقيقة وانما جعل طلاقاً معلقاً بشرط البر شرعاً بوصف كونه مانعاً من الجماع أربعة أشهر فصاعداً فلا يجعل
 طلاقاً بونه ولان الايلاء هو اليمين التي تمنع الجماع خنوقاً من لزوم الحنث وبعدم مضي يوم أو شهر يمكنه ان يطأها من
 غير حنث يلزمه فلا يكون هذا ايلاءً أو ما قولهم ان المدة ذكرت لثبوت حكم الايلاء لا للايلاء فنقول ذكر المدة في
 حكم الايلاء لا يكون ذكر في الايلاء لان الحكم ثبت بالايلاء ذبحاً كذا المنع المحقق للظلم وأما الحديث فالمراد
 ان النبي صلى الله عليه وسلم آلى ان لا يدخل على نسائه شهراً وعندنا من حلف لا يدخل على امرأته يوماً أو شهراً أو
 سنة لا يكون مولى في حق حكم الطلاق لان الايلاء يمين يمنع الجماع وهذا لا يمنع الجماع وقول عبيد الله بن عباس
 رضي الله عنهما الايلاء على الابد محتمل يحتتمل ان يكون معناه ان الايلاء اذا ذكر مطلقاً عن الوقت يقع على الابد وان لم
 يذكر الابد ونحن نقول به ويحتمل انه أراد به ان ذكر الابد بشرط صحة الايلاء في حق حكم الطلاق فيحصل على الاول
 توفيقاً بين الاقوال والدليل عليه ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كان ايلاء أهل الجاهلية السنة

والسنتين وأكثر من ذلك فوفقه الله أر بعة أشهر فمن كان ايلؤه أقل من أر بعة أشهر فليس بايلاء ولانه ليس في
 في النص شرط الا بدقيزمه اثبات حكم الايلاء في حق الطلاق عند تر بص أر بعة أشهر فلا يجوز الزيادة الا بدليل
 وأما الكلام مع الشافعي فبقي على حكم الايلاء في حق الطلاق فعندنا اذا مضت أر بعة أشهر تبين منه وعنده لا تبين
 بل نوقف بعد مضي هذه المدة ويخير بين التي والتطبيق فلا بد وان تر بد المدة على أر بعة أشهر ونذكر المسئلة في بيان
 حكم الايلاء ان شاء الله تعالى وسواء كان الايلاء في حال الرضا والغضب أو اراد به اصلاح ولده في الرضاع أو
 الاضرار بالمرأة عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وهو الصحيح لان نص الايلاء لا يفصل بين حال
 وحال ولان الايلاء يمين فلا يختلف حكمه بالرضا والغضب واردة الاصلاح والاضرار كسائر الايمان وأمامدة
 ايلء الامة المنكوحه فشهران فصاعدا عندنا وعند الشافعي مدة ايلء الامة كمدة ايلء الحرة واحج بقوله تعالى
 للذين يؤلون من نساهم تر بص أر بعة أشهر من غير فصل بين الحرة والامة والكلام من حيث المعنى مبني على
 اختلاف أصل نذكره في حكم الايلاء وهو ان مدة الايلاء ضربت بأجل للينونة عندنا فاشبهه مدة العدة فيتصرف
 بالرق كمدة العدة وعنده ضربت لاظهار ظلم الزوج بمنع حقها عن الجماع في المدة وهذا يوجب التسوية بين الامة
 والحرة في المدة كاجل العنين ولا حجة له في الآية لانهما تناولت الحرائر لا الامة لانه سبحانه وتعالى ذكر عزم الطلاق
 ثم عقبه بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وهي عدة الحرائر وسواء كان زوجها عبدا أو حرا
 فالعبرة لرق المرأة وحررتها لرق الرجل وحررتة لان الايلاء في حق أحد الحكمين طلاق فيعتبر فيه جانب النساء
 ولو اعترض العتق على الرق بان كانت مملوكة وقت الايلاء ثم اعتقت تحولت مدتها مدة الحرائر بخلاف العدة
 فانها اذا طلقت طلاقا بانئا ثم اعتقت لا تنقلب عدتها عدة الحرائر وفي الطلاق الرجعي تنقلب والفرق بين هذه الجملة
 يعرف في موضعه ان شاء الله تعالى وعلى هذا يخرج ما اذا قال لامرأته الحرة والله لا أقر بك أر بعة أشهر الا يوما
 لا يكون موليا لتقصان المدة ولو قال لها والله لا أقر بك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين فهو مول لانه جمع
 بين شهرين وشهرين بحرف الجمع والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كأنه قال والله لا أقر بك أر بعة
 أشهر ولو قال لها والله لا أقر بك شهرين فشكك يوما ثم قال والله لا أقر بك شهرين بعد هذين الشهرين الاولين
 لم يكن موليا لانه اذا سكت يوما فقد مضى يوم من غير حكم الايلاء لان الشهرين ليسا بمدة الايلاء في حق الحرة
 فاذا قال وشهرين بعد هذين الشهرين فقد جمع الشهرين بالآخرين الى الاولين بعدما مضى يوم من غير حكم الايلاء
 فصار كأنه قال والله لا أقر بك أر بعة أشهر الا يوما ولو قال ذلك لم يكن موليا لتقصان المدة كذا هذا ولو قال والله
 لا أقر بك سنة الا يوما لم يكن موليا للحال في قول أصحابنا الثلاثة وعند زفر يكون موليا للحال حتى لو مضت السنة ولم
 يقر بها فالانبيين ولو قر بها يوما لا كفارة عليه عندنا وعنده اذا مضت أر بعة أشهر منذ قال هذه المقالة ولم يقر بها فيها
 تبين ولو قر بها نلزمه الكفارة وجه قوله ان اليوم المستثنى بنصرف الى آخر السنة كافي الاجارة فانه لو قال أجزتلك
 هذه الدار سنة الا يوما انصرف اليوم الى آخر السنة حتى سحت الاجارة كذا ههنا واذا انصرف الى آخر السنة كانت
 مدة الايلاء أر بعة أشهر وزيادة فيصير موليا ولانه اذا انصرف الى آخر السنة فلا يمكنه قر بان امرأته في الار بعة
 أشهر من غير حنث يلزمه وهذا حد المولى ولنا ان المستثنى يوم منكر فتعين اليوم الآخر تغيير الحقيقة ولا يجوز
 تغيير الحقيقة من غير ضرورة فبقي المستثنى يوما شائعا في السنة فكان له أن يجعل ذلك اليوم أي يوم شاء فسلا تكمل
 المدة ولانه اذا استثنى يوما شائعا في الجملة فلم يمنع نفسه عن قر بان امرأته بما يصلح ما تعامن القر بان في المدة لان له ان
 يعين يوما للقر بان أي يوم كان فيقر بها فيه من غير حنث يلزمه فلم يكن موليا وفي باب الاجارة مست الضرورة الى
 تعيين الحقيقة لتصحح الاجارة اذا صح لها بدونه لان كون المدة معلومة في الاجارة شرط صحة الاجارة ولا تصير
 معلومة الا بانصراف الاستثناء الى اليوم الاخير وههنا الضرورة لان جهالة المدة لا تبطل التمين فان قال ذلك ثم قر بها

يوما ينظر ان كان قد بقي من السنة اربعة اشهر فصاعدا صار موليا لوجود كمال المدة ولو وجود حد المولى وان بقى اقل من ذلك لم يصير موليا لتقصان المدة ولا تعدام حد الايلاء وعلى هذا الخلاف اذا قال والله لا اقر بك سنة الا مرة غير ان في قوله الا يوما اذا اقر بها وقد بقي من السنة اربعة اشهر فصاعدا لا يصير موليا ما لم تغرب الشمس من ذلك اليوم و يعتبر ابتداء المدة من وقت غروب الشمس من ذلك اليوم لان اليوم اسم لجميع هذا الوقت من اوله الى آخره فلا ينتهي الا بغروب الشمس وفي قوله الا مرة بصير موليا عقيب القر بان بلا فصل و يعتبر ابتداء المدة من وقت فراغه من القر بان مرة لان المستثنى ههنا هو القر بان مرة لا اليوم والمستثنى هناك هو اليوم لا المرة لذلك افتراق مدة اشهر الايلاء تعتبر بالا هلة ام بالا يوم فنقول لا خلاف ان الايلاء اذا وقع في غرة الشهر تعتبر المدة بالا هلة واذا وقع في بعض الشهر لم يذكر عن ابي حنيفة نص رواية وقال ابو يوسف تعتبر بالا يوم وذلك مائة وعشرون يوما وروى عن زفرانه يعتبر بقية الشهر بالا يوم والشهر الثاني والثالث بالا هلة وتكمل ايام الشهر الاول بالا يوم من اول الشهر الرابع ويحتمل ان يكون هذا على اختلافهم في عدة الطلاق والوفاة على ما ذكره هناك ان شاء الله تعالى والثاني ترك النبي في المدة لان الله تعالى جعل عزم الطلاق شرط وقوعه بقوله فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم وكلمة ان للشرط وعزم الطلاق ترك النبي في المدة والكلام في النبي يقع في مواضع في تفسير النبي المذكور في الاية الكريمة انه ما هو وفي بيان شرط صحة النبي وفي بيان وقت النبي انه في المدة او بعد انقضائها اما الاول فالنبي عندنا على ضربين احدهما بالفعل وهو الجامع في الفرج حتى لو جامعها في ابدون الفرج او قبلها بشهوة او لمساها لشهوة او نظر الى فرجها عن شهوة لا يكون ذلك فيلان حتمها في الجامع في الفرج فصار ظلما بمنعه فلا يتدفع الظلم الا به فلا يحصل النبي وهو الرجوع عما عزم عليه عند القدرة الا به بخلاف الرجعة انها تثبت بالجامع في ابدون الفرج وبالمس عن شهوة والنظر الى الفرج عن شهوة لان البيئونة هناك بعد انقضاء العدة تثبت من وقت وجود الطلاق من وجه فلو لم تثبت الرجعة به لصار مرتكبا للحرام فجعل الاقدام عليه دلالة الرجعة تخبر زاعن الحرام وهذا المعنى لم يوجد ههنا لان البيئونة بعد انقضاء المدة تثبت مقصورة على الحال فلو لم يجعل منه في ايام يصير مرتكبا للحرام لذلك افتراقا والثاني بالقول والكلام فيه يقع في موضعين احدهما في صورة النبي بالقول والثاني في بيان شرط صحته اما صورته فهي ان يقول لها فنت اليك او راجعتك وما اشبه ذلك وذكر الحسن عن ابي حنيفة في صفة النبي ان يقول الزوج اشهدوا اني قد فنت الى امرأتي وأبطلت الايلاء وليس ههنا من ابي حنيفة شرط الشهادة على النبي انه يصح بدون الشهادة وانما ذكر الشهادة احتياطاً لباب الفروج لاحتمال ان يدعى الزوج النبي عاها بعد مضي المدة فتكذب المرأة فيحتاج الى اقامة البيئنة عليه الا ان تكون الشهادة شرطا لصحة النبي وقد قال أصحابنا انه اذا اختلف الزوج والمرأة في النبي مع بقاء المدة والزوج ادعى النبي وانكرت المرأة فالقول قول الزوج لان المدة اذا كانت باقية فالزوج يملك النبي فيها وقد ادعى النبي في وقت يملك انشاء فيه فكان الظاهر شاهداً له فكان القول قوله وان اختلفا بعد مضي المدة فالقول قول المرأة لان الزوج يدعى النبي في وقت لا يملك انشاء النبي فيه فكان الظاهر شاهداً عليه للمرأة فكان القول قولها واما شرط صحته فلصحة النبي بالقول شرائط ثلاثة احدها العجز عن الجامع فلا يصح مع القدرة على الجامع لان الاصل هو النبي بالجامع لان الظلم به يندفع حقيقة وانما النبي بالقول خلف عنه ولا عبرة بالخلف مع القدرة على الاصل كالتميم مع الوضوء ونحو ذلك ثم الشرط هو العجز عن الجامع حقيقة او مطلق العجز اما حقيقة واما حكما فجملة الكلام فيه ان العجز نوعان حقيقي وحكمي اما الحقيقي فنحو ان يكون أحد الزوجين مريضا مريضاً بتعذر معه الجامع او كانت المرأة صغيرة لا يجامع مثلها او رقاء او يكون الزوج مجبواً او يكون بينهما مسافة لا يقدر على قطعها في مدة الايلاء او تكون ناشزة محتجبة في مكان لا يعرفه او يكون مجبوسا لا يقدر ان يدخلها وفيؤه في هذا كله بالقول كذا ذكره التدويري في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لو آلى من امرأته وهي مجبوسة او هو مجبوس او كان بينه وبين امرأته مسافة اقل من

أربعة أشهر إلا أن العدو أو السلطان منعه عن ذلك فإن قياده لا يكون إلا بالفعل ويمكن أن يوفق بين القولين في الحبس
بأنه يحمل ما ذكره القاضي على أن يقدر أحدهما على أن يصل إلى صاحبه في السجن والوجه في المنع من العدو أو
السلطان أن ذلك نادر وعلى شرف الزوال فكان ملحقاً بالعدم وأما الحكمي فمثل أن يكون محرماً وقت الإيلاء وبينه
وبين الحج أربعة أشهر وإذا عرف هذا فنقول لا خلاف في أنه إذا كان عاجزاً عن الجماع حقيقة أنه ينتقل إلى الجماع
إلى التي بالقول واختلف أصحابنا فيما إذا كان قادراً على الجماع حقيقة وعاجزاً عنه حكماً أنه هل يصح التي بالقول قال
أصحابنا الثلاثة لا يصح ولا يكون فيؤه إلا بالجماع وقال زفر يصح وجه قوله أن العجز حكماً كالعجز حقيقة في أصول
الشرعية كما في الخلوته فإنه يستوى المانع الحقيقي والشرعي في المنع من صحة الخلوته كذا هذا ولنا أنه قادر على الجماع
حقيقة فيصير ظاهراً بالمانع فلا يندفع الظلم عنها إلا بإغائها حقها بالجماع وحق العبد لا يستقط لاجل حق الله تعالى في الجملة
لغنا الله عز وجل وحاجة العبد والثاني دوام العجز عن الجماع إلى أن تضي المدة حتى لو قدر على الجماع في المدة بطل التي
بالقول وانتقل إلى التي بالجماع حتى لو تركها ولم يقر بها في المدة حتى مضت تبين لما ذكرنا أن التي باللسان بدل عن التي
بالجماع ومن قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل بطل حكم البدل كالتبتم إذا قدر على الماء في الصلاة وكذا إذا
ألى وهو صحيح ثم مرض فإن كان قد رمدت بصره ما يمكن فيه الجماع ففيؤه بالجماع لأنه كان قادراً على الجماع في مدة الصحة
فإذا لم يجامعها مع القدرة عليه فقد فرط في إغائها حقها فلا يعد بالمرض الحادث وإن كان لا يمكنه فيؤه بالجماع لتقصيره ففيؤه
بالقول لأنه إذا لم يقدر على الجماع فيه لم يكن مقرطاً في ترك الجماع فكان معذوراً ولو ألى وهو مرض بصر فلم يبق باللسان إليها
حتى مضت المدة فبانت ثم صح ثم مرض فزوجها وهو مرض فقاء إليها باللسان صح فيؤه في قول أبي يوسف حتى لو
تمت أربعة أشهر من وقت الزوج لا تبين وقال محمد لا يصح (وجه) قوله أنه إذا صح في المدة الثانية فقد قدر على الجماع
حقيقة فنقط اعتبار التي باللسان في تلك المدة وإن كان لا يقدر على جماعها إلا بمعضية كما إذا كان محرماً فقاء بلسانه
أنه لم يصح فيؤه باللسان لكونه قادراً على الجماع حقيقة وإن كان لا يقدر عليه إلا بمعضية كذا هذا ولا في يوسف أن
الصحة إنما تمنع التي باللسان للقدرة على إغائها حقها في الجماع ولا حق لها في حالة البيئونة فلا تعتبر الصحة مانعة منه
والثالث قيام ملك النكاح وقت التي بالقول وهو أن تكون المرأة في حال ما يفي إليها زوجته غير بائنة منه فإن كانت
بائنة منه فقاء بلسانه لم يكن ذلك فيؤه إلا بيسق الإيلاء لأن التي بالقول حال قيام النكاح إنما يرفع الإيلاء في حق حكم
الطلاق لحصول إغائها حقها به ولا حق لها حالة البيئونة على ما ذكره ولا يعتبر التي في عسار وجودها والعدم بمنزلة فيبقى
الإيلاء فإذا تزوجها ومضت المدة تبين منه بخلاف التي بالفعل وهو الجماع أنه يصح بعد زوال الملك وثبوت البيئونة
حتى لا يبقى الإيلاء بل يبطل لأنه حنث بالوطء فأنحلت التيمين وبطلت ولم يوجد الحنث ههنا فلا تنحل التيمين فلا يرتفع
الإيلاء ثم التي بالقول عندنا إنما يصح في حق حكم الطلاق حتى لا يقع الطلاق بمضي المدة إلا في حق الحنث لأن التيمين
في حق حكم الحنث باقية لأنها لا تنحل إلا بالحنث والحنث إنما يحصل بفعل الخلوته عليه والقول ليس محلوفاً عليه فلا
تنحل به التيمين هذا الذي ذكرنا مذهب أصحابنا وقال الشافعي لا في الإجماع وإليه مال الطحاوي ووجهه أن التي
بالحنث ولا حنث باللسان فلا يحصل التي به وهذا لأن الحنث هو فعل الخلوته عليه والخلوته عليه هو القران فلا
يحصل التي إلا به ولنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم فإنه روى عن علي رضي الله عنه وابن مسعود وابن عباس رضي
الله عنهم أنهم قالوا التي عند العجز بالقول وكذا روى عن جماعة من التابعين مثل مسروق والشعبي وأبراهيم النخعي
وسعيد بن جبير ولأن التي في اللغة هو الرجوع يقال فاء الظل أي رجعت ومعنى الرجوع في الإيلاء هو أنه بالإيلاء
عزم على منع حقها في الجماع وأكد العزم بالتيمين فبالتي يرجع عما عزم والرجوع كما يكون بالفعل يكون بالقول وهذا
لأن وقوع الطلاق لصيرورته ظاهراً يمنع حقها والظلم عند القدرة على الجماع يمنع حقها في الجماع فيكون إزالة الظلم بإفشاء
حقها في الجماع فيكون إزالة هذا الظلم بذكر إفشاء حقها في الجماع أيضاً وعند العجز عن الجماع يكون بإفشاءها منع حقها

في الجماع ليكون ازاله هذا الظلم بقدر الظلم فيثبت الحكم على وفق العلة وأما وقت النفي فالتنفي عندنا في المدة وعند الشافعي
 بعدمضي المدة ونذكر المسئلة في بيان حكم الايلاء ان شاء الله تعالى وأما حرمة المولى فليس بشرط لصحة ايلاءه بالله
 تعالى وعمالا يتعلق بالمال حتى لو قال العبد لا امر أنه والله لا أقر بك أو قال ان قر بتك فعلى صوم أو حج أو عمرة أو امر أني
 طالق يصح ايلاءه حتى لو لم يقر بهاتين منه في المدة ولو قر بها في النيمين بالله تعالى تلزمه الكفارة بالصوم وفي غيرها يلزمه
 الجزاء المذكور ولان العبد أهل لذلك وان كان يحلف بما يتعلق بالمال بأن قال ان قر بتك فعلى عتق رقبة أو على أن
 أتصدق بكذا لا يصح لانه ليس من أهل ملك المال وأما اسلام المولى قبل هو شرط لصحة الايلاء فنقول
 لا خلاف في أن الذي اذا آلى من امر أنه بالطلاق أو العتاق انه يصح ايلاءه لان الكافر من أهل الطلاق والعتاق
 ولا خلاف أيضا في أنه اذا آلى بشئ من القرب كالصوم والصدقة والحج والعمرة بأن قال لا امر أنه ان قر بتك فعلى
 صوم أو صدقة أو حجة أو عمرة أو غير ذلك من القرب لا يكون مولى لانه ليس من أهل القربة فيمكنه قر بان امر أنه
 من غير شئ يلزمه فلم يكن مولى وكذا اذا قال لا امر أنه ان قر بتك فانت على كظهر أمي أو فلانة على كظهر أمي لم يكن
 مولى لان الكفر يمنع صحة الظهار عندنا واذا لم يصح يمكنه قر بانها من غير شئ يلزمه فلا يكون مولى واختلف فيما اذا
 آلى بالله تعالى فقال والله لا أقر بك تنعقد موجبة للكفارة على تقدير الحنث عند أبي حنيفة يكون مولى وقال أبو
 يوسف ومحمد لا يكون مولى ووجه قولهما ان النيمين بالله تعالى لا تنعقد من الذي كافي غير الايلاء والجامع بينهما ان النيمين
 بالله تعالى تنعقد موجبة للكفارة على تقدير الحنث والكافر ليس من أهل الكفارة ولا في حنيفة عموم قوله تعالى
 للذين يؤولون من نساءهم من غير تخصيص المسلم ولان الايلاء بالله يمين يمنع القربان خوفان هتك حرمة اسم الله عز
 وجل والذي يعتد حرمة اسم الله تعالى ولهذا يستحلف على الدعوى كالمسلم ويتعلق حل الذبيحة بتسميته كما يتعلق
 بتسمية المسلم فانه اذا ذكر اسم الله عليها أكلت وان ترك التسمية لم تؤكل فيصح ايلاءه كما يصح ايلاء المسلم واذا صح
 ايلاءه بالله تعالى ثبت أحكام الايلاء في حقه كما ثبت في حق المسلم الا أنه لا يظهر في حق حكم الحنث وهو الكفارة
 لان الكفارة عبادة وهو ليس من أهل العبادة فيظهر في حق حكم البر وهو الطلاق لانه من أهله ولو آلى مسلم أو ظاهر
 من امر أنه ثم ارتد عن الاسلام ولحق بدار الحرب ثم رجع مسلما وتزوجها فهو مولى ومظاهر في قول أبي حنيفة وقال
 أبو يوسف يستقط عنه الايلاء والظهار (وجه) قوله ان الكفر يمنع صحة الايلاء والظهار ابتداء فبمنع بقاءهما على
 الصحة لان حكم الايلاء وجوب الكفارة على تقدير الحنث وحكم الظهار حرمة مؤقتة الى غاية التكفير والكافر
 ليس من أهل وجوب الكفارة ولا في حنيفة ان الكفر لم يمنع انعقاد الايلاء لما بينا فلان لا يمنع بقاءه أو لى لان
 البقاء أسهل ولان الايلاء قد انعقد لوجوده من المسلم والعارض هو الردة وأثرها في زوال ملك النكاح وزوال الملك
 لا يوجب بطلان النيمين فتبقى النيمين فاذا عاد يعود حكم الايلاء ولان كل عارض على أصل يلتحق بالعدم من الأصل
 اذا ارتفع ويجعل كأن لم يكن ولان الايلاء انعقد بيقين والعارض وهو الردة بحتمل الزوال والتصرف الشرعي اذا
 انعقد بيقين لا احتمال الفائدة في البقاء واحتمال الفائدة ههنا ثابت لان رجاء الاسلام قائم والظهار قد انعقد موجبا حكمه
 وهو الحرمة المؤقتة لصدوره من المسلم وبالردة زالت صفة الحكم وبقى الأصل وهو الحرمة اذ الكافر من أهل ثبوت
 الحرمة وبقائها في حقه لان حكم الحرمة وجوب الامتناع وهو قادر على الامتناع بخلاف القربة ولهذا خوطب
 بالحرمة دون القربات والطاعات على ما عرف في أصول الفقه والله الموفق

﴿فصل﴾ وأما حكم الايلاء فنقول والله التوفيق انه يتعلق بالايلاء حكمان حكم الحنث وحكم البر أما حكم الحنث
 فيختلف باختلاف المحلوف به فان كان الحلف بالله تعالى فهو وجوب كفارة النيمين كسائر الايمان بالله وان كان الحلف
 بالشرط والجزاء فلزوم المحلوف به كسائر الايمان بالشرط والجزاء أو لزوم حكمه على تقدير وجوده على ما بينا وأما
 حكم البر فالكلام فيه في مواضع في بيان أصل الحكم وفي بيان وصفه وفي بيان وقته وفي بيان قدره أما أصل الحكم فهو

وقوع الطلاق بعد مضي المدة من غيري لانه بالابلاء عزم على منع نفسه من ايفاء حقه في الجماع في المدة وكذا العزم
 باليمين فاذا مضت المدة ولم يبق اليها مع القدرة على التي فقد حقق العزم المؤكدا باليمين بالفعل فتأكد الظلم في حقه فثبت
 منه عقوبة عليه جزاء على ظلمه ومرحمة عليها ونظر لها بتخليصها عن حباله لتتوصل الى ايفاء حقه من زوج آخر
 وهذا عندنا وقال الشافعي حكم الابلاء في حق البر هو الوقف وهو ان يوقف الزوج بعد مضي المدة فيخير بين التي
 اليها بالجماع وبين تطلقها فان أبي أجبره الحاكم على أحدهما فان لم يفعل طلق عليه القاضي فاشتملت معرفة هذا الحكم
 على معرفة مستلثين مختلفتين احدهما انه لا يوقف المولى بعد انقضاء المدة عندنا بل يقع الطلاق عقب انقضائها بلا
 فصل وعنده يوقف ويخير بين التي والتطبيق على ما بيننا والثانية ان التي يجب أن يكون في المدة عندنا وعنده بعد
 مضي المدة والمستلثان مختلفتان بين الصحابة رضي الله عنهم اجمعين الشافعي بقوله تعالى للذين يؤولون من نساءهم
 تر بص أر بعة أشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق خير سبحانه وتعالى المولى بين التي و بين العزم
 على الطلاق بعد أر بعة أشهر فدل ان حكم الابلاء في حق البر هو تخيير الزوج بين التي والطلاق بعد المدة لا وقوع
 الطلاق عند مضي المدة وان وقت التي بعد المدة لا في المدة ولانه قال عز وجل وان عزموا الطلاق فان الله سميع
 عليم أي سميع للطلاق فلا بد وان يكون الطلاق مسموعا وذلك بوجود صوت الطلاق اذ غير الصوت لا يحتمل
 السماع ولو وقع الطلاق بنفس مضي المدة من غير قول وجد من الزوج أو من القاضي لم يثبت صوت الطلاق فلا
 ينعد سماعه ولان الابلاء يمين يمنع من الجماع أر بعة أشهر لان اللفظ يدل عليه فقط لا على الطلاق فالقول بوقوع
 الطلاق بمضي المدة قول بالوقوع من غير ايقاع وهذا لا يجوز (ولنا) ان الله تعالى جعل مدة الترتب بص أر بعة أشهر
 والوقف بوجوب الزيادة على المدة المنصوص عليها وهي مدة اختيار التي والطلاق من يوم أو ساعة فلا يجوز الزيادة
 الابدليل ولهذا لما جعل الشرع لسائر المدة التي بين الزوجين مقدار معلوما من المدة ومدة العنين لم تحتمل الزيادة
 على ذلك القدر فكذلك امدد الطلاق ولان التي عقد النكاح ونقضها حرام في الاصل قال الله تعالى ولا تنقضوا
 الايمان بعدنوكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا لانه ثبت الاطلاق في المدة بقراءة عبد الله بن مسعود وأبي بن
 كعب رضي الله عنهما فان فاؤا فبين فبقي النقص حراما فبإقرارها فلا يحل التي وفيها وراهها فلزم القول بالتي في المدة
 و بوقوع الطلاق بعد مضيها ولان الابلاء كان طلاقا معجلا في الجاهلية فجعله الشرع طلاقا مؤجلا والطلاق
 المؤجل يقع بنفس انقضاء الاجل من غير ايقاع أحد بعده كما اذا قال لها أنت طالق رأس الشهر واما قوله ان الله تعالى
 ذكرا التي بعد الاربعة أشهر فنعم لكن هذا لا يوجب أن يكون التي بعد مضيها الا ترى الى قوله تعالى فاذا بلغن
 أجلهن فامسكوهن بمعروف ذكرا تعالى الامسك بمعروف بعد بلوغ الاجل وانه لا يوجب الامسك بعد مضي
 الاجل وهو العدة بل يوجب الامسك وهو الرجعة في العدة والبيوتية بعد انقضائها كذا هبنا واما قوله تعالى وان
 عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فقد قال قوم من أهل التأويل ان المراد من قوله سميع في هذا الموضع أي سميع
 بالابلاء والابلاء مما ينطق به ويقال فيكون مسموعا وقوله تعالى عليم ينصرف الى العزم أي عليم بعزمه الطلاق وهو
 ترك التي ودليل صحة هذا التأويل انه تعالى ذكرا قوله سميع عليم عقيب أمر بن أحدهما يحتمل السماع وهو الابلاء
 والاخر لا يحتمل وهو عزم الطلاق فينصرف كل لفظ الى ما يليق به ليفيد فائدة وهي كقوله تعالى لتسكنوا فيه
 ولتبتغوا من فضلة عقيب ذكرا الليل والنهار بقوله ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا انه صرف
 الى كل ما يليق به ليفيد فائدة وهو السكون الى الليل واتقاء القليل الى النهار كذا هبنا ولا نه تعالى ذكرا انه سميع عليم
 وكل مسموع معلوم وليس كل معلوم مسموعا لان السماع لا يكون الا للصوت ولو كان الطلاق في الابلاء بالقول
 لكان مسموعا والابلاء مسموعا ايضا فوهمت الكفاية بذكرا السميع فلا يتعلق بذكرا العليم فائدة مبتدأة ولو كان
 الامر على ما قلنا ان الطلاق يقع عند مضي المدة من غير قول يسمع لا ينصرف ذكرا العليم اليه لان ذلك ليس بمسموع

حتى يعني ذكر السميع عن ذكر العليم فيتعلق بذكر العليم فائدة جديدة فكان ما قلناه أولى مع ما أنالنا نسلم أن سماع
الطلاق يتفق على ذكر الطلاق بحروفه الأخرى ان كنايةات الطلاق و هي مسموعة وان لم يكن الطلاق
مسموعا مذكورا بحروفه وكذا طلاق الاخرس فلم يكن من ضرورة كون الالبلاء طلاقا لتلفظ بلنطق الطلاق فلا
يتفق سماع صوت الطلاق عليه وقوله لتلفظ الالبلاء لا يدل على الطلاق ممنوع بل يدل عليه شرعا فان الشرع جعل
الالبلاء طلاقا معلقا بشرط البصر فيصير الزوج بالاصرار على موجب هذه التعميم معلقا طلاقا قابلا بترك القران أربعة
أشهر كانه قال اذ مضت أربعة أشهر ولم أقر بك فيها فان طالق بائن عرفنا ذلك بإشارة النص وهو قوله تعالى وان
عزموا الطلاق فان الله سميع عليم سمي تركه التي في المدة عزم الطلاق وأخير سبحانه وتعالى انه سميع للالبلاء
فدل ان الالبلاء السابق بصير طلاقا عند مضي المدة من غير في و بما ذكرنا من المعنى المعقول وأما صفة فقد قال
أصحابنا ان الواقع بعدم مضي المدة من غير في الطلاق بائن وقال الشافعي اذا خير بعد انقضاء العدة فاختر الطلاق
ففي واحدة رجعية بناء على أصله ان الطلاق بعدم مضي المدة يقع باقاع مبتدأ وهو صريح الطلاق فيكون رجعيا
(ولنا) اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى عن عثمان وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وزيد بن ثابت
رضي الله عنهم انهم قالوا اذ مضت أربعة أشهر فهي تطليقة بائنة ولان الطلاق انما يقع عند مضي المدة فمما للظلم فلا
يندفع الظلم عنها الا بالبائن لتتخلص عنه فتتمكن من استيفاء حقتها من زوج آخر ولا يتخلص الا بالبائن ولان القول
بوقوع الطلاق الرجعي يؤدي الى العيب لان الزوج اذا أبى التي و التتطبيق يقدم الى الحا كما يطلق عليه الحا كما
عنده ثم اذا طلق عليه الحا كما راجعها الزوج فيخرج فعل الحا كما يخرج العيب وهذا لا يجوز وأما قدره وهو قدر
الواقع من الطلاق في الالبلاء فالاصل ان الطلاق في الالبلاء يتبع المدة لا العيب فيتحد بانحد المدة وتعدد تعددها
في قول أصحابنا الثلاثة وعند زفر يتبع العيب فيتعدد تعدد العيب ويتحد بانحداه ولا خلاف في ان المعترفى حق
حكم الحنث هو العيب فينظر الى العيب في الاتحاد والتعدد الى المدة ووجه قول زفر ان وقوع الطلاق ولزوم الكفارة
حكم الالبلاء والالبلاء مع العيب فيدور الحكم مع العيب فيتحد بانحداه وتعدد تعددها لان الحكم يتكرر بسبب
ويتحد بانحداه (ولنا) ان الالبلاء انما اعتبر طلاقا من الزوج لمنعه حتما في الجماع في المدة منعا مؤكدا بالعيب اذ به
بصير ظالم والمنع يتحد بانحد المدة فيتحد الظلم فيتحد الطلاق ويتعدد تعددها فيتعدد الظلم فيتعدد الطلاق فاما
الكفارة فانها محبة لهنك حرمة اسم الله عز وجل والهنك تعدد تعدد الاسم ويتحد بانحداه وعلى هذا الاصل
مسائل اذا قال لامرأة مرة واحدة والله لا أقر بك فلم يقر بها حتى مضت المدة بانبت بتطليقة واحدة وان قر بها لزمه
كفارة واحدة لان اتحاد المدة والعيب جميعا ولو قال لها في مجلس واحد والله لا أقر بك والله لا أقر بك
فان عني به التكرار فهو ايلاء واحد في حق حكم الحنث والبر جميعا حتى لو مضت أربعة أشهر ولم يقر بها بانبت بتطليقة
واحدة ولو قر بها في المدة لا يلزمه الا كفارة واحدة لان مثل هذا يذ كر للتكرار في العرف والعادة فاذا نوى به تكرار
الاول فقد نوى ما يحمله كلامه فيصدق فيه وان لم تكن له نية فهو ايلاء واحد في حق حكم البر في قول أصحابنا الثلاثة
وثلاث في حق حكم الحنث بالاجماع حتى لو مضت أربعة أشهر ولم يقر بها بانبت بتطليقة واحدة في قول أصحابنا
الثلاثة ولو قر بها في المدة فعليه ثلاث كفارات بالاجماع وعند زفر هو ثلاث ايلاء في حق حكم الحنث والبر جميعا
ويعتقد كل ايلاء من حين وجوده فاذا مضت أربعة أشهر ولم يقر بها بانبت بتطليقة ثم اذ مضت ساعة بانبت بتطليقة
أخرى ثم اذ مضت ساعة أخرى بانبت بتطليقة واحدة أخرى وان قر بها في المدة فعليه ثلاث كفارات وأصل هذه
المسئلة ان من قال لامرأة اذا جاء غدا فوالله لا أقر بك قاله ثلاثا جاء غدا بصير موليا في حق حكم البر ايلاء واحدا عندنا
وعنده بصير موليا ثلاث ايلاء في حق حكم الحنث وان أراد به التغليظ والتشديد فكذلك في قول أبي حنيفة وأبي
يوسف انه ايلاء واحد في حق حكم البر استحسانا وعند محمد وزفر هو ثلاث في حق البر والحنث جميعا وهو القياس

أما زفر فقد مر على أصله أن الحكم لليمين لا للمدة لأن اليمين هي السبب الموجب للحكم وقد تعددت فيتعذر السبب
بتعدد الحكم وأما وجه القياس فمحمدان المدة قد اختلفت لأن كل واحدة من هذه الأيمان وجدت في زمان
فكانت مدة كل واحدة منهما غير مدة الأخرى فصارت كالوآلى منها ثلاث مرات في ثلاث مجالس ووجه
الاستحسان أن المدد وان تعددت حقيقة فهي متعددة حكماً لتعذر ضبط الوقت الذي بين اليمينين عند مضي أربعة
أشهر فصارت مدة الأيمان كلها مدة واحدة حكماً والثابت حكماً ملحق بالثابت حقيقة ولو قال إذا جاء بعد فوالله
لا أقر بك وإذا جاء بعد فوالله لا أقر بك يصير مولياً ابلاءً في حق الحنث والبر جميعاً إذا جاء غدي يصير مولياً وإذا
جاء بعد غدي يصير مولياً ابلاءً آخر وكذلك إذا آلى منها في مجلس ثم آلى منها في مجلس آخر بان قال والله لا أقر بك
فكث يوماً ثم قال والله لا أقر بك يصير مولياً ابلاءً من أحدهما في الحال والآخر في الغد في حق الحنث والبر جميعاً
لأن المدد قد تعددت حقيقة وحكماً لا اختلاف ابتداء كل مدة وانتهائها وامكان ضبط الوقت الذي بين اليمينين
ولو قال كلما دخلت هذه الدار فوالله لا أقر بك أو قال والله ان دخلت هذه الدار فوالله لا أقر بك أو قال والله لا أقر بك
كلما دخلت هذه الدار يصير مولياً ابلاءً في حق البر وابلء واحد في حق الحنث فإذا دخل الدار دخلت في عقد
الابلاء الأول عند الدخلة الأولى والثاني عند الدخلة الثانية حتى لو مضت أربعة أشهر من وقت الدخلة الأولى
بانت بتطبيقه وإذا تمت أربعة أشهر من وقت الدخلة الثانية بانت بتطبيقه أخرى ولو قر بها بعد الدخلة لا يلزمه إلا
كفارة واحدة لتعدد المدة واتحاد اليمين في حكم الحنث والأصل فيه أن اليمين بالله تعالى متى علق بشرط متكرر
لا يشكر انعقادها بشكر الشرط واليمين بما هو شرط وجزء إذا علق بشرط متكرر يشكر بشكر الشرط وقوله
والله لا أقر بك يمين بالله تعالى في حق الحنث ويمين بالطلاق في حق البر ودليل هذا الأصل وبيان فروع يعرف
في الجامع الكبير وكذلك إذا قال كلما دخلت واحدة من هاتين الدارين فوالله لا أقر بك أو قال كلما كلمت واحداً
من هذين الرجلين فوالله لا أقر بك فدخل أحدهما أو كلم أحدهما صار مولياً وإذا دخل مرة أخرى أو كلمه أخرى
صار مولياً ابلاءً آخر في حق حكم البر وهو ابلاء واحد في حق حكم الحنث والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يبطل به الابلاء فما يبطل به الابلاء نوعان نوع يبطل به أصلاً في حق الحكيمين جميعاً
وهو البر والحنث ونوع يبطل به في حق أحد الحكيمين وهو حكم البر ويبقى في حق الحكم الآخر وهو حكم الحنث أما
الذي يبطل به الابلاء في حق الحكيمين جميعاً فشيء واحد وهو النفي بالجماع في الفرج في المدة لأنه بحث به واليمين
لا يبقى بعد الحنث لأن حنث اليمين نقضها والشيء لا يبقى مع وجود ما ينقضه وأما ما يبطل به في حق حكم البر دون
الحنث فشيئان أحدهما النفي بالتقول عند استجماع شرائطه التي وصفناها فيبطل به الابلاء في حق حكم البر حتى
لأن يمين بمضي المدة لئلا ذكرنا أن ترك النفي في المدة شرط وقوع الطلاق بعدم مضىها إذ هو عزيمته الطلاق وانها شرط
بالنص لكنه يبقى في حق حكم الحنث حتى لو فاء إليها بالتقول في المدة ثم قدر على الجماع بعد المدة فجامعها تزمه
الكفارة لأن وجوب الكفارة معلق بالحنث والحنث هو فعل المحلوف عليه والمحلوف عليه هو الجماع في الفرج فلا
يحصل الحنث بدونه والثاني الطلقات الثلاث حتى لو وقع عليها ثلاث تطليقات بالابلاء أو طلقها ثلاثاً تعقيب الابلاء
فترجعت ثم عادت إليه فمضت أربعة أشهر لم يطأها فيها لا يقع عليها شيء عند أمحاننا الثلاثة وعند زفر لا يبطل بها
الابلاء ويقع عليها الطلاق بالابلاء أبداً بناء على أن استيفاء طلاق الملك القائم للحال يبطل اليمين وعندنا وعند
لا يبطلها وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم ولو آلى منها ولم يبق إليها حتى مضت أربعة أشهر فبانت منه بتطبيقه وانقضت
عندها فترجعت بزوج آخر ثم عادت إلى الأول عاد حكم الابلاء بالاجماع لكن عند أبي حنيفة وأبي يوسف
بثلاث تطليقات وعند محمد بما بقي بناء على أن الزوج الثاني يهدم الطلقة والطلقتين عندهما وعندنا لا يهدم والمسئلة
قد مرت ولا يبطل بالابلاء حتى لو آلى منها ثم أبانها قبل مضي المدة ثم تزوجها فمضت المدة من غير أن تبين بتطبيقه

أخرى بالإيلاء السابق ولو أبانها ولم يزوجها حتى مضت المدة وهي في العدة يقع عليها تطليقة أخرى عندنا وعند زفر لا يقع وقد مررت المسئلة وهل يبطل بمضي المدة من غير فيء فان كان الإيلاء مطلقاً أو مؤبداً بان قال والله لا أقر بك أبداً أو قال والله لا أقر بك ولم يبدك الوقت فضت أر بعة أشهر من غير فيء حتى بانبت بتطليقة لا يبطل الإيلاء حتى لو تزوجها فضت أر بعة أشهر أخرى منذ تزوج يقع عليها تطليقة أخرى لان النكاح عقدت مطلقاً ومؤبداً والعارض ليس الا البيونة وأثرها في زوال الملك وزوال الملك لا يوجب بطلان النكاح بالطلاق لما عرف ان النكاح اذا انعقدت تبقى الاحتمال القائمة واحتمال القائمة ثابت لاحتمال التزوج فيتم النكاح الا انه لا بد من الملك لان عقد المدة الثانية فاذا تزوجها ماد الملك فعاد حتمها في الجماع فاذا مضت المدة الثانية من غير فيء اليها تقدمت بها حقها فقد ظلمها فيقع تطليقة أخرى جزاء على ظلمه وكذا اذا تزوجها بعد ما بانبت بتطليقة ثانية ومضت أر بعة أشهر أخرى منذ تزوجها تبين بثلاثة لما قلنا فان تزوجت بزوجه آخر ثم تزوجها الاول فضت أر بعة أشهر لم يقر بها فيها لا يقع عليها شيء عندنا بخلافنا الثلاثة خلافاً لغيره ولو آلى منها مطلقاً أو أبداً فضت أر بعة أشهر ولم يقر بها حتى بانبت ثم لم يقر بها حتى مضت أر بعة أشهر أخرى وهي في العدة لا يقع عليها تطليقة أخرى لان النكاح قد بطلت بل هي باقية لما بينا الا انها مائة لا تستحق الوطء على الزوج فلا بصير الزوج بالامتناع عن قرانها في المدة ظلماً او وقوع الطلاق كان لهذا المعنى ولم يوجد فلا يقع لكن تبقى النكاح حتى لو تزوجها ومضت المدة من غير فيء والاصل ان المدة المتعقبة لا تبطل بالبيونة وان كانت لا تعتقد على المبانة على طريق الاستئناف ولو قر بها قبل ان يزوجها فعليه الكفارة لان النكاح باقية وقد وجد شرط الحنث في حنث ولو كان الإيلاء مؤبداً الى وقت معلوم أر بعة أشهر أو أكثر فضت المدة من غير فيء حتى وقع الطلاق لا يبقى الإيلاء وينتهي حتى لو قر بها لا كفارة عليه ولو لم يقر بها حتى مضت أر بعة أشهر لا يقع عليها شيء لان المؤقت الى وقت ينتهي عند وجود الوقت ولو حلف على قران امرأته بعقوبته ثم باعها سقط الإيلاء لانه صار بحال لا يلزمه شيء بقرانها ثم اذا دخل في ملكه بوجه من الوجوه قبل التقران عاد حكم الإيلاء حتى لو تركها أر بعة أشهر لم يقر بها فيها تبين لان الجزاء لا تنقيد بالملك القائم للحال كمن قال لعبدته ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار انه يعتق ولو دخل في ملكه بعد التقران لا يعود الإيلاء لبطلانه بالتقران وكذا اذا مات العبد بطل الإيلاء لان الجزاء صار بحال لا يتصور وجوده فبطلت النكاح ولو قال ان قر بك فبعبدي هذا ان حران فبات أحدهما أو باع أحدهما لا يبطل الإيلاء لانه يلزمه بالتقران عتق ولو ماتا جميعاً بطل الإيلاء وكذا لو باعها جميعاً معاً أو على التعاقب ولو باعها ثم دخل أحدهما في ملكه بوجه من الوجوه قبل التقران عاد الإيلاء فيه ثم اذا دخل الآخر في ملكه عاد الإيلاء فيه من وقت دخول الاول لان العائد عين الاول ولو قال لامرأته انت طالق قبل ان أقر بك بشهر فمضى شهرها قبل تمام الشهر من وقت النكاح بطلت النكاح ولو لم يقر بها حتى مضى شهر بصير مولياً لان معنى هذا الكلام اذا مضى شهر لم أقر بك فيه فانت طالق ان قر بك ولو قال ذلك ومضى شهر لم يقر بها فيه لصار مولياً ذكرنا ان قوله انت طالق ان قر بك ايلاء الا ترى انه لا يمكنه قرانها من غير شيء يلزمه وهو الطلاق وهذا احد المولى فاذا صار مولياً فان قر بها بعد ذلك وقع الطلاق لانه علق الطلاق بالتقران وان لم يقر بها حتى مضت أر بعة أشهر بانبت بتطليقة لان هذا حكم الإيلاء في حق البر ولو قال انت طالق ثلاثاً قبل ان أقر بك ولم يقل بشهر لا بصير مولياً ويقع الطلاق من ساعته لانه أوقع الطلاق في وقت هو قبل التقران وكما فرغ من كلامه فقد وجد هذا الوقت فيقع ولو قال قبل ان أقر بك بصير مولياً لان قبل الشيء اسم لزمان متقدم عليه مطلقاً وكما فرغ من هذه المقالة فقد وجد زمان متقدم عليه متصل به فلم يوجد التقران لا يعرف هذا الزمان فكان هذا تعليق الطلاق بالتقران كانه قال ان قر بك فانت طالق فان قر بها وقع الطلاق بعد التقران بلا فصل فان تركها حتى مضت أر بعة أشهر بانبت بالإيلاء كالمواضع على التعليق بالتقران والله الموفق

فصل في حكم الطلاق بختم الطلاق يختلف باختلاف الطلاق من الرجعي والبائن ويعلق بكل واحد منهما أحكام بعضها أصلي وبعضها من التوابع أما الطلاق الرجعي فالختم الأصلي له هو نقصان العدد فاما زوال الملك وحل الوطء فليس بختم أصلي له لازم حتى لا يثبت للحال وإنما يثبت في الثاني بعد انقضاء العدة فإن طلقها ولم يراجعها بل تركها حتى انقضت عدتها بانت وهذا عندنا وعند الشافعي زوال حل الوطء من أحكامه الأصلية حتى لا يحل له وطؤها قبل الرجعة واليه مال أبو عبد الله البصري وأما زوال الملك فقد اختلف فيه أصحابنا قال بعضهم الملك يزول في حق حل الوطء لا غير وقال بعضهم لا يزول أصلا وإنما يحرم وطؤها مع قيام الملك من كل وجه كالوطء في حالة الحيض والنفاس وجه قوله ان الطلاق واقع للحال فلا بد وأن يكون له أثر ناجز وهو زوال حل الوطء وزوال الملك في حق الحل وقد ظهر أثر الزوال في الأحكام حتى لا يحل له المسافرة بها والخلوه ويزول قسمها والاقراء قبل الرجعة محسوبة من العدة وهذا سمي الله تعالى الرجعة رد في كتابه الكريم بقوله عز وجل ويعولن أي أزواجهن أحق بردهن في ذلك والرد في اللغة عبارة عن إعادة الغائب فيدل على زوال الملك من وجهه (ولنا) قوله تعالى ويعولن أحق بردهن في ذلك وقوله تعالى ويعولن أي أزواجهن وقوله تعالى هن كتابه عن المطلقات سواء الله تعالى زوجها بعد الطلاق ولا يكون زوجها الا بعد قيام الزوجية فدل ان الزوجية قائمة بعد الطلاق والله سبحانه وتعالى أحل للرجل وطء زوجته بقوله عز وجل والذين هم لشر وجهن حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين وقوله تعالى نساء كم حرث لكم فأتوا حرثكم أن يثتم وقوله عز وجل هو الذي خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها ونحو ذلك من النصوص والدليل على قيام الملك من كل وجه انه يصح طلاقه وظهاره وإبلاؤه ويحرم اللعان بينهما ويتوارتان وهذه أحكام الملك المطلق وكذا يملك مراجعتها بغير رضاها ولو كان ملك النكاح زائلا من وجهه لكانت الرجعة انشاء النكاح على الحرمة من غير رضاها من وجهه وهذا لا يجوز وأما قوله الطلاق واقع في الحال فسلم لكن التصرف الشرعي قد يظهر أثره للحال وقد يترسخ عنه كالبيع بشرط الخيار وكانت تصرف الحسي وهو الرمي وغير ذلك فجاز أن يظهر أثره هذا الطلاق بعد انقضاء العدة وهو زوال الملك وحرمة الوطء على أن له أثر ناجزا وهو نقصان عدد الطلاق ونقصان حل الخلية وغير ذلك على ما عرف في الخلافات وأما المسافرة بها فقد قال زفر من أصحابنا ان يحل له المسافرة بها قبل الرجعة وأما على قول أصحابنا الثلاثة قائما لا يحل له لزوال الملك بل لكونها معتدة وقد قال الله تعالى في المعتدات ولا تخرجن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بغاحشة مبينة تهى الرجال عن الاخراج والنساء عن الخروج فيسقط الزوج العدة بالرجعة لتزول الحرمة ثم يسافر وأما الخلوه فان كان من قصده الرجعة لا يكره وان لم يكن من قصده المراجعة يكره لكن لا لزوال النكاح وارتفاع الحل بل للاضرار بها لانه اذا لم يكن من قصده استيفاء النكاح بالرجعة فتى خلاها يقع بينهما المساس عن شهوة فيصير مرجعا لها ثم بطلت ثانيا فيؤدي الى تطويل العدة عليها فتضرر بذلك وهو معنى قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا تعتدوا وكذلك القسم لانه لو ثبت القسم بخلاها فيؤدي الى ما ذكرنا اذا لم يكن من قصده أن يراجعها حتى لو كان من قصده أن يراجعها لكان لها القسم وله الخلوه بها وإنما احتسبنا الاقراء من العدة لانعدام الطلاق سببا لزوال الملك والحل للحال على وجه يتم عليه عند انقضاء العدة وهو الجواب عن قوله ان الله تعالى سمي الرجعة رد لان يجوز اطلاق اسم الرد عند انعدام سبب زوال الملك بدون الزوال كافي للبيع بشرط خيار المتعاقدين انه يطلق اسم الرد عند اختيار الفسخ وان لم يزل الملك عن البائع ولم يثبت للمشتري لانعدام سبب الزوال بدون الزوال ويكون الرد فسخا لسبب ومنعاه عن العمل في اثبات الزوال كذا همتا ويستحب لها أن تشوف وتزين لان الزوجية قائمة من كل وجه ويستحب لها ذلك لعل زوجها يراجعها وعلى هذا يبني حق الرجعة انه ثابت للزوج بالاجماع سواء كان الطلاق واحدا أو اثنين اما عندنا فقيام الملك من كل وجه وأما عنده فقيامه فيها وراء حل الوطء ثم الكلام في الرجعة في

مواضع في بيان شرعية الرجعة وفي بيان ماهيتها وفي بيان ركنها وفي بيان شرائط جواز الركن أما الأول فالرجعة مشروعة عرفت شرعيتها بالكتاب والسنة والجماع والمعقول أما الكتاب الميز قوله تعالى ويعولنن أحق بردهن أي رجعتن وقوله تعالى إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وقوله تعالى الطلاق مرتان فأمسك بالعرف أو تسريح بإحسان والأمسك بالمعروف هو الرجعة وأما السنة فما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لما طلق امرأته في حالة الحيض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه مرابتك براجعها الحديث وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما طلق حفصة رضي الله عنها جاءه جبريل صلى الله عليه وسلم فقال له راجع حفصة فانها صوامم قوامم فراجعها وكذا روي انه صلى الله عليه وسلم طلق سودة بنت زمعة رضي الله عنها ثم راجعها وعليه الاجماع وأما المعقول فلان الحاجة تمس الى الرجعة لان الانسان قد يطلق امرأته ثم يندم على ذلك على ما أشار الرب سبحانه وتعالى جل جلاله بقوله لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فيحتاج الى التدارك فلو لم تثبت الرجعة لا يمكنه التدارك لما عسى لا توافقته المرأة في تجديد النكاح ولا يمكنه التصبر عنها فيقع في الزنا وأما بيان ماهية الرجعة فالرجعة عندنا استدامة الملك القائم ومنعه من الزوال وفسخ السبب المتعقد لزوال الملك وعند الشافعي هي استدامة من وجه وانشاء من وجه بناء على ان الملك عنده قائم من وجه زائل من وجه وهو عندنا قائم من كل وجه وعلى هذا ينبغي ان الشهادة ليست بشرط لجواز الرجعة عندنا وعند غيره وجه البناء ان الشهادة شرط ابتداء العقد وانشائه لا شرط البقاء والرجعة استيفاء العقد عندنا فلا يشترط له الشهادة وعند غيره استيفاء من وجه وانشاء من وجه فيشترط لها الشهادة من حيث هي انشاء لا من حيث هي استيفاء فصح البناء ثم الكلام فيه على وجه الابتداء احيح الشافعي بقوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم فظاهر الامر وجوب العمل فيقتضى وجوب الشهادة ولنا نصوص الرجعة من الكتاب والسنة مطلقة عن شرط الا الشهادة الا أنه يستحب الا الشهادة عليها اذ لو لم يشهد لا يأمن من أن تنقض العدة فلا تصدق المرأة في الرجعة ويكون القول قولها بعد انقضاء العدة فنذهب الى الا الشهادة وهذا على هذا الحمل الآية الكريمة وفي الآية ما يدل عليه لانه سبحانه وتعالى قال فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف جمع بين الفرقة والرجعة أمر سبحانه بالشهادة بقوله وأشهدوا ذوي عدل منكم ومعلوم ان الا الشهادة على الفرقة ليس بواجب بل هو مستحب كذا على الرجعة أو تحمل على هذا توفيقا بين النصوص بقدر الامكان وكذا لا المهر في الرجعة ولا يشترط فيها رضا المرأة لانها من شرائط ابتداء العقد لا من شرط البقاء وكذا اعلمنا بالرجعة ليس بشرط حتى لو لم يعلمها بالرجعة جازت لان الرجعة حق على الخلوص لكونه تصرفا في ملكه بالاستيفاء والاستدامة فلا يشترط فيه اعلام الغير كالا جازة في الخيار لكنه مندوب اليه ومستحب لانه اذا راجعها ولم يعلمها بالرجعة فمن الجائز انها تزوج عند منقضى ثلاث حيض طنا منها ان عدتها قد انقضت فكان ترك الاعلام فيه تسببا الى عقد حرام عسى فاستحب له أن يعلمها ولو راجعها ولم يعلمها حتى انقضت مدة عدتها وتزوجت تزوج آخر ثم جاء زوجها الاول فهي امرأته سواء كان دخل بها الثاني أو لم يدخل ويفرق بينها وبين الثاني لان الرجعة قد صححت بدون علمها فزوجها الثاني وهي امرأته الاولى فلم يصح وعلى هذا ينبغي الرجعة بالتعل بان جامعها انها جائزة عندنا وعند الشافعي لا يجوز الرجعة الا بالقول وجه البناء على هذا الاصل ان الرجعة عنده انشاء النكاح من وجه وانشاء النكاح من كل وجه لا يجوز الا بالقول فكذا انشاء من وجه وعندنا هي استدامة النكاح من كل وجه فلا تختص بالقول وبنينا أيضا على حل الوطء وحرمة وجه البناء ان الوطء لما كان حللا لا عندنا فاذا وطئها فلو لم يجعل الوطء دلالة الرجعة ورجمالا براجعها بالقول بل يتركها حتى تنقضي عدتها فيزول الملك عند انقضاء العدة بالطلاق السابق لانه لا فعل منه الا ذلك فيزول الملك مستندا الى وقت وجود الطلاق فتبين ان الملك كان زائلا من وقت الطلاق من وجه فيظهر ان الوطء كان حراما فجعل الاقدام على الوطء دلالة الرجعة صيانة له عن الحرام

وعنده لما كان الوطء حراما لا يقدم عليه فلا ضرورة الى جعله دلالة الرجعة ثم ابتداء الدليل في المسئلة قوله تعالى
وبعولتهن أحق بردهن سمي الرجعة ردا والرد لا يختص بالقول كذا في الغصوب ورد الودبعة قال النبي صلى الله عليه وسلم
على اليد ما أخذت حتى تردده وقوله تعالى فأمسكوهن بمعروف وقوله عز وجل فامسك بهن بمعروف سمي الرجعة امساكا
والامساك حقيقة يكون بالفعل وكذا ان جامعته وهونانم أو مجنون لان ذلك حلال لها عندنا فلو لم يجعل رجعة لصارت
مرتكبة للحرام على تقدير انقضاء العدة من غير رجعة من الزوج فجعل ذلك منها رجعة شرعا ضرورة التحريم عن الحرام
ولان جماعها كجماعها في باب التحريم فكذا في باب الرجعة وكذلك اذا لمسها شهوة أو نظر الى فرجها عن
شهوة فهو مباح لما قلنا وان لمس أو نظر لغير شهوة لم يكن رجعة لان ذلك حلال في الجملة ألا ترى أن القابلة والطيب
ينظران الى الفرج وبمس الطيب عند الحاجة اليه بغير شهوة فلا ضرورة الى جعله رجعة وكذلك اذا نظر الى غير
الفرج لشهوة لان ذلك أيضا مباح في الجملة ويكره التقبيل واللمس لغير شهوة اذا لم يرد به المراجعة وكذا يكره أن يراها
متجردة لغير شهوة كذا قال أبو يوسف لانه لا يأمن من أن يشتهي فيصير مراجعا من غير اشداد وذلك مكره وكذا
لا يأمن من الاضرار بها لحواز أن يشتهي فيصير به مراجعا وهو لا يريد امساكا فيقطعها فتطول العدة علمها فتضر به
والله تعالى نهى عن ذلك بقوله ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا وكذا قال أبو يوسف ان الاحسن اذا دخل عليها أن
يتنحج ويسمعها خفق عليه ليس من أجل انها حرام ولكن لا يأمن من أن يرى الفرج بشهوة فيكون رجعة بغير
اشهاد وهذه عبارة أبي يوسف ولو نظر الى دبرها موضع خروج الغائط بشهوة لم يكن ذلك رجعة كذا ذكر في
الزيادات وهو قول محمد الاخير وكان يقول أولان يكون رجعة ثم رجوع حكى ابراهيم بن رستم رجوعه وهو قياس
قول أبي حنيفة لان ذلك السبيل لا يجري مجرى الفرج ألا ترى أن الوطء فيه لا يوجب الحد عنده فكان النظر اليه
كالنظر الى سائر البدن ولان النظر الى الفرج بشهوة انما كان رجعة لسكون الوطء حلالا لغيره لئلا يصاب عن الحرام
والنظر الى هذا الغل عن شهوة مما لا يحتمل الحل بحال كما أن الفعل فيه لا يحتمل الحل بحال فلا يصلح دليلا على
الرجعة ولو نظرت الى فرجه بشهوة قال أبو يوسف قياس قول أبي حنيفة أن يكون رجعة وهذا قبيح ولا يكون
رجعة وكذا قال أبو يوسف والصحيح قياس قول أبي حنيفة لانه اذا جامعته وهونانم أو مجنون ولان النظر
حلال لها كالوطء فيجعل رجعة لغيره لئلا يصاب عن الحرام ولان النظر ينسويان في التحريم ألا ترى أن
نظرها الى فرجه كنظرها الى فرجها في التحريم فكذا في الرجعة ولو لمسته لشهوة شملتة أو كان ناعما أو اعترف الزوج
أنه كان بشهوة فهو رجعة في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ليس برجعة فأبو حنيفة سوى بينهما وبين الجارية
المشترطة بشرط الخيار للمشتري اذا لم يستأجره ومحمد فرق بينهما فقال هبنا يكون رجعة
وهناك لا يكون اجازة للبيع وعن أبي يوسف في الجارية رواية في رواية فرق فقال ثمة يكون اجازة للبيع وهبنا
لا يكون رجعة وفي رواية سوى بينهما فقال فعلها لا يكون رجعة هبنا ولا فعل الامة يكون اجازة ثمة فعلى هذه الرواية
لا يحتاج الى الفرق بين المسئلتين ووجه الفرق له على الرواية الاخرى ان بطلان الخيار لا يقف على فعل المشتري بل
قد يبطل بغير فعله كما اذا تعبت في يدها فمما الرجعة فلا يجوز أن تثبت الا باختيار الزوج حتى قال أبو يوسف
انها اذا لمسته فتر كها وهو يقدر على منعها كان ذلك رجعة لانه لا يمكنها من اللمس فقد حصل ذلك باختياره فصار كانه
لمسها وكذلك قال أبو يوسف اذا ابتدأت اللمس وهو مطاوع لها انه يكون رجعة لما قلنا ووجه الفرق لمحمد ان
استقاط الخيار ادخال الشيء في ملك المشتري والامة لا تملك ذلك وليست الرجعة ادخال المرأة على ملك الزوج لانها
على ملكه فلو جعلت مراجعا فعلها لم تملكه ما لم يكن ملكا له فصحت الرجعة ولا في حنيفة على نحو ما ذكرنا وهو ان
اللمس حلال من الجانبين عندنا فلزم تعذر الحل فيه وصيانه عن الحرمة وذلك يجعل رجعة على ما سبق بيانه كما قال
في الجارية ان اللمس منها لو لم يجعل اجازة للبيع وربما يفسخ البيع فيتم ان اللمس حصل في ملك الغير من وجهه وما

ذكره أبو يوسف أن الرجعة لا تعتبر بغير اختيار الزوج بشكل بما إذا جامعته وهو أنتم أنه ثبت الرجعة من غير اختيار الزوج وما ذكر محمد أن إسقاط الخيار ادخال المبيع في ملك المشتري وليس بمنوع بل المبيع يدخل في ملكه بالسبب السابق عند سقوط الخيار على أن هذا فرقا بين المستلثين فيما وراء المعنى المؤثر والفرق بين المستلثين فيما وراء المعنى المؤثر لا يقدح في الجمع بينهما في المعنى المؤثر قال محمد ولو صدقها الورثة بعد موته أنها المسته بشهوة لكان ذلك رجعة لأن الورثة قاموا مقامه فكانه صدقها قبل موته قال ولو شهد الشهود أنها قبلته لشهوة لم تقبل شهادتهم لأن الشهوة معنى في القلب لا يقف عليه الشهود فلا تقبل شهادتهم فيه وإن شهدوا على الجماع قبلت لأن الجماع معنى يوقف عليه ويشاهد ولا يحتاج إلى شرط الشهوة فتقبل فيه الشهادة وأما ركز الرجعة فهو قول أو فعل يدل على الرجعة أما القول فنحو أن يقول لها راجعتك أو رددتلك أو رجعتك أو أعدتلك أو راجعت امرأتى أو راجعتها أو رددتها أو أعدتها ونحو ذلك لأن الرجعة رد وإعادة إلى الحالة الأولى ولو قال لها نكحتك أو تزوجتك كان رجعة في ظاهر الرواية وروى عن أبي حنيفة أنه لا يكون رجعة وجه هذه الرواية أن النكاح بعد الطلاق الرجعي قائم من كل وجه فكان قوله نكحتك أثبات الثابت وأنه محال فلم يكن مشروعا فكان ملحقا بالعدم شرعا فلم يكن رجعة بخلاف قوله راجعتك لأن ذلك ليس بأثبات النكاح بل هو استيفاء النكاح الثابت وأنه محال للاستيفاء لأنه انعقد بسبب زواله والرجعة فسوخ السبب ومنع له عن العمل فيصح وجه ظاهر الرواية أن النكاح وإن كان ثابتا حقيقة لكن المحل لا يحتمل الأثبات فيجعل مجازا عن استيفاء الثابت لما بينهما من المشابهة تصحيحا لتصرفه بقدر الامكان وقد قيل في أحدنا وبلى قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن في ذلك أي أزواجهن أحق بنكاحهن في العدة من غيرهم من الرجال والنكاح المضاف إلى المطلقة طلاقا رجعيا فدل على ثبوت الرجعة بالنكاح وأما العمل الدال على الرجعة فهو أن يجامعها أو يمسه شيئا من أعضائها الشهوة أو ينظر إلى فرجها عن شهوة أو يوجد شيء من ذلك ههنا على ما بينا ووجه دلالة هذه الأفعال على الرجعة ما ذكرنا فيما تقدم وهذا عندنا فأما عند الشافعي فلا تثبت الرجعة إلا بالقول بناء على أصل ما ذكرناه والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما شرائط جواز الرجعة فمنها قيام العدة فلا تصح الرجعة بعد انقضاء العدة لأن الرجعة استدامة الملك والملك يزول بعد انقضاء العدة فلا تتصور الاستدامة إذ الاستدامة للقائم لصيانته عن الزوال لا للمزول كما في البيع بشرط الخيار للبايع إذا مضت مدة الخيار أنه لا يملك استيفاء الملك في المبيع بزوال ملكه بمضي المدة كذا هذا ولو طهرت عن الحيضة الثالثة ثم راجعها فهذا على وجهين إن كانت أيامها في الحيض عسرا لا تصح الرجعة وتحل للأزواج بمجرد انقضاء العدة لأن انقضاءها بانقضاء الحيضة الثالثة وقد انقضت يتعين لا تقطع دم الحيض يتعين إذ لا مزيد للحيض على عشرة الأترى أنها إذا رأته أكثر من عشرة لم يكن الزائد على العشرة حياضا فتبت بانقضاء العدة ولا رجعة بعد انقضاء العدة وإن كانت أيامها دون العشرة فإن كانت نجدا لم تغتسل ولا يمتصت وصلبت به ولا مضى عليها وقت كامل من أوقات أدنى الصلوات إليها لا تنقطع الرجعة ولا تحل للأزواج وهذا عندنا وقال الشافعي لأعرف بعد الأقرام معنى معتبرا في انقضاء العدة وهذا خلاف الكتاب العزيز والسنة واجماع الصحابة رضي الله عنهم أما الكتاب فقوله عز وجل ولا تقر بوهن حتى يظهرن أي يغتسلن وأما السنة فخاروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الزوج أحق برجعته ما دامت في مغتسلها وروى ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وأما إجماع الصحابة رضي الله عنهم فإنه روى علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال كنت عند عمر رضي الله عنه فخرج رجل وامرأة فقال الرجل زوجتي طلقها وراجعتها فقالت ما يمنعني ما صنع أن أقول ما كان انه طلقني وتركني حتى حضت الحيضة الثالثة وانقطع الدم وغلقت بابي ووضعت غسلي وخلعت ثيابي فطرق الباب فقال قد راجعتك فقال عمر رضي الله عنه قل فيها يا ابن أم عبد فقلت أرى أن الرجعة قد سححت ما لم تحل لها الصلاة فقال عمر لوقلت غير هذا لم أره صوابا

وروى عن مكحول أن أبا بكر وعمر وعلياً وابن مسعود وأبا الدرداء وعبادة بن الصامت وعبد الله بن قيس الأشعري رضي الله عنهم كانوا يقولون في الرجل يطلق امرأته تطليقة أو تطليقتين أنه أحق بهما لم تغسل من الحيضة الثالثة ترته ويرثها مادامت في العدة فاتممت الصحابة رضي الله عنهم على اعتبار الغسل فكان قوله محالاً للحدث واجماع الصحابة فلا يعتد به ولأن أيها إذا كانت أقل من عشرة لم تستيقن بانقطاع دم الحيض لاحتمال المعاودة في أيام الحيض اذ الدم لا يدر دروا واحدا ولكنه يدر مرة أو ينقطع أخرى فكان احتمال العود قائماً والعائد يكون دم حيض الى العشرة فلم يوجد انقطاع دم الحيض ييقن فلا يثبت الطهر ييقن فبقى العدة لأنها كانت ثابتة ييقن والثابت ييقن لا يزول بالشك كمن استيقن بالحدث وشك في الطهارة بخلاف ما إذا كانت أيامها عشرة لأنه هناك لا يحتمل عود دم الحيض بعد العشرة اذ العشرة أكثر الحيض فبقينا بانقطاع دم الحيض فيزول الحيض ضرورة وثبت الطهر وههنا بخلافه على ما بينا والشافعي بنى قوله في هذا على أصله ان العدة تنقضي بالطهارة لا بالحيض فاذا طمعت في أول الحيضة الثالثة فقد انقضت العدة من غير حاجة الى شيء آخر ويستدل على بطلان هذا الأصل في موضعه ان شاء الله تعالى فيبطل الفرع ضرورة واذا اغتسلت انقطعت الرجعة لأنه ثبت لها حكم من أحكام الطهارات وهو اباحة أداء الصلاة اذ لا يباح أداؤها للحائض فقررنا انقطاع بقرينة الاغتسال فتقطع الرجعة وكذا اذا لم تغسل لكن مضى عليها وقت الصلاة فتقطع الرجعة لأنه لما مضى عليها وقت الصلاة صارت الصلاة دينياً في ذمتها وهذا من أحكام الطهارات اذ لا تجب الصلاة على الحائض فلا تصير ديناً عليها فاستحكم الاقطاع بهذه القرينة فاقطعت الرجعة وكذلك اذا لم تجد الماء بان كانت مسافرة فتجتمت وصلت لان حجة الصلاة حكم من أحكام الطهارات اذ لا حجة لها مع قيام الحيض فقد يضاف الى الاقطاع حكم من أحكام الطهارات فاستحكم الاقطاع فتقطع الرجعة كما اذا تيممت ولم تصل فهل تنقطع الرجعة اختلف فيه أصحابنا قال أبو حنيفة وأبو يوسف لا تنقطع وقال محمد تنقطع (وجه) قوله أنها لما تيممت فقد ثبت لها حكم من أحكام الطهارات وهو اباحة الصلاة فلا يبقى الحيض ضرورة كالواغتسلت أو تيممت وصلت به (وجه) قوله ما على نحو ما ذكرنا أن أيامها إذا كانت دون العشرة لم تستيقن باقضاء عدتها بنفس انقطاع الدم من غير قرينة تنضم اليه لاحتمال ان يعاودها الدم في العشرة فتبين أنها حائض والحيض كان ثابتاً ييقن فلا يحكم بزواله الا عند وجود الطهر ييقن ولم يوجد وقرينة التيمم لا تصير في حكم الطهارات ييقن لأنه ليس بطهور حقيقة وإنما جعل ظهوراً شرعاً عند عدم الماء لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً والدليل عليه أنها لو رأت الماء قبل الشروع في الصلاة أو بعد ما شرعت فيها قبل الفراغ منها بطل تيممها فكان التيمم طهارة مطلقه شرعاً لكن حال عدم الماء واحتمال وجود الماء في كل ساعة قائم فكان احتمال عدم الظهور ثابتاً فلم يوجد الطهارة الحاصلة بيقين فبقى نجاسة الحيض لأنه أيسر لها أداء الصلاة به لعدم الماء في الحالين من حيث الظاهر مع احتمال الوجود فاذا لم تجد الماء وصلت به وفرغت من الصلاة فقد استحكم عدم فاستحكمت الطهارة الحاصلة بالتيمم فلا يبقى الحيض فاما قبل ذلك فاحتمال عدم الطهارة ثابت لاحتمال وجود الماء فلا يكون طهارة شرعاً ييقن بل مع الاحتمال فبقى حكم الحيض الثابت ييقن بخلاف الاغتسال لأنه طهارة ييقن لكون الماء ظهوراً مطلقاً فاذا ثبت الطهارة بيقين اتقى الحيض ضرورة لأنه ضد ما بخلاف التيمم على ما بيناهو بخلاف ما اذا مضى عليها وقت كامل من أوقات الصلاة لان الصلاة صارت دينياً في ذمتها ييقن فقد ثبت في حقتها حكم من أحكام الطهارات ييقن فلا يبقى الحيض ييقن فتقضي العدة ييقن ولو اغتسلت بسؤر الحمار انقطعت الرجعة بنفس الاغتسال بالاجماع ولكنها لا تحل للزواج لان سؤر الحمار مشكوك فيه اما في ظهوره أو في طهارته على اختلافهم في ذلك فان كان ذلك طاهراً أو طهوراً انقطعت الرجعة وتحل للزواج لا قضاء العدة لثبوت الاقطاع بالاغتسال وان لم يكن أو كان طاهر غير ظهوراً لا تنقطع الرجعة ولا تحل للزواج فاذا وقع الشك لزم الاحتياط في ذلك كله وذلك فينا وهو أن تنقطع الرجعة ولا تحل للزواج أخذاً بالثقة في الحكمين احترازاً عن الحرمة في البابين ولا

تصلي بذلك الغسل ما لم يتعمم ولو اغتسلت المعتدة وبقى من بدنها شيء لم يصبه الماء فالباقي لا يغسلها ما كان عضوها كاملاً واما ان كان أقل من عضو فان كان عضوها كاملاً فله الرجعة وان كان أقل من عضو فلا رجعة له ثم اختلف أبو يوسف ومحمد فقال أبو يوسف قوله لا رجعة له في الاقل هذا استحسان والقياس أن يكون له فيه الرجعة فمحمد قاس المتروك اذا كان عضوها على ترك المضمضة والاستنشاق وقال رحمه الله هناك تنقطع الرجعة والقياس عليه أن تنقطع هنا أيضاً إلا أنهم استحسنا وقالوا لا تنقطع الرجعة لأن العضو الكامل يجمع على وجوب غسله وهو مما لا يتغافل عنه عادة فتقطع الرجعة كما لو كان المتروك زائداً على عضو بخلاف المضمضة والاستنشاق لأن ذلك غير يجمع على وجوبه مجتهد فيه وأبو يوسف يقول المتروك وان قل بحكم الحدت باق الأثرى أنه لا يتباح معه وان قل ومع بقاء الحدت لا تثبت الطهارة وهذا يوجب التسوية بين القليل والكثير إلا أنهم استحسنا في القليل وهو ما دون العضو فقالوا انه تنقطع الرجعة فيه لأن هذا القدر مما يتغافل عنه عادة ويحتمل أيضاً أنه أصابه الماء ثم جف فيحكم بانقطاع الرجعة فيه ويبقى الأمر في العضو التام على أصل القياس واختلفت الرواية عن أبي يوسف في المضمضة والاستنشاق روى عنه أنه تنقطع الرجعة وروى عنه أيضاً أنه لا تنقطع الرجعة وقال محمد بن من زوجهما ولكنها لا تحل للزواج وجه قوله وهو واحد في الروايتين عن أبي يوسف في انقطاع الرجعة أن وجوب المضمضة والاستنشاق مختلف فيه وموضع الاجتهاد موضع تعارض الأدلة فلا يجوز عن الشك والشبهة والرجعة يسلك بها مسلك الاحتياط فلا يجوز بقاؤها بالشك فينقطع ولا يجوز انبات حال الزوج بالشك أيضاً لذلك لم يحزه محمد وجه الرواية الأخرى لابي يوسف أن الحديث قد بقي في عضو كامل فتبقى الرجعة هذا اذا كانت المطلقة مسلمة فاما اذا كانت كتابية فقد قالوا ان الرجعة تنقطع عنها بنفس اقطاع الدم لأنها غير مخاطبة بالعسل ولا يلزمها فرض الغسل كالمسامة اذا اغتسلت (ومنها) عدم التطبيق بشرط والاضافة الى وقت في المستقبل حتى لو قال الزوج بعد الطلاق ان دخلت الدار فقد راجعتك أو راجعتك ان دخلت الدار أو ان كلمت زيدا أو اذا جاء غدا فقد راجعتك غدا أو رأس شهر كذا لم تنصح الرجعة في قولهم جميعاً لأن الرجعة استيفاء ملك النكاح فلا يحتمل التعليق بشرط والاضافة الى وقت في المستقبل كما لا يحتملها انشاء الملك ولأن الرجعة تتضمن انقضاء الطلاق في انعقاده سبباً لزال الملك ومنعه عن عمله في ذلك فاذا علقها بشرط أو اضافها الى وقت في المستقبل فقد استبقى الطلاق الى غاية واستبقاء الطلاق الى غاية يكون تأييداً لله اذ هو لا يحتمل التوقيت كما اذا قال لا امرأته أنت طالق يوماً أو شهراً أو سنة أنه لا يصح التوقيت ويتأبد الطلاق فلا تصح الرجعة هذا اذا أنشأ الرجعة فاما اذا أخبر عن الرجعة في الزمن الماضي بان قال كنت راجعتك أمس فان صدقته المرأة فقد ثبتت الرجعة سواء قال ذلك في العدة أو بعد انقضاء العدة بعد ان كانت المرأتى في العدة أمس وان كذبت به فان قال ذلك في العدة فالقول قوله لانه أخبر عما يملك انشاءه في الحال لأن الزوج يملك الرجعة في الحال ومن أخبر عن أمر يملك انشاءه في الحال يصدق فيه اذ لو لم يصدق ينشئه للحال فلا يفيد التكذيب فصار كالوكيل قبل العزل اذا قال بعنه أمس وان قال بعد انقضاء العدة فالقول قولها لانه أخبر عما لا يملك انشاءه في الحال لانه لا يملك الرجعة بعد انقضاء العدة فصار كالوكيل بعد العزل اذا قال قد بعنت وكذبه الموكل ولا يمين عليها في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد تسخلف وهذه من المسائل المدونة التي لا يجزى فيها الاستحلاف عند أبي حنيفة نذكرها في كتاب الدعوى فان أقام الزوج بينة قبلت بينة وثبتت الرجعة لان الشهادة قامت على الرجعة في العدة فتصمع ولو كانت المطلقة أمة الغير فقال زوجها بعد انقضاء العدة كنت راجعتك وكذبت به الأمة وصدقها المولى فالقول قولها عند أبي حنيفة ولا تثبت الرجعة وعندهما القول قول الزوج والمولى وثبتت الرجعة لانهما ملك المولى ولا يبي حنيفة أن انقضاء عندتها اخبار منها عن حيضها وذلك اليها الى المولى كالحرة فان قال الزوج لها قد راجعتك فقالت بحبيبة له قد انقضت عدتي فالقول قولها عند أبي حنيفة مع يمينها وقال أبو يوسف ومحمد القول قول الزوج واجمعوا على أنها لو سكنت

ساعة ثم قالت اتقضت عدتي يكون القول قول الزوج ولا خلاف أيضا في أنها إذا بدأت فقالت اتقضت عدتي فقال الزوج نوح بحياها موصولا بكلامها رجعتك يكون القول قولها وجه قولها أن قول الزوج رجعتك وقع رجعة صحيحة لقيام العدة من حيث الظاهر فكان القول قول المرأة اتقضت عدتي اخبارا عن اتقضاء العدة ولا عدة لبطانها بالرجعة فلا يسمع كما لو سكتت ساعة ثم قالت اتقضت عدتي ولأن قولها اتقضت عدتي ان كان اخبارا عن اتقضاء العدة في زمان متقدم على قول الزوج لا يقبل منها بالاجماع كما لو أسندت الخبر عن الاتقضاء اليه تصابان قالت كانت عدتي قد اتقضت قبل رجعتك لانها منهمة في التأخير في الاخبار وان كان ذلك اخبارا عن اتقضاء العدة في زمان متقدم لقول الزوج فهذا نادرا فلا يقبل قولها ولا يحنيفة أن المرأة أمينة في اخبارها عن اتقضاء العدة فان الشرع اثبتها في هذا الباب قال الله تعالى ولا يحل لمن أن يكتم ما خلق الله في أرحامهم إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر قيل في التفسير انه الخيض والحبل نهاهن سبحانه وتعالى عن الكتمان والنهي عن الكتمان أمر بالانظهار إذ النهي عن الشئ أمر بضده والا أمر بالانظهار أمر بالقبول لتظهر فائدة الاظهار فإزم قبول قولها وخبرها باقضاء العدة ومن ضرورة قبول الاخبار باقضاء العدة حلها للزوج ثم ان كانت عدتها اتقضت قبل قول الزوج رجعتك فتقوله رجعتك يقع بعد اتقضاء عدتها فلا يصح وان كانت اتقضت حال قولها رجعتك فيقع حال قولها رجعتك حال اتقضاء العدة وكلا لا يصح الرجعة بعد اتقضاء العدة لا يصح حال اتقضاءها لان العدة حال اتقضاءها منقضية فكان ذلك رجعة لمنقضية العدة فلا تصح فان قيل يحتمل أنها اتقضت حال اخبارها عن الاتقضاء واخبارها متأخر عن قولها رجعتك فكان اتقضاء العدة متأخر عنه ضرورة فتصح الرجعة فالجواب اذا احتل ما قلنا واحتل ما قلتم وقع الشك في صحة الرجعة والا صل ان ما لم يكن ثابتا اذا وقع الشك في ثبوته لا يثبت مع الشك والاحتال خصوصا فيما يحتاج فيه ولا سيما اذا كان جهة التمسك كدورها جهة الفساد كدلتها تصح من وجه وتسد من وجهين فالاولى أن لا يصح والله عز وجل الموفق ثم عند أبي حنيفة تستحلف واذا انككت يقضى بالرجعة وهذا يشكل على أصله لان الاستحلاف للنكول والنكول بدل عنده والرجعة لا تحتمل البديل لكن الاستحلاف قد يكون للنكول ليقضى به وقد يكون للنكول بل لنفي التهمة بالخلف الأتري أنه يستحلف عنده في الا يقضى بالنكول أصلا كما في دعوى القصاص في النفس نفياً للتهمة والمرأة وان كانت أمينة لكن الامين قد يستحلف لنفي التهمة بالخلف فاذا انككت فقد تحققت التهمة فلم يبق قولها حجة بقبول الرجعة على حالها حكما لا استصحابا لئلا يعدم دليل الزوال لانه جعل نكولها بدلا مع ما أنه يمكن تحقيق معنى البديل ههنا لما ذكرنا أنها بالنكول صارت منهمة فخرج قولها من أن يكون حجة للتهمة فتبقى العدة وأثرها في المنع من الزواج والسكون في منزل الزوج فقط ثم يقضى بالرجعة حكما لا استصحابا لئلا ينعقد اتقضاء عدتها حلت للزوج واذا انككت فقد بدلت الامتناع من الزواج والسكون في منزل الزوج وهذا معنى يحتمل البديل ومنها عدم شرط الخيار حتى لو شرط الخيار في الرجعة لم يصح لانها استبقاء النكاح فلا يحتمل شرط الخيار كما لا يحتمل الانشاء (ومنها) أن يكون أحد نوعي ركن الرجعة وهو القول منه لا منها حتى لو قالت للزوج رجعتك لم يصح لقوله سبحانه وتعالى وبعولتهن أحق بردهن أي أحق برجعتهم منهن ولو كانت لها ولاية الرجعة لم يكن الزوج أحق بالرجعة منها فظاهر النص يقتضي أن لا يكون لها ولاية الرجعة أصلا إلا أن جواز الرجعة بالفعل منها عرفناه بدليل آخر وهو ما بينا وأما رضا المرأة فليس بشرط لجواز الرجعة وكذا المهر لقوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن مطلقا عن شرط الرضا والمهر ولا نه لو شرط الرضا والمهر لم يكن الزوج أحق برجعتها منها لانه لا يملك بدون رضاها والمهر فيؤدى الى الخلف في خبر الله عز وجل وهذا لا يجوز ولان الرجعة شرعت لا مكان التدارك عند الندم فلو شرط رضاها لا يمكنه التدارك لانها عسى لا ترضى وعسى لا يجسد الزوج المهر وكذا كون الزوج طائعا وواجدا وعمدا ليس بشرط لجواز الرجعة فتصح الرجعة مع الاكراه والهزل واللعب والخطأ لان الرجعة استبقاء النكاح وأنه دون الانشاء ولم تشترط هذه

الاشياء للانشاء فلان لا تشترط للاستبراء أولى وقد روى في بعض الروايات ثلاث جدهن جده وهزلن جد
النكاح والرجعة والطلاق

﴿فصل﴾ وأما حكم الطلاق البائن فالطلاق البائن نوعان أحدهما الطلقات والثاني الطلقة الواحدة البائنة والثنتان
البائتان ويختلف حكم كل واحد من النوعين وجملة الكلام فيه ان الزوجين امانا كانا حريين وإمانا كانا مملوكين وإما
ان كان أحدهما حرا والآخر مملوكا فان كانا حريين فالحكم الاصيلي لمادون الثلاث من الواحدة البائنة والثنتين
البائتين هو نقصان عدد الطلاق وزوال الملك أيضاً حتى لا يجعل له وطؤها الا بشكاح جدي ولا يصحظهاره وابلأؤه
ولا يجزى اللعان بينهما ولا يجزى التوارث ولا يحرم حرمة غليظة حتى يجوز له نكاحها من غير أن تزوج زوج آخر
لان مادون الثلاثة وان كان بائناً فانه بوجوب زوال الملك لازوال حل المحلية وأما الطلقات الثلاث فحكمها الاصيلي
هو زوال الملك وزوال حل المحلية أيضاً حتى لا يجوز له نكاحها قبل الزوج بزواج آخر لقوله عز وجل فان طلقها فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وسواء طلقها ثلاثاً أم مرة واحدة لان أهل التأويل اختلفوا في مباح
التطليقة الثالثة من كتاب الله قال بعضهم هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره بعد قوله
الطلاق مرتان فامسالك يعرف أو تريح باحسان وقالوا الامسالك بالمعروف هو الرجعة والتسريح بالاحسان
هو أن تزوجها حتى تنتقض عدتها وقال بعضهم هو قوله تعالى أو تسريح باحسان فالسريح هو الطلقة الثالثة وعلى ذلك
جاء الخبر وكل ذلك جائز بمقتضى غير أنه ان كان التسريح هو تزوجها حتى تنتقض عدتها كان قد برقوله سبحانه وتعالى فان
طلقها فلا تحل له أي طلقها تطليقة واحدة وان كان المراد من التسريح التطليقة الثالثة كان قد برقوله تعالى فان طلقها أي
طلقها طلاقاً فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وإنما انتهى الحرمة ونحل للزوج الاول بشرائط منها
النكاح وهو أن تنكح زوجا غيره لقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره في الحل وحد النفي الى غاية الزوج بزواج آخر
والحكم الممدود الى غاية لا ينتهي قبل وجود الغاية فلا ينتهي الحرمة قبل الزوج فلا تحل للزوج الاول قبله ضرورة
وعلى هذا يخرج ما اذا وطئها انسان بالزنا أو بشبهة أنها لا تحل لزوجها لعدم النكاح وكذا اذا وطئها المولى بملك العيمين
بان حرمت أمته المنكوحه على زوجها حرمة غليظة وانقضت عدتها فوطئها المولى لا تحل لزوجها لان الله تعالى نفي
الحل الى غاية فلا ينتهي النفي قبل وجود النكاح ولم يوجد وكذا روى عن علي رضي الله عنه أنه قال في هذه المسئلة
ليس بزواج يعني المولى وروى أن عثمان سئل عن ذلك وعنده علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهم افرخص في ذلك
عثمان وزيد وقال هو زوج قائم على مغضبا كارها لما قالوا وقد روى أنه قال ليس بزواج وكذا ان اشترها الزوج
قبل أن تنكح زوجا غيره لم تحل له تلك العيمين وكذا اذا اعتقت لما قلنا

﴿فصل﴾ ومنها أن يكون النكاح الثاني صحيحاً حتى لو تزوجت رجلاً نكاحاً فاسداً ودخل بها لا تحل للاول لان
النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة ومطلق النكاح ينصرف الى ما هو نكاح حقيقة ولو كان النكاح الثاني مختلفاً في
فساده ودخل بها لا تحل للاول عند من يقول بفساده لما قلنا فان تزوجت بزواج آخر ومن يتبها التحليل فان لم يشترط
ذلك بالقول وانما نوبل يدخل بها على هذه النية حلت للاول في قولهم جميعاً لان مجرد النية في المعاملات غير معتبر فوقع
النكاح صحيحاً لاستجماع شرائط الصحة فتحل للاول كالموت والتوقيف وسائر المعاني الفاسدة وان شرط
الاحلال بالقول وأنه تزوجها لذلك وكان الشرط منها فهو نكاح صحيح عند أي حنيفة وزفر ونحل للاول ويكره
للثاني والاول وقال أبو يوسف النكاح الثاني فاسد وان وطئها لم تحل للاول وقال محمد النكاح الثاني صحيح ولا
تحل للاول (وجه) قول أبي يوسف ان النكاح بشرط الاحلال في معنى النكاح المؤقت وشرط التوقيت في
النكاح ففسده والنكاح الفاسد لا يقع به التحليل ولمحمدان النكاح عند مؤبد فكان شرط الاحلال استجماع
ما أخره الله تعالى لغرض الحل فيمطل الشرط ويبقى النكاح صحيحاً لكن لا يحصل به الغرض كمن قتل مورثه أنه

بحرم الميراث لما قلنا كذا هذا ولا ي حنيفة ان عموماً النكاح تقتضى الجواز من غير فصل بين ما اذا شرط فيه
 الاحلال أو لا فكان النكاح بهذا الشرط نكاحاً صحيحاً فيدخل تحت قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره فتنهى
 الحرمة عند وجوده الا أنه كره النكاح بهذا الشرط لغيره وهو أنه شرط يتناقض المقصود من النكاح وهو السكن
 والتوالد والتعفف لان ذلك يقف على البقاء والدوام على النكاح وهذا والله أعلم معنى الحاق اللعن بالخلل في قوله
 صلى الله عليه وسلم لعن الله المخلل والمخلل له وأما الحاق اللعن بالزوج الاول وهو المخلل له فيحتمل أن يكون لوجهين
 أحدهما أنه سبب لمباشرة الزوج الثاني هذا النكاح لتصد التراق والطلاق دون الابقاء وتحقيق ما وضع
 له والمسبب شريك المباشرة في الاسم والثواب في التسبب للمعصية والطاعة والثاني أنه باشر ما يفضى الى الذي
 تنفر منه الطباع السليمة وتكرهه من عودها اليه من مضاجعة غيره باها واستمتاعه بها وهو الطلقات الثلاث
 اذ لولاها لما وقع فيه فكان الحاقه اللعن به لاجل الطلقات والله عز وجل أعلم وأما قول أبي يوسف ان
 التوقيت في النكاح ففسد النكاح فتقول المفسد له هو التوقيت نصاً الا ترى أن كل نكاح مؤقت فإنه يوقت
 بالطلاق وبالوت وغير ذلك ولم يوجد التوقيت نصاً فلا يفسد وقول محمد انه استعجال ما أجله الله تعالى ممنوع فان
 استعجال ما أجله الله تعالى لا يتصور لان الله تعالى اذا ضرب لامر أجل لا يتقدم ولا يتأخر فاذا اطلق الزوج
 الثاني تبين ان الله تعالى أجل هذا النكاح اليه ولهذا قلنا ان المقتول ميت بأجله خلافاً للمعتزلة ومنها الدخول
 من الزوج الثاني فلا تحل لزوجها الاول بالنكاح الثاني حتى يدخل بها وهذا قول عامة العلماء وقال سعيد بن
 المسيب تحل بنفس العقد واحتج بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره والنكاح هو
 العقد وان كان يستعمل في العقد والوطء جميعاً عند الاطلاق لكنه يصر في العقد عند وجوده الترة وقد وجدت
 لانه أضاف النكاح الى المرأة بقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره والعقد يوجد منها كما يوجد من الرجل فاما الجماع
 فإنه يقوم بالرجل وحده والمرأة تحمله فانصرف الى العقد بهذه الترة فاذا وجد العقد انتهت الحرمة بظاهر النص
 ولنا قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره والمراد من النكاح الجماع لان النكاح في اللغة هو
 الضم حقيقة وحقيقة الضم في الجماع وإنما العقد سبب داعي اليه فكان حقيقة للجماع مجازاً للعقد مع ما نالوا حملناه
 على العقد لكان تكراراً لان معنى العقد يفيد ذكر الزوج فكان الحمل على الجماع أولى بقوله انه أضاف
 النكاح اليها والجماع مما تصح اضافته الى الزوجين لوجود معنى الاجتماع منهما حقيقة فاما الوطء ففعل الرجل
 حقيقة لكن اضافة النكاح اليها من حيث هو ضم وجمع لا من حيث هو وطء ثم ان كان المراد من النكاح في الآية
 هو العقد فالجماع يضم فيه عرفنا ذلك بالحديث المشهور وضرب من المعقول أما الحديث فبارو ينا عن عائشة رضي
 الله عنها ان رفاعة القرظي طلق امرأته ثلاثاً فزوجها عبد الرحمن بن الزبير فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وقالت ان رفاعة طلقني وبت طلاقاً فزوجني عبد الرحمن بن الزبير ولم يكن معه الا مثل هدية التوب فقال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم أتريدن ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك وعن ابن عمر وأنس
 رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث ولم يذكر اقصة امرأة رفاعة وهو ما روى عنهما ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سئل وهو على المشرك عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فزوجها غيره فأغلق الباب وارخى الستة وكشف
 الخمار ثم فارقه فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل للاول حتى تذوق عسيلاً الا آخر وأما المعقول فهو ان الحرمة
 الغليظة إنما ثبتت عقوبة للزوج الاول بما أقدم على الطلاق الثلاث الذي هو مكره شرعاً جزاً ومعناه له عن ذلك
 لكن اذا تفكر في حرمتها عليه الا بزواج آخر الذي تنفر منه الطباع السليمة وتكرهه انزجر عن ذلك ومعلوم ان العقد
 بنفسه لا تنفر عنه الطباع ولا تكرهه اذ لا يشتد على المرأة بمجرد النكاح ما لم يتصل به الجماع فكان الدخول شرطاً فيه
 ليكون زجراً له ومعناه ان ارتكابه فكان الجماع مضمراً في الآية الكريمة كأنه قال عز وجل حتى تنكح زوجاً غيره

وبجامعها وأما الأنازل فليس بشرط للإحلال لأن الله تعالى جعل الجماع غاية الحرمة والجماع في الفرج هو التقاء
 الختانين فإذا وجد فقد انتهت الحرمة وسواء كان الزوج الثاني بالغاً أو صبياً بجامع جامعها أو مجنوناً بجامعها لقوله تعالى
 حتى تنكح زوجاً غيره من غير فصل بين زوج وزوج ولأن وطء الصبي والمجنون يتعلق به أحكام النكاح من المهر
 والتحرير كوطء البالغ العاقل وكذلك الصغيرة التي بجامع مثلها إذا طلقها زوجها ثلثاً ودخل بها الزوج الثاني حلت
 للاول لا لطلاق قوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ولأن وطءها يتعلق به أحكام الوطء من
 المهر والتحرير فصار كوطء البالغة وسواء كان الزوج الثاني حراً أو عبداً فثنا أو مدبراً أو موكباً بعدان تزوج باذن
 مولاه ودخل بها لقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره مطلقاً من غير فصل ولأن أحكام النكاح تتعلق بوطء هؤلاء كما
 تتعلق بوطء العاقل وكذلك إذا كان مشلولاً يندشر له وبجامع لوجود الجماع في النكاح الصحيح وإنما الثالث هو الأنازل
 وإذا ليس بشرط كالتحلل إذا جامع ولم يزل وأما المجهوب فإنه لا يجلبه الاول لأنه لا يتحقق منه الجماع وإنما يوجد منه
 السحق والملاصقة والتحليل يتعلق بالجماع وأنه اسم لالتقاء الختانين ولم يوجد فلا تحل للاول وان حملت امرأة
 المجهوب وولدت هل تحل للاول قال أبو يوسف حلت للاول وكانت محصنة وقال زفر لا تحل للاول ولا تكون
 محصنة وهو قول الحسن وجه قول زفر ظاهر لأن ثبوت النسب ليس بوطء حقيقة بل بتمام مقام الوطء حكماً
 والتحليل يتعلق حقيقة لا حكماً كالحلوة فإنها لا تبيد الحل وان أقيم مقام الوطء حكماً كذا هذا ولأن النسب ثبت من
 صاحب الفراش مع كون المرأة زانية حقيقة لكونه مولوداً على الفراش والتحليل لا يقع بالزنا ولا يبي يوسف ان
 النسب ثابت منه وثبوت النسب حكم الوطء في الاصل فصار كالدخول سواء وطئها الزوج الثاني في حيض أو
 نفاس أو صوم أو احرام لوجود الدخول في النكاح الصحيح ولو كانت كتابية تحت مسلم طلقها ثلثاً فنكحت
 كتابياً نكاحاً يقران عليه لو أسما ودخل بها فأنه تحل للزوج الاول لوجود الدخول في النكاح الصحيح في حقهم
 لأنهم يقرون عليه بعد الاسلام فصار كمنكاح المسلمين وسواء كانت المرأة مطلقة من زوج واحد أو من زوجين أو
 أكثر من ذلك فالزوج الواحد إذا دخل بها تحل للزوجين أو أكثر من ذلك بان طلق الرجل امرأته ثلثاً فزوجت
 بزواج آخر فطلقها الثاني قبل ان يدخل بها ثلثاً ثم تزوجت زوجها ثلثاً ودخل بها حلت للاولين لقوله تعالى فإن طلقها
 فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره جعل الزوج الثاني منهياً للحرمة من غير فصل بين ما إذا حرمت على زوج
 واحد أو أكثر ثم وطء الزوج الثاني هل يهدم ما كان في ملك الزوج الاول من الطلاق لا خلاف في انه يهدم الثلاث
 وهل يهدم ما دون الثلاث قال أبو حنيفة وأبو يوسف يهدم وقال محمد لا يهدم وبه أخذ الشافعي وقد ذكرنا الحجج
 والشبه فيما تقدم وإذا طلق الرجل امرأته ثلثاً فاعتقت عنه مدة ثم أتته فقالت اني تزوجت زوجاً غيرك ودخل بي
 وطلقني وانقضت عدتي قال محمد لا بأس ان يزوجها ويصدقها إذا كانت ثقة عنده أو وقع في قلبه انها صادقة لأن
 هذا من باب الديانة وخبر العدل في باب الديانة مقبول رجلاً كان أو امرأة كافي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته وكما
 في رواية الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان تزوجها ولم يخبره بشيء فلما وقع قالت لم تزوج زوجاً غيرك
 أو قالت تزوجت ولم يدخل بي أو قالت قد خلاني وجامعتني فيما دون الفرج وكذبها الاول وقال قد دخل بك الثاني
 لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زيدان القول قول المرأة في ذلك كله لأن هذا المعنى لا يعلم الا من جهتها
 فكان القول قولها كما في الخبر عن الحيض والحبل وفيه اشكال وهو انه انما يجعل القول قولها اذا لم يسبق منها
 ما يكذبها وقد سبق منها ما يكذبها في قولها وهو اقدمها على النكاح من الزوج الاول لأن شيئاً من ذلك لا يجوز
 الا بعد الزوج تزوج آخر والدخول بها فكان فعلها منقضاً لقولها فلا يقبل وان كان الزوج هو الذي قال لها لم
 تزوجي أو قال لم يدخل بك الثاني وقالت المرأة قد دخل بي قال الحسن القول قول المرأة وهذا صحيح لما ذكرنا ان هذا
 انما يعلم من جهتها ولم يوجد منها دليل التناقض فكان القول قولها قال وبفسد النكاح بقول الزوج ولها نصف

المسمى ان كان لم يدخل بها والكل ان كان قد دخل بها لان الزوج معترف بالحرمة وقوله فيما يرجع الى الحرمة مقبول لانه يملك انشاء الحرمة فكان اعترافه بفساد النكاح بمنزلة انشاء القرعة فيقبل قوله فيه ولا يقبل في اسقاط حتما من المهر والله عز وجل أعلم وان كان الزوجان مملوكين لحكم الواحدة البائنة لا يختلف وأما حكم الثنتين فتحكمهما في المملوكين ما هو حكم الثلاث في الحرين بلا خلاف لقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تتان وعدتها حيضتان وقوله صلى الله عليه وسلم يطلق العبدتتين وان كان أحدهما حرا والآخر مملوكا فيعتبر فيه جانب النساء عندنا وعند الشافعي جانب الرجال بناء على ان اعتبار الطلاق بين عندنا وعندنا بهم لاهن والمسئلة قد تقدمت والله عز وجل أعلم

فصل هذا الذي ذكرنا بيان الحكيم الاصل للطلاق وأما الذي هو من التوابع فتوابع نوع يم الطلاق المعين والمبهم ونوع يخص المبهم أما الذي يم المعين والمبهم فوجوب العدة على بعض المطلقات دون بعض وهي المطلقة المدخول بها والكلام في العدة في مواضع في تفسير العدة في عرف الشرع وبيان وقت وجوبها وفي بيان أنواع العدة وسبب وجوب كل نوع وماله وجوب وشرط وجوبه وفي بيان مقادير العدة وفي بيان انتقال العدة وتغيرها وفي بيان أحكام العدة وفي بيان ما يعرف به انقضاء العدة وما يتصل بها أما تفسير العدة وبيان وقت وجوبها فالعدة في عرف الشرع اسم لا اجل ضرب لا تقضاء ما بقي من آثار النكاح وهذا عندنا وعند الشافعي هي اسم لفعل التربص وعلى هذا يبنى العدتان اذا وجبتا لهما يتداخلان سواء كانتا من جنس واحد أو من جنسين وصوره الجنس الواحد المطلقة اذا تزوجت في عدتها فوطئها الزوج ثم تبارك حتى وجبت عليها عدة أخرى فان العدتين يتداخلان عندنا وصوره الجنسين المختلفين المتوفى عنها زوجها اذا وطئ بشبهة تداخلت أيضا وتعديبا لأنه من الحيض في الأشهر من عدة الوطء عندنا وقال الشافعي تنضي في العدة الاولى فاذا انقضت استأنفت الاخرى اصح بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة اشهر وعشرا وقوله تعالى وبعولهن أحق بردهن في ذلك أي في التربص ومعلوم ان الزوج انما يملك الرجعة في العدة فدل ان العدة تربص سمي الله تعالى العدة تربصا وهو اسم للفعل وهو الكف والتملان وان كانا من جنس واحد لا يتأديان باحدهما كالكف في باب الصوم وغير ذلك ولنا قوله تعالى ولا تعزوا عدا النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله سمي الله تعالى العدة أجلا والاجل اسم لزمان مقدر مضر وب لا تقضاء أمر كآجال الديون وغيرها سمي العدة أجلا لكونه وقتا مضر وبلا تقضاء ما بقي من آثار النكاح والآجال اذا اجتمعت تنضي بمدة واحدة كآجال في باب الديون والدليل على انها اسم للاجل لا للفعل انها تنضي من غير فعل التربص بان لم تجتنب عن محظورات العدة حتى انقضت المدة ولو كانت فعلا لما تصور انقضاءها مع ضدها وهو الترك وأما الآيات فالتربص هو التثبت والانتظار قال تعالى فتربصوا به حتى حين وقال سبحانه وتعالى يتربصن بكم الدوائر وقال سبحانه فتربصوا انامعكم متربصون والانتظار يكون في الآجال المعتدة تنتظر انقضاء المدة المضر وبه يبين ان التربص ليس هو فعل الكف على انان سلمتانه كف لكنه ليس بركن في الباب بل هو تابع بدليل انه تنضي العدة بدونه على ما بينا وكذا تنضي بدون العلم به ولو كان ركنا لما تصور الا قضاء بدونه وبدون العلم به وعلى هذا يبنى وقت وجوب العدة انها تجب من وقت وجود سبب الوجوب من الطلاق والوفاة وغير ذلك حتى لو بلغ المرأة طلاق زوجها أو موته فعليها العدة من يوم طلق أو مات عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وحكى عن علي رضي الله عنه انه قال من يوم يأتيها الخبر وجه البناء على هذا الاصل ان الفعل لما كان ركنا عنده فاجب الفعل على من لا علم له به ولا سبب الى الوصول الى العلم به ممنوع فلا يمكن اجباة الامن وقت بلوغ الخبر لانه وقت حصول العلم به ولما كان الركن هو الاجل عندنا وهو مضي الزمان لا يقف وجوبه على العلم به كقضى سائر الازمنة ثم قد بينا انه لا يقف على فعلها أصلا وهو الكف فاتها لو علمت فلم

تكف ولم يجنب ما يجنبه المعتدة حتى انقضت المدة انقضت عدتها واذا لم يقف على فعلها فلان لا يقف على علمها به
 أولى وماروى عن علي رضي الله عنه محمول على انها لم تعلم وقت الموت فامرها بالاخذ باليقين وبه تقول وقدر وى عنه
 رضي الله عنه في العدة انها من يوم الطلاق مثل قول العامة قأما ان يحمل على الرجوع أو على ما قلنا وأما بيان أنواع العدد
 فالعدد في الشرع أنواع ثلاثة عدة الاقراء وعدة الاشهر وعدة الحبل أما عدة الاقراء فلوجوبها أسباب منها القرقة
 في النكاح الصحيح سواء كانت طلاق أو غير طلاق وانما تجب هذه العدة لاستبراء الرحم وتعرف براءتها عن
 الشغل بالولد لانها لو لم تجب ويحتمل انها حملت من الزوج الاول فتزوج آخر وهي حامل من الاول فيطأها
 الثاني فيصير ساقيا ماءه زرع غيره وقد نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم من كان
 يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وكذا اذا جاءت بولد يشبه النسب فلا يحصل المتصود ويضيع
 الولد ايضا لعدم المربي والنكاح سببه فكان سببا الى هلاك الولد وهذا لا يجوز فوجب العدة ليعلم بها فراغ الرحم وشغلها
 فلا يؤدي الى هذه العواقب الوخيمة وشرط وجوبها الدخول أو ما يجزى مجزى الدخول وهو الخلو الصحيح
 في النكاح الصحيح دون الفاسد فلا يجب بدون الدخول والخلوة الصحيحة لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا
 نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ولان وجوبها بطريق استبراء
 الرحم على ما بيننا والحاجة الى الاستبراء بعد الدخول لا قبله الا ان الخلو الصحيح في النكاح الصحيح أقيمت
 مقام الدخول في وجوب العدة التي فيها حق الله تعالى لان حق الله تعالى محتاط في إيجابه ولان التسليم بالواجب
 بالنكاح قد حصل بالخلوة الصحيحة فتجب به العدة كما تجب بالدخول بخلاف الخلو في النكاح الفاسد لان الخلو
 الصحيح إنما أقيمت مقام الدخول في وجوب العدة مع انها ليست بدخول حقيقة لكونها سببا مفضيا اليه فاقامت
 مقامه احتياطا إقامة للسبب مقام المسبب فيما محتاط فيه والخلوة في النكاح الفاسد لا تنضي الى الدخول لوجود المنع
 وهو فساد النكاح وحرمة الوطء فلم توجد الخلو الحقيقية اذ هي لا تتحقق الا بعدا تنفاء الموانع أو وجدت بصفة الفساد
 فلا تقوم مقام الدخول وكذا التسليم الواجب بالعقد يوجد لان النكاح الفاسد لا يوجب التسليم فلا تجب العدة
 وأما الخلو الفاسد في النكاح الصحيح فقد ذكرنا تفصيل الكلام فيها في كتاب النكاح وسواء كانت المطلقة
 حرة أو أمه قنة أو مديرة أو مكاتبية أو مسنوعة لا يختلف أصل الحكم باختلاف الرق والحرة لان ما وجب له لا يختلف
 باختلافهما وانما يختلف في القدر لما تبين والكلام في القدر يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وسواء كانت مسلمة أو
 كتابية تحت مسلم الحرة كالحرة والامة كالامة لان العدة تجب بحق الله وبحق الزوج قال تعالى فما لكم عليهن من عدة
 تعتدونها والكتابية محتاطة بحقوق العباد فتجب عليها العدة وتجر عليها لاجل حق الزوج والولد لانها من أهل ايفاء
 حقوق العباد وان كانت تحت ذمي فلا عدة عليها في القرقة ولا في الموت في قول أبي حنيفة اذا كان ذلك في ذنبهم
 حتى لو تزوجت في الحال جاز وعند أبي يوسف ومحمد عليها العدة وذكروا الكرخي في جامعته في الذميمة تحت ذمي اذا
 مات عنها أو طلقها فتر وجبت في الحال جاز الا أن تكون حاملا فلا يجوز نكاحها وجه قولهما ان الذميمة من أهل دار
 الاسلام ألا ترى ان أهل الذمة يجزى عليهم سائر أحكام الاسلام كذا هذا الحكم ولا يحنيفة انه لو وجبت عليها
 العدة اما أن تجب بحق الله تعالى أو بحق الزوج ولا سبيل الى إيجابها بحق الزوج لان الزوج لا يعتقد حق نفسه
 ولا وجه الى إيجابها بحق الله تعالى لان العدة فيها معنى القرية وهي غير محتاطة بالقربات الا انها اذا كانت حاملا تمتنع
 من التزوج لان ووطء الزوج الثاني يوجب اشتباه النسب وحفظ النسب حق الولد فلا يملك ابطال حقه فكان على
 الحكم استيفاء حقه بالمنع من التزوج ولا عدة على المهاجرة في قول أبي حنيفة وعندهما عليها العدة والمسئلة مرت
 في كتاب النكاح فان جاء الزوج مسلما وتركها في دار الحرب فلا عدة عليها في قولهم جميعا لان على أصل أبي حنيفة
 الكافرة تلزمها العدة لحق المسلم واختلاف الدار يمنع ثبوت الحق لاحدهما على الآخر وعلى أصلهما وجوب

العدة على الكافرة لجر بان حكمتا على أهل الذمة ولا يجزى حكمتا على الحريرة ولا عدة على الزانية حامللا كانت أو غير حامل لان الزنا لا يتعلق به ثبوت النسب ومنها الفرقة في النكاح الفاسد بغير يق القاضي أو بالتاركة وشرطها الدخول لان النكاح الفاسد يجعل معتقدا عند الحاجة وهي عند استيفاء المنافع وقد مست الحاجة الى الاعتقاد لوجوب العدة وصيانة للماء عن الضياع بثبوت النسب ونجب هذه العدة على الحررة والامة والمسلمة والكتانية لان الموجب لا يوجب الفصل ويستوى فيها الفرقة والموت لان وجوب هذه العدة على وجه الاستبراء وقد مست الحاجة في الاستبراء لوجود الوطء فاما عدة الوفاة فاما نجب لمعنى آخر وهو اظهار الحزن على ما فاتها من نعمة النكاح على ما نذ كر ان شاء الله تعالى والنكاح الفاسد ليس بنكاح على الحقيقة فلم يكن نعمة ثم يعتبر الوجوب في الفرقة من وقت الفرقة وفي الموت من وقت الموت عند أمها بنا الثلاثة وعند زفر من آخر وطء ووطئها والمسئلة مرت في كتاب النكاح ومنها الوطء عن شبهة النكاح بان زفت اليه غير امر أنه فوطئها لان الشبهة تقام مقام الحقيقة في موضع الاحتياط ويجاب العدة من باب الاحتياط ومنها عتق أم الولد ومنها موت مولاها بان أعتقها سيدها أو مات عنها وسبب وجوب هذه العدة هو زوال الفراش وهذا عندنا وعند الشافعي لا عدة عليها وانما عليها الاستبراء بمحضة واحدة وسبب وجوبها عنده هو زوال ملك الثمين ونذ كر المسئلة في بيان مقادير العدة ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما عدة الأشهر فتوعان نوعين بجب بدلا عن الحيض ونوع بجب أصلا بنفسه أما الذي بجب بدلا عن الحيض فهو عدة الصغيرة والأيسة والمرأة التي لم تحض رأسا في الطلاق وسبب وجوبها هو الطلاق وهو سبب وجوب عدة الأقران وانها بجب قضاء لحق النكاح الذي استوفى فيه المقصود وشرط وجوبها شيان أحدهما أحد الأشياء الثلاثة الصغر أو الكبر أو فقد الحيض أصلا مع عدم الصغر والكبر والأصل فيه قوله تعالى واللاتي ينسن من الحيض من نسائكم ان رتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتي لم يحضن والثاني الدخول أو ما هو في معناه وهو الخلوة الصحيحة في النكاح الصحيح لعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فالكم عليهن من عدة تعتدونها من غير تخصيص الا ان الخلوة الصحيحة في النكاح الصحيح ألحقت بالدخول في حق وجوب العدة لما ذكرنا انها ألحقت به في حق تا كيد كل المهر في وجوب العدة أولى احتياط ونجب هذه العدة على الحررة والامة وأصل الوجوب ان ما وجبت له لا يختلف وهو ما بينا وانما يختلفان في مقدار الواجب على ما نذ كر ان شاء الله تعالى وكذا يستوى فيها المسلمة والكتانية لعموم النص وكذا المعنى الذي له وجبت لا يوجب الفصل وأما الذي بجب أصلا بنفسه فهو عدة الوفاة وسبب وجوبها الوفاة قال الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا وانها بجب لاظهار الحزن فبوت نعمة النكاح اذا النكاح كان نعمة عظيمة في حتمها فان الزوج كان سبب صيانتها وعفافها وايفائها بالنفقة والسكوة والمسكن فوجب عليها العدة اظهارا للحزن فبوت النعمة ونعريف القدرها وشرط وجوبها النكاح الصحيح فقط فوجب هذه العدة على المتوفى عنها زوجها سواء كانت مدخولا بها أو غير مدخول بها وسواء كانت ممن نحيض أو ممن لا نحيض لعموم قوله عز وجل والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ولما ذكرنا انها بجب اظهار الحزن فبوت نعمة النكاح وقد وجد وانما شرطنا النكاح الصحيح لان الله تعالى أوجبها على الأزواج ولا يصير زوجا حقيقة الا بالنكاح الصحيح وسواء كانت مسلمة أو كتانية تحت مسلم لعموم النص ولوجوب المعنى الذي وجبت له وسواء كانت حرة أو أمة أو مدبرة أو مكاتبه أو مستعملة لا يختلف أصل الحكم لان ما وجبت له لا يختلف وانما يختلف القدر لما نذ كر

﴿فصل﴾ وأما عدة الحبل فهي مدة الحمل وسبب وجوبها الفرقة أو الوفاة والأصل فيه قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن أي انقضاء أجلهن أن يضعن حملهن واذا كان انقضاء أجلهن بوضع حملهن كان

النبي صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها أي أيام حيضها إذا أيام الحيض هي التي تدع الصلاة فيها
 لا أيام الطهر وأما في الطهر فلم يروى بنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما إن من السنة
 أن تستقبل الطهر استقبالا فتطيقها لكل قرء تطييقه أي طهره وإذا كان الاسم حقيقة لكل واحد منهما على سبيل
 الاشتراك فيقع الكلام في الترجيح أحسن الشافعي بقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وقد فسر النبي صلى الله عليه وسلم
 العدة بالطهر في ذلك الحديث حيث قال فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء فدل أن العدة بالطهر لا بالحيض
 ولأنه أدخل الهاء في الثلاثة بقوله عز وجل ثلاثة قروء وأما تدخل الهاء في جمع المذ كرا في جمع المؤنث يقال ثلاثة
 رجال وثلاث نسوة والحيض مؤنث والطهر مذ كرا فدل أن المراد منها الاطهار ولا تكمل القرء المذ كور على
 الحيض للزمكم المناقضة لأنكم قلتم في المطلقة إذا كانت أيامها دون العشرة فاقطع دمها لأنه لا تنقضي عدتها ما لم تغسل
 من الحيضة الثالثة فقد جعلتم العدة بالطهر وهذا تناقض (ولنا) الكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب الكريم
 فقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأهلهن ثلاثة قروء أمر الله تعالى بالأعتداد بثلاثة قروء ولو حمل القرء على الطهر
 لكان الأعتداد بطهرين وبعض الثالث لأن بقية الطهر الذي صادفه الطلاق محسوب من الأقرء عنده والثلاثة
 اسم لعدد مخصوص والاسم الموضوع لعدد لا يقع على مادونه فيكون ترك العمل بالكتاب ولو حملناه على الحيض
 يكون الأعتداد بثلاث حيض كواحد لأن ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة عندنا فيكون عملا بالكتاب فكان
 الحمل على ما قلناه أولى ولا يلزم قوله تعالى الحج أشهر معقوبات أنه ذكر الأشهر والمراد منه شهران وبعض الثالث
 فكذا القروء جاز أن يراد بها القرآن وبعض الثالث لأن الأشهر اسم جمع لا اسم عدد واسم الجمع جاز أن يذكروا
 ويراد به بعض ما ينظمه مجازا ولا يجوز أن يذكروا الاسم الموضوع لعدد محصور ويراد به مادونه لا حقيقة ولا مجازا
 ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال رأيت ثلاثة رجال ويراد به رجلان ويجاز أن يقال رأيت رجلا ويراد به رجلان مع ما ان
 هذا إن كان في حد الجواز فلا شك أنه بطريق المجاز ولا يجوز العدول عن الحقيقة من غير دليل إذا الحقيقة هي الأصل في
 حق الأحكام للعمل بها وإن كان في حق الاعتقاد يجب التوقف لمعارضه المجاز الحقيقة في الاستعمال وفي باب الحج
 قام دليل المجاز وقوله عز وجل واللائئ يشن من الحيض من نسائك إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر جعل سبحانه
 وتعالى الأشهر بدلا عن الأقرء عند اليأس عن الحيض والمبديل هو الذي يشترط عدمه لجواز إقامة البدل مقامه
 فدل أن المبديل هو الحيض فكان هو المراد من القرء المذ كور في الآية كما في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
 طيبا للماء شرط عدم الماء عند ذكر البديل وهو التيمم دل أن التيمم بدل عن الماء فكان المراد منه الغسل
 المذ كور في آية الوضوء وهو الغسل بالماء كذا هيئت وأما السنة فمأروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان ومعلوم أنه لا تغاوت بين الحرية والأمة في العدة فيما يقع به الاقتصاء إذا تزوج
 في تنقيص العدة التي تكون في حق الحرة لا في تغيير أصل العدة فدل أن أصل ما تنقضي به العدة هو الحيض
 وأما المعقول فهو أن هذه العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم والعلم ببراءة الرحم يحصل بالحيض لا بالطهر فكان
 الأعتداد بالحيض لا بالطهر وأما الآية الكريمة فالمراد من العدة المذ كورة فيها عدة الطلاق والنبي صلى الله
 عليه وسلم جعل الطهر عدة الطلاق ألا ترى أنه قال فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء والكلام
 في العدة عن الطلاق أنها ما هي وليس في الآية بيانها وأما قوله أدخل الهاء في الثلاثة فتم لكن هذا لا يدل
 على أن المراد هو الطهر من القروء لأن اللغة لا تمنع من تسمية شيء واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والخنطة
 فيقال هذا البر وهذه الخنطة وإن كانت البر والخنطة شيئا واحدا فكذا القرء والحيض أسماء للدم المعتاد واحد
 الاسمين مذ كور وهو القرء فيقال ثلاثة قروء والأخر مؤنث وهو الحيض فيقال ثلاث حيض ودعوى التناقض
 ممنوعة فإن في تلك الصورة الحيض باق وإن كان الدم منتظما لأن انقطاع الدم لا ينساق في الحيض بالاجماع لأن

الدم لا يدري جميع الاوقات بل في وقت دون وقت واحتمال الدرور في وقت الحيض قائم فاذا لم يجعل ذلك الطهر
عدة لا يلزمنا التناقض وأما الممتد طهرها وهي امرأة كانت تحيض ثم ارتفع حيضها من غير حمل ولا يأس فاقضاء
عدها في الطلاق وسائر وجوه الفرق بالحيض لانها من ذات الاقراء الا أنه ارتفع حيضها العارض فلا تنتقض
عدها حتى تحيض ثلاث حيض أو حتى تدخل في حد الياس فتستأنف عدة الآيسة ثلاثة أشهر وهو مذهب علي
وعنان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وروى عن عمر وابن عباس رضي الله عنهم أنها تمسكت تسعة أشهر فان لم
تحض اعتدت ثلاثة أشهر بعد ذلك وهو قول مالك واحتجوا بقوله تعالى واللأني ينسن من الحيض من نسائكم ان
ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر نقل الله العدة عند الارتياح الى الأشهر والتي ارتفع حيضها فهي مرثبة فيجب أن تكون
عدها بالشهور والجواب أنه ليس المراد من الارتياح المذكور هو الارتياح في الياس بل المراد منه ارتياح المخاطبين
في عدة الآيسة قبل زول الآية كذا روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أن الله تعالى لما بين لهم عدة ذات القر وعدة
الحامل شكوا في الآية فلم يدروا ما عدتها فانزل الله تعالى هذه الآية وفي الآية ما يدل عليه فانه قال واللأني ينسن من
الحيض من نسائكم ولا يأس مع الارتياح اذ الارتياح يكون وقت رجاء الحيض والرجاء ضد الياس وكذا قال
سبحانه ان ارتبتم ولو كان المراد منه الارتياح في الياس لكان من حق الكلام أن يقول ان ارتبتم فدل أنه سبحانه
وتعالى أراد به ما ذكرنا والله عز وجل أعلم وأما عدة الأشهر فالكلام فيها في موضعين أيضا في بيان مقدارها وما
تنقضى به وفي بيان كيفية ما يعتبر به الاقضاء أما الاول فما وجب بدلا عن الحيض وهو عدة الآيسة والصغيرة
والبالغة التي لم تر الحيض أصلا فثلاثة أشهر ان كانت حرة لقوله تعالى واللأني ينسن من الحيض من نسائكم ان ارتبتم
فعدتهن ثلاثة أشهر واللأني لم يحضن ولان الأشهر في حق هؤلاء عدل على الاقراء والاصل بمقدار الثلاث كذا
البدل سواء وجبت القرقة بطلاق أو بغير طلاق في النكاح الصحيح لعموم النص أو وجبت بالقرقة في النكاح
القاسد أو بالوطء عن شبهة لما ذكرنا في عدة الاقراء وكذا اذا وجبت على أم الولد بالعتق أو بموت المولى عندنا خلافا
للشافعي وان كانت أمة فشهروا ونصف لان حكم البدل حكم الاصل وقد تنصف المبدل فيتنصف البدل ولان الرق
متنصف والتكامل في عدة الاقراء ثبت لضرورة عدم التجزى والشهر متجزى فبقي الحكم فيه على الاصل ولهذا
تنصف عدتها في الوفاة وسواء كان زوجها حرا أو عبدا لما ذكرنا ان المعترف في العدة جانب النساء وسواء كانت
قنة أو مدبرة أو أم ولدا أو مكاتبه أو مسنعة عند أبي حنيفة لما ذكرنا في مدة الاقراء وكذا اذا وجبت على أم الولد
بالعتق أو بموت المولى عندنا خلافا للشافعي وما وجب أصلا بنفسه وهو عدة المتوفى عنها زوجها ثمانية أشهر وعشر
وقيل انما قدرت هذه العدة بهذه المدة ان كانت حرة لقوله عز وجل والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن
بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا وقيل انما قدرت هذه العدة بهذه المدة لان الولد يكون في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم
أربعين يوما علقه ثم أربعين يوما مضغه ثم يفتخ فيه الروح في العشر فأمرت بتربص هذه المدة ليستبين الحمل ان كان
بها حبل وان كانت أمة فشهروا وخمسة أيام لما بيننا بالاجماع سواء كانت قنة أو مدبرة أو أم ولدا أو مكاتبه أو مسنعة
عند أبي حنيفة والمسامة والكتابية سواء كان في مقدار هاتين العدين الحرة كالحرة والامة كالامة لان ما ذكرنا من
الدلائل لا يوجب الفصل بينهما واقضاء هذه العدة باقضاء هذه المدة في الحرة والامة (وأما الثاني) وهو بيان كيفية
ما يعتبر به اقضاء هذه العدة جملة الكلام فيه أن سبب وجوب هذه العدة من الوفاة والطلاق ونحو ذلك اذا اتفق في
غرة الشهر اعتبرت الأشهر بالأهلة وان تنصت عن العدد في قول أمنا جميعا لان الله تعالى أمر بالعدة بالأشهر بقوله
عز وجل فعدتهن ثلاثة أشهر وقوله عز وجل أربعة أشهر وعشرا فاعتبار الأشهر والشهر قد يكون ثلاثين يوما وقد
يكون تسعة وعشرين يوما بدليل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار
بأصابع يديه كلها ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وحسب إمامه في المرة الثالثة وان كانت القرقة في بعض الشهر

اختلفوا فيه قال أبو حنيفة يعتبر بالايام فتعتمد من الطلاق وأخواته تسعين يوماً ومن الوفاة مائة وثلاثين يوماً وكذلك
 قال في صوم الشهرين المتتابعين إذا ابتدأ الصوم في نصف الشهر وقال محمد تعمد بقية الشهر بالايام وباقي الشهر
 بالاهلة ويكمل الشهر الاول من الشهر الاخير بالايام وعن أبي يوسف روايتان في رواية مثل قول أبي حنيفة وفي
 رواية مثل قول محمد وهو قوله الاخير (وجه) قوله ان المأمور به هو الاعتداد بالشهر والاشهر اسم الاهلة فكان
 الاصل في الاعتداد هو الاهلة قال الله تعالى يستلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج جعل الهلال لمعرفة
 المواقيت وانما يعدل الى الايام عند تعذر اعتبار الاهلة وقد تعذر اعتبار الهلال في الشهر الاول فعدلنا عنه الى الايام
 ولا تعذر في بقية الاشهر فلزم اعتبارها بالاهلة وهذا اعتبرنا كذلك في باب الاجارة اذا وقعت في بعض الشهر كذا
 هنا ولا في حنيفة ان العدة براعى فيها الاحتياط فلوا اعتبرناها في الايام زادت على الشهر ولو اعتبرناها بالاهلة
 لتقصت عن الايام فكان يحاب الزيادة أولى احتياط بخلاف الاجارة لانهما عليك المشفعة والمنافع توجد شيئاً على
 حسب حدوث الزمان فيصير كل جزء منها كالمعقود عليه عند امتداد اقصيص عند استهلال الشهر كانه ابتدأ العقد
 فيكون بالاهلة بخلاف العدة فان كل جزء منها ليس كعدة مبتدأة وأما الابلاء في بعض الشهر فتدكرنا الاختلاف
 بين أبي يوسف وزفر في كيفية اعتبار الشهر فيه ان على قول أبي يوسف يعتبر بالايام فيكمل مائة وعشرين يوماً ولا
 ينظر الى نقصان الشهر ولا الى تمامه وعند زفر يعتبر بالاهلة (وجه) قول ان مدة الابلاء كعدة العدة لان كل واحد
 منهما يتعلق به بينونة ولا في يوسف ان اعتبار الايام في مدة الابلاء بوجوب تأخير القرقة واعتبار الاشهر بوجوب
 التعجيل فوقع الشك في وقوع الطلاق فلا يقع بالشك كمن علق طلاق امر أنه عدة في المستقبل وشك في المدة بخلاف
 العدة لان الطلاق هناك واقع بينين وحكمه متأجل فاذا وقع الشك في التأجيل لا يتأجل بالشك وأما عدة الحبل
 فتقدارها بقية مدة الحمل قلت أو كثرت حتى لو ولدت بعد وجوب العدة يوماً أو أقل أو أكثر انقضت به العدة لقوله
 تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن من غير فصل وذكر في الاصل أنها لو ولدت والميت على سريره
 انقضت به العدة على ما جاءت به السنة هكذا ذكر والسنة المذكورة هي ما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال في المتوفى
 عنها زوجها اذا ولدت وزوجها على سريره جازها أن تزوج بشرط انقضاء هذه العدة أن يكون ما وضعت قد استبان
 خلقه أو بعض خلقه فان لم يستب رأساً بان أسقطت علقته أو مضعة لم تنقض العدة لانه اذا استبان خلقه أو بعض
 خلقه فهو ولد فقد وجده وضع الحمل فتتقضى به العدة واذا لم يستب لم يعلم كونه ولداً بل يحتمل أن يكون ويحتمل أن
 لا يكون فيتبع الشك في وضع الحمل فلا تنقض العدة بالشك وقال الشافعي في أحد قولييه يرى للنساء وهذا ليس
 بشئ لانهن لم يشاهدن انحلاق الولد في الرحم ليقسن هذا عليه فيعرفن وقال في قول آخر يجعل في الماء الحار ثم
 ينظر ان انحل فليس بولد وان لم ينحل فهو ولد وهذا أيضاً فاسد لانه يحتمل انه قطعة من كبدها أو لحمها انفصلت منها
 وأنها لا تنحل بالماء الحار كما لا ينحل الولد فلا يعلم به أنه ولد ولو ظهر أكثر الولد لم يذكركه هذا في ظاهر الرواية وقد قالوا
 في المطلقة طلاقاً رجعياً انه اذا ظهر منها أكثر ولدها انها تبين فعلي هذا يجب أن تنقض به العدة أيضاً بظهور أكثر
 الولد ويجوز أن يفرق بينهما في مقام الكل في اقتطاع الرجعة احتياطاً ولا يقيم في انقضاء العدة حتى لا ينحل
 للزواج احتياطاً أيضاً ثم انقضاء عدة الحمل بوضع الحمل اذا كانت معتدة عن طلاق أو غيره من أسباب القرقة بلا
 خلاف لعموم قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن وكذلك اذا كانت متوفى عنها زوجها عند
 عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وروى عن عمر وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر
 وأبي هريرة رضي الله عنهم أنهم قالوا عدها بوضع ما في بطنها وان كان زوجها على السرير وقال علي رضي الله عنه
 وهو احدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الحامل اذا توفي عنها زوجها فعدتها بعد الاجلين بوضع الحمل
 أو مضى أربعة أشهر وعشر أيهما كان أخيراً تنقض به العدة (وجه) هذا القول ان الاعتداد بوضع الحمل انما ذكر

في الطلاق لافي الوفاة بقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن لانه معطوف على قوله عز وجل واللاتي
 يسئن من الحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتي لم يحضن وذلك بناء على قوله تعالى يا أيها
 النبي اذا طلقتم النساء فكان المراد من قوله واللاتي لم يحضن المطلقات ولان في الاعتداد بإباعد الاجلين جمعاً بين
 الآيتين بالقدر الممكن لان فيه عملاً بآية عدة الحبل ان كان أجل تلك العدة أبعد وعملاً بآية عدة الوفاة ان كان أجلها
 أبعد فكان عملاً بهما جميعاً بقدر الامكان وفيما قلتم عمل باحداهما وترك العمل بالآخرى أصلاً فكان ما قلنا أولى ولعمارة
 العلماء وعمامة الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن من غير فصل بين المطلقة
 والمتوفى عنها زوجها وقوله هذا بناء على قوله واللاتي يسئن من الحيض من نسائكم ممنوع بل هو ابتداء خطاب وفي
 الآية الكريمة ما يدل عليه فانه قال ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر ومعلوم أنه لا يقع الارتباب فيمن يحمل القرء
 وذلك لان الاشهر في الآيات إنما أقيمت مقام الاقراء في ذوات الحيض واذا كانت الحامل ممن تحيض لم يحز أن
 يقع لهم شك في عدتها ليسأوا عن عدتها واذا كان كذلك ثبت أنه خطاب مبتدأ واذا كان خطاباً مبتدأ تناول العدد
 كلها وقوله الاعتداد بأبعد الاجلين عمل بالآيتين بقدر الامكان فيقال إنما يعمل بهما اذا لم يثبت نسخ احداهما بالتقدم
 والتأخر أو لم يكن احداهما أولى بالعمل بها وقد قيل ان آية وضع الحمل آخرهما نزولاً بما روى عن عبد الله بن مسعود
 رضي الله عنه أنه قال من شاء باهلكه أن قوله وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزل بعد قوله أربعة أشهر
 وعشراً فاما نسخ الاشهر بوضع الحمل اذا كان بين نزول الآيتين زمان يصلح للنسخ فينسخ الخاص المتقدم بالعام
 المتأخر كما هو مذهب مشايخنا بالعراق ولا يبنى العام على الخاص أو يعمل بالنص العام بعمومه ويتوقف في حق
 الاعتقاد في التخريج على التناسخ كما هو مذهب مشايخنا بسمرقند ولا يبنى العام على الخاص على ما عرف في اصول
 الفقه وروى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قلت لرسول الله حين نزول قوله وأولات الاحمال أجلهن
 أن يضعن حملهن أنها في المطلقة أم في المتوفى عنها زوجها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهما جميعاً وقد روت أم
 سلمة رضي الله عنها أن سبيعة بنت الحارث الاسامية وضعت بعد وفاة زوجها بوضع وعشرين ليلة فأمرها رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بان تزوج وروى أيضاً عن أبي السائب بن بعكل أن سبيعة بنت الحارث الاسامية وضعت بعد
 وفاة زوجها بوضع وعشرين ليلة فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بان تزوج وروى أنها لما مات عنها زوجها
 وضعت حملها وسألت أبا السائب بن بعكل هل يجوز لها أن تزوج فقال لها حتى يبلغ الكتاب أجله فذكرت ذلك
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذب أبو السائب اجنى الأزواج وهذا حديث صحيح وقد روى من طرق صحيحة
 لا مساع لا حذفي العدول عنها ولان المقصود من العدة من ذوات الاقراء العلم ببراءة الرحم ووضع الحمل في الدلالة على
 البراءة فوق مضي المدة فكان انقضاء العدة به أولى من الانقضاء بالمدة وسواء كانت المرأة حرة أو مملوكة قنة أو مدبرة
 أو مكاتبه أو أم ولد أو مستسماة أو كتيبة لعموم النص وقال أبو يوسف كذلك الا في امرأة الصغرى في عدة
 الوفاة بان مات الصغرى عن امرأته وهي حامل فان عدتها أربعة أشهر وعشر عند أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد
 عدتها أن تضع حملها وجه قوله أن هذا الحمل ليس منه ييقن بدليل أنه لا يثبت نسيه منه فكان من الزنا فلا تنقض به
 العدة كالحمل من الزنا والحمل الحادث بدموته ولهما عموم قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن وقوله
 الحمل من الزنا لا تنقض به العدة وهذا حمل من الزنا فيكون مخصوصاً من العموم فتقول الحمل من الزنا قد تنقض به العدة
 على قياس قولهما ألا ترى أنه اذا تزوج امرأة حاملاً من الزنا جاز نكاحها عندهما ولو تزوجها ثم طلقها فوضعت حملها
 تنقض عدتها عندهما بوضع الحمل وان كان الحمل من الزنا ولان وجوب العدة للعلم بحصول فراغ الرحم والولادة دليل
 فراغ الرحم ييقن والشهر لا يدل على الفراغ ييقن فكان إيجاب ما دل على الفراغ ييقن أولى ولا أثر للنسب في هذا
 الباب وإنما الاثر لما بينا في الجملة فان مات وهي حائل ثم حملت بدموته قبل انقضاء العدة فعدتها بالشهور أربعة أشهر

وعشر بالاجماع لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ولان الحمل اذا لم يكن موجودا وقت الموت وجبت العدة بالاشهر فلا تتغير بالحمل الحادث واذا كان موجودا وقت الموت وجبت عدة الحبل فكان انقضاؤها بوضع الحمل ولا يثبت نسب الولد في الوجهين جميعا لان الولد لا يحصل عادة الا من الماء والصبي لا ماله حقيقته ويستحيل وجوده عادة فيستحيل تقديره وقال أبو يوسف ومحمد في زوجة الكبير تأتي بولد بعد موته لاكثر من سنتين وقد تزوجت بعد مضي أربعة أشهر وعشر أن النكاح جائز لان إقدامها على النكاح في هذه الحالة اقرار منها باقضاء العدة لتحرز المسامحة عن النكاح في العدة ولم يرد على اقرارها ما يبطله الا ترى أنها لو جاءت بعد التزوج بولد لستة أشهر فصاعدا كان النكاح جائزا لما بينا فبهنا أولى واذا كانت المعتدة حاملا فولدت ولدين انقضت عدتها بالاخير منهما عند عامة العلماء وقال الحسن البصري اذا وضعت أحد الولدين انقضت عدتها واحتج بقوله سبحانه وتعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن ولم يقل احملن فاذا وضعت احدا منهما فقد وضعت حملها الا أن ما قاله لا يستقيم لوجهين أحدهما أنه قري في بعض الروايات أن يضعن أحملهن والثاني أنه علق انقضاء العدة بوضع الحمل لا بالولادة حيث قال سبحانه وتعالى يضعن حملهن ولم يقل يلدن والحمل اسم لجميع ما في بطنها ووضع أحد الولدين ووضع بعض حملها لا ووضع حملها فلا تنقضي به العدة ولان وضع الحمل اتماما تنقضي به العدة لبراءة الرحم بوضعه وما دام في بطنها ولدا لم تحصل البراءة به فلا تنقضي العدة

﴿فصل﴾ (وأما) بيان ما يعرف به انقضاء العدة فما يعرف به انقضاء العدة نوعان قول وفعل (أما) القول فهو اخبار المعتدة باقضاء العدة في مدة يحتمل الاقضاء في مثلها فلا بد من بيان أقل المدة التي تصدق فيها المعتدة في اقرارها باقضاء عدتها وجملة الكلام فيه أن المعتدة ان كانت من ذوات الاشهر فانها لا تصدق في أقل من ثلاثة أشهر في عدة الطلاق ان كانت حرة ومن شهر ونصف ان كانت أمة وفي عدة الوفاة لا تصدق في أقل من أربعة أشهر وعشر ان كانت حرة ومن شهرين وخمسة أيام ان كانت أمة ولا خلاف في هذه الجملة وان كانت من ذوات الاقراء فان كانت معتدة من وفاة فكذلك لا تصدق في أقل مما ذكرنا في الحرة والامة وان كانت معتدة من طلاق فان أخبرت باقضاء عدتها في مدة تنقضي في مثلها العدة قبل قولها وان أخبرت في مدة لا تنقضي في مثلها العدة لا يقبل قولها الا اذا فسرت ذلك بان قالت أستطقت سقطا مسنين الخلق أو بعضه فيقبل قولها وانما كان كذلك لانها أمانة في اخبارها عن انقضاء عدتها فان الله تعالى ائتمتها في ذلك بقوله عز وجل ولا يحل لمن أن يكتم ما خلق الله في أرحامهن قيل في التفسير أنه الحيض والحبل والقول قول الامين مع اليمين كالمودع اذا قال رددت الودعة أو هلكت فاذا أخبرت بالاقتضاء في مدة تنقضي في مثلها يقبل قولها ولا يقبل اذا كانت المدة مما لا تنقضي في مثلها العدة لان قول الامين اعم يقبل فيها لا يكذب الظاهر والظاهر ههنا يكذبها فلا يقبل قولها الا اذا فسرت فقال أستطقت سقطا مسنين الخلق أو بعض الخلق مع يمينها فيقبل قولها مع هذا التفسير لان الظاهر لا يكذبها مع التفسير ثم اختلف في أقل ما تصدق فيه المعتدة بالاقرار قال أبو حنيفة أقل ما تصدق فيه الحرة ستون يوما وقال أبو يوسف ومحمد تسعة وثلاثون يوما واختلف الرواية في تخرج قول أبي حنيفة فتخرج في رواية محمد أنه يبدأ بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض خمسة أيام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض خمسة أيام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض خمسة أيام فتلك ستون يوما وتخرج بمحمد على رواية الحسن أنه يبدأ بالحيض عشرة أيام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض عشرة أيام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض عشرة أيام فذلك ستون يوما فاختلف التخرج مع اتفاق الحكم وتخرج قول أبي يوسف ومحمد أنه يبدأ بالحيض ثلاثة أيام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض ثلاثة أيام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض ثلاثة أيام فذلك تسعة وثلاثون يوما ووجه قولهما أن المرأة أمانة في هذا الباب والامين يصدق ما أمكن وأمكن تصديقها ههنا بان يحكم بالطلاق في آخر الطهر فيبدأ بالعدة من الحيض فيعتبر اقله وذلك ثلاثة ثم اقل الطهر وهو خمسة عشر يوما ثم اقل الحيض ثم اقل الطهر ثم اقل الحيض

فتكون الحبلية تسعة وثلاثين يوما وجه قول أبي حنيفة على نحر ع محمد أن المرأة وإن كانت أمينة في الاقراء بما تقضاه العدة
لكن الامين انما يصدق في الايمان بالظاهر فاما فيما يخالفه الظاهر فلا يقبل قوله كالوصي اذا قال انفتحت على النبي في يوم
واحد ألف دينار وما قلاه خلاف الظاهر لان الظاهر أن من اراد الطلاق فانما يوقعه في أول الطهر وكذا حيض ثلاثة
أيام نادر وحيض عشرة نادر ايضا فيؤخذ بالوسط وهو خمسة واعتبار هذا التخرج بوجوب ان أقل ما يصدق فيه
ستون يوما وأما الوجه على نحر ع رواية الحسن فهو أن يحكم بالطلاق في آخر الطهر لان الايقاع في أول الطهر وان كان
سنة لكن الظاهر هو الايقاع في آخر الطهر لانه يحرب نفسه في أول الطهر هل يمكنه الصبر عنها ثم يطلق فكان الظاهر
هو الايقاع في آخر الطهر لانه يعتبر مدة الحيض عشرة أيام وان كانت أكثر المدة لانه لا يصدق اعتبار ما في الطهر أقله فلو نقصنا
من العشرة في الحيض للزم النقص في العدة فيفوت حق الزوج من كل وجه فيحكم بما كثر الحيض وأقل الطهر رعاية
للحتمين واعتبار هذا التخرج ايضا بوجوب ما ذكرنا وهو أن يكون أقل ما يصدق فيه ستون يوما لانه لا يصدق فيه
أقل ما يصدق فيه على رواية محمد عنه أن يعون يوما وهو أن يقدركا أنه طلقها في أول الطهر فيبدأ بالطهر خمسة عشر يوما
ثم بالحيض خمسة أيام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض خمسة أيام فذلك أر بعون يوما وأما على رواية الحسن فقل
ما يصدق فيه خمسة وثلاثون يوما لانه يجعل كان الطلاق وقع في آخر الطهر فيبدأ بالحيض عشرة ثم بالطهر خمسة عشر
يوما ثم بالحيض عشرة فذلك خمسة وثلاثون يوما فاختلف حكم روايتيهما في الامة واتفق في الحرمة وأما على قول أبي
يوسف ومحمد فقل ما يصدق فيه احدى وعشرون يوما لانهما يقدرا ان الطلاق في آخر الطهر ويبتدئان بالحيض
ثلاثة أيام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض ثلاثة فذلك احدى وعشرون يوما والله الموفق وأما المعتدة اذا كانت
نفسا ما ولدت امرأته وطلقها عقب الولادة ثم قالت انقضت عدتي قال أبو حنيفة في رواية محمد عنه لا تصدق الحرمة
في أقل من خمسة وعشرين يوما لانه ثبت النفاس خمسة وعشرين لانه لو ثبت أقل من ذلك لا يحتاج الى أن يثبت بعده
خمسة عشر يوما طهر اتم بحكم بالدم فيبطل الطهر لان من أصله أن الدمين في الاربعين لا يفصل بينهما طهر وان كثر
حتى لو رأت في أول النفاس ساعة دما وفي آخرها ساعة كان الكل تقاسا عنده فجعل النفاس خمسة وعشرين يوما
حتى يثبت بعده طهر خمسة عشر فيقع الدم بعد الاربعين فاذا كان كذلك كان بعد الاربعين خمسة حياضا وخمسة
عشر طهرا وخمسة حياضا وخمسة عشر طهرا او خمسة حياضا فذلك خمسة وعشرون يوما وعلى رواية الحسن عنه فلا
تصدق في أقل من مائة يوم لانه يثبت بعد الاربعين عشرة حياضا وخمسة عشر طهرا وعشرة حياضا وخمسة عشر طهرا
وعشرة حياضا فذلك مائة وقال أبو يوسف لا تصدق في أقل من خمسة وستين يوما لانه يثبت احدى عشر يوما تقاسا
لان العادة ان أقل النفاس يزيد على أكثر الحيض ثم يثبت خمسة عشر يوما طهرا او ثلاثة حياضا وخمسة عشر طهرا
وثلاثة حياضا وخمسة عشر طهرا او ثلاثة حياضا فذلك خمسة وستون يوما وقال محمد لا تصدق في أقل من أربعة وعشرين
وخمسين وساعة لان أقل النفاس ما وجد من الدم فيحكم بنفاس ساعة وبعده خمسة عشر يوما طهرا او ثلاثة حياضا
وخمسة عشر يوما طهرا او ثلاثة حياضا وخمسة عشر طهرا او ثلاثة حياضا فذلك أربعة وخمسون وساعة وان كانت امة
فعلی رواية محمد عن أبي حنيفة لا تصدق في أقل من خمسة وستين يوما لانه يثبت بعد الاربعين خمسة حياضا وخمسة
عشر طهرا وخمسة حياضا فذلك خمسة وستون وعلى رواية الحسن عنه لا تصدق في أقل من خمسة وسبعين لانه يثبت
بعد الاربعين عشرة حياضا وخمسة عشر طهرا او عشرة حياضا فذلك خمسة وسبعون وقال أبو يوسف لا تصدق في
أقل من سبعة وأربعين لانه يثبت احدى عشر يوما تقاسا وخمسة عشر طهرا او ثلاثة حياضا وخمسة عشر طهرا او ثلاثة
حياضا فذلك سبعة وأربعين يوما وقال محمد لا تصدق في أقل من ستة وثلاثين يوما وساعة لانه يثبت ساعة تقاسا
وخمسة عشر طهرا او ثلاثة حياضا وخمسة عشر طهرا او ثلاثة حياضا فذلك ستة وثلاثون يوما وساعة وأما الفعل فنحو أن
تزوج زوج آخر بعد ما مضت مدة تنقضي في مثلها العدة حتى لو قالت لم تنقض عدتي لم تصدق لاني حق الزوج

الاول ولا في حق الزوج الثاني ونكاح الزوج الثاني جائز لان اقدمها على الزوج بعدمضى مدة يحتمل الاقضاء في مثلها دليل الاقضاء والله الموفق

﴿فصل﴾ وأما بيان انتقال العدة وتغيرها ما انتقال العدة فضر بان أحدهما انتقلها من الاقراء والثاني انتقلها من الاقراء الى الاقراء أما الاول فتحول الصغيرة اعتدت ببعض الاشهر ثم رأت الدم تنتقل عدتها من الاشهر الى الاقراء لان الشهر في حق الصغيرة يدل عن الاقراء وقد ثبت القدرة على المبطل والقدرة على المبدل قبل حصول المقصود بالمبدل يبطل حكم البطل كالتدرة على الوضوء في حق المتميم ونحو ذلك فيبطل حكم الاشهر فانتقلت عدتها الى الحيض وكذا الآية اذا اعتدت ببعض الاشهر ثم رأت الدم تنتقل عدتها الى الحيض كذا ذكر الكرخي وذكر التدويرى ان ما ذكره أبو الحسن ظاهر الرواية التي لم يقدرها للايس تقديرا بل هو غالب على ظنها انها آيسة لانها المارأت الدم دل على انها لم تكن آيسة وانها أخطأت في الظن فلا يعتد بالاشهر في حقها لما ذكرنا انها بديل فلا يعتبر مع وجود الاصل وأما على الرواية التي وقتوا للايس وقتا اذا بلغت ذلك الوقت ثم رأت بعده الدم لم يكن ذلك الدم حيضا كالدم الذي تراه الصغيرة التي لا يحيض مثلها وكذا ذكره الجصاص ان ذلك في التي ظنت انها آيسة فاما الآيسة فتأخرى من الدم لا يكون حيضا ألا ترى ان وجود الحيض منها كان معجزه نبي من الانبياء عليهم الصلاة والسلام فلا يجوز أن يؤخذ الا على وجه المعجزة كذا عاين الجصاص وأما الثاني وهو انتقال العدة من الاقراء الى الاشهر فتحولات القراء اعتدت بحيضة أو حيضتين ثم أبست تنتقل عدتها من الحيض الى الاشهر فستقبل العدة بالاشهر لانها لما أبست فقد صارت عدتها بالاشهر لقوله عز وجل واللاتي يشسن من الحيض من نساءكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر والاشهر يدل عن الحيض فلم يستقبل وتبنت على الاول لصار الشئ الواحد أصلا وبدا وهذا لا يجوز فان قيل ليس ان من شرع في الصلاة بالوضوء ثم سبقه الحدث فلم يجد ماء انه يتيم ويبنى على صلاته وهذا جمع بين البطل والمبطل في صلاة واحدة فهلا جاز ذلك في العدة فالجواب ان الممتنع كون الشئ الواحد بدلا وأصلا وهما كذلك لان العدة شئ واحد وفصل الصلاة ليس من هذا القبيل لان ذلك جمع بين البطل والمبطل في شئ واحد وذلك غير ممتنع فان الانسان قد يصلي بعض صلاته قائما ركوع وسجودا وبعضها بالايما ويكون جمعا بين البطل والمبطل في صلاة واحدة ومن هذا القبيل اذا طلق امرأته ثم مات فان كان الطلاق رجعيا انتقلت عدتها الى عدة الوفاة سواء طلقها في حالة المرض أو الصحة وانهدمت عدة الطلاق وعليها ان تستأنف عدة الوفاة في قولهم جميعا لانها زوجته بعد الطلاق اذ الطلاق الرجعي لا يوجب زوال الزوجية وموت الزوج يوجب على زوجته عدة الوفاة لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا كالموات قبل الطلاق وان كان بائنا أو نلانا فان لم ترث بان طلقها في حالة الصحة لا تنتقل عدتها لان الله تعالى أوجب عدة الوفاة على الزوجات بقوله عز وجل والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن وقد زالت الزوجية بالابانة والثلاث فتعذر ايجاب عدة الوفاة فبقيت عدة الطلاق على حالها وان ورثت بان طلقها في حالة المرض ثم مات قبل أن تنقضي العدة فورثت اعتدت باربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيض حتى انها لو لم ترفى مدة الاربعة اشهر والعشر ثلاث حيض تستكمل بعد ذلك وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وكذلك كل معتدة ورثت كذا ذكر الكرخي وعنى بذلك امرأة المرتد بان ارتد زوجها بعدما دخل بها ووجبت عليها العدة ثم مات أو قتل وورثته وذكر التدويرى في امرأة المرتد رواين عن أبي حنيفة وقال أبو يوسف ليس عليها الا ثلاث حيض وجه قوله ما ذكرنا ان الشرع انما أوجب عدة الوفاة على الزوجات وقد بطلت الزوجية بالطلاق البائن الا انها بقينها في حق الارث خاصة لثمة القرار فمن ادعى بقاءها في حق وجوب عدة الوفاة فعليه الدليل وجه قوله ما ان النكاح لما بقى في حق الارث فلان يبقى في حق وجوب العدة أولى لان العدة محتاطة في ايجابها فكان قيام النكاح من وجه كافيا لوجوب العدة احتياطيا فيجب عليها الاعتداد

أربعة أشهر وعشر فيها ثلاث حيض ولو حملت المعتدة في عدتها كزكريا أن من حملت في عدتها فالعدة أن تضع حملها ولم يفصل بين المعتدة عن طلاق أو وفاة وقد فصل محمد بينهما فإنه قال فممن مات عن امرأته وهو صغير أو كبير ثم حملت بعد موته فعدتها الشهر فهذا نص على أن عدة المتوفى عنها زوجها لا تنتقل بوجود الحمل من الأشهر إلى وضع الحمل قال وإن كانت في عدة الطلاق قبلت بعد الطلاق وعلم بذلك فعدتها أن تضع حملها وجهه ما ذكره الكرخي أن وضع الحمل أصل العدد لأن العدة وضعت لاستبراء الرحم ولا شيء أدل على براءة الرحم من وضع الحمل فيجب أن يستقط معه ما سواه كما استقط الشهر مع الحيض والصحيح ما ذكره محمدان عدة المتوفى عنها زوجها لا تغير بوجود الحمل بعد الوفاة ولا تنتقل من الأشهر إلى وضع الحمل بخلاف عدة الطلاق وجه الفرق بين العدين أن عدة الوفاة إنما وجبت لاستبراء الرحم بدليل أنها تتأدى بالأشهر مع وجود الحيض وكذا تجب قبل الدخول وإنما وجبت لإظهار التأسف على فوت نعمة النكاح وكان الأصل في هذه العدة هو الأشهر إلا إذا كانت حاملا وقت الوفاة فيتعلق بوضع الحمل فإذا كانت حاملا بقيت على حكم الأصل فلا تغير بوجود الحمل فلا تنتقل بخلاف عدة الطلاق فإن المقصود منها الاستبراء ووضع الحمل أصل في الاستبراء فإذا قدرت عليه استقط ما سواه أو يحمل ما ذكره الكرخي على الخصوص وهي التي قبلت في عدة الطلاق وذكر العام على إرادة الخاص متعارف وقال محمد في عدة الطلاق أنها إذا قبلت فإن لم يعلم أنها قبلت بعد الطلاق ثم جاءت بولد لا أكثر من سنتين فقد حكمتا بقضاء عدتها بعد الوضع لسته أشهر حملا لمرها على الصلاح إذا ظهر من حال المسلمة أن لا تزوج في عدتها فيحكم بقضاء عدتها قبل الخروج والله الموفق

﴿ فصل ﴾ وأما تغير العدة فتحوالامة إذا طلقت ثم أعنتت فإن كان الطلاق رجعيا تغير عدتها إلى عدة الحرائر لأن الطلاق الرجعي لا يزال الزوجية فهذه حرة وجبت عليها العدة وهي زوجه فتعد عدة الحرائر كما إذا عنتت المولى ثم طلقها الزوج وإن كانت بائنا لا تغير عندنا وعند الشافعي تغير فيها جميعا وجه قوله أن الأصل في العدة هو الكمال وإنما نقصان بعرض الرق فإذا أعنتت فقد زال العارض وأمكن تكيلها فتكفل ولنا أن الطلاق أوجب عليها عدة الأمانة صادفها وهي أمة والاعتاق وجد وهي مبانة فلا تغير الواجب بعد البيئونة كعدة الوفاة بخلاف الطلاق الرجعي لأنه لا يوجب زوال الملك فوجد الاعتاق وهي زوجه فوجبت عليها العدة وهي حرة فتعد عدة الحرائر وهذا بخلاف الإيلاء كان الزوج مملوكه وقت الإيلاء ثم أعنتت أنه تنقلب عدتها إلى عدة الحرائر وإن كان الإيلاء طلاقا بائنا وقد سوى بينه وبين الرجعي في هذا الحكم وإنما كان كذلك لأن البيئونة في الإيلاء لا تثبت للحال وإنما تثبت بعد انقضاء المدة فكانت الزوجة قائمة للحال فاشبهه الطلاق الرجعي بان طلقها الزوج رجعيا ثم أعنتت المولى وهناك تنقلب عدتها عدة الحرائر فكذلك أمدها بها بخلاف الطلاق البائن فإنه يوجب زوال الملك للحال وقد وجبت عدة الأمانة بالطلاق فلا تغير بعد البيئونة بالعتق والله الموفق وأما المطلقة الرجعية إذا راجعها الزوج ثم طلقها قبل الدخول بها قال أصحابنا عليها عدة مستأنفة وقال الشافعي في أحد أقواله أنها تكفل العدة وجه قوله أنها تعد عن الطلاق الأول لأن الثاني لان الثاني طلاق قبل الدخول فلا يوجب العدة ولنا أن الطلاق الثاني طلاق بعد الدخول لأن الرجعة ليست انشاء النكاح بل هي فسخ الطلاق ومنعه عن العمل بثبوت البيئونة بقضاء العدة فكانت مطلقة بالطلاق الثاني بعد الدخول فتدخل تحت قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولو زوج أم ولده ثم مات عنها وهي تحت زوج أو في عدة من زوج فلا عدة عليها يموت المولى لأن العدة إنما تجب عليها يموت المولى لزوال الفراش فإذا كانت تحت زوج أو في عدة من زوج لم تكن فراشا لقيام فراش الزوج فلا تجب عليها العدة فإن أعنتت المولى ثم طلقها الزوج فعليها عدة الحرائر لأن اعتناق المولى صادفها وهي فراش الزوج فلا يوجب عليها العدة وطلاق الزوج صادفها وهي حرة فعليها عدة الحرائر ولو طلقها الزوج أولانم أعنتت المولى فإن

كان الطلاق رجعيًا تتغير عدتها إلى عدة الحرائر وان كان بائنًا لا تتغير لما ذكرنا فيما تقدم فان انقضت عدتها بمات
 المولى فعليها بموت المولى ثلاث حيض لانها لما انقضت عدتها من الزوج فقد عا د فرأش المولى ثم زال بالموت فصحب
 العدة والزوال الفرائش كما اذا مات قبل أن يزوجها فان مات المولى والزواج فالأمر لا يخلو اما ان علم أيهما مات أولاً
 واما ان لا يعلم وكل ذلك لا يخلو اما ان علم كم بين موتيهما واما ان لم يعلم فان علم ان الزوج مات أولاً وعلم ان بين موتيهما
 أكثر من شهرين وخمسة أيام فعليها شهران وخمسة أيام مدة عدة الامة في وفاة الزوج فاذا مات المولى فعليها ثلاث
 حيض لانه مات بعد انقضاء عدتها من الوفاة فعليها العدة من المولى وذلك ثلاث حيض وان كان بين موتيهما أقل
 من شهرين وخمسة أيام فكذلك عليها شهران وخمسة أيام مدة عدة وفاة الزوج فاذا مات المولى لاشيء عليها بموته
 لانه مات وهي في عدة الزوج وان علم ان المولى مات أولاً فلا عدة عليها من المولى لانها تحت زوج فلم تكن فراشا
 للمولى فاذا مات الزوج فعليها أربعة أشهر وعشرون يوماً من عدة الوفاة من الزوج لانها اعتقت بموت المولى وعدة الحرة في الوفاة
 أربعة أشهر وعشرون يوماً وان لم يعلم أيهما مات أولاً فان علم ان بين موتيهما أكثر من شهرين وخمسة أيام فعليها أربعة
 أشهر وعشرون يوماً من عدة الوفاة وانما اذا لم تر ثلاث حيض في هذه الأربعة أشهر والعشرون تستكمل بعد
 ذلك لانه ان مات الزوج أولاً فقد وجب عليها شهران وخمسة أيام لانه عدة الامة من زوجها المتوفى هذا القدر
 ثم مات المولى بعد انقضاء عدتها فوجب عليها ثلاث حيض عدة المولى وان مات المولى أولاً فقد اعتقت بموته ولا عدة
 عليها منه لانها ليست فراشاً له وعدة أم الولد من مولاهما يجب بزوال الفرائش فلما مات الزوج بعد موت المولى فقد
 مات الزوج وهي حرة فوجب عليها عدة الحرائر في الوفاة وهي أربعة أشهر وعشرون يوماً في حال يجب عليها شهران
 وخمسة أيام وثلاث حيض وفي حال يجب أربعة أشهر وعشرون يوماً والشهران يدخلان في الشهرين فيجب عليها أربعة
 أشهر وعشرون يوماً من عدة الوفاة الذي ذكرنا احتياطاً وان علم انه بين موتيهما أقل من شهرين وخمسة أيام
 فعليها أربعة أشهر وعشرون يوماً جميعاً لانه لا حال ههنا لوجوب الحيض لانه ان مات المولى أولاً لم يجب بموته شيء
 لانها تحت زوج فاذا مات وجب عليها أربعة أشهر وعشرون يوماً لانها اعتقت بموت المولى وعدة الحرة في الوفاة أربعة
 أشهر وعشرون يوماً وان مات الزوج أولاً وجب عليها شهران وخمسة أيام لانه عدة الامة فاذا مات المولى بعده لا يجب عليها شيء
 بموته لانه مات وهي في عدة الزوج فلم تكن فراشاً له فاذا في حال يجب عليها أربعة أشهر وعشرون يوماً وفي حال
 شهران وخمسة أيام فقط فوجبنا الاعتداد بأكثر المدين احتياطاً فاذا لم يعلم أيهما مات أولاً ولم يعلم أيضاً كم بين
 موتيهما فقد اختلف فيه قال أبو حنيفة عليها أربعة أشهر وعشرون يوماً في حال يجب عليها أربعة أشهر وعشرون يوماً
 وقال أبو يوسف ومحمد عليها أربعة أشهر وعشرون يوماً من عدة الوفاة بوجه قولهما انه محتمل ان الزوج مات أولاً
 وانقضت العدة ثم مات المولى بعد انقضاء العدة فيجب عليها ثلاث حيض ومحتمل ان يكون المولى مات أولاً فاعتقت
 بموته ثم مات الزوج فيجب أربعة أشهر وعشرون يوماً في الاحتياط فيجمع بين الأربعة الأشهر والعشرون
 والحيض ولا يبي حنيفة قوله تعالى والذين خوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر
 وعشراً وهذا تقدير لعدة الوفاة بأربعة أشهر وعشرون يوماً بالزيادة عليه لا بدليل ولان الأصل في كل أمرين
 حادثين لم يعلم تاريخ ما بينهما ان يحكم بوقوعهما معاً كالغرق والحرق والهدم وانما حكم بموت الزوج مع موت
 المولى فقد وجبت عليها العدة وهي حرة فكانت عدة الحرائر فلم يكن لا يجب الحيض حال فلا يمكن إيجابها والله عز
 وجل أعلم وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف اذا تزوج أم الولد بغير إذن مولاهما ودخل بها الزوج ثم مات
 الزوج والمولى ولا يعلم أيهما مات أولاً ولا كم بين موتيهما فعليهما حيضتان في قياس قول أبي حنيفة لانه يحكم بموتيهما
 معاً وفي قول أبي يوسف يجب عليها ثلاث حيض في أربعة أشهر وعشرون يوماً على أصله في اعتبار الاحتياط لانه
 محتمل ان المولى مات أولاً فنفسد النكاح لموته لانها اعتقت بخازنكاحها بعتمها ثم مات الزوج وهي حرة فوجب

عليها أربعة أشهر وعشر ويحتمل انه مات الزوج أولاً وانقضت عدتها ثم مات المولى بعد انقضاء العدة فعليها عدة المولى ثلاث حيض فوجب عليها أربعة أشهر وعشر فيها ثلاث حيض احتياطاً وان علم ان بين موتيهما ما لا ينجس فيه حيضتين فعليها أربعة أشهر وعشر فيها حيضتان لان عدة المولى قد سقطت سواء مات أولاً أو آخر اذا كان بين موتيهما ما لا ينجس فيه حيضتين ووقع التردد في عدة الزوج لانه ان مات المولى أولاً فعنتت فقد نكحها بعنتها فوجب عليها عدة الحرائر بالوفاة وان مات الزوج أولاً وجب عليها حيضتان فيجمع بينهما احتياطاً ولو حاضت حيضتين بين موتيهما فعليها أربعة أشهر وعشر فيها ثلاث حيض لانه ان مات المولى أولاً فعنتت فنقد نكحها فلما مات الزوج وجب عليها عدة الشهور وان مات الزوج أولاً ثم مات المولى بعد انقضاء العدة فيجب عليها ثلاث حيض فيجمع بين الشهور والحيض احتياطاً ولو اشترى الزوج زوجته وله منها ولد فاعتنتها فعليها ثلاث حيض حيضتان من النكاح تجتنب فيها ما تجتنب المنكوحه وحيضة من العتق لا تجتنب فيها لانه لما اشترىها فقد فسد نكاحها ووجب عليها عدة فصارت معتدة في حق غيره وان لم تكن معتدة في حقه بدليل انه لا يجوز له أن يزوجهها فاذا اعتنتها صارت معتدة في حقه وفي حق غيره لان المانع من كونها معتدة في حقه هو اباحه وطؤها وقد زال ذلك بزوال ملك النجس فزال المانع فظهر حكم العدة في حقه أيضاً فيجب عليها حيضتان من فساد النكاح وهما معتبران من الاعتناق أيضاً وعدة النكاح يجب فيها الاحداد واما الحيضة الثالثة فانما تجب من العتق خاصة وعدة العتق لا احداد فيها فان كان طلقتها قبل أن يشترىها تطليقة واحدة بانه ثم اشترىها حل له وطؤها وكان لها أن تزوج لان ملك النجس سبب حل الوطء في الاصل للمانع وماؤه لا يصلح مانع الوطء فصارت كما لو وجد النكاح فاذا حصل له وطؤها سقط عنها الاحداد فان حاضت ثلاث حيض قبل العتق ثم اعتنتها فلا عدة عليها من النكاح وتعتد في العتق ثلاث حيض لانه وان لم تكن معتدة في حقه بعد الشراء فهي معتدة في حق غيره بدليل انه لا يجوز له أن يزوجهها فاذا مضت الحيض بعد وجوب العدة بوجه من الوجوه تعتد بها فاذا اعتنتها وجب عليها بالعتق عدة أخرى وهي عدة أم الولد ثلاث حيض واذا اشترى المكاتب زوجته ثم مات وترك وفاقه فادت المكاتب فساد النكاح قبل الموت بلا فصل ووجب عليها العدة من فساد النكاح حيضتان اذا كانت لم تلد منه وقد دخل بها أما فساد النكاح قبل موته بلا فصل فلان المكاتب اذا مات وترك وفاقه فادى بحكم بعته في آخر جزء من أجزاء حياته واذا اعتق ملكها الا أن فسد نكاحها وأما وجوب العدة عليها حيضتان فلانها بنت وهي أمة فان كانت ولدت فعليها تمام ثلاث حيض لانها أم ولد فيجب عليها حيضتان بالنكاح والعتق وحيضة بالعتق خاصة فان لم يترك وفاقه ولم تلد منه فعليها شهران وخمسة أيام دخل بها أو لم يدخل بها اذا لم تكن ولدت منه لانه لما مات عاجز لم يفسد نكاحها لانه مات عبد فلم يملكها فماتت عن منكوحة وهي زوجته أمة فيجب عليها شهران وخمسة أيام عدة الأمة في الوفاة ويستوى فيه الدخول وعدم الدخول لان العدة عدة الوفاة فان كانت ولدت منه سعت وسمى ولدها على نجومه فان عجزت فعدتها شهران وخمسة أيام لما بينا فان أديا عنتا وعتق المكاتب فان كان الاداء في العدة فعليها ثلاث حيض مستأتمة من يوم عنتها يستكمل فيها شهرين وخمسة أيام من يوم مات المكاتب لان الاصل ان المكاتب اذا ترك ولداً ولم يترك وفاقه كتب الولد وأدى بحكم بعته المكاتب في الحال ويستند الى ما قبل الموت من طريق الحكم لانه اذا لم يترك وفاقه فعدت عاجزاً في الظاهر فلم يحكم بعته قبل موته مع العجز وانما يحكم عند الاداء فيحكم بعته للحال ثم يستند فيعتق بعته ويجب عليها الحيض بعد العتق بخلاف ما اذا ترك وفاقه لانه اذا كان له مال فالدين وهو بدل الكتابة ينتقل من ذمته الى المال فيمتنع ظهور المعجز فاذا أدى بحكم بسقوط الدين الكتابة عنه وسلامته للمولى في آخر جزء من أجزاء حياته فيعتق في ذلك الوقت وعند زفر في الفصلين جميعاً بحكم بعته قبل الموت ويجعل الولد اذا أدى كالكسب اذا أدى عنه والمسئلة تعرف في موضع آخر فان أديا فاعتق بعد ما انقضت العدة بالشهرين وخمسة أيام فعليها ثلاث حيض مستقبلة لان عدة الوفاة لما

انقضت تجدد وجوب عدة أخرى بالعتق فكان عليها ان تعتد بها واذ كرا بن سماعه في نوادره عن محمد اذا اشترى
 المكاتب امر أنه وولده منها ومات وترك وقام من ديون له أو مال فعدتها ثلاث حيض في شهرين وخمسة أيام لاني
 لأعلم يؤدى المال فيحكم بعته أو جوى فيحكم بعجزه فوجب الجمع بين العدين ولو تزوج المكاتب بنت مولاه
 ثم مات المولى ومات المكاتب وترك وفاه فعلها أربعة أشهر وعشر دخل بها أو لم يدخل بها لان النكاح عندنا
 لا يفسد بموت المولى فاذا مات المكاتب عن منكوحة الحره وجبت عليها عدة الحرائر وان لم يترك وفاه فعلها ثلاث
 حيض ان كان قد دخل بها وان لم يكن دخل بها فلا عدة عليها لانه مات عاجزا قبل كتمه قبل موته وانسخ النكاح
 ووجبت عليها العدة بالفرقة في حال الحياة ان كان دخل بها والا فلا

فصل وأما أحكام العدة فمنها انه لا يجوز للاجنبي نكاح المعتدة لئوله تعالى ولا تعزموا عقد النكاح حتى
 يبلغ الكتاب أجله قيل أي لا تعزموا على عقد النكاح وقيل أي لا تعتدوا وعقد النكاح حتى ينقض ما كتب الله
 عليها من العدة ولان النكاح بعد الطلاق الرجعي قائم من كل وجهه وبعد الثلاث واليان قائم من وجهه حال قيام العدة
 لقيام بعض الآثار والثابت من وجهه كالثابت من كل وجهه في باب الحرمان احتياطاً ويجوز لصاحب العدة أن
 يزوجه لان النهي عن التزوج للاجانب لا للازواج لان عدة الطلاق انما لازمتها احتقاً للزوج لكونها باقية على حكم
 نكاحه من وجهه فانما يظهر في حق التحريم على الاجنبي لا على الزوج اذ لا يجوز أن يمنع حقه ومنها انه لا يجوز
 للاجنبي خطبة المعتدة صريحاً سواء كانت مطانة أو متوفى عنها زوجها أما المطلقة طلاقاً رجعياً فلا نكاح ولا نكاح
 لقيام ملك النكاح من كل وجهه فلا يجوز خطبتها كما لا يجوز قبل الطلاق وأما المطلقة ثلاثاً أو بائناً والمتوفى عنها زوجها
 فلان النكاح حال قيام العدة قائم من كل وجهه لقيام بعض آثاره كالثابت من كل وجهه في باب الحرمة ولان التصريح
 بالخطبة حال قيام النكاح من وجهه وقوف موقف التهمة ورتع حول الحمى وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان
 يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقف مواقف التهم وقال صلى الله عليه وسلم من رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه فلا
 يجوز التصريح بالخطبة في العدة أصلاً وأما التعريض فلا يجوز أيضاً في عدة الطلاق ولا بأس به في عدة الوفاة والفرق
 بينهما من وجهين أحدهما انه لا يجوز للمعتدة من طلاق الحسرة وج من منزلها أصلاً بالليل ولا بالهار فلا يمكن
 التعريض على وجهه لا يقف عليه الناس والاظهار بذلك بالحضور الى بيت زوجها قبيح وأما المتوفى عنها زوجها
 فيباح لها الخروج نهاراً فيمكن التعريض على وجهه لا يقف عليه سواها والثاني أن تعريض المطلقة اكتساب
 عداوة وبعوض فيما بينها وبين زوجها اذ العدة من حقه بدليل انه اذا لم يدخل بها لا تحجب العدة ومعنى العداوة لا يتقدر
 بينها وبين الميت ولا بينها وبين ورثته أيضاً لان العدة في المتوفى عنها زوجها ليست لحق الزوج بدليل انها تحجب قبل
 الدخول بها فلا يكون التعريض في هذه العدة تسيباً الى العداوة والبغض بينها وبين ورثة المتوفى فلم يكن بها بأس
 والاصل في جواز التعريض في عدة الوفاة قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء واختلف أهل
 التأويل في التعريض انه ما هو قال بعضهم هو أن يقول لها انك جميلة وانى فيك لراغب وانك لتعجبيني أو انى لا رجوع
 أن تجتمع أو ما أجوزك الى غيرك وانك لنا فاعية وهذا غير سديد ولا يحل لاحد أن يشافه امرأة أجنبية لا يحل له
 نكاحها الخال يمثل هذه الكلمات لان بعضها صريح في الخطبة وبعضها صريح في اظهار الرغبة فلا يجوز شئ من ذلك
 وانما المرخص هو التعريض وهو أن يرى من نفسه الرغبة في نكاحها بدلالة في الكلام من غير تصريح به اذ
 التعريض في اللغة هو تضمين الكلام في الدلالة على شئ من غير التصريح به بالتقول على ما ذكر في الخبر أن قاطمة بنت
 قيس لما استشارت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي معتدة فقال لها اذا انقضت عدتك فأذني فأذنته في
 رجلين كانا خطبها فقال لها أما فلان فإنه لا يرفع العصا عن عاتقه وأما فلان فإنه صعلوك لا مال له فهل لك في أسامة بن
 زيد فكان قوله صلى الله عليه وسلم آذني كتابه خطاب الى ان أشار عليه الصلاة والسلام الى أسامة بن زيد

نصيبها من ذلك ما كتفى به في السكنى وتستتر عن سائر الورثة ممن ليس بمحرم لها وان كان نصيبها لا يكفيها أو خافت على متاعها منهم فلا بأس أن تنتقل وإنما كان كذلك لان السكنى وجبت بطريق العبادة حقا لله تعالى عليها والعبادات تسقط بالا عذار وقد روى انه لما قتل عمر رضي الله عنه قتل على رضي الله عنه أم كلثوم رضي الله عنها لانها كانت في دار الاجارة وقد روى أن عائشة رضي الله عنها نقلت أختها أم كلثوم بنت أبي بكر رضي الله عنه لما قتل طلحة رضي الله عنه فدل ذلك على جواز الانتقال للمعذر وإذا كانت تقدر على أجره البيت في عدة الوفاة فلا عذر فلا تسقط عنها العبادة كما تبين اذا قدر على شراء المأمن وجد منه وجب عليه الشراء وان لم يقدر لا يجب لعذر العدم كذا ههنا وإذا انتقلت لعذر يكون سكنها في البيت الذي انتقلت اليه بمنزلة كونها في المنزل الذي انتقلت منه في حرمة الخروج عنه لان الانتقال من الاول اليه كان لعذر فصار المنزل الذي انتقلت اليه كأنه منزلها من الاصل فلزمها المقام فيه حتى تنقضي العدة وكذا ليس للمعتدة من طلاق ثلاث أو بئن أن تخرج من منزلها الذي تعتد فيه الى سفر اذا كانت معتدة من نكاح صحيح وهي على الصفات التي ذكرناها ولا يجوز للزوج أن يسافر بها أيضا لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن وقوله عز وجل من كتابنا عن المعتدات ولان الزوجية قد زالت بالثلاث والبائن فلا يجوز له المسافرة بها وكذا المعتدة من طلاق رجعي ليس لها أن تخرج الى سفر سواء كان سفر حج فريضة أو غير ذلك لامع زوجها ولا مع غيره حتى تنقضي عدتها أو راجعها العموم قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن من غير فصل بين خروج وخروج ولما ذكرنا ان الزوجية قائمة لان ملك النكاح قائم فلا يباح لها الخروج لان العدة لما منعت أصل الخروج فلان تمتع من خروج مديد وهو الخروج الى السفر أولى وإنما استوى فيه سفر الحج وغيره وان كان حج الاسلام فرضا لان المقام في منزلها واجب لا يمكن تداركه بعد انقضاء العدة وسفر الحج واجب يمكن تداركه بعد انقضاء العدة لان جميع العمروفته فكان تقديم واجب لا يمكن تداركه بعد الفتور جمعا بين الواجبين فكان أولى وليس لزوجها أن يسافر بها عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر له ذلك واختلف مشايخنا في تخرج قول زفر قال بعضهم انما قال ذلك لانه قد ثبت من أصل أصحابنا ان الطلاق الرجعي عدم في حق الحكم قبل انقضاء العدة فكان الحال قبل الرجعة وبعدها سواء وقال بعضهم انما قال ذلك لان المسافرة بهار جعة عنده دلالة ووجهه ان اخراج المعتدة من بيت العدة حرام فلو لم يكن من قصده الرجعة لم يسافر بها ظاهر انحرزاعن الحرام فيجعل المسافرة بهار جعة دلالة حمل لا مره على الصلاح صيانة له عن ارتكاب الحرام ولهذا جعلنا القبلة والمس عن شهوة رجعة كذا هذا ولنا قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا يأتين بفاحشة مبينة نهى الأزواج عن الاخراج والنساء عن الخروج وبه تبين فساد التخرج الاول لان نص الكتاب العزيز يقتضي حرمة اخراج المعتدة وان كان ملك النكاح قائما في الطلاق الرجعي فيترك القياس في مقابلة النص واليه أشار أبو حنيفة فياروى عنه انه قال لا يسافر بها ليس من قبل انه غير زوج وهو زوج وهو بمنزلة المحرم لكن الله تعالى قال ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن وأما التخرج الثاني وهو قولهم ان مسافرة الزوج بهادلالة الرجعة فمنوع وما ذكروا أن الظاهر انه يريد الرجعة تخسر زاعن الحرام فذلك فيما كان النهي في التحريم ظاهرا فاما فيما كان خفيا فلا وحرمة اخراج المعتدة عن طلاق رجعي مع قيام ملك النكاح من كل وجه مما لا يخفى عن الفقهاء فضلا عن العوام فلا يثبت الامتناع عنه من طريق الدلالة مع ما ان الخلاف ثابت فيما اذا كان الزوج يقول انه لا يراجعها نصا ولا معتبر بالدلالة مع التصريح بخلافها واذا لم تكن المسافرة بهادلالة الرجعة فلو أخرجها لا يخرجها مع قيام العدة وهذا حرام بالنص وقد قالوا فيمن خرجت محسرة فطلقها الزوج وبينها وبين مصرها أقل من ثلاثة أيام انها ترجع وتصير بمنزلة المحصر لانها صارت ممنوعة من المضي في جميعها كان العدة قائما اذا راجعها الزوج فقد بطلت العدة وعادت الزوجية فجازله السفر بها ويستوى الجواب في حرمة الخروج والاخراج الى السفر وما دون ذلك للعموم النهي الا ان النهي

عن الخرج والخراج الى مادون السفر أخف لخفة الخرج والخراج في نفسه واذا خرج مع امرأته مسافرا
 فطلقها في بعض الطريق أو مات عنها فان كان بينهما وبين مصرها الذي خرجت منه اقل من ثلاثة ايام وبينها
 وبين مقصد هاتين ايام فصاعدا رجعت الى مصرها لانها لو مضت لاحتاجت الى انشاء سفر وهي معتدة
 ولو رجعت ما احتاجت الى ذلك فكان الرجوع أولى كما اذا طلقت في المصر خارج بيتها انما تعود الى بيتها
 كذا هذا وان كان بينهما وبين مصرها ثلاثة ايام فصاعدا وبين مقصد هاتين ايام فصاعدا
 لانه ليس في المضي انشاء سفر وفي الرجوع انشاء سفر والمعتدة ممنوعة عن السفر وسواء كان الطلاق في موضع
 لا يصلح للاقامة كالمقارعة ونحوها أو في موضع يصلح لها كالمصر ونحوها وان كان بينهما وبين مصرها ثلاثة ايام
 وبينها وبين مقصد هاتين ايام فصاعدا فان كان الطلاق في المقارعة أو في موضع لا يصلح للاقامة بان خافت على
 نفسها أو متاعها فهي بالخيار ان شاءت مضت وان شاءت رجعت لانه ليس أحدهما بولي من الآخر سواء كان معها
 محرم أو لم يكن واذا عادت أو مضت فبلغت أدنى المواضع فهي بالخيار ان شاءت مضت وان شاءت رجعت الى التي
 تصلح للاقامة في مضيها أو رجوعها أقامت فيه واعتدت ان لم تجد محرم بلا خلاف وان وجدت فكذلك عند أبي
 حنيفة لانه لو وجد الطلاق فيه ابتداء لكان لا يجوز زهوان تتجاوز عنه وان وجدت محرم فكذا اذا وصلت
 اليه وان كان الطلاق في المصر أو في موضع يصلح للاقامة اختلف فيه قال أبو حنيفة نقيم فيه حتى تنقضي عدتها ولا
 تخرج بعدها قضاء عدتها الا مع محرم حجا كان أو غيره وقال أبو يوسف ومحمدان كان معها محرم مضت على سفرها
 (وجه) قولهما ان حرمة الخرج ليست لاجل العدة بل لمكان السفر بدليل انه يباح لها الخرج اذا لم يكن بين
 مقصد هاتين ايام مسيرة ثلاثة ايام ومعلوم ان الحرمة الثابتة للعدة لا تختلف بالسفر وغير السفر واذا كانت الحرمة لمكان
 السفر نستقط بوجود المحرم ولا في حنيفة ان العدة مانعة من الخرج والسفر في الاصل الا ان الخرج الى مادون
 السفر هين استقط اعتبارا لانه ليس بخروج مبتدأ بل هو خرج مبيى على الخرج الا اول فلا يكون له حكم نفسه
 بخلاف الخرج من بيت الزوج لانه خرج مبتدأ فاذا كان من الجانبين جميعا مسيرة سفر كانت منشئة
 للخرج باعتبار السفر فيتناوله التحريم وما حرم لاجل العدة لا يستقط بوجود المحرم (وأما) المعتدة في النكاح
 الفاسد فلها ان تخرج لان أحكام العدة مرتبة على أحكام النكاح بل هي أحكام النكاح السابق في الحقيقة بقيت
 بعد الطلاق والوفاة والنكاح الفاسد لا يفيد المنع من الخرج فكذا العدة الا اذا منعها الزوج لتحصين مائه فله
 ذلك وأما الامة والمدبرة وأم الولد والمكاتب والمستعانة على أصل أبي حنيفة فيخرجن في ذلك كله من الطلاق والوفاة
 أما الامة فلها ان تخرج لان حال العدة مبنية على حال النكاح ولا يلزمها المقام في منزل وجهها في حال النكاح كذا في حال
 العدة ولان خدمتها حق المولى فلو منعها من الخرج لا بطلان حق المولى في الخدمة من غير رضاه وهذا لا يجوز الا
 اذا بواها مولاها منزلا حينئذ لا تخرج مادامت على ذلك لانه رضى بسقوط حق نفسه وان أراد المولى أن يخرجها
 فله ذلك لان الخدمة للمولى وانما كان أعارها للزوج وللمعير ان يسترد العارية ولما ذكرنا ان حال العدة معتبرة بحال
 النكاح مرتبة عليها ولو بواها المولى في حال النكاح كان للزوج أن يمنعها من الخرج حتى يسد للمولى فكذا
 في حال العدة وروي ابن سماعه عن محمد في الامة اذا طلقتها وجهها وكان المولى مستغنيا عن خدمتها فلها ان تخرج وان
 لم يأمرها لانه قال اذا جازها ان تخرج بإذنه جازها ان تخرج بكل وجه الا ترى ان حرمة الخرج لحق الله تعالى
 فلو لم يمسقط باذنه وكذلك المدبرة لما قلنا وكذلك أم الولد اذا طلقتها وجهها أو مات عنها لانه لم يمسقط
 عتقت أو مات عنها سيدها فلها ان تخرج لان عدتها عدة طوطه فكانت كالمسكوحه نكاحا فاسدا وأما المكاتبه فلان
 سمعتها حق المولى اذ يبيع المولى الى حقه فلو منعها من الخرج لاعتذرت عليها السعابية والمعنى بعضها بمنزلة
 المكاتبه عند أبي حنيفة وعندهما حرة ولو اعتقت الامة في العدة يلزمها قباقي من عدتها يلزم الحرة لان المانع من

الخروج قد زال وأما الصغيرة فلها أن تخرج من منزلها إذا كانت الفرقة لا رجعة فيها سواء أذن الزوج لها أو لم
 يأذن لأن وجوب السكنى في البيت على المعتدة لحق الله تعالى وحق الزوج وحق الله عز وجل لا يجب على الصبي
 وحق الزوج في حفظ الولد ولا ولد منها وإن كانت الفرقة رجعية فلا يجوز لها الخروج بغير إذن الزوج لأنها
 زوجته وله أن يأذن لها بالخروج وكذا المجنونة لها أن تخرج من منزلها لأنها غير مخاطبة كالصغيرة إلا أن زوجها
 إن يمنعها من الخروج لتحصين مائه بخلاف الصغيرة فإن الزوج لا يملك منعها لأن المنع في حق المجنونة لصيانة المأه
 لا احتمال الحمل والصغيرة لا تحبل والمنع من الطلاق الرجعي لكونها زوجته وأما الكتابة فلها أن تخرج لأن السكنى
 في العدة حق الله تعالى من وجه فتكون عبادة من هذا الوجه والكفار لا مخاطبون بشرائع هي عبادات إلا إذا امتعها
 الزوج من الخروج لتحصين مائه لأن الخروج حق في العدة وهو صيانة مائه عن الاختلاط فإن أسامت الكتابة
 في العدة لزومها فبقي من العدة ما يلزم المسامة لأن المانع من اللزوم هو الكفر وقد زال بالاسلام وكذا المجوسية إذا
 أسلم زوجها وأبى الاسلام حتى وقعت الفرقة ووجب العدة فإن كان الزوج قد دخل بها لها أن تخرج لما قلنا إلا
 إذا أراد الزوج منعها من الخروج لتحصين مائه فإذا اطلب منها ذلك يلزمها لأن حق الإنسان يجب إقامته عند طلبه ولو
 قبلت المسامة ابن زوجها حتى وقعت الفرقة ووجب العدة إذا كان بعد الدخول فليس لها أن تخرج من منزلها لأن
 السكنى في العدة فيها حق الله تعالى وهي مخاطبة بمحقوق الله عز وجل وأما بعد انقضاء العدة فلها أن تخرج إلى ما دون
 مسيرة سفر بلا محرم لأنها محتج إلى ذلك فلو شرط له المحرم لضيق الأمر عليها وهذا لا يجوز ولا يجوز لها أن تخرج
 إلى مسيرة سفر إلا مع المحرم والأصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تسافر المرأة فوق ثلاثة
 أيام إلا ومعها زوجها أو ذورحم محرماً منها وسواء كان المحرم من النسب أو الرضاع أو المصاهرة لأن النص وإن ورد
 في ذى الرحم المحرم فالمتصود هو المحرمية وهو حرمة المناكحة بينهما على التأبيد وقد وجد في النص الوارد في ذى
 الرحم المحرم وورد في المحرم بلا رحم دلالة ومنها وجوب الاحداد على المعتدة والكلام في هذا الحكم في ثلاثة مواضع
 أحدها في تفسير الاحداد والثاني في بيان ان الاحداد واجب في الجملة أولاً والثالث في بيان شرائط وجوبه أما
 الأول فالاحداد في اللغة عبارة عن الامتناع من الزينة يقال أحدت على زوجه وأحدت أى امتنعت من الزينة وهو
 ان تجتنب الطيب ولبس المطيب والمعصفر والمزغفر وتجنب الدهن والكحل ولا تحتضب ولا تمشط ولا تلبس
 حلياً ولا تشوف أما الطيب فلما روت أم سلمة رضيت الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تحتضب
 بالحناء وقال صلى الله عليه وسلم احنطيط فدل على وجوب اجتناب الطيب ولأن الطيب فوق الحناء فالنهي عن الحناء
 يكون نهيًا عن الطيب دلالة كالنهي عن التأفيف نهي عن الضرب والقتل دلالة وكذلك البس الثوب المطيب والمصبوغ
 بالمعصفر والزعفران له رائحة طيبة فكان كالطيب وأما الدهن فلما فيه من زينة الشعر وفي الكحل زينة العين
 ولهذا حرم على المحرم جميع ذلك وهذا في حال الاختيار فإما في حال الضرورة فلا بأس به بان اشتكت عينها فلا بأس
 بان تكحل أو اشتكت رأسها فلا بأس ان تصب فيه الدهن أو لم يكن لها الأنوب مصبوغ فلا بأس ان تلبسه لكن لا
 تصدبه الزينة لأن مواضع الضرورة مستثناة وقال أبو يوسف لا بأس ان تلبس القصب والخز الأحمر وذلك في
 الأصل وقال ولا تلبس قصباً ولا خزاً تزين به لأن الخبز والقصب قد يلبس للزينة وقد يلبس للحاجة والرفاء فاعتبر فيه
 القصد فإن قصد به الزينة لم يحز وإن لم يقصد به جاز وأما الثاني وهو بيان انه واجب أم لا فنقول لا خلاف بين الفقهاء
 ان المتوفى عنها زوجها يلزمها الاحداد وقال ثقات القياس لا احداد عليها وهم محجوجون بالاحاديث واجماع
 الصحابة رضي الله عنهم أما الاحاديث فمنها ما روى ان أم حبيبة رضي الله عنها لما بلغها موت أبيها أتى سفيان
 انظرت ثلاثة أيام ثم دعت بطيب وقالت مالي إلى الطيب من حاجة لكن سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة أيام إلا على زوجها أربعة أشهر وعشراً وروى

ان امرأة ماتت زوجها فجاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تستأذنه في الانتقال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان احدا كن كانت تمسك في شر احلاسها الى الحول ثم نخرج فتلقى البعرة اقلها أربعة أشهر وعشر اقلها الحديث ان عدتهن من قبل نزول هذه الآية كانت حولاً وانهن كن في شر احلاسهن مدة الحول ثم اتسخ ما زاد على هذه المدة وبقى الحكم فيما بقي على ما كان قبل التسخ وهو ان تمسك المعتدة هذه المدة في شر احلاسها وهذا تفسير الحداد وأما الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة رضی الله عنهم منهم عبد الله بن عمر وعائشة وأم سلمة وغيرهم رضی الله عنهم مثل قولنا وهو قول السلف واختلف في المطلقة ثلاثاً أو باننا قال أصحابنا يلزمها الحداد وقال الشافعي لا يلزمها الحداد ووجه قوله ان الحداد في المنصوص عليه انما وجب لحق الزوج ناسفاً على ما فاتها من حسن العشرة وادامة الصحبة الى وقت الموت وهذا المعنى لم يوجد في المطلقة لان الزوج أوحشها بالرقعة مرقعة قطع الوصلة باختيار ولم يمت عنها فلا يلزمها التأسف ولنا ان الحداد انما وجب على المتوفى عنها زوجها وجهاً لقوات النكاح الذي هو نعمة في الدين خاصة في حقها لما فيه من قضاء شهوتها وعفتها عن الحرام وصيانة نفسها عن الهلاك بدر والنفقة وقد انتزع ذلك كله بالموت فلزمها الاحداد اظهاراً للمصيبة والحزن وقد وجد هذا المعنى في المطلقة الثلاث والمبائة فيلزمها الاحداد وقوله الاحداد في عدة الوفاة وجب لحق الزوج لا يستقيم لانه لو كان لحق الزوج لما زاد على ثلاثة ايام كما في موت الاب وأما الثالث في شرائط وجوبه فهي ان تكون المعتدة بالغة عاقلة مسامة من نكاح صحيح سواء كانت متوفى عنها زوجها أو مطلقة ثلاثاً أو باننا فلا يجب على الصغيرة والمجنونة الكبيرة والكتيبة والمعتدة من نكاح فاسد والمطلقة طلاقاً رجعياً وهذا عندنا وقال الشافعي يجب على الصغيرة والكتيبة وجه قوله ان الحداد من أحكام العدة وقد زمتها العدة فيلزمها حكمها ولنا ان الحداد عبادة بدنية فلا تجب على الصغيرة والكافرة كسائر العبادات البدنية من الصوم والصلاة وغيرهما بخلاف العدة فانها اسم لمضي زمان وذا لا يختلف بالاسلام والكفر والصغر والكبر على أن بعض أصحابنا قالوا لا تجب عليها العدة وانما تجب علينا أن لا نزوجها ولا احداداً على أم الولد اذا اعتقها مولاها أو مات عنها لانها تعد من الوطة كالمسكوحه نكاحاً فاسداً ولا احداداً على المعتدة من نكاح فاسد فكذا عليها ولا احداداً على المطلقة طلاقاً رجعياً لانه يجب اظهاراً للمصيبة على فوت نعمة النكاح والنكاح بعد الطلاق الرجعي غير قائم بل هو قائم من كل وجه فلا يجب الحداد بل يستحب لها أن تعربن لتحسن في عين الزوج فيراجعها ولا احداداً في النكاح الفاسد لان النكاح الفاسد ليس بنعمة في الدين لانه معصية ومن الحال ايجاب اظهار المصيبة على فوت المعصية بل الواجب اظهار السرور والفرح على فواتها وأما الحرية فليسيت بشرط لوجوب الاحداد فيجب على الامة والمديرة وأم الولد اذا كان لها زوج فمات عنها أو طلقها والمكاتب والمستعانة لان ما وجب له الحداد لا يختلف بالرق والحربة فكانت الامة فيه كالحره والله أعلم ومنها وجوب النفقة والسكنى وهو مؤنة السكنى لبعض المعتدات دون بعض وجملة الكلام ان المعتدة امانا كانت عن طلاق أو عن فرقة بغير طلاق واما ان كانت عن وفاة ولا يخلو من أن تكون معتدة من نكاح صحيح أو فاسداً وما هو في معنى النكاح الفاسد فان كانت معتدة من نكاح صحيح عن طلاق فان كان الطلاق رجعياً فلها النفقة والسكنى بلا خلاف لان ملك النكاح قائم فكان الحال بعد الطلاق كالحال قبله ولما ذكر من دلائل أخر وان كان الطلاق ثلاثاً أو باننا فلها النفقة والسكنى ان كانت حاملاً بالاجماع لقوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن وان كانت حائلاً فلها النفقة والسكنى عند أصحابنا وقال الشافعي لها السكنى ولا نفقة لها وقال ابن ليلى لا نفقة لها ولا سكنى واحتج بقوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن خص الحامل بالامر بالاتفاق عليها فلو وجب الاتفاق على غير الحامل لبطل التخصيص وروى عن فاطمة بنت قيس انها قالت طلقني زوجي ثلاثاً فلم يجعل لي النبي صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى ولان النفقة تجب بالملك وقد زال الملك بالثلاث والباين الا أن الشافعي يقول عرفت وجوب السكنى في الحامل بالنص بخلاف البائن ولنا قوله تعالى أسكنوهن من

حيث سكتتم من وجدكم وفي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أسكنوهن من حيث سكتتم وأتقوا عليهن من
 وجدكم ولا اختلاف بين القراءتين لكن أحدهما تفسير الأخرى كقوله عز وجل والشارق والشارقة فاقطعوا
 أيديهما وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه أيانها وليس ذلك اختلاف القراءة بل قراءته تفسير القراءة الظاهرة كذا
 هذا ولأن الأمر بالاسكان أمر بالالتحاق لانه إذا كانت محبوسة ممنوعة عن الخروج لا تقدر على كسب النفقة
 فلولا تكن تقمها على الزوج ولا مال لها هلكت أو ضاق الأمر عليها وعسر وهذا لا يجوز وقوله تعالى لينفق ذو سعة
 من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله من غير فصل بين ما قبل الطلاق وبعده في العدة ولأن النفقة إنما
 وجبت قبل الطلاق لكونها محبوسة عن الخروج والبر وزلق الزوج وقد بقي ذلك الاحتباس بعد الطلاق
 في حالة العدة وتأيد بالنضمام حق الشرع إليه لأن الحبس قبل الطلاق كان حتمًا للزوج على الخلوص وبعد الطلاق
 تعلق به حق الشرع حتى لا يباح لها الخروج وإن أذن الزوج لها بالخروج فلما وجبت به النفقة قبل التناكح فلان
 تجب بعد التناكح كدأولى وأما الآية ففيها أمر بالالتحاق على الحامل وأنه لا يبنى وجوب الالتحاق على غير الحامل ولا
 يوجبها أيضًا فيكون مسكونا موقوفًا على قيام الدليل وقد قام دليل الوجوب وهو ما ذكرنا وأما حديث فاطمة بنت
 قيس فقد رده عمر رضي الله عنه فإنه روى أنها لما روت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة
 قال لا تدع كتاب رينا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا تدرى أصدق أم كذبت وفي بعض الروايات
 قال لا تدع كتاب رينا ولا سنة نبينا وتأخذ بقول امرأة لعليها نسيت أو شبهها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يقول لها السكنى والنفقة وقول عمر رضي الله عنه لا تدع كتاب رينا محتمل أنه أراد به قوله عز وجل أسكنوهن من
 حيث سكتتم وأتقوا عليهن من وجدكم كما هو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ويكون هذا قراءة عمر أيضًا ومحتمل
 أنه أراد قوله عز وجل لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله مطلقًا ومحتمل أنه أراد بقوله
 لا تدع كتاب رينا في السكنى خاصة وهو قوله عز وجل أسكنوهن من حيث سكتتم من وجدكم كما هو القراءة الظاهرة
 وأراد بقوله رضي الله عنه سنة نبينا ما روى عنه رضي الله عنه أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 لها النفقة والسكنى ويحتمل أن يكون عند عمر رضي الله عنه في هذا تلاوة رفعت عينها وبقي حكمها فأراد بقوله لا تدع
 كتاب رينا تلك الآية كما روى عنه أنه قال في باب الزنا كنا نلتوا في سورة الأحزاب الشيخ والشيخة إذا زنيا
 فارجموهما نكالا من الله والله عز وجل يحكم ثم رفعت التلاوة وبقي حكمها كذا ههنا وروى أن زوجها أسامة بن زيد
 كان إذا سمعها تتحدث بذلك حصصها بكل شيء في يده وروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لها لقد فتنت الناس
 بهذا الحديث وأقل أحوال انكار الصحابة على راوى الحديث أن يوجب طعنا فيه ثم قد قيل في تأويله أنها كانت
 تبتدع على أحمانها أي تهش عليهم باللسان من قولهم بدوت على فلان أي غشيت عليه أي كانت تطيل لسانها عليهم
 بالتهش فنقلها رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بيت أم مكتوم ولم يجعل لها نفقة ولا سكنى لأنها صارت كالناشرة
 إذ كان سبب الخروج منها وهكذا تقول فممن خرجت من بيت زوجها في عدتها أو كان منها سبب أو جب
 الخروج أنها لا تستحق النفقة مادامت في بيت غير الزوج وقيل إن زوجها كان غائبًا فلم يقص لها بالنفقة والسكنى
 على الزوج لعيبته إذ لا يجوز القضاء على الغائب من غير أن يكون عنه خصم حاضر فإن قيل روى أن زوجها خرج
 إلى الشام وقد كان وكل أخاه فالجواب أنه إنما وكله بطلاقها ولم يوكفه بالخصوصة وقوله ما إن النفقة تجب لها بمقتضى الملك
 ممنوع فإن للملك ضمنا آخر وهو المهر على ما ذكرنا شاء الله تعالى وإنما تجب بالاحتباس وقد بقي بعد الطلاق الثلاث
 والبائن فتبقى النفقة وسواء كانت المعتدة عن طلاق كبيرة أو صغيرة مسلمة أو كنية لأن ما ذكرنا من الدلائل لا يوجب
 الفصل ولا نفقة ولا سكنى للإمة المعتدة عن طلاق إذا لم يبوئها المولى بيتا لأنه إذا لم يبوئها المولى بيتا تحقق الحبس لم يثبت
 للزوج الأثرى إن لها أن تخرج فإن كان المولى قد بوأها بيتا فلها السكنى والنفقة لثبوت حق الحبس للزوج وكذلك

المدبرة وأم الولد اذا طلقتها وبوأهم المولى يتأولم بيوئهما لان كل واحدة منهما أمة وكذا المكاتبه والمسئمة
 على أصل أبي حنيفة وان اعتقت أم الولد أو مات عنها مولاها فلا نفقة لها ولا سكنى لانهما غير محرمين وسنة الأثرى ان لها
 أن تخرج فلا تجب لها النفقة والسكنى كالمعتدة من نكاح فاسد لان عدتها كعدة المنكوحه نكاحا فاسدا هذا
 اذا كانت معتدة عن طلاق من نكاح صحيح فان كانت معتدة من نكاح فاسد فلا سكنى لها ولا نفقة لانهما اذا كانا
 ان حال العدة معتبرة بحال النكاح ولا سكنى ولا نفقة في النكاح الفاسد فكذا في العدة منه هذا اذا كانت معتدة
 عن طلاق فان كانت معتدة عن فرقة بغير طلاق من نكاح صحيح فان كانت الفرقة من قبله فلها النفقة والسكنى
 كيفما كانت الفرقة وان كانت من قبلها فان كانت بسبب ليس بمعصية كالأمة اذا اعتقت فاختارت نفسها
 وامرأة العين اذا اختارت الفرقة فلها السكنى والنفقة وان كانت بسبب هو معصية كالمسلمة قبلت ابن زوجها
 بشهوة قالوا لا نفقة لها ولها السكنى لان السكنى فيها حق لله تعالى وهي مسامة مخاطبة بحق الله تعالى وأما النفقة
 فتجب حتاها على الخلوص فاذا وقعت الفرقة من قبلها بغير حق فقد أبطلت حق نفسها بخلاف المعتدة وامرأة العين
 لان الفرقة وقعت من قبلها بحق فلا تسقط النفقة هذا اذا كانت معتدة عن طلاق أو عن فرقة بغير طلاق فان كانت
 معتدة عن وفاة فلا سكنى لها ولا نفقة في مال الزوج سواء كانت حائلا أو حاملا فان النفقة في باب النكاح لا تجب
 بعمد النكاح دفعة واحدة كالمهر وانما تجب شيئا فشيئا على حسب مرور الزمان فاذا مات الزوج انتقل ملك أمواله
 الى الورثة فلا يجوز ان تجب النفقة والسكنى في مال الورثة وسواء كانت حرة أو أمة وكبيرة أو صغيرة مسامة أو كتابية
 لان الحررة المسامة الكبيرة لم تستحق النفقة والسكنى في عدة الوفاة فهؤلاء أولى وكذا المعتدة من نكاح فاسد في
 الوفاة فلا سكنى لها ولا نفقة لانهما لا يستحقان بالنكاح الصحيح في هذه العدة فبالنكاح الفاسد أولى والله أعلم
 ومنها ثبوت النسب اذا جاءت بولد والكلام في هذا الموضوع في موضعين في الاصل أحدهما في بيان ما ثبت فيه
 نسب ولد المعتدة من المدة والثاني في بيان ما ثبت به نسبه من الحجة أي يظهر به أما الاول فالاصل فيه ان أقل مدة
 الحمل ستة أشهر لقوله عز وجل وحمله وفضاله ثلاثون شهرا جعل الله تعالى ثلاثين شهرا مدة الحمل والقصال جميعا ثم
 جعل سبحانه وتعالى القصال وهو القظام في عامين بقوله تعالى وفضاله في عامين فيبقى للحمل ستة أشهر وهذا
 الاستدلال منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما فانه روى ان رجلا تزوج امرأة فجاءت بولد ستة أشهر فهم
 عثمان رضي الله عنه برجمها فقال ابن عباس رضي الله عنهما اما انه لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم قال الله تعالى
 وحمله وفضاله ثلاثون شهرا وقال سبحانه وفضاله في عامين أشار الى ما ذكرنا فدل ان أقل مدة الحمل ستة أشهر
 وأكثرها ستان عندنا وعند الشافعي أربع سنين وهو محجوج بحديث عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يبقى الولد
 في رحم أمه أكثر من سنتين ولو بفسك مغزل والظاهر انها قالت ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان
 هذا باب لا يدرك بالزأى والاجتهاد ولا يظن بها انها قالت ذلك جزافا وتخمينتا فتعين السماع واصل آخر ان كل مطلقة
 لم تلزمها العدة بان لم تكن مدخولا بها فنسب ولدها لا يثبت من الزوج الا اذا علم يقينا انه منه وهو ان تجب به لاقل من
 ستة أشهر وكل مطلقة عليها العدة فنسب ولدها يثبت من الزوج الا اذا علم يقينا انه ليس منه وهو ان تجب به لا أكثر
 من سنتين وانما كان كذلك لان الطلاق قبل الدخول بوجوب انقطاع النكاح بجميع علاقته فكان النكاح من
 كل وجه زائلا يتيقن وما زال يتيقن الا يتيقن مثله فاذا جاءت بولد لاقل من ستة أشهر من يوم الطلاق فقد
 تيقنا ان العلوق وجد في حال الفراش وانه وطئها وهي حامل منه اذا لا يحتمل ان يكون بوطء بعد الطلاق لان المرأة
 لا تلد لاقل من ستة أشهر فكان من وطء وجد على فراش الزوج وكون العلوق في فراشه بوجوب ثبوت النسب منه
 فاذا جاءت بولد لسته أشهر فصاعدا لم يستيقن بكونه مولودا على الفراش لاحتمال ان يكون بوطء بعد الطلاق
 والفراش كان زائلا يتيقن فلا يثبت مع الشك وعلى هذا يخرج ما اذا طلق امرأته قبل الدخول بها فجاءت بولد لاقل

من ستة أشهر منذ طلقها انه يلزمه لتيتمنا بعلوقه حال قيام النكاح واذا جاءت به لسته أشهر أو أكثر لا يلزمه لعدم التيقن بذلك ويستوى في هذا الحكم ذوات الاقراء وذوات الاشهر لما قلنا وعلى هذا يخرج ما اذا قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق فزوج امرأة فطلقت فجاءت بولد انها ان جاءت به لسته أشهر من وقت النكاح ثبت النسب لانها اذا جاءت به لسته أشهر من وقت النكاح كان لاقل من ستة أشهر من وقت الطلاق لان الطلاق يقع عقيب النكاح لان الخالف أوقعه كذلك الأثرى انه قال في طالق والقاء للتعقيب بلا تراخي وقال زفر لا يثبت النسب وروى ان عمدا كان يقول مثل قوله ثم رجعت وجهه قول زفر ان اثبات النسب بعقد امكان بوطء ولم يوجد اذ ليس بين النكاح والطلاق زمان يسع فيه الوطء بل كما وجد النكاح وقع الطلاق عقيبه بلا فصل فلا يتصور الوطء فلا يثبت النسب وانما قول يمكن تصوره بان كان يخالط امرأة فدخل الرجل عليه فزوجها وهم يسعون كلامه وأزول من ساعته واذا تصور الوطء فالنكاح قائم مقام الوطء المنزل عند تصوره شرعا لتولده صلى الله عليه وسلم الولد للفراس وان جاءت لاقل من ستة أشهر من وقت النكاح لا يثبت النسب لاننا علمنا يقينا انه لو طء وجد قبل النكاح ثم اذا جاءت به لسته أشهر من وقت النكاح حتى يثبت النسب يجب على الزوج مهر كامل كذا ذكر في ظاهر الرواية لانها صارت في حكم المدخول بها وذكر أبو يوسف في الامالى ان القياس ان يجب عليه مهر ونصف مهر ونصف مهر بالطلاق قبل الدخول ومهر كامل بالدخول ووجهه ان يجعل الطلاق واقعا كما تزوج فيجب نصف مهر لوجود الطلاق قبل الدخول ثم يجعل واجبا بعد الدخول بناء على ان عنده ان الطلاق غير واقع لانه يرى ان تعليق النكاح بالملك لا يصلح كما هو مذهب الشافعي فيجب المهر بهذا الوطء ويثبت النسب لان المسئلة بحسب ما فيها فلا يكون فعله زنا الا ان ابا حنيفة استحسنت وقال لا يجب الامهر واحدا لهما كالدخول بهما من طريق الحكم فيتاكد المهر وان طلقها بعد الدخول بها فجاءت بولد فجعلته الكلام في المعتدة ان يقال المعتدة لا يخلو اما ان كانت معتدة عن طلاق أو غيره من أسباب التفرقة واما ان كانت معتدة من وفاة وكل واحد منهما لا يخلو من ان تكون من ذوات الاقراء أو من ذوات الاشهر كانت أقرت باقضاء العدة أو لم تقر فان كانت معتدة عن طلاق فالطلاق لا يخلو اما ان يكون باننا واما ان يكون رجعيًا فان كان باننا وهي من ذوات الاقراء ولم تكن أقرت باقضاء العدة فجاءت بولد فان جاءت به الى سنتين عند الطلاق لزمه لانه لا يحتمل ان يكون العلوق من وطء حدث بعد الطلاق ويحتمل ان يكون من وطء وجد في حال قيام النكاح وكانت حاملا وقت الطلاق لان الولد يبقى في البطن الى سنتين بالاتفاق وهذا ظهر الاحتمالين اذ الظاهر من حال المسلمة ان لا تنزع في العدة وحمل امور المسلمين على الصلاح والسداد واجب ما أمكن فيحمل عليه أو يقول النكاح كان قائما يتيقن والفراس كان ناجيا يتيقن لقيام النكاح والثابت يتيقن لا يزول الا يتيقن مثله فاذا كان احتمال العلوق على الفراس قائما لم نستيقن باقضاء العدة وزوال النكاح من كل وجه فلم نستيقن بزوال الفراس فلا نحكم بالزوال بالشك وان جاءت به لاكثر من سنتين لم يلزمه ان أنكره لاننا يفتنا انه ليس منه لان الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين فلا يثبت نسبه منه ما لم يدع فاذا ادعى ثبت النسب منه وهل يشترط تصديقها فيه روايتان واختلف في اقضاء عدتها قال أبو حنيفة ومحمد يحكم باقضاءها قبل الولادة بستة أشهر وترد ما أخذت من هنته هذه المدة وقال أبو يوسف اقضاء عدتها بوضع الحمل ولا ترد شيئا من النفقة وجهه قوله انه يحتمل انه وطئها اجنبيا بشبهة ويحتمل ان الزوج وطئها بشبهة فلا ترد النفقة بالشك ولهما ان الولد لا بد وان يكون من وطء حدث بعد الطلاق لان الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين فلا يجوز ان يحمل على ان الزوج وطئها لانه حرام ولا على ان اجنبيا وطئها بشبهة لان ذلك حرام أيضا وظاهر حال المسلم التخرج عن الحرام فتعين الحمل على وطء حلال وهو الوطء في نكاح صحيح فيحمل على ان عدتها قد انقضت وتزوجت وأقل مدة الحمل ستة أشهر فوجب رد نفقة ستة أشهر لانه تبين انها لم تكن عليه وقد خرج الجواب عما ذكره أبو يوسف على اننا حملنا على ان اجنبيا وطئها

يشبهه تسقط النفقة عن زوجها الا انهم قالوا في المنكوحه اذا تزوجت حملت من غير زوجها انه لا نفقة لها عليه وان
 كانت اقرت باقتضاء العدة وذلك في مدة تنقضي في مثلها العدة ثم جاءت بولد في سنتين فان جاءت به لاقل من
 ستة اشهر من يوم اقرت لزمه ايضا وان جاءت بولد لسته اشهر فصاعدا من وقت الاقرار لم يلزمه لان الاصل
 ان المعتدة مصدقة في الاخبار عن اقتضاء عدتها اذ الشرع ائتمنها على ذلك فتصدق ما لم يظهر غلطها او كذبها
 يبتين فاذا جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ظهر غلطها او كذبها لانه تبين انها كانت معتدة وقت
 الاقرار اذا المرأة لا تلد لاقل من ستة اشهر فاقرارها باقتضاء العدة وهي معتدة يكون غلطاً او يكون كذباً وهو اخبار عن
 الخبر لا على ما هو به وهذا حد الكذب فالتحقق اقرارها بالعدم واذا جاءت به لسته اشهر او اكثر لم يظهر كذبها
 لاحتمال انها تزوجت بعد اقرارها باقتضاء العدة فجاءت منه بولد فلم يكن ولد زنا لانه ليس له نسب معروف فليزم
 تصديقها في اخبارها باقتضاء عدتها على الاصل فلم يكن الولد من الزوج وهذا الذي ذكرنا مذهبنا وقال الشافعي اذا
 اقرت ثم جاءت بولد لتمام ستة اشهر يثبت نسبه ما لم تزوج وجه قوله ان اقرارها باقتضاء عدتها يتضمن ابطال حق
 الصبي وهو تضييع نسبه لان النسب يثبت حقا للصبي فلا يقبل ولنا ما ذكرنا ان الشرع ائتمنها في الاخبار باقتضاء
 عدتها حيث نهاها عن كتمان ما في رحمها والنهي عن الكتمان امر بالانظهار وانه امر بالتبويل وقوله يتضمن ابطال
 حق الصبي في النسب ممنوع فان ابطال الحق بعد ثبوته يكون والنسب ههنا غير ثابت لما ذكرنا في الطلاق البائن وان
 جاءت به لاكثر من سنتين لزم الزوج ايضا وصار مرجعها وانما كان كذلك لان العلق حصل من وطء بعد
 الطلاق ويمكن حمله على الوطء الحلال وهو وطء الزوج لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطء فملك وطأها ما لم تفر
 باقتضاء العدة فوجب حمله عليه ومتى حمل عليه صار مرجعها بالوطء فيثبت النسب وان طال الزمان لجواز ان تكون
 ممتدة الظهر فوطئها في آخر الظهر فعلقت فصار مرجعها فان قيل هلا حمل عليه فيما اذا جاءت به لاقل من سنتين ليصير
 مرجعها فاجواب أن هناك لا يمكن الحمل عليه لانه لو حمل عليه لزم اثبات الرجعة بالشك لان الامر محتمل بحتمل
 ان يكون العلق من وطء بعد الطلاق فيكون رجعة ويحتمل ان يكون من وطء قبله فلا يكون رجعة فلا تثبت الرجعة مع
 الشك اما هنا فلا يحتمل ان يكون العلق من وطء قبل الطلاق لان الولد لا يبق في البطن اكثر من سنتين فتعين ان
 يكون من وطء بعد الطلاق وامكن حمل على الوطء الحلال فيحمل عليه فيصير مرجعها بالوطء فاذا جاءت به لسته اشهر او
 باقتضاء العدة في مدة تنقضي في مثلها العدة فان جاءت به لاقل من ستة اشهر منذ اقرت لزمه وان جاءت به لسته اشهر او
 اكثر من وقت الاقرار لا يلزمه لما ذكرنا في الطلاق البائن هذا اذا كانت المعتدة من طلاق من ذوات الاقراء فما اذا
 كانت من ذوات الاشهر فان كانت آيسة فجاءت بولد فان كانت لم تفر باقتضاء العدة في حكمها حكم ذوات الاقراء وقد
 ذكرناه سواء كان الطلاق رجعيا او بائنا فانها اذا جاءت بولد الى سنتين من وقت الطلاق يثبت نسبه من الزوج لانها لما
 ولدت علم انها ليست بايسة بل هي من ذوات الاقراء وان كانت اقرت باقتضاء عدتها فان كانت اقرت به مفسرا
 بثلاثة اشهر فكذلك لانه لما تبين انها لم تكن آيسة تبين ان عدتها لم تكن بالاشهر فلم يصح اقرارها باقتضاء عدتها بالاشهر
 فالتحقق اقرارها بالعدم فجعل كانه لم تفر أصلا وان كانت اقرت به مطلقا في مدة تصلح لثلاثة اقراء فان ولدت لاقل من
 ستة اشهر منذ اقرت يثبت النسب والا فلا لانه لما بطل اليأس به سدر حمل اقرارها على الاقراء بالاقتضاء بالاشهر
 لبطان الاعتداد بالاشهر فيحمل على الاقراء بالاقتضاء بالاقرار حمله للكلام العاقلة المسلمة على الصحة عند الامكان
 وان كانت صغيرة فجاءت بولد فلا مرجعها لانه من ثلاثة اوجه اما ان كانت اقرت باقتضاء العدة بعد مضي ثلاثة اشهر
 واما ان كانت لم تفر ولكنها اقرت انها حامل في مدة العدة وهي الثلاثة الاشهر واما ان سكنت وكل وجه على وجهين
 اما ان كان الطلاق بائنا واما ان كان رجعيا فان كانت اقرت باقتضاء العدة عند مضي ثلاثة اشهر ثم جاءت بولد
 فان جاءت به لاقل من ستة اشهر منذ اقرت يثبت النسب وان جاءت به لسته اشهر او اكثر لا يثبت لان اقرار الصغيرة

باقتضاء عدتها مقبول في الظاهر لانها أعرف بعدتها من غيرها ولهذا لو أقرت بالبلوغ قبيل اقرارها غير انها لما جاءت به
 لاقبل من ستة أشهر من وقت الاقرار فقد ظهر كذبها في اقرارها لانه تبين انها كانت معتدة وقت الاقرار فالحق اقرارها
 بالعدم واذا جاءت به لستة أشهر فصاعدا لم يظهر كذبها في اقرارها لجواز انها تزوجت بعد اقتضاء عدتها وهذا الولد
 منه والطلاق البائن والرجعي في هذا الوجه سواء وان لم تكن أقرت باقتضاء العدة ولكنها أقرت بالحمل في مدة
 العدة فان كان الطلاق بائنا ثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق وان كان رجعيا ثبتت الى سبعة وعشرين شهرا
 لانها لما أقرت بالحمل في مدة العدة فقد حكمتا ببلوغها فصارت حكمها حكم البالغة فاذا جاءت بولديت النسب الى
 سنتين من وقت الطلاق وان كان الطلاق بائنا لما امرته بحكم العلق قبل الطلاق فاذا جاءت به لاكثر من سنتين
 لا يثبت لانه يحتمل على علق حادث بعد الطلاق وان كان الطلاق رجعيا ثبتت النسب الى سنتين وثلاثة
 أشهر لانه ظهر ان العلق كان في العدة وعدتها ثلاثة أشهر والمعتدة من طلاق رجعي اذا علق في العدة بصريح
 الزوج مراجعها وان جاءت به لاكثر من سبعة وعشرين شهرا لا يثبت النسب لانه تبين ان العلق كان بعد
 مضي الثلاثة الاشهر ولان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فلا يصير مراجعها وان لم يقر بشئ اختلف
 فيه قال ابو حنيفة ومحمد سكوتهما كاقرا رها باقتضاء العدة انها ان جاءت لاقبل من ستة أشهر من وقت الطلاق يثبت
 النسب وان جاءت به لستة أشهر أو أكثر لا يثبت سواء كان الطلاق بائنا أو رجعيا وقال ابو يوسف سكوتهما كاقرا رها
 بالحمل أو دعوى الحمل انه ان كان الطلاق بائنا ثبتت النسب الى سنتين وان كان رجعيا ثبتت الى سبعة وعشرين
 شهرا وجه قوله ان المراهقة يحتمل ان تكون عدتها بوضع الحمل لاحتمال انها حملت ولم تعلم بذلك فلم تقر باقتضاء
 عدتها لا يحكم بالاقتضاء كالمتوفى عنها زوجها ولهما ان عدة الصغيرة ذات جهة واحدة وهي ثلاثة أشهر على اعتبار
 الاصل اذا الاصل فيها عدم البلوغ فكان اقتضاؤها باقتضاء ثلاثة أشهر كاقرا رها باقتضاء عدتها ولو أقرت باقتضاء
 عدتها كان الجواب ما ذكرنا كذا هذا بخلاف المتوفى عنها زوجها انه لا يحكم باقتضاء عدتها بمضي الشهر لان
 عدتها ذات جهتين يحتمل ان تكون بالشهور ويحتمل ان تكون بوضع الحمل فلم تقر باقتضاء العدة لا يحكم باحد
 الامرين هذا الذي ذكرنا حكم المعتدة عن طلاق وكل جواب عرفته في المعتدة من طلاق فهو الجواب في المعتدة من
 غير طلاق من أسباب القرقة وأما المتوفى عنها زوجها وهي مدخول بها فان كانت من ذوات الاقراء فجاءت بولد فان
 جاءت به ما بينها وبين سنتين ولم تكن أقرت باقتضاء العدة يثبت نسب ولدها من الزوج عند أصحابنا الثلاثة وقال
 زفر اذا لم تدع الحمل في مدة العدة ثم جاءت به لعشرة أشهر وعشرة أيام لا يثبت النسب وجه قوله ان عدة المتوفى عنها
 زوجها هي الاشهر عند عدم الحمل والاصل عدم الحمل فاذا مضت أربعة أشهر وعشر يحكم باقتضاء عدتها فصارت كاتنها
 أقرت باقتضاء العدة ثم جاءت بولد بعد ذلك وهناك لوجاهت به لاقبل من ستة أشهر من وقت الاقرار يثبت
 النسب وان جاءت به لستة أشهر فصاعدا لا يثبت كذا هذا ولهذا كان الحكم في الصغيرة ما وصفنا كذا في الكبيرة
 ولنا ما ذكرنا ان عدة المتوفى عنها زوجها ذات جهتين لجواز ان تكون حاملا ولا يعلم ذلك فلا تنقض عدتها بالاشهر
 فلم تقر باقتضاء عدتها لا يحكم بالاقتضاء كالمعتدة من الطلاق وان جاءت به لاكثر من سنتين لا يثبت النسب في عدة
 الطلاق بخلاف الصغيرة فان عدتها ذات جهة واحدة لان الاصل فيها عدم الحمل لان الحمل لا يحتمل وانما يصير
 محلا للبلوغ وفيه شك فيبقى حكم الاصل فأما عدة الكبيرة فذات جهتين لما قررنا من الاحتمال والتردد فلا يحكم
 بالاقتضاء بالاشهر مع الاحتمال وان أقرت باقتضاء عدتها ثم أنت بولد فان أنت به لاقبل من ستة أشهر منذ أقرت
 يثبت النسب وان جاءت به لتنام ستة أشهر فهو على الاختلاف الذي ذكرناه في عدة الطلاق انه لا يثبت النسب
 عندنا وعند الشافعي يثبت ما لم تزوج وان كانت من ذوات الاشهر فان كانت آيسة أو صغيرة فحكمها في القوات ما هو
 حكمها في الطلاق وقد ذكرناه هذا الذي ذكرناه كله في عدة الطلاق وغيره من القرائق وعدة الوفاة اذا جاءت المعتدة

بولد قبل الزوج بزواج آخر فاما اذا تزوجت بزواج آخر ثم جاءت بولد فالامر لا يخلو من ربيعة أو وجه اما ان جاءت به لاقل
 من سنتين منذ طلقها الاول أو مات ولا قل من ستة أشهر منذ تزوجها الثاني واما ان جاءت به لاكثر من سنتين منذ طلقها
 الاول أو مات ولسته أشهر فصاعدا منذ تزوجها الثاني واما ان جاءت به لاقل من سنتين منذ طلقها الاول أو مات
 ولسته أشهر فصاعدا منذ تزوجها الثاني واما ان جاءت به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول أو مات ولا قل من ستة
 أشهر منذ تزوجها الثاني فالولد الاول لانه لا يحتمل ان يكون من الثاني اذ المرأة لا تلد لاقل من ستة أشهر ويحتمل ان يكون
 من الاول لان الولد يبقى في بطن أمه الى سنتين وفي الحمل عليه حمل أمرها على الصلاح وانه واجب ما أمكن وان جاءت
 به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول أو مات ولسته أشهر فصاعدا منذ تزوجها الثاني فهو للثاني لانه لا يحتمل ان
 يكون من الاول اذ الظاهر من حال العاقلة المسلمة ان لا تنزج وهي معتدة الغير فصيح نكاح الثاني فكان مولودا على
 فراش صحيح فيثبت نسبه منه وان جاءت به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول أو مات ولا قل من ستة أشهر منذ
 تزوجها الثاني لم يكن للاول ولا الثاني لان الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين والمرأة لا تلد لاقل من ستة أشهر
 وهل يجوز نكاح الثاني في قول أبي حنيفة ومحمد جائز وعند أبي يوسف فاسد لانه اذا لم يثبت النسب من الاول ولا
 من الثاني كان هذا الحمل من الزنا فيكون بمنزلة رجل تزوج امرأه وهي حامل من الزنا وذلك على هذا الاختلاف على
 قول أبي حنيفة ومحمد جاز نكاحها ولكن لا يقر بها حتى تضع وعلى قول أبي يوسف لا يجوز النكاح ما لم تضع حملها
 هذا اذا لم يعلم وقت الزواج أنها تزوجت في عدتها فان علم ذلك وقع النكاح الثاني فاسد الخجاءت بولد فان النسب يثبت
 من الاول ان أمكن اثباته منه بان جاءت به لاقل من سنتين منذ طلقها الاول أو مات عنها ولسته أشهر فصاعدا منذ
 تزوجها الثاني لان النكاح الثاني فاسد ومهما أمكن احالة النسب الى الفراش الصحيح كان أولى وان لم يمكن اثباته
 منه وأمكن اثباته من الثاني فالنسب يثبت من الثاني بان جاءت به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول أو مات ولسته
 أشهر فصاعدا منذ تزوجها الثاني لان النكاح الثاني وان كان فاسدا لكان لما تذر اثبات النسب من النكاح الصحيح
 فاثباته من النكاح الفاسد أولى من الحمل على الزنا والله الموفق واذا نعى الى المرأة زوجها فاعتدت وتزوجت وولدت
 ثم جاء زوجها الاول ففي امر أنها كانت منكوحته ولم يعترض على النكاح شي من أسباب الفرقة بقيت على
 النكاح السابق ولكن لا يقر بها حتى تنقض عدتها من الثاني وأما الولد فقد اختلف فيه قال أبو حنيفة هو للاول وقال
 أبو يوسف ان كانت ولده لاقل من ستة أشهر من حين وطئها الثاني فهو للاول وان كانت ولده لسته أشهر أو
 أكثر فهو للثاني وقال محمد ان كانت ولده لسنتين من حين وطئها الثاني فهو للاول وان كانت ولده لاكثر من
 سنتين فهو للثاني وجه قول محمد انها اذا كانت ولده لسنتين من حين وطئها الثاني أمكن حملها على الفراش
 الصحيح لان الولد يبقى في البطن الى سنتين فيحمل عليه واذا كانت ولده الى سنتين فيحمل عليه واذا كانت
 ولده لاكثر من سنتين لم يمكن حملها على الفراش الصحيح لان الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين فيحمل
 على الفراش الفاسد ضرورة وجه قول أبي يوسف انها اذا ولدت لاقل من ستة أشهر من حين وطئها الثاني يثقنا انه
 ليس من الثاني لان المرأة لا تلد لاقل من ستة أشهر وأممكن حملها على الفراش فيحمل عليه واذا ولدت لسته أشهر
 أو أكثر فالظاهر انه من الثاني وجه قول أبي حنيفة ان الفراش الصحيح للاول فيكون الولد للاول لتسول
 النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش ومطلق الفراش ينصرف الى الصحيح والله الموفق للصواب وأما الثاني وهو
 بيان ما يثبت به نسب ولد المعتدة أي يظهر به جملة الكلام فيه ان المرأة اذا ادعت انها ولدت هذا الولد لسته أشهر فان
 صدقها الزوج فقد ثبت ولادتها سواء كانت منكوحه أو معتدة وان كذبها ثبتت ولادتها بشهادة امرأة واحدة
 ثقة عند أصحابنا ويثبت نسبه منه حتى لو نفاه يلاعن وقال الشافعي لا يثبت الابشهادة أربع نسوة ثقات
 (وجه) قوله ان هذا نوع شهادة فلا بد من اعتبار العدد فيه كما تروى أنواع الشهادات في مقام كل اثنتين منهن

مقام رجل فاذا كن أربعا من مقام رجلين فيكمل العدد (ولنا) ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجاز شهادة القابلة في الولادة فدل على جواز شهادتها في الولادة من غير اعتبار العدد ولان الاصل فيما يقبل فيه قول النساء باقرادهن انه لا يشترط فيه العدد منهن على هذا أصول الشرع كما في رواية الاخبار والأخبار عن طهارة الماء ونجاسته وعن الوكالة وغير ذلك من البيانات والمعاملات وقد خرج الجواب عما ذكره المخالف ان العدد شرط لان العدد انما يشترط فيما لا يقبل فيه قول النساء باقرادهن وههنا يقبل فلا يشترط العدد فيهن ولو نفي الولد بلا عن لانه يثبت نسب الولد بالنكاح لا بشهادة القابلة وانما الثابت بشهادتها الولادة وتعين أمي الذي ولدته هذا الجواز انما ولدت ميتا أو حيائما مات فاذا نفي الولد فقد صار قاذفا لانه بالزنا وقد نفي الزوجة بالزنا بوجوب اللعان وكذلك اذا قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت امرأة على الولادة نصير الجارية أم ولد لان النسب يثبت بفراش الملك عند الدعوة وقوله ان كان في بطنك ولد فهو مني دعوى النسب والحاجة بعد ذلك الى الولادة وتعين الولد وذلك يثبت بشهادة القابلة واذا ثبت النسب صارت الجارية أم ولد له ضرورة لان أمية الولد من ضرورات ثبوت النسب ولو قال لامرأة اذا ولدت فانت طالق فقالت ولدت وأنكر الزوج الولادة فشهدت قابلية على الولادة يثبت النسب بالاجماع وان لم يكن الزوج أقر بالحبل ولا كان الحبل ظاهرا قبل يقع الطلاق قال أبو حنيفة لا يقع ما لم يشهد على الولادة رجلا أو رجلا من رجل وامرأتان وقال أبو يوسف ومحمد يقع بشهادة القابلة اذا كانت عدلة (وجه) قوله ان الولادة قد تثبت بشهادة القابلة بالاجماع ولهذا ثبت النسب ومن ضرورة ثبوت الولادة وقوع الطلاق لانه معلق بها ولا يبي حنيفة ان شهادة القابلة حجة ضرورية لانها شهادة فرد ثم هو انما يظهر فيها فيه الضرورة وفيها هو من ضرورات تلك الضرورة والضرورة في الولادة فيظهر فيها تثبت الولادة ووقوع الطلاق ليس من ضرورات الولادة لتصور الولادة بدون الطلاق في الجملة فلا ضرورة الى اثبات الولادة في حق وقوع الطلاق فلا يثبت في حقه والنسب ما ثبت بالشهادة وانما يثبت بالفراش لقيام النكاح وانما الثابت بالشهادة الولادة وتعين الولد ووقوع الطلاق ليس من ضرورات الولادة ولا من ضرورات ثبوت النسب أيضا فلم يكن من ضرورات الولادة وثبوت النسب ووقوع الطلاق وان كان الزوج قد أقر بالحبل أو كان الحبل ظاهرا يقع الطلاق بمجرد قولها وان لم تشهد القابلة في قول أبي حنيفة وعندهما لا يقع الا بشهادة القابلة ولا خلاف في ان النسب لا يثبت بدون شهادة القابلة (وجه) قوله ان المرأة تدعى وقوع الطلاق والاصل ان المدعى لا يعطى شيئا بمجرد الدعوى لان دعوى المدعى عارضها انكار المنكر وقد قال صلى الله عليه وسلم لو أعطى الناس بدعواهم الحديث الا فيما لا يوقف عليه من جهة غيره فيجعل القول فيه قوله للضرورة كافي الحيض والولادة أمر يمكن الوقوف عليه من جهة غيرها فلا يقبل قولها فيه ولهذا لم يثبت النسب قولها بدون شهادة القابلة كذا وقوع الطلاق لانها تدعى وهو ينكر والقول قول المنكر حتى يقيم للمدعى حجة ووجه قول أبي حنيفة انه قد ثبت الحبل وهو كون الولد في البطن باقرار الزوج بالحبل أو يكون الحبل ظاهرا وانه يفضى الى الولادة لا محالة لان الحمل بوضع لا محالة فكانت الولادة أمرا كائنا لا محالة فيقبل فيه قولها كما في دم الحيض حتى لو قال لامرأة اذا حضت فانت طالق فقالت حضت يقع الطلاق كذا ههنا الا انه لم يقبل قولها في حق اثبات النسب بدون شهادة القابلة لانها متهمه في تعيين الولد فلا تصدق على التعيين في حق ثبات النسب ولا تهمة في التعيين في حق وقوع الطلاق فتصدق فيه من غير شهادة القابلة ونظيره ما اذا قال لامرأة اذا حضت فانت طالق وامرأتان الاخرى فلا تهمة فقالت حضت وكذبها الزوج وتطلق هي ولا تطلق غيرها ويثبت حيضها في حتمها ولا يثبت في حق ضررتها الا بتصديق الزوج لكونها متهمه في حق ضررتها وانتفاء التهمة في حق نفسها كذا ههنا والله أعلم وان كانت معتدة من طلاق بائن أو من وفاة نجاة بولد الى سنتين فانكر الزوج الولادة أو ورثه بعد وفاته وادعت هي فان لم يكن الزوج أقر بالحبل ولا كان الحبل ظاهرا الا يثبت النسب الا بشهادة رجلين أو رجل

وامرأتين على الولادة في قول أبي حنيفة وعندهما ثبت بشهادة القابلة وجه قولهما ان النكاح بعد الطلاق البائن والوفاء بق في حق الفراش فلا حاجة الى ما يثبت به النسب كما في حال قيام النكاح وانما الحاجة الى الولادة وتعيين الولد وذلك يثبت بشهادة القابلة كما في حال قيام النكاح ولا يثبت حنيفة ان الفراش لا يثبت بعد الولادة لا تنطاع النكاح بجميع علاقته باقتضاء العدة بالولادة وتصير أجنبية فكان القضاء بنبوت الولادة بشهادة القابلة قضاء بنبوت النسب لولد الأجنبية بشهادة النساء ولا يجوز ذلك ولا يثبت الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين وان كان الزوج قد أقر بالحبل أو كان الحبل ظاهر افا لتول قولها في الولادة وان لم تشهد القابلة في قول أبي حنيفة وعندهما لا تثبت الولادة بدون شهادة القابلة والكلام في الطرفين على النحو الذي ذكرنا وان كانت معتدة من طلاق رجعي فكذلك ذكره في كتاب الدعوى وسوى بين الرجعي والبائن لانها بعد قضاء العدة الأجنبية في الفصلين جميعا فلا تصدق على الولادة الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين عند أبي حنيفة اذا لم يكن الزوج متهما بالحبل ولا كان الحبل ظاهرا وان كان قد أقر بالحبل أو كان الحبل ظاهرا فهو على الاختلاف الذي ذكرنا ولو لمات الزوج وأنت امرأته بولد بعد وفاته ما بينها وبين سنتين ولم يشهد على الولادة أحد القابلة ولا غيرها ولو كان صدقها الورثة في أنها ولدته ذكر في الجامع الصغير أنه يثبت نسبه بقولهم وذكر في كتاب الدعوى أن نسب الولد يثبت ان كان ورثته ابنين أو ابنا وبنين واختلاف العبارتين يرجع الى أن نبوت نسبه بتصديقهم من طريق الشهادة أو من طريق الاقرار فاذا ذكر في كتاب الدعوى بدل على أنه من طريق الشهادة حيث شرط أن يكون الورثة ابنين أو ابنا وبنين وما ذكر في الجامع بدل على أنه من طريق الاقرار لانه قال فصدقها الورثة والشهادة لا تسمى تصديقا في العرف وكذا الحاجة الى الشهادة عند المنازعة ولا منازع عنها ومن هذا انشاء الاختلاف بين مشايخنا فاعتبر بعضهم التصديق منه شهادة وبعضهم اقرارا فمن اعتبره شهادة قال لا يثبت نسبه الا اذا كانت الورثة رجلين أو رجلا وامرأتين وبشرط لفظ الشهادة ومجلس الحكم واذا صدقها البعض وجحد البعض فان صدقها رجلان منهم أو رجل وامرأتان يشارك الولد المقيم منهم والمنكرين جميعا منهم في الميراث لان الشهادة حجة مطلقة فكانت حجة على الكل فيظهر نسبه في حتمهم الكل ومن اعتبره اقرارا قال يثبت نسبه اذا صدقها جميع الورثة سواء كانوا ذكورا أو اناثا ولا يراعى لفظ الشهادة ومجلس الحكم فاذا صدقها بعض الورثة وجحد الباقون يثبت نسبه في حتمهم ويشاركهم في نصيبهم من الميراث ولا يثبت في حق غيرهم لان اقرارهم حجة في حتمهم لافي حق غيرهم ومن هذا أيضا انشاء الخلاف فيما اذا كان الوارث واحدا فصدقها في الولادة فقال انكر حتى ان نسبه يثبت باقراره في قولهم جميعا وذكر الطحاوي فيه الاختلاف فقال لا يثبت نسبه في قول أبي حنيفة ومحمد وفي قول أبي يوسف يثبت كاتهما اعتبار قوله شهادة وشهادة الفرد لا تقبل واعتبره أبو يوسف اقرارا او اقرارا الفرد متبول هذا اذا صدقها الورثة أو بعضهم فاما اذا لم يصدقها أحد منهم فهو على الاختلاف والتفصيل الذي ذكرنا ان الزوج اذا لم يكن أقر بالحمل ولا كان الحمل ظاهرا لا يثبت نسبه الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين على الولادة عند أبي حنيفة وعندهما لا يثبت نسبه بشهادة القابلة واذا كان الزوج أقر بالحبل أو كان الحبل ظاهرا تثبت الولادة بمجرد قولها ولدت عند أبي حنيفة وعندهما لا تثبت من غير شهادة القابلة وقد مر الكلام في ذلك كله فيما تقدم والله تعالى الموفق (رجل) قال لغلام هذا ابني ثم مات فجاءت أم الغلام فقالت أنا امرأته لا شك ان الغلام برته لانه ثبت نسبه منه باقراره وهل ترته هذه أم لا ذكر في النوادر أنها ترته استحسانا والقياس أن لا يكون لها الميراث (وجه) القياس أنه محتمل أن تكون أم الغلام حرة ومحتمل أن تكون أمة ولو كانت حرة فيحتمل أن تكون هذه المرأة أو محتمل أن تكون غيرها ولو كانت هذه المرأة فيحتمل أن يكون وطئها بنكاح صحيح ومحتمل بنكاح فاسد أو بشبهة نكاح فيقع الشك في الارث فلان ترث بالشك (وجه) الاستحسان ان سبب الاستحسان في الارث في حقها يثبت باقراره بنسب الولد وهو النكاح الصحيح لان المسئلة مفروضة في امرأته معرفة

بالحرية وبأمومة هذا الولد فإذا أقر بنسب الولد أنه منه والنسب لا يثبت إلا بالقراش والاصل في القراش هو النكاح الصحيح فكان دعوى نسب الولد اقرارا منه أنه من النكاح الصحيح فإذا صدقها يثبت النكاح ظاهر افتراءه لأن العمل بالظاهر واجب فأما إذا لم تكن معروفة بذلك وأنكرت الورثة كونها حرة أو أماله فلا ميراث لها لأن الأمر يبقى محتملا فلا يرث بالشك والاحتمال والله الموفق ومما يتصل بحال قيام العدة عن طلاق من الاحكام منها الارث عند الموت وجملة الكلام فيه ان المعتدة لا تخلو امانا كانت من طلاق رجعي وامان كانت من طلاق بائن أو ثلاث والحال لا يخلو امانا كانت حال الصحة وامان كانت حال المرض فان كانت العدة من طلاق رجعي فمات أحد الزوجين قبل انقضاء العدة وورثه الآخر بلا خلاف سواء كان الطلاق في حال المرض أو في حال الصحة لأن الطلاق الرجعي منه لا يزيل النكاح فكانت الزوجية بعد الطلاق قبل انقضاء العدة قائمة من كل وجه والنكاح القائم من كل وجه سبب لاستحقاق الارث من الجانبين كما لو مات أحدهما قبل الطلاق وسواء كان الطلاق بغير رضاها أو برضاها فان ما رضيت به ليس بسبب لبطالان النكاح حتى يكون رضا بطلان حقا في الميراث وسواء كانت المرأة حرة مسامة وقت الطلاق أو مملوكة أو كتائية ثم اعتقت أو أسلمت في العدة لأن النكاح بعد الطلاق قائم من كل وجه مادامت العدة قائمة وأنه سبب لاستحقاق الارث وان كانت من طلاق بائن أو ثلاث فان كان ذلك في حال الصحة فمات أحدهما لم يرثه صاحبه سوا كان الطلاق برضاها أو بغير رضاها وان كان في حال المرض فان كان برضاها لا يرث بالاجماع وان كان بغير رضاها فانها يرث من زوجها عندنا وعند الشافعي لا يرث ومعرفة هذه المسئلة مبنية على معرفة سبب استحقاق الارث وشرط الاستحقاق ووقته أما السبب فنقول لا خلاف ان سبب استحقاق الارث في حقها النكاح فان الله عز وجل أدار الارث فيما بين الزوجين على الزوجية بقوله سبحانه وتعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم الى آخر ما ذكر سبحانه من ميراث الزوجين ولان سبب الارث في الشرع ثلاثة لارباع لها القرابة والولاء والزوجية واختلف في الوقت الذي يصير النكاح سببا لاستحقاق الارث وعند الشافعي هو وقت الموت فان كان النكاح قائما وقت الموت ثبت الارث والا فلا واختلف مشايخنا قال بعضهم هو وقت مرض الموت والنكاح كان قائما من كل وجه من أول مرض الموت ولا يحتاج الى ابقائه من وجه الى وقت الموت ليصير سببا وتفسير الاستحقاق عندهم هو ثبوت الملك من كل وجه للوارث من وقت المرض بطريق الظهور ومن وجه وقت الموت مقصورا عليه وهو طريق الاستناد وهو ما طرقتنا مشايخنا المتقدمين وقال بعضهم وهو طريق المتأخرين منهم ان النكاح القائم وقت مرض الموت سبب لاستحقاق الارث وهو ثبوت حق الارث من غير ثبوت الملك للوارث أصلا لا من كل وجه ولا من وجه (وجه) قول الشافعي ان الارث لا يثبت الا عند الموت لأن المال قبل الموت ملك المورث بدليل فاذا نصرفه فلا بد من وجود السبب عند الموت ولا سبب ههنا الا النكاح وقد زال بالبأنة والثلاث فلا يثبت الارث ولهذا لا يثبت بعد انقضاء العدة ولا يرث الزوج منها بلا خلاف ولو كان النكاح قائما في حق الارث لورث لان الزوجية لا تقوم بأحد الطرفين فدل أنها ثلاثة ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم والمعقول أما الاجماع فانه روى عن ابن سيرين أنه قال كانوا يقولون ولا يختلفون من فر من كتاب الله تعالى رد اليه أي من طلق امرأته ثلاثا في مرضه فانها ترثه مادامت في العدة وهذا منه حكاية عن اجماع الصحابة رضي الله عنهم ومثله لا يكذب وكذا روى توريث امرأة الفار عن جماعة من الصحابة من غير تكبير مثل عمرو بن عثمان وعلي وعائشة وأبي بن كعب رضي الله عنهم فانه روى عن ابراهيم النخعي أنه قال جاء عروة البارقي الى شرح بن خمس خصال من عند عمر رضي الله عنه منهن ان الرجل اذا طلق امرأته وهو مريض بثلاثا ورثت منه مادامت في عدتها وروى عن الشعبي أنه قال ان أم البنين بنت عيينة بن حصين كانت تحت عثمان رضي الله عنه فلما احتضر طلقها وقد كان أرسل اليها بشرى فلما قتل أنت عليا رضي الله عنه فذكرت له ذلك فقال علي رضي الله عنه تركها حتى اذا أشرف على

الموت طلقها فورئها وروى أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته تماضر الكلبية في مرضه آخر تطليقاتها الثلاث
وكانت تحت أم كلثوم بنت عتبة أخت عثمان بن عفان فورئها عثمان رضى الله عنه وروى أنه قال ما أتتهم ولكن
أريد أن تكون سنة وروى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت ان المطلقة ثلاثا وهو
مرضى تزنه مادامت في العدة وروى عن أبي بن كعب تزنه ما لم تزوج فان قيل ان ابن الزبير مخالف فانه
روى عنه أنه قال في قصة تماضر وورئها عثمان رضى الله عنه ولو كنت أنالم أو رئها فكيف ينعقد الاجماع
مع مخالفتها فالجواب ان الخلاف لا يثبت بقوله هذا لانه محتمل بحتمل أن يكون معنى قوله لو كنت أنالم وورئها
أى عندي أنها لارت و محتمل أن يكون معناه أى ظهر له من الاجتهاد والصواب ما لو كنت مكانه لكان
لا يظهر لي فكان تصويبه في اجتهاده وان الحق في اجتهاده فلا يثبت الاختلاف مع الاحتمال بل حمليه على
الوجه الذى فيه تحقيق الموافقة أولى و محتمل أنها كانت سألت الطلاق فرأى عثمان رضى الله عنه نورئها
مع سؤالها الطلاق فيرجع قوله لو كنت أنا لما وورئها الى سؤالها الطلاق فلما وورئها عثمان رضى الله عنه مع مسئلتها
الطلاق فعند عدم السؤال أولى أنه روى أن ابن الزبير رضى الله عنه انما قال ذلك في ولايته وقد كان انعقد
الاجماع قبله منهم على التوريت بخلافه بعد وقوع الاتفاق منهم لا يقدح في الاجماع لان انقراض العصر
ليس بشرط لصحة الاجماع على ما عرف في أصول الفقه وأما المعقول فهو ان سبب استحقاق الارث وجد
مع شرائط الاستحقاق فيستحق الارث كما اذا طلقها طلاقا جرميا ولا كلام في سبب الاستحقاق وشرائطه
وانما الكلام في وقت الاستحقاق فنقول وقت الاستحقاق هو مرض الموت أما على التفسير الاول والثانى وهو
ثبوت الملك من كل وجه أو من وجه فالدليل عليه النص واجماع الصحابة رضى الله عنهم ودلالة الاجماع
والمعتول أما النص فاروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث أموالكم في
آخر أعماركم زيادة على أعمالكم أى تصدق باستيفاء ملككم عليكم في ثلاث أموالكم زيادة على أعمالكم أخبر عن
منة الله تعالى على عباده انه استبقى لهم الملك في ثلاث أموالهم ليكون وسيلة الى الزيادة في أعمالهم بالصرف الى وجوه
الخير لان مثل هذا الكلام يخرج مخرج الاخبار عن المنية وآخر أعمارهم مرض الموت فسدل على زوال ملكهم عن
الثلاثين اذ لو لم يزل لم يكن ثمن عليهم بالتصدق بالثلاث بل بالثلثين اذ الحكم في موضع بيان المنية لا يترك أعلى المتين ويذكر
أدناهما واذ ازال ملكه عن الثلثين يؤل الى ورثته لانهم أقرب الناس اليه فيرضى بالزوال اليهم رجوع معنى الملك اليه
بالدعاء والصدقة وأنواع الخير بخلاف الاحاديث وأما اجماع الصحابة رضى الله عنهم فانه روى عن أبي بكر رضى الله
عنه انه قال في مرض موته لعائشة رضى الله عنها انى كنت نخلتك جداد عشر بن وسقامن مالى بالعالية وانك لم تكوفى
حزنيه ولا قبضتيه وانما هو اليوم مال الوارث ولم تدع عائشة رضى الله عنها ولا أنكر عليه أحد وكان ذلك بحضور من
الصحابة رضى الله عنهم فيكون اجماعهم على ان مال المريض في مرض موته يصير ملك الوارث من كل وجه أو
من وجه وأما دلالة الاجماع فهي انه لا ينفذ تبرعه فيما زاد على الثلث في حق الاجانب وفي حق الورثة لا ينفذ بشئ
أصلا ورأسا حتى كان للورثة ان يأخذوا الموهوب من يد الموهوب له من غير رضاه اذ المذموم دفع القيمة ولو قدما كان
لم الأخذ من غير رضاه فدل عدم النفاذ على زوال الملك واذ ازال بزول الى الورثة لما بينا وأما المعقول فهو ان المسال
الفاضل عن حاجه الميت يصرف الى الورثة بلا خلاف والكلام في اذ فضل و وقع من وقت المرض القراع عن
حوائج الميت فهذه الدلائل تدل على ثبوت الملك من كل وجه للوارث في المال الفاضل عن حوائج الميت فيسدل على
ثبوت الملك من وجه لا بحالة وأما على التفسير الثالث وهو ثبوت حق الملك رأسا فدلالة الاجماع والمعقول أما دلالة
الاجماع فهو ان ينفذ تبرعه بعد الموت ولولا تعلق حق الوارث بماله في مرض موته لكان التبرع تصرفا من أهل في
محل مملوك له لاحق للغير فيه فينبغى ان لا ينفذ فدل حق النقص على تعلق الحق وأما المعقول فهو ان النكاح

حال مرض الموت صار وسيلة الى الارث عند الموت ووسيلة حق الانسان حقه لانه يتفجع به والطلاق البائن
 والثلاث ابطال لهذه الوسيلة فيكون ابطالا لحقها وذلك اضرار بها فيرد عليه ويلحق بالعدم في حق ابطال الارث
 في الحال عملا بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام فلم يعمل الطلاق في الحال في ابطال
 سببية النكاح لاستحقاق الارث وكونه وسيلة اليه دفعا للضرر عنها وتأخر عمله فيه الى ما بعد انقضاء العدة وكذلك
 اذا أبانها بغير طلاق بخيار البلوغ بان اختار نفسه وتقبل ابنتها أو أمها وردته ان ذلك ان كان في الصحة لا ترث منه
 ولا هو منها بالاجماع كالوأبائها بالطلاق لا لعدم سبب الاستحقاق في وقت الاستحقاق وهو مرض الموت الا في
 الردة بان ارتد الزوج في حال صحته فمات على الردة أو قتل أو لحق بدار الحرب وهي في العدة فانها ترث منه لان الردة من
 الزوج في معنى مرض الموت لما نذكر ان شاء الله تعالى وان كانت هذه الاسباب في حال المرض فهو على الاختلاف
 الذي ذكرنا في الطلاق انها ترث منه عندنا خلافا للشافعي ولا يرث هو منها بالاجماع ولو جامعها ابنته مكرهة أو مطاوعة
 لا ترث أما اذا كانت مطاوعة فلانها رضيت بابطال حقه وان كانت مكرهة فلم يوجد من الزوج ابطال حقه المتعلق
 بالارث لو وقع الفرقة بفعل غيره وان كانت بينونة من قبل المرأة كما اذا قبلت ابن زوجها أو أباه بشهوة طائفة أو
 مكرهة أو اختارت نفسها في خيار الادراك أو العتاق أو عدم الكفاءة فان كان ذلك في حال الصحة فانها بما لا يجوارثان
 بالاجماع كما اذا كانت بينونة من قبل الزوج وكذا اذا ارتدت بخلاف ردة الزوج في حال صحته ووجه الفرق
 ان ردة الزوج في معنى مرض الموت لانها تنفض الى الموت الا ان احتمال الصحة باحتمال الاسلام قائم فاذا قتل على
 الردة أو مات عليها فقد زال الاحتمال وكذا اذا لحق بدار الحرب لان الظاهر انه لا يعود فنظر المرض فبين ان سبب
 الاستحقاق كان ثابتا في وقت الاستحقاق وهو مرض الموت وان سبب القرقة وجد في مرض الموت فنترث
 منه كالموت كان مرضا حقيقيا فاما ردتها فليست في معنى مرض موتها لانه لا ينبغي أن يرث الزوج منها وان كانت
 هي لا ترث منه لانها لا تنفض الى الموت لانها لا تقتل عندنا فلم يكن النكاح قائم حال ردها سببا للاستحقاق الارث
 في حقه لا لعدم وقت الاستحقاق وهو مرض الموت لذلك افتروا الله عز وجل أعلم وان كان في حال المرض فان
 كان في حال مرض الزوج لا ترث منه وان كانت في العدة لعدم شرط الارث وهو عدم رضاها بسبب القرقة
 ولحصول القرقة بفعل غير الزوج ويرث الزوج منها ان كان سبب القرقة منها في مرضها وماتت قبل انقضاء
 عدتها لوجوب سبب الاستحقاق في حقه وهو النكاح في وقت الاستحقاق وهو مرض موتها لوجوب سبب ابطال
 حقه منها في حال المرض والقياس فيما اذا ارتدت في مرضها ماتت في العدة ان لا يرثها زوجها وانما يرثها استحسانا
 وجه القياس ان القرقة لم تقع فعملها لان فعلها الردة والفرقة لا تقع بها وانما تقع باختلاف الدينين ولا يصنع لها في ذلك
 فلم يوجد منها في مرضها ابطال حق الزوج ليرد عليها فلا يرث منها وجه الاستحسان ما ذكرنا ولستنا نسلم ان القرقة
 لم تقع فعملها فان الردة من اسباب القرقة وقد حصلت منها في حال تعلق حقه بالارث وهو مرض موتها فيرث منها والله
 عز وجل أعلم وأما شرائط الاستحقاق فنوعان نوع يعم اسباب الارث كلها ونوع يخص النكاح أما الذي يعم
 الاسباب كلها فمنها شرط الاهلية وهو ان لا يكون الوارث مملوكا ولا مرتدا ولا كافرا فلا يرث المملوك ولا المرتد من
 أحد ولا يرث التاتل من المتقول ودلائل هذه الجملة تذكر في كتاب الفرائض ان شاء الله تعالى ويعتبر وجود الاهلية
 منها وقت الطلاق ودوامها الى وقت الموت حتى لو كانت مملوكة أو كتابية وقت الطلاق لا يرث وان أعقت أو
 أسلمت في العدة لان السبب لا ينعقد مفيد الحكم بدون شرطه فاذا لم يكن وقت سيرورة النكاح سببا للاستحقاق
 وهو مرض الموت من أهل الميراث لم ينعقد سببا فلا يعتبر حدوث الاهلية بعد ذلك ولو كانت مسلمة وقت الطلاق ثم
 ارتدت في عدتها ثم أسلمت فلا ميراث لها وان كانت من أهل الميراث وقت الطلاق أما على طريق الاستناد فلان
 الحكم من وجه ثبت عند الموت فلا بد من قيام السبب من وجه عنده ليثبت ثم يستند وقد جعل السبب بالردة رأسا

فمعين الاستناد وكذا من يقول بثبوت الحل في المرض دون الملك يعتبر قيام النكاح في حق الارث عند الموت ولم
يبق لبطلانه بالردة وأما على طريق الظهور والمخض فيشكل يخرج هذه المسئلة لأنه تبين ان الملك من كل وجه كان
ثابتا للوارث وقت المرض والنكاح كان قائما من كل وجه في ذلك الوقت والاهلية كانت موجودة وبقاء السبب
ليس بشرط بقاء الحكم وكذا الاهلية شرط الثبوت لا شرط البقاء وهذا بخلاف ما اذا طلقتها في مرضه ثم قبلت ابن
زوجها أو أباه بشهوة في عدتها ترث لانها بالتبديل لم تخرج عن أهلية الارث اذ ليس تحت التبديل الا التحريم والتحريم
لا يبطل أهلية الارث بخلاف الردة فانها مبطله للاهلية ومنها شرط المحلية وهو ان يكون المتروك مالا فاضلا فارغا
عن حوائج الميت حاجة أصلية فلا يثبت الارث في المال المشغول بما حقه الاصلية ومنها اتحاد الدين ومنها اتحاد
الدار لما ذكر ان شاء الله تعالى في كتاب القرائض وأما الذي يخص النكاح فشرطان أحدهما قيام العدة حتى لو مات
الزوج بعد انقضاء عدتها لارث وهذا قول عامة العلماء وقال ابن أبي ليلى هذا ليس بشرط وترث بعد انقضاء العدة
ما لم تزوج والصحيح قول العامة لان جريان الارث بعد الابانة والثلاث ثبت بخلاف القياس باجماع الصحابة وهم
شرطوا قيام العدة على ما روينا عنهم فصار شرطها بالاجماع غير معقول فينبع معقد الاجماع ولان العدة اذا كانت قائمة
كان بعض أحكام النكاح قائما من وجوب النفقة والسكنى والقراش وغير ذلك فامكن ابتناؤه في حق
حكم الارث فالثبوت يكون موافقا للاصول واذا انقضت العدة لم يبق شيء من علائق النكاح فكان القول
بالتورث نصيب شرع بالارث وهذا لا يجوز وقالوا فمن طلق زوجته في مرضه ودام به المرض أكثر
من سنتين فمات ثم جاءت بولد بعد موته بشهراته لا ميراث لها في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لها الميراث
بناء على انقضاء عدتها بالاقراء ووضع الحمل عندهما بالاقراء وعند بوضع الحمل وجه قول أبي يوسف ان الحمل
حادث لان الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين فيحمل على انها وطئت بشبهة فلا يحكم بانقضاء عدتها الا
بوضع الحمل فلم تكن مقضية العدة عند موت الزوج فترث وهما يقولان لاشك ان الولد حصل بوطاء حادث بعد
الطلاق فلا يخلو اما ان يحمل على ان الزوج وطئها أو غيره لا سبيل الى الاول لان وطأها باها حرام والظاهر من حاله
انه لا يرتكب الحرام ولا وجه للثاني لان غير الزوج اما ان وطئها بنكاح أو بشبهة والوطء بشبهة حرام أيضا
فتعين حمل أمرها على النكاح الصحيح وهو ان عدتها انقضت قبل التزوج ستة أشهر ثم تزوجت فكانت عدتها
منتقضية قبل موت الزوج فلا ترث ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد انها ردة ثمة ستة أشهر وقال أبو يوسف لا ترد والله
عز وجل أعلم والثاني عدم الرضا منها بسبب الفرقة وشرطها فان رضيت بذلك لارث لانها رضيت ببطلان حقتها
والتورث ثبت نظرا لها لصيانة حقتها فاذا رضيت باسقاط حقتها لم يبق مستحقة للنظر وعلى هذا يخرج ما اذا قال
لها في مرضه أمرك بيدك أو اختاري فاخترت نفسها أو قال لها طلق نفسك ثلاثا ففعلت أو قالت لزوجها طلقني
ثلاثا ففعل أو اختلعت من زوجها ثم مات الزوج وهي في العدة انها لارث لانها رضيت بسبب البطلان أو بشرطه
أما اذا اختارت نفسها فلا شك في ان لها باشرت بسبب البطلان بنفسها وكذا اذا أمرها بالطلاق فطلقت وكذا اذا
سألته الطلاق فطلقتها لانها رضيت بمباشرة السبب من الزوج وفي الخلع باشرت الشرط بنفسها فكل ذلك دليل
الرضا ولو قالت لزوجها طلقني للرجعة فطلقتها ثلاثا ورثت لانها رضيت به وهو الطلاق الرجعي ليس بسبب
لبطلان الارث وما هو سبب البطلان وهو ما أتى به الزوج ما رضيت به فترث وعلى هذا يخرج ما اذا علق الطلاق
في مرضه أو صحته بشرط وكان الشرط في المرض وجملة الكلام فيه ان الامر لا يخلو اما ان كان التعليق ووجود
الشرط جميعا في الصحة واما ان كانا جميعا في المرض واما ان كان أحدهما في الصحة والآخر في المرض ولا يخلو
اما ان علق بفعل نفسه أو فعلها أو فعل أجنبي أو بامر سواي فان كان التعليق ووجود الشرط جميعا في الصحة
لا شك انها لارث أي شيء كان المعلق به لانعدام سبب استحقات الارث في وقت الاستحقات وهو وقت مرض

الموت وان كانا جميعا في المرض فانه ترث أي شيء كان المعلق به لوجود سبب الاستحقاق في وقته وانعدام الرضا
منها بطلان حقتها الا اذا كان التعليق بفعلها الذي لها منه بد فانه لا ترث لوجود الرضا منها بالشرط لانها فعلت من
اختيار ولو أجل العنين وهو مريض ومضى الاجل وهو مريض وخيرت المرأة فاخترت نفسها فلا ميراث لها
لان الفرقه وقعت باختيارها لانها تقدر ان تصبر عليه فاذا لم تصبر واختارت نفسها وقد باشرت سبب بطلان حقتها
باختيارها ورضاهما فلا ترث ولو آلى منها وهو مريض وبانت بالايلاء وهو مريض ورثت مادامت في العدة لوجود
سبب الاستحقاق في وقته مع شرائطه ولو كان صحيحا وقت الايلاء وانقضت مدة الايلاء وهو مريض لم ترث
لعدم سبب الاستحقاق في وقته لانه باشر الطلاق في صحته ولم يصنع في المرض شيئا ولو قذف امرأته في المرض أو
لاعنفها في المرض ورثت في قوتهم جميعا لان سبب الفرقه وجد في وقت تعلق حقتها بالارث ولم يوجد منها دليل الرضا
ببطلان حقتها لكونها مضطرة الى المطالبة باللعمان لدفع الشين عن نفسها والزوج هو الذي اضطرها به فذمه فيضاف
فعلها اليه كانه أكرهها عليه وان كان القذف في الصحة واللعمان في المرض ورثت في قول أبي حنيفة وأبي يوسف
وعند محمد لا ترث وجهه قوله ان سبب الفرقه وجد من الزوج في حال لم يتعاق حقتها بالارث وهو حال الصحة والمرأة
مختارة في اللعمان فلا يضاف الى الزوج ولهما ان فعل المرأة يضاف الى الزوج لانها مضطرة في المطالبة باللعمان
لاضطرارها الى دفع العار عن نفسها والزوج هو الذي ألجأها الى هذا فيضاف فعلها اليه كانه أوقع الفرقه في المرض
والله عز وجل أعلم وان كان أحدهما في الصحة والآخر في المرض فان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض
فان كان التعليق بأمر سواي بان قال لها اذا جاء رأس شهر كذا فانت طالق فجاء وهو مريض ثم مات وهي في العدة
لا ترث عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر ثرت وجهه قوله ان المعلق بالشرط كالمعجز عند الشرط فيصير قائلا عند الشرط
أنت طالق ثلاثا وهو مريض (ولنا) ان الزوج لم يصنع في مرض موته شيئا لا السبب ولا الشرط ليرد عليه فعله فلم يصبر
فارا وقوله المعلق بالشرط يجعل منجزا عند الشرط ممنوع بل يقع الطلاق بالكلام السابق من غير ان يقدر باقيا الى
وقت وجود الشرط على ما عرف في مسائل الخلاف وكذا ان كان بفعل أجنبي سواء كان منه بد كقدم زيد
اولا بد منه كالصلاة المفروضة والصوم المفروض ونحوهما لما قلنا انه لم يوجد من الزوج صنع في المرض لا بمباشرة
السبب ولا بمباشرة الشرط وان كان بفعل نفسه ترث سواء كان فعلا له منه بد كما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت
طالق اولاً بد منه كما اذا قال ان صليت أنا الظهر فانت طالق لانه باشر شرط بطلان حقتها فصار متعددا عليها مضرا بها
لمباشرة الشرط فيرد عليه فعل الضرر عنها لان العذر لا يعتبر في موضع التعدي والضرر ركن أتلّف مال غيره نائما أو
خاطئا أو أصابته منخصة فأكل طعام غيره حتى يجب عليه الضمان ولم يجعل معذورا في مباشرة الفعل الذي لا بد له منه
لما قلنا كذا هذا وان كان بفعل المرأة فان كان فعلا لها منه بد كدخول الدار وكلام زيد ونحو ذلك لا ترث لانها
رضيت ببطلان حقتها حيث باشرت شرط البطلان من غير ضرورة وان كان فعلا لا بد لها منه كالاكل والشرب
والصلاة المفروضة والصوم المفروض وحجة الاسلام وكلام أبوها واقتضاء الدين من غيرها فانه ترث في قول
أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا ترث وكذا اذا علق بدخول دار لا غنى لها عن دخولها فهو على هذا الخلاف
كذاروى عن أبي يوسف وجهه قول محمد انه لم يوجد من الزوج مباشرة ببطلان حقتها ولا شرط البطلان فلا يصير
فارا كما لو علق بأمر سواي أو بفعل أجنبي أو بفعلها الذي لها منه بد وجهه قوله ان المرأة فيما فعلت من الشرط
عاملة للزوج من وجهه لان منفعة عملها عائدة عليه لانه منعتها عما لو امتعت عنه حتى الزوج ما تم فاذ لم تمتنع وفعلت لم
يلحقه ما تم فكانت منفعته فعلها عائدة عليه فجعل ذلك فعلا له من وجهه فوجب ابطال فعله صيانة لحقتها ومن الوجه
الذي بقى مقصورا عليها ليس بدليل للرضا لانها فعلته مضطرة لدفع العقوبة عن نفسها في الآخرة لا برضاها
وقالوا فمن فوض طلاق امرأته الى الاجنبي في الصحة فطلقتها في المرض ان التتويض ان كان على وجهه لا يملك

عزله عنه بان ملكه الطلاق لا ترث لانه لما لم يقدر على فسخه بعد مرضه صار الايقاع في المرض كالايقاع في
الصحة وان كان التفويض على وجه يمكنه العزل عنه فطلق في المرض ورثت لانه لما يمكنه عزله بعد مرضه فلم
يفعل وصار كانه انشا التركيل في المرض لان الاصل في كل تصرف غير لازم ان يكون لبقائه حكم الاستداء والله
عز وجل الموفق وعلى هذا اذا قال في صحته لا مرأته ان لم آت البصرة فانت طالق ثلاثا فلم يأتها حتى مات ورثته لانه
علق طلاقها بعدم اتيانه البصرة فلما بلغ الى حالة وقع اليأس له عن اتيانه البصرة فقد تحقق العدم وهو مريض في
ذلك الوقت فقد باشر شرطه بطلان حقه في الميراث فصار فارا فترته وان ماتت هي وبقي الزوج ورثها لانها ماتت
وهي زوجته لان الطلاق لم يقع لعدم شرط الوقوع وهو عدم اتيانه البصرة لجواز ان يأتها بعد موتها فلم يقع الطلاق
فماتت وهي زوجته فيرثها ولو قال لها ان لم آت البصرة فانت طالق ثلاثا فلم يأتها حتى مات الزوج ورثته لانه مات
وهو زوجها لعدم وقوع الطلاق لان عدم شرط وقوعه لانها ما دامت حية برجى منها الايمان وان ماتت هي وبقي
الزوج لم يرثها لانه لم يوجد منها سبب القرقة في مرضها فلم تصرفارة فلا يرثها ولو قال لها ان لم أطلقك فانت طالق ثلاثا
فلم يطلقها حتى مات ورثته لانه علق طلاقها بشرط عدم التطلق منه وقد تحقق العدم اذا صار الى حالة لا يتأني
منه التطلق وهو مريض في تلك الحالة فيصير فارا بباشرة شرطه بطلان حقه فترته ولو ماتت هي وبقي الزوج لم
يرثها لانها لم تصرفارة لان عدم سبب القرقة منها في مرضها فلا يرثها وكذلك لو قال لها ان لم تزوج عليك فانت
طالق ثلاثا فلم يفعل حتى مات ورثته وان ماتت هي وبقي الزوج لم يرثها لما ذكرنا في الحلف بالطلاق ولو قال لامرأتين
له في صحته احدا كما طالق ثم مرض فعين الطلاق في احدهما ثم مات ورثته المطلقة لان وقوع الطلاق المضاف
الى المبهم معلق بشرط البيان هو الصحيح لما ذكره في موضعه ان شاء الله تعالى والصحيح اذا علق طلاق
امرأته بفعل ففعل في مرضه فانها ترثه والله عز وجل اعلم وقالوا فبين قال في صحته لامرأتين تحت احدا كما طالق ثنتين
فاعتنتا ثم اختار الزوج أن يوقع على احدهما في مرضه فلا ميراث للمطلقة ولا يملك الزوج الرجعة وهو الجواب
عن قول من يقول ان الطلاق واقع في المعين والبيان تعيين من وقع عليه الطلاق لا شرط وقوع الطلاق ويقال انه قول
محمد لان الايقاع والوقوع حصلا في حال لاحق لواحدة منهما وهي حالة الصحة فلا ترث ولا يملك الزوج الرجعة
لان الايقاع صادق فيها وهي أمة وطلاق الامه ثنتان على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فتثبت الحرمة الغليظة فلا
يملك الرجعة وأما على قول من يقول الطلاق غير واقع للحال بل معلق وقوعه بالاختيار وهو تفسير الايقاع في الذمة
ويقال انه قول أبي يوسف فينبغي أن ترث ويملك الرجعة لان وقوع الطلاق تعلق بشرط اختياره والصحيح اذا
علق طلاق امرأته بفعله ففعل وهو مريض ثم مات وهو في العدة ترثه سواء كان فعلا منه بدأولا بدله منه كما اذا قال
وهو صحيح ان دخلت أنا الدار فانت طالق فدخلها وهو مريض يملك الرجعة لان الطلاق واقع عليها وهي حرة فلا
تحرم حرمة غليظة فيما لم يجمعها ولو كانت احدهما حرة فقال في صحته احدا كما طالق ثنتين فاعتنت الامه ثم مرض
الزوج فبين الطلاق في الامه فالطلاق رجعي والمطلقة الميراث في قول أبي يوسف الاول وهو قول محمد ثم رجع أبو
يوسف وقال اذا اختار أن يوقع على التي كانت أمة فانها لا تحل له الا بعدد زوج ذكره هذه المسئلة في الزيادات وقال في
جوابها انها لا تحل له الا بعدد زوج ولها الميراث ولم يذ كر خلافا واختلاف الجواب بناء على اختلاف الطريق فمن
جعل الطلاق واقعا في الجملة وجعل البيان تعيين من وقع عليه الطلاق يقول لا يملك الرجعة لانه وقع الطلاق عليها
وهي أمة فحرمت حرمة غليظة وكان ينبغي أن لا ترث لان الايقاع والوقوع كل ذلك وجد في حال الصحة لانه انما
قال بالتورث لكون الزوج متهما في البيان لجواز انه كان في قلبه الاخرى وقت الطلاق فبين في هذه فكان متهما
في البيان فترث فاما من لا يرى الطلاق واقعا قبل الاختيار يقول يملك الرجعة لان الطلاق وقع واقعا وهي حرة فلا
تحرم حرمة غليظة وترث لان الطلاق رجعي وان كان التعليق في المرض والشرط في الصحة بان طلقها ثلاثا أو باثنا

وهو مرض يض ثم صح ثم مات لم تثر لانه لما صح تبين ان ذلك المرض لم يكن مرض الموت فلم يوجد الايقاع ولا الشرط في المرض فكان هذا الايقاع في حال الصحة سواء وطذا كان هذا المرض والصحة سواء في جميع الاحكام واما وقت الاستحقاق فهو وقت مرض الموت عندنا لما ذكرنا فمما تقدم فلا بد من معرفة مرض الموت لتتربق الاحكام المتعلقة به فنقول وبالله التوفيق ذكر الكرخي ان المريض مرض الموت هو الذي أضناه المرض وصار صاحب فراش فأما اذا كان يذهب ويحى وهو مع ذلك يحم فهو بمنزلة الصحيح وذكر الحسن بن زيد عن أبي حنيفة المر يض الذي اذا طلق امرأته كان قارها وأن يكون مضمي لا يقوم الا بشدة وهو في حال يعذر في الصلاة جالسا والحاصل ان مرض الموت هو الذي يخاف منه الموت غالبا ويدخل في هذه العبارة ما ذكره الحسن عن أبي حنيفة وما ذكره الكرخي لانه اذا كان مضمي لا يقدر على القيام الا بشدة يخشى عليه الموت غالبا وكذا اذا كان صاحب فراش وكذا اذا كان يذهب ويحى ولا يخشى عليه الموت غالبا وان كان يحم فلا يكون ذلك مرض الموت وكذلك صاحب الفالج والسل والنقرس ونحوها اذا طال به ذلك فهو في حكم الصحيح لان ذلك اذا طال لا يخاف منه الموت غالبا فلم يكن مرض الموت الا اذا تغير حاله من ذلك ومات من ذلك التغير فيكون حال التغير مرض الموت لانه اذا تغير يخشى منه الموت غالبا فيكون مرض الموت وكذا الزمن والمقعد وياس الشق وعلى هذا قالوا في المحصور والواقف في صف القتال ومن وجب عليه القتل في حداثه أو قصاص لحبس ليقتل انه كالصحيح لانه ليس الغالب من هذه الاحوال الموت فان الانسان يتخلص منها غالبا لكثرة أسباب الخلاص ولو قدم ليقتل أو بار زقرنه وخرج من الصف فهو كالمريض اذا الغالب من هذه الحالة الهلاك فترب عليه أحكام المريض اذا مات في ذلك الوجه ولو كان في السفينة فهو كالصحيح الا اذا هاجت الامواج فيصير في حكم المريض في تلك الحالة لانه يخشى عليه منها الموت غالبا ولو أعيد المخرج الى القتل أو الى الحبس أو رجع المبارز بعد المبارزة الى الصف أو سكن الموح صار في حكم الصحيح كالمريض اذا برأ من مرضه والمرأة اذا ما أخذها الطلق فهي في حكم المريض اذا ماتت من ذلك لان الغالب منه خوف الهلاك واذا سلمت من ذلك فهي في حكم الصحيح كما اذا كانت مريضة ثم سحت ولو طلقها وهو مريض ثم صح وقام من مرضه وكان يذهب ويحى ويحى على السلافة قائما ثم نكس فعاد الى حالته التي كان عليها ثم مات لم ترثه في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر ترثه وحده قوله ان وقت تعلق الحق بالارث ووقت الموت وقت ثبوت الارث والمرض قد أحاط بالوقتين جميعا فإقطع فيما بين ذلك لا يعتبر لانه ليس وقت التعليق ولا وقت الارث ولنا انه لما صح بعد المرض تبين ان ذلك لم يكن مرض الموت فلم يوجد الطلاق في حال المرض فلا ترث والله عز وجل اعلم وأما الذي يخص الطلاق بالمهم فهو أن يكون لفظ الطلاق مضافا الى مجهولة تخمئة الكلام فيه ان الجهالة اما ان كانت أصلية واما ان كانت طارئة أما الجهالة الأصلية فهي أن يكون لفظ الطلاق من الابتداء مضافا الى المجهول وجهالة المضاف اليه يكون لمزاحمة غيره اياه في الاسم والمزاحمة اياه في الاسم لا يخلو اما أن يكون محتملا للطلاق واما أن لا يكون محتملا له والمحتمل للطلاق لا يخلو اما أن يكون ممن يملك الزوج طلاقه أو لا يملك طلاقه فان كان ممن يملك طلاقه سحت الاضافة بالاجماع نحو أن يقول لئسائه الاربع احدا كن طالق ثلاثا أو يقول لامرأتين له احدا كما طالق ثلاثا والكلام فيه يقع في موضعين أحدهما في بيان كيفية هذا التصرف أعنى قوله لامرأتين احدا كما طالق والثاني في بيان الاحكام المتعلقة به أما الاول فقد اختلف مشايخنا في كيفية هذا التصرف قال بعضهم هو ايقاع الطلاق في غير المعين على معنى انه يقع الطلاق للحال في واحدة منهما غير عين واختيار الطلاق في احدهما وبيان الطلاق فيها تعيين لمن وقع عليها الطلاق ويقال ان هذا قول محمد وقال بعضهم هو ايقاع الطلاق معلقا بشرط البيان معنى ومعناه ان قوله احدا كما طالق يتعقد سببا للحال لوقوع الطلاق عند البيان والاختيار لا للحال بمنزلة تعليق الطلاق بسائر الشروط ومن دخول الدار وغيره غير ان هناك الشرط بدخل على السبب والحكم جميعا وهما يدخل على الحكم لا على السبب كما في البيع بشرط الخيار فاذا

اختار طلاق احدهما فقد وجد شرط وقوع الطلاق في حتمها فيتع الطلاق عليها بالكلام السابق عند وجود شرط
الوقوع وهو الاختيار كانه علقه به نصا فقال ان اخترت طلاق احدا كما فهمي طلق ويقال ان هذا قول أبي يوسف
والمسائل متعارضة في الظاهر بعضها يؤيد القول الاول وبعضها ينصر القول الثاني ونحن نشير الى ذلك ههنا ونذكر
وجه كل واحد من القولين وترجيح احدهما على الآخر ونخرج المسائل عليه في كتاب العتاق ان شاء الله تعالى
وقال بعضهم البيان اظهر من وجه وانشاء من وجه وزعموا ان المسائل تخرج عليه وانه كلام لا يعقل بل هو
محال والبناء على المحال محال وأما الاحكام المتعلقة به فتوعان نوع يتعلق به في حال حياة الزوج ونوع يتعلق به بعد
ممانته أما النوع الاول فنقول اذا قال لامرأته احدا كما طالق فلا تافله خيار التعيين بخيارها سواء للطلاق لانه اذا
ملك الايهام ملك التعيين ولو خاضعت له واستعدت عليه القاضي حتى يبين اعدى عليه وكلفه البيان ولو امتنع أجبره عليه
بالجس لان لكل واحدة منهما حقا اما استيفاء حقوق النكاح منه واما التوصل الى زوج آخر وحق الانسان يجب
ايضاؤه عند طلبه واذ امتنع من عليه الحق يجبره القاضي على الايفاء وذلك بالبيان ههنا فكان البيان حتمها لكونه
وسيلة الى حتمها وسيلة حق الانسان حتمه والجبر على البيان يؤيد القول الاول لان الوقوع لو كان معلقا بشرط
البيان لما أجبر اذا الخالف لا يجبر على تحصيل الشرط ولان البيان اظهر الثابت واظهار الثابت ولا ثابت محال ثم البيان
نوعان نص ودلالة اما النص فتحوان يقول اياها عنيت أو نويت أو أردت أو ما يجري مجرى هذا ولو قال احدا كما
طالق فلا تافلهما عينا بأن قال لها أنت طالق وقال أردت به بيان الطلاق الذي لزمي لا طلاقا مستقبلا كان
القول قوله لان البيان واجب عليه وقوله أنت طالق محتمل البيان لانه ان جعل انشاء في الشرع لكنه محتمل الاخبار
فيحتمل البيان اذ هو اخبار عن كائن وهذا أيضا ينصر القول الاول لان الطلاق لو لم يكن واقعا لم يصدق في ارادة البيان
للوامع وأما الدلالة فتحوان يفعل أو يقول ما يدل على البيان نحو أن يطأ احدهما أو يقبلها أو يطلقها أو يحلف
بطلاقها أو يظهر منها لان ذلك كله لا يجوز الا في المنكوحة فكان الاقدام عليه تعيينا لهذه النكاح واذما تعينت هي
للكناح تعينت الاخرى للطلاق ضرورة انتفاء المزاحم واذما كن أر بعاً أو تلامنا تعينت الباقيات لبيان الطلاق في
واحدة منهن نصاً أو دلالته بالفعل أو بالقول بان يطأ الثانية والثالثة فتعين الرابعة للطلاق أو يقول هذه منكوحة وهذه
الرابعة ان كن أر بعاً وان كن تلامنا تعين الثالثة للطلاق بوطء الثانية أو بقوله لثانية هذه منكوحة وكذلك اذا ماتت
احدهما قبل البيان طلقت الباقي لان التي ماتت خرجت عن احتمال البيان فيها لان الطلاق يقع عند البيان وقد
خرجت عن احتمال الطلاق فخرجت عن احتمال البيان فتعينت الباقي للطلاق وهذا يؤيد القول الثاني لان الطلاق
لو كان وقع في غير المعين لما افرقت الحال في البيان بين الحياة والموت اذ هو اظهر ما كان فرق بين هذا وبين ما اذا باع
أحد عبده على ان المشتري بالخيار يأخذ أيها شاء ويرد الآخر فأت أحدهما قبل البيان انه لا يتعين الباقي منهما
للبيع بل يتعين الميت للبيع وبصير المشتري مختاراً للبيع في الميت قبيل الموت ويجب عليه رد الباقي الى البائع
ووجه الفرق ان هناك وجد المبطل للخيار قبيل الموت وهو حدوث عيب لم يكن وقت الشراء وهو المرض اذ لا يخلو
الانسان عن مرض قبيل الموت عادة وحدث العيب في البيع الذي فيه خيار مبطل للخيار قبيل
الموت ودخل العبد في ملك المشتري فتعين الآخر لرد ضرورة وهذا المعنى لم يوجد في الطلاق لان حدوث العيب
في المطلقة لا يوجب بطلان الخيار ولو ماتت احدهما قبل البيان فقال الزوج اياها عنيت لم يرثها وطلقت الباقي لانها
كما ماتت تعينت الباقي للطلاق فاذا قال عنيت الاخرى فقد أراد صرف الطلاق عن الباقي فلا يصدق فيه
ويصدق في ابطال الارث لان ذلك حقه والانسان في اقراره بابطال حق نفسه مصدق لانتفاء التهمة وكذلك
اذا ماتت جميعاً واحدهما بعد الاخرى ثم قال عنيت التي ماتت أولاً لم يرث منها ما من الثانية فلتعينها للطلاق بموت
الاولى وأما من الاولى فلا قراره لانه لا حق له في ميراثها وهو مصدق على نفسه ولو ماتت جميعاً بان سقطت عليهما حاظ

أوغر قبارث من كل واحدة منهما نصف ميراثها لانه لا يستحق ميراث كل واحدة منهما في حال ولا يستحقه في حال
فيتنصف كما هو أصلنا في اعتبار الاحوال وكذلك اذا ماتا جميعا أو احدهما بعد الاخرى لكن لا يعرف التقدم
والتأخر فهذا بمنزلة موتها معا ولو ماتا معا ثم عين احدهما بعد موتها وقال اياها عنت لا يرث منها ويرث من
الاخرى نصف ميراث زوج لانهما ماتا فقد استحق من كل واحدة منهما نصف ميراث لما بينهما فاذا أراد
احدهما عينا فقد استقط حقه من ميراثها وهو النصف فيرث من الاخرى النصف ولو ارادنا جميعا قبل البيان
فانقضت عدتهما باننا لم يكن له أن يبين الطلاق الثلاث في احدهما أما البيونة فلان الملك قد زال من كل وجه
بالردة واقضاء العدة واذا زال الملك لا يملك البيان وهذا يدل على ان الطلاق لم يقع قبل البيان اذ لو وقع لصح البيان بعد
البيونة لان البيان حينئذ يكون تعيين من وقع عليه الطلاق فلا تقتصر صحته الى قيام الملك ولو كانتا رضيعتين فجاءت امرأة
فارضت عليهما قبل البيان باننا وهذا دليل ظاهر على صحة القول الثاني لانه لو وقع الطلاق على احدهما لصارت اجنبية
فلا يصحق الجمع بين الاختسين بالرضاع كما حافيني أن لا يبيننا وقد باننا واذا باننا بالرضاع لم يكن له أن يبين الطلاق في
احدهما لما قلنا وهو دليل على ما قلنا ولو بين الطلاق في احدهما لم يجز عليها العدة من وقت البيان كذا روى عن
أبي يوسف حتى لو راجعها بعد ذلك سحت رجعتة وكذا اذا بين الطلاق في احدهما وقد كانت حاضت قبل البيان
ثلاث حيض لا تعتد بما حاضت قبله وتستأنف العدة من وقت البيان وهذا يدل على ان الطلاق لم يكن واقعا قبل
البيان وروى عن محمد انه يجب العدة من وقت الارسال وتنقض اذا حاضت ثلاث حيض من ذلك الوقت ولا
تصح الرجعة بعد ذلك وهذا يدل على ان الطلاق نازل في غير المعين ومن هذا حقيق التدوري الخلاف بين أبي يوسف
ومحمد في كيفية هذا التصرف على ما ذكرنا من القولين واستدل على الخلاف بمسئلة العدة ولو قال لا مرأتين له
احدا كما طلق واحدة والاخرى طالق ثلاثا فحاضت احدهما ثلاث حيض بانت بواحدة والاخرى طالق ثلاثا
لان كل واحدة منهما مطلقة الا أن احدهما بواحدة والاخرى بثلاث فاذا حاضت احدهما ثلاث حيض فقد
زال ملكة عنها ييقين فخرجت عن احتمال بيان الثلاث فيها فتعينت الاخرى للثلاث ضرورة ولو كان تحتها أربع
نسوة لم يدخلهن فقال احدا كن طالق ثلاثا ثم زوج اخرى جاز له وان كان مدخولا بهن فتزوج اخرى لم يجز وهذا
حجة القول الاول لان الطلاق لو لم يكن واقعا في احدهما لما جاز نكاح امرأة اخرى في الفصل الاول لانه يكون
نكاح الخامسة ولجاز في الفصل الثاني لانه يكون نكاح الرابعة ولما كان الامر على القلب من ذلك دل ان الطلاق
لم يكن واقعا قبل البيان ولو قال لا مرأتين له في الصحة احدا كما طلق ثم بين في احدهما في مرضه بصير فارا وترثه
المطلقة مع المنكوحة ويكون الميراث بينهما نصفين وهذا حجة القول الثاني لان الطلاق لو كان واقعا في احدهما غير
عين لكان وقوع الطلاق في الصحة فينبغي أن لا يصير فارا كما اذا طلق واحدة منهما عينا والله عز وجل أعلم وأما
الذي يتعلق بما بعد موت الزوج فانواع ثلاثة حكم المهر وحكم الميراث وحكم العدة اذا مات قبل البيان أما حكم المهر فان
كانت مدخولا بهما فلكل واحدة منهما جميع المهر لان كل واحدة منهما تستحق جميع المهر منكوحة كانت أو مطلقة
أما المنكوحة فلا شك فيها وأما المطلقة فلانها مطلقة بعد الدخول وان كانتا غير مدخول بهما فلهما مهر ونصف مهر
بينهما لكل واحدة منهما ثلاثة أرباع المهر لان كل واحدة منهما يحتمل أن تكون منكوحة ويحتمل أن تكون مطلقة
فان كانت منكوحة تستحق جميع المهر لان الموت بمنزلة الدخول وان كانت مطلقة تستحق النصف لان النصف
قد سقط بالطلاق قبل الدخول فلكل واحدة منهما كل المهر في حال والنصف في حال وليست احدهما باولى من
الاخرى فيتنصف فيكون لكل واحدة ثلاثة أرباع مهر هذا اذا كان قد سمي له مهر فان كان لم يسم له مهر
فلهما مهر ومتمعة بينهما لان كل واحدة منهما ان كانت منكوحة فلها كمال مهر المثل وان كانت مطلقة فلها كمال المتمعة
وكل واحدة منهما تستحق كمال مهر المثل في حال ولا تستحق شيئا من مهر المثل في حال وكذا المتمعة فتتصرف كل واحدة

منهما فيكون لهما مهر ومثمة بينهما الكل واحدة منهما نصف مهر المثل ونصف مثمة وان كان سمي لاحداهما مهر او لم
 يسم للاخرى فللمسمى لها ثلاثة ارباع المهر وللمسمى لم يسم لها مهر انصف مهر المثل لان المسمى لها اذا كانت منكوحة فلها
 جميع المسمى وان كانت مطلقة فلها النصف فيتنصف كل ذلك فيكون لها ثلاثة ارباع المهر المسمى والتي لم يسم لها ان
 كانت منكوحة فلها جميع مهر المثل وان كانت مطلقة فليس لها من مهر المثل شيء فاستحقت في حال ولم تستحق
 شيئا منه في حال فيكون لها نصف مهر المثل والقياس ان يكون لها نصف المثمة أيضا وهو قول زفر وفي الاستحسان
 ليس لها الا نصف مهر المثل (وجهه) القياس انها ان كانت منكوحة فلها كمال مهر المثل وان كانت مطلقة فلها كمال
 المثمة فكان لها كمال مهر المثل في حال وكال المثمة في حال فيتنصف كل واحدة منهما فيكون لها نصف مهر مثلها ونصف
 متعتها وجه الاستحسان ان نصف مهر المثل اذا وجب لها متنع وجوب المثمة لان المثمة بدل عن نصف مهر المثل
 والبديل والمبدل لا يجتمعان هذا اذا كانت المسمى لها مهر المثل معلومة فان لم تكن معلومة فلها مهر ور بيع مهر اذا كان
 مهر مثلها سواءه يكون بينهما لان كل واحدة منهما يحتتمل ان تكون هي المسمى لها المهر فيكون لها ثلاثة ارباع المهر
 لما ذكرنا ويحتمل ان تكون غير المسمى لها المهر فيكون لها نصف مهر المثل في حال يجب ثلاثة ارباع المهر وفي حال
 يجب نصف المهر فيتنصف كل ذلك فيكون لهما مهر ور بيع مهر بينهما الكل واحدة منهما نصف مهر وتمن مهر نصف
 مهر المسمى وتمن مهر المثل ولا يجب المثمة استحسانا والقياس ان يجب نصف المثمة أيضا ويكون بينهما وهو قول زفر
 وجه القياس والاستحسان على نحو ما ذكرنا والله عز وجل أعلم وهذه المسائل تدل على ان الطلاق قد وقع
 في احدهما غير عين وقت الارسال حيث شاع فيهما بعد الموت اذا الواقع يشيع والله عز وجل الموفق وأما حكم
 الميراث فهما يرثان منه ميراث امرأة واحدة ويكون بينهما نصفين في الاحوال كلها لان احدهما منكوحة يتقين
 وليست احدهما باولى من الاخرى فيكون قدر ميراث امرأة واحدة بينهما فان كان للزوج امرأة اخرى سواءه لم
 يدخلها في الطلاق فلها نصف ميراث النساء ولهما النصف لانه لا يراهما الا واحدة منهما لان المنكوحة واحدة منهما
 والاخرى مطلقة فكان لها النصف ثم النصف الثاني يكون بين الاخرين نصفين اذ ليست احدهما باولى من
 الاخرى وأما حكم العدة فعلى كل واحدة منهما عدة الوفاة وعدة الطلاق لان احدهما منكوحة والاخرى مطلقة
 وعلى المنكوحة عدة الوفاة لا عدة الطلاق وعلى المطلقة عدة الطلاق لا عدة الوفاة فدارت كل واحدة من العدين في حق
 كل واحدة من المرأتين بين الوجوب وعدم الوجوب والعدة يحتاط في ايجابها ومن الاحتياط القول بوجودها على كل
 واحدة منهما والله تعالى الموفق وان كان ممن لا يملك طلاقها لا تصح الاضافة بالاجماع بان جمع بين امرأته وبين اجنبية
 فقال احدا كما طلق حتى لا تطلق زوجته لان هذا الكلام يستعمل للانشاء ويستعمل للاخبار ولو حمل على الاخبار
 صح لانه يخبر ان احدهما طلق والامر على ما أخبر ولو حمل على الانشاء لم يصح لان احدهما وهي الاجنبية لا تحتمل
 الانشاء لعدم النكاح ولا طلاق قبل النكاح على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان حمل على الاخبار أولى
 هذا اذا كان المزاحم في الاسم محتملا للطلاق فاما اذا لم يكن نحو ما اذا جمع بين امرأته وبين حبر أو بهيمة فقال احدا كما
 طلق فهل تصح الاضافة اختلف فيه قال ابو حنيفة وابو يوسف تصح حتى يقع الطلاق على امرأته وقال محمد لا تصح
 ولا تطلق امرأته وجهه قوله ان الجمع بين المنكوحة وغير المنكوحة يوجب شك في ايقاع الطلاق على المنكوحة كالمو
 جمع بين امرأته وبين اجنبية وقال احدا كما طلق فلا يقع مع الشك ولهما انه اذا جمع بين من يحتمل الطلاق وبين من لا
 يحتمل الطلاق في الاسم وأضاف الطلاق اليهما فالظاهر انه اراد به من يحتمل الطلاق لان لا يحتمل الطلاق لان
 اضافة الطلاق الى من لا يحتمله سفيه فانصرف مطلق الاضافة الى زوجته بدلالة الحال بخلاف ما اذا جمع بينهما وبين
 اجنبية لان الاجنبية محتملة للطلاق في الجملة وهي محتملة للطلاق في الحال اخبارا ان كانت لا تحتمله انشاء وفي
 الصرف الى الاخبار صيانة كلامه عن اللغو فصرف اليه ولو جمع بين زوجته وبين رجل فقال احدا كما طلق لم يصح

في قول أبي حنيفة حتى لا تطلق زوجته وقال أبو يوسف يصح وتطلق زوجته وجه قول أبي يوسف أن الرجل لا يحتمل الطلاق ألا ترى أنه لو قال لا مر أنه أنامتك طالق لم يصح فصار كما إذا جمع بين امرأته وبين حجر أو بهيمة وقال احدا كما طالق ولا يبي حنيفة أن الرجل يحتمل الطلاق في الجملة ألا ترى أنه يحتمل البيوتة حتى لو قال لا مر أنه أنامتك بائن ونوى الطلاق يصح والابانة من ألقاظ الطلاق فان الطلاق نوعان رجعي وبائن وإذا كان محتملا للطلاق في الجملة حمل كلامه على الاخبار كما إذا جمع بينها وبين أجنبية وقال احدا كما طالق ولو جمع بين امرأته وبين امرأته ميتة فقال أنت طالق أو هذه وأشار إلى الميتة لم تصح الاضافة بالاجماع حتى لا تطلق زوجته الحية لان الميتة من جنس ما يحتمل الطلاق وقد كانت محتملة للطلاق قبل موتها فصار كما لو جمع بينها وبين أجنبية والله عز وجل الموفق وأما الجهالة الطارئة فهي أن يكون الطلاق مضافا إلى معلومة ثم يجمل كما إذا طلق الرجل امرأته بعينها من نساءه ثلاثا ثم نسي المطلقة والكلام في هذا الفصل في موضعين أيضا أحدهما في بيان كيفية هذا التصرف والثاني في بيان أحكامه أما الأول فلا خلاف في أن الواحدة ممنه طالق قبل البيان لأنه أضاف الطلاق إلى معينة وانما طارت الجهالة بعد ذلك والمعينة محمل لوقوع الطلاق فيكون البيان هنا اظهارا أو تعيينا لم وقع عليها الطلاق وأما الأحكام المتعلقة به فتوعان أيضا على ما مر أما الذي يتعلق به في حال حياة الزوج فهو أنه لا يجزئ له أن يبطأ واحدة ممنه حتى يعلم التي طلق فيجتنبها لان احدا من محرمة يتيقن وكل واحدة ممنه محتمل أن تكون هي المحرمة فلو وطئ واحدة ممنه وهو لا يعلم بالمحرمة فربما وطئ المحرمة والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لو ابصت بن معبد الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات فسدع ما يربك إلى ما لا يربك ولا يجوز أن تطلق واحدة ممنه بالتحرى والاصل فيه أن كل ما لا يباح عند الضرورة فلا يجوز فيه التحرى في الجملة أنه يجوز التحرى في الجملة وهي ما إذا كانت الغلبة للذكاة عند لان الميتة مما يباح عند الضرورة فان جحدت كل واحدة ممنه أن تكون المطلقة فاستعدين عليه الحاكم في النفقة والجماع اعدى عليه وجبسه على بيان التي طلق ممنه والزمه النفقة لمن لان لكل واحدة ممنه حق المطالبة بحق النكاح ومن عليه الحق اذا امتنع من الايفاء مع قدرته عليه بحبس كمن امتنع من قضاء دين عليه وهو قادر على قضاءه فيجب عليه الحاكم ويقضى بنفقة ممنه عليه لان النفقة من حقوق النكاح فان ادعت كل واحدة ممنه أنها هي المطلقة ولا بينة لها وجحد الزوج فعليه التيمين لكل واحدة ممنه لان الاستخلاف للنكول والنكول بذل أو اقرار والطلاق يحتمل البذل والاقرار فيستحلف فيه فان أبي أن يحلف فرق بينه وبينه لان بذل الطلاق لكل واحدة ممنه أو اقرار به والطلاق يحتمل كل واحدة ممنه وان حلف لمن لا يستقط عنه البيان بل لا بد أن يبين لان الطلاق لا يرتفع باليمين فبقى على ما كان عليه فيؤخذ بالبيان وروى ابن سماعة عن محمد أنه قال اذا كانا امرأتين حلف للاولى طلقت التي لم يحلف لها لانها لما أنكرت للاولى أن تكون مطلقة تعينت الاخرى للطلاق ضرورة وان لم يحلف للاولى طلقت لانها بالنكول بذل الطلاق لها أو اقرار به فان تشاحتا على التيمين حلف لهما جميعا بالله تعالى ما طلق واحدة ممنه لانهما استويا في الدعوى ويمكن ايفاء حقهما في الحلف فيحلف لهما جميعا فان حلف لهما جميعا حجب عنهما حتى يبين لان احداهما قد قبضت مطلقة بعد الحلف اذا الطلاق لا يرتفع باليمين فكانت احداهما محرمة فلا يمكن منها إلى أن يبين فان وطئ احداهما فالتى لم يبطأها مطلقة لان فعله محمول على الجواز ولا يجوز الا بالبيان فكان الوطء مباحا ما أن الموطوءة منكوحة فتعينت الاخرى للطلاق ضرورة انتفاء المزاحم كما لو قال احدا كما طالق ثم وطئ احداهما واذا طلق واحدة ممنه نساءه بعينها ففسها ولم يحد كرفينى فيما بينه وبين الله تعالى أن يطلق كل واحدة ممنه تطليقة رجعية ويتركها حتى تنقضى عدتها فتبين لانه لا يجوز له أن يمسكهن فيقر بين جميعا لان احدا من محرمة يتيقن ولا يجوز له أن يبطأ واحدة ممنه بالتحرى لانه لا مدخل للتحرى في الفرج ولا يجوز له أن يتركهن بغير بيان لما فيه من الاضرار بهن بابطال حقوقهن من هذا الزوج ومن غيره

بالنكاح اذا لم يجل لمن النكاح لان كل واحد منهن يحتمل أن تكون منكوحة فيوقع على كل واحد منهن تطليقة رجعية
 ويتركها حتى تنتقض عدتها فتبين واذا انقضت عدتهن وبين فإراد أن يتزوج الكل في عمدة واحدة قبل أن يتزوجن
 لم يجوز لان واحدة منهن مطلقة ثلاثة يمين وان أراد أن يتزوج واحدة منهن فلا حسن أن لا يتزوجها الا بعد أن
 يتزوجن كلهن بزواج آخر لجواز أن تكون التي يتزوجها المطلقة ثلاثا فلا يحمل له حتى تنكح زوجا غيره فاذا تزوجن
 بغيره فقد حالن يمين فلو أنه تزوج واحدة منهن قبل أن يتزوجن بغيره جاز نكاحها لان فعله يحمل على الجواز والصحة
 ولا يصح الا بالبيان فكان اقدامه على نكاحها يبان أنها ليست بمطلقة بل هي منكوحة وكذا اذا تزوج الثانية والثالثة
 جاز لما قلنا وتعينت الرابعة للطلاق ضرورة انقضاء المزاحم وكذا اذا كانتا اثنتين فتزوج احدهما تعينت الاخرى
 للطلاق لا تاخذ نكاح التي تزوجها على الجواز ولا جواز له الا بتعيين الاخرى للطلاق فتعين الاخرى للطلاق
 ضرورة هذا اذا كان الطلاق ثلاثا فان كان باثنتين كجهن جميعا نكاحا جديدا ولا يحتاج الى الطلاق وان كان رجعا
 يراجعهن جميعا واذا كان الطلاق ثلاثا فمات واحدة منهن قبل البيان فلا حسن أن لا يبطأ الباقيات الا بعد بيان المطلقة
 لجواز أن تكون المطلقة فيهن وان وطئهن قبل البيان جاز لان فعل العاقل المسلم يحمل على وجه الجواز ما أمكن وههنا
 أمكن بان يحمل فعله على أنه تذكر أن الميتة كانت هي المطلقة اذا البيان في الجهالة الطارئة اظهر وتعيين لمن وقع عليها
 الطلاق بلا خلاف فلا تكون حيا بشرط الجواز بيان الطلاق فيها واذا تعينت هي للطلاق تعينت الباقيات
 للنكاح فلا يمنع من وطئهن بخلاف الجهالة الاصلية اذا مات واحدة منهن أنها لا تتعين للطلاق لان الطلاق هناك
 يقع عند وجود الشرط وهو البيان مقصورا عليه والحمل ليس بمقابل لوقوع الطلاق وقت البيان ثم البيان
 ضربان نص ودلالة أما النص فهو أن بين المطلقة نصا فيقول هذه هي التي كنت طلقها وأما الدلالة فهي أن يفعل أو
 يقول ما يدل على البيان مثل أن يبطأ واحدة أو قبلها أو يطلتها أو يحلف بطلاقها أو يظهر منها فان كانتا اثنتين تعينت
 الاخرى للطلاق لان فعله أو قوله يحمل على الجواز ولا يجوز الا بتعيين الاخرى للطلاق فكان الاقدام عليه تعينا
 للاخرى للطلاق ضرورة وكذا اذا قال هذه منكوحة وأشار الى احدهما تعين الاخرى للطلاق ضرورة وكذا
 اذا قال هذه منكوحة وان كن أر بعاً أو ثلاثا تعينت الباقيات لكون المطلقة فيهن فتعين بالبيان نصاً ودلالة بفعل
 أو بالقول على ما مر بيانه في الفصل الاول ولو كن أر بعاً ولم يكن دخل بين فتزوج اخرى قبل البيان جاز لان الطلاق
 واقع في احدها فكان هذا نكاح الرابعة فلا يصحق الجمع بين الخمس فيجوز وان كن مدخولاً بين لا يجوز لانه
 يصحق الجمع لقيام النكاح من وجه لتيام العدة ولو كان الطلاق في الصحة فبين في واحدة منهن في مرضه ثم مات لم
 ترنه لان البيان ههنا اظهر وتعيين لمن وقع عليه الطلاق والوقوع كان في الصحة فلا ترث بخلاف الفصل الاول
 (واما) الذي يتعلق به بعد موت الزوج فأحكامه ثلاثة حكم المهر وحكم الميراث وحكم العدة وقد بيناها في الفصل
 الاول والفصلان لا يختلفان في هذه الاحكام فاعرفت من الجواب في الاول فهو الجواب في الثاني والله تعالى أعلم

﴿ كتاب الظهار ﴾

يحتاج في هذا الكتاب الى معرفة ركن الظهار والى معرفة شرائط الركن والى معرفة حكم الظهار والى معرفة ما ينتهي
 به حكمه والى معرفة كفارة الظهار أما ركن الظهار فهو اللفظ الدال على الظهار والاصل فيه قول الرجل لامرأته
 أنت على كظهر أمي يقال ظاهر الرجل من امرأته واطاهر وناظر وناظر وأي قال لها أنت على كظهر أمي
 و يلحق به قوله أنت على كبطن أمي أو أخذ أمي أو فرج أمي ولان معنى الظهار تشبيهه بالحلال بالحرام ولهذا وصفه الله
 تعالى بكونه منكراً من القول وزوراً فقال سبحانه وتعالى في آية الظهار وانهم ليقولون منكراً من القول وزوراً وبطن الام
 وتخذها في الحرمة مثل ظهرها ولغيرها من بد حرمة فترداد جنابته في كون قوله منكراً وزوراً في كذا الجزاء وهو الحرمة

فصل في أنواع الشرائط فانواع بعضها يرجع الى المظاهر وبعضها يرجع الى المظاهر منه وبعضها يرجع الى المظاهر به أما الذي يرجع الى المظاهر فانواع منها أن يكون عاقلا اما حتيقة أو قديرا فلا يصحظهار الجنون والصبي الذي لا يعقل لان حكم الحرمة وخطاب التحريم لا يتناول من لا يعقل ومنها أن لا يكون معتوها ولا مسدهوشا ولا مريسا ولا معنى عليه ولا نائما فلا يصحظهار هؤلاء كالأبصيح طلاقهم وظهار السكران كطلاقه وهو على التفصيل الذي ذكرناه في كتاب الطلاق ومنها أن يكون بالغاً فلا يصحظهار الصبي وان كان عاقلا لما مر في ظهار الجنون ولان الظهار من التصرفات الضارة المحضة فلا يملك الصبي كإلحاق الطلاق والعتاق وغيرهما من التصرفات التي هي ضارة محضة ومنها أن يكون مسلماً فلا يصحظهار الذمي وهذا عندنا وعند الشافعي اسلام المظاهر ليس بشرط لصحة ظهاره ويصحظهار الذمي واحصح بعموم قوله عز وجل والذين يظاهرون من نساءهم من غير فصل بين المسلم والكافر ولان الكافر من أهل الظهار لان حكمه الحرمة والكفار محتاطون بشرائع هي حرمان ولهذا كان أهلاً للطلاق فكذا للظهار ولان عمومات النكاح لا تنمضي حل وطء الزوجات على الأزواج نحو قوله تعالى والذين هم لفر وجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين وقوله عز وجل نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم والظهار لا يوجب زوال النكاح والزوجية لان لفظ الظهار لا يبي عنه ولهذا لا يحتاج الى تجديد النكاح بعد الكفارة لان المسلم صار مخصوصاً فن ادعى تخصيص الذمي يحتاج الى الدليل ولان حكم الظهار حرمة مؤقتة بالكفارة أو بغيره بخلاف الصوم والكافر ليس من أهل هذا الحكم فلا يكون من أهل الظهار وقد خرج الجواب عمداً ذكره من المعنى وأما آية الظهار فانها تتناول المسلم لدلائل أحدها ان أول الآية خاص في حق المسلمين وهو قوله عز وجل والذين يظاهرون منكم فقولته تعالى منكم كناية عن المسلمين ألا ترى الى قوله سبحانه وتعالى وان الله لغفور رحيم والكافر غير حائز المغفرة وقوله تعالى والذين يظاهرون من نساءهم بناء على الأول والثاني ان فيها أمر بغيره الصيام اذا لم يجد الرقبة والصيام بخلافه الطعام اذا لم يستطع وكل ذلك لا يتصور الا في حق المسلم والثالث ان المسلم مراد من هذه الآية بلا شك والمذهب عندنا ان العام يبنى على الخاص ومتى بنى العام على الخاص خرج المسلم عن عموم الآية ولم يقل به أحد وأما كونه حراً فليس بشرط لصحة الظهار فيصح ظهار العبد لان الظهار محريم والعبد من أهل التحريم ألا ترى أنه يملك التحريم بالطلاق فكذا بالظهار وعموم قوله عز وجل والذين يظاهرون من نساءهم فان قيل هذه الآية لا تتناول العبد لانه جعل حكم الظهار التحريم بقوله تعالى فصح برقبة والعبد ليس من أهل التحريم فلا يكون من أهل حكم الظهار فلا يتناول نص الظهار فالجواب أنه ممنوع أنه جعل حكم الظهار التحريم على الاطلاق بل جعل حكمه في حق من وجد فاما في حق من لم يجد فاما جعل حكمه الصيام بقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين والعبد غير واجد لانه لا يكون واجداً الا بالملك والعبد ليس من أهل الملك فلا يكون واجداً فلا يكون الاعتراف حكم الظهار في حقه اذا لا اعتق فيها لا يملك ابن آدم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز له التكفير بالا عتاق وكذا بالا طعام اذا الاطعام على وجه التملك أو الاباحة والاباحة لا تتحقق بدون الملك ولو كفر العبد بهما باذن مولاه أو المولى كفر عنه بهما لم يجز لان الملك لم يثبت له فلا يقع الاعتراف والاطعام عنه بخلاف الفقير اذا اعتق عنه غيره أو أطعم فانه يجوز لان الفقير من أهل الملك فثبت الملك له أولاً يؤدي عنه بطريق النيابة والعبد ليس من أهل الملك فلا يملك المؤدى فلا يجز به في الكفارة الا الصيام وليس لمولاه أن يمنع من صيام الظهار بخلاف صيام النذر وكفارة اليمين لان للمولى أن يمنع عن ذلك لان صوم الظهار قد تعلق به حق المرأة لانه يتعلق به استباحة وطئها الذي استحقته بمقتد النكاح فكان منعه اياها عن الصيام منعاً له عن ايفاء حق مستحق للغير فلا يملك ذلك بخلاف صوم النذر وكفارة اليمين لانه لم يتعلق به حق أحد فكان العبد بالصوم متصرفاً في المنافع المملوكة لمولاه من غير اذنه لا حق لاحد فيه فكان له منعه عن ذلك سواء

كان العبد قنأ أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا أو مستسعى على أصل أبي حنيفة لما قلنا وكذا كونه جادا فليس بشرط
 لصحة الظهار حتى يصح ظهار الهازل كما يصح طلاقه وكذا كونه طائعا أو عامدا ليس بشرط عندنا فيصح ظهار
 المسكره والخطاى كما يصح طلاقهما وعند الشافعى شرط فلا يصح ظهارهما كما لا يصح طلاقهما وهذه من
 مسائل الاكراه وكذا التكلم بالظهار ليس بشرط حتى يصير مظاهرا بالكتابة المستبينة والاشارة المعلومة من
 الاخرس وكذا الخلو عن شرط الخيار ليس بشرط فيصح ظهار شارط الخيار لما ذكرنا في كتاب الطلاق وأما
 كون المظاهر رجلا فهل هو شرط صحة الظهار قال أبو يوسف ليس بشرط وقال محمد بشرط حتى لو قالت المرأة
 لزوجها أنت على كظهر أمى تصير مظهرة عند أبي يوسف وعليها كفارة الظهار وعند محمد لا تصير مظهرة ولما
 حكى قولهما للحسن بن زياد قتالهما شيخا الفقه أخطأ عليهما كفارة التيمين اذا وطئها زوجها (وجهه) قول الحسن
 ان الظهار تحريم فتصير كاتها قالت لزوجها أنت على حرام ولو قالت ذلك تلزمها الكفارة اذا وطئها كذا هذا (وجهه)
 قول محمد ان الظهار تحريم بالتقول والمرأة لا تملك التحريم بالتقول ألا ترى أنها لا تملك الطلاق فكذا الظهار ولا ي
 يوسف ان الظهار تحريم يرتفع بالكفارة وهي من أهل الكفارة فكانت من أهل الظهار والله أعلم ومنها النية عند أبي
 حنيفة وأبي يوسف في بعض أنواع الظهار دون بعض وبيان ذلك أنه لو قال لامرأة أنت على كظهر أمى كان مظاهرا
 سواء نوى الظهار أو لانيته أصلا لان هذا صريح في الظهار اذ هو ظاهر المراد مكشوف المعنى عند السماع بحيث
 يسبق الى أفهام السامعين فكان صريحا لا يفتقر الى النية كصريح الطلاق في قوله أنت طالق وكذا اذا نوى به
 الكرامة أو المنزلة أو الطلاق أو تحريم التيمين لا يكون الاظهار لان هذا اللفظ صريح في الظهار فاذا نوى به غيره
 فقد أراد صرف اللفظ عما وضع له الى غيره فلا ينصرف اليه كما اذا قال لامرأة أنت طالق ونوى به الطلاق
 عن الوثاق أو الطلاق عن العسل أنه لا ينصرف اليه ويقع الطلاق لما قلنا كذا هذا ولو قال أردت به الاخبار
 عما مضى كذبا لا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر لان هذا اللفظ في الشرع جعل انشاء فلا يصدق في ارادة
 الاخبار عنه كقوله أنت طالق اذا أراد به الاخبار عن الماضي كاذبا ولا يسع للمرأة أن تصدقه كما لا يسع للقاضي لان
 القاضي انما لا يصدق له ادعائه خلاف الظاهر وهذا موجود في حق المرأة ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى
 ما يحتمله كلامه وكذا اذا قال انامك مظاهرا او قد ظاهرتك فهو مظهر نوى به الظهار أو لانيته لان هذا اللفظ
 صريح في الظهار أيضا اذ هو مكشوف المراد عند السماع فلا يفتقر الى النية وأى شىء نوى لا يكون الاظهار وان أراد
 به الخبر عن الماضي كاذبا لا يصدق قضاءه ويصدق ديانته لما قلنا كما لو قال أنت مطلقة أو قد طلقتك وكذا لو قال أنت
 على كبطن أمى أو كفضد أمى أو كفروج أمى فهذا وقوله أنت على كظهر أمى على السواء لانه مجرى مجرى الصريح
 لما ذكرنا فاقبلتدوم ولو قال لها أنت على كأمى أو مثل أمى يرجع الى نيته فان نوى به الظهار كان مظاهرا وان نوى به
 الكرامة كان كرامة وان نوى به الطلاق كان طلاقا وان نوى به التيمين كان ايلاء لان اللفظ يحتمل كل ذلك اذ هو
 تشبيه المرأة بالام فيحتمل التشبيه في الكرامة والمنزلة أى أنت على في الكرامة والمنزلة كأمى ويحتمل التشبيه في
 الحرمة ثم يحتمل ذلك حرمة الظهار ويحتمل حرمة الطلاق وحرمة التيمين فامى ذلك نوى فقد نوى ما يحتمله لفظه
 فيكون على ما نوى وان لم يكن له نية لا يكون ظهارا عند أبي حنيفة وهو قول أبي يوسف الا ان عند أبي حنيفة لا يكون
 شيا وعند أبي يوسف يكون تحريم التيمين وعند محمد يكون ظهارا احصح محمد بقوله تعالى في آية الظهار رد اعلى المظاهر بن
 ما هن أمهاتهم وذكر الله سبحانه وتعالى الام ولم يذكر ظهرا الام فدل ان تشبيه المرأة بالام وهو قوله أنت على كأمى ظهار
 حقيقة كقوله أنت على كظهر أمى بل أولى لان قوله أنت على كظهر أمى تشبيه المرأة ببعض من أعضائها وقوله أنت
 كأمى تشبيه بكاهنهم ذلك لما كان ظهارا فهذا أولى ولان كاف التشبيه تختص بالظهار فعند الاطلاق تحتمل عليه
 ولا ي حنيفة وأبي يوسف ان هذا اللفظ يحتمل الظهار وغيره احتمالا على السواء لما ذكرنا فلا يصح الظهار الا بدليل

معين ولم يوجد الا ان ابا يوسف يقول بحمل على تحريم النيمين لان الظاهر انه اراد بهذا التشبيه التشبيه في التحريم وذلك
 يحتمل تحريم الطلاق وتحريم النيمين الا ان تحريم النيمين اذنى فيحمل عليه والجواب اننا نسلم انه اراد به التشبيه في
 التحريم بل هو محتمل بحتمل الحرمة وغيرها فلا يتغير التحريم من غير دليل مع ما ان معنى الكرامة والمنزلة اذنى فيحمل
 مطلق التشبيه عليه وما ذكره محمد بن الله تعالى ذكر الامهات لا ظهورهن قلنا هذا لا يدل على ان التشبيه بالام ظاهر
 حقيقة لانه لو كان حقيقة لقال ما هن كاهناتهم لانه ثبت الامومية لها ولو قال أنت على حرام كاهن حمل على نيتسه
 لانه اذا ذكر مع التشبيه التحريم لم يحتمل معنى الكرامة فتعين التحريم ثم هو يحتمل تحريم الظهار ويحتمل
 تحريم الطلاق والايلاء فيرجع الى نيتته فان لم يكن له نية يكون ظهارا لان حرف التشبيه يختص بالظهار وطلاق التحريم
 يحتمل عليه ولو قال أنت على حرام كظهر أمي فان نوى الظهار اولانية له اصلا فهو ظهار وان نوى الطلاق لم يكن
 الاظهار في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يكون طلاقا وروى عن أبي يوسف انه يكون ظهارا وطلاقا معا
 وجه قوله ان قوله أنت على حرام يحتمل الطلاق كما يحتمل الظهار فاذا نوى به الطلاق فقد نوى ما يحتمله لفظه
 فصحت نيته وأبو حنيفة يقول لما قال بعد قوله حرام كظهر أمي فقد فسر التحريم بتحريم الظهار فزال الاحتمال فكان
 صريحا في الظهار فلا تعمل فيه النية وما روى عن أبي يوسف غير سديد لانه حمل اللفظ الواحد على معنيين واللفظ
 الواحد لا ينظم معنيين مختلفين ولو قال أنت على كاهنة أو كاهن أو كاهن أو كاهن الخ بر رجوع الى نيتته ان نوى
 الطلاق كان طلاقا وان نوى التحريم أو اولانية له يكون يمينا ويصير موليا وان قال عنيت به الكذب لم يكن شيئا ولا
 يصدق في نفي النيمين في القضاء وقد ذكرنا هذه المسئلة في كتاب الطلاق في فصل الايلاء

فصل وأما الذي يرجع الى المظاهر منه فنها ان تكون زوجته وهي أن تكون مملوكة له بملك النكاح فلا يصح
 الظهار من الاجنبية لعدم الملك ويصح ظهار زوجته تنجيزا وتعليقا وضافة الى وقت بان قال لها أنت على كظهر أمي
 الى رأس شهر كذا القيام الملك وتعليقا في الملك بان قال لها ان دخلت الدار أو ان كلمت فلانا فانت على كظهر أمي لوجود
 الملك وقت النيمين وأما تعليقه بالملك وهو اضافة الى سبب الملك فصحيح عندنا خلافا للشافعي بان قال لاجنبية ان
 تزوجتك فانت على كظهر أمي حتى لو تزوجها صارا مظاهرا عندنا لوجود الاضافة الى سبب الملك وعنده لا يصح لعدم
 الملك للحال ولو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت على كظهر أمي لا يقع الظهار حتى لو تزوجها فدخلت الدار لا يصير
 مظاهرا بالاجماع لعدم الملك والاضافة الى سبب الملك وعلى هذا يخرج الظهار من الامه والمدبرة وأم الولد والمكاتبة
 والمستسعاة على أصل أبي حنيفة انه لا يصح لعدم الزوجية ثم انما كانت الزوجية شرطا لصحة الاظهار لان ثبوت
 الحرمة بالظهار أمر ثبت بعد غير معقول المعنى لان قوله أنت على كظهر أمي تشبيه المرأة بالام وانه محتمل محل التشبيه
 في الكرامة والمنزلة ويحتمل التشبيه في الحرمة ثم التشبيه في الحرمة محتمل أيضا يحتمل حرمة الظهار وهي الحرمة المؤقتة
 بالكفارة ويحتمل حرمة الطلاق وحرمة النيمين وهذه الوجوه كلها في احتمال اللفظ سواء فلا يجوز تنزيله على بعض
 الوجود من غير دليل معين الا ان هذه الحرمة تثبت شرعا غير معتول فيقتصر على مورد الشرع وهي الزوجية قال الله
 تعالى والذين يظاهرون من نسائهم والمراد منه الزوجات كما في قوله تعالى للذين يؤولون من نسائهم وقوله تعالى وأمهات
 نسائكم وقوله عز وجل نسائكم حرث لكم فأنوا حرثكم أي شتمتم ونحو ذلك وسواء كانت الزوجة حرة أو أمة قنة أو
 مدبرة وأم ولد أو ولد أم ولد أو مكاتبة أو مستسعاة على أصل أبي حنيفة لعموم قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم
 ومنها قيام ملك النكاح من كل وجه فلا يصح الظهار من المطلقة ثلاثا ولا المبانة والمختلعة وان كانت في العدة بخلاف
 الطلاق لان المختلعة والمبانة يلحقهما صريح الطلاق لان الظهار بتحريم وقد ثبتت الحرمة بالابانة والخلع وتحريم المحرم
 محال ولانه لا يفيد لان الثاني لا يفيد الا ما أفاده الاول فيكون عبثا مخلوه عن العاقبة الحميدة بخلاف الطلاق ولان
 الطلاق ازالة محل الخلية وانه قائم بعد الابانة فلم يكن اثبات الثابت فلم يكن مستحيلا وكذا الثاني يفيد غير ما أفاده

الاول وهو نقصان العدد فهو الترقق بين القصلين وكذا اذا علق الطلاق بشرط ثم اقبل وجود الشرط ثم وجد الشرط وهي في العدة انه لا يزول الظهار بخلاف ما اذا علق الابانة بشرط فنجز الابانة ثم وجد الشرط وهي في العدة انه يلحقها البائن المعلق لما ذكرنا ان الظهار تحريم والمباينة محرمة فلو لحقها الظهار يمين كانت قبل الابانة لكان تحريم المحرم وهو مستحيل ثم هو غير مفيد فاستوى فيه الظهار المبتدأ والمعلق بشرط بخلاف البيئونة المعلقة بشرط لان ثبوتها بعد تنجز الابانة غير مستحيل وهو مفيد ايضا وهو نقصان العدد والله عز وجل الموفق ومنها ان يكون الظهار مضيا قالى بدن الزوجة او الى عضو منها جامع او شائع وهذا عندنا وعند الشافعي ليس بشرط وتصح الاضافة اليها الى كل عضو منها وعلى هذا يخرج ما اذا قال لها رأسك على كظهر أمي أو وجهك أو رقبتيك أو فرجك انه يصير مظاهرا لان هذه الاعضاء بغيرها عن جميع البدن فكانت الاضافة اليها اضافة الى جميع البدن وكذا اذا قال لها ثلثك على كظهر أمي أو ربعك أو نصفك ونحو ذلك من الاجزاء الشائعة ولو قال يدك أو رجلك أو أصبعك لا يصير مظاهرا عندنا خلافا للشافعي واختلف مشايخنا في الظهر والبطن وهذه الجملة قد مرت في كتاب الطلاق

﴿فصل﴾ وأما الذي يرجع الى المظاهر به فبها ان يكون من جنس النساء حتى لو قال لها أنت على كظهر أمي أو ابني لا يصح لان الظهار عرفا موجب بالشرع والشروع انما ورد بها قبا اذا كان المظاهر به امرأة ومنها ان يكون عضوا لا يحل له النظر اليه من الظهر والبطن والخذ والفرج حتى لو شبهها برأس أمه أو بوجهها أو يدها أو رجلها لا يصير مظاهرا لان هذه الاعضاء من أمه يحل له النظر اليها ومنها ان تكون هذه الاعضاء من امرأة تحرم نكاحها عليه على التأيد سواء حرمت عليه بالرحم كالام والبنات والاخت وبنات الاخ والاخت والعمة والحالة أو بالرضاع أو بالضميمة كأمه أو ابنة حليته ابنة لانه يحرم عليه نكاحهن على التأيد وكذا أم امرأته سواء كانت امرأته مدخولا بها أو غير مدخول بها لان نفس العقد على البنت محرم للام فكانت محرمة عليه على التأيد وأما بنت امرأته فان كانت امرأته مدخولا بها فكذلك لانه اذا دخل بها فقد حرمت عليه ابنتها على التأيد وان كانت غير مدخول بها لا يصير مظاهرا لعدم الحرمة على التأيد ولو شبهها بظهر امرأته زنى بها ابوه أو ابنة قال أبو يوسف هو مظاهر وقال محمد ليس بمظاهر بناء على ان قاضيا لو قضى بجواز نكاح امرأته زنى بها ابوه أو ابنة لا ينفذ قضاؤه عند أبي يوسف حتى لو رفع قضاؤه الى قاض آخر أبطله فكانت محرمة النكاح على التأيد وعند محمد ينفذ قضاؤه وليس للقاضي الثاني أن يبطله اذا رفع اليه فلم تكن محرمة على التأيد (وجه) قول أبي يوسف أن حرمة نكاح موطوءة الاب منصوص عليها قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء لان النكاح في اللغة الضم وحقبة الضم في الوطء فلم يكن هذا محل الاجتهاد اذ الاجتهاد المخالف للنصوص باطل فالقضاء بالجواز يكون مخالفا للنص فكان باطلا بخلاف ما اذا شبهها بامرأة قد فرق بينه وبينها باللعان انه لا يكون مظاهرا وان كان لا يجوز له نكاحها عندى لانه لو حكم بما يجوز نكاحها جاز لان حرمة نكاحها غير منصوص عليه فلم تكن محرمة على التأيد وجه قول محمد أن جواز نكاح هذه المرأة مجتهد فيه ظاهر الاجتهاد وانه جائز عند الشافعي وقد ظهر الاختلاف فيه في السلف فكان محل الاجتهاد وظاهر النص محتمل التأويل فكان للاجتهاد فيه مسانعة وللرأى مجالاً ولو شبهها بظهر امرأته هي أم المزني بها أو بنت المزني بها لم يكن مظاهرا لان هذا فصل مجتهد فيه ظاهر الاجتهاد في السلف فلم تكن المرأة المظاهر بها محرمة على التأيد ولو قبل اجنبية بشهوة أو نظر الى فرجها بشهوة ثم شبه زوجته بابتها لم يكن مظاهرا عند أبي حنيفة قال ولا يشبه هذا الوطء الوطء أبين وأظهر عنى بذلك انه لو شبه زوجته ببنت موطوءة انه فلا يصير مظاهرا فهذا أولى لان التقبيل واللمس والنظر الى الفرج سبب مفض الى الوطء فكان دون حقيقة الوطء فلم يصير مظاهرا بذلك فهذا أولى وعند أبي يوسف يكون مظاهرا لان الحرمة بالنظر منصوص عليها قال النبي صلى الله عليه وسلم من كشف عمار امرأة أو نظر الى فرجها حرمت عليه أمها وابتها وعلى هذا يخرج ما اذا شبهها بامرأة محرمة عليه في الحال وهي ممن يحل له في حال

أخرى كاخت امرأته أو امرأة لها زوج أو جوسية أو مرندة أنه لا يكون مظاهرا لأمها غير محرمة على التأيد
والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكم الظهار فالظهار أحكام منها حرمة الوطء قبل التكفير لقوله عز وجل والذين بظاهرون من
نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرر برقة من قبل أن يتأسأى فليحروا وكفى قوله سبحانه وتعالى والوالدات برضعن
أولادهن أي ليرضعن وقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن أي ليربصن أمر المظاهر بتحرر برقة قبل المسيس
فلو لم يحرم الوطء قبل المسيس لم يكن للامر بتقديم التحريم قبل المسيس معنى وهو كقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا إذا
ناجيتهم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فإني لآتيهم بها من قبل الصدقة إذ لو لم يحرم لم يكن للامر
بتقديم الصدقة على النجوى معنى فكذا هذا وروى أن مسلمة بن صخر البياضي ظاهر من امرأته ثم أبصرها في ليلة
قراء عليها خلخال فضة فاعجبته فوطئها فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال له رسول الله صلى الله
عليه وسلم استغفر الله ولا تعد حتى تكفر أمره صلى الله عليه وسلم بالاستغفار والاستغفار إنما يكون عن الذنب
فدل على حرمة الوطء وكذا نهى المظاهر عن العود إلى الجماع ومطلق النهي للتحريم فيدل على حرمة الجماع قبل
الكفارة وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال إذا قال أنت على كظهر أمي لم تحل له حتى يكفر ومنها حرمة
الاستمتاع بهما من المباشرة والتقبيل واللمس عن شهوة والنظر إلى فرجها عن شهوة قبل أن يكفر لقوله عز وجل من
قبل أن يتأسأى وأخف ما يقع عليه اسم المس هو اللمس باليد إذ هو حقيقة لهما جميعا أعني الجماع واللمس باليد لوجود
معنى المس باليد فهما ولأن الاستمتاع دأب إلى الجماع فإذا حرم الجماع حرم الداعي إليه إذ لو لم يحرم لآدى إلى
التناقض ولهذا حرم في الاستبراء وفي الأحرام بخلاف باب الحيض والنفاس لأن الاستمتاع هناك لا يفضى إلى
الجماع لوجود المانع وهو استعمال الأذى فامتنع عمل الداعي للتعارض فلا يفضى إلى الجماع ولأن هذه الحرمة إنما
حصلت بتشبيه امرأته بأمه فكانت قبل انتهاها بالتكفير وحرمة الأم سواء وتلك الحرمة تمتع من الاستمتاع كذا
هذه ولأن الظهار كان طلاق القوم في الجاهلية فنتقله الشرع من تحريم المحل إلى تحريم الفعل فكانت حرمة الفعل في
المظاهر مناهج بقاء النكاح كحرمة الفعل في المطلقة بعد زوال النكاح وتلك الحرمة تم البدن كله كذا هذه ولا ينبغي
للمرأة إذا ظاهرها زوجها أن تدعه يتر بها بالوطء والاستمتاع حتى يكفر لأن ذلك حرام عليه والتكفير من الحرام
حرام ومنها للمرأة أن تطالبه بالوطء وإذا طالبته به فعلى الخاكم أن يجبره حتى يكفر ويظأ لأنه بالتحريم بالظهار
أضر بها حيث منعهما في الوطء مع قيام الملك فكان لها المطالبة بإفهامها ودفع الضرر عنها وفي وسعه إيفاء
حقها بأزالة الحرمة بالكفارة فيجب عليه ذلك ويجبر عليه لو امتنع ويستوى في هذه الأحكام جميع أنواع الكفارات
كلها من الاعتاق والصيام والطعام أعني كما أنه لا يباح له وطؤها والاستمتاع بها قبل التحريم والصوم لا يباح له قبل
الاطعام وهذا قول عامة العلماء وقال مالك إن كانت كفارته الاطعام جازله أن يطأها قبله لأن الله تعالى ما شرط
تقديم هذا النوع على المسيس في كتابه الكريم ألا ترى أنه لم يذكر فيه من قبل أن يتأسأى وإنما شرط سبحانه
وتعالى في النوعين الأولين فقط فيقتصر الشرط على الموضوع المذكور ولنا أنه لو أيسح له الوطء قبل الاطعام فيطؤها
ومن الجائز أنه يقدر على الاعتاق والصيام في خلال الاطعام فتنقل كفارته إليه فتبين أن وطأه كان حراما فيجب
صياته عن الحرام بإيجاب تقديم الاطعام احتياطا وعلى هذا يخرج ما إذا ظاهرها الرجل من أربع نسوة إن عليه
أربع كفارات سواء ظاهرها منهن بأقوال مختلفة أو بقول واحد وقال الشافعي إذا ظاهرها بكلمة واحدة فعليه كفارة
واحدة وجه قوله إن الظهار أحد نوعي التحريم فيعتبر بالنوع الآخر وهو الأيلاء وهناك لا يجب الا كفارة واحدة
بان قال لسانه الأربع والله لا أقر بكن فترهن فكذا ههنا (ولنا) الفرق بين الظهار وبين الأيلاء وهو أن الظهار
وإن كان بكلمة واحدة فأنها تناول كل واحدة منهن على حيالها فصار مظاهرا من كل واحدة منهن والظهار تحريم

لا يرتفع الا بالكفارة فاذا تعدد التحريم تعدد الكفارة بخلاف الابلء لان الكفارة تمتحجب لحرمة اسم الله تعالى
 جبراً لهتكه والاسم اسم واحد فلا تحجب الا كفارة واحدة وكذا اذا ظاهر من امرأة واحدة باربعة أقوال يلزمه
 أربع كفارات لانه أنى باربع تحريمات ولو ظاهر من امرأة واحدة في مجلس واحد ثلاثاً أو أربعة فان لم يكن له نية
 فعليه لكل ظهار كفارة لان كل ظهار يوجب تحريم بالارتفاع الا بالكفارة فان قيل انها اذا حرمت بالظهار الاول
 فكيف تحرم بالثاني وانه اثبات الثابت وانه محال ثم هو غير مفيد فالجواب ان الثاني ان كان لا يفيد تحريم ما جديداً فانه
 يفيد تأكيد الاول فلو تعدد اظهاره في التحريم أمكن اظهاره في التكفير فكان مفيداً فائدة التكفير وان نوى به
 الظهار الاول فعليه كفارة واحدة لان صيغته صيغة الخبر وقد يكرر الانسان اللفظ على ارادة التغليظ والتشديد دون
 التجديد والظهار لا يوجب نقصان العدد في الطلاق لانه ليس بطلاق ولا يوجب اليقونة وان طال المدة لانه
 لا يوجب زوال الملك وانما يحرم الوطء قبل التكفير مع قيام الملك وان جامعها قبل أن يكفر لا يلزمه كفارة
 أخرى وانما عليه التوبة والاستغفار ولا يجوز له أن يعود حتى يكفر لما روينا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال لذلك الرجل الذي ظاهر من امرأته فواقعها قبل أن يكفر استغفر الله ولا تعد حتى تكفر فامر صلى الله
 عليه وسلم بالاستغفار لما فعله بالكفارة ونهاه صلى الله عليه وسلم عن العود اليه الا بتقديم الكفارة عليه
 والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما ينتهي به حكم الظهار أو يبطل حكم الظهار ينتهي بموت أحد الزوجين لبطلان محل حكم
 الظهار ولا يتصور بقاء الشيء في غير محله وينتهي بالكفارة وبالوقت ان كان موقفاً وبيان ذلك ان الظهار لا يخلو اما ان
 كان مطلقاً واما ان كان موقفاً فمطلق كقوله أنت على كظهر أمي وحكمه لا ينتهي الا بالكفارة لقوله صلى الله عليه
 وسلم لذلك المظاهر استغفر الله ولا تعد حتى تكفر نهاه عن البيع ومدته إلى غاية التكفير فمبتدئها ولا يبطل
 ببطلان ملك النكاح ولا يبطلان حل الخلية حتى لو ظاهر منها ثم طلقها اطلاقاً ثم تزوجها لا يحل له وطؤها
 والاستمتاع بها حتى يكفر وكذا اذا كانت زوجته أمة فظاهر منها ثم اشتراها حتى بطل النكاح ملك الثمين وكذا لو
 كانت حرة فارتدت عن الاسلام وحلت بدار الحرب فسيبت ثم اشتراها وكذا اذا ظاهر منها ثم ارتدت عن
 الاسلام في قول أبي حنيفة واختلفت الرواية عن أبي يوسف على ما ذكرنا في الابلء وكذا اذا طلقها ثلاثاً فزوجت
 بزواج آخر ثم عادت الى الاول لا يحل له وطؤها بدون تقديم الكفارة عليه لان الظهار قد انقضى بموجبا حكمه وهو
 الحرمة والاصل أن التصرف الشرعي اذا انقضى فمفيداً للحكم وفيه ائتمار القائدة أو وهم القائدة ببقئ لقائدة
 محتملة أو موهومة أصله الا باق الطاري على البيع واحتمال العود ههنا قائم فيبقى واذ بقي ببقئ على ما نعتد عليه وهو
 ثبوت حرمة لا ترتفع الا بالكفارة وان كان موقفاً كان قال لها أنت على كظهر أمي يوماً وشهراً أو سنة صح
 التوقيت وينتهي بانتهاء الوقت بدون الكفارة عند عامة العلماء وهو أحد قول الشافعي وفي قوله الآخر وهو قول مالك
 يبطل التوقيت ويتأبد الظهار وجه قوله أن الظهار أخو الطلاق اذ هو أحد نوعي التحريم ثم تحريم الطلاق لا يحتمل
 التوقيت كذا تحريم الظهار ولنا أن تحريم الظهار أشبه بتحريم الثمين من الطلاق لان الظهار تحله الكفارة كالثمين
 يحله اخنث ثم الثمين تنوقت كذا الظهار بخلاف الطلاق لانه لا يحله شيء فلا يوقت والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان كفارة الظهار فالكلام فيه يقع في مواضع في تفسير كفارة الظهار وفي بيان سبب وجوبها وفي بيان
 شرط وجوبها وفي بيان شرط جوازها أما تفسيرها فاذكره الله عز وجل في كتابه العزيز من أحد الأنواع الثلاثة
 لكن على الترتيب الاعتناق ثم الصيام ثم الاطعام وأما سبب وجوب الكفارة فلا خلاف في أن الكفارة لا تحجب الا
 بعد وجود العود والظهار لقوله عز وجل والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرر برقبة من قبل أن يناسا
 غير أنه اختلف في العود قال أصحاب الظواهر هو أن يكون لفظ الظهار وقال الشافعي هو امساك المرأة على النكاح بعد

الظهار وهو ان يسكت عن طلاقها عقيب الظهار ممدار ما يمكنه طلاقها فيه فاذا أمسكها على النكاح عقيب الظهار مقدار ما يمكنه طلاقها فيه فلم يطلقها فقد وجبت عليه الكفارة على وجه لا يحتمل السقوط بعد ذلك سواء غابت أو ماتت واذا غاب فسواء طلقها أو لم يطلقها راجعها أو لم يراجعها ولو طلقها عقيب الظهار بلا فصل يبطل الظهار فلا تجب الكفارة لعدم امساك المرأة عقيب الظهار وقال أصحابنا العود هو العزم على وطئها عزم ما مؤكدا حتى لو عزم ثم بدله في أن لا يطأها لا كفارة عليه لعدم العزم المؤكد لأنه وجبت الكفارة بنفس العزم ثم سقطت كما قال بعضهم لان الكفارة بعد سقوطها لا تعود الا بسبب جديد وجه قول أصحاب الظواهر التمسك بظاهر لفظ العود لان العود في القول عبارة عن تكراره قال الله تعالى أم ترى الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه فكان معنى قوله ثم يعودون لما قالوا أي يرجعون الى القول الاول فيكررونه وجه قول الشافعي أن قوله تعالى والذين يظاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرر برقية من قبل يقتضى وجوب الكفارة بعد العود وذلك فيما قلنا لا فيما قلتم لان عندكم لا تجب الكفارة وانما يحرم الوطء الى أن يؤدي الكفارة فترفع الحرمة وهذا خلاف النص ولنا أن قول القائل قال فلان كذا ثم عاد قال في اللغة يحتمل أن يكون معناه عاد الى ما قال وفيما قال أي كرره ويحتمل أن يكون معناه عاد لنتقض ما قال فانه حكى أن اعرابيا تكلم سين يدي الا صمعي بانه كان يبني بناء ثم يعود له فقال له الا صمعي ما أردت بقولك أعوده فقال أتقضه ولا يمكن حمله على الاول وهو التكرار لان القول لا يحتمل التكرار لان التكرار اعادة عين الاول ولا يتصور ذلك في الاعراض لكونها مستحيلة البقاء فلا يتصور اعادةها وكذا النبي صلى الله عليه وسلم لما أمر او يسأله الكفارة يسأله أنه هل كرر الظهار أم لا ولو كان ذلك شرطا لسأله اذ الموضع موضع الاشكال وكذا الظهار الذي كان متعارفا بين أهل الجاهلية لم يكن فيه تكرار القول واذا تعذر حمل على الوجه الاول يحمل على الثاني وهو العود لنتقض ما قالوا وفسخه فكان معناه ثم يرجعون عما قالوا وذلك بالعزم على الوطء لان ما قاله المظاهر هو محرم الوطء فكان العود لنتقضه وفسخه استباحة الوطء وبهذا بين فساد تأويل الشافعي العود بامساك المرأة واستبقاء النكاح لان امساك المرأة لا يعرف عودا في اللغة ولا امساك شيء من الاشياء يتكلم فيه بالعود ولان الظهار ليس برفع النكاح حتى يكون العود لما قال استبقاء للنكاح فبطل تأويل العود بامساك على النكاح والدليل على بطلان هذا التأويل ان الله تعالى قال ثم يعودون لما قالوا وهم للتراخي فمن جعل العود عبارة عن استبقاء النكاح وامساك المرأة عليه فقد جعله عائدا عقيب القول بلا تراخي وهذا خلاف النص أما قوله ان النص يقتضى وجوب الكفارة وعندكم لا تجب الكفارة فليس كذلك بل عندنا تجب الكفارة اذا عزم على الوطء كانه قال تعالى اذا عزمتم على الوطء فكفر قبله كما قال سبحانه وتعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وقوله سبحانه اذا ناجيتم الرسول فقدموا وانحو ذلك واختلف أيضا في سبب وجوب هذه الكفارة قال بعضهم انها تجب بالظهار والعود جميعا لان الله تعالى علمتها بهما بقوله تعالى والذين يظاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرر برقية وقال بعضهم سبب الوجوب هو الظهار والعود شرط لان الظهار ذنب ألا ترى أن الله تعالى جعله منكر من القول وزورا والحاجة الى رفع الذنب والزجر عنه في المستقبل ثابتة فتجب الكفارة لانها ارفع للذنب وزاجرة عنه والدليل عليه أنه تضاف الكفارة الى الظهار لا الى العود يقال كفارة الظهار والاصل أن الاحكام تضاف الى أسبابها لا الى شروطها وقال بعضهم سبب الوجوب هو العود والظهار شرط لان الكفارة عبادة والظهار محظور محض فلا يصلح سببا للوجوب العبادة وقال بعضهم كل واحد منهما شرط وسبب الوجوب أمر ثالث هو كون الكفارة طرية متمينا لايفاء الواجب وكونه قادرا على الايفاء لان ايفاء حتم في الوطء واجب ويحب عليه في الحكم ان كانت بكر أو ثيبا ولم يطأها مرة وان كانت ثيبا وقد وطئها مرة لا يجب فيما بينه وبين الله تعالى اتصال ذلك أيضا لايفاء حتمها وعند بعض أصحابنا يجب في الحكم أيضا حتى يجبر عليه ولا يمكنه ايفاء الواجب الا برفع الحرمة ولا برفع الحرمة الا بالكفارة فتلزمه الكفارة ضرورة ايفاء

الواجب على الاصل المعبود أن يجاب التثنية * ايجاب له ولما لا يتوصل اليه الا به كالا مر باقامة الصلاة يكون أمرا بالطهارة ونحو ذلك والله أعلم (وأما) شرط وجوبها فالقدرة على أدائها لاستحالة وجوب الفعل بدون القدرة عليه فلا يجزى على غير النادر وكذا العود أو الظهار أو كلاهما على حسب اختلاف المشايخ فيه على ما مر وأما شرط جوازها فلجواز هذه الكفارة من الأنواع الثلاثة أعني الاعتاق والصيام والاطعام شرائط تذكرها في كتاب الكفارات إن شاء الله تعالى والله عز وجل أعلم

﴿ كتاب اللعان ﴾

الكلام في اللعان يقع في مواضع في بيان صورة اللعان وكيفيةه وفي بيان صفة اللعان وفي بيان سبب وجوبه وفي بيان شرائط الوجوب والجواز وفي بيان ما يظهر به سبب الوجوب عند القاضي وفي بيان معنى اللعان وما هيته شرعا وفي بيان حكم اللعان وفي بيان ما يستقط اللعان بعد وجوبه وفي بيان حكمه اذا استقط أو لم يجز أصلا مع وجود التقذف (أما) صورة اللعان وكيفيةه فالقذف لا يخلو إما أن يكون بالزنا أو بنفي الولد فان كان بالزنا فينبغي للقاضي أن يقيمهما بين يديه مقاتلين فيأمر الزوج أولاً أن يقول أربع مرات أشهد بالله أني لمن الصادقين فيأرميتها به من الزنا ويقول في الخامسة لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فيأرميتها به من الزنا ثم يأمر المرأة أن تقول أربع مرات أشهد بالله أني لمن الكاذبين فيأرماني به من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليهما إن كان من الصادقين فيأرماني به من الزنا هكذا ذكر في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يحتاج إلى لفظ المواجهة فيقول الزوج فيأرميتك به من الزنا وتقول المرأة فيأرميتني به من الزنا وهو قول زفر ووجهه أن خطاب المعاينة فيه احتمال لأنه يحتملها ويحتمل غيرها ولا احتمال في خطاب المواجهة فالإتيان بلفظ لا احتمال فيه أولى والجواب أنه لما قال أشهد بالله أني لمن الصادقين فيأرميتها به من الزنا وأشار إليها بقدرزال الاحتمال لتعيينها بالإشارة فكان لفظ المواجهة والمعاينة فيه سواء وإن كان اللعان بنفي الولد فقد ذكر الكرخي أن الزوج يقول في كل مرة فيأرميتك به من نفي ولدك وتقول المرأة فيأرميتني به من نفي ولدي وذكر الطحاوي أن الزوج يقول في كل مرة فيأرميتها به من الزنا في نفي ولدها وتقول المرأة فيأرماني به من الزنا في نفي ولده وروى هشام عن محمد أنه قال إذا لعن الرجل بولد فقالت في اللعان أشهد بالله أني لمن الصادقين فيأرميتها به من الزنا في نفي ولدها بأن هذا الولد ليس مني وتقول المرأة أشهد بالله أنك لمن الكاذبين فيأرميتني به من الزنا بأن هذا الولد ليس منك وذكر ابن سعادة عن محمد بن نوادره أنه قال إذا لعن الولد بشهد بالله الذي لا اله الا هو أنه لصديق فيأرمها به من الزنا ونفي هذا الولد قال التدويري وهذا ليس باختلاف رواية وإنما هو اختلاف حال التقذف فان كان القذف من الزوج بقوله هذا الولد ليس مني يكتب في اللعان أن يقول فيأرميتك به من نفي الولد لأنه ما قد قذفها الابن الولد وان كان القذف بالزنا ونفي الولد لا بد من ذكر الامرين لأنه قد قذفها بالامرين جميعا وإنما بدى بالرجل لقوله سبحانه وتعالى والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهادت الا انفسهم فشهادة أحدهم والقائم للتعقيب فيمتضى أن يكون لعان الزوج عقيب القذف فيقع لعان المرأة بعد لعانه وكذا روى أنه لما نزلت آية اللعان وأراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجزى اللعان على ذنبك الزوجين بدأ بلعان الرجل وهو قدوة لأن لعان الزوج واجب حتاها لأن الزوج الحلق بها العار بالقذف فهي بمطالبتها إياه باللعان تدفع العار عن نفسها وتدفع العار عن نفسها حقها وصاحب الحق اذا طالب من عليه الحق بإفناء حقه لا يجوز له التأخير كمن عليه الدين فان أخطأ الحالك فبدا بالمرأة ثم بالرجل فينبغي له أن يعيد اللعان على المرأة لأن اللعان شهادة والمرأة بشهادتها تتقبح في شهادة الزوج فلا يصح قبل وجود شهادته ولهذا في باب الدعوى يبدأ بشهادة المدعى ثم بشهادة المدعى عليه بطريق الدفع له كذا ههنا فان لم يعد لعانها حتى فرق بينهما فقدت القرقة لأن قرينة صادف محل الاجتهاد دلالة يرمي أن اللعان ليس بشهادة بل هو يمين ويجوز تقديم

احدى العينيين على الاخرى كتحالف المتداعيين انه لا يلزم مراعاة الترتيب فيه بل يجوز تقديم أحدهما أيهما كان فكان تفرقه في موضع الاجتهاد فنقد والقيام ليس بشرط كذا روى الحسن عن أبي حنيفة انه قال لا يضره قائماً لا عن أو قاعداً لان اللعان امان يعتبر فيه معنى الشهادة واما ان يعتبر فيه معنى العينيين أو يعتبر فيه المعنيان جميعاً والقيام ليس بلازم فهما الا انه يندب اليه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ندب عاصماً وامرته اليه فقال يا عاصم قم فاشهد بالله وقال لا مرأته قومي فاشهدى بالله ولان اللعان من جانبه قائم مقام حد القذف ومن جانبها قائم مقام حد الزنا والسنة في الحدود واقامتها على الاشهاد والاعلان والقيام أقرب الى ذلك والله الموفق

فصل وأما صفة اللعان فله صفات منها انه واجب عندنا وقال الشافعي ليس بواجب إنما الواجب على الزوج بقذفها هو الحد الا ان له ان يخلص نفسه عنه بالبينة أو باللعان والواجب على المرأة اذا اذاع الزوج هو حد الزنا وهما ان يخلص نفسه عنه باللعان حتى ان للمرأة ان تخاصمه الى الحاكم وتطالبه باللعان عندنا واذا طال به تجيره عليه ولو امتنع بحبس لا تمتاعه عن الواجب عليه كما تمتنع من قضاء الدين فيحبس حتى يلاعن أو يكذب نفسه وعنده ليس لها ولاية المطالبة باللعان ولا يجير عليه ولا يحبس اذا امتنع بل يقام عليه الحد وكذا اذا التعن الرجل تخيير المرأة على اللعان ولو امتنعت بحبس حتى تلاعن او تتر بازنا عندنا وعندنا لا يجير ولا يحبس بل يقام عليها الحد حتى الشافعي بقوله عز وجل والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة أو جيب سبحانه وتعالى الجلد على القاذف من غير فصل بين الزوج وغيره الا ان القاذف اذا كان زوجه ان يدفع الحد عن نفسه بالبينة ان كانت له بينة وان لم تكن له بينة يدفعه باللعان فكان اللعان مخلصاً له عن الحد وقوله تعالى ويدرأ عنها العذاب ان تشهد أربع شهادات بالله جعل سبحانه وتعالى لعانها دفعا لحد الزنا عنها اذ الدرء هو الدفع لفة فدل ان الحد وجب عليها بلعانه ثم دفعه بلعانها ولان بلعانه يظهر صدقه في القذف لان الظاهر انه لا يلاعن الا وان يكون صادقاً قد دفعه فيجب عليها الحد الا ان لها ان يخلص نفسها عنه باللعان لانها اذا اذاعت وقع التعارض فلا يظهر صدق الزوج في القذف فلا يقام عليها الحد ولنا قوله تعالى والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء الا أنهم فشهدوا أحد ثم أربع شهادات بالله أمى فليشهد أحد ثم أربع شهادات بالله جعل سبحانه وتعالى موجب قذف الزوجات اللعان فمن أوجب الحد فقد خالف النص ولان الحد انما يجب لظهور كذبه في القذف والامتناع من اللعان لا يظهر كذبه اذ ليس كل من امتنع من الشهادة أو العينيين يظهر كذبه فيه بل يحتمل انه امتنع منه صوتاً لنفسه عن اللعن والغضب والحد لا يجب مع الشبهة فكيف يجب مع الاحتمال ولان الاحتمال من العينيين بدل وابطحة والابطحة لا تجرى في الحدود فان من أباح للحاكم ان يقم عليه الحد لا يجوز له ان يقم وأما آية القذف فقد قيل ان موجب القذف في الاجساد كان هو الحد في الاجنبيات والزوجات جميعاً ثم نسخ في الزوجات وجعل موجب قذفهن اللعان بآية اللعان والدليل عليه ما روى عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا جلوساً في المسجد ليسلة الجمعة فجاء رجل من الانصار فقال يا رسول الله رأيت الرجل يجدمع امرأته رجلاً فان قتله قتلتموه وان تكلم به جلدتموه وان أمسك أمسك على غيظ ثم جعل يقول اللهم افتح فترت آية اللعان دل قوله وان تكلم به جلدتموه على ان موجب قذف الزوجة كان الحد قيل نزول آية اللعان ثم نسخ في الزوجات بآية اللعان فينسخ الخاص المتأخر العام المتقدم بقدره هكذا هو مذهب عامة مشايخنا وعند الشافعي يبني العام على الخاص ويتبين ان المراد من العام ما وراء قدر الخاص سواء كان الخاص سابقاً أو لاحقاً وسواء علم التاريخ وبينهما زمان يصلح للنسخ أو لا يصلح أو جهل التاريخ بينهما فلم تكن الزوجات داخلات تحت آية القذف على قوله فكيف يصح احتجاجها بآية اللعان وقوله تعالى ويدرأ عنها العذاب فلا حجة له فيه لان دفع العذاب يقتضي توجه العذاب لا وجوبه لانه حينئذ يكون رفعا لدفعه على انه يحتمل ان يكون المراد من العذاب هو الحبس اذا حبس بسمى عذاباً قال الله تعالى في قصة الهدهد لا عذبناه عذاباً شديداً قيل في التفسير لا حبسه وهذا لان العذاب ينبي عن معنى المنع

في اللغة يقال أعذب أي منع وأعذب أي امتنع يستعمل لازما ومتعديا ومعنى المنع يوجد في الحبس وهذا هو
 مذهبتنا أنها إذا امتنعت من اللعان نجس حتى تلاعن أو تفر بالزنا فيدر أعذب وهو الحبس باللعان فأذن قلنا
 بموجب الآية السكريمة ومنها أنه لا يحتمل العفو والبراء والصلح لأنه في جانب الزوج قائم مقام حد القذف وفي جانبها
 قائم مقام حد الزنا وكل واحد منهما لا يحتمل العفو والبراء والصلح لما ذكرنا من إرادة الله تعالى في الحدود وكذا لو عفت
 عنه قبل المرافعة أو صلحته على مال لم يصح وعليها رد بدل الصلح ولها أن تطالبه باللعان بعد ذلك كما في قذف الأجنبية
 ومنها أن لا تجرى فيه النية حتى لو وكل أحد الزوجين باللعان لا يصح التوكيل لما ذكرنا أنه بمنزلة الحد فلا يحتمل النية
 كما في الحدود ولأنه شهادة أو يمين وكل واحد منهما لا يحتمل النية كما التوكيل باثبات القذف بالبينات فجاء عند أبي
 حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا يجوز ونذكر المسئلة في كتاب الوكالة إن شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما بيان سبب وجوب اللعان فسبب وجوبه القذف بالزنا وأنه نوعان أحدهما بغير نفي الولد والثاني بنفي
 الولد أما الذي بغير نفي الولد فهو أن يقول لامرأته يا زانية أو زنت أو رأيتك تزني ولو قال لها جومت جماعا حراما
 أو وطئت وطأ حرام فلا لعان ولا حد لعدم القذف بالزنا ولو قذفها بعمل قوم لوط فلا لعان ولا حد في قول أبي حنيفة
 وعند أبي يوسف ومحمد يجب اللعان بناء على أن هذا الفعل ليس بزنا عنده فلم يوجب القذف بالزنا وعندهما هو زنا
 والمسئلة تأتي في كتاب الحدود إن شاء الله تعالى ولو كان له أربع نسوة قذفهن جميعا بالزنا في كلام واحد أو قذف
 كل واحدة بالزنا بكلام على حدة فإن كان الزوج وهن من أهل اللعان يلاعن في كل قذف مع كل واحدة على حدة
 لوجود سبب وجوب اللعان في حق كل واحدة منهن وهو القذف بالزنا وإن لم يكن الزوج من أهل اللعان يحد حد
 القذف ويكتفى بحد واحد عن الكل لأن حد القذف يتداخل ولو كان الزوج من أهل اللعان والبعض منهن ليس
 من أهل اللعان يلاعن منهن من كانت من أهل اللعان لا غير ولو قال لامرأته يا زانية بنت الزانية وجب عليه اللعان
 والحد لأنه قذف زوجته وقذف أمها وقذف الزوجة بوجوب اللعان وقذف الأجنبية بوجوب الحد ثم اتفقا
 إذا اجتمع على مطالبة الحد بدى بالحد لا جل الام لان في البداية اسقاط اللعان لأنه بصير محدودي القذف فلم يبق
 من أهل الشهادة واللعان شهادة والأصل أن الحدين إذا اجتمعا وفي البداية باحدهما اسقاط الآخر بدى بمافي
 اسقاط الآخر لقوله صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود ما استطعتم وقد استطعنا درء الحد بهذا الطريق وإن لم تطالبه
 الام وطالبته المرأة يلاعن بينهما ويقام حد القذف للام بعد ذلك إن طالبت به كذا ذكر في ظاهر الرواية وذكر
 الطحاوي أنه لا يقام الحد للام بعد اللعان وهذا غير سديد لان المانع من إقامة اللعان في المسئلة الأولى هو خروج
 الزوج من أهلية اللعان لصبره ونه محدود في القذف ولم يوجد ههنا وكذلك لو كانت امهامة فقال لها يا زانية
 بنت الزانية كان لها المطالبة والخصومة في القذفين لوجوب اللعان والحد ثم إن خاصته في القذفين جميعا يحد بالحد
 فيحد للام حد القذف لمافي من اسقاط اللعان وإن لم تخصص في قذف أمها ولكنها خصت في قذف نفسها يلاعن
 بينهما ويحد للام لما ذكرنا وكذلك الرجل إذا قذف أجنبية بالزنا ثم تزوجها وقذفها بالزنا بعد التزوج وجب عليه
 الحد واللعان لوجود سبب وجوب كل واحد منهما ثم إن خاصته في القذفين جميعا يحد القذف حتى يسقط اللعان
 ولو لم تخصص في حد القذف وخصت في اللعان يلاعن بينهما إذا خصت في الحد يحد لما قلنا والله أعلم وأما الذي
 بنى الولد فهو أن يقول لامرأته هذا الولد من الزنا أو يقول هذا الولد ليس مني فان قيل قوله هذا الولد ليس مني لا يكون
 قذفا لها بالزنا لجواز أن لا يكون ابنه بل يكون ابن غيره ولا تكون هي زانية بان كانت وطئت بشبهة فالجواب نعم
 هذا الاحتمال ثابت لكنه ساقط الاعتبار بالاجماع لان الأمة أجمعت على أنه إن نفاه عن الأب المشهور بان قال له
 لست بأبيك يكون قاذفا لأمه حتى يلزمه حد القذف مع وجود هذا الاحتمال ولو جاء تزوجته بولد فقال لأمه لم تدبره لم
 يجب اللعان لعدم القذف لأنه أنكر الولادة وانكار الولادة لا يكون قذفا فان أقر بالولادة أو شهدت القابلة على

الولادة ثم قال بعد ذلك ليس بابي وجب اللعان لوجود القذف ولو قال لامرأته وهي حامل ليس هذا الحمل مني لم
يجب اللعان في قول أبي حنيفة لعدم القذف بنفي الولد وقال أبو يوسف ومحمد ان جاءت بولد لقل من ستة أشهر
من وقت القذف وجب اللعان وان جاءت به لاكثر من ستة أشهر لم يجب وجه قولهما انها اذا جاءت به لقل من
سنة أشهر من وقت القذف فقد نيقنا بوجوده في البطن وقت القذف ولهذا الوأوصى لحمل امرأته فجاءت به لقل من
سنة أشهر استحق الوصية واذا نيقنا بوجوده وقت النفي كان محتملا للنفي اذا حمل تتعلق به الاحكام فان الجارية ترد
على بائعها ويجب للمعتدة النفقة لاجل حملها فاذا اقاها بلا عن فاذا جاءت به لاكثر من ستة أشهر فلم تيقن بوجوده
عند القذف لاحتمال انه حادث ولهذا لا تستحق الوصية ولا بي حنيفة ان القذف بالحمل لو صح اما ان يصح باعتبار
الحال أو باعتبار الثاني لا وجه للاول لانه لا يعلم وجوده للحال لجواز انه ربح لا حمل ولا سبيل الى الثاني لانه يصح
في معنى التعليق بالشرط كانه قال ان كنت حاملا فانت زانية والقذف لا يحتمل التعليق بالشرط بخلاف الرد بعيب
الحبل لانه يمكن القول بالرد على اعتبار الحال لوجود العيب ظاهر واحتمال الرجح خلاف الظاهر فلا يورث الاشبهة
والرد بالعيب لا يمتنع بالشبهات بخلاف القذف والنفقة لا يختص وجودها بالحمل عندنا فانها تجب لغير الحامل ولا يقطع
نسب الحمل قبل الولادة بخلاف بين أصحابنا اما عند أبي حنيفة فظاهر لانه لا يلاعن وقطع النسب من أحكام
اللعان واما عندهما فلان الاحكام انما تثبت للولد لا للحمل واما يستحق اسم الولد بالاقتضال ولهذا لا يستحق
الميراث والوصية الا بعد الاقتضال وعند الشافعي يلاعن ويقطع نسب الحمل واحجج بما روى ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم لاعن بين هلال بن أمية وبين امرأته وهي حامل والحق الولد بها فدل ان القذف بالحمل يوجب اللعان
وقطع نسب الحمل ولا حجة له فيه لان هلال لم يقذفها بالحمل بل بصرح الزنا وذكر الحمل وبه تقول ان من قال زوجه
زينة وانت حامل يلاعن لانه لم يعلق القذف بالشرط واما قطع النسب فلان رسول الله صلى الله عليه وسلم علم من
طريق الوحي ان هناك ولدا الا ترى انه قال صلى الله عليه وسلم ان جاءت به على صفة كذا فهو كذا وان جاءت
به على صفة كذا فهو كذا ولا يعلم ذلك الا بالوحي ولا طريق لنا الى معرفة ذلك فلا ينفي الولد والله الموفق

﴿فصل﴾ واما شرائط وجوب اللعان وجوازه فانواع بعضها يرجع الى القاذف خاصة وبعضها يرجع الى
المقذوف خاصة وبعضها يرجع اليهما جميعا وبعضها يرجع الى المقذوف به وبعضها يرجع الى المقذوف فيه وبعضها
يرجع الى هس القذف اما الذي يرجع الى القاذف خاصة فواحد وهو عدم اقامة البينة لان الله تعالى شرط ذلك
في آية اللعان بقوله عز وجل والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود الا أنهم شهودا أحدهم أربع
شهادات بالله الا حتى لو أقاموا بعة من الشهود على المرأة بزنا لا يثبت لللعان ويقام عليها حد الزنا لانه قد ظهر زناها
بشهادة الشهود ولو شهد أربع بعة أحدهم الزوج فان لم يكن من الزوج قذف قبل ذلك تقبل شهادتهم ويقام عليها
الحد عندنا وعند الشافعي لا تقبل شهادة الزوج عليها وجه قول الشافعي ان الزوج متهم في شهادته لاحتمال انه حمله
الغيظ على ذلك ولا شهادة للمتهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه يدفع المجرم عن نفسه وهو اللعان
ولا شهادة لدافع المجرم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولتان شهادته بالتبطل أولى من شهادة الاجنبي لانها
أبعد من التهمة اذا العادة ان الرجل يستر على امرأته ما يلحقه به شين فلم يكن متهما في شهادته فتقبل كشهادة
الوالد على ولده وقوله انه يدفع المجرم عن نفسه بهذه الشهادة ممنوع فانه لم يسبق منه قذف بوجوب اللعان فانه لم يسبق
هذه الشهادة قذف ليدفع اللعان بها فصار كشهادة الاجنبي فانها تقبل ولا تجعل دافعا للحد عن نفسه كذا هذا وان
كان الزوج قذفها أولا ثم جاء بثلاثة سواه فشهدوا فهم قذفه ويحدون وعلى الزوج اللعان لانه لما سبق منه القذف
فقد وجب عليه اللعان فهو بشهادته جعل دافعا للضرر عن نفسه فلا تقبل شهادته والزنا لا يثبت بشهادة ثلاثة فصار
قذفة فيحدون حد القذف ويلاعن الزوج لقذف زوجته فان جاء هو وثلاثة شهدوا وانها قد زنت فلم يعد لو افلا

حد عليها لان زناها لم تثبت الا بشهادة الفساق ولا حد عليهم لان الفاسق من أهل الشهادة ألا ترى ان تعالى امر
 بالتوقيف في بيانه فقد وجد انيان أربعة شهداء فكيف يجب عليهم الحد ولا لعان على الزوج لانه شاهد وليس
 بقاذف فان شهدوا معه ثلاثة عمى حد واحد وأي بلا عن الزوج ويحدون حد القذف لان العميان لا شهادة لهم قطعا
 فلم يكن قوطم حجة أصلا فكانوا قذفة فيحدون حد القذف ويلاعن الزوج لان قذف الزوج يوجب اللعان اذ لم
 يأت بأربعة شهداء ولم يأت بهم وأما الذي يرجع الى المقذوف خاصة فشيئان أحدهما انكارها وجود الزنا منها حتى
 لو أقرت بذلك لا يجب اللعان ويلزمها حد الزنا وهو الحد ان كانت غير محصنة والرجم ان كانت محصنة لظهور زناها
 باقرارها والثاني غفنها عن الزنا فان لم تكن غنيفة لا يجب اللعان بقذفها كما لا يجب الحد في قذف الأجنبية اذ لم تكن
 غنيفة لانه اذا لم تكن غنيفة فقد صدقته بعلها فصار كما لو صدقته بقوطم وانما ذكر في كتاب الحدود ونذكر تفسير
 العفة عن الزنا فيه ان شاء الله تعالى وعلى هذا قالوا في المرأة اذا وطئت بشبهة تم قذفها زوجها انه لا يجب عليه اللعان
 ولو قذفها أجنبي لا يجب عليه الحد لانها وطئت وطأ حراما فذهبت غفنها ثم يرجع أبو يوسف وقال يجب بقذفها
 الحد واللعان لان هذا وطء يتعلق به ثبوت النسب ووجوب المهر فكان كالموجود في النكاح فلا يزال العفة عن
 الزنا والجواب ان الوطاء حرام لعدم النكاح انما الموجود شبهة النكاح فكان ينبغي أن يجب الحد عليها الا انه سقط
 للشبهة فلان يسقط الحد واللعان عن القاذف لمكان الحقيقة أولى وأما الذي يرجع اليهما جميعا فهو أن يكونا زوجين
 حريين عاقلين بالغين مسلمين ناطقين غير محدودين في القذف أما اعتبار الزوجية فلان الله تبارك وتعالى خص
 اللعان بالازواج بقوله تعالى والذين يرمون أزواجهم وانه حكم ثبت بعد اغريم عقول المعنى فيقتصر على مورد التعبد
 وانما ورد التعبد به في الازواج فيقتصر عليهم وعلى هذا قال أصحابنا ان من تزوج امرأة نكاحا فاسدا تم قذفها لم يلاعنها
 لعدم الزوجية اذ النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة وقال الشافعي يلاعنها اذا كان القذف بنفي الولد لان القذف اذا
 كان بنفي الولد تقع الحاجة الى قطع النسب والنسب يثبت بالنكاح الفاسد كما يثبت بالنكاح الصحيح فيشرع اللعان
 لقطع النسب والجواب ان قطع النسب يكون بعد التراجع من اللعان ولا لعان الا بعد وجوبه ولا وجوب لعدم شرطه
 وهو الزوجية ولو طلق امرأته طلاقا بائنا أو ثلثا تم قذفها بالزنا لا يجب اللعان لعدم الزوجية لبطلانها بالابانة والثلاث
 ولو طلقها طلاقا رجعيها تم قذفها يجب اللعان لان الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية ولو قذف امرأته زنا كان قبل
 الزوجية فعليه اللعان عندنا وعند الشافعي عليه حد القذف واحسب بآية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون
 المحصنات لم يأتوا بأربعة شهداء فاجدوهم ثمانين جدة ولنا آية اللعان وهي قوله تعالى والذين يرمون أزواجهم ولم
 يكن لهم شهداء الا أنفسهم فشهدوا أحدكم أربع شهادات بالله من غير فصل بين ما اذا كان القذف بزنا بعد الزوجية
 أو قبلها والدليل على انه قذف زوجته انه أضاف القذف اليها وهي للحال زوجته الا انه قذفها بزنا متقدم وبهذا يخرج
 من أن تكون زوجته في الحال كما اذا قذف أجنبية بزنا متقدم حتى يلزمه القذف كذا همتا وأما آية القذف فهي
 متقدمة على آية اللعان فيجب نحر بعضها على التناسخ فينسخ الخاص المتأخر العام المتقدم بقدره عند عامة مشايخنا
 وعند بقضى العام على الخاص بطريق التخصيص على ما مر ولو قذف امرأته بعد موتها لم يلاعن عندنا وعند
 الشافعي يلاعن على قبرها واحسب بظاهر قوله عز وجل في آية اللعان فشهدوا أحدكم من غير فصل بين حال الحياة
 والموت ولنا قوله عز وجل والذين يرمون أزواجهم الآية خص سبحانه وتعالى اللعان بالازواج وقد زالت الزوجية
 بالموت فلم يوجد قذف الزوجة فلا يجب اللعان وبه تبين ان الميتة لم تدخل تحت الآية لان الله تعالى أوجب هذه
 الشهادة بقذف الازواج بقوله والذين يرمون أزواجهم وبعد الموت لم يبق زوجة له وأما اعتبار الحرية والعقل
 والبلوغ والاسلام والنطق وعدم الحد في القذف فالكلام في اعتبار هذه الاوصاف شرطا لوجوب اللعان فرغ
 الكلام في معنى اللعان وما يثبت شرعا وقد اختلف فيه قال أصحابنا ان اللعان شهادة مؤكدة باليمين مقرونة باللعن

وبالغضب وانه في جانب الزوج قائم مقام حد التدف وفي جانبها قائم مقام حد الزنا وقال الشافعي اللعان ايمان
 بلفظ الشهادة مقرنة باللعن والغضب فكل من كان من اهل الشهادة واليمين كان من اهل اللعان ومن لا فلا عندنا
 وكل من كان من اهل اليمين فهو من اهل اللعان عنده سواء كان من اهل الشهادة أو لم يكن ومن لم يكن من اهل الشهادة
 واليمين كان من اهل اللعان احسب الشافعي بقوله تعالى في تفسير اللعان فشهدوا اربعة شهداء بالله فسر الله
 تعالى اللعان بالشهادة بالله والشهادة بالله بين الا ترى ان من قال أشهد بالله يكون يمينا الا انه يمين بلفظ الشهادة ولان
 اللعان لو كان شهادة لما قرنه بذكر اسم الله تعالى لان الشهادة لا تقتصر الى ذلك وانما اليمين هي التي تقتصر اليه ولا نه لو
 كان شهادة لكانت شهادة على النصف من شهادة الرجل كافي سائر المواضع التي للمرأة شهادة فينبغي ان تشهد
 المرأة عشرة مرات فلما لم يكن ذلك دل انه ليس بشهادة والدليل على انه يمين ما رى ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لما فرق بين المتلاعنين وكانت المرأة حبل فقال لها اذا ولدت ولد فلا ترضعيه حتى تأتيني به فلما انصرف عنه
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ولدته احمر مثل الدبس فهو يشبه اياه الذي غاه وان ولدته اسود ادعج جعدا
 قطط فهو يشبه الذي رميت به فلما وضعت وانت به رسول الله صلى الله عليه وسلم نظر اليه فاذا هو اسود ادعج جعد
 قطط على ما نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم لولا الايمان التي سبقت لكان لي فيها راي
 وفي بعض الروايات لكان لي ولها شأن قد سمي صلى الله عليه وسلم اللعان أي ما لا شهادة فدل انه يمين لا شهادة (ولنا)
 قوله تعالى والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء الا أنفسهم فشهادة ائدهم اربعة شهداء بالله والاستدلال
 بالآية الكريمة من وجهين احدهما انه تعالى سمي الذين يرمون أزواجهم شهداء لانه استثناهم من الشهداء
 بقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا أنفسهم والمستثنى من جنس المستثنى منه والثاني انه سمي اللعان شهادة نصا بقوله عز
 وجل فشهادة ائدهم اربعة شهداء بالله والخامسة أي الشهادة الخامسة وقال تعالى في جانبها ويدرأ عنها العذاب
 ان تشهد اربعة شهداء بالله والخامسة أي الشهادة الخامسة الا انه تعالى سماه شهادة بالله تأكيد للشهادة باليمين بقوله
 أشهد يكون شهادة وقوله بالله يكون يمينا وهذا مذهبنا انه شهداء مؤكدة بالايمان وهو أولى مما قاله المخالف لانه
 عمل باللفظين في معنيين وفيما قاله حمل اللفظين على معنى واحد فكان ما قلناه أولى والدليل على انه شهادة انه شرط فيه
 لفظ الشهادة وحضرة الحاكم وأما قوله لو كان شهادة لكان في حق المرأة على النصف من شهادة الرجل فتقول هو
 شهادة مؤكدة باليمين فيراعى فيه معنى الشهادة ومعنى اليمين وقد راعينا معنى الشهادة فيه باشتراك لفظ الشهادة فيراعى
 معنى اليمين بالتسوية بين الرجل والمرأة في العدد عملا بالشبهين جميعا ولا حجة له في الحديث لانه روى في بعض الروايات
 لولا ما مضى من الشهادات وهذا حجة عليه حيث سماه شهادة ثم قول بموجبه انه يمين لكن هذا لا يبنى ان يكون شهادة
 فهو شهادة مؤكدة باليمين والله تعالى الموفق واذا عرف هذا الاصل نخرج عليه المسائل اما اعتبار العقل والبلوغ فلان
 الصبي والمجنون ليسا من اهل الشهادة واليمين فلا يكونان من اهل اللعان بالاجماع وأما الحرية فالمملوك ليس من اهل
 الشهادة فلا يكون من اهل اللعان بالاجماع وأما الاسلام فالكافر ليس من اهل الشهادة على المسلم وإن كان
 المسلم من اهل الشهادة على الكافر واذا كانا كافرين فالكافر وإن كان من اهل الشهادة على الكافر فليس من اهل
 اليمين بالله تعالى لانه ليس من اهل حكمها وهو الكفارة ولهذا لم يصحظهار الذي عندنا واللعان عندنا شهادات
 مؤكدة بالايمان فمن لا يكون من اهل اليمين لا يكون من اهل اللعان وأما اعتبار النطق فلان الاخرس لا شهادة له لانه
 لا يأتي منه لفظ الشهادة ولان التدف منه لا يكون الا بالاشارة والتدف بالاشارة يكون في معنى التدف بالكتابة
 وانه لا يوجب اللعان كالا يوجب الحد لما ذكره في الحد ودان شاء الله تعالى وأما الحدود في التدف فلا شهادة له
 لان الله تعالى رد شهادته على التأيد ولا يلزم على هذا الاصل قذف الفاسق والاعمى فانه يوجب اللعان ولا شهادة
 له لان الفاسق له شهادة في الجملة ولهما جميعا أهلية الشهادة الا ترى أن القاضي لو قضى بشهادتهما جاز قضاؤه ومعلوم

انه لا يجوز القضاء بشهادة من ليس من أهل الشهادة كالصبي والمجنون والمملوك الا انه لا تقبل شهادة الاعمى في سائر
المواضع لانه لا يميز بين المشهود له والمشهود عليه لانه ليس من أهل الشهادة ثم هذه الشرائط كما هي شرط وجوب
اللعان فهي شرط صحة اللعان وجوازها حتى لا يجرى اللعان بدونها وعند الشافعي يجرى اللعان بين المسلموكين
والاخرسين والمحدودين في القذف لان هؤلاء من أهل التيمين فكانوا من أهل اللعان وكذا بين الكافرين لان بين
الكافر صحبة عنده لامن أهل الاعتاق والكسوة والاطعام ولهذا قال يجوزظهار الذي وعلى هذا يخرج قول
أبي حنيفة وأبي يوسف اسما اذا التعنا عند الحالك ولم يفرق بينهما حتى عزل أو مات فالخام الثاني يستقبل اللعان
بينهما لان اللعان لما كان شهادة فالشهود اذا شهدوا عند الحالك فمات أو عزل قبل القضاء بشهادتهم لم يعتد الحالك
بتلك الشهادة وعند محمد لا يستقبل اللعان وقوله لا يخرج على هذا الاصل ولكن الوجه له ان اللعان قائم
مقام الحد فاذا التعنا فكانت أقيم الحد والحد بعد اقامته لا يؤثر فيه العزل والموت والجواب ان حكم القذف
لا يتأهل بالترفيق فيؤثر العزل والموت قبله ثم ابتداء الدليل لنساق المسئلة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال أر بعة لعان بينهم وبين أز واجههم لعان بين المسلم والكافرة والعبد والحر والامة والكافر
والمسلمة وصورته الكافر أسلمت ز وجهه قبل ان يعرض الاسلام على ز وجهها فذفها بالزنا (ولنا) أصل
آخر لخروج المسائل عليه وهو ان كل قذف لا يوجب الحد لو كان القاذف أجنبيا لا يوجب اللعان اذا كان القاذف
ز وجالان اللعان موجب القذف في حق الزوج كما ان الحد موجب القذف في الاجنبي وقذف واحد ممن ذكرنا
لا يوجب الحد لو كان أجنبيا فاذا كان ز وجالا يوجب اللعان وابتداء ما يوجب به الشافعي عموم آية اللعان الامن
خص بدليل ولا حجة له فيها لان الله تعالى سمي الذين يرمون أز واجههم شهداء في آية اللعان واستثناءهم من الشهداء
المذكورين في آية القذف ولم يدخل واحد ممن ذكرنا في المستثنى منهم فكذا في المستثنى لان الاستثناء استخراج
من تلك الجملة وتحصيل منها وأما الذي يرجع الى المتذوف به والمتذوف فيه وهما القذف فتذكره في كتاب
الحدود ان شاء الله تعالى

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يظهر به سبب وجوب اللعان وهو القذف عند القاضي فسبب ظهور القذف نوعان
أحدهما البيئة اذا خصمت المرأة فانكر القذف والافضل للمرأة ان تترك الخصومة والمطالبة لما فيها من اشاعة
القاحشة وكذا تركها من باب الفضل والا كرام وقد قال الله تعالى ولا تأسوا القفضل بينكم فان لم تترك وخصمته الى
القاضي يستحسن للقاضي ان يدعوهم الى الترك فيقول لها اتركي وأعرضي عن هذا لانه دعاء الى ستر القاحشة وانه
مندوب اليه فان تركت وانصرفت ثم بدالها ان تخصمه فلها ذلك وان تقادم العهد لان ذلك حتمها وحق العبد لا يسقط
بالتقادم فان خصمته وادعت عليه انه قذف بالزنا فجد الزوج لا يقبل منها في اثبات القذف الا بشهادة رجلين عدلين
ولا تقبل شهادة النساء ولا الشهادة على الشهادة ولا كتاب القاضي الى القاضي كما لا يقبل في اثبات القذف على
الاجنبي لان اللعان قائم مقام حد القذف وأسباب الحدود ولا يقبل في اثباتها شهادة النساء على النساء ولا الشهادة على
الشهادة ولا كتاب القاضي الى القاضي فيمكن زيادة شبهة ليست في غيرها والحدود تدرأ بالشبهات والثاني الاقرار
بالقذف وشرط ظهور القذف بالبيئة والاقرار هو الخصومة والدعوى لما ذكر في كتاب الحدود ان شاء الله تعالى
﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يسقط اللعان بعد وجوبه وبيان حكمه اذا سقط ولم يجب أصلا فتقول والله التوفيق
كل ما يمنع وجوب اللعان اذا اعترض بعد وجوبه يسقط كما اذا اجنبي بعد القذف أو جن أحدهما أو ارتدا
أو ارتد أحدهما أو خرسا أو خرس أحدهما أو قذف أحدهما انسانا فلحد القذف أو وطئت المرأة وطأ حراما
فلا يجب عليه الحد وكذا اذا أبتهما بعد القذف فلا حد ولا لعان أما عدم وجوب الحد فلان القذف واجب اللعان
فلا يوجب الحد وأما عدم وجوب اللعان فلزوال الزوجة وقيام الزوجة شرط جريان اللعان لان الله سبحانه

وتعالى خص اللعان بالازواج ولو طلقها طلاقا رجعيا لا يستقط اللعان لان الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية ولو قال لها يا زانية أنت طالق ثلاثا فلا حد ولا لعان لان قوله يا زانية واجب اللعان لا الحد لانه قذف الزوجة ولما قال أنت طالق ثلاثا فقد أبطل الزوجية واللعان لا يجزى في غير الازواج ولو قال لها أنت طالق ثلاثا يا زانية يجب الحد ولا يجب اللعان لانه قذفها بعد الابانة وهي اجنبية بعد الابانة وقذف الاجنبية بوجوب الحد لا اللعان ولو اذ كذب الزوج نفسه سقط اللعان لتعذر الاثبات به اذ من المحال ان يؤمر ان يشهد بالله انه لمن الصادقين وهو يقول انه كاذب ويجب الحد لما نذكر في كتاب الحدود ان شاء الله تعالى ولو اذ كذبت المرأة نفسها في الانكار وصدقت الزوج في القذف سقط اللعان لما قلنا ولا حد لما نذكر ان شاء الله تعالى ولو لم يتعد القذف موجبا لللعان أصلا لقوات شرط من شرائط الوجوب فهل يجب الحد فمشايخنا أصلا في ذلك أصلا فقالوا ان كان عدم وجوب اللعان أوسطه بعد الوجوب لمعنى من جانبها فلا حد ولا لعان وان كان القذف صحيحا وان كان لمعنى من جانبها فان لم يكن القذف صحيحا كذلك وان كان صحيحا محدودا على هذا الاصل خرجوا جنس هذه المسائل فقالوا اذا اذ كذب نفسه بحد لان سقوط اللعان لمعنى من جانبها وهو كذابه نفسه والقذف صحيح لانه قذف عاقل بالغ فيجب الحد ولو اذ كذبت نفسها في الانكار وصدقت الزوج في القذف فلا حد ولا لعان وان كانت على صفة الاتعان لان سقوط اللعان لمعنى من جانبها وهو كذابها نفسها ولو كانت المرأة على صفة الاتعان والزوج عبدا أو كافرا أو محدودا في قذف فعليه الحد لان قذفها قذف صحيح وانما سقط اللعان لمعنى من جهته وهو انه على صفة لا يصح منه اللعان ولو كان الزوج صبيا أو مجنوناً فلا حد ولا لعان وان كانت المرأة على صفة الاتعان لان قذف الصبي والمجنون ليس بصحيح ولو كان الزوج حرا عاقلا بالغا مسلما غير محدود في قذف الزوجة لا بصفة الاتعان بان كانت كافرة أو ممسوكا أو صبية أو مجنونة أو زانية فلا حد على الزوج ولا لعان لان قذفها ليس بقذف صحيح ألا ترى ان اجنبيا لو قذفها لا يحد ولو كانت المرأة مسامة حرة عاقلة بالغة عفيفة الا انها محدودة في القذف فلا حد ولا لعان لان القذف وان كان صحيحا لكن سقوط اللعان لمعنى من جانبها وهو انها ليست من أهل الشهادة فلا يجب اللعان ولا الحد كما لو صدقته وان كان كل واحد من الزوجين محدودا في قذف فتذفها فعليه الحد لان القذف صحيح وسقوط اللعان لمعنى في الزوج ولا يقال انه سقط لمعنى في المرأة بدليل ان الزوج لو لم يكن محدودا والمرأة محدودة فلا يجب اللعان لا اعتبار جانبها وان كان السقوط لمعنى من جانبها فينبغي ان لا يجب اللعان ولا الحد لانا نقول القذف الصحيح انما تعتبر فيه صفات المرأة اذا كان الزوج من أهل اللعان فاما اذا لم يكن من أهل اللعان لا تعتبر وانما تعتبر صفات الزوج فيعتبر المانع بما فيه لا بما فيها فكان سقوط اللعان لمعنى في الزوج بعد محنة القذف فيحد والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكم اللعان فالكلام في هذا الفصل في موضعين أحدهما في بيان حكم اللعان والثاني في بيان ما يبطل حكمه أما بيان حكم اللعان فللعان حكمان أحدهما أصلي والآخري ليس بأصلي أما الحكم الأصلي لللعان فنذكر أصل الحكم وصفه أما الأول فنقول اختلف العلماء فيه قال أصحابنا الثلاثة هو وجوب التفريق مادام على حال اللعان لا وقوع الفرقة بنفس اللعان من غير تفريق الحاكم حتى يجوز طلاق الزوج وظهاره وإبلاؤه ويجزى التوارث بينهما قبل التفريق وقال زفر والشافعي هو وقوع الفرقة بنفس اللعان الا ان عند زفر لا تقع الفرقة ما لم يتعنا وعند الشافعي تقع الفرقة بلعان الزوج قبل ان تلتئم المرأة ووجه قول الشافعي ان الفرقة أمر يختص بالزوج ألا ترى انه هو المختص بسبب الفرقة فلا يقف وقوعها على فعل المرأة كالطلاق واحتج زفر بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المتلاعنان لا يجتمعان أبدا وفي بقاء النكاح اجتماعهما وهو خلاف النص ولنا ما روى نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما ان رجلا لا عن امرأته في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وانتق من ولد هانئ بن عبد مناف رضي الله عنه وسلم بينهما والحق الولد بالمرأة وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم لما لعن بين عاصم بن عدي

وبين امرأته فرق بينهما وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عن بين العجلاني وبين امرأته فلما فرغ من
 اللعان فرق بينهما ثم قال عليه الصلاة والسلام الله يعلم ان أحدكم لا يكذب فهل منكم نائيب قال ذلك نلانا فابيا ففرق
 بينهما فدللت الاحاديث على ان الفرق لا تنفع بلعان الزوج ولا بلعانهما اذ لو وقعت لما احتفل التفريق من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بعد وقوع الفرقة بينهما بنفس اللعان ولان ملك النكاح كان نائبا قبل اللعان والاصل ان الملك متى
 ثبت لا لسان لا يزول الا بالزلة أو بخر وجهه من ان يكون منتفعا به في حقه لعجزه عن الانتفاع به ولم توجد الازالة من
 الزوج لان اللعان لا ينبي عن زوال الملك لانه شهادة مؤكدة باليمين أو يمين وكل واحد منهما لا ينبي عن زوال الملك ولهذا
 لا يزول بسائر الشهادات والايمان والقدرة على الامتناع نابعة فلا تنفع الفرقة بنفس اللعان وقد خرج الجواب عما
 ذكره الشافعي ثم قول الشافعي مخالف لآية اللعان لان الله تعالى خاطب الازواج باللعان بقوله عز وجل والذين
 يرمون أزواجهم الى آخر ما ذكر فلو ثبتت الفرقة بلعان الزوج فالزوجة تلاعنه وهي غير زوجة وهذا خلاف النص
 وأما فرقا فلا يحجة له في الحديث لان المتلاعن متلاعن من اللعن وحقبة المتلاعن المتشاعل بالفعل فبعد القراع منه لا
 يبقى فاعلا حقيقة فلا يبقى ملاءنا حقيقة فلا يصح التمسك به لانتفاء الفرقة عقيب اللعان فلا تثبت الفرقة عقبيه وانما
 الثابت عقبيه وجوب التفريق فان فرق الزوج بنفسه والايوب القاضي منابه في التفريق فاذا فرق بعد تمام
 اللعان وقعت الفرقة فان أخطأ القاضي ففرق قبل تمام اللعان بنظر ان كان كل واحد منهما قد التعن أكثر اللعان هذ
 التفريق وان لم يتلعا أكثر اللعان أو كان أحدهما لم يتلعا أكثر اللعان لم ينفذ وانما كان كذلك لان تفريق
 القاضي اذا وقع بعد أكثر اللعان فقد قضى بالاجتهاد في موضع يسوغ الاجتهاد فيه فينفذ قضاءه كما في سائر
 الاجتهادات والدليل على ان تفريقه صادف محل الاجتهاد وجوه ثلاثة احدها انه عرف أن الاكثر يقوم مقام الكل
 في كثير من الاحكام فاقضى اجتهاده الى أن الاكثر يقوم مقام الكل في اللعان والثاني انه اجتهد ان التكرار في
 اللعان للتأكيد والتغليظ وهذا المعنى يوجد في الاكثر والثالث انه زعم انه لماساغ للشافعي الاقتصار على لعان
 الزوج اذا قذف المجنونة أو الميتة فلان يسوغ له الاجتهاد بعدا كمال الزوج ولعانه وانين المرأة أكثر اللعان
 أولى فثبت ان قضاء القاضي صادف محل الاجتهاد فينفذ فان قيل شرط جواز الاجتهاد ان لا يخالف النص وهذا قد
 خالف النص من الكتاب والسنة لان كتاب الله ورد باللعان بعدد مخصوص وكذا النبي صلى الله عليه وسلم لا عن
 بين الزوجين على ذلك العدد واذا كان العدد منصوفا عليه فالاجتهاد اذا خالف النص باطل فالجواب ممنوع ان
 اجتهاد القاضي خالف النص فان التنصيص على عدد لا يفتى جواز الاكثر واقامته مقام الكل ولا يقتضي الجواز
 أيضا فلم يكن الحكم منصوفا عليه بل كان مسكوتا عنه فكان محل الاجتهاد وفائدة التنصيص على العدد المذكور
 والتنبية على الاصل والاولى وهذا لا يفتى الجواز وأما الثاني فقد اختلف العلماء فيه أيضا قال أبو حنيفة ومحمد
 الفرقة في اللعان فرقة بتطبيقه بأثنته فزول ملك النكاح وتثبت حرمة الاجتهاد والزوج مادام على حالة اللعان فان
 أكذب الزوج نفسه فجلد الحد أو أكذبت المرأة نفسها بان صدقته جاز النكاح بينهما ويجمعان وقال أبو يوسف
 وزفر والحسن بن زياد هي فرقة بغير طلاق وانها توجب حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع والمصاهرة واحتجوا بقول
 النبي صلى الله عليه وسلم المتلاعنان لا يجتمعان أبدا وهو نص في الباب وكذا روى عن جماعة من الصحابة رض
 الله عنهم مثل عمر وعلى وعبد الله بن مسعود وغيرهم رض الله عنهم اتم قالوا المتلاعنان لا يجتمعان أبدا ولا ي
 حنيفة ومحمد ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما عن بين عويمر العجلاني وبين امرأته فقال عويمر كذبت عليها
 يارسون الله ان أمسكتها فهي طالق ثلاثا وفي بعض الروايات كذبت عليها لم أفرقها فهي طالق ثلاثا فصار طلاق
 الزوج عقيب اللعان سنة المتلاعنين لان عويمر طلق زوجته ثلاثا بعد اللعان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فانقذه عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجب على كل ملاءع ان يطلق فاذا امتنع بنوب القاضي منابه في

التفريق فيكون طلاقا كما في العنين ولأن سبب هذه الفرقة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق وكل فرقة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقا كما في العنين والمخلع والابلاء ونحو ذلك وهو قول السلف أن كل فرقة وقعت من قبل الزوج فهي طلاق من نحو إبراهيم والحسن وسعيد بن جبيرة وقتادة وغيرهم رضي الله عنهم وأما الحديث فلا يمكن العمل بحقيقته لما ذكرنا أن حقيقة المتفاعل هو المتشاغل بالفعل وكما فرغنا من اللعان ما بقيا متلاعنين حقيقة فانصرف المراد إلى الحكم وهو أن يكون حكم اللعان فيهما ثابتا فإذا أ كذب الزوج نفسه وحد حد القذف بطل حكم اللعان فلم يبق متلاعنا حقيقة وحكما لحاز اجتماعهما ونظيره قوله تعالى في قصة أصحاب الكهف انهم ان يظهر واعليكم برجموكم أو يعيدوكم في ملتهم ولن تغلجوا إذا أبدا أي ماداموا في ملتهم ألا ترى انهم إذا لم يفعلوا يفلحوا فكذا هذا وأما الحكم الذي ليس بأصلي للعان فهو وجوب قطع النسب في أحد نوعي القذف وهو القذف بالولد لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما لعن بين هلاك بن أمية وبين زوجته وقرق بينهما في الولد عنه والحقه بالمرأة فصار النفي أحد حكمي اللعان ولأن القذف إذا كان بالولد ففرض الزوج أن ينفي ولذا ليس منه في زعمه فوجب النفي تحقيقا لفرضه وإذا كان وجوب قية أحد حكمي اللعان فلا يجب قبل وجوده وعلى هذا قلنا إن القذف إذا لم يتقدم موجبا للعان أو سقط بعد الوجوب ووجب الحد أو لم يجب أو لم يسقط لكنهما لم يتلغا بعد لا ينقطع نسب الولد وكذا إذا نفي نسب ولد حرة فصدقته لا ينقطع نسبه لتعذر اللعان لما فيه من التناقض حيث تشهد بالله أنه لمن الكاذبين وقد قالت أنه صادق وإذا تعذر اللعان تعذر قطع النسب لأنه حكمه ويكون ابنهما لا يصدقان على تقيمه لأن النسب قد ثبت والنسب الثابت بالنكاح لا ينقطع إلا باللعان ولم يوجد ولا يعتبر تصادقهما على النفي لأن النسب يثبت حقا للولد وفي تصادقهما على النفي ابطال حق الولد وهذا لا يجوز وعلى هذا يخرج ما إذا كان علوق الولد في حال لا لعان بينهما فيها تم صارت بحيث يقع بينهما اللعان نحو ما إذا علمت وهي كناية أو أمة ثم اعتنت الأمة أو أسلمت الكتابية فولدت ففها أنه لا ينقطع نسبه لأنه لا تلاعن بينهما لعدم أهلية اللعان وقت العلوق وقطع النسب حكم اللعان ثم لوجود قطع النسب شرائط منها التفريق لأن النكاح قبل التفريق قائم فلا يجب النفي ومنها أن يكون القذف بالنفي بحضرة الولادة أو بعدها بيوم أو يومين أو نحو ذلك من مدة توجد فيها لهنته أو ابتياع آلات الولادة عادة فإن قناه بعد ذلك لا ينتفي ولم يوقت أبو حنيفة لذلك وقتا وروى عن أبي حنيفة أنه وقت له سبعة أيام وأبو يوسف ومحمد وقتاه بأكثر النفاس وهو أربعون يوما واعتبر الشافعي القور فقال إن قناه على القور انتفي واللازمه وجه قوله أن ترك النفي على القور اقرار منه دلالة فكان كالأقرار نصابا وجه قوله ما إن النفاس أزال الولادة فيصح نفي الولد مادام أزال الولادة ولا يثبت حنيفة أن هذا أمر يحتاج إلى التأمل فلا بد له من زمان التأمل وأنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فتعذر التوقيت فيه فيحكم فيه العادة من قبول التهنته وابتياع آلات الولادة أو مضي مدة يفعل ذلك فيها عادة فلا يصح قية بعد ذلك وهذا يبطل اعتبار القور لأن معنى التأمل والتروي لا يحصل بالقور وعلى هذا قالوا في الغائب عن امرأته إذا ولدت ولم يعلم بالولادة حتى قدم أو بلغه الخبر وهو غائب أنه له أن ينفي عند أبي حنيفة في مقدار تهنته الولد وابتياع آلات الولادة وعندهما في مقدار مدة النفاس بعد القدر أو بلوغ الخبر لأن النسب لا يلزم إلا بعد العلم به فصار حال القدر وبلوغ الخبر كحال الولادة على المذهبين جميعا وروى عن أبي يوسف أنه قال إن قدم قبل الفصال فله أن ينفيه في مقدار مدة النفاس وإن قدم بعد الفصال فليس له أن ينفيه ولم يرو هذا التفصيل عن محمد كذا ذكره القدر ووجهه أن الولد قبل الفصال لم ينتقل عن غذائه الأول فصار كمدة النفاس وبعد الفصال انتقل عن ذلك الغذاء وخرج عن حال الصغر فلو احتل النفي بعد ذلك لاحتمل بعد ما صار شيخا وذلك قبيح وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أنه إن بلغه الخبر في مدة النفاس فله أن ينفي إلى تمام مدة النفاس وإن بلغه الخبر بعد أربعين فقد روى عن أبي يوسف

انه قال له ان ينق الى تمام سنتين لانه لما مضى وقت النفاس يعتبر وقت الرضاع ومدته سنتان عندهما ولو بلغه
 اظهر بعد حولين فتناه ذكر في غير رواية الاصول عن أبي يوسف انه لا يقطع النسب ويلاعن وعن محمد انه قال
 ينتق الولد اذا قام بعد بلوغ الخبر الى أربعين يوما ومنها أن لا يسبق النقي عن الزوج ما يكون اقرارا منه بنسب
 الولد لا نصا ولا دلالة فان سبق لا يقطع النسب من الاب لان النسب بعد الاقرار به لا يحتمل النقي بوجه
 انه لما أقر به فقد ثبت نسبه والنسب حق الولد فلا يملك الرجوع عنه بالنقي فالنص نحو ان يقول
 هذا اولدي أو هذا الولد مني والدلالة هي ان يسكت اذا هي ولا يرد على المهني لان العاقل لا يسكت عند التهنئة بولد
 ليس منه عادة فكان السكوت والحالة هذه اعترافا بنسب الولد فلا يملك تقيمه بعد الاعتراف وروى ابن رستم عن محمد
 انه اذا هي بولد الامة فسكت لم يكن اعترافا وان سكت في ولد الزوجة كان اعترافا ووجه الفرق ان نسب ولد الزوجة
 قد ثبت بالقراش الا ان له غرضية النقي من الزوج فاذا سكت عند التهنئة دل على انه لا يتقيه فبطلت الغرضية فتقرر
 النسب فاما ولد الامة فلا يثبت نسبه الا بالدعوة ولم يوجد فان جاءت بولدين في بطن فاقرب باحدهما ونقي الآخر فان
 أقر بالاول ونقي الثاني لاعن ويلزمه الولدان جميعا اما الزوم الولدين فلان اقراره بالاول اقرار بالثاني لان الحمل حمل
 واحد فلا يتصور ثبوت بعض نسب الحمل دون بعض كالأولاد انه لا يتصور ثبوت نسب بعضه دون بعض فاذا
 نقي الثاني فقد رجع عما أقر به والنسب المتر به لا يحتمل الرجوع عنه فلم يصح فيه فيثبت نسبهما جميعا ويلاعن
 لان من أقر بنسب ولد ثم ناهى يلاعن وان كان لا يقطع نسبه لان قطع النسب ليس من لوازم اللعان بل يتفصل عنه في
 الجملة ألا ترى انه شرع في المقدوفة بغير ولد ثم اتمها وجب اللعان لانه لما أقر بالاول فقد وصف امرأته بالعمفة ولما
 نقي الولد فقد وصفها بالزنا ومن قال لامرأته أنت غيفة ثم قال لها أنت زانية يلاعن وان نقي الاول واقر بالثاني حد
 ولا لعان ويلزمانه جميعا أما ثبوت نسب الولدين فلان نقي الاول وان تضمن نقي الثاني فالأقرار بالثاني يتضمن الاقرار
 بالاول فيصير مكذبا نفسه ومن وجب عليه اللعان اذا أكذب نفسه بمحمد واذا حدلا يلاعن لانهما لا يجتمعان ولانهما
 نقي الاول فقد قد فيها بالزنا فلما أقر بالثاني فقد وصفها بالعمفة ومن قال لامرأته أنت زانية ثم قال لها أنت غيفة بمحمد
 القذف ولا يلاعن ومنها ان يكون الولد حيا وقت قطع النسب وهو وقت التفريق فان لم يكن لا يقطع نسبه من الاب
 حتى لو جاءت بولدات ثم ناهى الزوج يلاعن ويلزمه الولدان لان النسب يقرر بالموت فلا يحتمل الا تقطع ولكنه
 يلاعن لو جود القذف بنقي الولد وانقطع النسب ليس من لوازم اللعان وكذلك اذا جاءت بولدين أحدهما ميت
 فنفاها يلاعن ويلزمه الولدان لما قلنا وكذلك اذا جاءت بولد فتناه الزوج ثم مات الولد قبل اللعان يلاعن الزوج
 ويلزمه الولد لما قلنا وكذا لو جاءت بولدين فنفاها ثم ماتا قبل اللعان أو قتلا يلاعن ويلزمه الولدان لان النسب بعد
 الموت لا يحتمل القطع ويلاعن لما قلنا وكذا لو ناهى مات أحدهما قبل اللعان أو قتل زوجه الولدان لان نسب
 الميت منهما لا يحتمل القطع لتقرر بالموت فكذا نسب الحيا لانهما توأمان وأما اللعان فقد ذكر الكرخي انه يلاعن ولم
 يذكر الخلاف وكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي وذكر ابن سبابة الخلاف في المسئلة فقال عند أبي
 يوسف يبطل اللعان وعند محمد لا يبطل وجه قول محمد ان اللعان قد وجب بالنقي فلو بطل انما يبطل لامتناع قطع
 النسب وامتناعه لا يمنع بقاء اللعان لان قطع النسب ليس من لوازم اللعان ولا يبي يوسف ان المقصود من اللعان
 الواجب بهذا القذف أعني القذف بنقي الولد هو نقي الولد فاذا تم تحقيق هذا المقصود لم يكن في بقاء اللعان فائدة فلا
 ينتق الولد ولو ولدت ولدا فتناه ولا عن الحاكم بينهما وقرق والزوم الولد أمه أو زومها بنفس التفريق ثم ولدت ولدا آخر
 من الغد لزومه الولدان جميعا واللعان ماض لانه قد ثبت نسب الولد الثاني اذا لم يكن قطعه مما وجد من اللعان لان حكم
 اللعان قد يبطل بالفرقة فيثبت نسب الولد الثاني وان قال الزوج هما ابناي لاحد عليه لانه صادق في اقراره بنسب
 الولدين لكونهما ابناي النسب منه شرعا فان قيل أليس انما كذب نفسه بقوله هما ابناي لانه سبق منه نقي الولد ومن

نفى الولد فلو عن ثم كذب نفسه فيقام عليه الحد كما اذا جاءت بولد واحد قتال هذا الولد ليس منى فلا عن الحاكم بينهما ثم
 قال هو ابني فالجواب ان قوله هما ابني يحتمل الا كذاب ويحتمل الاخبار عن حكمه شرعا وهو ثبوت نسب
 الولدين فلا يجعل الكذاب مع الاحتمال بل حملة على الاخبار اولى لانه لو جعل الكذاب للزومه الحد ولو جعل الاخبار اعم قلنا
 لا يلزمه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ادروا الحد ود بالشبهات وقال ادروا الحد ود ما استطعتم حتى لو قال كذبت
 في اللعان وفيما قد قتها به من الزنا يحمد لانه نص على الا كذاب فزال الاحتمال وقد قال مشايخنا ان الاقرار بالولد بعد
 النفي انما يكون كذابا اذا كان المقر بحال لو لم يقر به للوعن به اذا كان من أهل اللعان وهما لم يوجد لانه لو لم يقر بهما لم
 يلاع عن بخلاف الفصل الاول فانه لو لم يقر بهما للوعن به وعلى هذا قالوا الولد امرأته ولد افعال هو ابني ثم ولدت آخر
 فتفاه ثم اقر به لاحد عليه لانه لم يصر مكذبا نفسه بهذا الاقرار الا ترى انه لو لم يقر به لايلاع عن بنى الولد ثبوت نسب
 الولدين ولو قال ليس ابني كانا ابنيه ولا حد عليه لانه اعاد القذف الاول وكرره لتقدم القذف منه واللعان والملاعن اذا
 كرر القذف لا يجب عليه الحد ولو طلق امرأته طلاقا رجعيا فجاءت بولد لاقبل من سنتين بيوم فتفاه ثم جاءت بولد بعد
 سنتين بيوم فاقر به فقد بان ولا لعان ولا حد في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد هذه رجعية وعلى الزوج الحد
 فنذ كراصلهما وأصله ونخرج المسئلة عليه من أصلهما ان الولد الثاني يتبع الولد الاول لانها جاءت به في مدة ثبتت
 نسبه فيها وهكذا هو سابق في الولادة فكان الثاني تابع له فجعل كانهما جاءت به الاقل من سنتين فلا تثبت الرجعة
 فتبين بالولد الثاني فتصير اجنبية فيتعذر اللعان ومن أصله ان الولد الاول يتبع الثاني لان الثاني حصل من وطء حادث
 بعد الطلاق بيقين اذ الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين والاول يحتمل انه حصل من وطء حادث أيضا وانما ترد
 الحتمل الى المحكم فجعل الاول تابع للثاني فصار كانهما ولدتهما بعد سنتين والمطلقة طلاقا رجعيا اذا جاءت بولد لاكثر
 من سنتين ثبتت الرجعة لانه يكون من وطء حادث بعد الطلاق بيقين فيصير مر اجماها بالوطء فاذا اقر بالثاني بعد
 نفي الاول فقد كذب نفسه فيجد وان كان الطلاق بائنا والمسئلة بحاها يحد ويثبت نسب الولدين عندهما وعند
 محمد لا حد ولا لعان ولا يثبت نسب الولدين لان من أصلهما ان الولد الثاني يتبع الاول فجعل كانهما جاءت بهما الاقل
 من سنتين فيثبت نسبهما ولا يجب اللعان لزوال الزوجية ويجب الحد لا كذاب نفسه ومن أصله ان الاول يتبع
 الثاني وتجعل كانهما جاءت به لاكثر من سنتين والمرأة مبتوتة والمبتوتة اذا جاءت بولد لاكثر من سنتين لا يثبت نسب
 الولد ولا يحد قاذفها لان معها علامة الزنا وهو ولد غير ثابت النسب فلم تكن عفيفة فلا يجب الحد على قاذفها ومنها ان
 لا يكون نسب الولد محكوما بثبوته شرعا كذا ذكر الكرخي فان كان لا يقطع نسبه فصورته ماروى عن أبي يوسف انه
 قال في رجل جاءت امرأته بولد فتفاه ولم يلاع عن حتى قذفها اجنبي بالولد الذي جاءت به فضرب القاضي الاجنبي الحد
 فان نسب الولد يثبت من الزوج ويسقط اللعان لان القاضي لما حد قاذفها بالولد فقد حكم بكذبه والحكم بكذبه حكم
 بثبوت نسب الولد والنسب المحكوم بثبوته لا يحتمل النفي باللعان كالنسب المقر به وانما سقط اللعان لان الحاكم لما حد
 قاذفها فقد حكم باحصانها في عين ما قذفت به ثم اذا قطع النسب من الاب والحق الولد بالام يبقى النسب في حق سائر
 الاحكام من الشهادة والزكاة والقصاص وغيرها حتى لا يجوز شهادة أحدهما للآخر وصرف الزكاة اليه ولا يجب
 القصاص على الاب بقتله ونحو ذلك من الاحكام الا انه لا يجرى التوارث بينهما ولا نفقة على الاب لان النفي باللعان
 يثبت شرعا بخلاف الاصل بناء على زعمه ووطنه مع كونه مولودا على فراشه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد
 للفراش فلا يظهر في حق سائر الاحكام

(فصل) وأما بيان ما يبطل به حكم اللعان فكل ما يسقط اللعان بعد وجوبه يبطل الحكم بعد وجوده قبل التفرق
 وهو ما ذكرنا من جنونهما بعد اللعان قبل التفرق أو جنون أحدهما أو خرسهما أو خرس أحدهما أو ردهما أو ردة
 أحدهما أو صيرورة أحدهما محمدا في قذف أو صيرورة المرأة موطوءة وطأ حراما أو كذاب أحدهما نفسه حتى

لا يفرق الحاكم بينهما ويكونان على نكاحهما والاصل ان بقاءهما على حال اللعان شرط بقاء حكم اللعان فان بقي على حال اللعان بقي حكم اللعان والافلا وانما كان كذلك لان اللعان شهادة ولا بد من بقاء الشاهد على صفة الشهادة الى ان يتصل القضاء بشهادته حتى يجب القضاء بها وقد زالت صفة الشهادة بهذه العوارض فلا يجوز للقاضي التفريق ولولا عنها بالولد ثم قذفها هو أو غيره لا يجب الحد ولولا عنها بغير الولد ثم قذفها هو أو غيره يجب عليه الحد والفرق ان اللعان لا يوجب تحقيق الزانمها فلا تزول عنها باللعان الا ان في اللعان بالولد قذفها ومعها علامة الزنا وهو الولد بغير أب فلم تكن عفيفة فلا يقام الحد على قاذفها ولم يوجد ذلك في اللعان بغير ولد فبقيت عنها فيجب الحد على قاذفها ولو أكدب نفسه بعد اللعان بولد أو بغير ولد ثم قذفها هو أو غيره يجب الحد لان اللعان لا يحقق الزنا والولد بلا أب مع الاكذاب لا يكون علامة الزنا فتكون عنها قاتمة فيحد قاذفها والله عز وجل أعلم

﴿ تم الجزء الثالث و يليه الجزء الرابع وأوله كتاب الرضاع ﴾



(فهرست الجزء الثالث من كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع)

صفحة	صفحة
٨٠	٠٠
فصل وأما الحلف على ما يخرج من الخالف أو لا يخرج الخ	﴿ كتاب الايمان ﴾ والكلام فيه
٨١	٠٠
فصل وأما الحلف على أمور شرعية الخ	مطلب في بيان أنواع الايمان
٨٧	٠٥
فصل وأما الحلف على أمور متفرقة الخ	فصل وأما ركن التمين فهو الخ
٨٨	١٠
﴿ كتاب الطلاق ﴾ والكلام عليه	فصل وأما شرائط ركن التمين فأشياء
٨٨	١٥
مطلب في أن صفة الطلاق نوعان سنة وبدعة	فصل وأما حكم التمين فيختلف باختلافه
٩١	٢٠
فصل وأما بيان الالفاظ التي يقع بها طلاق السنة	فصل في بيان أن التمين على نية الخالف أو المستحلف
فهي نوعين نص ودلالة أما النص الخ	٢١
٩٢	٢٦
مطلب وأما الدلالة فتحوان يقول الخ	فصل وأما شرائط الركن فأشياء
٩٣	٣٠
فصل وأما طلاق البدعة فالكلام فيه في ثلاثة مواضع	فصل وأما حكم التمين المعلق الخ
٩٦	٣٦
فصل وأما حكم الالفاظ التي يقع بها طلاق البدعة	فصل وأما الحلف على الدخول الخ
٩٦	٤٢
فصل وأما طلاق البدعة فهو الخ	فصل وأما الحلف على الخروج فهو الخ
٩٧	٤٧
فصل وأما قدر الطلاق وعدده فنقول الخ	فصل وأما الحلف على الكلام فهو الخ
٩٨	٥٣
فصل وأما بيان ركن الطلاق الخ	فصل وأما الحلف على الاظهار والاعلان الخ
٩٩	٥٦
فصل وأما شرائط الركن فأشياء	فصل وأما الحلف على الاكل والشرب »
١٠١	٦٩
فصل في النية في أحد نوعي الطلاق	فصل وأما الحلف على اللبس والكسوة »
١٠٥	٧١
فصل وأما الكتابة فنوعان النوع الاول منه الخ	فصل وأما الحلف على الركوب فهو الخ
١٠٩	٧١
فصل وأما النوع الثاني فهو الخ	فصل وأما الحلف على الجلوس فهو الخ
١٠٩	٧٢
فصل وأما بيان صفة الواقع بها الخ	فصل وأما الحلف على السكنى والمسكنة فهو الخ
١١١	٧٥
فصل وأما الكتابة فنلاثة ألقاظ واجب بلا خلاف	فصل وأما الحلف على المعرفة فهو الخ
١١٣	٧٥
فصل وأما قوله أمرك بيدك فالكلام فيه الخ	فصل وأما الحلف على أخذ الحق وقبضه الخ
١١٨	٧٦
فصل وأما قوله أختارى فالكلام فيه الخ	فصل وأما الحلف على الهدم فهو الخ
١٢١	٧٦
فصل وأما قوله أنت طالق إن شئت فهو الخ	فصل وأما الحلف على الضرب والقتل فهو الخ
١٢٢	٧٨
فصل وأما قوله طلق نفسك فهو عندنا تمليك الخ	فصل وأما الحلف على المقارعة والوزن فهو الخ
	٧٨
	فصل وأما الحلف على ما يضاف الى غير الخالف

تصنيف	تصنيف
١٩٣ فصل في بيان مقادير العدة وما تنتضي به	١٢٦ فصل وأما الرسالة فهو أن يبعث الزوج طلاق
١٩٨ فصل في بيان ما يعرف به انقضاء العدة	امر أنه الغائبة الخ
٢٠٠ فصل في بيان انتقال العدة وتغيرها	١٢٦ فصل وأما الذي يرجع الى المرأة فمنها الملك الخ
٢٠١ فصل وأما تغير العدة فنحو الامه الخ	١٥١ فصل وأما حكم الخلع فنقول الخ
٢٠٤ فصل في أحكام العدة	١٥٢ فصل وأما الطلاق على مال فهو في أحكامه كالخلع
٢٢٩ ﴿ كتاب الظهار ﴾ والكلام عليه	١٥٣ فصل وأما الذي يرجع الى خمس الركن الخ
٢٣٢ فصل في بيان الذي يرجع الى المظاهر	١٥٥ مطلب وأما أحد نوعي الاستثناء فهو الخ
٢٣٣ فصل « » « » « » « » به	١٥٧ مطلب في مسائل نوع من الاستثناء
٢٣٤ فصل وللظهار أحكام	١٦١ فصل وأما الذي يرجع الى الوقت فهو الخ
٢٣٥ فصل في بيان ما ينتهي به حكم الظهار أو يبطل	١٧٠ فصل وأما شرائط ركن الايلاء فنوعان
٢٣٥ فصل في بيان كفارة الظهار والكلام عليها	١٧٥ فصل وأما حكم الايلاء فنقول الخ
٢٣٧ ﴿ كتاب اللعان ﴾ والكلام عليه	١٧٨ فصل وأما بيان ما يبطل به الايلاء فنوعان
٢٣٨ فصل في بيان صفة اللعان	١٨٠ فصل وأما بيان حكم الطلاق فيختلف الخ
٢٣٩ فصل في بيان سبب وجود اللعان	١٨٣ فصل وأما شرائط جواز الرجعة فمنها الخ
٢٤٠ فصل في شرائط وجوب اللعان وجوازه	١٨٧ فصل وأما الطلاق البائن فنوعان الخ
٢٤٣ فصل في بيان ما يظهر به سبب وجوب اللعان	١٨٧ فصل ومنها أن يكون نكاح الثاني صحيحا
٢٤٣ فصل في بيان ما يستقط به اللعان بعد وجوبه	١٩٠ فصل وأما الذي هو من التوابع فنوعان
٢٤٤ فصل في بيان حكم اللعان	١٩٢ فصل وأما عدة الاشهر فنوعان
٢٤٨ فصل في بيان ما يبطل به حكم اللعان	١٩٢ فصل وأما عدة الحبل فهي مدة الحمل