Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım I Hafid Ef.
Yeni 10
Eski 53

هذا ما وقف وصمم الى كتب حضرت
الحد لسروطه عليه الرحمة
الفقير محمد بهائ الدين الواعظ

٥٤٠

٥٤

٥٣

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

يا من تنزهت عن الاشباه ذاته. وتقدست عن النظاير صفاته. اسالك الهداية في البداية. والعناية في النهاية. والوقاية في الرواية والغاية في الدراية. وفيض التوفيق من بحر احسانك الرايق. ودرر التدقيق من كنوز مخ الرقايق. وايضاح المعاني من محيط مجمع الحقايق. وكشف رموز المباني من مبسوط فتحك الفايق. فاني احمدك على نعم لا يحيط بتعدادها قواعد الانهى جمعا وفرقا. ولا يهم فردا من افرادها ضوابط الاحصا. ولا يصل الي درك فوايدها عقول العقلا. تفتحت بنسايم اللطف ازهارها. وتبسمت عن درر الكرم انوارها. اظهر الموجودات من كتم العدم. وابرز فيها بدايع الحكم. وشرف الانسان علمه البيان ونوره بنور العقل والعلم. وزينه بالكمال والحلم. ومن ببعثة النور المبين. المرسل رحمة للعالمين. ارسله بالهدي ودين الحق ليظهره علي الدين كله. وينسخ بشريعته الغرا كل ملة بفضله. بكتاب احكمت اياته. وفصلت عباراته. واوضحت اشاراته. مفهومه منطوق اسفر جامعه. ودلالته من سوق العبارة لامعه. فسر بمحكمه ما تشابه علي الانام. ونفع بظاهره الخاص والعام انار منار الشريعة الغرا. ورفع اعلام الحنيفية البيضا. فاضحت كلمته الباقية شامخة البنا. كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السما فصل اللهم عليه صلاة الي سما القبول مرفوعه. وعلي ارايك الوصول الي مراقي الكمال موضوعة. وعلي آله من اشرقت بهم شموس الهداية. وظهرت اعلام الرواية والدراية. وعلي اصحابه حماة الدين القويم. وهداة العلما الي الصراط المستقيم. ولا سيما امامنا الاعظم امام الايمة. وسراج مجتهدي الامه. الاية الكبري. ونعمة الله العظمي فضاعف اللهم صوب الرحمة عليه واطلع شموس الغفران مهداة اليه. وعلي تابعيه باحسان

كل وقت واوان • ماذر مسك المداد علي كافور الطروس • فعطر اردان
الاذهان والنفوس وبعد فيقول اسير وصمة ذنبه • الراجي الاربه
محمد هبة الله بن محمد بن يحيى التاجي ان اسنى المطالب • واعلى الرغائب
تحلية النفس بالكمالات العلميه • وتزيينها بالفضايل العمليه والعلوم
وان علا منارها • وسما مقدارها • فعلم الفقه من بينها درة تاجها
وعقد معالم منهاجها • ثمرة كلام رب العالمين • وسنة افضل المرسلين
الجامع لكمالي العلم والعمل • وكفي من يرد الله به خيرا يفقهه في
الدين • ومن يوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا • ولان يهدي الله بك
رجلا واحدا خير لك من حمر النعم • وقد اشتهر في الافاق تاليف
العلامة المفرد • والفهامة الاوحد • فقيه الرواية والدرايه علم
الهداية والولاية العلامة زين بن نجيم قدس الله روحه ولا
زال سحب الرضوان غبوقه وصبوحه • المسمي بالاشباه والنظاير
الذي لم ينسج علي منواله الاوايل والاواخر • وقد رام كشف
لثام معانيه جهابذة اعلام • والغوص علي درر لآليه ائمة عظام
تبيدت فرايده بعد في اصدافها مستورة • ومخدرات فرايده تحت النقب
مقهورة • وقد كنت قرأته قراة بحث وتحقيق • وتدبر وتدقيق • علي
خاتمة الفقها والمحدثين • وعمدة الاعلام والمدققين العلامة صالح
ابن ابراهيم بن سليمان الحنفي الدمشقي الحنفي وهو اخذه عن والده
عن خاتمة الفتيا خير الدين الرملي عن سراج الدين الحانوتي عن
مولفه زين بن نجيم وعن شيخنا صالح عن محمد بن علي الكتبي عن
عبد الغفار مفتي القدس عن محمد التمرتاشي صاحب التنوير عن
مولفه وعن شيخنا عن محمد الكتبي عن محمد الخرسي عن محمد السلمي عنه
وعن مشايخنا الدمشقيين صالح الحنبني واحمد المنيني وموسى الحلبي
عن العارف عبد الغني النابلسي عن والده شارح الدرر اسماعيل
عن الشهاب احمد الشوبري عن عمر بن نجيم عن اضبة المولف وعن
شيخنا السيد محمد ابي السعود محشي الاشباه عن والده السيد علي
اسكندر عن شاهين الارمناوي عن حسن الشرنبلالي عن الشوبري
عن عمر بن نجيم عنه وعن شيخنا حسن المقدسي عن احمد الاسقاطي عن
عبد الحي الشرنبلالي عن حسن الشرنبلالي الخ وعن شيخنا ابراهيم الحلبي
نزيل القسطنطينيه عن سليمان المنصوري عن عبد الحي الشرنبلالي
الخ وعن شيخنا صالح عن زين العابدين البكري عن السيد احمد الحموي
عن الشوبري الخ وعن صالح عن السيد عبد الرحيم اللطفي مفتي بيت
المقدس عن الشرنبلالي حسن الخ وهو اخذ الفقه عن احمد بن يونس
الشهير بالشلبي نسبة الي بلدة غربي اشبيلية وسماليها علي ساحل
البحر المحيط بينها وبين قرطبة تسعة ايام لانه معرب من جلبي بالجيم

الفارسية كذا في شم العارف عبد الغني عن السري عبد البر بن الشحنه عن المحقق
حيث اطلق الكمال بن الهمام عن عمر بن علي سراج الدين الشهير بقارئ
الهداية عن علاء الدين السيرامي عن السيد جلال الدين شارح الهداية
عن عبد العزيز البخاري صاحب الكشف والتحقيق عن الاستاذ حافظ
الدين صاحب الكنز عن شمس الايمة الكردي عن برهان الدين صاحب
الهداية عن فخر الاسلام البزدوي عن شمس الايمة السرخسي عن
شمس الايمة الحلواني عن القاضي ابي علي النسفي عن ابي بكر محمد بن
الفضل البخاري عن ابي عبد الله السبندموني عن ابي حفص عبد الله بن
احمد ابي حفص الصغير عن والده ابي حفص الكبير عن الامام محمد بن
الحسن الشيباني عن امام الايمة وسراج الامة ابي حنيفة النعمان ابن
ثابت الكوفي عن حماد بن سليمان عن ابراهيم النخعي عن علقمة عن عبد
الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
عن امين الوحي جبريل عليه السلام عن الحكم العدل جل جلاله وتقدست
اسماؤه وقد كنت وانا ابدار السلطنة العلية اسير اغتراب كثيرا وصاحب
جمعت ما كنت كتبته حين اقرائه فجاء الله شرحا لم يسبق بمثاله
ولم ينسج على منواله • فبعد ان فضضت عنه مسك الختام وازلت
عنه لثام التمام سميته بالتحقيق الباهر شرح الاشباه والنظائر
وجعلته خدمة لدرة تاج السلاطين • وغرة جبين العادلين • مظهر
الرحمة على هذه الامة المحمدية • ومطلع انوار النعمة على البرية
من لم تزل الوية العدل بطلعته خفاقة البنود • ورايات الفضل
بعزمه ظلها على العالمين ممدود • ظل الله في العالم • وخليفته في
بني آدم • السلطان الاعظم • والخاقان المعظم السلطان سليم
خان ابن السلطان الغازي مصطفى خان اللهم فايده بعوالي
نصرك • وسدده بطاعة امرك ونهيك • واجعل رافته وارفة
الظلال • ورحمته صافية الاذيال على سائر العباد • واقهر بسيف
عدالته الكفرة واهل الزيغ والعناد • وادم له شموس الخلافة وبدور
السلطنة والشرافة • واعز سلطانه • وشيد بالعدل اركانه • يمن
دولة صدر الصدور • حسنة الايام والدهور • كاشف استار
الحقايق بفكره الصايب • منور اسرار الدقايق برايه الثاقب
ملك محمد باشا يسر الله له من الخير ما يشا • ولا زال ركن الدين
به متينا • والعلم بمواطن اشفاقه رصينا • وطلعة شمس الهداية
وعلم الدراية والرواية • سما فيض التحقيق • ومظهر انوار التدقيق
اية الله الكبرى في سائر العلوم • ونعمته العظمى على كل علوم شيخ
الاسلام مفتي الانام • اعلم العلماء العظام • سيد المحققين العلامة
السيد محمد عارف افندي دري زاده متع الله الوجود ببقايه • ورفع

معالم

معالم العلم بطلعة بهايه • ولازال به هذا الدين مبينا • ويرحم الله
عبدا قال امينا • وهذا اوان الشروع في المقصود بسم الله الرحمن الرحيم
اي اولف مستعينا متبركا باسم الذات المفيض لجلايل النعم ودقايقها
في داري الفنا والبقا افتتح كتابه بالبسملة مردفة بالحمدلة اقتداء باسلوب
الكتاب المجيد وعملا بقوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لا يبدأ
فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع كما في الجامع للخطيب وفي رواية
ابي داود وغيره كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم وفي رواية لابن
حبان كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع وفي رواية لاحمد في
مسنده كل امر ذي بال لا يفتتح بذكر الله فهو ابتر او قال اقطع اورده في
مسنده على التردد والاشكال في تعارض هذه الروايات مشهور وكذا
التوفيق بينها بحمل الابتداء على الحقيقي او الاضافي او في البسملة حقيقي
وفي الحمدلة اضافي او عرفي وكذا ما قيل ان روايتي الحمدلة والبسملة ترد
عليهما الاذان ونحوه مما لم يبدأ بهما فيه والجواب عنه بان المراد في الروايات
كلها الابتداء باحدهما او بما يقوم مقامه بدليل الاكتفاء تارة بالبسملة
وتارة بالحمدلة وتارة بغيرهما او بحمل المقيد على المطلق عند من يقول به
وهو ذكر الله والكلام على هذا اشهر من قفا نبك والبا لفظ خاص
حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك
موضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص عند العضد وغيره اي
لكل واحد من المشخصات الجزئية الملحوظة بامر كلي وهو مطلق
الالصاق بحيث لا يفهم منه الا واحد بخصوصه والالصاق تعليق
شيء بشيء واتصاله به فيصدق بالاستعانة والسببية للالصاق
الكتابة بالقلم وبسببه كما في التحرير ولما كان مدلول الحرف معنى حاصلا
في غيره لا يتعقل ذهنا ولا خارجا الا بتعقله اشترط له المتعلق وهو
هنا ما جعلت التسمية مبدأ له فيفيد تلبس الفاعل بالفعل حال
الالصاق والمراد الالصاق على طريق التبرك والاستعانة والاولى
تقدير المتعلق موخرا ليفيد قصد الاهمية باسمه تعالى ردا على
المشرك المبتدي في افعاله باسم آلهته وكان يقدمها اهتماما بها
لا للاختصاص اذ لا ينفي التبرك باسمه تعالى فعلي الموحد ان يبتدي
في افعاله باسمه تعالى ويدل ايضا على اختصاص اسمه تعالى
بالبداءة في تلك الافعال على سبيل الاستعانة والتبرك ردا على
المشرك واظهارا للتوحيد ليلا يتوهم منه جواز الابتداء بغيره فيكون
قصر افراد تنصيصا على ان المراد قصر الدلالة على الاختصاص
قال السيد في حواشي الكشاف اسم الله من حيث هو اسمه تتعلق
به العناية والاهتمام وقد تعرض له بحسب المقام عناية اخرى
كقصد الاختصاص فاذا اجتمعت العنايتان قدم لا محالة كما هنا

فان انفردت الاولي عن الثانية فان لم يعارضها ما هو اولي بالاعتبار قدم
والا فلا وفي قوله تعالي اقرا باسم ربك قد عارضتها العناية بالقراة
وكان اولي بالاعتبار ليحصل ما هو المقصود من طلب اصل القراة اذ لو
قدم اسم الله لافاد ان المطلوب كون القراة مفتتحة باسم الله لا باسم
الاصنام فتلخص من ذلك ان القراة يجب تصديرها باسم الله تعالي
ردا علي المخالف واما طلب القراة المصدرة به فان كانت القراة مقصودة
اصالة وقيدها تبعا لم يجز تقديم اسمه تعالي لادائه الي فوات المقصود
وان عكس الامر وجب التقديم انتهي اذا تقرر ذلك فهذه الجملة خبرية
لفظا وهل هي كذلك معني او انشائية معني فالظاهر من كلام السيد
انها انشائية والمقصد اظهار انشا التبرك باسمه تعالي وحده ردا له
علي المخالف ولا ريب ان استعمال الخبر في هذا اما علي طريق النقل
الشرعي كسائر المنقولات الشرعية من بعت واشتريت ونحوها او
المراد اللازم كرب اني وضعتها انثي فان المقصود بها اظهار التحسر لا الاخبار
بمضمونها وهل تخرج بذلك الجملة الخبرية عن الاخبار او لا ذهب الزمخشري
الي خروجها وانها تصير بذلك انشائية وذهب عبد القاهر الي عدمه ليلا
تخلو الجملة عن نوع معناها وسياتي لذلك مزيد بيان في جملة الحمد لله لا يقال
لا يصح ان تكون خبرية لانها لو كانت كذلك لتحقق مدلولها خارجا بدونها
ضرورة ان الخبر لا بد له من نسبة خارجية تطابقها النسبة الكلامية
او لا تطابقها ليكون صدقا او كذبا اي والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان
التالي فلان مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان
الا بهذا اللفظ ولنا ان نمنع بطلان التالي مستندين الي ان المراد بالخارج
اعم مما هو في الواقع الخارجي او الواقع النفسي لما قاله العضد وغيره ان
صيغ العقود كبعت واشتريت اخبار عما في النفس من ذلك فهو يخبر
عما يعلم في نفسه من كذا وهذا لا ينافي كونه محتملا للصدق والكذب
لذاته وان كان يعلم صدقه بخارج واعتبار الصدق فيه فقط شرعي
لصيانة حقوق الناس وهو لا ينافي كونه محتملا للصدق والكذب
لذاته علي ان الخارج اعم من المحقق والمقدر لما ان الاخبارات الاستقبالية
ثبوتية كانت او سلبية يلزم ان تكون كاذبة اذ لا خارج لها في الحال
تطابقها او لا تطابقها بل لا يمكن وصفها بالصدق والكذب فتامل
ولا يصح ان تكون انشائية لانها لو كانت كذلك لما تحقق مدلولها
خارجا بدونها والتالي باطل فالمقدم مثله اذ السفر والاكل ونحوهما
مما لين بقول لا يحصل بالبسملة وانت تعلم بانه اذا كانت لانشا
اظهار التبرك والاستعانة باسمه وحده علي ما قلناه لا تشك
انه لا يتحقق الا بهذا اللفظ كما ان اظهار التحزن والتحسر متحقق
بغير ذلك اللفظ وحاصل الجواب سلمنا ذلك ولكن لا يضر كونه

لانشا

لانشآ التبرك والاستعانة به تعالي فان الانشا قسمان منه ما لايتحقق
مدلوله الوضعي بدون لفظه ومنه ما لا يتحقق مدلوله الالتزامي بدونه
وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول ومحل توهم المعترض التباس
الثاني بالاول بان بعت الانشائي لا يتحقق معناه بدونه واما هنا
فتحقق الوضع ليس بهذا اللفظ وان كان اظهار التبرك لا يتحقق الا
به لا يقال لو كانت لانشا المتعلق يعني انشا المصاحبة والاستعانة
يلزم ان تكون الجملة غير مقصودة بوجه وهو في غاية الندرة لانا
نقول ان قلنا بانشائيتها علي الوجه المذكور لا يلزم ما ذكر علي انه
لامانع من ان يكون الاصل غير مقصود اذ الاصل انما يقصد للتوصل
به الي الفرع فالمقصود الاصلي هو الفرع حقيقة علي ان قوله
في غاية الندرة ممنوع فان ادوات الاستفهام باسرها تدخل علي الجمل
المتحقق مضمونها خارجا فتصير بجملتها انشا وما قيل انها لانشا الجمل
الذي هو بداية كل شي فتنقضي عن الاشكال تعسف لا يحتاج اليه
ثم ان الاسم المراد به هنا ما قابل الكنية واللقب فيشمل الصفات
سواء كانت حقيقية او اضافية او سلبية فان الجلالة وان كانت
علما للذات بالذات الا انه قد يقصد بها غير الذات كنحو الاله فباضافة
اليها تدل علي الصفات المتقدمة وفايدة اقحامه تعميم التبرك فان
تصدير الافعال بذكر الله اما ان يكون بذكر اسم خاص من اسمايه تعالي
او بذكر ما يدل علي اسمه كما هنا فيدل علي ان التبرك والاستعانة
بجميع اسمايه ويوافقه حديث البشارة المتقدم والله علم علي الذات المخصوصة
تقدس وتعالي واشار بالمخصوصة الي انه لا يعتبر فيه صفة اصلا وان
قال العلامة السعد انه الذات المستجمعة للصفات الحميدة كذا قاله
العصام قال السيد الشريف كما تاهت العقول في ذاته وصفاته لاحتجابها
بنور العظمة تحيروا ايضا في اللفظة الدالة علي الذات كانه انعكس
اليه من تلك الانوار اشعة فبهرت اعين المستبصرين فاختلفوا
اسرياني هو ام عربي اسم او صفة مشتق او علم او غير علم والجمهور
علي انه عربي علم مرتجل من غير اعتبار اصل اخذ منه منهم ابو حنيفة
ومحمد بن الحسن والشافعي والخليل والزجاج وابن كيسان والحليمي
والغزالي والخطابي وامام الحرمين وروي هشام عن محمد عن ابي حنيفة
انه اسم الله الاعظم وبه قال الطحاوي كذا في شرح التحرير لابن امير
بادشاه والرحمن لفظ عربي وقال ثعلب انه معرب عن رحمان بالخا
المعجمة العبراني لانكار العرب له حين سمعوه ولو كان عربيا لما انكروه
قالوا وما الرحمن ورد بان انكارهم له لتوهمهم انه غيره تعالي في قوله
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن لورودهم في شعر زيد بن عمرو حيث قال
ولكن اعبد الرحمن ربي ليغفر ذنبي الرب الغفور وذهب الاعلم

اي انه علم كالجلالة لاختصاصه به وعدم اطلاقه علي غيره معرفا • ومنكرا
واما قوله في مسيلمة وانت غيث الورى لازلت رحمانا • فمن تعنته
وغلوه في الكفر حيث سمي المخلوق باسم الخالق واختاره في المعني قال
السبكي والحق ان المنع شرعي لا لغوي وان المخصوص به تعالي المعرف
لا المنكر والجمهور علي انه صفة مشبهة وقيل صيغة مبالغة لا صلا
لان الزيادة في اللفظ لا تكون الا لزيادة في المعني والا كان عبثا وقد زيد
فيه حرف علي الرحيم وهو يفيد المبالغة بصيغته فدلت زيادته علي
زيادته عليه في المعني فلذا قيل انه ابلغ منه كما كما ورد يا رحمن الدنيا والآخرة
ورحيم الآخرة او كيفا كما في يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما فان الرحمانية
تعم المومن والكافر والرحيمية تخص المومن فمعني الرحمن كثير النعم في
الدارين ثم غلب في وصفيته علي المنعم الحقيقي المفيض لجلايل النعم
ولم يسبق له استعمال في الوصفية في غيره تعالي فهو مجاز لا حقيقة
له مستعملة والمجاز يستلزم الحقيقة في الوضع لا الاستعمال قيل
هذا بنا علي انه صفة والا فعلي القول بعلميته لا يوصف بالحقيقة
ولا بالمجاز لان الاعلام لا توصف بهما وهو مذهب الامدي والرازي
قال المحقق ابن الهمام والتحقيق ان العلم يوصف بهما فان العلم المنقول
ان لم يكن معناه الثاني من افراد معناه الاول فهو حقيقة في الاول
مجاز في الثاني من جهة الوضع الاول وحقيقة في الثاني من جهة الوضع الثاني
وان كان الثاني من افراد معناه الاول فان كان الاطلاق عليه هـ
باعتبار انه من افراده فحقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة
الوضع الثاني وان كان من افراد الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني
مجاز من جهة الوضع الاول والي هذا ذهب الغزالي وغيره فاطلاق الرحمن
علي الله مجاز وان قلنا بعلميته نظرا الي ان الرحمة في الاصل رقة في
القلب ولذا لا يقيد التوحيد وان قلنا باختصاصه لما تقدم ان المنع
شرعي لا لغوي وقدمه علي الرحيم لان الرحمانية اوسع لعمومها في
الدارين لجميع العباد والرحيمية خاصة بالمومن في الآخرة ولذا قال
بعض المشايخ الرحمن لاهل الافتقار والرحيم لاهل الافتقار والظاهر
ان الوصف بهما للمدح وفيه اشارة الي لمية الحكم اي انما افتتح كتابه
باسم الله وحده متبركا مستعينا به لانه المفيض للنعم كلها جلايلها
ودقايقها وحده وكل من شانه ذلك لا يفتتح الا باسمه سبحانه وتعالي
وقد يقال ان في عكسه برهانا ايضا يعني اذا اخذ الوصف الدال عليه
الجلالة باعتبار الاستجماع لجميع الصفات الكمالية وجعل حدا اوسط
وما دل عليه الرحمن الرحيم حدا اكبر ينتظم بينهما برهان اي مقرر
هكذا الرحمن منعم حقيقي لانه المستجمع لصفات الكمالات وكل ما هو
كذلك فهو منعم حقيقي هكذا قرره بعض مشايخنا علي الراغستاني

ثم

ثم اتبعها بالجملة لما قلنا فقال الحمد لله علي ما انعم والحمد لغة الوصف
بالجميل علي الجميل الاختياري علي جهة التعظيم والتبجيل وعرفا فعل
ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه فالاول اخص مورد اذ الوصف
لا يكون الا باللسان وحده والعم متعلقا لانه سواء كان علي الفضايل او الفواضل
الواصلة الي الحامد وغيره اولا والشكر لغة يرادف الحمد عرفا وعرفا صرف العبد
جميع ما انعم الله عليه لما خلق لاجله ولا يشترط في المحمود به ان يكون
اختياريا في الحمد والمدح نعم يشترط في المحمود عليه ان يكون اختياريا في الحمد
دون المدح ولذا كان بينهما العموم المطلق فكل حمد مدح ولا عكس فينفرد
المدح في مدحت زيدا علي رشاقة قده واللؤلؤة علي صفائها وذهب
الزمخشري الي ترادفهما وانه يشترط في الممدوح عليه ان يكون اختياريا
كالحمد وجعل حديث اللولوة مصنوعا او مؤولا ويلزم عليه ان لا يحمد تعالي
علي صفاته الذاتية كالعلم والقدرة سواء جعلت عين ذاته او زايدة عليها
بل علي انعاماته الصادرة عنه بالاختيار مع انه يحمد عليها فينتقض
التعريف جمعا ولذا قيل ان حمد الله هو الثنا عليه بصفاته وافعاله
واجيب عنه بان الذات لما كانت كافية في اقتضا تلك الصفات جعلت
بمنزلة الافعال الاختيارية او لان تلك الصفات مبدا الافعال الاختيارية
والحمد عليها باعتبار تلك الافعال فالمحمود عليه اختياري باعتبار المآل
والتحقيق وان الحمد فيما ذكر مجاز عن المدح ثم المحمود عليه وبه قد يتغايران
ذاتا كما هنا وقد يتغايران اعتبارا كما اذا وصفت الشجاع بشجاعته
فالشجاعة من حيث انه كان الوصف بها كانت محمودا ومن حيث انها
كانت باعثة علي الحمد كانت محمودا عليها والحمد حيث اطلق ينصرف
الي العرفي كما قاله السيد في حواشي المطالع اللفظ عند اهل العرف
حقيقة في معناه العرفي مجاز في غيره وعند محققي الصوفية حقيقة
الحمد اظهار صفات الكمال وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل
وهذا اقوي لان دلالة الافعال عقلية لا يتصور فيها التخلف ودلالة
الاقوال وضعية يتصور فيها ذلك ومن هذا القبيل حمد الله وثناوه
علي ذاته فانه تعالي حين بسط بساط الوجود علي ممكنات
لا تحصي ووضع عليها موايد كرمه التي لا تتناهي فان كل ذرة من
ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالة
ومن ثمة قال عليه الصلاة والسلام لا احصي ثنا عليك انت كما
اثنيت علي نفسك ثم ان الحمد كغيره من المصادر حقيقة في المعني
المصدري مجاز في الاثر كما صرح به الغزي في تفسير الفاتحة وصرح
الرضي بانه مشترك بينهما واختار السيد انه حقيقة في الاثر مجاز
في التاثير وعلي كل فيصح ان يراد به المعني المصدري من المبني هـ
للفاعل او المبني للمفعول او الحاصل بالمصدر او ما يطلق عليه لفظ

الحمد واللام اما للجنس او الاستغراق او العهد الخارجي واختار في الكشاف
الجنس لان الصيغة بجوهرها تدل على اختصاص جنس المحامد به تعالى
ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد اذ لو خرج فرد منها لخرج الجنس بتعالله
لتحققه في كل فرد فيكون اختصاص جميع الافراد ثابتا بطريق برهاني
وهو اقوى من اثباته ابتدا فلا حاجة في تادية المقصود الذي هو ثبوت الحمد لله
تعالى وانتفاوه عن غيره الى ان يلاحظ الشمول والاحاطة ويستعان به في
الامور الخارجية واختار غيره لام الاستغراق لان الحكم على الحقيقة بدون
اعتبار الافراد قليل الاستعمال في الشرع وعلى كل فالحصر ادعائي محمول على
المبالغة تنزيلا لحمد غيره منزلة العدم او حقيقي باعتبار انه راجع اليه
لتمكينه تعالى واقرار العبد عليه وقد يقال انه جعل الجنس في المقام الخطابي
منصرفا الى الكامل كانه كل الحقيقة فيكون من باب ذلك الكتاب والحاتم
الجواد هذا وقد اتفقوا على ان اللام موضوعة للتعريف ومعناه الاشارة
العقلية الى ان مدلول ما دخلت عليه معلوم متعين حاضر في ذهن
السامع وهي لا تدخل الا على نكرة وهي ما لم يدخلها عموم موضوعة للفرد
المنتشر اي واحد من الحقيقة على ما اختاره ابن الهمام في تحريره واختار البيضا
البيضاوي والرازي والسيد انها موضوعة للماهية من حيث هي فاذا كانت
اللام للجنس ومعناه الاشارة الى مدلول الاسم اي الماهية المعلومة
للمخاطب فالامر ظاهر على الثاني مشكل على الاول قال السيد فاستعماله
في الماهية حتى اما مجازا وهناك وضع اخر باز ايها اذ اللام ليست موضوعة
للاشارة الى الماهية ولا مدخولها موضوع للماهية فتعريف الماهية من
حيث تعليق معنى حقيقي للام بمعنى مجازي للاسم الذي دخلت عليه
واذا كانت للاستغراق اشكل كلا الامرين قال في التحرير لكن تبادر الاستغراق
عند عدم العهد يوجب وضع الاسم للاستغراق بشرط اللام والقرينة على
ذلك عدم ارادة العهد فيكون من قبيل المشترك والقرينة لتعيين
احد معنييه وقيل ان الاستغراق يفهم من المقام وقيل من الاسم
بشرط اللام على ما اختاره السكاكي واما العهد الخارجي فعلى الاول
الفرد المعين مما يصدق عليه الفرد المنتشر وعلى الثاني اما مجاز
او هناك وضع اخر باز ايها واظن ان اختيار الجنس لما انه اقرب
للام من الاستغراق بل من جميع اقسامها واليه اشار في المطول بقوله
اولان اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا
لا يكون ثمة استغراق ثم ان هذا الحصر المستفاد من اللام هل هو بطريق
المفهوم او المنطوق بمعنى ان انتفا الحمد عن غيره تعالى يستفاد منه
قيل بالمنطوق ورد بانه ليس هناك لفظ يدل على النفي لان اللام
للعموم وشمول اللفظ لجميع افراد المسمى فقط فليس النفي جزء
مفهومها وان كان لازما وقيل بالمفهوم لما ذكر وقيل لا تفيد الحصر وتسب

الي

الي الحنفية وضعفه في التحرير بان كلامهم مشحون باعتباره وقد تكرر الاستدلال
منهم في نفي اليمين عن المدعي بقوله عليه الصلاة واللام واليمين علي من
انكر قال في الهداية جعل جنس الايمان علي المنكرين وليس وراء الجنس
شيء انتهي اي لانه مستفاد من خصوصية الهيئة الحاصلة من
المبتدا والخبر المعرف باللام الظاهر في العموم مع اخصية الخبر حقيقة
او مجازا وهذا مما لاخلاف فيه عند علماء البيان تمسكا باستعمال الفصحا
كما قاله العلامة السعد ولام لله اما للملك او الاستحقاق او الاختصاص
وعلي الاخير هي للتاكيد الاختصاصي المستفاد من لام الحمد كما قاله
السيد من ان كلا منهما يدل علي اختصاص المحامد به تعالي وقيل ان
الاختصاص المستفاد من اللام هو اختصاص الحمد بمدخولها ولام الحمد
لاختصاص ذلك الاختصاص به تعالي وهذان الاختصاصان
وان تغايرا ذاتا فهما متلازمان لان اختصاص الحمد به تعالي
المستفاد من اللام يستلزم اختصاصه بالاختصاص به المستفاد
من لام الحمد ضرورة انه لو لم يختص بهذا الاختصاص لكان اما مشتركا
بينه وبين غيره او مختصا بغيره وعلي التقديرين يلزم ان لا يكون
مختصا به تعالي كذا في شرح آداب البحث لكن في حواشي الفنري
نقلا عن جده ان لام لله تفيد الاختصاص في الاثبات لا الثبوت
ولام الحمد تفيد الاختصاص الثبوتي والاثبات للمذكور لا لغيره
لا ينافي ثبوته للغير ولو عند المثبت واما اثبات جميع الافراد للمذكور
فينافي ثبوت شيء منها لغيره عند المثبت انتهي فليتامل واما اذا
كانت لام الاستحقاق او لام الملك فلا تفيد الاختصاص بمعني
القصر بنعم تدل علي زيادة الخصوصية فالكلام يفيد اختصاص
ثبوت استحقاق الحمد او اختصاص اثبات الاستحقاق لا ثبوت
نفس الحمد واختصاص ثبوت الاستحقاق او اثباته لا ينافي ثبوته
لآخر لا بطريق الاستحقاق كذا في السالكوتي علي المطول ثم ان
هذه الجملة خبرية لفظا منقولة الي الانشاء شرعا او مجازا عن لازم
معناها فيكون المقصود ايجاد الحمد بنفس الصيغة اي انشاء تعظيمه
تعالي بوصفه بالجميل وايجاده بهذا اللفظ وتحتمل الخبرية وعلي
التقديرين تدل اجمالا علي الاتصاف بالكمال فيصدق تعريف الحمد
عليها اذ ليست ماهية الحمد قول القايل الحمد لله بل هي الوصف بالجميل
علي الجميل الاختياري الخ او فعل ينبئ الخ ولا شك ان قول الحمد
لله مما تصدق عليه ماهيته فيكون فردا من افرادها واختلفوا في
الجملة الاخبارية اذا استعملت في لازم معناها كالمدح والثناء والهجاء
اهي انشائية او اخبارية كما هي اصلها اختار صاحب الكشاف
انها جملة انشائية وقال الشيخ عبد القاهر انها جملة اخبارية

٣ والتشكيك يتجوز كون الجنس لواحد والآخر وعدم كونه برمته
لواحد غير مقبول وقيل ان الحصر المذكور يندرج عندهم في بيان
الضرورة اذ ثبوت الجنس برمته لواحد ينتفي عن غيره قال في
التحرير ولا ينبغي ان يختلف في افادتها الحصر ولو نفي المفهوم انتهى

وقال الجملة الاخبارية اذا انقلت عن معناها الخبري الي معني الجملة الانشائية
مثلا نحو رحمه الله الي معنى ارحمه كانت الجملة انشائية واذا انقلت الي لازم
معناها لازما لا يكون معني الجملة الانشائية اصلا لا تصير الجملة انشائية
والا لزم اخلا الجملة عن نوع معناها وبالغ بعضهم في انكار كونها انشائيا
يلزم عليه من انتفا الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد ضرورة ان الانشا
يقارن لفظه معناه في الوجود ورد بانه انتفي الوصف بالجميل لا الاتصاف
والكلام فيه وفي انكار كونها كونها خبرية لانها لو كانت خبرية محضة
لم يقل لقايل الحمد لله حامدا لا يصاغ للمخبر عن غيره من متعلق اخباره
اسم قطعا وفيه انه يصح لمن قال زيد متكلم ان يوصف بانه متكلم
ومخبر ولا ريب ان الواصف بالجميل مع اعتقاده التعظيم ظاهرا وباطنا
معظم فهو حامد وواصف وحمدا ولا على الذات وثانيا على الانعام
بقوله على ما انعم اشارة الي الاستحقاق الذاتي والوصفي فانه
كما يستحق الحمد لذاته يستحقه لوصفه يفهم ذلك بالذوق حيث لم
يقل للمنعم لا يقال تعليق امر باسم غير صفة لا يدل على منشائية ه
مدلوله لانا نقول لفظة الجلالة لما اشتهرت في الاستجماع لجميع
صفات الكمال لم يبعد ان يجعل التعليق به في حكم التعليق بالمشتق
الدال على منشائية جميع الصفات والمراد بالاستحقاق الذاتي انه اذا
قطع النظر عن غير الذات كان مستحقا لجميع التعظيمات ولا شك
ان الله تعالي يستحق التعظيم لذاته لان معبوديته وصف مقتضي
ذاته كوجوده ولزوم تعلق الحمد بالفضايل والفواضل لا يقتضي ان لا
يستحقه المحمود لذاته اذ يجوز ان يكون الفاعل مستحقا لذاته ان يعظم
على فعله فعلي هذا قوله على ما انعم خبر بعد خبر ليظهر الاستحقاقان
وقيل ظرف لغو للحمد وسوغ الفصل بينهما بالاجنبي وهو كون الخبر
في الاصل معمولا للحمد واقعا موقع المفعول وللتنبيه على تقدم
الاستحقاق الذاتي بالذات واحتمال كونه ظرفا لغوا متعلقا بالخبر المحذوف
يفوت ذلك ثم ان على حقيقة في الاستعلا الحسي مجاز في غيره على ما في
المغني وفي التحرير حقيقة في الاستعلا حسا ومعني ففي عليه دين
حقيقة على الثاني اي لزمه ويقال ركبه الدين للزومه له فالحمد
يعلو الانعام للزومه له اذ كل نعمة يلزمها حمد لما ان شكر المنعم واجب
شرعا وعقلا فالاستعلا مجاز عن اللزوم على الاول بان يقال شبه
اللزوم بالاستعلا بجامع التمكن في كل واستعار الاستعلا للزوم ثم
استعير معني الحرف الذي هو الاستعلا الحسي للزوم الحسي تبعا
لاستعارة متعلقه فالاستعارة تبعية وهو ظاهر ويجوز ان تكون
مستعارة للام التعليل فيكون الباعث على الحمد والحامل عليه انعامه
تعالي ولما كانت العلة متقدمة على المعلول في التحقق العقلي

وان

وان كان في التحقق الخارجي بالعكس كان المعلول مبنيا علي ما كبنا المستعلي
علي المستعلي عليه فشبهت العلة بالمستعلي علي شيء بجامع التمكن
في كل او التقدم والتاخر في كل واستعير الاستعلا للتعليل علي نسق ما قبله
فسقط ما قاله بعضهم هنا وما مصدرية وكونها موصولة يحوج الي
تكلف في اللفظ والمعني اما الاول فلان حذف العايد المجرور مختلف
فيه فاختار المبرد في المنع واجازه الاخفش ومنعه الكسائي فيما لا يتوسع
فيه واجازه في غيره واما الثاني فلان الحمد علي الانعام الذي هو من
اوصاف المنعم امكن من الحمد علي النعمة كما يدل عليه تعريفه واما الحمد
علي النعمة فمجاز باعتبار انها اثر تلك الصفة ثم ان المصدر المضاف
الي الفاعل يستلزم العموم للمنعم به استلزاما عقليا ولم يتعرض له
صريحا لتصور الاحاطة به وليلا يتوهم اختصاصه بشيء دون شيء
اولقصد الاختصار اولتنزيل انعم منزلة اللازم بقطع النظر عن تعلقه
بمفعول فيفيد بواسطة خطابية المقام انتساب فعل الانعام الي الله
علي وجه العموم في افراد ذلك الفعل فيكون معلقا علي جميع الانعامات
والمنعم عليهم هم المومنون وليس لله علي كافر نعمة في ملايم تحمد عاقبته
واليه ذهب ابو الحسن الاشعري لانهم محجوبون بها عن الله تعالي فليست
بنعمة قال تعالي ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في
الخيرات بل لا يشعرون سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وذهب القاضي
ابوبكر الباقلاني والمعتزلة الي انهم منعم عليهم في الدنيا بما اعطاهم من
قوي ظاهرة وباطنة واسور يلتذ بها لحكاية القرآن قول الانبيا للكفار
الذين بعثوا اليهم فاذكروا الا الله قال المحقق ابن الهمام فالحق انها في
انفسها نعم وطغيانهم واقع باختيارهم فلا تخرج به عن كونها نعما في
انفسها وان كانت تلك النعم سببا للتمادي علي ما هم عليه لاعتقادهم
ان ما هم عليه من الضلال مرضي له تعالي وانه لو لم يكن كذلك لما
انعم عليهم فلم تلجئهم تلك النعم الي الكفر انتهي واعلم ان الاشعري
لا ينكر كونها تسمي نعما انما يذهب الي ان حكمة ايصالها اليهم استدراجهم
فتكون الحجة عليهم ابلغ لان ينعموا بها في الدنيا كما قال تعالي سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون ثم لما كان من اجل النعم الواصلة الي العبد دين
الاسلام اذ به التوصل الي النعيم الدايم وذلك بتوسط النبي صلي الله
عليه وسلم بل هو الواسطة في كل نعمة صار الدعاله تلوا لثنا علي الله تعالي
فقال وصلي الله علي سيدنا محمد وسلم ولا خفا ان هذه الجملة خبرية لفظا
منقولة الي الانشا او مجاز فيه بمعني اللهم صل اذ المقصود ايجاد الصلاة
بهذه الصيغة امتثالا لقوله تعالي صلوا عليه وسلموا تسليما وغايرت
فيها الجمل المتقدمة فاتي بالواو العاطفة التي هي لمطلق الجمع وهو في الجمل
التي لا محل لها من الاعراب للجمع في ثبوت مضمونها وتحققه اشارة الي

الي استقلال الجملتين الاوليين بالابتدا كما دل عليه حديثها بخلاف هذه فانها
تتحقق تبعا لتحقق الثنا علي المنعم الحقيقي ورمزا الي تغاير ما يتعلق بالخالق
بما يتعلق بالمخلوق واتي بالجملة المعطوف عليها اسمية وان كان اصلها
الفعل كما قاله صاحب الكشاف دلالة علي الثبات والدوام بمعونة العدول
او المقام لان المحمود عليه الذات والانعام وهما قديمان دايمان فناسب ان
يكون الحمد عليهما كذلك بخلافه هنا فان المدعو له حادث فناسب ان يكون الدعا
بالفعلية الدالة علي التجدد والحدوث وان كان المناسب تناسب الجملتين في العطف
كما في المغني الا ان مقتضي المقام اوجب ذلك وهذا بنا علي انها معطوفة علي
جملة الحمدلة وهو الظاهر وقيل انها معطوفة علي جملة انعم فيكون من المحمود
عليه وفيه ان الاظهار يمنع من ذلك الا ان نلتزمه لنكتة ونكتته مشهورة
علي انه يفوت المقصود من ايجاد الصلاة واللام عليه عليه الصلاة واللام
ومصدر صلي التصلية قيل انه لم يسمع ويويده ما في القاموس صلي صلاة
لا تصلية دعا وقيل سمع في شعر انشده ثعلب

تركت القيان وغرف الدنان ◦ وادمت تصلية وابتهالا

وانما تركه اهل اللغة لانه مصدر قياسي لاسماعي واعتنا وهم ببيان
المصادر السماعية وفي القهستاني الصلاة من التصلية وكلاهما مستعمل
بخلاف الصلاة بمعني اداء الاركان فان مصدره لم يستعمل كما ذكره الجوهري
وعلي هذا ترك استعماله في الخطب لا لعدم السماع بل لايهام التصلية التي
هي مصدر صلاه بمعني عذبه في النار والصلاة لغة الدعا وشرعا
عبادة معروفة وفي التحرير هي موضوعة للاعتنا باظهار الشرف ويتحقق
منه تعالي بالرحمة عليه ومن غيره بالدعا فهي من قبيل المشترك المعنوي
وهو ارجح من المشترك اللفظي او هي مجاز في الاعتنا المذكور لعلاقة
اللزوم فيراد به المعني المجازي لانه يعم المعني الحقيقي عملا بعموم المجاز
وهو ارجح من الاشتراك اللفظي فما تمسك به الشافعي في الجمع بين معنيي
المشترك بما اشتهر عن السلف انها من الله الرحمة ومن الملايكة الاستغفار
ومن الادميين تضرع ودعا وان قوله تعالي ان الله وملايكته يصلون
يعم النبيين الاولين مرفوع بما ذكرناه ولذا قال بعض اهل التفسير ان التقدير
ان الله يصلي وملايكته يصلون كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك
راض والراي مختلف ولما فيها من معني العطف عديت بعلي للمنفعة
مع تعدي الدعا بها للمضرة وفي كلامه اطلاق السيد علي غير الله تعالي
والصحيح جوازه وقيل لا يطلق الا علي الله لما روي عنه عليه الصلاة
واللام انهم قالوا له يا سيدنا فقال انما السيد الله وفيه انه عليه الصلاة
واللام قال انا سيد ولد ادم وقيل لا يطلق علي الله وعزي الي مالك
وقيل يطلق عليه تعالي معرفا وعلي غيره منكرا والصحيح جوازه مطلقا
وهو في حق الله تعالي بمعني التعظيم المحتاج اليه غيره وفي غيره كما هنا

الشريف

الشريف الرئيس من ساد قومه يسودهم اذا اشرف عليهم وياؤه الثانية مقلوبة
عن واو لاجتماع الواو والياء وسبق احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت في
مثلها ومحمد علم شخصي لنبينا عليه افضل الصلاة واللام فيه معنى اللقب لاشعاره
بالمدح لانه منقول من اسم مفعول المضعف وقيل من مصدره لان هذه
الصيغة تصلح لهما وقيل مرتجل ويرده ما اشتهر عن جده لما سماه به لسابع
ولادته بعد موت ابيه قبلها لم سميته بمحمد وليس من اسماء ابائك ولا اجدادك
قال رجا ان يحمد في السماء والارض وقد حقق الله رجاءه وهو اشهر اسمائه
وافضلها وهي الف اسم وقيل ثلثمائة وقيل تسعة وتسعون ولم يسم به
احد قبله الا انه لما قربت ولادته سمي به قوم من العرب اولادهم لما سمعوا
انه يبعث فيهم نبي اسمه محمد رجاء ان يكون هو المبعوث والله اعلم حيث
يجعل رسالته وهم ستة لا سابع لهم كما في الشفا وقيل خمسة عشر وخص
به كلمة الشهادة لما تقدم اولانه انسب بماله من مقام المحمودية وسلم
بصيغة الماضي ويحتمل صيغة الامر وهو من عطف الانشاء على الانشاء
لفظا او معنى وحذف معموله لدلالة ما قبله عليه اي وسلم عليه وهذا
دعاله صلى الله عليه وسلم المقصود منه تعظيمه ومصدره التسليم
واسم مصدره السلام ومعناه السلامة من النقايص او التحية وجمع
بينهما مزوجا من كراهة افراد احدهما عن الآخر وان كان لا يكره عندنا
وهذا الخلاف في حق نبينا صلى الله عليه وسلم واما في حق غيره من
الانبيا فلا يكره اتفاقا وترك الصلاة على الآل والاصحاب تبعا مع ان
الصلاة تستحب عليهم تبعا كما في شرح الشفا للشهاب وكذا لفظ الشهادتين
وقد ورد كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذما رواه الترمذي وحسنه
وصححه البيهقي والنووي لاحتمال انه اتى بها لفظا وليس في حديث
الشهادة ولا في استحباب الصلاة تبعا دلالة على الاتيان بهما كتابة
وما قيل ان حديث التشهد في النكاح لا في الكتب والرسايل لذكره في
كتاب النكاح مردود بعمومه والعام يجري على عمومه حتى يرد المخصص
وليس ذكره في النكاح مخصصا وما قيل من ان المراد بالتشهد الحمد مردود
بانه مجاز وهو لا يصلح صارفا عن المعنى الحقيقي بلا قرينة ولا قرينة
والله اعلم وبعد يوتى بها للانتقال من اسلوب الى اسلوب اخر لا يكون
بينهما مناسبة فهي من الاقتضاب المشوب بالتخلص واختلف في اول
من تكلم بها وداود اقرب وهي فصل الخطاب الذي اوتيه وهي من
الظروف الزمانية او المكانية المنقطعة عن الاضافة مبنية على
الضم لنية معنى المضاف اليه او منصوبة غير منونة لنية لفظه
او منونة ان لم ينو لفظ ولا معناه والثالث لا يحتمل هنا لعدم مساعدة
الخط الاعلى لغة من لا يكتب الالف المبدلة عن التنوين حال النصب
وعلى كل لا بد لها من متعلق فان كانت الواو هنا نايبة عن اما كما هو

المشهور فمتعلقها اما الشرط او الجزا والاولي ان تتعلق بالجزا لتفيد تاكيد
الوقوع لان التعليق علي امر لابد من وقوعه يفيد وقوع المعلق البتة
والتقدير مهما يكن من شي فاقول ان الفقه الخ بعد البسملة والحمدلة والصلاة
والسلام وان كانت الواو للعطف وهي من عطف القصة علي القصة فالعامل
فيها اقول والتقدير واقول بعد البسملة الخ وكذلك اذا كانت الواو للاستيناف
واعترض الاول بان النيابة تقتضي مناسبة بين النايب والمنوب عنه
ولا مناسبة بين الواو واما كما قاله الفناري نعم لا يجمع بينهما وبين اما في
ابتدآ الكتب كما هنا لانها للاقتضاب او فصل الخطاب واما اذا قصد بها ما
ضبط الاجمال السابق بعد التفصيل فتكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز
الجمع بينهما وفايدتها تاكيد مضمون الكلام والفا في قوله وان الفقه
زايدة علي تقدير ان الواو عاطفة او استينافية او علي توهم اما وان قلنا بانها
مقدرة في نظم الكلام والفا في جواب الشرط بتقدير اقول والفرق بين المقدر
والمتوهم اجرآ الاحكام من جواز العطف والتاكيد وعود الضمير علي المقدر
دون المتوهم وفيه ان اما لا تحذف الا اذا كان الجزا امرا او نهيا ناصبا لما
قبلها او مفسرا له كما في الرضي وما هنا ليس كذلك والفقه في الاصل
مصدر فقه بالكسر يفقه فقها كعلم يعلم وزنا ومعني وفي المحكم الفقه
العلم بالشي والفهم له واما فقه بالضم فقاهة صار فقيها قال الشهاب
الفقه حذق الرجل بما يعلمه وعلمه وفهمه نقل الي علم الشريعة مطلقا
فلذا قال ابوحنيفة هو معرفة النفس مالها وما عليها ثم نقل الي علم
فروع الشريعة لسيادته وشرفه وفضله فكانه هو العلم لا غيره وهو
كما في الفتية تدقيق النظر في مسايل الشرع وان كانت ثلاثا مع ادلتها
حتي قال بعضهم ان رجلا لو حفظ الوفا من المسايل ليس بفقيه ولا
يدخل تحت الوصية للفقها انتهي فالفقه في اصطلاح الفقها العلم
بثلاث مسايل فصاعدا مع ادلتها وعرفه الاصوليون بانه العلم بـ
بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وعرفوا الحكم بانه
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير او الوضع
وعند المنطقي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وليس مرادين
هنا ليلا يلغو قيد الشرعية علي الاول ولان الادراك علم والفقه
ليس علما بالعلوم الشرعية علي الثاني بل المراد معناه العرفي وهو
اسناد امر الي اخر اي نسبة اليه بالايجاب والسلب فالمراد بها النسب
التامة الواقعة بين الموضوع والمحمول التي العلم بها تصديق وبغيرها
تصور فالعلم بها التصديق بوقوعها اولا وقوعها فخرج العلم بغير
الاحكام من الذوات والصفات ثم ان القضايا المتعلق بها التصديق
اما ان تكون ماخوذة من الشرع اولا فقيد بالشرعية اي الماخوذة من
الشرع الذي هو خطاب الله او شريعة النبي لاخراج الاحكام الماخوذة

من

من العقل كالعلم بان العالم حادث او الحس كالعلم بان النار محرقة او الوضع
والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع ثم الشرعية اما ان تتعلق بكيفية عمل
اولا والمراد به ما يعم افعال القلوب كالنية فخرج به المتعلق بكيفية اعتقاد
كالعلم بوجوب الايمان وكون الصانع موجود ثم ان العملي اما ان يكون
العلم به حاصلا من دليله الذي نيط به الحكم اولا فخرج به علم المقلد فانه
مستند الي قول المجتهد وان كان قوله مستندا الي علمه المستند الي دليل الحكم
وعلم جبريل والنبي صلي الله عليهما وسلم لانه حاصل بالضرورة لا بالاستدلال
وقيد الادلة بالتفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كالعلم بوجوب الشيء
لوجود المقتضي او بعدم وجوده لعدم الوجود الثاني كما اذا قال المناظر
الصلاة واجبة لوجود المقتضي والخمر حرام لوجود الثاني في محلها فهذا العلم
لا يسمي فقها ما لم يعللها بقوله واركعوا مع الراكعين مثلا وقوله انما الخمر
والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه فيكون مثلا ٣
الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل
تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية وتحقيقه ان الانسان لم يخلق
عبثا ولم يترك سدي بل تعلق بكل نوع من اعماله حكم من قبل الشارع
منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس علي ذلك
الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا
موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع علي التفصيل
كالوجوب والحرمة فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها تلويحا
وقال في التحرير والعلم هو الاعتقاد الجازم المتعلق بالاحكام فالاحكام
لا تكون الا قطعية فالظن ليس من الفقه ولا الاحكام المظنونة منه
وقيل ان الحكم قطعي والظن في طريقه بمعني ان ادلتها سمعية وهي
مظنونات للاجماع علي وجوب العمل بالظن علي المجتهد وكل حكم شانه
ذلك يجب العمل به قطعا وتعلق به الخطاب قطعا ولا نعني بالقطعي
الا هذا ورده في التحرير بانه مغير لمفهومه ويقصره علي حكم واحد وذلك
لان مفهومه قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الاحكام
وهي تكون ظنية كالوتر واجب اذ لا يوجب لها القطع بل يفيد القطع بوجوب
العمل بها انتهي والحاصل ان لله في كل عمل حكمين خاصا كالوجوب المتعلق
بالوتر وعاما وهو وجوب العمل علي المجتهد بما اداه اليه اجتهاده والعلم
بالاول تارة يكون قطعيا وتارة يكون ظنيا وبالثاني قطعي البتة و
والمعتبر في مفهوم الفقه الاول لا الثاني وان كان خلاف حكم الله علي
القول الحق بان الحق لا يتعدد وهذا التعريف رسم لانه حد اسمي يفيد
معرفة مفهوم الاسم وما تعلقه الواضع ووضع الاسم بازايه لان
مسماه وهو المسايل لا تحقق لها في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار
العقل ولان حقيقة كل علم مسايله ولا يمكن حده الا بسرد مسايله قالوا

نعم ينقلب الحد الاسمي حقيقيا بعد العلم بوجوده لانه جواب لما التي لطلب
الحقيقة وهي متاخرة عن هيئته البسيطة المتاخرة عن ما التي لطلب
مفهوم الاسم وموضوعه افعال المكلفين لانه يبحث فيه عن اعراضها
الذاتية اي اللاحقة لها لما هو هو او بواسطة امر يساويه والمراد بالافعال
الحاصل بالمصدر كالهيئة التي تسمي صلاة والحالة التي تسمي صوما ونحو
ذلك مما هو اثر حاصل عن المكلف وافعال الصبي غير داخلة في الحكم لانه
لا حكم بالنسبة اليه الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك علي الولي وهو
وجوب اخر والصحة والفساد حكمان عقليان لا شرعيان وان استتبعا
حكما شرعيا وكون صلاته مندوبة معناه امر وليه بامره لا خطاب
الصبي وترتب الثواب له علي فعلها ليس من لوازم التكليف بل هو من
فضله تعالي كذا في التحرير والاعراض الذاتية للافعال هي الاحكام الشرعية
من الوجوب والحرمة والكراهة والاباحة والندب التي هي صفات الافعال
وتفسيرهم الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين المراد به
ما خوطب به كما اريد بالحكم ما حكم به للقرينة العقلية علي ان الوجوب
ليس صفة الله فليس نفس كلامه النفسي وينتظم من حمل الاعراض
الذاتية علي الموضوع قضايا كسبية تسمي بالمسايل من حيث انه
يبحث عنها موضوعاتها موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية
او انواعها ومباديه مسايل اصول الفقه وهي القضايا الكلية التي
يتوصل بها الي استنباط كثير من الاحكام الجزئية واستمداده من الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وساير العلوم العربية وفايدته حصول
العمل به علي الوجه المشروع وغايته معرفة الاحكام الشرعية ليتوصل
بها الي الفوز بسعادة الدارين واول من افرده بالتدوين والتاليف
ابو حنيفة النعمان رضي الله عنه كما سياتي ورتبته التقدم علي ساير
العلوم التي لا يتوقف عليها فاصول الفقه مقدم عليه وهو من العلوم
الشرعية وتقسيمه الي عبادات ومعاملات وحدود وفرايض وهذه الرؤس
الثمانية التي لا تكمل بصيرة الطالب في الشروع في علم من العلوم الا بمعرفتها
وهذا حديث اجمالي تفصيله في محله وهل هو علم شخصي او علم جنس او
اسم جنس وما سماه هل هو ادراك المسايل او المسايل نفسها او الملكة
الاستحضارية قال السيد في شرح المفتاح المعني الحقيقي للعلم هو
الادراك ولهذا المعني متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول يكون ذلك
التابع وسيلة اليه في البقا وهو الملكة وقد اطلق العلم علي كل منها اما
حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهود انتهي وبيانه ان
كل علم من العلوم عبارة عن ادراكات تصورية وتصديقية او عن
متعلقاتها التي هي المسايل والالفاظ الموضوعة لها هل هي
بازا الصور الذهنية او ذوات الصور التي هي المعلومات خلاف

ذهب

ذهب الرازي الي ان الموضوع له اللفظ الصور الذهنية مطلقا واختار ابو
اسحاق الشيرازي ان الموضوع له الخارجي وقيل الاسم منهما قال الاصفهاني
وهو الحق واختار ابن الهمام ان الموضوع له في الاعلام الشخصية الخارجي
وفي غيرها الذهني والقواعد كذلك تطلق علي الادراكات والمدركات كما في
التحرير فالفقه عبارة عن ادراك المسايل او المسايل نفسها والظاهر
انه في كل منهما حقيقة كما علمته واما اطلاقه علي الملكة الحاصلة من ممارسة
المسايل اي ملكة الاستحضار وهي كيفية راسخة تكون مبدا لاستحضار امور
حصلت تلك الكيفية ورسخت من تلك الامور بها يستحضرها متي شاء من
غير تجشم كسب جديد فالظاهر انه مجاز من اطلاق المسبب علي السبب او
حقيقة عرفية او اصطلاحية وعلي هذا اطلاقه علي الالفاظ او النقوش
مجاز البتة تسمية للدال باسم المدلول بواسطتين في الملكة وقال المحقق
ابن الهمام انه علم شخصي علي المسايل اذ لا يصدق علي مسئلة فهو اسم
لمجموع المسايل والظاهر انه كذلك في الادراك فهو اسم لادراك مجموع
المسايل او الملكة المتعلقة بها ولا يقال ان المسايل تتزايد يوما فيوما
بتلاحق الافكار وكذا الادراكات والملكة والموجود في السابق غير الموجود
في اللاحق ضرورة تغاير الجزء والكل فلا يتحد المسمي فيهما في العلمية الشخصية
لانا نقول الموجود في كل زمن شخص معين وتلتزم اشتراك الاسم
وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة ولا محذور في ذلك لا يقال مجموع
المسايل موجود ذهني لاشتمالها علي النسب الاعتبارية ولانشك
انه يتعدد الوجود بتعدد الاذهان ومن ضرورة تعدد الوجود تعدد
المشخصات فيلزم ان يكون اسم جنس لا علما قلنا ان حقيقته مجموع
المسايل من حيث هي بقطع النظر عن وجودها في الاشخاص وهي
جزي حقيقي لعدم فرض اشتراكها بين كثيرين والتعدد انما هو باعتبار
صورها الحاصلة في الاذهان فتعلق تلك الصور واحد بالذات
وان كان متعددا باعتبار المتعلقات واختار جم غفير انه من قبيل اسم
الجنس لما ذكرنا واختار السيد في حواشي المختصر انه علم جنس قال لانه
يتناول افرادا متعددة اذ القايم فيه يزيد شخصا غير القايم بعمرو شخصا
وان اتحد معلوماتهما ولما احتيج في نقل هذه الالفاظ عن معانيها اللغوية
جعلوها علما للعلم المخصوص علي ما عهد في اللغة لا اسم جنس انتهي
فعلي هذا التعريف المتقدم ليس بجول لان الاعلام لا تحد بل انما يشار
اليها وتاكيد الحكم بان في قوله فان الفقه اشرف العلوم قدرا اي اعلاها
مرتبة اعتنا بشان الكلام واهتماما به حيث نزل المتالي منزلة السايل
وهو اولي من تقدير ان هناك سايلا او سكر ليكون تخريج الكلام علي
مقتضي الظاهر فان تخريج الكلام علي خلافه ابلغ كما قرر في محله وتقدم
وقدر الشي مقداره واصله تقديره بوزن وبحوه غلب في رتبة شرف واللام

في العلوم للعهد الخارجي وهو الاصل الراجح الذي اذا امكن لا يعدل عنه لانه
حقيقة التعيين وفي التحرير ان الجمع المحلي باللام للعهد والاستغراق والجنس
فان لم يكن معين ولا عهد خارجي وامكن احدها تعين والمعهود هنا ساير
العلوم ما عدا العقايد والتفسير والحديث فاندفع ما اورد بان من العلوم هذه
الثلاثة وهي اشرف منه ان موضوعاتها اشرف من موضوعه وشرف العلم
بشرف الموضوع واما الجواب عنه بان ال جنسية لا استغراقية والحكم على
الجنس لا يستلزم الحكم على كل فرد فممنوع لما تقدم في المحرر من الاستلزام
ونقل في التحرير عن العلامة السعد ان الجمع المحلي للعهد والاستغراق حقيقة
وللجنس مجاز وان الجنس خلف عنهما ولا يصار اليه الا لتعذرهما ولذا الوحلف
لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعلى
السنة والاسبوع عندهما لامكان العهد الخارجي لكن اختلفوا فيما هو المعهود
انتهى فقد علمت منه انه لا يصار للجنس مع امكان العهد وقد امكن على ان
الفقه نتيجة التفسير والحديث وثمرتهما المقصد اذ المقصد منهما بيان الاحكام
فشرف الفقه بشرفهما فليس خارجا عنهما في المعنى والعقايد يطلق عليها
الفقه في الجملة ولذا تسمى بالفقه الاكبر فلا اشكال واورد ايضا ان الفقه
علم وافعل التفضيل بعض ما يضاف اليه فيقتضي تفضيله على نفسه
وذا لا يتعقل واجيب بانه داخل في المضاف اليه لغة خارج مرادا كما في
الاستثناء المتصل والمراد تفضيله على ما شاركه في مفهوم الشرف وهذا
مبني على ان ال للاستغراق واما على العهد فلا ورود له وقد تكفل
ببيان شرفه الكتاب والسنة كما فصل في محله ثم ان الشرف اي رفعة
المرتبة المعنوية حاصلة له في الدنيا والاخرة كما يفهمه حذف المعمول
وتعطي تلك الرفعة لصاحبها ذلك ايضا فالرفعة الدنيوية عموم نفعه
للخاص والعام وتعظيم صاحبه وعلو قدرهما في الاعين والاخروية عبارة
عن كثرة الثواب على تعلمه ورفع الدرجات لعالمه ولذا عطف عليه قوله
واعظمها قدرا اي اكثرها ثوابا من عطف اللازم على الملزوم او عطف
الخاص على العام بيانا لشرف رفعته الاخروية واشارة الى ان
المقصود من العلوم وتعلمها ان يكون ابتغاء لمرضاة الله تعالى وطلبا
للثواب لا لحظ دنيوي كرفعة قدر وعلو جاه وان كان يحصل لكن لا يكون
الغرض الباعث على التعلم والاجر هو الجزاء على العمل كالاجارة والجمع
اجور وعلى هذا فالاضافة لادنى ملابسة لان جزاء العمل انما يكون
لصاحبه بسببه وفرق العيني بين الاجر والثواب بان الثواب ما يحصل
باصول الشرع والاجر ما يحصل بالكلمات المكملات لان الثواب لغة بذل
العين والاجر بذل المنفعة فتامل وهذه الصفة راجعة اليه باعتبار
الغاية والاولى باعتبار ذاته واتمها عايدة اي اكملها منفعة
والعايدة من العود لغة الصلة والمعروف والعطف والمنفعة والمراد

أجزاء

الاخير

الاخير واعمها فايدة اي اشملها ثمرة ونتيجة والفايدة لغة ما استفدته من
علم او مال واصطلاحا المصلحة المترتبة علي الفعل من حيث هي كذلك
اي مرتبة سواكان لاجلها الاقدام علي الفعل اولم يكن ومن حيث انها علي
طرف الفعل ونهايته تسمي غاية ومن حيث كونها مطلوبة بذلك الفعل
تسمي غرضا ومن حيث انها باعثة للفاعل علي الفعل تسمي علة غائية
والمشهوران لا فرق بين هذه الاربعة الابهذا الاعتبار فالفايدة اما ان
يراد بها المعني اللغوي اي واعمها علما فان علمه اشمل من غيره من العلوم
باعتبار تعلقه بالخاص والعام او المعني الاصطلاحي اي المصلحة المترتبة
علي تعلمه وهي حصول العلم به علي الوجه المشروع اعم من المصلحة المترتبة
علي تعلم غيره للدليل الذي سيذكره والعايدة تكون من الغير والفايدة
ما يكون حاصلا حديدا من نفس ذلك الشي ولا يخفي حسن التعبير عن
العايدة بالتمام لانه يكون لتكميل النقصان من الغير وعن الفايدة بالعموم
لانه عبارة عن الاحاطة والشمول وهو انما يكون من النفس واعلاها
مرتبة اي منزلة في الاخرة فيغاير ما قبله من قولنا اشرف العلوم قدرا
علي انه لا مانع من اتيان الالفاظ المترادفة في مقام المدح واسناها
منقبة اي اظهرها طريقا والسنا بالقصر الضوء والمنقبة والنقب بفتح
القاف فيهما الطريق في الجبل وطريقة الكتاب والسنة والاجماع وهذه لا يضا
هيهما غيرها في صحة الدلالة وظهورها من الدلالات العقلية والطبيعية
والعادية لاختلاف العقول والطباع والعادة ولا يخفي ما في كلامه
من الاستعارة الاصلية حيث شبه ادلته بطريق في الجبل بجامع الكل
الايصال واستعار المنقبة للادلة واستعارة الضوء للظهور تبعية او
مجاز مرسل من اطلاق الملزوم وارادة اللازم يملأ الفقه من الملئ وهو مقدار
ما ياخذه الانا من الماء ونحوه اذا امتلا يقال ملات الانا فهو ملآن وامتلا
بطنه من الطعام والشراب ومن المجاز نظرت اليه فملأت منه عيني وهو
ملآن من الكرم كما في اساس البلاغة العيون جمع عين الباصرة وهي مؤنثة
والجمع اعيان واعين وعيون ويكسر قاموس نورا هو كيفية عارضة للاجسام
في مقابلة المضئ بالغير كالضوء الحاصل علي وجه الارض وقت الاسفار
وبعد غروب الشمس والضوء الحاصل علي وجه الارض من مقابلة القمر
واما الضيا فهو كيفية عارضة للاجسام من مقابلة المضئ وجه
الارض بعد طلوع الشمس فلذا قال تعالي وهو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا اي ذا ضيا وذا نور كذا في الحاشية الحموية وفي التفسير الكبير
النور كيفية قابلة للاشد والاضعف فان نور الصباح اضعف من النور
الحاصل في اول النهار قبل طلوع الشمس وهو اضعف من النور الحاصل
في افنية الجدران عند طلوع الشمس وهو اضعف من النور الساطع
علي الجدران من الشمس وهو اضعف من الضوء القايم بجرم الشمس فكمال

هذه الكيفية المسماة بالضو ما يحس به في جرم الشمس انتهي فالضو الذاتي
الحاصل من ذات المحل كالشمس لا بواسطة مضئ آخر يسمي ضيآ وان لم يكن من
ذاته بل من مضئ آخر فهو الضو العرضي وان كان المضئ الآخر مضيآ بذاته فهذا
المعني العرضي المستضئ بالضو الذاتي يسمي ضوه نورا وهذا الضو العرضي
يسمي بضو اول وما يحصل في آخر بسبب مقابلة ذلك الجسم فهو ضو ثان
كذا في شرح التهذيب فبهذين النقلين ظهر ان الضيا اسم للضيا الحاصل من
ذات الشمس وما حصل في الاجسام من مقابلة الشمس هو اول الانوار
فقول المحشي واما الضيا فهو من مقابلة الخ غير مسلم وهل الضيا والنور عرض
او جسم الحق انه عرض وهذا الفرق بينه وبين الضيا بما ذكرناه انكره في الفلك
الدايرو قال انه ليس له في اللغة شاهد ولا في الاستعمال مساعد وسوي
بينهما ابن السكيت وقد يقال هذا بحسب الوضع وما ذكر بحسب الاستعمال
كما في الاساس وفي الكشف التحقيق ان الضو فرع النور وهو الشعاع
المنتشر ولذا اطلق النور علي الزوات دون الضو فالضيا الشعاع
المنتشر عن النور والنور اصله ومبدوه كما قال تعالي فلما اضاءت ما حوله
ذهب الله بنورهم وجعل الشمس ضيآ والقمر نورا لانه لا ينتشر عنه
ما ينتشر عنها لا سيما في طرفي الشهر ولذا سمي الله نورا دون ضيآ
فيفاد ان بينهما فرقا لغة واستعمالا ولما كان سر النور وروحه هو الظهور
للادراك كان الادراك موقوفا علي نور العين المبصرة فلذا خص العيون
واصل الكلام يملا نوره العيون فحول الاسناد عن المضاف الي المضاف
اليه فوقع الاجمال في النسبة فاتي بالمحول عنه وجعل تمييزا ليكون
الاجمال ثم التفصيل وهو اوقع في النفس فشبه الفقه بالشمس تشبيها
مضمرا في النفس وحذف المشبه ورمز له بشئ من لوازمه وهو النور
والملئ مجاز عن الاحاطة والشمول من اطلاق الملزوم وارادة اللازم
اي تحيط انوار الفقه بكل عين باصرة فيدركها كل ذي بصر وهو كناية
عن ملئ الكون فكما ان انوار الشمس تملا الاكوان كذلك نور الفقه
يملا الكون او شبه النور ايضا بالمياه الفايضة من الجار واثبت
لها الملئ تخييلا وهذا ان جعلت الاضافة في النور علي حقيقتها
وان جعلت من قبيل لجين الماء اي الفقه الذي هو كالنور يجامع الظهور
والاهتدا فهو تشبيه شايع فانه شاع تشبيه الجهل بالظلمة بجامع
عدم الاهتدا الي المطلوب وشاع تشبيه العلم بالنور بجامع الاهتدا وكون
كل منهما جهتي ادراك والاولي في امثال هذا التركيب ان تقرر الاستعارة
التمثيلية بان يقال شبه حال الفقه في احاطة فايدته الخاص والعام
والاهتدا به الي تمييز الحق من الباطل والحلال من الحرام بحال الشمس
مثلا في احاطة نورها الاكوان والاهتدا به الي الحجة الواضحة والايصال
الي المطلوب واستعار الهيئة الموضوعة الثانية للاولي ثم انه غاير

في هذه

في هذه الصفة ما قبلها فترك العاطف اما لانها مستانفة للبيان قصد بها تعليل الجمل المتقدمة او لانها اعظم الصفات فكانها لعظمها لاتشارك ما قبلها واتي بالمضارع المفيد في الاثبات الاستمرار التجددي اشارة الي ان عموم نفعه وشمول هدايته مستمرا ايما يتجدد ويحدث وقتا فوقتا بتجدد الحوادث والوقايع الي اخر دار التكليف والله اعلم **ويملا القلوب** جمع قلب وهو الفواد او المضغة في الفواد المعلقة بالنياط فهو اخص منه او القلب نفسه او الفواد غشاوته فهو مباين ومحل الفواد الجانب الايسر وهو محل العلوم والقوي المدركة لا الدماغ علي الصحيح والصحيح انه سر لطيف به يدرك الادراك ويعبر عنه بهذه الجارحة تقريبا وهو المعبر عنه بالنفس الناطقة والنفس الانسانية وهو المدرك للكليات والجزئيات عندنا وقد اتفق الملبون علي ان كمال النفس الناطقة بكمال قوتها العلمية والعملية وكمال الاولي معرفة حقايق الاشياء علي ما هي عليه وكمال الثانية القيام بالامور علي ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين والفقه اسم للعلم والعمل لانه ثلاثة اقسام كما في شرح البزدوي علم المشروع نفسه والثاني اتقان المعرفة به وهي معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والثالث العمل به حتي لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الثلاثة لاحد كان فقيها اهـ فبعد تخلية النفس بهذه الكمالات لاريب انه يحيط ويملاوها **سرورا** اي فرحا وانبساطا ومناسب ان تتعلق الفقرة الاولي بالقوة النظرية لان مبراها ادراك الحواس وهذه بالقوتين **و يملا الصدر** ورجح صدر وهو مقدم كل شي واوله وكل ما واجهك كما في القاموس **انشراحا** اي اتساعا وانشاحها كناية عن قبولها العلم والعمل واصل الشرح بسط اللحم ونحوه ومنه شرح الصدر اي بسطه بنور الهي وقيل معناه النور مطلقا ويقابله الضيق قال تعالي فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والمراد بالصدر القلب تسمية للمحال بالمحل وفسر شرح الصدر في اية الم نشرح بتوسيعه بما اودع فيه من العلم والحكمة وقيل ملاه حكما وعلما والحكم الفقه او القضا بالعدل وملوه مجاز عن عدم سعة شي غيره او عن كثرته وقيل انه جعل علي صورة جسم ثم ملئ به فهو حقيقة وبعض اهل البصيرة يري الايمان والعلم مجسما ولا يخفي ان هذه المعاني ممكنة هنا **ويفيد** من افاد افادة وهو الاعطا والاستفادة يقال افدته المال اي اعطيته واستفدته اي يعطي الفقه **الامور** جمع امر اي الافعال ويجمع في القول علي اوامر والامر حقيقة في القول المخصوص اي لفظ افعل مجازا في الفعل وقيل من ترك بينهما اشتراكا لفظيا وقيل معنويا فهو موضوع للفعل الاعم من اللساني وغيره والمراد

به هنا الحوادث إتساعا مطاوع وسع ضد ضيق فان الامر الواحد قد تعتريه
احكام متعددة فتجعله متسعا وانفتاحا مطاوع فتح ضد اغلق اي يجعل
الحوادث منفتحة به بان يفتح ما اغلق واعضل منها ولا يخفى ما في كلامه
من الاستعارة هذا اي كذا قيل والاظهر ان يقدر هذا الذي ذكرته من صفات
الفقه حق والعلة الاثبات الحقيقة خذ هذا المذكور من صفات الفقه واحفظه
وهذا كأما بعد يؤتي بها للانتقال من اسلوب الي اخر لقصد الربط بينهما ومراده
ربط العلة بمعلولها يعني ان كل واحد من هذه الصفات علته قوله لان
ما بالخاص والعام العام اسم جمع للعامة كالخاص للخاصة والعام والعامة
عوام الناس وجهلتهم من ارباب الصنايع والرعاة ماخوذ من العموم لان
اكثر الناس كذلك والخاص والخاصة خلافهم وللمسعودي والجاحظ كلام
في وصف العامة منه قوله اتباع لكل جاهل لا يفرقون بين حق وباطل
قتراهم مهرعين لضارب دف متشوقين الي اللهو واللعب مختلفين لمثقب
مخرف واقفين عند قاص كذاب ينفق لهم فيتهفون ويصاح بهم فلا يرتدعون
الخ وقوله من الاستقرار بيان لما في محل نصب علي الحال اي الثبات
علي سنن مثلثة السين وبضمتين الطريقة واضافته الي النظام
بيانية وهو بكسر النون مصدر نظمت اللؤلؤ اذا جمعته في سلك او
هو الخيط الذي ينظم به اللولو ونحوه شبه ما هم عليه من حسن الترتيب
علي الوجه المشاهد بجمع اللولو ونحوه او بالسلك المجموع فيه اللولو علي
طريق الاستعارة المصرحة ومن الاستمرار اي الدوام يقال استمر اذا مضي
علي طريقة واحدة علي وتيرة هي الطريقة او الطريق الذي يلازق الجبل
اي طريقة الاجتماع والائتلاف اي الاتفاق من لا يمه وافقه فهو عطف تفسير
والاضافة بيانية انما هو اي ما بالخاص والعام من الاستقرار والاستمرار
بمعرفة اي تمييز الحلال والحرام والحلال والحل ضد الحرام وهو ما ثبت المنع
عنه بدليل قطعي فيشمل الحلال علي هذا الواجب والمندوب والمباح والمكروه
ولكن في شمول الحلال المكروه تحريما فيه شيء الا ان نلتزم قول محمد ان كل
مكروه حرام اي باعتبار ما يترتب عليه من استحقاق العقوبة لا في
اتحاد الماهية حتي يكفر منكره كالحرام وان المكروه ما ثبت بدليل ظني والحرام
بقطعي فنريد بالحرام ما ثبت المنع عنه اما بقطعي او بظني فالمكروه داخل
فيه كما في التحرير وقد نقل ان مرتكب المكروه تحريما يستحق العقوبة بغير
النار كما ان الشفاعة واعترض بان الشفاعة لا تليق بها اهل الكبائر
لما ورد شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وليس مرتكب المكروه فوق مرتكب
الكبيرة ولا يساويه واجيب بان الشفاعة ليست منحصرة في الخلاص
من النار بل قد تكون لرفع الدرجات ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان
موقت لا مؤبد بان تتاخر الشفاعة لمرتكبه عن الشفاعة لمن لا يرتكبه
ولو سلم فاستحقاق حرمان الشفاعة لا ينافي عدم وقوعها والتمييز مصدر

من الشي فصله عن غيره وعزله عنه بين الجايز والفاسد الجايز ضد الحرام
والمراد به هنا ما قابل الفساد ضد الصلاح والمراد الممنوع عنه شرعا فيشمل
الجايز الاحكام الاربعة والمباح اخص من الجايز فكل مباح جايز ولا عكس فالجواز
يجامع الكراهة بخلاف المباح لان بانتفا الجواز تثبت الحرمة وبانتفا الاباحة
تثبت الكراهة ولا يلزم انتفا الجواز هكذا قال في الحاشية الحموية والمشهور
ان الفاسد يقابل الصحيح وصحة الفعل صفة للفعل الذي اعتبر في معهود
اعتبار اوليا المقاصد الدنيوية الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر
في صحة العبادة فمعني صحة الصلاة تفريغ الذمة وعدم وجوب
القضا ومعني فسادها عدم تفريغ الذمة هذا في العبادات وفي المعاملات
بمعني ترتب الغرض المقصود من الفعل عليه فصحة البيع عبارة عن
ملك العين وصحة النكاح ملك المتعة وملك المنفعة في الاجارة والبينونة
في الطلاق وترتب ثبوت الحق عليه في القضا فالفعل المتعلق بمقصود
دنيوي في المعاملات ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان
من جهة خلل في اركانه وشرايطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة
والفساد هو الفعل حقيقة لا الحكم ثم يطلق الحكم علي الصحة والفساد
بمعني انهما ثبتا بخطاب الشارع وكثير من المحققين علي انهما راجعان
الي الحكم فمعني صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعني فساده وبطلانه
حرمة الانتفاع وبعضهم علي انهما من خطاب الوضع بمعني انه حكم
بتعلق شي بشي زايد علي التعلق الذي في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم
عليه وبه وذلك لان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق
الفساد والبطلان بذلك وبعضهم علي انها احكام عقلية لا شرعية
فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرايطه واركانه
فالفعل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم
تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلي ما ذكرنا
الصحة والفساد والبطلان معان متقابلة حاصله الصحيح ما كان
مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا بهما والفاسد
ما كان مشروعا باصله دون وصفه كذا في التلويح فظهر من هذا
ان ما قاله في الحموية غير صحيح لانه يتكرر مع قوله بمعرفة الحلال
من الحرام بلا فايدة وان الصحة والفساد ان كانا راجعين الي الحكم فالذي
يقابل الفساد هو المباح لا الجواز الا اذا عممنا فيه بما يقابل الفساد
بمعني الحرام والامر فيه سهل وان لم يرجعا اليه فان كانت احكاما عقلية
فليست من الفقه ولا يلزم تمييزها فيه وان كانت احكاما وضعية
فهل الخطاب الوضعي يسمي حكما او لا قال بعضهم انه ليس من الحكم
في شي فلا يدخل في الفقه ايضا ومن قال انه حكم فهل هو داخل في الخطاب
التكليفي او لا الاوجه انه داخل في الخطاب التكليفي بتعميم التعريف

فيقال هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير أو
الوضع كما في التحرير وان كانا صفتين لفعل المكلف كما هو التحقيق فليسا
من الحكم لانه الخطاب المتعلق بافعالهم وبهذا التميز ظهر قوله في
وجوه الاحكام اي انواعها وانه متعلق بالتميز ويحتمل انه متعلق بالمعرفة
ايضا وانواع الاحكام هي ان الحكم الذي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
ينقسم الي وضعي وهو كلام النفسي الدال عليه جعلت كذا علامة لكذا كالبيع
علامة علي فانه زوال الملك وسببا لاباحة الانتفاع للمشتري او مانعا من كذا او سببا لكذا
او شرطا لكذا او ركنا لكذا او الي حكم تكليفي وعرفناه بما تقدم وهو كلام النفسي
ثم الاقتضاء الماخوذ في التعريف ان كان حتما لفعل غير كف فالايجاب وهو الامر
النفسي ويسمي وجوبا ايضا باعتبار نسبته الي الفعل وكان ترجيحا لفعل
غير كف فالندب او لكف حتما فالتحريم والتخيير ان لم يترجح جانب الفعل وعدمه
فهو الاباحة والا فان ترجح احدهما ففي الاول الكراهة لكن قال السعد في التلويح
التحقيق ان الحكم يطلق بالاشتراك اللفظي علي خطاب الشارع وعلي اثره
وعلي الاثر المترتب علي العقود والفسوخ فعلي هذا الصحة والفساد يطلق
عليهما الحكم حقيقة وحقيقته العرفية عند الفقهاء هو اثر الخطاب الذي هو
الوجوب واخواته وهو المراد هنا ولا ريب ان هذه الاحكام الخمسة تثبت لافعال
المكلفين ولا يعرف انواعها الا نواع الافعال وتمييز بعضها عن بعض الا بالفقه
الذي هو العلم بالاحكام الشرعية من حيث ثبوتها لفعل المكلف ولا ريب
ان الافعال كثيرة لا تتناهي والاحكام وان كانت معلومة في نفسها لكن
باعتبار تعلقها بالكثير كثيرة بل قد يعتري فعل مكلف واحد شخصي عدة
احكام ولا شك ان الانسان مدني بالطبع يحتاج الي ابناء جنسه في جميع
ما يحتاج اليه وخلق ما عداه لاجله وقد جعل سبحانه وتعالي بقاء هذا النظام
داعيا الي القطع بوحدانيته لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اذ الاعلي كمال
قدرته وتعلقت ارادته الازلية ببقائه علي ما هو عليه تبصرة لاولي الابصار
في طرق دلالته والانسان من حيث هو يميل الي الفساد فارسل سبحانه وتعالي
الرسل عليهم الصلاة والسلام بقوانين بها ترتفع اكثر الفساد ويبقي نظام
العباد والبلاد وهذا من اكبر النعم علي هذا المخلوق ولولا دفع الله الناس
بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل علي العالمين وبقاء هذا النظام
انما هو بمعرفة تلك القوانين التي جاءت بها الرسل وافضلهم نبينا عليه الصلاة
والسلام وشريعته الغراء التي لا ينالها نسخ الي انقطاع التكليف وكل ما هو
بسبب في بقاء النظام فهو اشرف قدرا واعظم اجرا واتم عائدة واعم فايدة واعلا
مرتبة الخ الصفات المتقدمة مما لم يكن كذلك والمقدمتان مسلمتان لا ينكرهما
الا كل جاهل بذلك ثم ما ذكره من الصفات المادحة انما هو للفقه بالنسبة
الي غيره من سائر العلوم واما بالنسبة الي ذاته وقطع النظر عن غيره فما
اشار اليه بقوله بحورها اي مسايله شبهها بالبحور جمع بحر الماء الكثير

او الملح يجامع الكثرة زاخرة اي خضمة عامة ورياضه جمع روضة وهي الارض التي
فيها النبات والاشجار الخضرة النضرة والمياه ناضرة اي خضرة شديدة الخضرة ويبالغ
فيه فيقال اخضر ناضر واصفر ناضر واحمر ناضر كذلك شبه مسايله بالرياض الخضرة
يجامع ميل النفوس اليها واستراحتها اليها ونجومه جمع نجم بمعني الكوكب زاهرة
اي نيرة مشرقة من زهر نهورا تلالا كذلك شبه مسايله بالنجوم المنيرة يجامع
الاهتدا في كل وبالنجم هم يهتدون واصوله جمع اصل وهو ما يبتني عليه غيره من
حيث يبتني نقل عرفا الي الراجح والقاعدة الكلية والدليل والمراد هنا الدليل قال
في التلويح ولا يحتاج فيه الي النقل لان الابتنا كما يكون في الحسيات يكون في المعقولات
كابتنا الحكم علي دليله فههنا يحمل علي المعني اللغوي وباضافته الي الفقه يعلم
ان الابتنا عقلي فيكون معني اصول الفقه ما يبتني هو عليها ويستندا اليها
ولا معني لمستند العلم ومبتناه الادليله اي دلايله ثابته اي راسخة وفروعه
جمع فرع وهو ما يبتني علي غيره والمراد بها الاعمال الصالحة الموافقة للشريعة
المطهرة المبتنية علي علم الشرايع والاحكام نابتة اي ظاهرة من نبت الزرع اذا
ظهر وهذا اشارة الي قوله تعالي ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها
ثابت وفرعها في السما اي العلو لنموها وظهورها ثم شرع في صفات اخر كالموكدة
لما قبلها فلذا لم يعطفها عليها فقال لا يفني من الفنا وهو العدم بعد البقا اي
لا يعدم بكثرة الانفاق اي بالانفاق الكثير كثرة اي مسايله شبه مسايله بالشي
النفيس المكنون تحت الارض تشبيها مضمرا في النفس وحذف المشبه به ورمز
له بشي من لوازمه وهو الكنز ونحوه تعاطي المسايل الفقهية في الافادة با
بالانفاق واستعاره له علي سبيل الاستعارة المرشحة ولا يبلي من بلي
الثوب اذا خلق اي لا يفني علي طول الزمان اي الزمان الطويل والزمان
عند المتكلمين امر وهمي لا وجود له في الخارج وعند الفلاسفة موجود فقيل هو
متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم وهو من الكم المتصل لانه عرض لا جزا له
حد مشترك كما للعدد غير قار الذات وقيل هو مقدار حركة الفلك وعلي للتعليل
اي لاجل طول الزمان عليه او بمعني من اي لا يبلي بلا نا شيا من طول الزمان عليه
عزه اي جاهه وشرفه قال الراغب العزحالة مانعة للانسان عن ان يهان
او يقهر او يغلب من قولهم ارض عزاز اي صلبة كانه في عزاز اي محل يصعب
الوصول اليه كالجبل الشامخ ففيه عزه بثوب نفيس وحذف المشبه به واثبت
له من لوازمه وهو الغنا واني لا استطيع كنه صفاته ولو ان اعضاي
جميعا تكلم بيت شعر ثم يعلم قايله وهكذا وجدته في النسخ وشطره الاول
غير موزون وهو من الطويل والظاهر انه هكذا ولو اني لا احصي ثنا خصاله
كما رايته في بعض الكتب وفيه انه يوزن بحذف التا في استطيع انتهي ومنه
قوله تعالي ما لم تسطع عليه صبرا قال البيضاوي اي ما لم تستطع لحذف التا
تخفيفا والاستطاعة القدرة التي هي سلامة الالات وصحة الاسباب وكنه
الشي قدره وجوهره والصفات جمع صفة وهي ما دل علي ذات ووصف

والاعضا جمع عضو بالضم والكسر العظم الوافر بلحمه وتكلم بحذف احدي
التائين والمقصود ان ماذكرته من الصفات المادحة للفقه باعتبار نفسه
وباعتبار غيره ليست كل صفاته لان صفاته كثيرة لاتحصي ولا تدخل تحت
قدرة العد والاتيها ولو فرض ان جميع اعضاي ناطقة تتكلم بصفاته فكيف اذا لم يكن
الناطق منها الا اللسان وحده فعدم الاحصاء ممنوع بالطريق الاولي ثم شرع في
مدح من قام باعبايه ونشر اعلامه من كل الرجال والعلما الجهابذة الاعلام وان
كان مدح الفقه يستلزم مدحهم لان الذوات انما تمدح من حيث عروض الكمالات
لها والكمالات انما تمدح من حيث قيامها بمعروضها والمقام مقام اطناب ولذا
لم يات بالعاطف فقال **اهله** العالمون به العاملون به سرا وجهرا واهل
الرجل عشيرته وقرابته الادنون واهل الامر ولاته واهل البيت سكانه واهل
المذهب المتدينون به واهل العلم العالمون به **قوام** بكسر القاف عماد **الدين**
وهو وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الي ماهو خير لهم
بالذات في العقبي فيتناول الفروع والاصول وقد يخص بالفروع والاسلام
هو هذا الدين المنسوب الي النبي صلي الله عليه وسلم المشتمل علي العقايد
الصحيحة والاعمال الصالحة فالاضافة في دين الاسلام بيانية كذا في حواشي
السيد علي العضد ويفهم منه ان الدين مخصوص بالاسلام وقيل انه يطلق
علي الدين الباطل ومنه لكم دينكم ولي دين وقيل للمشاكلة وبحسب اعتقادهم
وهو مخصوص بدين الحق الذي جات به الرسل فاضافته الي الاسلام من
اضافة العام الي الخاص ان قلنا ان الاسلام مخصوص بدين نبينا صلي
الله عليه وسلم والا فبيانية وقال العلامة السعد في حواشي الكشاف الدين
هو الطريقة المخصوصة الثابتة عن النبي صلي الله عليه وسلم من حيث
الانقياد اليه تسمي دينا ومن حيث يملي ويبين للناس ملة ومن حيث
يردها المتعطشون الي نزلال نيل الكمال شرعا وشريعة والدين يضاف
الي الله تعالي والي النبي صلي الله عليه وسلم وكذا الشريعة **وقوامه**
بضم القاف وتشديد الواو جمع قيم كسيد من قام بالامر قواما فهو قوام
وقيما اذا قام بخدمته ومنه قيم الوقف القايم بخدمته وفرق بينه وبين المتولي
بان القيم من يفعل باذن المتولي ثم ان الجملة المعرفة الطرفين تفيد القصر كما
قرر فيفيد قصر عمادية الدين وقيام خدمته علي الفقها لا يتجاوز غيرهم وهو
من قصر الصفة علي الموصوف حقيقي ان قلنا ان الدين مخصوص بالفروع
والا فاضافي كقوله **وبهم** لابغيرهم **ائتلافه** اي اتفاقه من الفه كعلمه
وافقه **وانتظامه** اي استقامته من نظمته فانتظم او من نظمت اللولو
في السلك فانتظم اي ترتيبه علي هذا الوجه المشاهد والاضافة لادني
ملابسة اي بهم ايتلاف اهل الدين وانتظامهم بسبب الفقها لافادتهم المسايل
الدينية تقريرا وتحريرا وجوابا للسوال ونحوه **واليهم** لا الي غيرهم المفزع مصدر
ميمي بمعني الالتجا **في الاخرة** دار البقا بالشفاعة لما ورد انه يوتي بالعالم

والعابد

والعابد فيقال للعابد ادخل الجنة ويقال للعالم قف حتى تشفع بالناس وفي
الدنيا دار الفنا بكشف معضلات الحوادث وبيان الاحكام الشرعية والحكم بينهم
بما يقطع النزاع والخصومات بقا لهذا النظام والدنيا هي الارض وما عليها
من المخلوقات واحوالها وتطلق على المال وما يملك وهي فعلي موت ادني
الفعل تفضيل من الدنو وهو القرب لكنها جرت مجري الاسما وجردت عن معني
التفضيل ولوازمه ولذا ورد تنوينها شذوذا والقاعدة ان فعلي اذا كانت
وصفا تقلب لامها يا كعليا ودنيا وان كانت اسما صحت كسروي وضم الاول
وقلب الواو ياء عند اهل اللغة لاستثقال الواو مع الضمة واهل الحجاز
يقولون دنوي كسروي بفتح الاول وقلب الياء واوا لحاق لها بالمصادر
ذات النون وتميم يفتحون الاول ويقلبون الواو ياء كذا في المحوية وفي
النسبة اليها ثلاث لغات دنيوي ودنياوي ودالة مضمومة وقد تكسر
وقيل ماخوذ من الدناءة كما قال الشاعر
" " " "
" اعان دنيا تسمي من دنائتها " دنيا والافمن مكروهها الداني "
واليهم المرجع اي الرجوع في التدريس اي اقرا الكتب من درس الكتاب اقراه
والفتوي اي ابانة الحكم الشرعي ومثله الفتيا وهي في الاصل الابانة مطلقا
ومنه افتوني في رويايي وعرفت اصطلاحا بالاخبار عن الحكم علي غير وجه
الالزام واخراج القضا بالقيد الاخير خطا لان القضا انشا لا اخبار قيل انها
ماخوذة من الفتي وهو الشاب القوي لانها جواب في حادثة او احداث حكم
او تقوية لبيان مشكل يعني انه يلاحظ فيها ما ينبي عنه الفتي من القوة
والحدوث لا ان المراد حقيقة الاشتقاق كذا في المحوية وفيه تامل لان
الاشتقاق عبارة عن اخذ لفظ من لفظ بان تعتبر في الماخوذ جميع الحروف
الاصول الماخوذ منه مع الترتيب وتجعله موافقا للماخوذ منه في المعني
سوا كان بينهما تفاوت في المعني اولا وهذا تعريف الاشتقاق الصغير والكبير
هو الموافقة في الحروف دون الترتيب والاكبر الموافقة في الحروف المناسبة في
المخرج ولا يشترط فيها موافقة المعني ولا ريب اذا اعتبرت الفتوي التي
هي اسم مصدر بمعني ابانة الحكم ماخوذة من الفتي الذي هو اسم جنس بمعني
الشاب القوي باعتبار الموافقة له في معناه من القوة والحدوث انه يكون
بينهما اشتقاق اذ لا يعتبر في الاشتقاق اتحاد المعني والاشتقاق هنا صغير
لموافقتهما في الحروف والترتيب والمعني والموافقة في المعني المعتبرة في
مفهوم الاشتقاق اعم من ان تكون بجعل معني المشتق منه للمشتق او
بجعله مرجعا للتسمية مسماه به كما في العصام علي شرح الوضعية وهو
اشتقاق الفتوي من قبيل ما المعني فيه مرجعا للتسمية وتحقيقه ان
وجود المعني في مسمي المشتق قد يعتبر من حيث انه داخل في التسمية
بالمشتق كالاحمر فانه لذات ما له الحمرة فيطرد في كل ذات كذلك وقد يعتبر
من حيث انه مصحح للتسمية مرجح لها من بين سايرالاسما من غير

دخوله في التسمية فلا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار للزجاجة المخصوصة
باعتبار قرار المايع فيها وهذا مرجح للتسمية بها فلا تطلق على كل ما مقر للمايعات
والفتوي مشتقة من الفتي لابانة الحكم باعتبار معني الحدوث والقوة وهذا المعني
مرجح للتسمية بها ومصحح لها ولا يلزم ان يكون كل ما كان فيه معني الحدوث
والقوة ان يسمي بها **خصوصا** مصدر خصه علي غير القياس وهو منصوب
بالفعل المحذوف مع ملاحظة مفعول به مقدر في نظم الكلام والمعني
اخص اصحابنا بالاتصاف بما ذكر خصوصا وقوله **ان اصحابنا** بفتح الهمزة
علي تقدير لام التعليل تعلل الاختصاص المذكور اي وانما خصصت
اصحابنا بالاتصاف بما ذكر لان اصحابنا ايمة مذهبنا كالامام وصاحبيه
وساير الاخذين عنه **لهم خصوصية** بفتح الخا وضمها مصدر خصه ايضا
اي لهم اختصاص **السبق** اي التقدم علي غيرهم من اصحاب المذاهب
في هذا الشان اي الصفات المتقدمة من كونهم قوام الدين وقوامه واليهم
المفزع الخ ما ذكره ومن قصره علي التدريس والفتوي فقه قصر وهذا
من قبيل قوله ؎ ولكن بكت قبلي فهيج لي البكا ؎ بكاها فقلت الفضل للمتقدم
والناس بالنصب عطف علي مدخول ان فيكون علة اخري للتخصيص
اي خصصتهم بما ذكر لان الناس **لهم اتباع** او بالرفع مبتدا والجملة حالية
اي لهم خصوصية السبق في هذه الصفات والحال ان الناس لهم اتباع
فيكون من تمام العلة والوجه الثاني ادخل في الاختصاص واتم فيه والمراد
بالناس من بعد ابي حنيفة واصحابه والاتباع جمع تبع بالتحريك وهو
من يمشي خلفك ويأخذ بقولك والمراد تبعيته في تاليف الفقه وتدوينه
ويقرب من هذا المعني ما قاله الامام الشافعي كما في طبقات الحنفية **الناس**
في الفقه عيال ككتاب جمع عيل وهو من يكون قوته علي غيره اي كالعيال
في تبعيتهم له واقتدايهم به واقتباسهم المسايل من كتبه والعيال اخص من
الاتباع بهذا المعني فلذا لم يات بالعاطف واظهر في محل الاضمار اشارة الي
انه كلام مستقل ليس من كلام القايل الاول **علي** سراج الامة وامام
الايمة **ابي حنيفة** النعمان بن ثابت بن طاوس بن هرمز ملك بني شيبان
وقيل ثابت بن زوطي بضم الزاي وفتح الطا وقيل بفتحهما والطا المفتوحة
ابن ماه من اهل كابل وقيل من اهل بابل وبغداد تسمي بابل قديما وعن
ابي مطيع البلخي زوطي بن يحيي بن راشد الانصاري وروي الخطيب
بسنده الي اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة انه كان يقول انا اسماعيل بن
حماد بن النعمان بن ثابت بن المرزبان من ابنا فارس الاحرار والله ما وقع
علينا رق قط وذهب ثابت الي علي رضي الله عنه وهو صبي فدعا له
بالبركة فيه وفي ذريته ونحن نرجو الله ان يكون قد استجاب ذلك لعلي رضي
الله عنه وكذلك روي عن اخيه وصاحب البيت ادري بالذي فيه وكان
رحمه الله حسن الوجه حسن الثياب طيب الرايحة حسن المجلس كثير

الكرم حسن المواساة لاخوانه ربعة من الرجال تعلوه سمرة حافظا للحديث
ولكنه قليل الرواية فيه لانه يشترط في روايته وهي الراوي لما يرويه
من وقت التحمل الى حين الاداء جالس حمادا حتى مات ثماني عشرة سنة
وسببه انه كان اشتغل في الكلام حتى نزع فيه فجاءته امراة وسالته
اذا اراد الرجل ان يطلق امراته للسنة كيف يطلقها فلم يدر ما يقول
فامرها ان تسال حمادا ثم ترجع اليه فسالته فقال يطلقها وهي طاهرة
من الحيض والجماع تطليقة واحدة ثم يتركها حتى تحيض حيضتين فاذا
اغتسلت فقد حلت للازواج فرجعت واخبرته فقال لا حاجة لي في الكلام
وجلس الى حماد حتى مات يعني حمادا واخذ عن عدة من الصحابة رضي الله
عنهم نظمهم بعضهم بقوله

مطلب في كون ابي حنيفة تابعيا

ابو حنيفة زين التابعين روى ... عن جابر وابن جزء والرضي انس
ومعقل وحريثي وواثله ... وبنت عجرد علم الطيبين قبس
وقد جمع مسانيده الخطيب ابو المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي ورتبه على
ابواب الفقه وذكر فيه حديثا رواه ابو يوسف عنه قال رضي الله عنه
ولدت سنة ثمانين وحججت مع ابي سنة ست وتسعين وانا ابن ست عشرة
سنة فلما دخلت المسجد الحرام رايت حلقة عظيمة فقلت لابي حلقة من
هذه قال حلقة عبد الله بن جزء الزبيدي صاحب رسول الله صلى الله عليه
عليه وسلم فتقدمت فسمعته يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول من تفقه في دين الله كفاه الله ما اهمه ورزقه من حيث
لا يحتسب قال في الاصابة عبد الله بن جزء الزبيدي وهو عبد الله بن
الحارث بن جزء الزبيدي ينسب الى جده وبالسند المتصل الى الامام ابي
عبد الله محمد بن الحسن الشيباني قال اخبرنا ابو حنيفة النعمان بن ثابت
الكوفي عن عبد الله بن حبيبة قال سمعت ابا الدرداء يقول كنت رديف
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ابا الدرداء من شهد ان لا
اله الا الله واني رسول الله صلى الله عليه وسلم وجبت له الجنة
قلت وان زنا وان سرق قال فسار ساعة فعاد لكلامه فقلت وان
زنا وان سرق قال صلى الله عليه وسلم وان زنا وان سرق وان رغم انف
ابي الدرداء قال فكان ابو الدرداء يحدث بهذا الحديث كل جمعة عند منبر
رسول الله صلى الله عليه وسلم ويضع اصبعيه على انفه ويقول
وان رغم انف ابو الدرداء واخرج البخاري نحوه في كتاب الاستيذان عن
ابي ذر بقصة طويلة وعبد الله بن حبيبة هذا عده الحافظ بن حجر
من الصحابة في الاصابة قال فيها واسمه الادرع بن الدرعوا الانصاري
الاوسي قال ابو داود شهد الحديبية وذكره البخاري وابن حبان وغيرهما
في الصحابة وقال البغوي وكان يسكن قبا انتهى والحاصل انه ادرك
جماعة من الصحابة بالاتفاق وانه ولد بالكوفة سنة ثمانين وبها

عبد الله بن ابي اوفي فانه مات بعد ذلك بالاتفاق وبالبصرة انس بن مالك
ومات سنة تسعين او بعدها وانه راي بعضهم وانكر بعضهم روايته هو
والحق ما ذكرناه فان اصحابه اثبتوه بالاسانيد الصحاح الحسان وهم
اعرف باحواله والمثبت العدل مقدم على النافي فهو من التابعين
وهذا لم يثبت لاحد ممن عاصره من ايمة الامصار كالاوزاعي بالشام ومالك
بالمدينة والحمادين بالبصرة والثوري بالكوفة ومسلم بن خالد الزنجي بمكة
والليث بن سعد بمصر واكره رحمه الله تعالى علي تولي القضا وضرب علي
راسه ضربا شديدا في ايام مروان من قبل واليه على العراق ابن هبيرة
رحمه الله تعالى علي تولية القضا فلم يل ولما اطلق قال كان علي عمم
والدتي اشد من الضرب وكان الامام احمد بن حنبل فلم يل ومر حماد ابنه
يوما على مزبلة فبكي فقيل له لم تبكي فقال ضرب ابي هنا اتى عليه
يوما في زمن ابن هبيرة اذا ذكر ذلك بكي وترحم عليه وخصوصا بعد
ان ضرب هو ايضا على القول بخلق القرآن ثم اكرهه ابو جعفر المنصور
بعد ذلك وفر من الكوفة الى بغداد وحبسه وتوفي في السجن واخرجه
المنصور مرات من السجن وتوعده ويقول يا منصور اتق الله في
تول من لا يخاف الله والله ما انا بمامون في الرضى فكيف اكون مامونا
في الغضب توفي ببغداد سنة مائة وخمسين فقيل في شعبان وقيل
في رجب وقيل في نصف شوال ودفن في مقبرة الخيزران في الجانب
الشرقي وبني على قبره مشهدا وقبة عظيمة ومدرسة للحنفية الملك
السعيد ابو سعد محمد بن منصور الخوارزمي مستوفي مملكة السلطان
ملك شاه السلجوقي وفيه يقول الشريف ابو جعفر

الم تران العلم كان مبددا ... فجمعه هذا الغيب في اللحد
كذلك كانت هذه الارض ميتة ... فانشرها فعل السعيد ابي سعد

وقيل الباني لذلك هو الوزير سلمان محمد والد الملك شاه ووفق بان
الباني الاول باذن الثاني وقضايله رحمه الله لا يحيط بها قلم
ولا يحصيها ناطق بفم وفي هذا القدر من التبرك بذكره كفاية ثم
ايراد ما ذكره من ان الناس عيال على ابي حنيفة بما نقله مشتملا على
موكدات بقوله **ولقد انصف** من الانصاف وهو العدل والاسم
النصف بالتحريك اي قال قولا عدلا الامام المطلبي ابو عبد الله محمد
ابن ادريس بن عثمان بن شافع بن السايب بن عبيد الله بن يزيد بن
الهاشم بن عبد مناف **الشافعي** نسبة الى جده الثالث المكي نزيل
مصر ولد بغزة هاشم وقيل بعسقلان سنة مائة وخمسين وحمل
الى مكة وهو ابن سنتين روى عن خلق كثير وعنه خلق كثيرون
حفظ القرآن وهو ابن سبع والموطا وهو ابن عشر وافتى وهو ابن
خمس عشرة سنة وتوفي في اخر رجب سنة مائتين واربع وهو مجرد

المائة الثانية كما قاله السيوطي حيث قال اي لانه قال واصل حيث موضوعة
للمكان وتستعمل في الزمان والتعليل مجازا كما هنا من اراد ان يتجر اي يتوسع
من التجر وهو التوسع والتعمق كذا قيل واصل الصيغة للصيرورة هو
كتحجر الطين اي صار حجرا اصلبا من غير مدخل للتغير فعليه من اراد ان يصير
تجرا اي كالمتفرغ في الفقه فانه كثيرا ما يثيبه العالم بالتجر وقيل اصل الصيغة
للتكلف فاريد غايته وهو الكمال والمبالغة لان المتكلف يبالغ فيما يتكلفه
ويتانق فيه كما قيل في المتكبر فالمعنى من اراد ان يبلغ في الفقه الذي هو كالتجر
غايته وكماله فلينظر اي يتامل ببصره الي كتب ابي حنيفة اي اصحابه
والا فليس له من الكتب الا الفقه الاكبر في الكلام كذا قيل وفيه تامل
قال ابن الحنة اول من دون علم الشريعة ابو حنيفة لان الصحابة ومن
بعدهم لم يضعوا في علم الشريعة ابوابا مبوبة ولا كتبا مرتبة وانما كانوا
يعتمدون علي قوة فهمهم فبدا بالطهارة ثم بالصلاة ثم بسايرالعبادات علي
الولاء ثم المعاملات ثم بكتب المواريث قال بعض الشافعية وتبعه مالك في
الموطا وكتبه التي اشار اليها هي كتب ظاهر الرواية اي الفروع التي قدمها الامام
وجمعها الامام محمد الجامع الصغير والكبير والمبسوط والزيادات والسير
الكبير انتهي فقد علمت منه ان هذه كتب ابي حنيفة وهو الذي قدمها وبوبها
ومحمد جامعها فلا حاجة الي ما قاله من ان الكلام علي حذف مضاف كما
مثله اي هذا القول الذي قاله الامام الشافعي والتشبيه باختلاف
المحل وان كان قوله عين قول المنقول عنه ابن وهبان القاضي عبد
الوهاب بن احمد بن وهبان الدمشقي صاحب المنظومة الرائية المشهورة
وشرحها ولد قبل الثلاثين وسبعماية وتمهر في الفقه والعربية والقرات
والادب ودرس وولي قضاء حماة سنة سبعماية وستين وعزل منه ثم اعيد
اليه وتوفي وهو بها قاض سنة سبعماية وثمان وستين وكان محمود السيرة
في قضايه مشهور الفضيلة عن حرملة بفتح الحا ابن يحيي بن عبدالله
ابن حرملة التجيبي ولاء المصري صاحب الامام الشافعي رحمه الله تعالي
وكان اكثر اصحابه اليه اختلافا واقتباسا منه وكان حافظا للحديث صنف
المبسوط والمختصر روي عنه مسلم ابن الحجاج واكثر من ذكره في صحيحه
توفي سنة ثلاثين واربعين ومايتين وقيل سنة اربع والتجيبي نسبة
الي تجيب اسم امراة نسب اولادها اليها وقد روي المازني عن الشافعي
مثل هذا وقال الشافعي رحمه الله تعالي ما رايت افقه من ابي حنيفة
ومن اراد ان يتجر في المغازي فهو عيال علي محمد بن اسحاق ومن اراد
ان يتجر في النحو فهو عيال علي الكسائي ومن اراد ان يتجر في تفسير
القران فهو عيال علي مقاتل بن سليمان وعن حرملة قال سمعت الشافعي
يقول الناس عيال علي هولاء الخمسة وقيل لمالك هل رايت ابا حنيفة
قال نعم رايت رجلا لو كلمك في هذه السارية ان يجعلها ذهبا لقام

بحجته وقال عبدالله بن المبارك ان الاثر قد مرفي واما احتيج الي الراي
فراي مالك وسفيان وابي حنيفة وابو حنيفة احسنهم رايا وادقهم
فطنة واغوصهم علي الفقه وهو افقه الثلاثة رضوان الله عليهم
اجمعين وطلب ان افغي رحمه الله تعالي كتب محمد بن الحسن فانفذها
اليه ومن جملتها السير الكبير ثم بين ثمرة اختصاص السبق بقوله وهو
اي ابو حنيفة كالصديق كسكيت كثير التصديق لقب شيخ الخلفا
ابي بكر عبدالله بن عثمان ابي قحافة رضي الله عنهما ووجه الشبه ان
كلا منهما ابتدا امرا لم يسبق اليه فابو بكر ابتدا جمع القران بعد وفاته
صلي الله عليه وسلم وابو حنيفة ابتدا تدوين الفقه روي عن
زيد بن ثابت رضي الله عنه انه قال قبض النبي صلي الله عليه وسلم
ولم يكن القران جمع في شي قالوا وانما لم يجمعه صلي الله عليه وسلم لانه
كان يتوقب نزول ناسخ لبعض احكامه او تلاوته فلما انقضي نزوله
بوفاته الهم جمعه الخلفا الراشدين ذلك فكان ابتدا ذلك بمشورة عمر رضي
الله عنه علي يد الصديق رضي الله عنه وذلك انه لما كثر القتل باهل
اليمامة ارسل ابو بكر رضي الله عنه الي زيد بن ثابت فاذا عمر عنده فقال ابو
بكر ان عمر اتاني فقال ان القتل استحر بقرا القران واني اخاف ان يستحر القتل
بالقرا في المواطن فيذهب كثير من القران واني اري ان تا تو بجمع القران
فقلت لعمر كيف تفعل شيا لم يفعله صلي الله عليه وسلم قال عمر هذا والله
خير فلم يزل يراجعني حتي شرح الله صدري لذلك وقال له ابو بكر رضي
الله عنه انك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت كاتب الوحي لرسول الله
صلي الله عليه وسلم فتتبع القران فاجمعه قال زيد فوالله لو كلفوني
لنقل جبل من الجبال ما كان اثقل علي مما امرني به فتتبعت القران
جميعه من العسب والصحاف وصدور الرجال ووجدت اخر سورة التوبة
مع ابي خزيمة الانصاري لم اجدها مع غيره وكانت الصحف عند ابي بكر
ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنهم وكان عمر يقول من تلقي من رسول
الله صلي الله عليه وسلم شيا من القران فليا تني به وكانوا يكتبونه في
الصحف والالواح والعسب وكان لا يقبل من احد شيا حتي يشهد
شاهدان فكان زيد رضي الله عنه يحفظ القران جميعه في حياة النبي
صلي الله عليه وسلم ولكن كان يفعل ذلك احتياطا قال السيوطي
وقد كان القران كتب في عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم لكن
غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب علي السور فترتيب السور كان
باجتهاد الصحابة واما ترتيب القران فلا شبهة في كونه توقيفيا للاجماع
والمنصوص المترادفة وقد نقل ان ترتيب الايات في سورها واقع
بتوقيفه صلي الله عليه وسلم وامره من غير خلاف بين المسلمين وكان
اذا نزل عليه شي دعا بعض من يكتب فيقول ضعوا هذه الايات في

السورة

السورة التي يذكر فيها كذا ونقل السيوطي ان القران جمع ثلاث مرات الاولى
بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فقد روى الشيخان عن زيد بن ثابت رضي
الله عنه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف الرقاع من
القران والثانية بحضرة ابي بكر رضي الله عنه على ما ذكرنا والثالثة في
زمن عثمان رضي الله عنه فانه تولى كتبه في المصاحف وابو حنيفة
اول من تولى جمع الفقه وترتيبه على ابوابه ووضع كل مسئلة في
بابها والجامع له محمد في الكتب كما تقدم عن ابن الشحنة فقول من
قال ويحتمل ان يكون وجه الشبه ان ابا بكر اول من امن من الرجال
وانه الظاهر لان القران بعد ما جمع لا يتصور جمعه ثانيا كلام
بارد اذ لا مناسبة في وجه الشبه الذي ذكره وظهوره بما ذكره ابرد
كيف والقران قد جمعه في المصاحف عثمان فقد تصور جمعه ثانيا
والله اعلم **له** اي لابي حنيفة رضي الله عنه **اجره** اي ثواب تدوين
الفقه **وله** ايضا **اجر** اي مثل اجر **من دون الفقه** اي جمعه في الكتاب
وهو من التدوين اي جعله في الديوان بكسر الدال وفتحها لغة وقيل
الفتح خطا وهو اسم للكتبة معرب من ديوانه اسم للمجنون او للشيطان
سموا به لحذقهم بالامور ووقوفهم على الخافي والدقيق ثم سمي به
مكانهم واطلق على الدفتر ثم قيل لكل كتاب وقد يختص بشعر شاعر
معين فمعانيه خمسة كذا في شرح الشفا للشهاب **والفقه** عطف تفسير على
دون او عطف خاص على عام فكما ان للصديق اجر من جمع القران وكتبه
في المصاحف الى يوم القيامة كذلك لابي حنيفة له اجر من دون
الفقه وجمعه في الكتب الى يوم القيامة واصل هذا قوله عليه الصلاة
والسلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم
القيامة وقوله فله اجرها اي اجر عملها والاضافة لادنى ملابسة
واجر من عمل بها اي مثل اجرهم من غير ان ينقص من اجرهم شيء ولا شك
ان كلا منهما اتى الصديق وابي حنيفة قد سن سنة حسنة وقوله
وان المشايخ عطف على مدخول ان ايضا اي انما خصصت اصحابنا
بالاتصاف بما ذكر لان المشايخ الخ وهذا ناظر الى قوله وقوامه وبهم
ابتلاقه وانتظامه وان لم يكن علة لكل ما تقدم والمشايخ جمع شيخ
وهو من استبان فيه السن او من بلغ خمسين او احدى وخمسين فما فوق
او الى الثمانين وله جموع ذكرت في القاموس والمراد بهم هنا العلماء وان لم
يبلغوا هذا السن اي علمائنا **الكرام** جمع كريم وهو وصف جامع لكل
خير وشرف وضده اللئيم وفي العرف بمعنى الجواد وضده البخيل **قد**
الفوا التاليف جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد
سواء كان بعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر او لا فهو اعم من
الترتيب الاصطلاحي لانه يعتبر فيه ان يكون لبعض اجزايه تلك

النسبة والتصنيف جعل كل صنف علي حدة فان روعي مع ذلك معني التاليف فهو اخص
منه والا فهو مباين واما قول بعضهم المولف من جمع كلام غيره والمصنف من
جمع مبتكرات افكاره فالظاهر ان هذا اصطلاح والا فلا يترتب علي تعريفهما
اذ حقيقة التاليف لا تخص جمع كلام الغير قال نا قلا عن بعضهم ان واضع
العلم اولي باسم المصنف من المولف وان صح فيها ايضا لان العلم مطلقا بمعني
الادراك جنس وما تحته من الظن واليقين نوع فواضع العلم لما لاحظ الغاية
المقصودة له لوجدها تترتب علي العلم باحوال شيء او اشياء من جهة خاصة
وضعه ليبحث عن تلك الجهة فقيد ذلك الممنوع بعارض كلي فصار صنفا
ويقال لواضعه صنف العلم اي جعله اصنافا متناسبة فهو باسم المصنف
اشبه واوفق انتهي وفيه تطويل بل العلم مطلقا جنس للعلم الموضوع وذلك
العلم صنف منه كما في التحرير قال شارحه ابن امير بادشاه ولم نقل نوع لان العلوم
المدونة كلها ترجع الي نوع من العلم المطلق وهو العلم المتعلق بالمسايل المتحدة
باعتبار الموضوع والغاية والصنف كلي مندرج تحت حقيقة النوع المقيد
بعارض غير شخصي انتهي وقوله **مابين مختصر ومطول** اي تاليف منها مختصر
ومنها مطول والعبارة لا تقيده والاختصار تقليل اللفظ وتكثير المعني وهو
الايجاز كما في المفتاح والتطويل زيادة اللفظ علي المراد من غير ان يتعين الزايد
فان تعين فهو الحشو اي متحدان مفهوما وهو اذا المقصد باقل من عبارة تعارف
الاوساط وقيل ان الاختصار لا يكون الا مع الحذف فهو اخص منه ويطلق
الاقتصار علي كون المقام خليقا ببسط ما ذكر فيه وجعل في المفتاح طرق
الاختصار باطلاق المسند وعدم تاكيده وحذف المسند او المسند اليه وغيرها
مفردا او جملة وطرق التطويل تاكيده وتذييله المسند اليه او المسند مما يتعلق به
وتعقيب جملة باخري موكدة وقوله **من متون** وما عطف عليه بيان لما جمع
متن وهو لغة الاصل ليسمي الظهر به لانه اصل البدن نقل في اصطلاحهم الي
الاصل المبين بالشروح والحواشي **وشروح** جمع شرح وهو لغة بسط
اللحم ونحوه او توسعة اريد به مطلق التوسعة او هو موضوع للتوسعة
مطلقا ومنه شرحت الكتاب اذا بينته وفسرته لانه يتوسع بمبينه ومفسره
وفتاوي جمع فتوي وهي ابانة الحكم الشرعي كما تقدم **واجتهدوا** اي بذلوا
جهدهم من الاجتهاد وهو لغة بذل المجهود لنيل المقصد وشرعا بذل الفقيه
وسعه في المسايل الاجتهادية لتحصيل الظن بحكم شرعي **في المذهب** اي في
تقرير مسايله وتحريرها وهو موضع الذهاب اي المرور وحاصله الطريق
نقل الي الاحكام الاجتهادية لانها طرق المجتهدين يمرون عليها باقدام عقولهم
وعرفا ما اختص به المجتهد من الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية واذا
عرفت مذهبا بخصوصه قلت هو ما اختص به امامنا من الاحكام الشرعية
الخ وعرفه بعضهم بانه الاحكام الشرعية الاجتهادية واسبابها وشرايطها
وموانعها والحجج المثبتة للاسباب والشروط والموانع واعترض بان هذا

تعريف

تعريف بالمباين فلا يصح لان الاحكام الشرعية نفسها ليست مذهب المجتهد وانما
مذهبه المسايل الاجتهادية التي يكون ذلك الحكم من جملة مباديها التصورية
وفيه انه لا يخفي ان مذهب ابي حنيفة مثلا معناه المسايل التي اداه اجتهاده
الي الحكم فيها بثبوت محمولاتها لموضوعاتها مستخرجة من الادلة التفصيلية
والمبحوث فيها والمقصود بالحكم هو اثبات الحكم الشرعي للموضوع والتمايز بين المذاهب
انما هو في الاحكام الثابتة للموضوع لا في الموضوع كالوتر فان اباحنيفة يقول
ان حكمه الوجوب والشافعي يقول حكمه السنية فنظر المجتهد في اجتهاده فصلا
انما هو بيان الاحكام واختصاصه انما هو بالاحكام الثابتة للافعال فهي مذهب
نعم الاحكام نفسها ليست اي من جهة ذاتها بمذهبه ولا مذهب غيره ولكن
الحكم الخاص بفعل خاص هي مذهبه باعتبار انه اداه اجتهاده الي الحكم بها علي
الفعل وهذا معني الاجتهادية المعرفة بما تقدم ولم يقل بانه الاحكام الشرعية
فقط بل ضم الي ذلك الاجتهادية ولا ريب انها مذهبه والحاصل سلمنا ان مذهبه
المسايل الاجتهادية ولكن لانسلم انه تعريف بالمباين لانه لما كان المقسم منها
الحكم وبه يحصل التمايز بين مذهب ابي حنيفة وغيره من المذاهب عرفه به
فاطلقوا المذهب علي بعض اجزآء القضية لانه المقسم والمبحوث عنه وهو ظاهر
واعترض ايضا بان البحث عن السبب والمانع والشرط والحجة ليس بوظيفة
المجتهد وانما وظيفته قصدا واصالة هو البحث عن الاحكام سواكانت احكام
الادلة او الاسباب او الشروط او الموانع انتهي وفيه بحث لانا لانسلم ان البحث
عن السبب والمانع والشرط ليس بوظيفة المجتهد كيف وهي من الاحكام الشرعية
الوضعية فانه كما يبحث عن الحكم التكليفي كذلك يبحث عن الحكم الوضعي ان
لم نقل بان الحكم الوضعي داخل في التكليفي وان قلنا به فالامر اظهر وقوله
وانما وظيفته قصدا واصالة هو البحث عن الاحكام لا يضر ان تكون مذهبه
لانه يبحث عنها وان لم يكن بالقصد وقوله سواكانت احكام الادلة او الاسباب
او الشروط والموانع لا يخفي ما في هذا التعميم من المنافاة للحصر لقوله بان
البحث عنها ليست بوظيفة المجتهد وهو ظاهر وحاصل التعريف الاول
انه ادخل في الاحكام الوضعية فاكتفي بقوله انما الاحكام الشرعية الاجتهادية
والثاني لم يكتف بذلك فاراد الاشارة الي التفصيل فيها والخلاف الواقع فيها
فذكرها واما الحجج المثبتة لها فادخالها في المذهب فيه خفا الا انه انسب بمعناه
اللغوي لانه الطريق والمجتهد في اجتهاده طريقة الادلة من حيث اثبات الاحكام
واستخراجها فالمذهب علي هذا عبارة عن الاحكام الاجتهادية وعن ادلتها
لانهما خاصان بالمجتهد فان قيل لا يصح ما قلته لانه قال الحجج المثبتة للاسباب
والشروط والموانع لا مطلق الحجة قلت يمكن ان يقال انه يفهم منه ذلك بطريق
الدلالة لانه اذا كان من مفهوم المذهب ادلة الاسباب واخويها وهي غير مقصودة
بذاتها فادلة المقصود بالذات وهي الاحكام اولي بالدخول في المفهوم تامل وقوله
الداني استدراك متعلق بالفوا واجتهدوا لم ارلهم اي لم اعلم او لم ابصر

مايحكي اي كتابا يشابه كتاب الشيخ تاج الدين ابي النصر عبد الوهاب
ابن الامام ابي الحسن علي الانصاري السبكي صاحب جمع الجوامع الذي
ارتجي فيه علي الاوايل والاواخر ولد بالقاهرة سنة سبع وعشرين وسبعماية
وحضر بها علي جماعة ثم قدم دمشق مع والده سنة ثلاثين وسمع بها من
جماعة واشتغل علي والده والحافظ المزي ولازم الحافظ الذهبي وتخرج
به وداب بنفسه واجازه ابن النقيب بالافتا وكان سنة ثماني عشرة سنة
وافتي ودرس وحدث وصنف وناب عن والده بعد وفاة اخيه القاضي
حسين ثم اشتغل بالقضا بسوال والده في شهر ربيع سنة ست
وخمسين ثم عزل مدة لطيفة ثم اعيد ثم عزل باخيه بهاالدين وتوجه
الي مصر علي وظايف اخيه ثم اعيد الي القضا وولي خطابة الجامع بدمشق
بعد وفاة ابن جماعة ثم عزل وحصلت له محنة شديدة وسجن بالقلعة
نحوا من ثمانين يوما ثم عاد الي القضا ودرس بمصر والشام في عدة مدارس
فبالشام بالعادلية الكبري والعزيزية والغزالية والعذراوية
والشاميتين والناصرية والامينيه ومشيخة دار الحديث الاشرفية
قال الذهبي بعد ان اثني عليه جري عليه من المحن مالم يجر علي قاض
قبله وحصل له من المناصب مالم يحصل لاحد قبله توفي شهيدا
بالطاعون سنة احدي وسبعين وسبعماية والسبكي نسبة الي سبكة
قرية من اعمال المنوفية يشتمل علي فنون صفة كتابا اوحال من
كتاب الشيخ او مفعول ثاني لراي ان كانت علمية والفنون جمع فن
وهو النوع والضرب وقوله في الفقه صفتها والاشتمال المذكور من
اشتمال الكل علي الاجزا وهو عبارة عن الاحاطة والشمول علي وجه
يراعي فيه مايليق به من التقديم والتاخير اي رتبة عليها او من
اشتمال الدال علي المدلول او الظرف علي المظروف وقد كنت لما
وصلت في شرح الكنز المسمي بالبحر الرايق شرح كنز الدقايق الي
تبييض البيع الفاسد هو في اصطلاح المولفين كتابة مايولفوله
علي وجه الضبط والتحرير من غير شطب بعد كتابته كيف ما اتفق
اي بعد تحريرت البحر ووصلت في تحريره وضبطه وكتابته الي باب
البيع الفاسد الفت كتابا مختصرا في الضوابط جمع ضابط وهو علي
ماسيذكره مايجمع فروعا من باب واحد بخلاف القاعدة فانها ما يجمعها
من ابواب شتي والاستثنا ات اي المخرجات من تلك الضوابط جمع
استثنا بمعني المستثني وسميته اي الكتاب المختصر بالفوايد
جمع فايدة وتقدم معناها لغة واصطلاحا الزينية نسبة الي زين
علم للمص لا زين الدين وان النسبة فيه لاول جزء المركب الاضافي
علي ماهو قاعدة النسبة فان جميع من ذكره لم يذكره بالاضافة
وقد يقال انهم ذكروه علي الاختصار من المركب الاضافي فقيل زين

الدين او زين العابدين كما في شرح شيخ مشايخنا والمولف هو زين بن ابراهيم بن محمد
بن محمد بن محمد بن بكر الشهير بابن نجيم اسم لبعض اجداده العلامة الفاضل الذي
لم تكتحل بمثله عين الاواخر والاوايل اشتغل وداب وتفرد وتقن وافتى
ودرس وساعده الحظ في حياته وبعد وفاته ورزق الحظ في سايير
مولفاته ومصنفاته فما كتب ورقة الا وتنقب الناس في تحصيلها
ولد سنة ست وعشرين وتسعماية بالقاهرة واخذ عن علمايها وتفقه
بالشيخ امين الدين بن عبد العال الحنفي والشيخ ابو الفيض السلمي والشيخ
شرف الدين البلقيني وشيخ الاسلام احمد بن يونس الشهير بابن الشلبي
الحلبي واخذ علم العربية والعقلية عن جماعة كثيرين منهم الشيخ العلامة
نور الدين الديمي المالكي وكان من عباد الله الصالحين والشيخ العلامة
شقير المغربي احد تلامذة عالم الربع المعمور كما هو في اوصافه
مشهور الشيخ محمد مغوش التونسي المغربي وانتفع به خلق كثير
منهم اخوه العلامة عمر صاحب النهر والعلامة محمد الغزي التمرتاشي
صاحب المنح ولمولانا المولف البحر الرايق وصل فيه الى اثنا الدعاوي
والبينات وله مختصر التحرير كما سيجي وشرح المنار والرسايل الزينيه
والفتاوي الزينية الذي رتبها ابن بنته محمد واما تعاليقه على
هوامش الكتب وحواشيها وكتابته على اسيلة المستفيدين والاوراق
التي سودها بالمباحث الرايقة فشيء لا يمكن حصره ولولا معاجلة
الاجل قبل بلوغ الامل لكان في الفقه وفي اصوله خصوصا وفي
سايير الفنون اعجوبة الدهر توفي سنة سبعين وتسعماية وقال تلميذه
العلمي ان وفاته كانت في سنة تسع بتقديم التاء وستين وتسعماية وان
ولادته كانت سنة ست وعشرين وتسعماية ودفن بالقرب من البيعة
سكينة رحم الله روحه ونور ضريحه وقوله في فقه الحنفية
متعلق بمحذوف حال من الفوايد وصل ذلك الكتاب المسمى بالفوايد
الزينية الى تمام سماية ضابط اي انتهى اليها وجمعها فالهمت اي القي
في روعي والملهم هو الله تعالى وعلامته ان ينشرح له الصدر ولا يه
يعارضه خاطر اخر ان اضع من الوضع وهو لغة جعل الشيء في حيز
وفي الاصطلاح تعيين الشيء للدلالة على المعنى او تعيين اللفظ
للدلالة على المعنى بنفسه او على المعنى مطلقا كما هو مبين في محله
والمراد ان اجعل كتابا واولفه بحيث يبقى في مكان او اعني الفاظا بازا
معان تدل عليها واخصها بها على النمط اي طريق الكتاب السابق
اي كتاب الشيخ تاج الدين مشتملا على سبعة فنون كما ان كتاب
الشيخ تاج الدين كذلك يكون هذا المولف اي الفوايد الزينية النوع
الثاني منها اي الفنون السبعة اي بمنزلته لا ان يكون عينه فان
فيه ضوابط وفوايد لم تذكر في الفن الثاني وفي الفن الثاني فوايد

وضوابط لم تذكر فيه فلا يستغني احدهما عن الاخر الفن الاول من
الفنون السبعة معرفة القواعد التي يرد اليها الفروع المستخرجة منها
وفرعوا الاحكام اي احكام الفروع عليها اي القواعد اي استخرجوها
منها بضم قضية صغري سهلة الحصول اليها لتنتج احكام الجزئيات
مثلا لان ثواب الاعمال بالنية قاعدة اي قضية كلية يتعرف منها
احكام جزئيات موضوعها وهذا معني قولهم هي قضية كلية
تصلح ان تكون كبري لصغري سهلة الحصول ليخرج الفرع من
القوة الي الفعل وموضوع تلك القاعدة ان الافعال التي تقترن بالنية
او تقترن بها لان معني لا ثواب لاشي من الافعال بمثاب عليه الا مع الاقتران
بالنية لان الموضوع في الفقه للبحث هو الافعال ولا ريب ان الافعال
المذكورة كلي تحته جزئيات كثيرة منها الوضو مثلا فنحمل عليه ذلك الكلي
اعني الافعال فينتظم لنا قضية موضوعها جزئي من جزئيات موضوع
القاعدة ومحمولها نفس موضوعها ومعني هذه القضية سهلة الحصول
لانها من قبيل حمل الكلي علي الجزئي وهو اسهل من حمل الكلي علي شيء
عام لان معرفة زيد فاعل اسهل من كل فاعل مرفوع كذا في حاشية السيد
للمطالع ولا شك ان الموضوع هذه القضية السهلة احكاما فاذا اردنا
معرفة تلك الاحكام نضم تلك القضية الصغري الي تلك الكبري فينتظم
شكلا هكذا الوضو عمل ولا شي من الفعل بمثاب عليه الا بالنية او
هذا الوضو عمل وكل عمل مثاب عليه بالنية فهذا الوضو لا يثاب عليه
بالنية فهذه النتيجة التي خرجت بهذا الاستنتاج حكم ذلك الجزئي الذي
حمل عليه الكلي والقضية الكلية مشتملة علي احكام جزئياتها بالقوة
فهي اصل للاحكام والاحكام المستخرجة فروع لها واستخراجها عنها
بتحصيل تلك الصغري وضمها اليها تسمي تفريعا فقوله التي يرد
اليها وفرعوا الاحكام الخ صفة كاشفة للقاعدة بمعني التعريف
الذي ذكرناه والرد اليها بمعني ان القاعدة اصل مشتملة علي الفروع
التي هي الاحكام وهي مندرجة تحتها فان قولنا كل انسان حيوان
مشتمل بالقوة علي زيد حيوان وعمرو حيوان وهكذا وقوله وفرعوا
الخ بيان للاستخراج فكانه قال معرفة القواعد التي هي القضايا
المشتملة علي احكام جزئيات موضوعها بالقوة ويتعرف منها احكام
تلك الجزئيات بضم صغري اليها ليخرج ذلك الفرع من القوة الي الفعل
فسقط ما اعترضه عليه بعضهم والمراد بالمعرفة هنا العلم والا
فالمعرفة ادراك الجزئيات سواء كان مفهوما جزئيا او قضية جزئية
والعلم ادراك الكليات سواء كان مفهوما كليا او قضية كلية
فيعم كلا منهما التصديق والتصور وقيل المعرفة ادراك البسايط
باعتبار تصورها او التصديق والعلم ادراك المركبات تصورا

او

او تصديقا واصل هذا الاختلاف مبني على ما قاله النحاة ان المعرفة تنتصب
مفعولا واحدا والعلم ينتصب مفعولين فقالوا لما لم يختلف معناهما لم
يختلف متعلقهما فبنوا على ذلك القول الاول والثاني لان متعلق المعرفة
واحد والعلم متعدد وان اختلف وجه التعدد والوحدة في الثاني لان
متعلق العلم فيه المركب وان كان واحدا باعتبار انه متعلق علم واحد
لامتناع تعلقه بمعلومين وفي اللغوي من حيث انه متعلق التصور
والوحدة في متعلق المعرفة من حيث البساطة وفي اللغوي من حيث
كونه تصور واحد سواء كان مركبا او بسيطا كذا في حواشي المطالع لكن
قال ابن سينا في فصول النحاة ان كل معرفة وكل علم اما تصور او هو
تصديق وهذا يدل على الترادف وفيه ان اللازم من كلامه هذا الاتحاد
في الصدق لا الاتحاد في المفهوم حتى يكونا مترادفين على انه يمكن ان
يكون العلم والمعرفة بمعنى حصول الصورة في العقل مطلقا او ان
العلم والمعرفة فيهما بمعنى الاصطلاح الاول او ان العلم بمعنى الصورة
الحاصلة والمعرفة بمعنى ادراك الجزئي او البسيط او المعرفة بمعنى
حصول الصورة والعلم بمعنى ادراك الكلي او المركب ولا يصح ان
يكون العلم فيه بمعنى التصديق والمعرفة بمعنى التصور ليلا يلزم
انقسام الشيء الى نفسه والى غيره ولم يثبت استعمالهما متساويين
لا في العرف ولا في اللغة ومثل هذا ما وقع في عبارة ابن الحاجب حيث
قسم العلم الى مفرد ومركب فان العلم فيه بمعنى حصول الصورة
مطلقا وهو معنى اخص للعلم ثم ان المعرفة تطلق ايضا على معنيين
اخرين احدهما على الادراك الذي بعد الجهل والثاني انها تطلق على
الاخيرين من ادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والعلم لا يعتبر
فيه شيء من هذين القسمين ولذا لا يوصف الباري تعالى بالعارف
ويوصف بالعالم وبحث فيه لانا لا نسلم الملازمة لان اسماءه وصفاته
توقيفية على الاصح فعدم الوصف بها لعدم الاذن في ذلك لا لاستحالة
المعرفة سابقة الجهل على انا نمنع بطلان التالي لما ورد تعرفوا الى
الله في الرخاء يعرفك في الشدة بل المعرفة لا تستدعي سابقة جهل
لقوله تعالى وجعلناكم شعوبا وقبايل لتعارفوا فلو لم يتقدم
العلم لم يتعارفوا وهي اي القواعد او معرفتها اصول الفقه لانه
ادراك القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الفقه او القواعد التي
يتوصل بها اليه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث
عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المعتبرة في
كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه
وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه في التوضيح
بما لا مزيد عليه في الحقيقة ونفس الامر والحقيقة ذات الشيء وماهيته

وبهما اي بالقواعد وبمعرفتها يرتقي اي يبلغ الفقيه اي المقدر في الفقه وفي
اصطلاح الاصول هو المجتهد درجة اي رتبة الاجتهاد وهو بذل
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والمراد به ان يصير
له ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام وفيه ان المجتهد يتوصل
بالقواعد الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام من ادلتها الاربعة والمقلد
يتوصل بقواعده الى مسايل الفقه لا الى الفقه لنفسه ثم تحصيل
تلك القواعد الكلية لو قلنا انها من الاصول يتوقف على البحث
عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطهما وقيودها المعتبرة في
كلية القاعدة وشرايط الاجتهاد من ان يكون حاويا لمعرفة قدر ما يتعلق
بالاحكام من الكتاب والسنة بمعانيهما اللغوية والشرعية وباقسامه
من الخاص والعام والمشترك والمجمل وغير ذلك من الناسخ والمنسوخ
وان يعرف وجوه القياس شرايطها واحكامها واقسامها والمقبول
منها والمردود وان يعرف الاجماع ومواقعه كل ذلك ليتوصل الى
الاستنباط الصحيح واين هذا من معرفة هذه القواعد ومعرفة
الاستنباط منها ومقصوده رحمه الله معرفة القواعد واستخراجها
من الادلة بالشروط التي ذكرناها وذا لا يكون الا للمجتهد اذ بها
بعد تحصيلها هما ذكر يبلغ درجة الاجتهاد لان معرفتها ومزاولة
الاستخراج منها بتفريع الاحكام عنها بالضم المتقدم يبلغ درجة الاجتهاد
فانه لا يبلغ بذلك شيا منه نعم ربما يقال انه يبلغ درجة الاجتهاد
في الفتوى المشار اليه بقوله ولو كان ذلك الاجتهاد الحاصل من مزاولة
القواعد في الفتوى وهو القادر على استخراج احكام الحوادث التي
لم ينص عليها الامام واصحابه من قواعدهم واصولهم قال في
التحرير وهذا هو المعبر عنه بالمجتهد في المذهب قال والمحققون
انه يصير مفتيا وكان كان مطلعا على مأخذ مذهب المجتهد اهلا للترجيح
لما نقل عن ابي يوسف وزفر وغيرهما من ايمتنا لا يحل لاحد ان يفتي
بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا وعبارة بعضهم من حفظ الاقاويل
ولم يعلم الحجج لا يحل له ان يفتي فيما اختلف فيه وينبغي ان يحمل
على هذا والا فالافتا بنقل عما في المذهب يقبل شرايط قبول
الرواية من العدالة وغيرها اتفاقا كما في شرح التحرير وقال
مولفه الكمال في شرح الهداية قد استقر راي الاصوليين ان المفتي
هو المجتهد فاما غير المجتهد ممن يحفظ اقوال المجتهد فليس بمفت
والواجب عليه اذا سيل ان يذكر قول المجتهد على سبيل الحكاية
فعرف ان ما يكون من فتوى الموجودين ليس بفتوى بل هو نقل
كلام المفتي ليا خذ به المستفتي ولا بد له من احد الامرين اما ان
يكون له سند فيه او ياخذه من كتاب معروف متداول ككتب محمد

ابن الحسن ونحوها من الكتب المشهورة للمجتهدين لانه بمنزلة الخبر
المتواتر وكنا ذكرنا الزاهري فعلي هذا لو وجد في بعض الكتب النوادر في
زماننا لا يصح عزوها الي محمد ولا الي ابي يوسف لعدم الشهرة والتداول
نعم اذا وجد النقل في كتاب مشهور كالهداية والمبسوط كان ذلك
تعويلا علي ذلك الكتاب انتهي والمختار ان الراوي عن الائمة ان
كان عدلا فهم كلام الامام ثم حكي للمقلد قوله فانه يكتفي به وقيل
الصواب اذا وجد عالم لا يحل الاستفتا من غيره وان لم يكن في بلده وما
وناحيته الا من لم يبلغ درجة اهل العلم فلا ريب ان رجوعه اليه
اولي من الاقدام علي العمل بلا علم لما فيه من البقا علي الحيرة والجهالة
كذا في التيسير شرح التحرير قال المحقق شيخ الاسلام احمد بن الكمال
لا بد للمفتي المقلد ان يعلم حال من يفتي بقوله ولا يفتي بمن بذلك
معرفته باسمه ونسبه الي بلد من البلاد اذ لا يتميز ذلك ولا يغني
من جوع بل لا بد من معرفته في الرواية ودرجته في الدراية وطبقته
من طبقات الفقها ليكون علي بصيرة في التمييز بين القايلين المتخالفين
وقدره كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين الاولي طبقات
المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين ومن
سلك مسالكهم في تاسيس قواعد الاصول وبه يمتازون عن
المعارضين في المذهب ويفارقونهم كالشافعي ونظايره المخالفين لابي
حنيفة في الاحكام الثانية طبقات المجتهدين في المذهب كابي يوسف
ومحمد وسايراصحاب ابي حنيفة القادرين علي استخراج الاحكام من
الادلة علي مقتضي القواعد التي قررها استاذهم ابوحنيفة رحمه
الله تعالي في الاحكام وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكن يقلدونهم
في قواعد الاصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم
كالشافعي وغيره المخالفين له في الاحكام غير مقلدين له في الاصول
الثالثة طبقة المجتهدين في المسايل التي لا رواية فيها عن صاحب
المذهب كالخصاف وابي جعفر الطحاوي وابي الحسن الكرخي وشمس
الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
وفخر الدين قاضي خان وامثالهم فانهم لا يقدرون علي شي من المخالفة
في الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام في المسايل التي
لا نص فيها علي حسب اصول قررها ومقتضي قواعد بسطها
الرابعة طبقة اصحاب التخريج من المقلدين كالجرجاني واضرابه فانهم
لا يقدرون علي الاجتهاد اصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول وضبطهم
للماخذ يقدرون علي تفصيل قول مجمل وتبيين وحكم مبهم محتمل
لامرين منقول عن صاحب المذهب او عن واحد من اصحابه
المجتهدين برايهم ونظرهم في الاصول والمقايسة علي امثاله ونظايره

من الفروع وما وقع في الهداية من قوله كذا في تخريج
الكرخي كذا في تخريج
الرازي من هذا القبيل الخامسة طبقة اصحاب الترجيح من المقلدين
كابي الحسن القدوري وصاحب الهداية وامثالهما وشانهما تفضيل بعض
الروايات على بعض اخر بقولهم هذا اولى وهذا اصح رواية وهذا ارفق
بالناس والسادسة طبقة القادرين المقلدين على التمييز بين الاقوى
والقوي والضعيف وظاهر المذهب والرواية النادرة كاصحاب
المتون المعتبرة من المتاخرين مثل صاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب
الوقاية وصاحب المجمع وشانهم ان لا ينقلوا الاقوال المردودة والروايات
الضعيفة والسابعة طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر
ولا يفرقون الغث من السمين ولا الشمال من اليمين بل يهجمون ما يجدون
كحاطب ليل فالويل لهم ولمن قلدهم كل الويل انتهى اذا علمت ذلك فالان لم يبق
من هذه الفرق الا الفرقة الاخيرة فضلا عن ان يبلغ بمعرفة هذه القواعد
رتبة الاجتهاد ولو في الفتوى والله سبحانه اعلم ثم ان المصنف اقر بالاعتراف
بعدم وصوله الى تلك المرتبتين فقال واكثر فروعها اي القواعد ظفرت
اي فزت به من الظفر وهو الفوز بالمطلوب في كتب غريبة عند
بعض الناس لعدم اهتمامه بتحصيلها لا مطلقا والا فقد صرح
في بعض كتبه ونقلناه عن الكمال وابن الكمال انه لا يجوز النقل من
الكتب الغريبة التي لم تشتهر ولم يعلم حال مصنفها ومن الكتب
الغريبة ملا مسكين شرح الكنز والقهستاني لعدم الاطلاع على حال
مولفيهما او لنقل الاقوال الضعيفة كصاحب القنية او لاختصار
مخل كالدر المختار شرح تنوير الابصار للحصكفي المفتي والنهر لابن
المصنف والعيني شرح الكنز قال شيخنا صالح الجنيني انه لا يجوز الافتاء من
هذه الكتب الا اذا علم المنقول عنه والاطلاع على ماخذها هكذا
سمعته منه وهو علامة في الفقه مشهور والعهدة عليه وقال
العلامة قاسم ولا تغتر بابحاث شيخنا ابن الهمام اذا خالفت المنقول
والله اعلم او عثرت بفتح الثاء المثلثة من باب نصر من العثور وهو
الاطلاع على الشيء ومن باب كرم ومصدره العثار بمعنى الذلة
به اي عليه وعدي بالباء لتضمنه معنى الظفر فيشكل العطف بأو
وتأمل في غير مظنته بكسر الظاء المشالة مفعلة من الظن وقياسها
فتح الظا لكن كسرت لاجل التا قاله ابن هشام اللخمي اي في غير المكان
الذي يظن انه فيه اي في غير بابه بل ذكرت في ابواب اخر لمناسبة
الاتي بحول الله وقوته استدراك متعلق بظفرت به في كتب غريبة
او عثرت به في غير مظنته دفع توهم ان المسايل التي وقعت في
الكتب الغريبة او في غير مظنتها تكون ضعيفة والمول القدرة
على التصرف والقوة القدرة وهي صفة توثر على وفق الارادة وهو

متعلق

متعلق بما بعده قدم للحصر او بالقول اي اقول قولا ملتبسا بحول الله
وقدرته لا انقل منها الا القول الصحيح المعتمد في المذهب اي بحسب ما عنده
او غالبا والا فقد نقل الاقوال الضعيفة بل وقع له ان حكى خلاف
المنقول فيجب التنبه له عند الاقراء والافتاء كذا في حاشية البيري
وان كان ما ذكر فيها مفرعا على قول ضعيف او رواية ضعيفة فيقتضي
العطف باو ان الرواية غير القول الا ان يراد بالقول اقوال بعض
المشايخ المخرجة تامل بنيت على ذلك القول والرواية الضعيفة لان
العمل بالمرجوح خلاف الاجماع وليس لاحد ان يفتي بالاقوال المرجوحة
الا ان ينص على الاخذ به وقيل يجوز العمل بالقول الضعيف في حق
نفسه اذا كان له راي واما العامي فلا وفي نهاية النهاية لابن الشحنة
اذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ولا يخرج العامل
به عن ان يكون حنفيا لانه صح عن الامام اذا صح الحديث فهو مذهبي
حكى ذلك عبد البر عن ابي حنيفة انتهى وقوله غالبا قيد في التنبيه
منصوب على انه صفة مصدر محذوف اي تنبيها غالبا واما نصبه
بنزع الخافض ففيه انه غير قياسي اعلم ان ما اتفق عليه اصحابنا
في الروايات الظاهرة يفتي به قطعا واختلف فيما اختلفوا فيه والاصح
انه يفتي بقول الامام على الاطلاق ثم بقول الثاني ثم بقول الثالث
ثم بقول زفر ثم بقول الحسن سراجية وصحح في الحاوي القدسي قوة
المدرك ومتى كان في المسئلة قولان مصححان جاز الافتاء والقضاء
باحدهما وفي اول المضمرات واما العلامات للافتاء فقوله وعليه الفتوى
وبه يفتي وبه ناخذ وعليه الاعتماد وعليه العمل اليوم وعليه
عمل الامة وهو الصحيح او الاصح او الاظهر او الاشبه او الاوجه او
المختار ونحوها وقال الخير الرملي الفتوى اكد من لفظ الصحيح والاظهر
والاصح والاشبه وغيرها ولفظ به يفتي اكد من الفتوى عليه
والاصح اكد من الصحيح والاحوط اكد من الاحتياط لكن في شرح
المنية للحلبي ان الصحيح اكد من الاصح لانه متفق عليه بخلافه
والاخذ بالمتفق اولى وفي ادب المفتين اذا نزلت رواية في كتاب
معتمد بالاصح او الاولى او الارفق ونحوها فله ان يفتي بها ويخالفها
ايضا ايا شاء واذا نزلت بالصحيح او الماخوذ او به يفتي او عليه
الفتوى لا يفتي بمخالفه الا اذا كان في الهداية هو الصحيح فيخير ويختار
المفتي الاقوى عنده والاصلح انتهى ولا فرق في هذا بين القاضي
والمفتي الا ان القاضي ملزم والمفتي مخبر والقضاء والافتاء بالقول
المرجوح جهل وخرق للاجماع درمختار وفي الخلاصة نقلا عن الاقضية
عن عبد الله بن المبارك ينبغي ان ياخذ بقول ابي حنيفة وان كان
احدهما مع ابي حنيفة ياخذ بقولهما البتة الا اذا كان الواحد

اصطلح المشايخ علي الاخذ بقوله فيتبع اصطلاحهم كما اختار ابو الليث
قول زفر في قعود المريض في الصلاة انه يقعد كما يقعد المصلي في التشهد
لانه ايسر له وافتي الصدر الشهيد بقوله ان الوكيل بالتقاضي والخصومة
ليس بوكيل بالقبض وعند الثلاثة وكيل بالقبض قال والفتوي
اليوم علي قول زفر لظهور الخيانة في الوكلا وحكي ان الامام محمد بن محمد
ابن سفيان ابا طاهر الدباس الفقيه قال ابن النجار امام اهل الري بالعراق
درس الفقه علي القاضي ابي حازم صاحب بكر العجمي وكان من اهل
السنة والجماعة صحيح المعتقد تخرج به جماعة من الائمة وهو من
اقران ابي الحسن الكرخي موصوف بالحفظ ومعرفة الروايات يفتن
بعلمه ويجعل به ولي القضا بالشام ومات بها وقيل انه ترك التدريس
اخر عمره وسار الي الحجاز وجاور بمكة المشرفة وفرغ نفسه للعبادة الي
ان اتاه اجله وسئل عن قول الصوفية ان النظر الي الوجه الحسن
كالنظر الي البستان الحسن قال نعم اذا نظر للوجه الحسن للعبرة كما ينظر
الي البستان للنزهة حل ذلك له ومن شعره

واذا طلبت العلم فاعلم انه ... جمل فانظر اي شئ تحمل
واذا علمت بانه متفاضل ... فاشغل فوادك بالذي هو افضل

والدباس منسوب الي بيع الدبس بيعا او تعاطيا جمع قواعد مذهب
ابي حنيفة رحمه الله تعالي في سبع عشرة قاعدة وردها اي المذهب
اليها اي جعله بتمامه مندرجا تحتها ويتوصل بها اليه وله اي لابي طاهر
حكاية مع ابي سعيد الهروي الشافعي لما اطلع علي ترجمته قال في الاشباه
والنظائر النحوية للحافظ السيوطي وليس ابو سعيد هذا هو صاحب
الواقعات مع ابي طاهر وانما هو ناقل للحكاية مع بعض علما الحنفية
بصرة فانه اي ابا سعيد لما بلغه ذلك اي ان اباطاهر جمع قواعد مذهب
ابي حنيفة في سبع عشرة قاعدة سافر ابو سعيد اليه اي الي ابي طاهر
وكان ابو طاهر ضريرا اي ذاهب البصر يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده الذي
كان امامه وخطيبه او يدرس فيه او بانيه بعد ان يخرج الناس ويغلق
الباب ليلا يسمعوها فيحفظونها وينسبونها لانفسهم او لغير ذلك
فوصل ابو سعيد الي البلد ودخل المسجد ليلا خفية لعلمه بذلك
والتف الهروي بحصير ليلا يحس به ابو طاهر وخرج الناس الواو لا تقتضي
ترتيبا فيحتمل ان يكون التفافه بالحصير بعد خروج الناس واغلق ابو
طاهر باب المسجد وسرد منها اي تابع في قراتها شبه قراتها منتظمة
متناسبة بسرد الدرع وانتظام حلقه وتتابعها واستعاره له استعارة
تصريحية سبعة قيل الواجب سبعا لان العدد مونث والقاعدة ان الثلاثة
الي التسعة تذكر مع المونث وتونث مع المذكر والمعدود هنا مونث
ولا يقال هذه القاعدة مخصوصة بما اذا ذكر المعدود اما اذا حذف كما

هنا

هنا فيجوز الوجهان لانا نقول قد نقل السبكي في ابراز الحكم ان ما ذكر من
جواز الوجهين اذا كان المحذوف الايام مع الليالي فالمسموع حذف التاء تغليبا
لليالي على الايام انتهى كذا في الحاشية الحموية فحصلت له اي لابي سعيد
سعلة بضم السين اي سعال وهو بالضم ايضا حركة تدفع بها الطبيعة
الاذي عن الرية والاعضا التي تتصل بها وعده مرضا باعتبار كثرة
عروضه والا فالامور الطبيعية العارضة للانسان لا تعد مرضا
فاحس به من الاحساس وهو الادراك باحدي الحواس الظاهرة
والمراد الاحساس بحاسة السمع اي سمع سعاله ابو طاهر فضربه
واخرجه من المسجد لانه سارق اذ الشي النفيس الذي حاكته يد الافكار
ولاسيما اذا لم ينتهي اليه عقل غيره لا ريب انه يضن به اكثر من المال
وللانسان ان يقاتل دون ماله فله ان يضربه ويخرجه من المسجد ولين
من قبيل كتم العلم المتوعد عليه بقوله عليه السلام من كتم علما الجمه
الله بلجام من نار لاحتمال انه لم يحررها بعد وبعد التحرير والاستنساخ
يظهرها للناس وعلي هذا يحمل مثل هذا الامام واما فعل ابي سعيد فهو
فعل مختلس لا ينبغي في طريق الاستفادة فسقط ما قيل انه كيف يجوز
له ضربه واخراجه من المسجد ثم لم يكررها اي ابو طاهر القواعد فيه
اي المسجد بعد ذلك الذي وقع له مع ابي سعيد خوفا من الاختلاس فرجع
ابو سعيد الهروي الي اصحابه وتلاها اي القواعد التي حفظها من ابي
طاهر عليهم والمقصود من نقل هذه الحكاية التنويه بشان هذه القواعد
حيث سافر مثل هذا الامام الجليل لاجلها والقواعد التي حفظها علي
ما قيل خمس قواعد الاولي اليقين لا يزول بالشك الثانية المشقة
تجلب التيسير الثالثة الضرر يزال الرابعة العادة محكمة الخامسة
الامور بمقاصدها الفن الثاني من الفنون السبعة المشتمل عليها هذا
الكتاب الضوابط جمع ضابط من الضبط وهو الحزم نقلت الي القضية
الكلية التي يتعرف منها احكام جزئيات موضوعها فهي مرادفة هنا
للقاعدة اصطلاحا والمصنف فرق بينهما بما تقدم وهو المراد هنا واشار
بحذف المعرفة هنا بخلاف ما تقدم الي ان كلا من الضابط والقاعدة
يطلق علي العلم والمعلوم كما في التحرير كالعلم فان القاعدة موضوعة
لكل من ادراك المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة والحكم بها اي
العلم بها وعلي متعلقات تلك الادراكات اي المدركات التصورية
والتصديقية والفن الذي هو جزء من الكتاب ان كان عبارة عن
الالفاظ علي ما هو المختار من ان اسما الكتب موضوعة بازا الالفاظ
فكذا اجزاؤها فهو عبارة عن نوع من الفاظ الكتاب المخصوصة
الدالة علي المعاني المخصوصة فالضوابط عبارة عن القضايا
الملفوظة ليصح الحمل وان كان عبارة عن القضايا المعقولة فيحتاج

الي تقدير مضاف اي دال الضوابط او مجاز من اطلاق المدلول علي الدال
وان كانت اسما الكتب موضوعة لمعاني فان اريد بالضوابط القضايا
الملفوظة فيحتاج الي تقدير مضاف في جانب المسند اليه اي دال الفن
الثاني او مجاز وان اريد بها القضايا المعقولة فلا يحتاج الي تقديره نعم
ما تقدم في حمل المعرفة علي الفن الاول يحوج الي تقدير في جانب الخبر ان
حملنا الفن علي الالفاظ والا فلا تقدير كذا قيل ولا تنس ما تقدم من
الاختلاف في ان الالفاظ موضوعة بازا الصور الذهنية التي هي
العلوم او ذوات الصور التي هي المعلومات فان كان الاول والفن
عبارة عن الالفاظ فلا تقدير والا فيحتاج الي تقدير اما في جانب المبتدا
او الخبر او ارتكاب تجوز وان كان الثاني فكذلك وعند اختلاط بقية
الاقسام في موضوعات الكتب من الالفاظ والمعاني او المعاني والنقوش
او الالفاظ والنقوش او المركب منها تامل ليظهر لك كيفية الحمل **وما دخل**
فيها اي الضوابط من المسايل التي يتوصل بالضوابط اليها **وما**
خرج عنها اي استثني منها من المسايل لدخوله تحت ضابط اخر
فالحاصل انه يعتبر في الضابط وجود المقتضي وانتفا المانع فان
وجد كل منهما في فرع فيدخل والا فلا **وهو** اي فن الضوابط باعتبار ما دخل
وما خرج **انفع الاقسام** اي اقسام الكتاب التي هي الفنون المشتمل عليها
الكتاب ولو قال انفع الفنون لكان اظهر **للمدرس** الذي يقري الكتب
ويقرر المسايل للطالب اي في طريق الافادة ليلا يظن الدخول في الخارج
فيلتبس عليه ويقع في الخطا **والمفتي** في طريق الافتا عند بيان المستفتي
به ليلا يقع في الخطا في بيان الحكم **والقاضي** في طريق القضا عند الحكم
بالحوادث المقتضي بها ليلا يقع في الخطا في الالزام ثم علل الانفعية بقوله
فان بعض المولفين للمسايل الشرعية وجمعها في الكتب **يذكر** فيما الفه
ضابطا اي امرا كليا لعدة مسايل **ويستثني** اي يخرج **منه** اي الضابط **اشيا**
جمع شي مقلوب او غير مقلوب وهو الموجود من المسايل **اخر** جمع اخري
اي غير الذي ادخلها فيه **فمن لم يطلع** من المدرس والمفتي والقاضي
علي المزيد اي المستثني منها فانه زايد بالنسبة الي الاصل لاقتضايه
الدخول والاصل عدم الخروج فالخروج زايد **ظن** من لم يطلع علي المزيد
الدخول اي دخوله في الضابط والحال انها **هي** اي الاشيا الاخر بمعني
المسايل المستثناة **خارجة** عن الضابط ولو قال وهو اي المزيد خارج
لكان اربط في العبارة واظهر **كما ستراه** اي خروجا كاينا علي ما ستراه
وتعلمه او تنظره في فنه يعني وفي ذلك مفسدة عظيمة من وقوع الخطا
في التدريس والافتا والقضا ولذا صرح المصنف رحمه الله تعالي بانه لا يجوز
الافتا من الضوابط لانها ليست كلية بل اغلبية لا سيما وهي لم
تثبت عن الامام بل استخرجها المتاخر من كلامه **ولهذا** اي لكونه انفع

الاقسام لما فيه من الصيانة عن الخطا في التدريس والافتا والقضا وقع هذا
الفن الثاني اي حل موقعا اي محلا حسنا مستحسنا عند اهل الانصاف اي
العادلين في المحافظة علي احكام الشريعة وتمييز صحيحها وفاسدها ولعل
المراد بهم هو لا الاقسام الثلاثة اي المدرس والمفتي والقاضي قال حسن جلبي
وحقيقة الانصاف هو كانه التسوية واعطا النصف والنصف بالتحريك
اسم مصدر بمعني العدل وابتهج اي سر به اي الفن الثاني من الابتهاج وهو
السرور من هو من اولي اصحاب الالباب جمع لب وهو العقل قال بعض
المحققين هو نور معنوي في باطن الانسان يبصر به القلب اي النفس
الانسانية المطلوب اي ما غاب عن الحواس بتامله وتفكره بتوفيق الله
تعالي بعد انتها درك الحواس ولذا قيل برداية العلوم نهاية المحسوسات
وقريب من هذا ما قاله البزدوي انه نور يضي به طريق الصواب فيدرك
القلب به المعاني كما تدرك العين بالنور الحسي المبصرات ومعناه ما قيل
انه قوة في الطبيعة ينزل في القلب منزلة البصر في العين وقيل هو
جوهر طهر بما القدس وروح بروايح الانس اودع في قوالب بشرية
واصداف انسانية كلما اضا استنار مناهج اليقين واذا اظلم خفي مدارج
الدين وقيل هو قوة للنفس بها تستفيد العلوم والادراكات ويقال للعلم
الذي يستفيده الانسان بتلك القوة وقال بعضهم العقل والنفس
والذهن بمعني واحد الا ان النفس تسمي نفسا لكونها مستعدة للادراك
وعقلا لكونها مدركة وذهنا لكونها جيدة الادراك وقال الكمالان
في الانسان اول مرة استعدادا الان يوجد فيه العقل والتوجه نحو
المدركات فهذا الاستعداد يسمي بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث
العقل فيه شيا فشيا الي ان يبلغ الكمال ويسمي هذا العقل بالعقل
المستفاد انتهي والمراد باللب هنا هو هذا العقل الفن الثالث من فنون
الكتاب معرفة الجمع والفرق اي ما تجتمع فيه المسايل مع اخري في حكم
وتفترق عنها في حكم اخر كالمسايل المتعلقة بالمسلم والذمي فانهما يجتمعان
في احكام ويفترقان في احكام وكذلك الرجل مع المراة والصبي مع غيره كما
ستراه ومما الف فيه الفروق للمحبوبي الفن الرابع منها الالغاز اي معرفتها
جمع لغز بضم وبضمتين وكصرد ما يعمي به ومثله الالغوزة والغرزي كلاهما
عمي به والمراد به المسايل التي خفي وجه الحكم فيها لاجل الامتحان وقال
كاتب جلبي في اسما الكتب وعلم الالغاز علم يتعرف منه دلالة الالفاظ علي المراد
دلالة تخفية في الغاية لكن بحيث لا تنبو عنها الاذهان السليمة بل
تستحسنها وتنشرح لها بشرط ان يكون المراد بالالفاظ الذوات
الموجودة في الخارج وبهذا يفترق عن المعمي لان المراد من الالفاظ اسم
شي من الانسان وغيره وهو من فروع علم البيان لان المقصد منه
وضوح الدلالة والغرض منها الاخفا وستر المراد ثم هذا المدلول الخفي

ان لم يكن الفاظا ولا حروفا بل قصد دلالتهما على معان اخر بل ذوات موجودة
تسمي اللغز وان كان الفاظا وحروفا دالة على معان مقصودة تسمي
معمي وبهذا تعلم ان اللفظ قد يكون معمي ولغزا باعتبارين لان
المدلول ان كان الفاظا فان قصد بها معان اخر تكون معمي وان
قصد ذوات الحروف على انها من الذوات تكون لغزا ومسائله راجعة
الى المناسبة الذوقية بين الدال والمدلول الخفي على وجه يقبلها
الذهن السليم ومنفعتها تقويم الاذهان وتشحيذها ومن امثلة الالفاظ
قول الشاعر في القلم

وما غلام راكع ساجد ۞ اخو نحول دمعه جاري
ملازم الخمس لاوقاتها ۞ منقطع في خدمة الباري

ومن المولفات فيه الذخاير الاشرفية للبرين الشحنة وانتخبه المصنف
في هذا الفن انتهى الفن الخامس الحيل اي معرفتها وهي جمع حيلة وهي
الحذق وجودة النظر والمراد به ما يكون مخلصا شرعيا لمن ابتلي بحادثة
ولكون ذلك لا يدرك الا بالحذق وجودة النظر اطلق عليه لفظ الحيلة
وقد الف فيها الخصاف تاليفا كبيرا الفن السادس الاشباه جمع شبه وشبيه
وشبه وهو المثل والنظاير جمع نظيرة المثل وقيل المثل في كل شي وفلان
نظيرك اي مثلك لانه اذا راهما الناظر راهما سوا وجمع النظير النظر
او الانثي نظايرة والجمع نظاير هي المثل والشبه في الاشكال والاخلاق
والافعال والاقوال كذا في لسان العرب والمراد بهما المسايل التي
يشبه بعضها بعضا او التي يشبه بعضها بعضا شبها قويا بحيث
يعسر تمييزه مع اختلافها في الحكم لامور خفية ادركها الفقها بدقة
النظر فعلي الاول عطف النظاير على الاشباه عطف تفسير وعلي
الثاني عطف الخاص على العام وفي فتاوي ابن حجر المكي لا فرق بين
الشبيه والنظير والمثيل لغة واما اصطلاحا فظاهر شرح العقايد
ان المماثلة تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف والمشابهة في
اخصها والمناظرة تكتفي بوجه فالنظير اعم من الشبيه وهو اعم من
المثيل انتهى فعليه العطف في كلامه من عطف العام على الخاص
الفن السابع ما حكي عن الامام الاعظم ولم يسمه قصدا للابهام اي التورية
وهو نوع من انواع البلاغة واشارة الي رفعة شانه وعلو مقامه
بانه العلم الذي لا يشتبه كما قال الشاعر

ولسنا نسميك اجلالا وتكرمة ۞ وقدرك المعلي عن ذرك يكفينا

وصاحبيه الذين استضاء من مشكاة انواره اولهما الشيخ الكبير يعقوب
ابن ابراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن حبته وسعد هذا هو
الصحابي المشهور الذي دعا له النبي صلي الله عليه وسلم يوم الخندق
وقد راه يقاتل قتالا شديدا مع حداثة سنه فساله النبي صلي
الله عليه وسلم من انت فقال سعد بن حبته فقال اسقنا الله

جدك ومسح علي راسه ويقبل هذا هو المشهور بابي يوسف كوفي سكن
بغداد ولازم اباحنيفة وسمع من ابي اسحاق الشيباني وسليمان التيمي
ويحيي بن سعيد الانصاري وعطا بن السايب والليث بن سعد وروي
عنه احمد ويحيي بن معين وبشر بن الوليد الكندي وعلي بن الجعد
ومحمد بن الحسن وهو اعلم اصحاب ابي حنيفة وقد عاده ابوحنيفة في وغيرهم
مرض ضيف عليه منه فقال ان مت هذا الفتي فانه اعلم من عليها
واوما الي الارض تولي القضا للهادي والرشيد وهو اول من تلقب
بقاضي القضاة واول من غير لباس الفقها الي صفة مخصوصة ثم
واول من وضع الكتب في اصول الفقه علي مذهب ابي حنيفة ولد
سنة ثلاثة عشر وماية وتوفي سنة اثنتين وثمانين وماية ببغداد ودفنها
مجمع الفضايل حاوي علم الاوايل والاواخر محمد بن الحسن بن فرقد ابي
عبدالله الشيباني مولاه اصله من قرية حرستا بدمشق الشام قدم
ابوه العراق فولد له محمد هذا بواسط سنة اثنتين وثلاثين وماية
ونشا بالكوفة واخذ العلم بها عن ابي حنيفة وسفيان الثوري ومالك
ابن انس ومالك بن عمرو وابي عمر الاوزاعي وابي يوسف القاضي وسكن
بغداد وحدث بها وروي عنه الامام الشافعي وابو سليمان الجرجاني
وهشام بن عبدالله الرازي وابو عبيد القاسم بن سلام واسماعيل بن
بويه وعلي بن مسلم الثوري وخرج الي الرقة وهارون امير المومنين
بها فولاه القضا بها ثم عزله فقدم بغداد فلما خرج الي الري خرج
معه فمات بها سنة تسع وثمانين وماية وله الجامع الصغير والجامع
الكبير والسير الكبير وهو اخر تصانيفه وامر الرشيد ان يكتب هذا الكتاب
في ستين دفترا وان يحمل علي عجلة الي باب الخليفة ففعل وامر
اولاده ان يحضروا مجلسه ليسمعوا منه وله ما يزيد علي تسعماية
مصنف ورؤي في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال اوقفني
بين يديه فقال لي يا محمد ما جهلتك وعا العلم لاعذبك وسيل عن شيخيه
فقال ابو يوسف اعلامني بطبقة والامام بطبقات كثيرة رحمة الله
عليهم اجمعين وحشرنا في زمرتهم تحت لواء سيد المرسلين وما حكي عن
المشايخ اي العلما المتقدمين وهم من بعد ابي حنيفة الي شمس الايمة
الحلواني والمشايخ المتاخرين من بعد الحلواني وقوله من المطارحات وما
بعده بيان لما وهي جمع مطارحة مفاعلة من الطرح وهو الالقا والمراد
بها ما يلقي كل واحد من العالمين علي الاخر من المسايل يساله عنها
ويكلمه بها شفاها والمراسلات وهو ان يرسل كل واحد من العالمين مساله
يساله عنها اما بالركبة او برسول والمكاتبات ان يكاتب كل منهما صاحبه
يساله عن مساله فهي اخص من المراسلة والغريبات جمع غريبة وهي
المسايل الدقيقة وارجو اي اطلب من كرم اي فضل واحسان الفتاح
الذي فتح ابواب الخيرات للعالمين وابواب اجابته للملهوفين ان

هذا الكتاب المشتمل على هذه الفنون السبعة والاشارة الى ما في
الذهن مطلقا ولو على تقدير ان مسمياتها التفوش على ما قاله
الجلال سواء كانت الخطبة بعد التاليف او قبله ادام على هذا
النهج السابق وفيه اشارة الى ان هذه الخطبة موضوعة قبل تمامه
او قبل وجوده في الكتابة بحول الله وقدرته ان يصير تمامها اي معجبا للناظرين
اي المتاملين بنظرهم المتفكرين بجيد اذهانهم والنزهة بالضم اسم من
التنزه وهو التباعد وارض نزهة بكسر الزاي ومكان نزه ونزيه
بعيد عن الريف وعمق المياه ومد الجار وفساد الهوي وتنزه الرجل
خرج الى المكان النزه فهو نزيه واستعمال التنزه في الخروج الى البساتين
والخضر والرياض غلط قبيح كذا في القاموس واما دعوى المجانزة بان
من لازم الخروج الى البساتين البعد عن القرى والجار وعمق المياه فغير
بينة وانما التنزه التباعد عن الارياف والمياه حيث لا يكون ماء ولا ناس
ولا ناس كما في لسان العرب وان يصير مرجعا اي محل الرجوع للمدرسين
يرجعون اليه عند التدريس ليعلموا ما فيه فيلقوه في دروسهم
ومطلبا موضع الطلب للمحققين جمع محقق يقال صقق الرجل اذا
قال هذا القول هو الحق اي الثابت الذي طابقه الواقع من حق
ثبت والحق صفة القول والاعتقاد فان نسبة المطابقة التي هي
نسبة بين النسبتين الى الواقع فيكون الواقع مطابقا بالكسر
والاعتقاد مطابقا بالفتح فهو النسبة القايمة بالاعتقاد تسمي
حقا بالمعني المصدري اي كونه حقا وان نسبت الى الاعتقاد
فالمطابقة القايمة بالاعتقاد تسمي صدقا اي كونه صادقا قال
ابن سينا والحق الامر الموجود او الموجود دايما او القول او الاعتقاد
انتهي ولا خفا ان صيغة التفعيل موضوعة للتكثير وهو اما
في الفعل او الفاعل او في المفعول والتكثيران تعلق باسر واحد
ففي الفعل اي كثرت الحق اي الامر الموجود او الموجود دايما او القول
او الاعتقاد وتكثيره ايقاعه مرارا وبهذا شاع عندهم في اثبات المسئلة
بدليلها سواء كان فيه دقة اولا والمعني يكون مطلبا للعلما الذين
يكثرون من الحق بمعانيه المتقدمة او المثبتين للمسايل بادلتها
فيكون مطلبا لغيرهم بالاولي ويشمل المدققين ايضا وهو تفعيل من
الدقة وهي الغموض والخفا اي المثبتين لما فيه دقة سواء كان
لدليل المسئلة او لدليل دليلها اولا في التحقق اهم ومعتمدا اي محلا
يعتمد عليه ويستند اليه للقضاة في احكامهم جمع قاض من القضا
الحكم وغنيمة اي فوزا وهي الفوز بالشي بلا كلفة للمحصلين جمع
محصل من التحصيل وهو جمع الشي وتمييزه وكشافا كاشفا كثيرا
لكرب جمع كربة وهي الحزن الملهوفين جمع ملهوف وهو المستغيث
والمتحسر والمراد به الواقع في الحوادث المهيئة في مهلة صعوبتها

الي

الي الاستعانة به والالتجا الي كشف تلك الحادثة وفي الكلام استعارة مكنية
او تمثيلية لا يخفي عليك تقريرهما ومقصوده ان كتابه هذا يرجوا منه
تعالي ان ينتفع منه الخاصة والعامة وقد حقق الله رجاه فانه كما طلب
وقع له فانه رزق القبول من الجميع وهو الآن مرجع الجميع ثم انه اشتملت
خطبته هذه علي الثنا علي الله تعالي اولا لانه ولي النعم ثم علي موصلها
عليه الصلاة والسلام ثم علي مدح الفن وهو من اجل النعم وترغيبا للطالب
ثم مدح اهله ترغيبا فيهم وبيانا لمقامهم ثم سبب تاليفه وما فيه من كونه
علي نهج لم يسبق اليه ثم علي مدحه باحتياج الجميع اليه ثم الي مدح نفسه
تحدثا بنعم الله وتعريضا بمقامه ليرغب في اقواله فقال **هذا** اي خذ ما ذكرته
لك من وصف هذا المولف المخترع الجامع للفنون بالاوصاف الماذحة
فاني لم اقل ذلك قولا بلا دليل **لان الفقه اول فنونه** وقد تقدم ان كلمة
هذا يوتي بها للانتقال من كلام الي اخر فيفيد بها ربط الكلامين ومراده
ربط العلة بمعلولها والمراد بكونه اول فنونه اول علومه في التعلم
فان علومه كثيرة لكن اول علم علمه وقراه هذا النوع من العلوم
واذا كان هو العلم الاول كان الادراك فيه اكثر وارسخ من غيره فالاضافة
لادنى ملابسة **طالما** اي كثيرا ما وما كافة او مصدرية واصل الطول امتداد
الجسم في جهة واحدة فان كانت كافة فقال المطرزي نقلا عن ابن جني انها
تكتب موصولة وقال ابن درستويه لا تكتب موصولة الا مع نعم
وبيس وان كانت مصدرية فليس الا الفصل كذا في الحاشية نقلا
عن النهاية **اسهرت** من الاسهار والسهر عدم النوم في اكثر الليل **في**
مطالعة **الفقه** وتحرير مسايله **عيوني** جمع عين بمعني الباصرة واطلاق
الجمع علي المثني مجاز شايع بعلاقة اطلاق اسم الكل علي البعض او
تشبيه القليل بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع علي الواحد
تعظيما في مثل قوله تعالي وانا له لحافظون مع انه لا يطلق الجمع
علي الواحد حقيقة وقال بعضهم اقل الجمع اثنان فعليه لا مجاز قال
في التلويح واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة
حيث قالوا اقل كل من الجمعين ثلاثة فدل بظاهره علي ان التفرقة
بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعني ان جمع القلة مختص بالعشرة فما
دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا
اوفق بالاستعمالات وان صرح به كثير من الثقاة **وطالما اعملت** اي
استعملت **بدني** هو الجسد ما عدا الراس والمراد به المجد والمجتهد في الامور
التقديم **اعمال الجد** بالكسر الاجتهاد والمراد به المجد والمجتهد في الامور
من اطلاق المصدر وارادة اسم الفاعل مجازا قصدا للمبالغة **ما بين**
يدي وبصري وطنوني اي اعمالا متفرقة فاعمل بيدي بالكتابة لمسايله
وبصري وهو نور العين بالنظر في كتبه وظنوني جمع ظن بالتفكر

في مسايله وهو التصديق الخالي عن الجزم سواطابق الواقع اولا والتصديق
ان قارن الجزم والمطابقة والثبات فهو العلم فهو التصديق اليقيني
المقارن للجزم والمطابقة والثبات وان خلا عن المطابقة دون الجزم
فهو الجهل المركب وان خلا عن الثبات فهو الاعتقاد التقليدي واما
الشك والوهم فتصور خال عن الحكم فسقط ما قيل ان غير الجازم
ان كان راجحا فظن وان كان مساويا فشك او مرجوحا فوهم كذا في
التهذيب لكن يقال ان الشك فيه تصديق بمنزلة قولك ان شاك
فتامل وقد يقال ان المعم اراد الادراكات الشاملة لهذه الانواع
واراد باليد اليدين لان الثنيتين اللذين لم يفترقان في الخلق وغيره
يجزي ذكر احدهما عن الاخر تقول كحلت عيني وتريد عينيّ ومثلهما
المنخران والرجلان والخفان والنعلان اي فهو مجاز من اطلاق البعض
وارادة الكل ولم ازل اي لم انفك من ابتدا زمن الطلب اي طلب الفقه
ومحاولة تحصيله اعتني اي اهتم بكتبه اي بجمعها وتحصيلها بالشرا
وغيره للاطلاع على ما فيها قديما وحديثا اي في الزمن المتقدم على زمن
كتابة هذه الخطبة والزمن المتاخر القريب منها واسعى اي اهتم واصله
المشي ومن لازمه الاهتمام اذ لا يسعى الانسان الا على ما يهتم به فهو
مجاز مرسل علاقته اللزوم في تحصيل وجمع ما امكن ترك منها كشروح
الجامع الكبير والصغير والزيادات سعيا حثيثا اي سريعا اي اهتماما
قويا الى ان وقفت اي اطلعت واصله من الوقوف القيام على الشي
ومن لازمه الاطلاع عليه منها اي الكتب على الجم اي الكثير الغفير
من الغفر وهو الستر يريد انها لكثرتها تستر وجه الارض واحطت
بغالب الموجود منها في بلدتنا اي محل ولادته او اقامته المسماة بمصر
القاهرة وهي قاعدة الديار المصرية مطالعة تمييز محول عن المضاف
المجرور بالباء واصله واحطت بمطالعتي غالب الموجود ونكتته الايهام
ثم التفصيل وهو اوقع في النفس والمطالعة مفاعلة من الاطلاع
اي العلم كانها تطلعه على ما فيها وهو يطلعها على معلوماته
فيها او المفاعلة للتكثير وتاملا اي تثبتا وتفكرا اي واحطت بمطالعة
وتامل غالب الموجود منها احاطة ملتبسة بجيث اي بجهة هي
لم يفتني اي لم يبعد عني بحيث يتعذر ادراكه شي منها اي من
عدم مطالعتها وتاملها الا النذر القليل اليسير عطف بيان
على ما قبله فهو مرادف له وذلك كما ستراه وتعلمه عند سردها
وتتابع ذكرها مع ضم الاشتغال متعلق بالفعلين قبله ومع تدخل
على المتبوع وهنا بالعكس ولذا زاد لفظة ضم وقوله والمطالعة
لكتب الاصول اي اصول شافعي وحالي في التحصيل لكن بعد الفقه
لما تقدم انه اول فنونه ككتاب لفخر الاسلام علي ابن محمد بن الحسين
البزدوي نسبة الى بزده قرية حصينة على ستة فراسخ من نسف

الفقه بيان للاشتغال وقوله من ابتدا امري قيد في الاشتغال والمطالعة اي من ابتدا شاني

ضح

بلد الامام الشهير ويكني بابي العسر فرقا بينه وبين اخيه العلامة
محمد ابي اليسر ويكني بابي الحسن ايضا توفي سنة اثنين وثمانين
واربعماية ودفن علي باب مسجد سمرقند له المبسوط احد عشر
مجلدا وشرحا الجامع الكبير والصغير وله المختصر المشهور في
الاصول اوله الحمد لله خالق النسم وبارئ القسم وهو كتاب
جليل الشان محتوي علي لطايف العبارات قام باعباه جماعة فحول
منهم الشيخ حسين بن علي الصفناقي سماه الكافي والشيخ ابي المكارم
حسن الجاربردي والشيخ قوام الدين الاترازي والشيخ ابو البقا محمد
المكي والشيخ عمر بن عبد المحسن الاوزجاني والعلامة محمد الغزي لم يكمل
وكذلك المولي خسرو والمولي علي الشهير بمصنفك والعلامة القطب
الشيرازي ولم تكمل هذه الشروح وكتاب الامام محمد بن احمد بن ابي
سهل ابي بكر السرخسي احد الايمة الكبار اصحاب الفنون كان حجة
فقيها متكلما اصوليا مناظرا لزم الامام شمس الايمة عبد العزيز الحلواني
وتخرج به وصار انظر اهل زمانه واخذ في التصنيف والاملاء فاملا
المبسوط نحو ثلثين مجلدا وهو محبوس في السجن باوزجند بسبب
كلمة كان فيها من الناصحين وتوفي حدود سنة اربعماية وتعين
وكتاب التقويم اي تقويم الادلة للقاضي الامام ابي زيد عبيد
الله بن عمر الدبوسي كان من كبار الحنفية يضرب به المثل توفي ببخارى
سنة اربعماية وثلاثين وهو احد القضاة السبعة المشهورين وهو
اول من وضع علم الخلاف وابرزه الي الوجود والف فيه كتاب
تاسيس النظار ليس له في بابه نظير وله في الاصول كتاب
الاسرار وكتاب الامد الاقصي وشرح تقويمه هذا فخر الاسلام
البزدوي بشرح حسن معتبر والتنقيح اي تنقيح اصول فخر الاسلام
ذكر فيه انه لما راي الفحول مكبين علي اصول فخر الاسلام وراي بعضهم
طاعنا علي ظواهر الفاظه اراد تنقيحه وحلول بيان مراده وتفهيمه
علي قواعد المعقول موردا فيه زبدة المحصول واصول ابن الحاجب
وشرحه المسمي بالتوضيح في حل غوامض التنقيح كلاهما للعلامة
صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود تاج الشريعة ابن
صدر الشريعة احمد بن عبيد الله الامام المتفق عليه شيخ الفروع
والاصول اخذ عن جده محمود وبه تفقه والف له الوقاية توفي
رحمه الله بخارى ودفن في شرع اباد سنة سبع واربعين وسبعماية
وشرح شرحه اي التنقيح المسمي بالتلويح للعلامة سعد الملة
والدين مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني
الامام الاوحد عالم الدنيا اخذ عن العلامة العضد وغيره وتقدم في
الفنون واشتهر ذكره وانتفع الناس بتصانيفه توفي يوم الاربعا

تاسع جماد الاخر سنة اثنين وتسعين وسبعماية بسمرقند ونقل الي سرخس
ودفن بها وفرغ من تاليف التلويح سنة ثمان وخمسين وسبعماية بكلستان
ترکستان وحواشيها اي التلويح كحاشية حسن چلبي الغزي وهي اشهد
حواشيه وحاشية السيد الشريف وهي علي اوله وحاشية المولي خسرو
والعلامة مصنفك والعلامة محيي الدين السماوني واحمد بن الكمال
وهي علي اوايله وعلي الطوسي ومولانا زاده عثمان المخطاي ومصلح
الدين الشهير بسروري والقاضي برهان الدين السيواسي سماها
الترجيح وهي مفيدة وخواجه زاده مصلح الدين مصطفي البرسوي
وهي حاشية عظيمة يقال انه كان يعترض علي كل سطرين منه
باعتراضات قوية يعجز عن حلها وللمولي شيخ الاسلام احمد الشهير بقاضي
زاده تعليقة عليه وكذلك للمولي ابي السعود تعليقة علي مباحث
القصر من العام وعلي المقدمات الاربع تعليقات منها للمولي علاي
الدين علي الحلبي وللسيد الشريف ولمحيي الدين محمد بن ابراهيم الشهير
بخطيب زاده والمولي محمد بن حسن التوقادي ومصطلح الدين
القسطلاني كتب عليه بعد مطالعة حواشي الكل ورد عليهم
في اكثر المواضع والمولي احمد الفناري المتاخر ومن حواشي التوضيح
حاشية عبد القادر بن ابي القاسم الانصاري وعلي التنقيح شرح
الفاضل السيد محمد بن محمد الحسيني المعروف بنقره كار وشرح اصول
البزدوي من الكشف الكبير للعلامة البارع في الفقه والاصول
عبد العزيز بن احمد البخاري تفقه علي عمه محمد البابرتي وله
تصانيف منها كشف الاسرار هذا ولعل الكبير وصف مميز له
عن كشف الاسرار شرح المنار لمصنفه وهذا الشرح اعظم شروح
البزدوي وهو عمدة التلويح وشرح اصول الاخسيكثي وسماه التحقيق
ووضع شرحا علي الهداية بسوال قوام الدين الكاكي حين اجتمع
به بترمذ وتفقه عليه وصل فيه الي كتاب النكاح واخترمته
المنية قبل تكميله سنة ثلاثين وسبعماية والتقرير للعلامة اكمل
الدين محمد بن محمود بن احمد البابرتي ولد سنة بضع عشرة وسبعماية
واخذ عن ابي حيان والاصفهاني وسمع الحديث من الدلاصي وابن
عبد الهادي وقرره شيخون في مشيخة مدرسته وعظم عنده وعند
من بعده بحيث ان الظاهر برقوق يمشي الي شباك التيخونية ويكلمه
وهو راكب وينتظره حتي يخرج ولم ياكل من معلوم مدرسته بل
اشتري بمعلومها اوقافا جليلة ووقفها عليها وهي الآن الباقية
واوقاف شيخون ذهب دثارها وكان علامة ذا فنون وافر العقل
عظيم الهيبة اخذ عنه العلامة السيد الشريف والعلامة شمس
الدين محمد الغزي وابن قاضي سماوية وعرض عليه القضاء فامتنع

له التفسير وشرح المشارق وشرح مختصر ابن الحاجب وشرح عقيدة الطوسي
وشرح الهداية وشرح الفية ابن معطي وشرح المنار وشرح التلخيص
في المعاني وله التقرير هذا ذكر فيه انه مشتمل من الاصول على اسرار
ليس لها من دون الله كاشفة توفي ليلة الجمعة تاسع عشر رمضان
سنة ست وثمانين وسبعماية وحضر جنازته السلطان ومن دونه ودفن
في الشيخونية وقوله حتى اختصرت غاية لمطالعة كتب الاصول
اي بلغت رتبة في مطالعتها الى ان اقدرني الله على اختصار كتاب
تحرير المحقق محمد بن عبد الواحد بن مسعود السيواسي ثم الاسكندري
الامام العلامة الذي لم يخلق مثله في التحقيق كمال الدين بن الهمام
اي همام الدين ولد تقريبا سنة تسعين وسبعماية وتفقه بالسراج
قارئ الهداية وانتفع به وبالقاضي محب الدين بن الشحنة لما قدم
القاهرة ورجع معه الى حلب ولازمه الى ان مات واخذ عن الجمال
الحيدري العربية وعن البساطي الاصول والمعاني وغيرهما واخذ
عن ابي زرعة بن العراقي الحديث والجمال الحنبلي والشمس السالمي
والتصوف عن الحوافي والقراءات عن الرزايي واجاز له المراغي وابن
ظهيرة وتقدم على اقرانه وكان يقول انا لا اقلد في المعقولات
وكان البرهان الايناسي وهو من اقرانه يقول لو طلبت حج الدنيا
ما كان في بلادنا من يقوم بها غيره وكان له النصيب الوافر مما
لارباب الاحوال من الكشف والكرامات وكان تجرد بالكلية فامره
بعض اهل الطريق بالرجوع الى الناس لاحتياجهم لعلمه وكان
يأتيه الوارد كما يأتي الصوفية فيقلع عنه بسرعة وكان
يلازم الطيلسان كما هو السنة ويرضيه كثيرا على وجهه وقت
حضور الشيخونية وكان يخفف الحضور جدا ويخفف الصلاة كما
هو شان الابدال وافتى مدة في عمره ثم رجع عنه ولي تدريس الفقه
بالمنصورية وبقبة الصالح وبالاشرفية التي بقرب المشهد
النفيسي ثم نزل عنها لتلميذه شمس الدين الحنفي واستقر
في مشيخة الشيخونية فباشرها احسن مباشرة ثم رغب عنها
لما جاور بالحرمين واستقر بعده الكافيجي فيها له علي زاد الفقير
وشرح الهداية والتحرير هذا الذي جمع فيه علما جما بعبارات موجزة
حتى كان يحبر عنه بعض تلامذته انه سيل عن اما كن منه فيقول
والله ما درت اعرفها توفي سنة احدى وستين وثمانماية ودفن
بالقرافة بالقرب من ابن عطاء الله الاسكندري بوصية منه وسببه
انه كان يقرأ على قبره سورة هود فلما وصل الى قوله تعالى فمنهم شقي
وسعيد اجابه من القبر بصوت عال يا كمال ليس فينا شقي فاوصى
ان يدفن هناك ومما ينسب اليه

ما كن بشاكر الله في كل حالة ما ولا تعتمد يوما على غير لطفه ما
ما فكم حالة تاتي ويكرهها الفتى ما وخيرته فيها على رغم انفه ما

رحمه الله تعالى **وسميته** اي المختصر المفهوم من اختصرت **لب الاصول**
لب كل شي خالصه وقلبه ذكر فيه انه اختصر التحرير وضم اليه ما يناسبه
ورتبه على طريقة كتب الحنفية المشهورة اذ كان اصله على طريقة
كتب الشافعية فرغ منه في جمادي الثانية سنة احدى وخمسين وثمانمائة
وشرح هذا المختصر الشيخ جمال الدين بن القاضي زكريا الانصاري **ثم**
شرحت المنار شرحا جامعا لما في شروحه او للاصول سماه تعلق
الانوار **بحول الله وقوته** اي مستعينا بقدرته تعالى **فابقا على**
نوعه حال من ضمير جامعا يقال فاق اقرانه علا عليهم واصله من
الفوق المستعمل في التفضيل اي فاضلا على نوعه من سائر الشروح
والنوع لغة الضرب من الشي اخص من الجنس واصطلاحا كل مقول
على كثيرين متفقين والظاهر في الحقيقة ان المراد الاول لانه مندرج
تحت مطلق الشرح والثاني ان كان اسما الكتب من اسما الاجناس
اذا علمت ما تقدم من بلوغ المصم الرتبة القصوى في الفروع والاصول
وان مولفه هذا موضوع على النهج الغريب الذي لم يسبق اليه من
مولفي الحنفية وعموم نفعه للخاص والعام ولاسيما المدرس والمفتي
والقاضي **فمشروع ان شا الله تعالى** اي ان اراد سبحانه وتعالى الشروع
لان جميع ما يقع من العبد من الافعال والتروك وما يتوقفان عليه
من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى ومتعلق ارادته
العلية التي هي صفة تخصص ما سيوجد بوقت دون غيره على
وفق تعلق علمه القديم ومتعلق قدرته تعالى وهي صفة تؤثر
على وفق الارادة ومتى تعلقت ارادته بوجود فعل كان ما شا الله
كان ومالم يشا لم يكن والارادة هي المشيئة ومن فرق بينهما على
ما نقل عن ابي حنيفة ان من قال لامراته شئت طلاقك ونواه يقع
ومن قال رضيته او احببته او اردته ونواه لا يقع لدخول الطلب
في مفهوم الارادة واخويها دون المشيئة مردود بان الارادة هي
ليست الا صيغة تخصص ما سيوجد بوقت دون غيره وليس
في هذا المفهوم طلب نعم الغالب تعلقها بالمحبوب المطلوب
وجوده فمن ذلك وقع الفرع الفقهي عن ابي حنيفة رحمه الله
تعالى بنا على ذلك كذا في المسايرة **بحول الله وقوته** اي نشرع
ان اراد تعالى شروعا ملابسا لقدرته من حيث كونه اثر القدرة
ولا ريب ان تاثيرها على وفق الارادة والظاهر ان القسم ان
التبرك بهذين الوصفين **فيما قصدناه من هذا التاليف**
الحاضر في الذهن مطلقا على ما تقدم واتي باسم الاشارة التي

لايشاربها الا بالمحسوس المشاهد تنزيلا له منزلة المحسوس رمزا الي سهولة
حصوله ترغيبا للطالب **بعد تسميته** اي التاليف بمعني المولف
بالاشباه والنظاير وقد عدي فعل التسمية الي المفعول الثاني
اولا بنفسه وثانيا بواسطة الحرف اشارة الي جواز الوجهين والتسمية
مصدر مضاف الي المفعول بعد حذف الفاعل اي تسميتي اياه بعد
ان جعلت له اسما علما **تسمية له** اي المولف **بعض فنونه** يريد
انه علم منقول من بعض ماصدق عليه المفهوم فهو مجاز علاقته
الجزئية من اطلاق البعض وارادة الكل وشرط اطلاق الكل علي
الجزء بحيث ينتفي الكل بانتفاء ذلك الجزء كالرقبة بخلاف الظفر ونحوه
ولا يشترط في قلبه ذلك كما هنا وهل اسما الكتب من قبيل اعلام
الاشخاص او اعلام الاجناس او اسما الاجناس وما مسميا تها هل
هو الالفاظ المخصوصة الدالة علي المعاني المخصوصة او المعاني
المخصوصة المدلول عليها بالالفاظ المخصوصة او النقوش كذلك
او المركب منها ثنائيا او ثلاثيا خلاف ما اختار العلامة في التلويح
انها اعلام اشخاص وانها عبارة عن المولف المخصوص الذي لا يختلف
باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقراه كل احد منا هو الكتاب
الفلاني ولو كان عبارة عن الشخص القايم بلسان مولفه لكان
هذا الذي يقروه زيد مثلا مما تلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض
تتشخص بتشخص محالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في
القران وكل شعر ينسب الي احد واختار العلامة الدواني انها اعلام
اجناس لانها موضوعة لما حضر في الذهن مطلقا ولو كان النقوش
او المركب منها لانها لا وجود لها في الخارج ولو نقشا لان الحاضر
منها لا يكون الا شخصا واحدا. ومن المعلوم ان ليس المراد تسمية
ذلك النقش بل تسمية نوعه وهو النقش الكتابي الدال علي
الالفاظ المخصوصة او المعاني المخصوصة بواسطتها اعم من
ان يكون ذلك النقش او غيره مما يشاركه في المفهوم ولا شك انه
لا وجود لهذا الكلي في الخارج فالاشارة الي ما في الذهن علي
جميع التقادير واختار جم غفير من المحققين انها اسما اجناس فهو
موضوع للماهية من حيث هي هي المتميزة بالاعراض الخارجية
عن الحقيقة فيصدق علي كثيرين متفقين في الحقيقة دون
العدد قيل وهو الظاهر من هذة الاقوال وتمام الكلام علي ذلك
في شرحنا علي عصام الوضع والمختار ان مسماها الالفاظ المخصوصة
الدالة علي المعاني المخصوصة واختار العصام في شرح الوضعية
انه مر المباني المخصوصة المدلول عليها بالالفاظ المخصوصة
وسميت تلك الالفاظ او المعاني بالاشباه والنظاير لانها مشابهة
بعضها لبعض مشابهة ما ومشابهة قوية ثم انه اشار فيما تقدم

ان يكون
ح

الي صعوبة هذا الفن بقوله طالما اسهرت الخ ثم انه صرح بذلك مشيرا
الي كيفية التعليم فقال **ولعمري** اي ما اقسم به او قسمي فهو مبتدا
محذوف الخبر وجوبا لسد جوابه مسده واللام موطئة للقسم كما في
حاشية الفنري علي المطول وقول الحموي انها لام التاكيد اي تاكيد
القسم فلا منافاة والعمر بفتح العين وضمها البقاء اي مدة الحياة قيل
وحياتي ولا يستعمل في القسم الا بالفتح لان القسم موضع التخفيف
لكثرة الاستعمال قال الفنري ويمكن ان يكون علي حذف مضاف اي
واهب عمري وكذا امثاله مما اقسم به بغير الله ويمكن ان يكون المراد به
ذكر صورة القسم لتاكيد مضمون الكلام وترويجه فقط لانه اقوي
من سائر الموكدات واسلم من التاكيد بالقسم بالله لوجود البر به
وليس المراد القسم الشرعي وتشبيه غير الله به في التعظيم حتي
يرد ان الحلف بغير الله وصفاته مكروه حتي لو اعتقد الحلف به ووجوب
الكفارة عليه كفر والا فهو حرام انتهي واما لعمرك انهم لفي سكرتهم
يعمهون وعمرك الله فقد نقل السيد عيسي الصفوي في شرح الشفا
انه قسم عند الحنفية والمالكية وكناية عند الشافعية وقال الشهاب
وتحقيق المقال ان عمرك بالفتح بمعني التعمير محذوف الزوايد وله معنيان
تعمير الله اياك وقلبك وعلي هذا صفة من صفات الله فيصح القسم
به حقيقة وهذا ما جنح اليه سادتنا الحنفية والنحاة والعمر بالضم هو
مخصوص بالانسان وهو مدة وجوده في الدنيا فلا يصح القسم به شرعا
لكن لله ان يقسم بما شاء فالضم اصل في هذا المعني لاختصاصه به في
غير القسم فاذا اريد بالمفتوح هذا فلا باس ان يقال انه من قبيله معني
او معدول عنه ويويده ما في شرح ادب الكاتب انه سمع نادر العمرك بالضم
واذا لم يرد هذا المعني في قسم الناس صح ان يقال انه كناية فيتوقف
علي النية واما العرب فيقسمون بما شاءوا فلا منافاة بين ما ذكره
النحاة وما ذكره الفقها انتهي فليتامل وقوله **ان هذا الفن** اي فن
الفقه كانه موجود حاضر جواب القسم **لا يدرك** اي لا يلحق من الدرك
محركة اللحاق شبهه بشي يفرمنك وانت تطلبه وحذف المشبه به
وذكر لازمه وهو الدرك **بالتمني** وهو طلب الامر المحبوب ولو مستحيلا
ولا ينال اي لا يوصل اليه بلفظة **سوف** الموضوعة للتسويف
وهو طلب وقوع الفعل في المستقبل بان يقول سوف اقرا **ولات** لفظة
لعل الموضوعة للترجي وهو طلب الامر المحبوب الممكن او الاشفاق
وهو طلب ضده بان يقول لعلي اقرا **ولا بلو** الموضوعة لتعليق
امتناع الجزا بامتناع الشرط نحو ولو قرات كذا لكان كذا وفي الحديث
اياك والتلوفان اللو يفتح عمل الشيطان **ولا يناله** اي هذا الفن **الا من كشف**
اي رفع الغطا **عن ساعد** هو من الانسان الذراع ومن الطاير الجناح
اي ذراع الجد بالكسر الاجتهاد **وشمر** يقال شمر الثوب رفعه والمراد بذلك

التهيو

التهيئ للامر شبه الجريا نسان وحذف المشبه به وذكر لازمه وهو
الذراع على طريق الاستعارة المكنية والتخييلية واثبت له الكشف
والتشمير ترشيحا وهذا الكلام كناية عن الاهتمام والاعتنا بامر الفقه
فيكون كناية مبنية على المكنية والاولى ان تقرر الاستعارة التمثيلية
واعتزل اي ترك اهله اي عشيرته وشد ميزره اي قوي ايناق المئزر
وهو ما يتزر به وخاض الجاج اي دخل فيها برجليه وخالط من الخلط
وهو وجود امر مع امور تداخلت ام لا كاختلاط قوم بقوم فهو اعم من
المزج والتداخل وهو اعم من المزج لانه دخول اجزا في اجزا ما يعا او لا
والمزج اخص من الكل لانه خلط المايع بعضه ببعض اي داخل العجاج
الغبار او الابل الكثيرة وهو ايضا كناية عن السفر في البر والجر اي
لا ينا له الا من لزم الرحلة في تحصيله برا وبحرا يراب حال من فاعل
ينال وهو الجد في العمل والتعب في التكرار اي تكرار مسايله بقرانتها
مرة بعد اخرى لاجل الحفظ بكرة بالضم اول النهار والغدوة منه واصيلا
اخره والجمع اصل بضمتين واصلان واصال واصايل وليس المراد
خصوص هذين الوقتين بل الوقت بتمامه وخصهما بالذكر لانهما
من اطيب الاوقات وهو على حد قوله ضربته البطن والظهر اي
جميعه وينصب اي يرفع نفسه الناطقة التي يعبر عنها كل
انسان بانا كما تقدم للتاليف اي جمع مسايله والتحرير اي تنقيحها
وتهذيبها وبيانها بالكتابة والتقرير اي تثبيتها بالعبارة بيانا اي
في الليل ومقيلا اي في النهار واصله النوم نصف النهار كالقيلولة
ليس له من كشف واعتزل همة وهي لغة العزم والقوة وعرفا حالة
للنفس يتبعها قوة ارادة للقلب وغلبة انبعاث لنيل مقصود ما
وتكون عالية ان تعلقت بمعالي الامور ودنية ان تعلقت بسفاسفها
ومنه قوله ، وقايلة لم علنك الهموم ، وامرك عال بين الامم ،
، ، فقلت ذريني على حالتي ، فان الهموم بقدر الهمم ،
الا مسئلة مفضلة اسم فاعل من اعضل الامر اذا اشتد صعوبته
وصعوبتها اما في مباديها التصورية او التصديقية عليها اي
يزيل صعوبتها وهو في الاصل فك طاقات الحبل شبه المزيل
للصعوبة بالحل واستعاره له ثم اشتق يحل بمعنى يزيل
صعوبته استعارة تبعية ويمكن ان تقرر المكنية في الضمير
او مسئلة مستصعبة اي صعبة في غاية من صعب الامر
صعوبة صد السهولة والسين والتا زايدتان للمبالغة عزت
اي امتنعت من قولهم ارض عزاز اي صلبة كانها في عزاز اي في
محل يصعب الوصول اليه كالجبل الشامخ على القاصرين اي
العاجزين عن ادراك المسايل الدقيقة فيرتقي اي يصعد اليها

وحيلها من حل بالمكان اذا انزل به شبه المسايل المعضلة الصعبة بمكان عال وحذف المشبه به ورمز لذكر شيا من لوازمه وهو الارتقا اليها وهو كناية عن التمكن منها وازالة صعوبتها وبه سقط ما قاله المحشي علي ان ذلك علي ان ذلك اي حل المعضلات والمستصعبات ليس من كسب العبد اي ليس من افعاله المكتسبة له والكسب عبارة عن تعلق قدرة العبد بالفعل والقدرة المتعلقة بالفعل مع العزم والتصميم عليه قالوا ان الشروع في العلم فعل اختياري والافعال باسرها مستندة الي الله بالايجاد والافعال الاختيارية للعبد لا بد من تصورها اولا للشروع فيها ثم بعد ذلك يترجح عزم الفعل علي الترك او عكسه وتتوجه النفس الي ذلك وتقصده وهو المعبر عنه بالارادة ثم بعد ذلك لا بد من صلاحية الصدور واللا صدور عنه بسلامة الاسباب والآت الفعل وهو المعبر عنه بالقدرة والكل مخلوق له تعالي فاذا وجد القصد والصلاحية المذكورة والعزم علي الفعل جرت عادته سبحانه وتعالي ان يخلق الفعل عنده لا به ويترتب علي تلك الاسباب ترتب المشروط علي الشرط لا الاثر علي المؤثر فالقصد والصلاحية والعزم هو الكسب عندنا وعند الاشاعرة هو نسبة الفعل الي العبد اي تعلق قدرته الحادثة به ونسبته اليه تعالي بالايجاد هو الخلق والفرق بينهما ضروري اذ قدرة العبد لا تاثير لها في الفعل وتوجد في محل الفاعل بخلاف الخلق فان قدرته تعالي توثر في الفعل بالايجاد وتوجد في غير ذاته اي في امر خارج عنه اذا علمت ذلك فتحصيل العلم وتعلمه فعل اختياري لا بد فيه من القدرة عليه وهي استعداده وقابليته لما يلقي عليه من الافكار وترتيب المقدمات وقصده لذلك وجرت عادته تعالي بان يخلق المتعلم بعد ذلك وقد فصل المصنف رحمه الله الاسباب الموصلة الي ذلك من كيفية التعليم بقوله لا ينال الا من كشف عن ساعد الجد واعتزل اهله الخ فانه بذلك تحصل له قابلية الاستعداد عادة وقد يتخلف وقابلية الاستعداد سبب لحصول الملكة التي يستعد بها لادراك النظريات وبسببها تحصل ملكة الاستحضار اذا صارت النظريات مخزونة عندها ثم بترتيبها علي الكيفية المعلومة عندهم تحصل المجهولات من حل المعضلات وغيرها والكل محتاج الي توفيق الله وهدايته وفضله فان الطرق متعددة والافكار مختلفة والتمييز بين الصواب والخطا لا يتم بمجرد الطاقة البشرية والافكار ليست اسبابا للنتايج بل معدات لقبول صورها العقلية عن واهب الصور وللاقال انما هو اي حل المعضلات والمستصعبات

فضل الله

فضل الله وكرمه علي عبده كما قال سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا يوتيه
اي ذلك الفضل من يشا من اراده من عباده ممن جعل له من السعادة
مقسما ورفعة الدارين معنما الا تري الي الاستعداد الوهبي الذي كان لادم
عليه السلام دون الملايكة وكيف اسند اليه التعليم فقال وعلم آدم
الاسما وكيف قالت الملايكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم فان العلوم ادراكات تختلف مدركاتها ومدركاتها من
عقل ووهم وخيال ومن غباوة وذكي وغيرهما والمحسوسات التي هي مبدا
العلوم كثيرة بل الاعمال الظاهرة كلها وان كان العبد دخل فيها بقدرته الجزئية
المتاثرة عن قدرة الله تعالي الغير المؤثرة لا تكون ولا تحسن الا بتوفيق
الله بل لا تقع الا بتوفيق الله تعالي تفضلا لا وجوبا فكيف بالادراكات
العقلية او الخيالية او الوهمية وها انا اذكر فيه ها ادخال التنبيه
علي ضمير الرفع الذي لم يخبر عنه باسم اشارة وهو شاذ كما صرح به ابن
هشام وها في مثل هذا الرسم بغير الف كما صرح به الكتب التي تقلت
اي اخذت مولفاتي الفقهية التي هي الجر والاشباه والنظائر ورسايله المشهورة
وفتاويه التي اجتمعت عندي صفة المولفات او الكتب المنقول
منها واجتماعها بطريق الملك او الاعم منه ومن العارية في اواخر سنة
ثمان وستين وتسعماية فمن شروح الهداية النهاية العلامة حسين
ابن علي المعروف بحسام الدين الصغناقي وهو اول شرح لها فرغ من تاليفه
سنة سبعماية رواها عن ابن ابن صاحب الهداية عبد الجليل وعن
حافظ الدين محمد بن نصر وفوض اليه الفتوي وهو شاب بحق روايتها
لها عن استاذ الايمة الشمس الكردري عن مولفها دخل بغداد فدرس
بمشهد الامام ثم توجه حاجا فدخل دمشق وتوفي سنة عشر وسبعماية
وغاية البيان للعالم الكبير نادرة الاقران قوام الدين امير كاتب ابن
امير عمر الاتقاني ولد بالقان في شوال سنة خمس وثمانين وستماية واشتغل
بها ومهر الي ان شرح الاخسيكثي ثم دخل دمشق سنة عشرين وناظر وظهرت
فضيلته ثم سافر منها ودخل بغداد وولي قضايها ودرس بمشهد الامام
ثم رجع الي دمشق ثانيا وولي دار الحديث الظاهرية بعد الذهبي ثم رجع
الي مصر فاقبل عليه ططغمش وعظمه وجعله شيخ مدرسته التي بناها
ومشي بركابه مع جملة من الامرا الي المدرسة اول ما فتحها وقال له
يا ططغمش لا تاخذ علي نفسك بمشيك في ركابي فقد مشي في ركابي
سلطانان من بني سلجوق وكان يوما مشهودا خلع عليه الخلع
الكثيرة والانعامات الجزيلة واستقام في شرحه علي الهداية ستا
وعشرين سنة ابتداه بالقاهرة بطلب من بعض علمايها سنة احدي
وعشرين وختمه بدمشق سنة سبعماية وسبع واربعين وكتب
بعضه بالعراق ودمشق واكثره ببغداد توفي سنة سبعماية وثمان

وخمسين والعناية للشيخ اكمل الدين البابرتي وقد تقدمت ترجمته وهو شرح
جليل معتبر في البلاد الرومية كتب عليه سعدي جلبي حاشيته المشهورة
وكتب عليه سري الدين محمد بن ابراهيم الدروري ومعراج الدراية للشيخ
الامام قوام الدين محمد بن محمد البخاري شيخ الشيخ اكمل الدين اثنى عليه في اول
شرحه علي الهداية حيث قال حدثنا به شيخ الاسلام قدوة الانام حافظ علوم
الاسلام مرشد الطالبين كشاف المشكلات حلال المعضلات الشيخ قوام
الدين محمد بن محمد البخاري قرأ عليه مرة سنتين بالجامع المارديني
ظاهر القاهرة المحروسة اخذ عن الصغناني وعن عبد العزيز بن احمد
البخاري بترمز كما تقدم توفي سنة تسع واربعين وسبعماية وفرغ
من الشرح المذكور سنة خمس واربعين وسبعماية والبناية للعلامة
بدر الدين محمود بن احمد العيني نسبة الي عينتاب ولديها سنة اثنين
وستين وسبعماية واشتغل علي جماعة منهم جبريل البغدادي تلميذ
السعد والعلامة السيرامي تلميذه ودخل معه القاهرة وعلي
الاسرجاني والحسام الرهاوي والجمال يوسف الملطي والشرف بن
الكويك وولي نظارة الحسبة بالقاهرة مرارا ثم نظر الاحتساب
ثم قضا الحنفية ودرس الحديث بالمؤيدية وتقدم عند الملك الاشرف
برسباي وكان اماما علامة عارفا بعلوم جمة شرح الهداية في
مجلدات ابتداه في صفر سنة سبع عشرة وثمانماية من كتاب المضاربة
لما قراها عليه رجل من الاعجام ثم تمادي الحال الي سنة سبع وثلاثين
وثمانماية ثم شرع وشرح كتابا في التواريخ المختلفة الي ان اتمه سنة
خمسين وثمانماية وكان سنه في التسعين وتوفي سنة خمس وخمسين
وثمانماية ودفن بمدرسته التي بناها بالقاهرة قرب الجامع الازهر
وفتح القدير للعاجز الفقير للعلامة المحقق حيث اطلق الكمال
ابن الهمام ابتداه سنة تسع وعشرين وثمانماية عند الشروع في اقرائه
بعد قرائته تسع عشرة سنة علي وجه الاتقان والتحقيق وصل
فيه الي كتاب الوكالة وكتب عليه منلا علي القاري حاشية في مجلدين
واتمه شيخ الاسلام قاضي زاده احمد افندي والمفتي تركيا المتوفي
في حدود الالف ولخصه الشيخ ابراهيم الحلبي صاحب الملتقي في جلد
واحد ومن شروح الكنز اي كنز الدقايق لافضل المتاخرين حافظ الدين
ابي البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي احد الزهاد والعلما العاملين
صاحب التصانيف المفيدة توفي ببلدة ايذج بكسر الهمزة ثم تحتانية
ثم ذال معجمة وهي كورة بين خوزستان واصبهان وهي من اجل مدن
الكورة توفي سنة عشر وسبعماية الزيلعي سماه تبيين الحقايق وهو الامام
فخر الدين ابو محمد عثمان بن علي بن محجن الزيلعي قدم القاهرة سنة خمس
وسبعماية وافتي ودرس والف وصنف وانتفع الناس به كثيرا ونشر

الفقه وجاور بالحرمين وتوفي بمصر سنة ثلاث واربعين وسبعماية وهو الشرح
الاول له و اختصر هذا الشرح العلامة محمود العيني سماه رمز الحقايق
و العلامة معين الدين المروي ملا مسكين لم نطلع على ترجمته ومن
شروح القدوري اي مختصره الكتاب المبين في المذهب المبارك وهو الذي
يطلق عليه لفظ الكتاب قال صاحب مصباح انوار الادعية ان الحنفية
يتبركون به في ايام الوبا وهو مبارك من حفظه يكون امينا من الفقر
حتى قيل من قراه على استاذ صالح ودعي له عند ختم الكتاب بالبركة فانه
يكون مالكا لدراهم على عدد مسايله اهو وله مولفه سنة اثنتي وستين
وثلاثماية واخذ الفقه عن ابي عبدالله محمد بن يحيى الجرجاني وكان من
اعجب في الفقه لذكايه وانتهت اليه رياسة اصحاب ابي حنيفة في العراق
وكان صدوقا لم يحدث الا بشي يسير حسن العبارة في النظر جيري اللسان
مداوما لتلاوة القران توفي يوم الاحد خامس رجب سنة ثمان وثمانين
واربعماية ودفن في داره وقيل نقل الي تربة في شارع المنصورة ودفن
هناك جنب ابي بكر الخوارزمي الحنفي السراج الوهاج الموضح لكل طالب
محتاج للامام ابي بكر بن علي الحدادي في ثلاث مجلدات وعده البركلي في
الكتب الضعيفة توفي سنة ثمنماية والجوهرة مختصر الشرح قبله ايضا
والمجتبى لصاحب القنية مختار بن محمود الزاهدي الغزنيني نسبة الي
غزنية بالغين المعجمة والزاي قصبة من قصبات خوارزم الامام
العلامة نجم الدين صاحب المولفات الكثيرة اخذ عن استاذ الائمة شمس
الكردري وعن العلامة رشيد الدين يوسف بن محمد القندي وتفقه على
فخر الائمة صاحب البحر المحيط واخذ الادب عن صدر الافاضل وسمع الحديث
من ابي الحباب احمد بن عمر المحبوبي سكن اخر عمره بلاد ارزنده من بلاد الروم
وبها توفي سنة ثمان وخمسين وستماية والاقطع احمد بن محمد ابو نصر المعروف
بالاقطع لانه قطعت يداه في حرب كان بين المسلمين والتتار تفقه
على مولفه الامام القدوري وخرج من بغداد الي الاهواز وتوفي بها
سنة اربع وسبعين واربعماية ومن شروح المجمع المصنف احمد بن علي بن
ثعلب الساعاتي الشامي الاصل البغدادي المنشا وابوه الذي عمل
الساعات المشهورة على باب المستنصرية ببغداد وكان اماما خيرا كبيرا
علامة مفننا قوي الذكاء حتى كان الشيخ شمس الدين الاجهاني يفضله
على ابن الحاجب ويقول هو اذكى منه وكتابه هذا اسماه مجمع البحرين
وملتقى النهرين جمع فيه بين مختصر القدوري ومنظومة النسفي
مع زوايد مرتبه فاحسن ترتيبه وابدع في اختصاره وله البديع في
اصول الفقه توفي سنة اربع وتسعين وستماية وابن ملك عبد اللطيف
ابن عبد العزيز بن ملك كان مدرسا بمدينة تبريز ومدرسته الان مشهورة
به اخذ عنه العلامة الكافيجي وغيره وهو شرح مفيد جليل الاعتبار

ورايت للعيني وقفا اي لم يجتمع عندي وسماه المستجمع ذكر لي اخره انه
صنفه وكان عمره اربعا وعشرين سنة فرغ منه سنة خمس وثمانين وسبعماية
ومن شروح منية المصلي وغنية المبتدي لسديد الدين الكاشغري بفتح
الشين والغين نسبة الي كاشغر ناحية إبن امير الحاج محمد بن محمد الحلبي
تلميذ المحقق ابن الهمام وهو شرح كبير في مجلدين مملوء من الفوايد
ولم يذكر شرحيهما للشيخ ابراهيم بن محمد الحلبي الكبير والصغير مع انهما
في غاية الشهرة واقبال الفضلا عليهما وشرح الوافي الكافي يرد من
شرح اي المسمي بالكافي وهما الحافظ الدين ابي البركات عبد الله النسفي
صاحب الكنز وهو مختصر مشهور مشتمل علي ما في الجامعين والزيادات
حاويا لما في المختصر وبعض مسايل الفتاوي والواقعات وكان
مراده اولا ان يشرح الهداية فقال بعضهم انه ليس اهلا لذلك فشرع
في هذا المتن والتم وشرح الوقاية اي وقاية الدراية في مسايل الهداية
للامام برهان الدين محمود تاج الشريعة لابن صدر الشريعة الاول
احمد بن جمال الدين عبيد الله المعروف بابي حنيفة ابن ابراهيم بن احمد
ابن عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز بن جعفر بن مروان بن محبوب
ابن الوليد بن عبادة بن الصامت الفقه لابن ابنه وشارحه صدر
الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي وهو متن مشهور ماخوذ
من الهداية من غير تصرف في العبارة والشرح هو المشهور باسم مولفه
صدر الشريعة واختصر المتن المذكور صدر الشريعة وسماه النقاية
مختصر الوقاية وشرحها العلامة تقي الدين الشمني والمولي شمس
الدين محمد بن الخرستاني القهستاني نزيل بخاري ومرجع ماوراء
النهر المتوفي بها حدود سنة اربعين وتسعماية وقال المولي عصام
في حقه انه لم يكن من تلاميذ شيخ الاسلام الهروي لا من اقرانهم
ولا من اعاليهم وانما كان دلال الكتب في زمانه وكان لا يعرف الفقه
ولا غيره بين اقرانه ويويد ذلك انه جمع في شرحه هذا بين الغث
والسمين والصحيح والضعيف من غير تحقيق ولا تصحيح ولا تدقيق
فهو كحاطب ليل جامع بين الرطب واليابس والله اعلم بما قاله
وشرحها علي القاري شرحا عظيما سماه فتح باب العناية فرغ
منه سنة ثلاث بعد الالف وتوفاه سنة اربع عشرة بعد الالف
بمكة المكرمة وايضاح الاصلاح للعلامة شيخ الاسلام احمد بن سليمان
ابن كمال باشا العلامة الرحلة وحيد عصره في العلوم وقلما يوجد
في علم الا وله فيه مصنف او مصنفات اخذ عن المولي الرومي
وخطيب زاده ومعروف زاده ودرس بعدة مدارس ثم صار
قاضيا بادرنة ثم بالعسكر الاناطولي ثم عزل واعطي تدريس
الحديث بادرنة ثم وجه له مدرسة بايزيد خان بادرنة ثم صار

مفتيا

مفتيا بمدينة اسلامبول بعد وفاة المولى علاء الدين الجمالي ولم يزل في منصب
الفتوى الى ان لحق باللطيف الخبير سنة اربعين وتسعمائة وكتابه هذا اصلح فيه
متن الوقاية واوضحه بالشرح وسماه الايضاح واراد ان يطفي نورها ف
ويابى الله الا ان يتمه وشرح الجامع الكبير للعلامة الفارسي اما الجامع الكبير
فهو لعلم الهدى ابي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني قال الاكمل هو كاسمه
لجلايل مسايل الفقه الجامع الكبير فما اشتمل على عيون الروايات حيث
يكون مفهما لتمام لطايف الفقه الفه اخرا وقد امتدت اعناق ذوي التحقيق
نحو تحقيقه واشتدت رغباتهم في الاعتنا بجلي الفاظه وتعليقه واما
تلخيصه فهو متن متين معقد العبارة لمحمد بن عباد بن مالك الخلاطي
العالم العلامة صدر الدين ابي عبد الله تفقه على الحصيري وسمع
البخاري من الزبيدي ودرس بالمدرسة السيوفية توفي سنة اثنتين وخمسين
وستمائة واما شرحه فهو للعالم علي بن بلبان ابي الحسن علاء الدين الفارسي
المصري الحنفي ولد سنة خمس وسبعين وستمائة وسمع من الشرف الدمياطي
ومحمد بن علي بن مساعد وابن البنا بن غساكر وتفقه على السروجي وغيره
وتقدم في المذهب واصوله وشرح تلخيص الجامع الكبير للخلاطي سماه
تحفة المريض وكان جيد الفهم حسن المذاكرة توفي سنة تسع وثلاثين
وسبعمائة وتلخيص الجامع الكبير للصدر الشهيد فقيه الدين العز ابن البرهان عمر
ابن عبد العزيز بن مازه المعروف بحسام الدين الشهيد تفقه على ابيه
وانتهت اليه رياسة المذهب ولد سنة ثلاث وثمانين واربعمائة ذكره
صاحب الهداية في شيوخه واثنى عليه وانه تلقى منه الفوايد الجمة
وذكر له من التصانيف الفتاوي الكبرى والصغرى والجامع الصغير
وذكره الذهبي في تاريخه وقال انه علامة ما وراء النهر وكان السلطان
لا يصدر الا عن رايه وعاش في حرمة زايدة وقبول ورزقه الله
الشهادة على يد كافر في وقعة قسطوان وانهزام المسلمين قال
السمعاني لم يكن في الاسلام اعظم منها ولا اكثر من قتل فيها وهو انه
تجمع جيوش الصين والختا والترك وعلى الكل كوخان فسار والقصد
السلطان سنجر وسار هو في نحو مايتي الف من عسكر خراسان والغور
وسجستان وما رقة وغيرهم وجاز نهر جيحون فالتقى العسكران كالجبال
وانهزم المسلمون وسنجر واسر صاحب سجستان وقتل ما لا يحصى
ومنهم الحسام المشهور عالم الدنيا وهذه الوقعة سنة ست وثلاثين
وخمسمائة قال السمعاني لما خرج في هذه النوبة كان يودع اصحابه
واولاده وداع من لا يرجع اليهم رحمه الله تعالى وبنو مازه صدور
ما وراء النهر وخراسان تجري احكامهم مثل الملوك والبدايع للكاساني سماه
بدايع الصنايع في ترتيب الشرايع اوله الحمد لله العلي القادر للعلامة
ابي بكر بن مسعود ملك العلما علاء الدين وهو شرح التحفة اي تحفة

الفقيه الشيخ احمد بن ابي حامد السمرقندي الملقب بعلاء الدين تفقه عليه
وقرأ عليه معظم تصانيفه وزوجه بنته فاطمة العالمة وكانت من حسنا
النساطلبها الملوك فابي وكان الكاساني لازمه والدها في الاصول والفروع
فشرح له التحفة فزوجها منه وجعل مهرها منه وذلك الشرح فقال
الفقيه شرح تحفته فزوجه ابنته وارسل رسولا من ملك الروم الي
نور الدين الشهيد بحلب فولاه بها المدرسة الحلاوية وتوفي بها
سنة ثمان وسبعين وخمسماية ودفن عند زوجته فاطمة داخل مقام
ابراهيم والدعاء عند قبرهما مستجاب وذلك مشهور بحلب ويعرف قبرها
بقبر المراقو كاسان بالكاف والسين المهملة بلدة وراء الشاش والمبسوط
للامام الكبير محمد بن احمد بن ابي سهل ابي بكر السرخسي احد الائمة الكبار
المتكلم الفقيه الاصولي المناظر لزم شمس الائمة عبد العزيز الحلواني وتخرج
به حتى صار انظر اهل زمانه واخذ في التصنيف واملا المبسوط نحو
خمسة عشر جلدا وهو في السجن باوزجند محبوسا بسبب كلمة حق كان
فيها من الناصحين توفي سنة اربعماية وتعين وللحنفية مبسوطات
كثيرة منها لابي يوسف ولمحمد ويسمي مبسوطا بالاصل وللجرجاني
ولجواهر زاده وشمس الائمة الحلواني والمراد حيث اطلق في كتب
الفقه مبسوط السرخسي هذا وهو شرح الكافي والكافي هذا هو كافي
الحاكم الشهيد العالم الكبير محمد بن محمد بن احمد بن عبد الله ولي قضاء بخارى
ثم ولاه الامير المجيد صاحب خراسان وزارته سمع الحديث من كثيرين وجمع
كتب محمد في مختصره هذا فقيل انه راي محمدا في المنام ودعي عليه بان
يمزقه الله كما مزق كتبه ذكره الذهبي واثني عليه وقال الحاكم في تاريخ
نيسابور ما رايت في جملة من كتبت عنهم من اصحاب ابي حنيفة احفظ
للحديث واهدي لرسومه وافهم له منه قتل ساجدا في ربيع الاخر سنة
اربع وثلاثين وثلثماية وسياتي اخر الكتاب وشرح الدرر والغرر
للملا خسرو العالم العلامة اعظم من خرج من علماء الروم اخذ عن المولي
حيدر الهروي وصار مدرسا بمدينة ادرنة ثم قاضيا بالعسكر ثم بقضاء
قسطنطينية مضافا اليها الغلطة واسكدار وتدريس ايا صوفية
وكان اذا توجه لاقرا الدروس فيها يمشي قدامه وهو راكب سائر
طلبته وكان السلطان محمد يفتخر به ويقول هذا ابو حنيفة الثاني
ثم صار مفتيا بالديار الرومية والف التاليف الدقيقة في التفسير
والاصول والفقه وغيرها توفي بقسطنطينية سنة ثمانين وثمانماية
وحمل الي مدينة بروسا ودفن بها وخسرو اسم لزوج اخته او اسم
لاخيه غلب عليه واشتهر به فقيل لخسرو والهداية لشيخ الاسلام
برهان الدين علي بن ابي بكر المرغيناني وهو شرح علي المتن الذي
سماه بداية المبتدي جمع فيه بين مختصر القدوري والجامع الصغير

للامام

للامام محمد والهداية في الحقيقة كالشرح لهما وعادته فيهما ان يحرر كلام الامامين من
المدعي والدليل ثم يحرر كلام الامام ويبسط دليله حتي يفهم منه الجواب عن
ادلتهما فاذا كان تحريره مخالفا لهذا يفهم منه الميل الي ما ادعاه الامام وقال
الاكمل في شرحها بقي في تصنيفها ثلاث عشرة سنة صائما في تلك المدة لم
يفطر اصلا ويعتمد ان لا يطلع علي صومه احد فكان ببركة زهده وورعه
كتابه مقبولا بين العلما وهو الذي قيل في شانه ❊ ❊
❊ ان الهداية كالقران قد نسخت ❊ ما صنفوا قبلها في الشرع من كتب
❊ فاحفظ قواعدها واسلك مسالكها ❊ يسلم مقالك من زيغ ومن كذب
تفقه علي جماعة منهم ابو حفص النسفي والصدر الشهيد واخوه احمد بن
عبد العزيز بن مازة وغيرهم نحو ثمان سنين شرح جمعها في جزء روي عنه
الهداية شمس الائمة الكردري واقره اهل عصره كقاضيخان وزين الدين
الطبلاني بالفضايل ولا سيما بعد تاليفه الهداية وهما ينسب اليه ❊
❊ ولم ادخل الحمام من اجل لذة ❊ وكيف وناز الشوق بين جوانحي
❊ ولكنني لم يكفني فيض عبرتي ❊ فرحت لابكي من جميع جوارحي ❊
توفي سنة ثلاث وتسعين وخمسماية رحمه الله تعالي وشرح الجامع الصغير
لقاضيخان الحسن بن منصور بن ابي القاسم محمود بن عبد العزيز الاوزجندي
الفرغاني الامام الكبير والعالم الشهير فخر الدين قاضيخان تفقه علي الامام
ابي اسحاق ابراهيم بن اسماعيل الصفار الانصاري والامام ظهير الدين
علي بن عبد العزيز المرغيناني ونظام الدين بن اسحاق بن ابراهيم بن علي
المرغيناني وتفقه عليه شمس الائمة الكردري وابو المحامد محمود الحصيري
توفي رحمه الله تعالي سنة اثنين وسبعين وخمسماية ودفن عند القضاة
السبع ببخاري واما الجامع الصغير المشروح فهو للامام محمد بن الحسن
الكتاب المبارك المشتمل علي الف وخمسماية واثنين وثلاثين مسئلة
كما قال البزدوي وسبب تاليفه انه طلب منه ابو يوسف رحمه الله تعالي
ان يجمع كتابا يجمع فيه ما رواه عنه عن ابي حنيفة فجمعه له ثم عرضه
عليه فاعجبه وذكر العلقمي ان ابا يوسف مع جلالة قدره كان لا يفارقه
في حضر ولا سفر وكان علي الرازي يقول من فهم هذا الكتاب فهو افهم
اصحابنا وكانوا لا يقدرون احدا القضا حتي يمتحنوه به ويقولون
لا يصلح للافتا والقضا من لا يعلم مسايله ومختصر احمد بن محمد بن سلامة
الازدي الحجري المصري ابي جعفر الطحاوي الفقيه الحافظ المحدث صاحب
التصانيف العالية والاقوال الرايقة سمع من يوسف بن عبد الاعلي
وهارون بن سعيد الايلي وكان شافعيا انتقل الي مذهب ابي حنيفة لان
خاله المزني كان كثيرا ما ينظر في كتب ابي حنيفة ولانه قال له حين القراة
عليه ما يجي منك شي فغضب لذلك وانتهت اليه رياسة ابي حنيفة
وجمع بعضهم شيوخه في جزء مستقل وتصانيفه تطفح بذكر شيوخه اخذ

عشر خلق كثير وله المختصر المشهور في الفقه ونفع الناس كثيرا يشرحه ومعاني
الآثار ولد سنة ثمان وثلاثين ومائتين وتوفي سنة احدى وعشرين
وثلثمائة وطحاقرية بالصعيد والاختيار شرح المختار كلاهما للابي الفضل
مجد الدين عبد الله بن محمد الموصلي ومن الفتاوي الخانية فتاوي قاضيخان
المتقدم والخلاصة لطاهر بن احمد بن عبد الرشيد البخاري افتخار الدين الامام
ابن الامام صاحب كتاب الواقعات وكتاب النصاب ثم اختصر بعد ذلك
منهما كتابا باسماه الخلاصة تفقه بخاله مفتي الشرق ظهير الدين المرغيناني
وهو عن الصدر الشهيد ولد سنة احدى وثمانين واربعمائة وتوفي ببرخسي
سنة اثنين واربعين وخمسمائة وحمل الى بخارى ودفن بها والبزازية
لعلامة المتأخرين وخاتمة المحققين محمد بن محمد الكردي حافظ الدين المشهور
بابن البزازي كان فقيها واسع الاطلاع مديد الباع دخل الديار الرومية
واجتمع الفضلاء ففاقهم الفضلاء في سائر العلوم ما عدا الفقه قرأ على
ابيه ناصر الدين محمد وهو اخذ عن جلال الدين الكولابي عن حسام الدين
الصغناقي عن شمس الائمة الكردري وهو من بلدة شمر سواي بالقرب
من نهر ايك اخذ عنه العلامة الكافيجي وشرف الدين القرشي
والمولى سراج الدين احد الفاضل القرشي وغيرهم والظهيرية للقاضي
الامام محمد بن احمد بن عمر القاضي ظهير الدين البخاري المنتسب ببخارى
كان اوحد عصره في العلوم الدينية اصولا وفروعا اخذ العلم عن ابيه
وعن الاستاذ ظهير الدين ابي المحاسن الحسني ابن علي المرغيناني وحضر
مجلسه وكان يكرمه ويقدمه على كثير من طلبته فكان النظراء قرأنه وفارس
ميدانه انتهت اليه رياسة العلم بعد الستمائة وتوفي سنة تسع عشرة
وستمائة واخذ عنه الامام مجد الدين الاسترو شني صاحب الفصول
وعلي بن عمر تاج الدين ابن الخباز والولوالجية للعلامة اسحاق بن ابي
بكر ظهير الدين ابي المكارم توفي سنة عشرة وستمائة ولم يترجم باكثر من
ذلك فيما اطلعت عليه وغلط من قال انه عبد الرشيد بن ابي حنيفة
ابن عبد الرزاق الولوالجي وولوالج مدينة ببدخشان كذا في القاموس وذكر
في اولها ان الشيخ الامام حسام الدين الشهيد اشد الناس اهتماما بتحرير
الاحكام فقصر مسافة الطالبين لعلم الدين بما لخص من حقايقه لاسيما
كتاب الجامع لنوازل الاحكام فاتفق لخادمه المزبور ان يفصل ما اورده
في كتابه ويضم اليه ما سواه من الواقعات المهمة وما اشتمل عليه
كتب الامام محمد بن الحسن مما لابد من معرفته لاهل الفتوى ليكون
كتابا جامعا للفقه وقواعده والعمدة اي عمدة الفتاوي اولها الحمد لله
خالق الاشياء وبارئ الاحياء ذكر انه قسم الكتاب على قسمين وفرعه
في الثلاث والثلاثين وادرج فيه مايهم وقوعه وهو مجلد صغير
والعمدة هي عمدة الفتاوي والمفتين مجلدين اوله الحمد لله المتفرد بالعلي

بالشمس محمد
صح

ذكر انه

ذكرانه جمع في الفتاوي والنوازل ليكون عدة لمن يتعاطى بهذا العلم والفتاوي الصغرى والواقعات وهذه الاربعة للحسام الشهيد وتسمي الاخيرة واقعات الحسامي جمع فيه بين النوازل لابي الليث والواقعات للناطفي واخذ من فتاوي محمد بن الفضل وفتاوي اهل سمرقند ورتبها كترتيب الكافي للحاكم الشهيد والغنية بكسر القاف لمختار الزاهدي وقد تقدم والبغية لاعلم لمن ومال الفتاوي وهو الملتقط للامام ناصر الدين محمد بن يوسف الحسيني اتمه سنة تسع واربعين وخمسمائة قال ابو سعد هو امام فاضل عالم بالتفسير والفقه والوعظ قدم علينا منصرفا من الحجاز واقام ببغداد مدة توفي رحمه الله تعالي سنة ست وخمسين وخمسمائة وقيل قتل صبرا والتلقيح اي تلقيح العقول في فروق المنقول لصدر الشريعة الاول احمد بن عبيد الله المحبوبي وابوه هو الامام الجليل المعروف بابن حنيفة قال الذهبي عالم الترك وامام الحنفية اخذ عن والده ولم يذكر وفاته والتهذيب للقلانسي احمد لم اطلع علي ترجمته وفتاوي قاري الهداية سراج الدين عمر بن علي العالم العلامة اشتهر بقاري الهداية لانه قراها علي اكمل الدين ست عشرة مرة حتي صار افضل منه ولد بالحسينية ظاهر القاهرة ونشابها واجتهد في العلوم واخذ عن الجلال البلقيني والزين العراقي ومن تلامذته ابن الهمام والاقصراي وكان يهابه ملوك السلطان ومن دونه توفي سنة تسع وعشرين وثمنمائة ودفن في حوش الاشرف برسباي بالصحراء بالقرب من تربة الملك برقوق وفتاوي القاسمية للعلامة قاسم بن قطلوبغا ابن عبد الله الجمالي زين الدين المصري ولد سنة اثنين وثمنمائة بالقاهرة وقرأ وانتظم واخذ عن السراج قاري الهداية وسمع الاصول والمعاني من الشمس البسطامي وبعض الهداية من النظام السيرامي وقرأ عليه المطول ولزم الشيخ علاء الدين البخاري ثم اشتغل علي ابن الهمام ولازمه مدة ودخل دمشق وغيرها والف التاليف الجليلة منها شرح درر البحار وشم الورقات وشم ميزان النظر في المنطق لابن سينا وكتب تعليقه علي الموطا من رواية محمد بن الحسن وغير ذلك توفي سنة تسع وسبعين وثمنمائة ذكره السخاوي واثني عليه والهادية اي فصول الهادي

٢ شمس الدين صح

شرح المصنف في البحر لانها لاستاذ الائمة علي الاطلاق محمد بن عبد الستار الكردري وقال مفتي الروم محمد بن الياس انها لابي الفتح محمد ابن ابي بكر المرغيناني السمرقندي فانه ذكر في تاريخه انه فرغ في اواخر شعبان سنة احدي وخمسين وستمائة وهذا التاريخ متاخر عن وفاة الكردري قال ابن العديم ابو الفتح هذا له شعر ونثر وخطب اخذ عن الحيص بيص شيا من شعره قدم دمشق فاقام بها الي ان توفي سنة تسع وعشرين وسبعمائة له الافصاح والتجريد وله المفيد والمزيد في

شرح التجريد كذا في الطبقات **وجامع الفصولين** فصول الاستروشني **وفصول**
العمادي لمحمود بن اسرائيل ابن عبد العزيز بدر الدين الشهير بابن قاضي سماونة
ولد بها بارض الروم حين كان ابوه قاضيا بها واميرا اخذ عن والده ثم رحل
مضر وشارك الشريف الجرجاني في القراءة علي مبارك شاه المنطقي
وعلي الاكمل وحج مع شيخه الاول وقرا بمكة علي الزيلعي ثم دخل القاهرة
وشارك الشريف في القراءة علي الاكمل وتفقه به ثم اختلط بالصوفية
فاخذ التصوف عن الشيخ الخلاطي وامره بالتوجه الي تبريز لارشاد
المريدين فتوجه اليها فحصل له عند التيمور وجاهة ثم رجع الي مصر وحج
شيخه ثانيا ثم توجه الي الروم ولما تسلطن موسي جلبي ابن السلطان
يلدرم بايزيد جعل الشيخ قاضيا بعسكره ثم ان اخاه عيسي لما قتله
حبس الشيخ مع اهله بازنيق وعين له في كل شهر الف درهم ثم خرج
من الحبس وتوجه الي بلاد التتار خوفا من ابن بايزيد السلطان محمد
فدخل روم ايلي فاكرم بها فاوشي به الي السلطان محمد انه يريد
السلطنة فركب عليه واخذه وقتله بافتا المولي حيدر العجمي
وله تصانيف كثيرة منها لطايف الاشارات في الفقه وسم التسهيل
صنفه وهو محبوس بازنيق وعقد الجوهر شرح المقصود ومسرة
القلوب في التصوف توفي سنة ثماني عشرة وثمانمايه **والخراج لابي يوسف**
الفه لهارون الرشيد لما كان قاضيه **واوقاف الخصاف** لاحمد بن محمد
الشيباني ابي بكر الخصاف قال شمس الايمة الحلواني الخصاف رجل
كبير في العلم وهو ممن يصح الاقتدا به روي عن ابيه وعن ابي عاصم
النبيل وابي داود الطيالسي وعلي المديني وغيرهم توفي ببغداد سنة
احدي وستين ومايتين **والاسعاف** في احكام الاوقاف لابراهيم بن موسي
ابن ابي بكر علي الطرابلسي نزيل القاهرة اخذ بدمشق عن الشرف بن
عبد وقدم معه القاهرة حين طلب لقضايها ولازم الصلاح الطرابلسي
ورغب له عن مدرسة المويدية لما اعطي مشيخة الاشرفية واخذ
عن الديمي والسنباطي والسخاوي توفي سنة اثنين وعشرين وثمانمايه
والحاوي القدسي للقاضي جمال الدين احمد بن محمد بن نوح الفاسي
الغزنوي المتوفي حدود الستمايه ذكره ابن الشحنة وقال انما قيل
فيه القدسي لانه صنفه في القدس وقيل ان مصنفه الشيخ محمد
الغزنوي وجعله ثلاثة اقسام قسما في اصول الدين وقسما في الفقه
وقسما في الفروع **والتتمة** هي تتمة الفتاوي للامام برهان الدين
محمود بن احمد صاحب المحيط قال هذا كتاب جمع فيه الصدر الشهيد
حسام الدين ما وقع له من الحوادث والواقعات وضم اليها ما في
الكتب من المشكلات واختار في كل مسئلة منها روايات مختلفة واقاويل
متباينة ما هو اشبه بالاصول غير انه لم يرتب المسايل ترتيبا الي

ان قال فقام الفقير محمود بن احمد بن عبد العزيز وزاد علي كل جنس ما يجانسه
وذيل علي كل نوع ما يضاهيه **والمحيط الرضوي** لتاج الدين محمد بن محمد
الامام العلامة المعروف برضي الدين وبرهان الدين السرخسي صاحب
المحيطات الاربع الكبير نحو من اربعين مجلدا والثاني نحو من عشرين
مجلدا والثالث نحو من اربع مجلدات والرابع والجميع موجودة مقتمة
في المذهب قدم حلب ودرس بالنورية والحلاوية وكان في لسانه لكنة
فتعصب عليه اهلها ونسبوه الي التقصير وان المحيط ليس له
وعرضوا اماله الي نور الدين الشهيد فسار الي دمشق وتولي تدريس
الخاتونية بها والمحيط حيث اطلق ينصرف الي هذا وليس المحيط الكبير
هو المحيط البرهاني كما توهم فانه للعلامة محمود بن احمد بن برهان الائمة
عبد العزيز بن مازه وللناس فيه اوهام كثيرة والمحيط الرضوي توفي
مولفه سنة احدي وستين وستمائة جمع فيه كما قال عامة مسايل
الفقه معانيها ومبانيها بدا بمسايل المبسوط ثم مسايل الجامع لما فيها
من زبدة الفقه ثم ختمها بمسايل الزيادات لما انها علي فروع الجامع
مزيدة اوله الحمد لله ذي الجلال **والذخيرة** البرهانية مختصر المحيط
البرهاني كلاهما لصاحب الترجمة محمود بن احمد برهان الائمة ابن اخي
الصدر الشهيد وابوه احد من مشايخ صاحب الهداية اجازة برواياته
بمدينة بخاري وكتب له بذلك ومن جملة ما رواه عنه السير الكبير
ولم يذكر وفاته **وشرح منظومة** ابي حفص عمر بن محمد بن احمد **النسفي**
في الخلاف وهو الامام الزاهد والفقيه الكبير اخذ عن ابي اليسر محمد
البزدوي والحسن بن عبد الملك وذكره صاحب الهداية في اول مشيخته
وصدره بها قال سمعت نجم الدين عمر يقول انا اروي الحديث عن خمسماية
وخمسين شيخا قال وقرات عليه بعض تصانيفه له نظم الجامع
الصغير والعقيدة المشهورة في العقايد توفي سنة ثلاثين وخمسماية
وشرح منظومته هذه صاحب الكنز بشرحين المستصفي ومختصره
المصفي والحداد وقاضيخان وغيرهم **وشرحا منظومة ابن وهبان** له
اي لمصنفها **ولابن الشحنة** عبد البر بن محمد الحلبي ثم القاهري ذكره
السخاوي وانني عليه تولي قضا حلب ثم القاهرة وكان سمير السلطان
الغوري توفي سنة احدي وعشرين وتسعماية **والصيرفية** لمجد الدين
اسعد بن يوسف بن علي البخاري الصيرفي المعروف بآهو **وخزانة الفتاوي**
لصاحب الخلاصة وهو كتاب معتبر وايضا خزانة الفتاوي لاحمد بن
ابي بكر صاحب مجمع الفتاوي **وبغض خزانة الاكمل** يوسف بن علي
الجرجاني العالم الفقيه وهي في ست مجلدات ذكر فيها ان الكتاب
محيط بجل مصنفات الاصحاب بدا بكافي الحاكم ثم بالجامعين
ثم بمجرد بن زياد والمنتقي والكرخي والطحاوي وغير ذلك توفي سنة

اثنين وعشرين وخمسماية **وبعض السراجية** لعلي بن عثمان الاوشي هو
الفرغاني احد فقهاء ما وراء النهر وكان يلقب بسراج الدين نظم بقول
العبد وقيل لغيره توفي سنة تسع وستين وخمسماية **والتتارخانية**
لعالم بن العلا جمع فيها مسايل المحيط البرهاني والذخيرة والخانية
والظهيرية وقدم بابا في ذكر العلم جمعها للخان الاعظم تتارخان
ولم يسمها فلذا اشتهرت به ولذا سماها زاد المسافر **والتجنيس**
لصاحب الهداية **وخزانة الفقه** لابي الليث نصر بن محمد السمرقندي
المتوفي سنة ثلاث وثمانين وثلثماية **وحيرة الفقها** لمراد رمز **ومناقب**
الامام العلامة الكردري كردر قصبة من قصبات جرجانية محمد بن
عبد الستار تلميذ صاحب الهداية **وطبقات الحنفية** لعبد القادر بن
محمد القرشي المتوفي سنة ستين وسبعماية وقد آن ان نشرع بالمقصود
فنقول **بسم الله الرحمن الرحيم** وبه نستعين

الفن الاول

من الفنون السبعة المرتب عليها الكتاب **في القواعد الكلية** اعلم
ان اسما التزم كاسما الكتب اختلفوا في انها موضوعة بالوضع
الخاص للموضوع له الخاص بنا على انها اعلام شخصية على
ما اختاره المحقق ابن الهمام او اعلام جنسية على ما اختاره المحقق
الدواني او بالوضع العام للموضوع له كذلك بنا على انها اسماء
اجناس كما ذهب اليه جمهور المحققين كذلك اختلفوا فيما وضعت
له فقيل الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة او
المعاني المخصوصة المدلول عليها بالالفاظ المخصوصة واختار
الاول الجمهور وذهب العصام الى الثاني والاحتمالات العقلية
فيها سبعة بقي التفوش الدالة على الالفاظ الدالة على المعاني
او المركب من هذه الثلاثة ثنائيا او ثلاثيا وفي موضوعة للظرفية
بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل
ما في الكوز والصوم في يوم الخميس او تشبيها مثل زيد في نعمة
والدار في يده فان اريد بالفن الاول الالفاظ المخصوصة بالقواعد
الكلية المعاني في الظرفية من ظرفية الدال في المدلول عبارة عن
الاحاطة والشمول البياني قال للمعنى شمولا وعموما بالنسبة الى
اللفظ من حيث انه يبين بالفاظ بل بغير لفظ كالاشارة فلهذا
صح ان يقال اللفظ في بيان المعنى فشبه الشمول العموي الذي
لبيان المعنى بالنسبة الى اللفظ بالشمول الظرفي واستعير
اللفظ الموضوع للثاني للاول ثم استعير الحرف تبعا لاستعارة
متعلقة على طريقة الاستعارة التبعية هذا هو المشهور في تقرير
الظرفية في امثال هذا الموضع واختار المولى العصام في شرحه على

الوضعية

الوضعية ان تشبه المعنى المظروف فيه بالحيز الذي يوضع فيه شيء
لانهم سموا تعيين اللفظ بازاء المعنى وضعا وهذه التسمية تستلزم
تصوير المعنى بصورة الحيز والا فلا تصح تلك التسمية لعدم
المناسبة بين المنقول والمنقول عنه فلما تصور الموضوع له
وهو المعنى بصورة الحيز اطلقوا على كل معنى انه ظرف للفظه
فقالوا الكتاب في كذا او الباب في كذا فشبه المعنى بالحيز في شدة
الاتصال وكمال التعيين وحذف المشبه به ورمز له شيأ من
لوازمه وهو في والقرينة على طريق الاستعارة المكنية وان اريد
بالفن الاول المعاني وبالقواعد الكلية الالفاظ فالظرفية كذلك
وشيوع هذا اكثر من الاول قاله لما تعلق المعنى باللفظ تعلقا
مخصوصا صار كانه ظرف له ومحيط به بحكم قولهم الالفاظ
قوالب المعاني وقالب الشيء بمنزلة الظرف له فاللفظ محيط
بالمعنى من حيث انه قالب له فشبه احاطة اللفظ للمعنى وشموله
له بالقالب الظرفي بجامع الشمول في كل واستعير الثاني للاول
على الوجه المتقدم اولا واما عند اتحادهما فلا بد من التغاير الاعتباري
ليلا يلزم ظرفية الشيء لنفسه والقاعدة لغة الاساس واصطلاحا
كالضابط والقانون والاصل والعرف حكم كلي ينطبق على جميع جزئيات
موضوعه ليتعرف احكامها منه وبالتفصيل قضية كلية تصلح ان
تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفروع من القوة الى
الفعل كما قاله في شم المطالع ووصفها بالصلاحية المذكورة مع انها
لازمة للمقدمة الكلية اشارة الى ان تسميتها بذلك باعتبار هذه
الصلاحية وبكونها سهلة الحصول لانها من حمل الكلي على ما هو
جزي له ولا شك انه اسهل من حمل الجزي على جزي قاله السعد
وقال ابن الهمام لانتظامها عن محسوس فهذا امر وهذا نهي اي كاقيموا
الصلاة امر ولا تقربوا الزنا نهي والعلم بكونها امرا بديهي وانما
حكم عليها بالمحسوسية مطلقا لاندراجها تحت الكبرى التي هي من
مسايل الاصول وهي مندرجة تحت موضوع الاصول وهو الدليل
السمعي وهو محسوس بحاسة السمع وقال ابن الهمام ايضا القاعدة
موضوعة لكل من ادرك المحكوم عليه وبه والنسبة والحكم سواء
كانت الادراكات تصورية او تصديقية هذا عند اهل المعقول وعند
الفقها قضية اكثرية تنطبق على اكثر جزئيات موضوعها وكلية
وبالتفصيل ما يجمع فروعا من ابواب متعددة بخلاف الضابط
فانه ما يجمعها من باب واحد وهذا ما يشير اليه كلامه الاتي في
الفرق بينهما ويمكن ان يقال لا حاجة الى القول عليها بالاشتراك
لان الفرع المخرج عنها بدليل عند الفقها اما ان يدخل تحت قاعدة

اخري اولا وعلي كل فهي كلية بالنسبة الي غير ذلك الفرع المخرج فكما
ان الدليل اخرج الفرع عنها كذلك خصصها بما وراه فهي كلية
بالنسبة اليه تامل ووصفها بالكلية مع ان القاعدة لا تكون
الا كلية يحكم فيها علي كل فرد لانه اراد بها ما لا يدخل تحت قاعدة اخري
القاعدة الاولي من تلك القواعد الكلية لا ثواب لعمل من
الاعمال ثابت ومتحقق في حال من الاحوال الا في حال اقترانه بالنية
فانه فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو ثبوت شيء من الثواب
عند الاقتران بالنية اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي
ولان الحكم المثبت علي الحالة المستثناة يكون نفيه هو المنفي في
صدر الكلام وبالعكس فالنفي والاثبات يدلان بمنطوقهما علي عدم
ثبوت الثواب عند عدم اقترانه بالنيه وعلي ثبوت الثواب عند وجودها
واقترانه بها ولا كلام في ان الاول يدل بالعبارة وهل يدل علي الثاني
علي الثبوت المذكور بها بالاشارة قال ابن الهمام في ش الهداية عند
قولها فيما انت الاصل الاستثنا من النفي اثبات علي وجه
التاكيد ظاهر في العبارة وهذا هو الحق المفهوم من التركيب لغة
وقال في التحرير الاوجه انه منطوق اشارة تارة وعبارة اخري بان
يقصد بالسوق وذلك لان العبارة هي دلالة اللفظ علي ما سيق
له الكلام سوقا اصليا او غير اصلي والاشارة دلالته علي ما لم
يقصد به اصلا ثم قد يقصد النفي والاثبات كما في كلمة التوحيد وفي
الاستثنا المفرغ كما هنا للقطع بان سياقها لاثبات الالوهية و
واثبات الثواب حال الاقتران بالنية علي ابلغ وجه فهي فيها عبارة
وان قصد المعني الاول اي نفي الثواب عند عدم النية دون الثاني
اي الثواب حال الاقتران فهي في الثاني اشارة لان المقصود النفي
عند عدمها واما الحكم بالثواب عند ثبوتها واقترانها فليس مقصودا
لانما ضمنا وهذا لا ينافي ما قالوا ان الاستثنا من النفي ليس باثبات
ومن الاثبات ليس بنفي علي مذهب الحنفية بل وانه لا يدل علي
الاثبات في الاول وعلي ضده في الثاني وانما هو في حكم المسكوت عنه
كما قال به بعضهم فانما ذلك في غير الاستثنا المفرغ كما قاله صاحب
التلويح وهذا الاستثنا تخصيص اولا فعندنا الان التخصيص انما يكون
بمستقل خلافا للشافعي واعلم ان الاصوليين اجمعوا علي ان النكرة
في سياق النفي تفيد العموم وافادتها مع كل نص عليه اهل اللغة وان
بحث معهما ابن الهمام في التحرير واسم الجنس وهو الثواب موضوع للماهية
المطلقة عند جمع منهم التفتازاني او للفرد المنتشر اي للماهية مع قيد
الوحدة عند جمع منهم السيد وابن الهمام فالنفي المنسحب عليه علي
الاول يستلزم نفي كل فرد من افراده لوجود الماهية في كل منها وعلي

بلغ مقابلة

الثاني

الثاني فلا شك انه يكون نفيا للفرد المقيد بالوحدة ولا يتاتي فيه العموم
الا اذا كان النفي فيه منسحبا على القيد والمقيد فيساوي الماهية المطلقة
بحسب الاستغراق فنفيه يفيد لاستغراق ضرورة ان التفاوت بينهم
لا يكون الا باتفاق جميع الافراد فعموم النكرة ضروري ثم ان الاستثنا
قصر ذلك العام على بعض افراده لعدم ارادة جميعها وهو التواب
المقترن بالنية فعندانا في تخصيص للعام وعندنا قصر له على
بعض الافراد وعندانا في اخراج المستثنى بطريق المعارضة لانه
اثبت مخالفا لصدر الكلام وعندنا بيان محض وبقية الكلام على
ذلك يطلب من محله وبدا بهذه القاعدة مقررا الحديث عليها اشارة
لما قاله الحافظ ابن مهدي من اراد ان يصنف كتابا فليبدا بهذا
الحديث وقال لو صنفت كتابا لبدات كل باب منه بهذا الحديث والى انه
قصد بتاليفه هذا وجه الله تعالى يرجو به قبوله عنده سبحانه وتعالى
وقد دل على قبول رجايه واخلاصه فيه شهرته وكثرة الانتفاع به
ورمز الى ان هذه القاعدة من امهات القواعد الفقهية كما ان حديثها
من امهات الاحاديث النبوية والى عمومها المسايل الفقهية الباحثة
عن اعمال المكلف كما اشار الى ذلك بقوله صرح به اي بالقاعدة المذكورة
او بهذا القول وذكر الضمير الراجع اليها على الاول باعتبار كونها قولا
او ايماء الى ان اللفظ اذا لم يكن له مذكر من معناه يجوز فيه الوجهان
كما صرح به غير واحد المشايخ اي مشايخ الحنفية وكذلك صرح به مشايخ
غيرهم لان هذه قضية متفق عليها في مواضع اي اماكن متعددة كاينة
في كتب الفقه فلا تختص بابا منه اولها اي المواضع المصرح بها في
مباحث الوضوء من بحث النية ثم ان الثواب والصحة غير متلازمين
نفيا ولا اثباتا فقد يجتمعان وقد يفترقان وقد نفى في القاعدة المذكورة
الثواب عن جميع الاعمال على جميع الاحوال الاحال اقترانها بالنية
واثبته مع اقترانها بها وذا قد يجامع الصحة فلذا عمم فيما صدق
عليه القاعدة بقوله سواء قلنا معاشر الحنفية اي ان الثواب ثابت
مع الاقتران بالنية ومنتف عند عدمه سواء قلنا انها اي النية شرط
الصحة اي صحة العبادة كما هي كذلك في الصلاة والصوم والحج مطلقا
فرضها ونفلها وكذلك في غيرها من سايل العبادات المقصودة
ما عدا الاسلام او قلنا انها لا تكون شرط صحة العبادة كما في العبادات
التي تكون وسايل ما عدى التيمم كالوضوء يعني بغير نبيذ التمر وسور
الحمار فانها فيها شرط الصحة والغسل فانها فيه ليست بشرط الصحة
كما سياتي وعلى هذا المعنى من انه لا ثواب في عمل من الاعمال الا بالنية
لا على غيره قرروا اي المشايخ حديث انما الاعمال بالنيات الذي رواه
اصحاب الكتب الستة ورواه مالك في الموطا من رواية محمد بن الحسن

عنه كما ذكره الحافظ السيوطي في شرح الصغير علي الموطا وقال الحافظ ابن
حجر هذا الحديث متفق علي صحته وقد اشتهر عن يحيي بن سعيد وانفرد
به عمن فوقه فانه لم يصح عن عمر الا من رواية علقمة ولا عن علقمة الا من
رواية محمد بن ابراهيم التيمي ولا عن محمد الا من رواية يحيي بن سعيد هـ
وبذلك جزم الترمذي والنسائي والبزار عن ابن السكن وحمزة ابن محمد
الكناني وقد رواه عن يحيي بن سعيد اكثر من مائتي مسند اكثرهم ائمة
فهو حديث مشهور بالنسبة الخ لمريب بالنسبة الي اوله وليس بمتواتر
لفقد شرطه وما ذكره ابن منده من انه رواه عن النبي صلي الله عليه
وسلم غير عمر من الصحابة علي وابن قانع وابو سعيد الخدري وعبد
الله بن مسعود وابو هريرة وابن عباس وغيرهم ورواه عن عمر غير علقمة
ابنه عبد الله وجابر وعبد الله بن عامر بن ربيعة وعطا بن يسار وعن
التيمي سعيد بن المسيب ونافع مولي ابن عمر وتابع يحيي بن سعيد علي
روايته عن التيمي محمد بن محمد بن علقمة وابو الحسن الليثي وداود بن
ابي الفراة ومحمد بن اسحاق وغيرهم لا ينفي ما تقدم من انه لم يروه عن
النبي صلي الله عليه وسلم الا عمر الخ لان المراد انه لم يصح الا من رواية
عمر الخ وما ورد من هذه الطرق كلها معلولة كما في فتح الباري والعيني
وليس هو في هذه الرواية من قبيل الشاذ لما عرفه الشافعي بانه ما خالف
فيه الثقة الملا وما حده به الخليل من انه الذي ليس له الا اسناد واحد
منقوض بهذا الحديث لاتفاقهم علي صحته والاعمال جمع عمل مصدر
من باب ضرب حركة البدن بكله او بعضه وربما يطلق علي حركة النفس
ايضا فعليه هو احداث امر قولا كان او فعلا بالجارحة او بالقلب
لكن الاسبق الي الفهم الاختصاص بفعل الجارحة قولا او فعلا فلا
يتناول النية دفعا للتسلسل وقال الصاغاني الفرق بينه
وبين الفعل ان الفعل يدل علي احداث شيء من العمل وغيره فهو
اعم منه وقيل العمل ما يوجد من الفاعل في زمان ممتد بالتكرار
والاستمرار بخلاف الفعل فانه يكون في زمن يسير والمراد بالعمل
هنا الصادر عن المومن لا الكافر اذ لا يصح منه عمل مطلقا وان
كانوا مخاطبين بالاعمال علي قول بعض واختاره ابن نجيم في شرح
المنار والنيات جمع نية بالتخفيف والتشديد فيهما كما قاله النووي
ولعله جمع نية بالتخفيف بحذف لامه او عينه وهي لغة كما قاله
البيضاوي اتباعات القلب نحو ما يراه موافقا للغرض من جلب
نفع او دفع ضر حالا او مالا والشرع خصصها بالارادة المتوجهة
نحو الفعل ابتغاء لوجه الله تعالي وامتثالا لحكمه قال بعض شراح
الحديث وهي هنا محمولة علي اللغوي كيحسن تطبيقه علي ما بعده
من بقية الحديث وتقسيمه الي احوال المهاجر اه والاوجه ان يراد

المعني الشرعي لان الفاظ الشارع حقيقة فيه وتقسيم احوال
المهاجر باعتبار ما اشتملت عليه الجملة الاولي من الاثبات والنفي
فيكون قوله فمن كانت هجرته الخ بيان للاثبات ومن كانت هجرته الي
الدنيا بيان للنفي وفي معظم الروايات بالنية بالافراد ووجهه
ان محل النية القلب وهو واحد كما ان موجبها وهو الاخلاص لله
وحده وهو واحد بخلاف الاعمال فانها متعلقة بالظواهر وهي
متعددة ووجه هذه الرواية مراعاة تقابل الجمع بالجمع اي كل عمل
ونيته كذا قيل وفيه ما سيأتي وال اذا دخلت علي الجمع ولم يكن
للعهد او الاستغراق تحمل علي الجنس مجازا كما في التوضيح والتحرير
والعهد هنا منتف لعدم المعهود وكذا الاستغراق لان المعني ح
كل عمل بكل نية كما قاله في التلويح في قوله تعالي انما الصدقات
للفقرا ان معناه ان حنس الزكاة لجنس الفقير يجوز الصرف
لواحد لان الاستغراق غير مستقيم اذ يصير المعني كل صدقة لكل
فقير لا يقال المعني ان جميع الصدقات لجميع الفقرا ومقابلة الجمع
بالجمع تقتضي انقسام الاحاد علي الاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا
الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معني الاستغراق
فالمطلوب حاصل وهو جواز الصرف الي فقير واحد اه اي لا نسلم ان
هذا معني الاستغراق اذ معناه ثبوت الحكم لكل فرد لا للمجموع من
حيث هو مجموع ولو سلم فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة
الي فقير واحد لكنه لا يكون ح من تعريف الجنس لتعينه تامل
واختار ابن الهمام في التحرير ان هذه اللام الداخلة علي الجمع المطلقة
لمعيته ليست مجازا عن الجنس بل هي حقيقة فيه كالاستغراق
لفهم الجنسية منه من غير قرينة والباقي بالبينات للاصاق الصادق
بالاستعانة والمصاحبة والسببية كما في التحرير وقد قيل بهذه
الثلاثة هنا والمراد بها علي السببية السببية المقدمة للعمل
فهي سببية وجود ليكون ركنا او سببية حصول فيكون شرطا
واما المصاحبة فتقتضي الركنية والشرطية فكانها سببية في
ايجاده وهذا يصدق بالشرطية والركنية لان الجزء من حيث هو
جزء صاحب للكل وكذا الشرط للمشروط والمراد المصاحبة لاول
جزء من العمل اذ لا يشترط مصاحبتها للكل نعم يشترط له الاستصحاب
الحكمي بمعني عدم الاتيان بالمنافي واختار ابن حجر الاستعانة وهي
التي تدخل علي الالة الموثرة في جانب العدم بخلاف السببية فانها
توثر في الطرفين والنية لا توثر في وجود المنوي اه وفيه انها توثر
في الثواب واما للحصر اي اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وهل
افادتها الحصر بالمنطوق او المفهوم او بالوضع او العرف او بالحقيقة

بيان استصحابها

والمجاز قال في التحرير النفي في الكلام المشتمل على الحصر المستفاد بانما بغير الاخر
يعني اذا قلت انما زيد قايم وانما العالم زيد وانما ضرب زيد يوم الجمعة فالنفي المذكور
مختص بما يقابل الجزء الاخر من الكلام من هذه الامثلة نفي القعود وعمرو ويوم
غير الجمعة قيل انفهام النفي المذكور بالمفهوم المخالف كما قاله ابو اسحاق
الشيرازي وقيل بالمنطوق كما قاله الغزالي والقاضي ابو بكر وهو الارجح
ونسب الى الحنفية عدم النفي المذكور وعدم الحصر فانما زيد قايم عندهم
كان زيدا قايما في عدم الدلالة على نفي غير القيام وكلمة ما زايدة الحقت
بان لمزيد التاكيد فقط وهو مختار الامدي وابو حيان ونسبه الى البصريين
ونسبه الى الحنفية صاحب البديع لكن يخالفه ما وقع في غالب كتبهم
من نسبة الحصر اليها وايضا المرجب احد منهم بمنع افادتها الحصر في الاستدلال
بهذا الحديث على اشتراط النية في الوضو بان الوضو عمل وكل عمل يحتاج اليها
بل انما اجابوا بما سياتي من تقدير الكمال او الثواب قال المحقق في تحريره وهذا هو
الحق اي افادتها النفي بالمنطوق والعبارة لا بالمفهوم والاشارة بل نقل
عن شيخ الاسلام البلقيني انه قال ان افادتها الحصر بالمنطوق وضعا حقيقيا
عند جميع اهل الاصول ما عدى الامدي وهذا الحديث بدونها يفيد الحصر لان
المبتدا المعرف بلام الجنس يفيد الحصر وقد استدل به الحنفية في نفي اليمين عن
المدعي بقوله عليه الصلاة والسلام واليمين على من انكر قال في الهداية جعل
جنس الايمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء الا ان دلالة هذا الحصر
ليس بالمنطوق والعبارة بل بالمفهوم كالتقديم في قولك في الدار زيد
وقال التفتازاني ان افادة الحصر عند كون المبتدا معرفا ظاهر في العموم صفة
كان او اسم جنس وقيل ان الحصر ليس بطريق المفهوم بل هو مستفاد من
خصوصية الهيئة الحاصلة من المبتدا المعرف بلام الجنس الظاهر في العموم
مع اخصية الخبر قال في التحرير ويندرج هذا الحصر في بيان الضرورة عند
الحنفية اذ ثبوت الجنس الثابت برمته لواحد بالضرورة ينتفي عن غيره اه
واستبعد عده من المنطوق لعدم لفظ يتبادر منه النفي لان اللام للعموم
وشمول اللفظ لجميع افراد المسمى فقط فليس النفي جزء مفهومها وانما
هو لازم لاثبات الجنس برمته لواحد بخلاف انما فانه يتبادر منه النفي
كالاثبات فاذا هذا الحديث يفيد الحصر بدون انما فالحصر الثاني تاكيد للاول
لما قاله السيد في ش المفتاح اذا تقدمت انما واتى بعدها واو العاطفة
كان القصر مستندا الى انما واذا كان التقديم معها كانما زيدا ضرب كان
مستندا الى التقديم لعدم احتياجه الى التاويل فيكون المقصور عليه
زيدا وكان انما موكدا لذلك القصر نظرا الى ان زيدا هو الجزء الاخير رتبة
فلا يمكن تقديره بما والا لا بتاخير زيد كما لا يخفى بخلاف قوله انما تميمي انا
اذ يمكن تقديره بدون تاخير فيكون القصر مستندا الى انما والتقديم موكدا له
وقال العلامة الفنري في حواشي التلويح ان الحصر المستفاد بانما الاختصاص

مقابلة

في البرودة

في الثبوت وفي النسبة الخارجية وبالثاني الاختصاص في الاثبات وبالنسبة
الذهنية فلا تكرير وعلي كل فالقصر اضافي لا حقيقي لان الاعمال لا تصح ولا تكمل
بمجرد النية بل لا بد لها من بقية الشروط والاركان والقصر اما قصر قلب او
افراد او تعيين يلقي لمن تردد في الحكم او حكم بالخطا ولم يصر عليه واما بما والا
فهو لمن حكم بضد الحكم الثابت بها واصر علي الخطا قاله السيد في شرح
المفتاح وحاصل المعني لا عمل الا بنية اي لا شيء من افراد الاعمال بثابت
في حال من الاحوال الا عند اقترانه بالنية فدل علي ثبوت وجود العمل
عند الاقتران بها ولنفيه عند عدم الاقتران بها والثاني متروك لان
الاعمال توجد بدونه اقترانها بها فلا بد من تقدير في نظمه تصحيحا
لصدقه فيكون من باب المقتضي بالفتح وهو ما استدعاه صدق
الكلام كحديث رفع الخطا والنسيان او ما استدعاه حكم لزمه اي الكلام
كاعتق عبدك عني بالف اي بعه مني واعتقه عني بالف لان الاعتاق
لا يكون الا في الملك فهو يستلزم البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة
الغير ونيابته تتوقف علي جعله ملكا له وسبب الملك هو البيع
بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعني الكلام هـ
والمراد باللزوم هنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين كذا في
التلويح واما المقتضي بالكسر فهو اللفظ الدال علي ذلك المعني الذي
يتوقف عليه صدق الكلام او صحته الشرعية او العقلية واما الاقتضا
فهو دلالة اللفظ علي ذلك المعني الخارجي المتوقف عليه صدق الكلام
او صحته فالمقتضي بالكسر هو لفظ الحديث وقوله اعتق عبدك الخ
من حيث دلالتهما علي ذلك المعني الخارجي اعني الحكم في الحديث والبيع
في الثاني والمقتضي بالفتح هو ذلك المعني الخارجي يعني الحكم والبيع
والاقتضا هو دلالة دينك اللفظين علي دينك المعنيين والظاهر ان
يقول من باب الاقتضا اي من قبيل ما دلالته فيه بطريق دلالة
اللفظ علي اللازم المتقدم فالمقتضي بحسب المآل زيادة تثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه شرعا وبذلك عرفه شمس الائمة فقال
المقتضي زيادة علي المنصوص بشرط لتقديمه ليصير المنصوص
مفيدا او موجبا لحكم قال في التلويح وقد يقيد المقتضي بالقسم الثاني
منه اعني الصحة الشرعية واما ما يتوقف عليه صدق الكلام فهو
من المحذوف ومشي علي هذا فخر الاسلام البزدوي وصرح بان هذا
الحديث من المحذوف مثل واسئل القرية بنا علي ذلك وقال شراحه
لا يقال لو كان من باب المحذوف لصح فيه العموم مع انه لا يعم اتفاقا قلنا
عدم عمومه ليس لكونه مقتضي بل لانه لفظ من ترك وهو لا يعم فالمهم
رحمه الله تبع في كون هذا الحديث من قبيل المقتضي صاحب التحرير
وهو الذي تدل عليه عبارة التوضيح والتلويح اذ لا فرق بينه وبين

حديث رفع الخطا الذي ذكره في التحرير وقال في تقريره في معرض الاستدلال
في الحديث اريد حكم او مطلق الحكم يعم حكم الدارين الخ ما قاله ثم قال وليس
من المقتضي المفعول المحذوف نحو لا اكل وان اكلت اذ لا يحكم بكذب اكلت
مجردا كلت ولا اكل كما يحكم بكذب رفع الخطا لان نفسه غير مرفوع ولا يحكم
بعدم صحته شرعا فتخصصه باسم المحذوف فالمحذوف عند المصنف وابن الهمام
وصدر الشريعة ما لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته الشرعية
كاسئل القرية والمفعول المحذوف وعند البزدوي ومن تبعه ما لا يتوقف
عليه صحته الشرعية فقط فهو اعم منه عندهم ويفرق بينهما ايضا ان
المقتضي لا يقبل العموم بل ان توقف الصدق او الصحة على عام او خاص
لزم قال في التحرير ومنع عمومه لكونه اي العام لفظا ليس شيء لان
المقدر كالملفوظ في افادة المعنى وقد تعين المقدر بصيغة العموم بالدليل
المعين له فيكون عاما وايضا العموم ضروري لفرض التوقف عليه والا
لكان غير المقدر المفروض ولو كان التوقف على احد افراده فلا يقدر
ما يعمها وان اختلفت احكامها ولا معنى لمجمل والا فالدائر اي يقدر
الفرد المنتشر الذي يدور مع كل فرد لصدقه واما المحذوف فيقبل العموم
والظرف اعني قوله من باب المقتضي اما مستقرا لامن الحديث او لغو
متعلق بقدروا ولاه يقتضي ذلك ان يكون بالكسر لان الحديث مقتضي
بالكسر لا مقتضى بالفتح لانه قال من باب المقتضي اي من قبيل ما استدعاه
صدق الكلام ولا يناني كونه من المقتضي ما ذكره الاصوليون انهما
تركت فيه الحقيقة بدلالة محل الكلام اي كون المحل غير قابل للحقيقة
فان العاقل لا يقصد ما لا يقبله المحل صيانة لكلامه عن اللغو والكذب
كما توهم لان ذلك مما يثبت كونه من المقتضي وح فيكون الحديث بعد تقديره
من المقتضي من قصر العام على بعض افراده وبعضهم ادرجه في المخصص
العقلي بنا على ما نقلناه عن الاصوليين ولا شك ان هذا الحديث مما
يتوقف على ذلك اللازم لصدقه والا فكما حكم بكذب رفع الخطا مع انه
ثابت كذلك حكم بكذب عدم الاعمال بدون النية لكثرة وجود الاعمال
بدونها فاحتيج الى تقدير فقدروا فيه مضافا اي حكم الاعمال وليس هذا
التقدير موجبا لان يكون من المحذوف مثل واسئل القرية كما توهم لان
ذلك اوجب تقديره صحته اللغوية لا العقلية كما هنا اذ سوال القرية
ممكن بخلاف الحديث وليس كل ما قدر فيه المضاف يكون من المحذوف
وح فيكون من مجاز الحذف اعتمادا على القرينة العقلية مع الاختصار
وهو حقيقة ولذلك اختاره ويحتمل ان يكون مجاز اللغويا اطلاقا للسبب
على المسبب اي اريد بالاعمال حكمها لانه اثرها وموجبها وهذا اولى
من تقدير الصحة لبقا اللفظ فيه على عمومه لشموله المقاصد
والوسايل بخلاف تقدير الصحة فانه يكون حينئذ من العام المخصوص

بالاذان

بالاذان والتلاوة والاذكار والادعية ورد الودايع واداالدين وغيرها لامن
العام الذي اريد به الخصوص لانه لايصح تخصيصه ولم يقدر الكون والحصول
كما يقدر مثله في كلام العربية لان كلام الشارع محمول علي ما يفيد الحكم
الشرعي لان المخاطبين به اهل اللسان فكانهم مخاطبون بما الاعلم لهم
الامن الشارع فتعين حمل كلامه علي ما يفيد الحكم الشرعي وهواي
لفظ الحكم المجازي اي حكم الاعمال نوعان اي مقول بالاشتراك اللفظي
علي معنيين لانه اما ان يتعلق بمقصود اخروي اي حاصل في الاخرة
فهوحكم اخروي وهواي الحكم الاخروي استحقاق الثواب في الطاعات
والثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم واستحقاق
العقاب في المعاصي واما ان يتعلق بمقصود دنيوي فهوحكم دنيوي اي
حاصل في الدنيا وهوالصحة وهي ايقاع الفعل علي وجه يندفع به
القضا والفساد ايقاعه علي وجه لا يندفع به ذلك القضا قيل هذا
عند الفقها وعند المتكلمين موافقة الفعل امر الشارع هوالصحة وهي
وعدمها هوالفساد وهو والبطلان في العبادات بمعني واحد بخلافه
في المعاملات فان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل
ما لا يكون مشروعا لا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا
باصله دون وصفه اعلم ان الحكم الشرعي يطلق بالاشتراك علي
خطاب الله تعالي المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا والتخيير
وعلي اثر ذلك الخطاب وعلي الاثر المترتب علي العقود والفسوخ كما في
التلويح ولاشك ان ليس المراد بالحكم الاول لانه صفة الله تعالي
وهي كلامه الدال علي الايجاب والتحريم والنهي والامر والاضافة
الاختصاصية للاعمال تنفيه ولا الثالث لانه لا يتنوع الي هذين
النوعين بقي حكم الوسط وهوالمراد وقال في التلويح الحكم الشرعي
اما صفة لفعل المكلف اواثر اله فان كان اثر اله كالملك فلا بحث
فيه وان كان صفة لفعل المكلف فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما هي
المقاصد الدنيوية اوالاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه
الي صحيح وباطل وفاسد وتارة الي منعقد وتارة الي نافذ وغير نافذ
ولتارة الي لازم وغير لازم والثاني اما اصلي اوغير اصلي فالاصلي
اما ان يكون الفعل اولي من الترك اوالترك اولي من الفعل اولا يكون
احدهما اولي من الاخر فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض
اوبظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة
والا فنفل والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح
والثاني رخصة وهي اما حقيقة اومجاز والحقيقة اما ان تكون اولي
واحق بمعني الرخصة اولا تصير اربعة اقسام فقد علمت ان المقصود
الاخروي وهوالثواب والعقاب داخلان في مفهوم الاحكام الخمسة

ماعدي الاباحة والمقصود من الدنيوي وهو تفريغ الذمة داخل في مفهوم
الصحة لكن في جعل الصحة والفساد صفة الحكم فيه شيء بل هي صفة الفعل
نعم يطلق الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكثير
من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان
معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة
الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع يعني انه حكم بتعلق
شيء بشيء تعلقا زائدا على الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه
بالمحكوم عليه وبه وذلك لان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل
وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية
فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرايطه واركانه
فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم
تحققها بمنزلة كون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا
الصحة والفساد والبطلان معان متقابلة واعلم ان الثواب والعقاب
ليسا من لوازم التكليف بل هما بمحض الفضل فلذا زاد لفظ الاستحقاق
فان له سبحانه وتعالى ان لا يثيب الطايع عدلا بان لا يقبل منه
طاعته وان لا يعاقب العاصي بان يعفو عنه فضلا فمن هذا ظهر
ان العقاب عطف على الثواب لا على الاستحقاق كما توهم قال في
التلويح وليس التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي
اعتبارا او لياحاضرا مردد بين النفي والاثبات وقال بعضهم ويجوز
ان يراد بالحكم معنى ثالثا وهو جواز الاعمال او فضلها ولا يجوز ان
يراد الاول لئلا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد لانه تعالى امر بغسل
الاعضا مطلقا ولانه عليه الصلاة والسلام علم الاعرابي الوضوء
ولم يذكر له النية ولو كانت شرطا فيه لبينها فتعين الثاني اهـ وفيه
انه قريب من الاول اذا علمت ذلك فلا شك ان نوعي الحكم المتقدم
مختلفان لبنا الاخروي على صدق العزيمة واخلاص النية وبنا
الثاني على وجود الاركان والشرايط سواء اشتمل على صدق العزيمة
اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا
بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما منه معا لانه مجمل
عند اختلاف احكام الافراد وحكمه التوقف حتى يترجح احد معانيه
بمرجح وقد ترجح احد معنييه بان اريد اي اردنا معاشر الحنفية بالحكم
المقدر بالحديث اتفاقا الحكم الاخروي اي الثواب والعقاب بالاجماع
هنا ومن الخصوم اي وكل ما اجمع عليه فهو المراد ببيان الصغرى
قوله للاجماع على انه لا ثواب في الطاعات ولا عقاب في المعاصي
الا بالنية واعترضه صاحب التلويح بان الاجماع الثاني لا يقتضي
الاجماع الاول لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه

وثبوته

وثبوته به بذلك المعني ليلزم عموم المشترك بمعني ارادة احد معنييه
مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شي وان كان الحكم
بالجسمية ثابتا لمعانيه اه ويمكن ان يقال ان اولوية الحكم للدليل تصلح
ان تكون امارة لان يراد منه وهذا القدر يكفي واما ما قيل ان مراد المستدل
ان كون الثواب بالنية متفق عليه وكون الجواز بها مختلف فيه فحمل
اللفظ علي المتفق عليه اولي من حمله علي المختلف فيه ففيه ان حمل
الاتفاق علي انه لا ثواب الا بالنية وجعل هذا الاتفاق دليلا علي ارادة
الثواب من الحكم يأباه اي ذلك الاتفاق علي ثبوت احد النوعين علي
ما تدل عليه عبارته من ان المقدر هو الثواب لا كون الثواب بالنية
فليتامل علي انا لا نسلم الاجماع الاول ايضا علي ما قاله المتقدمون
ان الوضوء الغير المنوي يثاب عليه كما في خزانة المفتيين وان كان الصحيح
ما قاله المتاخرون انه لا يثاب عليه كما في البحر فظهر من اول كلامه الي
هنا ان معني الحديث بعد تقريره من باب الاقتضاء ارادة الثواب من
المقدر القائم الا ثواب لعمل من الاعمال في حال من الاحوال الا في حال اقترانه
بالنية وهو معني القاعدة فكان الفقها اخذوا الحديث بعينه وجعلوه
قاعدة يتفرع عليها مسايل كثيرة متعددة ثم استطرد الي تحرير كل النزاع
بيننا وبين الشافعية وغيرهم القايلين بتقدير الصحة في الحديث
كالثواب والمستدلين علي صحة الاعمال فعندنا الحديث ساكت عن الصحة
وعدمها دال عليها بالاقتضا فقال فاذا كان الحكم الاضروي مرادا
اجماعا انتفي الاخراي الحكم الدنيوي ان يكون مرادا فلولا الاجماع علي
ان الاضروي مراد توقف عن العمل به وانتفا ارادة الوجهين وذلك لما
تحرر انه مقتضي ومشترك فلا يخلو من الاستدلال باحدهما فقال اما لانه
اي الحكم مشترك لفظي وكل مشترك لفظي لا عموم له اي لا يجوز ان
يطلق ويراد به كل واحد من مفهوميه او مفاهيمه بان يتعلق الحكم
عليها بكل منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع فكانه مدخول الكل الافرادي
لا المجموعي وعدم جواز عمومه قيل لا حقيقة ولا مجازا وقيل لا يجوز لغة
ويجوز عقلا وعليه صدر الشريعة وقيل هذا في الاثبات واما في النفي فيعم
واختاره صاحب الهداية قال في التحرير وهو المختار وهل الخلاف في الجمع
كذلك كالعيون كذلك ذهب الاكثرون الي انه كالمفرد والدليل علي
عدم عمومه انه لا يتبادر الي الذهن عند اطلاقه الا احد معانيه حتي
يتبادر الي طلب المعني فانتفي ظهوره في الكل ومنع تبادر احد معانيه
لا علي التعيين مكابرة تضمحل بالعرض علي اهل الاستعمال واما
بطلان عمومه مجازا فلعدم العلاقة بين الكل واحد معانيه واستعمال
الجزء في الكل مشروط بالتركيب الحقيقي لا الاعتباري وبكونه بحيث
اذا انتفي الجزء ينتفي الكل علي انه ليس من استعمال الكل في الجزء

لانه لم يوضع لمجموعهما وهنا اشكال مشهور وهو انا لا نسلم انه مشترك هو
تعطي ثم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا لانه الاثر المترتب على الشي الثابت
به وهو يعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان
وغيره فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شي واجاب صدر
الشريعة بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام
هذا قايم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت
بالشي انما هو من اوضاع الفقها واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في
عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه
انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز
والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي
لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع
انتهى قال في التلويح وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد
انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي وسببه ومحله
وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس
لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اكثره
ولازمه او نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا
منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز
عن المعنى الذي وضع الحكم بازايه سوا تقدم هذا الوضع او تاخر
اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن
المعنى لا عن اللفظ اه وفي التحرير ان المشترك المعنوي وان لم
يتعرد فيه الوضع كما في اللفظي يلزم فيه ما يلزم في اللفظي من تبادر
الاحد لان الاحد في اللفظي احد المفاهيم وفي المعنوي احد الافراد هو
والتوقف الى المعين اه ولا يندفع الاشكال بذلك كما توهم بارادة واحد
من افراده كاللفظي لانه يبقى جواز ارادة معانيه كلها واجاب الاكمل
عن الاشكال بان المعنيين اي الصحة والفساد وان كانا اثرين ثابتين
بالاعمال موجبين لها الا ان الثواب والعقاب ليسا كذلك لجواز ان لا
يقبل منه الصحة وان يعفو عنه بعد المعصية ونظر فيه الفنري
في حواشي التلويح بان ليس المراد فيه اللزوم العقلي بل الترتيب في
الجملة فلا بينا في جواز عدم القبول في الصحة والعفو في المعصية
او انتفي الاضطرار يكون مرادا الان الحكم مقتضي وهو انما يقدر لاندفاع
الضرورة وهي صون كلام الشارع عن الكذب وقد اندفعت الضرورة
به اي الحكم الاخروي اي بارادته وقوله من صحة الكلام بيان
للاندفاع او تعليل له اي لصحة كلام الشارع بارادة الاخروي فلا
حاجة اي احتياج الى ارادة الاخر اي الدنيوي ايضا فعلم من هذا ان
الدليل الاول مبناه على كونه مشتركا لفظيا والثاني على كونه

مقتضي

مقتضي وهو ظاهر السياق وقيل الدليلين مبناهما علي انه مشترك
والتردد فيه بانه ان كان مشتركا لفظيا فلا عموم له عندنا وان كان
معنويا فهو وان كان له عموم لكن الضرورة التي اقتضت تقديره تندفع
بارادة احد معنييه فلا يقدر الاخر ويؤيده قوله والوجه الثاني
من هذين الوجهين اوجه من الاول لان الوجه الاول وهو كونه
مشتركا لفظيا لا يسلمه الخصم اي الشافعي ومن يقول مقاله فلا
يصلح للالزام لانه قايل بجواز عمومه اي المشترك اللفظي اي
بجواز اطلاقه وارادة معانيه كلها بان يتعلق الحكم بكل منها لانه
وضع لكل منها حقيقة فاذا قصد الكل كان مستعملا فيما وضع له
واستعماله في الكل هو الاحتياط لما فيه من الخروج عن العهدة بيقين
لجواز تعطيل البعض عند عدم ارادة الكل فظهوره في الكل علي سبيل
الاستغراق الافرادي بحيث لا يخرج عنه فرد من افراد شيء من
مفاهيمه فجعل الاحتياط كالقرينة علي ارادة الكل فعنده عام
استغراقي ظاهر في الكل وعندنا لا يستغرق وفي الكل بجمل وبعد تعيين
احد معانيه ظاهر وينبني علي ذلك الخلاف ما اذا وقف علي موالية
وليس له الا موال من اعلا واسفل فعلي الاجمال وجود احد الفريقين
فقط قرينة علي ارادة احد المعنيين فلا يدخل في الوقف من حدث
بعد الوقف من الفريق الاخر وعلي العموم يدخل والحاصل ان الشافعي
يقول ان الاعمال لا يثاب عليها ولا تصح منه الا بالنية لان المقصود
الاعظم من بعثة النبي صلي الله عليه وسلم بيان الحل والحرمة هو
والصحة والفساد ونحو ذلك فاحتج بالحديث علي اشتراط النية في
الوضوء ونحن ننفيه لما تقدم مع انه علي اشتراطها فيه يبطل عمومه
وانت تعلم انه اذا عمل علي المقتضي ما قررناه يرد عليه ما يرد علي الاول
لانه قايل بعمومه نعم لو عمل علي المجاز دون المقتضي لا مجال للشافعي
بعد ثبوت كون الاخروي مرادا في الاستناد بكون المعني الاخر مرادا
للزوم عموم المجاز علي مذهبه وهو لا يقول به لكانت هذه الطريقة
اولي كذا قيل وفيه ان القول بعدم عموم المجاز عنده ما لم يثبت كما في
التلويح وان كان يرد عليه استقرائي وهو غير مقبول وله ان
يمنع انه مجاز ويقول انه محذوف وهو يعم والكلام الجدلي باق فان
قلت ان قوله والثاني اوجه يقتضي ان الاول له وجه فما وجهه
اجيب بان بنا المختلف فيه علي المختلف فيه جايز في التحقيق للايضاح
واذا كان الخصم ملزما كما في حواشي التلويح للفاضل الفناري ثم اذا علم
مما تقدم ان الحديث ساكت عن اشتراط النية لصحة الاعمال وسايلها
ومقاصدها حينئذ اي حين اذ انتفي كون الدنيوي مرادا لا يدل الحديث
المذكور علي اشتراطها اي النية في الوسايل للصحة اي صحتها مع ان

الحنفية قد اجابوا عن اشتراطها في الوضو بدليل هذا الحديث بان النص
في كون الماطهورا مطلق والزيادة علي المطلق نسخ فليزم نسخ النص
بخبر الواحد وهو غير جايز كما في التوضيح وشرحه فبه يعلم ان جوابهم
هذا في غير محله ولا يدل الحديث علي اشتراطها اي النية للصحة
في المقاصد ايضا كما لا يدل علي اشتراطها في الوسايل فاستدلال
صاحب الهداية والزيلعي والدرر بهذا الحديث علي اشتراطها في
الصلاة غير مسلم علي ان مشايخ الاصول نصوا علي ان ظني الثبوت
والدلالة لا يفيد الوجوب بل السنة والاستحباب وايرما ذكر من
انها في الوضو شرط للثواب لا شرط للصحة بقوله وفي بعض الكتب
ابهمه لضعفه الوضو الذي ليس بمنوي اي لم ينوه المتوضي ليس
بمامور به في قوله تعالي اذا قمتم الي الصلاة فاغسلوا وجوهكم
الخ لان المامور به قربة فلا شي من غير المنوي بمامور به ولقايل
ان يمنع اشتراط ذلك في المامور به لعدم دلالة الاية علي اشتراط
النية في الوضو الا انه لا يضر التاييد ولكنه اي الوضو الغير المنوي
مفتاح للصلاة لحصول المقصود من الوضو وهو طهارة الاعضا
من الحدث ليصير العبد بها اهلا للقيام بين يدي الرب قال في
التلويح في فصل العلل الطردية نقلا عن الاسرار ان كثيرا من
المشايخ يظنون ان المامور به من الوضو يتادي بغير النية وذلك
غلط لان المامور به عبادة وكل عبادة تحتاج الي النية والوضو بغير
النية ليس بعبادة لكن العبادة متي لم تكن مقصودة سقطت لحصول
المقصود بدون العبادة اه وقال ابن الهمام والتحقيق ان الوضو المامور
به يتادي بغير النية وبيان ذلك ان الشافعي ومن وافقه احتج بقوله
تعالي اذا قمتم الي الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ ان معناه اغسلوا
للصلاة كما في والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مايتة اي للزنا
وذا لانه قد خرج مخرج الشرط فيتقيد به وهذا معني النية فلو
توضا للتبرد او غيره لم يات بالمامور به وصار كقوله ومن قتل
مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة فانه يشترط التحرير بنية هذه الكفارة
ولا يجوز بدونها لتعلق الجزاء بالشرط فكذا هنا وجوابنا عنه
بوجهين الاول النقض وتقريره ان ما ذكره منقوض بقوله تعالي
اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله وذروا البيع
خذوا زينتكم عند كل مسجد وثيابك فطهر فولوا وجوهكم شطره
اي لاجل الصلاة ولم يشترط النية في هذه فكذا في الوضو وما ذكرتم
من المعني فما هو جوابكم عنها فهو جوابنا عن الوضو علي انهم
قالوا مفهوم هذه الاية متروك لما قالوا لو نوي كلما يحتاج اليه
الطهارة غير الصلاة صحت نيته وتم وضوه وان لم ينو الصلاة

الثاني بطريق الحل وهو ان ماذكر اذا كان حكما غير مشروط لحكم اخر اما اذا
كان شرطا لاخر فلا تشترط فيه النية لان الشرط يراعي وجوده مطلقا
لا وجوده مقيدا كما في اية فاسعوا الي ذكر الله فانه لا تشترط النية
للسعي الي الجمعة فلو سعي لحاجة وحضر الجمعة صحت ويدل علي ماذكرنا
ان اشتراط القصد للفعل الاختياري غير معتبر في الباب لما مر انه
لو سال عليه المطر ففسل اعضاء وضوئيه او جميع البدن اجزاه عن
الوضوء والغسل فقد تبين لك ان ما قيل لا نزاع لاصحابنا في ان
الوضوء المامور به في النص المذكور لا يصح بدون النية وان
ما يظنه بعض مشايخنا ان الوضوء المامور به يتادي بغير النية
غلط ليس كذلك ولا الظن غلطا انتهي هذا والحق ان الاية لا تدل
علي النية واشتراطها فيه نعم المامور به في الاية عبادة وهي
تحتاج الي النية فاذا توضا للتبرد ونحوه لم يات بالمامور به من حيث
كونه عبادة لا من حيث انه يدل علي النية والصلاة لا تتوقف علي
وضوء هو عبادة كستر العورة وبقية الشروط ثم انه لما توجه علي
قوله ولا يدل علي اشتراطها في المقاصد انه اذا لم يدل علي اشتراطها
فيها فما الدليل علي الاشتراط اجاب بقوله **وانما اشترطت النية**
للصحة في العبادات المقصودة بالاجماع علي ذلك الاشتراط او اشترطت
فيها باية وما امروا اي وما امر الله اهل الكتاب في كتبهم بما فيها **الا**
لاجل ان يعبدوا الله استثنا من اعم عام المفعول له حال كونهم
مخلصين له الدين اي علي هذه الصفة والاخلاص انما يكون بالنية
وقد جعله حالا والاحوال شروط فيكون كل عبادة مشروطة بالنية
وهذه الاية وان كانت واردة في حق اهل الكتاب فهي عامة لنا لان
شرع من قبلنا شرع لنا اذا قصه الله ورسوله ولم يظهر نسخه
والوجه الاول من ذينك الوجهين اي الاجماع **اوجه من الثاني**
في الاستدلال به علي الاشتراط **لان العبادة فيها** اي الاية **تحتمل**
ان تكون بمعني التوحيد بقرينة عطف الصلاة والزكاة عليها
والاصل في العطف المغايرة ويحتمل ان تكون بالمعني المتعارف والعطف
من عطف الخاص علي العام للاهتمام ووجه كون الثاني له وجه
شيوع العبادة ولاسيما في عرف الفقها فيما يعم التوحيد وغيره من
بقية اركان الاسلام ويرد علي ذلك مجيء الحال منها بمعني النية
لان التوحيد لا يشترط فيه النية وعطف الخاص علي العام
مقبول بل واجب عند البلغا اذا اقتضاه الحال ولا يرد عليه انه
لا يستدل بها علي ما ذكر لانها تدل علي النية الخالصة واستدل
بها لزم عدم صحة الصلاة رياء وسياتي ما يخالفه لان الاخلاص
فيها مجاز عن النية وعدل عن الحقيقة اليه باعتبار ان المعتبر

في النية كما لا الاخلاص لانه شرط في النية واذا ثبت اشتراطها
في المقاصد للصحة بالاجماع او الاية لا بالحديث وبقيت في الوسايل
لم يدل عليها اجماع ولا اية فلا تشترط النية للصحة في الوضوء
والغسل ولو لحيض او نفاس ومسح الخفين وان كانت فيه رواية
ضعيفة كما في شرح تحفة الملوك عن الزاهدي وازالة النجاسة
الحقيقية مغلظة او مخففة عن البدن والثوب والمكان للصلاة
وغيرها اتفاقا وعن الاواني جمع انية للصحة متعلق بشرط
المتعلق به كل واحد من المذكورات اي فلا تشترط في الوضوء وما
عطف عليه للصحة وان اشترطت للثواب من حيث انها عبادة
فقد تقرر ان النية لا تشترط في الوسايل ومنها التيمم مع انها
تشترط فيه وقاس الشافعي الوضوء علي التيمم فاوجب فيه
النية اشار الي دفع القياس وعلة خروج التيمم عن الوسايل
بقوله واما اشتراطها اي النية في التيمم لصحته فلدلالة اية
وهي وان كنتم مرضي او علي سفر او جا احد منكم من الغايط او
لامستم النسا فلم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم
وايديكم منه فان لفظ فتيمموا يدل عليها اي النية لانه اي
لفظ التيمم لا فتيمموا فقط ففيه استخدام معناه القصد لغة
يقال يممته اي قصدته والنية القصد والمعاني اللغوية
معتبرة في المعاني الشرعية فالنية معتبرة في التيمم ولا كذلك
الوضوء فانه الغسل والمسح وذا ان لا يدلان علي النية فاشتراطها
فيه زيادة علي النص وهو نسخ لا يقال لفظ التيمم في الاية يدل
علي القصد اللغوي وهو القصد مطلقا والمعتبر فيه القصد
الخاص يعني قصدا باحة الصلاة او رفع الحدث ولا دلالة للعام
علي الخاص بواحد من الدلالات الثلاث قلنا لا نسلم انه لا يدل
علي الخاص بل يدل عليه بواسطة الانتقال من العام اليه
واما ما اجيب بانا لا نسلم ان لفظ التيمم في الاية يدل علي
القصد مطلقا بل علي القصد الخاص فانه مبني علي قوله
اذا قمتم الي الصلاة اي فتيمموا للصلاة كما بني عليه فاغسلوا
اي للصلاة ففيه ما مر عن المحقق ابن الهمام وما يقال انا لا نسلم
ان الغسل الذي هو معني الوضوء لا يدل علي النية لانه فعل
اختياري لا بد له من النية فوجب المصير الي ما قالوا من ان
الماء بنفسه مطهر طبعا ففيه ما تقدم عن ابن الهمام من ان شرط
القصد للفعل الاختياري غير معتبر في هذا الباب علي انه
لا يصح قياس الوضوء علي التيمم لتقدم حكم الفرع اي الوضوء
بالمشروعية علي حكم الاصل لان شرعية الوضوء قبل شرعية

التيمم اذ شرعية الوضو قبل الهجرة والتيمم بعدها وذا مما يمنع القياس
كما قاله في التحرير الا ان يعدل الشافعي عن طريق القياس الي الالزام
فيقول ان النية في التيمم واجبة اجماعا وقد اعترفتم بان التيمم والوضو
كل منهما طهارة حكمية ولم يختص احدهما بخصوصية لا توجد في الاخر
فلزمكم الاعتراف بوجوب النية في الوضو والا لاختص التيمم بخصوصية
لا توجد في الوضو فنقول له ان اردتم ان معني كل منهما طهارة حكمية
ان الوضو اي مطهر اكمي تعبدي غير معقول فان معني التطهير
ازالة النجاسة وليس علي اعضا المتوضي نجاسة تزال فلا نسلم ان
نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالما غير معقول كيف والما مطهر
بطبعه كما اله مرو وقد خلق الله للتطهير في اصله فتحصل به ازالة
النجاسة حقيقية او حكمية نوي او لم ينو بخلاف التراب فانه ملوث
لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضو مطهر حكمي
بمعني ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلاة بمعني
انها مانعة له كالنجاسة الحكمية فمسلم ولكن لا يوجب اشتراط النية
في رفعها وازالتها بالما الذي خلق طهورا فانه امر معقول فان
قيل فينبغي ان تشترط النية في مسح الراس لانه غير معقول
اجيب بان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فان قيل يجب
ان تطهير النجاسة الحكمية بالما معقول لكن لا يفيد استغنا الوضو
عن النية لان الوضو عبارة عن غسل الاعضا الثلاثة ومسح الراس
وهذا هو المراد بغسل الاعضا الاربعة علي طريق التغليب وهذا
غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع
البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضا
الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة
الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة
اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار علي الاعضا الاربعة غير معقول فان
رفع الحرج باسقاط باقي الاعضا في الحدث الذي يعتاد تكرره ويتكثر
وقوعه والاكتفا بالاعضا التي هي بمنزلة حدود الاعضا ونهاياتها
طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر
الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة ومئنة لسهولة الغسل
امر معقول الشاد مقبول الاذهان فيستغني عن النية هكذا حققه
في التلويح **واما غسل الميت فقالوا** اي علماونا **لا تشترط النية في**
غسله المفروض علي المكلفين فرض كفاية لصحة الصلاة عليه بل
تصح بدونها **ولا تشترط ايضا لتحصيل طهارته** اي الميت فانها تحصل
بدونها **وانما هي شرط لاسقاط الفرض** اي فرض غسل الميت **عن ذمة**
المكلفين فهو عبادة مقصودة وليس وسيلة محضة مثل الوضو

والغسل يجب عليهم غسله وان لم يصلوا عليه وقال الاكمل النية لابد
منها في غسل الميت حتي لو اخرج الغريق وجب غسله الا اذا ادرك عند
الاخراج بنية الغسل لان الخطاب بالغسل توجه علي بني آدم ولم
يوجد منهم شيء قبل التحريك انتهي ففسله واجب عليهم وجوب
كفاية لكونه من حقوق الميت لما ورد في الحديث ان للمسلم علي المسلم
ست حقوق وعدمنها غسل الميت فليس وجوب غسله لمجرد الصلاة
عليه ولا ينافيه ما قاله قاضيخان ميت غسله اهله من غير نية
الغسل اجزاهم ذلك اه يعني اجزاهم الغسل لصحة الصلاة عليه
وتحصيل طهارته وان لم يجزهم لاسقاط الفرض عن ذمتهم ومثله
ما قاله في التتارخانية النية في غسل الميت ليست بشرط انتهي اي
لصحة الصلاة عليه وتحصيل طهارته وهل تشترط النية من
الغاسل بخصوصه او من المكلفين الظم الثاني حموي قال شيخ
مشايخنا العارف عبد الغني في شرحه وهو سهو ظاهر لان المعتبر
نية المباشر لقولهم فرض الكفاية هو ما اذا قام به البعض سقط
عن الباقين وفي هذه المسئلة لم يقم به البعض لعدم قصد المباشر
غسل الميت وانما القاصد غيره والقاصد لم يباشر والنية لم تصح
النيابة فيها لانها عمل القلب اه وقال قبل ذلك والمراد بنية الغسل
لاسقاط الفرض عن ذمة المكلفين مجرد قصد القلب غسله ولو
لم يقصد السقوط عن ذمة المكلفين اما اذا لم يقصد غسله بل
قصد تنظيفه وازالة النجاسة عن بدنه او وقع في الماء ووجد فيه
ولم يقصد تغسيله فلا يسقط عن ذمة المكلفين فنية تغسيله
قصدا هو الفرض علي المكلفين اذا قام به البعض سقط عن الباقين
وكذا في كل فرض كفاية مني قصد الاتيان به سقط عن ذمة المكلفين
بمجرد فعله ناويا فعله ولو لم يقصد السقوط عن ذمة المكلفين
ولو لم يعلم انه فرض كفاية اه وتفرع عليه اي علي كون النية
شرطا لاسقاط الفرض عن ذمة المكلفين ان الميت الغريق بالماء
اذا كان طاهرا وكذا الميت الذي جري عليه الماء الجاري او المطر يغسل
ثلاثا عند الامام المعظم الذي هو في اصحاب ابي حنيفة العلم ابي
يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب بن خليس بن سعد بن حبتة
الصحابي المشهور الذي دعا له النبي صلي الله عليه وسلم يوم الخندق
ولد ببغداد سنة ثلاث عشرة ومائة وكان في صغره لازم حلقة ابي
حنيفة وكان يتعاهده بالنفقة وطلبته امه لتسلمه الي قصاب
لفقرها فقال لها الامام دعيه هو يتعلم اكل الفالوذج بدهن الفستق
فلما تولي القضا للرشيد تولية للهادي قدم اليه الفالوذج وقال
كل فليس كل يوم يعمل لنا مثلها فقال ما هذه يا امير المومنين قال

هذه

هذه فالوذجة بدرهن الفستق وهو اول من تلقب بقاضي القضاة واول
من غير لباس الفقها الي هيئة مخصوصة بهم واول من وضع الكتب في
اصول الفقه علي مذهب الامام الاعظم سمع من ابي اسحاق الشيباني
وسليمان التيمي ويحيي ابن سعيد الانصاري وعطا ابن السايب ومحمد
ابن بيسار والليث بن سعد وروي عنه محمد بن الحسن وبشر بن الوليد الكندي
وعلي بن الجعد واحمد بن حنبل ويحيي بن معين وغيرهم وهو اعلم اصحاب
ابي حنيفة واتبعهم للحديث وتوفي ببغداد لخمس ليال خلون من شهر ربيع
سنة اثنين وثمانين وماية والغسل ثلاثا في هذه المسئلة ليس علي
وجه الاشتراط بل لبيان وجه الكمال والا فيجب علي المكلفين غسله
مرة واحدة وان نوي عند الاخراج لان الصب شرط عنده والجريان
ليس نايبا عن الغسل لانه صفة غاسل فالغسل مرة فرض والباقي
سنة وهذه المسئلة بناء علي مسئلة البير اذا انغمس الجنب فيه فان
الرجل والماء علي حالهما فكذا الغريق اذا سلت في الما فهو علي حاله يجب
علي المكلفين غسله لما تقدم وفي رواية عن محمد بن الحسن بن فرقد
ابي عبد الله الشيباني مولاه مجمع الفضايل ومحقق الدلايل قال الشافعي
ما رايت سمينا اخف روحا من محمد بن الحسن وما رايت افصح منه يقرا
القران كان القران انزل بلغته قال وما رايت اعقل من محمد بن الحسن
ما ناظرت احدا الا تمعر وجهه الا محمد بن الحسن وطلب كتبه فانفذها اليه
ومن جملتها السير الكبير وهو اخر مولفاته ولذا لم يذكر فيه اسم ابي
يوسف بل يكني عنه باخبرني الثقة لان النفرة كانت استحكمت
بينهما وكان سبب تصنيفه السير الكبير ان السير الصغير وقع بيد
الامام عبد الرحمن الاوزاعي فقال لمن هذا الكتاب فقيل لمحمد العراقي
فقال لا علم لاهل العراق بالسير والمغازي لانها كانت من جانب
الشام والحجاز لا العراق فتفرغ اليه محمد فلما راه الاوزاعي قال لولا
ما ضمنه من الاحاديث لقلت انه يضع العلم من نفسه ثم امر
الخليفة ان يكتب هذا الكتاب في ستين دفترا وان يحمل علي عجله
الي باب الخليفة وامر اولاده ان يحضروا مجلسه ليسمعوه منه اخذ
العلم عن ابي حنيفة وابي يوسف وسفيان الثوري ومالك بن انس ۞
ومالك بن عمرو وابي عمر الاوزاعي وروي عنه محمد بن ادريس الشافعي
وابو سليمان الجرجاني وهشام بن عبد الله الرازي وابو عبيد القاسم
ابن سلام واسماعيل بن توبه وعلي بن مسلم الثوري واصله من دمشق
من قرية حرستا قدم ابوه العراق فولد له محمد بواسط سنة اثنين
وثلاثين وماية وتوفي بالري لما خرج مع هارون الرشيد قاضيا
سنة تسع وثمانين ومايه ان نوي الغاسل او المكلف بغسله الغسل
للغريق عند الاخراج اي اخراجه من الما يسقط الواجب به لكن

يغسل مرتين بعدة للسنة وان لم ينو الغاسل والمكلف الغسل عن اغراضه
من الملفق يغسل على وجه الكمال ثلاثا لان النية شرط في اسقاط الفرض
عن ذمة المكلفين فيسقط بها الواجب والباقي للكمال وفي رواية
اخرى عنه اي عن محمد ان لم ينو يغسل مرة واحدة اكتفا بقدر الواجب
كما في الفتح وغيره ولما كان المقصود الاصلي من المباحث المتقدمة
بيان ما يدخل تحت القاعدة من الاعمال المحتاجة الى النية للثواب واستطرد
الى ما يحتاج اليها من الاعمال للصحة وهو العبادات والعبادات
كلها لا تحتاج اليها للصحة حاول تفصيل المحتاج منها فقال واما العبادات
كلها سوا انتقل منها الى اخرى اولا فهي اي النية شرط صحتها اي
العبادات الا الاسلام فانه اجل العبادات المقصودة واعظمها ومع
ذلك يصح بدونها بدليل قولهم اي ايمة المذهب ان اسلام المكره
بضرب ونحوه صحيح حربيا كان او غيره كما في النهر وتقييده في البحر
بالحربي قيل انه مذهب الشافعي وليس مذهبنا وبحث فيه شيخنا
ابو السعود بان ما نقله في البحر عن الخانية من ان اسلام المكره
اسلام عندنا ان كان حربيا وان كان ذميا لا يكون اسلاما انتهى
صحيح وما ذكره في النهر فانه ليس مذكورا في الخانية وانما ذكر
في المبسوط على انه مذهب الشافعي واما مذهبنا فلا فرق
بين الذمي والحربي كما صرح به في الكشف والاختيار والتلويح انتهى
فتسلم بل هو مذكور في الخانية كما علمت فبمجموع النقلين يفيد
الخلاف عندنا اه ونقل شيخ مشايخنا عن الاختيار ان اسلام
الحربي مكرها صحيح اجماعا ومثله لو اكره الذمي فانه يصح اسلامه
غير ان الذمي اذا رجع لا يقتل لكن يحبس حتى يسلم لانه وقع الشك
في اعتقاده فاحتمل انه صحيح او غير صحيح فرجحنا جانب الوجود
حالة الاسلام تصحيحا لاسلامه واما الحربي اذا رجع فيقتل
لانه اسلامه صحيح اجماعا فالحق الفرق بين الذمي والحربي اذا
رجع في ان الحربي يقتل والذمي لا يقتل ولا كلام في صحة اسلامهما
مع الاكراه فلو كانت النية شرطا في الاسلام لما صح اسلام المكره
اذ لا وجود للمشروط بدون شرطه لان المكره لا نية له ولكنه
لو ارتد لا يقتل بل يحبس استحسانا كذا في الخلاصة قيل هذا في
اجرا الاحكام الشرعية واما فيما بينه وبين الله تعالى فليس بمسلم
ومثل المكره السكران والمعتوه لكن في الفتح ان اسلام السكران
غير صحيح وفي القهستاني نقلا عن التتمة وغيرها ان السكران
كالصاحي في اقواله وافعاله الا في الردة فلا تبين منه امراته
الا بعد المشقي ولا يكون اي الكافر المفهوم من السياق مسلما بمجرد
نية الاسلام اي بالنية المجردة عن الاقرار والتصديق لان

ولا يرجع ضمير عنه الى المكره الذي لا نية له

الاسلام

الاسلام عمل قلبي وهو التصديق علي وجه الاذعان والقبول مع
الاقرار وهو لغة الاستسلام والانقياد الباطني وهل هو داخل
في معني التصديق فعليه الاسلام جزو منه واطلق بعضهم
اسم المرادف عليهما فهما متحدان قال ابن الهمام والحق انهما متلازما
المفهوم فكل مسلم مومن وعكسه والاعمال القلبية لا تتم بمجرد النية
اي القصد بخلاف الكفر فان المسلم يصير كافرا بمجرد النية لانه
ترك وهو يتم بالنية كما سنبينه في بحث التروك قال في
الخلاصة اذا عزم علي الكفر ولو بعد مائة سنة كفر للحال وفي
الزيلعي خطر علي باله انه لو اكرهه العدو علي كلمة الكفر لاجري
علي لسانه وقلبه مطمئن بالايمان كفر من ساعته لانه رضي
باجراء كلمة الكفر علي لسانه من غير اكراه فصار نظير ما لو نوي
الكفر في الوقت المستقبل واما الكفر اي كفر المسلم فيشترط له
اي لتحققه النية اي قصد مدلول الكفر وليس هذا تكرارا مع قوله
بخلاف الكفر كما توهم فان ما تقدم لبيان ان المسلم يصير كافرا بمجرد
النية وقضية الحوالة علي ما سيجيء بيانه تشعر بالتعليل اي
لانه ترك وذا لا يشعر باشتراط النية لتحققه ولا بعدم الاشتراط
الدال علي ذلك ما ذكرهم هنا وانبي هذا من ذاك وحمله شيخ مشايخنا
علي الكفر الظم الذي يحكم به شرعا علي العبد والاول علي الكفر
بالقلب فلا تكرار واشتراط النية للكفر لقولهم ان كفر المكره بالملجئ
كالقتل والضرب الشديد وقطع العضو غير صحيح اذا كان قلبه
مطمئنا بالايمان ويدل عليه عدم صحة كفر السكران لعدم القصد
كما في الزيلعي فلا تبين امراته عندهما خلافا لابي يوسف وهذا
اذا سكر من محرم قلوم من مباح لا يكفر اتفاقا كذا في حاشية شيخنا
وانما قيدناه بالملجئ لما قاله الحدادي لو اجري كلمة الكفر جبنا
او قيد وقال كنت مطمئنا بالايمان لم يصدق وسياتي في الفوايد
ان اجراء كلمة الكفر بوعيد حبس او قيد كفر واما قولهم اذا تكلم
بكلمة الكفر هازلا اي لم يرد بها معني حقيقيا ولا مجازيا
يكفر وان كان قلبه مطمئنا بالايمان فلا ينافي اشتراط النية
في الكفر لان ذلك انما هو باعتبار ان عينه اي الهزل كفر كما علم
في الاصول من بحث الهزل قال في التنقيح وشرحه فالهزل
بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به
اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معني كلمة الكفر
التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل هو كافر بعين الهزل
لاستخفافه بالدين فهو كفر قال تعالي ابالله وايانه ورسله
كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم اه واذا علمت ان

النية شرط صحة في العبادات كلها الا الاسلام فلا تصح صلاة سوا
انتقل منها الي اخري اولا مطلقا ولا صلاة جنازة الا بها اي النيه
وقوله سوا كانت الصلاة فرضا او واجبة او سنة او نفلا بيان
للاطلاق فلو قدمه علي قوله ولا صلاة جنازة لكان اولي لان
صلاة الجنازة لا تكون الا واجبة علي الكفاية واذا نوي اي
المصلي قطعها اي الصلاة لا يخرج عنها اي الصلاة الا بفعل
مناف لها ولا يخرج بمجرد النية لان النية انما تنتهي بمنافيه والنية
ليست منافيا حتي لو نوي القطع واتم صلاته صحت هذا اذا
كان المنافي في اثنايها والا لو كان قبل السلام فلا تبطل به ولو
نوي الانتقال عنها اي الصلاة الي صلاة غيرها اي مغايرة
لها ولو كان التغاير باعتبار بعض المشخصات كتغاير وقتي الشروع
فلا ينافي التردد بقوله فان كانت الثانية غير الاولي ذاتا كما
اذا كانت الاولي فرضا والثانية نفلا او بالعكس او كانت الاولي فرضا والثانية
فرضا اخر وصفة كما اذا كان في الظهر فنوي امامة النسا فيها او كان منفردا
فيها فنوي الاقتدا او مقتديا فنوي الانفراد كما في الزيلعي وشرع في
المغايرة بالتكبير صار المصلي الناوي للانتقال مع الشروع بالتكبير
قاطعا للاولي منتقلا الي الصلاة الثانية فيتمها ولا يحتسب ما صلي
قبل الانتقال لانه نوي تحصيل ما ليس بحاصل قيل هذا اذا لم يكن
صاحب ترتيب والا فلا يصير الي ما انتقل اليه بل ينقلب نفلا عند ابي
يوسف وعند محمد تبطل اصلا بناء علي اختلافهما في ان بطلان الوصف
يبطل الاصل او لا والا فان لم تكن الثانية غير الاولي او كانت ولم يشرع
بالتكبير فلا يصير المصلي منتقلا ومبطلا للاولي حتي لو كبر للظهر
بعد صلاة ركعة منه لا يصير منتقلا فلو لم يقعد علي راس الرابعة
بطلت صلاته وكذا لو نوي الانتقال ولم يشرع بالتكبير وهذا اذا
نوي بقلبه والا فلو نوي بلسانه بطلت لان الكلام مفسد وقيد
صدر الشريعة التكبير بما اذا كان بغير رفع اليد وفيه ما فيه ولا
يصح الاقتدا بامام الا بنيته اي نية الاقتدا فالنية شرط لصحة
الاقتدا لانه يلزمه الفساد من جهته فلا بد من التزامه وكيفيتها
كما قال السرخسي ان يقول واقتديت فلو لم يعين وقال نويت صلاة
الامام لا يجزيه لانه تعيين لصلاته لا للاقتدا به ورجح الطحاوي الاجزا
ورجح في البحر الاول وهل يلزم تعيين الامام كما يلزم تعيين الاقتدا به
الصحيح عدمه وقال الزيلعي الصحيح ان نية الاقتدا تكفي عن تعيين
الامام وعلي القول باشتراط التعيين لا يشترط تعيين شخصه فلو
نوي القايم في المحراب صح ووقتها اي نية الاقتدا عند افتتاح الامام
الصلاة وقيل بعد التكبير ليصير مقتديا بمصل فلو نوي حين وقف

موقف الامامة العامة اي عامت المشايخ علي جوازذلك وقال مشايخ
بخاري لاتجوز قبل الامام وتصح الامامة بدون نيتها فلا تشترط النية
فيها للصحة وان اشترطت للثواب لانه منفرد في حق نفسه حتي لو
شرع في صلاة نفسه واقتدي به غيره صح الاقتدا خلافا لابي الحسن
عبيدالله بن داول بن دلهم الكرخي نسبة الي كرخ امدان سكن بغداد ودرس
فيها واليه انتهت رياسة المذهب وكان مع غزير علمه كثير العبادة والصوم
صبورا علي الفقر توفي ببغداد سنة ثلاثمائة واربعين ودفن بجذا مسجده
بدرب ابي زبيد علي نهر الواسطيين وابي حفص الكبير احمد بن حفص العلم
المشهور الذي شاع ذكره ملاء الدهور اخذ العلم عن محمد بن الحسن وهو
الذي اخرج البخاري من بخاري بسبب افتايه بان لبن الشاة محرم قاله
الكردري فان نية الامامة شرط لصحتها عندهما كما في البناية شرح
الهداية للعلامة محمود العيني وقوله الا اذا صلي خلفه نسآ استثنا
من قوله وتصح الامامة بدون نيتها اي الا في امامة النسآ فان نية
امامتهن شرط لصحة امامته لهن واطلق عدم الصحة بدون النية
ولو عند عدم اتحاد الصلاة فلو اقتدت به في صلاة الظهر وهو مصلي
العصر وحاذته بطلت صلاته علي الصحيح لان اقتدايها وان لم يصح
فرضا فيصح نفلا علي المذهب فكان النقل علي الفرض وهو مبني علي
بقا الوصف عند فساد الاصل وسيجئ منح وانما تشترط النية لصحة
امامتهن فان اقتداهن به اي الامام بغير نية منه وقت الشروع لابعده
بيان الامامة اي امامتهن غير صحيح مطلقا الا في رواية عن ابي حنيفة
اذا لم تكن محاذية حال الاقتدا لاحتمال ضرر المحاذات فلا بد من التزامه صلاتهن
ليلا يلزم الضرر بلا التزام فصار كالمقتدي لا بد من نية الاقتدا ليلتزم
ضرر امامه وفيه ان ضرر المحاذات للامام انما يلزم اذا نوي امامتهن
واما اذا لم ينو وحاذته او غيره لا يلزمه الفساد فلزوم الضرر موقوف
علي نية امامتهن فاشتراط نية امامتهن بلزوم الضرر له من قبلهن
دور ويدفع بان الموقوف علي نية امامتهن لزوم الضرر والموقوف
علي لزوم الضرر هو اشتراط النية لا النية نفسها فلا دور وعورض
الدليل ايضا بان القاري اذا اقتدي بالامي فسدت صلاة الامي من
جهة القاري ولا تشترط له نية امامة القاري ليلزم الضرر
بالتزامه ويدفع بان كلامنا في فساد يحصل بالاقتدا وفساد صلاة
الامي ليس بسبب ذلك بل لتمكنه من القراة بقراة امامه ولذلك لو صلي
الامي وحده والقاري وحده فسدت صلاة الامي لتمكنه من القرآة بقراة
امامه ولا يقال ان الفساد في المحاذاة انما جا من المحاذية وقد لا يلتزم
الامام امامتها لان الكلام في فساد صلاة الامام لا صلاة المقتدي به
تامل وهذا في غير صلاة الجنازة واما فيها فلا يشترط نية امامتهن

بالاجماع كما في الخلاصة وكذا في سجدة التلاوة وكما تفسد المحاذاة صلاة المحاذي
اماما او مقتديا لو مكلفا بشرط نية الامام امامتهن والا فسدت صلاتها
فقط والا اذا اشار اليها بالتاخير فلم تتاخر يفسد صلاتها فقط ح
والمعتبر في المحاذات الساق والكعب على الصحيح وفيه ان الصحيح
في المحاذاة ان تقوم بحذا الرجل من غير حائل او قدامه كما في المجتبى
فالمماسة لبدنه ليست بشرط وفي الخانية وصار المحاذاة ان يحاذي
عضوا منها عضوا من الرجل حتى لو كان الرجل على الظلة والمرأة
بحذائه اسفل منه او خلفها ان كان الرجل محاذي شيا تفسد صلاته
ولا يخفى ان تعليله الاشتراط باحتمال المحاذات يفيد عدم اشتراط
النية في اقتدائهن بمثلهن كذلك يشترط لها ان تكون المحاذية
مشتهاة حالا اولا وان تكون الصلاة مشتركة تحريمة واداء والشركة
في التحريمة ان يبني احدهما تحريمته على تحريمة الاخر او يبنيا تحريمتهما
على تحريمة ثالث والشركة في الاداء بان يكون احدهما اماما للاخر
فيما يودي انه او لهما امام فيما يودي انه فالامام اذا سبقه الحدث
واستخلف رجلا فاقتدت به المرأة او الرجل بالامام الاول والاخر
بالخليفة وحاذته فسدت صلاته لاشتراكهما في الاداء دون التحريمة
وفيه بحث ذكره صدر الشريعة واستثنى بعضهم من الحكم بعدم صحة
امامة النساء بلا نية الامام امامتهن الجمعة والعيدين لعدم قدرتهن
على القيام بجنب الرجل لكثرة الزحام فلا تفضي الى فساد الصلاة
وبعضهم جعل هذا الاستثناء راجعا الى المسئلة قبله اي مسئلة عدم
صحة الاقتداء بدون نية وعدم صحة امامة النساء بلا نية الامامة
تكثيرا للفائدة ونقل عن قاضيخان وشرح التحفة ان نية الاقتداء
شرط لصحته في غير الجمعة والعيدين واما فيهما فلا لانهما لا يكونان
الا مع الامام وهو خلاف ظاهر عبارته وصح هذا المستثنى اي صححه
جمع منهم صاحب الخلاصة قال وصح اقتداء المرأة بالرجل في الجمعة
وان لم ينو الامام امامتها وكذا في العيدين وهو الاصح وفيه اختلاف
المشايخ والمعنى فيه ان فتنة المرأة تقل عند كثرة الجمع اهو مراده
بقلة الفتنة عند كثرة الجمع فتنة فساد صلاة الامام بالمحاذات
ويدل عليه ما قاله الزيلعي ان المرأة لا تقدر على القيام بجنب
الامام لكثرة الازدحام فيهما فلا تفضي الى فساد صلاته واشار
المصنف بصيغة التمريض الى ان الجمهور على خلافه كما قال في السراج
ان عدم الاستثناء قول اكثر المشايخ انتهى فتشترط نية امامته لهن
فيهما كسائر الصلوات ولو حلف انسان ان لا يوم احدا او صلى ونوى
ان لا يوم احدا واقتدى به انسان غير امرأة صح الاقتداء لما تقدم ان
الامامة تصح بدون نيتها قيل فيه انه لا يلزم من صحة الامامة

بدون نيتها صحة الاقتدا بدون نيتها اذ لا تلازم بينهما فلذلك قدرنا في
كلامه ما هو عبارته في البحر وان اجيب بان المقصود بيان المانع
يعني ان عدم نية الامام امامته ليس بمانع لصحة الاقتدا به لا بيان
المقتضي لان المقتضي لصحة الاقتدا هو نية الاقتدا به وقد وجد تامل
وهل يحنث الحالف على ذلك بالاقتدا به مع عدم النية منه قال في
الخانية اي فتاوي قاضيخان يحنث قضاء لتحقق الامامة ظاهرا
لا ديانة لان شرط الحنث قصد الامامة ولم يوجد الا اذا اشهد قبل الشروع
انه يصلي لنفسه ولا يؤم احدا فاذا اشهد فلا يحنث قضاء لانتفاء
التهمة عنه من القاضي ح هكذا قيده بالاستثناء هنا وفي البحر لم
يوجد به وقال في الخزانية حنث قضا لا ديانة اذا ركع وسجد فلا
بد من تقييده به ايضا وكذا الحكم لو ام الناس هذا الحالف في صلاة الجمعة
بان نوي صلاة الجمعة وصلى دون الناس صحت صلاة الجمعة له
وللناس لان شرطها هو الجماعة وقد وجد ونية عدم امامة الناس
لا يمنع الصحة لان ما لا يكون وجوده علة لوجود شي لا يكون عدمه
علة لعدمه وحنث قضا لا ديانة لا يقال تقديمه الاشهاد يشعر
بمخالفة الحكم مع انه كذلك لان التشبيه في قوله وكذا راجع الى
الجميع وان كان خلاف ظاهر العبارة تامل ولا يحنث اصلا مصدر
مؤكد لانتفا الحنث ويجوز ان يكون حالا من مفهوم الفعل اي انتفى الحنث
انتفاء بالكلية يعني لا قضا ولا ديانة اذا ام هذا الحالف الناس ولو
بنية الامامة في صلاة الجنازة لانها ليست بصلاة واليمين تنصرف
الى الصلاة المتعارفة وهي المكتوبة والنوافل وكذا سجدة التلاوة
ولو حلف ان لا يوم فلانا لواحد بعينه فام الناس ناويا ان لا يومه اي
فلانا وان يوم غيره اي الناس غيره فاقتدى به فلان المحلوف عليه
حنث الحالف قضا لا ديانة وان لم يعلم الحالف باقتدايه به لانه لما
نوي الناس دخل فيه فلا ذا انتهى كلام قاضيخان في فتاويه ونص
عبارته فيما حلف ان لا يوم فلانا الرجل بعينه فصلى ونوى ان يوم
الناس فصلى ذلك الرجل مع الناس خلفه حنث الحالف وان لم يعلم به
لانه لما نوى ان يؤم الناس دخل فيه هذا الرجل اهـ وانت تعلم انه لا يوافق
ما ذكره كذا قيل وفيه ان المتبادر من قوله ونوى الناس على غير فلان
بدليل السياق وبما فسرنا به عبارته اعني قوله ونوى غيره اي
الناس غيره تتحد العبارتان ولكن يبقى التعليل بقوله لانه لما نوى
الناس غيره تامل موقعه تامل ولكن لا ثواب له اي الحالف على
الامامة اي امامة من لم ينوه واما من نواه فله ثوابها وبخلاف
المقتدي فانه ينال ثواب الجماعة نوى الامام امامته او لا وسجود
التلاوة كالصلاة في اشتراط النية لصحتها كما في البحر قال وشرايط

سجدة التلاوة شرايط الصلاة الا التحريمة وهذا اذا تلا خارج الصلاة اما
لو تلي فيها وسجد للصلاة على الفور تندرج فيها سجدة التلاوة بلا
نية بخلاف الركوع فانها تندرج فيه بالنية وكذا سجدة الشكر على
نعمة او دفع نقمة يشترط لها النية كالصلاة على قول من يراها
مشروعة لانها عبادة وهو قول محمد وابي يوسف والشافعي واحد
وهو مقتضى الادلة السمعية المستكثرة لما رواه ابن ماجة وابو داود
والحاكم وصححه البيهقي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا جاءه امر
يسر به خر ساجدا لله تعالى وعن ابي حنيفة لا ارى سجدة الشكر
شيا مسنونا وعنه انه كرهها وهو قول مالك اما اذا سجد بلا سبب
فليس بقربة ويباح واما السجدة التي تقع عقب الصلوات فيكره
لان العوام يعتقدون وجوبها او سنيتها او استحبابها وكل مباح
يودي الى ذلك فهو مكروه والمعتمد ان الخلاف بين الائمة الواقع
فيها انما هو في سنيتها اي في كونها سنة او لا في الجواز والا
فهي جايزة اتفاقا وسياتي في فن الجمع والفرق انها جايزة عند ابي
حنيفة وهو معنى ما روي عنه انها غير مشروعة اي وجوبا لا جوازا
وكذا سجود السهو لا يشترط له النية كالصلاة ولا يضره اي
سجود السهو نية عدمه اي عدم السجود وقت السلام بان سلم
ناويا عدم السجود له وعليه السهو فانه لا تضره هذه النية ولا
تمنع الاتيان به بل يسجد لان سلام من عليه سجود السهو غير
قاطع للصلاة اتفاقا اما عند محمد فلانه لا يخرج به عن الصلاة اصلا
لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد ان يكون في احرام الصلاة واما
عندهما فلا يخرجه موقوفا ان سجد تبين انه لم يخرجه والا تبين انه
اخرجه من وقت وجوده فاذا لم يكن قاطعا وجوده اتفاقا لا يكون
قاطعا مع النية لانه تغيير للمشروع بالنية وذا لا يجوز ثم اعلم ان
سلام من عليه سجود السهو لا يخرجه عن الصلاة اذا لم يكن عليه
سجدة صلبية او تلاوية والا يخرجه فلو كان عليه سجدة صلبية
ذاكرا لها وسلم فسدت صلاته لان سجدة الصلبية يوتي بها في
حقيقة الصلاة وقد بطلت حقيقتها بالسلام العمد بخلاف سجدة
السهو فانها في حرمة الصلاة وهي باقية عند السلام ولو كان عليه
سجدتا سهو وتلاوة فان لم يكن ذاكرا للتلاوة سواء كان ذاكرا للسهو
او لا وسلم لا تفسد صلاته ولو كان ذاكرا لها لم تفسد وسقطت
سجدة التلاوة والسهو وانما سقطت التلاوية لانها لا تقضى خارجها
واما سقوط السهو لامتناع البقا بسبب الانقطاع الا تذكر انه لم
يتشهد فانه يتشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة كذا في
الفتح وان سلم وعليه سجدة صلبية وسجدتا سهو ان سلم وهو غير

ذاكرلها او ذاكر للسهو فان سلامه لايكون قطعا ويسجد للصلبية ولايتشهد
ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذاكر للصلبية خاصة فان سلامه يكون
قطعا وفسرت صلاته ولو سلم وهو متذكر لما تركه من الصلبية والتلاوة
والسهو لايكون قطعا ويسجد للاول منهما وان غير متذكر لواحد او هم
متذكر للسهو لايكون قطعا ويسجد للاول فالاول فان كانت الصلبية
اولا سجد لها ثم يسجد وان كان ذاكرا للصلبية او للتلاوية او لهما
فسرت صلاته لانه سلام عمد في حق احدهما وسهو في الاخر فترجح
جانب الخروج احتياطا بحر وكذا لو كان عليه سجدتا صلبية وسهو او تلاوة
فان كان ذاكرا للصلبية او للتلاوية وسلم فسرت والا لا واما النية
في الخطبة بان ياتي بلسانه ما يقصد انه خطبة لانية للجمعة فهي شرط
صحتها اي الخطبة حتى ان الخطيب لو عطس بعد صعود المنبر بكسر
الميم اسم الة من النبر وهو الارتفاع فقال العاطس الحمد لله للعطاس
اي ناويا بذلك التحميد لاجل عطاسه غير قاصد لها اي الخطبة اي
لم ينو بتحميده الخطبة لم تصح خطبته لعدم النية للخطبة كما في فتح
القدير شرح الهداية للمحقق محمد بن عبد الواحد السيواسي الشهير بابن
الهمام وهذا عند ابي حنيفة كما في التسمية على الذبيحة وعن ابي حنيفة
في رواية انها تجزيه والاول اصح كما في البحر وقال الزيلعي ولو عطس
عند الذبح وقال الحمد لله لا يحل في الاصح لانه يريد الحمد على النعمة دون
التسمية بخلاف الخطبة حيث يجوز ذلك عن الخطبة لان المشروط فيها
ذكر الله مطلقا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله انتهى بخلاف الذبيحة
فان المامور به الذكر عليها وذلك بان يقصده فقد اختلف التصحيح
ومشى صاحب التنوير على الاول تبعا لما صححه شيخه في بحره واما عند
الامامين فيشترط للخطبة ذكر طويل يسمى خطبة وقيل مقدار ثلاث
ايات وقيل مقدار التشهد فالتحميد وحده ولو بنية الخطبة غير كاف وخطبة
العيدين كذلك اي يشترط لصحتها النية كخطبة الجمعة لقولهم اي ايمتنا
يشترط لها اي لخطبة العيدين مايشترط لخطبة الجمعة سوى تقديم
الخطبة النظم سوى تقديمها قال العلامة المقدسي يفهم منه ان الخطبة
شرط لكن تقديمها ليس بشرط وليس كذلك بل الخطبة نفسها ليست
بشرط وايضا سيذكر المصنف في فن الفروق ان تقديم الخطبة من شرايط
الجمعة لا من شرايط الخطبة نعم صرحوا بان لخطبة الجمعة شرطين
احدهما ان تكون قبل الزوال والثاني ان تكون بحضرة الرجال فلو صح
كلام المصنف للزم ان تكون خطبة العيدين بعد الزوال وهو غير صحيح
لخروج وقتها وعبارة ايمتنا ويشترط لصلاة العيدين ما يشترط للجمعة
سوى الخطبة وهل يأتي الخطب كذلك او لا كخطبة النكاح والاستسقا
والخسوف والكسوف والخطب الثلاثة في الموسم قال السيد الحموي

توقفت في ذلك ثم رايت نقلا عن القهستاني ان سايرالخطب كخطبة الجمعة
في وجوب الانصات لها وكذا في كراهة التنفل عندها ثم قال ويخالفه
ماذكره في العيدين نقلا عن المنية ان الكلام لايكره فيها كما يكره في خطبة
الجمعة ثم قال ويمكن ان يوفق بان يقال ان معناه لايكره فيها كالكراهة
التي في خطبة الجمعة وان كان اصل الكراهة موجودا انتهى ولايخفى ان
هذا النقل لايوافق السوال لان الكلام في انها كخطبة الجمعة في اشتراط
النية لافي وجوب الانصات وليس في كلامه مايدل على العموم فتامل
واما الاذان فلا تشترط النية لصحته حتى لواذن في الوقت للتعليم
تحصل به السنة ولاتلزم اعادته لما سيذكر ان كل مالايكون الاعبادة
ولايلتبس بغيره لاتشترط فيه النية وانما هي اي النية شرط للثواب
عليه لانه عبادة ولاثواب فيها الا بالنية كما تقدم واما استقبال
القبلة فشرط موسى بن سليمان ابو سليمان الجرجاني العالم المشهور تلميذ
الامامين ابي يوسف ومحمد المتوفي بعد المائتين لصحته اي استقبال
القبلة النية بناء على ماذهب اليه من ان اصابة عين الكعبة للقريب
والبعيد فرض وهذا في القريب ظاهر واما في البعيد فلما لم يمكنه اصابة
عينها الا من جهة النية انتقل اليها كذا في البحر ثم انه على هذا ينبغي
العرصة لا الحيطان لان الكعبة اسم لها والصحيح خلافه اي ماشرط
الجرجاني فان اصابة العين ليست بشرط عند الجمهور كما صرح بذلك
شمس الايمة محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي الامام الكبير تلميذ شمس
الايمة الحلواني في المبسوط شرح الكافي للحاكم الشهيد املاه وهو في
السجن باوزجند بسبب كلمة كان فيها من الناصحين وذكر في اخر كل
كتاب ماخطر في ذهنه من غير مطالعة كتب وللحنفية كتب عديدة
تسمي بالمبسوط منها مبسوط الامام ابي يوسف المسمي بالاصل ومبسوط
محمد ومبسوط شمس الايمة الحلواني ومبسوط شيخ الاسلام خواهر
زاده محمد بن حسين البخاري ومبسوط صدر الاسلام ابي اليسر محمد بن
محمد البزدوي ومبسوط علي بن محمد البزدوي احد عشر مجلدا ومبسوط
السيد ناصر الدين السمرقندي ومبسوط ابي الليث نصر بن محمد وحيث
اطلق المبسوط فالمراد به مبسوط السرخسي وهو خمسة عشر
مجلدا توفي السرخسي رحمه الله في حدود الاربعماية وتسعين وبعضهم
جعل الخلاف بين الجمهور والجرجاني غير حقيقي وحمل الاول على
اشتراط النية في الاستقبال على ماذا كان يصلي المستقبل في
الصحرا فيشترط له النية وحمل الثاني اي عدم الاشتراط على
ماذا كان يصلي الى محراب لان المحاريب وضعت بالتحري والاجتهاد
فلا تحتاج الى النية بخلاف الصحاري كذا ذكره العلامة العيني في
البناية شرح الهداية ولا ينافيه ماقاله بعضهم ان هذا التوفيق

مذكور

مذكور في نية الكعبة بعد ما توجه اليها هل تشترط اولا فيه بالتوفيق
الذي ذكره وهو المذكور في التجنيس لصاحب الهداية لان نية
الكعبة ليست غير نية الاستقبال واما ستر العورة فلا تشترط
النية لصحته ولم ار فيه خلافا وبقي من شرايط الصلاة الوقت
والنية وتكبيرة الافتتاح عند من يقول بانها شرط ولم يذكرانها
تشترط فيها اولا فاما الوقت فلانه ليس من افعال المصلي فلا
معنى لاشتراطها فيه ولا لعدمه واما النية فلا تحتاج الى النية
كما سيجئ واما تكبيرة الافتتاح فتجوز بكل ما يدل على التعظيم غير
مشوب بالدعا فان لم تكن باسم مشترك فلا تحتاج الى النية والا فلا
بد من نية ذات الله تعالى قال في الحاوي لو كان الاسم مشتركا فان
اراد به ذات الله تعالى يصير شارعا لان الارادة والنية تقطع
وجوه الاحتمال ولا يشترط للثواب على النية صحة العبادة بل
يثاب على النية وصرف العزيمة وان كانت العبادة فاسدة بغير
تعمد اذ لا تلازم بين الصحة والثواب اذ الصحة عبارة عن الاجزاء
او رفع وجوب القضا او كون الفعل موصلا الى مقصود دنيوي وهي
في المعاملات الاختصاصات المترتبة على العقود والفسوخ كملك
الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
وفي القضا ترتب ثبوت الحق وفي الشهادة ترتب لزوم القضا فهي
تعتمد وجود الشرايط والاركان ولا يستحق الثواب لعدم الاخلاص
بخلاف الثواب فانه عبارة عن المنفعة المقرونة بالتعظيم فيعتمد وجود
العزيمة وهو الاخلاص ويوجد الاول بدون الثاني كما لو صلى رياء
وسمعة فانها تصح لوجود الشرايط والاركان ولا يستحق الثواب
لعدم الاخلاص ويوجد الثاني بدون الاول كما لو صلى محدثا على ظن
طهارته فانها لا تصح لعدم الشرائط ويستحق الثواب لصدق
عزيمته خلافا لمن قال ان الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض
هو الثواب فانتفا الثواب يستلزم انتفا الصحة وهو مذهب ابي حنيفي
وقوله بغير تعمد اي عالما بفسادها لما ذكره في التقرير لو صلى بما نجس
ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم
ووجب عليه الاعادة لفقد شرط واستحق الثواب لصحة عزيمته
انتهى واما لو تعمد فسادها وصلى هل يكفر ففي الخلاصة صلى الى غير
القبلة متعمدا فوافق ذلك الكعبة فهو كافر بالله تعالى وكذا الصلاة
بغير طهارة والصلاة بالثوب النجس ثم قال والمختار انه يكفر في
الصلاة بغير طهارة لانه لا يجوز بحال بخلاف الصلاة الى غير القبلة
والصلاة في الثوب النجس فانها جايزة حال العذر قال الصدر
الشهيد السغدي وبه ناخذ ونختاره وذكر شمس الايمة الحلواني

بلغ مقابلة

انه لو صلي بغير طهارة لا يكفر وفي البزازية لا يكفر لعدم وجود الشرط
فليست بصلاة ومن قال بكفره يقول انه مستحق لكن في العمادية
اذا اقتضت الضرورة كان يصلي مع جماعة فاستحى وصلى قال
بعض مشايخنا لا يكفر لانه غير مستخف فينبغي ان لا يقصد بالقيام قيام
الصلاة ولا يقرأ شيأ واذا حاضي ظهره لا يقصد الركوع شيأ ولا السجود
ولا يسبح حتى لا يصير كافرا جماعا اه وسيأتي تحقيقه اي ما ذكره من
ان لا استلزام بين الصحة والثواب في اوايل الفن الثالث ثم شرع في
النوع الثاني من العبادات فقال واما الزكاة اي زكاة المال فلا يصح
اداوها الا بالنية المقارنة للاداء او لعزل ما وجب لانها عبادة مقصودة
كالصوم والصلاة فتحتاج الى النية وقيدنا الزكاة بزكاة المال ليخرج
الخراج فانه لا يحتاج اليها قال في خزانة الاكمل البلد اذا كانت خراجية
فادي العشر ظنا منه انها عشرية ولم ينو الخراج وقع الموقع انتهى
ويخرج زكاة السوايم فانها ليست بشرط فيها كما تفيده عبارة الحموي
شيخنا والنية فيها اعم من الحقيقية والحكمية فلو دفع بلا نية ثم
حضرته والمال قايم بيد الفقير فانه يجزيه بخلاف ما اذا نوى بعد
الهلاك وكما لو وكل بدفعها رجلا ذميا او مسلما ونوى عند الدفع
الى الوكيل فدفع الوكيل بلا نية فانه يجزيه لان المعتبر نية المالك
لكن يشترط في صحة دفع الوكيل انه لا يخلطها بماله او مال زكاة
اخر فان خلطها ضمن ولا تقع زكاة وللوكيل بدفعها ان يدفعها
لولده وزوجته اذا كانوا محاويج لا لنفسه الا اذا قال له ضعها
حيث شيت ولو قال له تصدق بهذا علي فلان فتصدق علي
غيره جاز ولا يضمن ويرجع عليه مطلقا شرط الرجوع او لا وكما
لو دفع لرجل دراهم وقال له تصدق بها او قال له تصدق بها عن
كفارة يميني ثم نوى الموكل الزكاة ودفعها الوكيل بعد نيته يجزيه
ذلك خلاصة وعلى هذا اي اشتراط النية لصحة اداييها فما
ذكره الامام المتبحر القاضي احمد بن منصور ابو نصر الاسبيجابي
احد شراح مختصر الطحاوي دخل سمرقند وصار مرجعا في الفتاوى
وانتظمت له الامور وظهرت له الاثار الجميلة وكانت وفاته
بعد الاربعماية والثمانين ان من امتنع عن اداييها اي الزكاة
اخذها منه الامام او نايبه كرها ووضعها في اهلها اي
مصارفها المنصوص عليهم في آيتها ويعزيه ذلك الاخذ والوضع
المزكي عن زكاته لان للامام وكذا نايبه ولاية اخذها اي
الزكاة فقام اخذه اي الامام مقام دفع المالك باختيارهم لانه
اخذها من له اهلية الدفع وهو العاقل البالغ القادر على
النصاب ووضعها في محلها وهو المصرف والاخذ له حق الاخذ

وقر

وقد تقرر ان الاكراه لا ينافي الاختيار فكان اخذه بمنزلة دفع المختار بنفسه وقوله
ضعيف خبر ما ذكره لان النية في الزكاة شرط ولم توجد فيه وفيه انا لا نم
انها لم توجد فيه نعم لو كان الاكراه منافيا للاختيار فيجوز ان يختار
المكره عند اداءها ولو سلم فاخذه من الآخذ قايم مقام اختيار المالك حكما
فتوجد النية حكما وقيدنا بالاكراه لانه لو دفع بنفسه بطريق القرض او
الهبة بنية الزكاة فانه يجزيه عنها وقيل لا يجزي وقيل يجزي اذا تاول
القرض بالهبة قال في القنية وهو احسن الاجوبة والاصح الاول لان
العبرة لما في القلب والمعتمد في المذهب اي مذهبنا عدم اجزاء الاخذ اي
اخذ الزكاة كرها ويويد لك ما قال في المحيط ومن امتنع عن اداء الزكاة
فالساعي لا ياخذ الزكاة منه كرها ولو اخذ كرها لا يقع عن الزكاة لكونها
بلا اختيار ونية ولكن يجبر الساعي بالحبس ليودي المالك بنفسه فيكون
الدفع باختياره وقصده وان لم يكن برضاه اعلم ان المختار للفتوى ما قاله
المصنف في بحره ان الاخذ ان كان من الاموال الظاهرة سقط الفرض عن
اربابها باخذ السلطان او نايبه لان ولاية الاخذ له في الاموال الظاهرة
وبعد ذلك لو لم يضعها في مواضعها لا يبطل اخذه عنه وان كان في
الاموال الباطنة لا يسقط الفرض لانه ليس للسلطان ولا لنايبه اخذ
الاموال الباطنة فلم يصح كذا في التجنيس وفي الخلاصة السلطان الجاير
اذا اخذ صدقة الاموال الظاهرة الصحيح انها تسقط عن اربابها ولا
يومر بالاداء ثانيا واذا اخذ الجبايات بطريق المصادرة فنوى صاحب
المال عند الدفع الزكاة اختلفوا فيه والصحيح سقوط الزكاة اه ولكن في
شرح المنظومة لابن الشحنة لو اخذ منه السلطان مالا مصادرة ونوى
بها اداء الزكاة اليه فعلى قول المشايخ المتاخرين انه يجوز والصحيح انه
لا يجوز وبه يفتي لانه ليس للسلطان ولاية اخذ الزكاة من الاموال
الباطنة وبه ناخذ اذا تحرر هذا فتحمل عبارة الاسبيجابي على الاموال
الظاهرة بدليل قوله لان للامام ولاية اخذها فلا ضعف فيما ذكره
ويحمل قوله والمعتمد عدم اجزاء الاخذ كرها اي في الاموال الباطنة بدليل
ما اعتمده في البحر ولا ينضره التاييد بعبارة المحيط لانا نحملها ايضا على
الاموال الباطنة ولا ينافيه قوله ولا يجبره الساعي لانه لما كان
ليس له ولاية الاخذ ليس له ولاية الاجبار اذ لو كان له ولاية الاخذ
كما في الاموال الظاهرة لكان له ولاية الاجبار كما تقدم في ان له ذلك
على الصحيح وحينئذ فينتظم الكلام ويندفع القيل والقال الذي وقع
هنا لاصحاب الحواشي بما لا حاجة لنقله بقي هل للفقير ولاية اخذها
بلا اذن ربها قال في الخلاصة ليس له ذلك ولو اخذها له ان يسترده
ان كان قائما وان يضمنه ان كان هالكا او مستهلكا لان الحق ليس
لهذا الفقير بعينه اه وخرج عن اشتراطها اي النية لها اي للزكاة

ما اذا تصدق المالك بعد الحول بجميع النصاب غير الدين على فقير بلا نية
اصلا او بنية النفل فان الفرض الذي هو زكاة هذا النصاب يسقط
عنه اي عن المالك او النصاب اتفاقا واستحسانا اما لو تصدق بنيته
واجب آخر من نذر او كفارة يقع عما نوى ولا يسقط عنه الواجب زيلعي
وجعلوا التصدق بالكل قائما مقام النية لان نية الفرض انما تشترط
للمزاحمة بين الجزء الذي هو الواجب وبين سائر الاجزاء وفي اداء الكل
تحقق اداء الواجب فلا يحتاج الى التعيين لصيرورة الواجب متعينا
بدفعه بخلاف التصدق بالبعض واختلفوا في سقوط زكاة البعض
اذا تصدق به على فقير فعند ابي يوسف لا تسقط حصة ذلك البعض
لان البعض الواجب غير متعين فلم يتعين المودي لمحليته بعض الواجب
الذي يخصه فيكون الباقي محلا للواجب ايضا فوجدت مزاحمة سائر
الاجزاء للمودي فلا يقع عنه الا بالنية وعند محمد يسقط اعتبارا للجزء
بالكل وابو حنيفة مع محمد وقيد بهذه الشرطية لانه لو ملك البعض
لسقط عنه زكاته لعدم صنعه فيه وكذا لو كان له دين على فقير فابراه
عنه تسقط زكاته نوى او لم ينو لانه كالهلاك ولو ابراه عن البعض
تسقط زكاته لان زكاة الباقي ولو انوى به الاداء عن الباقي لان الساقط
ليس بمال والباقي في ذمته يجوز ان يكون مالا بعد الاداء فكان خيرا منه
فلا يجزي الساقط عنه ولذا لا يجوز اداء الدين عن العين بخلاف العكس
واعلم ان هبة الدين بعد الحول اما ان يكون الى فقير او غني وعلى كل
الموهوب له اما المديون بذلك الدين او غيره وعلى التقادير اما ان يهب
كل الدين او بعضه وعلى التقادير اما ان ينوي زكاة ذلك الدين او ينوي
زكاة عين عنده او دين له على آخر او لم ينو شيئا فهذه اثنان وثلاثون
ففي الهبة الى الغني ان كان ذلك الغني المديون به نفسه تصح الهبة
ولا تسقط الزكاة عنه اصلا ويضمن زكاة الموهوب له استحسانا وان
كان غيره فان وجد التسليط تصح الهبة ولا تسقط الزكاة وفي الهبة
الى الفقير ان لم يكن الفقير نفس المديون فان لم يوجد التسليط لا تصح
ولا تسقط الزكاة وان وجد فعلى تقدير عدم النية تصح ولا تسقط
الزكاة وعلى تقدير النية تسقط الزكاة ايضا ان اخذ كما سيأتي عن
المعم وان كان نفس المديون فان وهب كل الدين فعلى تقدير نية زكاة
الدين او عدم النية اصلا تسقط عنه الزكاة وعلى تقدير نية عين او دين
له على آخر لا تسقط عنه زكاة ذلك المال اما زكاة المدفوع فينبغي
ان تسقط ولم يصرح به وان وهب بعضه فعلى تقدير نية زكاة ذلك
الدين لا تسقط زكاته وتسقط زكاة الموهوب استحسانا وعلى تقدير
عدم النية اصلا لا تسقط زكاة الموهوب عند ابي يوسف كما لا تسقط
زكاة ذلك الدين الا اذا لم يبق من الدين مقدار ذلك الدين ففي هبة

٣ يهب كل الدين او بعضه
وعلى التقادير اما ان ص

مايه وستة وتسعين درهما من مائتي درهم يسقط من الزكاة درهم وعند محمد
تسقط زكاة الموهوب مطلقا وعلي تقدير بنية دين او عيلى له علي اخر لا تسقط
زكاة ذلك المال واما زكاة الموهوب فينبغي ان تكون علي الخلاف المذكور
ولم يصرح به هذا زبدة ما في الزيلعي والخلاصة واعلم ان الدفع بلفظ
الهبة او الصدقة او الابر لا يوجب اختلافا في الحكم اذا كان المدفوع
صاحب الدين ولما بين ان النية شرط لاداء الزكاة وقد كانت شرطا لوجوب
الزكاة ايضا في بعض المواضع بينه بقوله قالوا ويشترط لوجوب زكاة
التجارة نية التجارة هي التصرف في راس المال طلبا للربح في العروض بضم
العين جمع عرض وهو ما عدي النقدين وهذه النية اعم من الحقيقية *
والحكمية فالاول كان ينوي عند عقد التجارة ان يكون المملوك به للتجارة
سواء كان العقد شراء او اجارة ولا فرق بين ان يكون الثمن نقدا او عرضا والثاني
كمال قريض بمال التجارة فانه يكون للتجارة وان لم ينوها لان لحكم البدل حكم
الاصل ما لم يخرج بنية عدمها وكما في عبد قتل عبدا خطا فدفع به واما اشتراه
مضارب وان لم ينو كما في قاضي خان وكما في اجارة داره التي للتجارة فهي
للتجارة وان لم ينوها صريحا لكن في البدايع الاختلاف في بدل عين معدة للتجارة
ففي كتاب الزكاة من الاصل انه للتجارة بلا نية وفي الجامع ما يدل علي التوقف
علي النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ يصححون رواية
الجامع وهذا في غير العروض المورثة اما فيها فلا تصح نية التجارة اجماعا الا
تصرف فيها فتجب الزكاة كما في ثم المجمع يعني ونوي وقت التصرف فيها ان بدلها
للتجارة فلا تجب لو بعها بعد حول كما هو ظم عبارة البحر وفي الخانية لو ورث
السائمة كان عليه الزكاة اذا حال الحول نوي او لم ينو ويلحق بالارث ما دخله
من حبوب ارضه فنوي مسكها للتجارة فلا تجب لو بعها بعد الحول سيد ولا
بد لوجوب الزكاة في العروض ان تكون النية مقارنة للتجارة فيه مسامحة
لان التصرف لا يكون تجارة قبل نية التجارة بل المعتبر مقارنتها للشراء عند
محمد رحمه الله وللتملك بسبب اختياري شراء وغيره عند ابي يوسف
رحمه الله وقيل الخلاف علي العكس ولا تجب الزكاة بمجرد النية بل لا بد من
التجارة لان التجارة فعل من اعمال الجوارح لا تتم الا بالنية وحاصل
ما ذكروه ان المعتبر في نصاب الزكاة النما وهو قسمان خلقي وفعلي
فالاول لا يحتاج الي نية التجارة كالذهب والفضة لانهما متعينان
باصل الخلقة للتجارة فلا حاجة الي التغيير والثاني ما يحتاج اليها غير انه
لا يتم بمجرد النية بل لا بد من فعل هو تجارة فلو اشتري شيا بالمبدل ثم نوي
بها التجارة لا يصير اليها الا اذا اتجر بالفعل وذلك ببيعها بخلاف ما لو نوي
فيما هو للتجارة ان يكون للخدمة فانه يصير لها بمجرد النية لانه ترك وهو
يتم بها كالسفر والفطر والاسلام فان المسافر يصير مقيما بمجرد النية بخلاف
العكس وكذا المفطر يصير صايما بمجرد النية بخلاف العكس والمسلم كافرا

بمجرد النية بخلاف العكس قال في البحر واما كونها علوفة فلا يتم بمجرد النية
بل لابد له من العمل بخلاف اضدادها ويخالفه ما في الفتح من ان
السائمة تكون علوفة بمجرد النية ووفق بينهما بحمل كلام البحر على ما اذا
وقعت النية وهي في المرعى وكلام الفتح على ما اذا وقعت بعد الاخراج
منه قال في النهر وفي الدراية ما يخالفهما ثم انه فرع على اشتراط مقارنة
النية للتجارة قوله فلو اشترى شيا من العروض للقنية بضم القاف
وكسرها اسم مصدر من الاقتناء وهو اتخاذ اصل المال لنفسه لا للتجارة
ناويا عند الشراء انه ان وجد فيما اشتراه ربحا باعه والا لا لزكاة عليه
للتردد المنافي للنية فلم توجد منه نية التجارة قبل المناسب في التفريع
ولو اشترى شيا للقنية ثم نوى التجارة لا يصير لها ما لم يتجر بان باع
او عرض على البيع وفيه انه لو نوى التجارة فيما خرج من ارضها
اي ارض التجارة العشرية او الخراجية او المستاجرة او المستعارة اي
التي استاجرها او استعارها للزراعة او المزارعة لا زكاة عليه
قيل لما تقدم انه لا عبرة للنية المجردة عن مقارنة التجارة حتى لو
قارنها بان باع ما خرج من تلك الاراضي او عرض على البيع بنية
التجارة يكون للتجارة فتجب فيه الزكاة بعد استجماع الشرائط اهـ وفيه
ان هذا مبني على رواية الجامع المتقدمة واما على رواية الاصل فلا
تامل وقيل لان التملك بسبب غير اختياري فصار كفرض
الميراث ولذا لو نوى التجارة عند شرا الارض العشرية او الخراجية
لا زكاة عليه الا عند محمد في العشرية لا للعلة المذكورة بل ليلا يجتمع
عليه حقان بسبب واحد فلا يكون من فروع مقارنة التجارة للتملك
المذكور ولو قارنت نية التجارة ما اي سبب ملك ليس ذلك السبب
برد اي مبادلة مال بمال الزكاة كالهبة بان وهبه احد امتعة فنوى
بها التجارة والصدقة بان تصدق عليه احد بثواب فنوى بها التجارة
في غير مبادلة مال بمال والخلع والمهر والوصية والصلح عن قود في
غير مبادلة مال مال لا تصح تلك النية على القول الصحيح وهو
قول محمد الشارط مقارنتها للشرا واما عند ابي يوسف الشارط مقارنتها
للتملك بسبب اختياري فلا شك انها تصح وتجب فيها الزكاة لتوقف
الملك فيها على القبول فيكون اختياريا وكونه اختياريا يكفي في مقارنة
النية عنده في عمل التجارة ورجح الصحة في الفتح وعدمها في البدايع
وفيها لو استقرض عرضا ونوى ان يكون للتجارة اختلف المشايخ
فيه والاظهر ان يكون للتجارة واليه اشير في الجامع كذا في النهر وقيدنا
بالصلح عن قود لان الصلح عن الخطا كما اذا قتل عبد التجارة عبد
خطا ودفع فان المدفوع يكون للتجارة كما في الخانية ثم لزوم المقارنة
للنية فيما يكون برد مال بمال يقتضي ان لا تصح النية في العروض

المأخوذة اجرة وقد قال قاضيخان رجل اجر عبده لعبد ونواه للتجارة كان
للتجارة اه واليه اشار الزيلعي مع ان المصنف لم يصرح بوقوع الخلاف فيه
كذا قيل وقد تقدم ان التوقف على النية فيه رواية الجامع واما رواية
الاصل فلا يحتاج فيه الى النية وان النية اعم من الحكمية وفي وجوب
الزكاة في السائمة وهي التي تكتفي بالرعي ولو في اكثر السنة لا بد من قصد
اسامتها للدر اي اللبن والنسل وكذا التسمين نهاية والقصد المذكور اعم
من الحقيقي والحكمي فلو ورث سائمة فحال عليها الحول تجب الزكاة وان لم
ينو لانها كانت سائمة فتبقى على ما كانت خانية اكثر السنة القرية
كما في العتبية وهو مفعول الاسامة وان قصد به اي باسامتها
وذكره باعتبار المصدر ليس له مذكر من لفظه او بالسوم المفهوم
عن الاسامة التجارة ففيها اي السائمة المفهوم من الاسامة زكاة
التجارة لان زكاة السائمة لعدم قصد الاسامة ووجود شرائط زكاة
التجارة ان قارنت النية المدلول عليها بالقصد الشرا علم منه عدم
صحة نية التجارة بعد نية الاسامة واما نية الاسامة بعد نية
التجارة فهي صحيحة حتى لو نوى الاسامة بعد نية التجارة وحال
عليها الحول ففيها زكاة السائمة كما في الخلاصة ويعتبر ابتدا الحول
من وقت الاسامة ولا تعتبر نية السائمة ما لم تتصل بفعل الاسامة
كذا في البحر وان قصد به ابتدا او بعد ما كانت للتجارة الحمل او الركوب
او اللحم فلا زكاة فيها اصلا لان زكاة السائمة ولا زكاة التجارة لانتفا
شرطيهما اما لو قصد ذلك بعد ما قصد الاسامة للنسل والدر ففيها
زكاة السائمة ما لو توجد هذه الاعمال كذا في الخلاصة ثم شرع في ثالث
العبادات فقال واما النية في الصوم فرضا ونفلا قضا واداء فشرط
صحته لكل يوم خلافا لمالك وزفر ولو علقها اي النية بالمشيئة
كنويت صوم غد ان شا الله صحت نيته فلو صام صح صومه على
الصحيح ظهيرية لانها اي المشيئة انما تبطل الاقوال اي التصرفات
القولية ولهذا قالوا كل ما يختص باللسان كالطلاق والبيع يبطل
بالشرط والاستثنا والنية في الصوم وغيره ليست منها اي من
الاقوال بل هي من اعمال القلب قيل عليه ان الحصر في قوله انما
تبطل الاقوال منقوض بما في الفتاوى التاتارخانية من انه لو وكله
بطلاق امرأته ان شا الله صح التوكيل وبطل الاستثنا وكذا لو
قال امرك بيدك ان شا الله صح ولا يكون الامر بيدها لانه
تفويض بخلاف التوكيل اه ويمكن ان يقال المراد بها الصادرة منه
لا من موكله وظهر كلام المصنف في الاقوال انها تشمل الاوامر وفي ذلك
خلاف قال في العمادية الاستثنا هل يعمل في الاوامر قيل يعمل
وقيل لا وصرح بان ان شا الله في الصوم تطلب التوفيق

ظاهره انها ليست فيه للاستثنا لكن قال في البزازية ولو علقها بالمشيئة
تجوز النية استحسانا لان في مثل هذا تذكر لطلب التوفيق كذا عن
الحلواني والقياس ان لا يصير صايما لبطلانها بالانشاء كالتصرفات
القولية ثم فرع عليها عدم الكفر بالاستثنا في الايمان على قول من
يجعله مجرد التصديق وكذا عند العامة من كون الاقرار شرطا او شطرا
بنا على ان التاويل الفاسد يمنع التكفير كالصحيح وقوله **الفرض**
والسنة والنفل في اصلها اي النية **سوا** اي فرض الصوم ونفله
وسنته او فرض كل العبادات وسننها ونفلها في اصل النية سوا من
حيث انه يشترط فيها النية لا من حيث التفاوت باعتبار لزوم التعيين
ذاتا او صفة او عدم لزومه وكذا في وقت النية فالصوم على ما يجي
وفرض الصوم كادا رمضان وقضايه وكفارة الظهار والقتل
واليمين وجزا الصيد وفدية الاذا في الاحرام للدليل القاطع سنا
ومتنا والاجماع عليها فتح وسنته كصوم عاشورا مع التاسع ونفله
وكل صوم ثبت بالسنة كصوم ثلاثة ايام من كل شهر بقي الصوم
الواجب كالمنذور والصوم المكروه تنزيها كعاشورا مفرده ويوم
المهرجان والنيروز والحرام كصوم العيدين وايام التشريق فتح ه
وجعل بعضهم المنذور من الفرض ورجحه في البحر تبعا للفتح لكن قال
ملا خسرو الاجماع لا يثبت الفرضية الا اذا كان متواترا كما في صوم
رمضان بخلاف الاجماع في المنذور فانه يفيد الوجوب لانه احاد والتي
الحقها منها بالثلاثة لان المكروه بنوعيه غير معتبر وما بقي منها ينكر
ارجاعها الى كلامه ثم شرع في رابع العبادات فقال **واما الحج** اضافه
فهي اي النية **شرط صحته** كساير العبادات **فرضا كان الحج او نفلا**
والعمرة لغة قصد مكان علم كذا في المفردات وشرعا طواف وسعي
غير مختص بزمان **كذلك** اي النية شرط صحتها **ولا تكون العمرة**
الا سنة موكدة على القول الصحيح ونقل في الرهبانية اربعة
اقوال فيها فقال وسن اعتمار وافترضه كفاية واكدوا وجب والجميع
مقرر **والمنذور** من الحج **كالفرض** في اشتراط النية لصحته واما النذر
نفسه فلا يحتاج الى النية حتى لو اراد ان يقول على صوم يوم
فجري على لسانه لفظة سنة كان عليه صوم سنة لان الجد والهزل
فيه سوا كما في البزازية **ولو نذر** الغني **حجة الاسلام** من الاضافة
الى الشرط لا **يلزمه** اي الناذر الغني **الا حجة الاسلام** اي فعليه
حجة واحدة هي حجة الاسلام التي وجبت عليه بايجاب الله تعالى
فما اداه بعد النذر يقع عنها لان النذر من شروطه ان يكون
المنذور ليس واجبا عليه في الحال او ثاني الحال وحجة الاسلام
لا تخرج عنها بخلاف ما اذا نذر غير حجة الاسلام كما لو قال لله علي

ان احج او علي ان احج ولم يقل لله لان الحج لا يكون الا لله خلاصة ولم يكن حج فعليه
حجتان الا اذا نوي بالمطلق المقيد فيلزمه حجة واحدة زيلعي وفي الخلاصة
قال المريض ان عافاني الله من مرضي هذا فعلي حجة فبرء لزمته حجة ولو برء
وحج جاز ذلك عن حجة الاسلام وعليه حجة للنذر ولو نوي غير حجة الاسلام
صحت نيته كذا في الحموي نقلا عن الخلاصة قال شيخ مشايخنا وليس في
عبارة الخلاصة وعليه حجة اخري للنذر ثم نقل عن التجنيس اذا قال المريض
ان عافاني الله من مرضي هذا فبرء لزمه حجة وان لم يقل لله لان الحج لا يكون
الا لله ولو قال ان برئت من مرضي هذا فلله علي ان احج فبرء وحج جاز
عن حجة الاسلام لان الغالب من امور الناس انهم يريدون بذلك حجة
الاسلام لانه نوي ما يحتمل وذكر هذا الفرع في البحر عن الخلاصة اه كما انه
لا يجب عليه الا اضحية واحدة لو نذر الغني الاضحية الواجبة عليه
بسبب اليسار لان النذر ايجاب وهو ينصرف الي الواجب ونذر الاضحية
مطلقا ولم يرد به الواجب الذي في ذمته يجب عليه غيره معه وكذا لو
التزم التضحية بالنذر ونوي به غير الواجب في ذمته وهي الشاة التي
وجبت بسبب اليسار فحينئذ يجب عليه ان يتصدق بالمنذور مع
الواجب الذي في ذمته كما في الزيلعي وقيد بالغني فيهما لان الفقير يلزمه
اخري اذا ايسر في كل منهما تما في الخلاصة والزيلعي فقد علمت ان التنظير
بحجة الاسلام باعتبار المطلق والمقيد لا باعتبار المقيد فقط والقضا في
الكل اي كل العبادات التي تتصف بالقضا والاداء فلا يلزم ان يوجد القضا
في الحج والزكاة والنذر المطلق والكفارات من العبادات التي الموقتة
كالاداء من جهة اشتراط اصل النية لا في التعيين وعدمه كما سيجي في
بحث تعيين المنوي واما الاعتكاف فهي شرط صحته واجبا كان الاعتكاف
كالمنذور تنجيزا او تعليقا او سنة موكدة علي الكفاية كاعتكاف العشر
الاخير من رمضان كما قاله مسكين او نفلا وهو ما سواهما وهذا التقسيم
الذي ذكره للاعتكاف مصرح به في فتح القدير والزيلعي وكمال الدراية
قال في فتح القدير وهو الحق خلافا لكل من اطلاق الهداية بانه سنة موكدة
مطلقا والقدوري بانه يستحب مطلقا ويمكن ان يكون ان كلا منهما محمولا
علي اصله وكونه واجبا انما هو بايجاب العبد لا بايجاب الله تعالي وكثيرا
ما يتسامحون في اطلاق المستحب علي المسنون فلا منافاة واما الكفارات
فهي خمس كفارة الظهار وكفارة القتل خطا وكفارة الفطر في رمضان
وهي مترتبة الاعتاق ثم الصوم ثم الاطعام الا كفارة القتل فلا اطعام
وكفارة اليمين وهو مخير فيها وكفارة جزا الصيد وزاد في البدايع كفارة
حلق الراس فالنية شرط صحتها سواء كانت عتقا اي عتق رقبة او
صياما او طعاما او الكسوة كذلك واما الضحايا جمع ضحية كعطايا وعطية
فلا بد من النية فيها لانها عبادة مقصودة لكن يكفي وجودها عند

الشراء ولا يجب وجودها عند الذبح فسواء جرت عنده او لا قال في
البزازية لو ذبح المشتراة للاضحية بلا نية عند الاضحية جازت اكتفا
بالشراء وليس المراد انه وقتها عند الشراء لا عند الذبح فانه لو اشترى
شاة للتجارة ثم يوم الاضحية نوى لها وذبحها يجزيه ولا يخفى ما في
هذا التحمل الذي حملنا عليه عبارته وتفرع عليه اي على كفايتها
عند الشراء انه لو اشتراها اي الاضحية بنية الاضحية فذبحها في
ايامها غيره بلا اذن منه صح لانه ماذون له دلالة اذ العادة انه
لا يتولى ذبحها بنفسه كالقصاب اذا اشترى حليها فذبحها غيره صح
للاذن منه دلالة والاصل ان كل عمل لا تتفاوت فيه الناس تثبت
الاستعانة بكل احد بخلاف ما يتفاوت كما لو علق شاة فسلخها انسان
بغير اذنه يضمن لتفاوت الناس فيه بخلاف الذبح كذا في العمادية
فان اخذها المالك مذبوحة ولم يضمنه اي الذابح اجزاته اي
اجزات الاضحية المالك عن اضحيته لوجود النية منه عند الشراء
وان ضمنه نقصانها حية لا تجزيه كما في كتاب الاضحية من الذخيرة
لان الذبح وقع في ملك الذابح مستندا الى وقت القبض بسبب الضمان
كما لو غصب اضحية غيره وذبحها عن نفسه وضمنه قيمتها اجزاه
ما صنع لان الملك بالضمان وقع مستندا الى وقت القبض وكذا لو
اشترى شاة فضحى بها ثم استحقها رجل ان اجاز البيع جاز وان
استردها لم يجز وكذا لو وهب له هبة فاسدة فضحى بها فالواهب
بالخيار ان شاء ضمنه قيمتها حية وتجوز الاضحية او استردها واسترد
النقصان ويضمن الموهوب له قيمتها ويتصدق اذا كان بعد مضي
وقت الاضحية واما في الهبة الصحيحة فعند الثاني ليس له الرجوع
وعندهما يرجع ولا يجب على المضحي ان يتصدق بشيء وكذا اذا سرق
شاة وذبحها عن اضحية فان استردها لا يجوز والا يجوز وكذا المريض
لو وهب لرجل شاة في مرضه وعليه دين مستغرق فضحى بها فان
استردها منه الورثة لا يجزي والا اجزا ومثله الشراء الفاسد والغصب
من ولده الصغير او الكبير او عبده الماذون خلاصة ففي هذه الصور
المالك مخير ان شاء استردها مذبوحة وضمنه نقصانها وان شاء
ضمنه قيمتها فتجزيه عن اضحيته بخلاف ما لو ذبح شاة الوديعة
والمستعير شاة العارية والمستبضع شاة البضاعة والمرتهن
شاة الرهن والوكيل بشراء شاة الشاة المشتراة والوكيل بحفظ
ماله شاة موكله واحد الزوجين شاة الاخر عن نفسه فانه
لا يجزي في كل هذه الصور عن الذابح لان الضمان بالذبح فلم يتقدم
ملكه على وقت المباشرة بالاستناد فلا يجزي عنه كذا في الخلاصة
هذا اي ما ذكر من جواز التضمين اذا ذبحها ذلك الغير عن نفسه

واما

واما اذا ذبحها عن مالكها فلا ضمان عليه للاذن له في الذبح دلالة ولم يملكها بنفس الذبح عن مالكها فبقيت علي ملكه فتقع عن اضحيته لوجود النية عند الشرا وعلي هذا لو غلط كل واحد من رجلين فذبح اضحية ه صاحبه جاز و ياخذ كل منهما اضحيته فان كان قد اكلا لم يضمن علما فالحلل كل واحد منهما صاحبه وتحريمهما وان تشاحا علي ذلك يضمن كل واحد منهما لصاحبه قيمة شاته وتصدق كل منهما بتلك القيمة ان كانت انقضت ايام النحر خلاصة وهل تتعين الاضحية بالنية اي بالشرا بنية الاضحية والا فلا تتعين بمجرد النية كما قاله قاضي خان قالوا ان كان المشتري للاضحية فقيرا وقد اشتراها اي الاضحية بنيتها اما لو لم يشتر ونوي الاضحية بالشاة الموجودة عنده في ملكه فلا يجب عليه شي خلاصة وخانية ه تتعين الشاة المشتراة للاضحية بمجرد النية عند الطحاوي وقال في جواهر زادة انه ظاهر الرواية عن اصحابنا اه واما عند الجمهور لا تتعين بالنية المجردة وحدها بل لابد معها ان يقول بلسانه واضحي بها ونقل عن الخزانة ان المختار هو الاول فاذا تعينت الاضحية المشتراة لها من الفقير بما تقدم ليس له بيعها عند ابي يوسف بل تكون كالوقف وعندهما يجوز بيعها ويكره ولو اشتري بثمنها شاة اخري يتصدق بالفضل كما في الخانية وان كان المشتري غنيا يملك النصاب فاضلا عن حوائجه وان لم يتم لم تتعين الاضحية بالنية في الشرا لان الوجوب عليه بالشرع ابتدا لا بالشرا فلم تتعين به بخلاف الفقير لعدم الوجوب عليه شرعا فلو اوجب الفقير علي نفسه اضحية بغير عينها فاشتري اضحية صحيحة ثم تعيبت عنده فضحي بها لا تسقط عنه الواجب لان الواجب عليه اضحية كاملة بالايجاب من غير تعيين كالموسر وعلي هذا الاصل اذا مات المشتراة للاضحية فعلي الموسر مكانها اخري ولا شي علي الفقير وكذا لو ضلت او سرقت ذبحها وفي الخلاصة الفقير لو سرقت شاته ولم يشتر اخري ليس عليه اخري بخلاف الغني واما لو اشتري اخري فان وجد الاخري يجب عليه ان يضحي بهما لان الوجوب عليه بالشرع النية وقد تعدد فيتعدد الوجوب بخلاف الغني فانه لا يجب عليه الا التضحية بواحدة فلو اذا لم تتعين الاضحية من الغني فله بيعها واقامة غيرها مقامها سواء كانت خيرا او شرا من الاولي ولا يلزم التصدق بالفضل لو وجد وقال السرخسي الاصح عندي ان الغني والفقير في وجوب التصدق بالفضل سوا والصحيح انها اي الشاة المشتراة بنية الاضحية تتعين مطلقا فقيرا كان المشتري او غنيا لما في الزيادات اشتري شاة فاوجبها وجبت عليه موسرا او معسرا قيل معناه اوجبها بلسانه وقيل اراد به اشتراها بنية الاضحية والتاويل الثاني يوافق تصحيح المص هنا وما صححه المص قال بعضهم مخالف لاتفاق الروايات

لما قاله في الخلاصة لو نذر الاضحية تجب بالاجماع واجمعوا على انها لا تصير
واجبة بمجرد النية بلا شراء فلو كانت عنده ونوى بها ذلك لم تقع عن
الاضحية وبالشرائية الاضحية ان المشتري غنيا لا تجب عليه باتفاق
الروايات حتى لو باعها واشتري اخرى بثمنها والثانية شر من الاولى
جاز ولا يجب عليه شيء وان المشتري فقيرا ذكر في الشافي انها تتعين
بالنية والجمهور لا الا ان يقول بلسانه على ان اضحي بها لان نفس
النية غير موجبة ذكره الحلواني وذكر خواهر زاده في ظم الرواية عن
اصحابنا تصير واجبة وهكذا ذكره الطحاوي اه فعلم منه ان تصحيحه
ليس على ما ينبغي فليتامل واذا تعينت مطلقا فيتصرف بها اي
الاضحية المعينة بالنية المقارنة للشراء الغني والفقير بعد ايامها
حية لانها تعينت بالشرا لها فلا يجوز ان يتصرف بقيمتها ولا لحمها
وهذا على ما صححه واما على القول المتقدم اعني عدم التعيين في حق
الغني فيجوز ان يتصرف بعينها وقيمتها وان يتصرف بلحمها وكذا الفقير
الناذر للاضحية فانه كالغني كما تقدم انفا وعلى هذا لو مات المشتراة
للتضحية او سرقت فعلى الغني ان يقيم غيرها مقامها بخلاف الفقير
وهذا لا يتفرع على ما صححه ولذلك نشا استدراكه عليه بقوله
ولكن له اي يجب على الغني اذا تعينت او هلكت ان يقيم غيرها
مقامها كما في البدايع من الاضحية واما الفقير فتسقط عنه كما لو
كانت في وقتها والحق ان هذا الاستدراك انما هو متفرع على القول
الاول والحاصل ان الصحيح في هذه المسايل ان الفقير الناذر للاضحية
كالغني لا تتعين شاة الاضحية المشتراة بعينها فله ان يقيم غيرها
مقامها في ايامها وبعدها وان يتصدق بعينها حية وبعد الذبح
بقيمتها وان اقام غيرها مقامها يتصدق بالفضل الغني والفقير واما
الفقير فتتعين في حقه فان شراها وفاتت ايامها ولم يذبح تصدق
بعينها وان تعيبت عنده ولو هلكت او سرقت تسقط عنه وكذا
لو ضلت فان وجدها بعد ذلك وقد كان اشتري اخرى ذبحهما وان لم
يجدها على الاولى والا لا هذا خلاصة ما حرره الزيلعي وصاحب
الخلاصة وشراح الوقاية وغيرهم وانما اطلت الكلام لكثرة القيل والقال
في هذا المقام فاعتمد ما حررته والهدايا جمع هدي وهو ما يهدى
الى الحرم من ابل وبقر وشاة كالضحايا في اشتراط صحة النية على
التفصيل السابق واما العتق يعني الاعتاق الذي هو اثبات
قوة شرعية لمملوكه او هو فعل المكلف اذ لا معنى لوصف العتق
الذي هو تلك القوة بالعبادة كما يرد عليه قوله فعندنا ليس
عبادة وضعا اذ هي غير فعل اي فلا تتوقف صحته على النية
قيل وان كان قربة لما بينهما من العموم والخصوص فان العبادة ما تتقيد

به بشرط النية ومعرفة المعبود فتوقف عليها النية والقربة ما تقرر ٢ عليها
به بشرط معرفة المقرب اليه فلا تتوقف فتوجد القربة بدون العبادة
في الوقف والعتق وفيه ما لا يخفى بدليل صحته اي العتق بمعنى
الاعتاق من الكافر ولا عبادة له صحيحة لعدم اهليته للنية
ثم انه فرع على كونه ليس بعبادة قوله فان نوى المعتق المسلم
بقرينة قوله نوى وجه الله تعالى به اي العتق كان اعتاقه بهذه
النية عبادة مثابا عليها ومندوبا اليها لقوله عليه الصلاة والسلام
من اعتق مومنا في الدنيا اعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار
ولهذا استحسنوا ان يعتق الرجل العبد والمراة الامة لتحقق
مقابلة الاعضاء بالاعضاء وان اعتق بلا نية اصلا صح الاعتاق
كما يصح اعتاق المكره والكران والهازل ولكن لا ثواب له على
اعتاقه لما تقدم من الحديث ولا عقاب عليه فيكون مباحا وانما يصح
الاعتاق بلا نية اذا كان لفظ العتق صريحا لم يستتر المراد منه
كانت حر او عتيق باي صيغة كانت فعلا او وصفا او مصدرا كحررتك
او اعتقتك او محررا او عتق وكذا لو ناداه او قال هذا مولاي
والفاظ الصريح لا تحتاج الى النية فلو نوى بقوله هذا مولاي
غير المعتق لا يصدق قضاء وكذا ما الحق بالصريح كوهبت لك نفسك
او وهبت نفسك منك فيعتق قبل ولم يقبل نوى او لم ينو ولو
تلفظ بالعتق مازحا بان قال انت ح وكان كناية فيعتق بالنية
كذا قيل قال السيد الحسني وفيه تامل واما الكناية اي كناية
العتق وهي ما استتر المراد منه ويحتمل العتق وغيره كلا ملك
لي عليك او لا سبيل لي عليك او لا رق وخرجت من ملكي وخليت
سبيلك لان هذه تحتمل نفي هذه الاشياء بالبيع او الكتابة كما يحتمل
العتق واذا نواه تعين وقوله لامته اطلقتك تعتق لا بائنة
طالق او طلقتك بخلاف الطلاق فانه يقع بلفظ العتق بلا
عكس فان ازالة ملك الرقبة يستلزم ازالة ملك المتعة
بلا عكس ولا يعتق بقوله يا بني ويا بنية ويا اخي ويا سيدي
ويا مالكي لان النداء لاستحضار المنادي فان ناداه بوصف يملك
انشاءه كالحرية كان تحقيقا لذلك الوصف وان لم يملك انشاءه
كان للاعلام المجرد لا لتحقيق ذلك اي الوصف ولا بقوله لا سلطان
لي عليك ولا بقوله انت مثل الحر بخلاف ما اذا قال هذا ابني للاكبر
منه سنا او الاصغر ثابت النسب واما غير ثابته فيعتق وثبت
نسبه دررر فلا بد فيهما اي كنايته من النية اي نية العتق
وان اعتق للصنم او الشيطان صح وان اثم المعتق لان الاعتاق
هو الركن الموثر في ازالة الرق وصفة القربة لا تاثير لها في

ذلك زيلعي وكذا لو غلب على ظنه انه اذا اعتقه يذهب الى دياره
الحرب او يرتد ويخاف منه السرقة او قطع الطريق فانه ينفذ عتقه
ويأثم وان اعتق لاجل مخلوق غيرها اي الصنم والشيطان صح وكان
العتق لا ثواب ولا اثم كما هو شان المباحات فاقسامه المذكورة ثلاثة
مباح ومندوب وحرام وبقي انه يكون واجبا في المنذورات والكفارات
وينبغي حينئذ منه اي يجب ان يخصص الاعتاق اي اباحته للصنم
او للشيطان بما اذا كان المعتق كافرا كما حمله عليه القهستاني وفيه
فيه ان المصرح به عام وقوله واما المسلم فانه اذا اعتق لاحدهما
قاصدا تعظيمه كفر مسلم ولا يلزم من اعتاقه للصنم تعظيمه له
حتى يكون كافرا على ان المقصود به بيان صحة العتق وهو
لا يستلزم اسلام المعتق كما ينبغي ان يكون الاعتاق لمخلوق
مكروها لا مباحا ومنه الاعتاق لفلان الميت فان قصد به
وجه الله وثوابه للميت فلا كراهة واما التدبير والكتابة
فكالعتق في الاحكام المذكورة لانهما من توابعه فحكمهما حكمه
واما الجهاد وهو بذل الوسع والقتال في سبيل الله مباشرة
او معاونة فمن اعظم العبادات اذ به اعلاء الدين وحفظ دماء
واموال المسلمين ثم هو فرض عين ان هجم العدو والا فرض كفاية
فلا بد له اي لصحته او للثواب عليه ولما كان الجهاد امرا عظيما
قل ما يقع بلا اصل النية التي هي مبنى الصحة ومدار ابراء
الذمة وانما الشان في خلوص النية لنيل الاجر العظيم الموصل
الى جنات النعيم فلذا اهتم بشانه فقال من خلوص النية
اي النية الخالصة في اعزاز كلمة الله واذلال اعدائه
وصيانة هذه الامة واموالهم واما الوصية وهي تمليك
مضاف الى ما بعد الموت فكالعتق لا يشترط لصحتها النية
لانها ليست بعبادة وضعا لصحتها من الكافر ايضا ان
قصد بها التقرب الى الله تعالى برفع حاجة الفقير ونحوه
من وجوه البر فتح وله الثواب والا وان لم يقصد بها
التقرب فهي صحيحة فقط اي ولا ثواب فيها واعلم ان
الموصي ان كان عليه حق الله تعالى وله مال يجب عليه
الوصية به لتدارك ما فرط في حياته وان كان عليه حق
العبد فكذلك وان كان عليه حق الله تعالى فكذلك الا
انه يقدم حق العبد فيه على حقه تعالى في التنفيذ وان لم
يكن له مال ففي الاول لا تجب الوصية بل تستحب فتجب
على الورثة تنفيذها بان يستقرض شيا فيملكه الى الفقير
ثم يستوهبه منه ثم وثم الى ان تودي الفدية ثم يرد الى

مباحا
صح

المقرض

المقرض وكذا في الثالث وفي الثاني تجب الوصية باستيعاب الورثة والاقربا
مرجحا من الغرما ويستحب لهما رضاهم كما في الحاوي واذا لم يكن عليه
حقوق فان لم يكن له مال فلا تندب له الوصية وان كان له مال
فهي بما دون الثلث عند رضا الورثة واستغنائهم بما يصيبهم من
الميراث الي وجوه الخير مندوبة والي غني معين من الاحباب مباح
والي المعصية مكروهة كما في القهستاني في ما عدي الاخيرين
ان قارنت النية تصح ويثاب عليها والا فتصح فقط وفي المباح
تصح ولا يثاب عليها اذا لم يرد بها غرضا صالحا اما اذا اريد بها غرض
صالح فيثاب وفي الاخيرين تصح ولا يثاب عليها نوي او لم ينو
واما الوقف وهو حبس العين علي ملك الواقف والتصدق
بالمنفعة فلا يتوقف علي النية لانه ليس عبادة وضعا بدليل
صحته من الكافر فلو وقف مجوسي داره علي اولاده واولاد
اولاده ابدا ما تناسلوا ثم من بعدهم علي فقرا اليهود او المجوس
يجوز ويجوز علي فقرا المجوس ابتداء حاوي وفي البحر واما الاسلام
فليس من شرطه فصح وقف الذمي بشرط كونه قربة عندنا هـ
وعندهم كالوقف علي اولاده او علي الفقرا او فقرا اهل الذمة فان
عمم جاز الوقف علي كل فقير مسلم او كافر وان خصص فقرا اهل
الذمة اعتبر شرطه كالمعتزلي اذا خص اهل الاعتزال ولو شرط
ان من اسلم من ولده اخرج اعتبر شرطه ايضا كشرط المعتزلي ان
من صار شيعيا اخرج وفي الحاوي وقف المجوسي علي بيت النار
واليهودي والنصراني علي البيعة والكنيسة باطل اذا كان في
عهد الاسلام وما كان منها في ايام الجاهلية فمختلف فيه والاصح
ان دخل في عقد الذمة لا يتعرض له اهـ وفي التجنيس اذا وقف ضيعة
علي اولاده واولاد اولاده فاذا انقرضوا ففي فقرا المسلمين
صح ولو قال فاذا انقرضوا ففي فقرا النصاري لا يصح اهـ وان
نوي المسلم به اي الوقف القربة فله الثواب لقوله صلي
الله عليه وسلم اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلاثة اشياء
صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له والا اي وان لم
ينو به القربة فلا ثواب له واما صحته فلا تتوقف عليها الا في
كنايات قال الحدادي والفاظ الواقف وقفت وحبست وتصدقت
وابرت وحرمت فالثلاثة الاول صريح فيه والباقي كناية واما
النكاح والمراد به هنا الوطي المترتب علي العقد الصحيح بقرينة
السياق وقال شيخ مشايخنا المراد به مطلق الوطي فيدخل
ما كان بعقد او ملك يمين فقالوا انه وان كان عبادة من وجه
معاملة من وجه اقرب رتبة الي العبادات المحضة حتي قالوا

ان الاشتغال به افضل من الخالي المجرد لمحض العبادات النافلة
لانه سنة موكدة وهي افضل من النافلة للوعيد الوارد على ترك
السنة دونها ولانه واظب عليه عليه الصلاة والسلام مع
الزيادة فيه ولو كان الخالي أفضل لفعله وما ثبت في حقه ثبت
في حق امته إذ الاصل في ان شرايع العموم الا ان يدل على الخصوصية
دليل وهو منتف هنا وامامدحه سبحانه وتعالى يحيى عليه
الصلاة والسلام بقوله سيدا وحصورا فليس شريعتنا بل هو
شرعه وشرع من قبلنا شرع لنا اذا لم يظهر نسخه وظهور
الناسخ له بالدليل المتقدمة ولانه سبب موصل الى ما هو افضل
من النوافل من صيانة النفس عن ارتكاب المحرم وصيانتها عن
الهلاك لعدم النفقة والسكني ومن حصول الولد وهو افضل من
النوافل لانه عمل لا ينقطع وهو اي النكاح عند الاعتدال سنة
موكدة وعند التوقان واجب او فرض وعند خوف الجور مكروه على
الصحيح وقيل انه عند الاعتدال مستحب وكثيرا ما يتسامحون في
اطلاق المستحب على السنة فاذا كان سنة عند الاعتدال او هو
افضل من الخالي للعبادات فيحتاج الى النية لتحصيل الثواب
لا للصحة اذ لا ثواب بدونها وهو اي النية في النكاح وذكر باعتبار
الخبر يعني قوله ان يقصد به اي النكاح عفاف نفسه عن الزنا
وتحصينها وحصول الولد وفسرنا الاعتدال في الشم الكبير
صفة كاشفة لبيان الواقع اذ ليس له شرحان على الكنز شرح
الكنز المسمى بالبحر الرايق قال فيه والمراد بحالة الاعتدال القدرة
على الوطي والمهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا والجور وترك
الفرايض والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة او خاف واحدا
منها فليس معتدلا فلا يكون سنة في حقه كما افاده في البدايع اهو
وقال فيه ايضا وصفته فرض وواجب وسنة ومكروه وحرام اما الاول
فبان يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج بحيث لا يمكنه الاحتراز
عنه الا به لان ما لا يتوصل الى ترك الحرام الا به فهو فرض واما
الثاني فبان يخافه لا كالحيثية المذكورة وبه يحصل التوفيق بين
قول من عبر عنه بالفرض ومن عبر عنه بالواجب وكل من هذين
القسمين مشروط بشرطين الاول ملك المهر والنفقة فليس كل
من كان عاجزا عنهما اثما بتركه الثاني عدم خوف الجور فلو تعارض
خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور لو تزوج قدم الثاني
فلا افتراض بل هو مكروه لان الجور معصية متعلقة بالعباد
والمنع من الزنا من حقوق الله تعالى وحق العبد مقدم على
حقه تعالى عند التعارض واما الثالث فعند الاعتدال واما الرابع

فعند

فعند خوف الجور بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه واما الخامس فبان
يخاف العجز عن الايفاء بموجبه اه ولم تكن النية فيه اي النكاح شرط
صحته يعني في صريحه واما في كنايته فلا بد منها للصحة فما كان
لتمليك العين كلفظ البيع والهبة والشرا والصدقة ونحوها
لا بد فيه من النية اذا لم يذكر المهر نبلعي وخانية وقوله اذا لم
يذكر المهر يدل على اشتراط القرينة الدالة على ارادة النكاح
عند عدم النية واما عندها فلا وقال في البحر نقلا عن المبسوط
ولا تشترط فيه النية ذكر المهر اولم يذكره وهكذا ذكره في فتح
القدير نقلا عن السرخسي معللا بانه مجاز ينصرف الى النكاح
بلا نية اصلا كالوحلف لا ياكل من هذه النخلة وهذا يدل على
عدم اشتراط ذكر المهر عند عدم النية وقال في الفتح ولو طلب
الزنا من امراة فقالت وهبت نفسي منك وقبل الرجل لا ينعقد
النكاح لان الانعقاد بالهبة مجاز فلا بد فيه من قرينة ولا قرينة
على ارادة النكاح وكذا لو قال ابو البنت وهبت بنتي منك
لتخدمك لا ينعقد نكاحا بخلاف ما لو قال بعت بنتي منك بخمسة
الشهود لان عدم المحلية للمعنى الحقيقي وهو البيع لاجل الحرية
توجب الحمل على المجاز فعدم القبول للمحلية هو القرينة على
المجاز فيكتفي بها الشهود من غير زيادة قرينة من ذكر المهر
او اعلام الشهود او طلب الخطبة حتى لو كان المعقود عليه
امة احتيج الى قرينة زايدة من ذكر المهر عاجلا او موجلا او اعلام
الشهود كما لو قال وهبت امتي منك وقبله الرجل فان كان
الحال يدل على النكاح فان نوى وصدقه الموجوب له فكذلك
والا ينصرف الى ملك الرقبة كذا في البدايع فعلم منه ان في
الحرة ينعقد النكاح بالقبول والهبة بلا حاجة الى تسمية مهر
او اعلام شهود او طلب خطبة لعدم قابلية المحل للمعنى الحقيقي
فينصرف الى النكاح بالضرورة الا ان يوجد قرينة على ارادة غير
معنى النكاح كما في الصورتين الاوليين بخلاف الامة فانه
يحتاج فيها الى زيادة قرينة لكون المحل قابلا للمعنى الحقيقي
وعلم منه ان مراد من اشترط ذكر المهر عند عدم النية اشتراط
وجود قرينة مطلقا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام ومراد
من لم يشترطه عدم اشتراط ذكر المهر بخصوصه لا عدم اشتراط
قرينة اصلا كيف وان عدم قابلية المحل في الحرة قرينة لا يمكن
انكارها ثم بقي الكلام فيما ذكره قاضي خان اذا قالت المراة
بمحضر من الشهود وهبت نفسي منك على وجه النكاح فقبل
الرجل كان نكاحا فمراده ان لا يكون فيه قرينة صارفة عن

ذكر النكاح كما في الصورتين المتقدمتين لا ان يكون فيه ذكر المهر او اعلامهم
الشهود او طلب الخطبة اذ لا حاجة في الحرة الي شيء من هذه القرائن
بل مجرد عدم قابلية المحل للمعنى الحقيقي قرينة علي النكاح عند عدم
قرينة صارفة عنه فقول الحرة ابتداء او بعد طلب النكاح وهبت
نفسي منك يدل علي وجه النكاح فلو قبل الرجل ينعقد بلا زيادة
قرينة هذا وقال قاضي خان لو قالت المراة وهبت نفسي منك
فقال الرجل اخذت لا ينعقد النكاح اهـ لان اخذت ليس قبولا للعقد
في باب النكاح ثم انه ايد عدم كون النية شرطا لصحة النكاح بقولهم
قالوا يصح النكاح مع الهزل مع انه لا نية للهازل وكذا قالوا
يصح بالاكراه لكن قالوا لو عقد النكاح بلفظ لا يعرف العاقد
معناه ففيه اختلاف بين المشايخ والفتوي علي صحته اي
العقد المذكور سواء علم الشهود معناه اي معني ذلك اللفظ
الذي وقع به العقد او لا يعلم الشهود معناه كما في الفتاوي
البزازية للامام محمد بن محمد الكردري قال فيها لقنت المراة بالعربية
زوجت نفسي من فلان ولا تعرف ذلك وقال فلان قبلت والشهود
يعلمون او لا يعلمون صح النكاح قال في النصاب وعليه الفتوي
وكذا الطلاق وقال الاوزجندي وعليه التعويل اهـ وفي الخلاصة
قيل لا يصح كما في البيع ومثل هذا في جانب الرجل اذ لقنته وهو لا يعلم
معناه والاصل فيه ان العلم بمضمون اللفظ انما يشترط لاجل
القصد والارادة وكل لفظ يستوي فيه الهزل والجد لا يشترط فيه
العلم بمضمونه بخلاف البيع ونحوه مما لا ينعقد بالهزل قال السيد
المحشي وهذا بناء علي ان فهم الشاهدين ليس بشرط وصححه في
الخلاصة والمعتمد انه شرط كما اختاره في الخانية وفي الجوهرة
يشترط السماع والفهم اهـ قال بعضهم وهذا اذا لم يكونا يعلمان ان
هذا اللفظ ينعقد به النكاح واما اذا علما ذلك ولم يعرفا معناه
فلا شك انه يصح به النكاح وعلي هذا اي ما ذكر من ان النكاح
يحتاج الي النية في كونه قربة سائر القرب اي باقيها لا بد فيها من
النية في كونها قربة ثم لما كانت القرب متكثرة والتفاصيل باشتراط
الصحة وعدمها في كل منها مشكل قد يخفي كما في الوضوء ونحوه فانه
وسيلة الي العبادة ومثل الايمان والاذان فانه عبادة ولا يشترط
فيه النية وتمييز ذلك بلا تعريج من السلف شكل ايضا اختار
المصنف الطريق الاسلم منها فقال بمعني توقف حصول الثواب
علي قصد التقرب بها الي الله تعالي من نشر العلم بيان للقرب
تعليما وافتا وتصنيفا وكذا التعلم اذ هو بقدر ما يحتاجه لدينه
فرض عين والزيادة عليه لنفع الغير فرض كفاية والتبحر في الفقه

مندوب ولا شك ان الثواب في الكل يتوقف علي تصحيح النية واما الصحة
فلا يتوقف عليها وذلك بان يقصد به وجه الله والدار الاخرة لا الدنيا
واذا لم يقدر علي تصحيحها ففرض العين لا يترك لا محالة واما الاخران
فالتعلم فيهما افضل من الترك لانه اذا تعلم العلم يرجي ان يصح للعلم
نيته كما قيل طلبنا العلم لغير الله فابا ان يكون الا لله ثم التعليم
قد يكون حراما ومكروها ومباحا كما ياتي عن المصنف واحكام التعليم
تعلم بالمقايسة عليه الا انه لا يكون فرض عين واعلي احكامه
ان يكون فرض كفاية والا فتا اخص من التعليم لانه يختص
بالشرعيات فاعلي احكامه ان يكون فرض كفاية واما التصنيف
فان كان في الشرعيات ينبغي ان لا يتجاوز الندب اذ السلف قد
قضوا منه الوطر واما القضا بالحق والحكم به فقالوا انه من
العبادات بل قالوا انه بالحق من اقوي الفرايض وافضل العبادات
بعد الايمان بالله فالثواب عليه وكذا علي تعلمه يتوقف عليها
اي النية اما تعلمه ففرض عين ان تحين والا فمكروه ان خاف الحيف
والجور والا فلا باس به ملتقي واما الصحة فلا يتوقف عليها وكذا
يتوقف علي النية لتحصيل الثواب اقامة الحدود والتعازير
وكل ما يتعاطاه الحكام والولاة مما فيه مصالح دينية او دنيوية
يتوقف علي النية للثواب لانه يرجع في الكل الي الامر بالمعروف
او النهي عن المنكر وهو ان كان المامور به فرضا او المنهي عنه
حراما ففرض كفاية والا فسنة او مندوب والكل مما يثاب عليه
بخلوص النية وكذا تحمل الشهادات وادايها يتوقف علي النية لانه
من العبادات وهو فرض عين ان تعين له والا فمندوب لانه من
التعاون علي البر وكذا الاشهاد علي المداينة والبيع لانه اما
فرض او مندوب كما في الخلاصة وفي التنوير وشرحه ويجب اداؤها
بالطلب لكن بشرط عدالة قاض وقرب مكانه وعلمه بقبوله او
بكونه اسرع قبولا وطلب المدعي لو في حق العبد ان لم يوجد بدله
اي الشاهد لانها فرض كفاية تتعين لو لم يكن الا شاهدان لتحمل
اداؤها ويجب الاداء بلا طلب لو الشهادة في حقوق الله تعالي كطلاق
امراة وعتق امة وسترها في الحدود اولي واما المباحات فلا تفتقر
الي النية الا اذا قصد الثواب عليها لانها تختلف صفتها باعتبار
ما قصدت لاجله فاذا قصد بها التقوي علي الطاعات او قصد بها
التوصل اليها اي الطاعات كانت تلك المباحات المقصود منها ذلك
عبادة وخرجت عن الاباحة بالقصد فتحتاج الي النية للثواب
كالاكل بقدر الشبع او فوقه بقصد الصوم او اكرام الضيف وكذا
الذبح للضيف سنة الخليل عليه الصلاة والسلام والنوم يصير

عبادة بالقصد واكتساب المال الحلال فاضلا عن قدر الكفاية لنفسه
وعياله وقضاء ديونه والوطئ الحلال فانهما مباحان اذ يصيران عبادة
اذا قصد بهما التوصل الي الطاعات بان يقصد بالمال التصدق علي
الفقرا واعانة الضعفا وصلة الارحام وزيارة البيت المكرم وغير
ذلك وبالوطي كف النفس عن الوقوع في الحرام وقضا حق الزوجة
وحصول الولد الصالح فانهما يصيران بذلك عبادة فالمباحات تصير
من اعمال الاخرة بالنية واما السنن والمندوبات فتفتقر اليها في
ايقاعها طاعة ليثاب عليها واما الواجبات فما كان منها عبادة يفتقر
اليها ومالم يكن منها عبادة فلا يفتقر اليها كقضا الديون ورد الغصوب
لان المقصود منها ومن سايرالمعاملات ايصال النفع الي الادمي ثم
ان المصنف لما التزم بيان احوال النية باعتبار كونها موقوفا عليها
للصحة اوللثواب اولهما فبين اولا احوالها بالنسبة الي العبادات
المحضة بخصوصها ثم بالنسبة الي ما يكون عبادة من وجه معاملة
من وجه ثم بالنسبة الي القرب علي وجه العموم وزيله ببعض
جزئياته ثم بالنسبة الي المباحات اراد ان يبين ما يتوقف عليها من
المعاملات وهي وان كانت داخلة في المباحات الان البحث عنها من
حيث التوقف علي الصحة فقال واما المعاملات فانواع فالبيع
منها لايتوقف عليها اي النية للصحة وكذا الاقالة والاجارة لانهما
في حكم البيع لكن عدم توقفها علي النية اذ قالوا ان عقد البيع بلفظ
مضارع بايعا كان اومشتريا ولم يصدر المضارع بسوف والسين
واما المصدر بهما فلا ينعقد به البيع بل هو وعد من البايع ومساومة
من المشتري توقف العقد لصحته علي النية لاحتمال الحال والاستقبال
فان نوي البايع والمشتري به اي بالمضارع المعني المصدر بهما
الايجاب هو مايصدر من المتعاقدين اولا بايعا كان اومشتريا للحال
كان بيعا صحيحا والا اي وان لم ينوبه الحال سوا نوي الاستقبال
اولم ينو شيا لايكون بيعا بخلاف صيغة الماضي فانها صريحة في البيع
شرعا فالبيع بها لايتوقف علي النية واما المضارع المتمحض
للاستقبال فهو كالامر لايصح البيع به ولا بالنية اي بنية الحال ويفهم
منه ان المضارع المتمحض للحال يحتاج الي النية كما يبعك الان
وكلامه صريح في ان الامر لايصح بنية الحال وهو مخالف لما يفهم
من التحفة من انه اذا كان بلفظين يعبر بهما عن المستقبل اما علي
سبيل الامر او الخبر من غير نية الحال فانه لا ينعقد مثل ان يقول
البايع اشتر هذا العبد بالف ويقول المشتري اشتريت او يقول
البايع ابيع منك هذا العبد بالف ويقول المشتري اشتريت انتهي
وفي النهر ان الامر لا ينعقد به البيع الا اذا دل علي الماضي كخذ هذا

بكذا

الا علي نية

قوله اي علي نية الخ شرح شيخنا انه لا يتوقف عليها
وفي شرح شيخ مشايخنا والاقتناء كرفي البحر عن نتح
الا من جهة الثواب عليه والاقتناء كرفي البحر عن نتح
القدير انه لا يثبت بمجرد اللفظ بلا نية فلا يثبت
بلفظ البيع حكم ولا فرق بين بعت والبيع في
توقف الانعقاد به علي النية ولذا لا ينعقد
بلفظ بعته قال ولذا صح البيع بالتعاطي
لوجود معني التمليك والتملك وهو النية
وقالوا لو اشتري الاسير الحربي من دار الحرب
بلفظ البيع لا يكون بيعا ولا له حكم البيع
لعدم المعني وهو النية اه

بكذا فقال اخذته فانه كالماضي الان استدعي الماضي سبق البيع بالوضع
وهذا بطريق الاقتضا سيرد كما لو قال خذ هذا العبد بالف فقال هو حر بيت
اشتريت اقتضا ويصير قابضا ولو قال هو حر او وهو حر لو انا اخذه لا يكون
بيعا وفي الهداية المعتبر في هذه العقود هو المعني الا تري الي ما قالوا لو قال
قال وهبتك او وهبت لك هذه الدار بالف درهم او قال هذا العبد بثوبك
هذا كان بيعا اجماعا ولو قال اتبيعني عبدك هذا بالف فقال نعم فقال
اخذته فهو بيع لازم فوقعت كلمة نعم ايجابا وكذا يقع قبولا فيما لو قال
اشتريت منك هذا بالف فقال نعم كذا في شرح شيخ مشايخنا وقد اوضحناه
اي ما ذكر في ثم الكنز قال فيه ان البيع ينعقد بالماضي بلا نية هـ
وبالمضارع بالنية علي الاصح ثم قال وانما احتاج اليها مع كونه حقيقة
في الحال عندنا علي الاصح لغلبة استعماله في الاستقبال حقيقة او
مجازا وهو المراد بقول بعضهم انه ينعقد في المستقبل بالنية ثم قال
نقلا عن التتمة انما يحتاج المضارع الي النية اذا لم يكن اهل البلد
يستعملون المضارع للحال بل للوعد والاستقبال فان كان كذلك
كما هو خوارزم لا يحتاج اليها اهـ قيل عليه ان النية تعمل في المحتملات
لا الموضوعات الاصليه والمضارع عند الفقها حقيقة في الحال
فلا يحتاج الي النية ولا ينعقد به للاقتصار به علي مورده وهو
الاثر وهو قد رد بلفظ الماضي ولا يقال انه وان كان حقيقة في الحال
الا ان النية لدفع المحتمل فيه وهو العدة لا الارادة الحقيقية لان
المشهور ان المجاز يحتاج الي ما ينفي ارادة الحقيقة لان الحقيقة الي
نفي ارادة المجاز علي انه دافع للمعقول دون الاعراعناية اهو للبحث
فيه مجال فتامل ثم استدل علي ان النية لا تشترط لصحة البيع
بقوله وقالوا لا يصح البيع مع الهزل لعدم الرضا بحكمه اي البيع
وهو ثبوت الملك للمشتري معه اي الهزل ولان الهزل ينافي
الرضا بالحكم واختياره وان لم ينافي الرضا بمباشرة السبب واختياره
اياه لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضا مثل خيار الشرط
لكن شرط تحقق الهزل في العقود ان يكون صريحه مشروطا باللسان
مثل ان يقول ابيع هازلا ولا يكتفي بدلالة الحال وليس ذكره
متصلا بالعقد شرطا بخلاف خيار الشرط هذا اذا هزلا في اصل
العقد فلو اتفقا علي الجد فيه لكن تواضعا علي البيع بالغبن علي
ان احدهما هازل فان اتفقا بعده عن الاعراض عن المواضعة فالبيع
صحيح والثمن الفان وان اتفقا علي انه لم يمض هما شي عند العقد
او اختلفا في البقا والاعراض فالعقد صحيح وكذا التسمية والهزل
باطل في الصورتين عند ابي حنيفة فالبيع ينعقد بالغبن وفي
رواية عنه ينعقد بالف والهزل باطل في الالف الاخري وهو قولهما

ووجه الطرفين مصرح به في البزدوي والتوضيح وشرحه من باب
الهزل واما الهبة فلا تتوقف على النية يعني فيما يكون صريحا فيها
واما كنايتها كملتك على هذه الدابة فيحتاج اليها كما في الزيلعي والدرر
كما قالوا لو وهب غيره شيا حال كونه مما زحا اي هازلا صحت
هبته كما في البزازية قال فيها قال لاخر هب لي هذا الشيء على
وجه المزاح فقال وهبت فقبله وتسلم جازا وهو كذا في الخانية
والخلاصة وهذا مبني على ان تعلق الجار في قوله على وجه المزاح
يهب وهو ممنوع بل هو متعلق بقال اذ لو تعلق به لزم جواز
الهبة بلا شرط الرضا وقد صرح في الخلاصة والبزازية بخلافه
وسيصرح به المص وقد تقرر في الاصول ان الهزل في المزاح بعدم
الرضا بالحكم فلا يصح تعلقه به وتعلقه بقال يدل على طلب
الهبة مازحا ولا يلزم منه وقوع الهبة مزاحا وبه ظهر فساد
ما في القهستاني من جواز الهبة هزلا ومنشا وما ذكرناه من
عبارة البزازية قال السيد الحموي وفي الخانية ما يويد ما فهمه المص
قال وعن عبد الله بن المبارك انه مر على قوم يضربون الطنبور
فوقف عليهم وقال هبوه مني حتى تروا كيف اضربه فدفعوه اليه
فضربه على الارض وكسره وقال رايتم كيف اضرب قالوا ايها
الشيخ خدعتنا وانما قال ذلك احترازا عن قول ابي حنيفة انه لو كسر
الملاهي يوجب الضمان اه قيل وفيه بحث لانه لا دليل على انه
مزح في الهبة بل ظاهر طلبه الجدية فاجابوه بها غايته انه وعدهم
ان يضرب واراد الكسر وافهم انه اراد مثل ضربهم فلما وهبوه وملكها
تصرف فيها بما اراد وفي اللولوالجية قال هب لي على وجه المزاح
فوهب وقبل وسلم جاز اذا المزاح انما وقع في طلب الهبة ثم وقعت
هي بلا مزح ظاهرا ومستجمعة شرايطها والظن يكفي في مثل ذلك
اهو والحاصل انه لا تجوز الهبة مزاحا مثل البيع لعدم الرضا المشروط
في الهبة ولكن لو لقن ما ضي مجهول من التلقين اي الواهب
الهبة كما لو قال لامراته قولي وهبت مهري منك وهي لا تحسن
العربية ولم تعرفها اي لم يعرف ذلك الملقن معناها لم تصح
الهبة لاجل ان النية شرطها ولم توجد وانما هو اي عدم
الصحة لفقد شرطها اي الهبة وهو الرضا هذا بناء على ما تقدم
من جوازها مزاحا اذ المزاح بناء في الرضا وكذا الحكم لو اكره عليها
اي الهبة لم تصح لعدم الرضا لان النية شرطها وذلك بخلاف
الطلاق والعتاق كما لو قال له قل طلقت امراتي او اعتقت عبدي
ولم يعرف معناها وقعا فانهما يقعان بالتلقين ممن لم يعرف فهما
كالذي لا يحسن العربية لان الرضا بالحكم ليس بشرطهما اي

وفي البزازية والخلاصة قال له ان الناس يشترون منك هذا الثوب بالفي درهم فقال
هبته منك بالف وقال المشتري استريته بالف صح ان لم يكن على طريق الهزل
وان اختلفا في العبد والهزل فالقول لمدعي الهزل فان اعطاه شيا ومن
الثمن لا تسمع دعوى الهزل الخ ومثله بيع التلجئة وهو اما ان يكون في
نفس البيع مثل ان يخاف على سلعته ظالما او سلطانا فتبول انا نبيعها
البيع وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيعها
الظلم من غير شرط قال الامام العقد باطل وعن الامام الفقيه
جايز واما ان يكون في البدل بان يتفقا على الف في السر ومئتا فيما
على العلانية فالعبرة للثمن الذي في السر وعن ابي حنيفة انه
لا عبرة للعلانية واما ان يكون في الثمن بان اتفقا في السر على الف
ومئتين وفي العلانية على مائة دينار قال محمد القياس ان يبطل
الثمن العلانية على مائة دينار ويصح ويثبت لها الخيار فيقف على اجازتها
العقد وفي الاستحسان يصح ويثبت لها الخيار لما فيقف على اجازتها
لم يبصها زوال الملك فصار كشرط الخيار لها الخ
والقول قول منكر التلجية كذا في شرح شيخنا اه

الطلاق

الطلاق والعتاق فلا يتوقفان عليه قال في البزازية لقنه الطلاق
بالعربية وهو لا يعلم او العتاق او التدبير او لقنها الزوج الابراء عن
المهر او نفقة العدة بالعربية وهي لا تعلم قال الفقيه ابو الليث لا تتبع
ديانة وقال مشايخ اوزجند لا يقع اصلا صيانة لاملاك الناس
من الابطال بالتلبيس وكما لو باع او اشترى بالعربي وهو لا يعلم
وبعض فرقوا بين البيع والشرا والطلاق والخلع والهبة باعتبار
ان للرضا اثرا في وجود البيع لا الطلاق والهبة لان تمامها بالقبض
وهو لا يكون الا بالتسليم وكذا لو لقنت الخلع وهي لا تعلم وقيل يصح
لقبولها والمختار ما ذكرناه اه وفي هبة البزازية والقنية قالت
اقر هذا الدعا فاذا فيه انت طالق بائن فقاله لا تطلق اذا كان
معروفا بالجهل ويسأل عن من لقنته الطلاق وهو لا يعلم ذلك
قال شاورت اصحابي فاتفقت اراونا على انه لا يفتي بالوقوع هذا
انما هو في القضا واما ديانة فلا يقع والاكثر على الوقوع **وكذا الحكم**
لو اكره عليهما اي الطلاق والعتاق **فانهما يقعان** خلافا للشافعي
وهذا لو الاكراه على انشائه واما لو اكره على الاقرار به لا يقع
قضا ولا ديانة بخلاف ما لو اقر به وادعى انه كان هازلا او كاذبا
فانه يقع قضا الا اذا اشهد قبل ذلك لزوال التهمة قنية وقيده
البزازي بالمظلوم ولو اكره على الكتابة به فكتب فلانه بنت
فلان طالق لم يقع لان الكتابة اقيمت مقام العبارة للحاجة
ولا حاجة هاهنا قاضي خان ونظم صاحب النهر ما يصح مع
الاكراه فقال

طلاق وايلآ ظهار ورجعة ‖ قبول لايداع كذا الصلح عن عمد
رضاع وايمان وفئ ونذرهم ‖ نكاح مع استيلا وعفو عن العمد
طلاق على جعل يمين به اتت ‖ كذا العتق والاسلام تدبير للعبد
وايجاب احسان وعتق فهذه ‖ تصح مع الاكراه عشرون بالعد

وفي القنية اكره على قبول الوديعة فتلفت في يده فلم يستحقها تضمين
المودع اه اي لو استحقه اخر فله ان يضمن المودع المكره بكسر الدال
مقدسي ويزاد على ما ذكره ما في المحيط من انه يصح الاقرار بالسرقة
مكرها وما في القهستاني يصح اقرارها بالاستيفا للمهر مكرهة اذا
اكرهت على الاقرار بالضرب على قول الامام فهي احدى وعشرون
مسئلة **واما الطلاق فمنه صريح ومنه كناية فالاول** اي الصريح
لا يحتاج في وقوعه اي الطلاق **عليها** اي المراة **الى** اي النية في القضا
لان الصريح يقوم لفظه مقام معناه لكثرة استعماله فيه وظهور المراد
منه وما هو كذلك لا يحتاج الى النية قضا لتعلق الحكم فيه بعين
اللفظ فيدخل في الصريح المجاز المشتهر في احد معانيه بحيث يتبادر

والصريح ما تبادر خصوص المراد من لفظه
كما في التحرير اه منه

منه ذلك الاحد عند اطلاقه والمجاز المشتمل في معنى المجاز مع الهجر
للمعنى الحقيقي ويدخل فيه النظم والنص والمفسر والمحكم ان اشتهر
في المعنى المراد قال في الفتح معنى قولنا الصريح لا يتوقف على
النية انه اذا لم ينو شيأ يقع الطلاق لا انه يقع وان نوى شيأ آخر
لما ذكروا من انه اذا نوى الطلاق عن وثاق صدق ديانة لا قضاء
وكذا عن العمل في رواية وانما لا يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر
فلا تؤثر فيه النية وليس للمراة ان تصدقه فيه حتى لا يحل لها ان
تمكنه ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه محتمل كلامه فلو طلق
الرجل امراته غافلا عن معناه يتذكره اذا اراد او ناسيا لمعناه غير
متذكر له الا بعد تكرر وتجديد وهذا الذي ذكره في التلويح من ان
الاول يستعمل في غيبوبة الشيء عن الحافظة وهو الذهول
والثاني غيبوبة الشيء عن الحافظة مع عدم التذكر له الا بعد
تكرر وكسب جديد او مخطأ بان يجري على لسانه ما لا يقصده
كان اراد ان يتكلم بسبحان الله فجرى على لسانه انت طالق فهو
لم يقصد اللفظ ولا الحكم وفي النسيان قصد اللفظ دون ما هو
سبيله شرعا وفي الغفلة قصد اللفظ دون معناه فيقع
الطلاق مع هذه الاشياء لعدم شرط الرضا فيه ولا يقال
ينبغي على هذا ان يقع طلاق النائم مع انه لا يقع لانه اجيب
بان النوم ينافي اهلية العمل بالعقل لمنعه استعمال نور العقل
فاهلية القصد معدومة بخلاف المخطئ وغيره لان فيه اهلية
القصد بالعقل والبلوغ حتى قالوا ان الطلاق يقع بالالفاظ المصحفة
من التصحيف وهو تغيير اللفظ حتى يتغير المعنى المقصود
من الوضع كما في المصباح وهي تلاق وتلاغ وطلاغ وتلاك وطلاك
والوقوع بها قضا وان لم ينو الطلاق لانها صريح فيه فلا تتوقف
على النية وكذا لو نوى ان لا يقع بها فانه يقع ولا يصدق الا
اذا اشهد على ذلك قبل التكلم به بان قال امراتي تطلب مني
الطلاق وانا لا اطلق فاقول هذا اللفظ فاشهدوا فتلفظ
وشهدوا عند الحاكم فانه لا يقضي الطلاق بينهما سواء كان عالما
او جاهلا مجرورا ظاهر اطلاقه يشمل الالثغ فلو قال امراته طارق
وادغم الراء واخفاها حتى لا يفهم ذلك من سمع حلفه لا يلزمه
بذلك شيء فلا تطلق لان طارق ليس بطلاق صحيح ثم استدرك
على قوله اولا لا يحتاج في وقوعه عليها اليها بقوله ولكن لابد
ان يقصدها اي المراة باللفظ اي لفظ الطلاق الصريح وان
قصد غيرها به لا يقع الطلاق وهذا اشارة منه الى ان الصريح
وان كان لا يتوقف على النية قضا الا انه شرط وقوعه قضا

وفي نسخة او ساهيا بدل ناسيا
وفسره بعضهم بالنسيان وبعضهم
بما فسرناه صح

بلانية ان يقصدها بالخطاب ثم فرع على هذا قوله فلو كرر مسايل
الطلاق بحضرتها ويقول في كل مرة انت طالق ولا ينوي به الطلاق
لا يقع وكذا المتعلم يكتب ناقلا من كتاب امراتي طالق قارنا
الكتابة بالتلفظ لقصد الحكاية لا يقع بمرة ومثله في الفتح
وفي الخلاصة قال اهل سمرقند في رجل حكي يمين رجل فلما بلغ
ذكر الطلاق خطر بباله ذكر امراته ان نوي عند ذكر الطلاق
عدم الحكاية واستيناف الطلاق وكان الكلام موصولا بحيث يصلح
للايقاع على امراته طلقت امراته وان لم ينو لا تطلق وهو محمول
على الحكاية اهـ وفي القنية امراة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها
اقراه علي فقراه لا تطلق ما لم يقصد خطابها به لعدم قصدها اي
قصده اياها باللفظ اي لفظ الطلاق ولا ينافيه اي شرط
قصدها بالخطاب بلفظه قولهم ان الصريح لا يحتاج الى النية وهذا
اشارة الى ما قاله في الفتح ان قولنا لا بد من القصد بها بالخطاب
بلفظ الطلاق لا يعارضه قولهم الصريح لا يحتاج الى النية لان معنى
قولهم هذا ان اللفظ بعد القصد به الخطاب لا يحتاج الى النية والحاصل
انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب رتب الشارع حكمه عليه اراده
اولم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه اذا لم يقصده اولم يدر ما هو
فيثبت الحكم عليه شرعا اهـ وقالوا لو قال لامراته انت طالق
ناويا بلفظ الطلاق الطلاق عن وثاق بفتح الواو وكسرها
القيد اي نوي الطلاق عن حقيقة القيد لا عن قيد النكاح لم يقع
الطلاق ديانة فلو سيل المفتي يجيب على وفق ما نوي ويقع قضا
اي لو رفع لقاض حكم بموجب كلامه لا بما نوي لامكان التهمة واحتمال
اللفظ لذلك وكذا المراة كالقاضي لا يحل لها ان تمكنه من نفسها
اذا سمعت منه ذلك واخبرها شاهد عدل نزيه عندي وهذا اذا كان
غير مكره والا فيصدق قضا ايضا كما لو صرح بالوثاق او القيد وكذا
لو نوي طلاقها من زوجها الاول على الصحيح درر واذا لم يقرنه
بالثلاث واما اذا قرنه بها فلا يصدق اصلا لعدم احتمال اللفظ
بغير الطلاق اذ القيد لا يرفع ثلاثا فانصرف الى قيد النكاح صيانة
للكلام عن اللغو وهذا التعليل يفيد ان الحكم كذلك في الثنتين
ولو نوي الطلاق عن العمل لا يصدق اصلا وعنه صدق ديانة
تحفة كما لو صرح به وفي عبارة بعض الكتب ان طلاق المخطي واقع
قضا لا ديانة وسيجيء انه قول ابي يوسف رحمه الله تعالى فظهر
من هذا اي من عدم الوقوع ديانة عن نوي عن وثاق وعدمه
وقوعه كذلك من المخطي مع كونهما صريحين في الطلاق ان
الصريح لا يحتاج اليها اي النية قضا ويحتاج اليها ديانة وفيه ان

اللازم من الاول احتياجه الى عدم قصر التاويل الصحيح ومن الثاني الى
نفس قصر اللفظ واما احتياجه الى نية الايقاع فغير لازم كيف وقد صرحوا
بانه لو قال انت طالق ونوى الطلاق من العمل لا يصدق اصلا ولو لزم
في الوقوع ديانة نية لم يمكنهم ذلك الحكم وقد صرح في فتح القدير ان قولنا
الصريح لا يتوقف على النية معناه اذا لم ينو شيأ اصلا يقع لا انه يقع وان
نوى شيأ اه ولما ورد على ما اخترعه من لزوم النية في الصريح ديانة
قولهم انه لو طلقها هازلا يقع قضاء وديانة مع ان الهازل لا نية له
لما ذكر بل لان الشارع صلى الله عليه وسلم جعل هزله اي الطلاق
جدا حيث قال ثلاثة جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق
وهذا الجواب اختراعي مبني على كفر الهازل بعين ما هزل به لان الشارع
جعل هزله كفرا كذا قيل فتامل وقالوا لا يصح نية الثلاث وكذا نية
الثنتين في انت طالق لان طالق يدل لغة على طلاق هو صفة المراة
لا على طلاق هو صفة الرجل وهو تطليقه وانما ثبت التطليق
بطريق الاقتضاء ضرورة ان المراة لا تتصف بالطلاق شرعا ما لم
يثبت التطليق من قبل الزوج فلا يصح ان يراد به التطليق الذي
هو صفة الرجل المتعدد بل يراد به ما دل عليه لغة وهو صفة المراة
وهو غير متعدد وايضا التعدد من قبل الرجل وقد انتفى من قبله لانه
قدر للضرورة وقد اندفعت الضرورة بواحدة فلا يحتاج الى ازيد منها
فلا تصح نية الثلاث فيه فينتفي من قبلها ولا يجوز ان يراد به
الواحدة الاعتبارية بان يراد افراد الجنس من حيث انه مجموع لان
ذلك مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وقال زفر
والشافعي اذا نوى بطالق الثلاث يصح لانه محتمل لفظه لان ذكر
الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم ولهذا يصح قران العدد
به ويكون نصبا على التفسير فصار كما اذا قال لها طلقي نفسك ونوى
الثلاث فان نيته صحيحة بالاتفاق ولنا ما تقدم ولا نسلم ان العدد
المذكور بعده تفسير له بل تغيير له الا ما لا يحتمله اللفظ لانه صفة
لمصدر محذوف اي طلاقا ثلاثا ولهذا يقع الطلاق بنفس العدد لا بلفظ
طلقتك حتى لو مانت قبل ذكر العدد لم يقع شيء لفوات المحل فعلم
ان هذا الاقتران اقتران تغيير لا تفسير ولو مات الزوج يقع الطلاق
بقوله طلقتك لعدم اتصال المغير به بخلاف طلقي نفسك فانه
مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير
لما ثبت في ضمن الفعل لانه طلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف
الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به نفس مصدر
الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيصح فيه نية الثلاث لعمومه
وكذا الحال في انت مطلقة وطلقتك فانه لا يصح فيه نية الثلاث

وقوع الطلاق من الهازل بالصريح مع عدم النية ودفعه السؤاله بما مر على ما ذكرناه من لزوم النية في الصريح ديانة هم

لا يقال هذا لا يظهر فيما لانهما يدلان على التطليق الذي هو صفة الرجل
لغة لا اقتضاء فيصح العموم فيه لانه اجيب بان دلالتهما لغة على
التطليق الذي هو مصدر ماض لا مصدر انشائي حادث في الحال بهذا
اللفظ فكان ينبغي ان يكون لغوا لانتفاء الطلاق في الماضي الا ان
الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم
في الحال وجعله انشا للتطليق فصارت دلالتهما على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة فلا يجري فيه العموم فلا يصح فيهما نية الثلاث تامل
وقالوا لا تصح نية البائن في قوله انت طالق واحدا كان او الكل يقع
يقع به واحدة رجعية لان ثبوت الطلاق من قبل الرجل ثابت اقتضاء
والمقتضي ضروري والضرورة تندفع بالرجعي ولانه نية الابانة خالف
الشرع لانه قصد تجهيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة فيلغو قصده لاستعجاله
ما اخره الشرع ولا تصح نية الثنتين في المصدر قوله انت الطلاق بدل
اشتمال من المصدر لان المصدر حيث استعمل في الطلاق كان الغالب
ارادة الاسم به كرجل عدل ومن ثمة كان صريحا ويحتمل ان يراد ذات
طلاق او انه جعلها عينه ادعاما لغة وفي تقديرها يصح ارادة
الثلاث الا انه من محتملات اللفظ فلذا احتيج الى النية وبهذا اندفع
ما اورد من انه اذا اريد به الاسم يلزم ان لا تصح نية الثلاث والجواب
بما اشرنا اليه او جه هما قيل انه وان اريد به الاسم لم يخرج عن كونه
مصدرا لان الارادة باللفظ ليست الا باعتبار معناه فاذا فرض
ان معناه الذي اريد به ليس الا ما يصلح ارادته منه فكيف يراد به
الذي لا يصلح كذا في الفتح ولم تصح نية الثنتين فيه لانه مفرد
لا يقع الا على الواحد والثنتان في الحرة عدد محض والفاظ الوحدان
لا يراد بها العدد المحض بل التوصيف وهو بالفردية الحقيقية او الاعتبارية
فلا يتناوله اللفظ الا ان تكون الزوجة امة فحينئذ لا تكون الثنتان
عددا محضا بل واحدا اعتباريا لكونه تمام العدد في حقها كما ان الثلاث
واحدا عتباري في الحرة كما قال وتصح نية الثلاث في الحرة لكونه تمام
العدد في حقها قيل هذا اذا لم يكن طلقها قبل ذلك واحدة يقع لانه فرد
حقيقة ولو نوى الثنتين واما كنايته اي الطلاق وهي لغة
ما يستدل به على غيره ويراد منه غيره وشرعا ما استتر في نفسه
معناه الحقيقي او المجازي لان الحقيقة المهجورة كناية وكذا المجاز
الغير الغالب الاستعمال وكنايات الطلاق هي المستتر معناها لاحتمال
غيره وقيل المراد بالكناية ما عليه البيانيون من استعمال اللفظ
في معنى مراد منه لازمه فان البائن ينتقل منه الى ملزومه الذي
هو الطلاق فتطلق بصفة البينونة هكذا في التوضيح ورده في
التلويح بانه لا يلزم ان يكون ثابتا معناه الحقيقي في الواقع فمن

ذكر انه مبني على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية
واذكرته اصلا والا لما عمل حال انشائيتها باخباريتها اذا امكن تصحيح
الاخبارية اصلا كما طالق حيث لا يقع شيء فاذا ثبتت تلك الجملة مع معنى الاقتضاء
والملكة احكما كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد او لا انه لا يقصد بهذه الصيغ
معنى شائعا خارجيا تثبت به ولا معنى الانشاء
احكم بنية خارجية تثبت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به
الا هذا اه وحاصل هذا السؤال معارضة تدل على ان طالق وطلقتك بيان على
المصدر القابل لنية العموم بطريق العبارة فانهما انشاءان ودلالة
كانا اخباريين وليسا كذلك وتحقيق الجواب ان هذا اللفظ اخبار عن وقوع
الطلاق مقتضى وقوع الطلاق من جهة المتكلم ضرورة تصحيحه فصار ان
نفس انشاء متفرع عن الاخبار باعتبار دلالته على التطليق بطريق الاقتضاء
وبهذا القيد من الانشائية لا يلزم ان يكون دلالته على الاخبار بهذا الوجه
العبارة نفسه لو كان انشاء مستقبلا غير متفرع عن الاخبار بان يقال
كان دلالته بطريق العبارة كما في طلقتها وطلقتك نفسك مع انه يمكن
بعد تسليم كونه انشاء ودلالته على التطليق بطريق العبارة ان العلوم من
الشرع جعله موقعا واحدة تعلم منه انه انما نقله الى انشاء الواحدة فلم يجر
فيه معه الثلاث كما في الفتح اه

اما اذا طلقها قبل ذلك
واحدة يقع ٤

ان يلزم الطلاق بصفة البينونة واجيب بانه وان لم يلزم في الواقع
الا انه لازم في الملاحظة فيصح ان يكون المكني عنه طول القامة
اذ لوحظ اتصافه بطول النجاد ولو فرضنا على ان الباين انما يكون
كناية عن الطلاق الملزوم للبينونة لا عن مطلق الطلاق فيستلزم
البينونة لاستتباعه لها فثبت الطلاق بصفة البينونة سيد
حموي وما قيل لفظ كنايات الطلاق مجاز لان الفاظها كباين وسلبه
وحرام لم يستتر المعنى المراد منها بل هي ظاهرة عند كل واحد من
اهل اللسان فلا يكون اطلاق الكناية عليها حقيقة للقطع بان
معنى باين الانفصال الحقيقي الذي هو ضد الاتصال وكذا البت
وانما التردد في تعليقها فيما تتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا
الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة
الى انواع مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه
بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاشبهت الكناية
فاستعيرها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل
وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق بموجب الكلام
نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون
الواقع به رجعيا كذا في التلويح وبحث فيه قال في التحرير انه غلط
لانه يدل على ان المجازية لازمة الكناية والكناية لا تكون حقيقة
وليس كذلك لان الاستتار يتحقق في الحقيقة كما في المشترك وغيره
واما ان الكناية مستترة المراد وهذه معلومته والتردد فيما يراد بها
فمنتف بان الكناية انما تتحقق بالتردد في المراد من اللفظ اعم من
ان يكون المراد معنى حقيقيا له او مجازيا ونفس المعنى المستعمل
فيه او متعلقه الذي اضيف اليه والكنايات معلومة المعنى
الوضعي كالمشترك فانه معلوم والتردد نشا من تعدده وانما
المراد بكونها مجازا مجازا باضافتها الى الطلاق فان مفهومها انها
كناية عنه وليس كذلك والا لو وقع الطلاق بها رجعيا اهـ **فلا**
يقع الطلاق بها اي بالكنايات **الا بالنية** فان لم ينو لا يقع لاحتماله غير
الطلاق والقول قوله في ترك النية قهستاني **ديانة** لا قضاء فان
القاضي لا يصدقه في انكار النية ويحكم بالطلاق يعني فيما يصلح
جوابا لا ردا وفيما يصلح جوابا وسبا بخلاف ما يصلح جوابا ورد افانه
يصدق فيه **سواء كان معها** اي الكنايات او النية **مذاكرة الطلاق**
او لا يكون معها ذلك فانه لا يقع ايضا ديانة معها الا بالنية **والمذاكرة**
للطلاق انما يقوم مقام النية في القضاء لا في الديانة قال الزيلعي
بعد بيان ان دلالة الحال اقوى من النية فاذا قال لم ارد به الطلاق
فقد اراد ابطال حكم الظاهر فلا يصدق قضاء اهـ اعلم ان الفاظ الكنايات

ثلاثة اقسام ما يصلح جوابا للسوال الطلاق لا غير كما عندي استبري
رحمك انت واحدة اختاري امرك بيدك سرحتك فارقتك وما يصلح
جوابا للسوال ورد السوالها كاخرجي اذهبي تقنعي تخمري استتري
اغربي بالغين او الزاي تزوجي ابتغي الازواج الحقي باهلك حبلك علي
غاربك لا سبيل لي عليك لا نكاح بيني وبينك لا ملك لي عليك وما
يصلح جوابا وسببا لخلية برية بتلة بتة بائن فارقتك حرام والاحوال
ايضا ثلاث حال الرضي اي الخالية عن مذاكرة الطلاق والغضب
وحال مذاكرة الطلاق بان تسال هي او الاجنبي طلاقها وحال الغضب
ففي حال الرضا لا يقع شيء من تلك الالفاظ الا بالنية الحقيقية ديانة
وقضا للاحتمال حتى يكون القول قوله في انكار النية ولا يحكم عليه
القاضي بشيء مع الانكار وفي الحالة الثانية لا يقع بما يصلح للجواب
والرد من تلك الالفاظ الا بالنية لان اللفظ محتمل فيثبت الادنى
وهو الرد لانه ابقاء ما كان على ما كان واذا وجدت النية تعين الجواب
لانها لتعيين المحتملات ويقع الطلاق بما يصلح للجواب فقط وبما يصلح
له وللسب بلا نية اما الاول فلان الحال حال مذاكرة الطلاق فيحمل
على الجواب عن سوالها بدلالة الحال فصار طلاقا واما الثاني فلان
الحال لا يصلح للسب فيحمل على الجواب فيقع الطلاق بلا نية حقيقية
لوجودها حكما وفي حال الغضب يقع بما يصلح للجواب فقط بلا نية
ويقع في القسمين الباقيين مع النية كذا في الدرر اذا عرفت هذا فقوله
لا يقع الا بالنية ان اراد حال الرضي ففيه انه لا معنى لتقييده بالديانة
لانه لا يقع لا ديانة ولا قضا وايضا لا وجه لعموم قوله سواء الخ لان كلامنا
حال الرضي وهي خالية عن مذاكرة الطلاق والغضب فلا وجه لهذا التزديد
وان اراد به حال مذاكرة الطلاق ففيه انه وان استقام تقييده بالديانة
ح فيما يصلح للجواب فقط وفيما يصلح للجواب والسب لا يستقيم فيما يصلح
للجواب والرد لانه ح لا يقع قضا ولا ديانة الا بالنية وايضا لا معنى
للتزديد في التعميم فانه قبيح وان اراد به حال الغضب ففيه ان
التقييد بالديانة يستقيم بالنظر الى ما يصلح جوابا فقط لا بالنظر الى
القسمين الاخرين وايضا لا معنى للتزديد لان الفرض انه حال الغضب
لا غير والاحوال متقابلة فيامل **الا في لفظ الحرام** استثنا من الاستثنا
المذكور اي لا يقع الطلاق بها الا بالنية الا في الحرام **فانه** اي لفظ الحرام
كناية لانه بمعنى المنع وهو يحتمل المنع عن النكاح او عن غيره **ولا يحتاج**
اليها اي النية ولا يقال انه اذا وقع به الطلاق من غير نية يكون
كالصريح فيكون رجعيا كما افتى به بعض مشايخ الاسلام لانه اجيب ان
التفارق به ايقاع البائن وقد تقدم انفا في التلويح ما يويد ذلك **فاذا لم**
يحتج في وقوعه الى النية ينصرف الى الطلاق اذا كان الزوج من قوم يريدون

وفي المجتبى ان نكل عن اليمين
يفرق بينهما كما في الدر المختار

بالحرام الطلاق فالعرف فيه قايم مقام النية لان العرف الخاص قاضي فيقع الطلاق
به وان لم ينو وهذا منه اختيار لمذهب المتاخرين وعليه الفتوي والمتقدمون
علي انه لا يقع به الا بالنية قال في البزازية انت علي حرام في غير حال مذاكرة
الطلاق ان نوي طلاقا فبائن وان نوي ثلاثا فثلاث واستثنى في الامة واه
نوي ظهارا فظهار وان نوي اليمين ولم ينو شيأ فيمين وان نوي الكذب
فكذلك في ظم الرواية وكذا حرمتك علي او لم يقل علي وانت محرمة
علي او حرام علي او انا عليك حرام او محرم او حرمت نفسي ويشترط عليك
في تحريم نفسه لا نفسها حتي لو قال حرمت نفسي ولم يقل عليك ونوي
الطلاق لا يقع وكذا البينونة بخلاف نفسها هذا عند المتقدمين وقال
الاسكاف وابو بكر بن سعيد انه طلاق بلا نية اه ومثله في الخلاصة الا انه
فسر اليمين بالايلاء قوله بخلاف نفسها فلو جعل امر امرأته بيدها فقالت
للزوج انت علي حرام او انت مني باين او انا عليك حرام او باين يقع ولو
قال انت باين او حرام ولم يقل مني فهو باطل ونسب صاحب القنية
ما في خزانة الاكمل نقلا عن العيون او قال انت حرام او باين ولم يقل مني
فهو باطل الي السهو لان ذلك يشترط في جانب المرأة كما قاله البزازي
وقال السيد المحشي في حرم وقوع الطلاق بلا نية في الكنايات الا في لفظ
الحرام غير مسلم بل منه لو قال وهبتك طلاقك فانه يقع قضاء بلا نية
وكذا لفظ التسريح يقع به الرجعي بلا نية كما افتي به مشايخ خوارزم
المتقدمون والمتاخرون وكذا اذهبي فتزوجي وقال لم انو لم يقع لان
معناه ان امكنك وقال قاضي خان وفي الحافظية وقوعه بالواو وبلا
نية واما تفويض الطلاق الي امرأته كطلقي نفسك او اختاري امرك
بيدك والخلع عطف علي تفويض وهو الفصل عن النكاح بمال كطلقك
وخالعتك علي كذا او بارأتك والايلاء وهو الحلف علي ترك قربانها
مدته كوالله لا اقربك او لا امسك لاتيك لاغشاك والظهار هو
تشبيه زوجته او ما يعبر به عنها او جزء شايع منها بعضو يحرم النظر
اليه من اعضاء محارمه نسبا ورضاعا كانت علي كظهر امي او كاحد
ومثل امي فما كان منه اي من كل ما ذكر صريحا كالامثلة المذكورة او لا
قبل او في كل منها لا يشترط له النية وما كان منها كناية كالامثلة المذكورة
بعد وفيها اشترطت النية له اما في صريح التفويض فيقع به واحدة
رجعية نوي او لم ينو فلو قال لها طلقي نفسك فقالت طلقت او ابنت يقع
واحدة وفي الكناية يقع به واحدة بالنية ويشترط في ذلك ان تختار في
مجلسها الذي وقع العلم بالتفويض فيه وان طال ما لم تقطع بعمل او تقم
منه وفي اختاري لا بد من ذكر النفس في احد الطرفين اي الزوج او
الزوجة والا فلا يقع به كما بين في محله ومما ينبغي ان ينبه عليه انهم جعلوا
اختاري وامرك بيدك من كنايات الطلاق وذكروهما في بابه وجعلوهما من

كنايات

من كنايات تفويض الطلاق وذكروهما في بابه فعلى الاول يلزم ان يقع الطلاق
بقوله اختاري او امرك بيدك ناويا الطلاق بلا احتياج الى اختيارها
نفسها وعلى الثاني يلزم ان لا يقع الطلاق بهما الا باختيارها نفسها
وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فلا شك في الخطا في احدهما
وحاصل ما اجاب به العلامة سعدي في حواشي الاكمل ان التحقيق انهما
من كنايات التفويض فلا يقع بهما الا بالاختيار لا بمجرد النية وذكرهما
في كنايات الطلاق غلط وليس اول قارورة كسرت في الاسلام وفي الدر
ما يشير الى الجواب حيث جعل كنايات الطلاق قسمين قسم يتوقف على
النية فقط وقسم يتوقف مع ذلك على اختيار الزوجة نفسها وهما هذان
اللفظان قيل عليه ان هذا اصطلاح جديد ويلزم كون المسئلة الواحدة
مسئلة لبابين من جهة واحدة فليس بروا ما صريح الخلع فيقع به واحدة
بائنة وكذا في كنايته وانما تحتاج الى النية قضاء وديانة فلو انكر النية
يصدق فيهما الا ان يكون حال مذاكرة الطلاق او ذكر البدل فلا يصدق
قضاء بقي انهم ذكروا من كناياته خالعتك على كذا وفيه ان هذا من صريحه
ويشترط القبول منها فلو لم تقبل لا يقع الطلاق ولا الخلع ويدل عليه ما في
الخلاصة قال لها خالعتك فقالت قبلت يقع الطلاق ويبرأ ان كان عليه مهر
وان لم يكن عليه مهر يجب رد ما ساق اليها من المهر لان المال مذكور فيه عرفا
اه فعلم منه انه لا يتوقف على النية وانه يقع به الخلع بشرط القبول
وكذا في البزازية بخلاف خلعتك فانه يتوقف على قبولها وبعد قبولها
لا يصدق في انكاره النية ويدل عليه ما في البزازية قال لها خلعتك
فقالت قبلت لا يسقط به شيء من المهر ويقع الطلاق البائن اذا نوى
ولا دخل لقبولها حتى اذا نوى الزوج الطلاق ولم تقبل المراة يقع الطلاق
وان قال لم ارد به الطلاق لا يقع ويصدق ديانة وقضاء بخلاف خالعتك
فقالت قبلت حيث يقع الطلاق والبراة ان كان عليه مهر وان لم يكن عليه
مهر يجب رد ما ساق اليها من المهر لان المال مذكور فيه عرفا اه فعلم
ان خالعتك يتوقف على قبول المراة بخلاف خلعتك وانه يبرا في خلعتك
دون خالعتك وانه يصدق قضاء وديانة في خلعتك في انكاره نية
الطلاق قبلت المراة او لم تقبل ما لم يذكر معه المال وان ذكرت معه مالا
معلوما وقبلت فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة بخلاف خالعتك
فانه يصدق فيه لان المال مذكور عرفا وان الواقع بخلعتك بدون
ذكر المال الطلاق البائن لا الخلع بخلاف خالعتك فان الواقع به الخلع
لا الطلاق لان المال مذكور فيه عرفا وان خلعتك من كنايات الطلاق
بخلاف خالعتك واما صريح الايلاء وكناياته فالواقع بها واحدة بائنة
ان بر والكفارة ان حنث واما صريح الظهار وكناياته فمحرم لوطيها
ودواعيه حتى يكفر واما الرجعة بفتح الراء وكسرها والاول افصح

رجل قالت له زوجته خلعني على الف درهم فقال انت طالق
المختار انه يقع الخلع ويكون جوابا لا طلاقا وقيل يسئل
عن نيته هـ من شرح العارف

فكالنكاح تصح بالفاظ موضوعة لها صريحا وان نوي ضدها اولم ينو شيأ وكناية يحتاج اليها لانها استدامته اي جعلها دايما في الملك في العدة لا بعدها ولذا ليس فيها مهر لان المهر في مقابلة حدوث النكاح لا في بقايه فلو قال ان راجعتك بالف درهم ان قبلت المراة صح ذلك والا لا لانه زيادة في المهر لا زيادة في الرجعة وصريحها راجعتك وراجعت امراتي اورددتك اوامسكتك اوارتجعتك وكنايتها انت عندي كما كنت اوانت امراتي بمرو هل الرجعة بالفعل تحتاج الي النية ومقتضي النظر لا فليراجع لكن ما كان منها صريحا لا يحتاج اليها وكنايتها تحتاج اليها وليس من الرجعة ما يدل علي انشاء عقد جديد كزوجت وتزوجت ونكحت عند ابي حنيفة لان انشا للمنكوحة باطل لغو فلا يثبت ما في ضمنه وعند هما يكون رجعة وبه يفتي وعن ابي يوسف روايتان ذيلعي وكلامه في هذا الاستدراك لا يخلو من الاشعار بان النكاح ليس منه الصريح والكناية وفيه ما فيه ولم يذكر المصنف اللعان والظهار وعدم اشتراط النية فيه لانه يمين والايمان لا تتوقف عليها مع ان المتلاعنين مجبوران عليه بعد الدعوي فلا معني لاشتراطها اذ علي تقدير الابا يحبس حتي يلاعن او يكذب الزوج نفسه فيحد او تصدقه فتفضح واما اليمين بالله تعالي اليمين هو تقوية احد طرفي الخبر بذكر الله او بالتعليق وهو ان كان بامر كائن عالما او غير عالم تنجيز طلاقا او عتقا او نذرا وان كان بمستقبل فيتزل الخبر بنزول الشرط وعدم التوقف علي النية فيها استفيد مما تقدم وقد يكون التعليق حلفا موجبا للكفارة كان فعلت كذا فعلي نذر بلا نية شي صالح له وان فعل كذا فهو كافر علقه بماض أو آت معتقدا اليمين وان اعتقد انه يكفر بالحلف يكفر فيهما والايمان التي اعتبرها الشارع ثلاث فحلفه علي ماض فعلا او تركا كاذبا عمدا غموس يغمس صاحبه في النار يأثم به وللكفارة فيه وفي المبسوط ان اليمين الغموس ليست بيمين لانها كبيرة محضة وتسميتها يمينا مجاز لوجود صورة اليمين فيها وحلفه علي شي ظان انه حق فلغو موجب للعفو لا الكفارة وهذا في غير الطلاق والعتاق وحلفه علي آت منعقدة موجبة للمحافظة ان لم يكن علي معصية وللكفارة ان حنث ففي الكل لا تتوقف عليها اي النية فتنعقد يمينه نوي أو لا اذ هي احدي الثلاث التي جعلها الشرع هزلهن جدا وهل تتوقف علي العرف في البحر لا تتوقف عليه ايضا في الظهر من مذهب اصحابنا علي الصحيح تعارفوه او لا وما في البزازية من انه لو قال والله لا افعل كذا ان اراد به السورة لا يصير يمينا كانه قال والقران وان اراد به الله تعالي يكون يمينا اه يقتضي توقفه علي النية اجاب عنه في البحر بان هذا التفصيل ليس مذهب اصحابنا بل مذهب بشر المريسي والمذهب

قوله علي ماض الخ قيد اتفاقي ولحالف كذلك الله ما له علي الف درهم ح

شرنبلالية وفيه ان الحلف بغير الله تعالي كالنبي عليه الصلاة والسلام من الملعون وقبل ان اضيف الطلاق وحلف به يهود يلعن والي الماضي كذبا وهذا المستقبل لانه مستعمل في الحلف بكذبا وهذا غير كذبا وكذلك في العهود والمواثيق احسن لانها محمول علي الاضافة الي السلعة اه وفيه من ايمان السفلة اه وبزازي بلغ

والمذهب انه يمين بغير نية وفي الفتح ما يقتضي توقفها على العرف حيث
قال لبسم الله لا فعلن المختار انه ليس يمينا لعدم التعارف وعلى هذا ولبسم
الله لا فعلن بالواو اه وفي البحر والنظم في لبسم الله انه يمين وجزم به في
البدايع معللا بان الاسم والمسمى واحد عند اهل السنة فكان الحلف
بالاسم حلف بالذات فكانه قال بالله والعرف لا اعتبار به في الاسما اه
ويويد ما ذكره في المنتقى عن محمد ان لبسم الله يمين مطلقا ومثله في
الخلاصة وهذا كله في الحلف بالله والرحمن والرحيم والحق فانه
منعقد سواء تعورف الحلف به او لا بلا نية اما الحلف بصفة من
صفاته تعالى صفة ذات او صفة فعل فلا بد من العرف كما صرح به
في البحر هذا هو الظاهر من المذهب وقال بعض مشايخنا ان كل اسم لا يسمى
به غيره تعالى كالله والرحمن والرحيم فهو يمين لا حاجة فيه الى النية
وما ليس كذلك كالقادر ونحوه فانه لا يكون يمينا الا بالنية فان اراد
به تعالى فهو يمين والا فلا واختار هذا في المنتقى وصحح في الخلاصة
الاول وقال انه ظاهر الرواية لان دلالة القسم معينة لارادة اليمين اذ الحلف
بغيره تعالى حرام والظاهر من حال المسلم ان لا يباشر الحرام فيحمل على اليمين
ما لم ينو خلافه فانه لا يكون يمينا لانه نوى محتمل كلامه ومن اليمين
تحريم الحلال وعكسه وتحريم الحرام يمين ان نوى اليمين وان لم يرد به شيئا
او اراد به الاخبار فلا شيء فيه خلاصة واذا كانت اليمين لا تتوقف على
النية فتنعقد اي يترتب عليها الحكم من وجوب الكفارة اذا حنث ووجوب
المحافظة اذا لم يحنث اذا حلف على فعل شيء او تركه عامدا او ساهيا اي
ذاهلا عن التلفظ كان يقال له الا تاتنا فيقول بلى والله غير قاصد
لليمين وفي نسخة ناسيا والحكم لم يفرق بين السهو والنسيان بل هما
مرادفان عنده وتقدم الفرق بينهما عن التلويح لان فقدان الصورة
الحاصلة عند العقل ان كان بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء سمي
ذهولا وسهوا وان كان بحيث لا يتمكن منها الا بعد تجشم كسب جديد
يسمى نسيانا واعلم انهم قالوا ان حقيقة النسيان لا تتصور في اليمين
المنعقدة وان كان تتصور في الحنث ولذا اولوا النسيان بما ذكرناه
وبالیمین الخطا كما اذا اراد ان يشرب ماء فقال والله لا اشرب غلطا
عن اسقني وقال العيني يمكن تصوره ذلك بان حلف ان لا يحلف ثم نسي
الحلف السابق فحلف ورده في البحر بانه فعل المحلوف ناسيا لانه حلف
ناسيا ونظر فيه في النهر بان فعل المحلوف ناسيا لا ينافي كونه يمينا بدليل
انه يكفر مرتين مرة باعتبار انه فعل المحلوف عليه ومرة باعتبار حنثه
في اليمين واورد ايضا ان حقيقة اليمين وهي تقوية احد طرفي الخبر لا تتاتي
في الناسي اذ لا اختيار له واجيب بان هذا القياس ترك بالنص لانها احدى
الثلاث التي هزلهن جد ووردت في الفتح بانه ليس فيه دلالة على المدعى

وفي شرح شيخ مشايخنا شيخ زاده النسيان في الحلف
بان كان ذاهلا عما ان الحلف بصفة من صفات الله تعالى
موجبة للكفارة اذا حنث ثم انسى وحلف بها ناسيا
لم يحنث هو ظاهر واما قول المعنى السيد يلزم من وجود
الحلف على عليه ناسيا في التصوير المذكور وجود الحلف
ناسيا هو محل توهم اه

لان اليمين الهزل جعل جدا والهازل قاصد لليمين غير راض بحكمه او حلف
مخطئا لما تقدم او حلف مكرها فتنعقد يمينه وكذا تنعقد اليمين فتجب الكفارة
عند الحنث اذا فعل المحلوف عليه كذلك اي عامدا او ناسيا او مخطئا او مكرها
فلو حلف عامدا او ناسيا او مكرها او مخطئا وفعل المحلوف عليه ناسيا
او مكرها او مخطئا تجب الكفارة لوجود الحنث الذي هو السبب في
وجوب الكفارة واما نية تخصيص العام وهو اللفظ المستغرق لما يصلح
له في اليمين سواء كانت بالعربية او الفارسية وقيل مخصوص بالعربية
فمقبولة ديانة اتفاقا بين الخصاف وغيره ومقبولة قضا ايضا عند الامام
الكبير احمد بن عمرو بن مهران الشيباني ابي بكر الخصاف قال شمس الائمة
الحلواني الخصاف رجل كبير في العلم وهو ممن يصح الاقتداء به توفي
ببغداد سنة مائتين واحدى وستين فلو حلف ان لا يتزوج امراة ونوى
امراة بعينها يدين وعنده يصدق قضا وكذا لو نوى عربية او حبشية
او من بلدة كذا وان نوى كوفية او بصرية لا يدين اصلا لانه تخصيص
الصفة وكذا لو نوى امراة عجوزا او كان ابوها يعمل كذا او مولدة والفتوى
على قوله اي الخصاف ان كان الحالف مظلوما خلاصة فان نوى
الخصوص يصدق قضا وفي الولوالجية والفتوى على ظاهر المذهب
ومتى وقع في ايدي الظلمة واخذ بقول الخصاف لا باس به اه كما اذا اراد
ان يغيب عن زوجته فحلفته ان لا يشتري جارية فقال كل جارية
اشتريها فهي حرة وهو يعين كل سفينة جارية عملت بنيته ولا يقع
عليه العتق لانها ظالمة في هذا الاستحلاف كما سياتي في قاعدة العادة
محكمة وفي البزازية حلف سلطان رجلا لياخذ بالتهمة غرما المتواري
واقر بانه انه لا يعلمهم وهو يعلمهم فالحيلة ان يذكر اسم الرجل الذي
توارى ويريد غيره كما لو اكره على سب محمد صلى الله عليه وسلم يريد
محمدا ليس برسول ولا شك في صحته عند الخصاف ويفتى بقوله في
المظلوم ومثله في الخانية وقد يخصص العام بدليل كما لو قال لزوجته
ان دفعت شيا بغير اذني فانت طالق فرفعت من مالها بغير اذنه لم
يقع قضية وقد يخصص بقرينة الحال كما لو قال من قتل قتيلا فله
سلبه يقع على كل قتيل في تلك السفرة ما لم يرجعوا وان قال حال
القتال تقيد بذلك القتال قنية خانية وقال الحصيري وكل ما جاز
تخصيصه بالنية جاز تخصيصه بالعرف لانه ارادة جميع الناس
فاذا جاز تخصيصه بارادته وحده جاز بارادة جميع الناس كيف
وقد دل الدليل على ارادته ايضا لان المقصود الافهام وتحصيل
المقصود من الكلام عند الاطلاق ينصرف الى المتعارف ولهذا حملنا
اللفظ على المجاز المتعارف اهـ كذلك اي كما اختلفوا في نية التخصيص
هل تعمل في القضا او لا اختلفوا في مطلق اليمين هل الاعتبار لنية

الحالف

اخذ عن ابيه وعن ابي عاصم النبيل وابي داود الطيالسي وسعد بن منصور
والقعنبي ويحيى بن يحيى وعلي بن الجعد وهناد بن السري وابي نعيم
الفضل بن دكين وخلف وله من المصنفات كتاب الجامع الكبير وكتاب الشروط الكبير وكتاب الشروط الصغير وكتاب
الوصايا وكتاب السجلات وكتاب ادب القاضي وكتاب النفقات على الاقارب
والزوجات بعضهم على بعض وكتاب احكام الوقف وكتاب الرضاع وكتاب
الحج عن الميت وكتاب المناسك الكبير وكتاب المناسك الصغير وكتاب
اختلاف ابي حنيفة وابن ابي ليلى وكتاب الرد على سير الاوزاعي وكتاب
الحجة على اهل المدينة وكتاب الآثار وكتاب الجامع الكبير وكتاب
الجامع الصغير وكتاب الكسب وكتاب الاكرة وكتاب الخراج وكتاب
الرقيات وكتاب الصرف وكتاب الصلاة وكتاب الزهد وكتاب الرد على
سير الاوزاعي وكتاب الرد على مالك بن انس وكتاب الهجاء وكتاب
غير ذلك وكان ثقة ثبتا فقيها عالما ولي القضاء للرشيد ومات بالري سنة
تسع وثمانين ومائة وله اثنتان وخمسون سنة

الحالف او المستحلف بان نوي غير ما نواه المستحلف والفتوي علي
نية الحالف ان كان الحالف مظلوما بان اراد المستحلف ابطال حق
الغير لا علي اعتبار نية ان كان الحالف ظالما فالعبرة لنية المستحلف
كما في الولوالجية والخلاصة وقيده في البزازية بما اذا كان الحلف في
الماضي كما لو اكره علي بيع عين فحلف بالله انه دفعه الي فلان
يريد بايعه ليقع عن الاكره انه ملك غيره فلا عبرة واما في المستقبل
فعلي نية الحالف مطلقا وعللوا به في حال الفتاوي بانه ليس
للمستحلف الاستحلاف في المستقبل فلم يكن الحالف ظالما او قيده ايضم
في الخلاصة والبزازية بما اذا كان اليمين بالله تعالي واما لو كان بالطلاق
او العتاق وما شابههما فالعبرة لنية الحالف مطلقا ظالما او مظلوما
اذ المرئي الحالف خلاف النظم وفي حال الفتاوي التخليف بغير الله
ظلم والتنية نية الحالف وان كان المستحلف محقا اهـ هذا في تخليف
الظلمة واما في عقد اليمين علي فعل الغير في المستقبل ففيه تفصيل
كما في قاضي خان قال والله لتفعلن كذا فقال نعم فهو علي خمسة اوجه
لو نوي المبتدي الحلف علي نفسه والمجيب بقوله نعم الحلف علي
نفسه كان كل منهما حالفا فاذا لم يفعل المخاطب حنثا اما المبتدي فظم
واما المجيب فلان نعم تتضمن اعادة السوال في الجواب كانه قال
والله لا افعلن نوي المبتدي تحليف المجيب ونوي المجيب اليمين علي
نفسه فالحالف هو المجيب لا غير نوي المبتدي استحلاف المجيب والمجيب
الوعد لا اليمين لا يكون احدهما حالفا لم يكن لاحدهما نية اليمين فالمبتدئ
هو الحالف نوي المبتدي استحلاف المجيب والمجيب اليمين فالمجيب هو
الحالف وكذا لو كان الاستحلاف بدون الواو والا انه في الوجه الرابع
المجيب هو الحالف كما في البزازية واما الاقرار والوكالة فيصحان
بدونها اي النية وعدم صحتهما هازلا او مكرها لفقد الرضا وهو
شرط فيهما لا لاشتراط النية فيهما وكذا الايداع والاعارة يصحان
بدونها اما في العارية فظم ان كانت صريحا في تمليك المنفعة بلا
عوض كقوله اعرتك هذا الثواب وكذا ان كانت كناية كاطعمتك
ارضي ومنحتك ثوبي او جاريتي هذه وحملتك علي دابتي هذه اذا
لم يرد به الهبة فان نوي الهبة فهبة وان لم ينو مقارنة واما في الوديعة
فمحل بحث اذ هي امانة تركت للحفظ وفرقوا بينها وبين الامانة
باشتراط قصد الحفظ فيها دون الامانة فلو وضع عند رجل ثوبا
بلا قصد الاستحفاظ يقتضي ان يكون وديعة مع ان تعريفها لا يصدق
عليه ولا يصح الفرق بينها وبين الامانة لانه لو الفت الريح ثوب
انسان في حجر رجل لا يكون وديعة بل امانة فلا يبرا بالضمان بالعود
الي الوفاق بخلاف الوديعة فيقتضي هذا ان تكون النية شرطا او

وفي الدرر المستحلف بالطلاق والعتاق حرام
بدون نقل القهستاني الخلاف في كفر اذا
حلفه بالطلاق اهـ منه

شطرا وكذا القذف لا تشترط فيه النية لانه لا يكون قذفا موجبا للحد الا بما يكون صريحا بالنسبة الى الزنا حتى لو قذف بالكناية لا يجب الحد كما في الحدادي والصريح لا يحتاج اليها في هذا الباب والسرقة والنظم يشترط فيها القصد لاشتراط الخفية في زعم السارق كما في الحدادي واما القصاص اي ما يوجبه فيتوقف على النية يعني قصد القاتل ليكون عمدا موجبا له واما نفس القصاص فينبغي ان لا يتوقف عليها حتى لو اخطر ولاية القتل لواحد فقتل ذلك الواحد القاتل الذي كان قتل عمدا ظاهرا قبل ان يعلم قتله فينبغي ان لا يلزمه شيء كذا قيل فليحرر لكن قالوا لما كان القصد امرا باطنيا اي فعل القلب لا يتوقف عليه اقيمت الالة اي استعمالها مقامه اي قصد القتل تيسيرا كما اقيم السفر مقام المشقة فان قتله بما يفرق الاجزاء عادة من سلاح ومحدد من خشب او حجر او لبطة القصب او حرقه بنار كان القتل عمدا ووجب القصاص به والا وان لم يقتله بما ذكر فان قتله بما لا يفرق الاجزاء عادة لكنه يقتل غالبا كالخشب العظيم[3] والحجر العظيم فهو شبه عمد لا قصاص فيه عند الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى بل الواجب فيه الاثم والكفارة والدية المغلظة على العاقلة وعندهما يجب القصاص كما في القتل العمد واما القتل بما لا يقتل غالبا كالعصي والحجر الصغيرين والسوط فشبه عمد لا قصاص فيه بالاتفاق واما القتل الخطا ولو على عبد كان يقصد مباحا صيدا او حربيا فيصيب ادميا معصوما ولا قصد فيه فلا قصاص فيه بل كفارة ودية على عاقلته وبقي قسم اخر جار مجرى الخطا كنايم انقلب على انسان فقتله ولا قصد فيه وموجبها كالاول الكفارة والدية والاثم دون اثم القتل وبقي قسم اخر وهو القتل بالسبب كحافر البير وواضع الحجر في غير ملكه او خشبة على الطريق بغير اذن السلطان وموجبه الدية على العاقلة لا الكفارة ولا اثم القتل بل اثم الحفر وكل ذلك يوجب حرمان الارث لا هذا واما قراءة القران فلا تتوقف على النية للصحة ولما اختلف بعضها باختلاف المقاصد ذكره فقال قالوا ان القران اي ما يشتمل على ادعية وذكر لا مطلقا كما يدل عليه السياق يخرج عن كونه قرانا بالقصد اي قصد غير القرانية فيجوز للجنب والحايض والنفسا قراءة ما فيه من الاذكار بقصد الذكر وما فيه من الادعية بقصد الدعا وهو المختار المروي عن ابي حنيفة وان قال الهندواني لا افتي به يعني وان لم يقصد احدهما يحرم عليه القراءة لا فرق بين الاية وما دونها عند الكرخي ورجحه جمع ونسبه في البدايع الى العامة لقوله عليه الصلاة والسلام لا يقرا الجنب ولا الحايض شيا من القران وشيا نكرة في سياق النفي فتعم الاية وما دونها وجوز الطحاوي

[3] والخطب العظيم

قراءة

قراءة مادون الاية ورجحه في الخلاصة وقال السيد المحشي والاول اولي لان
التعليل في مقابلة النص مردود هكذا قرر كلام المحشي الحموي واعترض
شيخ مشايخنا العارف بان القران يخرج عن القرانية بالقصد مطلقا اخذا
من قولهم بالتضمين الشعري وغيره وسمي بالاقتباس وهو تضمين
الكلام نثرا كان او نظما شيأ من القران والحديث لا علي انه منه كما في
المطول ولم يتعرض له امتنا جوازا وامتناعا واشتهر عن المالكية
تحريمه واجازه ابن عبد السلام في النثر فعلي هذا لا يختص بما فيه دعا
وذكر وايضا لو قال الجنب لمن اسمه يحيي يا يحيي خذ الكتاب بقوة وقصد
خطابه يجوز لما قالوه في مفسدات الصلاة انه لو خاطب به انسانا
تفسد صلاته ولو قصد به القران لا وتمة ذلك في المفسدات واما قوله
فيجوز والخ تفريعا علي ما تقدم ولا يدل علي عدم الجواز مطلقا بل يدل
عليه فعند قصد الدعا يكون دعا ولا يكون كذلك الا اذا احتمله وعند
قصد الذكر يكون ذكرا اذا احتمله واذا قصد غيره واحتمله فكذلك كما
لو قصد الخطاب او غيره فح لا يكون قارئا بل متكلما فقوله ما يشتمل
علي الادعية او الذكر لا مطلقا كما يدل عليه السياق فيه نظر اذ
التنصيص علي الشي لا ينفي ما عداه اه واختلفوا في تعليم الحايض
والجنب القران ففي الخلاصة لا باس به اذا كان يلقن كلمة كلمة ولم
يكن من قصده ان يقرا اية تامة وفي النهاية هذا علي قول الكرخي
وعلي قول الطحاوي نصف اية قال في البحر وينبغي ان يقول ولم يكن من
قصده قراة القران علي ان تخريج هذا علي قول الكرخي فيه نظر لانه
قايل باستواء الاية ومادونها في المنع اذا كان بقصد القران ولا شك
في صدق مادون الاية علي الكلمة وان حمل علي قصد التعليم لم يتقيد
بالكلمة اه وفرق المحشي بين القاري والمتعلم بان المتعلم لا يعد قاريا
والكرخي انما يمنع مادون الاية في القاري لا المتعلم لا يجدي في جواب
النظر لانه باق اذ لا تخريج لا علي مذهب الكرخي ولا علي غيره وايضا
يرفعه قوله وان عمل الخ وهو ظاهر لانه يشير الي الفرق اي وان فرق
لا معني للتقييد تامل لكن اشكل عليه اي علي القول بخروجه عن
القرانية بقصد الذكر او الدعا قولهم لو قرا بقصد الذكر لا تبطل صلاته
والحاصل ان هذا الاشكال معارضة الدليل الاول يعني ان دليلكم وان دل
علي ما ادعيتموه عندنا ما ينفيه بدليل انه لو خرج عن القرانية بقصد
الذكر والدعا لما صحت الصلاة به مع قصد احدهما ولكن صحت فدل
علي انه لم يخرج بالقصد لانهم قالوا الخ وح فالواجب ان يقول بدل
قوله لا تبطل صحت اذ الدعا والذكر لا يبطلا الصلاة لكن نقل بعض
عن الحاوي القول ببطلانها بالقصد المذكور مع هذا ولا ينبغي ان
يخرج عليه كلام المص واجبنا عنه اي عن هذا الاشكال في شرح

هذا وقد صرح في صدر الشريعة في شرح الوقاية ه
بان العلة اذا احاطت نفسا الكرخي تعلم كلمة كلمة
وتقطع بين الكلمتين وعند الطحاوي رحمه الله تعالى
نصف اية وتقطع ثم تعلم النصف الآخر اه وحينئذ
فلم يصح قوله بين القاري والمتعلم ايضا اه منه

الكتر نقلا عن الخاصي بما حاصله تخصيص الدعوي يعني ان المراد بقولنا
القران يخرج عن كونه قرانا بالقصد ان لم يكن واقعا في محله وما اوردوه
لا يرد لانه اي القران في الصلاة وقع في محله وما وقع في محله لا يتغير
بعزيمته فالقران في الصلاة لا يتغير بعزيمته اي قصد خروجه عن
وصف القرانية علي قياس ما قالوا في قراة الفاتحة في الركعتين الاولين
بنية الدعا تجزيه لوقوعها في محلها بخلاف قراتها في الركعتين الاخريين
بنية الدعا فانها لا تجزيه لوقوعها في غير محلها والمنقول في الجنس
انه ان قرا الفاتحة علي قصد الثنا جازت صلاته لانها وجدت القراة
في محلها فلا يتغير حكمها ولم يقيد بالاولين ولا شك ان الاخريين محل القراة
اذ القراة فرض في ركعتي الفرض وان كان تعيينها في الاولين واجبا كذا
في شم العارف واشكل عليه ايضا انهم قالوا ان المأموم اذا قرا الفاتحة
في صلاة الجنازة بنية الذكر لا يحرم عليه لان صلاة الجنازة ليست
محلا للقراة وكل ما هو كذلك يخرج عن القرانية بالقصد فتجوز قراته
فيها بالقصد مع انه يحرم عليه اي المأموم قراتها اي الفاتحة ولو
بقصد الذكر في الصلاة المطلقة ذات الركوع والسجود مع عدم
كونها محلا للقراة في حقه ايضا لان المأموم ممنوع القراة مطلقا فلو
كان يخرج عن وصف القرانية بالقصد لما حرمت عليه لعدم المحلية
كصلاة الجنازة وخص المأموم مع ان الامام كذلك لان مقصوده
ايراد الاشكال وذلك في المأموم والجواب عن هذا الاشكال انا لا نسلم ان
القصد لم يخرج قراة المأموم في الصلاة المطلقة عن كونه قرانا بل اخرجه
كما اخرجه في صلاة الجنازة لكن الحرمة عليه لاجل كونه ممنوعا عن القراة
في الصلاة المطلقة كما يمنع عن القراة لوجوب الانصات له خلف الامام
بخلاف صلاة الجنازة فانه لم يمنع عن الذكر فيها ولذا لم يحرم عليه فلا
اشكال واما الضمان اي ضمان المتلفات فهل يترتب علي شي بمجرد
النية اي نية ذلك الشي من غير فعل يوجبه نعم يترتب علي ذلك
من غير فعل ففي الخلاصة من الوديعة قالوا ان مستاجر الدابة اذا
مستعيرها اذا نوي ان لا يردها ثم ندم وترك النية ان كان سايرا عند
النية فعليه الضمان ان هلكت الدابة بعد النية اما اذا كان واقفا
وترك نية الخلاف عاد الي الوفاق وهذا ظهر في هذا المطلب من
قوله فقالوا في الحاج او المعتمر المحرم اذا لبس ثوبا مخيطا او علي
هيئة المخيط يوما كاملا ثم نزعه ومن قصده ان يعود اليه لا يتقيد
الجزا اذا لبسه بعد ذلك لان لبسه صار واحدا بالنية وكذا لو لم
يقصد العود والترك ولو لبسه ثم نزعه وقصد ان لا يعود اليه
اي اللبس ثانيا تعدد الجزا ان كفر للاول اتفاقا وان لم يكفر فكذلك
عندهما خلافا لمحمد لان اللبس الاول انفصل عنه بقصد عدم العود

فصار

بلغ

فصار جناية اخري ففي هذه الصورة نية الجناية لم تكن موجبة للعدم
بل اوجبته نية ترك الجناية وقالوا في المودع اسم مفعول ان لبس ثوب
الوديعة بغير اذن المودع ثم نزعه ومن نيته ان يعود الي لبسه
ثانيا لم يبرأ من الضمان اي ضمان لبس الثوب اذا سرق او ضاع فكان
لبسه سببا للضمان ونزعه بقصد العود ليس عودا الي الوفاق
فلو هلك الثوب في يده يضمن وان لم يلبسه ثانيا فكانت نية
الترك موجبة للضمان من غير لبس لكن بشرط لبس سابق قال
في العمادية المودع اذا لبس ثوب الوديعة بغير اذن المودع فنزعه
في الليل للنوم فسرق القميص فان كان من نيته ان لا يلبسه
في الغد فقد ترك الخلاف وعاد الي الوفاق فلا يضمن والا ضمن واعلم
ان المهم ذكر ما يدخل تحت القاعدة مما كثر وقوعه واشتهر من كتب
الفقه وبقي الكثير منها كالكفالة والحوالة واللقطة والمزارعة
وغيرها ولم يذكروا في شيء منها الاحتياج الي النية الا اللقطة فانهم
ذكروا في بابها انها تحتاج الي نية الاشهاد والتعريف حتي لو لم
يوجد لزم الضمان ولو لم يشهد وادعي انه اخذها ليردها وكذبه
ربها ضمنه عندهما خلافا لابي يوسف وبه ناخذ اوفي فعلي
قوله ترتب نفي الضمان بمجرد النية واما التروك اي احتياجها الي
النية فهي اما ترك واجب او نفل او مباح او مكروه او حرام فترك
الواجب يستحق العقاب وترك النفل المؤكد حرمان الشفاعة ان
قصد الترك فيهما والا لحديث رفع الخطا والنسيان وبالنفل غيره
عدم الثواب فترك المباح ان قصد به التوصل الي الطاعة او نفسها
يثاب عليه كما يثاب علي فعله عند القصد المذكور واما ترك الحرام
والمكروه اي ترك المنهي عنه فذكروه في علم الاصول عند بحث
ما تترك به الحقيقة بدلالة محل الكلام عند الكلام علي حديث
انما الاعمال بالنيات حيث قالوا والمراد بالاعمال ما يعم عمل القلب
فيدخل فيه كف النفس لانه عمل لكن اعتبار النية في التروك انما
هو لحصول الثواب لا للخروج عن عهدة النهي لان مناط الوعيد
في النهي هو فعل المنهي فمجرد تركه كاف في انتفاء الوعيد ومناط الثواب
في المنهي عنه كف النفس عنه وهو عمل مندرج في الحديث لانه
لا تكليف الا بفعل يقدر المكلف ولهذا لا يثاب علي التروك الا
اذا ترك قاصدا كما سيجيء وحاصله اي ما ذكروه في الاصول ان
ترك المنهي عنه لا يحتاج الي نية للخروج عن عهدة النهي اذ التكليف
شرطه تناول قدرة العبد والقدرة لا تتناول الترك فلم يكن مكلفا
به فليس فعلا داخلا في حديث الاعمال واما لحصول الثواب فيحتاج
اليها فان كان ترك المنهي عنه كفا اي متسببا عن كف لانه لاتحاد

خارجا بين الترك والكف حتي يحمل عليه وهو اي الكف بان ترعوي النفس
اليه اي الي فعل المنهي عنه قادرا علي فعله فكف اي منع نفسه
عنه اي الفعل خوفا من ربه لا خوفا من العقوبات الدنيوية ولا
غيرها فهو اي ذلك التارك للخوف مثاب عليه فلا بد فيه من النية
فكان الثواب عليه متوقفا علي القصد اذ الكف خوفا من الله لا يتصور
بدونه والا وان لم يكن ترك المنهي عنه كفا خوفا من الله تعالي بان لا يكون
قادرا علي فعله او كان بلا خوف منه تعالي فلا ثواب علي تركه لعدم
اختياره في الاول ولعدم النية او فسادها في الثاني اذا علمت ذلك فالثواب
علي الترك انما هو اذا كان متسببا عن فعل يمكن ان يدخل تحت القدرة
وقصد به غرضا صالحا واما الترك بمعني العدم المطلق الذي لم يتسبب
عن فعل فكلامه يشعر اشعارا قريبا من الصريح بعدم الثواب عليه
ولا يتصور الثواب عليه ففي الحقيقة الثواب علي فعل النفس اي كفها
عن فعل قادر عليه خوفا منه تعالي ولا معني للكف عنه بدون خطوره
في البال وهل يطلق علي ذلك الكف العمل فيكون داخلا في الحديث قال
ابن حجر انه لا يطلق عليه بل يطلق عليه فعل القلب ثم اراد ان يذكر بعض
فروعه فقال فلا يثاب علي ترك الزنا وهو يصلي لان الصلاة وهو
فيها لا يمكن فعل غيرها اذ هي مانع شرعي كما ان النية مانع طبيعي فلا
وجه لما قيل كان هذا مبني علي ما قالوا ان صلاة الفريضة مانع عن
صحة الخلوة لعدم التمكن من الوطي معها واعترض بانه لا نسلم انها
اذا كانت مانعة من الوطي الحلال ثمة ان تكون مانعة هنا من
الزنا بل لا معني لاعتبار عدم المانع الشرعي في التمكن علي الحرام
فلو كان يصلي ودعته فاجرة الي الزنا وكف نفسه عنها ما المانع
من الثواب بل مضاعفته اهـ وفيه نظر لانه اذا كان فيها كيف
يتصور منه الفعل حتي يثاب عليه وهو قادر شرعا ومن فروعه
انه لا يثاب العنين فعيل من العنة وهي عدم القدرة علي الوطي
لعلة علي ترك الزنا قيل ان العنة لا تنافي حصول الشهوة فاذا
اشتهي المباشرة ولو بلا ايلاج فلم لا يثاب علي الكف اهـ وفيه ان
مجرد الشهوة تصور عقلي لا فعل حتي يتصور تركه وفيه ان
الشهوة ميل قلبي وهو فعله والمنع كذلك فيثاب علي منعه ويؤيده
ما قيل ان توبة اليائس الاصح انها معتبرة فلو تاب المجبوب عن
الزنا الاصح انها تعتبر فيثاب عليها ودفعه بانه لا يلزم من قبول
التوبة الثواب غير ممنوع اذ لا فائدة في اعتبار توبته وقبولها اهـ
وقيل المراد من عدم ثواب العنين علي ترك الزنا اذا لم يعزم علي
الفعل ويصمم عليه واما اذا عزم علي الفعل وتاب عنه فيثاب عليه
فليتامل ولا يثاب الاعمي علي ترك النظر المحرم لعدم قدرته علي

(وهو كلام في غير محله لان العنين اذا
اشتهى ومنع نفسه لاشك انه يثاب لانه
مقدوره فكف النفس عنه لا معنى له فلا
يثاب وهو ظاهر لكن في شرح العارف
عبد الغني ان العنين لو خطر في نفسه انه
لو قدر على الجماع يكف نفسه عن المحرم فانه
يثاب وكذا الاعمى انه لو كان بصيرا لكف
بصره عن الحاصل محارم الله تعالى كالمسكين
اذا نوى انه لو كان له مال لصرفه في الطاعات
فانه يثاب اهـ منه)

الفعل وكذا الاثيات من ترك شرب الخمر خوفا من الحد او حدوث مرض بسببه
او ناسيا او مكرها او لعدم وجوده فعلم ان ترك المنهي اذا لم يكن كفا لا يحتاج
الى النية وان كان كفا فيكون عملا فيحتاج اليها لكن لحصول الثواب لا للخروج
عن العهدة فكما ان ترك المنهي يخالف العمل في عدم الاحتياج الى النية كذلك
بعض التروك تخالفه في كفاية مجرد النية له دون العمل كما اشار الى
ذلك بقوله وعلى هذا الذي استفيد من مخالفة حكم الترك لحكم الفعل
قالوا في الزكاة فيما لو نوى فيما هو للتجارة ان يكون للخدمة كان بمجرد
النية للخدمة فلا زكاة فيه وان لم يعمل بنيته بان يستخدمه فيتم بمجرد
النية بخلاف عكسه وهو ما اذا نوى فيما كان للخدمة ان يكون للتجارة
حيث لا يكون للتجارة حتى يعمل بان يبيعه فحينئذ يكون الثمن للتجارة
حتى ان كان من جنس العروض تجب فيه زكاة التجارة وذلك لان
التجارة عمل فلا تتم بمجرد النية والخدمة ترك فتتم بها اي النية قالوا
ونظيره اي كون النية كافية فيما يكون للتجارة للخدمة دون العكس
المقيم والصايم والكافر والعلوفة والسايمة حيث لا يكون المقيم
مسافرا ولا الصايم مفطرا ولا الكافر مسلما ولا العلوفة سايمة
ولا السايمة علوفة خلاصة ولذا لم يذكره في العكس بمجرد النية لانها
عمل فلا تتم بدونه ويكون المسافر مقيما والمسلم كافرا بالنية لانها
ترك العمل فتتم بمجرد النية ذكره الامام فخر الدين عثمان بن علي بن محجن
ابن يونس ابو عمرو القاضي ابو محمد الزيلعي قدم القاهرة سنة سبعماية
وخمس ودرس والف وصنف وانتفع الناس به كثيرا وتوفي بقرافة
مصر سنة سبعماية وثلاث واربعين ولا يشكل هذا بما في النهاية
نقلا عن الذخيرة ولا تجوز شهادة مدمن الخمر بشرط الادمان ولم
يرد به الادمان في الشرب بل الادمان في النية ان يشرب ومن نيته
ان يعود الى ذلك انتهى مع ان الادمان فعل وقد تتم بمجرد النية لان
التحقيق ان الادمان في النية ليس شرطا في شرب الخمر لان شرب قطرة
منه كبيرة وهي مسقطة للعدالة من غير اصرار وانما ذكروا الادمان
ليظهر ذلك للناس فان من انتهم بشرب الخمر في بيته لا تسقط عدالته
وان كان كبيرة وانما تبطل اذا اظهر او يخرج سكران يسخر الناس منه بخر
ومن هنا اي مما ذكرناه في التروك من انه لو نوى ما للتجارة ان يكون
للخدمة كان لها بمجرد النية بخلاف العكس ومما قدمناه في المباحات
من انها تختلف صفتها باعتبار ما قصدت لاجله ومما سنذكره نقلا
عن المشايخ عقب القاعدة الثانية الى ان ينتهي الى تقسيم المباحث صح لنا
وضع قاعدة للفقه ترجع المسايل الكثيرة الفقهية اليها وهي اي تلك
القاعدة مبتدا خبره جملة الثانية من القواعد الكلية التي التزم
ايرادها في الفن الاول الامور بمقاصدها من ذكر الكل وارادة الجزء ولك

ان تجعل الثانية خبرا وما بعدها خبرا لمبتدا محذوف اي هي الامور بمقاصدها
او خبرا بعد خبر الامور جمع امر بمعني الفعل اذ هو بمعني القول يجمع علي اوامر
اي افعال المكلف من حيث احكامها لا من حيث ذاتها توجد و تتحقق
بمقاصدها جمع مقصد زمان القصد او مكانه او مصدر ميمي والمراد به
الثالث اي بقصد المكلف من ذلك الفعل بان قصد امرا محرما فحرام
او مباحا فمباح وهكذا قال للاستفراق والكلام مبني علي تقدير مضاف
اي حكم كل فعل يثبت له بسبب او مع قصد منه فاحكام الافعال دايرة
علي المقاصد وهو قريب من القاعدة الاولي تامل وهذه القاعدة احدي
القواعد الخمس التي رد بعضهم جميع مذهب الشافعي اليها كما في شرح
الجامع الصغير في شرح قوله عليه الصلاة والسلام ان الله يدخل
بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة وظاهره انها من مخترعاته استخرجها
من كلامهم ولم يصرحوا بها وليس كذلك ومما ينبغي ان يعلم ان المباح يكون
باعتبار ما قصد منه مستحبا او مكروها وكذا المستحب يكون باعتبار
ما قصد منه مكروها وحراما بل كفرا كما في قراة القران استهزا وكذا الحرام
قد يكون مباحا بل مستحبا كالاكل فوق الشبع اذا كان للصوم او
الضيف وسيظهر الكل من الامثلة لكن الحكم بكونها معتبرة بمقاصدها
بكليتها لا يصح الا في المباحات بل لا يصح اطلاق القاعدة علي
القاعدة المذكورة ما لم يقيد الامور بالمباحات مع ان كلامه يقتضي
الشمول للكل كما تشهد به الامثلة كما علمته في التروك قيل المعلوم
منه كون الكف باعتبار منشيه وهو الخوف من الله لا باعتبار
ما قصد منه الا ان يقال المقصود منه التقرب الي الله بالخوف من
عذابه ورجا ثوابه وذكر قاضي خان في فتاويه ان بيع العصير اي
المعصور من ما العنب وكذا بيع كرم العنب ممن علم انه يتخذه خمرا
غير مسلم مجوسيا او غيره لانهم يستحلون ذلك ولنا ان ندعهم يشربون
الخمور ويتخذونها بخلاف المسلم فان بيعه منه مكروه لانه اعانة
له علي الفسق كما في مشكلات القدوري وفي فصول العلاي لا باس
ببيعه من ذمي بمن لا يشتريه به المسلم ولا باس تستعمل فيما تركه
اولي وهذا عند ابي حنيفة وعندهما لا يصح بيعه ممن يتخذه خمرا وهذا
ان علم كما قيدناه به والا فيجوز اتفاقا وقيل مقيدا بمن لا يشتريه
لمسلم والا فلا يجوز اتفاقا كما في القهستاني ان قصد به اي بيع العصير
ممن يتخذه خمر التجارة فلا يحرم لان المعصية لا تقوم بعينه بل بعد
تغيرة بخلاف بيع السلاح من اهل الفتنة وبيع الامرد ممن يلوط به
فان المعصية تقوم بعينه وما في السري من نقل الكراهة في بيع
العصير الخمار محمول علي الكراهة التنزيهية فليس فيه التسوية
مع بيع الامرد وفي خزانة الفتاوي رجل اجر بيته ليتخذ فيه نارا

ويحاصل في حل هذه المسايل ان بيع العصير من مسلم يعلم
انه يقصد به التجارة او غيرها من المباحات او لا يقصد
شيا ودفع له عشرة دراهم مثلا وثمة ذمي يدفع
له ذكك فالاولي بيعه للمسلم وان دفع الذمي اكثر
والمسالة بحالها فهو مخير والاولي بيعه للمسلم
خلافا لها وان علم ان المسلم يتخذه خمرا وهناك
ذمي يشتريه بمثل ما يشتريه المعلم اوا قل يتعين
بيعه للذمي لان عقد الذمي علي الخمر كعقدنا علي
الخل وان لم يعلم انهما يتخذانه خمرا فهما سواء اع

اوبيعة

او بيعة او كنيسة او يبتاع الخمر لا باس به وكذا كل موضع تعلقت المعصية
بفعل فاعل انتهي اي ان قصد بذلك التجارة تامل وان قصد به اي
بالبيع لاجل التحمر اي لاجل ان يجعله المشتري خمرا حرم فكان دايرا
مع القصد وكذا عرس الكرم علي هذا الوجه من التردد بين الحل والحرمة
باعتبار القصد فان قصد به الثمار والانتفاع علي الوجه الحلال لا يحرم
بل يستحب وان قصد به اتخاذ الخمر حرم انتهي كلام قاضي خان وعلي
هذا القياس عصر العنب لاستخراج العصير دايرمع القصد فاما ان
يكون العصر بقصد الحلية اي جعل العصير خلا فيكون مباحا او
بقصد الخمرية اي جعله خمرا فيكون حراما وكذا الهجر للمسلم من غير
موجب شرعي فوق ثلاث ليال دايرمع القصد فان قصد هجر المسلم
لا لموجب شرعي حرم ذلك الهجر لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل
لمومن ان يهجر مومنا فوق ثلاث فان مر به فليلقه والمسلم عليه
فان رد عليه فقد اشتركا في الاجر وان لم يرد عليه فقد باء بالاثم والا
يعني وان لم يقصد هجر المسلم او قصده لموجب شرعي من معصية او
تاديب لا يحرم بل يجوز ويستحب في الثانية من غير تقدير بمدة لورود
عن النبي صلي الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
كما في الطريقة المحمدية واحداد المراة اي تركها التزين والطيب في
المصباح حدت المراة علي زوجها تحد حدادا فهي حاد بلا ها واحدت
احدادا فهي محد ومحدة اذا تركت الزينة لموته وانكر الاصمعي الثلاثي
علي ميت غير زوجها فوق ثلاث واما علي الزوج لموته او ابانتها
تاسفا علي زوال نعمة النكاح فواجب ما دامت في العدة دايرمع القصد
قال في الفتح لا نعلم خلافا في عدم وجوب الاحداد علي الزوجة بسبب
غير الزوج من الاقارب وهل يباح قال محمد في النوادر لا يحل الاحداد
لمن مات ابوها او ابنها او امها او اخوها وانما هو في الزوج خاصة قيل
اراد بذلك فيما زاد علي الحديث من اباحته علي مسلمات غير ازواجهن
ثلاثة ايام والتقييد بالميتة يفيد عدم وجوبه علي الرجعية وينبغي
انها لو ارادت ان تحد علي قرابة ثلاثة ايام ولها زوج له ان يمنعها
لان الزينة حقه حتي كان له ان يضربها علي تركها اذا امتنعت وهو
يريدها وهذا الاحداد مباح لها لا واجب عليها وبه يفوت حقه انتهي
فان قصدت ترك الزينة والطيب لاجل التاسف علي الميت غير الزوج
حرم ذلك الاحداد عليها لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل لامراة
تومن بالله واليوم الاخر ان تحد فوق ثلاث الا علي زوج والا وان لم
تقصد به التاسف علي الميت بل كان ذلك لعدم الرغبة في زينة
الدنيا او للتحصن عن ميل قلوب الغمرة او لعدم القدرة او لغير ذلك
فلا يحرم وكذا قولهم ان المصلي اذا قرا آية من القران جوابا لكلام

بطلت صلاته ان قصد الجواب وان قصد القراة لا فبطلان الصلاة دايرمع القصد وكذا اذا اخبر المصلي بما يسره فقال المصلي الحمد لله قاصدا الشكر علي ذلك الخبر بطلت صلاته والا فلا او اخبر المصلي بما يسوءه فقال لاحول ولا قوة الا بالله او اخبر بموت انسان فقال انا لله وانا اليه راجعون قاصدا بذلك الجواب له اي لذلك الخبر بطلت صلاته في الكل وان لم يقصد لا تبطل خلافا لابي يوسف لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته قياسا علي ما اذا اراد به الاعلام بانه في الصلاة ولهما ان الكلام مبني علي قصد المتكلم وكان القياس الفساد فيما اذا قصد به الاعلام لكن تركناه بالحديث وهو من نابه شي في صلاته فليسبح فلا يقاس عليه غيره وكذا قولهم بكفره اي اذا قرا القران في معرض كلام الناس اي موضع عرض وظهور كلامهم يقال هو في معرض كذا اي في موضع ظهوره اي لا في موضع التعظيم والتبجيل فذكر الله ورسوله صلي الله عليه وسلم انما يكون في معرض التعظيم اي مقام ظهوره والقصد اليه كما اذا اجتمعوا فقرا فجمعناهم جمعا وكذا اذا قرا كما سا دها قاعند رويه كاس ممتلي فان قصد به الاستخفاف يكفر والا فلا وله اي لقراة القران في معرض كلام الناس نظاير كثيرة في الفاظ التكفير كلها ترجع الي قصد الاستخفاف به اي القران ومنه لو قال لغيره كيف تقرا والنازعات نزعا او نزعا علي قصد السخرية كفر بزازية وقال في القاموس ان معني قوله صلي الله عليه وسلم لا تناظروا بكلام الله ولا بكلام رسول الله اي لا تجعلوا لهما نظيرا او معناه لا تجعلوهما مثلا لشي يعرض به كقول القايل حيث علي قدر يا موسي لمن اسمه موسي جاني وقت مطلوب وقال الامام الكبير فخر الدين الحسن بن منصور بن محمود الاوزجندي الفرغاني الشهير بقاضي خان الفقاعي بتقديم الفا علي القاف اي بايع الفقاع كرمان هو الذي يشرب سمي به لما يرتفع في راسه من الزبد قاموس وعن شمس العلوم هو شراب يتخذ من الشعير سمي فقاعا لما يعلوه من الزبد ومثل الفقاعي الطرقي ملتقط اذا قال عند فتح الفقاع للمشتري يحتمل تعلقه بقال فيكون قوله صلي الله علي محمد اي قل ذلك ويحتمل تعلقه بفتح فيكون من مقول الفقاعي واراد بذلك ترويج سريته وتحسينها ومثل الصلاة علي النبي صلي الله عليه وسلم التسبيح والتهليل كما في الوسيط قالوا ويكون الفقاعي انما بذلك القول وكذا الحارس اذا قال في الحراسة لا اله الا الله او قال يعني قال ذلك لاجلها اي الحراسة للاعلام متعلق بقال بعد تعلقه بالجار قبله اي اعلام من هو في معرض الخيانة بانه اي الحارس مستيقظ لا لقصد التوحيد والذكر فانه يكون انما بخلاف العالم اذا قال في المجلس صلوا علي النبي

كما هو

كما هو عادة الوعاظ في الروم فانه اي العالم يثاب علي ذلك القول وكذا
الغازي بالغين المعجمة والزاي اذا قال عند مبارزة العدو كبروا يثاب علي
ذلك القول وانما يثاب في الاخيرين ولا يثاب في الاولين لان الحارث والفقاعي
ياخذان بذلك القول اجرا فكان قولهما لجلب متاع الدنيا بعمل الاخرة قيل
في هذا التعليل شيء لان علة الاثم في الاول كما اعترف به اعلامه بجودة
فراشه وفي الثاني اعلامه بالذكر انه مستيقظ لا اخذ الاجر كما قاله
وقد قال قاضيخان ان اخذ الاجر في مقابلة الذكر يمنع استحقاقه الثواب
ومثله في فتح القدير في اخذ المؤذن الاجر وقيل التعليل اذا كان مستاجرا
لجميع الفقاع وقال قاضيخان ايضا رجل جاء الى بزاز ليشتري منه ثوبا
فلما فتح المتاع قال البزاز سبحان الله او قال اللهم صل علي محمد ان
اراد بذلك القول اعلام المشتري جودة ثيابه ومتاعه كره ذلك
وان اراد الذكر والتصلية لا يكره بل يستحب قال في البزازية اذا قدم
واحد من العظماء الى مجلس فسبح وصلي علي النبي صلي الله عليه وسلم
اعلاما بقدومه حتي يتفرج له الناس او يقوموا له ياثم لانه جعل
اسم الله وصلاته علي نبيه عليه الصلاة والسلام وسيلة الى تعظيم
الغير واستجلال هذا الصنيع او اعتقاده عبادة لا خفاء في انه امر
هائل خطا عظيم نعوذ بالله من ذلك اهـ ومن ذلك ما يفعله بعض
الحجاب عند قدوم الامير او عند ركوبه وفيها اي في فتاوي قاضيخان
اذا قال المسلم للذمي اطال الله بقاءك قالوا ان نوي بقلبه ان يطيل
بقاءه لعل انه يسلم او يودي الجزية عن صغار وذل فيه ان اداء الجزية
امر محقق فلا معني للترحم فيها وفيه ان المرجو اطالة ذلك او الترحم
بالنسبة الي احد الامرين لا باس به لان هذا القول دعاله اي للذمي
الي الاسلام علي الاول ودعاله لمنفعة المسلمين باداء الجزية علي
الثاني انتهي كلامه وان لم ينو ذلك لا يجوز له ذلك القول وكذلك اذا
لم ينو شيأ ملتقط ثم قال قاضيخان رجل امسك المصحف في بيته
ولا يقرا فيه قالوا ان نوي به الخير والبركة اي الخير الكثير الدائم لا يأثم
بامساكه ويرجي له الثواب وان لم ينو ذلك لا يجوز له وهل كذلك
كتب العلم قال السيد المحشي لم ارة وينبغي ان لا يكون كذلك لان
المصحف من شانه ان يتبرك به وان لم يقرا فيه بخلاف كتب العلم فانها
ليست من شانها ذلك فيحرم حبسها خصوصا اذا كانت وقفا انتهي
وبحث فيه شيخ مشايخنا بانه يتبرك بها فتامل ثم قال قاضيخان
رجل يذكر الله جهرا كما في شرح التحفة في مجلس الفسق ومنه مجلس
الظلمة والنميمة والغيبة قالوا ان نوي به اي الذكر ان الفسقة يشتغلون
بالفسق وانا اشتغل بالتسبيح مخالفة لهم فهو افضل واحسن من
ذكره وحده او من تسبيحه وحده وان سبح في السوق وعبارة قاضيخان

كمن سبح في السوق ناويا ان الناس يشتغلون بامور الدنيا وانا اسبح
في هذا الموضع فهو افضل من ان يسبح وحده في غير السوق وقالوا
ان سبح علي وجه الاعتبار يوجر علي ذلك التسبيح لقوله صلي
الله عليه وسلم ذاكر الله في الغافلين كالمجاهد في سبيل الله شرح
التحفة وان سبح في مجلس الفسق علي قصد اعلام ان الفاسق يعمل
الفسق كان المسبح آثما وفي الخلاصة علي قصد انه يفعل الفسق
ثم قال قاضيخان وان سجد للشيطان اوغيره ومثله تقبيل الارض
بين يديه وكذا الانحنا ومطاطاة الراس فان كان قصده اي
الساجد له التعظيم له والتحية كما هو فعل الاعاجم في السجود والمجوس
في الانحنا دون الصلاة وفي قاضي خان دون العبادة وهي اولي
لان السجدة للعبادة لا تكون الا لله واما للتحية فتكون لغيره
كما في فصول العمادي لا يكفر ويحرم عليه ذلك وقال بعضهم هو
كبيرة من الكباير وقيل يكفر مطلقا وان لم تحضره النية كفر عند
اهل العلم واما الانحنا فمكروه وكذا تقبيل يد نفسه واما تقبيل
يد غيره فان كان عالما او سلطانا عادلا لعلمه وعدله فلا باس
به ويد غيرهما فان اراد تعظيم المسلم واكرامه فلا باس به وان
لغيره فمكروه وكان الصدر الشهيد يفتي في هذا الفصل بالكراهة
مطلقا اصلا اي عدم الكفر وما خذه ودليله امر الملايكة بالسجود
لادم عليهم الصلاة والسلام وكذا سجود اخوة يوسف عليه
الصلاة والسلام له والسجود لهما كان علي قصد التعظيم فلو كان
السجود لغير الله تعظيما او تحية كفر لما امر الله تعالي به قرل علي
انه ليس بكفر وهذا مبني علي ان السجود كان لهما علي وجه التعظيم
والاكرام ومقتضي هذا عدم الاثم ايضا وانما ياثم فيه لان هذه
السجدة كانت مشروعة علي ذلك الوجه وقد نسخت بقوله
عليه الصلاة والسلام لو امرت احدا بالسجود لامرت المراة ان
تسجد لزوجها واما علي القول بان السجدة كانت فيهما لله وادم
ويوسف قبلتان في التوجه تشريفا وتعظيما كالقبلة لنا فلا
دليل تدبر ولو اكره علي السجود للملك اي السلطان بالقتل فان
امروه به اي السجود علي وجه العبادة فالافضل الصبر وليس
افعل التفضيل علي بابه بل هو بمعني فاعل كمن اكره علي الكفر
فالافضل له الصبر وان كان امرهم به للتحية فالافضل السجود
انتهي كلامه وفيه ان صورة السجود واحدة فينبغي ان يسجد وينوي
لله تعالي ولا يصبر علي القتل سيد محشي وقال في قاضي خان
رجل قال اني لا احب الفرع قالوا ان اراد انه لا يجيبه لما كان رسول
الله صلي الله عليه وسلم يجيبه فهو كافر وان قال لمرض اصابه

هي مونثة وقيل تذكر
وقيل التذكير خطاء

من

من القرع لا يكفر به وقالوا اي الفقها الاكل فوق الشبع بفتح الباء وسكونها
حرام بقصد الشهوة وان قصد به التقوي علي الصوم اي صوم
الغد او قصد به لاجل موانسة الضيف ليلا يمسك عن الاكل
حيا فمستحب اما الاول فظاهر واما الثاني فلان اساة القري
مذمومة وكذا يجوز للضيف اذا نزل علي انسان ولم يضفه ان يظهر
الشكاية عليه قال تعالي لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم
وهو قد ظلم بمنعه حقه من القري فعلم من كلامه حكمان للاكل الحرمة
والاستحباب بقي انه يكون فرضا وهو ما تقوم به الحياة ويمكن من
الصلاة معه قائما ومباحا وهو ما زاد علي قدر الكفاية الي الشبع فلا
تجوز الرياضة بتقليل الاكل حتي يضعف عن ادا العبادة لقوله عليه
الصلاة والسلام نفسك مطيتك فارفق بها ومن الرفق بها ان لا
يوذيها ولا يجيعها وقال عليه الصلاة والسلام المومن القوي خير
من المومن الضعيف فان تركوا اكلهم وشربهم فقد عصوا الا من
امتنع عن اكل الميتة عند المخمصة حتي مات يكون عاصيا فيما ظنك
بمن يترك الاكل الحلال حتي مات بالمجاعة بخلاف ما لو مشي بطنه او
رمدت عيناه فلم يعالج حتي مات كذا في المجتبي وقالوا في باب
السير الكافر اذا ترس بمسلم اي اتخذه كالترس يقي به نفسه وان
ترس بنبي يسئل ذلك النبي فان امر بالرمي يرمي والا فلا خزانة
فان رماه مسلم اخر فان قصد برميه قتل المسلم حرم وان قصد
به قتل الكافر لا يحرم ولو لا خوف الاطالة في الكلام علي ما يدخل
تحت هذه القاعدة من الفروع لاوردنا فروعا كثيرة لما استثناه
اي وضعناه وجعلناه سنة وطريقة حسنة من وضع هذه
القاعدة الثانية وهي الامور بمقاصدها التي حاصلها ان
الفعل الواحد يتصف بحكم او حكمين او اكثر بقصد فاعله ومنها
ما قالوا في باب اللقطة ان اخذها بنية ردها حل رفعها وان
اخذها بنية نفسه كان غاصبا آثما وفي قاضي خان رفع اللقطة
لصاحبها افضل من تركها عند عامة العلما وقيل تركها افضل
والاول الصحيح سوا كانت اللقطة دراهم او دنانير او عروضا او شاة
او حمارا او بغلا او فرسا او ابلا وقال الشافعي في البغل والحمار والفرس
والابل الترك افضل ثم قال واطلق حل اخذها فشمل ما يفترس اخذه
وما لا يفترس فان خاف الضياع يفترض الرفع فان لم يرفعها ياثم
وهل يضمن قال في الدر المختار ظاهر كلام النهر لا وظم كلام المصنف
نعم لما في الصيرفية حمار ياكل حنطة انسان فلم يمنعه حتي اكل قال
في البدايع الصحيح انه يضمن انتهي وفي الفتح وغيره لو رفعها ثم ردها
الي مكانها لم يضمن في ظاهر الرواية وان لم يخف بياح رفعها وعليه كل

قوله بخلاف الخ قال الشمني وافاد بهذا ان مرض
والاصح في التصوير بخلاف ما لو مرض فلم يعالج الخ

ان اخزها بنية ردها الي صاحبها حل والا فلا انتهي وفي التتارخانية من
كتاب الحظر والاباحة اذا توسد انسان الكتاب اطلقه فشمل اخبار
الرسول وكتب ابي حنيفة وغيرها ان قصد به الحفظ للكتاب لا يكره
ذلك والا اي وان لم يقصد به الحفظ اي التوسد يكره وفي قاضيخان
متعلم معه خريطة فيها كتب من اخبار الرسول صلي الله عليه وسلم
او من كتب الفقه فنام وتوسد عليها قالوا ان قصد به التوسد كره
وان فعل ذلك لاجل الحفظ لا يكره انتهي وفي البزازية وضع المقلمة علي
الكتاب والمصحف عند الكتابة للضرورة قيل لا يجوز وقال القاضي يجوز
اما لو قصد اهانته لا يجوز ولو تهاونا يكره وفي التجنيس يكره ان يجعل
الشي في كاغدة فيها اسم الله بخلاف الكيس اذا كان عليه اسم الله فانه
لا يكره لان الكيس يعظم بخلاف الكاغدة انتهي ويكره كتابة الرقاع في ايام
النيروز والزاقها بالابواب لان فيها اهانة اسم الله تعالي او النبي صلي
الله عليه وسلم خانية وفيها لا باس بكتابة اسم الله تعالي علي الخاتم
انتهي وان غرس في المسجد شجرة فان قصد الظل بها لا يكره وان
قصد بها منفعة اخري غير عايدة الي المسجد يكره لما قال في الخلاصة
غرس الاشجار في المسجد لا باس به اذا كان فيه نفع للمسجد بان كان
المسجد واسعا والاسطوانات لا تستقر بدونه وبدون هذا لا يجوز انتهي
ومثله في البزازية وسياتي في احكام المسجد وقيل المراد منفعة الغارس
لا غيره فلا حاجة الي التقييد المذكور وما قيل يرده ما في فتاوي
العلائي ان غرس شجرا في مسجد فله ان ياكل من ثمره ولا يجوز له اخذ
ورقه لان الاستظلال لا يكون بالوجه الاكمل الا بالورق بخلاف الثمر
ففيه انه لا يلزم من جواز اكله ان يكون قصده من غرسه اكله من
ثمره بل يجوز ان يقصد الحسبة ويباح له الاكل كسايرالناس وكما ان
الورق ينفع في الاستظلال كذلك ينفع في نزازة الارض لانه يمنع
لنزازة الما فتحصل الصلابة للارض والحاصل ان الغرس في المسجد
لا يجوز الا للاستظلال او لكون الارض نزازة فان قصد ذلك
لا يكره والا كره هذا حكم الغرس نفسه واما ان الشجر يكون للغارس
او للمسجد فسياتي بيانه في كتاب الوقف وكتابة اسم الله علي
الدراهم ان كان بقصد العلامة لا يكره وللتهاون يكره فان قيل
التهاون باسم الله كفر لما في القنية لو كرر اسم الله تعالي فقال له رجل
هو ابن عمك كفر للاستهانة به فمن تهاون بالله كفر اجيب بانه
فرق بين التهاون والاهانة فان الاهانة وهي الاستخفاف كفر بخلاف
التهاون لما صرح به في البزازية كما نقلناه عنها آنفا لو قصد اهانته
لا يجوز ولو قصد تهاونا يكره اه ولعل هذا الفرق بعد تسليمه يشبه
ان يكون فقهيا لا لغة لعدم الفرق بينهما في اللغة كما تشعر به عبارة

ع اي عدم الاعتناء وعدم قصد الاحترام

الصحاح والقاموس قال في القاموس اهان كاستهان به وتهاون وفي الصحاح
استهان به وتهاون استحقره واهانه استخف به والجلوس علي
الجوالق بضم الجيم وفتح اللام وكسرها وبفتح الجيم وكسر اللام
جمعه جوالق كصحايف وصواليق وجوالقات قاموس فيه مصحف
وكذا النوم عليه وكذا الكيس فيه دراهم فيها اسم الله ان قصد
الحفظ لا يكره والا يكره ومن فروع هذه القاعدة ما ذكره قاضيخان
استوجر لضرب الطبل ان كان للهو لا يجوز لانه معصية وان للغزو
والقافلة يجوز لانه طاعة وما اخذ المغني والمطرب ان اخذ بغير شرط
يباح له ذلك وان اخذ علي شرط يجب رده علي صاحبه ان قدر وان لم
يقدر رده علي صاحبه تصدق به وان قرا القران علي القبور ان
نوي بذلك ان يونسهم صوت القران فانه يقرا وان لم يقصد ذلك
فالله يسمع قراة القران حيث كان انتهي ثم لما فرغ من الكلام علي
الفروع المتعلقة بالقاعدتين شرع في مباحث النية فقال اعلم ان
هاتين القاعدتين الاولي والثانية يشملهما الكلام علي النية يعني
ان الكلام علي مباحث النية يشتمل علي القاعدتين المذكورتين من
اشتمال الكل علي الجزء ولذا قدم الكلام عليهما لتقدم الجزء علي الكل
كما بينه بقوله ولكنه اي الكلام علي النية غير منحصر فيهما اي في
هاتين القاعدتين بل فيها اي النية مباحث عشرة اخر غير ما تقدم وحيث
انجر الكلام الي البحث عن بعض مباحث النية فناسب ان يذكر بقية
مباحثها فقال الاول من مباحثها في بيان حقيقتها اي ماية النية
هي هي فانها من الموجودات الخارجية فلابد لها من حقيقة اي امور
ذاتية تتركب منها ماهيتها الثاني منها في بيان ما اي الشي الذي
شرعت النية لاجله اي ذلك الشي الثالث منها في بيان تعيين المنوي
وعدم تعيينه الرابع في بيان التعرض لصفة المنوي وبين الصفة
بقوله من الفرضية والنفلية والاداء والقضا الخامس في بيان
الاخلاص فيها السادس في بيان الجمع بين عبادتين بنية واحدة
السابع في بيان وقتها الثامن في عدم اشتراط استقرارها الي
اخر العبادة وفيه اي هذا المبحث الاخير بيان حكمها في كل ركن
من الاركان التاسع في محلها العاشر في شروطها وهذا حديث
اجمالي فصله بقوله المبحث الاول من تلك المباحث وهو بحث بيان
حقيقتها فهي اي النية في اللغة القصد كما في القاموس نوي
الشي ينويه نية بالتشديد اصلها نويت اجتمعت الواو والياء
وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء ثم ادغم للمثلين وكسر
ماقبل الياء للمناسبة وخفف عند اللحياني علي خلاف القياس بحذف
الواو وكانه حذفت اللام وعوض عنها الها علي هذه اللغة كما في

بته وطلبه قصدا فيشمل ما وافق غرضا اولا وكذا الترك فالنية
القصد وهو نوع من الارادة لان القصد الارادة المقارنة للفعل
والعزم للتقدم عليه فالنية اسم للارادة المقارنة لكن قد تذكر بمعنى
العزم يقال نوى الصوم اي عزم عليه وهي في الشرع كما في
التلويح للعلامة سعد الدين قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى
وليس عطف تفسير كما يفهم مما تقدم في الفرق بين الطاعة والقربة
في ايجاد الفعل المامور قطعا او ظنا انتهى كلام التلويح وفرع عليه
قوله فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا
ولا يرد عليه اي على هذا التعريف نقضا بعدم الجامعية النية
في التروك فانه لا يشملها لخروجها بقوله ايجاد الفعل مع ان الترك
مما يتقرب به الى الله تعالى وجوابه انا نمنع خروجها عنه مستندين بان
الفعل يشملها لانه كما قدمناه في نية الترك انه لا يتقرب بها اي التروك
الا اذا صار ذلك الترك كفا اي منتسبا عنه فالتقرب والثواب
انما هو باعتبار الكف وهو اي الكف فعل القلب ولا شك ان الفعل
يشملها كفعل الجوارح واورد على التعريف بانه غير جامع ايضا
لخروج نية المنهيات اذ لا يتقرب بها الى الله مع انها داخلة في
المعرف فالصواب ان تعرف بتوجه القلب نحو ايجاد فعل او تركه
موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضر حالا او مالا واجيب بتخصيص
المعرف بالعبادات وكلامه سوالا وجوابا دار على هذا وفي شرح
شيخ مشايخنا ان هذا الاعتراض مبني على ان المكلف به في النهي
غير فعل وهو الانتهاء اي الكف والحق ان لا تكليف الا بالفعل وهو
اي الكف المكلف به في النهي لا الترك بمعنى العدم المحض فانه
غير داخل تحت قدرة العبد وما لا يدخل تحت القدرة يستحيل التكليف
به كما صرح به في التحرير للعلامة المحقق ابن الهمام وعدم دخول
الترك بمعنى العدم تحت القدرة هو قول ابن الحاجب وبعض ومن
ثمة اختلفوا في ان مقتضي النهي كف النفس عن الفعل بالاشتغال
باحد اضداده او ترك الفعل وهو نفس ان لا يفعل كما بين في الاصول
والمعاني وعرفها اي النية القاضي عبد الله بن عمر بن علي الامام
الشهير ناصر الدين البيضاوي بانها شرعا الارادة او ارادة القلب
المتوجهة نحو الفعل ابتغاء لوجه الله وامتثالا لحكمه تعالى وهذا
كالتعريف الاول ايرادا وجوابا ولغة انبعاث النفس اي توجه
النفس الناطقة نحو ما اي فعل تراه النفس موافقا لغرض بينه بقوله
من جر نفع دنيوي او اخروي او دفع ضر حالا او مالا متعلق
بالمصدرين على طريق التنازع واللغوي الاول اعم لشموله قصد
العبث دون هذا وبين اللغويين والشرعيين في كل منهما العموم

والخصوص

والخصوص المطلق المبحث الثاني من تلك المباحث في بيان ما شرعت
النية لاجله قالوا المقصد منها اي من مشروعيتها تمييز العبادات من
العادات وكذا تمييز بعض من العبادات من بعض آخر منها كما في
النهاية شرح الهداية وفتح القدير كالامساك عن المفطرات مثلا
فانه اي الامساك كما يكون صوما قد يكون حمية او قد يكون تداويا
فيه ان الامساك تداويا هو الحمية وفي الحديث المعدة بيت الداء والحمية
راس الدواء واصل كل داء البردة وهي ادخال الطعام على الطعام فيشكل
العطف بالواو الا ان يقال الحمية اعم فتامل او قد يكون لعدم الحاجة اليه اي
المفطر واحد المفطرات وكذا القيام الى الصلاة قد يكون عادة وقد يكون
عبادة ولا يقع التمييز الا بالنية هداية وكذا الجلوس في المسجد كما يكون
اعتكافا او لانتظار الصلاة قد يكون للاستراحة ودفع المال كما يكون
ثمنا واجرة او رشوة قد يكون هبة او لغرض دنيوي اخر غيرها وقد
يكون قربة زكاة او صدقة نافلة وكذلك الذبح قد يكون للاكل فيكون
مباحا او مندوبا او باقتران غرض صالح كالذبح بنية التصدق على
الفقير او للاضحية فيكون عبادة او لقدوم الامير فيكون حراما او
كفرا على قول فيكون المذبوح ميتة لا يوكل كما اختاره جمع من العلما
ومحمد بن الفضل قال اسماعيل الزاهد قال جماعة من العلما انه يكفر
واما انا اقول يكره اشد الكراهية خانية ومثله في البزازية وما
ذكره الى هنا في بيان ما شرعت لاجله من الصحي او الكنائية تمييز
العبادات عن العادات ثم شرع في بيان القسم الاخر ولما كان الاول
اعم بثم المفيدة للتراخي في الترتبة فقال ثم التقرب الى الله تعالى
الماخوذ من مفهومها شرعا يكون بالفرض العيني او الكناية والواجب
والنفل فلهذه الاحتمالات شرعت نية التعيين لتمييزها اي بعض
العبادات المذكورة عن بعضها الاخر وفرع على ذلك اي على كون
مشروعية النية لاجل التمييز ان ما لا يكون الا عبادة ولا يحتمل ان
يكون عادة او لا يلتبس بغيره من العبادات لا تشترط النية فيه لانية
التقرب في الاول ولا نية التعيين في الثاني كالايمان بالله تعالى كما
قدمناه في قولنا واما العبادات كلها فهي شرط صحتها الا الاسلام والايمان
مرادف له او متلازما المفهوم كما تقدم وكالمعرفة اي معرفة الباري
سبحانه التي هي اول الواجبات فلا تشترط فيها النية والرجا والنية
والخوف وقراءة القران والاذكار ففي الخمسة الاول لا تشترط النية
فيها لا للصحة ولا للثواب وفي الاخيرين تشترط نية التقرب للثواب
عليها لامكان الرياء فيها وقيل هذا مسلم في الايمان واما المعرفة فلا لانها
تحتمل العبادة كمعرفة الله والعادة كمعرفة الامور العادية وكذا الخوف
يحتمل من الله ويحتمل من بعض الناس وكذا الرجا والنية اللغوية

واما الشرعية فلا تحتمل الا العبادة ونقل عن ابن المنير ما نبطا لهذا المبحث نافعا في كثير من المواضع وهو ان كل عمل لا يظهر فيه فايدة عاجلة بل المقصد فيه الثواب فالنية شرط فيه وكل عمل ظهرت له فايدة عاجلة وتقاضته الطبيعة فلا تشترط فيه النية الا لمن قصد بفعله معنى اخر يترتب عليه الثواب واختلاف العلما في بعض الصور من جهة عدم تحقق مناط التفرقة واما ما كان للمعاني المحضة كالخوف والرجا فلا يقال باشتراط النية فيه لانه لا يمكن ان يقع الا منويا واما الاقوال فتحتاج الى النية في ثلاثة مواضع احدها التقرب الى الله تعالى فرارا من الرياء والثاني التمييز بين الالفاظ المحتملة الغير المقصودة والثالث قصد الانشا ليخرج سبق اللسان انتهى لانها اي المذكورات متميزة لا تلتبس بغيرها وما عدا الايمان كنت لمراره منقولا عنهم صريحا ولكنه اي ما عدا الايمان مخرج في عدم الاحتياج الى النية على الايمان المصرح به ثم راي تخريجه كما قال ثم رايت عبد الوهاب بن احمد بن وهبان الدمشقي قاضي حماة المتوفي سنة سبعماية وثمان وستين صرح في شرح المنظومة اي منظومته الرائية الشهيرة فانه شرحها في مجلدين قال فيه ان ما لا يكون الا عبادة بان لا يتصف بالعادة اولا يتصف بغير نوع واحد من العبادات لا يحتاج الى النية وصرح العلامة المقدسي في فتح المدبر بذلك ايضا الا انه قال نعم يجب في القراة اذا كانت منذورة لتميز الواجب عن غيره واما النية فلا تحتاج الى النية لانها منصرفة بصورتها الى الله تعالى بخلاف الفعل واما ان النية بحسنة والفعل بعشر فلا يرد نقضا لان الافعال مقاصد والنيات وسايل ونقل العيني في شرح البخاري الاجماع اي اجماع المجتهدين او اهل المذهب على ان التلاوة للقران والاذكار والاذان لا يحتاج الى نية انتهى اي للصحة وان احتاجت اليها للثواب كما تقدم في ان الاذان يحتاج اليها للثواب فلا منافاة المبحث الثالث من تلك المباحث في بيان اشتراط تعيين الفعل المنوي عبادة او غيرها وعدمه الاصل اي القاعدة عندنا معاشر الحنفية ان المنوي اما ان يكون من العبادات المقصودة او لا يكون منها بل يكون وسيلة فالتقابل بين العبادتين لا بين العبادة والعادة فان كان المنوي عبادة مقصودة فلا يخ اما ان يكون وقتها ظرفا للمودي او معيارا له او مشكلا فان كان وقتها اي العبادة ظرفا للمودي اي لوجوده ومع ذلك فهو شرط لاداية سبب لوجوبه بمعنى انه اي الوقت كالظرف الحقيقي من حيث انه يسعه اي المودي وغيره يشير بذلك الى جواز صلاة اخرى في وقته فلا بد في نيتها من التعيين كالصلاة مثال لما وقتها ظرفا للمؤدي فانها عبادة وقتها ظرف لها لتوسعه عنها وشرط لاداياها

لتوقعها

٣ حموي وقال شيخ مشايخنا من جهة وضعه انه سنة وحصول الاعلام به حتى لا يعاد فيشترط له النية ومن حيث انه مطلق ذكر الله بالفاظ مخصوصة فلا يحتاج الى النية املا وهذا معنى كلام المصنف فتامل اه ص

٤ اي تعيين المنوي فيشترط له النية وتركها فانه قبل ان الوقت مختلف الوقت والنية للتحول للتوقف اختصاصه به وضده نعم الا انه دليل يدل على اشتراط النية في العبادة ايضا ووصفها عبادة كاصلها فتنبه تامل اه

لتوقفها عليه مع عدم دخوله فيها ولا تاثير له فيها وسبب لوجوبها اذ لا يجب
قبله كأن ينوي الظهر مثلا بيان للتعيين وحق العبادة فان كان وقتها
ظرفا للمودي بمعنى انه يسعه وغيره كالصلاة فلا بد من التعيين كان
ينوي الظهر ثم بعد نية الظهر فاما ان يقرنه باليوم او بالوقت او لا يقرنه
بشيء فان قرنه اي الظهر باليوم كظهر اليوم الاضافة لامية لادنى
ملابسة صح الظهر وان وصلية خرج الوقت اي وقته لان غايته قضا
بنية الاداء وهو جائز او قرنه بالوقت كظهر الوقت والحال انه لم يكن
خرج الوقت صح فان خرج الوقت في هذه الصورة ولنسيه اي لم
يعلم بخروجه وهذا ليس للاحتراز بل للتنصيص في محل الاحتمال لا يجزيه
لعدم الظهر في هذا الوقت وقيل يجزيه لانه قضا بنية الاداء وربما
ذلك في ظهر اليوم وهو يظن ان الوقت لم يخرج حلبي ولذا قال في الاصح
وفرض الوقت كظهر الوقت في الصحة مادام الوقت باقيا وان خرج
لا يصح الا في الجمعة فانها بدل عن فرض الوقت وهو الظهر لا اصل
ونية الاصل ليست نية البدل فلم يصح فيها نية فرض الوقت ويستفاد
منه انه يصح ادا الجمعة بنية ظهر الوقت قيل وفيه بعد لان صدق
هذا المفهوم عليها بعد من صدق فرض الوقت عليها وبدل لذلك ما قال
قاضي خان من انه لو اقتدى بالامام ولم ينو صلاته لكنه نوى الظهر
فاذا هي جمعة لا يجوز لان اختلاف الفرضين يمنع الاقتدا ومثله في
الخلاصة على ان قوله بدل لا اصل بنا فيه عبارته في البحر حيث
قال ان الجمعة فرض ابتدا وان كان فرض الوقت الظهر عندنا بدلا لة
الاجماع على ان بخروج الوقت يصلي الظهر قضا فكان صواب التقليل
فان فرض الوقت هو الظهر وان كنا مامورين باداء الجمعة فتامل
الا ان يكون اعتقاده اي الناوي لفرض الوقت في الجمعة انها اي الجمعة
فرض الوقت كما هو مذهب الشافعي ونر فر وفيه ان كان هذا مذهبه
فلا كلام والا فهو مبني على جواز الانتقال من مذهب الى اخر لان نوى
الظهر لا غير اي لم يقرنه باليوم ولا بالوقت اختلف فيه قيل لا يصح
لاحتمال ان عليه ظهرا اخر فلا يقع به التمييز وقيل يصح لانه المشروع
في الوقت والقضا عارض فكان المشروع اولى زيلعي والاصح الجواز
واما اذا نوى الفرض لا غير فلا يصح بلا خلاف اذ الفروض متعددة فلا يحمل
به التمييز خانية قالوا وعلامة التعيين اي تعيين المنوي ان يكون
عند الشروع هكذا قيده في الفتح بحيث لو سئل المصلي مثلا اي صلاة
تصلي يمكنه ان يجيب بلا تامل ذلك وان احتاج اليه لا يجوز ولم
يقيده بالشروع كما في الفتح اشارة الى انه ليس بلازم كيف وقد قالوا
بجوازها عند الوضو ولو لم تحضره عند الشروع اذا لم يشتغل بعمل يقطعها
بل المراد به انه يجيب عنده لاستحضاره لها قبل وجوده وان كان

وقتها اي العبادة معيارا لها اي المودي وانما باعتبار انه عبادة ولا
يقال لم لا يجوز ان يعود الي العبادة لانا نقول ياباه سياق العبارة ولان
كون الوقت معيارا انما هو بالنسبة الي نفس المودي ووجوده لا بالنسبة
الي ادايه ووجوبه لانه بالنسبة الي ادايه شرط وبالنسبة الي وجوبه
سبب فلو كان الضمير راجعا اليهما اشعر كون الوقت معيارا مطلقا
لان ادآه عبادة ايضا بمعني انه اي الوقت لا يسع غيرها اي المودي
كالصوم في يوم رمضان فانه مقدر بالوقت يزداد بازدياده وينتقص
بانتقاصه وبالوقت لم يعلم مقدار الصوم كما يعلم مقادير الاوزان
بالمعيار وفي كلامه اشارة الي ان الوقت الذي هو معيار للمودي
سبب لاداية شهود كل يوم من رمضان لا شهود الشهر كما اختاره شمس
الايمة السرخسي لانه الظم من النص والاضافة فان الشهر اسم
للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقديم الشي
علي سببه والاول هو مختار الاكثرين من ان الجزء الاول من كل
يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة علي حدة منفردة بالارتفاع
عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل سبب ولا بد
الليل بينا في الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه واختار فخر الاسلام وغيره
ان السبب في صوم رمضان الجزء الذي يمكن انشاء الصوم فيه من كل
يوم حتي لو افاق المجنون في ليله او في اخر ايامه بعد الزوال لا قضا
عليه وعليه الفتوي بحتي ونهر عن الدراية وصححه غير واحد وهو
الحق غاية درمختار فان التعيين ليس بشرط فيه اي الصوم لتعيينه
بوقته يفهم منه عدم صحة الغير في وقته ولزوم النية وعدم تعينها
والاول لا خلاف فيه لانه معيار كالمكيال لا يسع غيره والثاني فيه
خلاف زفر لانه متعين بالمعيارية بتعيين الشارع فلا حاجة الي
التعيين فلو لم ينو شيا فهو صايم والثالث فيه خلاف الشافعي فانه
لا بد من تعيين النية فيه حتي لا يجوز بمطلق النية ولا بنية النفل
ولا بنية واجب اخر لان تعيين العبادة عبادة فلا بد من تعيينها كاصلها
ولنا انه متعين بتعيين الشارع وتعيين المتعين لغو وهذا ان كان
الصايم صحيحا مقيما فيصح صوم يوم من رمضان بمطلق النية
اي النية المطلقة عن الفرضية والنفلية والوجوب لا يقال ان
المطلق لا يدل علي المقيد لان نقول الدال تعيين الشارع ويصح بنية
النفل وبنية واجب اخر وصوم القضا والكفارة والنذر المعين
كصوم رمضان الا في نية واجب اخر فانه يقع عما نوي لان التعين
في المتعين لغو علة للثلاثة ومعناه بالنسبة الي الاول ان تعيين
ما عينه الشرع لغو لحضوره بالمطلق بنا علي ان الاطلاق فيه
تعين وبالنسبة الي الاخيرين ان تعيين غيره عينه الشارع من

الوصف لغواي باطل وان كان الصايم مريضا ففيه اي صحة صومه بمطلق
النية او بنية النفل او واجب اخر روايتان والصحيح وقوعه اي الصيام
عن رمضان وهو المروي عن ابي يوسف ومحمد واختاره فخر الاسلام
وشمس الايمة السرخسي والخباز ي وصححه في المجمع واختاره ابن الكمال
وفي الشرنبلالية عن البرهان انه الاصح درمختار واستدلوا بان
رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز وكل رخصة كذلك لا تظهر
بالقدرة علي الصوم فرخصة المريض لا تظهر بالقدرة علي الصوم
وبشروعه في الصوم ظهرت قدرته اما الصغري فلان العجز عن
الصوم ليس بامر خفي حتي يقام غيره مقامه لانه اذا صام ولم يهلك
دل علي انه ليس بعاجز واما الكبري فلان انتفا الشرط يستلزم
انتفا المشروط فاذا قدر علي الصوم من غير مشقة انتفي العجز
فتنتفي الرخصة المتعلقة به فيلحق بالصحيح بخلاف المسافر فان
رخصته تتعلق بمطلق العجز حقيقة او حكما فيجوز ان يقوم السبب
الداعي اليه وهو السفر مقامه فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط
الرخصة وروي الكرخي عن ابي حنيفة واختاره شيخ الاسلام
خواهرزاده وصاحب الهداية وقاضي خان وظهير الدين واكثر المشايخ
واعتمده صاحب التنوير وقيل انه ظاهر الرواية انه يقع عما نوي
كالمسافر واستدلوا بان الاداء في حقه ساقط فصار هذا الوقت
في حقه كشعبان ولو نوي في شعبان نفلا او واجبا يقع عما نوي فكذا
هنا ووفق صاحب الكشف بين القولين بان القول الاول مبني
علي مريض يضره الصوم والثاني علي ما اذا لم يضره لان
الرخصة لا تتعلق بنفس المرض اجماعا لانه يتنوع الي ما يضره
معه الصوم كالحميات ووجع الراس والعين والي ما لا يضر كالامراض
الرطوبية وفساد الهضم والرخصة انما تثبت دفعا للمشقة وبيعد
ان يثبت الترخص في ما لا حاجة اليه فالرخصة في النوع الاول
تتعلق بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي فكان
كالمسافر وفي الثاني بحقيقة العجز فاذا صام ولم يهلك دل علي انه
ليس عاجزا فلا يثبت له الترخص فكان كالصحيح فيقع عن فرض
الوقت سوا نوي المريض واجبا آخر او نفلا ولم يذكر ما اذا اطلق
النية لفهمها بالاولي وقيل لوقوع الخلاف علي الروايتين فمن قال
بوقوعها في النفل عن رمضان قال بوقوعها بالاطلاق عن رمضان
لانه صار كشعبان ومن قال بعدم وقوعها عنه في النفل يقول
كذلك في الاطلاق بالاولي والاصح في الاطلاق انه يقع عن رمضان
علي الروايتين لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل
فانصرف اطلاق النية منه الي صوم الوقت واما المسافر ان صام

فان نوي عن واجب اخر غير رمضان وقع عما نوي لا عن رمضان وفرق
بينه وبين المريض علي احدي الروايتين بان رخصة المسافر تتعلق
بالسفر ورخصة المريض بالعجز فاذا صام تبين انه غير عاجز وهذا
عند الامام وعندهما يقع عن رمضان لانه يفارق المقيم في رخصة
الترك فاذا لم يترك صار كالمقيم وهل يشترط في صوم رمضان
للمريض والمسافر تبييت النية من الليل حتي لو نوي بعد طلوع
الفجر لا يصح او لا يشترط صرح في المجرد بانه لا يشترط ذلك بل هما
كالصحيح يصح بنية من الليل الي ما قبل نصف النهار وهو المصرح
به في المبسوط والولوالجية والنهاية وغيرها وفي الخانية انه قول
ابي يوسف وبه اخذ الحسن وقال زفر يشترط لان الاداء غير مستحق
عليهما فصار كالقضاء وفي نية النفل روايتان عن ابي حنيفة
احدهما وقوعه عن النفل وهو رواية الحسن عنه والصحيح وقوعه
عن رمضان وهو رواية ابن سماعة وهذا اذا عين النفل واما اذا
اطلق فيقع عن رمضان علي جميع الروايات لانه لم يعرض عن
الفرض بتعيين النفل وقيل يقع عن رمضان علي رواية ابن
سماعة وعن النفل علي رواية الحسن وعندهما يقع عن رمضان
لانه لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يحتج الي النفل او واجب
اخر فيه فصار كالمقيم وقيل يجعل عن رمضان كيف ما نوي بالاجماع
لان المبيح في حقه السفر وهو به قائم وكذا في المريض لان المبيح
في حقه العجز وقد ظهر ان لا عجز وعن ابي يوسف نذر صوم يوم
بعينه فصامه بنية النفل يقع عن النذر وان نوي واجبا اخر
وقع عما نوي لان النفل مشروع له والفرض مشروع عليه
والعبد لا يملك تغيير الوقت فيما عليه انتهي شرح الجامع الصغير
للتمرتاشي وان كان وقتها اي العبادة مشكلا كوقت الحج فانه
يشبه المعيار باعتبار انه لا يصح في السنة الا حجة واحدة فكان
كالنهار بالنسبة الي الصوم ويشبه الظرف باعتبار ان افعاله
لم تستغرق وقته اذ كل من الطواف والاحرام والوقوف والرمي
والسعي لم يقدر بزمان بان يكون من وقت كذا الي وقت كذا كما قدر
في الصوم من طلوع الفجر الي غروب الشمس فيصاب اي يقع عن
حجة الاسلام بمطلق النية ممن عليه حجة الاسلام نظرا الي
المعيارية فاستغني عن التعيين كما في صوم رمضان اعتبارا للاظهر
الحال لان الظاهر ممن يتحمل المشاق الكثيرة مع شغل ذمته بالفرض
ان يقصده بمطلق النية وان نوي من عليه الحج حجا نفلا وقع
عما نوي ولا يقع عن حجة الاسلام نظرا الي الظرفية لانتفاء الظاهر
بالتصريح بتعيين غير الفرض ولا يسقط التعيين اي تعيين

المنوي بضيق الوقت هذا من امثلة القسم الاول فكان المناسب ذكره هناك يعني لا يصير حكم الظرف حكم المعيار بعارض ضيق الوقت بمعنى لا يسع غيرها لان السعة باقية بمعنى انه لو شرع متنفلا صح يعني لا بد من التعيين في الصلاة وان ضاق الوقت بمعنى انه لا يسع الفرض وغيره لان سعته بمعنى انه لو شرع فيه متنفلا صح شروعه ووقع عما نوى باقيه وبقا العلة علة لبقا المعلول لان ما ثبت حكما اصليا بنا على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد في تقديم وان كان شروعه في التنفل حراما لان فيه تاخير المكتوبة عن وقتها وهو حرام وما ادي اليه مثله ولا يتعين في الظرف جزء من اجزا الوقت بتعيين العبد قولا او قصدا وهذا يضم من احكام القسم الاول بان يقول عنيت هذا الجزء من الوقت للظهر مثلا او ينوي ذلك لان تعيين الاسباب والشروط للشارع لا للعبد واطلق التعيين ولم يقيده بالسببية كما قيده في التلويح حيث قال ولا يتعين جزء من اجزا الوقت بتعيين العبد بان يقول عنيت هذا الجزء للسببية لما قاله السيد ان التقييد بها غير صحيح لان تعيين الجزء للسببية ليس في وسع العبد لان تعيين الاسباب والشروط للشارع وانما للعبد اختيار فعل فيه يشير له بان يودي في اي جزء يريد فالمتصور للعبد تعيين الجزء فعلا لا للسببية وانما يتعين الجزء من الوقت بفعله اي العبد بان يودي الصلاة في جزء منه فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء لانه من ضرورياته الامتثال بالامر فقي اي جزء منه شرع فيه يتعين بخلاف القول والفرق بينه وبين ما اذا اخبر العبد جناية بخيار المولى فيها بين الدفع والفدا فان اختار الفدا وعينه قولا يجوز بان المقصود في حق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع وفي حقوق العباد المقصد تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفا والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جازبه كانت كانت في اليمين حيث لا يتعين واحد من خصال الكفارة الاعتاق والكسوة والاطعام الا في ضمن فعله لا بالقول ولا بالقصد وفيه اشارة الى ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور يتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الاخر قضا او يجب في الاخر والاول نفل يسقط بالقضا وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شي اخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه سقط به وبالاخر تلويح وهذا الذي ذكر في الفرق بين ان يكون الوقت ظرفا او معيارا ومشكلا انما هو في الادا واما

لا يعني انه يسع الفرض وغيره اذ الفرض عدم هذه السعة ه

القضا فان كانت الفايتة واحدة فلا بد من التعيين في كل العبادات
لكن بحسب ذاتها لا بحسب وقتها صلاة كان ينوي قضا ظهر عليه
مثلا او صوما كان ينوي قضا يوم من رمضان او حجا كان ينوي قضا
حج وجب عليه فاسدة والا فالحج وقته موسع بخلاف ما اذا افسدة
فانه تعين الوقت بالشروع فاذا افسدة قضاه في العام القابل وذلك
العام القابل يحتمل الاداء والقضا فيحتاج الى تعيين النية فيه واما ان
كثرت اي تعددت الفوايت بان كانت فوق واحدة فلا يخالف اما ان تكون
من جنس واحد كصوم يومين من رمضان واحدا او من جنسين متقاربين
كيومين من رمضانين وكظهرين من يومين او من جنسين غير متقاربين
كصوم يومين من رمضان ونذر معين وظهر يوم وعصر يوم ففي غير
المتقاربين كالفايتة في لزوم التعيين حيث يمتاز عن غيره بذاته لا
بوقته كان ينوي قضا ظهر عليه وعليه ظهر وعصر واما الاخران
فاختلفوا في اشتراط التعيين بعد الامتياز عما لا يشارك في جنسها
لتميز الفروض المتحدة من جنس واحد بعضها عن بعض بوقتها وكذا
لتميز الفروض من جنس عن الفروض من جنس اخر في الفروض المجتمعة
من جنسين متقاربين والاصح انه كان عليه قضا من صوم يومين او
اكثر من رمضان واحد فصام يوما ونواه عنه ولكنه لم يعين انه
عن يوم كذا فانه يجوز لامتيازه عما لا يدخل في جنسه فلم يلزم التعيين
بوقته كما اذا كانا واحدا ولا يجوز في رمضانين ما لم يعين انه صايم
عن رمضان سنة كذا فيمتاز بوقته عن الجنس الاخر وان لم يتميز
عن مشاركاته في جنسه فرجع الكلام الى لزوم التميز عما لا يدخل
جنسه لا عما يدخل في جنسه وسيصرح به قريبا وبما تكلفناه في
عبارته يندفع عنه ما اورد عليه من ان تميز الفروض من جنس
واحد لا يشمل الظهرين من يومين ولا الصوم من سنتين لان سببهما
كذلك مع انه مختلف نعم صوم يومين من رمضان واحد جنس
واحد ان قلنا السبب الشهر وان كان اليوم فلا ولا يصح ان يراد
به المتحدة من جنس واحد كصوم يومين عن رمضان لانه لا يستقيم
قوله والاصح فالاولى ان يترك قوله لتميز الفروض المتحدة ويكتفي
بقوله واختلفوا في اشتراط التعيين تامل ثم ان ما ذكره من عدم
الجواز في رمضانين ما لم يعين هو ما صححه الزيلعي وقيل هو الاظهر
خلافا لما اختاره في البزازية حيث قال ولو كان عليه صوم يوم من
رمضانين يجوز وان لم يعين على المختار ومثله في الفتح وسيصرح
به قريبا وصحح قاضيخان الاول في باب الصلاة والثاني في كتاب
الصوم وعبر في الاول بالاصح وفي الثاني بالصحيح فقد اختلف التصحيح
في هذه المسئلة وستاتي واما قضا الصلاة فليس لها جنس واحد

يشمل

يشمل المتعدد منها بل كل منها جنس على حدة فلا تحتمل التردد فلا يجوز
قضاؤها ما لم يعين الصلاة ويومها ليتميز من الجنس الاخر بان
يعين ظهر يوم كذا مثلا وهذا عند وجود المزاحم فلو لم يكن عليه الا ظهر
واحد فلا حاجة الى تعيين اليوم بل يكفيه نية ما في ذمته من الظهر
شرح المنية لابن امير حاج ولو نوى اول ظهر عليه او اخر ظهر عليه
جاز لانه اذا نوى الاول فصلي يصير ما يليه اولا وكذا اذا نوى
الاخر فصلي صار ما قبله اخرا فيتعين به ذاتا ووقتا لكن جواز اخر
ظهر عليه انما هو عند سقوط الترتيب بين الفوايت وهذا هو المخلص
عن عدم صحة القضا لمن لم يعرف الاوقات اي اوقات الفوايت اصلا
او علمها ولكن اشتبهت عليه نفسه وعن مشقة ملاحظتها لمن
اراد التسهيل على نفسه لما فيه من الاستغنا عن تفاصيل الاوقات
ويفهم منه انه يجوز بنية ذلك وان علم الاوقات ولم تشتبه عليه
وذكر في المحيط الكبير للسرخسي لانه المراد حيث اطلق لا المحيط
البرهاني ان نية التعيين في الصلاة المفروضة لم تشترط باعتبار
ان الواجب مختلف متعدد بل باعتبار ان مراعات الترتيب واجب
عليه ولا يمكنه مراعاة الترتيب الا بنية التعيين حتى لو سقط الترتيب
بكثرة الفوايت تكفيه نية الظهر لا غير وهذا مشكل لانه يهدم قاعدتهم
ان التعيين لا بد منه لتمييز الاجناس المختلفة ولا شك ان الصلوات
مختلفة الجنس باختلاف اسمايها وما ذكره اصحابنا كقاضيخان وغيره
خلافه وهو المعتمد كما في التبيين شرح الكنز للزيلعي ثم مباحث النية
جرت استطرادا مسئلة مناسبة لهذا المحل ذكرها فقال وقالوا في التيمم
لا يجب التعيين بين الحدث والجنابة بان يقول نويت رفع الحدث او الجنابة
بل يكفيه نية عبادة مقصودة لا تصح بلا طهارة وفي التجنيس النية
المشروطة في التيمم هي نية التطهير هو الصحيح انتهى لا يقال ان نية
التطهير ليست نية عبادة مقصودة لا تصح الا بالطهارة فكيف صح
قولهم ذلك اجيب بان جواز نية عبادة مقصودة ليس لمجرد كونها
كذلك لتضمنها التطهير فلو نوى عبادة مقصودة لا تتوقف على الطهارة
كدخول المسجد والاسلام وزيارة القبور لا تجوز به الصلاة فاذا صحت
بنية عبادة مقصودة باعتبار تضمنها التطهير فبان تصح بنية التطهير
بالاولى كذا في الفتح فلا يبقى في ما اراده غير صاحب التجنيس من نية
استباحة الصلاة حتى لو تيمم الجنب يريد به الوضو للصلاة جاز كما
في البحر عن محمد خلافا للامام الكبير الشان احمد بن علي ابي بكر الرازي
المعروف بالجصاص اخذ عن ابي الحسن الكرخي وانتهت اليه الرياسة
بعده ببغداد وبقي فيها الى ان توفي سنة سبعين وثلثمايه وفي نسخ
من الزيلعي بدل الجصاص الخصاف ابو بكر الرازي هو الجصاص وليس

بلغ

وقال الشيخ مشايخنا ان تعيين وقت النية في العبادات انما لزم لصحة اعتباره
لان التعيين كالظهر والعصر مثلا وتعيين الزماني كتعيين الظهر قبل العصر مثلا
فالتعيين الذاتي لا يبعد عنه صاحب المحيط وغيره ولهذا قال يكفيه نية الظهر
اي التعيين الذاتي واما التعيين الزماني فيه تفصيل ان صارت الفوايت ستا
فلا بد من تعيينها بيوم كذا فاشتغل صاحب المحيط بالتعيين الزماني حيث كان واجبا لوقوع الخلاف فيه
واشار الى التعيين الذاتي بقوله ولم تتكرر طهارته التعيين باعتبار ان الواجب
مختلف متعدد لان تعيين ذلك حاصل بالذات فلو فقد فقدت الذات
فلا حاجة ان ليسند التعيين اليه وانما التعيين المعتبر هو الزماني بالتقديم
وان خير فلا اشكال في كلام صاحب المحيط ولا في كلام الزيلعي وقاضيخان
لانهم اعتبروا التعيين الذاتي والزماني معا واعتبار التعيين
الزماني لانه متعين بسبب ذاته فالخلاف لفظي اهـ

غيره كما توهم كذا في طبقات التميمي ودليله لكونه اي التيمم يقع لهما اي
الحدث والجنابة علي صفة واحدة فيتميز بالنية كالصلاة المفروضة
فانها احتاجت الي التعيين للتميز لكونها علي صفة واحدة وقالوا ليس
ماذكره الجصاص بصحيح لان الحاجة اليها اي النية فيه اي التيمم
ليقع طهارة لان التراب ملوث بطبعه فالتطهير به تعبدي محض
غير معقول المعني فلا بد له من النية ليقع طهارة فاذا وقع طهارة
جاز له ان يودي به ما شاء من فرض ونفل قضاء واداء خلافا للشافعي
وبنوا الخلاف تارة علي ان التيمم رافع للحدث عندنا مبيح للصلاة عنده
وتارة علي انه طهارة مطلقة عندنا وضرورية عنده وهو الظاهر من
كلام المص في قوله ليقع طهارة ولم يقل ليرفع الحدث لان الشروط يراعي
وجودها لا غير الا ترى انه اذا تيمم للعصر جاز له ان يصلي به غيره
الكل من الزيلعي ضابط في هذا المبحث اي بحث تعيين المنوي يعلم به
ما يحتاج الي التعيين ومالا يحتاج اليه التعيين للمنوي مشروع لتمييز
الاجناس بعضها عن بعض فنية التعيين في الجنس اي الامر الكلي
المقول علي افراد مختلفة المقاصد والاحكام الواحد كما في ايام رمضان
واحد لغو واستدل عليه بدليلين الاول قوله لعدم الفايدة التي
شرع التعيين لاجلها وكل مالا فايدة فيه لغو والدليل الثاني
ان التعيين في الجنس الواحد تصرف لما يصادف محله والتصرف
اذا لم يصادف محله كبيع الحر يكون لغوا فالتعيين في الجنس الواحد
يكون لغوا ويعرف اختلاف الاجناس باختلاف السبب هو عبارة
عما يكون طريقا للوصول الي الحكم غير مؤثر فيه والصلوات كلها
من قبيل المختلف اسبابها فكانت اجناسا مختلفة حتي الظهرين
من يومين والعصرين من يومين لان السبب فيها الوقت ولا شك
ان وقت الظهر غير وقته من اخر حقيقة وحكما اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان الخطاب لم يتعلق بوقت يجمعها بل بدلوك الشمس
ونحوه والدلوك في يوم غيره من اخر يلقي بخلاف ايام رمضان
فانه يجمعها شهود الشهر كما قال تعالي فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وهذا بنا علي ما هو المختار من ان السبب في وجوب صومه هو شهود
الشهر مطلقا يستوي في ذلك الايام والليالي وهو مختار السرخسي
واختار ابو زيد الدبوسي ان سببه الايام دون الليالي بمعني ان
الجزء الاول من كل يوم سبب لوجوب صومه فلا بد فيه من التعيين
كالصلاة لاختلاف اسبابها ووفق بينهما صاحب الهداية بان شهود
جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب وجوب اداية غاية الامر
انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصيته ودخوله
في ضمن غيره وتفرع علي ذلك اي علي كون الايام من رمضان

واحد جنسا واحدا مع ان التعيين لتمييز الاجناس انه لو كان عليه قضا يوم
بعينه من رمضان كيوم الخميس فصامه بنية يوم اخر منه كيوم السبت
جاز لاتحاد الجنس او كان عليه قضا صوم يومين او اكثر من رمضان
فصام يوما ناويا عن قضا يومين منه جاز عما عليه في الاول وعن يوم
واحد مما عليه في الثاني فلو لزم التعيين ولم يكن رمضان جنسا واحدا
لم يجز ذلك لا في الاول للاختلاف ولا في الثاني للتعارض وعدم رجحان
احدهما بخلاف ما اذا صام يوما ونوى صوم يومين عن رمضانين أو
صوم يوم عن رمضان آخر حيث لا يجوز فيهما عما نوى لاختلاف الجنس كما
لا يجوز اذا نوى ظهرين معا او نوى ظهرا عن قضا عصر او نوى ظهر
يوم السبت وعليه ظهر يوم الخميس للاختلاف في الجنس وكذا لا يجوز
لو نوى ظهر يوم الخميس وعليه ظهر يوم السبت واما ما ذكر في الخلاصة
من انه لو شرع في صلاة ما عليه على انها سبتية فاذا هي احدية
لا يجوز شروعه ولو شرع على انها احدية فاذا هي سبتية يصح شروعه
انتهى فقد وجه في شرح المنية بان الاولى صلاها قبل وقتها بنيته
حيث نوى اضافتها الى يوم قبل وجوبها واقول غاية ما يتكلف في
الفرق بينهما ان في المسئلة الاولى وان اصاب بنية ما عليه من الظهر
مثلا الا انه لما قيده بالاضافة الى وقت بعد وجوبها لم يكن صارفا
الى غير ما عليه فلم يجز بتلك النية وفي الثانية لما كان التقييد بالاضافة
الى وقت بعد وجوبها لم يكن صارفا الى غير ما عليه لان ما عليه في
السبت يُعَدّ مما عليه في الجملة في الايام التي بعده فصح بتلك النية واما
ما نحن فيه فان نواها باضافتها الى غير وقتها فلم يصب اصلا فلذلك
لم يجز مطلقا والله اعلم وعلى هذا اي وجوب التعيين في الاجناس
المختلفة وعدمه في المتحدة اداء الكفارات ظهارا كانت او قتلا او حنثا
في يمين او افطار رمضان لا يحتاج فيه الى نية التعيين في جنس
واحد كظهارين مثلا ولو عين في الجنس الواحد لغا فلو حرر عبدين
عن ظهارين صح عنهما وان حرر عنهما رقبة صح عن واحد وفي الاجناس
منها لا يلغو التعيين بل لا بد منه فلو اعتق رقبة مؤمنة عن ظهار
وقتل لم يجز عن واحد منهما بلا تعيين لاختلافهما باختلاف السبب
بخلاف ما لو حرر رقبة كافرة فانه يصح عن ظهار لا عن قتل لان
الكافرة لا تصلح لكفارة القتل بخلاف الظهار كما حققناه في الظهار
من شرح الكنز قال فيه لو ظهارين ستين فقيرا كل فقير صاعا صح
عن ظهار واحد وعن افطار وظهار صح عنهما لان في الاول زاد عن
القدر الواجب ونقص عن المحل فلا يجوز الا لقدر المحل لان النية في
الجنس الواحد لغو وفي الجنسين معتبرة وكذلك لو اطعم عشرة
مساكين عن يمينين لكل مسكين صاعا كما في البدايع اطلق الظهارين

٢ اطعم عن ع

فسلم ما اذا كان من امراة او امراتين وهذا في البر ولو كان في غيره من تمر
او شعير فالمعتبر في الاعطا صاعان ورجح في فتح القدير قول محمد بانه كما
يحتاج الى نية التعيين عند اختلاف الجنس يحتاج اليها لتمييز بعض اشخاص
ذلك الجنس الواحد وقد اعتبروا ذلك في العتق فانه لو كان عليه كفارتا
ظهارين لامراتين فاعتق عبدا ناويا عن احدهما صح تعيينه مع اتحاد
الجنس واما التعيين في الزكاة فهي قد تكون مختلفة الجنس كما في النصابين
من النقد والعروض وقد تكون متحدته كالنصابين من النقدين ومن
العين والدين كما في الفتح ففي المتحد يلغو التعيين وفي المختلف لابد منه
كما بينه بقوله قالوا والوعجل ذو النصاب قبل تمام الحول خمسة دراهم
سودا نوع من الدراهم يقابل البيض زكاة عن مايتي درهم سود فهلكت
السود المعجل عنها قبل الحول وعنده نصاب آخر غير النصاب
الاول من جنس النقد سواء كان سودا او بيضا لا ما يخص السود كما
فسره السيد الحموي فان ذلك وهم لانه يشعر بان السود والبيض
من النقدين مختلف وليس كذلك بل النقدان مطلقا من متحد الجنس
كما صرح به قاضي خان وفتح القدير قال فيقبل باب الزكاة ان
التعيين في الجنس الواحد لغو ومن فروعه رجل له الف درهم
بيض والف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض
قبل تمام الحول ثم تم الحول فلا زكاة عليه في السود ويكون المخرج
عنها وكذا لو عجل عن السود فهلكت وتم الحول على البيض ثم قال وهذا
بناء على اتحاد الجنس في النقدين كان المعجل من الخمسة السود زكاة
عن النصاب الباقي من النقدين سودا او بيضا فلم يكن التعيين
في السود مفيدا لكون النصابين من جنس واحد ولو هلكت السود
بعد تمام الحول كان نصف ما عجل عما بقي وعليه تمام زكاة ما بقي
وكذا لو ادى عن احدهما بعد الحول كان الاداء عنهما في الخانية وفي
رواية النوادر لا يجوز شيء من المعجل عن الباقي وعليه زكاته قال
في الفتح والظاهر هو الاول ولو كان له الف فعجل عشرين ثم
حال الحول ثم هلك منها ثمانية دراهم وبقي ما يتا درهم فعليه درهم
واحد لانها تشيع في الكل فيكون قد اعطى عن كل مايتين اربعة
دراهم وبقي لكل مايتين درهم ولو هلكت الثمانية قبل الحول فلا
شيء عليه لانه تبين ان لا زكاة عليه الا في مايتين ولو كان له
الف درهم وماية دينار فعجل عن الدينار قبل الحول دينارين ونصفا
ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم جاز ما عجل عن الدراهم
اذا كانت تساوي خمسا وعشرين وهو الاكمل وكذا لو عجل خمسة
وعشرين درهما عن الدراهم ثم هلكت جاز عن الدنانير بقيمته وان
لم يهلك احدهما حتى حال الحول ثم هلك المال الذي عجل عنه

٣ فيصح في الاطعام لثبوت غرضه وهو حلها معا ولو حر وعبدين
عن ظهارين ولم يعين صح عنها ومثله الصيام والاطعام حتى لو صام
اربعة اشهر او اطعم ماية وعشرين مسكينا صح عنها من غير تعيين
لان الجنس متحد فلا حاجة الى نية التعيين وان حرر عن ظهارين
رقبة او صام شهرين صح عن واحد وعن ظهار وقتل لا
لاشتراط نية التعيين في المختلف هذا اذا لم تكن معينة
كالمؤمنة في كفارة القتل والاصل ان ما اختلف سببه
فهو المختلف والا فهو المتحد ولو نوى ظهارا وقتلا لم يكن شارعا
عند محمد للتنافي وعند ابي يوسف يقع عن الفرض لقوته ولو نوى
صوم القضاء والنفل او الزكاة والتطوع او الحج المنذور
والتطوع ينصرف الى النفل عند محمد لبطلانها بالتعارض وعند ابي يوسف
للفرض ولو نوى عن حجة الاسلام والنفل فهو لحجة الاسلام اتفاقا
واعلم ان من عليه كفارات ايمان اعتق عن واحدة واطعم عن اخرى
وكسى عن اخرى او اعتق عنها عبدا ولم يعين جاز استحسانا
خلافا لزفر تظر الى اختلافها ونحن نقول انها متحدة في
الجنس فهو كالصوم واما صلاة الظهر فنية التعيين شرط
ليس باعتبار اختلاف الجنس بل لمراعاة الترتيب الواجب
ولا يمكنه الا بنية التعيين كذا في المحيط وهو تفصيل حسن
في الصلوات ينبغي حفظه انتهى

كان

كان المعجل عن المالين كما قدمنا في الابيض والاسود بنا علي ان النقدين من
جنس واحد بدليل ضم احدهما الي الاخر في تكميل النصاب بخلاف ما لو كان
له خمس من الابل واربعون من الغنم فعجل شاة عن احد الصنفين وحال
الحول علي الصنف الاخر لم يكن المعجل زكاة عن الثاني ولا يشبه هذا بالدراهم
والدنانير لانهما جنس واحد بخلاف السوايم فالتعيين في الاول لا يفيد بخلافه
في الثاني وكذا هما في الدين والعين فلو كان له دين وعين وعجل عن العين
فهلكت قبل الحول جازت عن الدين الكل من الفتح ثم اعلم ان تعجيل الزكاة
بسنة او سنتين او اكثر او لنصب جايز لانه اذا بعد انعقاد سبب الوجوب
وهو النصاب لكن شرط جواز التعجيل لنصب ثلاثة الاول ان يملك
النصاب قبل التعجيل فلو عجل قبل ملكه ثم تم الحول علي النصاب لا يصح
تعجيله لعدم انعقاد السبب حين الاداء الثاني ان لا ينقطع النصاب
في اثنا الحول فلو عجل عن النصاب ثم انقطع ثم تم الحول علي النصاب
٢ المستفاد لم يصح تعجيله عن المستفاد ويعتبر الحول من ابتداء المستفاد
والثالث ان يكون النصاب كاملا في اخر الحول فلو عجل شاة عن اربعين
وحال الحول علي تسعة وثلاثين فلا زكاة عليه حتي ان كان صرفها
للفقير يكون نفلا وان كانت قايمة في يد الساعي او الامام اخذها منه
وان باعها الامام لنفسه ضمنها بخلاف ما لو كان اداوها في اخر
السنة فانها تقع عن الزكاة وان انتقص النصاب باداية كذا في
النهاية واعترضه في الفتح وقال الصحيح انها اذا كانت في يد الساعي
وقوعها عن الزكاة فلا يسترد ها ويمكن حمل ما في النهاية علي ما اذا
لم يكمل بها النصاب لو استرد ها واما لو كمل بها فلا كما في الكفاية وفي
شرح الزيادات عجل خمسة عن مايتين فحال الحول وعنده مايتان
وخمسة وتسعون ففي القياس لا تجب الزكاة ويسترد ما اخذه
الساعي وفي الاستحسان لا لان يده في المقبوض كيد المالك ولا
يمكنه الاسترداد قبل الحول لانه عينها لزكاته واحتمال الوجوب
قايم فلو استهلكها الساعي او انفقها علي نفسه قرضا تجب الزكاة
وكذا لو اخذها عن ماله بخلاف ما لو صرفها للفقرا او له وهو فقير
فانه لا تجب الزكاة ح ولو ضاعت منه قبل الحول ووجدها بعده
للمالك ان يسترد ها ولا تجب الزكاة كما لو ضاعت من يد المالك
فوجدها بعده وان عجل خمسة عن مايتين واستفاد خمسة اخري
وحال الحول علي المايتين يصير المودي زكاة في الوجوه كلها ولو
انتقص من الباقي درهم لا تجب الزكاة فيسترد ها ان كانت قايمة
وان استهلكها ضمن ولو تصدق بها الساعي علي فقير او له ان كان
فقيرا لا يضمن لو وقع التصدق قبل الحول وبعده يضمن علم بالنقصان
او لم يعلم خلافا لهما اهم ملخصا ثم ذكر مسئلة استطرادية محلها ما تقدم

فقال وفي فتح القدير لو وجب عليه قضا يومين من رمضان واحد
فالاولي ان يقول اول يوم وجب عليه قضاوه من هذا الرمضان
وان لم يعين جاز لاتحاد السبب وكذا الحكم لو كان عليه قضا يومين
من رمضانين فالاولي ان ينوي اول يوم وجب عليه قضاوه وان
لم يعين علي انه من رمضان سنة كذا جاز علي القول المختار
قيل هذا مخالف لما تقدم حيث اوجب التعيين لاختلاف الجنس واجاب
المحشي السيد بانه لم ينتف التعيين لانه حاصل بقوله اول يوم
وجب علي قضاوه لانصرافه الي اليوم الذي عليه من رمضان
الاول انتهي وهذا لا يدفع المخالفة لانه غاية ماظهر من كلامه
اولوية هذا التعيين لا وجوبه والمذكور فيما سبق وجوبه ولا مدفع
له الا الحمل علي اختلاف الروايتين ففي المختار انه غير واجب وعلي
غيره واجب والحاصل ان ما تقدم صححه الزيلعي وقاضي خان في
كتاب الصلاة وما هنا صححه صاحب البزازية وقاضي خان
في كتاب الصوم وقد تقدم حتي لو نوي من وجب عليه قضا يومين
من رمضانين القضا لاغير بان لم يعين ولم يقل اول يوم وجب
عليه قضاوه جاز علي هذا القول المختار وبما قررناه من انه
مفرع علي الاخير هو ظاهر كلامه ولان ما فرع علي المشبه يصح
تفرعه علي المشبه به لان ظاهر معني التشبيه اي تشبيه
قضا يومين من رمضانين بقضا يومين من رمضان في عدم وجوب
التعيين وفي الاولوية المذكورة فالمفرع علي ايهما كان يصح ان يكون
المفرع علي الاخر فسقط ما قيل ان هذا تفريع علي قوله ولو
وجب يعني لو كان عليه يومان من رمضان واحد ونوي القضا
لاغير جاز اذ لا يلزم من تشبيه يومين من رمضانين بيومين من رمضان
في كون النية اول يوم وجب علي قضاوه تشبيهما بهما في الاكتفا بنية
القضا لاغير فلا يرد ان ما في الفتح مخالف ما تقدم انتهي ولا يخفي ان
هذا خلاف المتبادر من عبارته ويشبه ان تكون هذه المسئلة علي
هذا القول مستثناة من وجوب التعيين عند اختلاف الجنس اذ لا شك
ان السبب في الرمضانين مختلف ويقرب منها ما جعله توطية لها
وهي قوله ولو وجبت عليه اي من عليه قضا يومين من رمضان
او رمضانين كفارة فطر وهو فقير خانية فصام احدي وستين يوما
عن القضا والكفارة ولم يعين يوم القضا جاز وفي تصويره اشكال
لانه يفتقر الي النية لكل يوم فاذا كان الواقع كل يوم بنية القضا والكفارة
فانما يصح بالترجيح علي ما عرف فيما اذا نوي القضا وكفارة الظهار انه
يقع عن القضا عندهما خلافا لمحمد فانه حق الله فيترجح علي ما يتوصل
الي حق نفسه وهو كفارة الظهار وكذا هنا يترجح القضا فيقع اليوم

الاول

الاول عنه وما بعده عن الكفارة لعدم بقا القضا عليه فيلغو جعله مع
الكفارة وهذا اذا نوي عنهما في اليوم الاول ولو في الاخير فقط تعين
للقضا اذ لم يبق عليه كفارة فيلغو كذلك ولو وقع ذلك في اثنا المدة
تعين ما نواه للقضا وبطل ما قبله لانقطاع التتابع المشروط في الكفارة
فظهر منه ان تعيين النية للقضا موجودة تقديرا فلا يرد عليه ان
هذا مخالف لما مر انه لابد في الاجناس المختلفة من التعيين ويدل
علي وجودها تقديرا ما قال قاضيخان وصار كانه نوي القضا في
اليوم الاول وستين يوما عن الكفارة وفي الخانية لو عجل الزكاة
عن احد المالين السود والبيض علي ما صرح به في الخانية فلا
معني لتفسيرهما بمختلف الجنس بنا علي انهما جنسان وهو خلاف
ما صرح به صاحب الخانية وفتح القدير فاستحق ما عجل عنه من
البيض او السود قبل تمام الحول لم يكن المعجل من السود مثلا
عن الباقي اي البيض او بالعكس واما لو لم يستحق ما عجل عنه
بل استحق الاخر فلا ريب يكون عنه ولا يكون عن الاخر ويكونان
كالمختلفين لانتهاء العلة المذكورة وهي كونه لم يملك المعجل واما اذا
كان المستحق غير معين كعشرين مثقالا من اربعين من الذهب
فلا ريب ان المعجل يكون عن الباقي وكذا الحكم لو عجل عن احد المالين
بعد الحول فاستحق ما عجل عنه لم يكن المعجل عن الباقي لان في
الاستحقاق ظهر انه عجل عما لم يكن ملكه فبطل التعجيل فان
قيل ان المعجل يصير ملكه بالضمان فالجواب ان ملكه لم يظهر وقت
تعجيله وانما ظهر بعد الضمان بطريق الاستناد فلا يكفي عن الباقي
وبهذا ظهر الفرق بين استحقاق المعجل عنه وهلاكه ففي الهلاك
يكون المعجل عن الباقي في متحد الجنس كما تقدم وفي الاستحقاق
لا يكون عن الباقي الا في صورة وهو استحقاق احد النصيبين
لا بعينه من متحد الجنس فظهر ان لا تدافع بين ما في الخانية وبين
ما ذكره انفا بقوله ولو عجل خمسة سود الخ وفيها اي الخانية
لو كان له خمس من الابل الحوامل اي الحبالي فعجل شاتين عنها وعما
في بطونها ثم نتجت خمسا قبل الحول اجزاه عما عجل عن العشرة
وان عجل شاتين عما تحمل في السنة الثانية لا يجوز وفي الفتح وقد
يقال ليس في هذا اكثر من كونه عين المدفوع عنه ولو كان المدفوع عنه
في يده فاخرج عنه عينا قدر زكاته وعنده من جنسه غيره لا يضر ويلغو
تعيينه فكذا هذا اذ لا فرق سوي ان المخرج عنه معدوم في الحال وذلك
لا يمنع الجواز لان جواز التعجيل لنصب ليست في ملكه يستلزم جوازه
والملزوم ثابت فكذا الاجزا انتهي واجاب المص عنه في البحر بان جواز
التعجيل لنصب بعد ملك نصاب واحد مقيد بما اذا ملك ما عجل عنه

في سنة التعجيل فلو كان عنده مايتا درهم فعجل زكاة الف فان استفاد
مالا اوربح حتي صارت الفا ثم تم الحول وعنده الف فانه يجوز التعجيل وسقط
عنه زكاة الالف وان تم الحول ولم يستفد شيا ثم استفاد فالمعجل لا يجزي
عن زكاتها فاذا تم الحول من حين الاستفادة كان عليه ان يزكي المستفاد
صرح به في المبسوط وبهذا ظهر نفي الجواز في عبارة الخانية والمراد
به نفي الجواز عما تحمله في السنة الثانية لا مطلقا لظهور انه يقع في
ملكه من الابل هذا المذكور من اول البحث الي هنا حكم التعيين في
الفرايض وكذا شرط التعيين في الواجبات كالمنذور والوتر علي قول
الامام ابي حنيفة وفي رواية عنه انه فرض اي عملا لا علما وعندهما
سنة فلا بد من تعيينه عنده لوجوبه ولا يكفي فيه مطلق النية
وفي العيني ان الاصح انه يكفي في الوتر مطلق النية وهو مخالف
لما ذكره وتصحيحه غريب وصلاة العيدين علي الصحيح انها واجبة
وفي رواية عنه انها سنة وركعتي الطواف علي القول المختار وقيل
انها سنة وكذا ركعتا الكسوف علي خلاف الصحيح والصحيح سنيتها
وينوي الوتر اي صلاته فقط لا الوتر الواجب ولا الفرض ولا السنة
للاختلاف فيه وانما خص النفي بالوجوب لرجحان ذلك فيه واشتهاره
وقد يقال لم لا يجوز ان ينوي الوتر الواجب من اعتقد ذلك فيه تقليدا
للراجح عند ابي حنيفة فتكون النية علي طبق الاعتقاد حموي وسبقه اليه
شارح منية المصلي الحلبي وفي صلاة الجنازة ينوي الصلاة لله والدعاء
للميت لانه الواجب عليه فيجب تعيينه والاخلاص فيه زيلعي ولو لم
يعلم اذكرا او انثي ينوي الصلاة علي من يصلي عليه الامام ولا يلزم
التعيين في سجود التلاوة لاي سجدة تلاها سواء كان بتكرار اية واحدة
او بتلاوة ايات السجود والقياس يقتضي التعيين في تلاوة ايات
السجود لان السبب واحد وهو التلاوة في الكل وان اختلفت
الافراد واما النوافل التي هي اعم في السنن لكنه قويل بها فتكون
غيرها فاتفق اصحابنا علي انها تصح بمطلق النية ولا تحتاج الي
التعيين لان اسم الصلاة ينصرف الي النفل لانه الادني منزلة
فيتعين واما السنن الرواتب يعني المؤكدة فاختلفوا في اشتراط
تعيينها بسنيتها والصحيح المعتمد عدم الاشتراط ومن قال
بالاشتراط يقول لا بد من اضافتها الي ما هي له كسنة الظهر التي قبلها
او بعدها مثلا والصحيح المعتمد انها اي السنن الرواتب تصح بنية
النفل وبمطلق النية وتفرع عليه اي علي اشتراط التعيين فيها انه لو
صلي ركعتين علي ظن انه تهجد بظن بقا الليل فتبين انها اي تلك الصلاة
كانت بعد طلوع الفجر كانت الصلاة المذكورة نائبة عن السنة اي
سنة الفجر مع كونها اقوي المؤكدات علي القول الصحيح لان السنة

تتطوع

تتطوع فتتادي بنية التطوع بتجنيس ورجح في الخانية والخلاصة خلافه وفي المزيد
ان الاصح انهما لا ينوبان من سنة الفجر كما اذا صلي الظهر ستا وقعد علي راس
الرابعة في الصحيح من الجواب لان السنة ما واظب عليه النبي صلي
الله عليه وسلم ومواظبته كانت بتحريمة مبتداة لا يقال فرق بينهما
بكراهة التطوع بعد الفجر بخلاف بعد الظهر لانا نقول ذاك في القصدي
واما في غيره كما هنا فلا يكره وقيل علي ما صححه يشترط ان يكون ابتدا
الشروع بعد طلوع الفجر هموي فلا يصليها اي ركعتي الفجر بعده اي
بعد طلوع الفجر للكراهة اي كراهة النفل بعد الفجر باكثر من سنته
واما من قال كصاحب المزيد في باب السهو اذا صلي ركعة قبل الطلوع
وركعة اخري بعده كانتا عن السنة فبعيد عن الصواب لان السنة
لابد من الشروع فيها في الوقت بتحريمة مبتداة او لا علي المختار ولم يوجد
ذلك وهل يقطعها حيث لم تقعا عن السنة قال الكمال الاولي ان يتمها
ركعتين لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر قصدا ولا يعكر عليه ما قاله
المصنف في متفرقات شمس الائمة الحلواني في رجل صلي اربع ركعات في
الليل فنبين ان الركعتين الاخيرتين بعد طلوع الفجر تحسبان عن
ركعتي الفجر عندها وهو احد الروايتين عن ابي حنيفة وبه يفتي وقيل
لا تنوب عنها لان السنة تودي بتحريمة مبتداة انتهي لان قوله السنة
لابد فيها من الشروع في الوقت اعم من ان تكون بتحريمة مبتداة او لا لكن
ينافيه ما سياتي حيث قيد بالمبتداة وقال البيري نقلا عن المعراج
اختلف المشايخ في هذه المسئلة فبعضهم جعلا الاصح الاجزا وبعضهم
جعلا الاصح عدم الاجزا واعتمده في التنوير وقالوا لو قام الامام الي
الخامسة في الظهر سهوا او عمدا كما في شرح العارف فان كان قبل ما قعد
القعدة الاخيرة عاد ما لم يسجد لها ويسجد للسهو وان سجد لها بطل
فرضه وصارت نفلا وان كان بعد ما قعد القعدة الاخيرة فان لم يسجد
للخامسة عاد لها وان سجد لها وقد تم فرضه بالقعود فانه يضم سادسة
وتكون الركعتان نفلا ولا تكونان عن سنة الظهر بعدها علي الصحيح
عند الامام ابي حنيفة وعندهما يكونان لها كما قاله السرخسي وغيره
ولا يدل عدم كونها عن السنة علي اشتراط التعيين في السنة لان
عدم الاجزا لكون السنة لم تشرع الا بتحريمة مبتداة وفيه ان
المصرح به خلافه كما نقلناه عن المتفرقات ولم يوجد ذلك لا اشتراط
التعيين واختلف التصحيح في التراويح هل يقع تراويح بمطلق
النية او لابد من التعيين بنية التراويح فصحح قاضيخان الاشتراط
اي اشتراط التعيين وكذا في البزازية قال فان نوي مطلق الصلاة
او نفلا فالصحيح انه لا يجوز لانه سنة مخصوصة فيراعي وصفه
الخاص للخروج عن العهدة واكثر المتاخرين علي ان السنن والتراويح

تنادي بمطلق النية انتهى واعتمد خلافه كما ان المعتمد في السنن الرواتب
خلافه الا ان قاضيخان لم يصحح الاشتراط المذكور في السنن الرواتب
لانه قال وان نوى الصلاة او التطوع يعني في التراويح اختلف المشايخ
فيه حسب اختلافهم في السنن المكتوبات قال بعضهم يجوز اداء السنن
بنية الصلاة وقال بعضهم لا يجوز وهو الصحيح فلو لم يفصلها عن
السنن الرواتب لكان اولى وتفرع ايضا كما تفرع ما سبق على اشتراط
التعيين للسنن الرواتب وعدمه اي عدم الاشتراط مسئلة اخرى
وهي لو صلى بعد الجمعة اربعا في موضع يشك في صحة الجمعة لكا
يا شيا عن القول بعدم جواز تعدد الجمعة في مصر واحدا وعن الخلاف
في تفسير المصر يا وبا اخر ظهر عليه أو اوله ادرك وقته ولم
يودها بعد اختلفوا في نية الاربعة التي تصلى بعد الجمعة احتياطا
فقيل ينوي السنة وقيل ينوي ظهر يومه وقيل ينوي اخر ظهر عليه
واستحسن ذلك لانه ان لم تصح الجمعة كانت عن ظهر اليوم والا فعن
الظهر الفايت ان وجدوا الا فنفل بخلاف الاولين وقيل الاحوط ان
ينوي اخر ظهر ادرك وقته ولم يصله بعد كما في حاوي المنية ووجه
كونه احوط على ما استفيد منه ومن غيره ان لفظ عليه في اخر ظهر
عليه يقتضي الوجوب والصلاة انما تجب اخر الوقت اذ المعتبر في
السببية عندنا اخر الوقت فيلزم حينئذ ان لا ينوي ظهر اليوم ان لم
تصح الجمعة وان يكون ظهرا فايتا ان صحت وعليه ظهر فايت والا فيكون
نفلا ففي عبارة المص لو ترك لفظ عليه لكان اولى مع ان اول ظهر
ادرك وقته انما يكون بنية ظهر اليوم لا غير ثم تبين صحة الجمعة فعلى
الصحيح المعتمد من القول بعدم اشتراط التعيين في السنة تنوب عن
سنة الجمعة فلو لم يصل اربعا بعد الجمعة بنية السنة وصلى هذه
بنية اخر ظهر كانت نايبة عن السنة حيث لم يكن عليه ظهر
فايت واستحسن فيها ضم السورة في كلها لانها ان كانت عن ظهر
اليوم او الظهر الفايت لا يضر ضمها وان كانت نفلا فلا بد منها شرح
المنية وعلى القول الاخر اي اشتراط التعيين في السنة لا تنوب
عنها كما في فتح القدير وليس في كلامه اولا وله وهو اي كونها عن
السنة ايضا كما يتفرع على عدم اشتراط التعيين يتفرع على ان
الصلاة اذا بطل وصفها لا يبطل اصلها فعلى تقدير صحة الجمعة
وعدم الفايت هنا بطل وصف الفرضية ولم يبطل اصل الصلاة
حتى كانت عن السنة قيل ينبغي ان يلحق بهذا من شرع من امام
لاويا الظهر فعسد ظهر امامه بان سهى عن القعدة الاخيرة وقيد
الخامسة بسجدة فسد فرضه وفرض القوم ولم يكن المأموم صلى

سنة

سنة الظهر قبله تنوب هذه الاربع عن سنة الظهر ولم اره لأيمتنا هموي
وهواي القول بعدم بطلان الوصف اذا بطل الاصل قول ابي حنيفة وابو
يوسف خلافا لمحمد وهو ان المنقول عن محمد كما في شرح المجمع الملكي نقلا
عن الظهيرية ان بطلان الاصل اذا بطل وصف الفرضية بعدما انعقدت
تحريمة الصلاة عن الفرضية واما اذا بطل وصف الفرضية بمجرد النية
كما في ما نحن فيه بطل اصل الصلاة فلم يثبت عنه بمذهبه ثمة لا تجري
علي المحكم هنا وقال ظهير الدين سمعت والدي يقول ليس هذا مذهبا
لمحمد في جميع المواضع بل فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة
بالمضي في تلك الصلاة حتي قال محمد لو صلي ركعة من الظهر ثم
اقيمت ثم انه اضاف اليها ركعة اخري ثم قطع ثم شرع مع الامام اجزاه
للتنفل فانه يتمكن من التفصي عن العهدة بالمضي فيها بخلاف الصورتين
المذكورتين وهما لو تذكر فائتة او طلعت الشمس بعد ركعة من الفجر انتهي
وهذا اي ما ذكر من مذهب محمد في الصلاة واما في الحج فلا كما ذكره المصنف
في باب الحج عن الغير وينبغي ان يلحق الصيامات المسنونة فتصح
بمطلق النية بالصلاة المسنونة ولا يشترط لها التعيين ولم ار من
نبه عليه قيل ان اراد بالصيامات المسنونة السنن المؤكدة فلم يعهد
في الصيام تلك وان اراد النفل فقد نبه عليه قاضيخان حيث قال
ولو نوي قضاء رمضان والتطوع فعن محمد يقع عن التطوع لان
النيتين قد توافقتا فتبقى مطلق النية فيقع عن التطوع انتهي تكميل لمباحث
النفل السنن الرواتب التي لا خلاف في سنيتها علي الاصح في كل اليوم
والليلة اي مجموعهما اثنتا عشرة ركعة ركعتان منها قبل صلاة الفجر
وهاتان الركعتان قد اختصتا من بين سائر السنن بالتأكيد والترغيب
والترهيب فلذا قيل بوجوبها ولذا لا تجوز صلاتها قاعدا او راكبا من غير
عذر وان صحت بخلاف سائر السنن حتي التراويح علي الصحيح المختار
وان كرهت مع القدرة علي القيام واربع منها قبل الظهر بتسليمة
واحدة فلو اداها بتسليمتين لا يعتد بها در ور ركعتان منها بعدها
اي صلاة الظهر ور ركعتان منها بعد المغرب ور ركعتان منها بعد العشا
فتمت اثنتي عشرة ركعة واما الوتر علي قولها فقد خرج بما قيدنا به
السنن الرواتب من قولنا التي لا خلاف في سنيتها علي الاصح فلا ينتقض
الحصر واكدها بعد ركعتي الفجر ركعتا المغرب ثم التي بعد الظهر للاتفاق
عليها بخلاف الاربع قبله فانه قيل انها سنة في حق من يصلي الظهر
بجماعة ثم التي بعد العشا ثم التي قبل الظهر وذكر الحسن ان التي قبل
الظهر اكد بعد ركعتي الفجر زيلعي وفي الخلاصة الواجبات اكمال للفرايض
والسنن اكمال للواجبات والاداب اكمال للسنن وفي الحدادي قال ابو زيد
النفل شرع لجبر النقصان المتمكن في الفرض لان العبد وان علت رتبته

لا يخ عن تقصير حتى ان احد الوقد ران يصلي الفرض من غير تقصير لا يلام
على ترك السنن وان النوافل التي بعد الفرض شرعن لجبر النقصان
والتي قبله لقطع طمع الشيطان فانه يقول من لم يطعني في ترك ما لم
يكتب عليه كيف يطعني في ترك ما كتب عليه وفي الخلاصة ان من
ترك السنن ان تركها بعذر فهو معذور ولو تركها بغير عذر تهاونا
لا يقبل فرضه ويسئل عن تركها والسنن الرواتب في صلاة الجمعة
اربع قبلها واربع بعدها وكذا التراويح عشرون ركعة بعشر تسليمات
سنة ايضا ووقته بعد العشا قبل الوتر اوبعده في ليالي رمضان خاصة
ولا يقضي اذا فات على الاصح وقيل يقضي مالم يمض رمضان وقيل
مالم تات تراويح الليلة المستقبلة وصلاة الوتر سنة عملا واعتقادا
ودليلا على قولها واجب عندة اعتقادا ولا يصلي من قعود بلا
عذر عندهما للقول بوجوبه ولمواظبته عليه عليه الصلاة والسلام
كذلك واختلفوا في صلاته في رمضان مع الجماعة افضل او في بيته
رجح الاول في الظهيرية والثانية واختاره ابن الهمام ورجح في النهاية
الثاني وفي غير رمضان يكره بجماعة لو على طريق التداعي وصلاة
العيد سنة على الصحيح وقيل واجب وصلاة الخسوف للشمس
كالكسوف في احدي الروايتين عنه واجب على الرواية الصحيحة
وصلاة الكسوف للشمس ركعتان كالنفل مخفيا مطولا القراة فيهما
وبعدهما يدعو حتى تنجلي وعندهما يجهر سنة على الصحيح وقيل
واجب وصلاة الخسوف للقمر كالكسوف الا انها تصلي بجماعة مع
امام الجمعة وان لم يوجد ففرادي في منازلهم ركعتين او اربعا در
منتقي بخلاف الخسوف فانه لا يصلي الافرادي وقيل الجماعة فيها
جايزة لكنها ليست بسنة وصلاة الاستسقا سنة لكن على
قول وقيل مستحبة عندهما فانه يصلي بالناس ركعتين يجهر فيهما
بالقراة ويخطب بعدهما كالعيد عندهما وهل يكبر للزوايد في شرح
المجمع نعم وفي البدايع المشهور من الرواية لا وعند ابي يوسف
خطبة واحدة والمشهور انه مع محمد شرح الملتقى وعند ابي حنيفة
لا جماعة في الاستسقا ولا خطبة وان صلوا وحدانا جاز وهو دعا
واستغفار يستقبل القبلة فيهما بلا قلب رداء وحضور ذمي
وعند محمد يقلب الامام واما المستحب من الصلاة فاربع قبل
العصر او ركعتين والاول افضل در منتقي واربع قبل العشا وركعتا
بعد ركعتي الفرض اللتين هما سنة وركعتان بعد ركعتي العشا وست
بعد ركعتي المغرب ويستحب ان تصلي بثلاث تسليمات بنا على
ان الافضل في صلاة الليل المثنى تجنيس وهو قولهما قيل وبه
يفتي در منتقي اعلم انهم اتفقوا على استحباب اربع بعد الظهر واربع

بعد

بعد العشا وعلي ست بعد المغرب واختلفوا هل هي بعض الموكدات او معها
رجح شارح المنية الثاني في الكل والمص تشعر عبارته بترجيح الاول
فيها وقال ابن الهمام اختلف اهل العصر هل تعتبر الاربع غير ركعتي
الموكدة اويهما وعلي التقدير الثاني تودي بتسليمة واحدة او لا قال جماعة
لانه ان نوي عنه التحريمة السنة لم يصرف في الشفع الثاني او
المستحب لم يصرف في السنة قال وقع عندي انه اذا صلي اربعا
بعد الظهر بتسليمة او ثنتين يقع عن السنة والندب سوا احتسب
الموكد منها او لا لان المفاد بالحديث المذكور وهو قوله صلي الله عليه
وسلم من صلي قبل الظهر اربعا كان كمن تهجد ليلة ومن صلاهن بعد
العشا كان كمثلهن من ليلة القدر انه اذا اوقع اربعا بعد الظهر
مطلقا حصل الوعد المذكور وذلك صادق مع كون الراتبة منها
وكونها بتسليمة فيهما وكون الركعتين ليستا بتسليمة علي حدة لا يمنع
من وقوعهما سنة وان كان عدم كونهما بتحريمة مستقلة يمنع منه
للفرق بين المحلل والتحريمة فان المحلل غير مقصود الا للخروج عن
العبادة علي وجه حسن واما النية فلا مانع من جهتها سوا نوي
اربعا لله تعالي فقط او نوي المندوب بالاربع او السنة بها اما الاول
فلان المختار وقوع السنة بنية مطلق الصلاة لان معني السنة
كونه مفعولا للنبي صلي الله عليه وسلم واسم السنة حادث بنا
واما هو عليه الصلاة والسلام فكان ينوي الصلاة لله فقط لا
السنة فمن فعل ذلك الفعل الذي واظب عليه عليه الصلاة
والسلام فقد فعل ما سمي بلفظ السنة وحينئذ تقع الاولیان
سنة لوجود تمام علتها والاخريان نفلا مندوبا فهذا القسم مما
يحصل به كلا الامرين واما الثاني والثالث بنا علي ان ذلك نية الصلاة
وبها يتادي كل من السنة والمندوب والحال في الست بعد المغرب كالحال
في هذه الاربع **وسنة الوضو تحية الوضو** وقيدها في البرهان بما قبل
الخفاف ويقال لها شكر الوضو قيل كان الصواب ركعتا الوضو وسجدة
الوضو لان الكلام في المستحب لا في السنة انتهي وفيه نظر لانها اسم
لما يصلي بعد الوضو ولا يرامي فيه معناه علي انه لو حمل علي المعني
اللغوي وهو الطريقة لكان له وجه **وتحية المسجد** وقيل هي سنة
وعامة العلما علي انها تصلي اذا دخل وقيل يجلس ثم يقوم ليكون ادوح
وينوب عنها كل صلاة فرضا كانت او غيرة اداها عند الدخول وفي القنية
ان دخول المسجد بنية الاقتدا والفرض ينوب عن تحية المسجد وانما
يومر بها اذا دخله لغير الصلاة ويكفيه لكل يوم ركعتان ولا تتكرر
بتكرر الدخول كذا في شرح المنية وركعتا الاحرام كذلك اي كتحية
المسجد في الاستحباب وقيل سنة ينوب عنها كل صلاة فرضا كان

او نفلا قيل فيه نظر لان صلاة الاحرام سنة مستقلة كصلاة الاستخارة
وغيرها مما لا تنوب الفريضة عنها بخلاف تحية المسجد وشكر الوضو
فانه ليس لهما صلاة على حدة كما حققه في فتاوي الحجة فقوله
كذلك ينوب عنها الخ قياس مع الفارق كذا يستفاد من شرح مناسك
السندي لملا عبد القادر انتهى تامل وفي شرح شيخ مشايخنا نقلا عن
البحر وغيره ان المكتوبة تجزي عنها وانها تبع للاحرام اذ لولا الاحرام
لما شرعت لنفسها كتحية المسجد لولا المسجد ما كان التحية مشروعة
فالاحرام يطلبها لنفسه نواها اولم ينوها فقوله قياس مع الفارق
بنا على ما ادعاه من الاستقلال فتم انتهى **وصلاة الضحى** واقلها
اربع ركعات وقيل ثنتان واكثرها اثنا عشرة ركعة ووقتها من
ارتفاع الشمس الى ما قبل الزوال ووقتها المختار اذا مضى ربع النهار
وصلاة الحاجة لما روي عن ابن عبد الله بن ابي اوفى قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حاجة الى الله تعالى
او الى ابن ادم فليتوضا وليحسن الوضوء ثم ليصلي ركعتين ثم
ليثن على الله تعالى وليصل على النبي صلى الله عليه وسلم
ثم ليقل لا له الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم
الحمد لله رب العالمين اسئلك موجبات رحمتك وعزايم مغفرتك
والغنيمة من كل بر والسلامة من كل اثم لا تدع لي ذنبا الا غفرته
ولا هما الا فرجته ولا حاجة لك فيها رضا الا قضيتها يا ارحم
الراحمين رواه ابن ماجه والترمذي وضعفه وعن عثمان بن حنيف
ان رجلا ضرير البصر اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادع
الله لي ان يعافيني قال ان شئت دعوت وان شئت صبرت فهو
خير لك قال فادعه فامره ان يتوضا فيحسن وضوءه ويدعو
بهذا الدعاء وهو اللهم اني اسئلك واتوجه اليك بنبيك محمد نبي
الرحمة صلى الله عليه وسلم يا محمد اني اتوجه بك الى ربي في حاجتي
هذه لتقضي لي اللهم فشفعه في رواه ابن ماجه والترمذي قال
الترمذي حسن صحيح وفي شرح شيخ مشايخنا عن والده في الاحكام
عن التجنيس انها تصلي بعد العشا اربع ركعات يقرا في الاولى
فاتحة الكتاب مرة وثلاث مرات آية الكرسي وفي الثانية الفاتحة
مرة وقل هو الله احد والمعوذتين كل منهما مرة مرة وفي الثالثة
والرابعة كذلك ورد في الحديث انه كن له مثلهن من ليلة القدر
وذكر في الحاوي انها اثنتا عشرة ركعة **وصلاة الاستخارة** لما
روي جابر بن عبد الله قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يعلمنا الاستخارة في الامور كلها كما يعلمنا السورة من القران
يقول اذا هم احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة

صلاة الحاجة

ثم

ثم ليقل اللهم اني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك واسئلك
من فضلك العظيم فانك تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام
الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني ودنياي
ومعاشي وعاقبة امري او قال عاجل امري واجله فاقدره لي
ويسره ثم بارك لي فيه وان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني
ودنياي ومعاشي وعاقبة امري او قال عاجل امري واجله
فاصرفه عني واقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويسمي
حاجته رواه الجماعة الا مسلما وينبغي ان يجمع بين الروايتين فيقول
عاقبة امري وعاجله واجله والاستخارة في الحج والجهاد وجميع
ابواب الخير تحمل على تعيين الوقت لا على نفس الفعل واذا استخار
مضى لما ينشرح اليه صدره وينبغي ان يكررها سبع مرات لما روي
عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا انس
اذا هممت بامر فاستخر ربك فيه سبع مرات ثم انظر الى الذي سبق
الى قلبك فان الخير فيه كذا في شرح المنية وتمامها اي الصلوات
المستحبة من صلاة الليل مع الكلام على صلاة الرغايب ليلة اول
جمعة في رجب ثنتا عشرة ركعة تصلي بين المغرب والعشا يقرا
في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة وانا انزلناه ثلاث مرات وقل هو
الله احد اثنتي عشرة مرة يفصل بين كل ركعتين بتسليمة فاذا فرغ
قال اللهم صل على محمد النبي الامي وآله سبعين مرة ثم يسجد
فيقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم سبعين مرة
ثم يسجد فيقول مثل ذلك ثم يسئل الله حاجته فتقضى و صلاة ليلة
البراة وهي ليلة النصف من شعبان مائة ركعة يقرا في كل ركعة فاتحة
الكتاب وقل هو الله احد ويروون عن علي في فضلها انه قال يا علي ما من
عبد يصلي هذه الصلاة الا قضى الله عز وجل كل حاجة طلبها تلك الليلة
مذكور في شرح المنية للعلامة الكبير العلم الشهير في التحقيق والتدقيق
محمد بن محمد الشهير بابن امير الحاج الحلبي تلميذ المحقق ابن الهمام وشارح
تحريره باذن مولفه توفي سنة وقد اطال فيه الكلام
وها انا اقل لك منه ما لا يستغني عنه المقام قال قال النووي يشير
الى هاتين الصلاتين يعني صلاة الرغايب وليلة البراة هاتان الصلاتان
بدعتان مذمومتان ومنكرتان قبيحتان فلا تغتر بذكرهما في قوت القلوب ولا احيا
للغزالي ولا بالحديث المذكور فيهما فان ذلك باطل ولا تغتر ببعض من اشتبه
عليه حكمهما من الائمة فصنف وريقات في اسنادهما وما ذكرناه هما بروونه
عن علي قال ابن الجوزي حديث موضوع بلا شك وقال الامام زين الدين
ابن رجب الاحاديث المروية في فضل صلاة الرغايب كذب باطل لا تصح
وهذه الصلاة بدعة عند جمهور العلماء وممن ذكر ذلك من اعيان العلما

المتاخرين الحافظ ابو اسماعيل الانصاري وابو بكر بن السمعاني وابو الفضل
ابن ناصر وابو الفرج بن الجوزي وغيرهم وانما لم يذكرها المتقدمون لانها
حدثت بعدهم في اول ما ظهرت بعد الاربعماية فلذلك لم يعرفها المتقدمون
ولم يتكلموا فيها وللعلما فيها تاليف عديدة كلهم ينكرون علي فاعلها حتي
رجح بعضهم حرمتها وقال ان المعتكفين علي المعصية يرجي لهم الاستغفار
والتوبة والمصلون لها مع اعتقادهم انها طاعة لا يتوبون ولا يستغفرون
ولا يرجي لهم ذلك فحالها الاول احسن من حالهم ثم قال ونذرها بالجماعة لتصير
منذورا فتشتغي الكراهة لا يفيد لان المنذور لا بد للزومه من ان يكون
قربة مقصودة بنفسها من جنسها واجب والجماعة في الصلاة ليست كذلك
والجماعة علي سبيل التداعي مكروهة في النافلة حاشا التراويح والكسوف
واما صلاة الليل فحثت السنة علي فعلها كثيرا وافادت ان لفاعلها اجرا
كبيرا روي مسلم في حديث بعضه وافضل الصلاة بعد الفريضة صلاة
الليل ووقتها بعد رقدة من الليل والافضل السدس الخامس منه وهو الذي
ورد فيه النزول الالهي وقيل السدس الرابع والخامس وهي في حقه صلي
الله عليه وسلم كانت فرضا بقوله قم الليل الا قليلا فقام صلي الله عليه
وسلم حولا وكذا اصحابه وامسك خاتمتها التي عشرتها في السما حتي انزل
الله تعالي في اواخر هذه السورة التخفيف وصار قيام الليل تطوعا في
حقه بعد فريضته الحديث فكان يصلي احد عشرة ركعة وقيل ثلاث
عشرة وقيل خمس عشرة وقيل ركعتان ونقل عن شيخه ابن الهمام ان
ما ثبت في حقه صلي الله عليه وسلم فرضا فهو في حقنا مندوب وان
كان تطوعا كان في حقنا سنة وقد ثبت في حقه بعد الفرضية التطوع فيكون
سنة لنا ضابط اخر فيما اذ عين فاخطا في التعيين هل يضر او لا الخطا فيما
لا يشترط التعيين له لا يضر كتعيين مكان الصلاة كان نوي ان يصلي
الظهر في مسجد كذا فبان بخلافه او زمانها كان نوي ظهر اليوم الذي
هو يوم الخميس فبان بخلافه وكتعيين عدد الركعات فلو عين عدد ركعات
الظهر مثلا ثلاثا او خمسا صح الظهر ولا يضر خطاوه فان التعيين في
عدد الركعات ليس بشرط لانها متعينة بتعيين الصلاة فالخطا فيه
لا يضر ثم ايد ذلك بالنقل فقال وفي النهاية وفيه عدد الركعات
والسجدات ليس بشرط فلو نوي الظهر مثلا ثلاثا او خمسا فصلاها
اربعا صحت صلاته ولغت نية التعيين وكما اذا عين الامام من يصلي
به فبان في الصلاة او بعدها ان من اقتدي به انه غير ره اي غير من
عينه فلا يضر هذا الخطا لان تعيين المقتدي ليس بشرط بل لو لم ينو
الامامة اصلا يجوز الا في المراة ومنه اي الخطا الغير المضر لعدم اشتراط
التعيين ما اي الخطا الذي كان اذا عين في ظهر اليوم مثلا الادا فبان
ان الوقت خرج او القضا فبان انه اي الوقت باق فهذا الخطا لا يضر

لان

لان الاداء يستدعيه الوقت فلا يشترط له التعيين وبنا سب هذا المبحث
وان لم يكن من تعيين المنوي ما ذكره بقوله وعلي هذا القياس الشاهد
سرقة الدابة اذا ذكر في شهادته ما لا يحتاج اليه كلون الدابة واخطا
فيه وكذا لو اختلف الشاهدان فيه لا يضر ذلك الخطا في قبول
الشهادة بخلاف الذكورة والانوثة وعدد الذكور والاناث والقيمة
فانها مما يحتاج اليها فالخطا فيها والاختلاف فيها يضر في قبول الشهادة
قال في البزازية لو سالهم القاضي عن لون الدابة المسروقة فذكروا
لونا ثم شهدوا عند الدعوي وذكروا لونا آخر تقبل شهادتهم وتنقطع
يده لانه سالهم عما لا يكلفون الي بيانه فكان ذكره وعدمه سواء بخلاف
ما لو اخطاوا في لون الدابة المغصوبة او اختلفوا فيه فان ذلك يضر
وهذا عند الامام وعندهما لا تقبل فيهما بلا فرق بينهما ثم القبول في السرقة
اذا لم يذكر المدعي لونا واما اذا ذكره فلا بد من الموافقة بالاجماع وقيل
هذا في لونين متشابهين كالسواد والحمرة بخلاف السواد والبياض
والاصح الاطلاق كما في الكافي وهذا الذي ذكرناه من تفصيل الخطا
مذكور في البزازية ومن تفصيل الاختلاف مذكور في الزيلعي والناقض
في الشهادة فيما لا يحتاج اليه لا يضر ويكون كالمسكوت عنه انتهي كلام
البزازية واراد بهذه الجملة الاخيرة دفع سوال وارد علي قبول الشهادة
في المسئلة المذكورة بانه كيف تقبل شهادتهم مع تناقضهم وهو مما
يمنع الشهادة بقي ان المدعي اذا ذكر ما لا يحتاج اليه فاخطا هل يضر
او لا قال في البزازية ادعي ارضا وذكر حدودها وقال يبذر فيها خمسون
مكاييل والشهود شهدوا بذلك كله واصاب الكل في الحدود ولكن
اخطاوا في مقدار البذر بان كان لا يسع فيها الا مقدار عشرة مكاييل
قالوا تقبل لان ذكر المقدار لا يحتاج اليه بعد ذكر الحد وذكر ما لا يحتاج
اليه وعدمه سواء وقيل للسغدي فلان اجاب بخلافه فقال اخطا وقيل
المسئلة علي التفصيل ان شهدوا بحضرة الارض واشاروا اليها واخطاوا
في مقدار ما يبذر فيها تقبل وهو الوصف وان شهدوا بغيبة الارض
لا لان الشهادة بملك موصوف والوصف معدوم والاصح عدم القبول
مطلقا لانهم مخطيون او كاذبون في الشهادة وعدم كونه محتاجا
اليه لا يمنع الخلل الا يري ان الشاهد بالملك المطلق ان اطلق بنا
علي اليد والتصرف يسوغ له ذلك وان بين ان شهادته بنا علي
الروية لا تقبل وان كان ذكر المطلق غير محتاج اليه انتهي كلام البزازية
قيل عليه انهم مخطيون فيما لا يحتاج اليه والخطا فيما هو كذلك لا يضر
وعدم القبول في مادة النقض ليس من جهة خطايهم بل من جهة تفسيرهم
الشهادة اذ بالتفسير المذكور يقع في قلب الحاكم شبهة فترد شهادتهم
فالاشبه القبول تامل واما الخطا فيما يشترط فيه التعيين كالخطا

من الصوم الي الصلاة وعكسه اي من الصلاة الي الصوم ومن صلاة
الظهر الي صلاة العصر وعكسه فانه يضر لانها اجناس مختلفة فلا
بد من التعيين لتميزها ومن ذلك الخطا الذي يضر ما اي الخطا الذي
كان فيما اذا نوي الاقتدا بزيد فاذا هو اي المقتدي به او من ظنه
زيدا عمرو لا يصح الاقتدا لخطا في تعيين الامام والافضل للمقتدي ان
لا يعين الامام بشخصه عند كثرة الجماعة فانها مظنة الخطا كيلا يخطي
فيظهر كونه غير المعين فلا يجوز اقتداوه بل ينبغي ان يعينه بوجه
كلي منحصر فيه كما قال فينبغي ان ينوي اي الاقتداب الامام القايم
في المحراب حال كونه كاينا هو اي القايم في المحراب من كان اياه ففي
كاين ضمير اسمه راجع الي ذي الحال ومن خبره وكان صلته وفيه ضمير
راجع الي الشخص المنوي الذي وقعت عليه من وخبرها محذوف اي
اياه وقيل من نكرة موصوفة تامل فان هذا لا يفيد الا طلاق المقصود
من هذا الكلام فان معناه ينوي الامام القايم الخ مطلقا سواكان
زيدا او غيره والاولي ان تكون نكرة مقصودة وكان تامة اي كاينا
القايم شخصا موجودا اي ملاحظا بهذا الاتصاف فيفيد المقصود قيل
يفهم منه ان نية تعيين الامام شرط في صحة الاقتدا فاخطا فيه يضر
وليس كذلك لانه لا يشترط بل يكفي في نية الاقتدا نية الاقتدا بالامام
الخاص او امام الجماعة فلو عينه فبان بخلافه بطلت صلاته وحينئذ
فالصواب ان تكون هذه المسئلة من مستثنيات ما لا يشترط فيه
التعيين ويضر فيه الخطا انتهي وفيه نظر لان المسئلة موضوعة
في نية الاقتدا وحيث احتاجت الي نية الاقتدا بامام سواكان خاصا
او عاما لابد من نيته وان لم يشترط فيه تعيينه فلو اقتدا بالامام
الخاص بشخصه فبان بخلافه لا يخرج عن اشتراط نية الاقتدا بالامام
الي نية اشتراط التعيين كما ادعاه الخصم فاورد ما ذكره وهذا الذي
ذكرناه من كلام المص هو المفهوم من كلام الخصم سابقا ولاحقا ولو نوي الاقتدا
بالامام ولم يخطر بباله انه زيدا وعمرو جاز اقتداوه خانية فدل
على ان تعيين الامام بشخصه ليس بلازم ولو نوي الاقتدا بالامام
القايم في المحراب وهو يري اي يظن انه زيدا والحال انه هو عمرو
صح اقتداوه لان العبرة لما نوي لا لما راي وهو قد نوي الاقتدا
بالامام فصح اقتداوه ولا يضر ظنه انه زيد ومن الغريب ما ذكره
في الخلاصة والخانية انه لو اقتدي بالامام ولا يدري انه مقيم او
مسافر لا يصح اقتداوه اذ لا بد من العلم بحاله لحفظ صلاته
عن الفساد اذ لو لم يعلم فسلم علي راس الركعتين يحتمل انه مقيم سهي
فلا تصح صلاته ولو اتم يحتمل ان يكون مسافرا اتم فيلزم اقتدا المفترض
بالمتنفل انتهي وهو في الظاهر مناف لما صرحوا به من انه يستحب

للامام

للامام المسافر اذا سلم ان يقول اتموا صلاتكم فانا قوم سفر وذلك لدلالته
على ان العلم بحال الامام ليس بشرط اذ لو كان شرطا لكان هذا الكلام
لغوا صلا عن الاستصواب تامل وفي التتارخانية من صلى الظهر
اي ظهر اليوم ونوى ان هذا الظهر ظهر يوم الثلاثا اي ظن ان ذلك
اليوم يوم الثلاثا وان هذا الظهر منه فتبين انه اي ذلك اليوم يوم
الاربعا وان الظهر منه جاز ظهره لانه نوى صلاة بعينها في وقت
بعينه الا انه اخطا في تعيين الوقت والغلط في تعيين الوقت اي
اليوم الذي كان الظهر منه لا يضر بعد ما حصل تعيين الفرض
بكونه ظهر اليوم انتهى كلام التتارخانية وهذا الغلط لا يضر
في الاداء واما في القضاء فيضر كما في القنية فلا يرد ما تقدم انه لو
نوى ظهر يوم السبت وعليه ظهر يوم الخميس فانه لا يجوز لان
ذلك في القضا وتعيين الوقت فيه شرط فيضر فيه الخطا وقال ابن
امير الحاج هذا عند عدم المزاحمة واما عنده فيشترط تعيينه للاداء
والقضا كما تشهد به تعليلاتهم قال الحموي ومعنى تعيين الوقت
في الاداء ليس بشرط تعيين اليوم باسمه المطابق له بعد تعيينه باضافته
او اشارة ليس بشرط ولكن قال ابن امير الحاج ان في هذه الصورة تفصيلا
وهو انه لا بد من ان يكون نوى ظهر هذا اليوم يوم الثلاثا او ظهر
هذا اليوم الذي هو يوم الثلاثا او نحوهما فيجوز عن ظهر ذلك
اليوم الذي هو فيه كائنا ما كان اعني سواء كان هو في الواقع يوم
الثلاثا او الاربعا او الاثنين لانه قد عرفه بالاشارة فلغت التسمية
وعلى هذا يحمل اطلاق الجواز في هذه الصورة او يكون نوى ظهر
يوم الثلاثا اي ظهر الوقت المسمى بهذا الاسم وقد كان الوقت الذي
هو فيه غير يوم الثلاثا فلا يصح شروعه في ظهر يومه الذي
هو فيه لعدم تعيينه له لعدم مطابقة هذا القصد والارادة له
انتهى فظهر من هذا ان مسئلة التتارخانية كمسئلتي الاقتدا فان
تعين باسمه العلمي فقط فيهما فيضر الخطا وان تعين باشارة او
اضافة فلا فليست هذه المسئلة اجنبية كما توهم نعم لم يذكر
ابن امير حاج قيد الاضافة الذي ذكره الحشي وصورته نوى ظهر
اليوم يوم الثلاثا وقد كان الاربعا فلا يضر ثم ان المذكور في فتح
القدير وقاضيخان بعد ان نقل ما تقدم من قوله فينبغي ان ينوي
الاقتدا بالامام القائم في المحراب الى قوله فلان العبرة لما نوى لا لما
راى قال بعده ومثله الى قوله لا يجوز اي مثل ما مر من مسئلتي
الاقتدا في الصوم فانه لو نوى قضا صوم يوم الخميس فاذا عليه
غيره لا يجوز انتهى كلام الفتح والخانية واعترض بانه يخالف
ما تقدم من انه لو كان عليه قضا يوم بعينه فصامه بنية يوم آخر

جاز واجيب باوجه الاول ان الاول سهو والصواب اسقاطها الثاني ان
المراد بالغير اي من رمضان اخر واما اذا كان من رمضان فيجوز الثالث
ان المراد بالصوم غير صوم رمضان كقضا النذر المعين وقضا صوم
النفل الذي افسره بالشروع الرابع ان المراد بيوم الخميس
مطلقا لا الخميس وباليوم في المسئلة المتقدمة اليوم المعين كما
دل عليه لفظه في الموضعين انتهي ما اجابوا به في دفع التناقض
اذا علمت ان هذه عبارة فتح القدير وان النظير في كلامه الي مسئلتي
الصلاة اللتين ذكرهما لا الي مسئلة التتارخانية علمت ان الحق في
الجواب ما قاله في فتح المدبر انه لو وقع الخطا في الاعتقاد دون التعيين
فانه لا يضر كان ينوي ليلة الاثنين صوم غرة وهو يعتقدها الثلاثا
ونظيره في الاقتدا ان ينوي الاقتدا بالحاضر مع اعتقاد انه زيد وهو
عمرو فانه يصح قطعا وفي الصلاة لوادي الظهر في وقتها معتقدا
انه يوم الاثنين فكان الثلاثا صح انتهي ومنه ما سيذكره ولو نوي
قضا ما عليه من الصوم وهو يظنه يوم الخميس فاذا هو غيره جاز
واما قوله ولو كان عليه قضا يوم بعينه فصامه بنية يوم اخر لا فالضمير
في فصامه الي ما كان عليه لا الي يوم بعينه فكانه قال ولو نوي ما عليه
من الصوم يظن يوم الخميس وهو غيره مثلا جاز فالمسئلة حينئذ
هي قوله ولو نوي قضا ما عليه من الصوم وهو يظنه يوم الخميس
وهو غيره جاز لان العبرة لما نوي لا لما راي فالمسئلة الاولى
نظير ما لو اقتدي بزيد فاذا هو عمرو لا يجوز وهذه المسئله نظير ما لو
اقتدي بالامام القايم في المحراب علي ظن انه زيد فاذا هو عمرو جاز
وهذه المسئلة الموردة في النقض فلا مناقاة ولا اشكال ومسئلة
التتارخانية وان لم تذكر في فتح القدير ولا في الخانية الا انه اتي
بها المصرحه الله لانها نظيرة الاقتدا ايضا كما فهم من فتح المدبر
فليست اجنبية كما توهم ولو كان الموتم يري شخصه اي الامام
والروية هنا بصرية وفي قوله نوي الامام القايم وهو يري انه
زيد الخ قلبية فلا اشكال فنوي الاقتدا بهذا الامام الذي هو
زيد جاز لانه عرفه بالاشارة بقوله هذا الامام فلغت التسمية
بانه زيد لان الاشارة فوق التسمية في التعريف لانه في معني
وضع اليد علي الشي فلا يحتمل الغير بخلاف التسمية فانها من باب
استعمال اللفظ فيجوز ان يراد به غير ما وضع له كذا قيل وفيه
ان الاشارة تحتمل المجاز ايضا وكذا لو كان الموتم آخر الصفوف
بحيث لا يري شخصه فنوي الاقتدا بالامام القايم في المحراب الذي
هو زيد فاذا هو غيره جاز ايضا لانه عرف بلام التعريف ومعناها
الاشارة والتعيين فلغت التسمية كما لو اشار اليه وسماه ومثل

بلغ مقابله

ما ذكرنا

ماذكرنا من حكم الخطا في تعيين الامام يجري في الخطا في تعيين الميت الذي
يصلي عليه فان نوي اقتدا زيد فاذا هو عمرو لا يصح وان نواه علي
ظن انه زيد فاذا هو غيره يصح فعند الكثرة للجماعة والبعد عن الميت
الافضل ان لا يعينه كيلا يظهر غير المعين فلا يجوز اقتداوه بل ينوي
الميت اي الاقتدا في الصلاة علي الميت الذي يصلي عليه الامام
كاينا من كان كذا في فتح القدير والخانية وفي الفتاوي العزة للامام
الحسام الشهيد لو قال اقتديت بهذا الشاب فاذا هو شيخ لم يصح
اقتداوه ولو قال اقتديت بهذا الشيخ فاذا هو شاب صح اقتداوه
لان الشاب يدعي شيخا اي يطلق عليه هذا اللفظ مجازا او حقيقة
عرفية لعلمه اي الشاب فان الشيخ لغة من بلغ في السن خمسين
سنة فاطلق علي من هو دون ذلك لانه حصل من العلوم ما يحصله
من بلغ سن الشيخوخة بخلاف عكسه فان الشيخ لا يطلق عليه
الشاب وفيه ان اراد انه لا يطلق عليه مجازا فمسلم بل يدعي شابا
بجامع القوة في كل الا ان يقال ان الكلام في الحقيقة العرفية وهو
لا يطلق عليه في العرف هذا اللفظ بخلاف الاول انتهي كلام العزة
لا يقال ان التسمية تلغو مع الاشارة عند اجتماعهما كما تقدم وقضيه
صحت الاقتدا في المسئلتين وعدم النظر الي كونه يدعي شيخا او لا
لانه اجيب ان عدم الصحة في العكس لان الصفة لم تذكر هنا علي
وجه التعريف بل علي وجه الشرط فكانه قال اقتديت بهذا الشيخ
ان كان يدعي شابا وليس كذلك فلا يصح كما اشار اليه بقوله والاشارة
ههنا لا تكفي في التعيين الواجب لانها اي الاشارة لم تكن اشارة
الي الامام اي الي الموصوف بل انما هو اشارة الي الصفة يعني الي
شاب او شيخ فلم تكن كمسئلة ما لو اقتدي بهذا الامام الذي هو
زيد فبان بخلافه فان الاشارة فيه الي الموصوف لان الصفة
فيه ذكرت علي وجه التعريف له واما صفة الشباب والشيخوخة
لم تذكر لذلك ولعل الي هذا الفرق اشار بقوله فتامل وفي البزازية
انه لا يجوز فيهما وقيل يجوز فيهما لان العبرة للاشارة في المشار اليه
لا بالصفة وعليه لا يتاتي الفرق المذكور ويتفرع علي هذا المذكور
من ان الخطا في تعيين الميت مضر لو نوي الصلاة علي الميت
الذكر فبان انه انثي او عكسه لم يصح ولم ار حكم ما اذا عين
المصلي اماما او مقتديا عدد الموتي عشرة مثلا عند الصلاة علي
الكل دفعة وان كان الاولي ان يصلي علي كل واحد استقلالا
فبان انهم اكثر او اقل وينبغي ان لا يضر الخطا المذكور الا اذا
بان انهم اكثر فيضر حينئذ لان فيهم من لم ينو الصلاة عليه
وهو الزايد علي العشرة والزايد غير متعين فينبغي ان تعاد

الصلاة علي الكل لكن هذا ان لم يشروا اما اذا اشار اليهم بان صلي
بنية هذه الموتي وظن انهم عشرة او بنية الموتي الحاضرين فينبغي
ان لا يضر الخطأ لوجود الاشارة والله اعلم **مسئلة** مناسبة
لمباحث تعيين المنوي **ليس لنا** معاشر الحنفية **من ينوي** فيما يشترط
فيه التعيين **خلاف ما يودي** الظاهر في التعيين ليس منا من
يودي خلاف ما ينوي الا مصلي الجمعة **علي قول محمد في الجمعة**
فانه اذا ادرك الامام فيها ولم يدرك اكثر الثانية بان نوي عن
ركوعها فسوا ادركه بعد الرفع من الركوع او في التشهد او في سجود
السهو نواها جمعة **ويصليها ظهرا عنده** ولا بد من نية الجمعة
حتي لو نوي الظهر لا يصح مستصفي وهذا اذا لم يخرج الوقت وهو في
الجمعة واما اذا خرج وهو فيها لا يبني الظهر عليها عنده كما في الزيلعي
وما عند محمد بنا علي ان الجماعة شرطها وذلك في اكثرها لان للاكثر
حكم الكل لكن هذا خلاف مذهبه فان الجماعة عنده شرط للانعقاد
لا شرط للادا وقد انعقدت فيصح ودوامها ليس بشرط كذا قيل ومع
هذا يكون محرزا الثواب الجماعة عنده لانه ادرك بعضها وانما يصلي
الظهر احتياطا ولهذا يقرا في كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة ويقعد
في الثانية لا محالة احتياطا كذا في جامع المحبوبي واما العيد
فيصليها عيدا لانها ليس لها بدل ولما كان هذا القول مرجوحا
للزوم بنا الظهر علي تحريمة الجمعة مع انهما مختلفان كما في الزيلعي
قال **والمذهب المختار انه يصليها** اي يتمها **جمعة** لانه ادركها ولذا
ينوبها جمعة اتفاقا ومدرك الشي يبني بافيه عليه **فلا استثنا**
هذا علي المذهب المختار ويقولنا فيما يشترط فيه التعيين فلا يرد
ما قيل ان الحصر متقوض بمسايل كثيرة منها لو نوي بعد طلوع الفجر
تطوعا كان عن سنة الفجر واذا نوي الظهر وشرع ثم اقيمت الجماعة
بعد تقييد الركعة بسجدة يتمها شفعا ويقتدي ولو صام يوم الشك
نفلا فظهر انه من رمضان يقع عنه ولو نوي صوم يوم بعينه
قضا ونوي النفل يقع عن النذر ولو نوي الصوم عن كفارة الظهار
او القتل ثم قدر علي العتق فانه يمضي في الصوم النفل ولو طاف
بنية التطوع في ايام النحر وقع عن الفرض وفي هذه كلها نوي
خلاف ما ادي وقوله **واما اذا لم يكن المنوي من العبادات** بيان
وتفصيل للشق الثاني من الترديد الواقع في صدر المبحث الثالث
وهو ان المنوي اما ان يكون من العبادات او لا اي وان لم يكن المنوي
من العبادات بل انما هو اي المنوي **من الوسايل كالوضو والغسل**
والتيمم والنية في الاولين سنة فيكفيه النية المسنونة فيهما قالوا
في الوضو لا ينويه اي الوضو لانه ليس بعبادة مقصودة بل

ينوي رفع الحدث اوما لا يصح الا بالطهارة ومن ثمة اعترض علي الشارح
الزيلعي على الكنز في قوله في بيان سنن الوضو ونيته وهذا الاعتراض
انما يتاتي بناء علي عود الضمير في ونيته الي الوضو المذكور قبله صريحا
واما اذا اجعل الي المتوضي المفهوم من الوضو والمعني ونية المتوضي
به الصلاة فلا يتاتي وكذا اعترضوا علي احمد بن محمد بن احمد بن جعفر
الامام المشهور ابي الحسين بن ابي بكر الفقيه البغدادي المعروف بالقدوري
صاحب المختصر المبارك المشهور انتهت اليه رياسة العراق وكان حسن
العبارة جري اللسان مداوما لتلاوة القران اخذ الفقه عن ابي عبد
الله محمد بن يحيي الجرجاني وهو اخذ عن الجصاص ابو بكر الرازي عن
ابي الحسن الكرخي عن ابي سعيد البردعي عن ابي علي الدقاق عن ابي
سهل موسي بن نصر الرازي عن محمد بن الحسن توفي القدوري
يوم الاحد الخامس عشر من رجب سنة اربعماية وثمان وعشرين
ودفن في داره وقيل نقل الي شارع المنصورة ودفن بجنب ابي بكر
الخوارزمي الفقيه الحنفي في قوله في مختصره ينوي اي بالوضوء
الطهارة فانه مخالف للمذهب هذا وفي فتح القدير اذا قصد الوضو ورفع
الحدث او استباحة ما لا يحل الا به كان منويا انتهي فلا فرق ع وفي المنح
بعد ان نقل عن الكافي ان النية المعتبرة هي نية المتوضي رفع الحدث
او اقامة الصلاة قال فعلي هذا لو نوي الوضو فانه يكون محصلا
لها لان الوضو ورفع الحدث سوا لان حقيقة الوضو رفع الحدث
انتهي وفيه ان رفع الحدث اثر الوضو وحقيقته غسل الاعضا المخصوصة
والمسح والمذهب ان ينوي به اي الوضو ما اي استباحة فعل
لا يصح الا بالطهارة من العبادات المقصودة ولو نفلا او ينوي
به رفع الحدث والفرق بين نية الطهارة والوضو وبين نية رفع الحدث
خفي فلا يوجب الاعتراض علي الطهارة دون رفع الحدث وعند
البعض نية الطهارة تكفي في النية المسنونة لان الطهارة شرعت
للصلاة وشرطت لاجلها فكانت نيتها نية اباحة الصلاة ففي
قول البعض المقابل لقوله والمذهب الخ لا اعتراض علي القدوري
ولم يذكر كيفية النية المسنونة في الغسل قال الحدادي والسنة
ان يبدا بالنية بقلبه ويقول بلسانه نويت الغسل لرفع الجنابة
واما التيمم فقالوا لتشرط النية لصحته وكيفيتها انه ينوي
به عبادة مقصودة لا تصح الا بالطهارة مثل سجدة التلاوة
ولا يقال سجدة التلاوة ليست بعبادة مقصودة لذاتها ولذا لو
تلاها في وقت مكروه يجوز اداوها في وقت مكروه لانها وان لم
تكن عبادة مقصودة عند التلاوة بل لاشتمالها معني علي التواضع
لا ينافي انها عبادة مقصودة بمعني انها شرعت ابتدا للتقرب الي

الله تعالي وهو المراد هنا ومثل صلاة الظهر مثلا قالوا والوتيمم لدخول المسجد
او الاذان او الاقامة لايودي به الصلاة لانها اي هذه الاشياء
ليست بعبادة مقصودة وانما هي اتباع ووسايل الي غيرها وفي التيمم
لقراة القران روايتان فعند العامة لايجوز اداء الصلاة به وصححه
الحرادي والتبيين وقيل يجوز كما في المحيط كما في الخانية ونص عبارتها
الصلاة بالتيمم لكل من قراة القران اولزيارة القبور او لدفن الميت او
للاذان او للاقامة اولدخول المسجد او للخروج عنه اولمس المصحف اختلفوا
في جوازها وعند العامة لايجوز انتهي فقد علمت ما في نقله عنها لان الخلاف
في كل منها لا في قراة القران ومثله ما في الخانية في الخلاصة والبزازية
قال في البحر والحق التفصيل وهو الذي اشار اليه بقوله وهو اي مثل
جواز الصلاة بالتيمم لقراة القران مطلقا محمول علي ما اذا كان
المتيمم محدثا اما اذا كان جنبا فتيمم لها اي للقراة جاز له ان يصلي
به اي بذلك التيمم كما في البدايع وغاية البيان ولم يفصل في دخول
المسجد بين ان يكون جنبا او محدثا مع ان كل منهما تبع للصلاة وقد اوضحناه
اي وجه الحمل المذكور في شرح الكنز قال فيه والاولي ان يقال الشرط
كون المنوي عبادة مقصودة اوجزوها وهو لا يحل الا بالطهارة
فالقراة جزء من العبادة المقصودة الا انه ان كان جنبا وجد الشرط
الاخير وهو عدم حل الفعل الا بالطهارة فكمل الشرط فجازت الصلاة
به وان كان محدثا عدم الشرط الاخير فلم تجز الصلاة به انتهي والحلبي
في شرح المنية ميز الفرق بينهما حيث قال والحاصل ان الصلاة لا تجوز
الا بالتيمم نوي لها او لقربة مقصودة يعقل فيها معني العبادة
ولا تصح الا بالطهارة فخرج التيمم لمس المصحف او دخول المسجد
او الخروج منه او زيارة القبور او الاذان او الاقامة لانها قربة غير
مقصودة لا يعقل فيها معني العبادة وخرج تيمم المحدث لقراة القران
وتيمم الكافر للاسلام لصحتهما بدون الطهارة خلافا لابي يوسف
في التيمم للاسلام فان عنده تجوز الصلاة به انتهي ولو تيمم لسجدة
الشكر لا يصلي بها وعند محمد يصليها لانها قربة عنده كذا في البحر
ولو تيمم للسلام او لرد لا يصلي به خانية المبحث الرابع من مباحث
النية في بيان ما يلزم التعرض له وما لا يلزم من صفة المنوي من
الفريضة والنافلة والاداء والقضاء اما الصلاة من بين العبادة
المنوية فقال في البناية انه ينوي الفريضة في الصلاة الفرض
فقال معزيا الي المجتبي لابد من نية الصلاة لتمتاز عن سايير
العبادات ومن نية الفرض لتمتاز عن النفل فلو لم يعلم الفرضية
الا انه يصليها في وقتها لا تجوز صلاته وعليه قضاؤها ومن نية
التعيين مثل الظهر والعصر لتمتاز عن الفروض الاخر حتي لو نوي

الفرض يجزيه انتهي كلام البناية هكذا في النسخ ولعل كلمة لا ساقطة
من القلم اي لا يجزيه لانه المصرح به وايضا لا يصح تفريع هذا على
ما قبله والذي في المعراج عن المجتبي لا يجزيه وتقل عن مبسوط شيخ
الاسلام والمحيط لو نوي بلفظ الفرض لا يجزيه لان الفرايض متنوعة ولو
نوي الظهر بدون ذكر اليوم والوقت لا يجزيه لانه ربما كان عليه صلاة
ظهر فاتته فلا يتعين لكن المنقول عن فتاوي العتابي ان الاصح انه
اذا نوي الظهر يجزيه فقد علمت ما في كلامه من الخلل والصلوات
الواجبات كالفرايض في لزوم التعيين فاذا نوي الوتر فقد عينه
بلا حاجة الي ذكر الواجب فلا اعتراض بما تقدم كما في التتارخانية واما
الصلاة النافلة والسنة الراتبة فقدمنا انها تصح بمطلق النية
وتقدم الخلاف في السنة وانها تصح ايضا بنية مباين بالاضافة
لا بالوصفية اي بنية ما يباينها وهذا وان لم يفهم مما تقدم صريحا
لانه يفهم منه حيث صح سنة الفجر بنية التهجد وتفرع على اشتراط
نية الفرضية في الفرايض انه لو لم يعرف الناوي الفرايض الخمس
الا انه يصليها في اوقاتها لا تجوز لعدم نية الفرضية وكذا لا تجوز
الفرايض لو اعتقد ان منها اي الصلاة فرضا ونفلا ولكن لا يميز الفرض
من النفل ولم ينو الفرض فيها اي في كل واحدة منها فان نوي الفرض
في الكل في هذه الصورة جاز في الكل وكذا جاز الكل لو ظن الكل فرضا
ونوي الفرض في الكل وفي هذه الصورة والتي قبلها لو اقتدي به غيره
ان كان في صلاة لا سنة قبلها كالمغرب صحت صلاة المقتدي ايضا وان
كان في صلاة قبلها سنة مثلها كالفجر والظهر لا تصح صلاة المقتدي
الاولي في شرح المنية والثانية في الخلاصة ووجهه لزوم اقتدا المفترض
بالمتنفل لانه حيث صلي السنة ونوي فيها الفرض سقط فرضه
وكان متنفلا في الصلاة التي اقتدوا به فيها ولو لم يظن ذلك اي
الكل فرضا بان ظن البعض فرضا والبعض نفلا ولم ينو الفرض
فذلك لا يجوز وان نوي يجوز وبان ظن ان الكل نفلا ولم ينو في
الكل الفرض فغير جايز فكل صلاة صلاها مع الامام جاز ان نوي
صلاة الامام كذا في فتح القدير وفي القنية المصلون ستة اقسام
الاول من علم الفرض منها اي الصلاة والسنن وعلم معني
الفرض انه ما ثبت بدليل قطعي يستحق الثواب بفعله والعقاب
بتركه وعلم السنة انه ما يستحق الثواب بفعلها ولا يعاقب
بتركها فنوي الظهر والفجر مثلا اجزاته واغنت نية الظهر عن
نية الفرض وكذا نية الفجر والذي فهم من هذا ومما تقدم من جواز
صلاة من لا يعلم الفرض اذا صلي مع الامام ونوي صلاة الامام
ان نية الفرض تصريحا وتفصيلا وانما تلزم فيما لا تتعين فمتي حصل

التعيين بدونها تجوز الصلاة بلا حاجة اليها والثاني من يعلم ذلك وينوي
الفرض فرضا ولكن ما يعلم ما فيه من الفرايض ركنا او شرطا او واجبا
و لا يعلم ما فيه من السنن يجزيه والثالث ينوي الفرض ولا يعلم
معناه لا يجزيه لانه لو لم ينو الفرض لعدم علمه بمعناه الشرعي ونية
الفرض شرط لصحة اداية والرابع علم ان فيما يصلي الناس فرايض
ونوافل فيصلي كما يصلي الناس ولا يميز الفرايض من النوافل ولم ينو
الفرض في شي لا يجزيه لان تعيين النية للفرض شرط لاداية وهذا
يرد ما ذكرنا من عدم لزوم نية الفرض بعد التعيين وقيل يجزيه ما صلي
في الجماعة ان نوي صلاة الامام والخامس اعتقد ان الكل فرض جازت
صلاته لان النفل يتادي بنية الفرض والسادس لا يعلم ان لله علي
عباده صلوات مفروضة ولكنه كان يصليها لاوقاتها لم تجزه انتهى
اي الا اذا صلي مع الامام ونوي صلاة الامام كما تقدم واما النية في الصوم
فقد علمت انه اي رمضان يصح بنية مبايتة اي ما يبايته حيث صرح
انه يصح بنية النفل وواجب اخر وبمطلق النية اي نية مطلق الصوم
فلا يشترط لصوم رمضان نية الفرضية نعم لا بد منها في القضا لكن اعم
من ان تكون صريحا او ضمنا كقضا يوم من رمضان سنة كذا حتي قالوا
لو نوي ليلة الشك صوم اخر شعبان نفلا او واجبا اخر ثم ظهر بعد
الصوم انه اول رمضان اجزاه عن صوم رمضان واما الزكاة فيشترط
لها نية الفرضية لان الصدقة متنوعة الي فرض ونفل فلا بد من
التعيين بنية الفرضية لكن نية الزكاة تغني عن نيتها ولم ار حكم نية
الزكاة المعجلة اي المودات قبل وجوب الاداء بعد ما ثبت اصل الوجوب
وظاهر كلامهم انه لا بد من نية الفرض فيها ولا يرد ان كونها معجلة بنا
في الفرضية اذ معني التعجيل الاداء قبل الوجوب لانه تعجيل بعد اصل
الوجوب اي الافتراض لان سببه اي اصل الوجوب النصاب النامي
حقيقة او حكما وقد وجد ذلك السبب واما التعجيل قبل وجود النصاب
فانه لا يجوز اصلا بخلاف المحول فانه شرط لوجوب الاداء لا لاصل
الوجوب ولا لصحة الاداء وهذا بخلاف تعجيل الصلاة علي وقتها فانه
غير جايز لكون وقتها سببا للوجوب وشرطا لصحة الاداء كما تقرر في
الاصول واما تعجيل العصر في عرفات فلضرورة دعت اليه كما سيجي
عن المص واما الحج فقدمنا في بحث تعيين المنوي انه يصح بمطلق النية
فلا يحتاج الي نية الفرضية من ظاهر هذه الحبشيه لكن الفقها عللوه
اي كونه يصح بمطلقها بما يقتضي انه نوي في نفس الامر اي في الواقع
الفرضية حيث قالوا في تعليل كفاية مطلق النية فيه انه اي الحاج لا يتحمل
المشاق الكثيرة الا لاجل الفرض قيل عليه ان اراد بهذا التعليل انهم
عللوه بما يقتضي لزوم تعيين الفرض بالنية بان يريد بمطلق الحج

فريضة الحج فلا نسلم ان التعليل المذكور يقتضي ذلك وان اراد انهم علللوه
بما يقتضي ان نية مطلق الحج لا تكون في نفس الامر لا عن الفرض
بمعني انها تنصرف اليه فالاقتضا مسلم لانه المذهب والاستدراك
ليس بجيد لان صحته بمطلق النية لا يكون الا بهذا الطريق فاستبط
منه اي من تعليلهم المحقق ابن الهمام انه لو كان في الواقع انه
لم ينو الفرض لم يجز لان صرفه اي المنوي المطلق الي الفرض
متعين حملا له اي المنوي المطلق عليه اي الفرض عملا بالظاهر
اي بظاهر ان تحمل المشاق لا يكون الا للفرض وقيل عليه ان اراد انه
ان لم يعين النية بالفرض لم يجزه عن فريضة الحج فاستنباط فاسد
اذ لا دلالة لتعليلهم علي هذا المعني لا منطوقا ولا مفهوما وان اراد
انه لو كان الواقع انه لم ينو حيث تصح منه النية للفرض لم يجز
وذلك بان ينوي بمطلق الحج النفل فالاستنباط مسلم وليس محل
النزاع بل النزاع فيما اذا قال نويت الحج واراد به ما يطلق عليه اسم
الحج من غير تعيين فرد منه من فرض او نفل هل يقع عن فريضة الحج
او لا يقع فقالوا يقع لانه لا يحتمل المشاق الا للفرض ولان المطلق
ينصرف الي الكامل واما اذا نوي النفل فنفل والفرض ففرض
فلا نزاع فيه عندنا ولا يقال ان مراده تطبيق الحكم علي دليله
مع قطع النظر عن موافقة المذهب لانا نقول علمت انه لا يدل
عليه منطوقا ولا مفهوما فتامل وهو اي ما استنبطه ابن الهمام
حسن جدا فلا بد فيه من نية الفرض حسب الواقع لانه لو
نوي النفل فيه وعليه حجة الاسلام كان نفلا بعني فكان
كالصلاة في صحة غيرها في وقتها فاحتاج الي التعيين ليمتاز
عن النفل لكن كونه كذلك بالنظر الي كون وقته تشبه الظرف
واما بالنظر الي كونه يشبه المعيار فيجوز ان يستغني عن
التعيين فيصح الفرض ما لم يوجد الاعراض عنه بتعيين
غيره كما تقدم قيل عليه ان مقتضي ما ذكره المصنف ان لا يقع عن
حجة الاسلام فيما لو علق حجة بالبراء فبرئ وحج وهو مخالف
لما في المنية والسراجية حيث قالوا مريض علق حجه بالبرء
وحج جاز عن حجة الاسلام قال الحموي ورد بان المريض
اطلق في نية الحج فصرف الي حجة الاسلام وهو موافق لما
صرحوا به وفيه انه لا شبهة في ان مقتضي ما ذكره المصنف
ان لا يقع الحج في مسيلة المنية والسراجية عن حجة الاسلام
واما موافقة ما فيهما لما صرحوا به فلا دخل له هنا اذ لم
يدع القايل مخالفة ما فيهما لما صرحوا به حتي يرد عليه كما
ذكر انتهي واذا وقعت عن حجة الاسلام في مسيلة المريض

يلزمه الوفاء بما نذره بعد فتامل ولا بد من نية الفرض في الكفارات
اي كفارة اليمين والقتل والظهار وجزاء الصيد والحلق والمتعة والصوم
ولذا قالوا ان صوم الكفارة وقضاء رمضان يحتاج الى تبييتها
اي جعلها من الليل او مقارنة لطلوع الفجر لان الوقت اي وقت
صوم الكفارات صالح لصوم النفل فلم يكن متعينا بحسب الوقت
فاحتاج الى التعيين بالفرضية ليمتاز عن النفل لكن لو نوى صوم كفارة عن
كذا كان مغنيا عن نية الفرضية واما الوضوء بغير نبيذ التمر وسور الحمار
والغسل فلا دخل لهما في هذا المبحث لعدم اشتراط النية فيهما حتى يلزم
التعرض لفرضيتهما في النية لكن لزوم التعرض لصفة المنوي كما يجوز
ان يكون للخروج عن عهدة الفرض وصحة الصلاة يجوز ان يكون
للخروج عن عهدة السنة وزيادة الثواب فالتعليل المذكور ليس بتام
واما التيمم فلا يشترط له نية الفرضية لانه من الوسايل وقدمنا ان
نية رفع الحدث مع انه لا تعرض فيها للفرضية كافية في صحة التيمم
فلا حاجة فيه الى تعيين الفرضية وانت تعلم ان نية رفع الحدث فيما
تقدم انما هو في الوضوء لا في التيمم الا ان يقال مراده تقديمه في الوسايل
مطلقا تيمما او وضوءا وعلى هذا القياس الشروط كلها لا يشترط لها
نية الفرضية لقولهم الشروط انما يراعى حصولها لا تحصيلها والنية
انما تكون لاجل التحصيل وهذا في المعنى علة لعلية كونها من الوسايل
كما تقدم لكن لو اجري على عمومه افاد عدم اشتراط اصل النية في
التيمم وهو خلاف الواقع وكذا الخطبة لا يشترط لها نية الفرضية
وان شرطنا لها فيما تقدم النية اي اصل النية لانه لا يتنفل بها
حتى يشترط لها نية الفرضية لتمتاز عن النفل اذ الذكر المعهود فيها
وان جاز التنفل به لكن بعد كونه بنية الخطبة لا يتنفل به واما
خطبة العيد فهي وان كانت سنة فهي ممتازة بوقتها فلا حاجة
الى التمييز عنها ايضا وينبغي ان تكون صلاة الجنازة كذلك اي
لا يشترط لها نية الفرضية واعترض عليه بان المصرح به في المتون
انه ينوي الصلاة لله والدعا للميت وفي الفرنوي يقول اصلي لله
صلاة الجنازة اربع تكبيرات انتهى فهذا نص على عدم اشتراط
الفرضية تامل لانها لا تكون الا فرضا كما صرحوا به ولذا لا تعاد
نفلا فلا حاجة الى نية الفرضية واطلق المصنف الاعادة نفلا فشمل
ما لو اعادها الولي لما في غاية البيان ان حكم الصلاة التي صليت
على الميت بغير اذن الولي موقوف ان اعادها الولي تبين ان الفرض
ما صلي وان لم يعد سقط الفرض بالاولى انتهى الا ان في فتح القدير
ما يخالفه قال لو صلي غير من له حق التقدم على الولي بلا اذن
الولي كان له ان يعيدها نفلا ان شا انتهى ولم ار حكم نية الصبي

في نية

في نية الفرضية وينبغي ان لا يشترط نية الفرضية له لكونها
اي الصلاة غير فرض في حقه لكن ينبغي ان ينوي صلاة كذا
اي الظهر مثلا التي فرضها الله علي المكلف في هذا الوقت قال
شيخ مشايخنا صلاة الصبي نفل وهو يؤدي بمطلق النية فلعل
قوله لكن ينبغي الخ ليعتاد انتهي ولم ار انه حكم نية فرض العين
في فرض العين وفرض الكفاية نية في فرض الكفاية والظاهر
عدم الاشتراط اذ لا مدخل له فيما شرعت النية لاجله من التعيين
والتمييز وفي فتح القدير لا يشترط في الفرائض تعيين فرض العين
بلا خلاف وكذا صلاة الجنازة لا يشترط فيها نية فرض الكفاية
انتهي وجعل بعضهم سكوت المتون عن اشتراطها دليلا علي عدم
الاشتراط فيهما ولعل مراده بالجواز ما قابل الامتناع فيصدق
بالواجب وهذا اولي لشموله الاعادة مطلقا في الوقت وبعده
وفي نسخة شيخ مشايخنا جابرة بالباء اي لنقص دخل في الصلاة
واما الصلاة المعادة لارتكاب مكروه كراهة تحريم او ترك واجب
عمدا فلا شك انها اي ترك الصلاة جايزة غير واجبة بعد الوقت
واما فيه فواجبة كما سيصرح به اي ان كانت لترك واجب وسنة
ان كانت لترك سنة لقولهم بسقوط الفرض بالاولي منهما فعلي
هذا اي تقدير كونها جايزة ينوي كونها جايزة لنقص الفرض
اي النقص الذي تمكن في الفرض بترك او فعل مكروه علي انها
نفل تحقيقا وبه جزم في القنية وفي الخانية رجل يقضي صلاة
عمره مع انه لم يفته شي منها قال بعضهم انه مكروه وقال
بعضهم لا يكره لانه اخذ بالاحتياط لكن لا يقضي بعد صلاة
الفجر ولا بعد صلاة العصر لانها نفل ظاهرا انتهي وفي الحاوي
يكره للانسان ان يقضي صلاة عمره نابيا قال رحمه الله هذا
محمول علي ما اذا لم يكن فيه شبهة الخلاف في الجواز ولم تكن
مودية علي وجه الكراهة انتهي ثم قال من يقضي الصلوات
احتياطا لشبهة الخلاف يصلي المغرب والوتر اربعا بثلاث
قعدات انتهي وهذا كله يرجح جانب النفلية ومعلوم ان
النفل لا يحتاج الي التعيين فضلا عن الصفة وجزم صدر
الاسلام ابو اليسر ان الصلاة المعادة لارتكاب مكروه او ترك
واجب ان الفرض الثاني وفي مناسك الطرابلسي نقلا عن
شمس الايمة السرخسي ان الاصح المعتمد هو الثاني والاول
ينفسخ بالثاني انتهي ونقل البيري عن السراج ان الفرض هو
الثاني ونقل عن المجتبي ان هذا قول ابي يوسف والشافعي والاول
قولهما وفي فتح القدير ان الفرض المعاد جابر للاول لان

الفرض لا يتكرر وجعل الفرض هو الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول
وهو لازم ترك الركن لا الواجب الا ان يقول ذلك امتنانا من الله
تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم انه سبحانه
وتعالى يستوفيه انتهى فالمسئلة خلافية واما على القول
بان الفرض يسقط بها اي المعادة فلا خفا في اشتراط نية
الفرضية لما مر ولا بد من تعيين اعادة صلاة كذا وبعد هذا التعيين
لا حاجة الى نية كونها فرضا او نفلا واما نية الاداء والقضا ففي
التتارخانية اذا عين التي يؤديها صح سواء نوى الاداء والقضا
اولم ينو شيأ منهما وقال فخر الاسلام علي بن محمد بن الحسين ابو الحسن
المعروف بالبزدوي الفقيه الكبير ما وراء النهر صاحب الطريقة على
مذهب الامام ابي حنيفة له المبسوط احد عشر مجلدا وشرح الجامع
الكبير والجامع الصغير والمختصر المشهور في الاصول توفي سنة
اربعماية واثنين وثمانين ودفن على باب مسجد سمرقند قال في مختصره
في الاصول في بحث الاداء والقضا ان احدهما يستعمل في الاخر
يمكن استعمال القضا في الاداء حقيقة وعكسه مجازا وذهب شمس
الائمة والقاضي الامام الى ان كلا منهما يستعمل في الاخر مجازا شرعيا
اذ الاداء تسليم عين الواجب بالامر سواء كان واجبا او نفلا والقضا
تسليم مثل الواجب به فهما متباينان مع اشتراكهما في تسليم
الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب فيستعمل احدهما
مكان الاخر بهذه العلاقة اما استعمال الاداء مكان القضاء
كقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما عكسه فكقوله
تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم واذا قضيت الصلاة
اي اديت هذا هو استعمالها بحسب الشرع واما بحسب اللغة
فقد ذكروا ان القضا حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه
الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل
لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه
وذلك بتسليم العين دون المثل كذا في التلويح حتى يجوز القضا
بنية الاداء وبالعكس اي الاداء بنية القضا وبيانه اي عدم
احتياج نية الاداء والقضا ان ما لا يوصف بهما من العبادات
لا شك انه لا يشترط فيه نية القضاء والاداء كالعبادات المطلقة
عن الوقت كالزكاة وصدقة الفطر والعشر والخراج والكفارات
والمنذورات نذرا مطلقا لكن عدم اتصاف تلك العبادات
بالاداء انما هو على ما ذهب اليه الشافعي وبعض اصحابنا
حيث عرفوا الاداء بتسليم عين الواجب في وقته المعين له
شرعا والقضا تسليم مثل الواجب في غير الوقت المعين له

شرعا

شرعا فيختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور القضا الا فيما يتصور
فيه الاداء وقال في الكشف وقد يعرف القضا ما فعل في وقته المقدر
له شرعا والقضا ما فعل بعد وقته المقدر له شرعا ومآل التعريفين
واحد وهو منقوض بعدم شموله غير الموقت من العبادات كالزكاة
وصدقة الفطر الخ فان كانت اداء فتعريفهم غير جامع وان كانت
تعريفهم مختصا بالموقت ففاسد عندنا لانا لا نم ان ذلك ليس
باداء انتهى واما عند الحنفية فالاداء والقضا من اقسام المامور
به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت واجبا
بالامر كان او نفلا والقضا تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد
بالثابت بالامر ما علم ثبوته به لا ما ثبت وجوبه به ومعنى
تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان
كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يودي بها ويسلمها اليه
ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم الزكوات والامانات والمنذورات
كذا في التلويح فقد علمت انهما من قبيل الاداء فقوله لا توصف
بهما مبني على قول ضعيف او على مذهب المخالف وكذا ما لا يوصف
بالقضا لا تشترط فيه نية الاداء والقضا كصلاة الجمعة والعيدين
ورمي الجمار فانها لا تقضي فلا التباس في اطلاق النية عن
القضا والاداء الا نها اي الجمعة ان فاتت مع الامام يصلي الظهر
لا الجمعة قضا حتى يحتاج الى التمييز بالوصف باحدهما واما ما يوصف
بهما كالصلوات الخمس فقالوا لا تشترط فيها ايضا كما لا تشترط
فيما تقدم لصحة كل منهما بنية الاخر بعد تعيين المودي كظهر
اليوم مثلا قال في فتح القدير لو نوى الاداء على ظن بقا الوقت
فتبين خروجه اجزاه اي الناوي الاداء عن القضا وكذا عكسه
اي لو نوى القضا على ظن خروج الوقت فتبين بقاؤه اجزاه
فقد صح كل منهما بنية الاخر لكن بشرط التعيين كما تقدم وفي
العناية لو نوى فرض الوقت بعد ما خرج الوقت اي ونسيه
كما تقدم لا يجوز على الصحيح لا للعلة المتقدمة بل لعدم مصادفة
النية للمودي وان شك في خروجه اي الوقت فنوى فرض
الوقت جاز قد سبق ان الاصح انه لا يجوز وفي الجمعة ينويها
اي الجمعة ولا ينوي فرض الوقت للاختلاف فيه اي في فرض
الوقت انه الظهر او الجمعة كما تقدم وفي التتارخانية كل وقت
شك في خروجه كما اذا شك في خروج وقت الظهر فنوى ظهر
الوقت مثلا فاذا هو اي الوقت قد خرج المختار الجواز بنا على
ان القضا بنية الاداء وعكسه جائز وهذا هو المختار كذا في
المنية نقلا عن المحيط واعترضه شراحها فاما ابن امير حاج

فادعي ان هذه الرواية غلط وان المصرح به بخلافه لانه ليس من
قبيل القضا ببنية الادا بل من قبيل عدم مصادفة النية للمودي لانه
بعد خروج وقت الظهر فرض الوقت العصر فاذا نوي فرض الوقت
كان ناويا للعصر وصلاة الظهر لا تجوز بنية العصر واما قولهم
القضا ببنية الادا بل من قبيل عدم مصادفة النية كعكسه جايز
فانما هو اذا اراد تسليم ما عليه ولاحظ هذا الوصف مجازا او جهلا
باتصافه بالوصف المخالف له في نفس الامر فنعم كما في هذه الصورة
واما في صورة الشك التي ذكرها المص فالامر ليس كذلك واما البرهان
الحلبي فقال ان نية ظهر الوقت بعد خروج الوقت فالصحيح انها
لا تجوز وليس فيه الادا بنية القضا ومثله في الخلاصة وغيرها
وبه صرح ابن الهمام قال قوله كالظهر مثلا اي اذا قرن باليوم وان
خرج الوقت لانه قضا بنية الادا واذا قرن الظهر بالوقت ولم يكن
خرج الوقت وان خرج ونسيه لا يجوز في الصحيح انتهي والحاصل
ان ما ذكره صاحب المنية والمحيط ان الادا بنية القضا كعكسه
جايز مسلم وما نحن فيه ليس كذلك بل من قبيل نية الظهر بنية
العصر وذا لا يجوز وفي الخانية لو نوي ظهر الوقت او عصر الوقت
جاز اذا كان يصلي في الوقت فان كان يصلي بعد الوقت وهو لا يعلم
خروج الوقت ينوي الظهر لا يجوز لان هذا الوقت كما يقبل ظهر هذا
اليوم يقبل ظهر يوم اخر ولو نوي فرض الوقت لا يجوز ايضا لانه
بعد خروج وقت الظهر فرض الوقت يكون هو العصر فان نوي
فرض الوقت كان ناويا للعصر وصلاة الظهر بنية العصر لا تجوز
انتهي فالحق ان هذه الرواية ليست بغلط كما ادعاه ابن امير حاج
بل خلاف المختار وقد تقدم ذلك في كلامه واختلفوا في ان الوقتية
تجوز بنية القضا ام لا والمختار الجواز اذا كان في قلبه فرض الوقت
لحصول التعيين به وكذا القضا بنية الادا جايز هو المختار وذكر
في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام علي البزدوي للعلامة
الكبير عبد العزيز بن احمد البخاري المتوفي سنة ثلثماية وثلاثين
وهو احسن شروحه واجمعها وهو احد مواد التلويح وانما قيده بشرح
اصول فخر الاسلام لانه هناك كشف الاسرار شرح المنار لمولانا
حافظ الملة والدين عبد الله بن احمد ابي البركات النسفي ان الادا
يصح بنية القضا حقيقة شرعية كما تقدم خلافا لشمس الايمة
والقاضي الامام فانه مجاز شرعي كنية من نوي اذا ظهر اليوم
بعد خروج الوقت علي ظن ان الوقت باق وهذا التمثيل سهو
اذ ليس من الادا بنية القضا بل من القضا بنية الادا وكذا
قوله وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان فتحري

شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان ليس من الاداء
بنية القضاء بل من عكسه وشمل اطلاقه ما اذا لم يبيت النية
ولم يعينها ووجهه انه لما ظن انه رمضان وان الصوم اداء
اعطي حكم الاداء حقيقة لظنه تامل محشي قال شيخ مشايخنا
واذا نوي الصوم للقضاء بعد طلوع الفجر لا يصح وهذا يرد علي
مسئلة المظنون ولعله محمول علي تبييت النية وتعيينها
ممن اشتبه عليه رمضان وغيره وان لم يذكروه لان المشروط
شرعا مذكور حكما والمسئلة لا تتم الا بشرطها انتهي وعكسه
اي ان القضاء يصح بنية الاداء ولم يقيده بما قيد الاول من كونه حقيقة
لان هذا عنده مجاز كما تقدم وقوله كنية من نوي قضاء الظهر اي
ظهر اليوم علي ظن ان الوقت قد خرج والحال انه لم يخرج سهو في
التمثيل ايضا وانما هو مثال للاداء بنية القضاء وكذا قوله وكنية
الاسير اذا صام رمضان بنية القضاء علي ظن انه قد مضي و
الحال انه لم يمض سهو في التمثيل وهو مثال للاداء بنية القضاء في
الامثلة تعكيس وهو سهو قال شيخ مشايخنا وليس في ذلك
شيء من السهو فانه ذكر حكمين ومثل لهما باربعة امثلة لكل مثال لان
ونشا التوهم في الخطا في التمثيل عبارة كشف الاسرار الواقعة
اعتراضا في البين فتوهم ان التمثيل لهما مع ان ذكرها المجرد بيان
ان الاداء يصح بنية القضاء حقيقة لا مجازا بخلاف عكسه والصحة
فيه اي ووجه الصحة في ان القضاء يصح بنية الاداء كما في هذين
المثالين انه اي المصلي والصائم اتي فيهما باصل النية اي نية ظهر
اليوم ورمضان هذه السنة مع زيادة لان الفرض ان الصلاة
يشترط لها التعيين وفي القضاء تعيين وزيادة فاصل النية موجود
في ضمن تعيين القضاء قضاء الصوم يشترط له التبييت والتعيين
ولا شك ان اصل النية وجد ضمن التعيين فصح ولعله اراد بهذا
بيان علاقة المجاز فيه ولكنه اخطا في الظن بانه اداء وقضاء
والخطا في مثله معفو لما قلنا انتهي كلام كشف الاسرار واما
الحج فانه وان كان يوصف بهما الا انه يصح بمطلق النية فينبغي ان لا
يشترط فيه نية التمييز بين الاداء والقضاء ولكن هذا لا يناسب
ما اختاره من تخريج ابن الهمام فتامل ولم يذكر الصوم لانه اشار
اليه في مسئلتي الاسير من جواز نية القضاء بنية الاداء وعكسه
الخامس من مباحث النية في بيان الاخلاص وهو تجريد قصد
التقرب الي الله تعالي عن نفع الدنيا ولذا قيل هو سر بينك وبين
المولي تعالي لا يطلع عليه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا
هوي فيميله صرح الزيلعي بان المصلي يحتاج الي نية الاخلاص

فيها اي الصلاة حيث قال ان الصلاة تحتاج الى النية ونية الاخلاص
ونية استقبال القبلة انتهى ويصح رجوعه الى النية اي ان يقصد
بنيته الصلاة مجرد التقرب الى الله تعالى وحده بلا مخالطة شيء
من الاغراض الدنيوية قال في الخلاصة بعد هذه المسئلة فان
نوى الصلاة ولم ينو الصلاة لله تعالى كان شارعا في الصلاة
لان المسلم لا يصلي لغير الله تعالى انتهى فافاد ان المصلي انما يحتاج
حتما الى عدم كونها لغير الله واما كونها لله فحال المسلم يغني عنه
فشروعه بدون ذلك جايز ولم ار من اوضحه اي ما ذكره الزيلعي
من لزوم نية الاخلاص في الصلاة واراد المصنف ان يوضحه فقال لكن
صرح في الخلاصة بانه لا ريا في الفرايض اي لا يدخل فيها صوما كانت
اوغيره وفي الواقعات الريا لا يدخل في صوم الفريضة وفي ساير
الطاعات يدخل لان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله
تعالى الصوم لي وانا اجزي به نفي شركة الغير وهذا لم يذكر في حق
ساير الطاعات انتهى وهذا الدليل لا يوافق المدعي لانه يقتضي عدم
الدخول في الصوم مطلقا والدعوى خاصة بالفريضة فيقتضي
الدخول في غيرها وفي البزازية شرع في الصلاة بالاخلاص ثم
خالطه الريا فالعبرة للسابق اي لما اسسه من الاخلاص ومثله
في الخلاصة فمقتضاه انه لا ينقص شي من ثوابه مع ذلك وهذا
يوافق ما سيذكره من عدم اشتراط النية في البقا فما قاله البركوي
في رسالته انقاذ الهالكين ان الريا يبطل العمل بالكلية سواء عقد
العمل مع الريا او ورد في اثنايه ان كان عبادة لا تتجزى مثل الصلاة
والصوم والحج انتهى يخالف ما هو المنقول في الفتاوي ولا ريا في
الفرايض في حق سقوط الواجب ونقل عن فتاوي النوازل ان الريا
لا يسقط الثواب بل مضاعفته انتهى والصلاة لارضا الخصوم
اي بنية ارضايهم لا تفيد في اسقاط حقوقهم وفي الخلاصة لا تفعل
اي لا يجوز فعلها واما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان
من صلي اربع ركعات بتسليمة واحدة يقرا في الاولى بفاتحة
الكتاب وعشر مرات قل هو الله احد وفي الثانية بفاتحة الكتاب
وعشر مرات قل هو الله احد وثلاث مرات قل يا ايها الكافرون
وفي الثالثة بفاتحة الكتاب وعشر مرات قل هو الله احد وثلاث
مرات الهاكم التكاثر وفي الرابعة بفاتحة الكتاب وقل هو الله
احد خمسا وعشرين مرة وثلاث مرات اية الكرسي ثم يسلم ويقول
اللهم بلغ ثواب هذه الصلاة الى ديوان خصماي ويصليها ليلة
الجمعة او في رمضان او في ليلة العيدين فان الله سبحانه وتعالى
يرضي خصمه يوم القيامة كما ذكره في مفيد العلوم فلا اختصاص

له بنية الخصوم فلعل المراد ان يصلي لله تعالي ويهب الثواب
لهم علي ان في القنية نقل ان ما روي من الاحاديث بان من قرا في
الصلاة الاخلاص كذا مرة لم يصححها الثقات انتهي وهل يفيد
التصدق عن الخصوم قال في قاضيخان رجل مات وله حق علي
رجل ولم يخلف وارثا قالوا يتصدق المديون بما عليه ليكون
ذلك ذريعة عند الله تعالي فيوصله الي خصمه يوم القيامة
انتهي يفيد افادة ذلك بل يصلي لوجه الله لا لارضايهم فان
الصلاة بنية ارضايهم لا اخلاص فيها فلذا اورد هذه المسئلة
هنا فان كان خصمه مسلما كما في الخانية لم يجف يوخذ من حسناته
يوم القيامة وانما قيد المسلم لان الكافر لا يرجي منه العفو ولا يتصور
ان يعطي من طاعة المسلم لانه ليس من اهل الثواب ولذا كانت
خصومته اشد الثواب يوم القيامة من خصومة المسلم ثم
انه اشار الي كمية الاخذ بقوله جا في بعض الكتب اي الكتب
السماوية او كتب العلما ان كان حديثا منقولا في كتبهم يوخذ
لدانق بفتح النون وكسرها قيراطان والقيراط خمس شعيرات
فيكون خمس الدرهم ثواب سبعماية صلاة بالجماعة وقال في
البزازية قوله في بعض الكتب لا يخ من الاشعار بعدم التعويل
عليه والقياس ان يكون القصاص علي حسب فدية الصلاة
لكن لا يحكم به ما لم يرد في حقه اثر او نص من الايمة الكرام فلا فايدة في
النية اي نية ارضا الخصوم ان لم يعفو وان كان خصمه عفي فلا
يوخذ به من الاخذ اي لا يوخذ باخذ الدانق الثواب المذكور او بالمد من
المواخذة اي لا يواخذ باخذ الدانق فما الفايدة في الصلاة لارضا
الخصوم ح اي حين عفا خصمه انتهي كلام البزازية وقد افاد
بقوله البزازي في حق اسقاط الواجب ان الفرايض مع الريا صحيحة
مسقطة للواجب في الذمة وهو الاداهذا والفاضل البركوي
قسم الريا الي المحض والغالب والمساوي والمغلوب وجعل
الثلاثة الاول مبطلة للاعمال مطلقا لمنافاتها النية التي
شرطت العبادات بها لان الريا ارادة نفع الدنيا بعمل الاخرة
وتلك الارادة تنافي ان يكون الباعث الي العبادة ارادة التقرب
في الصور الثلاث واما في الاخيرة فلعدم المنافاة المذكورة فيه
لم يجعل مبطلا لها بل جعل تاثيرها من حيث نقص الثواب
فقط واجاب عن الايراد عليه بحديثي لا يقبل الله من الاعمال
الا ما خلص ولا يقبل الله عملا فيه حبة خردل من الريا بان
عدم القبول لا يستلزم عدم الجواز ولا عدم الثواب اصلا وحمل
الريا في قول الخلاصة لا يدخل الريا في الفرايض علي الاخير

بنا على الثلاثة لا تقع للمومن في الفرايض وعلى تقدير وقوعها
تخرجها عن الفرضية فلا يكون واقعا فيها وحمل معنى عدم وقوعه
في الفرايض في القسم الاخير على انه لا يخرجها على كونها مسقطة
للقضا فلا يتاتى في نقص اجرها انتهى ولا يكفي ما في هذا من التكليف
والحمل على الوجه البعيد والحق ان التقصي عن هذا المضيق بما قرر
في الاصول ان الفرايض لها حكمان دنيوي وهو الصحة الموجبة لابرا
الذمة عن الواجب واخروي وهو الثواب وقرروا ان مبنى الثاني
على خلوص النية والاول على استجماع الشرايط والاركان فكما
استفيد عدم توقف الثواب على صحة العبادة لا يعد ان الفرايض
من حيث صحتها انها تتوقف على اصل النية التي هي قصد العمل
الذي يتقرب به الى الله تعالى لا على وصف كونه لله تعالى وان
توقف من حيث الثواب على الوصف المذكور والريا انما ينافي في قصد
التقرب لا قصد العمل ففي الفرايض لما لم يبطل الريا القصد الذي
هو من مباني الصحة ومناط اسقاط الواجب عن الذمة حكموا
بانه لا ريا في الفرايض في حق سقوط الواجب وان وقع في حق
ابطال ثوابها ونقص اجرها واما النوافل فلما لم يكن المقصود منها
الا الثواب وكان صحتها عبارة عن ترتب الثواب عليها لم يوجد لها
حكم لا يوثر الريا فيه فمن ثمة خصوا عدم دخول الريا بالفرايض
والله اعلم ثم ان ما ذكرنا لما كان فيه نوع منافاة لما سيذكره استدرك
فقال ولكن ذكروا في كتاب الاضحية ان البدنة تجزي عن سبعة
ان كانوا كلهم مريدين للقربة وان وصلية اختلفت جهاتها اي
القربة وبين الجهات بقوله من اضحية اسم لما يذبح ايام النحر
بنية التقرب الى الله تعالى وهي من اضحى يضحي اذا دخل في الضحى
سميت بها لانها تذبح ذلك الوقت تسمية للواجب باسم وقته كصدقة
الفطر اختيار ودم قران وهو ان يهل بالحج والعمرة معا من
الميقات ودم تمتع وهو ان يفعل افعال العمرة او اكثرها في اشهر
الحج وان يحج من عامه من غير ان يلم باهله الما صحيحا وزاد ابن
الهمام في سفر واحد وبقي منها دم جزا الصيد والاحصار وكفارة
شي صابه في الاحرام والتطوع وعقيقة ولد ولد له من قبل
والوليمة كما في الشرنبلالي نقلا عن البدايع فلو كان احدهم اي
الشركا في البدنة مريدا بذبحها لحما لاهله او كان نصرانيا لم تجز
الاضحية عن واحد منهم وعللوه بان البعض اذا لم يقع قربة
بعدم نيتها كما في الاول او بعدم الاهلية كما في الثاني خرج الكل عن
ان يكون قربة لان الاراقة للدم لا تتجزى ولا بد ان يكون لكل واحد
السبع فلو كان اقل لا يصح لان وصف القربة لا يتجزى ويقسم

اللحم

اللحم وزنا لاجزافا الا اذا ضم معه من الكارعه وجلده صرفا للجنس
الي خلاف الجنس صدر الشريعة ولما تراي من ظاهر ما ذكروه من
ان اختلاط ارادة غير القربة مبطل للاضحية عند الاشتراك اذ
اختلاط ارادة غير القربة مبطل للاضحية عند الانفراد قال
مثل هذا اي المذكور من ان اختلاط ارادة غير القربة مبطل
للاضحية عند الاشتراك لو جمع واحد في نية واحدة القربة وغيرها
بان ذبحها اضحية لله ولغيره لا تجز الاضحية بالطريق الاولي
يعني ان اخراجها عن الاضحية بمخالطة غيرها من شخص اخر
فبالاولي ان تخرج عنها بمخالطته من واحد فينا في كون الفرايض
مع الرياء صحيحة مسقطة للواجب وحاصل هذا الاستدراك
نقض لما ذكروه من كون الفرايض مع الرياء صحيحة بانه لو صح
ما ذكرتموه لصح هذا ولكنه لم يصح فلا يصح ما ذكرتموه وفيه
بحث لانه اذا اراد بقوله لغيره من قوله ولو ذبحها اضحية لله
ولغيره الذبح لحمدة الناس بان يكون الباعث علي الذبح مجموع
قصد التقرب الي الله وارادة النفع الدنيوي من نحو ثنا او غيره
فالاولوية وعدم الاجزا ممنوعان فان ذلك ان لو ثبت ان عدم
الاجزا لمجرد ارادة غير القربة واما اذا كان لعدم وقوع حصة البعض
قربة بسبب ارادة غير القربة فلا يتم وتعليلهم ذلك الحكم بعدم
تجزي الارافة وكذا بعدم الاجزا فيما اذا كان نصيب احدهم اقل
من السبع مع ان قصده مجرد التقرب الي الله تعالي فيفيد ان
السبب هو الثاني لا الاول والقول بان مخالطة الرياء ايضا توجب
ان لا يكون البعض قربة فيكون كارادة اللحم من البعض غير تام
اذ هو اول البحث وان اراد به الذبح للغير بان يكون الباعث الذبح
لله وتعليم الغير فعدم الاجزا فيه مسلم لكون المذبوح اهل به
لغير الله لا لاخلال نية القربة بالرياء حتي ينافي مسئلة الرياء في
الفرايض وفي الفتية ذبح للضيف شاة وسمي الله تحل ولو ذبح
لقدوم الامير او واحد من العظماء وذكر اسم الله لا تحل لان في الاول
الذبح لله والمنفعة للضيف ولهذا يضعه عنده ويا كله وفي
الثاني التعظيم للامير لا لله ولهذا لا يضعه عنده ولا يا كله بل
يدفعه لغيره انتهي وان اراد بالغير اللحم لاهله فمسلم ايضا انه
لا يجزي لكن لا للرياء بل لفقد شرط الاضحية وقوله وينبغي ان
يحرم المذبوح الذي قصد به مع التقرب تعظيم الغير كما تقدم عن الفتية
لا لو ذبح للضيف اي لمنفعته وسمي الله ويدل عليه قوله وصرح في
البزازية من الفاظ التكفير ان الذبح للقادم من حج او غيره يجعل المذبوح
ميتة واختلفوا في لزوم كفر الذابح اي للامير او المباشر لان الفعل حقيقة

للمباشر ومجازا في الامر فالشيخ الامام استاذ الائمة على الاطلاق
شمس الدين محمد بن عبد الستار بن محمد الكردري نسبة الى كردر قصبة
من قصبات جرجانية اخذ عن صاحب الهداية وعن البرهان المطرزي
صاحب المغرب وعن ابي المحاسن الحسن بن منصور فخر الدين قاضيخان
وغيرهم برع في المذهب واحيا علم الاصول بعد اندراسه من زمن
القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي واعجب تلامذة
فخاما وائمة عظاما كالامام ابي سعيد الباخرزي وابن اخته العلامة
بدر الدين المعروف بخواهرزاده والامام حافظ الدين ابي الفضل محمد
ابن نصر البخاري توفي ببخارى سنة اثنين واربعين وستمائة بسبزموك
عند قبر الاستاذ ابي محمد السبزموني على نصف فرسخ من البلد وكان
مولده ببرانقين في لا من عشر ذي القعدة سنة تسع وخمسين
وخمسمائة وعبد الواحد الدرزي الحريري نسبة الى درب حرير ذكره
الخاصي ولم اقف على ترجمته والامام الزاهد الفقيه ابي حفص عمر بن محمد
ابن احمد بن اسماعيل النسفي تلميذ فخر الاسلام البزدوي وصاحب
المنظومة في الفقه والعقيدة المشهورة في العقايد قرا عليه صاحب
الهداية وغيره توفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة وامام الائمة محرر
المذهب محمد بن محمد بن احمد بن عبد الله الحاكم المرزوي الشهيد ولي
قضا بخارى ثم ولاه الامير المجيد صاحب خراسان من السامانية
وزارته سمع الكثير من ابي رجا محمد بن احمد وبه الهوزقاني تلميذ الامام
احمد بن حنبل ومن يحيى بن سامويه وعبد الله بن سيرويه وحماد بن
حمدان والحسن ابن سفيان والفضل ابن محمد الجندي واخذ عنه ائمة
خراسان وحفاظها منهم الحاكم ابو عبد الله وصنف الكثير من ذلك
المختصر المسمى بالكافي جمع فيه كتب محمد بن الحسن المبسوط وما
في جوامعه وقال الحاكم في تاريخ نيسابور ما رايت في جملة من كتبت
عنهم من اصحاب ابي حنيفة واحفظ للحديث واهدى الى رسومه وافهم
له منه وذكره الذهبي واثنى عليه وكان دابه مع وزارته اقرا فقرا
الطلبة قتل ساجدا سنة ثلثمائة واربع وثلاثين رحمه الله فهؤلاء
الائمة الاربعة اتفقوا على انه اي الزاج يكفر والامام عثمان بن ابراهيم
ابن محمد بن احمد بن ابي بكر محمد بن جعفر الفضلي البخاري ابن الائمة
سمع من القاضي ابي الحسن علي السغدي وروى عنه جماعة
كثيرون ببخارى وسمرقند وعاش كثيرا وحدث بالكثير توفي ببخارى
سنة ثمان وخمسمائة رحمه الله وفي الدر المختار زج لقدوم الامير
ونحوه كواحد من العظما يحرم لانه اهل به لغير الله ولو ذكر اسم
الله تعالى ولو ذبح للضيف لا يحرم لانه سنة الخليل عليه السلام
واكرام الضيف اكرام الله تعالى والفارق انه ان قدمها ليا كل منها

كان

كان الذبح لله والمنفعة للضيف او الوليمة والذبح وان لم يقدمها ليأكل
بل يرفعها لغيره كان لتعظيم غير الله فيحرم وهل يكفر فيه قولان وفي
المنية انه يكره ولا يكفر لانا لا ننسئ الظن بالمسلم انه يتقرب الى الادمي
بهذا النحر ونحوه في شرح الوهبانية عن الذخيرة انتهى والامام الفقيه
اسمعيل بن الحسين بن علي بن الحسن ابو محمد الزاهد البخاري ورد
بغداد حاجا مرات وحدث بها عن محمد بن حبيب البخاري وبكر بن محمد
المروذي وروى عنه السمعاني وغيره توفي ببخارى سنة اثنين
واربعماية على انه لا يكفر انتهى كلام البزازية وفي التتارخانية
لو افتتح الصلاة او غيرها من العبادات خالصا لله تعالى ثم
دخل في قلبه الرياء فهو على ما افتتح لان التحرز عما يعرض في اثنا الصلاة
لا يمكن ويحرج منه ان لا ينقص اجره فيخص عموم لا رياء في الفرايض
المتقدم والرياء المبطل انه لو خلي عن الناس لا يصلي ولو كان
مع الناس يصلي وهذا رياء محض فاما لو كان بحيث لو صلى مع
الناس يحسنها ولو صلى وحده لا يحسن فليس برياء محض وله
ثواب اصل الصلاة اذ لا رياء فيه دون الاحسان لوقوع الرياء
فيه ولا يدخل الرياء في الصوم مطلقا فرضا ونفلا ولو الجبية
وفيه في خزانة المفتين بالفرض وفي شرح البخاري للعيني لا يدخل
في فعله ويدخل في اخباره باني صايم بخلاف ساير الاعمال انتهى
وعلل بانه امر عدمي خفي عن منظر الناس بخلاف ساير الاعمال
على ان ترك لذة الاكل والشرب وغيرهما طول النهار مع امكان
الاستيفا خفية دليل الخلوص وقد ورد الصوم لي وانا اجزي
به فقيل سبب الاضافة فيه اليه تعالى انه بعيد عن الرياء كما
في شرح المشارق وفي الينابيع في معرفة الاصول والتفاريع
شرح مختصر القدوري للشيخ بدر الدين محمد بن عبد الله السبلي
المتوفي سنة تسع وستين وسبعماية قال ابراهيم بن يوسف بن
ميمون بن قدامة ابو اسحق الباهلي الامام المشهور الكبير سمع بلخ
وعالمها اخذ عن ابي يوسف وتفقه به وروى عن سفيان بن عيينة
وحماد ومالك بن انس وغيرهم توفي سنة احدى واربعين ومايتين
لو صلى رياء فلا اجر له وعليه الوزر اي وزر الرياء لا وزر سقوط
الواجب عن ذمته لارتكابه المحرم وقال بعضهم يكفر لاضافته
الى شرك خفي واغلظ الفقيه ابو الليث في تنبيه الغافلين فجعله
منافقا تاما في الدرك الاسفل مع ال فرعون وهامان كما في
الطريقة وقال بعضهم لا اجر له ولا وزر عليه اي وزر عدم سقوط
الواجب لا وزر الرياء وهو كان لم يصل اي في حق عدم الاجر لا في
حق سقوط الواجب وفي الولوالجية واذا اراد ان يصلي اي نفلا

او يقرا القران فخاف ان يدخل عليه الريا فلا ينبغي ان يترك الصلاة او
القراة ومنه قول السهروردي اعمل وان خفت العجب مستغفرا منه
لانه اي دخول الريا امر موهوم لا مقطوع به فلعل الله ان
يعصمه منه انتهى كلام الولوالجية وصرحوا في كتاب السير بان
السوقي واحد السوقيين نسبة الى السوق اي الذين يبيعون
في السوق وهو مونث والتذكير خطا واما السوقة فليس اسما
لهم كما توهم بل السوقة الرعية سموا بذلك لان الملك يسوقهم
الى ارادته فيقال رجل سوقة وقوم سوقة وهم سوقية ياء
النسبة وفي الكلم النوابغ السوقية كلاب سلوقية قاله الشهاب
في ريحانته لا سهم لهم من الغنيمة لانه اي السوقي عند المجاوزة
الى دار الحرب لم يقصد الا التجارة لا اعزاز الدين وارهاب العدو
فان قاتل بعد المجاوزة على تلك الحالة استحقه اي السهم لانه
ظهر بالمقاتلة انه قصد القتال والتجارة تبع فلا يضره كالحاج اذا
اتجر في طريق الحج لا ينقص اجره ذكره الزيلعي وظاهره يقتضي
ان الحاج اذا خرج تاجرا اي قاصدا التجارة وحدها او مع قصد الزيارة
مساوية او غالبة فلا اجر له وان سقط الفرض عن ذمته بناء على
ما سبق من انه لا ريا في الفرايض نعم ان كان الديني غالبا فالاجر
بقدره كما في فتح المدبر وانما لم يستحق الاجر فيما ذكر لان قصد التجارة
كان باعثا ههنا كما يدل عليه قوله اذا خرج تاجرا بخلاف ما اذا اتجر
في طريق الحج حيث كان تابعا لا باعثا وهذا هو الفايدة المقصودة
من نقل هذه المسيلة هنا وفي الصحيح وغيره ان الصحابة رضي
الله عنهم تاثموا ان يتجروا في الموسم بمني فنزلت ليس عليكم جناح
ان تبتغوا فضلا من ربكم اي في مواسم الحج وصرحوا ايضا في كتاب
الحج بانه لو طاف طالبا غريمه او هاربا من عدو او سبع او آبقا
لا يجزيه عن الطواف لعدم النية ولو مع نية الطواف اجزاه
ولو وقف بعرفة طالبا غريمه او هاربا او آبقا اجزاه وكذا لو
كان جاهلا او ناسيا او مغمى عليه والفرق بين الطواف والوقوف
حيث يجزي الثاني بلا نية دون الاول ظاهر وسيذكره قريبا
بان الطواف عهد قربة مستقلة بخلاف الوقوف يعني ان الطواف
والوقوف وان كانا ركني العبادة الا ان الوقوف لما لم يعهد بنفسه
قربة تمحض للركنية فوجود اصل النية في العبادة يغني عن
اشتراطها في اركانها كالصلاة واما الطواف فانه لم يعهد الا قربة
فصار كانه ليس بركن فاشترط فيه اصل النية كذا قرره الزيلعي
ومناسبة هذه المسيلة لما نحن فيه انه يستفاد منها انه لو وقع
الريا في شي من اركان العبادة لا يبطلها لعدم بطلانها بعدم

٣ فظهر ان ذكر هذه المسيلة تنظير
لما تقدم من ان تجارة السوقي
لا تنقص اجره ولا تحرمه السهم
مسيلة الحاج لانه بالمقاتلة ظهر
ان نيته اعزاز الدين وارهاب العدو
فلا ينقص اجره

النية

النية فيه وقالوا لو فتح المصلي علي غير امامه سوآء كان في صلاته او خارجها
بطلت صلاته لقصد التعليم ووجه مناسبة هذه المسئلة هنا ان
فيها مقارنة المفسد لنية الصلاة وقيد بغير الامام لانه لو فتح علي امامه
لا تفسد لان قصده اصلاح صلاته سوآء قرأ الامام مقدار الفرض اولا وسوآء
انتقل الي اية اخري اولا ولو انتقل وفتح عليه واخذ به لا تفسد صلاة
الامام ايضا علي الصحيح في الكل وينوي الفاتح الفتح دون القراءة لانه منهي
عنها خلف الامام وبقصد التعليم لانه لو قصد القراءة لا تفسد وان حرم
عليه ورايت فرعا لمسئلة عدم الرياء في الفرايض في كتب الشافعية حكاه
الشيخ الامام يحيي بن شرف بن موسي ابو زكريا محيي الدين النواوي بنسبة
الي نوي قرية قريبة من دمشق توفي سنة سبع وستين وستماية ودفن
في نوا فيمن قال له انسان صل الظهر ولك دينار فصلي بهذه النية
انه تجزيه صلاته ولا يستحق الدينار انتهي ولما رمثله اي هذا الفرع
لاصحابنا الا ان الزيلعي ذكر قريبا من هذا في تعليل عدم جواز اخذ الاجرة
علي الامامة وتعليم القران عند المتقدمين بان القربة متي وقعت كانت
للعامل فلا يجوز ان ياخذ الاجر علي عمل وقع له كما في الصوم والصلاة
انتهي وينبغي علي قواعدنا ايضا ان يكون الامر كذلك اي من الاجزاء
وعدم استحقاق الدينار واما الاجزاء فلما قدمنا من ان الرياء لا يدخل في
الفرايض في حق اسقاط الواجب واما عدم استحقاق الدينار فلان
اداء الفرايض لا يدخل تحت عقد الاجارة وما ذكرناه نقلا عن الزيلعي
يكون وجها للثاني الا تري الي قولهم لو استاجر الاب ابنه للخدمة
لا اجر له ذكره في البزازية لان الخدمة اي خدمة الاب عليه اي الابن
واجبة والواجب لا يدخل تحت عقد الاجارة وعدم الاجرة علي الواجب
صرح به المشايخ في مسايل كثيرة منها استيجار الرجل امراته لترضع ولدها
منه لا تستحق الاجرة لانه واجب عليها ديانة وكذا لو استاجرها لكنس
البيت والطبخ والغسل وغيرذلك من اعمال البيت ولم تكن امة الغير
كما في الخانية واما لو استاجرت الزوج لخدمتها فيجوز في الظاهر وعن
ابي عصمة انه باطل وان استاجر الابن امه للخدمة او جده او جدته
لا يجوز فان عمل كل منهما بحسب المسمي وان استاجر الاب للخدمة لا يجوز
عبدا كان او حرا او كافرا ولكن يجب الاجر اذا عمل ومنها عدم جواز اخذ الاجرة
للمفتي علي الجواب بالقول بخلاف ما اذا كتب فانه يجوز له الاخذ بقدر
كتبه وكذا القاضي ولا يجوز له اخذ الاجرة في عقد النكاح اذا لم يكن لها
ولي غيره حاوي وكذا لا يجوز اخذ الاجرة علي حمل الجنازة وغسل الميت
وحفر القبر في موضع لا يوجد فيه من يحمله او يغسله او يحفر قبره
كما في الخلاصة بل افتي المتقدمون بان العبادات ولو نفلا لا تصح
الاجارة عليها كالامامة والاذان وتعليم الفقه ولكن المعتمد

وكذا لو استاجر ليغزو عنه لان الغزوة
قربة تنفع عن الفاعل بيري ص

ما افتي به المتاخرون من الجواز في العبادات المذكورة لان في زمان
المتقدمين كان للمعلمين عطيات من بيت المال وزيادة رغبة في امر الدين
واما مة الحسبة وفي زمان المتاخرين انقطعت رغباتهم في امور الاخرة
وعطياتهم من بيت المال فلو اشتغلوا بالعمل مع الحاجة الي المعايش
يختل امر معاشهم فقالوا بصحة الاجارة لجواز اختلاف الاحكام باختلاف
الازمان كما في الزيلعي والخلاصة واما ما في الخانية من الاجماع علي ان
الاستيجار علي تعليم الفقه باطل فمراده اجماع المتقدمين لما نقلناه وقولنا
في القاعدة الاولي انه اذا نوي الاعتاق لرجل كان مباحا صحيحا نافذا
قال شيخنا نقلا عن الحموي لا محل لهذه المسئلة هنا لان الكلام في الاخلاص
في العبادة والعتق ليس بعبادة وضعا ولذا يصح من الكافر ولم ار
حكم ما اذا نوي الصوم والحمية اي في النفل والا ففي الفرض لا رياء
وفي فتح المدبر لو نوي الصوم والحمية والتداوي فالاصح الصحة لان
الحمية والتداوي حاصل قصده او لا فلم يجعل قصده شريكا للاخلاص
بل هو قصد للعبادة علي حسب وقوعها لان من ضرورتها حصول
التداوي والحمية انتهي فعلم منه ان ما يلزم من نية العبادة مع
العبادة لا يضر في الاخلاص تامل لكن في البيري ما يخالف ما ذكره
في الفتح فانه استظهر عدم صحة الصوم وجعله بمنزلة من لم
ينو الصوم ولا الفطر واستدل عليه ايضا بما اذا نوي الصوم في
يوم الشك ان كان من رمضان وعدمه ان كان من شعبان لانهم
عللوا عدم كونه صائما بانه لم يقطع عزيمته وفي هذه الصورة
الداعي له الحمية ولو لم يكن به علة لم يصح فتامل ويشملها اي
يشمل نية الصوم والحمية مع غيرها ما اي النية التي اذا شرك
فيها عبادة صوما او غيره غيرها اي غير العبادة والمراد بالعبادة
غير الفرايض اذ علم ان لا رياء فيها فلو اريد ما يشملها لم يحسن الترديد
بقوله هل تصح ام لا تصح واذا صحت فهل يثاب بقدره اي بقدر
ما نوي من العبادة او لا ثواب له اصلا ونقل عن صاحب الطريقة
المحمدية ان قصد العبادة ان كانت غالبة في البعث عليها يثاب
بقدرها وان كانت مساوية او مغلوبة لا ثواب لها اصلا وقد تقدم
فيما نقلناه عن فتح المدبر انه يثاب بقدره وما قيل ان في مسئلة
الحج والتجارة لم يشرك بينهما في النية بل نوي الحج ثم تاجر او نوي
التجارة ثم نوي الحج تبعا ليس بشي لما تقدم وفي شرح شيخ مشايخنا
لو نوي الصوم قضا وتطوعا فهو قضا عند الشيخين وعند محمد
تطوع ولو نوي القضا والكفارة لا يصير شارعا في واحد منهما
ولو كسي اليتيم واطعمه ونوي به الزكاة فالكسوة تصح عنها
لانها تمليك والاطعام كذلك ان ملكه والا فلا وهذا اذا لم

يفرض

يفرض له القاضي النفقة عليه والا فلو حسبها منها لا يجوز ولو اخذ
السلطان المال مصادرة او جباية ونوى به الزكاة الصحيح انه
يسقط عنها انتهى واما الخشوع في العبادة بظاهره وباطنه فمستحب
وفي بعض شروح المجمع ان الخشوع في جزء من الصلاة شرط صحتها
فتامل وفي القنية شرع في الفرض وشغله الفكر في التجارة او
المسئلة حتى اتم صلاته لا تستحب اعادته وفي بعض الكتب
لا يعيد وفي بعضها لا ينقص اجره اذا لم يكن تقصير منه انتهى
والكل يدل على عدم الوجوب فلم يكن كالاخلاص تامل السادس
من مباحث النية في بيان احكام الجمع بين العبادتين في النية وحاصله
اما ان يكون الجمع بينهما في الوسايل او يكون في المقاصد فان كان
الجمع بينهما في الوسايل فان الكل اي كل الوسايل المجموعة صحيح
حتى قالوا لو اغتسل الجنب يوم الجمعة ناويا الغسل للجمعة ورفع
الجنابة ارتفعت جنابته وحصل له الثواب على ذلك وحصل
له ايضا ثواب غسل الجمعة اما مطلقا كما هو عند الحسن او بشرط
ان يصلي به الجمعة عند ابي يوسف بنا على انه سنة اليوم او في
الصلاة وان كان الجمع في المقاصد فاما ان ينوي فرضين او
نفلين او فرضا ونفلا فالاقسام ثلاثة وبقي اذا نوى واجبين
او واجبا وفرضا او واجبا ونفلا اما القسم الاول وهو ما اذا نوى
فرضين فلا يخ اما ان يكون في الصلاة او غيرها فان كان في الصلاة
لا تصح واحدة منهما وكذا الجمع بين واجبين كالوتر وركعتي الطواف
وفي السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج شرح القدوري
للشيخ ابي بكر بن علي المعروف بالحدادي المتوفى سنة خمس وثمانمائة
لو نوى صلاتي فرض كالظهر والعصر لم يصحا اتفاقا لانهما
واجبان مختلفان فلا يتداخلان انتهى وعلله الشافعية بانه
يصير متلاعبا ولا ينعقد نفلا لانه فرع الانعقاد والفرض لم ينعقد
حموي قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم انعقاد الفرض عدم انعقاد
النفل لان بطلان الاصل لا يستلزم بطلان الوصف واعترض
نقله الاتقاني بما في الخلاصة رجل فاتته الظهر ودخل وقت
العصر فصلى اربع ركعات ينوي الظهر والعصر جميعا لا يكون
شارعا في واحد منهما وفي المنتقى انه ان كان في الوقت سعة يكون
شارعا في الظهر انتهى ومثله في البزازية وعلل كونه شارعا في
الظهر بقوله لانه متعين لوجوب الترتيب ويجيء فيما ينقله المص
ما يفيد انه اذا لم يكن في الوقت سعة يكون شارعا في العصر وان اتسع
فلعي الظهر واجيب عنه باوجه والحق في الجواب ان مراده لو نوى
الظهر والعصر في وقت العصر وفي الوقت سعة لهما ولم يكن صاحب

ترتيب لم يصحا جميعا بالاتفاق لعدم التعيين او المراد انه لو نوي الظهر
والعصر الفائتتين بعد خروج وقتهما ولم يكن صاحب ترتيب لم يصحا
جميعا بالاتفاق لعدم التعيين والمراد بالمسئلة الاتية انه لو نوي
الظهر والعصر في وقت الظهر فهي للتي دخل وقتها فلا منافاة **وان**
كان في غير الصلاة فلا يخ اما ان يكون في الصوم او غيره فان كان
في الصوم فلا يخ اما ان يكون من جنس واحد كما اذا نوي صوم يوم
عن يومين من رمضان واحد وكذا لو صام شهرين عن ظهارين او يكون
من جنسين فان من جنس فيصح عن واحد وله ان يجعله عن ايهما شا
وان كان من جنسين كان نوي بصوم يوم قضا يومين عن رمضانين
لا يصح عن واحد منهما كما تقدم وان لم ينو كذلك فاما ان ينوي القضا
والكفارة او كفارتين من جنسين فالاول ما اشار اليه بقوله **فلو نوي**
في الصوم القضا والكفارة كان عن القضا استحسانا لان القضا
اقوي لانه حق الله والكفارة حق العبد **وعن محمد يكون تطوعا** وهو
القياس لان النيتين تدافعتا فصار كانه صام مطلقا خانية وفي الزيلعي
لا يجزيه عن واحد منهما انتهي ولا ينافي ما في الخانية اذ عدم الاجزا عنهما
لا ينفي ان يكون تطوعا ولا ينافي ما تقدم ان عنده اذا بطل الاصل
بطل الوصف لما تقدم لكن في التجنيس لو نوي قضا رمضان وكفارة
اليمين لا يصير شارعا في واحد منهما اجماعا انتهي وهو نيا في ما ذكره
المص والثاني ما اشار اليه بقوله **ولو نوي كفارة الظهار وكفارة**
اليمين لا يجعله لايهما شا وقال محمد يكون تطوعا وفي خزانة الاكمل
لا يكون شارعا في واحد منهما بيري وعلي تقدير ان يكون في غير الصوم
فان كان في التصدق فلا يخ اما ان يكون المنوي ايضا من جنس واحد
او من جنسين فان كان الاول كما اذا نوي بتصدقه بخمسة دراهم
عن زكاة مايتي درهم في سنتين فانه يجزي عن واحدة منهما وان
كان الثاني ففيه تفصيل اشار اليه بقوله **ولو نوي** بالتصدق
الزكاة وكفارة الظهار او كفارة اليمين وكفارة الظهار خلاصة
يجعله عن ايهما شا سواء كانت النية عند الافراز قبل الدفع الى
الفقير او عند الدفع وفي شرح الجامع الصغير للتمرتاشي انه يقع
نفلا لان كلا منهما يحتاج الى نية فيتدافعان ويبقي اصل التمليك
من الفقير وهو تطوع لا يحتاج الى اصل النية **ولو نوي الزكاة**
وكفارة اليمين فهو عن الزكاة لانها اقوي ثم عاد الى الجمع في
الصلاة فقال **ولو نوي مكتوبة وصلاة الجنازة فهي** اي النية
عن المكتوبة لانها اقوي وهو الاصح هذا عند ابي يوسف وعند محمد
لا يكون شارعا في واحدة منهما وبقي ما اذا نوي الصلاة على الجنازة
فحضرت اخري فنواها وحكمه ان يكون مستانفا ويستقبل الاولي

وان لم

---

٣ ان ذلك في الصلاة على انه لا يتول
ببطلان الوصف اذا بطل الاصل مطلقا
بل فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة
بالمضي كما اذا افسد الخامسة بسجدة ولم يكن
قعد الاخيرة اما اذا كان متمكنا من المضي
لكن اذن الشارع في عدمه فلا يبطل وصفها
وتبقى نفلا بحر

٤ قال شيخنا هذا الرجوع
قبل الشروع لا جزم منه
والا يكون تطوعا

وان لم ينو الثانية يتم الاولي ويستقبل الثانية وان نوي لهما فهي
للاولي كما في المجتبي والزيلعي وابن الهمام وظهر بهذا التفصيل انه
اذا نوي فرضين فان كان احدهما اقوي انصرف المودي اليه عند
ابي يوسف فصوم القضا اقوي من صوم الكفارة فمن ثمة كان
عن القضا استحسانا وان استويا في القوة فان كان في الصوم
فله الخيار واذا لم يصرفه الي ايهما شا كان تطوعا ككفارة الظهار
وكفارة اليمين وكذا الزكاة مع كفارة الظهار واما الزكاة
مع كفارة اليمين فالزكاة اقوي لم يبين وجه القوة مع ان
مساواة كفارة الظهار لكفارة اليمين يقتضي مساواة كفارة اليمين
للزكاة تامل وفي الحاوي لو صدق بدرهم عن الزكاة وكفارة اليمين
او الظهار يقع نفلا واما في الصلاة مطلقا مطلقه او مع غيرها
فيقدم الاقوي ايضا ولذا قدمنا المكتوبة علي صلاة الجنازة ولعل
ما في الزيلعي من عدم الانصراف الي واحد منهما وعلل ذلك بالتنافي
وعدم الرجحان مبني علي قول محمد وفي التتارخانية لو نوي الاقتدا
بالامام في صلاة الجمعة ونوي الظهر والجمعة رجحت الجمعة بالاقتدا
قال في السراج الوهاج فلو نوي مكتوبتين فهي للتي دخل وقتها
لترجحها بوقتها وتقدم النقل عن السراج بعدم الصحة اتفاقا فيما
لو نوي الظهر والعصر معا وليس بين النقلين تدافع لان هذه
المسئلة فيما اذا نوي وقتية ومالم يدخل وقتها لا للوقتية والغائية
لقوله فهي للتي دخل وقتها لان مقابله مالم يدخل وقتها لا ماسبق
وقتها ويدل عليه ايضا ذكر الوقتية والغايتة بعد ذلك والمسئلة
المتقدمة فيما اذا نوي وقتية وفايتة بقي ما اذا كانتا حاضرتين
كصلاة الظهر والعصر بعرفة وصلاة المغرب والعشا بمزدلفة
والظاهر ان النية للاولي لترجحها بوقتها عادة وان نوي فايتتين
فهي للاولي منهما ان كان صاحب ترتيب والا فلا يصح واحدة
منهما لعدم المرجح ولو نوي فايتة ووقتية فهي للفايتة يعني
اذا كان صاحب ترتيب والا فلا يصح واحدة منهما مع سعة الوقت
لهما لعدم المرجح الا ان يكون في اخر الوقت بان خاف ذهاب الوقت
فانه ح تكون عن الوقتية وان لم يكن صاحب ترتيب واعلم ان
ماذكره عن السراج اربع مسايل يتراي منها المنافاة الاولي مالو
نوي الظهر والعصر لم يصحا اتفاقا يعني ان نواهما في وقت
العصر ولم يكن صاحب ترتيب وفي الوقت سعة والثانية لو نوي
مكتوبتين فهي للتي دخل وقتها اي ان نواهما في وقت الظهر لا ان
مالم يدخل وقتها لا تزاحم التي دخل وقتها كالمعدوم لا يزاحم الموجود
الثالثة لو نوي فايتتين فهي للاولي منهما اي ان كان صاحب ترتيب

لان لزوم الترتيب مرجح وان لم يكن صاحب ترتيب لم يصحا اتفاقا لعدم
المرجح الرابعة نوي فايتة ووقتية فهي للفايتة اي ان كان
صاحب ترتيب وفي الوقت سعة والا لم يصحا اتفاقا لعدم المعين
والمرجح فبهذا يظهر ما نقله في الخلاصة عن الجامع الكبير انه محمول
على ما اذا لم يكن صاحب ترتيب وفي الوقت سعة وما نقله عن
المنتقي محمول على صاحب الترتيب مع سعة الوقت لا على اضلاف
الروايتين ولا منافاة ايضا في كلام السراج فاعتمد هذا التحرير فانه
انيق يغنيك عما وقع للمحشيين هنا ثم اشار الى التمثيل للاخيرة
بقوله ولو نوي في وقت الظهر الظهر والفجر وعليه الفجر فان
كان في اول وقت الظهر فهي عن الفجر اي عن الفايتة ان كان
صاحب ترتيب اذ في الوقت سعة وان كان في اخره فهي عن الظهر
اي الوقتية لترجحها بضيق الوقت انتهى كلام السراج بقي من
هذا النوع ما اذا كبر ناويا به كونه للتحريمة وللركوع وكذا بقي
ما اذا طاف ناويا للفرض وللوداع كذا نخط المص ولم يذكر حكم ذلك
ففي الصورة الاولى ان كبر قايما كان للتحريمة لان الفرض اقوى
مع ان المحل له قال في البزازية ولو نوي بالتكبيرة تكبيرة الافتتاح
والركوع ان كبر قايما جاز وهي للافتتاح لان الفرض اقوى والمحل
له فيترجح ولغايتة الركوع انتهى وفي الفتح ادرك الامام في
الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوي بتلك
التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جازت صلاته ولغت
نيته انتهى فيعلم من ذلك ان التكبيرة تقع للفرض سواء نوي
تكبيرة الافتتاح والركوع او الركوع فقط وان كبر غير قايم لم
يصح الشروع وفي الخانية ادرك الامام في الركوع وقال الله
اكبر الا ان قوله الله كان قايما وقوله اكبر وقع في ركوعه لا يكون
شارعا انتهى لكن كون هذه المسئلة من بقايا القسم الاول
فيه نظر اذ ليس فيه الجمع بين فرضين بل بين فرض ونفل وفي
الصورة الثانية فطواف الوداع واجب وقيل سنة ففيه
الجمع بين فرض وواجب او ونفل وعلى كل فيقع عن الفرض
ان طاف في ايام النحر سواء نواه مع غيره او نوي غيره فقط
وان طاف بعد ما حل النفر فهو للوداع وان نوي غيره قال في
فتح القدير كل من طاف طوافا في وقته وقع عنه بعد ان ينوي
اصل الطواف نواه بعينه اولا او نوي طوافا اخر لان النية
تعتبر في الاحرام لانه عقد على الاداء فلا تعتبر في الاداء فلو قدم
معتمر وطاف وقع عن العمرة وان كان حاجا قبل يوم النحر
وقع للقدوم ولو كان في يوم النحر اذا طاف فهو للزيارة وان

نوي نذرا وان طاف بعد ما حل النفر فللصدر ولو نواه للتطوع لان
غير هذا الطواف غير مشروع فلا يحتاج الى نية التعيين ويلغو
غيرها كصوم رمضان فظهر منه ان الطواف في ايام النحر
للزيارة وان نوى غيره وبعد ما حل النفر للصدر وان نوى غيره
ثم شرع في القسم الثاني من الاقسام الثلاثة للجمع بين عبادتين
فقال وان نوى فرضا ونفلا او واجبا ونفلا اي ففيه خلاف
وجعله ثالثا في الاجمال فيكون اللف والنشر فيه مشوشا فان
نوى الظهر والتطوع قال ابو يوسف وهو رواية عن الامام
تجزيه المكتوبة اي الظهر لانه اقوى ويبطل التطوع اي
نيته وقال محمد لا تجزيه المكتوبة ولا التطوع لعدم امكان الوصفين
معا في صلاة واحدة لا مستقلا لتنافيهما ولا متبعضا لعدم
التجزي ولا يمكن ترجيح احدهما لعدم المرجح فبطلا وببطلان
الاصل يبطل الوصف عنده فلم تقع واحدة منهما عنده فتح
واستشكله بان المنقول انه لو نوى القضا والتطوع كان
عن القضا عند ابي يوسف وعن التطوع عند محمد لان النيتين
تدافعتا فبقي مطلق النية فيقع عن التطوع وكذا لو نوى
قضا رمضان وكفارة الظهار فلا بد ان يفرق بين الصوم
والصلاة ولا بد ان يفرق بين القضا والاداء فتامل ولو نوى
بتصدقه الزكاة والتطوع يكون الزكاة وكذا ان نوى صوم القضا
والنفل او الحج المنذور والتطوع يقع عن الاقوى منهما عند ابي يوسف
ترجيحا له عند التعارض وعند محمد يكون عن التطوع لانهما تطلتا
بالتعارض فبقي اصل النية فصار نفلا وهذا مبني على الفرق
بين الصلاة والتصدق عند محمد والا فيرد نقضا عليه بمسئلة الصلاة
ولو نوى نافلة وجنازة فهي نافلة كذا في السراج الوهاج والقياس
يقتضي ان تقع عن الجنازة لانها اقوى من حيث الفرضية والنفلية
الا انها اقوى منهما من حيث انها صلاة مطلقة ذات ركوع وسجود
ثم شرع في القسم الثالث من الاقسام الثلاثة واما اذا نوى
نافلتين كما اذا نوى بركعتي الفجر التحية للمسجد والسنة التي
لصلاة الفجر اجزات تلك الصلاة عنهما قيل عليه ان اراد بالاجزا
عنهما انه لا يعد تاركا لهما ولا يومر باداء واحد منهما بعدها فمسلم
لان كل نفل بعد طلوع الفجر ينوب عن السنة وكل صلاة عند
الدخول تنوب عن تحية المسجد بل الدخول بنية الفرض والاقتدا
ينوب عنها كما تقدم وان اراد انه بمعنى كون المصلي اتيا بهما
نايلا ثوابهما فلم يظهر بل المصرح به وقوعه عن السنة قال
القهستاني ولو نوى سنة الظهر وصلاة التسبيح اجزا عن سنة

الظهر ولاشك انه ينال ثواب التسبيح كما في الجواهر انتهى ففي هذا المنقول
اشارة الى انه لو نوى نفلا ومنة كان السنة الا ان النفل اذا اشتمل
على زيادة ذكر مما لا ينبغي في السنة يكون له ثواب تلك الزيادة فتامل
ولم ار حكم ما اذا نوى سنتين كما اذا نوى صوم يوم الاثنين عنه
وعن يوم عرفة اذا وافقه اي وافق يوم الاثنين يوم عرفة قيل
ولعله طلع على ان صوم يوم الاثنين سنة والمصرح به انه
مستحب ثم اشار الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما تقدم بقوله
فان مسئلة التحية التي قلنا اجزات الصلاة عنها وعن سنة
الفجر انما كانت اي وجدت ضمنا للسنة بحصول المقصود الذي
هو تعظيم المسجد وقضاحقه بها فلا تدل على الاجزا في غيرها
وفي فتح المدبر صام في يوم عرفة مثلا قضا او نذرا او كفارة ونوى
بعض الصوم عن يوم عرفة افتى بعضهم بالصحة والحصول
عنها انتهى ومنه يستفاد الحكم الذي لم يره بالطريق الاولى هكذا
في الحاشية والذي تحرر بعد الاطلاع على نقوله انهم لم يصرحوا
بالتداخل في العبادات المقصودة سوى ما نقل عن البزازية
والخلاصة فيما اذا صادفت احدهما وقت الاخرى في الصوم الواجب
كما اذا قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فوافق شكر الله تعالى
ونوى اليمين او النذر كان نذرا ويمينا فلو قدم فلان في رمضان
كان عليه كفارة اليمين ولو قدم قبل ان ينوي فنوى به الشكر
ولم ينوي به عن رمضان بر بالنية واجزا عن رمضان وليس
عليه قضا فيهما لانه اتى بالقدر الممكن انتهى كلامهما فوجد التداخل
في الاول في حق النذر دون اليمين وفي الثاني في حقهما فعلى هذا
لا يبعد ان يستفاد انه لو نذر صوم كل اثنين من دي الحجة هذا
ونذر صوم عرفة منه فصادف الاثنين الواحد منه يوم عرفة
فصام بنيتهما كان عنهما ولا يلزم عليه شي لكونه اتيا ما عليه
بقدر الممكن واما في الصوم النفل فالذي يستفاد من كلامهم انه
لا يكون عنهما بل يكون نفلا واحدا يمكن ان يعتبر عنهما قال الزيلعي
واستدل محمد على عدم لزوم احدهما فيما اذا نوى الحجتين بان
المقصود بالاحرام والادا ولا يمكنه ان يودي الا احدهما فلا يلزم
الاخرى كالصوم والصلاة كذا حرره بعضهم فليتامل واما التعدد
في الحج اي الجمع بين المتعدد من العبادات في نية واحدة في الحج ففيه
تفصيل قال في فتح القدير من باب الاحرام ولو احرم نذرا ونفلا
كان نفلا او احرم فرضا وتطوعا كان تطوعا عند محمد لان الجهتين
بطلتا بالتعارض فبقي اصل النية والنفل يصح بها وكذا عند ابي
يوسف على الاصح وقيل انه يقع عنده عن الاقوى فهو نذر

في الاول

في الاولي فرض في الثانية ونص عبارة الفتح ولو احرم نذرا ونفلا كان
نفلا او نوي فرضا وتطوعا كان تطوعا عنده وعند ابي يوسف في الاصح
انتهي فقد علمت ان ظاهر قوله في الاصح قيد لقول ابي يوسف خلافا
لما يفهم من كلام المص فان الظاهر منه انه قيد لهما ولا يخفي ان ماذكره
عن محمد في هذه المسئلة مبني علي الفرق بينهما وبين الصلاة فان
ببطلان الوصف يبطل الاصل عنده كما تقدم وليس كذلك في الحج كما ترى
وكذلك عند ابي يوسف فانه يعتبر الاقوي مطلقا الا انهما اتفقا علي
مالو نوي حجة الاسلام والتطوع انه يقع عن حجة الاسلام كما في
الزيلعي لان في الجهتين بطلتا بالتعارض فبقي مطلق النية وبه تتادي
حجة الاسلام وهذا التعليل انما يناسب قول محمد وكذا قول ابي يوسف
لو اعتبر الاقوي مطلقا وهذه المسئلة التي ذكرها المص تنافي ذلك
وتقدم انه لو نوي التطوع وحده وعليه حجة الاسلام فهو عن التطوع
وقال في فتح القدير ايضا من باب اضافة الاحرام الي الاحرام ولو
احرم بحجتين معا او علي التعاقب لزمتاه عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله تعالي وعند محمد في المعية يلزم احدهما وفي
التعاقب الاولي فقط فاذا احرم بحجة ووقف بعرفة ثم احرم
بحجة عندهما يلزمه الثانية ايضا وعند محمد لا تلزمه الثانية خانية
اعلم انه في مسئلة التعاقب تفصيل ذكره في الفتح قال لو جمع
بين حجتين علي التراخي فاما بعد الحلق في الاول او قبله وفي هذه
اما ان يفوته الحج من عامه اولا فاذا تراخي فادخل الثاني في الاول
بعد الحلق تلزمه الثانية ولا يلزمه رفض شيء ولا دم عليه بل
يتم افعال الاولي ويستمر محرما الي قابل فيفعل الثانية وان
احرم بها قبل الحلق ولم يفته الحج لزمه ثم ان وقف بعرفة او ليلة
مزدلفة بالمزدلفة رفضها وعليه دم الرفض وحجة وعمرة مكانها
ويمضي هو فيها وهذا عندهما وعند محمد احرامه باطل وانما يرفضها
لانه لو لم يرفضها ووقف لها كان مؤديا لحجتين في سنة واحدة وكذا
في ليلة مزدلفة لو لم يرفضها وعاد الي عرفات ووقف يصير مؤديا
لحجتين في سنة واحدة وان كان بعد طلوع فجر يوم النحر لم يرفض
شيئا لان وقت الوقوف فات فلا يكون باستدامة الاحرام مؤديا
حجتين في سنة واحدة فيتم اعمال الحجة الاولي ويقيم حراما ثم ان
حلق في الاول لزمه دم الجناية علي احرام الثانية اتفاقا وان لم
يحلق بل استمر حتي حل من قابل لزمه الدم لتاخير الحلق عنده
خلافا لهما وهل يلزمه دم اخر للجمع قيل فيه روايتان وقيل ليس
الا رواية الوجوب وهو الاوجه وان احرم بالثانية بعد ما فاته
الحج وجب رفضها ودم وقضاؤها وقضاء عمرة لان فاية الحج وان

تحلل بافعال العمرة هو محرم بالحج فيصير جامعا بين احرامي حجتين فيرفض
الثانية انتهي اذا تحرر هذا علمت ان قول المص ولو احرم بحجتين علي
التعاقب لزمتاه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالي اي
في الصور كلها سوا احرم للثانية قبل الحلق او بعده وسوا فاته
الحج اولا وقوله وعند محمد في التعاقب الاولي فقط ان احرم بها قبل اي
الحلق ولم يفته الحج وان قوله واذا لزمتاه عندهما ارتفضت احدهما
في المعية اجماعا وثانيتهما في التعاقب اتفاقا ان احرم بها قبل الحلق ولم
يفته الحج بها وقف بعرفة او مزدلفة وكذا لو احرم لها بعد ان فاته
الحج ليلا يصير جامعا بين حجتين في سنة واحدة او بين احرامي حجتين
وذلك باطل اجماعا بل لا يتصور وقوع حجتين في عام واحد وما قيل
في طريقه بانه يرفع بعد نصف الليل فيرمي ويحلق ويطوف ثم
يحرم من مكة ويعود قبل الفجر الي عرفات مردود بانهم قالوا المقيم
بمني للرمي لا تنعقد عمرته لاشتغاله بالرمي والحاج بقي عليه رمي
ايام مني وصرح في فتح المدبر باستحالة وقوع حجتين في عام واحد
وحكي فيه الاجماع ثم بعد اتفاقهما علي رفض احدهما في المعية اختلفا
في وقت الرفض فعند ابي يوسف عقب صيرورته محرما بلا مهلة
وعند ابي حنيفة اذا شرع في الاعمال اي اعمال الحج اي عند طواف
القدوم وقيل وقت الرفض عنده اذا توجه بعد احرامه سايرا الي
مكة فيكون قبل الاول ونص في المبسوط علي انه اي القول بان
وقته وقت السير الي مكة ظاهر الرواية فهو المعتمد وثمرة الخلاف
بين ابي حنيفة وابي يوسف تظهر فيما اذا جني قبل الشروع في
الاعمال او قبل السير فعليه دمان للجناية في احرامين عند ابي حنيفة
ودم واحد عند ابي يوسف لارتفاض احدهما عنده كما فرغ من احرامها
ولو جامع قبل الشروع او قبل السير كان عليه دمان للجماع في
احرامين ودم ثالث للرفض فانه يرفض احدهما ويمضي في الاخري
ويقضي التي مضي فيها من قابل لافسادها بالجماع ويقضي اي
يودي حجه وعمرة مكان التي رفضها ولو قتل صيدا قبل الشروع
او قبل السير فعليه قيمتان عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف لما مر
او احصر من احرم بحجتين قبل الشروع او قبل السير فعليه دمان
عند ابي حنيفة سوي دم الرفض خلافا لابي يوسف وعلي هذا
الخلاف بين الشيخين ومحمد اذا اهل بعمرتين معا او علي التعاقب
بلا فصل فعندهما لزمته وارتفضت احدهما ثم اختلفا متي ترتفض
وعند محمد لزمت احداهما في الاولي والاولي في الثانية ففي الحجتين
يقضي ما ارتفض من قابل وفي العمرتين في ذلك العام لان تكرار
العمرة في سنة واحدة جايز بخلاف الحج واما اذا اهل بعمرة وحجة

معا

معالزمناه اتفاقا ويكون قارنا ولا يرفض احدهما ان لم يكن من اهل
مكة فاذا دخل مكة ابتدا بالعمرة فطاف لها وسعى ثم طاف للحج طواف
القدوم ثم يحج على ما ذكر في عامة الكتب واما ان كان من اهل مكة
فانه يرفض العمرة في قولهم جميعا الا اذا طاف لها شوطا او شوطين
ثم احرم بالحج فانه يرفض الحج ثم يقضي بعد العمرة في قول ابي حنيفة
وعندهما يرفض العمرة ولو طاف اربعة للعمرة ثم احرم بالحج فانه
يرفض الحج بالاتفاق ويمضي في عمرته ثم يقضي الحج في عامه ذلك ان
بقي وقته كذا في الخانية واما اذا نوى عبادة ثم نوى الانتقال عنها
فان كان قبل الشروع فلم تتعين بالنية الا فيما سواه الفقير للاضحية
وفي القهستاني نوى بعد الغروب الصوم ثم رفض قبل الصبح لم
يكن صايما ولو نوى الرفض من الليل ثم التفل قبيل الصبح صار
رافضا للفرض ولو بعد الصبح لا يصير رافضا واما ان نوى عبادة
ثم نوى في اثنايها الانتقال عنها الى غيرها ففي الصوم لا يصير رافضا
كما قدمنا وان كان في الزكاة في دفعية لا يتصور الانتقال فيها الا اذا
كان الدفع متفرقا فنوى في بعضها بعد ما نوى في الكل الزكاة كان
منتقلا فيقع ما وقع قبل النية عن الزكاة وما بعده عما نوى
واما في الحج فمقتضى تعليلهم لوجوب المضي في فاسده كما في صحيحه
بان احرام الحج لا يحل المتحلل عنه الا باداء افعاله او بالاحصار انه
لا يصح الانتقال عنه الى غيره وقد تقدم ما اذا ادخل حجة او عمرة
على احرامه من الخلاف واما في الصلاة فان كبر ناويا الانتقال عنها
الى غيرها صار المصلي خارجا عن الصلاة الاولى ومنتقلا الى الثانية
ولا يحتسب منها ما صلى قبلها وان نوى الانتقال ولم يكبر لم يكن
خارجا عن الصلاة بمجرد النية كما لا يكون خارجا اذا نوى تجديد
الصلاة الاولى وكبر الا اذا تلفظ بالنية او رفع يديه بالتكبير
كما تقدم وتمامه في مفسدات الصلاة من شرحها للكنز وقد تقدم
فائدة يتفرع على الجمع بين شيئين في النية انه لم يكن من
العبادات ما فاعل يتفرع لو قال لزوجته الواحدة انت علي
حرام ناويا به الطلاق والظهار او قال لزوجتيه الثنتين
انتما علي حرام ناويا في احداهما الطلاق وفي الاخرى الظهار
وقد كتبناه اي حكم هذين الفرعين في باب الايلا من شرحنا
على الكنز نقلا عن المحيط لم يوجد في شرحه في ذلك الباب
شي يتعلق بذلك سوى ما نقله عن البزازية قال لها مرتين
انت علي حرام ونوى بالاول الطلاق وبالثاني اليمين فعلى ما نوى
قال لامرأتيه انتما علي حرام ونوى الثلاث في احدهما والواحدة
في الاخرى صحت نيته عند الامام وعليه الفتوى ولو قال

نويت الطلاق في احدهما واليمين في الاخري عند الثاني يقع الطلاق
عليهما وعندهما كما نوي انتهي وفي فتح المدبر قال لامرأته انت علي
حرام ينوي الطلاق والظهار فانه يخير بينهما فما اختاره ثبت
وقيل يثبت الطلاق لقوته وقيل الظهار لان الاصل بقا النكاح
وفي البنايع هذا فيما بينه وبين الله سبحانه وتعالي واما في
القضا فلا يصدق ويكون يمينا لان الظاهر في الحرام عن الشرع
يمين كذا في الجوهرة وفي الجوهرة من الايمان اذا قال لامرأته انتما
علي حرام ينوي في احدهما الطلاق وفي الاخري الايلا كانتا طالقتين
جميعا لان اللفظ الواحد لا يحمل علي امرين فاذا اراد احدهما حمل
علي الاغلظ منهما وهو الطلاق وكذا اذا قال انتما علي حرام ينوي
في احدهما الثلاث وفي الاخري واحدة تطلقان ثلاثا لما ذكرنا ان
اللفظ الواحد لا يحمل علي معنيين فيحمل علي اشدهما كذا في الكافي
انتهي ومنه يعلم حكم ما اذا نوي في احدهما الطلاق وفي الاخري
الظهار حيث يحمل علي الطلاق الاشد ولا يخفي ما في المخالفة
هذه بين ما في فتح المدبر وكلام البزازية المتقدم ومقتضي كلامهما
ان يقع عليه في مسئلة ما اذا نوي الطلاق والظهار كما نوي
عندهما وعند الثاني الطلاق فتامل السابع من مباحث النية
في وقتها الاصل ان وقتها لكونها شرط للصحة او للثواب اول
العبادات ولكل الاول حقيقي بان اتصلت النية باول جزء من
العبادة وحكمي بان لا تكون كذلك ولما كان الحقيقي مستغنيا
عن البيان لم يتعرض له وتعرض للحكمي فقال فقالوا في بيان
وقت الصلاة لو نوي قبل الشروع فيها فقد جهد لو نوي عند
الوضو ولو قبل دخول الوقت واشتراط دخوله لها مردود
بجواز ان يصلي الظهر او العصر مع الامام قيدا تفاقي لا احترازي
وكذا لو نوي ان يصلي وحده ولم يشتغل بعد النية بما ليس من
جنس الصلاة الا انه لما انتهي الي مكان الصلاة اي محل الشروع
فيها لم تحضره النية حتي تكون مقارنة لاولها حقيقة جازت
الصلاة بتلك النية المتقدمة حكما لا حقيقة وهكذا نقل عن
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالي فصارت المسئلة
متفقا عليها كذا في الخلاصة وفي التجنيس اذا توضا في منزله
ليصلي الظهر ثم حضر المسجد اي مكان الصلاة وافتتح الصلاة
بتلك النية التي كانت عند الوضو فان لم يشتغل بعمل اخر
ليس من جنس الصلاة يكفيه ذلك القصد هكذا قال محمد في
الرقيات اسم كتاب الفه محمد وهو في الرقة مع الرشيد حين كان
قاضيا معه مقيما فيها وهو من كتب خلاف ظاهر الرواية لان

النية المتقدمة على افتتاح الصلاة نبقيها مضارع من الابقا
اي نحكم ببقايها الي وقت الشروع لان الاصل البقا مالم يعرض
المنافي كما في الصوم حيث ابقينا النية من الغروب وان لم توجد
عند طلوع الفجر اذا لم يبدلها بغيرها قيد في الابقا انتهي كلام
النهر وفي الخلاصة وعن محمد بن سلمة الفقيه ابي عبد الله
شيخ احمد بن عمران استاذ الطحاوي تفقه علي ابي سليمان
الجرجاني وعلي شداد بن حكيم وروي عنه عن زفر وتفقه عليه
ابو بكر بن احمد الاسكاف توفي سنة ثمان وعشرين ومايتين اذا
كان المصلي عند الشروع في الصلاة بحيث لو سئل اي صلاة
تصلي يجيب علي البداهة من غير تفكر فهي اي النية المذكورة
حكما لان الكلام فيمن نوي عند الوضو مثلا نية تامة اي هي
المعتبرة شرطا لصحة الصلاة وان احتاج الي تامل ومع ذلك
نواها عند الوضو لا يجوز ولا تكون معتبرة في صحة الصلاة انتهي
كلام الخلاصة فعلي هذا لو نوي عند الوضوان يصلي صلاة كذا ولم
تحضره النية عند الشروع ولكن كان بحيث لو سئل يجيب علي البديهة
تعد تلك النية باقية وتصح صلاته واما لو شرع بلا سبق النية
ولا حضورها عند الشروع وكان بحيث لو سئل لا اجاب كذلك لا تعد
تلك النية ولا تصح الصلاة لان العلم ليس بنية فان العلم بالكفر
ليس بكفر عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه والمهرة يعلمون مذاهب
المخالفين ولا يلمها ويعد ذلك كمالا لا نقصا اما في حال البقا يكتفي بذلك
القدر وعليه يحمل كلام صاحب الهداية ولكن كلام ابن سلمة والنص
في الفتاوي الحنفية والشافعية ينفي ذلك انتهي بزازية وحمل
صاحب الدرر كلام الهداية علي محمل اخر فليراجع وفي فتح القدير
فقد شرطوا في النية المتقدمة عدم تخلل ما ليس من جنس الصلاة
لصحة تلك النية مع تصريحهم بانها اي الصلاة فيما لو نوي عند الوضو
صحيحة مع العلم بانه يتخلل بينهما اي تلك النية وبين الشروع في
الصلاة المشي الي مقام الصلاة وهو ليس من جنسها ففيه جمع بين
المتنافيين اعني اشتراط عدم تخلل ما ليس من جنس الصلاة والحكم
بصحة النية المذكورة التي علم وجود التخلل فيها فلا بد لدفع التنافي
بورتسليم ان المشي مما ليس من جنسها من تخصيص العموم في قولهم
ما ليس من جنس الصلاة كون المراد بما ليس من جنسها ما يدل علي
الاعراض عنها كالاكل والشرب فلا يكون المشي اليها داخلا في العموم فليس
من الاشتغال بما ليس من جنسها بخلاف ما لو اشتغل بكلام او اكل
مرتبط بلازم ما قبله وعدل له لا بنفس ما قبله تامل او نقول في
دفع المنافاة لا نسلم ان المشي ليس من جنسها بل المشي عد من

قال في البحر الذهب انها تجوز بنية متقدمة على الشروع بشرطه وهو عدم الفاصل الاجنبي سواء كان بحيث يقدر على الجواب من غير تفكر او لا اهم

افعالها من افعال الصلاة فيمن سبقه الحدث غير قاطع للنية فهو
من جنسها فالشرط المذكور باق على عمومه وبهذا المقدار علم
حال النية المتقدمة واما النية المتاخرة فمن قوله وفي الخلاصة
اجمع اصحابنا على ان الافضل ان تكون النية مقارنة للشروع
حقيقة ولا يكون شارعا بنية متاخرة عنه انتهى كلام الخلاصة
لان ما تقدم من اعمال الصلاة على النية لم يقع عبادة لعدم
النية فكذا الباقي من اعمالها لا يقع عبادة لعدم التجزي لا يقال
صح البعض بالنية فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة
وجودية فتتقرر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح
الفساد في باب العبادات احوط كذا في التلويح وانما جوزوا الصوم
بنية متاخرة عن وقت الشروع لان وقت الشروع فيه وقت
نوم وغفلة فلو شرطت فيه لضاق الامر واما وقت الشروع في
الصلاة فوقت حضور ويقظة فيمكن تحصيلها من غير مشقة
كذا في الحاوي ونقل ابن وهبان عن المشايخ خارجا عن المذهب
موافقا لما نقل عن الكرخي وفي الخلاصة لما نقل في بيان قول الكرخي
وبين ما نقل عنه بقوله من جواز التاخير اي تاخير النية عن
التحريمة فقيل بجواز التاخير الى ابتداء الثنا وقيل الى القعود وقيل
الى الركوع وقيل الى الرفع منه وقيل الى القعود قهستاني نقلا
عن الزاهدي والكل ضعيف لمخالفته اجماع الاصحاب كما تقدم
والمعتمد انه لا بد من القران حقيقة او حكما وقد سبق بيان كل منهما
وفي الجوهرة ان محلها اي النية اول الصلاة ولا معتبر بقول
الكرخي لانه قاس الصلاة على الصوم وهو لا يصح لان سقوط
القران في الصوم لمكان الحرج والحرج يندفع بتقديم النية في الصلاة
فلا ضرورة الى التاخير للحرج قيل انه يندفع الحرج في الصوم
بالتقديم قال في الدرر وفائدة هذه الروايات ان المصلي اذا
غفل عن النية امكن له التدارك فانه احسن من ابطال الصلاة
انتهى فليتامل واما وقت النية المسنونة في الوضوء فقال في
الجوهرة ان محلها اي وقتها عند غسل الوجه وفي القهستاني نقلا
عن التحفة ان محلها قبل سائر السنن فيوافق ما ذكره المصنف بحثا
بقوله وينبغي ان تكون في اول السنن وقوله عند غسل اليدين
بدل من قوله في اول السنن والاولى ان يقول عند التسمية
لانها الاول الا انها لما كانت لا تنفك عن غسل اليدين فكانه مشتمل
عليها فاكتفى به عنها الى الرسغين لا الى المرفقين فانه فرض متاخر
عن غسل الوجه ليتال ثواب السنن المتقدمة لانها شرط للثواب
فيه كما تقدم وقالوا الغسل كالوضوء في السنن المعتبرة فيه فتكون

النية جزم

فيه اول السنن والنية في التيمم وهي وان كانت شرطا للصحة فيه
ايضا شرط للثواب فيه فيكون وقتها اول السنن الاتي سنته من نحو
التسمية ثم الاقبال والادبار ثم مسح اليد اليمنى ثم اليسرى لما
لم تكن متقدمة عند الوضع بل مقارنة له او متاخرة عنه قال
ينوي عند الوضع اي ضرب اليد على الصعيد هو كل ما كان من
جنس الارض ولم ار وقت نية الامامة للثواب وامثلة للصحة فلا
تشترط الا في امامة النسا وينبغي ان تكون نية الامامة عند
اقتدا احد به اذ الامامة ح تتحقق فتكون النية في اولها وهذا بيان
لنية امامة الرجال بدليل قوله للثواب واما امامة النسا فينبغي
ان يكون وقتها عند الشروع في الصلاة لان اقتدايهن لا يصح بلا نية
امامتهن وقت الشروع كما في الزيلعي كما انه ينبغي ان يكون وقت
نية الاقتدا اسم يكون وخبرها اول صلاة الماموم وان وصلية كان
اول صلاة الماموم في اثنا صلاة الامام كما اذا كان مسبوقا وهذا
لا ينافي صحة الانتقال من الانفراد الى الاقتدا لان ما مضى لا يعد
من صلاته بعد الانتقال قيل ان ما ذكره من قياس نية الامامة
على نية الاقتدا قياس مع الفارق فان نية الاقتدا لا يمكن ان تقدم
على اول صلاة الماموم بخلاف الامام قبل اقتدا احد به بل ينبغي
ان ينويها حال الشروع لكل من يقتدي به ولو من الجن والملايكة
كما ورد في الاثار هذا المذكور من وقت نية الاقتدا انما هو نية
الاقتدا للثواب واما وقتها اي نية الاقتدا لصحة الاقتدا بالامام
فقال في فتح القدير والافضل ان كان الامام مدركا ان ينوي الاقتدا
عند افتتاح الامام يعني بعد تكبيرة هذا عندهما وعند الافضل
المقارنة معه كما في النهر ليكون مقتديا بالمصلي كما في الزيلعي
والمقصود من هذا النقل قوله فان نوى الاقتدا حين وقف
الامام موقف الامامة عالما بانه لم يشرع جاز عند عامة المشايخ
لانه ما قصد الشروع في صلاة الامام للحال بل انما قصد الشروع
في صلاة الامام اذا شرع الامام خانية ونقل في الذخيرة عن بعض
المشايخ وكثير من ائمة بخارى عدم الجواز وان نوى ذلك اي
الاقتدا حين وقف على ظن انه اي الامام شرع في الصلاة والحال
انه لم يشرع بعد اختلف فيه قيل يجوز وقيل لا يجوز فلو كبر
مع ذلك الظن لا يصح اقتداوه والفرق بين هاتين الصورتين
ان في الاولى جزم بنية الاقتدا غير انه تقدمت نيته على نية امامه
واستصحبها الى شروع الامام فصحت وفي الثانية ظن الشروع
والظن عند الفقها استوا الطرفين والشرط الجزم في النية فلذا لم
يصح اقتداوه حموي وهذا بخلاف تكبيرة الماموم للاقتدا فلا بد

قالوا تشترط النية في حق النساوقت
الشروع لا بعده وان لم يحضرن وقيل
يشترط حضورهن بيري وظاهره
اشتراط النية لهن مطلقا ولو
بدون محاذاة قال في التنوير
ان كان محاذية يشترط نية
امامتها وان كان غير محاذية اختلف
فيه اهـ منه

ان تكون متاخرة عن تكبيرة الامام كما سيجي واما نية الاقتدا فيجوز
ان تتقدم علي نية الامام كما علم من الفرق واما نية الوضو للتقرب
لصيرورة الما مستعملا فوقتها عند الاغتراف بل عند الصب لان
ذلك ابتدا الاستعمال فلو نوي بعده لا يصير الما مستعملا عند
محمد وعندهما الما يكون مستعملا باحد امرين اما بقصد القربة او
برفع الحدث وعند محمد بقصد القربة فقط فلو توضا محدث للتبرد
او غسل اعضا الوضو للطين او للتعليم يكون مستعملا عندهما
لوجود رفع الحدث وعند محمد لا واما وقت كون الما مستعملا فعند
الانفصال عن العضو عند البعض وعند الاستقرار في مكان عند
اخرين واما وقتها في الزكاة فقال في الهداية لا يجوز ادا الزكاة الا
بنية مقارنة للادا او مقارنة لعزل ما وجب لان الزكاة عبادة
فكان من شرطها النية والاصل فيها اي النية الاقتران الا ان
الدفع يتفرق فاكتفي بوجودها حالة العزل تيسيرا كتقديم
النية في الصوم انتهي فقد جوز ادا التقديم اي تقديم النية
علي الادا بشرط ان تكون النية المتقدمة عند العزل لان العزل
فعل من افعال الزكاة فجازت النية عنده وكل عبادة مشتملة علي
فعل لا بد من اقتران النية لفعل من افعالها بخلاف ما اذا نوي
الزكاة ولم يعزل وصار يتصدق ولم تحضره النية لم تجزه
عن الزكاة لان النية لم تقترن بفعل ما فلا تعتبر زيلعي وهل
يجوز ادا الزكاة بنية متاخرة عن الادا فقال في شرح المجمع ولو
دفعها بلا نية ثم نوي بعده ان كان المدفوع قائما في يد الفقير
جاز لوجود المقارنة حكما والا فلا لعدم وجود المقارنة اصلا
ومثله في القهستاني نقلا عن الروضة قيل هذا مخالف لساير
المتون انتهي وليس كذلك بل مصرح به في الخلاصة وغيرها
واما المتون فساكتون عن هذا التفصيل واما زكاة الفطر
فكالزكاة نية اي فيشترط لصحتها النية ولا بد ان تكون
مقارنة للادا او لعزل ما وجب فيجوز تقديمها علي الادا الا ان
تعليلهم في الزكاة بتفرق الدفع ولزوم الحرج غير جار هنا اذ
التفرق لقلتها غير مشهور بل لم يجوز الدفع لاكثر من فقير واحد
الا عند الكرخي كما في الدرر ويجوز تاخيرها عن الادا ان كانت
قائمة في يد الفقير والا فلا قال في الحاوي وضع عند فقير منوين
من الخبز فاكل بعضه وقال المضيف له خذ هذه البقية بنوب
عن صدقة الفطر اذا نواها ان كان الدفع بجهة التمليك والا
فلا ولا يحتاج فيه الي معرفة الفقير انتهي وكذا مصرفا الي
الذمي فانه مصرف لصدقة الفطر هو والنذور والكفارات

دون الزكاة والعشر والخراج در رعندهما وعند ابي يوسف لايجوز
له الدفع في الكل كما في الزكاة واما الحربي والمستامن فلا يجوز له
الدفع في الكل اتفاقا وهذا في الصدقات الواجبة واما النفل فيجوز
له الدفع والحربي والمستامن حدادي وان كان الدفع لفقراء المسلمين
افضل قيل هذا الاستثنا مخالف لما عليه الفتوى لما قال في
الحاوي ولايجوز دفع الزكاة الى الذمي ويجوز دفع صدقة الفطر
وغير الزكاة اليه وعن ابي يوسف انه لا يعطي الذمي الزكاة
ولا صدقة الفطر ولا طعام الكفارات وهو الفتوى واما الصوم
فلا يخ اما ان يكون فرضا يعني ليس بنفل فيهم الواجب لقوله
اونفلا فان كان فرضا او واجبا فلا يخ اما ان يكون اداء رمضان
اوغيره فان كان اداء رمضان جاز بنية متقدمة معتبرا تقدمها
من غروب الشمس فلا يجوز تقدمها عليه وجاز بنية مقارنة
للشروع وهو الاصل وجعلها من الليل افضل لما فيه من
الاحتياط والمسارعة للامتثال تلويح وجاز بنية متاخرة
عن الشروع الى ما قبل نصف النهار الشرعي اي الضحوة
الكبرى وهي نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى الغروب
واما الزوال فهو نصف النهار اللغوي والنجومي اي من طلوع
الشمس الى الغروب والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة
الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية اكثر النهار الصومي تلويح
ومثله في الهداية وما في مختصر القدوري الى الزوال خلاف
المختار وقوله تيسيرا على الصائمين علة لقوله جاز بنية
متقدمة وبمتاخرة ولا يقال جواز تقدمها ثابت بالنص وهو
قوله عليه الصلاة والسلام لاصيام لمن لم يبيت بالليل لا بالتعليل
لانه قيل ان النص معلل بالتيسير والثابت بالمعلل ثابت
بالتعليل وبيانه ان الاصل في النية ان تكون مقارنة للمنوي
اومتقدمة عليه مع عدم اعتراض المنافي وفي الصوم لم يجب
المقارنة ولا عدم اعتراض المنافي لجواز تخلل الاكل والشرب
والجماع مع انتفاء حضورها بعد ذلك الى انقضاء يوم الصوم والمعنى
الذي صحت لاجله النية المتقدمة هو التيسير ورفع الحرج وهذا
المعنى يقتضي تجوزها من النهار ايضا للزوم الحرج في حايض طهرت
قبل الفجر ولم تعلم الا بعده وكالذي نسيها ليلا فوجب القول
بصحتها نهارا تيسيرا عليهم وان كان غير اداء رمضان من قضاء
اونذرا وكفارة فيجوز بنية متقدمة من غروب الشمس الى طلوع
الفجر لان الاصل القران ولا يجوز بنية متاخرة لان وقتها غير
متعين فلا بد لها من التعيين ابتداء صرفا لذلك عن صلاحية

النفل كما في قاضيخان وان كان نفلا فكرمضان اداء فيجوز بنية متقدمة
ومتاخرة الي الحدين المذكورين ويشمل اطلاقه النذر المعين مع ان
المصرح به انه كاداء رمضان قال في الخلاصة وتجوز النية بالليل
في كل صوم وبالنهار قبل الزوال في النفل بالاجماع وفي الفرض المعين
عندنا وهو صوم رمضان والنذر المعين وفيما سوي ذلك وهو
صوم القضا والنذر المطلق وصوم كفارة اليمين والظهار وكفارة
القتل والجزا للصيد والحلق والمتعة وكفارة رمضان لا تجوز
بنية من النهار انتهي واما الحج فالنية فيه سابقة علي الاداء
اي اداء افعال الحج وقوله عند الاحرام بيان لوقت لزوم النية فانها
عنده لازمة يعني لا يجوز تاخيرها عنه والا فيجوز تقديمها عليه
حتي لو خرج من بيته يريد الحج فاحرم ولم يحضره النية جاز كذا
في الزيلعي وهو اي الاحرام النية مع التلبية والمراد بها كل
ذكر يدل علي التعظيم سواكان تلبية اوغيرها عربية اوفارسية
فيكون من قبيل ذكر الخاص وارادة العام او ما يقوم مقامها
وهو ما بينه بقوله من سوق الهدي وكلامه يفيد ان الاحرام
عبارة عن مجموع النية والتلبية وذا لا يلايم كون النية عنده اذ
الشي لا يكون عند ما تركب منه ومن غيره لاستلزامه كونه
عند نفسه تامل فلا يمكن فيه القران اي مقارنة النية لاداء
ركن منه ولا يمكن التاخر عنه لانه لا تصح افعاله الا اذا تقدم
الاحرام وهي اي النية ركن فيه اي الاحرام او شرط علي
القولين قيل عليه انا لم نظفر بالقول بالشرطية ويمكن
علي بعد ان يكون الضمير المرفوع راجعا الي الاحرام باعتبار
انه النية مع التلبية والمجرور راجع الي الحج او يكون مراده
بالقولين اي قولنا بالشرطية وقول الشافعي بالركنية او
قول محمد بالركنية وابي يوسف بالشرطية كما في القهستاني
وثمرة هذا الخلاف تظهر في جواز تقديمه علي اشهر الحج علي القول
بالشرطية وعدمه علي القول بالركنية فايدة تناسب
هذا المبحث وان لم تكن منه وهل تصح عبادة وهو في عبادة
اخري اما العبادات المستطيلة التي تشمل اوقاتها او قات
العبادات الاخر فالعلم ضروري بصحته كالحج والصوم واما الزكاة
فلو نوي عند الدفع صوم غد صح واما الصلاة فان كان المنوي
فيها مما تصح فيه النية بلا حاجة الي مقارنة عمل من اعماله كالصوم
تصح تلك النية كما قال وفي القنية نوي في صلاة مكتوبة
او نافلة الصوم تصح نيته فلو نوي في صلاة المغرب مثلا
صوم غد من رمضان ولم تحضره النية الي بعد طلوع الفجر

صح صومه بتلك النية ولا تفسد صلاته انتهي لعدم مابينا في
الصلاة فيه وان كان المنوي فيها مما يقتضي مقارنة النية بفعل
من افعاله كالزكاة والحج فلا تصح نيته واما اذا نوي صلاة اخري
فيها فان نوي علي ان يوديها معها فلا تصح تلك النية وان كانت
للانتقال فان كبر للثانية انتقل في المغايرة وبطلت الاولي والافلا
وان نوي ان يوديها بعد الاولي فيصح وان لم يات بعد تمام الاولي
بعمل منافٍ للصلاة كما تقدم الثامن من مباحث النية في بيان
عدم اشتراطها في البقا للحرج في ذلك الاشتراط وفي بيان حكمها
مع كل ركن قالوا في الصلاة لا تشترط النية في البقا بعد ما وجدت
في الابتدا للحرج في ذلك كذا في البناية فكذا بقية العبادات من الصوم
والحج وغيرها وفي القنية لا تلزمه نية العبادة في كل جزء انما تلزمه
تلك النية في جملة ما يفعله في كل حال اي في القيام او القراة او الركوع
او السجود او القعود انتهي فدل علي ان نية العبادة ليست بشرط
في كل ركن منها وهذا اذا لم تفت عن محلها لما قاله في الفتاوي الظهيرية
ان السجدة اذا فاتت عن محلها افتقرت الي النية اعني بها نية ما عليه
او نية القضا وفواتها عن محلها بتخلل ركعة بينها وبين محلها انتهي
وفي حاوي المنية لو ترك سجدة من ركعة وسجد في الثانية تلا يا
لاثنوب الزايدة عن الفايتة الا بالنية لانها دين انتهي وفي البناية
افتتح المكتوبة وشرع فيها بالتكبير ثم نسي ذلك وظن انها اي
صلاته تطوع واتمها علي نية التطوع اجزاته عن المكتوبة يعني
لعدم اشتراط النية في البقا والنية المعترضة غير مانعة بخلاف
ما لو كبر حين شك ينوي التطوع فانه يصير مشتغلا بالتكبير وكذا
المسبوق اذا قام الي قضا ما سبق فشك في صلاته فكبر ينوي به
الاستقبال يصير خارجا عما كان فيها لان حكم صلاة المسبوق يخالف
حكم صلاة المنفرد لجواز الاقتدا بالمنفرد ولا يجوز بالمسبوق فكان
كمن نوي الفرض مع التصريح فتح ومن الغريب ما في المجتبي
حيث جعل النية لازمة للامور المذكورة بقوله ولا بد من نية
العبادة في الصلاة وهي اي العبادة التذلل علي ابلغ الوجوه ولا
بد من نية الطاعة وهي اسم مصدر الاطاعة وهي فعل ما اراد
الله منه اي ما امره به ونية القربة وهي طلب الثواب بالمشقة
في فعلها وينوي انه اي فعلها مصلحة اي فيه صلاح له في
دينه بان يكون اقرب الي ما وجب عقلا من العدل واداء الامانة
وابعد عما حرم عليه من الظلم وكفران النعمة ثم هذه النيات
من اول الصلاة الي اخرها خصوصا عند الانتقال من ركن الي
ركن فهذه الجملة وما بعدها من قوله ولا بد من نية العبادة

في كل ركن خلاف ما صرحوا به من عدم لزومها في البقاء وهو منشأ الاستغراب
والنفل كالفرض لها اي النيات المذكورة الا في وجه وهو ان ينوي في
النوافل بدل نية الطاعة في الفرايض انها اي النوافل لطف في
الفرايض اي اتمام لها ان كانت بعد الفرايض لانها شرعت بعدها جبرا
للنقصان وقد ورد ان النوافل جوابر الفرايض قال البيهقي معناه
انها تجبر السنن التي في الفرايض اذ لا يمكن ان يعدل شيء من السنن
واجبا انتهى وتسهيل لها اي للفرايض ان كانت قبلها لما تقدم ان
النوافل قبلها لقطع طمع الشيطان فانه يقول من لم يطعني في
ترك ما لم يكتب عليه كيف يطيعني في ترك ما كتب عليه فييئس
منه فبذلك تسهل عليه الفرايض انتهى كلام المجتبى ولعله اراد بذلك
النيات المستحبات وقوله لا بداي للصلاة الكاملة او باعتبار التصرف
كما قال في جواهر الفقه ان للصلاة ظاهرا وباطنا فظاهرها اقامتها
بالمحافظة عليها بتعديل اركانها فهو بمنزلة الظرف وباطنها اقامتها
بدوام المراقبة وجمع الهمة وحضور القلب والتوجه الى الله تعالى
فهي بمنزلة المظروف وهو المقصود وصورة الصلاة صورة جذبة
الخلق بان تجذب صورتك عن الاشتغال بغير العبودية ومعنى
الصلاة المناجاة مع الرب كما قال عليه الصلاة والسلام لو يعلم
المصلي من يناجي ما التفت فالمصلي سايرٌ مع الله بقلبه فيدع
هواه ودنياه وكل شيء سواه وصلاة الظاهر بالاذكار والاركان
التي تلوناه وصلاة الباطن بالانخلاع عن الاكوان والتوجه بالكلية
الى الرحمن واستغراقه بلذة المناجاة في كل مكان وزمان انتهى
والحاصل ان المذهب المعتمد ان العبادة ذوات الافعال اي الاجزاء
المختلفة وكذا العبادة التي ليست كذلك كالصوم يكتفى بالنية
في اولها وانما قيد به لاجل قوله ولا يحتاج اليها في كل فعل منها لا كما
قاله في المجتبى اكتفاء بسحابها اي النية عليها اي الافعال
كلها في ضمن نية الكل ويشكل على هذا الاصل ما قيل باجاب
نية سجود السهو ولو انسحبت لما لزمت كما انها لم تلزم في سجدة
التلاوة اللازمة في الصلاة واجيب بان التلاوة في الصلاة
من اركانها فكان ما لزم منها من السجدة من لوازم الصلاة فتسحب
النية عليها بخلاف سجود السهو فانه نادر في الصلاة فلم تنسحب
عليه ونظير ذلك فدية المحظورات في الحج والعمرة فانه لا بد فيها
من النية ولا يقال يكتفي بنية الاحرام لانها ليست من لوازمه
ولا ضروريا له بخلاف طوف القدوم فانه وان لم يكن من ماهية
الحج الا انه من لوازمه فلا تشترط له النية اكتفاء بنية الحج ثم انه
استثنى من قوله يكتفي بالنية في اولها قوله الا اذا نوى

ببعض

ببعض الافعال اي الاجزاء المختلفة غير ما وضع ذلك الفعل له كان
اراد بالطواف طلب الغريم فح لا يكتفي بالنية في اولها بل لابد فيه
من نية مستقلة قالوا لو طاف طالبا للغريم او هاربا من عدو
لا يجزيه ذلك الطواف ولو وقف كذلك اي طالبا او هاربا بعرفة
اجزاه ذلك الوقوف وقد قدمنا في المبحث الخامس والفرق بينهما مع
ان كلا منهما ركن في الحج ان الطواف عهد قربة مستقلة ولهذا يتنفل
به والاستقلال يستدعي النية بخلاف الوقوف فانه لم يعهد
كذلك ولذا لا يتنفل به وذا لا يستدعي النية لذاته فيكتفي فيه
بالنية الضمنية وفرق الزيلعي بينهما بعد هذا الفرق بفرق اخر
وهو ان النية عند الاحرام تضمنت جميع ما يفعل في الاحرام
فلا يحتاج الى تجديد النية في كل ما يفعل في ذلك الاحرام اكتفا
بالنية الضمنية تيسيرا على العباد والطواف اي طواف الزيارة
يقع بعد التحلل من وجه لانه يقع بعد الحلق وقد احل به كل شي
سوى النسا وفي الاحرام من وجه حيث لم تحل له النسا فاشترطت
فيه اي الطواف لوقوعه بعد التحلل من وجه اصل النية وهو
نية الطواف ولم يوجد ذلك فيما اذا طاف للغريم مثلا ولا يشترط
فيه تعيين الجهة اي كونه طواف الزيارة باعتبار انه في الاحرام
من وجه عملا بالشبهين كما في الزيلعي ثم اشتراط اصل النية دون
تعيين الجهة مذكور في الزيلعي في كلا الوجهين ففي الوجه الاول
اشتراط اصل النية باعتبار الاستقلال وعدم اشتراط التعيين
باعتبار انه من اعمال الحج وفيه ان كلا من هذين الفرقين مسلم
لكن فيه نظر من وجهين الاول كون الطواف عبادة مستقلة
ان كان مانعا لانسحاب النية عليه او علة مقتضية لاحتياجه
الى النية المستقلة فلم لا يكون كذلك قبل ان ينوي بالطواف
طلب الغريم وان لم يكن مانعا ولا علة اصلا لا قبله ولا بعده
فما العلة له بعد ان ينوي به طلب الغريم والثاني انه يصدق
على من طلب غريمه انه نوى غير ما وضع له مع انه يكتفي
بالنية المتقدمة بنا على قضية الانسحاب فلا نستقيم كليه
قوله الا اذا نوى ببعض الافعال غير ما وضع له فلم يفد الفرقان
وقالوا لو طاف عن التطوع في ايام النحر وقع عن الطواف الفرض
لان تعيين الجهة غير معتبر ولو طاف بعد ما حل النفر من مني
ونوى التطوع اجزاه عن الصدر مع ان الطواف واجب فلم
يعتبر فيه الجهة ايضا كذا في فتح القدير وهو مبني على ان
العبادة تنسحب على اركانها قيل عليه ان قضية الانسحاب
على الاركان عدم اشتراط اصل النية في الاركان المقصودة

لذاتها مثل طواف الزيارة فيكتفي بمجرد الانسحاب ولين سلم صحتها فلا
تجزي في غير الاركان فلا تنتهض بالنسبة الي طواف الصدر لانه ليس
من الاركان وايضم لوسلم لكان يكفي الانسحاب في الطواف طالب
لغريم وليس كذلك واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم مبنا
علي ان النية ليست بشرط حال البقا ولا مع ركن وعن الثاني بمنع
حصر الانسحاب علي الاركان وعن الثالث ان الانسحاب انما يعمل
عند عدم المانع وقصده طلب الغريم مانع عن العمل واستفيد منه
اي من كلام الفتح من قوله ولو طاف عن التطوع الخ ان نية التطوع
في بعض الاركان وفي الواجبات ايضم لا تبطله قيل عليه ان اراد
نية التطوع في حق بعض الاركان لا تبطله بمعني انها تتادي بنية
التطوع فهو صريح كلامه وان اراد نية التطوع في خلال بعض
الاركان لا تبطله فلا نم استفادته منه انتهي وفيه نظر بل مراده
ان نية التطوع في بعض الاركان لا تبطله بمعني انه لا تصيره نفلا
فيبطل ذلك الركن وهذا هو المستفاد من قوله وقع عن الطواف
الفرض وفي القنية ان تعمد ان لا ينوي العبادة ببعض ما يفعله
في الصلاة لا يستحق الثواب اي ثواب نية عبادة ذلك البعض
لا ثواب اصل الصلاة ثم ان كان ذلك البعض فعلا لا تتم العبادة
بدونه كالفرايض فسدت العبادة والا فلا تفسد واسا انتهي والحاصل
اما ان ينوي ببعض الافعال ما ليس بعبادة كطلب الغريم
بالطواف او ينوي عبادة اخري مع تلك العبادة كنية سجدة
تلاوة بالركوع او بدونها كنية التطوع في وقت طواف الفرض
او ينوي ان لا يكون عبادة ففي الاول ان كان الفعل عهد بالاستقلال
كالطواف لا يصح ذلك الفعل والا يصح كالوقوف بعرفة وفي الثاني
يصح مطلقا وفي الثالث لا يصح مطلقا المبحث التاسع من مباحث
النية في محلها محلها القلب في كل موضع تشترط فيه النية
لان حقيقتها قصد الطاعة والتقرب الي الله ومعلوم ان القصد
لا يوجد الا في القلب ولا لتضمام محلها من حقيقتها قال وقدمنا
حقيقتها وههنا اصلان الاصل الاول منهما انه لا يكفي في صحة
النية التلفظ باللسان دونه اي القلب الا اذا لم يقدر او شك
في حصولها كما قال وفي القنية والمجتبي ومن لم يقدر ان يحضر
قلبه لينوي بقلبه او شك في اثنا الصلاة في حصول النية
هل نوي بقلبه اولا وقد تلفظ بالنية قبل فانه يكفيه التكلم
بلسانه قيل لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهي قيل ان ظاهره
ان فعل اللسان يدل عن فعل القلب وهو نصب الابدال بالراي
وذا لا يجوز وفيه انه حيث كان لا يقدر علي النية صار الذكر

اللساني

اللساني اصلا لابد لا ثم قال فيهما ولا يواخذ فيهما اي الصلاة بالنية
حال سهوه عن النية في الصلاة بعد ان شرع فيها بالنية ثم سهي
عنها لان ما يفعله من الصلاة فيما يسهو معفو عنه فاولى
ان لا يواخذ بالنية حال سهوه عن الصلاة بعد ما شرع والصلاة
مجزية لما تقدم من عدم اشتراط النية في البقاء وفيه انه لا يواخذ
بعدم النية في الاركان ولو مع عدم السهو اللهم الا ان يقال ليس
المراد بالسهو ههنا ما ذكر بل المراد به السهو عن النية في ابتداء
الشروع كما صرح به في القنية بعلامة شيخ كبر وغفل عن النية
ثم نواها يجوز كالصوم كما ذكره المص عن الكرخي فتامل وان لم يسبق
بها اي الصلاة في مقابلة ما يفعله في حال سهوه ثوابا انتهى
كلامه ومن فروع هذا الاصل انه لو اختلف اللسان والقلب
فيما تشترط فيه النية كما لو اراد صلاة الظهر فجرى على لسانه
العصر فالمعتبر ما في القلب من نية الظهر وانما يتفرع هذا على
الاصل اذا كان معناه عدم كفاية التلفظ باللسان وكفاية القلب
واما اذا كان معناه عدم كفاية التلفظ باللسان وحدة بروز
حصول شيء في القلب كما هو المتبادر فلا وخرج عن هذا الاصل
اليمين بل خرج عنه كل ما لا يتوقف على النية ولا يشترط فيه
الرضا يمينا كان او طلاقا او عتاقا او نكاحا او رجعة او تدبيرا
او عفوا عن دم العمد او ندرا او ظهارا او ايلاء او فيئا او اسلاما
فلو سبق لسانه الى لفظ اليمين بلا قصد بان اراد ان يقول
اسقني الماء فقال والله لا اشرب انعقدت اليمين للكفارة ولزمت
الكفارة بالحنث ولو قصد الحلف على شيء فسبق لسانه الى
غيره اي غير ذلك الشيء انعقدت اليمين على ذلك الغير لكفاية
التلفظ وعدم اشتراط القصد هذا المذكور في اليمين واما في
الطلاق والعتاق الصريحين اذا سبق لسانه بلا قصد فيقع
قضاء لا ديانة فلم يخرجا عن الاصل باعتبار الديانة ولكن هذا
الحكم فيه خلاف قال في الخلاصة وطلاق اللاعب او الهازل وطلاق
الرجل الذي اراد ان يتكلم فسبق لسانه بالطلاق فالطلاق واقع
في فتاوى النسفي وفي المنتقى قال ابو حنيفة لا يجوز الغلط في الطلاق
وهو ما اذا اراد ان يقول اسقني فسبقه لسانه بالطلاق ولو كان
في العتاق يدين وقال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الغلط في واحد
منهما انتهى وفي الخانية لو اراد ان يقول شيا فجرى على لسانه
النذر او الطلاق او العتاق قال الفقيه ابو جعفر في النذر يلزمه
المنذور به بلا خلاف وفي الطلاق والعتاق يقع في قول محمد وقال
ابو يوسف لا يقع الطلاق بينه وبين الله تعالى ويقع العتق

وعن ابي حنيفة على عكس هذا يقع الطلاق ولا يقع العتاق والظاهر
من قول ابي حنيفة وقوع الطلاق والعتاق كما قال محمد انتهى ومن
فروعه اي فروع هذا الاصل وما قيل انه من فروع ما خرج عن الاصل
من الطلاق والعتاق ففيه ان ما خرج عن الاصل ليس اصلا ليكون
من فروعه هموي انه لو قصد بلفظ غير معناه الشرعي وانما قصد
معنى اخر استعمل فيه اللفظ حقيقة او مجازا واما ما لم يستعمل
فيه اصلا كما لو قال انت طالق ونوى الطلاق عن العمل فلا يصدق
فيه قضاء ولا ديانة زيلعي وقد تقدم كلفظ الطلاق اذا اراد به
الطلاق عن وثاق يعني قال لها انت طالق وقال اردت به الطلاق
عن وثاق لا يصدق قضاء ويدين فيكون خارجا عن الاصل قضاء
لانه اكتفى باللفظ في وقوع الطلاق فيه لا ديانة اذ لم يكتف
باللفظ فيها وفي الخانية لو قال لعبده انت حر وقال قصدت به
عن عمل كذا لا يصدق قضاء ويصدق ديانة كما في مسئلة الطلاق
وقد حكي في البسيط اسم لتفسير الواحدي ولكتاب في الفروع
الشافعية للغزالي ويحتمل ان يكون المراد واحدا منهما والظاهر
الثاني ان بعض الوعاظ جمع واعظ طلب من الحاضرين وعظه
شيا فلم يعطوه فقال متضجرا منهم طلقتكم ثلاثا وكانت زوجته
فيهم اي الحاضرين وهو اي الواعظ لا يعلم انها فيهم فافتى امام
الحرمين الشافعي في عهد الملك اعلم المتاخرين بوقوع الطلاق
الثلاث عليها وللحنفية امام الحرمين وهو ابو المظفر يوسف
القاضي الجرجاني والظاهر ان المراد الاول لقوله وقال الامام محمد
ابن محمد الطوسي حجة الاسلام جامع المعقول والمنقول ابو حامد
الغزالي بالتشديد والتخفيف نسبة الى ما قاله بعد تجريده
وانقطاعه الى المولى سبحانه

تركت هوى ليلى وسعدي بمنزل ‖ وعرت الى مصحوب اول منزل
وناديت في الاسواق مهلا فهذه ‖ منازل من تهوى فدونك فانزل
الى ان قال ‖ غزلت لهم غزلا رقيقا ليهتدوا ‖ فكسرت مغزلي

توفي سنة خمس وخمسماية وفي القلب منه اي مما افتى به امام
الحرمين عن وقوع الطلاق عليها شي اي تردد يعني انه غير مسلم
واما ما تقتضيه قواعدنا فسيه بقوله قلت تخرج هذه المسئلة
مقيسة على ما في فتاوي قاضيخان من العتق قال رجل عبيد
اهل بغداد احرار ولم ينو عبده وهو من اهل بغداد او قال كل
عبد اهل بغداد او قال كل عبد اهل بلخ او قال كل عبيد اهل بغداد
احرار او قال كل عبد في الارض او كل عبد في الدنيا قال ابو يوسف
رحمه الله لا يعتق عبده لانه لا يريد عبد نفسه عادة وقال محمد

يعتق وعلي هذا الخلاف الطلاق وهذا هو محط الفايدة وقال قاضي
خان في كتاب الطلاق رجل قال لامرأته نسا العالم او نسا الدنيا
طوالق لاتطلق امرأته ولو قال نسا هذه البلدة او هذه القرية طوالق
وفيها امرأته طلقت وعن ابي يوسف نسا بغداد طوالق وفيها امرأته
لا تطلق وعن محمد تطلق انتهي وخرجوا علي قول ابي يوسف علي
قاعدة العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ ولا شك ان
غرضه بهذا اللفظ عدم دخول عبرة وامرأته وقول محمد علي عكس
تلك القاعدة وهو ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ولا شك
ان اللفظ عام ويقول ابي يوسف اخذ عصام بن يوسف بن ميمون
ابن قدامة ابو عصمة البلخي اخذ عن اصحاب ابي حنيفة وعن الشافعي
وعن ابن المبارك وعن شعبة والثوري توفي سنة مايتين وخمس عشرة
ويقول محمد اخذ سداد بن حكيم من اصحاب زفر واخذ عن محمد بن الحسن
توفي سنة عشرة ومايتين والفتوي علي قول ابي يوسف في هذه
المسايل كلها ولو قال كل عبد في هذه السكة او كل عبد في المسجد
الجامع حر فهو علي الخلاف ولو قال كل عبد في هذه الدار وعبيده فيها
يعتق عبيده في قولهم جميعا بلا خلاف ولو قال ولد ادم كلهم احرار
لا يعتق عبيده في قولهم بلا خلاف انتهي كلام قاضيخان فمقتضاه ان
الواعظ ان كان في داره طلقت زوجته كقوله كل عبد في هذه الدار
وان كان الواعظ في الجامع او السكة فعلي الخلاف المذكور عند محمد
تطلق وعند ابي يوسف لا لكن في هذا التخريج لابد من بيان عدم الفرق
بين التعبير عنهن باضافتهن الي السكة او الدار وبين مخاطبتهن
حاضرين في احدهما وكذا بين مخالطة الرجال وعدم مخالطتهم فاما
مسئلة الاختلاط فستاتي في كلامه والظاهر ان الحاضرين في
مجلس الواعظ مختلطين بدليل الضمير الموضوع للذكور وهو كم
المستعمل فيهما علي التغليب كما في اذا قمتم الي الصلاة واما تخصيص
الحاضرين بالنسا فيما ياباه ذلك اللفظ ولعله للوجه الاول اعني
الفرق بين الخطاب والاضافة قال والاولي تخريجها مقيسة علي
مسئلة اليمين وهي قوله ولو حلف لا يكلم زيدا فسلم علي جماعة
هو فيهم قالوا حنث سواء سمع المحلوف عليه او لم يسمع خلاصة
وفيها قال السلام عليكم لا علي واحد لا يحنث ولو ام قوما والمحلوف
عليه في القوم لا يحنث بالسلام لا بالاولي ولا بالثانية وقال شمس
الاسلام يحنث بالسلام اذا نواه وفي الثاني يحنث لا ان ينوي غيره
وان كان الحالف موتما فالجواب عندهما كالجواب في الامام وعند محمد
يحنث علي كل حال ولو نواهم اي الحالف الجماعة التي المحلوف عليه
فيهم دونه اي المحلوف عليه يحنث ديانة لا قضا انتهي فعند عدم

نية الواعظ ان لا تدخل زوجته يقع الطلاق عليه فان في مسئلة
اليمين لا فرق بين كونه يعلم ان زيدا فيهم اولا فكذا في مسئلة الواعظ
لان عدم علمه بكونها فيهم لا يمنع عن الوقوع لكن هذا التخريج ايضا
لا يتم الا بعد بيان عدم الفرق بين مخاطبة الرجال وعدم مخاطبتهم
وفي الخانية والبزازية نقلا عن ايمان مجموع النوازل سيل بجهم
الدين عن هندي معتق له امرأة معتقة جرى على لسان هذا
الزوج من غير حضرة المرأة دادم هند وستان اهفت طلاق قال
لا تطلق لان هندوستان اسم لبلاد فقيل لنجم الدين هل الاضمار
في الفارسية جايز قال نعم يقال ازين ديه سوال كن واهل القرية
رجال ونسا فاذا جمع بين الاهل وغير الاهل لا تطلق انتهى فدلت
هذه المسئلة على انه لو قال اهل القرية طوالق وفيهم زوجته
لا تطلق لان اهل القرية رجال ونسا فتأكد عدم الوقوع في مسئلة
الواعظ لان المعنى الحقيقي للطلاق محال فيهم بل المراد منه
هجرهم ومفارقتهم فما لم يقصد طلاق زوجته لا تطلق تامل
ويتفرع على هذا الاصل اي الاصل الاول فروع كثيرة منها انه لو
قال لها يا طالق وهو اي طالق اسمها ولم يقصد الطلاق قالوا
لا يقع كيا هر وهو اي يا حر اسمه اي العبد ولم يقصد اعتاقه
لا يقع كما في الخانية وفيها اشهدان اسم عبده حر ثم دعاه يا زاد
يعتق لانه سماه بغير اسمه وكذا اذا سماه بالفارسية ازادتم
دعاه يا حر انتهى وفرق شمس الائمة احمد بن ابي حنيفة الثاني
عبد الله المحبوبي توفي بعد الستماية في التلقيح اي تلقيح العقول
في فروق المنقول بين الطلاق فلا يقع في يا طالق وبين العتق
فيقع في يا حر خلافا للمشهور في المذهب وهو خبر فرق المبتدا
وعبارته لو قال المولى لعبده سميتك حرا لا يعتق ولو اشهد
عليه ثم دعاه يا حر لا يعتق بخلاف ما لو قال لامرأته سميتك
مطلقة ثم قال يا مطلقة والفرق ان الحر اسم صلح فصحت التسمية
به وهو اسم لبعض الناس واما المطلقة والطالق ليس اسما
صالحا فلا تصح التسمية به فالنداء يقع على اثبات المعنى
فتطلق بخلاف الحر لانه لما صحت التسمية به وقع النداء على
الاسم دون المعنى فلا يقتضي ثبوت المعنى كيا زيد لمن لم يزد
ويا كلب لمن لم يتكلب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الفرق على
عكس ما ذكره المص ههنا وفي البحر ما يوافق ما ذكره المحبوبي
ويوافقه ايضا ما في الخلاصة لو اشهد ان اسم عبده حر ثم دعاه يا حر
لا يعتق ولو سمى امرأته طالقا ثم دعاها يا طالق تطلق انتهى
وفي الخانية تفصيل سيذكر فيما اذا كان لها زوج قبل ذلك اولم يكن

مطلب
قال لاهل القرية
طوالق

وقصر

وقصد الاخبار اولم يقصد ومنها لو نجز الطلاق اي قال لها انت طالق
وقال اردت به التعليق علي كذا اي الخروج بغير اذني مثلا ولم يوجد
الشرط لم يقبل قوله اردت به التعليق قضا لانه تقييد المطلق
بالنية وهو خلاف الظاهر ويدين ولو قال كل امراة له طالق وقال
اردت به غير فلانة لم يقبل قوله ذلك قضا ويدين لانه تخصيص
العام وهو خلاف الظاهر وقد تقدم عن الخصاف انه يقبل وان
الفتوي علي قوله ان كان الحالف مظلوما قال في الكنز قالت
المراة لزوجها تزوجت علي امراة فقال الزوج جوابا لها كل امراة
لي طالق طلقت المحلفة بكسر اللام المشددة عند ابي حنيفة ومحمد
عملا بالعموم والعمل به واجب ان امكن وقد امكن ولانه قصد اعاشتها
حيث اعترضت عليه وفي شرح الجامع الصغير او الكبير للامام محمد
ابن الحسن لقاضي خان فانه شرحهما وعن ابي يوسف انها لا تطلق
لان كلامه خرج جوابا لكلامها فيكون مطابقا له ولانه قصد
ارضاءها وذلك بطلاق غيرها وبه اي بقول ابي يوسف اخذ
مشايخنا وفي المبسوط قول ابي يوسف اصح عندي وفي البزازية
اخذ المشايخ بقول الثاني تقييدا بالفرض والتقييد بالفرض
جايز نص عليه في مختصر التقويم انتهي لكن المتون مشوا
علي قولها فهو المرجح لانه عند تعارض المتون والفتاوي المرجح
ما في المتون ولو قيل له الك امراة غير هذه المراة فقال في جواب
هذا السايل كل امراة لي طالق لا تطلق هذه المراة وحيث كان
الجواب في كل منهما عاما والعمل به واجب فيحكم بالعمل في الاول
دون الثاني يحتاج الي الفرق بينهما فلذا قال والفرق بينهما اي
بين هذه المسيلة وبين مسيلة الكنز يعني علي قول غير ابي
يوسف مذكور في الولوالجية قال فيها والفرق ان قول الزوج
بناء علي القول الاول فانما يدخل تحت قوله ما يحتمل الدخول
تحت القول الاول ففي قولها تزوجت علي امراة اسم المراة
يتناولها كما يتناول غيرها فتدخل اما ههنا قول السايل غير
هذه المراة لا يحتمل هذه المراة فلا تدخل تحت قول الزوج انتهي
ولا يخفي ما في قوله مذكور في الولوالجية من الاشارة الي
ضعف هذا الفرق اذ بعد قولها علي في تزوجت علي امراة كيف
يتناولها اسم المراة كما يتناول غيرها هذا والحق ان دلالة حالها
من المخصصات كما في يمين الفور وغيرها فالقول بعدم الفرق
بين المسيلتين له وجه وجيه الا ان يفرق بما قاله البزازي
ان في المسيلة الاولي اعترضت علي الامر المباح فيقتضي تعميم
الطلاق بخلاف الثاني يعني ان الحال قرينة علي تعميم الطلاق

في الاول لانها اعترضت عليه في امر مباح وقصد بالجواب ايجاشها والعموم
بهذا الفرض النسب بخلاف الثاني لان السايل لم يصدر منه شي
يدل علي غير السوال عن كونه له غير هذه فالمناسب ان يكون الفرض
من الجواب ان يكون مطابقا له وذلك في الخصوص تامل ثم ان هذه
المسيلة وكثيرا مما يذكر بعدها ليس من فروع الاصل بل ذكرت علي
سبيل الاستطراد ومنها انه ذكر في الكنز كل مملوك لي عتق عبيده
القن وامهات اولاده ومدبروه لامكاتبه لنقصان الملك فيه لانه
مملوك رقبة لايراحتي يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولي استكسابه
ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فلا يتناوله لفظ المملوك
فهو وان كان عاما الا انه خص منه المكاتب بدلالة العرف حملا
للفظ علي الفرد الكامل منه وهو الكامل المملوكية فكما لا يتناول
المكاتب لا يتناول العبد المشترك ولا عبد عبده التاجر عند ابي يوسف
سواء كان علي عبده دين اولا وعند محمد يتناوله مطلقا وعند ابي
حنيفة اذا نواهم عتقوا ان لم يكن علي عبده دين والا فلا يعتق وذكر
في شرحه للزيلعي ولو قال اردت به اي بكل مملوك الرجال دون
النساء دين اي يصدق ديانة لا قضا لانه تخصيص العام وهو خلاف
الظاهر وكذا لو نوي غير المدبر ولو قال نويت العبيد السود دون
البيض او عكسه لا يدين لان الاول تخصيص العام وهو لفظ
مذكور فيعمل فيه التخصيص والثاني تخصيص الوصف الغير
اللفظ ولا عموم لغير اللفظ فلا يعمل فيه نية التخصيص لان
فرع العموم قيل انه ليس المراد هنا وصف السواد والبياض ولا
الاتصاف بهما بل المراد افراد السود والبيض وهما افراد المملوك
فارادة السود من اللفظ ارادة بعض افراد العام منه وهو
معني تخصيص العام فالمخصص في الحقيقة لفظ مملوك وهو
عام ودعوي انه تخصيص لوصف ليس بلفظ لا طايل تحته انتهي
حموي وفيه نظر لان لفظ العام ما وضع لمتعدد بوضع واحد
وذلك المعني الموضوع له قد تختلف فيه افراده بالقوة والضعف
كالمملوك فيشمي مشككا ولا خفا ان افراد المملوك المقول
عليها بالتشكيك هي القن والمدبر وامهات اولاده مما له فيه قوة
التصرف ولا يدل علي السود والبيض بواحد من الدلالات فلا
تكون من افراده فكيف يصح ارادتها منه نعم هي افراد السود
المرادة من غير ملفوظ فلا يعتبر فيها العموم ولو نوي بقوله
كل مملوك لي حر النساء دون الرجال عكس ما نوي او لا لم
يدين لان المملوك حقيقة في الذكر والانثي يقال لها مملوكة
لكن عند الاختلاط ليستعمل لفظ التذكير عادة بطريق التغليب

ولا يستعمل فيهن عند انفراد هن فيكون نيته لغوا وفي الكنز ان
لبست او اكلت او شربت ونوي معينا من الطعام والثياب والشراب
لم يصدق اصلا لا قضا ولا ديانة لان النية انما تعمل في الملفوظ
لتعيين المحتمل والثياب وما عطف عليه غير ملفوظ وفي التحرير
ليس من المقتضي المفعول به المطوي ذكره لفعل متعدد بعد
نفي او شرط نحو لا اكل او ان اكلت اذ لا يحكم بمجرد كذب اكلت او
اكل فتخصصه باسم المحذوف وهو وان قبل العموم لا يقبل عمومه
التخصيص اذ ليس لفظا ولا في حكمه فاذا نوي ما كولا دون ما كول
اخر لم تصح نيته قضا اتفاقا ولا ديانة خلافا لابي يوسف في رواية
اختارها الخصاف ولو زاد الاول ثوبا وعلى الثاني طعاما او على الثالث
شرابا ثم قال نويت معينا دين لانه نكرة في سياق النفي فتعم الا ان نية
التخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي فعليه تكون
من فروع الاصل المذكور وفي المحيط لو نوي جميع الاطعمة في لا يأكل
طعاما وجميع مياه العالم في لا يشرب شرابا يصدق قضا وديانة كما
قاله شمس الائمة انتهى وذلك لان اسم الطعام وما عطف عليه نكرة
موضوع للماهية او الفرد المنتشر على القولين المختارين فعلى الاول
تصدق على القليل والكثير فنفيها يتحقق بنفي كل واحد مما صدقت
هي عليه فيصدق في نفي شيء من الاطعمة وفي نفي الكل فلا يحنث اصلا
لانه نوي محتمل كلامه وعلى الثاني نفي الفرد يستلزم نفي جميع الافراد
فلو قصد نفي فرد دون الجميع يصدق ولو قصد نفي جميع الافراد يصدق
لا يحنث اصلا واختلفوا في الثاني انه هل يصدق قضا وديانة فقال
شمس الائمة يصدق قضا وديانة وهو ما نقله في المحيط وقال فخر
الاسلام لا يصدق قضا لانه خلاف الظاهر اذ الانسان انما يمنع نفسه
باليمين مما يقدر عليه واكل كل طعام وشرب كل شراب ليس في وسعه
وفيه تخفيف فلا يصدق قضا كذا في الكشف والى قول فخر الاسلام
اشار بقوله وفي الكشف الكبير يصدق ديانة لا قضا لما مر والفرق
بين القضا والديانة انما يظهر في الحلف بالطلاق والعتاق واما في الحلف
بالله تعالى فلا يظهر لان الكفارة حق الله تعالى ليس للعبد فيها حق
حتى يرفع الحالف فيها الى القاضي بحر وفي الكنز لو قال لموطوئته حقيقة
او حكما يعني المدخول بها انت طالق ثلاثا للسنة وقع عند كل طهر طلقة
الا لم ينو شيئا او نوي عند كل طهر طلقة وكانت هي من ذوات الحيض
واولها تقع في طهر لا وطي فيه وان كانت من ذوات الاشهر يقع للحال
طلقة وبعد شهر اخري وبعد شهر اخري وكذا الحال ان لم يكن له نية
او نوي كذلك وفي غير المدخول بها وقعت للحال طلقة ثم لا يقع عليها
قبل التزوج شيء لان تقدير هذا الكلام انت طالق ثلاثا لوقت السنة فيبطل

الي السنة في حق كل منهن ويقع ما نوي سواء كانت حالة حيض او حالة
طهر ولو نوي ان يقع الثلاث الساعة او عند كل شهر واحدة صحت
نيته لان معني انت طالق لوقت السنة والسنة تارة تكون وقوعا
وايقاعا وتارة تكون وقوعا فقط وكل منهما محتمل كلامه فعند عدم
النية يكون اللفظ مطلقا فينصرف الي الكامل وهو الايقاع واحدة
عند كل طهر فان وقوعه ايضا عرف بالسنة وعند النية ينصرف الي
ما نوي وهو وقوع الثلاث الساعة او عند كل شهر واحدة لان
وقوع الثلاث عرف جملة بالسنة لا ايقاعا واذا صحت نيته في الحال
فاولي ان يصح عند كل شهر لانه احتمل ان يكون سنيا مطلقا بان
يصادف طهر الجماع فيه فان قيل اذا كانت اللام للوقت كان معناه
علي الثاني انت طالق ثلاثا لاوقات السنة ولو قال ذلك ونوي
الوقوع جملة لا تصح نيته فكيف تصح هنا قلنا اللام ليست صريحة
في الوقت بل هي مما يحتمله فتصح النية لما يحتمله لفظه بخلاف
لفظة اوقات السنة فانها صريحة لا تحتمل خلافه فلا تصح نية
الوقوع جملة بل تقع متفرقة علي الاطهار **وفي شرحه** اي الكنز
للعلامة الزيلعي **قال انت طالق للسنة** ولم ينقص علي الثلاث
فلا يخلو اما ان ينوي شيأ او ينوي الثلاث متفرقا او جملة فان لم ينو شيأ
فان كانت طاهرة لم يجامعها فيه طلقت في الحال وان كانت حايضا
او في طهر جامعها فيه لم يقع الساعة فاذا حاضت وطهرت وقعت
واحدة **وان نوي ثلاثا جملة** اختلفوا فيه قيل لا تصح نيته واختاره
صاحب الهداية وفخر الاسلام والصدر الشهيد وقيل يصح كما لو
ذكر ثلاثا واختاره صاحب الاسرار والامام السرخسي وشيخ الاسلام
خواهرزاده قيل والاول اصح **او ان نوي ثلاثا متفرقا علي الاطهار**
فهو علي ما نوي **وصح خلافا لصاحب الهداية في نية الجملة** كما قلنا
لانه انما يصح الثلاث فيه من حيث ان اللام فيه للوقت فيفيد
تعميم الوقت المستفاد منها فيكون هذا ايقاعا للحال بقوله انت
طالق فلا يصح فيه نية الثلاث بخلاف الفصل الاول لان العدد
ثمة ثبت نصا انتهي كلام الزيلعي **وفي الخانية لو جمع بين منكوحته**
ورجل فقال احدكما طالق لا يقع الطلاق علي امرأته بلا نية ومعها
يقع **عند ابي حنيفة رحمه الله تعالي** ولو قال طلقت احدكما طلقت
امرأته من غير نية خانية **وعن ابي يوسف انه يقع** الطلاق علي
امرأته بلا نية لان الرجل لا يفتح وقوع الطلاق عليه فصار كما
لو جمع بين امرأته وما ليس محلا كالحجر والبهيمة **ولابي حنيفة** ان
الرجل وان لم تصح اضافة الطلاق اليه الا ان حكمه يثبت في
حقه وهو الحرمة كذا في المحيط ولذا لو اضاف الزوج الحرمة

او البينونة

بياض في الاصل

او البينونة الي نفسه وقال حرام صح فصار كالاجنبية وفي
النوازل ومحمد مع ابي يوسف ورجح قولهما قال ابو الليث ويقول
ابي يوسف ناخذ ولو جمع بين امراته واجنبية او بينها وبين فاسدة
النكاح وقال طلقت احداكما طلقت امراته بلا نية ولو قال احداكما
طالق ولم ينو شيا من زوجته والاجنبية او الفاسدة لا من الطلاق
وعدمه لانه صريح لا يحتاج اليها لا تطلق امراته ولا الصحيحة
النكاح لانه اضاف الي الاحد المبهم وهو غير محل للطلاق لانه
مفهوم كلي وعنهما انها تطلق لما قدمنا من ان الاجنبية ليست
محلا للطلاق ولو جمع بين امراته وما ليس محلا للطلاق كالبهيمة
والحجر وقال احداكما طالق تطلق امراته وكذا لو قال طلقت احداكما
فانها تطلق بلا نية ولو جمع بين امراته الحية والميتة وقال
احداكما طالق لا تطلق الحية خلافا لابي يوسف ولو قال طلقت
احداكما طلقت امراته بلا نية انتهي كلام الخانية وما زدناه في
اثنا الشرح مذكور في التتارخانية ولا يخفي انه اذا نوي عدمه
اي عدم الوقوع فيما قلنا بالوقوع فيه لا يقع ديانة وفيها اي
الخانية قال لها يا مطلقة بتشديد اللام المفتوحة واما بالتخفيف
او يا طلقتك فلا يقع الا بالنية خانية لانه من كنايات الطلاق
ان لم يكن لها زوج قبله اي قبل هذا الزوج او كان لها زوج
ولكن مات يعني بلا تطليق وقع الطلاق عليها نوي الاخبار
اولا لان النداء استحضار المنادي بالوصف الذي تضمنه اللفظ
اذا كان يمكن اثباته من المتكلم بذلك اللفظ بان يكون قادرا
علي انشائه بذلك اللفظ حكم بتحقيقه اي الوصف مع الاستحضار
وان كان لها زوج طلقها قبله ان لم ينو الاخبار طلقت وان نوي
الاخبار صدق ديانة باتفاق الروايات بيري وقضا علي الصحيح
والنداء وان كان انشاء الا ان استحضار المنادي بالوصف دون
اسمه العلمي اشارة الي ما يعلمه المخاطب من ذلك الاتصاف
وقد قال في المفتاح كل ما يمكنك ان تثبته للغير يمكنك ان تجعله
وصفا او خبرا الا انه يجب في الوصف ان يكون معلوما للمخاطب والمتكلم
وفي الخبر ان يكون معلوما للمتكلم وحده ولا شك ان الصفة قبل
علم المخاطب بثبوتها للموصوف بها خبر وبعده صفة وان مقصودة
ليس مجرد الوصف لعلمها بكونها مطلقة بل الاخبار بانها مطلقة
قبل فكانه قال يا من ثبت لها الطلاق قبل فهو لانشا احضارها
بما هو متضمن لكلام خبري هذا ان نواه وفي البزازي لا يصدقه
القاضي لانه قصد التخفيف علي نفسه وخلاف الظاهر وذلك
لان الصفة اما ان تكون للمدح او الذم او الكشف او التخصيص

والاخران منتفيان لان الكشف انما هو لما لا يعلم فيراد تميزه عن
سايرالاجناس وان علم والتبس من بعض الوجوه فهو التخصيص
وكلاهما معلوم الانتفا وكذا المدح فبقي احتمال الذم وهو ظاهر
ولذا قال ولو نوي به الشتم دين لان النسا يعبرن به ولكن لما كان
فيه تخفيف عليه لا يصدقه القاضي الاصل الثاني من المبحث التاسع
هو انه لا يشترط مع نية القلب التلفظ في جميع العبادات لا يخفى ان
المتبادر بحسب المقام ان يكون معني الاصل المذكور كفاية نية القلب
في صحة الشروع بلا حاجة الي التلفظ بالنية بان يقول نويت
او قصدت وليس المراد بل المراد به ما هو اعم منه ومن التلفظ
بلفظ يدل علي المنوي كلفظ التكبير عند الشروع في الصلاة والتلبية
عند الاحرام ولفظ نذرت ووقفت كما يدل عليه ما سيذكره والا لما
صح قوله وخرج عن الاصل وايضا جعله اعم من كفايته في صحة
الشروع او في تحقق المنوي او في ترتب الثواب او العقاب كما سيظهر
وللاي للاصل المذكور قال في المجمع ولا معتبر شرطا باللسان
مع نية القلب وبعد عدم الاعتبار والاشتراط هل يستحب التلفظ
او يسن او يكره او يباح اقوال اختار في الهداية الاول لمن لم يجمع
عزيمته قال فيها واما الذكر باللسان فلا يعتبر ويحسن ذلك
لاجتماع عزيمته انتهي وفي فتح القدير ولم ينقل عن النبي صلي
الله عليه وسلم واصحابه التلفظ بالنية لا في حديث صحيح
ولا في حديث ضعيف وزاد تلميذه ابن امير حاج محمد بن محمد الحلبي
في النفي انه لم ينقل عن الاربعة وكذا قال شيخ الاسلام ابن
تيمية ان النية الواجبة محلها القلب باتفاق الايمة الاربعة
سوي بعض المتاخرين فاوجب التلفظ وهو محجوج بالاجماع
انتهي لكن في الخانية في فصل افتتاح الصلاة انه لا بد من
التلفظ عند الشافعي انتهي فتامله وفي المفيد كره بعض
مشايخنا النطق باللسان لانه بدعة لم يفعلها رسول الله
صلي الله عليه وسلم وراه اي النطق باللسان الاخرون
من مشايخنا سنة اي طريقة العلما لا سنة النبي صلي الله
عليه وسلم لما علمته من كلام الفتح وفي الحاوي انها بدعة الا
ان لا يمكنه اقامتها في القلب الا باجرايها علي اللسان فحينئذ يباح
انتهي وفي المحيط الذكر بكسر الذال اي التلفظ بها سنة قد علمته
فينبغي ان يقول اللهم اني اريد صلاة كذا فيسرها لي وتقبلها
مني وفي القنية اذا اراد السنة يقول اللهم اني اريد الصلاة فيسرها
لي وتقبلها مني وفي الفرض اللهم اني اريد فرض الوقت او فرض
كذا فيسره لي وتقبله مني وكذا في ساير الصلاة وفي صلاة

الجنازة

الجنازة اللهم اني اريد ان اصلي لك وادعو للميت فيسره لي وتقبله مني
انتهي ونقلوا في كتاب الحج ان طلب التيسير لم ينقل عن مشايخنا الا في
الحج بخلاف بقية العبادات وفي الهداية في تعليل الدعا المذكور في
الحج لان اداءه في ازمنة متفرقة واماكن متباينة فلا يخلو عن
المشقة عادة فيسيل الله التيسير وفي الصلاة لم يذكر مثل هذا
الدعا لان مرتبتها يسيرة واداؤها عادة متيسرة انتهي لكن الزيلعي
قال بعد ما نقل ما في الهداية قال وكذا يسئل في جميع الطاعات
من الصلاة وغيرها لانه الموفق للسداد ولا يكون الا ما يريد
انتهي وقد حققناه في شرح الكنز قال فيه لان الحج يحتاج في اداء اركانه
الى تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتدا بالخليل وولده عليهما
الصلاة والسلام حيث قالا ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم
وفي القنية والمجتبى المختار انه اي التلفظ باللسان مستحب
وخرج عن هذا الاصل الثاني مسايل لا يخفى ان اخراجها عنه انما
يستقيم اذا ادعي انها هذه المخرجات من العبادات وفيه ما فيه
فخروجها عن الاصل بمعنى خروجها عن انه لا يشترط مع نية القلب
التلفظ باللسان مع قطع النظر عن كونه من العبادات او لا فتامل
منها ان النذر لا يكفي في ايجابه النية وان كفي مجرد النية في اداء
المنذور بل لا بد من التلفظ به اي النذر صرحوا به في باب
الاعتكاف قال في الخلاصة اذا اراد ايجاب الاعتكاف ينبغي ان
يذكر بلسانه ولا يكتفي بنية القلب انتهي ومنها الوقف ولو كان
مسجدا وهو اقوي القولين فانه لا يصح بمجرد النية بل لا بد
من اللفظ الدال عليه اي الوقف فلو كتب وقفية مع الشرايط
بلا تلفظ لم يصر واقفا بالاتفاق فهستاني لكن في الفتح لو اصيا
موالنا بنية جعلها مسجدا كانت مسجدا بمجرد النية وبقي ما خرج
عن الاصل ما لو باع بالف وفي البلدة نقود لا غالب فيها فقبل ونويا
نوعا منها لم يصح ما لم يسمياه لفظا بخلاف الخلع فانه لا يفتقر
فيه ما يفتقر اليه البيع فلو خالعها على الف نقود لا غالب لها
فقبلت ونويا نوعا منها صح وكذا النكاح فلو قال من له بنات
زوجتك بنتي ونويا واحدة بعينها صح واما لو ملك شاة بهبة
او غيرها ونواها للاضحية لا تكون لها ما لم يتلفظ عند ذبحها خلافا
لهما فهي مما خرجت عن الاصل عندنا لا عندهما واما لو اشتراها بنيتها
كانت لها عندهم جميعا ثم انه يرد عليه الشروع في الصلاة والاحرام
فانه فيهما لا يكتفي بمجرد النية بل لا بد من التلفظ بالتكبير والتلبية
فيكونان مما خرج عن الاصل ولم يذكرهما فيه وجوابه ما قاله واما
توقف شروعه في الصلاة والاحرام على الذكر اي تكبيرة الاحرام

والتلبية ولا تكفي النية للشروع فيهما فلا نه اي الذكر من الشرايط
اي شرايط الشروع في الصلاة والاحرام لاشتراط التلفظ مع نية
القلب فليسا خارجين عن الاصل المذكور واما الطلاق والعتاق
فقد خرجا عن الاصل لانهما لا يقعان بالنية بل لا بد فيهما من
التلفظ كالنذر الا في مسيلة ذكرها في فتاوي قاضيخان وهي
رجل له امراتان عمرة وزينب فقال يا زينب فاجابته عمرة فان
قال لها حين اجابته انت زينب قالت نعم قال انت طالق لم يقع
شي كما في مختصر الظهيرية للعيني وان لم يسالها بل قال اذا
اجابته انت طالق ثلاثا وقع الطلاق علي التي اجابته يعني عمرة
ان كانت المجيبة امراته وان لم تكن امراته بطل التطليق فلا يقع
علي زينب شي وليس لهاتين الشرطتين كبير فايدة تامل لانه
خرج الجواب بانت طالق ثلاثا جوابا لكلام التي اجابت وان قال
في هذه الصورة نويت زينب طلقت زينب اي مع عمرة لتعليله
بانه خرج الجواب جوابا لكلام التي اجابت عموي انتهي كلام قاضي
خان فقد وقع الطلاق علي زينب بمجرد النية من غير لفظ وفيه
انا لا نم ان وقوع الطلاق علي زينب بمجرد النية بل مع مدخلية
لفظ انت طالق في جواب عمرة وندا زينب اذ لولا التلفظ به لم
يقع علي واحدة منهما طلاق اما وقوعه علي عمرة بقوله انت
طالق فظاهر لا نها المخاطبة في نفس الامر واما وقوعه علي
زينب فلا نه ما وقع الطلاق الا علي ظن انها المخاطبة علي ان
الوقوع عليها بالاعتراف بالنية لا بمجرد نية القلب كما صرح به في
الخلاصة في هذه المسيلة قال ولو قال نويت زينب طلقت هذه
بالاشارة وتلك بالاعتراف انتهي ومثله في البزازية ومراده بالاشارة
الخطاب بانت طالق وبالاعتراف الاعتراف بالنية بقوله نويت
زينب اللهم الا ان يقال مراده بمجرد النية عدم التلفظ بلفظ الطلاق
لا عدم التلفظ اصلا كيف وانه لو لم يعترف بالنية لا يقع الطلاق
علي زينب بمجرد النية كما في الجهر فالاولي في التمثيل بالاستثنا
من الاصل في الطلاق بما في الزيلعي قال زينب طالق وله امراة
معروفة بهذا الاسم فقال لي امراة اخري بهذا الاسم وعنيت به
تلك يقع عليها بالنية وعلي المعروفة بالظاهر فتامل ومنها
اي من المسايل التي خرجت عن الاصل المذكور حديث النفس
قيل وفي كونه مما خرج عن الاصل نظر اذ هو لم يدخل في الاصل حتي
يخرج عنه وفي بعض النسخ واما حديث النفس وهو الصواب
انتهي وهو مبني علي توهمه ان المراد به دخوله في العبادات وقد
تقدم ان المقصود رحمه الله الخروج عن اشتراط التلفظ باللسان

معنية

مع نية القلب بقطع النظر عن كونه في العبادات اولا كما قدمناه وح
فهو خارج عن الاصل بالاعتبار المذكور ويدل عليه قوله حيث
لا يواخذ به ما لم يتكلم به او يعمل به كما في حديث مسلم الذي رواه
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان الله تجاوز اي عفا من جاز بمجوزة اذا تعداه وعبر عليه
لاجل امتي يعني امة الاجابة تكريما لها وفي رواية البخاري تجاوز
لي عن امتي ما وفي رواية عما حدثت وفي رواية البخاري وسوست
به انفسها وفي رواية له صدورها مع انفسها وانفسها بالرفع
والنصب والنصب اشهر وقال القرطبي انه الرواية ما لم تتكلم
به او تعمل بالجوارح وفي رواية ما لم تتكلم او تعمل به وبها اخذ
المص فما قيل ان الجار متعلق بتكلم لا بتعمل فانه متعذر بنفسه
ولو ذكرة بعدة كان اولي وكان ابقا لحديث مسلم انتهى غير مسلم
فدل هذا الحديث على ان المجاوزة خصوصية لهذه الامة ثم ان
حديث النفس المتجاوز عنه منه ما هو ضروري يقع بغير
قصد واختيار ومنه ما هو اختياري يقع معه وهو المراد في
الحديث لان الاول معفو عنه عن جميع الامم اذ لم يصر عليه
لامتناع الخلو عنه فلا يبقى لامتي فايدة وعفا الثاني عنها تكريما
لها كما في شرح المشارق وقال وفي هذا دليل على ان حديث
النفس ليس بكلام حتى لو حدث نفسه في الصلاة لا تبطل ولو
طلق امراته لا تطلق واما اذا كتب طلاق امراته فيجوز ان يكون
طلاقا لانه قال ما لم تتكلم او تعمل به والكتابة عمل وهو قول
محمد بن الحسن انتهى وحاصل ما قالوه في حكم حديث النفس
قال العلامة تقي الدين السبكي في الحلبيات ان الذي يقع في
النفس من قصد المعصية مثلا لان الذي يقع في النفس اعم
من ان يكون بقصد او غيره من معصية او حسنة كما يظهر
من الاقسام خمس مراتب اولها الهاجس ويقال له الوسواس
وهو اول ما يلقي فيها اي النفس ثم حريانه فيها بين الايقاع في
النفس والتردد في الفعل وهو الثاني اي الخاطر وكل منهما
ليس باختياري ويدل عليه لفظ الجريان لا الاجراء ثم انها
حديث النفس وهو ما يقع فيها من التردد هل يفعل او لا
يفعل ثم رابعها الهم وهو ترجيح قصد الفعل على تركه ثم خامسها
العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به اذا علمت ذلك فالهاجس
لم يشمله الحديث لانه لا يواخذ به جميع الامم اجماعا لانه ليس
من فعله الاختياري وانما هو شيء ورد عليه لا قدرة له
فيه ولا صنع والخاطر الذي بعده اي بعد الهاجس كان العبد

قادر ايصرفه الهاجس اول وروده عليه ولكن هو وما بعده من
حديث النفس مرفوعان عن هذه الامة تكريما لها بالحديث الصحيح
الذي ذكرناه قبل واذا ارتفع حديث النفس مع كونه اقرب الي
المعصية ارتفع ما قبله بالاولي بيان ان رفع حكم حديث النفس
ثابت بنص الحديث ورفع حكم الخاطر ثابت بدلالته وما ثبت
بدلالة النص ثبت بالنص نفسه فالحديث شامل لحديث النفس
والخاطر وان لم يكن مذكورا فيه فعلم من الحديث ان هذه لو كانت في
المعاصي فالاول منها لا يواخذ به سائر الامم والاخران لا يواخذ
بهما هذه الامة تكريما لها واما حكمها في الطاعات فما اشار اليه
بقوله وهذه الثلاثة الهاجس والخاطر وحديث النفس لو كانت
في الحسنات لم يكتب بها اجر لعدم القصد يدل هذا علي انها ضرورية
لا اختيارية فان قيل فحينئذ لا حاجة الي رفعها بالحديث قلنا لما
كان رفع الخاطر وحديث النفس مقدورين للعبد وان كانا
نفسهما ضروريين لم يكونا مثل الوجه الاول من كل الوجوه
فاحتاج الي رفعهما ولا يلزم من كون رفع الشيء اختياريا ان
يكون هو نفسه اختياريا تامل واما الهم من الخمس المذكورة
فلا يشمله الحديث علي القول بانه مثل العزم والا فيشمله
نعم هو غير مواخذ به في المعاصي مثاب عليه في الطاعات
كما بين ذلك في حديث اخر واليه اشار بقوله فقد بين في الحديث
الصحيح الذي رواه مسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا
قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم اذا هم عبدي بسيئة
فلا تكتبوها عليه فان عملها فاكتبوها عليه سيئة واذا هم
بحسنة فلم يعملها فاكتبوها حسنة فان عملها فاكتبوها
عليه عشرا ان الهم بالحسنة يكتب حسنة ان لم يفعلها
فهو جار علي الاصل المذكور وان فعلها كتبت له عشرا
والهم بالسيئة لا يكتب سيئة وان كان سيئة لكنها مغفورة
بعفوه تعالي فعلية يخرج عن الاصل المذكور وظاهره
يشمل الهم بكل مكان وزمان وليس كذلك فان العبد مواخذ
بالهم بالسيئة بمكة كما في الفتح فان تركها اي السيئة بعد
الهم بفعلها لله تعالي اي خوفا منه يكتب له في مقابلة هذا
الترك الذي هو كف حسنة وان عملها كتبت له سيئة واحدة
والاصح في معناه اي معني قوله وان عملها كتبت له سيئة
واحدة ان يكتب عليه الفعل وحده وهو معني قوله واحدة
وان الهم مرفوع وكذا العزم علي تقدير الفعل وقال النووي
في شرح مسلم واما اذا وطن نفسه علي معصية مثلا فان

قطع عنها قاطع غير خوف الله تعالي يكتب بهذا العزم سيئة وان
عملها كتبت معصية ثانية وان قطع عنها خوف الله تعالي
تكتب حسنة انتهي وعلي هذا معني السيئة واحدة انها لا تضعف
كما تضعف الحسنة عشرا وان الهم ليس بمرفوع فعلي الاصح الهم
ليس بخارج عن الاصل حيث لم تؤثر النية المجردة وعلي مقابله
خارج عن الاصل واما العزم من الخمس المذكورة فالمحققون
علي انه يواخذ به حتي لو كان المعزوم عليه حسنة يثاب عليه
ولو معصية يعاقب عليه وكذا يواخذ عليه في الاحكام ومنه ما في
الملتقط ان تركت شرب الشراب ابدا فانت طالق وهو يعزم علي
شربها ولا يشربها لا يحنث انتهي لان العزم علي الشرب كالشرب
وقد علق الطلاق علي ترك الشرب فلا يحنث حيث عزم علي
الشرب ويأثم علي عزمه عليه وكذا لو قال ان لم ادخل الدار
فانت طالق بلا تعيين زمان وهو يعزم علي الدخول ولا يدخل
لا تطلق امرأته الي قبيل الموت فعند الموت يحكم بطلاقها لوقوع
اليأس عن الدخول فعلي هذا العزم ليس بخارج عن الاصل حيث
اثرت النية المجردة من غير تلفظ ومنهم من جعله اي العزم من الهم
المرفوع بالحديث فيشمله الحديث ولا يواخذ به ما لم يتكلم به
او يعمل ورجح هذا القول صاحب الطريقة المحمدية وشنع علي من
قال بخلافه بادلة كثيرة لا يسع المقام ايرادها واقواها والنسيان
بهذا المقام ما نحن فيه من قوله عليه الصلاة والسلام ما لم تتكلم
به او تعمل فانه يفيد معني الغاية فيفيد شمول العفو للكل وعلي
القول الاصح لا يكون له مفهوم حتي يقال انها اذا تكلمت او
عملت يكتب عليها حديث النفس لانه اذا كان الهم مرفوعا لا يكتب
حديث النفس اولي كذا قاله السبكي في الحلبيات ولكن رجح خلافه
في شرح المنهاج فقال الاظهر انه يواخذ به من اطلاق قوله عليه
الصلاة والسلام او تعمل حيث لم يقل وتعمله قال فيوخذ منه تحريم
المشي الي معصية وان كان المشي في نفسه مباحا لكن لانضمام
قصد الحرام اليه فكل واحد من المشي والقصد لا يحرم عليه عند
انفراده واما اذا اجتمعا فانه مع الهم عملا لما هو من اسباب المهم
به فاقتضي اطلاق او تعمل المواخذة فاشدد يديك بهذه الفائدة
واتخذه اصلا يعود نفعه عليك انتهي ورجحه ولده عبد الوهاب
في منع الموانع اخذا بظاهر الحديث وفي شرح المشارق سئل بعض
هذا الحديث لقوله تعالي وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم
به الله ثم اجيب بان الاية منسوخة بقوله تعالي لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ثم قال والمحققون علي ان الاية معمولة

لا منسوخة لان النصوص دالة على المواخذة على عزم القلب منها
قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين
امنوا لهم عذاب اليم وقوله ان بعض الظن اثم والاجماع على
تحريم الحسد والاثم انتهى واما حديث الممتى وحديث الهم بمحو
على مجرد الخطور من غير تطمين النفس عليه جمعا بين الدليلين
وهذا يوافق ما قاله المص وفي البزازية من كتاب الكراهية
هم بمعصية لم يأثم ان لم يصمم عزمه عليه وان عزم يأثم
اثم العزم لا اثم العمل بالجوارح ولا يخفى ان اثم العزم دون
اثم العمل وهل يأثم اذا عمل مع ذلك على العزم ظاهر كلامه
نعم واليه ذهب الشيخ منصور الماتريدي وشمس الايمة الحلواني
فيوافق كلام التقي في شرح المنهاج الا ان يكون امرا يتم بالعزم
كالكفر فانه يتم بمجرد العزم ويكفر فعليه اثم الكفر انتهى كلام
البزازي ولا يخفى ان كلامه تفصيل لما قاله المحققون المبحث
العاشر من مباحث النية في شروط النية وهي اي شروطها اربعة
الاول الاسلام هو الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر
والنواهي وبعضهم جعله داخلا في معنى التصديق وعليه
فمفهوم الاسلام جزء من مفهوم الايمان والايمان هو التصديق
فقط او مع الاقرار باللسان او هما مع الاعمال او الاقرار باللسان
فقط اقوال مذهب ابي حنيفة الثاني والاظهر ان الاسلام مع
الايمان متلازمان المفهوم فلا يكون ايمان في الخارج شرعا بلا اسلام
ولا اسلام بلا ايمان قال السعد في التهذيب والاجماع على ان كل
مومن مسلم وبالعكس وان حكمهما واحد ومرجعهما الى القبول والا
لكن لتغاير مفهومهما قد يتغاطفان ولاطلاق الاسلام على الاستسلام
والانقياد الظاهري قد ثبت مع نفي الايمان مثل قل لم تومنوا
ولكن قولوا اسلمنا واما ما وقع في حديث جبريل عليه السلام عن
السوال عن الاسلام فاجابه صلى الله عليه وسلم بانه
الاعمال حيث قال ان تشهد ان لا اله الا الله الخ فاجاب عنه
السعد بان السوال منه عن متعلق الايمان والاسلام فلذا
اجابه بان تومن بالله الخ وان تشهد ان لا اله الا الله وقال ابن
الهمام لا شك ان الاسلام يطلق على الاستسلام والانقياد
الباطني شرعا كذلك يطلق على الاعمال وباسناده من
ملازمته للايمان او الاتحاد به هو بما ذكرناه واما بالمفهوم
المذكور في الحديث فلا يلازم الايمان اما الاسلام بمعنى الاعمال
فلا ينفك عن الايمان لاشتراط الايمان لصحة الاعمال بلا عكس
ولا يخفى ان النية من الاعمال القلبية فيشترط لها الايمان

ذعان

والاسلام

والاسلام هنا بالمعنى الاول اذ لا تشترط في صحة النية صحة الاعمال
وهو ظاهر ولذا اي لكون الاسلام شرطا للنية لم تصح العبادات
المقصودة من كافر وان كانوا مكلفين بها عند مشايخ سمرقند اداء
واعتقادا كما تقوله الشافعية والعراقيون منا او اعتقادا فقط
كما قاله البخاريون او لم يكونوا مكلفين كما قاله مشايخ سمرقند
صرحوا به اي بعدم صحة العبادات من كافر لاجل شرط الاستسلام
في النية في باب التيمم عند قول الكنز وغيره فلو فاتيمم كافر
قيل عليه اما عدم صحة نية الكافر فصرحوا به واما عدم صحة العلة
لاجل عدم صحة نيته فلم نعثر عليه والمستفاد من الزيلعي ان عدم
صحة نية الكافر في التيمم لعدم كونه اهلا للعبادة اذ في التيمم
لابد من قصد عبادة مقصودة لا تصح بدون الطهارة انتهى
لا وضوءه اي لم يلغ وضوءه لان النية شرط التيمم دون
الوضوء فيصح وضوءه وغسله فاذا صحا واسلم بعدهما صلى
بهما ولا يلزم اعادتهما لكن قالوا اذا انقطع دم حيض الكتابية
لاقل من عشرة وكان الانقطاع لعادتها لعدم اهليتها الغسل
بخلاف المومنة فاذا انقطع دمها لاقل من عشرة فان كان
لعادتها فلا يحل وطوها حتى تغتسل او يمضي عليها ادنى
وقت صلاة كاملة وان انقطع لدون عادتها لا يحل وطيها
وان اغتسلت حتى تمضي عادتها حل وطيها بمجرد الانقطاع
ولا يتوقف على الغسل ولا على مضي وقت يسع الغسل
والتحريمة وفي المسيلة لابد من احدهما لانها اي الكتابية
ليست من اهله اي الغسل حتى تشترط اليه وان وصلية
صح الغسل منها لعدم اشتراط النية فلم يلزم من حل وطيها بلا
انتظار الى غسلها عدم صحته لها ولصحة طهارة الكافر قبل
اسلامه قيل الصواب حذف الواو وهو تعليل لصحة الغسل
منها وفي بعض النسخ وتصح بالمضارع وهو ظاهر والحق
انه علة لقوله قال في الملتقط قال ابو حنيفة رحمه الله
تعالى اعلم النصراني الفقه والقرآن لعله يهتدي اي رجا
ذلك ولا يمس اي النصراني المصحف اي يمنع منه وان
اغتسل ثم مس فلا باس به انتهى اي لصحة طهارته قبل
اسلامه ولم تصح الكفارة من كافر وان حنث مسلما وهو عطف
على قوله ولم تصح العبادات من كافر عطف خاص على عام
لان الكفارة عبادة ومعنى العقوبة فيها تابع ويستحيل منه
العبادة لعدم كونه اهلا لها ولا لحكمها وهو الثواب واذا لم
تصح الكفارة منه فلا تنعقد يمينه لتخلف موجبه عنه وهو

وجوب البراءة لم يحنث تعظيما لله تعالى وهو ليس من اهله ووجوب
الكفارة عند عدمه قال تعالى فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان
لهم فان قيل كيف نفي عنهم وقد اثبته لهم في اية وان نكثوا
ايمانهم وهل هذا الا تناقض دفعه بقوله وقوله تعالى في
اثبات الايمان لهم في اية وان نكثوا اي نقضوا ايمانهم فالمثبت
في هذه غير المنفي في تلك لان المراد به وان نكثوا ايمانهم التي
الصورية والمراد بقوله لا ايمان لهم اي الحقيقية لم لم يعكس
وتقول اية انهم الايمان لهم بلا ايفالهم بايمانهم كما يقوله الشافعي
ويكون لهم ايمان حقيقية منعقدة لانه اجيب بان المانع من
ذلك المعنى الفقهي لان من كان اهلا لليمين يكون اهلا للكفارة
لانها حكمه والكافر ليس اهلا للكفارة فلا تنعقد يمينه لان
انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم تامل وقد كتبنا في الفوائد
في كتاب الصلاة منها ان نية الكافر لا تعتبر اي في العبادات
وان كان قد وقع في عباداتهم انها لا تعتبر مطلقا لما انهم صححوا
تيممه بنية الاسلام عند ابي يوسف حيث قالوا وعند ابي
يوسف انه اذا نوى به الاسلام صح ويصلي به اذا اسلم لان
الاسلام راس العبادات وهو من اهله فيصح بخلاف ما اذا
نوى الصلاة فانه لا يجوز تيممه لانه ليس من اهلها زيلعي فعلم
منه ان عدم صحة نية الكافر بسبب عدم الاهلية ولا شك انهم
اهل لغير العبادة فلا ينبغي نفي النية مطلقا ولا للاستثناء
بقوله الا في مسئلة في البزازية والخلاصة وهي صبي ونصراني
خرجا الى مسيرة ثلاثة ايام فبلغ الصبي في بعض الطريق
واسلم الكافر فيه قصر الكافر الصلاة فيما بقي من ايامه
وان نقص من نصاب السفر لاعتبار قصدية في ان يكون مسافرا
ابتدا لا يقصر الصبي في المختار واختار الامام الفضلي انها
يتمان وقيل يقصران انتهى كلام البزازية والخلاصة على انا
لو سلمنا ان الكافر ليس باهل للنية مطلقا فكذلك لا حاجة
للاستثناء لان الموجود من الكافر في هذه الصورة القصد وهو
غير النية اذ هي اخص منه لانها قصد الطاعة والتقرب الى
الله في ايجاد الفعل فلا يلزم من عدم تحقق النية منه عدم تحقق
القصد اجيب بان كون السفر ليس بعبادة وضعا مسلم لكن
معنى قول المص ان نية الكافر لا تعتبر الا في السفر انها معتبرة
في حق قصر الصلاة بعد اسلامه فيصح الاستثناء وايضا قوله
في الشق الثاني ان النية غير القصد مسلم ولكنه منقوض
بقصد المومن السفر فان قصده مجرد السفر لا قصد التقرب

فلا

فان قيل ص

بلغ شابله

فلا يصرف عليه النية شرعا تامل الشرط الثاني من الشروط المذكورة للنية
التمييز فلا تصح عبادة غير مميز صبيا او مجنونا لعدم صحة نيته ومن
فروعه اي كون التمييز شرطا في النية عمد الصبي والمجنون خطا فيترتب
علي جنايتهما ما يترتب علي جناية المكلف خطا ولكنه اي كون عمد
الصبي خطا اعم من كونه مميزا او لا فيه اذا كان من فروعه كيف يكون
اعم الا ان يكون تفريعا في الجملة كما يشير اليه الاستدراك وينتقض
وضوء السكران لعدم تميزه يعني ان سكر المتوضي حتي وصل الي حالة
بان يكون زال عقله بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من
السما فالناقض استتار العقل المستلزم غالبا لحصول الحدث لا ان
عدم التمييز هو الناقض وهذا منه رحمه الله بيان الي ان عدم التمييز
له تاثير في نقض الوضوء وبطلان الصلاة يقع النظر عن لزوم النية
وعدمها والا فالنية ليست بلازمة في الوضوء وتبطل صلاته
بالسكر لانتقاض وضوئه حتي لو شرب قبل الصلاة فسكر بعد
دخوله فيها بطلت فلا يجوز له ان يتوضا ويبني علي صلاته كما في
شرح منظومة ابن وهبان الشرط الثالث من الشروط المذكورة
العلم بالمنوي اي بفرضيته واما العلم بنفليته فلا يشترط كما
تقدم حتي يصح النفل بمطلق النية وبنية مباينه ويدل عليه
قوله فمن جهل فرضية الصلاة لم تصح منه كما قدمناه نقلا عن
القنية الا في احرام الحج فانهم صححوا الاحرام المبهم فان عليا رضي
الله عنه احرم بما احرم به النبي صلي الله عليه وسلم وصححه
اي اجازه له النبي صلي الله عليه وسلم فدل علي انه لا يشترط
فيه تعيين المنوي وفيه بحث لان قوله فمن جهل الخ يدل علي ان
المراد بالعلم بالمنوي العلم بصفة الفرضية ودليل الاستثنا لا يستلزمه
لان صحة الاحرام المبهم لا تستلزم الجهل بفرضية الحج اذ المراد بابهام
الاحرام عدم تعيين كونه قرانا او تمتعا او افرادا كما صرحوا به في
المناسك وصرح به في فتح القدير قال واذا ابهم الاحرام بان لم
يعين ما احرم به جاز وعليه التعيين قبل ان يشرع في افعال الحج
فان لم يعين حتي طاف شوطا واحدا كان احرامه للعمرة ولو
احرم بهما ثم احرم ثانيا بحجة فالاولي للعمرة او بعمرة فالاولي
للحجة فان لم ينو بالثاني ايضا شيا كان قارنا وان عين شيا منهما
ونسيه فعليه حجة وعمرة احتياطا ليخرج عن العهدة بيقين ولا
يكون قارنا انتهي وجعلوا دليل المسئلة تقريره صلي الله عليه
وسلم فعل علي رضي الله عنه ومن المعلوم علم علي رضي الله
عنه بفرضية الحج وظنه ان النبي صلي الله عليه وسلم احرم بحج
نفل بعدا فتراضه عليه في غاية البعد انتهي ولكن في المعراج

الاحرام المبهم يصلح وسيلة لانه شرط يراعي وجوده لا وجوده بصفة
التعيين كالوضوء تجوز به الصلاة وان لم يقع لها فاكتفي فيه بالمبهم
فاذا التحق به التعيين امكن الحاقه بابتدا وجوده فيصح كما لو احرم
لا ينوي حجة ولا عمرة انتهي على ان الحصر في الحج ممنوع فان من
جهل فرضية الصلاة ونوي صلاة الامام فانها تجزيه كما تقدم وكذا
من لم يعلم ما يصليه امامه هل هو عصر او ظهر فنوي صلاة امامه
جاز عند البعض كما في الحاوي وكذا من نوي صلاة الامام في الجنازة
ولم يعلم الميت فانها تجزيه كما تقدم فاذا صح الاحرام المبهم فان
علي في تلك الصورة صح عما عينه ان كان قبل الشروع في الحج وان
شرع في الافعال تعينت عمرة كما تقدم تفصيله عن الفتح الشرط
الرابع من تلك الشروط ان لا ياتي بمناف للمنوي بين النية والشروع
في المنوي قالوا النية المتقدمة على التحريمة جايزة شرط ان لا ياتي
بعدها بمناف ليس منها اي النية بمعني المنوي يعني مما يدل على
الاعراض عنه كالاكل والشرب بخلاف الوضوء والمشي الى الصلاة
كما تقدم وعلى هذا المذكور من بطلان الشي بتخلل ما ينافيه تبطل
العبادة بالارتداد في اثنايها لان الارتداد ينافيها وكذا تبطل صحبة
النبي صلي الله عليه وسلم بالردة اذا مات عليها اي الردة فان
اسلم بعدها فان كان الاسلام في حياته صلي الله عليه وسلم
فلا مانع من عودها والا ففي عودها نظر كما ذكره الحافظ الكبير
عبد الرحيم بن الحسين العراقي في شرح منظومته في اصول الحديث
قال فيه واختلف في حد الصحابي على اقوال احدها وهو المشهور
انه من راي النبي صلي الله عليه وسلم في حال اسلامه ومرادهم
به مع زوال المانع من الروية كالعمي والا فمن صحبه ولم يره
لمانع بنظره كابن ام مكتوم معدود من الصحابة بلا خلاف
والعبادة السالمة ان يقال الصحابي من لقي النبي صلي الله عليه
وسلم مسلما ومات على الاسلام ليخرج من اسلم ومات كافرا
كابن خنظل وفي دخول من لقيه مسلما ثم ارتد ثم اسلم بعد وفاته
صلي الله عليه وسلم وفي عده من الصحابة نظر فان الردة
محبطة للعمل عند ابي حنيفة ونص عليها الشافعي في الام وان
كان الرافعي قد حكي عنه فيها انما تحبط بشرط اتصالها بالموت
وح فالظاهر انها محبطة للصحبة المتقدمة كعثرة بن جبيرة
اما من رجع الى الاسلام في حياته عليه الصلاة والسلام كعبد
الله بن ابي سرح فلا مانع من دخوله في الصحبة بدخوله
الثاني في الاسلام انتهي المقصد منه لكن في التحفة لابن حجر
ان من اسلم بعدها ومات مسلما فاسم الصحبة باق سواء

اسلم

اسلم في حياته صلي الله عليه وسلم لقيه ثانيا اولا ومن المنافي للمنوي
نية القطع اي قطعه وفيه تفصيل اشار اليه بقوله فاذا نوى
قطع الايمان ولو بعد حين صار مرتدا للحال لانه ترك التصديق
فيتم بمجرد النية ولو نوى قطع الصلاة لم تبطل ما لم يات بمنافي
وكذا سايرالعبادات الممكن فيها تخلل نية القطع كالصوم والحج وغيرها
الا اذا كبر في الصلاة ينوي الدخول في صلاة اخرى فالتكبير
هو القاطع للاولى لا مجرد النية واما الصوم الفرض كاداء رمضان
اذا شرع فيه بعد الفجر ثم نوى قطعه بالانتقال الى صوم نفل
فانه لا يبطل فمن جهة عدم البطلان بمجرد نية القطع لا فرق
بين الصوم والصلاة ومن جهة صحة الانتقال في الصلاة بالتكبير
بنية القطع وعدم صحته في الصوم بعد الشروع اصلا لابد من
بيان الفرق بينهما فقال والفرق بينهما ان الفرض والنفل في الصلاة
جنسان مختلفان ولذا لا يصح اداء احدهما بنية الاخر ولا رجحان
لاحدهما على الاخر في الحرمة وهما اي الفرض والنفل في الصوم
والصلاة جنس واحد كذا في المحيط ولكونهما في الصوم جنسا
واحدا صح اداء رمضان بنية النفل فاذا نوى النفل بعد ما شرع
في رمضان لا يصح شروعه في النفل ولغت نيته والمراد باتحاد
الجنس في الزكاة جواز مجرد نية النفل في اداء الزكاة بمعنى انه لو
نوى النفل بعد ما نوى الفرض عند الاداء لغت نيته الثانية والا
فقد تقدم في المبحث الرابع انه لابد في الزكاة من نية الفرضية
لان الصدقة متنوعة تامل وما ذكره من هذا الفرق مع كونه
غير واضح الدلالة على المقصود يقتضي صحة الانتقال في الجنسين
في الصوم كما اذا نوى ليلة النذر المعين قضاء رمضان وبعد
الفجر نوى الانتقال الى المنذور مع ان الظاهر عدم الصحة مطلقا
للزوم الصوم في بعض اليوم لان ما مضى يعد من الصوم الاول
وفيما ذكرناه ما يدفع ذلك وفي خزانة الاكمل اذا افتتح الصلاة
بنية الفرض ثم غير نيته في الصلاة وجعلها تطوعا صارت تطوعا
يعني ان كبر ناويا اياه كما تقدم غير مرة والمفهم من هذا النقل
قوله ولو نوى الاكل او الجماع في الصوم ولم يفعلهما لا يضره ذلك
القصد لعدم تاثيره في الافعال وكذا لو نوى فعل منافي في الصلاة
لا يضره ما لم يفعل ولو نوى الصوم من الليل ثم قطع النية
قبل الفجر سقط حكمها اي النية حتى اذا اصبح فاقطر لا شيء عليه
ولو مضى عليه اليوم ولم ياكل لا يعد صائما وكذا لو نوى
صوما اخر بعده صح ذلك الصوم بخلاف ما اذا رجع عن الصوم
بعد ما امسك بعد الفجر فانه اي الرجوع لا يبطل الصوم لان

نية القطع بعد الشروع لا توثر كالاكل بعد النية من الليل لا يبطلها لان
الاكل ليس من مناني النية فيه ولو نوي طلع السفر بالاقامة
حقيقة صار مقيما وقيد نا به لانه لو نوي الاقامة ليتم صلاة
المقيمين لا يصير مقيما ولا يتحول فرضه خانية ويبطل سفره
بخمس شرايط الاول ترك السير حتي لو نوي الاقامة سايرا
لم تصح اقامته والثاني صلاحية الموضع الذي نوي الاقامة
فيه للاقامة وهي العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب
لا الخيام والاخبية والوبر خانية فلو نوي الاقامة في بحر او
جزيرة او مفازة او دار الحرب ولم يدخل بامان لم تصح اقامته
والثالث اتحاد الموضع الذي نوي الاقامة فيه فلو نوي
بموضعين مستقلين كمكة شرفها الله تعالي ومني لا يصير
مقيما الا اذا نوي ان يقيم بالليل في احدهما فيصير مقيما بدخوله
فيه لان اقامة المرء تضاف الي مبيته واما اذا تبع احدهما الاخر
كقرية قريبة من المصر بحيث تجب الجمعة علي ساكنها فانه
يصير مقيما بدخول ايهما كان للاتحاد حكما ولو دخل الحاج الي
مكة يوم العشر لم تصح نيته لانه يخرج الي مني وعرفة وبعد
العود تصح شرح ملتقي هذا الفرع ينقل الي بحث قوله حتي لو نوي
الاقامة سايرا لم تصح اقامته والخامس الاستقلال بالرأي
فلا تصح نية التابع كالعبد مع المولي والمراة مع زوجها اذا وفاها
مهرها المعجل والجندي مع الامير الذي رزقه منه والاجير مع
مستاجره ورزقه منه والاسير مع من اسره والتلميذ مع استاذه
فنية هولا نية متبوعهم فلو نوي الاقامة ولا يعلمون هولا
اختلفوا في وقت لزومهم حكم الاقامة فقيل من وقت نية المتبوع
وقيل من وقت علمهم كما في توجه خطاب الشرع من انه وقت
التوجه او وقت العلم كما في عزل الوكيل والاصوط الاول فيقضون
ما صلوا قصرا قبل علمهم واختلفوا في العبد المشترك بين مقيم
ومسافر قيل يتم وقيل يقصر وقيل ان كان بينهما مهاياة في الخدمة
قصر في نوبة المسافر واتم في نوبة المقيم وفي الخانية مسلم
اسره العدو ان كانت مسيرة العدو مدة سفر يقصر والا فلا
وان لم يعلم يسيله فان ساله ولم يخبره ينظر ان كان العدو مسافرا
يقصر والا فلا انتهي كذا في معراج الدراية واذا نوي المسافر
الاقامة في اثنا صلاته مع تحقق الشرايط المذكورة في الوقت
اي وقت تلك الصلاة تحول فرضه الرباعي اربعا واما ان شرع
في الوقت فخرج الوقت قبل الاتمام فنوي الاقامة فيها فلا
يتحول فرضه اربعا خلاصة لتقرر الفرض في ذمته ركعتين

والرابع المدة اي مدة الاقامة وهي نصف شهر فلو نوي اقل منه ولم يتم لا تصح

بخروج الوقت سواء نواها اي الاقامة في اولها اي الصلاة او في
وسطها او في اخرها فلو نوى الاقامة بعد ما قعد قدر التشهد
ولم يسلم تتغير وكذا لو قام الى الثالثة ساهيا قعد ولا فنواها
قبل ان يسجد لانه لم يخرج عن المكتوبة قبل النية الا انه يعيد
القيام والركوع لانهما ثقل فلا ينوبان عن الفرض فان لم ينو حتى
سجد لم تتغير لان النية وجدت بعد خروجه عنه لكنه يضيف
اليه اخرى ليكون التطوع بركعتين فيما اذا كان قعد وبار بع
اذا لم يكن قعد عندهما ولا يضم عند محمد لفساد اصل الصلاة
عنده بفساد الفرضية وسواء كان المسافر منفردا او مقتديا
فلو اقتدى بعبده فنوى السيد الاقامة خلف عبده صحت نيته
ويصير هو والعبد مقيمين حتى لو سلم العبد على راس الركعتين
فسدت صلاتهما لان العبرة لنية السيد ولو كان العبد امام مع
السيد غيره من المسافرين فنوى السيد الاقامة صحت نيته
في حق عبده لا في حق القوم في قول محمد فيقيم العبد على راس
الركعتين واحدا من المسافرين يسلم بهم ثم يقوم هو والسيد
فيتم كل منهما اربعا كذا في الفتح واما اللاحق اذا ادرك اول
الصلاة والامام مسافر فاحدث او نام فانتبه ونوى الاقامة
لا يتم الصلاة بنيتها اي الاقامة ان كانت النية بعد فراغ امامه
واما لو نوى قبل فراغ امامه فحكمه حكم المدرك لاستحكام فرضه
بفراغ امامه كذا في الخلاصة لان اللاحق خلف الامام حكما فكما
لا تتغير صلاة الامام بعد الفراغ لا تتغير صلاته ايضا وانما قيدنا
بكون الامام مسافرا اما لو كان امامه مقيما فيتغير فرضه الى الاربع
بالتبعية كما تتغير نيته الاقامة لاتصال الغير بالسبب وهو الوقت
وفرض المسافر قابل التغيير حال قيام الوقت كنية الاقامة فيه فقول
من قال ينبغي اعتبار نيته اذا كان امامه مقيما لان المسافر الموتم
يصلي الرباعية اربعا تبعا لامامه وتكون الركعتان له نافلة وباعتبار
نيته يصير الفرض اربعا ولا محذور فاسد من وجوه الاول قوله ينبغي
الخ الثاني قوله والركعتان نافلة الثالث قوله وباعتبار نيته الى اخره
كذا في الحاشية الحموية ولو نوى بمال التجارة اي بعد اشتراه للتجارة
مثلا الخدمة كان للخدمة بالنية وحدها لانها ترك التجارة فتتم بمجردها
ولو نوى عكسه اي بمال الخدمة التجارة لم تتم النية اي لا يكون
لها ما لم يعمل لاجلها فعل فلا يتم بمجرد النية كما ذكره الزيلعي وتقدم
مرارا وامانة الخيانة في الوديعة هل يكفي في التضمين بمجرد النية
اولا فلم ارها صريحة لكن في فتاوى الظهيرية في بحث جناية الاحرام
ان المودع اذا تعدى في الوديعة ثم ازال التعدي كما اذا لبس ثوب

الوديعة ثم نزعه ووضعه في محله ولكن من نيته ان يعود اليه
لا يزول التعدي انتهى لكن نقل البيري عن النهاية انه اخذ بعض
الوديعة ليتفقه في حاجته ثم بدا له فرده الى موضعه ثم ضاعت
الوديعة فلا ضمان عليه فان وضعه حفظ فلا يكون موجبا
للضمان عليه فبقي نية مجرد الانفاق في حاجته وبمجرد النية
لا يصير ضامنا كما لو نوى غصب مال انسان واستدل بحديث
ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها مالم تعمل انتهى فتامل
قال شيخنا ومفهوم قوله ومن نيته ان يعود انه لو لم ينو العود
اليه يزول التعدي فلا يضمن وهو محل المنقول عن النهاية
انتهى وهو غير صحيح لان صريح قوله فبقي مجرد النية في الانفاق
ومجردها لا يصير ضامنا في المنقول عن الظهيرية من ان
النية وحدها تؤثر في التعدي فيضمن وقد تقدم الكلام على هذه
المسئلة في اخر القاعدة الاولى واعلم ان المصنف اكثر من المسايل
لا دنى مناسبة وان لم يكن لها كثير مناسبة لهذا المحل تكثيرا
للفايدة فرع لمباحث قطع النية ويقرب من نية القطع نية
القلب والفرق بينهما ان المنظور في الاولى هو مجرد الابطال سواء
كان معه انتقال الى اخرى اولا وفي الثانية الابطال مع الانتقال
فهو بمنزلة الجزء من تلك وهي اي نية القلب في الصلاة نقل
الصلاة اي نيته نقلها الى صلاة اخرى وقدمنا اوايل الكتاب انه
لا يكون النقل الى الاخرى الا بالشروع في الثانية بالتحريمة لا بمجرد
النية ولا بد ان تكون الثانية غير الاولى ولو من وجه كان يشرع
في العصر بعد افتتاح الظهر فيفسد الظهر ويكون منتقلا الى العصر
لكن بشرط ان لا يكون صاحب ترتيب والا فالى النفل كما في الخلاصة
لا ان يشرع في الظهر بعد ركعة الظهر فانه لا يصح الانتقال لعدم
المغايرة فيتم على ما صلى وشرطه اي شرط عدم كون النية مبطلة
للاولى في صورة عدم المغايرة ان لا يتلفظ بالنية او ان لا يرفع
يديه كما تقدم عن صدر الشريعة فان تلفظ بها بان قال نويت ان
اصلي كذا او رفع يديه بطلت الصلاة الاولى مطلقا سواء كانت
الثانية مغايرة اولا وقد ذكرنا تفاريعها اي نية القلب في
مفسدات الصلاة من شرح الكنز قال لو صلى ركعة من الظهر
فكبر ينوي الاستيناف للظهر بعينها لا يفسد ما اداه فيحتسب
بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيها تبقى القعدة الاخيرة باعتبارها
فسدت الصلاة فلغت نية الثانية وتفرع عليه ما ذكره الولوالجي
لو صلى الظهر اربعا فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها ساهيا ثم
قام واستقبل الصلاة وصلى اربعا وسلم وذهب فسد ظهره

لان

لان نية دخوله في الظهر ثانيا وقع لغوا فاذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة
بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة انتهى ومعلوم ان هذا اذا لم يتلفظ
بلسانه فانه لو قال نويت ان اصلي الخ فسدت الاولى وصارت
مستانفا للمنوي ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد انتهى كلام البحر
فصل ومن المنافي التردد وعدم الجزم في اصلها اي النية بخلاف
التردد في وصفها وفي الملتقط عن محمد فيمن اشترى خادما للخدمة
وهو ينوي اذا اصاب ربحا باعه واذا لم يصب ربحا لا يبيعه وكذا
اذا جزم ما لم يتجر فيه بالفعل كما تقدم فلا مفهوم لهذا الشرط لان كاة
عليه للتردد في نية التجارة وقد تقدم عز وهذا المحمد يشعر بان
قوله وحده مع انه لا خلاف بينهم في هذه المسئلة الا ان يقال
انه عز وتخريج لا عز وخلاف اي انه المخرج له شيخنا قالوا لو نوى
يوم الشك انه ان كان اليوم من شعبان فليس بصايم وان كان
من رمضان كان صايما لم تصح نيته ولا صومه بتلك النية المتردد
بين الصوم وعدمه لكن في القهستاني عن محمد ينبغي ان يعزم ان كان
من رمضان فهو صايم والا فلا وهو مذهب اصحابنا اجمع انتهى ونقله
في البحر عن الظهيرية فتامل ولا بد من حمل عبارتهما على انه ان كان
من رمضان فهو صايم اي عن رمضان والا فلا يكون صايما عن
رمضان والا فالمصرح به خلافه ولو ردد في الوصف بان نوى
يوم الشك ان كان من شعبان فنفل اي فهو صايم نفلا والا يكن
من شعبان فهو صايم عن رمضان صحت نيته لانه قاطع بالصوم
متردد في الفرضية والنفلية فيصح ويكون كما نوى الا انه يكره
كما في الدرر كما بيناه في كتاب الصوم من شرح الكنز ثم فرع على
كون التردد في الاصل منافيا للنية بقوله فينبغي انه لو كان
عليه قايته فشك انه قضاها او لا فقضاها بنا على الشك ثم
تبين انها كانت عليه لا تجزيه تلك الصلاة للشك وعدم الجزم
بتعيينها قيل هذا اذا نوى القايتة ان كانت عليه والا فهي فرض
الوقت مثلا واما اذا نوى القايتة بنية جازمة غير انه شاك
في انه قضاها او لا في نفس الامر كما هو المتبادر من قوله
فقضاها فينبغي ان تجزيه لان الشك في القضا وعدمه
وهو خارج عن النية فتامل ودفعه ظاهر فان الشك في
الاصل مع الشك في القضا كما يدل عليه السياق فاين الجزم
بنية القضا والشك في نفس الامر والمتبادر غير مسلم بل
المتبادر عكسه والاستقا غير مسلم تامل ولو شك في دخول
وقت العبادة فاتى بها فابان انه فعلها في الوقت لم تجزه فعدم
الاجزا اذا ابان انه خارج الوقت اولم يظهر واحد منهما بالاولى

لكن على اطلاقه يشمل ما اذا صام يوم الشك بنية رمضان فبان انه
من رمضان مع انه يجزيه وان كان مكروها ثم ان تخريج هذا على قوله
اخذا من قولهم كما في فتح القدير لو صلى الفرض وعنده ان الوقت لم يدخل
فظهر انه قد دخل لا تجزيه انتهى لا يصح لانه في هذا جازم بعدم دخول
الوقت لاشاك بخلاف الاول فلا يصح قياسه عليه لعدم الجامع
بينهما نعم وان كان كل من اعتقاد عدم الدخول والشك فيه مستلزما
لعدم الجزم بدخول الوقت لكن بينهما فرق من جهة ان عدم الدخول
متطوع به في الثاني وفي الاول لا فلا يجدي اعلى اتحاد الحكم بينهما مع
انه ذكر في البدايع لو صلى مع الشك الى اي جهة ثم اصاب بعد الفراغ
فلا اعادة عليه لانه اذا شك وبنى صلاته عليه احتمل واحتمل
فان ظهر صوابه بطل الحكم بالاستصحاب وثبت الجواز بالاصل
وايضا صرحوا باستحباب تاخير الصلاة وقت القيم لان في التاخير
تردد ابين الاداء والقضاء وفي التعجيل بين الصحة والفساد فكان
التاخير اولى كما في الزيلعي ولا يخفى ان التردد بين الصحة والفساد
للتردد في دخول الوقت وعدمه فيفيد ان عدم التاخير صحيح وان
كان فيه تردد في الدخول وعدمه فلو كان كما قال المص لوجب التاخير
واما عدم الاجزاء في جميع العبادات عند اعتقاد عدم دخول الوقت
فيعكر عليه ما في الخانية لو ضحى يوم عرفة بعد الزوال ثم ظهر انه كان
يوم النحر ذكر الزعفراني انه يجوز وكذا لو ذبح قبل صلاة العيد من يوم
النحر ثم ظهر ان ذلك اليوم من ايام النحر انتهى وبعضهم حاول دفع
ما اورد عليه فقال ليس مراد المص اثبات عدم الاجزاء في مسيلة الشك
في دخول الوقت بالقياس على ما في فتح القدير حتى يرد عليه انه لا جامع
بينهما بل مراده انه لم يجزه بناء على ما تقدم في مسيلة يوم الشك ان
التردد في الاصل بنا في النية لا في الوصف والشك في دخول الوقت
من قبيل التردد في الاصل عندهم فلا يجوز ويدل عليه قوله السابق
وينبغي على هذا انه ان كان الخ فعلى هذا يكون مراده بقوله اخذا
من قولهم الاخذ من قولهم السابق لا ما ذكر في فتح القدير والمذكور
فيه تنوير لما ذكر في مسيلة الشك في دخول الوقت لاشتراكهما
في مجرد عدم الجواز مع الاختلاف في وجهه بخلاف مسيلة البدايع
لان استقبال القبلة شرط والشرط يعتبر حصوله لا تحصيله
فاذا تبين بعد الفراغ انه اصاب لا تلزمه الاعادة لوجود الشرط
بخلاف الوقت فانه سبب فيعتبر تحصيله ولان الشك في
الشروط من قبيل الوصف في الاصل والمراد بمسيلة البدايع
ان من اشتبه عليه القبلة وصلى بلا تحر فسدت صلاته عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ثم ان علم بعد الفراغ انه اصاب

القبلة

القبلة تجزيه ولا تلزمه الاعادة لانقلابه صحيحا وعللوه بان
ما افترض لغيره يشترط حصوله لا تحصيله كالسعي الى الجمعة
وقال ابو يوسف تجزيه اذا علم انه اصاب سواء علم في الصلاة او
بعدها بخلاف ما اذا تحرى الى جهة وترك تلك الجهة وصلى الى
اخرى لا تجزيه اصلا وان علم انه اصاب وعللوه بان القبلة
في حقه جهة التحري وقد تركها فلا تجزيه حتى قال في الخلاصة
يخشى عليه الكفر في هذه الصورة وفي خزانة الاكمل ادرك في
ليلة رمضان القوم في الصلاة ولا يدري انها المكتوبة او التروحية
يكبر وينوي المكتوبة على انها ان لم تكن المكتوبة يقضيها يعني
العشا يعني يوديها ثانيا فاذا هو اي الامام والاقتدا في العشا
صح عشاوه لان التردد في الوصف لا في الاصل وان التقى ان
الامام او الاقتدا كان في التروحية تقع صلاته نفلا اي لا عشا
ولا تراويح اما الاول فلعدم اقترانه به في العشا واما الثاني
فلعدم صحة التراويح قبل العشا قيل لا يظهر فرق بينه وبين
ما اذا تذكر فائتة وشك انه قضاها او لا لوجود التردد في
اصل النية وفيه نظر لانه لم يتردد في اصل النية في المسئلتين
تامل فرع اخر لمباحث التردد في النية عقب النية بالمشيئة
اي قال نويت صوم غد ان شاء الله قدمنا في القاعدة الاولى
في نية الصوم انه اي المنوي ان كان مما يتعلق بالنيات كالصوم
والصلاة لم تبطل استحسانا لانها عمل القلب ولا يراد بالاستثنا
الابطال بل طلب التوفيق منه تعالى قال المرغيناني وهو الصحيح
وقال الحلواني لا رواية في هذه المسئلة والقياس يقتضي الابطال
فلا يصير صائما كالطلاق والعتاق والبيع كذا في الكافي قيل
يشكل عليه الايمان فانها تبطله المشيئة مع ان الايمان من
اعمال القلب انتهى ومفاده ان المشيئة في الايمان للشك وليس
كذلك قال ابن الهمام في مسايرته اختلف في جواز ادخال الاستثنا
الايمان فمنعه الاكثرون منهم ابو حنيفة واصحابه واجازه
كثير منهم الشافعي واصحابه ولا خلاف بينهم في انه لا يقال
للشك في ثبوته للحال والا لكان الايمان منفيا بل ثبوته
في الحال مجزوم به غير ان بقاءه للوفاة وهو المسمى بايمان
الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان
الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو امر مستقبل فالاستثنا
فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله الا انه لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان
به في الحال وقران الاستثناء به كان تركه ابعد عن التهمة

فكان واجبا قصره فربما تعتاد نفسه التردد لكثرة اشعارها بتردده
في ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجر الى وجوده اخر
الحياة الاعتيادية فيجب تركها انتهى وان كان مما يتعلق بالاقوال
ولا يتوقف على النية كالطلاق والعتاق بطل لم يصرح هنا
بالحكم المذكور في الصلاة ولا في الطلاق والعتاق الا انه يمكن
ان يكون يستفاد من التعليل ثمة تكميل لمباحث النية شرط عندنا
في كل العبادات المقصودة باتفاق الاصحاب وقد تقدم الاختلاف
في الاحرام هل هو ركن او شرط مع ان النية جزء منه وكون
الكل ركنا يوجب ان يكون جزيه كذلك قال المحوي ولا مخلص
الا بالتزام انه ليس بعبادة ولا يلزم ان يكون شرط العبادة
عبادة تامل فان دعوى الظهور في الطرفين يحتاج الى تدبر
وانما وقع الخلاف بينهم في تكبيرة الاحرام فانها شرط عندهما ركن
عند محمد وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا شرع في الظهر قبل الزوال
فلما فرغ من التحريمة زالت الشمس يجوز عندهما خلافا له ولا
يشترط لها الطهارة عندهما خلافا له فلو كبر محدثا فغسل
في الماء ثم رفع راسه فصلى جاز كما جاز بنا الفرض على تحريمة
الفرض والنفل وعكسه والقضاء على الاداء كما في القهستاني
نقلا عن النهاية والمعتمد انها شرط كالنية وقيل بركنيتها
قاعدة في الايمان وهي تخصيص العام بالنية مقبول
في الايمان ديانة لا قضاء كان ينوي بما اكلت طعاما نوعا
من الطعام فجوزه الائمة الثلاثة وعامة العلماء قضاء ايضا
ومنعه علماؤنا المتقدمون واجازه الخصاف وقدمنا في
ترجمته انه قال شمس الائمة الحلواني في حقه انه رجل كبير
يجوز الاقتداء به فاذا رفع الحكم الى المفتي اجاب بعدم الحنث
في اليمين بهذه النية اتفاقا واذا رفع الى القاضي حكم
بالحنث ولا يصدقه في نية التخصيص عندنا والمراة كالقاضي
كما اذا استفتي بما اذا استقرض من رجل واوفاه هل يبرا فيفتي
بالبراءة ولكن اذا سمعه القاضي يفتي بالمال الا ان يرهن
على الايفاء كذا في ايمان البزازية وغير الخصاف تصح قضاء
ايضا فلو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق ثم قال نويت من
بلدة كذا لم تصح قضاء في ظاهر المذهب خلافا للخصاف
وكذا من غصب دراهم انسان فلما حلفه الخصم عاما بان
طلب منه اليمين على انه ما غصب منه درهما نوى في
حلفه خاصا بان نوى درهما ليس بموريا مثلا فانه لا يصح
في ظاهر المذهب وما قاله مخلص لمن حلفه ظالم والفتوى

وانما يطل في الطلاق والعتاق اذا كان
مستقلا مسموعا وشرط المتصل ان لا يكون
بينهما سكوت كثير بلا ضرورة فلا يفصل
بحشا ولا امساك غير فاه او كان
لبانه ثقل فطال في ترديده والنداء
ليس بفاصل فلو قاله ان طالق بارادة
ان شاء الله لا يفصل وانما يثبت حكم الاستثناء
في الخبر لا في الامر والنهي فلو قال اعتقوا
عبدي ان شاء الله لهم عتقه اهـ

علي ظاهر المذهب فمتي وقع في ايدي الظلمة فحلفوه عاما وتوى
خاصا واخذ بقول الخصاف لا باس به كذا في الولوالجية وفيه
ما تقدم ان الفتوي علي قول الخصاف وان كان الحلف ظالما
وان هذا اذا كان اليمين بالله واما بالطلاق والعتاق فعلي
نية الحالف مطلقا ولو قال كل مملوك لي حر وقال عنيت به
اي بالعام الذي هو المملوك الرجال دون النسا دين اي
صدق ديانة لا قضا لانه تخصيص العام وهو مقبول
فيما بخلاف ما لو قال نويت به السود دون البيض او بالعكس
لانه يصدق ديانة ايضا كما لا يصدق قضا لانه تخصيص
الوصف اذ هناك لفظ يدل عليه لا عام ولا خاص فلا تعمل
فيه نية التخصيص وقد تقدم كما لا يصدق اصلا في قوله
نويت النسا دون الرجال والفرق بين ارادة الرجال وارادة
النسا وكذا بين ارادة البيض دون السود او بالعكس بيناه
في الشرح اي شرح الكنز في باب اليمين بالطلاق والعتاق وقد
تقدم مرارا بيانهما واما تعميم الخاص بالنية فلم ار ان اراد
بالتعميم ان يذكر الخاص ويراد مع معناه معنى اخر مجازي
او حقيقي فلا شك في عدم جوازه للزوم الجمع بين معنيي
المشترك في الثاني وبين الحقيقة والمجاز في الاول وكلاهما
ممنوع الا في النفي فانه يجوز تعميم المشترك فيه عند صاحب
الهداية والمبسوط واختاره المصنف فيما سيجي فلو حلف لا يكلم
مواليه وله موال اعلون وموال اسفلون فانهم كلهم حنث
لان المشترك في النفي يعم كل واحد من افراد مفاهيمه وان
اراد بان يذكر الخاص وينوي به معنى مجازيا شاملا لمعناه
الحقيقي كلفظ الصاع في قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا
الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بصاعين
فانه موضوع للمكيال الخاص مستعمل مجازا فيما يكال به
مستغرق جميع افراده فيجري الربا في ما لا يبين بمطعوم فلا
شك في جوازه عندنا فلو حلف لا يبيع الصاع بصاعين واراد
به ذلك يعتبر في دفع الحنث وتحقق البر في الايمان ديانة ثم
في الخلاصة مسئلة نص فيها علي تعميم الخاص بالنية قال
ايما امراة اتزوجها فهي طالق فهذا علي امراة واحدة الا ان
ينوي جميع النسا انتهي وانما يقع علي واحدة الا ان ينوي
الجميع لان ايا المضاف الي نكرة تعم بالوصف العام كما في الجامع
الكبير للامام محمد وهنا لم توصف بوصف عام لان الفعل لم
يسند الي اي وانما اسند التزوج الي المتكلم وهو خاص فكذا

ما اسند اليه من الفعل خاص نعم لو اسند الفعل الى اي تكون عامة بعموم
الفعل كما لو قال اية امراة زوجت نفسها مني فهي طالق يتناول
جميع النساء وكذا لو قال اية نساي كلمتك فكلمنه جميعا طلقن
قال في التوضيح وهذا الفرق مشكل من جهة النحو فان في الاول
وصفه بالتزوجية وفي الثاني بالزوجية انتهى وحاصله انا
لانسلم انها في المثال الاول غير موصوفة بصفة عامة ورده
في التلويح وفي التحرير لابن همام والتحقيق ان العموم في اي وعدمه
بعموم الوصف وعدمه فان اسند الى عام فعام او خاص فخاص
وما اورد عليه من عدم عتق واحد من العبيد في ايكم حمل هذا
العدل وهي حمل واحد فحملوها فلعدم الشرط للعتق بحمل واحد
لها بكمالها فان شرط العتق ان يحمل الواحد بانفراده تمامها فعند
حمل الجميع اياها لم يتحقق ذلك ويوبر ما ذكرناه من مسئلة تعميم
الخاص بالنية ما في حديث سوير بن حنظلة قال خرجنا ومعنا هجر
ابن وايل فاخذه اعداوه فخرج القوم ان يحلفوا وحلفت انه اخي
فخلي عنه العدو فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال
صدقت المسلم اخو المسلم فاجاز النبي صلى الله عليه وسلم حلفه
والاخ خاص خصوص النوع اذ هو نوع خاص من القرابة واذا
اراد الرجل ان يغيب فحلفته امراته فقال كل جارية اشتريتها فهي
حرة يعني كل سفينة جارية عملت نيته ولا يقع عليه العتق لان
الجارية مشتركة بين القنة والقنية كما في القاموس وسيذكر
المص في قاعدة العادة محكمة ما هو نص على جواز تعميم الخاص
بالنية قاعدة فيها اي الايمان الايمان مبنية على الالفاظ ان
امكن اعتبار اللفظ لا على الاغراض اي غرض المتكلم ونيته قال
في البزازية اكريا كسي حرام كني فكذا فاباها ثم جامعها في العدة
طلقت عندهما لانهما يعتبران عموم اللفظ والامام الثاني يعتبر
الغرض وعلى هذا لا تطلق عنده والفتوى عليه انتهى فعلى هذا
ما ذكره المص على قولهما والمراد بالالفاظ الالفاظ الجارية على
عرف الحالف لا على الالفاظ الجارية في الاستعمال ان القرائنية
ولا الحقيقة اللغوية والمراد بالعرف العرف الخاص فان كان
من اهل اللغة اعتبر عرفها وان لم يكن هناك عرف خاص يعتبر
العرف العام وفي المشترك تعتبر اللغة على انها العرف وان لم
يكن عرف اصلا فعلى الاغراض والمقاصد وفي الفتح الايمان
مبنية على العرف ان لم يكن هناك نية فان كانت واللفظ يحتمله
انعقد اليمين باعتبارها فلو اغتاظ افتعال من الغيظ اي
غاظه فاغتاظ من انسان اي غضب له فحلف ان لا يشتري له

شيا

ظالما كما في الخلاصة قد مرت هذه القاعدة مرارا وانها قول الخصاف وان الفتوى
على خلافه المذهب ان لم يكن الحالف مظلوما ولا المستحلف ظالما وان ذلك في
غير اليمين بالطلاق والعتاق واما نيتها فعلى نية الحالف مطلقا قاعدة
فيها اي الايمان صح
اخر ان كان
على نوعها فهو ورد
المستفتي على نية
الحالف يبرى عن التوازل
ومقتضاه ان يصدق في القضا
وعلى بانه ليس له ان يستحلف على
المستفتي فلم يكن الحالف ظالما لكن نقل
عن خزانة الفتاوى ما يدل على ان لا يصدق
في القضا شيخنا ه

ويستفاد
من الخلاصة ضابط ما يتبين فيه الحال
اللفظ وما يتبين فيه القرض ان الايمان
في الايمان اعتبار اللفظ دون القرض الا اذا
تعذر الاصل فيتبين القرض وان الاصل فيها كما
معناه الحقيقي مهجورا لا يتبين اللفظ بحقيقته
الا اذا وجد ما يدل على عدم ارادة المجاز فيتبين
حينئذ الحقيقة ويستثنى من عدم الايمان مبنية على
الالفاظ ما لو قال سكران لا اخرج ان لم اكن عبد الك فامرأته طالق
ثلاثا لا يحنث ان كان مواضعا وما لو قال ان وضعت يدها عليه ولم تقبل لم يحنث
على المقبل فكذا لو وضعت يدها عليه ولم تقبل ان وضعت كرها
ودفعها ان دفعت لا على الاعتراض ما لو قال
لتدفعه اليه وليستثنى من لا على الاعتراض ما لو قال
ان تزوجت امراة لها زوج فامرأته طالق فطلق زوجته ثم تزوجها لا يحنث
اعتبارا للغرض وقيل يحنث وكذا لو قال كل امراة اتزوجها فهي
طالق فطلقها ثم تزوجها لم يقع ولو قال كل امراة اتزوجها لا يقع
ثم تزوجها ما بعد فطلقها ثم تزوجها
في حاشيته ه

شيا بفلس فاشتري له بمائة درهم لم يحنث لعدم اللفظ مع ان
غرضه ان لا يشتري له شيا اصلا ولو حلف لا يبيعه بعشرة فباعه
باحد عشر او بتسعة لم يحنث مع ان غرضه الزيادة فلم يعتبر
غرضه حيث لم يحنث بتسعة لكن قال في الخلاصة وهذا جواب
القياس وفي الاستحسان على عكس هذا فان العرف بين الناس
ان من حلف ان لا يبيع بعشرة ان لا يبيعه الا باكثر من عشرة
انتهى لكن لا حنث بلا لفظ ولا لفظ للتسعة في اليمين ليحنث به
ولو حلف لا يشتري بعشرة فاشتراه باحد عشر حنث قيل لا مدخل
له في التفريع الا انه ذكرها لمناسبة وان لم تكن مما نحن فيه اذ
الفرض فيها الشرا بالنقصان فالحنث بالزيادة لا يدل على عدم
اعتبار الغرض والفرق بين مسئلتي البيع والشرا ان البيع بتسعة
لا يثبت ما يثبته البيع بعشرة واما الشرا بعشرة يثبت ما يثبته
الشرا بتسعة كذا في فروق المحبوبي يعني ان غرض الحالف بعدم
الشرا بالعشرة لكونها اكثر من ثمنه فما زاد عليها بالطريق الاولى
فيكون الزايد عليها ثابتا بدلالة النص والثابت بها ثابت بالنظم
وتمامه في تلخيص الجامع الكبير وشرحه للفارسي قال فيه رجلان
تساوما ثوبا فحلف المشتري انه لا يشتريه بعشرة فاشتراه باحد
عشر حنث في يمينه لانه اشتراه بعشرة وزيادة والزيادة على
ما شرط للحنث لا يمنع الحنث كما لو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها
ودخل دارا اخرى معها ولو كان الحالف هو البايع لا يبيعها بعشرة
فباعها باحد عشر لم يحنث لحصول شرط بره لان غرضه الزيادة
وقد وجد انتهى فعلم منه ان غرض الحالف معتبر ولو باعها بعجز
وفيه والاصل اذا كان في اليمين ملفوظ به يجوز تعيين احد
محتمليه بالغرض واما الزيادة على الملفوظ فلا يجوز بالغرض
ففي مسئلة لا ابيعه بعشرة فباعه بتسعة انما لم يحنث البايع
وان كان غرضه المنع عن النقصان لان الناقص عن العشرة
ليس في لفظه ولا يحتمله لفظه فلا يتقيد به وفي الخلاصة
ولو ان البايع هو الذي حلف فقال عبيده حر ان بعت هذا منك
بعشرة فباعه بعشرة دراهم ودينارا وباحد عشر درهما لم يحنث
ولو باعه بتسعة يحنث استحسانا فعلم منه ان غرض الحالف
معتبر استحسانا انتهى فروع من مسايل الطلاق والعتاق
وغيرهما دايرة على النية لو كان اسمها اي الزوجة طالق او اسم
المراة حرة فناداها يا طالق في الزوجة وفي الامة يا حرة ان قصد
الطلاق في الاول او العتق في الثاني وقعا اي الطلاق والعتاق
او قصد الندا فلا يقعان او طلق بان لم يقصد شيا منهما فالمعتمد

قيل الصواب طالقا بالنصب
فيه انه على لغة ربيعة الذين
يقفون على المنصوب بالكون

ح عدمه وقد تقدم هذا المبحث قريبا ولو كرر لفظ الطلاق بان
قال لزوجته المدخول بها انت طالق طالق او انت طالق انت
طالق او قد طلقتك قد طلقتك او انت طالق قد طلقتك فان
قصد بكل منهما الاستيناف اي استيناف الطلاق وابتداءه
وقع الكل اي كل من الطلاقين او قصد بالثاني التاكيد فيقع واحدة
ديانة ويقع الكل قضاء وكذا يقع الواحدة ديانة والكل قضاء اذا
اطلق اي لم يقصد التاكيد ولا الاستيناف لانه يجعل
تاسيسا لا تاكيدا في القضاء اذ هو خير من التاكيد واما اذا قال
ذلك لغير المدخول بها فلا يقع الا واحدة وان قصد الاستيناف
لعدم المحلية للثاني ولو كرر لفظ انت بدون الطلاق كانت
طالق انت او انت طالق وانت يقع واحدة عند ابي يوسف
وثنتان عند محمد ولو قال انت طالق واحدة في ثنتين فان نوى
مع ثنتين فيقع طلقات ثلاث دخل بها او لا لان كلمة في تاتي
بمعنى مع كما في ادخلي في عبادي فكان بمنزلة ما لو قال لها انت
طالق ثلاثا وفيه لا يفرق بين المدخول بها وغيرها والا اي وان
لم ينو مع ثنتين فان نوى ثنتين فثلاث لان بين الحرفين مناسبة
في افادتهما معنى الجمع فان الظرف يفارق المظروف ويتصل به
كما ان المعطوف متصل بالمعطوف عليه ان دخل بها والا وان لم
يكن داخل بها فيقع واحدة لان الايقاع حينئذ يكون بمنزلة
انت طالق واحدة وثنتين وفيه تبين غير المدخول بها في الاولى
فلم تبق محلا للاخريين كما يقع واحدة دخل بها او لا اذا نوى
الظرف او اطلق لان الطلاق لا يكون ظرفا لنفسه فيلغو ذكر
الثاني وعند الاطلاق في للظرفية حقيقة فتحمل عليه وفيه
يلغو ولو نوى الضرب والحساب فكذلك يقع واحدة سواء دخل
بها او لا لان عمد الضرب في تكثير اجزاء المضروب بعد المضروب
فيه لا في زيادة المضروب وتكثير اجزاء الطلقة الواحدة لا يوجب
تكثيرها كما اذا قال انت طالق واحدة ونصفها وثلثها وربعها
وسدسها لا يقع الا واحدة وكذا الحال في الاقرار يجري فيه هذه
المعاني بحسب النيات فلو قال له علي درهم في درهمين او خمسة
في خمسة مثلا ان نوى به مع خمسة او وخمسة لزمه عشرة
وان نوى الضرب او الظرف او اطلق يلزمه خمسة ولو قال انت
علي مثل امي وكذا الوحرف علي خانية درا وكامي رجع الى قصده
اي يستفسر عنه ليتكشف حكمه لاحتمال وجوه من التشبيه
فان قال اردت به الكرامة فهو كما قال اي يكون تكريما ولا يلزم
عليه شيء لان التكريم بمثل هذا التشبيه شايع فكانه قال انت

مثل

مثل امي في استحقاق الكرامة والبر وان قال اردت به الظهار
فهو ظهار لانه تشبيه بعضها وفيه تشبيه بالعضو الا انه
غير صحيح فيه فيحتاج الى النية وان قال اردت به الطلاق
فهو طلاق بائن لانه تشبيه بها في الحرمة فكانه قال انت
علي حرام وهو بائن وان لم يكن له نية فليس بشيء عندهما
لاحتمال الحمل على الكرامة وهذا لان كاف التشبيه لا عموم لها
فتتعين الادنى وفيه حمل المسلم على الصلاح حيث لم يحمل على
المنكر وهو الظهار منح وقال محمد هو ظهار لانه تشبيه بالكل
فيدخل العضو فيه وهو ظهار وابو يوسف معه ان كان
قاله في حالة الغضب وعنه انه يكون ايلاء لان امها محرمة عليه
بالنص فيحمل عليه لان الحرام يمين وان عني به التحريم لا غير
فعند ابي يوسف يكون ايلاء لانه ادنى المحرمات وعند محمد يكون
ظهارا لان كاف التشبيه تختص به والاصح انه يكون ظهارا
عند الكل لان التحريم الموكد بالتشبيه ظهار زيلعي ولو قال انت
علي حرام كامي ونوى ظهارا او طلاقا فعلى ما نوى اما الاول
فلانه شبهها بامه في الحرمة ولو شبهها ببعضو منها كان
ظهارا فبكلها اولى واما الثاني فلان قوله علي حرام من الكنايات
فيكون طلاقا بالنية وقوله كامي لتاكيد تلك الحرمة فلا
تخرج به عن ان تكون طلاقا وان لم ينو فعلى قول ابي يوسف
رحمه الله تعالى ايلاء لما مر وعلى قول محمد وهو الاصح ظهار
لان لفظه محتمل فتثبت به الادنى والحرمة بالظهار دون الحرمة
بالطلاق لان الحرمة بالظهار لا تزيل الملك والحرمة بالطلاق
تزيله ومنها اي من تلك الفروع لو قرأ الجنب قرانا فان قصد
التلاوة حرم لانه ممنوع عن التلاوة وان قصد الذكر فيما هو
مشتمل عليه فلا يحرم ولو قرأ الفاتحة في صلاته على الجنازة
ان قصد الثنا والدعا لا يكره وان قصد التلاوة كره اي تحريما
فلا ينافي ما صرح به في الولوالجية انه يحرم اذا قصد التلاوة
وكثيرا ما يطلقون الحرمة ويريدون بها كراهة التحريم
ولو عطس الخطيب فقال الحمد لله ان قصد به الخطبة صحت
خطبته وان قصد الحمد للعطاس لم يصح وقد مر ذبح اي اراده
فعطس فقال الحمد لله فكذلك ان قصد به التسمية على الذبح
حل وان قصد به الحمد للعطاس لا يحل وفي رواية عن ابي حنيفة
رحمه الله تصح الخطبة وان لم يقصدها ولا تحل الذبيحة
ما لم يقصدها وهذا هو ما ذكره المحبوبي في فروق الذبائح
حيث قال لو قال الحمد لله لعطاسه وذبح لا يحل والخطيب اذا

عطس وقال الحمد لله جاز له الاقتصار عليه والفرق ان الواجب
عند الذبح التسمية على المذبوح قال الله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه واما عند الجمعة الواجب مجرد الذكر قال الله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد فلهذا جاز ذكر المصلي اية او
ذكرا وقصر به جواب المتكلم فسدت صلاته والا وان لم يقصد
جوابه فلا تفسد هذا تكميل في بيان النيابة في النية اي كون
الشخص نايبا عن اخر فيها هل يصح ام لا قال في باب تيمم القيه
مريض يممه غيره فالنية على المريض دون من يممه انتهى وفي
الزكاة قالوا المعتبر نية الموكل فلو نواها فدفع الوكيل بلا نية
اجزاته كما ذكرناه في الشرح وفي الحج عن الغير الاعتبار نية
المامور ولكن ليس هذا من باب النيابة فيها لان الافعال انما
صدرت من المامور فالمعتبر نيته لا نية الامر فهذه النقول تدل
على انه لا تجوز النيابة في النية مطلقا لكن صرحوا بان الاستنابة
في الحج جايزة في الاحرام كان يحرم عنه رفيقه عند اغمايه وكالصغير
يحرم عنه ابوه كما في الزيلعي فتامل تنبيه اشتملت قاعدة
الامور بمقاصدها على عدة قواعد كما تبين لك من قوله
تخصيص العام بالنية مقبول ديانة لا قضاء ومن قوله اليمين
على نية الحالف ان كان مظلوما الخ ومن قوله الايمان مبنية
على الالفاظ لا على الاغراض وقد اتينا مقتصرين على عيون
مسايلها اي اصولها وكلياتها والا لو اتينا بالجزئيات فلا يمكن
اذ مسايلها لا تحصى وفروعها لا تستقصى خاتمة
للقاعدة الثالثة تجري قاعدة الامور بمقاصدها في علم العربية
ايضا فاول ما اعتبروا ذلك في الكلام فقال سيبويه والجمهور
باشتراط القصد فيه فلا تسمى كلاما ما نطق به النايم
لعدم القصد حتى لا تصح عباراته فيما يعتبر فيه القصد لان
كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا قالوا ما صدر عنه من
الالفاظ ليس بخبر ولا انشاء ولا صدق ولا كذب واذا تكلم في
الصلاة لا تفسد صلاته وفي النوازل انها تفسد وكذا الساهي
وما تحكيه الحيوانات المعلمة وخالف بعضهم ولم يشترط
وليسمى كل ذلك كلاما واختاره ابو حيان وهو ظاهر كلام ابن
مالك في الخلاصة وفرع بنا المجهول والظاهر ان المفرع هو
على ذلك اي على كون ما ذكر كلاما من الفقه ما اذا حلف
لا يكلمه فكلمه نايما حيث يسمع يحنث ولا يخفى ان هذا التفريع
انما يصح ان لو كان نايما حال من فاعل كلمه واما اذا كان من
مفعوله فليس من فروعه والمذكور في الهداية وغيرها هو

الثاني لا الاول ويشهد له قوله وفي بعض روايات المبسوط
شرطه ان يوقظه اذ لو كان القصد كلام النائم لكان يقول
وشرطه ان يستيقظ به وعليه اي على اشتراط الايقاظ هـ
مشايخنا ويدل عليه ايضا قوله لانه اذا لم ينتبه كان كما اذا
ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته كذا في الهداية فكما
ان هذا المنادي لا يحنث كذلك هذا المتكلم الذي لم ينتبه النائم
بكلامه لا يحنث ولا يخفى انه انما يظهر هذا التنظير على الثاني
لا على الاول والحاصل انه اختلف التصحيح فيها اي مسئلة
ما اذا تكلم نائما فمنهم من اشترط الايقاظ للحنث ومنهم من لم
يشترط ذلك بعد ما كان بحيث يسمع الكلام لو كان مستيقظا لانه
كلمه ووصل الى سمعه لا انه منعه النوم فصار مثل ما اذا
ناداه بحيث يسمع الا انه لم يفهم لغفلته كما بيناه في الشرح
قال فيه شرط الايقاظ رواية المبسوط وعليه مشايخنا وهو
المختار ولم يشترطه القدوري كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع
ولكنه لم يفهم لتغافله وصحح الامام السرخسي الحنث وان لم
يوقظه لما ذكره محمد في السير الكبير اذا نادى المسلم اهل الحرب
بالامان مما يحتاط في اثباته فلا يقاس عليه غيره انتهى والذي
ظهر من الخلاصة ان الامام السرخسي شرط الايقاظ في
الحنث حيث قال اذا حلف لا يكلم فلانا فناداه وهو نائم فايقظه
لا شك انه يحنث هكذا ذكره الامام السرخسي وان لم يستيقظ
وهكذا ذكره في التحرير واعتمد عليه وهو الصحيح وقيل هو
قول ابي حنيفة انتهى ولم ار الان حكم ما اذا كلمه مغمى عليه
او مجنونا او سكرانا تأمل في النسخ والصواب عدمه اعلم ان
طلاق النائم والمغمى عليه والمجنون والمعتوه لا يقع وايمانهم
لا تصح نعم لو حلفوا سالمين وفعلوا المحلوف عليه في تلك الحالات
فصرحوا بلزوم الحنث وتزول الجزا لكن فعل المحلوف عليه منهم
انما يتحقق اذا كان من الافعال التي لا تتوقف على الفهم والقصد
لا شقائها فيهم واما التكليم فيما بمن فيه وان كان مما لا يتوقف
عليهما الا ان كلامه فلانا يتوقف عليهما لانه لا بد من فهم فلان
ناو قصره بالخطاب كما يشهد بذلك العرف وذا لا يتحقق في النائم
وغيره فان كان المراد تكلم هو لا فلانا ينبغي ان لا يقع الحنث
لعدم تحقق المحلوف عليه هذا ان اشترط في الكلام القصد والا
فلا وان كان المراد تكلم الحالف لهولاء فقد علم في حال كلامه
النائم انه يشترط للحنث انه بحيث يسمعه وهل يشترط
الايقاظ مع ذلك او لا ففي المجنون والمغمى عليه ينبغي ان

ف موضع يسمع صوته الا انهم لا يسمعون
لتغافلهم بالحرب فهو امان وقد فرق بان الامان
صح

يكون كذلك اي بحيث لو لم يكن مجنونا او مغمي عليه لسمعه كما اذا
كان المحلوف عليه اصم وكلمه كذلك وهذا مقتضي التخريج علي
ماذكروه في الاصول والفروع واما السكران فان كان سكره
من حرام بلا اكراه في شربه ولا ضرورة يقع طلاقه وتصح
يمينه حلفا بالله تعالي او تعليقا وكذا سائر تصرفاته زجرا
له الا ما استثناه المصنف في بيان احكام الكران فاذا حلف
صاحيا وفعل المحلوف عليه وهو سكران فوقوع الحنث عليه
بالاولي من الاولين الاان المحلوف عليه لو كان يكلمه فلان
ينبغي ان يقع الحنث ان شرط القصد في الكلام والا فلا وان
وان كلمه الحالف ان لا يكلمه ينبغي ان يكون الحكم فيه كالاولين
والله سبحانه اعلم ولو سمع اية السجدة من حيوان صرحوا
بعدم وجوبها اي السجدة علي المختار ورجح في الخلاصة
وجوبها حيث قال وكذا المرء اذا سمعها من طير هو المختار
وقيل لا تجب واذا سمعها من نايم تجب عليه علي الصحيح
واذا سمعها من صبي لا تجب لعدم اهلية القاري بخلاف
ما اذا سمعها من جنب او حايض او نفسا او كافر والسماع
من المجنون لا يوجبها ومن النايم يوجبها علي المختار وفي
الخلاصة الاصل في وجوب السجدة ان من كان اهلا لوجوب
الصلاة اداء وقضاء كان اهلا لوجوب سجدة التلاوة ومن
لا فلا انتهي ولم يذكر خلافا في الوجوب اذا سمعها من مجنون
هذا حكم السامع واما حكم التالي فلا تجب علي من تلاها وهو حايض
او نفسا او كافر بخلاف ما اذا كان جنبا او محدثا فانها تجب عليهما
وكذا اذا سمعها من الغير واما النايم اذا تلاها واخبره رجل بتلاوتها
فتجب عليه عند البعض كما سيذكره المصنف في احكام النايم وكذا تجب
بسماعها من سكران كما تجب عليه اذا استيقظ ويقاس علي ذلك
وجوب التعظيم اذا سمع اسم الله منهم او الصلاة علي النبي صلي
الله عليه وسلم ومن ذلك اي مما اعتبر وافيه القصد المنادي
النكرة قالوا ان قصد به نداء واحدا بعينه ولم يكن مضافا او شبيها
به تعرف ووجب بناؤه علي الضم او ما ينوب منابه في الرفع والا
اي وان لم يقصد به نداء واحد بعينه لم يتعرف ويعرب بالنصب
كقول الاعمي يا رجلا خذ بيدي وكذلك الحكم في العلم المنقول عن
الصفة ان قصد به لمح الصفة المنقول عنها كالفضل والحارث
والنعمان ادخل فيه ال الزايدة والا فلا تدخله وفروع ذلك كثيرة
وتجري هذه القاعدة في العروض فان الشعر عند اهله اي في
اصطلاح علما العروض كلام موزون مقصود به اي الكلام ذلك

اي الوزن وعلي ذلك المذكور من لزوم القصد في تسمية شعرا
خرج ما وقع موزونا في كلام الله تعالى عن الشعر كقوله تعالى
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وخرج ما وقع في كلام رسول
الله صلى الله عليه وسلم هل انت الا اصبع دميت وفي سبيل
الله ما لقيت اذا قري بكسر التاء فيهما فانه لم يكون من بحر الرجز
بنا علي ان الرجز شعر وهو الصحيح ومثله انا النبي لا الكذب
انا ابن عبد المطلب ولا شك انه عليه الصلاة والسلام لم يكن
يقصد الشعر ولم يعلمه فلو لم يكن القصد معتبرا في تسميته
شعرا لما صح ذلك وكذلك كلام الباري سبحانه وتعالى منزه عن
الشعرية فكلامه ليس بشعر وما هو بقول شاعر لعدم قصد
الشعرية فيه وان وافق الوزن ولا يلزم من ذلك عدم علمه
بانه موزون مقفي حتى يلزم انه يتكلم بشي لا يعلمه ولا يلزم
من علمه له ان يقصده تعالى الله عن ذلك فلا اشكال في ذلك
فما وقع للمحشي هنا لا يليق التكلم به القاعدة الثالثة من
القواعد الكلية اليقين لا يزول بالشك في المصباح اليقين
هو العلم الحاصل عن نظر واستدلال ولهذا لا يسمي علم الله
يقينا ويقن الامر تيقن من باب تعب اذا وضح وثبت فهو يقين
فعيل بمعني فاعل ويستعمل متعديا ايضا بنفسه وبالباء والشك
عند اهل اللغة خلاف اليقين اي التردد بين الشيئين سواء استوى
طرفاه او ترجح احدهما علي الاخر قال تعالى فان كنت في شك مما
انزلنا اليك اي غير متيقن وهو يعم الحالتين وكذلك عند
الفقهاء والمتكلمين فيشمل الظن والوهم وقال المحشي وهذا انما
هو في الاحداث واما في غيرها ففرقوا بينهما في كثير من المواضع
التي وبالجملة الظن لا يساوي اليقين فلا يرتفع به اذ قد ثبت
ان الاقوي لا يرتفع باضعف منه ثم ان الشك اما ان يطرا علي
اصل مباح مثل ان تجد ماء متغيرا واحتمل تغيره بنجاسة او طول
مكث فهو الطهارة به عملا باصل الطهارة واما ان يطرا علي اصل
حرام كما اذا وجد شاة مذبوحة في بلدة فيها مسلمون ومجوس
فلا يحل اكلها حتى يعلم انها ذكاة مسلم لان اصلها حرام وشككنا
في الذكاة المبيحة فلو كان الغالب فيها المسلمين جاز الاكل عملا
بالغالب المفيد للطهورية او يطرا علي ما لا يعرف اصله كما اذا
عامل من اكثر ماله حرام ولم يتحقق الماخوذ من ماله انه عين
الحرام فلا يحرم مبايعته لامكان الحلال وعدم التحريم ولكنه
يكره خوفا من الوقوع في الحرام كذا في فتح المدبر ويسمي تحقيق
ان الشك الطاري علي اليقين لا يرفعه ثم ان هذه القاعدة

لها مدخل في جميع ابواب الفقه والمسايل المخرجة عليها تبلغ
ثلاثة ارباع الفقه ودليلها ما رواه مسلم وكذا البخاري
عن ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا وهو ما انتهى الاسناد
فيه للنبي صلى الله عليه وسلم اذا وجد احدكم شيا في بطنه
فاشكل عليه اخرج منه شي ام لا فلا يخرجن من المسجد
للتطهير حتى يسمع صوتا او يجد ريحا اي حتى يحصل اليقين
بالحدث بسبب صوت ريح او رايحته فيدخل الاصم والاخشم
الذي بالقه سدة كذا فسروه به وفي الحموي ان لفظ الصحيحين
عن عبد الله بن زيد انه شكي الى النبي صلى الله عليه وسلم الرجل
يخيل له ان يجد الشي في الصلاة قال لا ينصرف حتى يسمع صوتا
او يجد ريحا وفي فتح القدير من باب الانجاس ما يوضحها اي القاعدة
فنسوق عبارته بتمامها وهي قوله اي صاحب الهداية تطهير
النجاسة واجب مقيدا بالامكان اي امكان الازالة واما اذا
لم يتمكن من الازالة لخفا خصوص المحل المصاب مع العلم
بتنجس الثوب قيل الواجب ح غسل طرف منه فارغ غسله
اي الطرف بتحر او بلا تحر طهر وذكر الوجه اي وجه طهارة الثوب
بغسل طرف منه في صورة خفا المحل يبني ان لا اثر في تطهيره
للتحري ولذا قال بتحر او بلا تحري وهو اي ذلك الوجه ان بالتشديد
يغسل بعضه الجار متعلق بقوله وقع الشك وما وقع في بعض
النسخ بلفظ المضارع تصحيف مع ان الاصل طهارة الثوب
عدل عن المضمر الى المظهر اشعارا بان كون الطهارة اصلا في
ذلك من حيث كونه ثوبا لا من حيث خصوصه وقع الشك
في قيام النجاسة اي بقايها فيه لاحتمال كون الطرف المغسول
محلها اي النجاسة فلا يقضي بالنجاسة اي بنجاسة الثوب
بالشك اي بسبب الشك في بقايها ولا يخفى انه لا فرق على هذا
الوجه بين ان يكون الغسل بتحر او بلا تحر اذ غسل البعض فيما
خفي المحل كاف في ايراث الشك سواء وجد التحري او لا كذا اورده
وسمعت الامام تاج الدين احمد بن برهان الائمة عمر العزيز
ابن عمر بن مازه البخاري واحد هذا احد شيوخ صاحب الهداية
ووالد محمود صاحب المحيط البرهاني والذخيره واخو احمد هذا
الامام الصدر الشهيد حسام الدين عمر بن مازة البحر بن البحر فقيه
الدنيا بقوله اي القول بطهارة الثوب بغسل طرف منه
ويقيسه على مسيله ذكرها الامام محمد في السير الكبير
هي اي تلك المسئلة المقيس عليها اذا فتحنا حصنا وفيهم

بلغ تقابله

اي في

اي في اهله ذمي لا يعرف يقينا بشخصه لا يجوز قتلهم اي اهل
الحصن لقيام المانع من القتل بيقين وهو وجود الذمي المحرم
قتله فيهم فلو وقع انه قتل البعض منهم او اخرج البعض من
الحصن حل قتل الباقي منهم للشك في قيام المحرم فكذا هنا اي في
طهارة الثوب بغسل البعض وفي الخلاصة بعد ما ذكره اي كون
غسل الطرف مطهرا مجردا عن التعليل بوقوع الشك في النجاسة
قال فلو صلى معه اي ذلك الثوب صلوات ثم طهر ن النجاسة
في طرف اخر يجب اعادة ما صلى انتهى وكذا لو تبدل رايه الى طرف
اخر يجب الاعادة كذا في البزازية وهذا مبني على القول باشتراط
التحري وفي الظهيرية ثوب فيه نجاسة لا يدري مكانها يغسل
الثوب كله انتهى وهو اي غسل الكل الاحتياط اي العمل باقوى
الدليلين لما فيه من قطع بقا النجاسة وهذا يشعر بعدم الطهارة
قال ابن الهمام معترضا على الاسبيجابي في ذلك الوجه وذلك
التعليل الذي اورده الاسبيجابي في بيان طهارة الثوب بغسل
بعضه مشكل عندي اي منقوض نقضا اجماليا فان غسل طرف
من الثوب يوجب الشك في طهر الثوب بعد اليقين بنجاسته وحاصله
اي تقرير الاشكال في التعليل انه اي المتطهر شك في الازالة
اي ازالة النجاسة بعد تيقن النجاسة هذه الصغرى والشك
كل شك لا يرفع المتيقن هذه الكبرى فهذا الشك لا يرفع المتيقن
والمتيقن نجاسة الثوب فلا يحكم بطهارة الثوب بغسل طرف منه
كما حكم بذلك الاسبيجابي بهذا الدليل والحق شروع في تحقيق
كلام الاسبيجابي ان ثبوت الشك في كون الطرف المغسول
من الثوب وفي كون الرجل المخرج من الحصن هو مكان النجاسة
خبر الكون باعتبار ان اسمه الطرف المغسول والمعصوم الدم
خبره باعتبار كون اسمه الرجل المخرج وقوله الذي يوجب
النية اي يقينا خبر ان والاخصر حذف الذي ويحتمل ان يكون
تصحيف الذمي الشك في طهر الباقي في الاول ويوجب الشك
في اباحة دم الباقين في الثاني ومن ضرورة صيرورته اي كل من
الطهر واباحة الدم مشكوكا فيه ارتفاع اليقين عن نجاسته على
الاول ومعصوميته على الثاني لان كلا من الطهر والنجس وكذا
اباحة الدم والمعصومية ضدان لا يجتمعان في محل واحد فالشك
في ثبوت احدهما في محل لا يجامع اليقين بالاخر في ذلك المحل وهذا
تطويل بلا طايل لان الشك في كون الطرف المغسول محل النجاسة
يوجب الشك في بقا النجاسة ويوجب ارتفاع اليقين بها بلا
حاجة الى ايجابه الشك في طهر الباقي تامل واذا صار الثوب

مشكوكا في نجاسته جازت الصلاة معه اي مع ذلك الثوب لانه كان
قبل التنجس طاهرا بيقين وقد زالت طهارته بعروض يقين النجاسة
ولما زال اليقين العارض عاد اليقين الاصلي وموجبه جواز الصلاة
به تامل الان هذا الذي ذكرناه من الحق ان صح هذا الشك لا يناسب
يردوه بالحق لم يبق لكلمتهم المجمع عليها اعني قولهم اليقين لا يزول
بالشك معنى فانه ح اي حين ان كان الامر كما ذكرنا من ايجاب
الشك في كون الطرف المغسول مكان النجاسة والرجل المخرج
معصوم الدم الشك في طهر الباقي واباحة دم الباقين لا يتصور
ان يثبت شك في محل ثبوت اليقين وذلك قد علم من قوله ومن
ضرورة صيرورته مشكوكا فيه ارتفاع اليقين الخ ليتصور ثبوت
شك فيه لا يرتفع به اي بزلك الشك ذلك اليقين لانه لما كان
من ضرورة ثبوت الشك في محل ارتفاع اليقين عن ذلك المحل
امتنع اجتماعهما في محل واحد فلا معنى لقولهم اليقين لا يرتفع
بالشك لانه تصور السلب بعد تصور اجتماعهما في محل محال فلا
يتصور السلب فيه واجاب عنه في شرح المنية بانه قد يتصور
ذلك فيما اذا ثبت حكم لمحل معلوم ثم شك في زواله عنه باحتمال
وجود دليل الزمان وعدمه على السوا كما اذا شك في محل الحدث
بعد تيقن الطهارة او عكسه او نحو ذلك من الاحكام كالطلاق
والعتاق بخلاف مسيلة الثوب والذمي فان النجاسة وحرمة
القتل لم تثبت يقينا لمحل معلوم بل تثبت لمحل مجهول مع ان
ضدها وهو الطهارة وحل القتل كان ثابتا بيقين لمحل معلوم
الا انه امتنع العمل به لثبوت ذلك المجهول فيه يقينا فاذا زال
ذلك اليقين ووقع الشك في بقاء ذلك المجهول وعدمه لا يمتنع
العمل بما كان ثابتا يقينا لان اليقين لا يزول بالشك والاصل
فيه ان الشك قسمان قسم طاري على اليقين اي حاصل
بامر خارج عنه وشك طار باليقين اي بمعارضة دليل مع
دليل اخر فالاول لا يزيل اليقين والثاني يخرجه عن كونه يقينا
بيان ذلك ان الشك انما ينشا عن عدم دليل او عن تقابل دليلين
متساويين متحدين زمانا ومحلا حتى لو اختلف زمانهما يكون
الاخر ناسخا للاول اذا كان دليل الوجود دون البقا وان اختلف
محلهما فلا تقابل وان جهل حصل الشك لعدم الدليل على الزوال
عن المحل الاخر والبقا فيه فاذا ثبت حكم يقينا لمحل معلوم فالشك
في ثبوت ضد ذلك الحكم لزلك المحل انما ياتي من عدم دليل او
من تقابل دليلين متساويين يقتضي احدهما بقا الحكم الاول
والاخر عدمه وح يتساقطان ويبقى الحكم الاول بدليله فهذا

معنى

معني قولهم اليقين لا يرتفع بالشك وهذا هو القسم الاول
من قسمي الشك ولا يمكن ان يتاتي الشك ح من دليل معارض
لدليل الاول او مساوله بل يكون نسخا ان كان الاول دليل
الوجود دون البقا والا فهو من القسم الثاني من قسمي الشك اما
اذا ثبت حكم يقينا لمحل مجهول فيمكن ان يتاتي الشك من دليل
معارض لدليل مساوله يثبت ضد ذلك الحكم لان المحل لما لم يكن
معلوما لم يتيقن كون الدليل الاخر ناسخا بل احتمل ان يثبت
ضد ذلك الحكم في المحل الاول فيكون ناسخا وان يثبته في
محل اخر فلا يكون ناسخا احتمالا علي السوا فحصل الشك ضرورة
في بقا الحكم في المحل المجهول وعدمه وهو ايضا من القسم الاول
من قسمي الشك وهو ناش من اليقين الاول مع معارضه
بدليل وليس بشك خارج عنه ورد عليه كما في القسم
الاول وهو يقتضي الرجوع الي يقين اخر غير يقين المعارض
فتامل وامعن النظر فان الامام الرباني محمد بن الحسن الشيباني
لم يضع تلك المسيلة في السير من غير تحقيق خصوصا وهي
في امر القتل الذي هو عظيم الخطر يدرؤ بالشبهات والله تعالي
الموفق انتهي فعن هذا الذي ذكرنا من عدم ثبوت الشك في محل
ثبوت اليقين بلا ارتفاعه منه حقق بعض المحققين ان
المراد من قولهم اليقين يرفع بالشك لا يرفع حكم اليقين بالشك
اي ان الكلام علي حذف مضاف وهو الحكم ويمكن توجيهها
ايضا بجعل اليقين علي المتيقن وعلي هذا التقدير اي تقدير الحكم
يخلص الاشكال في الحكم اي في طهارة الثوب وجواز الصلوة به
وتجويز قتل الباغي مع التيقن ان في الحصن شخصا معصوم الدم قبل
تحقق انه المخرج لهذا الدليل لا في نفس الدليل لان ذلك التوصيه لا يرفعه
عنه وان دفعه عن الحكم واشار الي بيان عدم الاندفاع عنه بقوله
فنقول وان وصلية ثبت الشك في طهارة الباغي ونجاسته لكن
لا يرفع هذا الشك حكم ذلك اليقين السابق بنجاسته وهو اي ذلك
الحكم عدم جواز الصلاة به فلا تصح الصلاة بعد غسل الطرف منه
لان الشك الطاري لا يرفع حكم اليقين السابق علي ما حقق من
انه هو المراد من قولهم اليقين لا يرفع بالشك فقتل الباغي في المقيس
عليه والحكم بطهارة الباغي في المقيس مشكل والله تعالي اعلم خلاصة
هذا الكلام ان ههنا اشكالين احدهما في الحكم المثبت بهذا الدليل بطريق
النقض الاجمالي بتخلف حكم في نجاسة الثوب مع جريانه فيها وثانيهما
في نفس الدليل بان فيه جمعا بين المتنافيين وتوجيه وان دفع الاشكال
الثاني لا يرفع الاشكال الاول كما قرر وامكن دفع هذا الاشكال

ايضا بان طهارة هذا الثوب اصل واليقين بطهارته بجميع اجزايه واما
اليقين بنجاسته بعده فانما هو باعتبار بعض اجزايه فاذا غسل
بعض منه فالباقي من ابعاضه متيقن الطهارة عن اصل ومشكوك
النجاسة لعارض فيجري الدليل المذكور في ذلك اثبات الطهارة وذلك
الباقي منه وان كان مشكوك الطهارة ايضا لكنه ليس متيقن النجاسة
عن اصل حتى يجري الدليل المذكور في اثبات النجاسة ايضا فيتخلف الحكم
فيه فتأمل ونظيره اي كون غسل طرف الثوب يوجب الشك في طهارة
الباقي قولهم القسمة من الطهرات يعني انه لو تنجس بعض الدار
واختلط ثم قسم طهر لوقوع الشك في كل جزء هل هو المتنجس ام لا مع
ان الاصل طهارته وينافي هذا ما سياتي اوايل الفن الثاني من ان التحقيق
ان القسمة لا تطهر وانما جاز لكل الانتفاع للشك فيها حتى لو جمع عاد
نجسا ويوافق ما ذكره هنا ما ذكره في الخلاصة المملوح النجس اذا اندف
ان كان الكل او النصف نجسا لا يطهر اما اذا كان النجس شيا يسيرا بحيث
يحتمل ان يزهب بهذا الفعل يحكم بطهارته كالكرس اذا تنجس فقسم
بين الدهقان والعامل يحكم بطهارته وهكذا في البزازية قلت يندرج
في هذه القاعدة الثالثة قواعد منها قولهم الاصل بقاء ما كان على
ما كان ما لم يظن المنافي والمدافع وهذا هو الاستصحاب وهو حجة
عندنا في الدفع لا في الاثبات والالزام كما سيجي ويتفرع عليها مسايل
منها من تيقن الطهارة وشك في الحدث الحقيقي او الحكمي فلو شك هل
هل نام اولا وهل زالت مقعدته اولا وهل كان قبل اليقظة او لا
فهو متطهر لان الاصل بقاء ما كان على ما كان وعكسه من تيقن
الحدث وشك في الطهارة فهو محدث كما في السراجية وغيرها لكن
ذكر عن محمد رحمه الله تعالى اذا تذكر انه دخل بيت الخلا وجلس
للاستراحة هكذا قيده المص واطلقه في البزازية فقال وعن محمد
انه تذكر دخوله للخلا لا الحدث بل شك فيه يتوضا لانه دليل
الحدث غالبا ولا يخفى ان هذا القيد مراد لان مطلق الدخول للخلا
ليس دليل الحدث وانما الدليل الدخول للاستراحة اي قضا الحاجة
ويشك هل خرج منه شي ناقض للوضو او لا كان محدثا وكذلك
ان تذكر انه جلس للوضو ومعه ما تم شك هل توضا او لا كان
متوضيا عملا بالغالب فيهما مع ان قاعدة اليقين لا يزول بالشك
لم تجر فيها وكذلك ما اندرج تحتها من قاعدة الاصل بقاء ما كان
على ما كان لان الدخول للخلا والجلوس للوضو دليل الحدث غالبا
فعملنا بالغالب للاحتياط وهو راجح على الاستصحاب لانه
دافع والاحتياط مثبت ومنه ظهر الاستدراك بقوله لكن

* الاصل بقاء ما كان على ما كان
عنده الشافعية من الحجج وعندنا ليس بحجة
بل هو من الادلة الفاسدة ومعنى قولهم انه
حجة في الدفع لا في الاثبات والالزام
انه لا يثبت به حكم وعدم الحكم مستند الى
عدم دليل والاصل في العدل الاستمرار
حتى يظهر دليل الوجود ص

ذكر الخ

ذكر الخ وفي خزانة الاكمل استيقن بالتيمم وشك في الحدث فهو علي
تيممه وكذا لو استيقن بالحدث وشك في التيمم اخذ باليقين كما
في الوضو ولو تيقن الطهارة والحدث وشك في السابق فهو متطهر
اطلقه وينبغي ان يفصل بان يقال يومر بالتذكر فيما قبلهما
فان كان محدثا فهو الان متطهر لانه تيقن الطهارة بعد ذلك الحدث
وشك في انتقاضها لانه لا يدري هل الحدث السابق قبلها او بعدها
وان كان متطهرا فان كان يعتاد التجديد فهو الان محدث لانه
تيقن حدثا بعد تلك الطهارة وشك في زواله لانه لا يدري
هل الطهارة الثانية متاخرة عنه ام لا بان يكون والي بين الطهارتين
كذا في الحموي وفي البزازية انه يعلم انه لم يغسل عضوا لكن
لا يعلم ذلك العضو بعينه غسل رجله اليسري لانه اخر العمل
واما الوشك في غسل بعض اعضا الوضو فان كان الشك في خلال
الوضو وكان الشك اول ما عرض غسل الموضع الذي فيه وان
وقع له كثيرا او كان بعد الفراغ منه لم يلتفت اليه كذا في الخلاصة
راي البلة بعد الوضو سايلا هكذا في النسخ وصوابه شايلة
من ذكره يعيد الوضو وان كان يعرض كثيرا ولا يعلم انه بول
او مذي اي ما الوضو لا يلتفت اليه فينضح فرجه وازاره بالماء
قطعا للوسوسة هذا اذا قرب عهده من الوضو واما اذا بعد
عهده عن الوضو بحيث جف اعضاوه او علم انه بوله لا تشفعه
الحيلة بنضح الما انتهي ومن فروع ذلك الاصل ما لو كان لزيد
علي عمرو الف مثلا فبرهن عمرو علي الاداو الابرا وصارت براة
عمرو متيقنة بهذا البرهان ومن ثمة قالوا لا تسمع الدعوي بعد
البراة العامة الا اذا ادعي شيا بعدها فبرهن زيد علي ان له
الف الم يقبل لانه لا يرفع اليقين بالبراة حتي يبين انها حادثة
بعد الاداو الابرا وتتفرع ايضا علي قاعدة الاصل بقاما كان
علي ما كان لان الاصل هنا بقا الدين المعلوم ثبوته فقامت
بينة زيد علي الاصل وبينة عمرو علي خلافه فكانت بينة
عمرو اولي لانها شرعت لاثبات خلاف الاصل شك في وجود
النجس فالاصل بقا الطاهرية ولذا قال محمد رحمه الله تعالي
حوض يملا منه الصغار والعبيد بالايدي الدلنسة والجرار
الوسخة يجوز الوضو منه ما لم يعلم به نجاسة وكذا اذا وجده
متغير اللون والريح ما لم يعلم انه من نجاسة لان التغير
قد يكون بطاهر ولا يجب عليه ان يسال اذ الحاجة البيه
عند عدم الدليل والاصل دليل مطلق الاستعمال كذا في
الفتح وكذا افتوا بطهارة طين الطرقات ما لم يعلم النجاسة

لعدم النجاسة وفي الملتقط فارة في كوز اخذ ما فيه من الجرة لا يدري
انها اي الفارة كانت في الجرة ثم انتقل مع ما اخذ منها الى الكوز لا يقضي
بفساد الجرة للشك مفهومه انه يقضي بفساد الكوز والمفهوم
حجة في الروايات وفي خزانة الاكمل راى في ثوبه قذرا اي رجيع
ادمي وقد صلى فيه اي في ذلك الثوب ولا يدري متى اصابه
يعيدها اي الصلاة من اخر حدث احدثه والصحيح انه لا يعيد
شيا من الصلاة كما ذكره في البحر وسياتي تفصيله في قاعدة
ان الاصل اضافة الحادث الى اقرب اوقاته ولو راى المني في
ثوبه وقد صلى فيه ولا يدري متى اصابه يعيدها من اخر
رقدة اي نومة نامها وفي كلامه العطف على معمولي عاملين
مختلفين والمقدم غير مجرور انتهى يعني يعيدها احتياطا عملا
بالظاهر لان احتمال اصابتها من الخارج خلاف الظاهر وقوله
احتياطا مفعول لاجله ناصبه الفعل وعملا مفعول لاجله
ناصبه المفعول له فهو من تداخل المفعول له كما نبه عليه
في الكشاف في قوله تعالى حزنا ان لا يجدوا ما ينفقون قال
ان لا يجدوا مفعول له وناصبه المفعول له الذي هو حزنا
قال الطيبي فهو على التداخل في المفعول له انتهى اكل اخر
الليل سحورا وشك في طلوع الفجر صح صومه ان لم يتبين
طلوعه والا فعليه القضا دون الكفارة لان الاصل بقا
الليل وكذا الحال في الوقوف بعرفة فلو وقف بها اخر الليل
وشك في طلوع فجر يوم النحر ثم تبين انه كان بعد
الطلوع لان الاصل بقا الليل والافضل ان لا ياكل السحور
مع الشك في طلوع الفجر احتياطا وعن ابي حنيفة رحمه
الله تعالى انه مسيئ بالاكل مع الشك اذا كان يبصر علة
او كانت الليلة مقمرة او متغيمة او كان في مكان لا يتبين فيه
الفجر لحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك وان غلب على ظنه
طلوعه اي الفجر لا ياكل قال القهستاني وفيه اشارة الى تجويز
السحور والافطار بالتحري وقيل لا يتحرى في الافطار والى
انه يتسحر بقول عدل وكذا ضرب الطبول واختلف في
الديك واما الافطار فلا يجوز بقول واحد بل بالمتبين وظاهر
الجواب انه لا باس به اذا كان عدلا صدقه كما في الزاهدي
والى انه لو افطر اهل الرستاق بصوت الطبل يوم الثلاثين
ظانين انه يوم العيد وهو لغيره فلا كفارة كما في المنية انتهى
فان وقع انه اكل بتظر فان لم يستبن له شيء من الطلوع
وعدمه لا قضا عليه في ظاهر الرواية وكذا لو كان اكبر

مطلب
التداخل في
المفعول له

رايه

رايه ان الفجر طالع واكل فلا قضا عليه في ظاهر الرواية وقال
مشايخنا عليه قضا ذلك اليوم خلاصة لان اليقين لا يزول
بالشك وصححه في الايضاح والنهاية والعناية ولا كفارة
عليه سواتبين انه تسحر بعد الفجر اولم يتبين له شي لانه
بنى امره على الاصل وهو بقا الليل وتوضيح هذا اما ان ياكل
مع تيقن بقا الليل او الشك فيه او غلبة الظن في طلوع الفجر
وعلى كل فاما ان يتبين طلوع الفجر اولا ففي الاول ان تبين
الطلوع فعليه القضا وامساك ذلك اليوم والا فلا وفي الثانية
ان تبين طلوعه فكذلك يقضي ويمسك يومه والا فصومه تام
وفي الثالثة لا قضا عليه في ظاهر الرواية والمختار للفتوى
على ما عليه اكثر المشايخ القضا احتياطا ولا كفارة في الكل ولو
ظهر انه اكل بعدره قضا ولا كفارة عليه ولو شك في الغروب
للشمس لم يباكل حتما لان الاصل بقا النهار فان اكل ولم يستبن
له شي قضى وفي الكفارة روايتان وفي البدايع الصحيح عدم
الوجوب لان احتمال الغروب قايم فكانت الشبهة ثابتة والكفارة
لا تجب مع الشبهة انتهى وفي الفتح مختار الفقيه ابي جعفر
لزومها لان الثابت حال غلبة الظن الغروب شبهة الاباحة
لا حقيقتها فهي حال الشك دون هذا وهو شبهة الشبهة ولا
تسقط العقوبات هذا اذا لم يتبين الحال فان ظهر انه اكل
قبل الغروب ففيه الكفارة لا اعلم فيه خلافا انتهى وفي الخلاصة
والخانية ولو افطر واكبر رايه ان الشمس لم تغرب فعليه
القضا والكفارة لان النهار ثابت بيقين وقد انضم اليه اكبر
رايه فصار بمنزلة اليقين وتمامه في الشرح اي شرح الكنز
من كتاب الصوم ادعت المراة عدم وصول النفقة والكسوة
المقررتين بتقرير القاضي قيد به لصحة الدعوى والا فلا
تصح دعواها لانهما يسقطان بمضي المدة في مدة مديدة
وادعى الزوج الايصال ولم يكن له بينة فالقول لها لان
الاصل بقاؤها اي النفقة والكسوة في الذمة لان البقا
بعد الثبوت اصل بخلاف اذا لم يثبت واستشكل هذا بما قالوا
لو ادعت المراة مضي العدة في مدة تحتمل صدقت مع ان
الاصل بقا العدة وكذا المودع لو ادعى رد الوديعة او ادعى
الهلاك فالقول قوله مع ان الاصل البقا واجيب بان
كون الاصل بقا العدة في المدة المحتملة لا تقضيها مسلم ولو
سلم فالمراة امينة في الاخبار والقول قول الامين مع اليمين
فيما ايتمن به وهذا هو الجواب عن الثاني كالمديون اذا انكر

كان صح

بقا الدين وادعى دفع الدين وانكر الداين الدفع ولم تكن له بينة تشهد
بالدفع فالقول للداين لان الاصل بقاؤه في الذمة ولو اختلف الزوجان
في التمكين من الوطي او اختلفا في الوطي فالقول لمنكره يعني لو
علق طلاقها على عدم تمكينه من وطيها فادعت الوقوع عليه
بسبب عدم التمكين وانكر الزوج ذلك فالقول قولها لان الاصل
عدمه ولو افترقا فقالت بعد الدخول وقال قبله فالقول
لها لانها تنكر سقوط نصف المهر كما في التنوير وشرحه ولو
اختلفا اي الزوجان في السكوت والرد والزوجة بكر بالغ فقال
الزوج سكت حين بلغك خبر العقد وقالت رددت وكذا لو اختلفا
بعد ما بلغت الزوجة وقد كان زوجها غير الاب والجد حال صغرها
فقالت عند القاضي بلغت الان واخترت الفرقة وقال بل بلغت
قبل وسكت فالقول لها في هاتين الصورتين لان الاصل عدم الرضا
واما لو اختلفا بعد ما بلغت وقالت الزوجة قد اخترت الفرقة حين
ادركت وقال الزوج لم تختاري فالقول قوله وعليها البينة لان
العقد نفذ عليها في حالة الصغر والاصل بقاؤه ولو اختلفا بعد
العدة في الرجعة فيها اي العدة فقال الزوج لمطلقته الرجعية
بعد انقضاء العدة كنت راجعتك وقالت لم تراجعني فيها فالقول
لها بلا يمين عندهما وعندهما مع اليمين لان الاصل عدمها اي
الرجعة وفي فتح المدبر ولدت وطلقها فقال طلقت بعد الولادة
فلي الرجعة وقالت هي بل قبلها فلا رجعة ولم يعينا وقتا
للولادة ولا للطلاق فالقول قوله لان الاصل بقاء سلطنة النكاح
واذا اتفقا على الولادة كيوم الجمعة وقال طلقت يوم السبت
وقالت طلقت يوم الخميس وعدم الطلاق او مر على وقت الطلاق
واختلفا في وقت الولادة فالقول قولها لان الاصل عدم الولادة
اذ ذاك انتهى وقيد بكونه بعد العدة لانها لو كانت العدة قائمة
واختلفا في الرجعة فيها فالقول قوله لانه يملك الانشاء اي
انشاء الرجعة ما دام فيها في الحال فلا يكون متهما فيه فيملك
الاخبار فصار كالوكيل بالبيع اذا قال بعته من فلان فانه
يصدق قبل العزل لا بعده لتلك العلة ولو اختلف المتبايعان
وكذا الصلح والاقرار في الطوع بان ادعى احدهما البيع عن طوع
والاخر عن كره فالقول لمن يدعيه اي الطوع لانه الاصل
وان برهنا تقدم بينة من يدعي الاكراه وعليه الفتوى كما في
البزازية وقيل القول لمن يدعي الاكراه لانه ينكر زوال الملك
قال الصدر الشهيد وكان الاستيجابي يفتي به وفي التتارخانية
الصحيح ان القول قول من يدعي الطوع والبينة بينة الاخر

في الصحيح

٢ في القول قوله لان الاصل بقاء النكاح
يوم الخميس ح

في الصحيح من الجواب قال الغزي نقلا عن المحيط لو ادعي عليه
انه اقر طايعا وبرهن علي ذلك وبرهن المدعي عليه انه اقر بالكره
فالبينة بينة المدعي عليه وان لم يورخا او ارخا علي التعاقب
فبينة المدعي اولي فصارت المسئلة ثلاثية اما ان يورخا ولا
وعلي الاول اما ان يتحد التاريخ او لا فان كان الاول فبينة الاكراه
اولي وان كان الثاني وهو ما اذا اختلف التاريخ او لم يورخا
فبينة الطوع اولي انتهي وكذا لو اختلفا في الصحة والفساد
فالقول لمن يدعي الصحة وان اختلفا فادعي ان البيع كان
تلجئة والاخر ينكرها لا يقبل قول مدعيها والتلجئة ان يقول
الرجل لغيره اني ابيع منك داري بكذا وليس ذلك بيعا بل
تلجئة ويشهد علي ذلك ثم يبيع في الظاهر من غير شرط وهذا
البيع باطل كبيع الهازل ولو ادعي المشتري ان اللحم الذي اشتراه
منه لحم ميتة او ذبيحة مجوسي وانكره البايع لم ار له الآن وفي
البيري نقلا عن مختارات النوازل انه لو اشتري لحما وقيضه
فاخبره مسلم ثقة انه ذبيحة مجوسي لا ينبغي ان ياكله ولا
يطعمه لاخر لانه اخبر بامر ديني ولكن لا يرده الي صاحبه لان
قول الواحد ليس بحجة في ابطال حق العباد انتهي فافاد بظاهره
انه لو كان المخبر اثنين يرده ثم رايت في تهذيب الفلاني انه ليس
له رده ما لم يحكم به الحاكم انتهي ومقتضي قولهم القول لمدعي
البطلان لكونه ينكر اصل البيع ان يقبل قول المشتري وفي
البزازية ولو ادعي احدهما الصحة للعقد والاخر بطلانه بان ادعي
البيع للميتة فالقول لمدعي البطلان لانه منكر للعقد لان
البيع للميتة باطل انتهي وانما لم يجعله المص من دعوي بطلان
البيع لان ماذكره دعوي الرد بالعيب قصدا ودعوي بطلان
البيع تابع ولازم فلم يجزم بكونه منه كذا قيل وايضا القول
قول المشتري باعتبار ان الشاة في حال حياتها محرمة لانها
ملك الغير قال الحموي وهو الظاهر قال شيخنا بل الظاهر ان
وجه الحرمة ان حل الاكل متوقف علي الذكاة الشرعية بان
يكون المذكي مسلما او كتابيا وماذكره لا يصلح وجها لحرمتها
وكيف يتوهم كون الملك للغير اي لغير البايع مع كونه ذا يد
بل كونه ذا يد قاض بثبوت الملك له لما صرحوا به من عاين شيا
في يد انسان وسعه ان يشهد بالملك له انتهي فالمشتري يتمسك
باصل التحريم الذي هو عدم حل الاكل الي ان يتحقق زواله
بالذكاة الشرعية ولم يتحقق بعد فالقول قوله لهذا الوجه
وظاهره انه مقبول قول المشتري له رده علي بايعه وليس كذلك

فهو بحث مخالف المنقول شيخنا ادعت المطلقة المعتدة بالحيض امتداد
الطهر الذي لاحد لاكثره وعدم انقضاء العدة صدقت ولها النفقة
حتى تنقضي عدتها لان الاصل بقاؤها الا اذا ادعت الحبل فان
لها النفقة ح الي سنتين فقط فان مضتا اي السنتان ثم تبين
ان لاحبل موجود فلا رجوع عليها بالنفقة كما في فتح القدير
فان قالت هذا ريح واطئه ولدا وطلبت النفقة لها ذلك ولا يلتفت
الي قول الزوج انك ادعيت الحبل وتنقضي عدتها بثلاث حيض او
بدخول الشهر الحرام الاياس ومضي ثلاثة اشهر خلاصة فائدة
الاصل براءة الذمة هي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به
الانسان اهلا لماله وعليه وقال بعضهم الذمة امر لا معنى له ولا
حاجة اليه في الشرع وانه من اختراعات الفقهاء يعبرون عن
وجوب الحكم علي المكلف بثبوته في ذمته ورده في التوضيح بانها
لغة وشرعا واقام النصوص علي ذلك قال في التلويح وتحقيق
ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالي الانسان
محلا امانته اكرمه بالعقل والذمة حتي صار اهلا لوجوب
الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والملكية
كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق
المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جري بين الله وعباده
يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالي واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم علي انفسهم الست بربكم
قالوا بلي علي ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالي
اخرج ذرية ادم بعضهم من بعض علي حسب ما يتوالدون الي
يوم القيامة في ادني مرة كون الكل في النفخة الاولي وحياة الكل
في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم
جميعا في صلب ادم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب
وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالايات ان الانسان قد خص
من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يواخذ بها
فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة
وهو وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه وليست هي
العقل لان العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني علي
هذا الوصف حتي لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو
ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه
والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا
للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معني
قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب علي نفسه

باعتبار

باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة
ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال المتعلق به واشارة الى
ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال
وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا انتهى المقصود منه ولذا
اي لان الاصل براءة الذمة لم يقبل في بيان شغلها اي الذمة شاهد
واحد ولذا كان القول قول المدعى عليه اذا لم توجد البينة لموافقته
الاصل من براءة الذمة وكانت البينة للمدعي لدعواه ما خالف
الاصل من شغل ذمة المدعي عليه واما اذا تعارض الاصل والظاهر
فيعلم من مسئلة ما اذا قال الزوج بلغك الخبر وسكت فقالت
رددت فالقول قولها اذ الاصل راجح على الظاهر فاذا اختلفا في
قيمة المتلف والمغصوب عند طلب الضمان فالقول قول الغارم
اي الضامن مع يمينه لان الاصل براءة الذمة عما زاد ولو اقر بشيء
او حق بان قال له شيء او حق قبل تفسيره ذلك الشيء او الحق بما له
قيمة ولا يقبل فيما لا قيمة له كحب حنطة وقطرة ما لانه اخبر عن
الواجب في ذمته وما لا قيمة له لا يجب فيها فاذا بينه به يكون رجوعا
عن الاقرار فلا يقبل والقول للمقر مع يمينه اذا ادعى المقر له اكثر
منه ولا يرد عليه اي الاصل المذكور ما لو اقر بدراهم قالوا يلزمه
ثلاثة دراهم لان اقل الجمع ثلاثة سواء كان جمع كثرة او قلة واما
التفرقة بينهما فانما هو في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص
بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق
العشرة تلويح مع ان فيه اي اقل الجمع اختلافا بينه بقوله فقيل
اقله اثنان تمسكا بقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان
فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة
وكذا الاثنان جمع في الوصية والمواريث حتى ان للاختين في الميراث
الثلثين كما للاخوات وللاثنين ما اوصي لاقربائي فلان وبقوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في
جوفه وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فينبغي
على هذه القاعدة ان يحمل الاقرار عليه اي الاثنين لان الاصل براءة
الذمة عما زاد عليهما لانا نقول في الجواب المشهور انه اي اقل الجمع
ثلاثة لاجماع اهل العربية واللغة على اختلاف صيغ الجمع والتثنية
ولا نزاع في ان اقله اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية
لكن لا باعتبار ان صيغ الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل
باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع واطلاقه في قوله
تعالى صغت قلوبكما على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على
البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع

علي الواحد تعظيما في مثل انا له حافظون مع الاتفاق علي ان الجمع
لا يطلق علي الواحد حقيقة وكثر مثل هذا المجاز احترازا عن استثقال
الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد
يراد بالقلوب السول والدواعي المختلفة كما يقال لمن تردد بين جهتين
انه ذو قلبين واما قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة يجب ان
يحمل علي ان للاثنين حكم الجمع في المواريث في الاستحقاق والحجب او
في حكم الاصطفاف خلف الامام او في اباحة لهما وارتفاع ما كان
منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بنا علي غلبة
الكفار او في انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلتها لان
الاجماع قد انعقد علي ان اقل الجمع ثلاثة علي ان ابن الحاجب قال
النزاع في نحو صيغ الجمع نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا
لا في لفظ الجمع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه
وقاف فبهذا ظهر قوله وعليه اي المشهور ينبني الاقرار وانما يرد
لو كان ذلك القول مشهورا ومساويا لهذا وقد علمت انه خلاف
الاجماع قاعدة من شك انه فعل شيا او لا فالاصل ان يحمل علي
انه لم يفعل ذلك الشي ينبغي ان يقيد في الصلاة بالوقت لما في
الخانية شك في صلاة هل اداها ام لا فان كان في الوقت كان عليه
ان يعيدها وبعد خروج الوقت لا شي عليه انتهي ويدخل فيها
اي هذه القاعدة قاعدة اخري وهي من تيقن الفعل وشك في
القليل والكثير حمل علي القليل لانه المتيقن فان في معني شك في
الكثير هل فعله اولا فالحمل علي القليل حمل علي انه لم يفعل الا
ان تشتغل الذمة بالاصل اي اصل ذلك الفعل اي وشك انه
فعل او لا فلا تبرا الذمة ح الا باليقين لا وجه لهذا الاستثنا لان
القليل متيقن علي هذا الفرض كما يدل عليه قوله لانه المتيقن
تامل وهذا الاستثنا راجع الي قاعدة ثالثة وهي ما ثبت بيقين
لا يرتفع الا بيقين والمراد به اي اليقين غلبة الظن ولذا اي لكون
المراد ذلك قال في الملتقط ولو لم تفته من الصلوات شي واحب
ان يقضي صلاته اي يعيدها منذ ادرك البلوغ لا يستحب ذلك
وفي الظهيرية قيل يكره وقيل لا يكره الا اذا كان اكبر ظنه فسادها
بسبب نقص في الطهارة او بسبب ترك شرط ح يقضي ما غلب
علي ظنه فساده وما زاد عليه يكره قضاوه لو مرود النهي
عنه انتهي ووجه دلالته علي ما ذكره انه لو لم يكن المراد
بغلبة الظن اليقين لكره قضا ما غلب علي ظنه فسادها
ولدخل الكل في الكراهة لورود النهي عنه وبهذا يندفع الفرق بين
مطلق الظن وغلبة الظن في خاتمة مباحث القاعدة الثالثة

ان شاالله تعالي شك في صلاة هل صلاها ام لا أعاد ان كانت
في الوقت احتياطا والظاهر وجوب الاعادة وان خرج الوقت ثم
شك لا شي عليه فدل ذلك علي تقييد القاعدة كما تقدم كما يدل
قوله شك في ركوع او سجود باته هل فعله اولا والحال انه
هو اي الشاك فيها اي الصلاة اعاد وان كان بعدها فلا
يعيد انها مقيدة بما اذا لم يفرغ من الصلاة التي كان الفعل
جزء منها وان شك انه كم صلي وان كان ذلك الشك اول مرة
في عمره او في هذه الصلاة واكثر المشايخ علي الاول استانف
الصلاة وان كثر في عمره او في هذه الصلاة يتحري ويأخذ بما
ركن اليه قلبه فان وقع تحريه علي ركعة يضيف اليها ركعة
ان كانت الصلاة ثنائية ثم يقعد ويسلم ويسجد للسهو وان
وقع تحريه علي ركعتين يقعد ويسلم ويسجد للسهو وعلي
هذا القياس الرباعية والا يقع تحريه علي شي اخذ بالاقل
ففي صلاة الفجر يجعل كانه صلي ركعة فيقعد احتياطا ثم
يضيف اليها اخري ثم يقعد ويسلم ويسجد لسهوه وفي ذوات
الاربع ان كان الشك في الثانية يجعلها اولي ويقعد علي راس
كل ركعة احترازا عن ترك احدي القعدتين وكذا الوتر دبين
الثانية والثالثة او بينها وبين الرابعة يبني علي الاقل ويتم
ما عليه واما لو شك في الفجر انها الثانية فان كان في السجود فسيذكره
المص والاعمل ايضا بالتحري فان لم يقع تحريه علي شي وكان
قايما يقعد في الحال ثم يقوم ويصلي ركعة اخري وان كان
قاعدا يتحري ان وقع تحريه انها ثانية يمضي علي صلاته
وان وقع انها ثالثة يتحري في القعدة فان وقع تحريه علي
انه لم يقعد علي راس الركعتين فسدت صلاته وان لم يقع
تحريه علي شي فسدت ايضا وهكذا في ذوات الاربع كما في الخلاصة
ثم المسئلة المذكورة تدل ايضا علي تقييد القاعدة في حق الصلاة
بما اذا لم يكن الشك اول مرة وبما اذا لم يقع تحريه علي شي كما
يدل قوله وهذا الذي ذكرناه اذا شك فيها قبل الفراغ منها علي
انها مقيدة بما اذا لم يفرغ منها كما تقدم فان كان الشك بعده اي
الفراغ منها فلا شي عليه كما اذا شك بعد الوضوء في غسل بعض
الاعضا لا شي عليه كما في البزازية ذكر بعد الفراغ منها
انه ترك فرضا من فرايضها وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة
واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم
يسجد للسهو كما في فتح القدير لان المتروك ان كان السجود فقد
سجد وان كان الركوع فلا بد من الركعة بسجدتين هذا اذا علم

انه ترك فعلا من افعال الصلاة واما ان ترك القراءة تفسد صلاته
كما سيذكره بعد ولو اخبره عدل بعد السلام انك صليت الظهر
اربعا وشك في صدقه وكذبه فانه يعيد احتياطا عند محمد لان
الشك في صدقه شك في الصلاة هكذا في النسخ وفيه ان
اعتقد تمامها فلا معنى للشك المذكور وان لم يعتقد كان
الشك منه لا من الخبر وايضا الشك في الرباعية كما يجوز ان يكون
باحتمال النقص يجوز ان يكون باحتمال الزيادة مع وجود القعدة
الاخيرة فلا يترتب عليه الاعادة مطلقا فالحق ان يقال صليت
الظهر ثلاثا موافقا لما ذكره في الخلاصة والبزازية ثم ان لم يشك
في صدقه لما ان عنده كان اربعا لا يلتفت الى قول المخبر وان
شك في قول عدلين يعيد لا محالة وان لم يكن المخبر عدلا لا يقبل
قوله تما في الخلاصة لكن قيل عليه ان الشك في الصلاة بعد
الفراغ منها لا يوجب شيأ وظاهر قوله يعيد احتياطا وجوب
الاعادة فتامل ولو وقع الاختلاف بين الامام والقوم بان قال القوم
صليت ثلاثا وقال الامام اربعا او قال بعضهم صلي ثلاثا وقال البعض
الاخر صلي اربعا والامام مع احد الفريقين يوخذ بقول الامام فان
كان الامام على يقين فيما قاله لا يعيد الصلاة والا يكن على يقين
اعاد بقولهم كذا في الخلاصة فان اعاد الامام الصلاة واعاد القوم
معه مقتدين به صح اقتداوهم لانه ان كان الامام صادقا يكون
هذا اقتدا مستقل بمنفرد وان كان كاذبا يكون اقتدا مفترض بمفترض
ولو استيقن احد من القوم انه صلي ثلاثا واستيقن واحد انه صلي
اربعا والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شي وعلي
المستيقن بالنقصان الاعادة ولو كان الامام استيقن بانه صلي
ثلاثا كان عليه ان يعيد بالقوم ولا اعادة على الذي تيقن بالتمام
ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان وشك الامام والقوم فان
كان ذلك في الوقت اعادها احتياطا وان لم يعد فلا شي عليهم الا اذا
استيقن عدلان بالنقصان واخبرا بذلك كذا في الخانية والخلاصة
ولو صلي ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر
الفايتة ويحتمل العكس بان كان في العصر وشك في الظهر الفايت
والعصر الحاضر ثم شك في الثالثة انه في التطوع ثم شك في
الرابعة انه في الظهر يعني الاول لان المعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت عينا قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشي لانه بنا على
اليقين والشك فيما فعل اولم يفعل الاصل انه لم يفعل ولو تذكر
مصلي العصر انه ترك سجدة ولا يدري هل تركها من الظهر
الفايتة او العصر الذي هو فيها يتحري فان وقع تحريه على شي

يعمل به

وهذا على سبيل الاحتياط

يعمل به وان لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا قيل عليه انه قد تقدم انه اذا شك في ركوع او سجود وهو فيها اعاد وان كان بعدها الا وفي هذه الصورة هو في العصر قيل وفي لفظ الاحتياط جواب عن ذلك حيث يشير الى ان ما ذكر اولا من غير الاحتياط تامل ثم يعيد العصر وان لم يعد فلا شيء عليه ولا يشكل بوجوب الترتيب لان كون الركعة المتروكة من الظهر ليس مظنونا بل هو مشكوك فيه والظاهر ان اعادة الظهر ليست واجبة بل مستحبة ولا تجب اعادة العصر هموي وفي المجتبى شك في الصلاة انه كبر للافتتاح او لا او هل احدث او لا او هل اصابت النجاسة ثوبه او لا او هل مسح راسه او لا استقبل الصلاة ان كان ذلك اول مرة والا فلا يستقبلها ولا يلزمه الوضوء ولا غسل الثوب كما في الخانية انتهى كلام المجتبى وقيل ينبغي ان الشك في الحدث لا يعتبر لانه مشتق الوضوء ولو كبر وشك في انها تكبيرة الافتتاح او تكبيرة القنوت فانه لم يصر شارعا في صلاة الوتر وتمامه في الشرح من اخر سجود السهو قال ثمة لانه لم يثبت له شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون للافتتاح انتهى وكذا في فتح القدير لكن في الخلاصة كبر للقنوت ثم شك انه للقنوت او لافتتاح الصلاة فانه يقنت ثم يركع ويسجد ثم يقوم ويصلي ركعتين ويقنت في الثالثة ويقعد ويسلم انتهى ولو شك في اركان الحج قال شيخنا اي في ركن من اركان الحج وهو الطواف اي شك انه اتى بجميع اشواط الركن او بقي منها شيء ذكر الخصاف انه يتحرى كما في الصلاة وقال عامة مشايخنا يودي ثانيا لان تكرار الركن والزيادة عليه لا يفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة وكان التحري في باب الصلاة احوط كذا في المحيط وفي البدايع انه في الحج يبني على الاقل في ظاهر الرواية اذ الم يقع تحريه على شيء توفيقا بينه وبين ما ذكره الخصاف انه يتحرى شيخنا تامل هل يتاتى هذا الفرق مع تصريحه بقوله وفي الحج ومفهوم اللقب معتبر في كلام الاصحاب انتهى وفي الزاوية شك في القيام في الفجر والشك في حال القيام كما يأتي انها اي الركعة الاولى ام الثانية وهذا هي النسخة الصحيحة وفي بعض النسخ الثانية وهو تصحيف لان قوله رفضه اي القيام وقعد قدر التشهد يوافق النسخة الاولى لانه تصحيح الصلاة على تقدير كون الركعة ثالثة كما ان قوله ثم صلى ركعتين بفاتحة الكتاب وسورة ثم اتم الصلاة لتصحيحها على تقدير كون الركعة اولى وهذا انما يلائم ما سبق من تقدير انه اول شك حصل له

اذ تقدم انه يستانف عزعروضه وغيرملايم علي تقدير خلافه
ان الحكم فيه التحري ليظهر له غالب الراي والابني علي الاقل هوي
قال شيخنا وعلي هذا الاوجه للاولوية في تصحيح النسخة الاولي
تامل وقوله وسجد للسهو لما فيها من الشك والتاخير الموجبين
لسجود السهو واما علي النسخة الثانية فتصحيح الصلاة اما
يكون بان يتم تلك الركعة ويقعد بعدها ويصلي ركعة اخري
ويتم ويسجد للسهو علي ما هو موجب كلامهم في الشك بين القليل
والكثير من وجوب الاخذ بالاقل والقعود فيما يحتمل ان يكون اخر
الصلاة وحرر شيخنا ان المراد بقوله ثم صلي ركعتين اي استانفها
بتحريمة مبتداة لان الكلام فيما اذا عرض له اول مرة والاستيناف
لايكون الا بالخروج عن الاولي وذلك بالسلام او الكلام او عمل اخر منافٍ
كما قاله الزيلعي ولا يمكن ان تبقي التحريمة ليبني عليها وقضية
كلام المص في قوله رفضه اي القيام بقا التحريمة فالمناسب حينئذ
رفضها اي الصلاة وسجود السهو في قوله وسجد للسهو لانها في
الرفض لما قال في الفتح بانه يسجد للسهو في جميع صور الشك
لكن المناسب ح ذكر السجود مقدما علي قوله ثم صلي ركعتين
لان الشك لم يكن في الصلاة التي استقبلها وفيه ان سجود السهو
انما يجب في شك يترتب عليه التحري او البنا علي الاقل وفي السراج
انه يسجد في البنا لا في التحري ما لم يشغله مقدار ركن وفي مسئلتنا
ليس فيه بنا ولا تحري تامل فان شك في حال سجدته انها اي
السجدة عن الركعة الاولي ام عن الركعة الثانية يمضي فيها
اي لا يرفضها وان وصلية في السجدة الثانية لان اتمامها
لازم علي كل حال اي سواء كانت عن الاولي او عن الثانية واذا
رفع راسه من السجدة الثانية فعد لاحتمال ان يكون من
الثانية اذ هو علي تقدير ان لا يقع تحريمه علي شي ثم قام لاحتمال
ان يكون من الاولي وصلي ركعة واتم بسجدة السهو فهذا هو
الحمل علي الاقل فيما سبق وان شك في حال سجدته انه صلي
الفجر ركعتين او ثلاثا ان كان الشك في السجدة الثانية فسدت
صلاته ولا يمكن اصلاحها لاحتمال انه قيد الثالثة بالسجدة
بلا قعود علي راس الركعتين وخلط المكتوبة بالنافلة
قبل اكمال المكتوبة تفسد المكتوبة كما في الخانية وان كان
الشك في السجدة الاولي يمكن اصلاحها عند محمد رحمه الله
تعالي لانه ان تذكر بعد التحري انها من الركعة الثانية كان
عليه الاتمام وان تذكر انها من الثالثة امكن اصلاحها
ايضا لان تمام الماهية اي ماهية السجود بالرفع اي رفع

الراس

الراس منه اي السجود عندنا رحمه الله تعالي فما لم يرفع راسه
من السجدة الاولي لم تتقيد الثالثة بسجدة فترتفع السجدة بالرفض
عند تذكر كونها ثالثة وترتفع تلك الركعة ايضا ارتفاعها اي
السجدة بالحدث فانه لو سبقه الحدث في السجدة الاولي من
الركعة الخامسة ترتفض تلك السجدة وهي ميلة زه التي
انكرها ابو يوسف علي محمد وقال زه صلاة فسدت اصلحها
الحدث فيقوم اي يرفع راسه من السجدة الاولي بنية الرفض
ويقعد القعدة الاخيرة ويتشهد ويسجد للسهو بقي انه لو
شك كذلك ولم يتذكر كونها من الثانية او الثالثة ينبغي
ان تفسد ولا يمكن اصلاحها اللهم الا ان يقال انه يرفض علي
احتمال ان تكون من الثالثة ثم يقعد ويتشهد ثم يقوم ويصلي
ركعة اخري علي احتمال ان تكون من الثانية ثم يسجد للسهو
ولم يصرح به وذكر في البزازية مسايل الشك في الصلاة
الي ان قال نوع اخر منه اي الشك تذكر بعد الفراغ من الصلاة
انه ترك ركنا قوليا فسدت صلاته لان هذا الركن قراة فيحتمل
انه تركه في ثلاث ركعات وقرا في ركعة وان كان فعليا كان
صلي الظهر مثلا ثم تذكر انه ترك فرضا فعليا كالركوع والسجود
والقيام يحمل علي ترك الركوع فيسجد سجدة واحدة لاحتمال ان
يكون المتروك سجودا ثم يقعد ثم يقوم ويصلي ركعة بسجدتين
لاحتمال ان يكون المتروك ركوعا لانقال الركعة مشتملة علي
السجدة فينبغي الاكتفا بالركعة لانه قيل لما احتمل كون
المتروك سجودا قدم الاتيان بها علي الركعة لوجوب مراعاة
الترتيب فيما بين السجدتين لتصريحهم بان ما شرع مكررا في الركعة
الواحدة يجب فيه الترتيب ويسجد للسهو وتوضيحه علي ما في
الفتح افتتح الصلاة فقرا وسجد قبل ان يركع ثم قام الي الثانية
فقرا وركع وسجد فهذا قد صلي ركعة واحدة ولا يكون هذا الركوع
قضا عن الاول لانه اذا لم يركع لم يعتد بذلك السجود لعدم
مصادفته محله لان محله بعد الركوع فالتحق السجود بالعدم
فكانه لم يسجد وكان هذا الركوع اداء في محله فاذا اتي بالسجود
بعده صار مؤديا ركعة واحدة تامة وكذا اذا افتتح فقرا وركع
ولم يسجد ثم رفع راسه فقرا ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلي
ركعة واحدة ولا يكون هذا السجود قضا عن الاول لان ركوعه
وقع معتبرا لمصادفته محله لان محله بعد القراة وقد وجدت
الا انه توقف علي انه يتقيد بالسجدة فاذا قام وقرا لم تقع
قراته وقيامه معتدا بها لانه لم يقع في محله فلغا فاذا سجد

صادف سجوده محله لوقوعه بعد ركوع معتبر فيتقيد ركوعه
به فقد وجد انضمام السجدتين الي الركوع فصار مصليا ركعة
واحدة وكذا اذا قرا وركع ثم رفع راسه وقرا وركع وسجد فانه
انما صلي ركعة واحدة لانه تقدم ركوعان ووجد سجود فيلتحق
باحدهما ويلغو الاخر غير ان في باب الحدث جعل المعتبر الركوع
الاول وفي باب السهو من نوادر ابي سليمان جعل المعتبر الركوع
الثاني حتي ان من ادرك الركوع الثاني لا يصير مدركا للركعة
في رواية باب الحدث وعلي رواية هذا الباب يصير مدركا لها
والصحيح رواية باب الحدث لان ركوعه الاول صادف محله
لوقوعه بعد القراة فوقع الثاني مكررا فلا يعتد به فاذا سجد
يتقيد به الركوع الاول فصار مصليا ركعة وكذا اذا قرا ولم
يركع وسجد ثم قام فقرا وركع ولم يسجد ثم قام فقرا ولم يركع
وسجد فانما صلي ركعة لان سجودة الاول لم يصادف محله
لحصوله قبل الركوع فلم يقع معتدا به فاذا قرا وركع توقف
هذا الركوع علي ان يتقيد بسجود بعده فاذا سجد القراة تقيد
ذلك الركوع به فصار مصليا ركعة وكذا ان ركع في الاولي ولم
يسجد ثم ركع في الثانية ولم يسجد وسجد في الثالثة ولم يركع
فلا شك انه صلي ركعة واحدة لما مر غير ان هذا السجود ملتحق
بالركوع الاول ام بالثاني فيه روايتان علي ما مر وعليه سجود
السهو في هذه المواضع لادخاله الزيادة في الصلاة ولا تفسد
الا في رواية عن محمد فانه يقول زيادة السجود الواحد كزيادة
الركعة بنا علي اصله ان السجدة الواحدة قربة وهي سجود الشكر
وعند ابي حنيفة وابي يوسف السجدة الواحدة ليست بقربة
الا سجدة التلاوة ثم ادخال الركوع الزايد والسجود الزايد لا يوجب
فساد الفرض لانه من افعال الصلاة والصلاة لا تفسد بوجود
افعالها بل بوجود ما يضادها بخلاف ما اذا ادرك ركعة كاملة لانها
فعل صلاة كامل فانعقد نفلا فصار منتقلا اليه فلا يبقي الفرض
فيفسد الفرض بهذا الطريق لا للمضادة انتهي صلي صلاة يوم
وليلة ثم تذكر انه ترك القراة في ركعة ولم يعلم اي صلاة هي
اعاد الفجر والوتر لانهما يفسدان بترك القراة في كل ركعة واحدة
وان تذكر انه ترك القراة في ركعتين فكذلك يعيد الفجر والوتر
بل ويعيد المغرب ايضا كما في الخانية لان كلا منها لا تحتمل الصحة
بعد ترك القراة في ركعتيها وان تذكر الترك للقراة في الركعات
الاربع فيعيد ذوات الاربع كلها اذ الترك في الاربع لا يتصور
في غيرها وهو مشترك بينها بلا رجحان في البعض انتهي كلام

البزازية ومنها اي فروع تلك القاعدة شك هل طلق ام لا لم يقع
ولا اعتبار بالشك لانه من شك فعل او لا فالاصل انه لم يفعل
شك انه طلق واحدة او اكثر بني على الاقل لانه المتيقن كما ذكره
الاسبيجابي الى ان يستيقن بالاكثر او يكون اكبر ظنه على خلافه
اي خلاف الاقل فيعمل بذلك وان قال الزوج عزمت انه ثلاث
يعني لو قال عزمت ايقاع الثلاث ولكن لا اعلم كم اوقعت
يتركها اي يجب عليه ترك زوجته لما تقدم ان العزم المصمم
يواخذ به ولكن ذلك انما هو في الاخرة وان اخبره اي الزوج
في تلك الصورة عدول حضروا ذلك المجلس اي مجلس الطلاق
بانها اي الطلقة واحدة وصدقهم الزوج اخذ بقولهم اي
سابق له ان لا يتركها ويراجعها ان كانت رجعية او يعيد العقد
ان كانت بائنة وعزمه الاول لا يحرمها وذكر في التتارخانية لو
ان فقيها قال لامرانه انت طالق البته وهو يراها ثلاثا وعزم
على انها حرمت عليه ثم راي بعد ذلك انها تطليقة رجعية
امضي رايه الذي كان عزم عليه ولا يردها الا ان يكون قد تزوجها
براي حدث عنده بخلاف ما اذا قضي القاضي بخلاف رايه الذي
كان عزم عليه وكذا لو كان في الابتدا يري انها تطليقة رجعية فعزم
على انها امراته ثم راي بعد ذلك انها ثلاث تطليقات لم تحرم
عليه ولو كان في الابتدا لم يعزم على ذلك ولم يمض رايه حتى
راها ثلاثا لم يسعه المقام معها وكذلك لو كان في الابتدا يري
انه ثلاث تطليقات الا انه لم يعزم عليه ولم يمض رايه حتى
راها رجعية وسعه ذلك ولا يحرمها راي اخر بعد ذلك انتهى
ومفهوم قوله وصدقهم انه لو غلب على ظنه الثلاث اضر بظنه
ان كانوا اي المخبرون عدولا لا معنى لهذه الشرطية مع ما تقدم
من اسناد الاخبار اليهم وعن الامام الثاني ابي يوسف رحمه الله
تعالى حلف بطلاقها ولا يدري احلفه ثلاث او اقل منها يخرج
ويعمل بما ركن اليه قلبه وان استويا اي احتمال الثلاث والاقل
يعمل باشد ذلك عليه وهو الثلاث وقيل ينبغي ان ياخذ بالاقل
لانه المتيقن وما ذكره فيما تقدم عن الاسبيجابي وفي اول
القاعدة يحمل على غير هذه الرواية كذا في البزازية من الفصل
التاسع من كتاب الطلاق ومنها اي فروع تلك القاعدة شك
غير السكران والمغمى عليه اما فيهما فلا يجب وان تذكر احتلاما
اتفاقا در في الخارج من ذكره وكذلك من فرجها امني هو او مذي
وقد كان الخروج في النوم فان تذكر احتلاما حمل على المني ووجب
الغسل اتفاقا والا يتذكر احتلاما لم يجب الغسل عند ابي

وهذا القسم قيد لما قال الاسبيجابي

يوسف رحمه الله تعالي عملا بالاقل اي الاخف ولا يخفي ان هذه
الرواية عن تخالف ما روي عنه في مسيلة الطلاق حيث حكم فيها
بالاشد وهنا بالاقل وهو المذي هو ما يخرج عند ملاعبة الرجل
امراته وما يخرج منها يقال له القذي دررمنتقي والودي ما غليظ
يعقب البول ووجب الغسل عندهما احتياطا كقولهما بالنقض
اي نقض الوضوء بالمباشرة الفاحشة بان يباشرها متجردين
وانتشرت الته واصاب فرجه فرجها دررو كذلك بين الرجلين
درمنتقي ثم المتبادر من رجوع ضمير قولهما الي الامام محمد والمصرح
به في الزيلعي وغيره ان محمدا قايل بعدم النقض بها فلا يدان
يحمل علي قول الامام وابي يوسف وحاصل هذه المسيلة علي
ما صرح به في البحر اما ان يتيقن ان ماراه مني او مذي او ودي
او شك فيها وعلي كل اما ان يتذكر احتلاما او لا فهي اثني عشر
والغسل يجب اتفاقا في ستة منها فيما اذا تيقن انه مني تذكر
احتلاما او لا وفيما اذا تيقن انه مذي وتذكر الاحتلام او شك
انه مني او مذي او ودي او انه مذي او ودي وتذكر الاحتلام
في الكل ولا يجب الغسل بالاتفاق في ثلاث ما اذا تيقن انه ودي
تذكر الاحتلام او لا او شك انه مذي او ودي ولم يتذكر ويجب
عندهما في ثلاثة منها خلافا لابي يوسف شك انه مني او ودي او
انه مني او مذي او تيقن انه مذي ولم يتذكر الاحتلام انتهي
وفي المنية المستيقظ اذا شك ان ماراه مني او مذي ولم يتذكر
الاحتلام لا يجب الغسل اتفاقا ويوفق بينهما بالحمل علي الروايتين
وفي قاضي خان اذا استيقظ الرجل فراي علي طرف احليله
بلة لا يدري انها مني او مذي فانه يغتسل الا ان يكون انتشر
ذكره قبل النوم فلما استيقظ وجد البلة فههنا لا غسل
عليه فانه اذا كان منتشرا قبل النوم فما وجد من البلة يكون
من اثار ذلك الانتشار فلا يلزمه الغسل الا ان يكون اكبر
رايه انه مني فحينئذ يلزمه الغسل واذا كان ذكره راكنا عند
النوم تجعل تلك البلة منيا فيلزمه الغسل انتهي قال شمس
الايمة الحلواني وهذه المسيلة يكثر وقوعها والناس عنها
غافلون وكقول الامام بنجس البئر مذ يوم وليلة في الغارة
الميتة التي لم تنفتح ولم تنفسخ وبنجسها مذ ثلاث في
المتفسخة والمنتفخة اذا وجدت في بير ولم يدر متي وقعت
احتياطا وهذا في غير الماء في حق الوضوء حتي لو صلي بثوب
غسل منها لم يعد في الاصح وانما عليه غسله درمنتقي وعندهما
تنجس من وقت العلم بالوقوع في الوجهين وهو القياس

وقوله

وقوله الاستحسان ولو علم متي وقعت تنجس مذ علم اتفاقا
وههنا فروع لم ارها الان الاول من تلك الفروع لو كان عليه دين
وشك في قدره وينبغي التحري ولزوم اخراج القدر المتيقن اي
القدر الذي ركن اليه قلبه بعد التحري ودفعه الي صاحبه والا
فالي الفقر الكن مع عزيمة القضا ان وجده بعد التوبة الي الله
ان كان في ذلك الدين ظلم كما بين في الحاوي في بيان طريق الاستحلال
ورد المظالم بقي اذا لم يقع يقينه علي شي قال شيخنا نقلا عن
البيري فالذي يظهر ان يراجع الدائن في قدره ويعمل بما قاله
وهو الاحوط وقد قالوا تيقن الطلاق وشك في العدد يومر
بالاحتياط في جعله ثلاثا وان كان لا يلزمه في الحكم الا واحدة
وفي صلح الذخيرة لرجل علي رجل دراهم لا يعرفان وزنها فصالحه
المطلوب علي ثوب او صنطة فهو جايز واما اذا صالحه علي دراهم
فالقياس ان لا يجوز وفي الاستحسان يجوز لان هذا الصلح جايز
من وجهين هما ان يكون المصالح عنه اكثر من بدل الصلح او مثله
او يفسر من وجه وهو ان يكون المصالح عنه اقل فيرجح جانب
الجواز بخلاف ما لو اشتري والمسئلة بحالها لا يجوز انتهي وقيل
ان ما ذكره ليس علي سبيل الوجوب بل هو تورع لان الاصل
براة الذمة وفيه نظر لان الشك ليس في ثبوت الدين في ذمته
وعدم ثبوته حتي يكون الاصل براة الذمة بل في قدره بعد
التيقن في اصله فيصار الي الاقل المتيقن كما هو الاصل ثم ايد
تخريجة هذه المسيلة بقوله وفي البزازية من كتاب القضا اذا
فيما ادعي عليه ينبغي ان يجب ملتقط ان يرضي خصمه بقدا
او نحوه ولا يحلف من الحلف لا من التحليف اي لا يسارع اليه
احترازا عن الوقوع في الحلف الحرام اي الكاذب وان لم يرض
خصمه وابي الا احلفه او دفع ما ادعاه تماما ان كان اكبر رايه
ان المدعي محق في دعواه عليه لا يحلف بل يدفع ما ادعاه وان
كان اكبر رايه انه مبطل فيه ساغ له الحلف انتهي كلام البزازية
ففيه نوع تاييد لما خرجه من حيث لزوم الدفع عند اكبر الراي
لكن لا مطلقا بل بعد عدم اندفاع الخصم بدون الحلف لانه شاك
في اصل الدين ويدل علي ما ذكره ما في الحاوي عليه ديون
لأناس شتي وزيادة في الاخذ ونقصان في الدفع ولو تحري
ذلك وتصدق علي الفقرا بثوب قوم بذلك يعني بمقدار
ما تحري خرج عن العهدة فعرف بهذا ان في مثل هذا لا يشترط
التصدق بعين ما عليه انتهي حيث دل علي لزوم التحري
والعمل بموجبه للخروج عن العهدة عند عدم العلم بمقدار الدين

الثاني من تلك الفروع له ابل وبقر وغنم سايمة يبلغ كل منها
نصابا وحال الحول عليها وشك ان عليه زكاة كلها او ادي
البعض وبقي عليه زكاة بعضها وينبغي ان تلزمه زكاة
الكل لان ما ثبت بيقين لا يرتفع الا بيقين الثالث من تلك الفروع
شك فيما عليه اي في مقداره من الصيام الرابع منها شكت
المعتدة فيما عليها من العدة هل هي عدة طلاق او وفاة بان تلفظ
زوجها في حياته لفظا من الكنايات المتوقفة علي النية ثم
مات قبل ان تعلم نيته مثلا فان كان قد نوي لزمها عدة الطلاق
والا فعدة الموت فوقع الشك في تعيينها ينبغي ان يلزم الاكثر
عليها من العدتين كما لو ابانها في مرض الموت تعتد بابعد
الاجلين وان يلزم الاكثر علي الصايم من الايام لان في العمل
بالاقل براءة الزمة مما اشتغلته فلا يبرا بالشك اخذا اي
ماخوذا من قولهم لو ترك صلاة وشك انها ايه صلاة يلزمه
صلاة يوم وليلة عملا بالاحتياط وخروجا عن العهدة بيقين
قيل ان شك في مسئلة الصلاة في تعيين الغاية مع الجزم
بانها واحدة فلا يخرج عن العهدة الا بقضا الخمس والشك في
الصيام ليس علي وزانه لانه متردد فيما عليه انه الاقل
او الاكثر وقضية كلامهم في نظايره الاخذ بالاقل لانه
متيقن وقد تقدم ان عند الاستواء اخذ بالاكثر احتياطا شيخنا
الخامس منها علم النذر وشك في المنذور هل هو صلاة او صيام
او عتق او صدقة وينبغي ان يلزمه كفارة يمين اخذا من قولهم
لو قال علي نذر ان فعل كذا فعليه كفارة يمين عند الحنث ووجه
الاخذ من ذلك لان الشك في المنذور كعدم تسميته ولو لم يسمه
تلزمه الكفارة السادس منها شك هل حلف بالله او بالطلاق
او بالعتق ماذا يلزمه ثم رايت المسئلة مذكورة في البزازية
قبيل كتاب الايمان حيث قال حلف وشك انه اكان حلفه
بالله او بالطلاق او بالعتاق فحلفه باطل انتهي فرد علي
انه لا يلزمه شي الا ان يفرق بينهما بان مسئلة البزازية
لنسيان ومسئلته شك والفرق بينهما ظاهر قال شيخنا الشك يترتب
علي النسيان بل يستلزمه وايضا الحكم في الشاك يكون بالاولي لان
الناسي كان عالما لما حلف به ولا كذلك الشاك انتهي وقيل المراد
بمسئلة البزازية حلف وشك بسبب النسيان انتهي وهو بعيد
ولكن في الحاوي ما يخالف ما ذكره قال اتذكر حلفا معلقا بشرط وقد
وجد ولكن لا اعرف اكان بالله ام بالطلاق يحمل علي اليمين بالله
تعالي انتهي فيرد علي لزوم الكفارة في مثله ومثله ما في التتمة اذا

كان

كان يعرف انه حلف معلقا بالشرط ويعرف الشرط وهو دخول
او نحوه الا انه لا يدري اكان حلفه بالله ام بالطلاق فلو وجد
الشرط ما اذا يجب عليه قال يحمل على اليمين بالله تعالى ان
كان الحالف مسلما حملا لفعله على الصلاح ولان الاصل في يمينه
ان يكون باسم من اسمايه او صفة من صفاته كما في الحديث قيل له
اي لصاحب التتمة اي سيل عما لو قال اعلم ان علي ايمانا كثيرة
غير اني لا اعرف عددها ماذا يصنع فيه التفات من التكلم الى
الغيبة قال صاحب التتمة يحمل على الاقل حكما واما الاحتياط
فلا نهاية له انتهى كلام التتمة وفي الحاوي شك انه علق
الطلاق او شك في وجود الشرط بمجرد النكاح احتياطا ولا يلزمه
في القياس وقال ان كان لاعذاب الاتي في القبر فانت طالق لا يحنث
لانه محتمل فلا يقع بالشك كما لو اختلفا بسبب طير حلف احدهما
انه غراب والاخر انه حمام ولم يعلما ذلك لم يحنث احدهما وفي
الخانية رجل يعلم انه حلف بطلاق كل امراة يتزوجها ولا يدري
انه كان بالغا وقت اليمين اولم يكن تزوج امراة لا يحنث لانه
شك في صحة اليمين فلا يحنث بالشك انتهى قاعدة الاصل
في الصفة العارضة العدم فما لم يقم مدعيها بينة كان القول
قول منكرها مع يمينه لتمسكه بالاصل الا اذا عارضه اصل
اخر ولزوم البينة على المدعي واليمين على من انكر ثابت
بقوله صلى الله عليه وسلم والحديث وان كان خبر احادا الا
انه في حيز المتواتر لان الايمة تلقته بالقبول واوجبوا العمل
به وهو من جوامع الكلم وذكر انه استخرج منه مايتا الف
مسيلة من الفقه كما في البزازية ومما خرج عن الاصل المذكور
لمعارضة اصل اخر مسايل منها لو تصرف رجل في غلات زوجته
في حياتها ثم ماتت وادعى الورثة ان ذلك بغير اذنها وقال
الزوج باذنها فالقول له ومنها لو وهب لعبد رجل شيا ثم
اراد الرجوع ومولى العبد غايب فان كان العبد ماذونا له
يقضي له بالرجوع وان كان محجورا لا ما لم يحضر المولى
فان قال العبد انا محجور وقال الواهب انت ماذون فالقول
للواهب مع يمينه استحسانا وكذا لو وهب لرجل شيا واراد
الرجوع فادعى الموهوب له هلاك الموهوب فالقول قوله
ولا يمين عليه وكذا لو قال السارق استهلكته وقال صاحب
المال لم تستهلكه وهو عندك قايم فالقول قول السارق
ولا يمين عليه وكذا لو اختلفا في هبة المهر فقالت وهبت بشرط
ان لا تطلقني وقال بغير شرط فالقول لها وكذا لو قال ان

ذهبت الى بيت ابي بغير اذني فانت طالق فادعى اذنها وانكرت
فالقول له لانه ينكر وقوع الطلاق وكذا لو قال ان شربت مسكرا
بغير اذنك فانت كذا فشربه ثم اختلفا في الاذن فالقول له وفيها
اي هذه القاعدة فروع منها اي الفروع اخذا من القاعدة يعني
بلا تصريح بها علق طلاقها على وطيها وادعاه الزوج وانكرت
فالقول قولها في الوطي اذا كانت منكرة لان الاصل العدم ويرد
عليه ما في البزازية اخبرت ان الثاني جامعها وانكر الجماع حلت
للاول ولو على القلب لا لكن خرج عن هذه القاعدة ما قالوا في
مسيلة الزوج العنين لو ادعى بعد التاجيل سنة الوطي وانكرت
الزوجة وقلن اي النساء بعد النظر هي بكر خيرت الزوجة بين
الفرقة والقبول لان ثبوت البكارة ينفي الوصول اليها فان
اختارت نفسها بانت وفي المشهور لا تبين بل يقول له القاضي
طلقها فان ابى فرق القاضي بينهما وتفريقه طلاق القول لمن
والتقييد بثبوت الجمع لبيان الاولى والا فكذلك قول الواحدة منهن
وشرط الحاكم الشهيرة عدالتها ومثله التقييد في قوله وان قلن
ثيب فالقول له مع يمينه وان نكل عن اليمين خيرت وان كانت
ثيبا في الاصل فالقول له مع اليمين لكونه منكرا استحقاق الفرقة
عليه والاصل السلامة من العنة فهذا الاصل قد ترجح على اصل
العدم بقولهن ثيب فالحاصل ان القول قوله في الابتدا والانتها
ان كانت ثيبا فان نكل ففي الابتدا يؤجل وفي الانتها يخير وان كانت
بكرا ثبت العنة في الابتدا والانتها فيؤجل او يفرق زيلعي ومما
خرج عن الاصل ما لو ادعى المولي الوصول اليها في المدة قبل
قوله مع اليمين لا قول الزوجة مع انها باقية الوطي ومثله
ما لو قال لها ان لم اجامعك في حيضك فانت طالق فادعى
بعد الحيض انه جامعها فيه وانكرت فالقول له بزازية
وخرج عن هذه القاعدة ما في القنية افترقا الزوجان
وقالت الزوجة بعد الدخول وقال الزوج لا بل قبله فالقول
قولها مع انها تدعي الدخول وهو وطي حكمي والزوج ينكره
لانها تنكر سقوط نصف المهر والاصل عدمه قيل وفي خروج
هذه المسيلة عن الاصل نظر لما سيصرح به ان القول لها
في وجوب العدة وله في النفقة والمهر والسكنى في العدة
وفي حل بنتها واربع سواها واختها للحال فيعلم منه ان
القول لها في الوطي وهو الزوج فيكون من فروع الاصل
الا في حق وجوب العدة فان القول قولها فلا بد من تقييد
الاستثنا بذلك والا فلا يصح على اطلاقه فتامل ومنها

اي الفروع الماخوذة من القاعدة القول قول الشريك المنكر والمضا
في انه لم يربح لان الاصل عدمه وكذا القول لمن يدعي العدم لو
قال لم اربح الا كذا لان الاصل عدم الربح الزايد وكذا القول للوصي
اذا قال لم اتجر في مال اليتيم اذ لا يجب عليه ان يتجر ويربح في
مال اليتيم كما في معين المفتي وفصول العمادي وفي المجمع من
كتاب الاقرار وجعلنا القول للمضارب اذا اتى بالعين فقال
رب المال الكل مال المضاربة وقال المضارب هما اي الالفان
اصل وربح واراد الشركة في الربح فالقول له لا لرب المال انتهى
كلام المجمع لان الاصل في هذه المسيلة وان كان عدم الربح لكن
عارضه اصل اخر وهو ان القول قول القابض في مقدار قبضه
وكان ابو حنيفة يقول اولا القول لرب المال وهو قول زفر لان
المضارب يدعي الربح ورب المال ينكر ثم رجع وقال كقولهما القول
للمضارب لان اختلافهما في الحقيقة في قدر المقبوض والقول
قول القابض امينا كان او ضمينا الا ترى انه لو انكر القبض
بالكلية فالقول له ولو اختلفا في راس المال والربح معا بان
قال رب المال راس المال الفان وشرطت لك ثلث الربح وقال
المضارب راس المال الف وشرطت لي نصف الربح فالقول للمضارب
في قدر راس المال لانه القابض ولرب المال في مقدار ما شرط له
من الربح لانه المنكر وايهما اقام بينه تقبل بينته ولو اقاما
معا في هذه الصورة فالبينة لرب المال في مقدار راس المال وللمضا
في مقدار الربح زيلعي ولو ادعت المراة النفقة على الزوج بعد فرضها
فادعى الزوج الوصول اليها وانكرت المراة فالقول لها كالدين
اذا انكر وصول الدين اليه وادعى المديون الوصول ولو ادعت
المراة على الزوج نفقة اولادها الصغار بعد فرضها اي النفقة
سواء كانت بفرض القاضي كما سيجي او بفرض الاب وادعى الاب
الانفاق فالقول له اي الاب مع اليمين كما في الخانية بخلاف
ما اذا ادعى الاب او الوصي بعد بلوغ الصغير انه انفق مال
الصغير عليه حال صغره فالقول للاب والوصي بلا يمين كما في
القنية وسياتي في كلامه والمسيلة الثانية من مسيلتي دعوى
النفقة خرجت عن القاعدة المذكورة حيث كان القول فيها قول
الاب مع ان المراة تدعي عدم الوصول كما في الاولى فلتتامل في الفرق
بينهما وقيل في الفرق ان الاصل المذكور معارض باصل اخر وهو
شهادة ظاهر الحال فيكون الاصل فيه الوجود اذ ظاهر حال الاب
يشهد بعدم تقصيره في نفقة اولاده المجبول على شفقتهم ومحبتهم
بخلاف الزوجة فلذا كان القول له وكذا القول للمضارب اذا اختلفا

في قدر راس المال قيد به لانهما لو اختلفا في قدر ما شرط من الربح ه
للمضارب فان القول فيه لرب المال كما تقدم لان المضارب يدعي
الزيادة في الربح وينكرها رب المال والاصل عدم الزيادة لان الاصل
عدم الزيادة ولان القول قول القابض وهذا مقيد بما اذا قال
اعطيتني اما لو قال اخذت بعد هلاك المال فالقول لرب المال كما
في الظهيرية والعتابية وكذا القول للمضارب في انه ما نهاه عن
شراء كذا من المتاع لان الاصل عدم النهي يعني لو اختلفا في عموم
التجارة وخصوصها بان قال المضارب اطلقت لي كل تجارة وقال رب
المال عينت نوعا من التجارة فان كان هذا قبل التصرف فالقول
لرب المال وان كان بعده فالقول للمضارب استحسانا والقياس
ان يكون لرب المال وهو قول زفر لان الاذن مستفاد من جهة
رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول له فكذا اذا انكر البعض
ووجه الاستحسان ان مقتضى المضاربة العموم والاطلاق فاذا
ادعى الخصوص والتقييد فقد ادعى تغيير موجب العقد بحسب
معناه اللغوي المعتبر في معناه الشرعي فلا يصدق الا ببينة
ومدعي العموم متمسك بالاصل فالقول له ولذا لو قال المضارب
لرب المال عينت نوعا من التجارة وادعى رب المال العموم فالقول
له قياسا واستحسانا ولو برهنا ووقتا قضي بالثاني لتسخه
للاول وان لم يوقتا او وقت احدهما دون الاخر قضي ببينة
المالك كما في الذخيرة در منتقي ولو اختلفا في نوعه بعد الاتفاق
على الخصوص فقال رب المال عينت لك البز خاصة وقال المضارب
اذنت لي في الثوب خاصة فالقول لرب المال لان الاذن مستفاد
من جهته ولو قال المضارب امرتني بالنقد والنسيئة وقال رب
المال امرتك بالنقد فالقول للمضارب لان الاصل الاطلاق وعدم
النهي وكذا لو قال رب المال امرتك ان تعمل في الكوفة مثلا وقال
المضارب لا بل اطلقت ولو اشترى المضارب عبدا بالف فقال
رب المال اشتريته لنفسك وقال المضارب للمضاربة فلا يخ
اما ان يكون الف المضاربة والعبد قائمين او هالكين او احدهما
قائما والاخر هالكا فان كانا قائمين فالقول للمضارب لانه يحكي
امرا يمكن استيناقه فيصدق فيما يحكي عنه وان كانا هالكين
او كان مال المضاربة هالكا والعبد قائما فالقول لرب المال
لان المضاربة انتهت بهلاك راس المال فانعزل المضارب فلا
يصدق وان كان مال المضاربة قائما والعبد هالكا فالقول
للمضارب في حق تسليم ما بيده الى البايع ولا يصدق في حق
الرجوع بمثله على رب المال الا اذا هلك المال في يده ولو ادعى

المضارب فسادها فالقول للمالك وبعكسه فللمضارب والاصل
ان القول لمدعي الصحة في العقود الا اذا قال المالك شرطت لك
ثلث الربح الا عشرة وقال المضارب الثلث فالقول للمالك ولو
فيه فسادها لانه ينكر زيادة يدعيها المضارب كما في الخانية
ومنه ما في البزازية دفع اليه الف نصفها هبة ونصفها مضاربة
فهلكت ضمن حصة الهبة انتهى وهذا خلاف المعتمد والمعتمد
ان لا ضمان في الهبة ايضا لانها فاسدة وهي تملك بالقبض وبه
يضعف قول الوهبانية واودعه عشرا على ان خمسة له هبة
فاستهلك الخمس يخسر درمنتقي ولو ادعى المالك انها قرض
والاخر انها مضاربة فالقول فيها قول الآخر لانهما اتفقا على
وجود الاذن وجواز التصرف ورب المال يدعي عليه الضمان
والآخر ينكره والاصل عدم الضمان وهذا اذا لم يتصرف المضارب
في المال واما اذا اختلفا بعد التصرف فالقول فيه لرب المال لان
العامل اقر بسبب الضمان وهو العمل في مال الغير ثم ادعى الاذن
لا يبرأ منه عن الضمان والاذن بالعمل لم يثبت لان صاحب
المال يدعي القرض والمستقرض لا يعمل باذن المقرض وانما يتصرف
بحكم ملكه والبينة بينة رب المال ايضا لانها اكثر اثباتا ولو قال
رب المال انها بضاعة وقال الآخر مضاربة فالقول لرب المال لان
المضارب يدعي عليه الشركة في الربح والآخر ينكر ولو قال ذو
اليد قرض وقال رب المال مضاربة او بضاعة او وديعة فالقول
لرب المال لانه يدعي عليه تمليك الربح وهو ينكر ولو قال رب المال
اخذته غصبا وقال المضارب دفعته مضاربة وضاع فقبل
العمل فالقول للمضارب ولا ضمان عليه وبعد العمل القول لرب
المال ويضمن المضارب لان قبل العمل لم يقر القابض بالغصب
وبعد العمل يقربه اذ العمل في مال الغير موجب للضمان قال في
الملتقى والمضارب امين فهي ايداع ابتدا قبل التصرف فاذا تصرف
فوكيل فان ربح فشريك فان خالف فغاصب وان شرط عند
عقد المضاربة كل الربح له فمستقرض وان شرطه لرب المال
فمستبضع فان فسدت فاجير فله اجر مثله ربح او لم يربح
ولا يزاد على ما شرط له عندابي يوسف خلافا لمحمد ولدا ي لان
الاصل العدم قال في الكنز في كتاب الاقرار وان قال اخذت منك
الف او وديعة وهلكت فقال المقر له بل اخذتها غصبا فهو اي المقر
ضامن لانه اقر بسبب الضمان وهو الاخذ ثم ادعى ما يوجب
البراءة عنه وهو الاذن بالاخذ والآخر ينكره فالقول قوله
لان الاصل عدم الاذن ولو لم يقل اخذت بل قال اعطيتها

وديعة وقال الاخر بل غصبتها لا يضمن انتهى لانه لم يقر بسبب
الضمان بل اقر بالاعطاء وهو فعل المقر والمقر له يدعي عليه سبب
الضمان وهو الغصب والمقر ينكره فالقول قوله لان الاصل
عدم وجود سبب الضمان والاصل ههنا ان المقر اما ان يتكلم
بما يدل على فعل نفسه كاخذت او على فعل غيره فان كان
الاول فان اتى بما لا يوجب الضمان كاخذت وديعة فان صدقه
المقر له فظاهر وان كذبه فان ادعى ما يدل على الاذن بالاخذ
كالقرض فالقول للمقر مع يمينه وان ادعى غيره ضمن المقر
لانه في الاولى اتفقا على ان الاخذ كان بالاذن والمقر له يدعي
سبب الضمان وهو القرض والاخر ينكره فالقول للمنكر بخلاف
الثانية فان قبل الاعطاء مثل الدفع لا يكون الا بالقبض فكان
كالاخذ قلنا لا نسلم انه لا يكون الا بالقبض بل يكون بالتخلي وفي
البزازية دفع لاخر عينا ثم اختلفا فقال الدافع هو قرض وقال
الاخر هبة فالقول للدافع اي مع يمينه وكذا لو قال رب
المال قرض وقال الاخر وديعة فالقول للمودع انتهى لان مدعي
الهبة يدعي الابراء عن القيمة مع كون العين متقومة بنفسها
والاصل عدم الابراء ومنها اي من فروع القاعدة لو ادخلت المرأة
حلمة ثدييها في فم الرضيع ولا تدري ادخل اللبن حلقه ام لا لا
يثبت الرضاع بذلك بينهما ولا يحرم النكاح لان في المانع
من النكاح وهو دخول اللبن في فم الرضيع شكا مع ان
الاصل عدم الدخول كذا في الولوالجية وسيأتي تمامه في
قاعدة ان الاصل في الابضاع التحريم ومنها اي الفروع لو
اختلفا اي المتبايعان في قبض المبيع بعد هلاكه فقال
المشتري ما قبضته فهلك عندك وقال البايع بل قبضته
فهلاكه عليك وكذا لو اختلفا في العين الموجرة بعد تمام
مدة الاجارة والتمكن من استيفاء المنفعة فقال المستأجر
ما قبضته فلا تلزمني الاجرة وقال الموجر قبضته فتلزمك
فالقول لمنكره اي القبض في المسئلتين وهي اي مسئلة
الاجارة مذكورة في اجارة التهذيب واطلق الاجارة فشمل
المنقول والعقار وفي فصول العمادي ان كل ما لا يجوز بيعه
قبل القبض لا يجوز اجارته وما يجوز بيعه قبله يجوز اجارته
وبيع المنقول قبل القبض لا يجوز فكذا اجارته فلو اشترى
عبدا واجره من البايع قبل القبض لا يجب الاجر ولو اختلفا
فقال البايع كانت الاجارة قبل القبض وقال المشتري بعد
القبض قيل ينبغي ان يكون القول للمشتري لانه يدعي صحة

العقد

العقد والاخر يدعي الفساد واستفتي ابو الفضل فيمن باع دارا
ثم استاجرها من المشتري قبل التسليم هل يصح قال يصح بناء على
ان بيع العقار قبل القبض جايز فكذا اجارته اذ كل ما يجوز بيعه
قبل القبض تجوز اجارته وقيل لا يجوز لان البيع في الاجارة هي
المنفعة وهي في حكم المنقول انتهى ومنها اي الفروع لو ثبت عليه
دين باقرار او بينة فادعى الاداء او الابرا بعد الاقرار او البينة
والتفرق من المجلس فالقول للدايين ولو ادعاه بعد الاقرار ابقاه
في المجلس لا يقبل كما في جامع الفصولين ولو اقر بالدين بعد الابرا
منه لا يلزمه كما في البحر لان الاصل العدم ومنها اي تلك الفروع
لو اختلفا في قدم العيب وحدوثه فانكره البايع بان قال
المشتري هذا العيب قديم واريد رد المبيع وقال البايع هو حادث
وليس لك رده فالقول له اي للبايع اطلقه ولا بد من تقييده
بعيب يحدث في تلك المدة لما ذكره العمادي والفصولين حيث
قالا واما اذا كان العيب لا يحدث مثله في تلك المدة فالقول للمشتري
فله رده الا ان يدعي البايع البراة عن العيوب او رضي المشتري به
وان كان مما يحدث في تلك المدة فالقول للبايع ان العيب لم يكن عنده
لانه حادث فيضاف الى اقرب او قاته الا اذا اقام المشتري بينة
على ان العيب كان عند البايع وان لم تكن عنده بينة فيحلفه بالله
بعته وسلمته وما به هذا العيب فان نكل رده عليه وقال
الاسبيجابي الصواب ان يحلفه بالله لقد سلمته بحكم هذا العيب
وما به هذا العيب او بالله ليس له حق الرد بالسبب الذي
يدعيه لانه لو حلف بالله لقد بعته وسلمته وما به هذا العيب
ربما يكون العيب بعد البيع قبل التسليم فيحلف صادقا ويبطل
حق المشتري واختلف في تعليله اي كون القول له فقيل لان
الاصل عدمه اي العيب وقت البيع وقيل لان الاصل لزوم العقد
والعيب القديم ينفيه ومنها لو اختلفا في اشتراط الخيار في البيع
فالقول لمن نفاه اي الاشتراط لان الاصل عدمه وقيل القول
لمن ادعاه لانه ينكر لزوم العقد وقد حكينا هذين القولين في
الشرح اي شرح الكنز قال فيه والقول الاول قول ابي حنيفة
في ظاهر الرواية عنه والثاني قول محمد والمعتمد منهما الاول اي قول
من ينفي الخيار ومنها لو قال غصبت منك الفا وربحت عشرة الاف
فليس لك علي الا الالف فقال المقر له ما غصبته بل كنت دفعتها
اليك وامرتك التجارة بها فالاصل الرجوع عليك فالقول للمالك كما
في اقرار البزازية يعني لتمسكه بالاصل وهو عدم القبض ولو
قال المغصوب منه بل كنت غصبت عشرة الاف فالقول للغاصب

بلغ

ومنها اختلفا في روية المبيع فقال البايع للمشتري كنت رايته قبل
البيع فليس لك خيار الروية وانكر المشتري واراد رده بخيار الروية
فالقول للمشتري لان الاصل عدمها اي الروية ولو اختلفا في مقدار
المبيع او تعيينه فالقول للمشتري قال في الفصولين شري بخيار
فاراد رده على بايعه بحكم خيار الشرط فقال البايع ليس هذا هو
المبيع بل غيره وقال المشتري هو ذلك فالقول للمشتري وهكذا ذكره
العمادي واستشكله في الفصولين بان الاصل ان يكون القول في
التعيين للمالك حتى لو اراد رده بعيب فقال البايع ليس المبيع هذا
وقال المشتري هو هذا يصدق البايع بيمينه فعلى هذا ينبغي ان
يكون القول للبايع في مسيلة خيار الشرط ايضا وبان الاصل ان
يكون القول قول القابض في قدر المقبوض وتعيينه وصفته فعلى
هذا يكون القول للمشتري في مسيلة خيار العيب كما في خيار الشرط
وهذا اذا كان قبض المبيع واما اذا لم يقبضه فاراد المشتري ان يجيز
البيع وياخذ المبيع من يد بايعه فقال ليس المبيع هذا وقال
المشتري هو هذا لم يذكره محمد وقالوا ينبغي ان يكون القول للبايع كما
لو ادعى بيع هذا وانكر البايع البيع اصلا وهذا اذا كان الخيار للمشتري
واما اذا كان الخيار للبايع فان كان مقبوضا فاراد البايع اخذه فقال
المشتري هو هذا وقال البايع ليس هذا فالقول للمشتري مع يمينه
ولو لم يكن مقبوضا واراد البايع الزام البيع فقال المشتري ما اشتريت
هذا فالقول للمشتري انتهى وفي البحر نقلا عن العمادي انه لو يرد
المبيع بخيار عيب فان القول فيه للبايع انتهى ولو اختلفا في
تغير المبيع بعد رؤية المشتري فقال المشتري كنت رايته ولكن
تغير وما رايته بعد التغير فلي رده وانكر البايع ذلك فالقول
للبايع لان الاصل عدم التغير واعلم ان كل من قال القول قوله
اي مع اليمين الا في عشرة مسايل ذكرها المص في كتاب الدعوى
من الفوايد نقلا عن القنية فلتراجع تنبيه ليس الاصل
العدم مطلقا وانما هو في الصفات العارضة التي لم تكن
مع الموصوف في اصل الخلقة واما في الصفات الاصلية التي
كانت معه في اصلها فالاصل هو الوجود قيل خرج عن هذا
الاصل ما لو قال ان لم تدخلي الدار اليوم فانت طالق فقالت
لم ادخلها وقال الزوج دخلتيها فالقول له وما لو قال لها
ان لم اجامعك في حيضك فانت طالق فالقول له انه جامعها
مع انه يدعي صفة عارضة والاصل عدمها قيل يمكن ان
يجاب بان المراة انما تدعي وقوع الطلاق من جهة الشرط
والزوج ينكرها فلم تخرج عن الاصل ويجاب ايضا بان كل

موضوع انكر فيه انعقاد السبب فالقول للمنكر فالزوج في المسئلتين
ينكر انعقاد السبب فيكون القول له وانعقاد السبب من الصفات
العارضة والاصل عدمها وتفرع على ذلك اي على ان الاصل
العدم في الصفات العارضة والوجود في الاصلية لو اشتراه
اي الغلام على انه خباز او كاتب وكذا سائر الحرف وانكر المشتري
بعد الشرا وجود ذلك الوصف به ويريد رده بذلك فالقول
له مع يمينه على الصحيح ويرده على البايع اذ كل منهما وصف
مرغوب فيستحق بالشرط في العقد فعند فواته يوجب التخيير
لانه لم يرض به بدونه لانهما اي الخبازة والكتابة من
الصفات العارضة فالمشتري متمسك بالاصل العدم ولو
قال البايع عند رده كان يحسن الكتابة الا انه نسي عندك
فالقول للمشتري وفي التنوير لو اشتراه من غير اشتراط كتبه
وخبزه وكان يحسن ذلك فتنسيه عند البايع رده عليه لتغيره
قبل القبض وفي الملتقى اشترى عبدا على انه خباز او كاتب
فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او تركه انتهى لان الاوصاف
لا يقابلها شي من الثمن ما لم تكن مقصودة در منتقي وقال
فيه اعلم ان ليس كل الاوصاف يصح العقد باشتراطها قبل
الضابط فيها كل وصف لا غرر فيه فاشتراطها لغو الا لما فيه غرر
الا ان يكون اشتراطه بمعنى البراة من وجوده بان لم يكن
مرغوبا فيه وعليه تفرع ما لو باع ناقة او شاة على انها
حامل او تحلب كذا فسد البيع ولو شرط انها حلوب او لبون
جاز واختلف في اشتراط حمل الجارية والصحيح الجواز لان الحبل
فيهن عيب فكان ذكره للبراة منه الا ان يكون في بلد يرغبون
في شرا الجواري للاولاد فيفسد كما في الخانية ولو اشترى قلنسوة
على ان حشوها قطن فاذا هو صوف فالصحيح الجواز ويرجع
بالنقصان وفي البرايع شرط انها مغنية ان كان للتبري منه
لا تفسد وان كان للرغبة فسد قال ابن الحلبي في فتاواه وهو
تفصيل حسن يجب التعويل عليه للفتوى وفي الخانية اشترى
ثوبا على انه مصبوغ بعصفر فاذا هو ابيض جاز وخير وفي
عكسه تفسد ولو اشترى صابونا على انه متخذ من كذا رطلا
من الزيت فظهر انه متخذ من اقل من ذلك والمشتري ينظر الى
الصابون وقت الشرا او قميصا على انه عشرة اذرع فاذا
هو من تسعة وتحو ذلك جاز البيع ولا خيار للمشتري لان
هذا مما يعرف بالعيان فاذا عاين انتفى الغرر انتهى ومثال
الصفة الاصلية لو اشتراها اي الجارية على انها بكر وانكر

المتأخرين قيام البكارة وادعاه البايع فالقول للبايع لان
الاصل وجودها لكونها صفة اصلية كذا في فتح القدير من خيار
الشرط وعلى هذا الاصل تفرع مالو قال كل مملوك خباز لي فهو
حر فادعاه العبد وانكر المولى كونه خبازا وقت قوله ذلك
فالقول للمولى لانه صفة عارضة والاصل عدمها ولو قال
كل جارية بكر لي فهي حرة فادعت الجارية انها بكر وانكر المولى
بكارتها فالقول لها لانها من الصفات الاصلية والاصل
وجودها وتمام تفريعه في شرحنا على الكنز في تعليق الطلاق
عند شرح قوله وان اختلفا في وجود الشرط قاعدة
الاصل اضافة الحادث الى اقرب اوقاته للشك في الاسناد
الى ما قبل ذلك وهذه القاعدة مقيدة بما اذا لم تتضمن ابطال
ما كان ثابتا بالدليل او ترك العمل بالمقتضي اما اذا تضمن
ذلك فلا يرد عليها ما لو قال لامرأته احدا كما طالق ثلاثا
ولم يبين حتى ولدت احدهما لاكثر من ستة اشهر من وقت
الايجاب ولا قل من سنتين منه فالايجاب على ابهامه ولا
تتعين ضرتها للطلاق وما لو قال اذا حملت فانت طالق فولدت
لاقل من سنتين من وقت التعليق لا يقع الطلاق وما لو جاءت
المطلقة الرجعية بولد لاقل من سنتين من وقت الطلاق
لا يصير مراجعا ولو كانت الحوادث تضاف لاقربها وقاتها
لثبتت هذه الاحكام الثلاثة اعني البيان بتعيين الضرة
ووقوع الطلاق والرجعة لان في اثبات الطلاق في الصورتين
الاوليين ابطال ما كان ثابتا بيقين وفي الرجعة كذلك مع
العمل بخلاف الدليل الدال على استمرار الرجعة بعين القول
كذا في فتح القدير ولان الاستصحاب لا يصلح مثبتا بل واقعا
كما تقدم منها اي من فروعه ما قدمناه في قاعدة اليقين لا يزول
بالشك في مسئلة راى في ثوبه نجاسة وقد صلى فيه اي
ذلك الثوب ولا يدري متى اصابته النجاسة يعيدها اي
الصلاة من اخر حدث احدثه وقيل لا يعيدها اصلا وهو
الصحيح بحر ولو راى فيه المني يعيدها من اخر قدرة رقدها
ويلزمه الغسل في الثانية عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
تعالى وان لم يتذكر احتلاما وفي البدايع يعيد الصلاة الثانية
من اخر ما احتلم وقيل في البول اي لو راى في ثوبه البول
يعيد الصلاة من اخر ما بال يشملها قوله من اخر حدث
احدثه وفي الدم من اخر ما رعف ولو فتق جبته فراى فيها
فارة ميتة ولم يعلم متى دخلت الفارة فيها فان لم يكن لها

اي الجبة ثقب اي متفذ يعيد الصلاة مذيوم وضع القطن فيها
اي لبسها فيه والا فمن وقت اللبس وان كان فيها ثقب يعيدها مذ
ثلاثة ايام ولم يفصل كمسيلة البيت تامل وقد عمل الشيخان ابو
يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى بهذه القاعدة اي قاعدة اضافة
الحادث الي اقرب اوقاته فحكما بنجاسة البئر اذا وجد فيها فارة
ميتة مطلقا من وقت العلم بها من غير لزوم اعادة شيء من
الصلوات التي صلاها بالطهارة من مائها ولا غسل ما اصابه
من مائها قبل العلم وهو القياس لاحتمال انه القاها الريح او الطير
بعد الموت كما روي عن ابي يوسف رحمه الله تعالى انه كان يقول
اولا بقول الامام الي ان راي حداة وهو جالس في البستان في
منقارها جيفة فطرحتها في بير فرجع عن قوله ذيلعي لان
وقوعها حادث فيضاف الي اقرب اوقاته وخالف الامام الاعظم
لو نسب المخالفة اليهما لكان انسب فاستحسن اي اوجب اعادة
صلاة ثلاثة ايام ان كانت الفارة منتفخة او متفسخة والا
يكن كذلك فتعاد مذ يوم وليلة عملا علة للمخالفة بالسبب
الظاهر وهو ان يكون موت الفارة بسبب الوقوع في الماء دون
الموهوم من احتمال القا الريح ونحوه بعد الموت احتياطا وقوله هو
الاستحسان ورجح فكان العمل عليه وما في تصحيح القدوري نقلا
عن فتاوي العتابي من اختيار قولهما مخالف لعامة كتب المذهب
وما عجن بمائها يلقي للكلاب او تعلف به المواشي او يباع من شافعي
وهذا الخلاف في الوضوء من مائها والاغتسال به واما في غسل
الثوب منه فيحكم بنجاسته للحال من غير اسناد اتفاقا لانه من
باب وجود النجاسة في الثوب ومن راي في ثوبه نجاسة اكثر
من قدر الدرهم ولم يدر وقته لا يعيد شيئا من صلاته اتفاقا على
الصحيح وهذا ايضا اذا اغتسلوا وتوضوا منها وهم محدثون او
جنبون او غسلوا ثيابهم عن النجاسة والا فلو توضوا منها وهم
متوضيون او اغتسلوا منها من غير جنابة او غسلوا ثيابهم من
غير نجاسة فانهم لا يعيدون الصلاة اجماعا لان الصلاة لا تبطل
بالشك ولا يلزمهم غسل البدن والثياب لان الطهارة لا تزول
بالشك كذا في البحر كالمجروح اذا لم يزل صاحب فراش حتى مات
يحال به على الجرح مع احتمال ان يكون الموت بسبب اخر اذ لا يجوز
ابطال السبب الظاهر بغيره ومنها اي من فروع الاصل لو كان
في يد رجل عبدا فقئت عينه فقال رجل اخر فقأت عينه وهو
اتى العبد في ملك البايع فلا دعوى للمشتري وقال المشتري فقأته
وهو في ملكي فالقول للمشتري لاضافته الحادث الي اقرب اوقاته

فيأخذ ارثه من المقر ومنها لو ادعت المبانة ان زوجها الميت ابانها
في المرض وصار فارا بالابانة فيه ثم مات وهي في العدة وقالت
الورثة ابانها في الصحة فلا ترث فالقول لها وترث فترث منه
لاضافتها الحادث الى اقرب اوقاته وخرج عن هذا الاصل مسئلة ذكرها
في الكنز في مسايل شتى من كتاب القضا وهي قوله وان مات
ذمي فقالت زوجته اسلمت بعد موته فارث وقالت الورثة
اسلمت قبل موته فلا ترثين فالقول لهم اي الورثة مع ان الاصل
المذكور من اضافة الحادث الى اقرب اوقاته يقتضي ان يكون
القول لها لان اسلامها حادث وقد اضافته الى اقرب اوقاته
وبه اي بكون القول لها قال زفر رحمه الله تعالى تمسكا بالاصل
المذكور وتمسكه بذلك فاسد لان الاصل المذكور ظاهر لا يصلح
للاستحقاق بل للدفع فاعتباره للاستحقاق فاسد وانما اخرجوه
اي ما ذكر من هذا الفرع عن هذه القاعدة فيها اي تلك المسئلة
لاجل تحكيم اي استصحاب الحال اي الحكم بثبوت امر في وقت بنا
على ثبوته في وقت اخر سواكان ثابتا في الماضي فيثبت في الحال
كحياة المفقود او ثابتا في الحال فيثبت في الماضي كجريان ما الطاحون
ومنه هذه المسئلة وهو ان سبب الحرمان من اختلاف الدين ثابت
في الحال فيثبت فيما مضى بحسب الظاهر والظاهر وان لم يصلح
حجة للاستحقاق فهو حجة للدفع وهي تدعي الاستحقاق وهم
يدعون به الدفع والظاهر يشهد لهم فالقول قولهم واورد بطريق
النقض على ان الاستصحاب يصلح حجة للدفع لا للاستحقاق
مسئلتا العبد والفار المتقدمتان ومسئلة جريان ما الرحى فيأخذ
الارش في الاولى وترث في الثانية ويأخذ الاجرة في الثالثة ودفع
بان اخذ الارش ليس بالاستصحاب بل لعدم جواز كون العبد
لرجل وارثه لغيره فلذا استحقه هو وفي الثانية ترث لانكارها
المانع من الارث وهو الطلاق في الصحة والاصل العدم وفي الثالثة
الاستحقاق بعقد الاجارة وهو موجود في الحال كذا في الزواهر
ومما خرجته على الاصل المذكور ما في التتمة وغيرها لو اقر
لوارث ثم مات ولم تجز بقية الورثة فقال المقر له اقررتي في
الصحة فلا يحتاج لاجازتهم وقالت الورثة اقر في مرضه
فيحتاج لاجازتنا ولم تجز فالقول قول الورثة لاضافتهم
الحادث الى اقرب اوقاته والبينة بينة المقر له لانها خلاف
الظاهر وان لم يقم المقر له بينة واراد استحلافهم على
عدم كونه في الصحة فله ذلك انتهى كلام التتمة وكذا لو
باع عينا لوارثه فقال المشتري كان في الصحة وقالت الورثة

او بقيتهم

او بقيتهم كان في مرضه فالقول لهم فان اقاما بينه فبينة الصحة
اولي لاثباتها خلاف الظاهر ولكن يشكل عليه ما في الكنز وغيره
لو وهبت مهرها لزوجها ومانت فقال الزوج كانت في الصحة
وقالت الورثة في المرض فالقول له فان مقتضاها ان يكون
الحكم في مسئلة الاقرار كذلك ويجاب عنه بما ذكره قاضيخان
ان يكون القول في هذه المسئلة للزوج علي رواية الشعبي
بناء علي ان الزوج ينكر استحقاق بقية الورثة المال واما علي
رواية الجامع الصغير وهو المعتمد ان القول فيها للورثة لانهم
تصادقوا علي ان المهر كان واجبا عليه واختلفوا في السقوط
فكان القول قول منكره لانه من الصفات العارضة والاصل
عدمها الا ان تثبت بالبينة اولان الهبة حادثة والاصل
اضافة الحادث الي اقرب اوقاته فلا اشكال بذلك ومما فرعته
علي هذا الاصل قولهم لو مات مسلم وتحته نصرانية فجاءت
النصرانية مسلمة بعد موته متعلق بجاءت فقالت اسلمت
قبل موته وقالت الورثة لا بل اسلمت بعد موته فالقول
لهم لاضافتهم الاسلام الحادث الي اقرب اوقاته وليس للاستصحاب
كما في المسئلة الاولي ليلا يكون مثبتا لاسلامها فيما مضي
وهو لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع كما ذكره الزيلعي في مسايل
شتي من كتاب القضا عقب بيان المسئلة المتقدمة عن الكنز
ومما خرج عن هذا الاصل ما لو قال القاضي بعد عزله لرجل
يدعي عليه الفا اخذت منك الفا ودفعتها الي زيد قضيت بها
عليك فقال ذلك الرجل بل اخذتها ظلما بعد العزل فالصحيح
ان القول للقاضي ان كان هالكا لانه ينكر الضمان مع ان الفعل
حادث فكان ينبغي ان يضاف الي اقرب اوقاته علي وفق
دعوي المدعي وهو اي اقرب الاوقات بعد العزل وبه اي يكون
القول للمدعي لاضافته الي اقرب الاوقات قال البعض من الائمة
واختاره السرخسي لكن المعتمد الاول وهو اختيار فخر الاسلام
البزدوي والصدر الشهيد لان القاضي اسنده الي حالة منافية
للضمان وهي حالة القضا وانما نافته لانه لو لزم الضمان عليه
لتباعد الناس عن قبول هذه الامانة وتعطلت مصالح المسلمين
زيلعي ونظير هذا ما في البزازية ادعي الاقرار في الصغر وانكره
المقر له فالقول للمقر لاسناده الي حالة معهودة منافية للضمان
انتهي وكذا من يعهد جنونه اذا قال طلقت او اعتقت في الجنون
واسنده الي تلك الحالة فالقول له لاسناده الي حالة منافية
لايقاع الطلاق والعتاق وكذا القول للقاضي اذا زعم المأخوذ منه

مطلب
دفع القاضي الضمان
عن نفسه

انه فعله قبل التقليد وقال القاضي مثل ما تقدم والقول هنا
للقاضي لا للاصل المذكور بل للاضافة الي حالة منافية للضمان
والتشبيه لا يستلزم اعطا المشبه حكم المشبه به من كل وجه
والتشبيه هنا في مجرد كون القول للقاضي وان كانت الاولى
خارجة عن الاصل والثانية داخلة وهو ظاهر فسقط كلام
المحشي الحموي والحاصل اما ان يسند المدعي والقاضي الاخذ الي
حالة القضا او قبله او بعده وعلي كل اما ان يصدقه الاخذ او لا
فان اسندها الي القضا بان قال المدعي اخذتها ظلما حين القضا
وقال القاضي ما تقدم فالقول للقاضي اتفاقا بلا يمين لانهما اتفقا
علي العقل حال القضا والظاهر شاهد له اذ القاضي لا يقضي
بالجور ظاهرا والقول لمن يشهد له الظاهر وفي هذه الصورة لو
اقر الاخذ بما اقر به القاضي لا يضمن لانه فعله حال القضا فلا
يضمن القاضي ولا الآخذ واما في الصورتين اللتين ذكرهما المص
فان اقر الآخذ بما اخذه لا يضمن لانه اقر بسبب الضمان وقول القلمي
مقبول في دفع الضمان عن نفسه لا في ابطال سبب الضمان
علي غيره وهذا اذا كان المال هالكا ولو كان باقيا في يد الاخذ
واقر بما اقر به القاضي اخذ منه المال سواء صدقه المأخوذ منه
انه فعله حال قضايه او قبله او بعده لان الاخذ اقر ان اليد
للمأخوذ منه فلا يصدق في دعوي تملكه الا ببينة وقول
المعزول ليس حجة له لكونه شهادة فرد ولا يقال انه اسنده
الي حالة منافية فينبغي ان لا يضمن كالقاضي لانا نقول جهة
الضمان راجحة لان اقرار الاخذ بموجب الضمان حجة قطعية
وقضا القاضي حجة ظاهرة والظاهر لا يعارض القطع وهذا
يقتضي وجوب الضمان علي القاضي لكن ذلك يودي الي تضييع
الحقوق بالامتناع عن القضا فلم نلزمه كما الزمنا الاخذ ونظيره
الوكيل بقبض الدين اذا قال بعد موت الموكل قبضت ودفعت
الي الموكل في حياته فانه يصدق في قوله بلا بينة في اسقاط
الضمان عن نفسه ولا يصدق بلا بينة في حق المديون واسقاط
الطلب عنه بل للورثة مطالبته وخرج عنه ايضا ما لو قال العبد
لغيره بعد العتق قطعت يدك وانا عبد فكان موجبه علي
المولي وقال المقر له بل قطعتها وانت حر فموجبه عليك كان
القول للعبد مع ان المقر له اضافه الي اقرب اوقاته لانه
اسنده الي حالة منافية للضمان وهي الرق والقول للمنكر
وكذا ما خرج عن الاصل لو قال المولي لعبد قد اعتقك اخذت
منك غلة كل شهر خمسة دراهم وانت عبد فالغلة لي وقال

المعتق اخذ منها بعد العتق فكانت لي كان القول للمولى مع ان
العبد اضافه الي اقرب اوقاته لانه اسنده الي حالة منافية
للضمان وكذا ما خرج عن الاصل الوكيل بالبيع اذا قال بعت وسلمت
قبل العلم بالعزل من الوكالة وقال الموكل بل بعت وسلمت بعد
العلم بالعزل وقيدناه بالعلم فيهما لان تصرف الوكيل قبل العلم
نافذ كان القول للوكيل ان كان المبيع مستهلكا لانكاره الضمان
وان كان المبيع قايما فالقول قول الموكل لاخباره عما لا يملك انشاه
فيكون مدعيا لا منكرا للضمان اذ لا ضمان عليه عند قيام المبيع
فلا يصدق في قوله بلا بينة ولانه اقر بسبب الضمان وهو تسليم
ملك الموكل الي المشتري ثم ادعي الابطال فلا يصدق بلا بينة فهذه
المسئلة خارجة عن الاصل على التقدير الاول اعني الاستهلاك
دون الثاني وكذا الحكم في مسئلة الغلة المتقدمة انفا لا يصدق
المولى اي السيد في الغلة القايمة لانه اقر بسبب الضمان وهو
الاخذ وبالاضافة يدعي عليه التملك فلا يصدق بلا بينة فهذه
المسئلة خارجة عن الاصل فالقول للعبد فهي جارية على الاصل
على هذا التقدير وهما وافق الاصل المذكور ما في النهاية من قوله
لو اعتق امته ثم قال لها قطعت يدك وانت امتي قيد به لانه
لو قال قطعت يدك ثم اعتقتك واستهلكت مالك ثم اعتقتك
او اخذت مالك ثم اعتقتك فالقول للمولى بلا خلاف كذا في ظاهر
الاكمل فقالت الامة لا بل قطعتها وانا حرة بالعتق فالقول لها
وكذا القول لها في كل شي اخذ منها سواء كان الماخوذ قايما او
هالكا ولا يخفى ان هذه المسئلة تخالف مسئلة الغلة المتقدمة
الا ان يحمل قوله في كل شي اخذ منها على ما اذا كان الماخوذ قايما
او تحمل تلك على قول محمد وهذه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما
الله تعالى مع ان المولى منكر للضمان بسبب اسناد الفعل الي
حالة منافية له ذكره صاحب النهاية قيل كتاب الشهادات
نقل شيخنا عن العناية ان هنا اصلين اتفقوا عليهما الاول
الاسناد الي حالة منافية للضمان يوجب سقوط المقربه
الثاني من اقر بسبب الضمان ثم ادعي ما يبريه لا يسمع منه
وقد خرجوا على الاول ما اذا اخذ الغلة او وطيها فالقول للمولى
وعلى الثاني ما اذا اقر المولى لجارية انه اخذ منها مالا وهو قايم
بعينه في يده وادعت انه بعد العتق وانكرت فالقول لها وفي
الاستهلاك او القطع خرجه محمد على الثاني وخرجاه على الثاني
ثم قال شيخنا لا خلاف ان المولى لا يضمن المستهلك من الغلة وبخلاف
المستهلك من الاكساب فانه لا يضمنه عندهما خلافا لمحمد والمراد

بالغلة ما يستحقه العامل بمقابلة العمل وهو المسمى بالاجرة
بخلاف الاكساب فانها التي طريق تحصلها التجارة انتهى والخلاف
المتقدم انما هو في غير المديونة واما فيها فيضمن المولى قطع يدها
لتعريه على محل تعلق به حق الغرما وكذا العبد المديون تهم
اذا قطع العبد يد سيده لا يلزمه شي لانه لا يستوجب على
عبده مالا بوجه اما العبد فيستوجب على سيده اذا كان مديونا
قال شيخنا وبهذا التقرير يحصل الجمع في كلامهم ويندفع عنه التنافر
انتهى ثم اعلم ان صاحب النهاية اورد هذا نقضا على الاصل الذي
ابتنى عليه المسايل الاربع المتقدمة وهو ان المقر اذا اسند
اقراره الى حالة منافية للضمان فانه لا يلزمه الضمان كما في
المسايل المذكورة ثم اجاب عنه ببيان الفرق بين هذه المسيلة
وبين المسايل المذكورة بان المولى اقر باخذها لنفسه وقطع يدها
ثم ادعى التملك لنفسه فيصدق في اقراره ولا يصدق في دعواه
التملك له كما لو قال لرجل اكلت طعامك باذنك فانكر الاذن
يضمن المقر لانه يصدق في اقراره فلا يصدق في دعواه الاذن
انتهى قال الزيلعي وهذا الفرق غير مخلص والله اعلم انتهى يعني
ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة حيث لا يجري في قطع يدها
وايضا انما يتم اذا كان الماخوذ قايما واما بعد هلاكه فلا اذ هو لا يدعي
التملك بل عدم لزوم الضمان واستحسن المصنف ما قاله الزيلعي
في البحر واليه اشار بقوله هنا تحتاج هذه المسايل المتقدمة
الى نظر دقيق للفرق بينها وبين هذه المسيلة الاخيرة وصرح
المصنف في البحر بما يجاب عنه فقال اعلم ان المقر اذا اسند اقراره الى
حالة منافية للضمان من كل وجه فانه لا يلزمه شي مما ذكرناه
انتهى فزاد قوله من كل وجه لاخراج مسيلة الامة عن هذا
الاصل فان كونها امة لا ينفي الضمان عنه من كل وجه لانه لو
اتلف العبد شيا يضمن قيمته اذا كان ماذونا له ويضمن لو
اتلف العبد المرهون كما هو معلوم في المتون وكذلك مسيلة
القاضي فان كونه قاضيا لا ينفي الضمان عنه من كل وجه
لانه لو تعمد القاضي الجور كان ضامنا كما صرحوا به ومما يدل على
ان المصنف لم يرتض ما في البحر انه لم يذكره هنا وقال تحتاج الخ
مع ان تاليف هذا الكتاب متاخر عن البحر انتهى وفي الجمع من
كتاب الاقرار لو اقر حربي اسلم باخذ المال من مسلم او كافر
والاصح ان براءة الاسلام قبل الاسلام اي اسلام المقر او اقر بالتلاف
ثم كافر بعودة اي الاسلام اي استقر له او اقر مسلم باخذ
مال حربي في دار الحرب او اقر المولى بقطع يد معتقه قبل العتق

مطلب
لو تعمد القاضي
الجور كان ضامنا

فتدبره

فكذبوه هو لا المقر لهم في الاسناد اي كون الاخذ قبل الاسلام والاتلاف ف
بعده والاخذ في دار الحرب والقطع قبل العتق يفتي اي افتى
محمد بعدم الضمان في الكل لانه اسنده الى حالة منافية للضمان
مع ان القاعدة تقتضي ان لا يقبل قول ذلك المقر فيما سوى
كون الاتلاف بعد الاسلام يعني صاحب الجمع بالاتيان بالمضارع
المجهول بقوله يفتي الاشارة الى قول محمد والى قولهما اي وقالا
اي الامامان ابو حنيفة وابو يوسف يضمن المقر في الكل لانه اقر
بسبب الضمان وهو الاخذ والقطع والاتلاف واسنده الى حالة
لا تنافيه بالكلية لان اتلاف مال الحربي يكون سببا للضمان في
الجملة كما اذا كان مستامنا اودع ماله عند مسلم وعاد فاتلفه
المسلم يضمن وقطع المولى يد عبده قد يكون موجبا للضمان كما اذا
كان مرتهنا او مرهونا وهذا اذا كان الماخوذ هالكا واما لو كان
قايما في المقر فلا ضمان اتفاقا بل يومر برد العين الى المقر له لانه
اقر انه ماله وادعى تملكه فلا يصدق الا ببينة ومما فرعته عليه
اي الاصل المذكور لو اشترى عبدا ثم ظهر انه كان مريضا عند البيع
ومات العبد عند المشتري فانه لا يرجع بالثمن لان المرض يتزايد
شيأ فشيأ فيحصل الموت بالزايد فلا يضاف الموت الى المرض
السابق الحاصل عند البايع بل يضاف الى الزايد عند المشتري لانه
يضاف الحادث الى اقرب اوقاته لكن يرجع المشتري بنقصان
العيب ان لم يرض به عند الظهور ذكره الزيلعي في اخر باب
الرد بالعيب لكن بلا ذكر تفرعه على الاصل المذكور وليس من
فروعها اي تلك القاعدة ما اذا تزوج امة او وطيء امة زوجته
او ولده على ظن حلها ثم اشتراها اي ملكها بشرا او غيره من
اسباب الملك كالهبة والارث سواء كان الملك كلا او بعضا كما في
البحر ثم ولدت ولدا اي ثم ظهر تولد ولد منها محتملا ان يكون ذلك
الولد حادثا بعد الشرا او قبله فانه لا شك عندنا خلافا للشافعي
في كونها ام ولد من وقت الملك وعند زفر من وقت ثبوت النسب
لا من جهة انه حادث يضاف الى اقرب اوقاته حتى يكون من
فروع الاصل لانها لو ولدت قبل الشرا ثم ملكها بشرا او غيره كلا
او بعضا تصير ام ولد عندنا خلافا للشافعي لان السبب هو الجزئية
والجزئية انما تثبت بينهما بسبب الولادة اليهما كلا وقد ثبت
النسب فيه فتثبت الجزئية بهذه الواسطة وقد كان المانع حين
الولادة ملك الغير وقد زال والله سبحانه وتعالى اعلم قاعدة
هل الاصل في الاشيا الاباحة اعلم ان الافعال الاختيارية التي
لا يتوقف عليها البقا والتي للعقل حظ في معرفة حسنها وقبحها

واما لو استولدها ابن الزنا ثم ملكها فانها لا تكون ام ولد
استحسانا لان الاعتق فيما لا يملك ابتداء لا يظهر شيء منه بعد ذلك نعم لو ملك ولده من الزنا عتق
لانه جزؤه ورشتي

قال
ما البحر اذا ولدت
الامة المنكوحة من الزوج
ثم اشتراها هو وآخر تصير ام ولد
للزوج لما قلنا ويلزم قيمة نصيب شريكه
لانه باشرا صارت ام ولد له واما الولد
فهو باق على ملك البايع اذ فرض المسالة انما باع
ام فقط حتى لو باعهما معا عتق على ابيه ويلزم حصة
الشريك وبهذا علم ان ثبوت أمومية الولد بواسطة
لا ينافي الرقية اهح

قبل الشرع تنقسم الي واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح لانه
ان اشتمل احد طرفيه علي مفسدة فاما فعله فحرام او تركه
فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل علي مصلحة فاما فعله
فمندوب وتركه فمكروه وان لم يشتمل علي المصلحة ايضا فمباح واما
الاضطراري كالتنفس ونحوه فليس بممنوع الا عند من جوز تكليف
المحال واما الاحظ للعقل في معرفته حسنة وقبحه ولم يعلم
له حكم شرعي من المنع وعدمه لعدم ورود الشرع به كاكل
الغوالة فاختلفوا فيها فاكثر العلما من الحنفية علي ان حكمها
الاباحة حتي يدل الدليل علي الحرمة وهو مذهب الشافعي رحمه
الله تعالي والمراد بالاباحة عدم المنع من الفعل سوا كان بطريق
الوجوب او الندب او الكراهة يعني الاشيا التي لم يوجد لها دليل
المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بنا علي
عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة لبيان حكم الافعال قبل
الشرع وهذه المسئلة توردفي اصول الشافعية والاشاعرة
علي التنزل الي مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح
والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشي من الاحكام واما
عندنا فالحاكم هو الله تعالي وقد يدرك العقل حكمه تعالي
فيه الفعل واليه ذهب ابو منصور وغيره ونقلوا عن ابي
حنيفة ولو لم يبعث الله رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم
وذهب البخاريون من الحنفية الي ما ذهب اليه الاشاعرة من
انه لا تعلق لحكم الله بفعل المكلف قبل البعثة وتبليغه الاحكام
قال في التحرير وهو المختار واليه اشار بقوله وفي البدايع
المختار ان لا حكم للافعال قبل الشرع فلا اباحة ولا حظر قبل
وروده فلا يجب ايمان ولا يحرم كفر والحكم عرف بانه خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير وزاد البعض
او الوضع وخطابه هو الكلام النفسي القديم القايم بذاته
تعالي والمعتزلة لما انكروا النفسي واراد وابه اللفظي اوردوا
بان الخطاب قديم عندكم والحكم حادث كقولنا حرم شربه
بعد ان لم يكن حراما فكيف يصح تعريف احدهما بالاخر وورد
بان لا نسلم ان الحكم حادث وان الحكم في قولنا حرم شربه اي
تعلق تحريمه القديم بشرب هذا فالحكم قديم والتعلق حادث
وكذا يقال في نفي الحكم قبل الشرع بانه اذا كان قديما كيف
ينفي قبل الشرع ولو كان قديما لما صح نفيه واشار اليه بقوله
والحكم عندنا معاشر اهل السنة وان كان ازليا قديما فالمراد
به ههنا في قولنا لا حكم قبل الشرع عدم تعلقه اي لا تعلق

او التحريم حتى يدل الدليل على الاباحة
ونسبة الشافعية الى ابي حنيفة رحمه
صح

بلغ تقابله

للحكم

للحكم بالفعل اي فعل المكلف فالمنفي هو التعلق لا الحكم قبل الشرع
فانتفي التعلق التنجيزي للحكم قبل الشرع لعدم فايدته لانه لو
تعلق فتعلقه اما لفايدة الاداء وهو غير ممكن قبل الشرع لانه عبارة
عن الاتيان بعين ما امر به في وقته وذلك موقوف علي العلم به
وبكيفيته ولا علم بشي من ذلك قبل الشرع لعدم الفايدة انتهي ما في
البدايع وفي شرح المنار للمصنف اي لمصنفه المسمي بكشف الاسرار
الاصل في الاشيا الاباحة عند بعض الحنفية ومثله في التلويح قال
ان الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقها من الحنفية والشافعية
ومنهم الكرخي وقال بعض اهل الحديث الاصل فيها الحظر اي الحرمة
وهو قول معتزلة بغداد وبعض الشيعة وفي شرح التحرير
وبعض الحنفية والشافعيه وقال اصحابنا الحنفية اي جمهورهم
الاصل فيها التوقف ونسبه في التوضيح للاشعري وفي شرح
التحرير وهو قول بعض الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي وصاحب
الهداية وعامة اهل الحديث وفسر التوقف تارة بعدم الحكم اي عدم
حكم الله بشي من الاحكام لعدم ادراك العقل شيا من المهمات المذكورة
وتارة بعدم العلم بان هناك حكما اولا لتعارض الادلة علي عدم
ثبوتها قبلها وان كان حكم فلا يعلم انه حظر او اباحة وبه فسر
التوقف بقوله بمعني انه لا بد لها من حكم لكن لم نقف عليه بالفعل
انتهي كلام شرح المنار ففي الهداية من فصل الحرادات الاباحة
اصل انتهي يشير بذلك الي مختار الهداية خلافا لما نقله صاحب
المنار وقال في التحرير والمختارات الاصل الاباحة عند جمهور الحنفية
والشافعية وقال تلميذه العلامة قاسم بن قطلوبغا الاصل الاباحة
عند جمهور اصحابنا وقيده فخر الاسلام بزمن الفترة وقال ان
الناس لم يتركوا سدي في شي من الزمان لقوله تعالي وان من
امة الا خلا فيها نذير وانما هذا بنا علي زمن الفترة لاختلاف الشرايع
ووقوع التحريفات فلم يبق الاعتقاد والوثوق بشي من الشرايع
فظهرت الاباحة بمعني عدم العقاب بما لم يوجد له محرم ولا مبيح
انتهي وحاصله ان تقييد كون الاصل الاباحة بزمان عدم الوقوف
ونقل البيضاوي ان من يقول الاصل في الاشيا الاباحة يعني
في المنافع واما في المضار فالاصل فيها التحريم وقال الاسنوي
هذا بعد ورود الشرع بمقتضي ادلته واما قبله فالمختار الوقف
وفي اصول البزدوي بعد ورود الشرع الاموال علي الاباحة
بالاجماع ما لم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالي اباحها لقوله تعالي
خلق لكم ما في الارض جميعا اذا تقرر هذا فيقال علي المبيح ان اردت
بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب

الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما
لاحكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان
الله تعالي خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته
له تحصيلا لمقصود خلقهما والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وهو
نقض بجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل
بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من
عدم الاباحة عبث ويقال علي المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة
في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم
لان المفروض انه لم يدرك العقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع
وان اردت العقاب علي الانتفاع فباطل لقوله تعالي وما كنا معذبين
حتي نبعث رسولا فانه يدل علي نفي التعذيب علي ما صدر قبل
البعثة فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه
ولا قبحه علي ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت
المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة
عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة
محسنة او مقبحة ويقال علي الوقف ان اراد به عدم الحكم فباطل
لانه جزم بعد الحكم لا توقف وان اراد به عدم العلم بحكم الله في
ذلك الفعل فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالي في كل فعل حكما
اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك اذ لا تناقض
بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتي يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض
بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف
بمعني عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه
لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول
بالاباحة من جهة اتفاقهما علي انه لا عقاب علي الفعل ولا
علي الترك كذا في التوضيح ورده في التلويح بان مذهب الواقف
هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من
القول بعدم العقاب فكيف يتساويان وتوقف الاشعري فيها
لانه لا حكم عنده قبل الشرع ولا يدري ما هو الا بالشرع فيجب حمله
عنده علي المعني الثالث ولا يخفي ان توقفه غير توقف المعتزلة
لان الحكم قديم ولا يتصور تعلقه قبل البعثة فحاصله اثبات
قدم الكلام والتوقف فيما سيظهر تعلقه وهذا لا يخص الاشعري
بل كل من اثبت قدم الكلام ونفي تعلقه التنجيزي قبل البعثة فهو
يقول بذلك والمعتزلة لما لم يقولوا بالكلام النفسي وقالوا باللفظي
ويجوز تقدمه علي البعثة كخطابات الملايكة وهو حادث عندهم
وتوقفوا عن ثبوت الحكم للمكلفين قبل البعثة ويلزمه التعلق

فالثبوت

في الثبوت والتعلق عندهم متلازمان ولو قالوا كالاشعري باثبات
خطاب لفظي موقوف تعلقه علي البعثة لكان ذلك منهم علي
اصولهم قولا بلا دليل اذ لا دليل علي ثبوت لفظ في الحكم قبل البعثة
قال في التحرير ان هذا الخلاف بين اهل السنة مشكل لانه يبطل قولهم
لاحكم قبل البعثة وان امكن في الاباحة تاويله بانه لا مواخذة بالفعل
والترك فمعلوم من عدم التعلق ثم لا يتاتي في قول الحظر وما قيل
انه مبني علي التنزيل مع الخصم ومجازاته جيد لو لم يظهر من
كلامهم ما يخالفه فتدبر ويظهر اثر هذا الاختلاف في المسكوت عنه
الذي لم يوجد من الايمة التصريح بحله ولا حرمته ويتخرج عليها
اي هذه القاعدة الحيوان المشكل امره في الحل والحرمة مثل الزرافة
والنبات المجهول سميته بفتح السين اي كونه سما يقتل به
والظاهر ان المراد مطلق الانتفاع بذلك النبات سواء كان اكلا او
نقعا في الماء وشرب مائه او حرقا بالنار فلذا قال الحموي ومنه يعلم
حل الدخان واعترض عليه بعضهم بان هذا مخصوص بالاكل
والشرب لا بالحرق والاختلاف في هذه المسئلة شهير والتحرير فيها
كثير والله اعلم بحقيقة الحال ومنها اذا لم يعرف حال النهر هل
هو مباح فيسقي به شجره وارضه وزرعه وينصب عليه دالية
او طاحونة او مملوك لغيره فيمتنع عليه ذلك واما الانتفاع
بغير ما ذكر فيجوز ما لم يضر بالنهر ومنها ايضا لو دخل برجه المتخذ
لاجل الحمام حمام وشك فيه هل هو مباح او مملوك لغيره فان
علم انها لغيره لا ياخذها فان اخذها وطلب صاحبها كالضالة وفي
البزازية اتخذ برجا حمامة في قرية ينبغي ان يحفظها ويعلفها ولا
يتركها بلا علف كيلا يتضرر الناس فان اختلط بها حمام غير صاحبها
لا ينبغي ان ياخذها ولو اخذها طلب صاحبها كالضالة وان فرخ
عنده فان كانت الام غريبة لا يتعرض للفرخ وعلي القلب الفرخ
له وكذا البيض لصاحب الام لانه يتبعها وقال السرخسي لا يحل
فرخ الحمام المتولد في برجها المغصوبة الا اذا كان فقيرا وان كان
غنيا تصدق علي فقير ثم يشتريه منه فان لم يعلم ان فيها غريبا
لا باس به لان العدم اصل انتهي ومنها مسئلة الزرافة بالفا والقاف
لغة ايضا نوع من الحيوان قيل النمر يضرب البعير الوحشية فتلد
ولا يكون زرافة وقيل متولد من الناقة والضبع وقيل غير ذلك
ولم يرتض الجاحظ في كتاب الحيوان شيا مما ذكروه في تولد خلقتها
ويداها اطول من رجليها عكس اليربوع وفي القاموس الزرافة
كسحابة وقد تشدد فاوها الجماعة من الناس او العشرة منهم
ودابة فارسيتها اشتركا بذلك لان فيها مشابهة من البعير

والبقر والغنم من زرف بالكلام لطول عنقها زيادة على المعتاد ويضم
اولها في اللغتين انتهى ومذهب الامام الشافعي قايل بالاباحة
في الكل اي كل ما ذكروا واما مسيلة الزرافة فالمختار عندهم حل اكلها
واما عند غيرهم فقال الشيخ الامام الحافظ عبد الرحمن جلال الدين
السيوطي رحمه الله ولم يذكرها اي الزرافة احد من المالكية
والحنفية وقواعدهم تقتضي حلها والله اعلم اما اقتضا الحل من
قواعدهم فظاهر كلامه من ان الاصل في الاشيا الاباحة عندهم
ويحتمل ان يكون لما ذكره الزيلعي من ان المعتبر في الحل والحرمة الام
وقيل المعتبر الشبه والله اعلم الاصل في الابضاع التحريم هي جمع
بضع بالضم يطلق على الفرج والجماع والتزويج ويحتمل كلامه كلا
منها لقوله ان الاصل في النكاح الحظر وقوله لا يجوز التحري في الفروج
ولا يخفى ان هذا الاصل مخصص للاصل قبله يعني ان الاصل في
الاشيا الاباحة ما عدا الابضاع ولذا اي لان الاصل فيها التحريم
قال في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام الاصل في النكاح
اي الوطي الحظر وابيح للضرورة اي ضرورة التناسل وبقا النوع
الانساني انتهى كلامه فيه فاذا تقابل اي تعارض في المراة حل
وحرمة غلبت الحرمة لاصالتها فيه ولهذا اي لكون الحرمة اصلا
لا يجوز التحري في الفروج اي الوطي بالتحري فيها وسيجي ان عدم
جواز التحري فيها لان التحري انما جاز للضرورة والفروج لا تحل
بالضرورة وفي كافي الحاكم الشهيد من باب التحري ولو ان رجلا
له اربع جواري اعتق واحدة منهن بعينها بان اشار اليها او عينها
باسمها ثم نسيها فلم يدر ايتهن اعتق لم يسعه اي لا يحل له
ان يتحرى للوطي ولا للبيع وفي الخلاصة ولا يجوز له ان يبيعهن
جملة ولو باعهن متفرقات تعينت الباقية للعتق فجاز البيان
بالفعل دون القول والحيلة في اباحة الوطي ان يبيعهن جميعا
فالتي عتقت تحل بالنكاح والتي لم تعتق تحل بملك اليمين انتهى
ولا يسع الحاكم ان يخلي بينه وبينهن حتى يبين المعتقة من غيرها
نصا بان يقول انت حرة بذلك العتق او دلالة بان يبيع او يهب
او يطا واحدة منهن وانما يكون الوطي مع الحرمة بيانا حملا لحاله
على الصلاح بقدر الامكان كما في الطلاق المبهم يعني مجبرة على
البيان وقال الزيلعي لا يجبر على البيان وقيل ان هذا في الاحتياط
وكذلك اي مثل ما تقدم في عدم جواز التحري للوطي وعدم جواز
التحلية للحاكم اذا طلق احدى نسايه بعينها ثلاثا ثم نسيها
اي المطلقة ولا حيلة فيها الا بان يطلق كل واحدة منهن طلقة
واحدة ويتركهن حتى تنقضي عدتهن ثم لا تحل له كل واحدة حتى

تنكح زوجا غيره واما اذا كان الطلاق دون الثلاث ففي الرجعي
يراجعهن وفي البائن يتزوجهن ولا يكون الوطي بيانا في الرجعي
وكما لا يجوز له التحري للوطي ان ينسيها كذلك ان ميز كلهن في
تلك الصورة الا واحدة هكذا في النسخ ولا وجه له لانه ان
ميز كلهن يستلزم تمييز الواحدة في البيري ليس المراد بالتمييز
ما يترتب عليه العلم بالمطلقة بل المراد منه التميز في المسكن
ونحوه فلان كل بقوله لم يسعه ان يقربها حتى يعلم الخ وفي
الخلاصة بين برل ميز ولعل ما هنا تصحيف عنه اي لا يسعه
الوطي حتى يعلم انها اي الباقية غير المطلقة بيقين لجواز ان تكون
هذه المطلقة وكذلك يمنعه القاضي عنها حتى يخبرانها غير
المطلقة اي يبينها فاذا اخبر بذلك اي انها غير المطلقة لا يكتفي
القاضي بذلك بل استحلفه البتة ما طلق هذه بعينها ثلاثا
ثم بعد الحلف خلى بينهما قال في الخلاصة وذكر الامام السرخسي
في مقدمة باب السلسلة انه لا يحلف فلتتامل عند الفتوى
انتهى فان كان حلف والحال انه هو اي الحالف جاهل بها اي بانها
غير المطلقة وكان حلفه لا عن علم فلا ينبغي ان يقربها فيما بينه
وبين الله تعالى وهل يقع قضاء الذي يظهر من كلامه عدم المنع
فيه والاقلم يبق فايدة لتحليف القاضي والذي يظهر من البحر
المنع قضاء قال في العتق المبهم يومر بالبيان لان حرية احدهما
لا ترتفع بالبيت فان باع في المسئلة الاولى اي ما اذا اعتق
واحدة من جواريه الاربع ثلاثا من الجواري وبقيت الواحدة
فحكم الحاكم اي جعله حكما بجواز بيعهن فان اجاز الحاكم بيعهن
وكان ذلك اي جواز البيع على هذا الوجه من رايه لا عن شاهد
شهد بذلك عنده وجعل الحاكم الباقية هي المعتقة اذ مبنى
جواز البيع ذلك ثم رجع اليه اي البايع ببعض ما باع من
الجواري بشرا متعلق برجع او هبة او ميراث لم يسع له
ان يطيها اي الراجعة ولا يكون الحكم السابق مسوغا لوطيها
لان القاضي قضى فيه بغير علم اي بغير شهادة فلا ينفذ
قضاوه وانما حكم بالجواز حملا لفعله على الصلاح بقدر الامكان
فلا ينبغي ان يطا شيا منهن الا ان يتزوجها فحينئذ لا باس بالوطي
لانها اما زوجته او امته وكلاهما جاز الوطي ولا يجوز التحري
في الفروج لانه اي التحري لا يجوز في كل ما جاز للضرورة والفروج
لا تحل بالضرورة ومن ثمة لم يرخص الزنا للرجل بالاكراه ولو
بالقتل او بقطع العضو بخلاف المراة انتهى كلام الكافي قيل ان
هذا مخالف لما تقدم عن الكشف حيث قال وابيح للضرورة

ويمكن ان يفرق بين الضرورتين بان المراد بالضرورة المبيحة في كلام الكشف
الضرورة العارضة على الحرمة الاصلية من غير ملاحظة تقابل الحل
والحرمة وفي كلام الكافي الضرورة العارضة بعد تقابل الحل والحرمة
في امراة واحدة ووجه الفرق ان الضرورة الاولى مبيحة لنوع البضع
المفضي الى بقاء النوع الانساني والثانية مبيحة لبضع الشخص
المفضي الى بقاء الشخص والضرورة فيه دونها في الاولى فتامل ثم
قال فيه ولو اعتق الرجل جارية من رقيقه ولنسيها ثم مات قبل
البيان لم يجز للقاضي التحري ولا يقول للورثة اعتقوا ايتهن
شئتم او اعتقوا التي اكبر ظنكم انها حرة بعتق مورثكم ولكنه
اي القاضي يستلهم عن المعتقة فان زعموا ان الميت اعتق هذه
الجارية بعينها اعتقها اي حكم بعتقها واستحلفهم على علمهم
بالعتق في الباقيات فان لم يعرفوا من ذلك العتق والرق شيأ
اعتقهن القاضي كلهن اي حكم بعتقهن واسقط عنهن قيمة احداهن
ويسعين فيما بقي انتهى كلام الكافي قيل وفيه ما لا يخفى وينبغي ان
يقول واسقط عنهن ربع قيمتهن لان القيمة تختلف ولا يجوز
تعيين قيمة احدهن بعينها انتهى وفيه ان المفروض في المسئلة
ليس الا الربع بل الاعم من ذلك الا ان يقال كلام المعترض في الاربعة
ليس للمحصراي وبل كذلك الخمس في الخمسة والسدس في الستة
والثلث في الثلاثة وهكذا هذا ومقتضي قواعدهم اسقاط الوسط
رعاية للطرفين ومن فروع عدم جواز التحري ما لو تزوج اختين
في عقدين ولم يدر الاولى فرق بينهما لان احداهما باطل بيقين ولا
وجه للتعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ للجهالة زيلعي
وخرج عن هذا الاصل المتقدم مسئلة ذكرها في فتاوي قاضيخان
وهي صبية ارضعها قوم كثيرون من اهل قرية اقلهم او اكثرهم
المراد انهم لا يحصون بقرينة ما سياتي ولا يدري من ارضعها
واراد واحد من اهل القرية ان يتزوجها قال ابو القاسم الصفار
اذا لم يظهر له اي للواحد علامة تدل على الرضاع او لا يشهد
بذلك الرضاع احد يجوز نكاحها لذلك الواحد مع احتمال ان
تكون محرمة عليه بالرضاع وهذا الجواز اي جواز نكاحها له
من باب الرخصة والعزيمة ان لا ينكحها احد من اهل تلك القرية
احتياطا في الفروج وانما رخص له كيلا ينسد باب النكاح
وهذا التعليل من المم لا من كلام الثانية وما علل به بعضهم
من ان الاصل في الاشياء الاباحة مردود لان الاصل في
النكاح الحظر قلوا اختلطت الرضيعة من امراة بنساء يحصرن
فهل يجوز لابن هذه المراة ان يتزوج بعضا منهن لم ار له الان

ثم رايت في الكافي للحاكم الشهيد ما يفيد الحل اي حل تزوج بعض
منهن ولفظه اي الكافي ولو ان قوما محصورين كما يقتضيه
السوق كان لكل منهم جارية فاعتق احدهم جاريته ثم نسوه
ولم يعرفوا المعتقة بنسيانها مع علمهم بوقوع العتق اي
ولا المعتق فلكل واحد منهم ان يطا جاريته ويتصرف بها تصرف
الملاك حتى يعرف انها المعتقة بعينها لان الجهالة تمكنت في
الجانبين جميعا والجهالة متى تمكنت في الجانبين تمنع القضا
خلاصة وان كان اكبر راي احدهم انه هو الذي اعتق فاحب
ان لا يقرب حتى يستيقن ذلك ولو قرب مع ذلك الراي لم يكن
ذلك القربان حراما لعدم العلم بالحرمة ويشكل هذا بما قالوا ان
اكبر الراي في قوة اليقين عند الفقها ومقتضاه حرمة الوطي
وما قيل ان المراد انه في قوته في افادة منع القربان تنزها
واحتياطا لا في اثبات الحرمة اذ لا تثبت الحرمة الا بنصاب الشهادة
كما صرح به في الخانية ولا يقبل فيها خبر الواحد لا يفيد اذ اليقين
يفيد حرمة القربان لا التنزه عنه وما قيل ان مقتضى ما تقدم
انه اذا تقابل الحل والحرمة غلبت الحرمة حرمة الوطي غلط اذ
لا حرمة هنا حتى تقابل الحل الثابت يقينا لان الحرمة لا تثبت
الا بنصاب الشهادة كما قلنا فتامل ولو اشتراهن في هذه الصورة
رجل واحد اي اجتمعن في ملكه بشرا او غيره قد علم ذلك اي
وجود العتق فيهن لا يحل له ان يقرب واحدة منهن حتى يعرف
المعتقة ولو اشتراهن الا واحدة حل له وطيهن فان فعل الوطي
ثم اشتري الباقية لم يحل له وطي شي منهن ولا بيعه اي
شي منهن حتى يعلم المعتقة منهن لاحتمال ان تكون المعتقة
هي تلك الواحدة فقد استفيد من هذا المنقول ان النسوة
اللاتي وقع فيهن الالتباس والاشتباه ما لم يجتمعن في ملك
احد لا يحرم الوطي فلا يحرم وطي ابن المراة بالنكاح لبعض من
النسا اللاتي وقع الاشتباه في ارضاعهن له فلو اجتمعن في نكاحه
وكن اربعا لا يجوز له ان يطا واحدة منهن حتى يعلم الرضيعة من
غيرها ثم اعلم ان هذه القاعدة اي قاعدة الاصل في الابضاع التحريم
انما هو اذا كان في المراة سبب محقق للحرمة كالعتق والطلاق
والمصاهرة والرضاع وكان الشك في تعيين الحرمة فلو كان في
اصل الحرمة شك لم تعتبر هذه الحرمة ولذا قالوا لو ادخلت حلمة
ثديها في فم رضيعة ووقع الشك في وصول اللبن الى جوفها لم
تحرم تلك الرضيعة على ابن المرضعة لان في المانع من النكاح
شكا من وصول اللبن الى جوفها او لا والاصل العدم كما تقدم

نا املناه فرايناه غير صحيح لان قوله
الحرمة لا تثبت الا بنصاب الشهادة
يبطل التقابل المتقدم ﻫ من اصله

كما في الولوالجية وفي القنية امراة كانت تدعي انها صبية واشتهر ذلك
الاعطا فيما بينهم ثم تقول المراة لم يكن في تدعي لبن حين القمتها تدعي
ولا يعلم ذلك الا من جهتها جاز لانها اي المراة ان يتزوج بهذه
الرضيعة انتهي لوقوع الشك في المحرم والاصل عدمه وفي الخانية
صغير وصغيرة بينهما شبهة الرضاع ولا يعلم ذلك حقيقة قالوا
لا باس بالنكاح بينهما لان الرضاع لا يثبت بالشبهة هذا اي جواز النكاح
بينهما اذا لم يخبر بذلك الرضاع احرفان اخبر بذلك عدل ثقة قبل النكاح
يوخذ بقوله ولا يجوز النكاح بينهما وان كان الخبر بعد النكاح وهما اي الزوج
والزوجة كبيران فالاحوط ان يفارقها بالطلاق ولا يجب المفارقة
قال في البزازية لان الشك وقع في الاول في الجواز وفي الثاني في البطلان
والدفع اسهل من الرفع قرقيل ذلك ان حقا وان كذبا انتهي ولا يخفي
ما في كلامه من الاشارة الي تضعيف هذا التعليل وتضعيف هذا
القول لما صرح به في المتون ان الرضاع لا يثبت الا بنصاب الشهادة
وباب التنزه والاحتياط لا يفرق بين القبلية والبعدية وذكر الزيلعي
نقلا عن الكافي انه لا فرق بين ان يشهد قبل النكاح وبعده لكن نقل
عن المفتي ان خبر الواحد مقبول في الرضاع الطاري ومعناه ما اذا
كان تحته صغيرة فشهدت واحدة بانها ارضعت امه او اخته او امراته
يقبل خبرها ووجهه ان اقدامها علي النكاح دليل علي صحته فمن شهد
بالرضاع المتقدم علي العقد صار منازعا لهما لانه يدعي فساد العقد
واما من شهد بالرضاع المتاخر عن العقد فقد سلم صحة العقد ولا ينازع
فيه وانما يدعي حدوث المفسد بعد ذلك واقدامها علي النكاح يدل علي
صحته ولا يدل علي انتفا ما يطرا عليه من المفسد وهكذا ذكره
صاحب الهداية في باب الكراهة وعلي هذا ينبغي ان يقبل قول الواحدة
قبل العقد لعدم ما يدل علي صحة العقد من الاقدام عليه ولعدم زوال
الملك انتهي والحاصل ان الواحد العدل اما ان يخبر عن الرضاع قبل
النكاح او بعده والاول مقبول فلا يجوز النكاح بعده والثاني اما ان
يخبر عن الرضاع المقدم علي النكاح او الرضاع الطاري علي النكاح
والاول مردود والاحوط ان يفارقها تنزها والثاني مقبول واما
قولهم خبر الواحد مقبول في الديانات انما هو اذا لم يتضمن زوال
الملك ومسئلة الرضاع مما يتضمن ذلك ثم اعلم ان البضع وان كان
الاصل فيه الحظر يقبل في حله خبر الواحد واما في الحرمة فمر تفصيله انفا
من قوله قبل النكاح او بعده وفي البحر رجل تزوج بامراة فقالت امراة
انا ارضعتها فهي علي اربعة اوجه اما ان يصدقها الزوجان او
يكذباها او يكذبها الزوج وتصدقها المراة او بالعكس اما اذا صدقاها
ارتفع النكاح ولا مهر ان لم يكن دخل بها وان كان دخل بها فلها مهر

المثل وان كذباها لا يرتفع النكاح ولكن ينظر فان كان اكبر رايه انها
صادقة يفارقها احتياطا وان كان اكبر رايه انها كاذبة يمسكها وان
كذبها الزوج وصدقتها المراة بقي النكاح واستحلف الزوج بالله ما تعلم
انها اختك من الرضاع فان نكل فرق بينهما وان حلف فهي امراته
وان كان بالعكس ارتفع النكاح ولكن لا يصدق الزوج في حق المهر فان
كانت مدخولا بها يلزمه مهر كامل والا فنصف مهر انتهى قالوا واشترى
امة زيد من بكر وقد قال بكر وكلني زيد ببيعها بجعل وطوها بخبر بكر لان
خبره لا منازع فيه وقول الواحد مقبول في المعاملات ولو فاسقا لكن
لا يحل له الوطئ الا بخبر عدل وعدم جواز الوطي لا يستلزم بطلان
البيع وقال البزازي عبد باع امة انسان وزعم ان مولاه امره بالبيع
ووقع عنده انه صادق فيه له الشراء فان اشتراها وقبضها ووطيها
ثم وقع في نفسه كذبه ترك وطيها فاذا اتي المالك وانكر الاذن اخذها
وعقرها ورجع بالثمن علي البايع وان شهد عند الشراء عدلان بامر
المالك ثم جا المالك وانكر الاذن فللمشتري ان يمنعها حتي يحكم الحاكم
بالرد ثم لا يسعه امساكها بشهادة الشاهدين المذكورين وكذا يحل
له وطوها بخبر الواحد العدل لو جات امة لرجل وقالت ان مولاي
بعثني اليك هدية وظن المخاطب صدقها حل له وطوها بخبرها قيل
عليه ان الهدية اما اباحة او تمليك ولا اباحة في الابضاع والتمليك
يفتقر الي ايجاب وقبول ولم يوجد فكيف يحل وطوها بقولها
وبجاب بان الهدية تمليك والموجب هنا الجارية بطريق الوكالة
عن مولاها بتسليم نفسها لانها اجنبية عن مالية نفسها لان
مالية نفسها للمولي ولها عبارة ملزمة كالحر والهبة انما ترد علي مالية
فكان المولي قال لها كوني وكيلة بتسليم نفسك من فلان فيحل وطوها
بقولها ولم ار حكم ما اذا وكل شخصا في شراء جارية ووصفها اي
بين صفتها لذلك الشخص فاشتري الوكيل جارية بالصفة
المبينة ومات الوكيل قبل ان يسلمها للموكل ولم يبين حالها فمقتضي
القاعدة المذكورة من ان الاصل في الابضاع التحريم حرمتها اي
حرمة وطيها علي الموكل لاحتمال انه اي الوكيل اشتراها لنفسه
لان الوكيل بشراء عين لمعين له ان يشتريه لنفسه وان كان شراء
الوكيل الجارية بالصفات المعينه علي وفق ما وكل به ظاهر في الحل
في انه اشتراها الموكله فتحل له ويحتمل غيره فوقع الشك في الحل
ولكن الاصل في الابضاع التحريم وينبغي الرجوع في امر تلك الجارية
الي قول الوارث لانه خليفته وله نظاير في الفقه منها سوال القاضي
الورثة ايتهن اعتق المورث كما مر وبحث في هذا الاستخراج بان المذكور
في كتاب الوكالة ان الوكيل بشراء شيء معين لا يخ اما ان يضيف

مطلب
شرا الوكيل

العقد الي مال الموكل او الي مال نفسه او الي دراهم مطلقة ولا خروج عنها
فان كان الاول فالمشتري للموكل حملا لحال الوكيل علي ما يحل له شرعا
اذ الشر لنفسه باضافة العقد الي دراهم غير مشتركة شرعا وان
كان الثاني فللمامور حملا لفعله علي ما يفعله الناس عادة اذ العادة
بوقوع الشر لصاحب الدراهم وان كان الثالث فان نواها للامر
فهي له او لنفسه فلنفسه لان له ان يعمل لنفسه ولغيره لعدم
التعيين في الوكالة وان اختلفا فقال الوكيل نويت لنفسي وقال
الموكل نويت لي حكم التقرير بالاجماع فان نقد من مال الموكل فله وان
نقد من مال نفسه فلنفسه وان توافقا علي انه لم تحضره النية
وقت الشرا قال محمد هو للعاقد لان الاصل ان يعمل كل احد لنفسه
الا اذا ثبت جعله لغيره بالاضافة الي ماله او بالنية وقال ابو يوسف
رحمه الله تعالي بحكم النقد ايضا فظهر من هذا انه اذا لم يعلم اضافة
العقد الي نفسه او الي الموكل واطلقه بموته يرجع الي البايع لا الي
الورثة لانه اعرف بحاله فاذا لم يعلم من قبل البايع ولا غيره واختلف
الموكل مع الورثة بحكم العقد فاذا لم يعلم من اي مال نقد يعمل بقول
محمد انه للعاقد لما ذكره من الاصل تامل ولما كان الاولي الاحتياط
في الفروج قال في المضمرات اذا عقد النكاح علي امته تنزها عن وطيها
حراما علي سبيل الاحتمال فهو حسن فما في القدوري من انه لا يجوز
ان يتزوج المولي امته محمول علي عدم الجواز في حق احكام الازواج
من عدم ثبوت المهر وعدم بقا النكاح بعد الاعتاق ووقوع الطلاق
عليها وغير ذلك فلا ينافي كونه حسنا للتنزه عن الوطي الحرام
كما في الحدادي وفي البزازية اشتري جارية يتزوجها احتياطا ان
اراد وطيها لانها ان كانت حرة ارتفعت الحرمة وان كانت امة لا يضره
النكاح وخاصة الجواري المجلوبة من الاتراك في بلادنا لان
عادة الاتراك بيع الاولاد والزوجات وهم وان كانوا كفرة فالبيع
في دار الاسلام والحربي والذمي لا يملك بيع ولده في دار الاسلام
فان باع في دار الحرب ان اخرجه منها كرها يملك وان اخرج المشتري
باختياره لا والاحتياط في النكاح واجب انتهي لاحتمال ان تكون
تلك الامة حرة اصلية او معتقة الغير او محلوفا بعتقها وقد
حنث الحالف وكثيرا ما تقع هذه الامور ولا سيما اذا تداولتها
الايدي انتهي فما وقع لبعض الشافعية من ان وطي السراري
اللاتي يجلبن اليوم من الروم والترك والهند حرام الا ان يتيقن
في المغانم من جهة الامام من يحسن قسمتها فيقسمها من غير
حيف ولا ظلم او تحصل قسمة من محكم او تزوج بعد العتق
باذن القاضي او المعتق لاحتمال ان تكون حرمتها ثابتة قبل العتق

فيشترط

قيل علي الاول لا يرتفع ذلك بالتحول الى دار الاسلام لان الكفر عنهم قبل القدرة واحتياط
فيحمل قوله المتقدم وطي السراري حرام
على التنزه والاحتياط ٩

فيشترط في صحة نكاحها اذن القاضي ويحتمل ان لا تكون حرمتها
ثابتة قبل العتق فيشترط اذن المعتق سواء كانت بالغة او صغيرة
عند الشافعية وعندنا انما يتصور في الصغيرة فان قبل دلالة
السياق على تزويجها من نفس المعتق فلا معنى لاشتراط اذنه
بل يكتفي بما شرته العقد قلنا هذا بالنسبة لمذهبنا واما بالنظر
الى مذهبهم فلا يتولى طرفي النكاح واحد حتى لو باشر العقد بنفسه
لا يصح كما صرح به شيخ الاسلام تركريا في التحرير وان حملناه على
تزويجه من الغير فلا بد من اذنهما عندنا ايضا كما يستفاد من عبارة
الدرر شرحنا والاحتياط اجتنابهن مملوكات في احتمال وهرابر في
احتمال انتهى ما وقع لذلك البعض تورع خير ما في فما وقع لا حكم
لازم لكل احد فان الجارية المجهولة الحال المرجع فيها الى صاحب
اليد لانها دليل الملك ان كانت صغيرة والى اقرارها ان كانت كبيرة
قيل ينبغي عدم التعويل على قولها لغلبة الجهل وعدم المعرفة
ولان الفروج يحتاط فيها انتهى وفيه تامل هموي وان علم حالها
فلا اشكال في شانها فمن اين يحكم عليها بالحرمة تنبيه في
معراج الدراية من كتاب الحظر والاباحة ان اصحابنا احتاطوا
في امر الفروج الا في مسيلة وهي لو كانت جارية بين شريكين
فادعى كل منهما انه يخاف عليها من شريكه وطلب احدهما ان
توضع على يد عدل لا يجاب الى ذلك والا لو طلب كل منهما ذلك
فلا نزاع وانما تكون عند كل واحد يوما حشمه للملك قيل انه بالثاء
المثلثة اي اعطا لحق الملك ويصح ان يكون بالشين من الحشمة
اي المراعاة لحق الملك انتهى كلام معراج الدراية ولا ينافيه ما ذكره
في دعوى الخانية من قوله ولو كانت جارية في يد رجلين يدعي
كل واحد منهما انها له فان القاضي يدعها في ايديهما ويقول
لكل واحد منهما اقم البينة فان اراد كل واحد منهما ان تكون الجارية
عنده وتنازعا في ذلك امر القاضي ان يتفقا على رجل تكون عنده
الى ان يقيم لهما البينة قطعا للمنازعة لان في الاولى كان الملك لهما
وفي الاخرى ينفي كل منهما ملك الاخر ويدعي الاستقلال قاعدة
الاصل في الكلام الحقيقة لغوية او عرفية يعني اذا امكن في الكلام
المعنى الحقيقي والمجازي من غير مرجح فيجب حمله على المعنى
الحقيقي ولا يصار الى المجاز ويبتني على ذلك الاصل فروع كثيرة
منها النكاح فانه حقيقة في الوطي مجاز في العقد لانه سبب للوطي
المباح كذا في المغرب وفي المصباح يطلق على الوطي وعلى العقد يقال
نكحها اذا وطيها او تزوجها والظاهر انه مشترك فيهما ثم قال انه
ماخوذ من نكحه الدوا اذا خامره وغلبه او من تناكحت الاشجار

اذا انضم بعضها الي بعض او من نكح المطر الارض اذا اختلط شئ بها
فعلي هذا يكون مجازا في الوطي والعقد لانه ماخوذ من غيره فلا
يستقيم انه حقيقة لا فيهما ولا في احدهما ويويده انه لا يفهم العقد
الا بقرينة نحو نكح في بني فلان ولا يفهم الوطي الا بقرينة نحو نكح زوجته
وذلك من علامات المجاز وقيل انه غير ماخوذ من شئ فيترجح الاشتراك
لانه لا يفهم واحد من قسميه الا بقرينة انتهي وعليه اي المعنى
الحقيقي له وهو الوطي حمل قوله تعالي ولا تنكحوا اي لا تطيوا ما نكح
وطي اباوكم اصولكم نكاحا او ملكا او سفاحا قيل هذا مختار فخر
الاسلام وصاحب المنار وعامة المشايخ وجمهور المفسرين علي انه
في الاية بمعني العقد وعلي ما قاله حرمت علي الابن مزنية الاب
اي لزوجها لحرمة المصاهرة لا بنت مزنية ابيه وفي البحر اراد بحرمة
المصاهرة المحرمات الاربع حرمة المزنية علي اصول الزاني وفروعه
نسبا ورضاعا وحرمة اصولها وفروعها علي الزاني نسبا ورضاعا
وبحل لاصول الزاني وفروعه اصول المزني وفروعها انتهي فعلم منه
ان الزنا يوجب حرمة النكاح المترتبة علي اصول الزاني وفروعه
لا حرمة اصول الزاني وفروعه علي اصول المزني بها وفروعها كحرمة
حليلة اي الاب بالنكاح او الملك علي الابن بهذه الاية لان الوطي
يعم ذلك كله ولذا اي لكون المزنية محرمة بالاية لو قضي شافعي
بحلها اي مزنية الاب بنا علي ان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
عنده لم ينفذ قضاوه لمخالفته الكتاب اي نص الاية المذكورة
وشرط نفوذ القضا في المجتهد فيه ان لا يخالف الكتاب او السنة
المشهورة او الاجماع وفيه ان هذه المخالفة مبنية علي ما ذهبوا
اليه من كون النكاح حقيقة في الوطي وللشافعي ان يمنع ذلك
ويقول لا نسلم انه حقيقة في ذلك لم لا يجوز ان يكون حقيقة
فيهما او مجازا فيهما كما تقدم عن المصباح بخلاف القضا بحل ممسوسته
اي الاب فانه ينفذ لعدم مخالفته النص والفرق بين مزنيته
وممسوسته مذكور في ظهار شرحنا علي الكنز قال فيه لان
حرمة الوطي منصوص عليها فلم ينفذ قضاوه بحل اصل المزنية
وفروعها بخلاف التقبيل انتهي يعني فان حرمة الدواعي تقبيلا
او مسا او غيره غير منصوص عليها فلا يكون القضا بالحل
فيها مخالفة النص كما في الزيلعي ولما توجه ان منكوحة الاب
المعقود عليها من غير وطي تحرم علي الابن ايضا والاية لا تفيد
ذلك بعد الحمل علي الوطي في اين استفيدت حرمتها عليه اجاب
بقوله وحرمة المعقود عليها عقدا صحيحا بلا وطي اي خلوة
صحيحة واما العقد الفاسد فلا تثبت به الحرمة بلا خلوة صحيحة

بالاجماع

بالاجماع لا بالاية واستدل الزيلعي على ذلك بهذه الاية وحمل
النكاح على الوطي والعقد وجعله من قبيل المشترك بنا على عمومه
في النهي كما في النفي واختاره تبعا لصاحب الهداية كما تقدم ولو قال
لامته او منكوحته ان نكحتك فكذا اي فانت طالق فتحمل يمينه
على الوطئ لانه الحقيقة النكاح فلو عقد في تلك الصورة على
الامة بعد اعتاقها وعلى الزوجة بعد ابانتها بما دون الثلاث وفي
التحرير قيل الوطي وفي شرحه ظرف للابانة قيد به لانه لو تزوجها
بعد ابانة بعد الوطئ لا يترتب عليه الجزاء الوطي بعد هذا التزوج
لانحلال اليمين قبله لم يحنث بالعقد بل بالوطي لعدم الحمل على العقد
كما في كشف الاسرار وفي الخلاصة لو قال لمنكوحته او لامراة لا يحل
نكاحها ان نكحتك فانت طالق فانه ينصرف الى الوطي حتى لو طلق
امراته ثم تزوجها لا تطلق كما اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فكذا
فيمينه على العقد ولو قال لمنكوحته كان على الرجعة الحقيقية
بعد الطلاق انتهى ومنها اي فروع تلك القاعدة لو وقف على
ولده او اوصى الى ولد ولد زيد قيده بالاضافة الى الاجنبي لان
الوصية للوارث باطلة ما لم تجز بقية الورثة لا يدخل في الوقف
ولا في الوصية ولد ولده ان كان له ولد لصلبه سواء كان ذكرا او
انثى لانه ماخوذ من الولادة وهي موجودة فيهما فما دام واحد من
اولاد الصلب فالغلة له لا لغيره وان لم يكن له ولد لصلبه حين
الوقف وله ولد ابن استحقه ولد الابن ولو انثى ولا يشاركه في غيره
من البطون وكذا لو وجد البطن الثاني ولم يوجد الاول ولو عدم البطن
الاول والثاني ووجد الثالث اشترك مع من دونه من البطون
وان كثرت لان البطن الثالث قد يحتاج بعده كالبطن الرابع والخامس
والبعد اذا افحش تعلق الحكم بنفس الانتساب يبري وان كان ولد
صلبي ثم فقد فللفقراء دون ولد الولد درمختار واختلف في دخول
ولد البنت ان لم يكن له ولد لصلبه فظاهر الرواية عدم الدخول
وصحح اي صحح المشايخ ظاهر الرواية وهي رواية هلال وذكر
الخصاف عن محمد دخول اولاد البنات ووجه الاول ان الولد
حقيقة في الصلبي ودخول ولد الابن للانتساب اليه عرفا واولاد
البنات ليسوا كذلك فاذا ولد للواقف المذكور ولد صلبي رجع
الوقف من ولد الابن اليه اي ولده الصلبي لان اسم الولد حقيقة
في ولد الصلب مجازا في ولد الابن ومتى امكنت الحقيقة لا يعدل الى
المجاز وقد امكنت في الموجود والمعدوم الذي وجد بعد بخلافه
ما اذا كان معدوما اصلا فانه يتعين المجاز للضرورية وفي البزازية
وينظر في كل عام الى مستحقها يوم الادراك ولا يعتبر ما مضى

سواحدث بعد الوقف اوكان موجودا وقت الوقف وهذا الذي ذكرناه
في ما اذا ذكر الولد بالنفظ المفرد واما اذا ذكر بلفظ الجمع كما اذا وقف
علي اولاده دخل النسل كله في الوقف ذكرا وانثي وصورته علي
ما ذكره في الاختيار وقفت علي اولادي يدخل فيه البطون
كلها العموم الاولاد لكن يقدم البطن الاول فاذا انقرضوا فالثاني
فاذا انقرضوا يشترط جميع البطون علي السوية قريبهم وبعيدهم
انتهي ولكن هذا اذا لم يجعل اخره للفقرا والا لم يدخل النسل كله
لما قاله في البزازيه وقف علي اولاده وجعل اخره للفقرا فمات
بعضهم ينصرف الوقف الي الباقي فاذا ماتوا يصرف الي الفقرا لا الي
ولد ولده ولو وقف علي اولاده وسماه فلان وفلان وجعل اخره
للفقرا فمات واحد منهم يصرف نصيبه الي الفقرا بخلاف المسئلة
الاولي لانه هناك وقف علي اولاده وبموت واحد منهم اولاده
باق وهنا علي كل واحد بعينه وجعل اخره للفقرا فاذا مات واحد
منهم كان حصته للفقرا انتهي واعلم ان للمصنف رحمه الله تعالي
رسالة في عدم دخول ولد البنت فيما اذا وقف علي ولده وحاصلها
اما ان يذكر الموقوف عليه بصيغة المفرد او الجمع وعلي كل اما
ان يذكر طبقة او طبقتين او طبقات وعلي كل اما ان يكون له ولد
صلبي حين الوقف اولا ففي صورة ما اذا وقفه علي ولده الصحيح
انه لا يدخل ولد البنت وهو رواية هلال كما نقله هنا وكون له
ولد صلبي حين الوقف مذكور ايضا ولو ذكره بطبقتين كوقفت علي
ولدي وولد ولدي ففي رواية الخصاف تدخل اولاد البنت كالاولي
وقال علي الرازي لا يدخلون وكذا لو قال علي اولاده واولادا اولاده
لا يدخل اولاد البنات وهو ظاهر الرواية وهو الصحيح كما في الظهيرية
والخانية وفي منيه المفتي وبه يفتي وفي المحيط وهو ظاهر الرواية
وعليه الفتوي لان اولاد البنات ليسوا باولاد اولاده لانهم
ينسبون الي الاب لا الي الام واعتمده في التجنيس والواقعات
فما قاله ابن الكمال وابن الشحنة فهو بحث منهما ولا يعول عليه اذا خالف
المنقول واما اذا ذكر طبقة اخري كولدي وولد ولدي وولد ولدي
فيدخل اولاد البنات كما تقدم واذا قال علي اولادي فالصحيح عدم
دخول اولاد البنات وكذا لو قال علي اولادي واولاد اولادي
قال صاحب النهر في مختصر انفع الوسايل والحاصل ان ظاهر
الرواية عدم دخول البنات في الوقف علي الاولاد واولاد الاولاد
وعليه الفتوي كذا في غير كتاب وصحح قاضيخان دخولهم
فيما لو قال وولد ولدي وحكي ابن مازة الاستحسان فيما لو قال
واولاد اولادهم وهل يدخلون في النسل والذرية روايتان قال

اولاد

البيري

البيري والذي عليه غالب المشايخ ان الذرية والنسل خاص باولاد
الولد دون اولاد البنات انتهي واختار الخصاف دخولهم ولم ار خلافا
في عدم دخول اولاد البنات في العقب والال والاهل والجنس وفي
الخانية لو وقف علي اولاده وبنيه وليس له الا واحد كان
النصف له والنصف للفقرا وفي فتح القدير انه يستحق في الاولاد
الواحد الكل وفي البنين النصف ثم قال وكانه مبني علي العرف
انتهي وفي الفتاوي الخيرية الخلاف المتقدم اذا اضافه الي الواقف
كما في اولادي واولاد اولادي ولا خلاف في دخول البنات اذا اضافه
الي ضميرهم كقوله علي اولادي واولادهم انتهي تامل فانه مخالف
لما نقلناه عن مختصر انفع الوسايل ويدخل اولاد البنات اذا كانت
الطبقات من الواقف سوا كان بلفظ الواحد او الجمع وما بحثه
الطرسوسي من عدم الدخول لا يعتبر ومثله ما اذا كان صلبي
او لا يفهم من الشرح انتهي كما يدخل النسل كله في ذكر الطبقات
الثلاث بلفظ الولد كان يقول وقفت علي ولدي وولد ولدي
وولد ولد ولدي حتي لا يصرف الي الفقرا ما دام واحد من نوافله
ولو رابعا وخامسا وسادسا الي ما لا نهاية والاقرب والابعد
فيه سوا الا ان ينص علي الاقرب فالاقرب كذا في فتح القدير
واما اذا ذكر طبقتين فقال وقفت علي ولدي وولد ولدي واخره
للمساكين فاذا ماتوا ولم يبق واحد منهم ووجد البطن الثالث
يصرف الي المساكين لا الي البطن الثالث بزازية وفيها ايضا
وقف علي اولاده واولاد اولاده ابدا ما تناسلوا لا يصرف الي
الفقرا ما دام واحد منهم باقيا وان سفل لان اسم الاولاد يتناول
الكل بخلاف اسم الولد فانه يشترط ذكر ثلاث حتي يصرف الي
النوافل ما تناسلوا انتهي وهذا الفرق بين المفرد والجمع في الولد
كانه للعرف والا فلا فرق بينهما اذ الولد مفردا وجمعا حقيقة
في الصلبي مجاز في غيره ففي المفرد لا يدخل الكل ما لم يذكر
الطبقات الثلاث وفي الجمع يدخل النسل كله وان لم يذكر الا
واحدة لا يخلص علي هذا وقيل هذا مبني علي ما اختاره في التحرير
من جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في الجمع لغة وعقلا واما لفظ
الابن فهو حقيقة في الصلبي ايضا مجاز في ابن الابن قال في التلويح
فلو اوصي لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده
والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رحمه الله
تعالي وان كان له اناث خاصة فلاشي لهن لان الابنا لا يستعمل
في البنات وان كان له ابنا وابنا ابنا يستحق الابنا خاصة عند ابي
حنيفة رحمه الله تعالي عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم

المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده
فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له
اولاد واولاد ابن فعندهما تستحق الصلبيه خاصة وعندهما الجميع
وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على
اولاد الابن بخلاف الابناء وهذا في غير الامان والا فلو قال الكفار
امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وابناء ابناء فيشملهم الامان
عندهما في رواية الاستحسان عنه وفي رواية القياس عنه
لا يشملهم وفرق في التلويح بان شمول الامان لهم ليس من جهة تناول
اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسيع اذ
الانسان ببنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول
جميع الفروع مثل بني ادم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة
اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع للخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف
ما اذا امنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات
لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقه فلا يدخلون
بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه
وعلى هذا تكون حرمة الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها
انتهى **ومنها** اي من فروع تلك القاعدة **حلف لا يبيع** فهو على
الصحيح والفاسد والموقوف بخلاف الباطل فانه ليس ببيع اصلا
كما سيجيء **او لا يشتري او لا يؤاجر** فلو حلف لا يومر وله مستغلات
اجرتها امراته لم يحنث كتركها في ايدي الساكنين وكاخر شهر قد
سكنوا فيه دير بخلاف شهر لم يسكنوا فيه **او لا يستاجر او لا يصالح**
عن مال او عن دين لانه مال اتلفها او عن دعوى خلافا لابي يوسف
واما الصلح عن دم العمد فليس كذلك والمراد بالصلح الصلح عن اقرار
واما الصلح عن انكار فهو فداء لليمين في حق المدعي عليه فيكون الوكيل
من جانب الحالف سفيرا محضا فيكون بمنزلة الصلح عن دم العمد **او لا**
يقاسم او لا يخاصم على المفتى به نهر عن البزازية واختلف فيه كلام
المحيط فقيل هو من النوع الثاني **او لا يضرب ولده** الصغير او الكبير
او لا يضرب زيدا حرا كان او عبدا لغيره قهستاني وفي الخانية في
الولد الصغير ينبغي ان يحنث بالتوكيل لانه يملك ضربه فيملك التفويض
الى غيره ويكون بمنزلة القاضي انتهى وانما لم يعمم صاحب الخانية لاطلاقهم
في كلامهم وهو ظاهر في ان الاب ليس له تاديب ابنه الكبير حتى انه لو
وقع منه ما يوجب التعزير رفعه الى القاضي ولا يتولاه بنفسه الا
ان يكون حالة المباشرة ويويده انه اذا اراد الانفراد بالسكنى ليس
للاب منعه الا اذا كان صبيح الوجه وظاهر تعليلهم بان الولد كالحر
شموله لولد الولد حموي **لم يحنث في شيء منها الا بالمباشرة ولا يحنث**

بالتوكيل قيل فيه ما لا يخفي من مسامحة المولفين لانهم صرحوا في
المعاني ان المنفي بلا العاطفة لا يجامع النفي والاستثنا بنا على ان
شرط المنفي بلا ان يكون منفيا قبلها بغيرها لانها اي المباشرة
الحقيقة وهو اي التوكيل مجاز وفيه ان عدم الحنث باليمين لو
كان مبنيا على كونه مجازا كان ينبغي ان لا يحنث في الايمان الاتية
ايضا بل هو مبني على ان مقصود الحالف التوقي عن الحقوق
فان كان حقوقه ترجع الى المباشر دون الموكل كالصور المذكورة
لا يحنث بالتوكيل لعدم مباشرة الحالف حقيقة ولا حكما وما كان
حقوقه ترجع الى الامر كالصور الاتية في النوع الثاني يحنث
بمباشرة الوكيل ايضا لان غرض الحالف لما كان التوقي عن الحقوق
وكانت الحقوق ترجع اليه بفعل وكيله كانت مباشرة الوكيل
كمباشرته حكما فكان الوكيل سفيرا ومعبرا فحنث بمباشرة الوكيل
كما يحنث بمباشرته كذا في الزيلعي وغيره الا ان يكون مثله لا يباشر
ذلك الفعل بنفسه فيكون قرينة على ارادة المجاز كالقاضي والامير
مثلا فح يحنث بهما لانه يكون قرينة صارفة للكلام الى المجاز وان
كان الحالف يباشر مرة ويوكل مرة اخرى فانه يعتبر الاغلب من
المباشرة والتوكيل فان كان الاغلب مباشرته لذلك لا يحنث بمباشرة
وكيله والا يحنث وقيل يعتبر العين المبيعة فان كان يشتري بها
لنفسه لشرفها لا يحنث بمباشرة وكيله والا فيحنث كما في واختار
الاول في الخانية والبزازية قال في الكنز بعده اي بعد ما ذكره من
قوله حلف لا يبيع الخ وما يحنث بهما النكاح كما لو حلف ان لا يزوج
او لا يتزوج فعقد بنفسه او وكل فعقد الوكيل حنث وكذا لو كان
الحالف امراة فلو اجبرت من له الاجبار ينبغي ان لا تحنث كما لو جن
فزوجه ابوه كارها وفي التتارخانية عن القدوري حلف لا يتزوج
فزوجه ابوه حال كون المزوج معتوها وكذا يحنث لو كان التوكيل
قبل اليمين والتزويج بعده حنث ان اجاز بالقول وهو المختار
وان اجاز بالفعل لا يحنث وعليه اكثر المشايخ وبه يفتي قاضيخان
وسيجي شرح منظومة لابن الشحنة والطلاق والخلع والعتق والكتابة
اي حلف لا يكاتب عبده فوكل به حنث بفعل وكيله على الصحيح
وقيل هي كالبيع ولو كاتبه فضولي فاجاز حنث واما الكتابة مصدر
كتب فقالوا لو حلف لا يكتب فامر غيره فكتب والحالف سلطان
لا يكتب بنفسه يحنث ولو كتب بنفسه لا يحنث انتهى والصلح عن دم
العمد وانكاره والهبة ولو فاسدة او بعوض قبل الموهوب له او لم
يقبل قبض او لم يقبض وكذا لو كان الموهوب غير مقسوم ابن الشحنة
والصدقة والقرض والاستقراض وان لم يقبل وفيه ان التوكيل بالاستقراض

باطل والباطل لا يترتب عليه حكم فلا يكون من هذا القبيل واجيب
بانه يكون منه اذا استقرض الوكيل على وجه الرسالة **وضرب**
العبد وكذا ضرب الزوجة وقيل هي كضرب الولد وقيل ان جنت
فكالعبد والا فكالحر واستحسن البعض هذا التردد ايضا كما في حاوي
المنية والفرق بين ضرب العبد وضرب الولد ان منفعة ضرب العبد
ترجع الى المولى ليجري على موجب امره فكان ضرب الوكيل كضربه
بخلاف ضرب الولد فان منفعة ضربه ترجع اليه ليتادب به ويتزجر
عن القبائح فكان كضرب الحر اذا حلف لا يضرب حرا فامر بضربه لا يحنث
بضرب المامور لانه لا يملك ضربه ولا يصح امره الا ان يكون الامر
سلطانا او قاضيا فحينئذ يحنث بهما لانهما يملكان ضرب الاحرار حدا وتقريرا
فيملكان الامر به فيضاف فعل المامور اليهما كذا في الزيلعي **والذبح**
والبناء والخياطة وان لم يحسن ذلك در **والايداع والاستيداع والارتهان**
كالاجارة فيما تقدم فلو حلف لا يعير مطلقا او شيأ بعينه فوكل من
اعار حنث ولو لم يقبل المستعير ولو عين شخصا لا يعيره فارسل
المحلوف عنه شخصا فاستعار حنث لانه سفير محض فيحتاج
الى الاضافة الى الموكل فكان كالوكيل بالاستقراض كذا في الخانية وفي
شرح الوهبانية هذا اذا خرج الوكيل الكلام مخرج الرسالة بان قال
ان فلانا يستعير منك كذا فاما اذا لم يقل ذلك لم يحنث انتهى **وقضاء**
الدين وقبضه او قبض غيره كما في شرح ابن الشحنة ونقل فيه لو
حلف لا يقبض من غريمه اليوم وقد وكل قبل فقبض الوكيل بعد اليمين
في المنتقى لا يحنث وفي الخانية ينبغي ان يحنث **والكسوة والحمل** انتهى
وكذا تسليم الشفعة والتركة والقتل والابراء والانفاق وقطع
الثوب وهدم الدار واتخاذ النعل قهستاني وقال بعد عده النوعين
واعلم ان ما ذكرناه من هذه المسايل قريب من الاربعين فلا ينبغي
ما ذكروه من انحصارها في الثلاثين كما في الكرماني وفي احدى وعشرين
كما في القنية انتهى ثم ما ذكرناه من احكام الحلف بانه لا يفعل واما
لو حلف فيها بانه ليفعلن اليوم مثلا فمقتضى ما ذكروه انه
يحصل البر بفعل وكيله في النوع الثاني ولا يحصل البر في النوع
الاول الا بمباشرته بنفسه فتامل واعلم انه لو نوى المباشرة
بنفسه في النوع الثاني قالوا فما كان من الحكميات كالتزوج والطلاق
فانه يصدق ديانة لا قضاء وما كان من الحسيات كالضرب والحبس
فانه يصدق ديانة وقضاء والفرق ان الطلاق مثلا ليس الا تكلم
بلفظ يفضي الى الوقوع والامر بذلك مثل التكلم به واللفظ
ينتظمهما فاذا نوى ان لا يليه غيره فقد نوى تخصيص العام فلا
يصدق قضاء واما ما كان حسيا فانما يعرف باثره المحسوس في المحل

وانما يحصل

وانما يحصل بالفعل فكان فيه حقيقة والنسبة الي الامر مجاز فاذا
نوي الفعل بنفسه فقد نوي حقيقة كلامه فيصدق والافعال والعقود
في الايمان متعلق بكل منهما اي لو حلف علي فعل من الافعال او عقد من
العقود بانه لا يفعل هل تختص بالصحيح او تتناول الفاسد لما ذكر
ان من الافعال والعقود في باب الايمان ما لا يحنث به الا بالمباشرة
ومنه ما يحنث بالمباشرة والتوكيل اراد ان يذكر ان من الافعال والعقود
ايضا في باب الايمان ما يخص الصحيح ومنها ما يتناول الفاسد ايضا
ومثل لكل من القسمين واليمين علي النكاح الي اخره واما المسايل الثلاثة
التي ذكرها بقوله فقالوا الاذن بالنكاح الخ فليس من فروع ذلك وانما
ذكرها تطفلا لانها انما تصلح لتناول الافعال مع قطع النظر عن الايمان
لا لتناول الافعال في الايمان ولا لتناول العقود في الايمان فتفريع
هذا بقوله فقالوا الخ غير راجح كما ان القول في الايمان متعلق بالعقود
غير راجح تامل الاذن اي اذن المولي لعبده او امته او مدبره او ام ولده
في نكاح هو لا بد لاذن السيد موقوف فان اذن في النكاح اي نكاح حرة
او امة معينة او غير معينة وما في الهداية من التقييد بالامة
المعينة لقائي ولا يخفي ان ليس المراد الاذن في النكاح في تزويج الفضولي
المحرر ان زوجه فضولي فسمع فاجاز لان هذا الاذن لا يتناول النكاح
الفاسد بل يخص الصحيح علي ما في الخانية حيث قال لو زوجه فضولي
فاسدا بعد اليمين واجاز الحالف لا يحنث لانه اذا تزوج نكاحا فاسدا
لا يحنث فيما لاجازة بالطريق الاولي بل المراد اذن المولي لعبده وكذا
الاذن في البيع وكذا التوكيل من المالك لاحر بالبيع لمتاعه يتناول ٣ ودخل بها ح
الفاسد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالي خلافا لهما فلو تزوج العبد
الماذون له بالنكاح امراة نكاحا فاسدا لزم المهر عنده في الحال فيباع
فيه وينتهي الاذن به وعندهما لا يطالب به الا بعد العتق ولا ينتهي
الاذن به فله ان يتزوج امراة اخري او يعيد النكاح علي المعقود
عليها فاسدا وعنده لا يصح لهما ان المقصود من النكاح التحصين
والاعفاف وذا لا يكون الا بالجايز فصار كالتوكيل بالنكاح وذا
لا يتناول الفاسد وله ان اللفظ مطلق فيحمل علي اطلاق علي ان
بعض المقاصد من النكاح حاصل في الفاسد كالنسب وسقوط
الحد ووجوب المهر والعدة واما التوكيل بالنكاح فلا يتناوله اي
الفاسد اتفاقا لان المقصود به ثبوت الحل والاعفاف وذا بالصحيح
الا اذا قال لامراة لا يحل نكاحها ان تزوجتك فعبدي حر فتزوجها حنث
لان يمينه تنصرف الي ما يتصور منها وهو النكاح الفاسد وكذا الحلف
علي امراة الغير ليتزوجن هذا اليوم فتزوجها في ذلك اليوم بر في يمينه
لان يمينه تنصرف الي صورة العقد ولو فاسدا علي ما في الخانية

ح اي مهر المثل

وهذا في التزوج وهل كذلك في التزويج ام لا فرق بينهما لم يفرق بينهما
في شرح المنظومة حيث قال حلف ان لا يتزوج او لا يزوج فعقد
بنفسه او وكل وكيلا فعقد الوكيل حنث وفرق بينهما في اليمين حيث قال
والله لا ازوج فلانة فامر رجلا فزوجها لا يحنث بخلاف التزوج قال
محمد بن الوليد سالت نجم الدين عن الفرق فقال التزويج بامره لا يلحقه
حكم والتزوج يثبت له حكمه وهو الحل والذي في الخانية عدم الفرق
بينهما في العبد والامة والصغير والصغيرة حيث قال لو حلف الرجل
ان لا يزوج عبده فزوجه غيره فاجازه المولى بالقول حنث ولو حلف
ان لا يزوج امته او ابنته الصغيرة عن محمد في احدى الروايتين
لا يحنث بالتوكيل ولا الاجازة وعلى قول ابي يوسف يحنث بهما ولو
حلف ان لا يزوج ابنه او ابنته الكبيرة لا يحنث الا ان يباشر
العقد بنفسه انتهى **واليمين بالنكاح ان كان على الماضي** كان حلف
الله ما تزوج **تناوله** اي الفاسد حتى لو وجد العقد منه ولو فاسدا
حنث **وان كان على المستقبل** كقوله لا يتزوج **لا تتناول الفاسد**
لان المقصود في الاول وقوع العقد وفي الثاني التحصين هذا اذا
حلف ان لا يتزوج في المستقبل ثم تزوج بنفسه واما لو زوجه فضولي
فبلغه فاجازه هل يحنث بالاجازة لا ويشمل الفاسد فيه تفصيل ذكره
في الخانية وهو ان كان حلف وعقد الفضولي قبل الحلف واجاز بعد
اليمين بالقول او الفعل لا يحنث لان الاجازة تستند الى وقت العقد
فيصير الحالف متزوجا قبل اليمين فلا يحنث وان كان عقد الفضولي
بعد اليمين لا يحنث ما لم يحرر فان اجاز بالفعل كسوق المهر وما اشبهه
القوي على انه لا يحنث فان اجاز بالقول حنث وهو المختار ولو زوجه
الفضولي نكاحا فاسدا بعد اليمين فاجاز بالقول او الفعل لا يحنث
ولا تحمل اليمين ورجح في الفصولين في الاجازة بالقول رواية عدم
الحنث وهي رواية ابن سماعة عن محمد قال والاصح انه لا يحنث بالقول
ايضا لان المحلوف عليه هو التزوج وهو عبارة عن العقد فهو مختص
بالقول والاجازة اللاحقة كالوكالة السابقة فيكون للفضولي
حكم الوكيل وللمميز حكم الموكل **واليمين على الصلاة كاليمين على**
النكاح في انها ان كانت على الماضي تتناول الفاسد وعلى المستقبل
لا لان المراد على الاول الخبر والخبر يصح عن الفاسدة وعن الثاني
التقرب الى الله وذا لا يكون بالفاسدة **وكذا اليمين على الحج** ولا يحنث
ما لم يقف بعرفة او حتى يطوف **والصوم كما في الظهيرية** بل كان
ما يتقرب فيه الى الله فعلى الماضي يتناولهما وعلى المستقبل الصحيح
فقط واستثنى له بمسيلة وهي حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة
بنية الصوم وفي الفتح وهو الاصح لانه نص عليه محمد واجاب

بعضهم

بعضهم بالفساد الطاري وبالفساد الاصلي يعني المراد بالفساد الاصلي
وهو ما لا في المفسد لاول جزيه وعليه تحمل عبارة الكتاب انتهى
وكذا اليمين علي البيع كما في المحيط يتناول الفاسد لو كانت علي الماضي
والصحيح ان علي المستقبل ولكن المصرح به ان اليمين علي البيع
والشرا تتناول الفاسد والموقوف وما كان بخيار الشرط مطلقا سوا
كانت علي الماضي او علي المستقبل فلو حلف لا يبيع فباع فاسدا
او موقوفا او بخيار شرط حنث ولو باع باطلا لا كما في الكنز وكذا
الشرا ثم ان ما ذكره من عدم تناول اليمين علي الصلاة والنكاح الفاسد
في المستقبل اذا لم يذكر فيه اليوم واما اذا ذكره ففيه خلاف اشار
اليه بقوله ولو حلف لا يصلي اليوم لا يتقيد حلفه بالصحيح
حتي لو صلي فاسدا حنث قياسا ويتقيد به استحسانا لان معني
لا اصلي لا افعل فعل الصلاة اي الافعال المخصوصة فاذا وجدت
منه ولو فاسدا صدق عليه انه فعلها وكان القياس الاطلاق
والشمول الا انه لما كان المقصود التقرب الي الله من الصلاة
وذا لا يكون الا بالصحيح تقيد به ولذا قيل ان هذا لا يفرق بين
القياس والاستحسان في ذكر اليوم وعدمه تامل ومثله اي الحلف
علي انه لا يصلي اليوم الحلف علي انه لا يتوضا اليوم كما في المحيط
حتي لو حلف ان لا يتوضا اليوم فتوضا فاسدا لم يحنث به
وقال قاضيخان يحنث ومما ينبغي ان يعلم ان الحلف علي العقود
هل يتوقف علي القبول ام لا ففي الهبة والاعارة والاستقراض
والصدقة والهدية والخلي والوصية لا يتوقف فلو حلف
لا يهب فوهبه ولم يقبل حنث والبيع والاجارة والرهن
والنكاح والخلع تتوقف علي القبول فلو حلف لا يبيع فباع
ولم يقبل لا يحنث والقرض بدون القبول فيه خلاف والحاصل
ان كل عقد فيه بدل مالي لا يوجب الحنث بدون القبول عند محمد
واحدي الروايتين عن ابي يوسف رحمهما الله خلافا لصة والتوكيل
كالهبة وكذا الدفع فلو قال لها ان دفعت لفلان كذا فانت طالق
وهو ملك الرجل فدفعته اليه ولم يقبل يحنث لان الدفع يتم
به كالهبة كما في القنية ومنها اي من تلك الفروع ما لو قال هذه
الدار لزيد هذا القول اقرار بالملك له اي لزيد حتي لو ادعي انها
سكنه اجارة او اعارة لم يقبل منه هذه الدعوي لكونه
تكذيبا له فيما اقر به بحسب حقيقة كلامه لان اللام حقيقة
في الملك مجاز في غيره وكونها للاختصاص وهم يعم الملك الحقيقي
والحكمي بالسكني غير ظاهر من معناها الحقيقي فلذا لم يقبل
منه وفي الخزانة فلان ساكن هذه الدار اقرار بكونها له

لان حقيقة الاضافة انما تتحقق بالاختصاص الكامل والاختصاص
الكامل يسكني الدار انما هو بالملك بخلاف قوله زرع فلان
هذه الارض او غرس هذا الشجر او بني هذه الدار وكلها في يد المقر
اذ لا اضافة فيها وانما فيها نسبة الافعال اليه على طريق
الصدور منه سواء كانت مملوكة له فلا يكون اقرارا له بالملك
فلو ادعى انه اي المقر فعل كلا من هذه الافعال بالاجر او اعانة له
وادعى فلان انها ملكه فهي للمقر لما قلنا ومنها حلف لا ياكل من هذه
الشاة حنث بلحمها لانه اي اللحم الحقيقة دون لبنها وشاتها لان
الحمل على واحد منهما مجازا اما في الاكل او الجزية من هذه الشاة
بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة حنث بثمرها وطلعها حيث
لا نية له واما لو نوى حقيقتها او غيرها من المعاني المجازية فيعمل
على ما نوى بحر عن المحيط قال في المنح وينبغي ان لا يصدق
قضاء لتعيين المجاز لانه اذا تعذرت الحقيقة يحمل على المجاز
كما هنا وذا بما يخرج منهما ما كولا بلا كثير منع لانه المتبادر
كما يستفاد من قوله لا ياكلوا من ثمره وما عملته ايديهم من
اطلاق اسم المحل على الحال فيه او لانه سببه وهو الثمر والطلع
فلا يحنث بما اي الخارج الذي اتصل به صفة حادثة فصار
حقيقة اخرى كما يستفاد من عطف الابنية المتقدمة كالدبس
المطبوخ والنبيذ لان هذا مضاف الى فعل حادث فلا يبقى
مضافا الى الشجرة ثم هذا اذا كانت الثمرة مما لا توكل واما اذا
كانت توكل كالرياس فعلى حقيقتها واما اذا كان لها ثمر فان
لم يكن لها ثمر ينصرف اليمين الى ثمنها وحنث بما اي اكل اشتراه
من ثمنها ولو اكل من عينها لا يحنث في الصحيح ومثل مسئلتنا
هذه لو حلف لا ياكل من هذه القدر فلما يحمله مجازا عن الحال
باسم المحل بخلاف ما لو نوى حقيقتها او غيرها من المعاني المجازية
شرح التحرير فالحاصل ان عدم امكان الحقيقة اما لتعذرها
او تعسرها او هجرها والاولى مسئلة القدر والثانية مسئلة
النخلة والثالثة ما سيأتي من وضع القدم ومنها لا ياكل من هذه
الحنطة فيحمل على القضم قال في فتح القدير انما يحنث باكل عينها
عند الامام اذا لم تكن نية بان كانت مغلية كالبيلة في عرفنا
واما اذا قضمها بنية فلا يحنث لانه غير متعارف اصلا يحنث
باكل عينها للامكان اي امكان اكل عينها الذي هو الحقيقة
فلا يحنث باكل خبزها او سويقها او دقيقها سواء نوى عينها
او لم ينو بحر فلو نوى الخبز يصدق منح وعند ابي يوسف لا يحنث
بالسويق بخلاف الهريسة وعند محمد يحنث به كالحنطة والفرق

بأن
لا نية

لابي يوسف ان الحنطة اذا قرنت بالاكل يراد بها الخبز دون السويق
وبما اعتبر عموم المجاز منح ولو حلف لا ياكل من هذا الدقيق
حنث بما يتخذ منه لا بسفه على الصحيح للعادة في ذلك
تشوير عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما يحنث به ايضا وهذا
الخلاف مبني على خلاف اخر وهو ان اللفظ اذا كان له معنى
حقيقي مستعمل ومعنى مجازي متعارف ايما سبق الى الفهم
فابو حنيفة رحمه الله تعالى يرجح الاول وهما الثاني فالمراد
عندهما اكل باطنها مجازا فيحنث باكلها مطلقا عملا بعموم المجاز
قال في التحرير ويرد على مسئلة الحنطة التخصيص بالعادة
بلا خلاف فان مقتضاه اقتصار الحنث على ما يتخذ منها
عادة لان العرف العملي مخصص واجيب بان العادة في الحنطة
غير المعينة اما فيها فقوله مثلها انتهى وفيه ان اثبات العادة
في احداهما دون الاخرى تحكم اللهم الا ان يكون المقصود المقترض
تقليل الاعتراض لادفعه بالكلية هذا ويمكن لابي حنيفة ان
يقول ان العادة فيها اي الحنطة مشتركة بين تناول عينها
وما يتخذ منها ومنها اي الفروع حلف ان لا يشرب من دجلة فغرف
ولا نية له حنث بالكرع واصله من كرع في الماء اي ادخل
اكارعه فيه ليشرب ماخوذ من فعل الدابة لانها تكاد تشرب الا
بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا تناول الماء
من موضعه الخ ثم اشترط في الظهيرية الخوض في الكرع كالدواب
وهو يتناول الماء بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفه او
باناء وبابه خضع وفهم في لغة لانه الحقيقة ولا يحنث بشرب
يده او اناء عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما يحنث
مطلقا لما مر من ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة
بخلاف ما اذا حلف لا يشرب من ماء دجلة فانه يحنث بالكل
عند الكل لان حقيقة الشرب منه صادقة بالجميع وفي فتح
القدير وانما قلنا ان الكرع حقيقة اللفظ لان من هنا لابتداء
الغاية والمعنى ابتدا الشرب من نفس دجلة وذلك انما يكون
بوضع الفم عليها نفسها فان وضع الفم على يده او كوز ونحوه
فيه ماؤها لم يصدق حقيقة اللفظ وهو وضع فمه على
نفسها واما ما في الهداية من انها للتبعيض فانما يصلح توجيها
لقولهما لان المعنى حينئذ لا اشرب بعض ماء دجلة فلو اريد حقيقة
لم يكن للكلام معنى لان نفس دجلة وهو الارض المشقوقة
ليس مما يشرب ولو اريد مجاز دجلة وهو ماؤها صحت
للتبعيض ويصير المراد في اشرب لا اشرب من ماء دجلة فيحنث

بالكرع وغيره وتمامه فيه وفيما لا يتأتى فيه الكرع كالحب ونحوه يحنث
بالشرب بالاناء مطلقا اجماعا لتعين المجاز ولو تكلف الكرع فشرب لا يحنث
لئلا يلزم اجتماع الحقيقة والمجاز تنوير وشرحه ثم اعلم ان الشرب
ايصال ما لا يتأتى فيه المضغ الى الجوف مثل الماء والنبيذ واللبن والعسل
فاذا حلف لا يشرب اللبن او لا يشرب العسل فثردها بالخبز او الطحين
لا يحنث مح ومنها اوصى لموالي ولده اي الموصي عتقاء ولهم اي
لعتقائه ايضا عتقا اختصت الوصية بالاولين اي العتقاء لانهم
موالي حقيقة لمباشرته عتقهم والاخر اي موالي الموالي مجاز من
مجاز المتسبب اي انه سبب في عتقهم باعتاق معتقهم وقد امكنت
الحقيقة فلا يصار الى المجاز عنده وعندهما للجميع عملا بعموم المجاز
وان لم يكن الا واحد منهم فله النصف والباقي للورثة لا لعتقاء المعتق
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز عنده ويستحق الاثنان منهم ذلك
لان لهما حكم الجمع في الوصية والارث كما تقدم وان لم يكن الا موالي
الموالي حين الوقف تعين المجاز فيدخلون احترازا عن الالغاء ومنها
اوصى لابناء زيد وله صلبيون وحفدة فالوصية للصلبيين ونقض
علينا الاصل اي الاصل في الكلام الحقيقة بخمس مسايل لتخلف حكمه
فيها كما نقض بها مسيلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمستامن
على ابنائه بان قال الكفار امنونا على ابنائنا فامنوهم عليهم ولهم
ابناء وحفدة لدخول الحفدة في الامان في رواية الاستحسان فلو
كان الاصل في الكلام الحقيقة لما دخل الحفدة في قولهم امنونا على
ابنائنا لانهم مجاز فيهم ونقض بمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان
ولا نية له حيث حنث بالدخول مطلقا حافيا او منتعلا او راكبا
مع ان الدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي مجاز ونقض بمن
اضاف العتق الى يوم قدوم زيد كقوله انت حر يوم يقدم زيد فان
اليوم حقيقة في بياض النهار مجاز في مطلق الوقت فقدم ليلا عتق
ونقض بمن حلف لا يسكن دار زيد ولا نية له حيث عمت النسبة
اي نسبة الدار اليه الملك وغيره اي دار المملوكة التي هي المعنى
الحقيقي بدليل عدم صحة نفيها عنه والمستاجرة والمستعارة التي
هي المعنى المجازي لصحة نفيها عنه ونقض بان ابا حنيفة ومحمد
رحمهما الله تعالى قالا فيمن قال لله علي صوم رجب وقع في
عبارة فخر الاسلام غير ممنون للعلمية والعدل عن الرجب معرفا
لان المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقب اليمين تلويح وفي
شرح التنوير للمصنف ويصح تنوينه على ارادة المنكر اي رجب كان
وهذه على ستة اوجه لانه اما ان لا نية له او نوى النذر مع
نفي اليمين او بدونه او نوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او

نواهما جميعا فالثلاثة الاول نذر بلاخلاف والرابع يمين اتفاقا
والاخران علي الخلاف واليهما اشار بقوله ناويا اليمين لكن عند
ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر انتهي
ناويا لليمين اي مع نيته النذر اولا انه نذر ويمين فيجب القضاء
والكفارة بحنثه لقته مع ان الكلام حقيقة للنذر لا يتوقف علي النية
مجاز في اليمين يتوقف عليها واجيب عن النقض الاول بان الامان
لحقن الدما اي حفظها عن السفك المحتاط فيه لكون الانسان
بنيان الرب فيبتني علي الشبهات واسم الابنا قريتنا ول جميع
الفروع مثل بني ادم وبني هاشم فانتهض الاطلاق اي استعمال
لفظ الابنا فيهم شبهة اي شبهة المعني الحقيقي تقوم مقام الحقيقة
فيه اي الامان ولا كذلك في مسئلة الوصية لانها لا تستحق
بصورة الاسم والشبهة قال في شرح التحرير الا تري انه يثبت
الامان بمجرد صورة المسئلة بان اشار مسلم الي كافر بالنزول
او قال النزل ان كنت رجلا وتريد القتال او تري ما افعل بك وظن
الكافر منه الامان وقال في التحرير والحق ان هذا من مواضع
جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الاب والابنا جمع اي وصورتا
الجمع بين الحقيقة والمجاز عقلا ولغة في غير المفرد وعن الثاني
بقوله وضع القدم معناه الحقيقي هنا متعذر اذ لو اضطجع
ووضع القدمين في الدار بحيث يكون تا في جسده خارج الدار لا يقال
عرفا انه وضع القدم في الدار ولا يحنث بذلك كما في الخانية فهو
مجاز عن الدخول المطلق علي اي كيفية كان والقرينة ما حمل
الحالف من المنافرة صارفة عن ارادة المعني الحقيقي الي ما ذكرنا
الا ان قوله لا يقال عرفا الي اخره يشعر بان وضع القدم حقيقة
عرفية في مطلق الدخول لا في الدخول ماشيا خاصة وعن الثالث
بقوله اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد بان لا يصح تقديره بمدة مثل
الدخول والقدوم كان اليوم لمطلق الوقت كما في قوله تعالي ومن
يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا فالمراد
به مطلق الوقت وكان للنهار خاصة اذا امتد الفعل المقرون به
بان صح تقديره بمدة كالصوم واللبس اذ يصح لبست الثوب يومين
وصمت يوما لكونه اي اليوم معيارا له اي الفعل يعني ان الفعل
المنسوب الي ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي
كون الظرف معيارا له غير زايد عليه فاذا امتد الفعل امتد الظرف
ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم علي حقيقته وهو ما امتد من
الطلوع الي الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون
معيارا لغير الممتد فح لا يصح حمل اليوم علي النهار الممتد بل يجب ان

يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الان سوا
كان من النهار او الليل ولان مطلق الان جزء من الان اليومي
وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الان جزء من اليوم فتتحقق
العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق
الوقت وبين بياض النهار الان المتعارف استعماله في مطلق الوقت
اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال
الناس حجة يجب العمل بها فقوله لكونه معيارا تعليل لكون
اليوم لمطلق الوقت وللنهار والقدوم فيما نحن فيه غير ممتد
فاعتبر مطلق الوقت لثبوت الاستعمال كذلك عند ظرفيته
لما لا يمتد وان لم يخطر هذا الفرق للقايل فقرينة ارادة المجاز انما
هو التسرور ولا يختص بالنهار فاستعمل في مجاز عام يندرج فيه
الحقيقة واعلم ان المص اعتبر الامتداد وعدمه فيما اضيف اليه
اليوم تبعا لما وقع في الجمع الصغير وايمان الهداية وكثير من المشايخ
حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج
والتكلم لا يمتد والعلامة السعدا عتبره في العامل وحمل ما ذكر
على المساهلة والمسامحة حيث لم يختلف الجواب واما اذا اختلف
مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان فقد اتفقوا على ان المعتبر هو
ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون
الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد والزيلعي استحسن ان
يعتبر ما هو الممتد منهما عند المختلف ويرد لك بكون مسايلهم عليه
ثم اورد في التلويح على ما قالوه بان كثيرا ما يمتد الفعل مع كون
اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن
بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت
حر يوم تنكسف الشمس واجاب بان الحكم المذكور انما هو عند
الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن
كما في الامثلة المذكورة وجعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق
والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشا الامر وحدوثه فهو غير
ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة فهو ممتد وكذا كونها
مطلقة وكون العبد معتقا لانه اريد بالطلاق والعتاق وقوعهما
اذ لا فايدة في تقييد كون الشخص معتقا او مطلقا بالزمان
لانه لا يقبل التاقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة
ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم تنقطع
فيفيد توقيته بالمدة وعن الرابع بقوله اضافة الدار بنسبة
السكني اي ان المراد بقوله دار فلان الدار المنسوبة اليه بنية
السكني مجازا بدلالة العادة فان الدار لا تعادي لذاتها بل

لبغض ساكنيها وهي اي نسبة السكني عامة للملك وغيره يعني
ان السكني قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون
الدار ملكا له فيتمكن من السكني فيها فيحنث بالدخول في دار تكون
ملكا له وان لم يسكنها لقيام دليل السكني التقديري وهو الملك
صرح به في الخانية والظهيرية ولكن ذكر شمس الائمة انه لا يحنث
فيما اذا كانت ملكا له لم يسكنها ووافقه في الكافي وعن الخامس
بقوله النذر مستفاد من اللفظ لانه موضوع له واليمين مستفاد
من الموجب اي موجب اللفظ وهو النذر لا من نفس اللفظ
فان ايجاب المباح بالنذر كصوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب
تحريم ضده لما تقرر ان المنذور قبل النذر لابد ان يكون مباح
الفعل والترك ليصح التزامه بالنذر فيصير تركه الذي كان
مباحا حراما به لازماله بمعنى انه ممنوع عنه بسبب لزوم الفعل
بالتزامه وتحريم المباح يمين بالنص اي بقوله تعالى قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم
النبي صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا
فعلى هذا الموجب نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين
بواسطة موجبه اي اثره لان موجب النذر لزوم المنذور
الذي هو جائز الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر يمينا
للمباح بواسطة حكمه والحاصل ان اللفظ يدل مطابقة
على النذر والنذر التزام المباح وايجابه وذلك يستلزم تحريم
صدره وهو معنى اليمين ثم هذا المعنى لا يكون يمينا موجبه الكفارة
الا بارادة كونه يمينا وهذا انشاؤه وانما سميناه معنى اليمين
قبل الانشا لما فيه من المنع عن الفعل كما في اليمين فعلى هذا
التقدير الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت لان موجب
النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك اذ لا نذر في الواجب
بنفسه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز
مالم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللفظ مع قرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه
بطريق التضمن والالتزام ولا يصير ذلك مجازا فهم الجزء واللازم
قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من
حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار
من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاع من لفظ الاسد
في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين
لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع
بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون

اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم
ارادة الموضوع له تلويح واجاب في التوضيح عن اصل الاشكال
يعني امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بانه لا جمع بينهما في الارادة
لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين
بارادته وردة في التلويح بان هذا الجواب انما يصح اذا نوى
اليمين فقط اما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنيين معا قلت
قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير
ارادته فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شي
من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ ولا عبرة بارادته
ولا تاثير لها انتهى ومع الاختلاف اي اختلاف جهتي النذر
واليمين بالمطابقة والالتزام او بالصيغة والموجب لا جمع
بين المعنى الحقيقي والمجازي على ان يكون قد استعمل فيه اللفظ
واريد قصدا بل اللفظ مستعمل في النذر واليمين مقصود بطريق
التبعية واللزوم وكذا لا عدول فيه عن الاصل المذكور للاختلاف
المتقدم كذا في البدايع وذهب شمس الائمة السرخسي الى انه
اريد اليمين بقوله لله والنذر بعلي ان اصوم وجواب القسم محذوف
مدلول عليه بذكر المنذور كانه قال لله لاصومن وعلي ان اصوم
رجب وعلى هذا لا يرد الجمع ايضا ورده في التحرير بانه يلزم ان
لا يراد بنحو علي صوم يوم الله وهذا يخالف الاول باتحاد
المنذور والمحلوف فيه فانه نذر للصوم حالف عليه والاول
ليس كذلك لان المحلوف تحريم الترك والمنذور الصوم واجاب
في الهداية بجواب اخر بانه لا تنافي بين الجهتين اي جهتي النذر واليمين
لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه بعينه وهو وفا
المنذور واليمين لغيره وهو الصيانة عن الهتك فجمعنا بينهما
عملا بالدليلين وتعقبه في الفتح ان الوجوب الذي يقتضيه
اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو
موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه الكفارة وتنافي اللوازم
يدل على تنافي الملزومات فلا يجوز ان لا يراد باللفظ واحد انتهى
ومن فروع هذا الاصل اي الاصل في الكلام الحقيقة ما لو حلف
لا يصلي صلاة فانه لا يحنث الا بركعتين لانها الحقيقة يعني ان
بذكر المصدر يراد الصلاة المعتبرة شرعا وذلك حقيقة في
الشفع لان البتيرا ممنوعة شرعا واختلفوا في وقت حنثه
والاظهر انه ان عقد يمينه على الفعل كلا يصلي صلاة يحنث
قبل القعدة لان الحق ان الاركان الحقيقية هي الخمسة والقعدة
ركن زايد وانما وجبت للختم فلا تعتبر ركنا في حق الحنث وان

عقدها

عقدها على الفرض كصلاة الصبح او ركعتي الفجر ينبغي ان لا
يحنث حتى يقعد كما في الفتح وفي البحر نقلا عن الظهيرية ما قاله
حيث قال والاظهر انه ان عقد يمينه على مجرد الفعل وهو اداء
حلف لا يصلي صلاة لا يحنث حتى يقعد وحكم سجدتا على نسخ
النهر بالسهو حيث حذف لا فليراجع وان عقدها على الفرض
في الثناي لا يحنث حتى يقعد وفي الرباعي يحنث بخلاف
ما لو حلف لا يصلي بلا ذكر صلاة فانه لا يحنث حتى يقيدها
بسجدة استحسانا والقياس ان يحنث بمجرد الشروع كما في الصوم
لانه يكون حالفا بجميع الاركان فانها عبارة عن اركان
مختلفة فان لم يات بجميعها لا تسمى صلاة الا ترى انه لا يقال
صلى ركوعا ولا صلى سجودا بل صلى ركعة لا يقال بقي من
الاركان القعدة واذا قيدها بسجدة لم يات بجميع الاركان
لانا نقول هو آت بها برفع راسه من السجود كذا قيل لا يقال
المصدر مذكور بذكر الفعل فلا فرق بين ذكر المصدر وعدمه
فالواجب اما شمول العدم او شمول الوجوب لانا نقول ان
الثابت في ضمن الفعل ضروري لا يظهر اثره في غير تحقيق
الفعل بخلاف الصريح فانه اختياري يترتب عليه حكم المطلق
فيوجب الكمال وكذا يقال اطلاق قوله لا يصلي ركعة شامل
لحنثه بالصحيحة والفاسدة وقد تقدم اختلاف الحكم فيما اذا كان
المحلوف على الماضي او على المستقبل ولو قيد الصلاة بالركعة
بان حلف لا يصلي ركعة لا يحنث بالفاسدة لما قاله في الفتح
ومثله في الخانية لو قال لعبده ان صليت ركعة فانت حر
فصلى ركعة ثم تكلم لا يعتق ولو صلى ركعتين عتق بالركعة
الاولى لانه في الصورة الاولى ما صلى ركعة لانها بتر امنهيا
عنها نهيا يمنع الصحة لو فعلت بخلاف ما لو صلى ركعتين
التي شرع بتلا ليه وهل يحنث بوضع الجبهة او بالرفع قولان
هنا الاول لابي يوسف والثاني لمحمد رحمهما الله تعالى من غير
ترجيح لاحدهما على الاخر وينبغي ترجيح القول الثاني كما
رجحوه في مسئلة الشك في بطلان الصلاة عند سهوه عن القعدة
الاخيرة وقيد الخامسة بسجدة فهل تبطل بالرفع او بالوضع
خلاف بين التصحيحين ورجح الثاني وهي مسئلة زفر المتقدمة ولو
حلف لا يصلي الظهر لا يحنث الا بالاربع بل بالقعود بعد الاربع
كما في الخلاصة ولو حلف لا يصليه اي الظهر بجماعة لم يحنث
بادراك ركعتين منه واختلف فيما اذا اتى بالاكثر منه بجماعة ولو
ثلاث ركعات على الظاهر وقيل للاكثر حكم الكل وضعفه في

البحر خاتمة فيها اي الخاتمة فوايد في تلك القاعدة اعني قاعدة
اليقين لا يزول بالشك الفايدة الاولى يستثني منها اي القاعدة
مسايل لعلل وجبت خروجها عنها الاولى منها المستحاضة المتحيرة
وهي التي استمر بها الدم ونسيت ايام حيضها اولها واخرها
ودورودها في كل شهر ولا اري لها حتى تتحري وتمضي على اكبر
رايها وتسمى المضللة ايضا فانها مع انها لا يحكم عليها بشي
من الطهر والحيض على التعيين وتضليلها اما لعددا ومكان
او بهما كما بسطه في البحر وحاصله انها تتحري وتمضي على
اكبر رايها فان لم يكن لها راي لا يحكم لها بشي من الحيض على التعيين
بل تاخذ بالاحوط من الاحكام فتجتنب ما تجتنبه الحايض من القراة
والمس والدخول للمسجد وقربان الزوج وتغتسل لكل صلاة وتصلي
به الفرض والوتر وتقرا ما تجوز به الصلاة فقط وقيل الفاتحة والسورة
لوجوبهما وتحج وتعيد طواف الركن بعد عشرة وتطوف للصدر وتصوم
رمضان ثم تقضي خمسة وعشرين يوما لاحتمال كونها حاضت
من اوله عشرة ومن اخره خمسة او بالعكس ثم يحتمل انها حاضت
في القضا عشرة فتسلم خمسة عشر بيقين كذا في الفتح لكن في الدر
عن البحر تقضي عشرين يوما ان علمت برايتة ليلا والا فاثنين
وعشرين وهل يقدر لها طهر في حق العدة قيل لا يقدر مطلقا
وقيل يقدر ستة اشهر الا ساعة تنقيصا عن مدة الحمل وهو المفتي
به كما في الفتح والبحر انها تقدر بشهرين واختاره الحاكم وهو
الايسر على المفتي والنسا نهاية فعلى هذا تنقضي عدتها
بسبعة اشهر لاحتياجها الى ثلاثة اطهار بستة اشهر وثلاث
حيضات بشهر بحر يلزمها الاغتسال لكل صلاة مع سبق
حيضها بيقين وعدم اليقين بكون المري حيضا وهو الصحيح
الثانية منها اذا وجد النايم بللا ولم يدر امني هو او مذي قدمنا
ايجاب الغسل اتفاقا ان تذكر احتلاما والا فيجب عليه عندهما
مع وجود الشك في المري ومع اليقين بالطهارة السابقة
واما اذا علم انه مذي او شك انه مذي او ودي او كان ذكره
منتشرا قبيل النوم فلا غسل عليه اتفاقا وفي الجواهر الا اذا
نام مضطجعا او تيقن انه مني او تذكر حلما والناس عنه غافلون
در والثالثة منها وجد في البير قارة ميتة ولم يدر متى وقعت
في البير وكان قد توضا منها اي البير وعن حدث قدمنا في
قاعدة الاصل اضافة الحادث الى اقرب اوقاته وجوب الاعادة
عليه مفصلا مع الشك في وقت الوقوع والتنجس ومع اليقين
بطهارته السابقة الرابعة منها قدمنا في قاعدة من شك

هل فعل شيا اولا انه لو شك في الصلاة انه هل كبر للافتتاح اولا
او شك بعد الوضو هل احدث اولا او مسح راسه اولا او اصاب
ثوبه نجاسة اولا وكان ذلك الشك اول ما عرض له استقبل
الصلاة ولا يلزمه شي من الوضو وغسل الثوب وفي كون هذه
المسيلة من المستثنيات يحتاج الي تامل الخامسة منها اصاب
ثوبه نجاسة ولا يدري اي موضع اصابته غسل الكل احتياطا
علي ما قدمناه عن الظهيرية في قاعدة اليقين لا يزول بالشك
مع ما فيه من الاختلاف وفي كون هذه من المستثنيات يحتاج
الي تامل اذ اليقين زال باليقين نعم علي الرواية الاخري وهو
غسل طرف منه تكون في المستثنيات تامل السادسة منها
رمي صيدا فجرحه ثم تغيب عن بصره ثم وجده ميتا ولا يدري
سبب موته يحرم مع وجود الشك في سبب اخر للموت والحرمة
لكن شرط في الكنز لحرمته ان يقعد عن طلبه وشرط قاضيخان
ان يتواري عن بصره واليه اي الي ما في قاضيخان يشير ما في
الهداية والمعتمد الاول لان الاصطياد يكون في الصحرا وبين الاشجار
عادة ولا يمكنه في موضعه من غير انتقال وتوارعنه بصره
غالبا فيعذر ما لم يقعد عن طلبه لان الاحتراز عن مثله ممكن
فلا ضرورة اليه كما في الزيلعي السابعة منها لو اكلت الهرة فارة
وشربت من ما الانا قالوا ان شربت علي فورها الما يتنجس
ذلك الما كشارب الخمر اذا شرب الما علي فوره ينجس ولو كان
شاربه طويلا لا يستوعبه اللسان فنجس ولو بعد زمان
در فلو مكثت الهرة ساعة ثم شربت لا ينجس الما عند ابي حنيفة
لاحتمال غسلها فمها بلعابها فقد حكم بطهارة الما مع الشك
في الغسل باللعاب ومع اليقين بنجاسة فمها فلذا قال الزيلعي
ولو مكثت ساعة ثم شربت لا يتنجس عند ابي حنيفة لغسلها
فاها بلعابها انتهي حيث لم يقل لاحتمال غسل فمها بلعابها
وعند محمد تنجس بنا علي اصله من انها اي النجاسة لا تزول
الا بالما المطلق كالحكمية اي كالنجاسة الحكمية من الحدث الاصغر
والاكبر وههنا مسايل تحتاج الي المراجعة الي محلها ولم ارها
الان منها شك مسافر هل وصل الي بلده اولا ومنها شك مسافر
هل نوي الاقامة اولا وينبغي ان لا يجوز له في كل منهما الرخص
من قصر الصلاة واباحة الافطار في رمضان وامتداد المسح الي
ثلاث وسقوط الجمعة والعيدين والاضحية بالشك المذكور
ثم رايت في التتارخانية لو شك في الصلاة امقيم ام مسافر
بان كان جنديا لم يدر هل نوي الاقامة امير اولا وصلي اربعا

ولا يقصر لكن يقعد حتما علي الثانية احتياطا لاحتمال ان يكون
مسافرا ولا يلزم ان يترك القعدة الاخيرة والمص استفاد من
هذه المسيلة حكم التي قبلها فقال فكذلك اذا شك في نية الاقامة
يعني يصلي اربعا ويقعد علي الثانية احتياطا ولا يبعد ان
يستفاد منها حكم مسيلة هل وصل الي بلده اولا قيل مقتضي قولهم
الاصل بقاء ما كان علي ما كان وقولهم الاصل استمرار العدم ان يستمر
حكم السفر مع الشك في الوصول الي بلده وهل نوي الاقامة
والمتبادر الي الفهم من عبارة التتارخانية فيما لم يكن سفر محقق
سابق علي شكه في الاقامة والسفر فان الاصل عدمه لكن
ما تقدم عارضه عدم جواز الرخصة بالشك كما ذكره المص ومنها
صاحب العذر اذا شك في انقطاعه بعد ان تطهر في الوقت فصلي
مع ذلك الشك بطهارته اي السابقة عليه وينبغي ان لا
تصح صلاته اذ لو علم انقطاعه بعد الطهارة وصلي بها ثم
استمر الانقطاع الي اخر الوقت كان عليه ان يعيدها اذ به ظهر
انه صلي صلاة المعذورين ولا عذر فلو شك كذلك ينبغي ان
يعيدها لانه شك في صحة الصلاة والاصل العدم وان كانت
قاعدة اليقين لا يزول بالشك تقتضي خلافه تامل ومنها من
جا من قدام الامام واقتدي به وشك امتقدم عليه في الصف
اولا واما من جا من ورايه واقتدي به وشك فلا يلزمه شي لان
الاصل العدم ومنها شك المقتدي هل سبق امامه بالتكبيرة اي
تكبيرة الافتتاح ام لا ثم رايت في التتارخانية واذا لم يعلم المامور
هل سبق امامه بالتكبيرة اولا فان كان اكبر رايه انه كبر
بعده اجزاته وان كان اكبر رايه انه كبر قبله لم تجزه وان
استوي الظنان اجزاته لان امره محمول علي السداد حتي يظهر
الخطا زاد في الذخيرة وقد علم في الاقتدا ان قصده الشروع في
صلاة الامام فهو علي الصواب حتي يظهر الخطا وينبغي ان
يكون كذلك حكم المسيلة التي قبلها وهي الشك في التقدم
والتاخر ومنها من عليه فايتة وشك في قضايها هل يلزم
عليه القضا ام لا فهي اي المسايل المحتاجة الي المراجعة ست
مسايل ثم اراد ان يذكر ما يمكن ان يستدل به علي عدم لزوم
القضا فقال وفي التتارخانية رجل لا يدري هل في ذمته قضا
الفوايت ام لا يكره تنزيها له ان ينوي الفوايت لانه لم يتحقق
شغل ذمته بالفوايت والاصل العدم بخلاف قوله ثم قال
فالفرق بين المسيلتين ظاهر ففي الاول لا يجب القضا ويكره وفي
الثانية يجب ولا ينافيه قوله الافضل الخ لان ذاك بالنسبة

الي

الي القراة شيخنا ثم قال وان لم يدر الرجل انه بقي عليه شي من
الفوايت ام لا الافضل له ان يقرا في سنة الظهر والعصر والعشا
في الاربع الفاتحة والسورة انتهي ان لا يترك السورة في الاخيرين
منها بنا علي كونها فوايت علي تقدير بقايها لان السورة لا تض
في كونها فوايت وتركها يضر في سنيتها علي تقدير عدم بقايها
وحاصله ان كان عليه فوايت تقع عنها والا فتقع عن السنة
وظاهر كلامه انه ينوي السنة ولا يظهر له فايدة اذ الفريضة
لا تتادي بنية السنة فلا بد ان يصليها بنية الفرض فتامل وفيه
تامل وتكلف في جعل الافضل بمعني الوجوب لان اذا كان عليه
قضا فلا تجب السورة واذا لم يكن عليه فتجب السورة وعلي
كل فالاحتياط الضم انتهي الا ان يقال معني قوله يقرا في سنة
الظهر اي الفرض الذي يمكن ان يقع عن السنة اذا لم يكن عليه
فوايت وعلي كل فينوي الفرض شيخنا الفايدة الثانية الشك
تساوي الطرفين بلا ترجيح احدهما عند اهل المعقول وعند الفقها
واللغويين مطلق التردد بين شيئين سوا استوي طرفاه او رجح
احدهما علي الاخر والظن الطرف الراجح والوهم الطرف المرجوح وعند
الفقها الظن الطرف الراجح وهو ترجيح جهة الصواب قيل اراد
بها مطابقة القواعد والوهم رجحان جهة الخطا اي عدم مطابقة
القواعد فالظن الطرف الراجح المطابق كما ان الوهم الطرف المرجوح
الغير المطابق واما اكبر الراي وغالب الظن فهو الطرف الراجح
اذا اخذ به القلب اي اطمان اليه وهو الذي سموه بطمانينة
القلب وهو الحاصل بالخبر المشهور فوق ما حصل بالخبر الواحد
ودون ما حصل بالمواتر وهو المعتبر عند الفقها في حق الاحكام
كما ذكره اللامشي في اصوله وحاصله اي ما قاله اللامشي
ان الظن عند الفقها بمعني الشك لانهم يريدون به اي الشك
التردد بين وجود الشي وعدمه سوا استويا او ترجح احدهما وفي
كون ما ذكره حاصل كلام اللامشي نظر فان حاصله الفرق
بين الوهم والظن وغالب الظن فلو قال وحاصله ان غالب
الظن لا يكون من قبيل الشك بل هو عند الفقها ملحق باليقين
لكان صوابا ولذا قالوا في كتاب الاقرار لو قال له علي الف في
ظني او فيما اظن او ارى او رايت بزائدة لا يلزمه شي لانه للشك
لكن هذا انما يدل علي انه للشك في مثل هذا المقام لا مطلقا حتي
يتم ما ذكروه اذ لو قال لفلان علي الف درهم في علمي كان باطلا
ايضا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالي ولو قال قد علمت
ان لفلان علي الف درهم كان اقرارا في قولهم خانية مع ان هذا

المعنى ليس للشك فلا يلائم تفسيره بما تقدم من تساوي
الطرفين وغالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذي تبني
عليه الاحكام يعرف ذلك من تصفح كلامهم في الابواب صرحوا
في نواقض الوضوء بان الغالب كالمتحقق في مقام وجوب
الاحتياط وصرحوا في الطلاق بانه اذا ظن الوقوع لم يقع واذا
غلب على ظنه وقع والله سبحانه اعلم الفائدة الثالثة
الاستصحاب واختلفوا في تعريفه فقيل هو الحكم بثبوت امر
في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الاول وقيل هو الحكم
ببقاء حكم ثابت لعدم المغير وقيل الجهل بالمغير وقيل هو الحكم ببقاء
حكم ثابت بدليل غير متعرض لزواله ولا لبقايه وقد وقع الشك
في زواله وماذكره المص مناسب للثاني والاولى ان يعرف بالحكم
بثبوت امر في وقت بناء على ثبوته في وقت اخر ليشمل كلا نوعيه
وهو الحكم بثبوته في الماضي بناء على ثبوته في الحال او الحكم بثبوته
في الحال بناء على ثبوته في الماضي كما تقدم وهو كما في التحرير لابن
الهمام الحكم الظني ببقاء امر حالا او سابقا محقق اي ثبت وجوده
وتحققه في الحال او في الماضي ولم يظن عدمه بعد ذلك الوجود
بل وقع الشك في بقايه واختلفوا في حجيته قالوا الاستصحاب
على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بعد ثبوت الحكم
بحس او عقل او سمع وهذا يصح الاحتجاج به اتفاقا الثاني
قبل التامل والاجتهاد في طلب المغير وهذا باطل اتفاقا كما لو صلى
من اشتبه عليه القبلة بلا تحري الثالث اثبات حكم مبتدا وهذا
باطل ايضا الرابع الاحتجاج به عند العلم بعدم المغير بالتامل
والاجتهاد وبعد ثبوت الحكم بدليل فاختلفوا في هذا الرابع في كونه
حجة فقيل اي قال الشافعي وطائفة من الحنفية السمرقندين
منهم ابو منصور الماتريدي واختاره صاحب الميزان والحنابلة
هو حجة مطلقا اي في كل شيء نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي
تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقايه اي لم يقع ظن
بعدمه واستدل بان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم
يظن معارض فان لزوم ظن بقايه امر ضروري ولهذا يراسل العقلا
اهاليهم وبلادهم بما كانوا يباشرونهم ويرسلون الودايع
والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض
والديون وقد استبعد دعوى الضرورة في محل الخلاف فعدلوا
الى دليلين الاول بان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع
الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم
باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى

الله

الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار
الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث
والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان
الضد واجيب عن الاول بانا لا نم انه لولا الاستصحاب لما حصل
الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم
نسخها بدليل اخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام بتواتر
النقل وتواطي قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه
وسلم وفي شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم الاحاديث
الدالة على ان لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح بعد
وفاته واما الدليل على بقاء الحكم وعدم النسخ في حال حياته
فهو الاستصحاب قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل
على شرعية مرجعه قطعا الى زمن نزول الناسخ وعدم بيان
النبي صلى الله عليه وسلم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو
نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتفسير عليه وعن الثاني
بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على
الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك بموجب احكامها مستمرة الى زمن
ظهور المناقض كحوان الصلاة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب
وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال
مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم
يظهر المزيل والمناقض على ما هو قضية الاستصحاب وهذا
ما يقال ان الاستصحاب حجة لا بقاء ما كان على ما كان لا لاثبات
ما لم يكن ولا للالزام على الغير تلويح ونفاه اي كونه حجة كثير
من الحنفية وبعض الشافعية والمتكلمون مطلقا فيهما واختار
الفحول الثلاثة وهم ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام البزدوي المحاكمة بين القولين فقالوا انه حجة
للدفع اي لعدم اثبات حكم وعدم اثباته مستند الى عدم دليل
والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر وقيل الوجود لا للاستحقاق
اي اثبات حكم بدليل ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم
يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا
يراسل العقلاء اهاليهم وبلادهم بما كانوا يباشرونهم ويرسلون
الودايع والهدايا لان مال الدفع ابقاء ما كان على ما كان فيكفي
فيه ما يدل عليه بحسب الظاهر بخلاف الاستحقاق فانه اثبات
امر لم يكن فلا بد له من حجة قوية وهو المشهور عند الفقهاء اي
انه حجة في الدفع لا في الاستحقاق ولكن الوجه الوجيه انه
ليس حجة اصلا لا للدفع ولا للاستحقاق لان الدفع اي عدم

اثبات الحكم كارث مال المفقود استمرار عدمه اي مستند الي استمرار
عدم الحكم بنا علي ان الاصل في العدم الاستمرار الي ان يظهر
دليل الوجود لا الي الحكم ببقا وجود المفقود مثلا حتي يكون من
الاستصحاب لان موجب الوجود ليس موجب بقايه ضرورة ان
بقا الشي غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد
الحدوث وربما يكون الشي موجبا لحدوث شي دون استمراره
فيحكم ببقايه اي الوجود حكم بلا دليل لان حجته موقوفة علي
كون موجب الوجود موجب البقا لان حاصله ابقا ما قد تحقق
لموجب علي ما كان وليس عندنا الا العلم بوجود الموجب للوجود
فيما سبق فلما لم يلزم من كون موجب الوجود موجب البقاء
لم يكن للبقا دليل وما لا دليل عليه لا يكون حجة واعترض بانه
لم لا يجوز ان يكون علة الوجود علة البقا قلنا المراد نفي لزوم
الاتحاد بينهما لا لزوم المغايرة كذا في التحرير لكن ما ذكره انما يدل
علي ما ادعاه ان لو تمسك القايل بالحجية بان موجب الحكم
يوجب بقاه واما ان تمسك بان سبق الوجود مع عدم ظن
المنافي والمدافع يفيد ظن البقا والظن واجب الاتباع في الفروع
فلا يرد عليه والحاصل ان مدار الخلاف في كونه حجة او لا علي ان
سبق الوجود دفع عدم ظن الانتفا هل هو دليل البقا او لا
فقلنا لا اذ لا بد في الدليل من جهة تستلزم المطلوب والجهة
المستلزمة فيه منتفية وعندهم نعم فتفرعت الخلافيات
وما فرع عليه اي علي كون الاستصحاب ليس حجة الشقص
اي الحصة اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة في ذلك
الشقص فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده يعني انكر كون
ما في يد طالب الشفعة ملكا له فالقول له اي للمشتري ولا
شفعة له اي الطالب الا ببينة لان ملك الشفيع في المشفوع
فيه ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة علي المشتري في استحقاق
ما اشتراه فيجب البينة علي الشفيع علي ملك المشفوع به
وعند الشافعي القايل بحجية الاستصحاب ليس عليه بينة
لان اليد دليل الملك في الظاهر وهو يصلح للرفع والاستحقاق
عنده ولقايل ان يقول كلامنا في الاستصحاب لا في الظاهر اي
ظاهر كان فليس لهذه المسئلة اتصال بالمبحث الا بمشابهة
كون الاستصحاب ظاهرا وهو بعيد ويمكن ان يجاب عنه بان
الاستصحاب له معنيان احدهما كل حكم عرف وجوده في الماضي
ثم وقع الشك في زواله في الحال وبهذا المعني لا اتصال
للمسئلة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله في

الحال

الحال ووقع الشك في زواله اي في كونه زايلا في الماضي وعلى
هذا له اتصال في المبحث وانما وضع المسئلة في النقض احترازا
عن موضع الخلاف كذا في التقرير ومنها اي الفروع المفهومة
مما فرع المفقود لا يرث من غيره بناء على عدم حجيته في الاستصحاب
عندنا وعند الشافعية يرث بناء على حجيته ولا يورث ماله
بناء على حجيته في الدفع وعلى ما اختاره من كلام المحقق في
التحرير انه ليس حجة في الدفع ايضا فعدم الارث بناء على العدم
الاصلي لعدم ثبوت سببه من موت المفقود اذ لم يثبت موته
وقد منا فروعا مبنية عليه اي الاستصحاب في قاعدة ان
الحادث يضاف الى اقرب اوقاته وفي اقرار البزازية صب دهنا
لانسان عند الشهود فادعى مالكه الضمان باتلافه فقال
الصاب كانت الدهن نجسة لوقوع فارة فلا يلزم الضمان
فالقول للصاب لانكاره الضمان والشهود يشهدون على
الصب وهو لا ينكره ليحتاج الى شهادتهم عليه ولا يشهدون
على عدم النجاسة لانها شهادة على النفي فلا تقبل واعترض
عليه بان الدهن المتنجس مال متقوم بدليل جواز بيعه فكان
ينبغي ان يلزم الضمان وقد قال البزازي في موضع اخر منها
اراق زيت مسلم او سمنه وقد وقعت فيه فارة فيضمن قيمته
انتهى واجيب بحمل عدم الضمان هنا على عدم ضمان المثل ووجوب
الضمان على ضمان القيمة فيندفع التناقض في كلامه ويندفع
الاشكال قال ويوخذ منه تقييد قولهم المثلي ما حصره كيل او
وزن بكونه على صفته الاصلية من الطهارة فان اخرج منها
بالتنجس صار قيميا كما هو صريح كلام البزازية وكذلك القول
للمتلف على قول القاضي الامام لو اتلف لحم رجل طواف في السوق
فطولب بالضمان فقال المتلف كانت ميتة فاتلفتها فلا يلزم على
الضمان لا يصدق المتلف والشهود ان يشهدوا انه لحم ذكي
اي مذبوح بحكم الحال فان للشاهد ان يشهد بناء على ظاهر
الحال قال القاضي الامام في المسئلة الثانية ايضا لا يضمن
فكان القول قوله بانها ميتة والفرق بين هذه المسئلة والتي
قبلها ان النجس قد يباع في السوق بخلاف الميتة غزي وقيل
ان ترك الذكاة تضاف الى المكلف ولا يحمل عليه حاله بخلاف
وقوع الفارة انتهى فاعترض عليه اي القاضي الامام والمعترض
صاحب الخلاصة بمسئلة ذكرت في كتاب الاستحسان وهي
اي تلك المسئلة ان رجلا لو قتل رجلا فلما وجب عليه القصاص
قال كان ارتدا وقتل ابي فقتلته قصاصا او ردة فلا يلزم علي

القصاص لا يسمع قوله فكان ينبغي في مسيلة اللعان لا يقبل قوله
ايضا فاجاب القاضي الامام وقال لا يسمع قوله لانه لو قبل
قوله لادي الي فتح باب العدوان فانه يقتل ويقول كان القتل لذلك
وامر الدم عظيم فلا يهمل بخلاف المال فانه بالنسبة الي الدم اهون
حتي حكم في المال بالنكول وحكم في الدم ان من نكل عليه القسامة
حبس حتي يقر او يحلف ولا يطعم في حبسه ولا يسقي لياتي بما وجب
عليه من الاقرار واليمين وايضا اكتفي في المال بيمين واحدة وبخمسين
يمينا في الدم انتهي كلام البزازية القاعدة الرابعة من القواعد الكلية
المشقة اي الصعوبة تجلب التيسير اي تكون سببا في حصول السهولة
الاصل في هذه القاعدة اي دليلها قوله تعالي ومن كان مريضا او علي
سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بهذه الرخصة بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر لطفا منه ورحمة ولا شك ان مشقة الصيام مع المرض والسفر
كانت سببا في اباحة الافطار وقد تعلقت ارادته العلية بالتيسير
ولم تتعلق بالتعسير فكلما وجد التيسير ينتفي التعسير بوجود
التيسير ولا يمكن ان يوجد التيسير مع التعسير بل ينتفي التعسير
بوجود التيسير كما ان انتفاء التعسير علة في وجود التيسير وقوله
تعالي وما جعل عليكم في الدين من حرج اي ضيق بتكليف ما يشق
عليكم قال ابو السعود وفيه اشارة الي الرخصة في اغفال
بعض ما اوهم به حيث يشق عليهم قوله عليه الصلاة والسلام
اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم وفي الحديث الذي اخرجه
احمد والبخاري في الادب المفرد والطبراني كلهم عن ابن عباس وعلقه
البخاري في الصحيح من حديث عكرمة قال ابن حجر واسناده
حسن احب الاديان اي اكثرها محبوبية ورودا فعل بمعني
اكثر مفعولية كاشغل من ذات النحيين قليل بالنسبة الي الفاعلية
ولا خفاء ان المحبة بمعناها وهو الميل النفسي مستحيل عليه تعالي
فيراد غايته وهو اكثرية الثواب بعلاقة السببية والاديان
جمع دين وهو وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم
المحمود الي ما هو خير لهم بالذات والمراد به هنا ملل الانبياء والشرايع
الماضية قبل ان تبدل وتنسخ وفي رواية البخاري الدين بالافراد
فان حمل علي الجنس وافق ما هنا والا فالمراد احب خصال الدين
لان خصالها كلها محبوبة لكن منها ما هو سمح فهو احب الي الله
كما يشهد له خبر احمد خير دينكم اسهله الي الله دين الحنيفية
المايلة عن الباطل الي الحق او المايلة عن دين اليهود والنصارى
فهي المستقيمة ملة ابراهيم والحنيف لغة من كان علي ملته
قال تعالي وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم

التعسير مع التيسير

المسمحة

السمحة اي السهلة المنقادة الي الله المسلمة امرها اليه لاتوجه
الي شي من الكثافة والغلظة والجمود التي يلزم منها العصيات
وانث الخبر مع تذكير المبتدا لان الحنيفية غلبت عليها الاسمية
فصارت علما اوان افعل التفضيل المضاف لقصد الزيادة يجوز
فيه الافراد والمطابقة قال في شرح الجامع الصغير واستنبط
الشافعي من هذا الحديث قاعدة ان المشقة تجلب التيسير واذا
ضاق الامر اتسع انتهي قال العلما من الحنفية وغيرهم اوعلماونا
يخرج علي هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته
وهي جمع رخصة وهي عندنا حكم شرع تخفيفا لحكم اخر مع اعتبار
دليله قايم الحكم اومتراخيه لعذر خوف فوات نفس اوعضو او
غيرها وتقابلها العزيمة وهي حكم لم يشرع تخفيفا لحكم بل شرعت
ابتدا بعارض وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل
مع قيام المحرم وقيل العزيمة ما لزم العباد باعجاب الله تعالي
والرخصة ما قبل وسع المكلف فعله بعذر مع قيام المحرم تلويح
وذكر في الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق
بالعوارض والرخصة اسم لما بني علي اعذار العباد وهو ما يستباح
مع قيام المحرم وذلك كاجرا كلمة الكفر مع اطمانان القلب بالايمان
وترك الخايف علي نفسه الامر بالمعروف وتناول المضطر مال
الغير والعمل بالعزيمة في هذا النوع اولي ولو مات بسببها لان
قيام دليل وجوب الايمان قطعي لا يتصور تراخي حكمه شرعا
ولا عقلا فيدوم بدوامه وانما رخص باجرا تلك الكلمة في تلك
الحالة ليلا يفوت حقه صورة ومعني بتخريب البدن وزهوق
الروح مع ان حق الله لا يفوت معني لاطمينان القلب بالايمان
غير ان العزيمة اولي لما فيه من رعاية تعظيم الله صورة ومعني
وكذا في ترك الامر بالمعروف لانه فرض بالدلايل الدالة عليه فيكون
تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف علي نفسه لان حق
الله انما يفوت صورة لا معني لاعتقاد بقا الفرضية وفي اكل مال
الغير كذلك يفوت صورة لا معني لاجباره بالضمان فيستباح عند
الاكراه ومنها ما شرع تخفيفا لحكم اخر باعتبار دليله متراخيا حكمه
عن محل الرخصة كفطر المسافر والمريض في رمضان فان دليل
وجوب الصوم وهو من شهد منكم الشهر فليصمه قايم لكن تراخي
حكمه عن محل الرخصة والعزيمة في هذا النوع اولي ما لم يستضر
بها فان استضر فتجب الرخصة وياثم بالعزيمة فالرخصة مقابلة
للعزيمة وقد تعرف العزيمة بما يعم ما كان في مقابلة رخصة اولا
فيقال ما شرع ابتدا غير متعلق بالعوارض وتعرف الرخصة

بما تغير من عسر الي يسر من الاحكام وهما بهذين المعنيين ينقسمان
الي فرض وواجب وسنة ونفل ثم انهم قسموا ما يطلق عليه اسم
الرخصة من غير اعتبار حقيقتها المتقدمة الي رخصة اسقاط كالقصر
للمسافر وسقوط حرمة الخمر والميتة للمضطر لان دليل الحرمة لم
يقم في محل الرخصة في الاخيرين وايجاب السبب في الاربع علي المقيم
النص الدال علي وجوبها ليس في محل الرخصة اذ ايجاب السبب
في الركعتين علي المسافر حديث عايشة في الصحيحين فرضت الصلاة
ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر فتجب الرخصة في
هذا النوع كما يجب شرب الماء وهناك نوع من الرخص وهو ما شرع لمن
قبلنا ولم يشرع لنا كقتل النفس في صحة التوبة فانها كانت واجبة
علي من قبلنا ولم تجب علينا وفي تسميتها رخصة مجاز لان الحكم
لم يشرع في حقنا اصلا فعلم من ذلك ان رخص الشرع اي تخفيفاته
اربع وجميع ما سيذكر من هذه التخفيفات راجعة اليها واعلم ان اسباب
التخفيف في العبادات وغيرها سبعة السبب الاول السفر وهو
اي التخفيف به نوعان النوع الاول منه اي التخفيف بالسفر
وكانه سقط لفظ الاول من القلم بقرينة المقابل ما اي التخفيف
الذي يختص بالسفر الطويل وهو السفر الطويل ادناه ثلاثة ايام
وليا ليها اي مقدر بهما وهو اي التخفيف المختص بالطويل القصر للصلاة
الرباعية والفطر في رمضان والمسح علي الخفين اكثر من يوم وليلة
الي ان يتم ثلاثة ايام من وقت الانتقاض بعد اللبس وسقوط الاضحية
علي ما في غاية البيان والمعراج والسراج الوهاج وهو ظاهر كلام
الزيلعي ولكن حمل قوله عليه الصلاة والسلام ليس علي الفقير
والمسافر اضحية علي الخروج من بلده وقريته حتي تسقط الاضحية
بذلك العذر والنوع الثاني من تخفيف السفر ما لا يختص به اي الطويل
بل يعمه وغيره والمراد به اي بغير الطويل مطلق الخروج من المصر
او القرية وهو اي غير المختص ترك جمعة اي جواز تركها وترك
العيدين وترك الجماعة والتنفل عطف علي ترك الجمعة علي الدابة
اطلق الدابة فشمل ساير الدواب حتي الانسان فلو ركب علي ظهر
انسان وسمل جاز كذا قاله شيخ مشايخنا العارف عبد الغني وشمل
ما اذا كان لعذر او لغيره واقفه كانت او ساير ة ولا يجوز في المصر
خلافا للثاني ولا يشترط التوجه نحو القبلة الا في التحريمة وقيد
بالتنفل لان الفرض والواجب والمنذور وما شرع فيه فاسدة
لا يصح علي الدابة الا لضرورة كما لو خاف اللص او السبع او فوات
القافلة او لا يقدر علي ركوبها الا بمعين ولا يسجد علي شيء بل يجعل
سجوده اخفض من ركوعه ولا الي غير الجهة التي توجهت الدابة

اليها

اليها كذا في شرح شيخ مشايخنا وجواز التيمم واستحباب القرعة بين
نسايه تطييبا لقلوبهن واذا حلف ليسافرن هل يختص بالطويل
او يعمه وغيره او الخروج مع النية اجيب بانه على الخروج مع
النية فمتى خرج من مصره او قريته قاصدا السفر وجاوز العمران
صدق عليه انه مسافر حتى جاز له قصر الصلاة فلو عاد بعد ذلك
لا يحنث والقصر للمسافر عندنا خلافا للشافعية رخصة اسقاط
فانها عندهم رخصة لترفيه فيتخير فيها كالصوم ولنا حديث عمر
رضي الله عنه صلاة السفر ركعتان والموقوف في مثله حكمه
الرفع وقياس الشافعي له على الصوم قياس في مقابلة النص
وهو غير مقبول ورخصة الاسقاط ما شرع تخفيفا لحكم اخر
مع اعتبار دليله متراخيا عن محل الرخصة كما تقدم وقد سقط
بعض منها لعذر مع وجوب العزيمة في الجملة وفي تسميتها رخصة
مجازا اذ الدليل القايم على الوجوب في السفر غير الدليل القايم
في الحضر والحكم في هذا النوع الوجوب ولا يجوز الاتيان بالعزيمة
فلذا قال بمعنى العزيمة ورد ما قاله في غاية البيان اختلف
مشايخنا في القصر هل هو رخصة او عزيمة ورده ابن الكمال وقال
ان هذا غلط لان من قال انه رخصة عنى انه رخصة اسقاط
وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز وفسر العزيمة بمعنى
ان الاتمام لم يبق مشروعا حتى اثم به اي الاتمام لان العزيمة
تجي بمعنى ما تقرر على الامر الاول وهذا المعنى غير مناسب لان
الصلاة لم تبق مشروعة متقررة على الامر الاول بل تغيرت
كما تقدم وقوله حتى اثم به قال في المستصفى استحق العقوبة
لا العقوبة قطعا انتهى لما فيه من عدم قبول ما تصدق الله به
عليه وفي الحديث عن ابن عمر من لم يقبل رخص الله كان عليه من
الاثم مثل جبل عرفات وفسدت الصلاة لو اتم ولم يقعد على راس
الركعتين لتركه القعدة الاخيرة ان لم يتوا قامة قبل سجود الركعة
الثالثة ولو اقتدى به مقيم واتم فسدت صلاة المقيم للزوم
اقتدا المفترض بالمتنفل في الاظهرين السبب الثاني للتخفيف المرض
وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وهو لا ينافي اهلية
وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله او من حقوق العبد فلذا
صح نكاحه نعم المرض من اسباب الحجر صيانة لحق الوارث وحق
الغريم اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله فلا يصح اقراره
لوارثه ولا وصيته بما زاد على الثلث ويقدم دين الصحة على
دين اقر به فيه ورخصه اي المرض كثيرة منها التيمم حضرا او
سفرا عند الخوف من استعمال الماء على نفسه او على عضو او الخوف

من زيادة المرض بالاستعمال او التحرك او بطيئه لان المرج بالاشتداد
والامتداد در ومنها القعود كما في التشهد ان استطاع وهو قول
زفر وعليه الفتوي وعند الضرورة بقدر استطاعته در في
صلاة الفرض ان لم يقدر علي اديها قائما بسببه او خاف زيادة
المرض او بطوءه او دوران راس در وكذا الاضطجاع فيها والايما ان لم
يقدر علي القعود ومنها التخلف عن الجماعة مع حصول الفضيلة
اي فضيلة الجماعة ان كانت الجماعة عادة قبل المرض لقوله صلي
الله عليه وسلم اذا مرض العبد او سافر كتب الله له من الاجر مثل
ما كان صحيحا مقيما ومنها الفطر في رمضان للشيخ الفاني فانه
كالمريض ولكن مع وجوب الفدية عليه وان قدر علي القضا قضا
ما عليه ومنها الانتقال من الصوم اي صوم شهرين متتابعين الي
الاطعام اي اطعام ستين مسكينا في كفارة الظهار واما الانتقال
من العتق الي الصوم فليس من رخص المرض ومنها الفطر في رمضان
عند الخوف من زيادة المرض بالصوم ثم ان قدر علي الصوم يقضي ما قدر
عليه وان لم يقدر تجب عليه الوصية بذلك ومنها الخروج من المعتكف
اي جواز خروج المعتكف اعتكافا واجبا او نفلا من معتكفه فلا يأثم
بذلك وفي الخلاصة لو خرج المعتكف من المسجد بغير عذر ساعة بطل
اعتكافه وعندهما لا يبطل حتي يكون اكثر من نصف يوم ولو خرج بقدر
فعلي هذا الخلاف ومن الاعذار المرض الا انه لا يأثم اذا كان الخروج
بقدر انتهي ومنها الاستنابة في الحج وكذا في رمي الجمار ولو امر اصحابه
قبل النوم او الاغما ان يرموا عنه اذا نام او اغمي عليه فارموا عنه
جاز في قولهم حتي لو افاق واستيقظ من نومه فاتي بافعال الحج
جاز ولو احرم وامني عليه وطافوا به حول البيت علي بعير او قعوه
بعرفات ومزدلفه ووضعوا الاحجار في يديه ورموا بها وسعوا به
بين الصفا والمروة جاز وعن محمد في المحرم اذا طيف به يوم اذا طيف
به مغمي عليه بالمتوضئين وعنه ايضا لو رمي عنه الاحجار ولم يحمل الي الموضع
الرمي جاز كما في الخانية وبه يعلم كيفية الاستنابة في الحج والرمي
ومنها اباحة محظورات الاحرام مع الفدية فان باشر ما فيه الدم كتغطية
الراس لخوف الهلاك من البرد او المرض او لبس السلاح للقتال كان
عليه ما قصه الله تعالي في كتابه من قوله ففدية من صيام او صدقة
او نسك اي صيام ثلاثة ايام او اطعام ستة مساكين كل مسكين نصف
صاع او شاة ومنها اباحة التداوي بالنجاسات وبكل حرام وبالخمر ايضا
علي احد القولين متعلق بكل منهما وهو رواية ابي يوسف قال وبه
يفتي ملتقي واختار قاضي خان عدمه اي عدم الجواز لقوله عليه
الصلاة والسلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم ثم نقل ان

٣ مستلقيا على ظهره ورجلاه
الى القبلة او مضطجعا على
جنبه وجهه اليها والاول
افضل غير انه ينصب رجليه
لكراهة مد الرجل الى القبلة
منتقى وشرحه مد

معني

معني هذا الحديث علي الاشيا التي لا يكون فيها شفا واما اذا كان
فيها شفا فلا باس به قال الا ترى ان العطشان لا يحل له شرب
الخمر عند الاضطرار انتهي ومنها ساغة اللقمة اي اباحة اساغتها بها
اي الخمر اذا غص انقاقا وخاف علي نفسه من ذلك ولم يجد ما يزيل
به الا الخمر يباح له شربها كما في الخانية ومنها اباحة النظر للطبيب
لما يرخص له نظره حتي العورة من الاعضا والسوءتين السبب
الثالث الاكراه وهو حمل الغير علي فعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته
لو خلي ونفسه فيكون مقدما للرضي لا للاختيار اذ الفعل الصادر
عنه يكون باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا
الي اختيار اخر وقد لا يفسد بان يبقي الفاعل مستقلا في قصده
وحقيقة الاختيار القصد الي مقدور متردد بين الوجود والعدم
فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار
يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الي مباشرة الفعل
خوفا من فوات النفس او العضو بان يغلب علي ظنه تفويت
احدهما والا فهو تهديد واما غير ملجي بضرب لا يفوت احدهما وهو
بقسميه ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقا الذمة
والعقل والبلوغ فقد يفترض فعله كما لو اكره بالقتل علي شرب
الخمر فيأثم بتركه وقد يحرم كالاكراه بالقتل علي قتل مسلم ظلما
فيوجر علي الترك كاجر كلمة الكفر وقلبه مطمئن بخلاف المباح
كالافطار للصايم المسافر فانه يأثم علي الترك لصيرورته
فرضا بالاكراه والاكراه لا ينافي الاختيار بل الفعل عنده اختيار
اخف المكروهين عند الفاعل من المكره والمكره عليه واصل
الحنفية ان المكره به اما قول لا يتفسخ كالطلاق والعتاق
فينفذ ويقتصر علي الفاعل فلا يلزم علي الحامل شي الا ما اتلف
مالا كالعتق فيضمن الحامل قيمة العبد للفاعل موسرا كان
او معسرا لان هذا ضمان اتلاف فلا يختلف فيهما ويثبت الولاء
للفاعل ولو سعاية علي العبد لنفاذ العتق عليه من جهة
المالك بخلاف ما لم يتلف مالا كالاكراه علي قبولها المال في الخلع
فيقع الطلاق ولا يلزمها المال بخلاف الاكراه في الزوج كما لو
اكره علي خلعها علي مال وقبلت راضية فانه يقع الخلع
ويلزمها المال وان لم يكن قولا لا ينفسخ كالبيع والاجارة والاقا
فتنفذ فاسدة لصيرورتها في الحمل من الاهل ويمنع النفاذ
انعدام شرط النفاذ وهو الرضا وان كان فعلا لا يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل عليه كالزنا وشرب الخمر واكل رمضان كان
مقتصرا علي الفاعل فيفسد صومه ولا يجب عليه الحد واما

وكذا الخائن للغلام والخافضة للامة والقابلة
والحاقن وحتجامة ونحوها اذا قدر الضرورة
ويدخل في معالجة القابلة عند الولادة
واستكشاف العنة والبكارة وكان ابو حنيفة
يري لصاحب الحمام ان ينظر للعورة ولذا قيل
باباحة كشف المحذور في الحمام وكيره في ملاء ض
الناس وعن ابن سماعة بان يطلي عورة غيره
بالنورة كالختان ونفض بصره وجاز غمز فخذه
فوق ازار والا لا والاحوط تركه واما من ذكره
الازار علي ما بقيا وه الجهلة في الحمام فحرام ذكره
الزاهدي وافره القهستاني در منتقي

من حيث انهما اي الشرب والاكل اتلاف فاختلفت الروايات في لزوم
الفاعل والحامل ففي الخلاصة وغيرها الضمان علي المحمول لا الحامل
وان صلح الة له من حيث الاتلاف لان منفعته حصلت للمحمول هذا
اذا لم يكن شبعان وان كان فعلي الحامل قيمته والعقر علي الفاعل
بلا رجوع علي الحامل الا ان اتلفها بالوطي وان كان فعلا يحتمل ان
يكون الفاعل الة للحامل عليه فان لزم من جعله الة تبديل محل
الجناية كان مقتصرا علي الفاعل كما كراهم المحرم علي قتل الصيد والاكراه
علي البيع والتسليم والا تبدل محل التسليم عن المبيعة الي المغصوبة
لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير علي سبيل الاستيلا
فيكون غصبا بخلاف نسبة التسليم من البايع فانه متمم للعقد فيملكه
المشتري ملكا فاسدا وان احتمل كون الفاعل الة ولم يلزمه تبدل
الجناية كعلي اتلاف المال والنفس ففي الملجئ نسب الفعل الي الحامل
ابتدا لانقلاما من الفاعل اليه فيجب القصاص والضمان علي الحامل عنده
وعندنا فرعلي الفاعل وعندابي يوسف لاقصاص علي احد ولو اكرهه
علي رمي صيد فقتل انسانا فالكفارة والدية علي عاقلة الحامل وفي
غير الملجئ اقتصر الحكم علي الفاعل لعدم ما يفسد الاختيار واما في الاقوال
فلا يصلح ان يكون الحامل الة لعدم قدرة الحامل علي تطليق زوجة
غيره واعتاق عبده بخلاف الافعال فان منها ما يحتمل ومنها ما لا
يحتمل وهذا التقسيم باعتبار نسبة الفعل الي الحامل او الفاعل واما
باعتبار جواز الاقدام عليه وعدمه فان لم يرخص له في فعل ولا
يحتمل السقوط كقتل النفس او تلف العضو فلا يرخص له بالاكراه
ولو في عبده ولو فعل كان اثما ولا تسقط احدي الحرمتين بالاخري
بخلاف ما لو اكره علي قطع يده بقتله حل له قطع يده لان حرمة نفسه
فوق حرمة عضوه واما حرمة نفسه فليست فوق حرمة غيره لاتفاقهم
علي عدم حل اكل طرف الغير للمضطر وكذا الاكراه علي الزنا لا يحل لان
فيه قطع النسب ومقطوع النسب كالميت واما الحرمات التي تحتمل
السقوط كحرمة الميتة والخنزير والخمر فالملجئ يبيحها فلو استشع عن
اكل الميتة واخويها حتي قتل كان اثما اذا كان عالما بسقوط الحرمة
والا فلا واما غير الملجئ فلا يبيحها لكنه يورث شبهة فلا يحد وهذا
في حقوق الله واما في حقوق العبد كحرمة اتلاف مال المسلم فيرخص
له بالملجئ لان حرمة النفس فوق حرمة المال ولا تزول العصمة
للمال في حق مالكه لانها لحاجة المالك وفي حقوق الله كحرمة التكلم
بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالايمان وكذا الصلاة واخواتها فيرخص
تركها بالملجئ فلو لم يفعل حتي قتل فهو شهيد ومن هذا القسم زناها
فلو اكرهت عليه يرخص لها اسباب الرابع النسيان وهو عدم

ملاحظة

ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل مما من شانه الملاحظة في
الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء
ويسمي هذا ذهولا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد
تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكما والنسيان
لا ينافي الوجوب لبقا القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق
العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلا وبالنسيان لا يفوت هذا
الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في
حقوق الله فاما ان يقع النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلاة
حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا يكون
عذرا ومنه لو صلي قاعدا متوهما عجزه عن القيام او كان قادرا او
نسي الحدث غسل بعض الاعضا وكذا الحاكم اذا حكم بالقياس
ناسيا النص او نسي الرقبة في الكفارة فصام او توضا بما يجس
ناسيا او فعل محظور الاحرام ناسيا ذا هر وما لا يكون بتقصير
منه فهو عذر كالاكل في الصوم وكترك التسمية عمدا فانه لا داعي
الي تركها الا انه ليس هناك ما يذكر اخطارها في البال واجراها علي
اللسان ومنه سلام الناسي علي راس القعدة الاولي اذ لا تقصير
من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة بتسليم المصلي في
القعدة فهي داعية الي السلام السبب الخامس الجهل وهو عدم
العلم مما من شانه ذلك فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو
الشعور بالشي علي خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم
الشعور واقسامه اربعة جهل لا يصلح عذرا في عدم المواخذة
ولا شبهة يترتب عليها درا حد وجهل هو دونه وجهل يصلح
شبهة وجهل يصلح عذرا والاول جهل الكافر بالله ووحدانيته
وصفات كماله ونبوة رسوله صلي الله عليه وسلم فانه مكابر
مترفع عن الانقياد للحق والنظر في الآيات معاند لما يقتضيه
العقل لوضوح دليله حسا وعقلا فان قلت الكافر مكابر لا جاهل
قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة
ومنهم من يعرفه وينكره عنادا يعرفونه كما يعرفون ابناهم ومعني
الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول وكذا الجهل
فيما لا يقبل التبدل عقلا ولا شرعا باختلاف الاديان كعبادة غيره
تعالي فانه لا يصلح عذرا بخلاف ما يقبله كحرمة الخمر في الذمي فالاتفاق
علي اعتباره دافعا للتعرض فلا يحد الذمي بشربها اتفاقا ويضمن
ما اتلفه مسلم او ذمي منها لا للتعدي بل لبقا التقوم في حقهم
لانا منعنا عن التعرض لانفسهم واموالهم وجهل المبتدع كالمعتزلي
المانع ثبوت الصفات وعذاب القبر والشفاعة وخروج مرتكب

الكبيرة من النار والروية وكالمشبهة المثبتين للصفات على
ما يقضي الى التشبيه فهذا لا يصلح عذرا لوضوح الادلة من
الكتاب والسنة الصحيحة لكن لا يكفر للنهي عن تكفير اهل القبلة
وجهل الباغي وهو الخارج على الامام الحق بتاويل فاسد وهذا
لا يصلح عذرا وجهل من عارض مجتهدة كجهل متروك التسمية عمدا
والقضا بشاهد ويمين والتحليل بلا وطي وبيع امهات الاولاد
والحاصل كل من خالف نص الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
الثاني من اقسام الجهل الجهل الذي يصلح شبهة كالجهل في موضع
الاجتهاد كمن ترك الترتيب فان الخلاف في وجوبه قوي وفروع
هذا كثيرة والثالث جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب
فترك بها صلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا قضا عليه وكل
خطاب نزل ولم ينتشر فجهله عذر تخلافه بعد الانتشار كذا في
التحرير والمراد بهذه الاسباب هنا الاسباب التي تصلح عذرا وستاتي
في فن الجمع والفرق لها اي لهذه الاسباب مباحث غير ان الاكراه احال
بحثه ثمة الى اخر المنار وتركه اعتمادا على شهرته في الفروع
السبب السادس العسر وعموم البلوى كالتخفيف في جواز الصلاة
وان كان مكروهة تحريما مع النجاسة المعفو عنها كما دون ومع
الثوب من النجاسة المخففة وهذا انما يظهر في الثياب لا في الما
كما في والبدن كالثوب بحر والمراد بالربع ربع الثوب بتمامه وهو
الاصح تحفة واقطع وقيل ربع المصاب من الذيل والكم مثلا
وصححه في البدايع وفي الحقايق وعليه الفتوى وضعفه في
النهر ولو وضع رجله على الارض النجسة الرطبة او اللبد النجس
الرطب فظهر فيها النداوة تنجست الرجل بخلاف العكس نقلا عن
القهستاني وفي البحر تعتبر الاضافة فلو حمل صبيا نجسا ثوبه
لا يستمسك بنفسه او قعد امام النجس على راسه تجوز صلاته
ولو كان لا يستمسك لا تجوز ولو حمل ميتا فان كافرا لا تجوز مطلقا
وان كان مسلما لم يغسل فكذلك وان غسل فان استمل فكذلك
والا فلا انتهى وكذا قدر الدرهم من النجاسة المغلظة والمراد بالدرهم
المثقال عشرون قيراطا وهو الصحيح وقال شمس الائمة يعتبر في
كل زمان درهمه وصحح في الهداية اعتبار بسط الدرهم من حيث
المساحة وهو مقدار عرض الكف وقيل يعتبر من حيث الوزن
ووفق الهندواني بينهما بان رواية المساحة في الرقيق كالبول
ورواية الوزن في الغليظ واختار هذا التوفيق كثير من المشايخ
وهو الصحيح والمعتبر في ذلك وقت الاصابة فلو كان دهنا نجسا قدر
الدرهم وقت الاصابة فانبسط اكثر منه لا يمنع في اختيار المرغيناني

وغيره

تعلم ربع ه

كان ح

ان سيعم الخاص والعام وقيل ما تمس اليه الحاجة في سائر الاحوال اه

وغيره ومختار غيرهم المنع فلو صلى قبل انبساطه جازت وبعده
لا وبه اخذ الاكثرون كما في السراج وسوى في فتح القدير بين الدرهم
وما دونه في الكراهة ورفض الصلاة وكذا في النهاية والمحيط
وفي الخلاصة ما يقتضي الفرق من ان قدر الدرهم لا يمنع ويكون
مسيئا وان كان اقل فالافضل ان يغسل ولا يكون مسيئا وفي النهر
ما ذكره في الفتح مسلم في قدر الدرهم لا فيما دونه انتهى وكذا نجاسة
المعذور التي تصيب ثيابه وكان ذلك المعذور بحيث كلما غسلها اي
النجاسة خرجت ثانيا وكذا دم البق والبراغيث في الثوب وان
كثر ذلك الدم قيل ان هذه الاشيا ليست من النجس المعفو عنه وانما
هي طاهرة واجيب بان طهارتها ليس متفقا عليها فذكرها بطريق
الاستطراد تبعا للنجس المعفو عنه فتامل وكذا بول ترشش على
الثوب او البدن واما في الما فينجسه وقيده البيري بما اذا لم ير
اثره وان لا يزيد على قدر الدرهم والا فيمنع لكن في ملا مسكين نقلا
عن شرح النظم ان هذا رواية عن ابي يوسف والمعتمد الاطلاق
قدر رؤس الابر وكذا طين الشارع اي الطريق الاعظم ومواطن
الكلام وطين السرقين وردعة طين فيه نجاسة بمر طاهران لم
يستبين فيه عين النجاسة والا فهو نجس وكذا اثر نجاسة اي
لونها او ريحها واما الطعم فلا بد من ازالته كما في القهستاني عسر
زواله بان كانت النجاسة شيا لا يزول اثرها الا بازالة عينها
ويكون ما بقي من الاثر عفوا وكذا بول سنور هو الهرة وقيل
واحد السناتير خلقه الله لدفع الفار في غيرا واني الما وعليه
الفتوى ومنهم من اطلق القول في بول الهرة والفارة وحكم
بالنجاسة في الاواني وغيرها واستظهره في البزازية والخانية
انه اظهر الروايات قال في الخلاصة الهرة اذا بالت في انا او على ثوب
تنجس وكذا بول الفارة وقال الفقيه ابو جعفر ينجس الآنا دون
الثوب انتهى وكذا خرء حمام وعصفور وان كثر ذلك الخرء وكذا
خرء الطيور المحرمة في رواية قال في الخلاصة خرء ما يوكل لحمه
طاهر الا ماله رائحة كريهة كخرء الدجاج والاوز والبط وهو نجس
نجاسة مغلظة وزرق سباع الطير كالبازي والحداة طاهر
وعند محمد نجس نجاسة غليظة انتهى لكن صرح في البحر بان خرء
الطيور المحرمة القول بطهارتها رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف
وهي ضعيفة ونقل في التبيين ان الاصح انه نجس اتفاقا ولكن
عند ابي حنيفة نجاسته مخففة وعندهما مغلظة وهو المنقول
عن الهندواني وقال ان الصحيح روايته ووجه التخفيف عموم
البلوى والضرورة وهي توجب التخفيف فيما لا نص فيه ووجه

التغليظ انه لا تكثر اصابته وقد غيره طبع الحيوان الى خبث وتنن
فصار كخرء الدجاج والبط وارد ونقض هذا على تعريفهما المغلظة
بما ليس للاجتهاد فيه مساغ اي اتفق على النجاسة وقد تحقق
الاجتهاد فيه واجاب في البحر بضعف رواية الطهارة وان صححها
بعضهم واجاب العلامة قاسم بانهما انما يعتبران الاختلاف اذا كان
بنص لم يعارضه اخر وما هنا ليس كذلك انتهى وكذا موت ما لا
نفس له سايلة كالبق والذباب اي لادم له سايل قال الشارح
تسيل على حد السيوف نفوسنا ۞ وليس على غير السيوف تسيل
وكذا ريق النايم مطلقا على المفتى به قال في التتارخانية سوا
كان من الفم او منبعثا من الجوف عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
تعالى وعليه الفتوى وفي المحيط ان جف وبقي له اثر اي رجح اولون
بان كان منتنا او اصفر فهو نجس وجه الاول ان الغالب كونه من
البلغم وهو طاهر مطلقا عندهما خلافا لابي يوسف ووجه الثاني
ان كان متغيرا فالظاهر كونه من المعدة وما خرج منها نجس
واستثنا وهما البلغم للزوجية وهذا ليس كذلك على انه يجوز
ان يكون من قرحة ونحوها ابيض وهذا اذا لم يعلم انه من قرحة وان
علم انه منها فلا كلام في نجاسته وكذا قواه الصبيان وفي عده منها
نظر يظهر بادنى تامل ولو قال ايدي الصبيان لكان له وجه وكذا
غبار السرجين بكسر السين معرب سركين بفتحها اي السرقين وكذا
قليل الدخان النجس اذا اصاب الثوب المبلول لا ينجسه ما لم يظهر
اثره بنا على ان دخان النجس نجس والصحيح خلافه وكذا منفذ
الحيوان اي مخرجه ان لم يكن عليه نجاسة وكذا الريح والفسا عطف
تفسير وهو الريح الخارج من الدبر اذا اصابت السراويل المبتلة
او المقعدة المبتلة على المفتى به وهذا بنا على ان عينها نجسة
والصحيح طهارة عينها وقيل معنى العفو عنها ان الشارع لم
يجعل له حكم النجاسة مع انها مظنة النجاسة لانبعاثها عن
محلها وكان الامام الحلواني لا يصلي في سراويله ولا تاويل
لفعله الا التحرز عن الخلاف لكن في البحر لو استنجى بالماء ولم
يمسحه بالمنديل حتى فسا اختلف المشايخ فيه وعامتهم على
انه لا ينجس ما حوله والمختار انه ينجس وكذا لو ابتل السراويل
بالعرق او الماتم فسا غير ان جواب شمس الايمة انه ينجس وكذا
لو استنجى بغير الماء كالحجر ثم ابتل ذلك الموضع وفسا بعد ذلك
ثم اصاب من ذلك بدنه او ثوبه قيل لا ينجس والمختار انه ينجس
وهكذا في البزازية انتهى فعلم ان ما ذكره هنا غير المختار للفتوى
لكن قال بعد ورقتين والفتوى انه يجوز سوا كانت السراويل رطبة

اويابسة انتهي ومن ذلك الباب ان النار مطهرة للروث والعذرة
اي رجيع الادمي فقلنا بناء علي ذلك بطهارة رمادهما التي اعتاد
اهلها طبخ الخبز بالروث لقلة الحطب فيها لكن العذرة لم يعهد الطبخ
بها ومن ذلك الباب ايضا طهارة بول الخفاش بوزن رمان الوطواط
سمي به لصغر عينه وضعف بصره ويقال له الخطاف لخطفه البعوض
وهو طعمه وكذا خرءه اي الخفاش وفي مجمع الفتاوي بول الخفاش
يعتبر فيه قدر الدرهم ولا يول لغيرها من الطيور وبول سائر
الطيور البلة التي تكون مع خرئها انتهي ولم يذكر الخرء ولا قدر
ما يعتبر فيه والظاهر انه كالبول ومن ذلك ايضا البعر نجاسته
مخففة ومع ذلك اذا وقع في الحلب وقيد بكونه في الحلب لانه لو
كان في الاناء ينجسه القليل علي ما قيل لعدم الضرورة وفي الهداية
في الشاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين قالوا ترمي البعرة ويشرب
اللبن لمكان الضرورة والمصنف رحمه الله لم يقيده بما قيده به صاحب
الهداية لما قاله في الغيض التغيير بالبعرة او البعرتين ليس احترازا
عما فوق ذلك بل لو وقع البعر في المحلب فرمي به من ساعته لا يفسد
انتهي شرنبلالية اي اذا الحلب يعني ولم يغير اللبن كما يشير اليه
قوله ورمي البعر قبل التفتت اي التفرق قلنا لا ينجسه تيسيرا
ومن ذلك تخفيف نجاسة الاروث اي القول بنجاستها مخففة
عندهما وهو الاظهر شرنبلالية واطلق الروث فشمل روث ما يوكل
وغيره وذلك للاختلاف بين العلما في النجاسة والطهارة فاورث
الخفة وهذا هو الاصل عندهما في المخففة وعند الامام مغلظة لثبوتها
بنص لم يعارض كما هو الاصل عنده وورد عن النبي عليه السلام
انه علل النهي عن الاستنجا بالروث بانه زاد الجن وهو يقتضي
الطهارة وورد انه قال فيه انه رجس وهو صريح في النجاسة
فيعارض النصان فكان ينبغي علي اصله ان يكون نجسا مخففا
قلنا دلالة الاول علي الطهارة بالاشارة والثاني بالعبارة
واذا تعارضا تقدم العبارة فلا تعارض وكذا طهارة ما يصيب
الثوب من نجاسات النجاسة علي الصحيح لم يقيده بما قيده او لا
من القلة اشارة الي عدم الفرق بينهما وفي التتارخانية مرت الرجع
بالعذرات واصابت الثوب المبلول تنجس اذا وجدت رائحة النجاسة
وما يصيب الثوب من نجاسات النجاسات قيل يتنجس الثوب بها
وقيل لا يتنجس وهو الصحيح انتهي ومن ذلك ما يصيبه اي الثوب
ما سال من الكنيف ما لم يكن اكبر رايه النجاسة ومن ذلك ما الطابق
بالفتح والكسر الآجر الكبير استحسانا وصورته اي ما الطابق
احرقت العذرة في بيت فاصاب ما الطابق ثوب انسان وكذا الاصطبل

تيسيرا والاظهر نجاسة الخبز
في غاية الاوصاف صح

اذا كان حارا وعلي كوته طابق او بيت بالوعة اي كنيف اذا كان عليه
طابق وتقاطر منه الما قيل عليه لا شك ان الما السايل من الكنيف
نجس واما المتقاطر من نجارة وهو ما الطابق فما وجه التقييد في الاولي
بما اذا لم يكن الكبر الراي واجيب بان نزيد الاول ومن بمعني في اي الما
السايل من المستعمل في الكنيف اذا اصاب ثوبه منه شي اعتبر فيه
الكبر الراي او نزيد الثاني ونفرق بينهما بان النجاسة الحالة في الكنيف
مغلظة اتفاقا بخلاف نجاسة ما الطابق تامل وكذا الحمام اذا اهريق
اي صب فيه النجاسات فمرق كوتها وتقاطر وكذا الوكان في الاصطبل
كوز معلق فيه ما فترشح في اسفل الكوز فعي الخانية القياس ان
يكون نجسا لان البلة في اسفل الكوز صار نجسا بنجار الاصطبل
وفي الاستحسان لا يتنجس الكوز لان الكوز طاهر والما الذي فيه
طاهر فما ترشح منه يكون طاهرا انتهي وكذا القول بطهارة المسك
علي كل حال فيوكل في الطعام ويجعل في الادوية وان كان اصله دما
اي دم غزال لانه تغير فصار طاهرا كرماد العذرة والمراد بالتغير
الاستحالة الي الطيب وهي من المطهرات عندنا واما نافجة المسك
ففي الخانية صلي ومعه نافجة المسك ان كانت يابسة جازت
الصلاة بها لانها بمنزلة المدبوغة وان كانت رطبة فان كانت نافجة
دابة مذبوحة فصلاته جايزة لانها طاهرة والا فصلاته فاسدة
انتهي وكذا القول بطهارة الزباد وان كان اصله عرق حيوان محرم
الاكل لتغيره الي الطيبية وفي القاموس غلط الفقها والمفوبون
في قولهم الزباد دابة يجلب منها الطيب وانما الدابة السنور والزباد
الطيب وهو وشخ يجتمع تحت ذنبها علي المخرج وتمسك الدابة وتمنع
الاضطراب ويسلب ذلك الوشخ المجتمع هناك بليطة اخرقة
انتهي وكذا التراب الطاهر اذا جعل طينا بالما النجس او جعل
عكسه بان جعل الطين النجس بالما الطاهر فقيل العبرة بالنجس
في ايهما كان وصححه في الخانية وقيل العبرة بالطاهر منهما وقيل
العبرة بالما وقيل علي العكس والفتوي علي ان العبرة بالطاهر
منهما وكذا ما ترشش علي الغاسل من غسالة الميت كاينا ما
لا يمكن الاحتراز عنه وهذا بنا علي انه نجس لكن يعفي عنه كما
تفيده عبارة الخانية ولكن في السراج اذا كان علي بدنه نجاسة
فهي نجسة والا فهي طاهرة علي الاصح انتهي وما رش به السوق
اذا ابتل به قرماه ومواطي الكلاب والطين المسرقن اي المختلط
به السرقين وهو اليابس من روث الحيوان ورد غة الطريق
بالغين المعجمة والدال المهملة وقد تسكن الما والطين والوحل
الشديد قاموس وفي المغرب هي الطين الرقيق ومن ذلك مشروعية

الاستنجا

الاستنجا بالحجر مع انه ليس بمزيل للنجاسة بنا على انه مخفف وقيل
مطهر وصحح كلا منهما حتى لو نزل المستنجي به اي الحجر في ما دون عشر
نجسه ولو كان مزيلا لما نجسه وهذا اذا كانت النجاسة على المخرج
وكانت اقل من قدر الدرهم وان كانت قدر الدرهم يكفيه الحجر فعند ابي
حنيفة رحمه الله وعند محمد لا وعن ابي يوسف روايتان وهذا في غير المعتاد
والقيح والدم والا فلا يكفي الحجر مطلقا خلاصة ومن ذلك القول
اي قول ابي حنيفة وابي يوسف بان كل مايع قالع كالخل وماء
الورد والباقلا يزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن الا في
ما روي عن ابي يوسف كما في الخلاصة واما الحكمية فلا يزيلها
عند الكل وعند محمد وان في كلما يزيل الحكمية يزيل الحقيقية
وما لا فلا ثم ان المص عدل عن العبارة المشهورة كل طاهر مايع قالع
احترازا عما قيل ان الطهارة ليست بشرط في التطهير حتى لو غسل
الثوب المتنجس بالدم ببول ما يوكل لحمه زالت نجاسة الدم وبقيت
نجاسة البول فلا يمنع ما لم يتحش لكن الصحيح اشتراط الطهارة
السرخسي واستحسنه في الفتح ومن ذلك مس المصحف اي جوازه واختاره ص ح
للصبيان للتعلم وقيد بالمس ايما الى جواز الحمل للفرق بين المس
والحمل وسوي بينهما في التنوير في جانب الحايض والجنب لا في المحدث
والمراد بالمصحف ما فيه اية ولو كانت مكتوبة على درهم وهل
يمنع من مس بياضه الغير المكتوب قال في غاية البيان المعتبر
المكتوب فلو مس البياض او الجلد لا يكره وهذا اقرب الى القياس
والمنع اقرب الى التعظيم واختلفوا في مسه بغير اعضا الوضوء
وبما غسل من الاعضا قبل اكمال الوضو والمنع اصح مجتبى ويكره
مس كتب التفسير والفقه والسنن لانها لا تخلو عن اية
وهذا التعليل يفيد المنع في كتب النحو بحر وصرح القهستاني
بالمنع في الكتب السماوية فما بحثه في النهر يخالف المنقول
ويفيد تقييده بالتعليم عدم الجواز في غيره وفي التتارخانية
وكره بعض المشايخ دفع المصحف واللوح الذي عليه القران
للصبيان وعامة المشايخ لم يروا به باسا وفي الهداية وهذا هو
الصحيح انتهى وفي حاوي المنية ويجوز ان يقول للصبي احمل الي
هذا المصحف انتهى ومن ذلك مسح الخف في الحضر يوما وليلة وهذا
يفيد فضلية الغسل فان قلت الغسل عزيمة والمسح رخصة
وهي رخصة اسقاط والعزيمة لا تبقى مشروعة معها فكان يجب
ان لا يجوز الغسل واجيب بان الرخصة ما دام متخففا واذا نزع
بطلت فثبتت العزيمة كالقصر للمسافر ما دام مسافرا كما في وجب
فيه الزيلعي بمنع قيد الدوام فانه في حال اللبس الغسل مشروع حتى

قالوا يبطل مسحه من غير نزع واجاب عنه في الدرر بان مراده
المشروعية بالجواز في نظر الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لا ان
يترتب عليه حكم شرعي بدليل تنظيره بقصر الصلاة فاذا تكلف
الغسل من غير نزع اثم كما اذا اتم وفيه انه سلم للزيلعي الفرع
المتقدم مع انه صرح في تتمة الفتاوي انه لا يبطل مسحه اذا
خاض الماء لان استتار القدم بالخف مانع لسراية الحدث الى الرجل
فلا يقع هذا غسلا معتبرا مبطلا للمسح ومثله في القنية وفي
النهر عن السراج انه الاظهر اعلم انه وقع معترك عظيم في هذا
المبحث وحاصله ان صاحب الكافي جعل الترخص في المسح من
قبيل رخصة قصر المسافر وهو النوع الثاني من الرخص التي
ستاتي وجعلها صاحب الدرر من النوع الخامس منه من قبيل
فطر المسافر فعلى الرخصة الاولى لا تبقى العزيمة معها مشروعة
بخلاف الثانية فالغسل مع التخفيف غير مشروع على الاولى
ومشروع على الثانية بل مثاب بدليل انه لو لم يكن مشروعا لما بطل مسحه
اذا خاض الماء ودخل الخف ولما ترتب عليه حكمه من جواز الصلاة
وغيرها مما تشترط له الطهارة اذا تكلف وغسل رجليه من غير نزع
هذا حاصل كلام الزيلعي وصاحب الدرر منع كونه مثابا بل لا يجوز
الغسل المذكور بمعنى انه اثم لا باطل كما في قصر الصلاة فانه معنى
انه لا يجوز العمل بالعزيمة فيها الا اثم والرخصة والعزيمة انما تثبت
حال التخفيف لا بعده واعترضه الحلبي بان الحق مع الزيلعي واستدلا له
بكونه كالقصر مسلم فان المسافر اذا صلى اربعا وقعد على راس
الركعتين لا يكون اتيا بالعزيمة وليس في وسعه ذلك لان فرضه
ركعتان فلا يقدر على جعلها اربعا كما انه لا يقدر على جعل الظهر
ستا مثلا وانما اثم لبنا النفل على تحريمة الفرض لا لانه اتى بالعزيمة
مع عدم جوازها واباحتها له بخلاف المتخفف فانه اعتبر غسله
شرعا وترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية وهو بطلان المسح ونزع
نزع الخف لاتمام الغسل ولو قدر انه غسل الرجلين متخففا لترتب
عليه انه لا ينتقض بتمام المدة مع جواز الافعال التي تشترط لها
الطهارة به فثبت مشروعية الغسل حال التخفيف وهذا كله على
تسليم صحة الفرع الذي ذكره وهو منقول في الظهيرية والخانية
والذخيرة وصدر الشريعة وان قال في السراج الاظهر عدم صحته
واعترض في الفتح على الزيلعي بعدم صحة هذا الفرع لان كلمتهم
اتفقت على ان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وبنوا عليه منع
المسح للمتيمم والمعذور من بعد الوقت وهذا يقتضي عدم صحة الغسل
في الفرع مالم يبتل ظهر الخف لانه غير محله فصار كما لو غسل فوق

المرفق فلا تجوز الصلاة به ورده الحلبي بصحة الفرع فانه منقول في
الكتب المتقدمة وان قوله في غير محله غير مسلم وتشبيهه بغسل
الدراعين غير مسلم واما قولهم الخف مانع سراية الحدث الخ هو انما
اعتبر مانعا ترخيصا لدفع الحرج اللازم بايجاب الغسل عينا فاذا حصل
الغسل زال الترخص لزوال سببه المختص هو به فقدر حلول الحدث
قبيل الغسل محل في محله فليتامل فلا محيص عن اعتراض الزيلعي
على اهل الاصول انتهى لمشقة نزعه في كل وضوء ومن ثمة اي من
اجل ان جواز مسح الخف للمشقة وجب نزعه للغسل لعدم تكرره
اي الغسل تكرر الوضوء فلا يكون في نزعه له مشقه ومن ذلك انه
لا يحكم على الما بالاستعمال اي بكونه مستعملا ما دام متردد اعلى
العضو والقياس ان يحكم به بمجرد ملاقاته بالبدن لوجود السبب
وهو الاستعمال للقربة الا انا تركناه لضرورة الحرج فسقط اعتبار
حالة الاستعمال ولم يحكم باستعماله ما دام متردد احتى لو نقل
البلة من العضو الى موضع في ذلك العضو لم يصبه الماجاز
ولو لعضو اخر لا يجوز ومفهوم كلامه انه متى انفصل عن العضو
وان لم يستقر يحكم عليه بالاستعمال وهو المذهب وصححه في الهداية
وكثير وقيل لا يصير مستعملا ما لم يستقر ورجحه بعضهم ومشى
عليه في الكنز ولا يحكم بنجاسة الما ولا كل ما يع قالع اذا لاقى
المتنجس ما لم ينفصل عنه لانه لو حكم بنجاسته قبل الانفصال
لم يحصل طهارة شي اصلا بالما لانه يتنجس الما بملاقاته فيحل
المحل ما نجس وكذا كل ما بعده يتنجس بملاقاة بلل السابق فحكمنا
بطهارته ما دام في المتنجس لضرورة الطهارة فاذا انفصل
عن المحل المتنجس حكمنا بالنجاسة لانه زالت تلك الضرورة فظهر
اثر المخالطة للنجاسة لزوال المانع وهذا يشبه تخصيص العلة
ومن ذلك ايضا لا يضره اي الما التغير بالمكث بتثليث الميم در
الطويل ولا التغير باللطخ مالم يغلب عليه ولا باللطخلب بضم
الطا واللام المفتوحة والمضمومة وهو الاخضر الذي يعلو الما وكذا
لا يضره كل ما اي طاهر ينفسر صونه عنه مالم يخرج عن طبع
الما وذلك كما اذا مات ما لا دم له فيه كالبق والزنبور والذباب
والضفدع بريا او بحريا على الاصح در والسمك والسرطان
والكلب الماي وخنزيره ومن ذلك اباحة المشي والمراد باباحة
المشي في الخوف المشي للاصطفاف وبه صرح في كثير من المعتبرات
واما المشي لغيره فلا قال في الكافي ولم تجز لماش هاربا من
العدو ولم يمكنه الوقوف ليصلي فانه لا يصلي ماشيا ولو ركب
فسدت صلاته عند ناشر نبلالليه وقيده الاتقاني بما اذا كانت

الرابة تسير بنفسها اما اذا سيرها صاحبها فلا يجوز التطوع ولا
الفرض واذا حرك رجله او ضرب الرابة فلا باس به اذا لم يصنع
شيا كثيرا انتهي وتعليله هذا يفيد انه اذا سيرها بعمل قليل تجوز
الصلاة ولم يشترط عجزه عن ايقافها وهو ظاهر الهداية وشرطه
في المحيط وحمل الشرنبلالي ما في المحيط علي الفرض والا فالنفل
يتوسع فيه وتقييده بالرابة ينفي صحة الصلاة ماشيا وهو
بالاجماع ومثل الرابة العجلة والمحمل علي الرابة سايرة اولا ولو
جعل تحت المحمل خشبة حتي بقي قراره علي الارض يكون بمنزلة
الارض فتح في الصلاة والاستدبار اي استدبار القبلة وكذا قتل
الحية ولو بعمل كثير علي الاظهر شيخنا نقلا عن الشرنبلالية عند سبق
الحدث وكذا اباحتهما اي المشي والاستدبار في صلاة الخوف التي
تصلي عند الخوف من عدو او سبع ومن ذلك اباحة الصلاة النافلة
ولو سنة فجر علي الصحيح موميا الي اي جهة توجهت دابته فلو
سجد لا يصح لانها شرعت بالايماء مستقبل علي الرابة خارج المصر
سواء كان مسافرا او مقيما خارجا لحاجة قدر علي النزول اولا والمراد
بخارج المصر ما يجوز للمسافر فيه قصر الصلاة ولا يشترط طهارة
الرابة علي الاصح ولا طهارة السرج ولا الركابين وقيد بالنافلة
لانها لا يصح عليها الفرض والواجب بانواعه وصلاة الجنازة وسجدة
التلاوة فوقها من غير عذر ومن العذر خوف اللص والسبع علي
نفسه او ماله او كانت الرابة جموحا لا يقدر علي ركوبها الا بمعين
وهو شيخ كبير لا يجد من يركبه او كان هناك مطر او طين واما اذا
كانت الارض ندية فانه يصلي عليها وفي الخلاصة حمل امراته
من القرية الي المصر كان لها ان تصلي علي الرابة في الطريق اذا
كانت لا تقدر علي النزول انتهي وكذا اباحتهما فيه اي المصر في
رواية عن ابي يوسف وقال محمد يجوز ويكره وكذا اباحة
القعود فيها اي النافلة علي كيفية التشهد علي المفتي به ولو
بلا عذر وثوابها قاعدا علي النصف منه قائما ومن ذلك انه
وسع ابو حنيفة رحمه الله في العبادات كلها لادلة لاهت له
لا للعسر وعموم البلوي فلم يشترط ابو حنيفة رحمه الله تعالي
النية في الطهارة بالماء غير نبيذ التمر وسور الحمار ولا الدلك
بل جعل الاول سنة والثاني مستحبا لان المامور به التطهير
ولا يتوقف علي غير ذلك فمن اشترطهما فيه فقد زاد في النص
وهو نسخ ووسع ابو حنيفة في المياه ففوضه اي امرها الي
راي المبتلي به دون التقدير بعشر فان غلب علي ظنه عدم
خلوص النجاسة الي الجانب الاخر جاز والا فلا وهو ظاهر الرواية

فلم يقل ادمس المراة
والذكر ناقض صم

عن الامام

عن الامام واليه رجع محمد وهو الاصح غاية وحقق في البحر انه
المذهب وبه يعمل وان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل
يعتمد عليه ورد ما اجاب به صدر الشريعة لكن في النهر ان اعتبار
العسر اضبط ولا سيما في حق من لا اري له من العوام فلذا افتي
به المتاخرون اي فالمربع باربعين وفي المدور بستة وثلاثين
وفي المثلث من كل جانب خمسة عشر وربعا وخمسا بذراع الكرباس
وطوله طول لا عرض لكنه يبلغ عشرا في مثله جاز تيسيرا ولو اعلاه
عشرا واسفله اقل جاز حتي يبلغ الاقل ولو بعكسه فوقع فيه
نجس لم يجز حتي يبلغ العشر ولو جدماوه فثقب ان كان الما منفصلا
عن الجرم جاز وان كان متصلا لا لانه كالقصعة والمختار طهارة
المتنجس بمجرد جريانه وكذا حوض الحمام والبير وساير المايعات
كالما في القلة والكثرة زيلعي وذراع الكرباس سبعة قبضات
بدون اصبع قائمة قهستاني ولم يشترط ايضا مقارنة النية في
التكبير بل جوز تقدمها عليه الا ان ياتي بما ينافي كما تقدم ولم يعين
ابو حنيفة من القران شيا بحيث لا يجوز غيره حتي الفاتحة تجوز
الصلاة بدونها خلافا للشافعي وانما لم يعين عملا بقوله تعالي
فاقراوا ما تيسر من القران والتعيين بحيث لا يجوز غيره عسر
واسقط ابو حنيفة القراة عن الماموم بل منعه اي الماموم
منها اي القراة حتي قيل بفساد صلاته شفقة علي الامام
دفعا للتخليط اي تخليط القراة عليه اي الامام كما يشاهد
ذلك التخليط بالجامع الازهر في مصر القاهرة بسبب جماعة
الشافعية فيه ولم يخص ابو حنيفة تكبيرة الافتتاح بلفظ
التكبير وانما جوزها بكل ما يفيد التعظيم خاصا كان او مشتركا
في الاصح وخصه المرغيناني بالخاص واما المشترك كالرحيم فلا
الا ان يصير خاصا كالرحيم بعباده مثل الله اجل واعظم او الرحمن
اكبر عندهما وعند ابي يوسف اذا كان يحسن لفظ التكبير لا يصير
شارعا بغيره ولو قال بالفارسية خداي بزرگست او بنام خداي
بزرگ يصير شارعا في قوله وقال الشيخان لا يصير شارعا
بغير العربية اذا كان يحسنها خانية وفي التتارخانية ان الشروع
بالفارسية كالتلبية يجوز اتفاقا فظاهره رجوعهما اليه لا هو اليهما
وقد اشتبه علي كثير من المتاخرين حتي الشرنبلالي في كتبه در
والحاصل انهما رجعا الي قوله في الشروع وهو الي قولهما في القراة
واسقط ابو حنيفة نظم القران علي المصلي وجوزه بالفارسي
وان كان يحسن العربية وعندهما لا يجوز اذا كان يحسنها وتفسد
صلاته وعلي هذا الخلاف جميع ما في الصلاة من التشهد والقنوت

والدعا وتسبيحات الركوع والسجود اذا كان بحسن العربية وكل
ما ليس بعربية من التركية والزنجية والحبشية والنبطية
كالعربية كما في الخانية وروي رجوعه اي ابي حنيفة الي قولهما
وهذه الرواية مشهورة فلا وجه لذكرها بصيغة التمريض
واسقط ابوحنيفة فرض الطمانينة اي تسكين الجوارح واقله
قدر تسبيحة في الركوع والسجود حتي تطمين مفاصله بل هي
واجبة عنده في تخريج الكرخي وسنة في تخريج الجرجاني وكذا في الرفع
منهما علي ما اختاره الكمال وصوبه المص لكن المشهور ان مكمل الفرض
واجب ومكمل الواجب سنة وقال ابو يوسف والشافعي هي فرض
في الاربعة واسقط ابوحنيفة لزوم التفريق علي الاصناف
الثمانية المذكورة في قوله تعالي انما الصدقات للفقرا والمساكين
والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل
الله وابن السبيل والمؤلفة قلوبهم سقطوا بانوائهم الثلاثة
فبقيت الاصناف السبعة فيجوز للمزكي ان يدفع زكاته لواحد
منهم وقال الشافعي لا يجوز الدفع الا اليهم كلهم من كل صنف للاية
انفس الا العامل لان اللام للملك والواو للتشريك فكانت الزكاة
حقهم وقد ذكرهم بلفظ الجمع واقل الجمع ثلاثة ولنا ان المراد بالاية
بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع اليهم وبيان
استحقاقهم لان الزكاة حق الله لاحقهم ولعلة الحاجة صاروا
مصارف لها وكل واحد منهم في هذه العلة سوا فيجوز الدفع اليهم
كلا او بعضا سوي المؤلفة واللام للعاقبة لا للملك والاستحقاق
وقوله في الزكاة متعلق بلزوم التفريق وفي صدقة الفطر
وخمس الركاز ورخص بكفاية النية المقارنة وقت العزل في
الزكاة تيسيرا وجوز ابوحنيفة تاخير النية عن وقت الشروع
الي ما قبل نصف النهار في الصوم سوي القضا والنذر المطلق
والكفارات اذ كل منها لا يصح الا بنية مبيتة من الليل وجوز
عدم التعيين لصوم رمضان والنذر المعين والنفل ولم يجعل
الحج الا ركنيتي الوقوف بعرفة وطواف الزيارة وجعل الاحرام
شرطا وعندنا هو ركن كالاولين وكذا السعي بين الصفا
والمروة ركن عنده وعندنا واجب ولم يشترط الطهارة له
اي لطواف الزيارة فيجب دم لوطاف له محدثا وبدنة لوطاف
له جنبا ويجب وقوعه في ايام النحر فلو اخره عنها يجب دم ولم
يجعل السبعة اي سبعة اشواط من طواف الزيارة كلها
اركانا بل الاكثر منها وهو الاربعة والثلاثة الباقية واجبة
للشافعي فانه جعلها كلها ركنا ولم يوجب العمرة اي لم يقل

بفرضيتها

بفرضيتها ولو في العمر بل جعلها سنة وهو الصحيح وقيل بوجوبها
وفي النوازل انه الصحيح وقيل المراد بالوجوب القرب من الواجب
وقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله يقتضي الوجوب قلنا لعموم
الامر بالاتمام يقتضيه ولا يقتضي وجوبها ابتدا والاحاديث
الواردة في كونها تطوعا كثيرة لقوله عليه الصلاة والسلام
الحج جهاد والعمرة تطوع انتهى والشافعي اوجبها في العمر اي جعلها
فرض عين كل ذلك للتيسير على المومنين وفي كون ذلك تيسيرا
نظر وان كان في الكل تيسير بالنسبة الى خلافه ومن ذلك الباب
الابراد بالظهر اي تاخيرا دايها الى البرود في شدة الحر ولهم هذا
القيد مضر لان الشافعي قال لا يستحب الابراد في شدة الحر الا
في البلاد الحارة او صلى في جماعة من موضع يقصده الناس من
بعيد وابو حنيفة يستحب الابراد واصحابه قالوا يبرد مطلقا
سواء كان حرا او لا صلى بجماعة او لا في بلاد حارة او لا كما في السراج
الوهاج من انه يستحب الابراد بثلاثة شروط فيه نظر منح
واختلفوا في حد الابراد فقيل ان يكون بين الفراغ من الصلاة
واخر الوقت فضل وقيل الى نصف وقتها وقيل الى ان يصير
للحيطان في يمشي به طالب الجماعة ومن ثمة اي ومن اجل
استحباب الابراد في الظهر تيسيرا الابراد في الجمعة لاستحباب
التبكير اي الذهاب اليها بكرة فيها اي الجمعة فلو ابرد لادى الى
العسر بالمكث الطويل في الجامع على ما قيل ولكن ذكر عن
الاسبيجابي انها كالظهر في الزمانين اي في الصيف بالابراد
والتاخير وفي الشتا بالتعجيل ومشى عليه في التنوير واما
الربيع والخريف فقال في البحر ينبغي الحاق الخريف بالصيف
والربيع بالشتا انتهى فيما لا يعول عليه لما صرح به في مجمع
الروايات من انه يعجل بهما فيهما انتهى والبحث في مقابلة المنقول
مردود كما في شرح نور الايضاح للشرنبلالي وان تبع صاحب
البحر في حواشي الدرر شيخنا ومن ذلك ترك الجماعة اي جواز
الترك للمطر والريح الشديدة في الليلة المظلمة لا في النهار
والطين والبرد الشديد والظلمة الشديدة وتدافع الاخبثين
او احدهما او يريد سفرا او قائما بمريض او يخاف ضياع ماله او
حضر العشا ونفسه تتوق اليه واختلفوا في تكرير الفقه وجعل
عذرا مقيدا بما اذا لم يواظب على الترك نهر واللغة لبست
بعذر وغير الفقه كاللغة كما هو ظاهر الدرر والعمى عذر اجماعا
والخلاف في الجمعة وترك الجمعة بالاعذار المعروفة من السفر
والمرض والادلوثة والرقية والعمى وكونه اجيرا اذا لم ياذن

له المستاجر وكونه مختفيا من الامير الظالم وكونه مقعدا او مفلوجا
او مقطوع الرجل او شيخا فانيا وكذا اسقط ابو حنيفة عن
الاعمى الجمعة والحج وان وجد قايدا لان القدرة بالغير لا تعد قدرة
خلافا لهما دفعا للمشقة يفهم منه وجوبها عليه اذا كان في
المسجد لان مفهوم النص معتبر شيخنا والاعذار الثابتة للجمعة
ثابتة للعيدين ومن ذلك عدم وجوب قضا الصلاة المتروكة
حال الحيض على الحايض لتكررها اي الصلاة كل يوم مع تكرر
الحيض كل شهر فلو وجب قضاوها لادي الي عسر والنفاس
كالحيض في عدم وجوب القضا فيه لطوله وان لم يتكرر تكرر
الحيض بخلاف الصوم فانه لا يمر في السنة الا مرة واحدة فوجوب
القضا فيه لا يودي الي عسر قيل عليه ان هذا لا يختص بالايام
بل هو متفق عليه عند الايمة اجيب هو بان الامام وصاحبيه
قالوا ان حرمت الحيض في اخر الوقت سقط عنها القضا لانه
المعتبر عندهم وقال مالك وزفر يسقط القضا الا ان تضايق
الوقت من الفعل ويبقى منه قدر ركعة ولم يوجد المانع لان
تاخيره الي هذا الوقت غير مشروع وقال الشافعي ان حاضت
قبل ذهاب وقت يمكن فيه اداء الصلاة كلها لا قضا عليها والا فان
مضي عليها وقت كذلك فعليها القضا ولنا حديث الصحيحين
اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة فانه باطلاقه يمنع وجوب
ادايها ووجوب قضايها مطلقا ثم ان شرعت في الصلاة فحاضت
يجب عليها قضاوها لانها وجبت بالشروع لا بالشرع بخلاف
الصلاة المفروضة فان وجوبها بالشرع والصوم النفل اذا
شرعت فيه فحاضت قيل كالصلاة النافلة وقيل لا يجب
عليها القضا لانه عبارة عن الامساك المخصوص الذي كله
بمنزلة شي واحد فاعتراضه في اخره كاعتراضه في اوله بخلاف
الصلاة وبخلاف المستحاضة فانه يجب عليها قضاما فات
فيها لتدوم ذلك المرض وفيه ان الاستحاضة لا تمنع صلاة ولا صوما
ليجب عليها القضا فيعتذر عنه بتذرة ذلك المرض فلا يودي الي العسر
ومن ذلك سقوط القضا عن المغمي عليه والمجنون كذلك اذا كان
بغير اكثر اذا زاد الاغما على يوم وليلة والزيادة بساعة عندهما
وقال محمد بدخول وقت السادسة وهو الاصح زيلعي واعتمده
في التنوير استحسانا والقياس ان لا قضا عليه اذا استوعب
وقت صلاة كاملة للعجز وجه الاستحسان الحرج في طول المدة
بخلاف ما اذا اقتصرت منح ونقل في الزواهر ان هذا اذا كان
لا يفيق اوليس لا فاقته وقت معلوم واما لو كان لا فاقته

وقت

وقت معلوم كان يخف عنه وقت الصبح مثلا فيفيق ثم يعاوده
فان هذه الافاقة تعتبر وتبطل ما قبلها من حكم الاغما وهذا
ايضا اذا لم يكن الاغما بسبب البسنج والروا والا فيجب القضا
عندهما خلافا له انتهى وكذا سقوط القضا عن المريض العاجز
عن الايما بالراس وان قدر على الايما بعينه او حاجبه او قلبه
وكذلك اي اذا زاد على يوم وليلة وان كان بينهم مضمون الخطاب
على الصحيح وهو ظاهر الرواية واختاره شيخ الاسلام وفخر
الاسلام وقيل لا يسقط عنه شي كالسكران لانه يفهم
مضمون الخطاب وردبان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب
عليه واختاره صاحب الهداية والكنز ومن ذلك جواز صلاة
الفرض في السفينة قاعدا مع القدرة على القيام لخوف دوران
الراس واما لو كان بحالة يدور راسه لو قام فيجوز له الصلاة
قاعدا اجماعا واما بالايما فلا يجوز ولو تطوعا خلاصة ثم ان
هذه المسئلة فيها تفصيل وهو ان السفينة اما سايرة او مربوطة
والمربوطة اما في الشط او اللجة والمربوطة في اللجة اما شديدة
الاضطراب او لا فالسايرة والمربوطة في اللجة شديدة الاضطراب
تجوز الصلاة فيها قاعدا من غير عذر عند الامام مع الاساءة
وعندهما لا تجوز الا لعذر لان القيام ركن فلا يسقط الا بعذر
وله ان دوران الراس فيها بالقيام غالب والغالب كالمتحقق
واما المربوطة في الشط وهي مستقرة غير مضطربة فقيل
على الخلاف ايضا والصحيح تقدم الجواز اتفاقا واما غير المستقرة
فلا تصح الصلاة فيها اصلا لا قايما ولا قاعدا لانها اذا لم تستقر
فهي كالدابة واذا استقرت فكالسرير وقوله كالدابة مقتضاه
انه لا تصح الصلاة فيها مطلقا لا قايما ولا قاعدا بل يجب عليه
الخروج ان امكنه وهذا الذي اختاره في المحيط والبدايع وهو
خلاف ظاهر الهداية نهر ومن ذلك كان الصوم في السنة شهرا
والحج في العمرة والزكاة ربع العشر لا اكثر من ذلك تيسيرا ولا
يخفى ان هذا من تخفيفات الشرع ابتدا لا من توسعات ابي
حنيفة ولذا اي ولاجل التيسير قلنا وجبت الزكاة بقدرة ميسرة
لا بقدرة ممكنة والقدرة الميسرة هي توجب تيسير الاداء على العبد
بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى
في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا شرطت في اكثر
الواجبات المالية التي اداوها اشق على النفس عند العامة
وذلك كالنما في الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به
ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء القدرة

المكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحرائه كانت شرطا
محضا ليس فيه معني العلة فلم يشترط بقاؤها لبقا الواجب
اذ البقا غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقا
كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقا بخلاف الميسرة
فانها شرط فيه معني العلة لانها غيرت صفة الواجب من
العسر الي اليسر اذ جاز ان تجب الزكاة بمجرد القدرة الممكنة لكن
بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر
فيشترط دوامها نظرا الي معني العلية لان هذه العلة لا يمكن
بقا الحكم بدونها اذ لا يتصور الواجب بصفة اليسر بدونها
لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقا القدرة الميسرة
دون الممكنة حتي سقطت الزكاة بهلاك المال بعد الحول والتمكن
من الاداء فلم يبق الوجوب لعدم بقا القدرة الميسرة خلافا للشافعي
رحمه الله تعالي واما اذا لم يتمكن من الاداء بان هلك المال كما تم
الحول فلا ضمان بالاتفاق واما لو استهلك المال بان انفقه في
حاجته او اتلفه في البحر فلا تسقط الزكاة وكان ينبغي ان لا
يسقط كالهلاك لا لبقا القدرة الميسرة الا ان اشتراط بقا القدرة
الميسرة انما كان نظرا الي المكلف رحمة عليه وقد خرج بالتعدي
عن استحقاق الرحمة فلم يسقط الوجوب او نقول القدرة
الميسرة باقية تقديرا زجرا علي المتعدي ورد الما قصده من
اسقاط الواجب عليه ونظرا للفقير كذا في التلويح واما العشر
فواجب بالقدرة الميسرة فيبطل بهلاك الخارج وكذا الخراج فلو
كانت الارض سبخة او زرعها ولم تنبت لم يجب شي والتمكن
من الزراعة يكفي لوجوب الخراج فلا يجعل التقصير عذرا بخلاف
ما اذا اصطلم الزرع افة قبل الحصاد حيث يسقط واما بعد
الحصاد فلا يسقط غرر ومن ذلك اكل الميتة اي اباحة اكلها
قدر ما يدفع به الهلاك واباحة اكل مال الغير مع ضمان البدل
لذلك الغير اذا اضطر قيد لكل من اكل الميتة ومال الغير ومن
ذلك اكل الولي او الوصي من مال اليتيم بقدر اجرة عمله اما الوصي
الذي نصبه القاضي ففيه اختلاف كثير ذكره في وصايا القنية
والصحيح اذا عين له اجرا بقدر عمله جاز واما وصي الميت فلا
اجر له كما سيجي في الفن الثالث وفي الفتاوي الخيرية في الوصي
المختار عين له القاضي شيا من مال اليتيم هل له تناوله واذا
بلغ اليتيم هل له الرجوع عليه اذا اراد او لا اجاب بان هذه
المسئلة فيها خلاف قياس واستحسان ففي الخانية والبزازية
له ذلك لو محتاجا استحسانا وفي القنية صحح ان لا اجر له ومن

بلغ مقابله

المعلوم

المعلوم انه اذا تعارض القياس والاستحسان فالعمل للاستحسان
الا في مسايل وليست هذه منها واذا كان الاستحسان له ذلك بدون
تعيين القاضي فبتعيينه اولي ونقل القنية لا يعارض قاضيخان
لان قاضي خان من اهل الترجيح كما صرح به العلامة قاسم في تصحيحه
انتهي وفيها ان ولاية التصرف للاب فان لم يكن فلوصيه ثم لابي الاب
ثم وصيه ثم القاضي وليس للقاضي وجوبا التصرف ولا نصب الوصي
اذا كان الاب او الجد او وصيهما موجودا انتهي وفي فتاوي الفضلي والنوازل
وصي يخرج في عمل اليتيم ويستاجر دابة من مال اليتيم وينفق من
مال اليتيم ما لابد منه له ذلك وقيل لا يجوز وقال ابو الليث اذا كان
فقيرا يجوز اكله مقدار ما لابد منه واما اكل الولي ففي حاوي المنية اذا
اتجر الولي بمال اليتيم فان كان ذلك قاطعا عن عمله وما نعا من التصرف
في شغله ويمنعه في كسبه ففي قول له اجرة العمل وفي اخر لا والا
لا تجب له الاجرة بلا خلاف انتهي وفي فصول العمادي الاب اذا كان
محتاجا لا باس ان ياكل من مال اليتيم الصغير علي قدر حاجته والا يكون
مضمونا والوصي ليس له ان ياكل من مال الصغير ولو كان محتاجا
الا اذا كان له اجرة في ذلك فيا كل بمقدار اجرته ومن ذلك جواز تقديم
النية علي الشروع في الصلاة اذا لم يفصل بينهما اجنبي لم يكن من
جنس الصلاة سوي المشي ومن ذلك جواز تقديم النية علي الصوم
من الليل لا قبله وكذا تاخيرها اي النية عن طلوع الفجر الي ما قبل
نصف النهار الشرعي في غير القضا والنذر المطلق والكفارات دفعا
للمشقة عن جنس الصايمين فيما سوي المستثنيات المذكورة لان
الحايض والنفسا تطهر بعده اي بعد طلوع الفجر والكافر يسلم
بعده والصغير يبلغ بعده فلو لم يجز تاخرها عنه لزم ان لا يصح الصوم
للحايض والكافر والصغير فيلزمهم المشقة بقضا ذلك اليوم وفيه
ان هذا انما يظهر في الحايض لا الكافر والصبي اذ لا يلزمهما قضا
ذلك اليوم لو افطرا ولا يلزمهما صومه الا عند ابي يوسف فانه يلزم
القضا عليهما لادراك وقت النية كما في الهداية وعند زفر عليهما الامساك
ولو لم يمسكا لا شي عليهما فمن اين يلزمهما المشقة بالقضا حتي تدفع
بجواز التاخير بخلاف الحايض اذ يلزمها قضاوه اذا طهرت بعد الفجر
او افطرت كما يلزمها قضا الايام السابقة كذا قيل لكن في التنوير
وشرحه الحايض والكافر والصبي يمسكون بقية يومهم اذا وقع
بعد الفجر ولا يقضي الكافر والصبي وان افطرا لعدم اهليتهما في
الجزء الاول وهو السبب في الصوم لكن لو نويا قبل الزوال كان
نفلا فيقضي بالافساد شرنبلالية ولو نوي الحايض والنفسا لم
يصح اصلا للمنافي في اول الوقت وهو لا يتجزي فالتحقيق في

حق الصبي والكافر ظاهر لعدم وجوب القضا عليهما واما في الحايض
فلا يظهر التخفيف ومثله النفسا انتهي ومن ذلك اباحة التحلل
عن احرام الحج بالاحصار اي بسبب كون المحرم ممنوعا عن الوصول
الي تمام حجته لعدو او مرض او عدم محرم او ضياع نفقه والفوات
اي فوات الحج بفوات الوقوف فان احصر بعث المفرد دما والقارن
دمين وعين يوم النحر في الحرم ولو قبل يوم النحر فيتحلل بعد ذبح
الشاة المبعوثة وان فات الحج تحلل بافعال العمرة ومن ذلك اباحة
اي يوسف رحمه الله تعالي رعي حشيش الحرم للحاج في الموسم
تيسيرا علي الحاج ومن ذلك لبس الحرير للحكة اي الجرب وكذا لبس
الحرير الخالص عندهما ولبس ما لحمته حرير وسداه غيره عندهما للقتال
لانه اهيب للعدو وادفع لمضرة السلاح واما لبس ما سداه ولحمته
غيره فلا باس به مطلقا ولو بلا حايل لو صفيقا يحصل به اتقا
العدو فلو رقيقا حرم بالاجماع لعدم الفايدة سراج وروي عن ابي
حنيفة انما يحرم لبس الحرير اذا مس الجلد قال في القنية وهي رخصة
عظيمة في موضع عم به البلوي ويستثني من لبسه اعلام الثوب
وهي قدر اربع اصابع منشورة وقيل مضمومة وقيل بين بين
وظاهر المذهب عدم جمع المتفرق ولو في العمامة كما في القنية وفيها
عمامة طرزها قدر اربع اصابع من ابريسم من اصابع عمرو قيس بشبر
يرخص فيه وكذا الثوب المنسوج بالذهب يحل اذا كان بهذا المقدار
والا لا التوبير وفي السراج العلم حلال مطلقا صغيرا كان او كبيرا
قال في المحيط وهو مخالف لما مر من تقديره باربع اصابع وفيه
رخصة عظيمة لمن ابتلي به في زماننا وهل يشترط في العلم ان
يكون في العرض حتي لو كان في الطول يكره ظاهر الهداية الاطلاق
وجزم ملا خسرو وصدر الشريعة بالاول ولا باس بكلة الديباج
وهي الناموسية وتكره التكمة منه علي الصحيح وكذا القلنسوة
وان كانت تحت العمامة والكيس الذي يعلق واختلف في عصب
الجراحة به اي بالحرير مجتبي وقيل له ان يتزين بالديباج ويتجمل
باواني الذهب والفضة بلا تفاخر ويحل توسده وافتراشه والنوم
عليه ثم انه قد علمت ان المدار في الحل والحرمة علي اللحمة فلو
خلطت اللحمة بابريسم وغيره فالعبرة للغالب كذا قيل وفيه ان
العبرة للحمة والمذهب ان لا يجمع المتفرق الا اذا كان خيط منه قزا
وخط منه غيره بحيث يرا كله قزا واما اذا كان كل واحد مستبينا
كالطراز في العمامة فظاهر المذهب انه لا يجمع انتهي درر ومن ذلك
بيع المال الموصوف بكونه في الذمة وذلك البيع كالتسلم فانه بيع
اجل معلوم في ملكه وقت التسليم بعاجل فهو في الحقيقة بيع

دين موصوف بالكون في الذمة لان الدين معني قام فيها جوز ذلك علي
خلاف القياس لان البيع مبادلة مال بمال وذا يقتضي كون البدلين
موجودين لكنا تركناه في السلم بالنص ودفعا لحاجة المفاليس
جمع مفلس يقال افلس الرجل اذا صار ذا فلس بعدان كان ذا درهم
ومن ذلك الاكتفا برؤية ظاهر الصبرة اي الاكتفا برؤية ظاهرها
وان لم يرها كلها في اسقاط خيار الرؤية بعدم تفاوت احادها وفي
الفتح سقوط خيار الرؤية برؤية البعض اذا كان في وعا واحد
واما اذا كان في وعائين او اكثر فمشايخ العراق علي ان رؤية احدها
كرؤية الكل ومشايخ بلخ لا يكفي بل لابد من رؤية كل وعا والصحيح
انه يبطل برؤية البعض لانه يعرف حال الباقي بهذا اذا ظهر له ان
ما في الوعا الاخر مثله او اجود واما اذا كان اردي فهو علي خياره
وان كان مما يتفاوت احاده كالبطيخ والرمان فلا يكفي رؤية بعضها
في سقوط خياره في الباقي ولو قال رضيت او اسقطت خياري
وفي شرا الرحا بالاته والسرج بادانه لابد من رؤية الجميع والحاصل
ان المبيع اما ان يكون شيا واحدا او متعددا والثاني اما ان يكون
متفاوت الاحاد او لا وعلامة تفاوت الاحاد ان يعرض بالنموذج
الا ان يكون الباقي اردي فكانت الاقسام ثلاثة فان كان الاول
فليس رؤية الجميع شرطا لبطلان خيار الرؤية وان كان الثاني
كالثياب والدواب فلابد من رؤية الكل وان كان الثالث كالمكيل
والموزون والعددي المتقارب يكتفي برؤية واحدها وبرؤيه
الانموذج في القاموس النموذج بفتح النون مثال الشي والانموذج
لحن انتهي اي يكتفي برؤية البعض الذي هو مثال الباقي الا اذا كان
الباقي اردي فله الخيار في الكل ومن ذلك مشروعية خيار الشرط
للمتبايعين او لاحدهما ثلاثة ايام فما دونها للتروي اي التفكر في
المبيع وذلك دفعا للندم بسبب الغبن وغيره وكذا مشروعية خيار
نقد الثمن كان يشتري علي انه ان لم ينقد الثمن الي ثلاثة ايام فلا
بيع بيننا وقد يكون للبايع كما اذا باع عبدا ونقد الثمن وقال البايع
ان لم ارد الثمن الي ثلاث فلا بيع بيننا ويكون بمعني خيار الشرط
للبايع بمر وفي هاتين الصورتين ان لم ينقد الثمن المشتري او لم
يرده البايع فهل ينفسخ البيع او لا بل يفسد قيل يفسد وقيل ينفسخ
دفعا للمماطلة اي لدفع تسويف المشتري في الثمن ومن هذا القبيل
اي مما جوز للعسر والحاجة بيع الامانة المسمي ببيع الوفا مثل ان
يقول للمشتري بعت منك هذا العين بعين او بدين علي اني متي
ما دفعت لك الثمن ترفع لي العين جوزه اي هذا البيع مشايخ بلخ
وبخاري والقياس يقتضي فساده توسعة علي الناس اذ كثيرا

وتفسر رؤية الجميع وكذا الحال في كل موزون
ومكيل لاتفاوت بين آحادها

ما يقع احتياجهم الي البيع مع عدم استغنايهم عن البيع وبيانه اي
بيع الوفا في البحر شرح الكنز في باب خيار الشرط قال في الخانية بعد
ما ذكر ان حكمه حكم الرهن والصحيح ان العقد الذي جري بينهما ان
كان بلفظ البيع لا يكون رهنا ثم ينظر ان كان شرط الفسخ فسد
البيع وان لم يذكر ذلك في البيع وتلفظ بلفظ البيع بشرط الوفا
او تلفظ بالبيع الجايز وفي جامع الفصولين تبايعا بلا ذكر شرط
الوفا ثم شرطاه يكون بيع الوفا اذ الشرط الفاسد اللاحق يلتحق
باصل العقد عند ابي حنيفة لا عندهما ثم قال هل يشترط الالحاق
في المجلس العقد او لا الصحيح انه لا يشترط انتهي ولو ذكر الشرط
في صلب العقد او قبله يفسره وهل اذا ادعي المشتري المبارأة بينه
وبين البايع بعد ذلك هل يكون الابرا صحيحا اجاب في الخيرية انه
لا يصح هذا الابرا اذ الابرا في ضمن عقد فاسد لا يمنع صحة الدعوي
لان العقود الفاسدة مجراها مجري الربا والابرا عن الربا لا يصح
فتسمع الدعوي فيه انتهي وعندهما هذا البيع عبارة عن بيع غير
لازم ويلزمه الوفا بالوعد لان المواعيد قد تكون لازمة لحاجة
الناس انتهي وفي هذا البيع اقوال تسعة المختار منها انه بيع
باطل وهو رهن وحكمه حكم الرهن جواهر الفتاوي وفي البحر
والقول الجامع لبعض المحققين انه بيع فاسد في بعض الاحكام
حتي ملك كل منهما الفسخ وصحيح في بعض الاحكام كحل الانتزال اي
الاسكاب ومنافع المبيع ورهن في حق البعض حتي لا يملك المشتري
بيعه من اخر ولا رهنه وينبغي ان لا يعدل عن الافتا بهذا القول
وفي الشرنبلالية ان ورثة البايع يقومون مقام مورثهم نظرا
لجانب الرهن انتهي لكن في فتاوي ابن الحلبي انه اذا مات البايع
انقطع حكم الشرط بموته لانه بيع فيه اقالة وشرطها بقا المتعاقدين
ولانه بمنزلة خيار الشرط وهو لا يورث ولو استاجره بايعه
لا يلزمه الاجرة لانه رهن حكما وفي فتاوي ابن الحلبي ان صدرت
الاجارة قبل قبض المشتري المبيع وفاتهي صحيحة والاجرة
لازمة مدة التواجر فعليه لو مضت المدة وبقيت في يده افتي
علامة الروم بلزوم اجر المثل ولو باعه المشتري فللبايع او لورثته
حق استرداده در وصح بيع الوفا استحسانا في العقار واختلف
في المنقول در ر فعليه لا يحل لكل واحد من البايع والمشتري وطي
الامة المشتراة وفاء لتعلق حق كل واحد فيها فصار كالامة المشتركة
وحل الوطي يستدعي الملك من كل وجه وكذا اذا اشتراها فاسدا
وقبضها باذن البايع ثبت احكام الملك كلها الا انه لا يحل له الوطي
ويضمن عقرها بالوطي وكذا لا يحل الاكل ولا اللبس ولا الشفعة

للشفيع

للشفيع اذا كان المبيع عقارا ولو اختلف المتبايعان في البنات والوفا
فالقول للبايع اي لمدعي الوفا لان المشتري يدعي انقطاع حق البايع
من كل وجه والبايع ينكر من الدرر وغيره وفي فتاوي التمرتاشي يجوز
الانتفاع للمبيع وفاء بما سوى البيع ويثبت الملك للمشتري في زوايد
المبيع ولا يلزم لو استهلكها وفي فتاوي الخيري الرملي لو اجر المبيع وقا
قبل القبض لا يصح لانه ان كان بيعا فاسدا فلا تصح الاجارة ولا يلز
شي وكذلك لو كان رهنا وفي البيع الجايز لا تجوز الاجارة قبل القبض
ولا تجب الاجرة فما ظنك بالفاسد وهو مخالف لما نقلناه انفا عن
الدرر تامل وجعل فيها ايضا ان القول لمدعي البنات وهو الموافق لما
نقلناه وفيها لو اجر لغير البايع فالاجرة للمشتري كما في الرهن الاجرة
للمرتهن ويتصدق بالغلة اذا اجر بدون اذن الراهن ومن ذلك افتا
المتاخرين كالامام ابي علي النسفي وابي الليس وابي بكر الرازي
والبزدوني بالرد وكذا الاسترداد بخيار الغبن الفاحش وهو ما لا
يدخل تحت تقويم المقومين والا فيسير اما مطلقا اي بلا شرط غرور
كما اشار اليه الامام محمد في الصلح او اذا كان فيه غرور على ما اختاره
ابو الليس ومن ذكر بعده وهو انه لا يحكم بالرد الا اذا وجد الغرور
وهو الصحيح كما في مختصر الظهيرية وانما افتوا به رحمة على المشتري
اذا كان التغرير من جهة البايع او رحمة على البايع بجواز الاسترداد
اذا كان التغرير من جهة المشتري كان يقول البايع للمشتري قيمته
كذا فبعه فظهر انه اقل من ذلك بحكم انه غره وان لم يقل ذلك فلا
وبه افتى الصدر الشهيد واذا غره الدلال فله الدلال كما في التمرتاشي
واذا مات من له الرد بذلك هل ينتقل للوارث ويملك الرد به بوجهه
الشرعي كما في خيار العيب افتى تلميذ المص التمرتاشي والعلامة علي
ابن غانم المقدسي بعدم الانتقال للوارث وانه كخيار الرويه والشرط
لانه مجرد ارادة ومشيئة فلا يتصور انتقاله الى الوارث لكن في
الدر المختار بعد نقله عن صاحب التنوير ما ذكر قال لكن ذكر في شرح
منظومته الفقهية ما يخالفه ومال الى انه يورث كخيار العيب
ونقله عنه ابنه في معونة المفتي في كتاب الفرايض وايده بما في
بحث الملك من الاشباه ان الوارث يرد بالعيب ويصير مغرورا
بخلاف الوصي فتامل وقدمنا عن الخانية انه متى عاين ما يعرف
بالعيان انتفى الغرر انتهى وتصرفه في المبيع قبل علمه بالغبن
غير مانع من الرد فيرد مثل ما اتلفه ويرجع بكل الثمن در قال
ولو كان قيميا لم ار وفي الخيرية واذا فسخ البيع بحكم الغبن فما
جدده المشتري من البنا ان كان بالات هي ملكه يملك النقض وان
كان بنقض البنا الاول فليس له نقضه وان زاد المشتري في ذلك

زيادة اعطي قيمة الزيادة من غير اعطاء اجر العامل وما هدمه المشتري
من بناء الدار يضمن حصة البناء ونقصه لمالكه ان كان قائما وان
استهلكه يضمن قيمته انتهى واذا تعارضت بينة الغبن وبينة العدل
فبينة الغبن وهو الراجح الذي عليه الاكثر ومنه اي من ذلك القبيل
الرد بالعيب اي اذا وجد بمشتريه عيبا وهو ما اوجب نقصان الثمن
عند التجار رده او اخذه بكل الثمن لا بنقصان الثمن الا اذا رضي بايعه
وكذا التحالف كما لو اختلفا في قدر المبيع والثمن او فيهما وعجز عن
البرهان ولم يرض احدهما بدعوى الاخر تحالفا فيفسخ القاضي البيع
بطلب احدهما وفيه اشارة الى انه لا تحالف في البيع الذي كان فيه
خيار العيب او الرؤية او الشرط كما في الخلاصة لان من له الخيار متمكن
من الفسخ وكذا الاقالة والحوالة والرهن والضمان والابراء والقرض
والشركة والصلح والحجر والوكالة والاجارة والمزارعة والمساقاة
على قولهما متعلق بالمزارعة والمساقاة المفتي به للحاجة تعليل
للمفتي به والمضاربة والعارية والوديعة فهذه ثمانية عشر امرا
في عدم مشروعية كل منها عسر على الناس كما اشار اليه بقوله للمشقة
العظيمة في ان كل احد لا ينتفع الا بما هو ملكه ولا ينتفع بما هو
لغيره بالاستيجار او الاستعارة او الاستقراض ولا يستوفي الامن
عليه حقه فلا يستوفي من المحتال عليه ولا من الكفيل بالمال ولا
يستوثق على حقه بشيء من الرهن والكفالة ولا ياخذ حقه الا
بكماله فلا يترك بعضه بالصلح ولا كله بالابراء ولا يتعاطى
اموره الا بنفسه فلا يستعين بغيره بالتوكيل والايداع والشركة
والمضاربة والمزارعة والمساقاة فسهل الامر باباحة الانتفاع
بملك الغير بطريق الاجارة والاعارة والقرض هذا ناظر الى قوله لا ينتفع
الا بما هو ملكه واعترض عليه ان الانتفاع بالقرض ليس انتفاعا
بملك الغير بل بملك نفسه لان المستقرض يملك للقرض ثم ينتفع
به لان القرض وضع لتمليك العين ويجاب بان ليس مراده بالانتفاع
بملك الغير الانتفاع به وهو في ملك الغير حين الانتفاع بل مراده
بالانتفاع بما ملكه الغير سواء كان في ملكه وقت الانتفاع به او لا على
ان الاستقراض بنفسه انتفاع بالقرض وهو في وقت الاستقراض
ملك الغير اي المقرض وباباحة الاستعانة بالغير وكالة وايداعا
وشركة ومضاربة ومساقاة ومزارعة هذا ناظر الى قوله
ولا يتعاطى امورة الا بنفسه ففيه لف ونشر مشوش وباباحة
الاستيفاء من غير المديون حوالة وكفالة بالمال ناظر الى قوله
ولا يستوفي الا من عليه حقه وباباحة التوثق على الدين
برهن او كفيل ولو بالنفس ناظر الى قوله ولا يتوثق الخ وباباحة

استنباط

اسقاط بعض الدين صلحا واسقاط بكله ابراء ناظرا الي قوله ولا
ياخذحقه الا بكماله ووجه مشروعيته من طرف المنكر ما قاله
ولحاجة اقتدا بمن يه جوزنا الصلح عن انكار ولكن بقي ان المصنف
رحمه الله ذكر وجه مشروعية مالم يذكره في مقدار الامور الشرعية
اجمالا كالكفالة وترك وجه مشروعية بعض ما ذكر في الاجمال كالرد
بالعيب والتحالف والاقالة والضمان والحجر فلو ادرج الكفالة في
الاجمال والحق المشاق المذكورة بقوله وللمشقة العظيمة في ان
كل بيع لا يقبل الفسخ والرد وان كل ذي حق لا ياخذ الا عين حقه
وان كل تصرف ينفذ ولو من غير اهله ثم ذكر في بيان ارتفاع المشاق
المذكورة قوله وسهل الامر بجواز الفسخ بالعيب والتحالف والاقالة
برضي العاقدين وبجواز اخذ مثل حقه او قيمته اذا هلك بطريق
الضمان وبعدم نفاذ التصرف من غير اهله بطريق الحجر لكان اتم
واطف لكن في التلويح في اواخر فصل الرخصة والعزيمة ان
الله تعالي قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقا الي قيام
الساعة وهو مبني علي حفظ الاشخاص اذ بها بقا النوع الانساني
والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقا الي امور صناعية
في الغذا واللباس والمسكن وذلك يفتقر الي معاونة ومشاركة
بين افراد ثم يحتاج للتوالد والتناسل الي ازواج بين الذكور والاناث
وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الي اصول كلية مقررة بين
المشايخ بحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة
ببقا النوع والمبايعات المتعلقة ببقا الشخص اذ كل احد يشتهي
ما يلايمه ويغضب من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام ولهذا
السبب شرعت المعاملات انتهي ولقد ما شرعت الاجارة لاجله
وهو دفع الحاجة للمشقة في ان كل احد لا ينتفع الا بما هو ملكه
لو جعل المنافع اجرة عند اتحاد الجنس ظرف للفقد اي اتحاد جنس
المنفعة كما في معاوضة الثيران بالثيران بخلاف مختلف الجنس
كالثور بالحمار فيجوز اذ كل واحد من المستاجرين محتاجا لما استاجره
واللام في قوله للفقد متعلق بقوله قلنا لا تجوز الاجارة وقلنا
ايضا الاجارة علي منفعة غير مقصودة من العين لا تجوز للاستغنا
عنها بالعارية لقلة الاحتياج اليها كما علم عدم جواز تلك الاجارة
في اجارة البزازية قال فيها استاجر ثيابا ليبسطها في بيته ولا يجلس
عليها ولا ينام او دابة ليربطها في فنائه ويظن الناس انها له او
ليجعلها جنبة بين يديه لا يجوز لانه منفعة غير مقصودة او
يجيء غير مقصودة من العقد وكل عقد ينعقد علي منفعة غير
مقصودة فهو فاسد ولا اجر له ومن التخفيف جواز العقود الجائزة

الغير اللازمة القابلة للفسخ عند الحاجة اليه وذلك الجواز اما من الطرفين
كما في الشركة والوكالة والمضاربة وغيرها او من احد الطرفين كما في
المزارعة فانها جايزة من طرف رب البذر لازمة من طرف المزارع لات
لزومها اي تلك العقود شاق يكون سببا لعدم تعاطيها خوفا من
الحبر عليها ومن التخفيف ايضا لزوم العقود اللازمة اما من الطرفين
كالبيع الخالي عن الخيارات او من احد الطرفين كما في المثال السابق والا وان
لم يلزم عقدا اصلا لم يستقر بيع ولا غيره من العقود اللازمة فيختل
امر المعاش وتفاصيل العقود الجايزة واللازمة سياتي في فن الجمع والفرق
ومن ذلك وقفنا عزل الوكيل اي جعلنا عزله موقوفا على علمه اي
الوكيل حتى اذا لم يبلغه خبر العزل فهو على وكالته وتصرفه نافذ
على الموكل حتى يعلم باخبار عدل او اثنين دفعا للحرج عنه اي الوكيل
اذ لو لم يتوقف لنفوذ تصرفاته عليه فيتضرر به وكذا القاضي
لا ينعزل ما لم يبلغه الخبر وان عزله السلطان وعن ابي يوسف انه
لا ينعزل وان علم بعزله ما لم يقلد مكانه غيره صيانة لحقوق الناس
واعتبره بايام الجمعة وكذا صاحب الوظيفة لا ينعزل كالمدرس ما لم
يصل اليه خبر عزله ويقيده القاضي بسجله فيستحق الوظيفة الى
ان يقيده القاضي بالسجل كل ذلك دفعا للحرج عنهم ومقتضاه ان
صاحب الوظيفه يقر بلا جمعة وفي البحر وغيره وليس للسلطان
ولا لغيره ان يرفع رجلا عن وظيفته بغير جنحة وفي الفصولين ولو
عزله لا ينعزل وهو الذي ينبغي اعتماده لان الوظايف حقوق
محترمة خير الدين ومنه اي ما هو من هذا القبيل اباحة النظر للطبيب
الى المريض بقدر الضرورة واباحة النظر للشاهد الى المشهود عليها
وكذا القاضي يباح له للحكم واباحة النظر للخاطب الى المخطوبة عند
الخطبة واباحة النظر للسيد الى امته التي تحل له لا الى التي لا تحل
له كالمجوسية والوثنيه والمزوجة والمكاتبة والمشركة فانهن
كالاجنبيات قهستاني وقول الحموي الزانية التي يريد شراها واطلق
عليه السيد وعليها الامة باعتبار ما يؤول بعيد وايضا يباح النظر
للمشتري وان لم يشتر كما هو عند الخطبة وكل ما حل نظره الا من
اجنبية تنوير فيحل لمس ما حل نظره اذا امن الشهوة عليه وعليها
لانه عليه الصلاة والسلام كان يقبل راس عايشة وان لم يامن
ذلك او شك فلا ومتى جاز المس والنظر جاز سفره بها والخلوة
بها وفي الشرنبلالية ولا يكلم الاجنبية الا عجوزا عطست او سلمت
انتهى وكل عضو لا يجوز له النظر قبل الانفصال فكذا بعده تنوير
والخصي والمجبوب والمخنث كالفحل تنوير ومنه اي ما هو من
هذا القبيل جواز النكاح من غير نظر الى المخطوبة لما في اشتراطه

متى ينعزل القاضي

متى تستحق الوظيفة

اي النظر اليها من المشقة التي لا يتحملها كثير من الناس في بناتهم
واخواتهم من نظر كل خاطب فناسب التيسير فلم يكن فيه اي النكاح
خيار رؤية بخلاف البيع فانه وان كان يصح قبل الرؤية ولكن له
الخيار عند الرؤية لعدم المشقة على البايع في ذلك ومن ثمة اي
من اجل المشقة في النكاح دون البيع قلنا الامر كن زوجني بنتك
ايجاب في النكاح حتى لو قال الولي بعده زوجتكها تم النكاح ولو لم
يكن ايجابا ويقول الولي يتم النكاح لكان للزوج ان يرجع ليلحق الولي
عارا بذلك فيتضرر به كذا في الزيلعي بخلاف البيع فانه لا يكون
الامر ايجابا والفرق بينهما ان قوله زوجني توكيل وانابة وقوله
زوجتك امتثال لامره فهو قايم مقام الطرفين بخلافه في البيع لان
الواحد يتولى طرفي العقد في النكاح دون البيع فيكون قوله يعني
طلبا محضا وفي كون زوجني ايجابا في النكاح واعترضه في الدرر
بانه قوله زوجني توكيل وليس بايجاب والتوكيل غير الايجاب
فتوجيهه كونه للايجاب بكونه توكيلا فاسد ويجاب بانه ان اراد
انه توكيل قصدا فمسلم كيف ولو كان كذلك لما اقتصر على المجلس
مع انه مقصور عليه وان اراد انه توكيل في ضمن الامر بالتزويج
فمسلم ولا ينبغي ان يكون للايجاب قصدا والحاصل ان الشرع جعله
للايجاب قصدا في النكاح وللتوكيل ضمنا بخلاف البيع وكذا لفظ
المضارع ايجاب في النكاح لا في البيع فلو قال الزوج كل على كذا
وقالت فعلت انعقد النكاح ولو قال البايع ابيع وقال المشتري
اشتريت لا ينعقد ما لم يقل البايع بعده بعت او قبلت وبقي ما يكون
الامر فيه ايجابا الخلع وفي الخانية تفصيل قال اذا امر الرجل امراته
بالخلع فهو على اربعة اوجه اما ان يقول اخلعي بالف درهم
او على الف درهم او يقول اخلعي نفسك بمال ولم يسم المال ولم
يقدره او يقول اخلعي نفسك بغير شيء او يقول اخلعي نفسك
ولم يزد على ذلك ففي الصورة الاولى لو خلعت نفسها ولم يقل
الزوج بعد ذلك خلعت فالمختار انه يتم بنا على ان الواحد يتولى
طرفي الخلع اذا كان البدل مقدارا معلوما وتصير المراة وكيلة من
جانب الزوج وفي الصورة الثانية لو قالت المراة خلعت نفسي
على كذا ففي ظاهر الرواية انه لا يتم الخلع ما لم يقل الزوج بعد
ذلك خلعت وفي رواية محمد بن سماعة عن محمد انه يتم وان لم يقل
ذلك وفي الصورة الثالثة لو قالت خلعت يتم بقولها وفي الرابعة
ذكر شيخ الاسلام انه يتم بقول المراة خلعت وقيل انه بمنزلة قوله
اخلعي نفسك بمال وقيل بمنزلت اخلعي نفسك بغير شيء وقيل
لا يكون خلعا انتهى ملخصا وفي العتق فلو قال اشتر نفسك مني

مني بكذا فقال فعلت عتق وفي الهبة فلو قال هب لي ذا العبد فلو
قال وهبت تم وفي الابرا فلو قال لصاحب الدين ابرئني فقال ابرئتك
يتم والكفالة فلو قال اكفل نفس فلان لفلان فقال فعلت تم ولو
كان غايبا واجاز جاز ومن ههنا اي من اجل التيسير وسيع الامر
فيه اي النكاح ابو حنيفة فجوزه اي نكاح المرة المكلفة بلا ولي
خلافا للشافعي وجوزه ايضا من غير عدالة الشهود خلافا له
ايضا ولم يفسد العقد عبرة بالشروط المفسدة يعني المعلقة
بعلي واما بان فمفسد لما في الخانية قال تزوجتك علي كذا ان رضي
ابي واجاز فقالت فعلت لا يصح لانه تعليق والنكاح لا يحتمل التعليق
ولو قال تزوجتك علي ان تعطيني عبدك فاجابته بالنكاح انعقد
موجبا لمهر مثلها عليه ولا شي له من العبد خلافا للشافعي ولم
يخصه ابو حنيفة بلفظ النكاح ولا بلفظ التزويج خلافا له ايضا
بل قال ابو حنيفة ينعقد النكاح بما يفيد ملك العين للحال مثل
الهبة والعطية والصدقة والتمليك والجعل والبيع والشرا
وكذا بلفظ السلم ان جعلها راس مال السلم وان جعلها سلما فيه
ففيه خلاف والحاصل ان كل ما يفيد ملك الرقبة للحال يصح ان يكون
مجازا من اطلاق اسم السبب على المسبب فينعقد بها النكاح عن
ملك المتعة بخلاف ما لا يفيد ذلك كالاجارة فانها تمليك المنفعة
وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال
والتمتع لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة
الى ما بعد الموت وكذا الاقالة والخلع والكتابة والفدا والابرا
والاجازة بالزاي وهل يصح النكاح بلفظ التجويز الا ان اتفق
قوم على هذه اللفظة وصارت عندهم مستعملة في النكاح فينعقد
بها وبه افتى ابو السعود منح وافتى تلميذ المحم التمرتاشي
بعدم انعقاده بهذا اللفظ لانه ليس بينه وبين ملك المتعة
اتصال ليصح استعماله فيه مجازا اذ التجويز مصدر جوز الفقيه
كذا اذا قال جعله او مصدر بمعنى المرور وليس في واحد من هذين
المعنيين علاقة المجاز وصححه اي ابو حنيفة النكاح بحضور
ابني العاقدين او ابني احدهما وسماعهما كلام العاقدين وان لم
يظهر النكاح بشهادتهما عند دعوى احدهما حتى لو تكتما بحضور
ابني الزوج والزوجة او ابني احدهما وادعت المراة المهر عند القاضي
وشهد ابنا الزوج له لا تقبل وكذا ان شهدا بها لها قيل ولم نظفر
بخلاف فيه حتى يكون في سلك ما وسعه ابو حنيفة وبحضور
نائمين قال الزيلعي ولو عقد بحضرة نائمين جاز على الاصح انتهى
قال ابن الكمال ولقد ابعد عن الفقه وصرف عن الحكمة الشرعية

وكذا الوصية لانها لا توجب الملك

من جوزه

من جوزه بحضرة نائمين كذا في البحر وفي التنوير وشرحه وشرط حضور
حرين مكلفين سامعين معا قولهما فاهمين وقيل الشرط حضور الشاهدين
لاسماعهما والصحيح الاول كما جزم به ملا خسرو وفي الخانية وعامة
المشايخ شرطوا السماع والقابل بعدمه القاضي الامام علي السغدي
قال في البحر فقول الزيلعي ينعقد بحضرة النائمين علي الاصح ولا ينعقد
بحضور الاصمين علي المختار ضعيف والاصح عدم الانعقاد فيهما لعدم
السماع واشترط ملا خسرو سماع الشاهدين معا فلو سمعا متفرقا لا يجوز
ولو اتحد المجلس فلو كان احدهما اصما فسمع الاخر ولم يسمع الاصم
حتي صاح صاحبه في اذنه او غيره لا يجوز النكاح حتي يكون السماع
معا ولا بد ان يكونا فاهمين فلو عقد بحضرة هندين لم يفهما كلا منهما
لا ينعقد وصححه في الجوهرة واختاره في الخانية لكن في الخلاصة
الاصح انه ينعقد اشتهي ويشترط ايضا علم الشاهدين بالمنكوحة فلو
زوج بنته وله بنتان لا يصح الا اذا كان له بنت متزوجة فينصرف
للفارغة شيخنا عن الحانوتي لكن في الدر المنتقي واشار الي انه لا يشترط
معرفتهما للمرأة والا رؤية وجهها فلو سمع صوتها من بيت لم
يكن غيرها فيه صح انتهي وكذا بحضور سكاري اذا كانوا بحيث يذكرون
بعد الصحو من السكر قال الزيلعي وبحضرة سكاري اذا فهموا وان
لم يذكروا بعد الصحو انتهي فالمناسب في مقام التوسيع ذكر هذه
الرواية وصححه ايضا بعبارة النسا فلو زوجت نفسها وهي حرة
عاقلة او وكلت غيرها او توكلت به جاز عندنا خلافا للشافعي وجوز
ابو حنيفة شهادتهن فيه اي النكاح يعني مع رجل فانعقد
النكاح بشهادة رجل وامرأتين خلافا للشافعي كل ذلك المذكور
انما شرع دفعا لمشقة الزنا وما يترتب عليه من العقوبات
الدنيوية والاخروية ومن هنا اي من اجل توسيع ابي حنيفة
في النكاح قيل عجبت لحنفي كيف يزني اي يرتكب فظاعة الزنا
مع امكان التوصل بتلك الطرق اليسيرة في مذهبه فان ذلك
امر عجيب يدل عن بعد فاعله عن سياحة الديانة ومنه اي مما شرع
تيسيرا اباحة تزوج اربع نسوة ولم يقتصر علي تزوج واحدة
تيسيرا علي الرجل اذ قد يتعسر عليه الاكتفا بواحدة وتيسيرا علي
النسا ايضا لكثرتهن فلو اقتصر علي الواحدة لم يوجد للاخري
زوج ولم يزد التزوج علي اربع لما فيه اي تزوج الزايد من المشقة
علي المزوجين في القسم اما علي الزوج فلان رعاية حق الخمسة
اشق من رعاية الاربع واما علي الزوجة فلزيادة تاخر حقها
فيه وغيره اي القسم من النفقة والسكني والمعاشرة معهن
والتحمل علي المرأة الغيرة علي الزوج مع كل واحدة منهن ومنه اي

وفي النهر عن الفتح والذي ادين الله به نفي شهادة السكاري وان كانوا بحيث يردونها اهـ

لو زوج ابنته بحضرة شاهد واحد جاز ان كانت حاضرة والا لا الا اذا حضر ابنته حاضرة والاب شاهد وولاه صارت كأنها عاقلة والاب شاهد ولو اراد ان يزوج فتزوج بشهادة المولى ورجل جاز لان العبد يتصرف باهلية نفسه والاذن فك الحجر ويصح بيع كل ولو زوج عبده البالغ بحضرة مولاه صح لان المولى يخرج عن ان يكون صاحبا اذ العبد والمولى يصلح ان يكون صاحبا وقيل لا يصح ويحجر في الفتح ثم اذا زوج الحاجر بين الزوجين في هذه المسايل فلبكر ان يتزوج وتقبل شهادة اذ المبين انه صار اذونا وقيل لا يصح ويحجر في الفتح ثم اذا زوج الحاجر بين الزوجين في هذه المسايل فلبكر ان يتزوج وتقبل شهادة اذ المبين انه صار اذونا واختلفوا فيما لو قال هذه امرأته ولم يشهد بالعقد والصواب الصحة منح

مما شرع تيسيرا مشروعية الطلاق ويفيد هذا ان ايقاعه مباح وان
كان مبغوضا في الاصل وهو قول عامة المشايخ وقيل انه لا يباح
الا لضرورة ككبر سن او ريبة لقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله
كل ذواق مطلاق ورجحه في الفتح وفي المنح هذا مبني علي قول
ضعيف وليس هو المذهب عند علمائنا كما صرح به مولانا في بحره
لانه صلي الله عليه وسلم طلق حفصة ولم يكن بها كبر سن ولا
ريبة وكذا الصحابة واما حديث ابغض الحلال الي الله الطلاق
والمراد بالحلال ما ليس تركه بلازم فيشمل المباح والواجب والمندوب
وليس المراد ما استوي فعله وتركه حتي ينتفي مع المبغوضية
لترجيحها الترك علي الفعل واقتضاءه المساواة منح فيستحب
لمؤذية او تاركة صلاة غاية ومفاده ان لا اثم بمعاشرة تاركة
الصلاة ويجب لو فات الامساك بمعروف ويحرم لو بدعيا درمتقي
لما في البقاء علي الزوجية من المشقة عند التنافر بينهما وعدم الالفة
وكذا مشروعية الخلع اي انقاذ نفسها بمال من زوجها والا فتدا
عطف تفسير لانهم اختلفوا في تعريفه فقيل هو الفصل عن النكاح
وقيل ان تفتدي المراة نفسها بمال لتخلصها به وقيل ازالة ملك
النكاح ببدل بلفظ الخلع وما في معناه والحق هو الوسط لكن
في الملتقي عبر عنه بقيل واختار الاول ولا باس به عند الحاجة
ولا باس باخذ اكثر مما اعطاها ان نشزت وقيل يكره تحريما وقيل
تنزيها وان شق كره له اخذ شيء ملتقي وكذا مشروعية الرجعة
في الطلاق الرجعي في العدة لا بعدها قبل وقوع الطلقات الثلاث
اذ لا رجعة بعدها ولم يشرع الطلاق دايما اي بعد الثلاث لما فيه
من المشقة علي الزوجة ومنه اي مما شرع تيسيرا وقوع الطلاق
البائن علي المولي اي الحالف علي ترك قربان زوجته اربعة اشهر
فصاعدا بمضي اربعة اشهر بلا قربان دفعا للضرر عنها اي
الزوجة من تاخر حقها عن الزوج وفيه اشارة الي ان الواقع
بالايلا بائن والا لم يكن دافعا للضرر ومنه اي مما شرع تيسيرا
مشروعية الكفارة في الظهار وفي اليمين ومنه الايلا بعد
الحنث تيسيرا علي المكلفين اذ لو لم تشرع لم تثبت الحل في الاول
ولا يمكن تدارك الحنث في الثاني وكذا التخيير بين عتق الرقبة
واطعام عشرة مساكين او كسوتهم في كفارة اليمين لتكرره اي
اليمين مع الحنث فناسب التيسير بالتخيير بخلاف بقية الكفارات
من كفارة الظهار والصوم والقتل حيث لا تخيير فيها بل الانتقال
من نوع الي اخر مقيد فيها بعدم الاستطاعة لندرة وقوعها اي تلك
الكفارات بسبب قلة موجباتها ومن هذا القبيل ايضا مشروعية

التخيير

التخيير في نذر معلق بشرط لا يراد كونه اي وجوده كان كان الشرط
امرا حراما كان زنيت مثلا فعلي حجة بين كفارة اليمين والوفا بالنذر
عند وجود ذلك الشرط علي ما عليه الفتوي واليه اي القول
بالتخيير المذكور رجع الامام عن ظاهر الرواية عنه وهو القول
بلزوم الوفا بعين المنذور سواء كان النذر منجزا كقوله لله علي
صوم شهر او معلقا بشرط يريده كقوله ان قدم غائبي فلله علي
صوم شهر او بشرط لا يريده كقوله ان زنيت فلله علي صوم شهر
وقد وجد الشرط فيهما وكان رجوعه عن التخيير في المعلق بشرط
لا يريده قبل وفاته رحمه الله بسبعة ايام روي عن عبد العزيز
ابن خالد الترمذي قال خرجت حاجا فلما دخلت الكوفة قرات كتاب
النذر والكفارات علي ابي حنيفة فلما انتهيت الي هذه المسئلة قال
قف فان من رائي ان ارجع فلما رجعت من الحج اذا ابو حنيفة قد توفي
فاخبرني الوليد بن ابان انه رجع قبل موته بسبعة ايام وقال بتخيير
وهذا في المعلق بشرط مطلقا سواء كان يريده او لا يريده وبهذا كان
يفتي اسماعيل الزاهد ومشايخ بلخ وبخاري وهو اختيار شمس
الائمة قال لكثرة البلوي في هذا الزمان واختار صاحب الهداية
والمحققون ان المراد بالشرط الذي تجزي معه الكفارة الشرط
الذي لا يريد كونه والذي تحرر في هذه المسئلة ان من نذر مطلقا
او معلقا بشرط يريده او لا يريده فعليه الوفا بما سمي من المنذور
ولا تنفعه كفارة اليمين ثم رجع عنه الي القول بالتخيير بين الكفارة
والوفا بالنذر المسمي في المعلق بالشرط مطلقا وبه اخذ الامام
محمد وافتي به الزاهد وقال مشايخنا هذا اذا كان شرطا لا يراد كونه
توفيقا بين حديثي من نذر وسمي فعليه الوفا وكفارة النذر كفارة
اليمين فحملوا الاول علي النذر المرسل والمعلق بشرط يراد كونه والثاني
علي المعلق بشرط لا يراد وهذا الذي اعتمده المصنف هنا وقال علي
ما عليه الفتوي واعتمد في البحر التخيير مطلقا علي ما افتي به الزاهد
وقال الفتوي علي التخيير مطلقا فقوله واليه رجع الامام ليس
علي ما ينبغي لان المرجوع عنه المعلق معه بالشرط مطلقا ولكن
في الملتقي والتنوير تصحيح التفصيل وفي شرحهما وهو الصحيح
رواية ودراية وهو المذهب لانه يمين بموجبه نذر بصيغته تامل
لا عن المعلق بشرط لا يراد كونه ومنه مشروعية الكتابة ليتخلص
العبد من دوام الرق لما فيه اي دوام الرق من العسر عليه ولم
تبطلها اي الكتابة بالشروط الفاسدة قال الزيلعي لكن الكتابة
انما لا تفسد بالشرط المفسد اذا كان الشرط غير داخل في طلب
العقد بان لا تنبه علي ان لا يخرج من البلد وعلي ان لا يعامل

فلانا او علي ان يعمل في نوع من التجارة فان الكتابة علي هذا الشرط
تصح ويبطل الشرط واما اذا كان الشرط داخلا في صلب العقد بان
كان في نفس البدل كان كاتبه علي خمر او خنزير ونحوها فانها تفسد به
التي توسعة علي العبد في التخلص عن الرق ومنه مشروعية
الوصية عند الموت لتدارك الانسان ما فرط منه اي قصر فيه من
الفرايض والواجبات في حال حياته وصح له اي للميت في الوصية
الي الثلث اي ثلث ماله دون ما زاد عليه دفعا للضرر عن الورثة
حتي اجزناها اي الوصية بالجميع اي جميع ماله عند عدم الوارث لها
خلافا للشافعي فانه يقول ثلثاه لبيت المال عند عدمه واوقفنا
علي اجازة بقية الورثة بعد موته فان اجاز وا في الحياة فلهم
الرجوع مسكين اذا كانت الوصية لوارث دفعا لتاذيهم بايثار
بعضهم وابقينا التركة علي ملك الميت حكما حتي تقضي حوائجه
من التجهيز والتكفين واداء الديون منها اي التركة رحمة عليه
اي الميت ووسعنا الامر في الوصية فجوزناها بالمعدوم الذي
يستحق بغير الوصية من العقود كغلة زرعه وثمرة بستانه فانها
يستحقان بالمزارعة والمساقاة واما الذي لا يستحق بغيرها من
العقود فلا يصح الوصية بها كالصوف الغير الموجود علي ظهر
الغنم واللبن المعدوم في الضرع والولد المعدوم في البطن وفي
الزيلعي مسايل هذا الباب علي وجوه ثلاثة منها ما يقع علي الموجود
والمعدوم ذكر الابد او لم يذكر كالوصية بالخدمة والسكني والغلة
والثمرة اذا لم يكن في البستان شي من الثمرة عند موته ومنها
ما يقع علي الموجود دون المعدوم ذكر الابد او لم يذكر كالوصية
باللبن في الضرع والصوف علي الظهر والولد في البطن ومنها
ما يقع علي الموجود والمعدوم ان ذكر الابد والا فعلي الموجود
فقط كالوصية بثمرة بستانه وفيه ثمرا تتي ولم ينطلها اي
الوصية بالشروط الفاسدة لان الشروط الفاسدة من باب الربا
وهو يختص بالمعاوضة المالية والوصية ليست منها ومنه اي
مما شرع تيسيرا اسقاط الاثم عن الائمة المجتهدين في اجتهادهم خطا
والتيسير عليهم بالرفع عطف علي الاسقاط بالاكتفاء بالظن فيما اجتهدوا
فيه ولو كلفوا بالاخذ باليقين لشق عليهم الامر وعسر عليهم الوصول
اليه اي اليقين ووسع ابو حنيفة في باب تولية القضاء والشهادات
تيسيرا في امور الناس فصح تولية الفاسق القضاء لكن يجب ان لا
يولي كالشاهد الفاسق تصح شهادته ويجب ان لا تقبل ملتقي وقال
ابو حنيفة رحمه الله ان فسقه اي القاضي العدل ولو بالرشوة
لا يعزله وانما يستحقه اي العزل وهذا هو الصحيح وهو ظاهر

فان ادى الخمر او الخنزير
عتق ولم يسع في قيمته كتر

المذهب ولو اخذ القضا بالرشوة او قضي فيما ارتشي نقل في الخانية
الاجماع علي انه لا ينفذ قضاوه فيما ارتشي ونقل في الهادية خلافا
فيه وينفذ فيما سواه وهو اختيار شمس الائمة وقيل ينفذ فيهما ورجحه
في الفتح بان قضاه بحق مع الرشوة يقتضي فسقه والفسق لا يوجب
العزل فولايته وقضاوه بحق فلم لا ينفذ وخصوص هذا الفسق غير
موثر وغاية ما وجدته انه اذا ارتشي عامل لنفسه والقضا عمل
لله انتهي وبحث فيه في البحر بانه قضا لنفسه والقضا لنفسه باطل
انتهي وقيل عليه بانا لا نم بانه قضا لنفسه بل هو قضا علي زيد
لبكر مثلا وغاية الامر انه اخذ الرشوة علي قضايه الحق فصار
عاملا لنفسه والقضا عمل لله فبحث صاحب الفتح متجه لكن في
كثير من الكتب المعتبرة انه لو ارتشي وقضى لا ينفذ قضاوه فيما
ارتشي وفي السراج قال الامام ابو حنيفة رحمه الله لو قضي القاضي
زمانا بين الناس ثم علم انه مرتشي ينبغي للقاضي الذي يخصمون
اليه ان يبطل كل ما قضاياه انتهي وفي منح الغفار اخذ القضا برشوة
او ارتشي لا ينفذ قضاوه لانه في الاول لم يصر قاضيا وفي الثاني
صار عاملا لنفسه والقضا يجب ان يكون خالصا لله وفي جامع
الفصولين ومن اخذ القضا برشوة فالصحيح انه لا يصير قاضيا
وبه يفتي والفاسق يصلح مفتيا وقيل لا فلا تقبل فتواه لانه
من الديانات واختاره كثير من المتاخرين كصاحب الاختيار وتنوير
الابصار وبه جزم صاحب المجمع وهو قول الائمة الثلاثة وظاهر
ما في التحرير انه لا يحل استفتاوه اتفاقا والمقلد لا يحل له ان يفتي
الا بحكاية او نقل در مشتقي ولم يوجب ابو حنيفة علي القاضي
في غير حد ولا قود تزكية الشهود بلا طعن من الخصم بل يقتصر
علي ظاهر عدالة المسلم وفي الحدود والقصاص يسال عنهم وعندهما
لابد ان يسال عنهم في سائر الحقوق سرا وعلانية وان لم يطعن الخصم
فان طعن يسال عنهم اتفاقا قال الصدر الشهيد في الكبري والفتوي
اليوم علي قولهما قال في الحقايق ومحل السوال عن قولهما عند جهل
القاضي كما في الملتقط ولو عرفهم القاضي بالعدالة وطعن الخصم
فيهم لمرارة والظاهر انه لا يكتفي بمعرفته اياهم هموي ويكفي في التزكية
قول المزكي هو عدل في الاصح وقيل لا بد من قوله هو عدل جائز
الشهادة وفي البحر الفتوي علي انه يسال في السر وقد ترك التزكية
في العلانية في زماننا ليلا يخدع المزكي او يخوف انتهي حملا لحال المسلمين
علي الصلاح ولم يقبل ابو حنيفة الجرح المجرد عن حق من حقوق
الله او حقوق العبد في حق الشاهد اي الشهادة علي الجرح المجرد
بعد التعديل وهو ما يتسق به الشاهد ولا يوجب حق الشرع او

واعلم انه يكفي الواحد لتزكية السر والاثنين لتزكية العلانية وامام وامراة ورجل وعبد او امراة لتزكية السر والرجل والعبد او امراة لتزكية العلانية في الاموال ونحوها ويشترط لتزكية الشهادة والاخ والابن والزوج والزوجة والاجير الخاص لواحد والعدو وردهم

العبد كفاسق او اكل ربا او انه استاجرهم وقيد بكونه بعد التعديل فلو
قبله قبلت كما جزم به في التنوير وفيه انه لا يلتفت الي هذه الشهادة
ولكن يزكي الشهود سرا وعلنا فاذا عدلوا قبلها كما في القهستاني
وجعله البرجندي قولهما خلافا لابي حنيفة فراجعه درمنتقي
وتقبل علي الجرح المركب كشهادتهم علي اقرار المدعي بفسقهم او علي
انهم عبيد او محدودون في قذف او شاربون خمرا وقذفه او شركاء
المدعي او انه استاجرهم لها بكذا واعطاهم ذلك من مالي او اني ارشيتهم
بكذا ودفعته اليهم علي ان لا يشهدوا علي فشهدوا زورا وانا اطلب
ما دفعته اليهم ملتقي ووسع ابو يوسف رحمه الله تعالي في القضا
والوقف والفتوي علي قوله فيما يتعلق بهما اي القضا والوقف
فجوز ابو يوسف بل استحسن في غير موضع التهمة للقاضي تلقين
الشاهد ما يشهد به كان يقول اتشهد بكذا لان الشاهد قد يحصر
لمهابة المجلس فكان تلقينه احيا للحق وجوز ابو يوسف رحمه الله
تعالي كتاب القاضي الي القاضي المعهود شروطه المذكورة في بابه
وهو ان لا يكون في حد ولا قود ولا من قاضي رستاق الي قاضي مصر
ويقبل في كل ما لا يسقط بالشبهة كالدين والعقار والنكاح والغصب
والامانة والمضاربة والمجحودتين ولا بد ان يكون من قاض معلوم
الي معلوم ولا بد ان يقرأ علي من يشهدهم عليه وان لم يقرأه يعلمهم
بما فيه وتكون اسماؤهم داخله ويختم بمحضرهم ويحفظوا ما فيه
لسائر الشهادات ويسلمه اليهم ولا بد من كتابة عنوانه في باطنه
بان يكتب اسمه واسم القاضي المكتوب اليه وابيه وجده وان
شاء سمى كما لو قال بعده والي كل من يصل اليه وفي عرفنا كتابة العنوان
علي الظاهر فيعمل به والكتاب سواء كان في المنقولات او غيرها علي
ما عليه الفتوي من غير شرط مسيرة سفر بين القاضيين سواء امكنه
الرجوع الي منزله في يومه اولا والفتوي علي انه يجوز ان لم يمكنه
الرجوع من يومه كما في الخزانة ولم يشترط ابو يوسف فيه اي
الكتاب شيأ مما شرطه الامام ابو حنيفة من ذكرهم المكتوب اليه ونسبه
ومن القراءة علي الشهود ومن ختمه عندهم سوي الشهادة انه كتابه
فسهل ذلك حين ابتلي بالقضا وليس الخبر كالمعاينة وصحح ابو يوسف
الوقف علي النفس اي لنفس الواقف قال اضي هذه صدقة موقوفة
علي نفسي يجوز والغلة له وقال هلال لا والفتوي علي قول
ابي يوسف وصحح ابو يوسف الوقف علي جهة تنقطع تلك الجهة
كان يقف علي رجل بعينه مثلا فلو انقطع صرف للفقرا وقيل يرجع
الي ورثته وعليه الفتوي قال في شرح الملتقي والخلاف في ذكر
التابيد واما نفس التابيد فشرط بالاجماع حتي لو وقته لشهر مثلا

بطل بالاتفاق درر لكن في الخانية يصح الوقت مطلقا ويكون وقفا
موبدا واقره في الشرنبلالية والمنح والحاصل ان عند ابي يوسف في
التابيد روايتين في رواية لابد منه وذكره ليس بشرط وصحح وفي
رواية ليس بشرط وتفرع علي الروايتين مالو وقف علي انسان
بعينه او عليه وعلي قرابته وهم يحصون او علي امهات اولاده
فمات الموقوف عليه فعلي الاول يعود الي ورثة الواقف قال
الناطفي في الاجناس وعليه الفتوي وعلي الثاني يصرف الي الفقرا
وهي رواية البرامكة كذا في الفتح انتهي وصحح ايضا وقف المشاع
لان الوقف عنده اسقاط الملك كالاعتاق والشيوع لا يمنع الاعتاق فلا
يمنع الوقف ايضا قال في المضمرات وعليه الفتوي وقال محمد لا يجوز
واكثرهم علي قوله وبه يفتي كما في البزازية والخلاف في مشاع يحتمل
القسمة واما ما لا يحتملها فيصح اتفاقا وهذا الخلاف مبني علي الخلاف
في اشتراط التسليم للمتولي وعدمه فلم يشترطه ابو يوسف فصح وقف
المشاع عنده واشترطه محمد فقال بعدمه لكن لو قضي به قاض
حنفيا او غيره صح اتفاقا وهذا في غير المسجد والمقبرة فلا يصح وقفها
مشاعا اتفاقا لان بقا الشركة يمنع الخلوص لله تعالي وتصح المهاياة
بزرع سنة ودفن سنة وجعله مسجدا سنة واصطبلا سنة وكذا
يصح اتفاقا لو كانت ارض لرجلين وقفاها علي جهة لان المانع
من تمام الصفقة شيوع في المحل المتصدق به لاختلاف المتولي
وهنا انحرز الشيوع الطاري والمقارن سيان فالتقييد بالمقارن
ظن قهستاني كذا في الدر المنتقي ولم يشترط ابو يوسف في لزوم الوقف
التسليم الي المتولي كما شرطه محمد فيما اذا لم يشترط الولاية لنفسه
قهستاني ولا حكم القاضي المولي من قبل السلطان كما شرطه الامام
وجوز ابو يوسف استبداله اي الوقف عند الحاجة اليه بلا شرط من
الواقف وفي فتاوي قاري الهداية الاستبدال اذا تعين بان كان
الوقف لا ينتفع به وثمة من يرغب فيه ويعطي بدله ارضا او دارا
لها ريع يعود نفعه علي جهة الوقف فالاستبدال في هذه الصورة
قول ابي يوسف ومحمد وان كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في
استبداله ويعطي بدلا اكثر ريعا منه في سوق احسن من سوق
الوقف جاز عند القاضي ابي يوسف والعمل عليه والا فلا يجوز انتهي
وفي صدر الشريعة ان ابا يوسف يجوز الاستبدال بغير شرط اذا
ضعفت الارض عن الريع وبمثل لا نفتي به وقد شاهدنا الفساد في
الاستبدال ما لا يعدو ولا يحصي فان ظلمة القضاة جعلوه حيلة
الي ابطال اكثر اوقاف المسلمين قال في الفتح والحاصل ان الاستبدال
اما عن شرطيته اولا فان كان الاول كالمسئلة المتقدمة وان كان

الثاني فان كان لخروج الوقف عن انتفاع به فينبغي ان لا يختلف فيه
وان لم يكن كذلك بان يكون يوجد مكان ينتفع به اكثر من الوقف
مع كون الوقف منتفعا به اقل من ذلك فينبغي ان لا يجوز لان الواجب
بقا الوقف على ما كان عليه انتهى واعتمد في البحر ما قاله ابن الهمام
فقال والمعتمد يجوز للقاضي بشرط ان لا يخرج عن الانتفاع بالكلية
وان لا يكون هناك ريع للوقف وان لا يكون البيع بغبن فاحش
وشرط في الاسعاف ان يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم
والعمل ليلا يحصل التطرق الى ابطال الاوقاف انتهى ثم اعلم انه بدون
ذكر الاستبدال لا يستبدل الا القاضي وهو المتقدم وليس له ان
يستبدل بالثانية ثالثة الا ان يشرطه في اصل الوقف ولو شرط
ان يستبدل بها دارا ليس له ان يستبدل ارضا وبالعكس ولو اطلق
كان له ان يستبدل ما شاء من انواع العقار وفي القنية مبادلة دار
الاخرى انما يجوز اذا كانتا في محلة واحدة او تكون محلة المملوكة خيرا
من محلة الموقوفة وبالعكس لا يجوز ولو شرط لكل من وليه الاستبدال
كان له بقي لو شرط الواقف عدم الاستبدال وان يكون الناظر معزولا
اذا هم بالاستبدال فهل للقاضي للاستبدال اذا اقتضى ذلك قال الطرسوسي
لم اره ومقتضى قواعد المذهب له ذلك قالوا لو شرط الواقف ان لا يكون
للقاضي او السلطان كلام في الوقف انه شرط باطل وللقاضي الكلام
فكذا هو هذا شرط فيه تفويت المصلحة للوقف انتهى وجوزه اي
الاستبدال ابو يوسف مع الشرط ولو بلا حاجة اليه قال في الخلاصة
واذا شرط في اصل الوقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك وتكون
وقفا مكانها فالوقف والشرط جائزان عند ابي يوسف وكذا لو شرط
ان يبيعها ويستبدل بثمنها مكانها وعند محمد وهلال الوقف جائز
والشرط باطل وفي واقعات القاضي الامام فخر الدين قاضي خان قول
هلال مع ابي يوسف وعليه الفتوى كل ذلك ترغيبا للمسلمين في الوقف
وتيسيرا على المسلمين فيه فقد بان بما ذكرنا ان هذه القاعدة اي قاعدة
المشقة تجلب التيسير يرجع اليها غالب ابواب الفقه يريد ان هذه القاعدة
اصل يرجع اليها غالب ابوابه اذ لا حرج في الدين ويحتمل ان هذه القاعدة
علة لغالب ابوابه وان لم تكن علة للجميع السبب السابع للتخفيف النقص
اي نقص ما به التكليف من جهة الاهلية او غيرها فانه اي النقص
نوع من المشقة لان النفس مجبولة على تحصيل الكمال والنقص فيما يكون
مشقة عليها فناسب التخفيف في التكليفات فمن ذلك اي التخفيف
بسبب النقص عدم تكليف الصبي والمجنون بالعبادات وان كان في عدم
وجوب الايمان على الصبي العاقل خلاف لنقصانها فيه فوض امر
اهوالهما الى الولي والوصي وكذا فوض تربيته اي الصبي وحضانته الى

الى النسا

٣ لعله مبادلة دار بأخرى

الي الشارحة عليه لانهن اشفق وارفق واصبر علي تحمل المشاق بسبب
الولد علي طول الاعصار وافرغ علي القيام بخدمته فكان تفويض
الحضانة اليهن انظر للصغير ولم يجبرهن علي الحضانة تيسيرا عليهن
اذ لو اجبرت لادي الي العسر الا اذا لم يكن للولد ذو رحم محرم غير الام فتجبر
حينئذ علي حضانته ليلا يضيع بخلاف الاب حيث يجبر علي اخذه اذا
استغني عن الام لوجوب نفقته عليه ومن ذلك عدم تكليف النساء
بكثير مما وجب او سن علي الرجال وعدم منعهن عن كثير مما حرم علي
الرجال كالجماعة خوفا من الفتنة في خروجهن وان لم يكن باس في خروجهن
في المغرب والعشا واراد بقوله وجب اعم من الفرض والواجب المتعارف
بناء علي عموم المجاز او عموم المشترك لتمثيله له بقوله كالجماعة فيقتضي
ان الجماعة واجبة قال في التنوير وعليه العامة والاصح انها سنة مؤكدة
والجمعة والجهاد اذا لم يكن التغير عاما والا وجب الخروج عليهما ولو بلا اذن
زوجها والجزية وتحمل العقل اي الدية علي قول والقول الصحيح خلافه
اي لا يتحمل العقل لما قال اصحابنا ليس علي النسا والذرية ممن ليس مثله
حذا في الديوان عقل لقول عمر رضي الله عنه لا يعقل مع العواقل صبي
ولا امراة ولان العقل انما يجب علي اهل النصرة لتركهم مراقبته والناس
لا يتناصرون بالنسا والصبيان ولهذا لم يوضع عليهم ما هو خلف عن
النصرة وهو الجزية كذا في الزيلعي وهذا اذا لم يباشرن القتل والا فالصحيح
انهن يشاركن العاقلة وكذا المجنون اذا باشر القتل يشارك العاقلة
زيلعي واباحة لبس الحرير وحلي الذهب ومن ذلك عدم تكليف الارقا
بكثير مما علي الاحرار لكونه اي كل منهم علي النصف من الحر في
الحدود القابلة للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وفي
العدة فعدة الامة حيضتان لان الواحدة لا تتجزي وكذا في القسم
للامة المنكوحة نصف ما للحرة وفي الطلاق الا انه لا يمكن تنصيف
الثلاثة علي السوا فجعل طلاقهن اثنتين اعتبارا بجانب الوجود
وذهابا الي ما هو الاصل من بقا الحل ومن ذلك عدم وجوب الجمعة
عليه ولو اذن له السيد ولو اذن له بالحج ولا تسقط عنه حجة
الاسلام ولو كفر بالمال لا يصح ولو باذن المولي لان القن لا يملك وان
ملك زواهر وذلك الكثير كما ين ما سياتي في احكام العبيد وهذه التي
اذكرها فوايد مهمة نختم بها الكلام علي هذه القاعدة الغايرة الاولي
المشاق التي تعترض العبادات علي قسمين القسم الاول مشقة
لازمة لعبادة مخصوصة لا تنفك عنها تلك العبادة غالبا كمشقة
البرد في الوضو والغسل فانهما وان انفكا عنها في الايام الحارة وتسخين
الما الا ان الغالب عدم الانفكاك وكذا مشقة الصوم خصوصا في
شدة الحر ومشقة السفر التي لا انفكاك للحج والجهاد عنها لا سيما لمن

ا ولم يكن للاب ولا للصغير مال
به يفتي تنوير

هو في البلدان النائية وكذا مشقة الخوف علي النفس او العضو التي
لا تنفك للجهاد عنها وكذا مشقة المرالحدود ومشقة رجم الزناة من
عطف الخاص علي العام ومشقة قتل الجناة وقتل البغاة لمن يقيم هذه
الطاعات ولعدم الانفكاك غالبا لا لذاته اي لهذا القسم من المشاق
في اسقاط العبادات في كل الاوقات ولما توجه النقض بان مشقة
البرد قد تكون لها اثر في سقوط العبادة كالغسل فانهم صرحوا بسقوطها
به اجاب عنه بما حاصله ان الغسل يسقط بخوف شدة البرد لا مطلقا
بل بخوف التلف او حصول المرض واما الوضوء فلا يسقط علي الصحيح
كما قال واما جواز التيمم للمقيم والمسافر في المصر وخارجه للخوف من
شدة البرد للجنابة في السفر بالاتفاق وفي الحضر عند ابي حنيفة رحمه
الله تعالي فالمراد من الخوف فيه الخوف من الاغتسال علي نفسه او علي
عضو من اعضائه او من حصول مرض فيه او حصول زيادته فهذا
الخوف لا يكون الا من البرد الشديد الذي ينفك عنه الغسل غالبا فالمشقة
الحاصلة منها لا تكون من القسم الذي نحن فيه بل من القسم الثاني
كما يجيء بعد ولذا اي ولكون المراد من الخوف المذكور ذلك شرط في البدايع
لجوازه اي التيمم عند الخوف ان لا يجد مكانا يأويه ولا ثوبا يتدفأ اي
يدفع شدة البرد به ولا ما يسخنا يسخنه بنفسه او ولده او اجيره
فلو قدر بواحد منهم لا يجوز له التيمم مطلقا واما لو وجد غيرهم ممن
لو استعان به بلا اجرة لاعانه او زوجته ففي ظاهر المذهب لا يتيمم
ايضا اتفاقا وقيل علي الخلاف فلا يجوز عنده ويجوز عندهما ولا حاما
اصلا او لا يجد اجرته هذا عند ابي حنيفة وعندهما يجوز قيل هو اختلاف
زمان لا برهان فان اجرة الحمام كانت توخذ في زمانه قبل الدخول وفي
زمانهما بعده فيتعلل بالعسرة عليه وعلي قوله لا يمكن ذلك وقيل
اختلاف برهان بناء علي ان جواز التيمم لغير الواجد قبل الطلب من
رفيقه اذا كان له رفيق فعلي قولهما يقيد بان يترك طلب الماء الجار
من جميع اهالي المصر اما ان طلب فمنع يجوز عندهما كما في البحر فلو لم
يكن المراد بالخوف الخوف علي النفس او العضو ومن حصول المرض
لما احتيج الي هذه الشروط والصحيح انه اي التيمم لاجل الخوف لا يجوز
للمحدث الاصغر كما في الخانية قال الشرنبلالي نقلا عن ابن الكمال واما خوف
المرض من الماء البارد في المصر علي قوله هل يبيح التيمم كالغسل فاختلفوا
فيه جعله في الاسرار مبيحا وفي الخانية الصحيح انه لا يجوز كانه
والله اعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بناء علي انه مجرد وهم اذ لا يتحقق
ذلك في الوضوء عادة انتهي وفي الحدادي وقيد بالغسل لان المحدث
في المصر اذا خاف من المتوضي الهلاك لا يجوز له التيمم اجماعا علي
الصحيح كذا في المضمرات وقيل هذا محمول علي بعض الاقاليم واما

بلغ مقابله

في استراد

في اشتداد البرد في بلاد الروم فلا قال في التتارخانية اذا كان في سفر ولا يمكنه
اخراج يديه من الكم لمخافة البرد فانه يمسح وجهه ويديه الي الرسغ
ويصلي انتهي واما المشقة التي تنفك عنها العبادات غالبا وهي
القسم الثاني من مطلق المشاق فهي مراتب المرتبة الاولي مشقة عظيمة
فادحة بالقا لا القاق اي مانعة من الوجوب شيخنا فادحة كمشقة
الخوف علي النفوس او الاطراف او منافع الاعضا فهي موجبة للتخفيف
باسقاطات العبادات بل باباحة بعض المحرمات ولذا اذا لم يكن للحج
طريق الا من البحر وكان الغالب عدم السلامة لم يجب الحج لمشقة
الخوف علي النفس مع كون تلك المشقة غير لازمة للحج بخلاف ما لو
كانت لازمة كمشقة خوف القتل للمجاهد فانها لا تكون موجبة لسقوط
تلك العبادة وفي قوله لم يجب اشارة الي ان امن الطريق شرط لنفس
الوجوب لا لوجوب الاداء وهو المروي عن ابي حنيفة وقيل انه شرط
لوجوب الاداء واليه ذهب القاضي ابو حازم لانه صلي الله عليه وسلم
فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سئل عنها فلو كان شرطا للوجوب
لبينه في التفسير والفرق بين الطريقين انه علي الاول لا يجب عليه
الايصاء لعدم الوجوب اصلا وعلي الثاني يجب اذا مات قبل امن الطريق
لثبوت اصل الوجوب واذا مات بعد امن الطريق فالايصاء واجب عليه
اتفاقا كذا في الفتح والذي عليه اهل الاصول ان الزاد والراحلة شرط
وجوب الاداء لا شرط الوجوب لان الوجوب جبري لا صنع للعبد فيه
وليس فيه تكليف وانما هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب
ليس كذلك الا تري ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وفي
الفتح لا نعلم خلافا عن احد في ان القدرة علي الزاد والراحلة شرط الوجوب
انتهي وكانه اراد عن احد من الفقها منهم المرتبة الثانية من المشاق الغير
اللازمة مشقة خفيفة كادني وجع في اصبع او ادني صداع في الراس وسو
في المزاج خفيف فهذا لا اثر له في اسقاط العبادات ولا الالتفات اليه لان
تحصيل مصالح العبادات اولي من دفع مثل هذه المفسدة التي لا اثر لها في
النفس ومن ههنا اي من اجل ان لا اثر لهذا النوع في اسقاط العبادات
رد علي من قال من مشايخنا ان المريض اذا نوي الصوم في رمضان
عن واجب اخر كالمنذور والكفارات والقضا فانه يقع مما نوي ان
كان مرضه مرضا لا يضر معه الصوم هكذا في النسخ والصواب
اسقاط لا ليكون الحكم في المتقابلين عكس ما ذكره فيهما والا بان
كان مرضه لا يضر معه الصوم فيقع عن رمضان لسقوط التبييت
ح وقوله بان ما لا يضر متعلق برد ليس بمرخص للفطر في رمضان
ولا منا في مريض رخص له الفطر ولو حمل كلام هذا القايل علي معني
ان المرض الذي يضره الصوم كالحميات المطبقة ووجع العين

والراس يتعلق ترخصه بخوف الزياده ولا يشترط فيه العجز الحقيقي
فكان رمضان في حق هذا المريض كسايرايام السنة فيقع صومه
عما نوي واما فيما لا يضره الصوم كفساد الهضم والمبطون فيتعلق
ترخصه بحقيقة العجز الذي يمنعه عن المضي علي الصوم لدفع الهلاك
فاذا صام ظهر عدم عجزه وفات شرط الرخصة فيلحق هذا المريض بالصحيح
فيكون صومه عن رمضان علي وفق ما تقدم لكان هذا الرد مردودا
تنبيه مطلق المرض وان لم يضر اي لم يضره الجماع ان كان ذلك
المرض بالزوج مانع من جهة خلوته بها فخلافي مرضها قال الزيلعي
والمراد بالمرض مرض احدهما مرضا يمنع الجماع او يلحق به ضرر وقيل
هذا التفصيل في مرضها واما مرضه فمانع مطلقا لانه لا يعري عن
تكسر وفتور عادة وهو الصحيح انتهي المرتبة الثالثة من تلك
المراتب الثلاث متوسطة بينها تين المرتبتين كمريض في رمضان
يخاف فيه من الصوم زيادة المرض او بطوء البرء ولا يخاف فيه علي
النفس فيجوز له الفطر وهكذا الحال في المرض المبيح للتيمم فان
هذه المرتبة من المرض تبيح التيمم ايضا فهذه المرتبة وان كانت مثل
الاولي في ايجاب التخفيف بتاخير بعض العبادات وادائها الا انها
دون الاولي من حيث انها لا تفيد التخفيف باباحة تناول بعض المحرمات
ولما كانت متوسطة بين المرتبتين السابقتين وكانت معرفتها مفتقرة
اليهما متوقفة علي معرفتهما جعلها في الذكر ثالثة واعتبروا في وجوب
الحج الزاد والراحلة المناسبين للشخص يعني للخوف من حصول
المرض حتي قال في فتح القدير يعتبر في كل شخص انسان ما يليق
معه بدنه اذ ما يعتبر في صحة بدن شخص لا يعتبر في صحة اخر
للتفاوت بين الاحاد فالمعتاد للحم وغيره اذا قدر علي خبز وجبن
لا يعد قادرا والراحلة هي المسمي بالمقتب ان قدر والا فيشترط
القدرة علي المجارة لا فاتي لا لمكي يستطيع المشي لشبهه بالسعي
الي الجمعة ولو وهب لابنه ما لا يحج به لم يجب قبوله لان شرايط
الوجوب لا يجب تحصيلها وهذا منها باتفاق الفقها خلافا للاصوليين
ولا بد ان يكون الزاد والراحلة فاضلين عما لا بد منه من مسكن
ومرتبه ولو كثيرا يمكنه الاستغنا ببعضه والحج بالفاضل فلا يلزمه
بيعه والحج بثمنه بالاولي وكذا لو كان عنده ما لو اشتري به خادما
ومسكنا لا يبقي ما يكفي الحج خلاصة ولا بد من بقا راس مال لمعرفته
ان احتاجت والا لا نهر ولو خاف العزوبة ومعه مال لا يبقي للحج
يتزوج ان كان قبل خروج اهل بلده وان كان وقته يحج ويبقي وفاضلين
عن نفقة عياله وسع عليه لسلامة في الطريق ولو بالرشوة
وهل ما يوجد من المكس والخفارة في الطريق عذرا ولا قولان

المعتمد لا قنية وقالوا لا يكتفي بالعقبة بضم العين وسكون القاف
النوبة اي لا يكتفي في القدرة علي الراحلة بالقدرة علي اكثر العقبة
لانه لا يكون قادرا علي الرحلة في جميع الطريق بل لابد من القدرة
علي شق محمل قال في الفتح ينبغي ان يكون قول المصنف شق محمل او
راس زاملة علي التوزيع فيكون الوجوب متعلق براس زاملة
بالنسبة الي بعض الناس وبالنسبة الي بعض اخر لا يتعلق الا بمن
قدر علي شق محمل وهذا لان احاد الناس تختلف قوة وضعفا و بلدا
ورفاهية فمن لم يستطع السفر علي راس زاملة فلا يجب الا اذا قدر علي
راحلة التي هو كمجلس شقان يحمل عليهما العديلان ومن القدرة علي
راس زاملة وهي التي يحمل عليها من الابل وغيرها هذا صريح بانه
لو قدر علي غير الراحلة من بغل او حمار لا يجب عليه قال في البحر لم اره
وانما صرحوا بالكراهة قال شيخنا وتصريحهم بالكراهة يدل عليه
اذ لو كان واجبا لما كره فتامل ومن المشكل في وجوب التحفيف التيمم
فانهم شرطوا في المرض المبيح له ان يخاف من الماء علي نفسه او علي عضوه
ذهابا او منفعة او حدوث مرض او بطؤ برء ولم يبيحوا التيمم بمطلق
المرض مع ان مشقة السفر دون مشقة ذلك اي مطلق المرض بكثير
اي ومع ذلك اباحوا به التيمم وايضا لم يوجبوا شراء الماء للطهارة بزيادة
فاحشة علي قيمته بان يكون علي ضعف القيمة في الموضع الذي
وقعت الحاجة الي شرائه يعني فاباحوا به التيمم مع ان مشقة
تلك الزيادة دون ذلك بكثير الا اليسيرة يعني بل اوجبوا شراءه
بالزيادة اليسيرة التي دون الضعف وفي كلامه العطف بلا بعد
النفي ولم يعطفوا بها الا بعد الاثبات كذا في الحموي وهذا الاشكال
اما علي الاول فبانه انما يرد ان لو جوز التيمم في السفر من غير
حاجة الي انضمام بعد الماء ميلا او غير ذلك من الاعذار المعروفة
وانما مع واحد منها فلا اشكال اصلا واما علي الثاني فبان حرمة
مال المسلم كحرمة دمه فكون المشقة تلك الزيادة دون المرض مع
الغايرة الثانية من تلك الفوايد تخفيفات الشرع انواع كثيرة
النوع الاول تخفيف اسقاط كاسقاط العبادات عند وجود الاعذار
الشرعية كسقوط الصلاة بالحيض والنفاس والجنون والاغماء
وسقوط الحج بعدم امن الطريق وسقوط الجهاد بالعمي والعرج
والمرض الي غير ذلك النوع الثاني تخفيف تنقيص كالقصر للصلوات
الرباعية في السفر لكن كونه من ذلك النوع انما هو علي القول
بان الاتمام اصل كما هو عند الشافعي واما علي قولنا بان القصر اي
كونها ركعتين اصل والاتمام فرض بعده لقول عايشة رضي الله
عنها فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد

في صلاة الحضر فلا يكون من هذا القبيل الا صورة بمعني انه لو لم يكن
مسافرا لصلي اربعا النوع الثالث تخفيف ابدال كابدال الوضوء والغسل
بالتيمم فانه بدل مطلق عند عدم الماء وليس بضروري عندنا يرتفع به
الحدث الي وقت وجود الماء لانه مبيح للصلاة مع قيام الحدث كما هو
عند الشافعي فانه عنده بدل ضروري مبيح مع قيام الحدث حقيقة
فلا يجوز عنده قبل الوقت ولا يصلي به اكثر من فرض ثم انه بعد
الاتفاق علي انه بدل مطلق ليس بضروري وقع الخلاف في البدلية
فعند الامام وابي يوسف البدلية بين الماء والتراب وعند محمد بين الفعلين
ويتفرع عليه جواز اقتدا المتوضي بالمتيمم عندهما لا عنده واعلم
ان مشايخنا قالوا التراب مطهر بشرط عدم الماء فاذا وجد الماء الشرط
فقد المشروط وهو طهورية التراب لان الشرط المساوي يلزم من
عدمه عدم المشروط فلا ينافي ما تحرر في الاصول ان الشرط لا يلزم
من عدمه عدم ولا من وجوده وجود ولا عدم ولا خفا ان عدم الماء
وجواز التيمم كل منهما مساو للاخر فجاز ان يستلزمه لا يقال لا نسلم
مساواتهما لجواز مع وجوده حالة المرض لانا نقول ليس بموجود
حالة المرض لان المراد بالوجود القدرة وهو ليس بقادر حال المرض
وكابدال القيام في الصلاة بالقعود والاضطجاع وكابدال الركوع
والسجود بالايما وكابدال الصيام بالاطعام النوع الرابع تخفيف
تقديم كالتقديم الكائن في الجمع بين صلاة الظهر والعصر وقت الظهر
بشرط الامام الاعظم او نائبه عنده وعندهما لا يشترط سوي
الاحرام وهو قول الثلاثة در منتقي والاصرام باذان واقامتين
وقراة سرية ولم يصل بينهما شيا قيل ولا سنة الظهر لانهما كصلاة
واحدة حتي لو ظهر فساد الظهر اعاد العصر وان ادي في وقته مع
الطهارة نهاية نعم في المحيط لو تنفل سوي سنة الظهر يودن
ثانيا فلا يجوز القصر للمنفرد في احدهما حتي لو ادرك الامام في العصر
وقد فاتته الظهر معه لا يجمع بينهما ولا لمن صلي الظهر مع الامام ثم
احرم بالحج لا يصلي معه العصر كما لو صلي الظهر محرما بالعمرة ثم
صلي العصر محرما بالحج لا يجوز له ان يجمع منح بعرفات لصيانة
الجماعة اذ بعد التفرق من الموقف يعسر الاجتماع لهما وكتقديم
الزكاة علي الحول وكتقديم زكاة الفطر علي يوم الفطر وذلك التقديم
يجوز ان يكون في رمضان واذ يكون قبله علي الصحيح وقال خلف
ابن ايوب يجوز تعجيلها في رمضان لا قبله وهكذا ذكره الامام محمد
ابن الفضل وهو الصحيح وفي الظهيرية وعليه الفتوي وقال الحسن
ابن زياد لا يجوز تقديمها اصلا كالاضحية وعلي الصحيح لا بد ان
يكون بعد ملك النصاب في الاول اي تقديم الزكاة وبعد وجود

الراس بصفة المونة والولاية في الثاني النوع الخامس تخفيف تاخير
كالتاخير الكائن في الجمع بين المغرب والعشا بمزدلفة وكتاخير صوم
رمضان للمريض والمسافر وكتاخير الصلاة عن وقتها في حق مشتغل
باتقاذ غريق ونحوه كالقابلة بحيث انها لو اشتغلت بالصلاة تخاف
هلاك الولد يجوز لها تاخير الصلاة عن وقتها وكخوف اللص ونحوه
كما في مواقيت الخلاصة النوع السادس تخفيف ترخيص كصلاة
المستحمر اي كالرخصة في صحة صلاة المستحمي بالحجار مع بقية النجو
في المخرج سواء كان قدر الدرهم او اكثر مالم يتجاوز المخرج فانه يحكم له بحكم
النجو الخارج عنه ح وكذا شرب الخمر للغصة او للعطش ولم يوجد
ما يزيلها من غيره النوع السابع تخفيف تغيير كتغيير نظم الصلاة
للخوف من العدو او السبع كما هو مشهور في بابه الفايدة الثالثة
المشقة والحرج انما يعتبر في موضع لا نص فيه بخلافه فلا يعتبر
ولذا قال اي حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى بحرمة رعي حشيش
الحرم وبحرمة قطعه الا الاذخر وجوز ابو يوسف رحمه الله تعالى
اي الحشيش للحاج بسبب الحرج ورد عليه اي علي ابي يوسف
بما ذكرناه من الحرج انما يعتبر فيما لا نص فيه بخلافه لقوله عليه
الصلاة والسلام لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها وهذا انما يتم
ان لو سلم ابو يوسف هذا الاصل الا ترى انه جوز الكيل فيما يوزن
والوزن فيما يكال عملا بالعرف وان ورد النص بخلافه ذكره الزيلعي
في باب جنايات الاحرام وفي الهداية في باب الربا كل شي بنص رسول
الله صلي الله عليه وسلم علي تحريم التفاضل فيه وزنا فهو موزون
ابدا وان لم ينص عليه فهو محمول علي العادة وعن ابي يوسف انه
يعتبر العرف علي خلاف المنصوص عليه ايضا لان النص علي
ذلك لكان العادة فكانت هي المنظور اليها وقد تبدلت اليوم
فقد علمت ان هذا ليس بمذهب له وانما هي رواية عنه الان يقال
هذا الرد تحقيقي لا الزامي تامل وقال الزيلعي في باب الانجاس
ان الامام يقول بتغليظ نجاسات الابوال كذا الخثي والبعر لقوله
عليه السلام لما اخذ الحجرين والقى الروثة انها ركس اي رجس ولم
يعارضه نص اخر ولا اعتبار عنده بالبلوي في موضع النص
كما لا يعتبر عموم البلوي في بول الادمي فان البلوي فيه عام وعندها
مخففة لاختلاف العلما فان ما لكا يري طهارة الارواث لعموم
البلوي فيها لامتلاء الطرق بها انتهي كلامه واعترضه في الفتح قال
وما قيل ان البلوي لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الانسان
ممنوع بل تعتبر اذا تحقق بالنص المنافي للحرج اعني لا حرج في الدين
وهذا ليس معارضة النص بالراي بل معارضة النص بالنص

واما مع النص بخلافه

لانها
والبلوي في بول الإنسان بالانتضاح كرؤس الابر لا فيما سواه انما تحقق
باغلبية عسر الانفكاك وذلك ان تحقق في بول الانسان فكما قلنا وقد
رتبنا مقتضاه اذا سقطنا اعتباره انتهي وقد يقال ان موضع البلوي
ما انتضح من البول وموضع النص ما سواه فلا اعتبار للبلوي في موضع
النص ثم قيل قد روي عن ابي هريرة ان العظم والروثة من طعام الجن
وهذا يدل علي طهارة الروث فيعارض ما روينا فكيف يصح القول بانه
لم يعارضه نص اخر ثم يخالفه واجيب بانه يدل علي الطهارة بطريق
الاشارة وما روينا يدل علي النجاسة بطريق العبارة والاشارة لا تعارض
العبارة وفي شرح منية المصلي من المتاخرين خبر مقدم مبتدوه من زاد
في تفسير النجاسة الغليظة علي قول ابي حنيفة بانها ما ثبت نجاسته
بنص ولم يعارضه نص اخر يخالفه وان اختلف العلما في نجاسته
وطهارته لانه لا عبرة للاجتهاد في مقابلة النص ولا حرج في اجتنابه
كما في الاختيار فيلزم ان يكون عموم البلوي معتبرة عنده في موضع
النص علي خلاف ما ذكره انفا وزاد في تفسير الغليظة عندهما بما اتفق
العلما علي نجاسته ولا بلوي في اصابته كما في الاختيار ايضا والمحيط
وهي اي تلك الزيادة زيادة حسنة يشهد لها بعض فروع الباب والمراد
بكونه ولا حرج في اجتنابه ولا بلوي في اصابته علي اختلاف العبارتين
انما هو بالنسبة الي بعض المكلفين الصادق بالقليل والكثير لا بالنسبة
الي كل واحد اي فيكون من سلب العموم لا من عموم السلب فيقع
الاتفاق بين الامام وصاحبيه علي صدق القضية المشهورة وهي
اي تلك القضية ان ما عمت بليته خفت قضيته انتهي كلام شارح المنية
والله اعلم الفايدة الرابعة من تلك الفوايد ذكر بعضهم وهو الامام
الشافعي رحمه الله تعالي ان الامر اذا ضاق اي شق اتسع اي
ترخص عن الاقيسة وطرد القواعد واذا اتسع ضاق وجمع اي
وفق بينهما اي هاتين القضيتين المتعاكستين بعضهم وهو الغزالي
بقوله كلما تجاوز عن حده انعكس الي ضده فانها شامل لهما ونور ذلك
بقوله الاتري ان العمل القليل في الصلاة لما اضطر اليه سومح
فيه وكثيره لما لم يكن به حاجة لم يتسامح فيه ونظيرها تين القاعدتين
المذكورتين في التعاكس قولهم يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتدا
وقولهم يغتفر في الابتدا ما لا يغتفر في البقا ولو ذكر الدوام فيهما او البقا
كذلك لكان اظهر في التعاكس وسياتي ان شا الله في ذيل قاعدة
التابع ذكر فروعهما اي القاعدتين الاخيرتين والله سبحانه وتعالي
اعلم القاعدة الخامسة الضرر يزال وهي احدي القواعد الاربع
التي رد القاضي حسين مذهب الشافعي اليها كما في شرح المناوي
اصلها اي هذه القاعدة قوله صلي الله عليه وسلم لا ضرر ولا

اصل النظم
بوسنى الذيب بالنجس منزل وما علموا جارا هناك يشخص
فقلت لهم كفوا الملام وقصروا عن انها تقلوا الديار وترخص

ولا ضرار زاد في التلويح في الاسلام وعدة من جوامع الكلم اخرجه
مالك في الموطا عن عمر بن يحيى عن ابيه مرسلا اي لم يذكر الواسطة
بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واخرجه الحاكم في المستدرك
والبيهقي والدارقطني من حديث ابي سعيد الخدري واخرجه ابن
ماجة من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت وفسره اي الحديث
في المغرب للمطرزي بانه لا يضر الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء انتهى وفسره
المناوي بانه لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيا من حقه ولا ضرار
فعال بكسر اوله لا يجازي من ضره بادخال الضرر عليه بل يعفو
فالضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين او الضرر ابتداء والضرار
الجزاء عليه انتهى وقيل هما بمعنى واحد علقمي ذكره اي هذا الحديث
اصحابنا في كتاب الغصب والشفعة وغيرهما وبنيتي علي هذه
القاعدة كثير من ابواب الفقه فمن ذلك المبتني الرد للمبيع علي البايع
او المستاجر علي الموجر بالعيب ومن ذلك جميع انواع الخيارات
والحجر بساير انواعه ولو بالسفه عندهما علي المفتي به والشفعة
فانها شرعت للشريك لدفع ضرر القسمة وشرعت للجار لدفع ضرر
الجار السو ولبيان ان للجار ضررا اورد ما قيل، بجيز انها تقلوا الديار
وترخص اي في الثمن ومن ذلك القصاص والحدود فان الطباع
البشرية والشهوة النفسانية مايلة الي قضا الشهوة واقتضا
الملاذ وتحصيل مقصودها ومحبوبها من الشرب والزنا والتشفي
بالقتل واخذ مال الغير والاستطالة علي الغير بالشتم والضرب
خصوصا من القوي علي الضعيف ومن العالي علي السافل
فاقتضت الحكمة شرع هذه الحدود حسما لهذا الفساد وزجرا
عن ارتكابه ليبقي العالم علي نظم الاستقامة فان اخلا العالم
عن اقامة الزواجر يودي الي انخرامه وفيه من الفساد والضرر
ما لا يخفي واليه الاشارة بقوله تعالي وفي القصاص حياة ومن
كلام حكما العرب القتل انفي للقتل ومن ذلك الكفارات فان في
مشروعيتها دفع ضرر علي الفاعل من عذاب جهنم بنا علي انها
كاسمها كفارة للذنب ومن ذلك ضمان المتلفات ومن ذلك الجبر
علي القسمة بشرطه من كون كل من الشريكين او الطالب منهما
منتفعا بنصيبه بعد القسمة وهذا شرط للجبر علي القسمة
لا شرط للقسمة بالتراضي فيقسم القاضي العروض جبرا في
متحدي الجنس وبالتراضي في مختلفه ويقسم المشترك بطلب
احدهم ان انتفع كل بنصيبه بعد القسمة وان تضرر الكل لم يقسم
الا برضاهم وان تضرر البعض وانتفع الاخر يقسم بطلب ذي
الكثير فقط وقيل بطلب ايهما ولو سكن احد الشركا ليس للاخر

اجرة حصته ولا المهاياة بقدر ما سكن اذ المهاياة انما تكون بعد المخصومة
وهذا امر الملك والمال الوقف فاذا سكنه بدون اذن الشريك فله الاجر
كما في فتاوي الحانوتي ومن ذلك نصب الائمة والقضاة لدفع ضرر
الناس بعضهم بعضا ومن ذلك الصائل عن نفسه او عن المسلمين وفي
الحدادي من ركب دار غيره لاطفا حريق واقع في البلد فانهدم جدار من
الدار بركوبه لم يضمن قيمة الدار لان ضرر الحريق عام على المسلمين
فكان لعامة المسلمين دفع ذلك عنهم كما اذا حمل العدو على المسلمين
فدفع عنهم رجل ذلك العدو بآلة غيره حتى تلفت لم يضمن من قيمتها
شيأ انتهى ولو صال الاب على ابنه ولم يمكنه دفعه الا بقتله قتله
زيلعي بخلاف ما اذا اكره على قتل غيره لا يباح له قتله ولو قتله اثم
لان قتل المسلم لا يستباح لضرورة ما الا ان يعلم انه لو لم يقتله قتله
درر وفي الشرنبلالية الحصر منقوض بانتيانه حليلته وباخراجه السرقة
اذا لم يلفها بالصياح عليه انتهى ثم ان قضية الاستثنا في كلام الدرر
يقتضي اباحة قتل الصائل والمصرح به في كلام الزيلعي وجوب قتله
قال في كتاب السير دفع الهلاك بحيث امكن واجب انتهى واجاب في العناية
بان معنى قوله حيث امكن واجب اي ثابت في سوي الرخصات فيما قالوا
انه لو اكره على اجرا كلمة الكفر او قتل غيره او الزنا فانه يرخص له حتى
لو صبر حتى قتل فهو شهيد شيخنا وهل يجوز قتل المفسد اذا غلب على ظن
حاكم السياسة انه لا يتزجر الا بالقتل ففي جواهر الفتاوي سيل الناصحي
عن ذلك فقال القتل مشروع وجوبا لافساده وسيل عن قتل الزنبور
والحشرات المؤذية كالكلب وغيره فقال يجب قتل الادمي المؤذي
فضلا عن غيره اذا كان مؤذيا شيخنا ومن ذلك قتال المشركين
والبغاة وفي البزازية في كتاب الكراهية باع اغصان فرصاد والمشتري
اذا ارتقى لقطعها اي الاغصان يطلع على عورات الجيران يؤمر بان
يخبرهم وقت الارتقا ليستتروا مرة او مرتين متعلق بيخبر فان
فعل ذلك فيها ونعمت والا رفع الامر الى الحاكم ليمنعه من الارتقا
انتهى فكان ذلك المنع لدفع ضرر الجيران وهذه القاعدة اي قاعدة
الضرر يزال مع القاعدة التي قبلها اي قاعدة المشقة تجلب التيسير
متحدة ان تساويا في التحقق اي كلما تحققت تلك تحققت هذه وبالعكس
وح لا فايدة في ذكرها او متداخلة ان كان بينهما عموم وخصوص مطلق
او من وجه ويتعلق بها قواعد القاعدة الاولى الضرورات تبيح المحظورات
اصلها قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
ومن ثمة جاز اكل الميتة بقدر دفع الهلاك عند المخمصة اي المجاعة
وكذا عند التداوي اذا اخبره طبيب مسلم ان شفاءه فيه ولم يجد من
المباح ما يقوم مقامه وان قال يتعجل شفاؤك به فيه قولان وكذا

شرب الدم والبول للتداوي وكذا الخمر ان لم يجد ما يقوم مقامها وفي النوازل
كتب الفاتحة بالدم على جبهته يجوز وان كتب بالبول ان عرف ان
فيه شفا فلا باس لكنه لم ينقل وهذا لان الحرمة تسقط عند الاستشفا
الا ترى ان العطشان يرخص له شرب الخمر والجايع الميتة انتهى وفي
صلاة الجلابي اختلف في الاسترقا بالقرآن يجوز ان يقرا على المريض
والملدوغ او يكتب في ورق ويعلق او يكتب في طست ويغسله ويسقي
المريض فاباحه عطا ومجاهد وابو قلابة وكرهه النخعي والحسن
البصري وابن سيرين وجاز اساغة اللقمة بالخمر عند الغص اذا لم يجد
ما يزيله غيرها وجاز التلفظ بكلمة الكفر للاكراه الملجي اذا كان
قلبه مطمينا بالايمان وجاز بالاكراه الملجي اتلاف المال والضمان
على الفاعل لا الحامل وبعضهم جعله معطوفا على وجاز من غير
ملاحظة القيد اي وجاز اتلاف المال كما اذا خافوا غرق السفينة لكثرة
حملها فانه يباح تلف المال انتهى وجاز ايضا اخذ رب الدين من مال
المديون الممتنع عن ادا الدين بغير اذنه اذا ظفر بجنس حقه حتى لو كان
دينه وماله دراهم قضى القاضي باخذه بلا امره اجماعا ولو كان دينه
دراهم وله دنانير او بالعكس بيع الدراهم بالدنانير في الثاني وبعكسه
في الاول ولم يبع القاضي عقاره ولا عرضه في قضا دينه ولكن
يحبس الدار حتى يقضي وغيرها يبدا القاضي ببيع المنقود ثم العروض
ثم العقار وقيل يبدا ببيع ما يخشى عليه التوي والفتوى على
قولهما ومن افلس وعنده متاع شراه منه فرب المتاع اسوة للغرما
فيه ان قبضه باذنه والا فهو احق به ملتقى وشرحه وجاز
ايضا دفع الصائل ولو ادى الدفع الى قتله ان لم يمكن بدونه ولا شيء
بقتله ثم ان كان الصائل صبيا او مجنونا شاهرين سيفا وجبت
الدية ولا قود وان جلا مقتلما وجبت به القيمة وان كان غير ذلك
فان كان شاهرا سيفا او سلاحا ليلا او نهارا في مصر او غيره او شاهر
عصا ليلا في مصر او نهارا في غيره فلا شيء في قتله واما شاهر
العصا نهارا في مصر فلا يجوز قتله فان قتله عمدا وجب القصاص
وزاد الشافعية على هذه القاعدة بشرط عدم نقصانها اي الضرورة
في نظر الشرع عن المحظورات التي اقتضت اباحته قالوا اي الشافعية
زدناه ليخرج عن هذه القاعدة ما لو كان الميت نبيا فانه لا يحل اكله
للمضطر لاحرمته اي النبي اعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر
انتهى كلامهم ولكن ذكر اصحابنا ما يفيده اي هذا القيد وان يذكروه
صريحا فانهم قالوا لو اكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له اي للمكره
قتل ذلك الغير فان قتله مع عدم الرخصة اثم القاتل وان لزم
القصاص في العمد خلافا لزفر لان مفسدة قتل نفسه اي قتل غيره

نفسه اخف من مفسدة قتل غيره اي قتله غيره فلا ينافيه قولهم
قاتل نفسه اشر اثما من قاتل غيره وكذا قالوا لو دفن الميت بلا تكفين
فلا ينبش عليه لان مفسدة هتك حرمته اشر من مفسدة عدم
تكفينه الذي قام الستر بالتراب مقامه وكذا لو دفن بلا غسل واهيل
عليه التراب صلي علي قبره ما لم يتفسخ ولا يخرج يفهم من اطلاقه
انه لو كان دفن في غير بلده وهو الحق وما قاله بعض المتاخرين
لا يلتفت اليه نعم قبل الدفن لا باس بالنقل ما لم يكن فوق ميلين
فيكره ظهيرية ويخرج ولو بعد الدفن اذا كانت الارض مغصوبة
او اخذت بالشفعة وصاحبها مخير بين ان يخرجه منها وبين ان يسويه
مع الارض ويزرع عليه وكذا ينبش لو دفن معه مال ولو درهما
فتح وليس من الغصب ما اذا دفن في قبر حفرة الغير ليدفن فيه فلا
ينبش بل يضمن قيمة الحفر تؤخذ من تركته او من بيت المال شرنبلالي
بلي الميت وصار ترابا يدفن عليه غيره وجاز زرعه والبناء عليه
زيلعي فاستفيد من ذلك عدم كون الضرورة مبيحة عند كونها ناقصة
من المحظور واما عند استوائهما فالظاهر ان يخير كما يدل عليه مسئلة
الغريق الاتية فيلزم كونها مبيحة ايضا القاعدة الثانية من
القواعد المتعلقة بها ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها نقل عن فتح
المدبران المراتب خمسة ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضول
فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب وهذا يبيح
تناول الحرام والحاجة كالجايع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير
انه يكون في جهد ومشقة وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم
والمنفعة كالذي يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم والزينة
كالمشتهي الحلوي والسكر والفضول التوسع باكل الحرام والشبهة
ولذا اي لكون ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها قال في ظهيرية
ان اليمين الكاذبة لا تباح للضرورة انما يباح التعريض انتهى يعني
بقوله لا تباح للضرورة الخ لا ندفاعها اي الضرورة بالتعريض ذكروا انه
يباح الكذب في الحرب للخدعة وفي الصلح بين الاثنين وفي ارضاء الاهل
وفي دفع الظالم عن الظلم فهذا كله محمول علي الاباحة بالتعريض
بمعني ان اباحة الكذب للضرورة مقدر بمقدار التعريض في البزازية
ويجوز الكذب في ثلاثة مواضع في الصلح بين الناس وفي الحرب ومع
امراته قال في الذخيرة واراد به المعاريض لا الكذب الخالص انتهى
كلام البزازية حقق العلامة السيد في شرح المفتاح بعد ان نقل كلام
الزمخشري في الفرق بين التعريض والكناية بان الكناية ان تذكر
شيا بغير لفظه الموضوع له والتعريض ان تذكر شيا يدل به علي
شي لم تذكر كما يقول المحتاج للمحتاج اليه حبيتك لاسلم عليك ويسمي

قال ح

بالتلويح

بالتلويح اذ اللفظ المستعمل فيما وضع له حقيقة مجردة ويقابلها المجاز
والكناية مستعملة فيما لم يوضع له اصالة وفي الموضوع له تبعا والتعريض
يجامع في الوجود كلا من هذه الثلاثة وذلك بان تقصد بنفس اللفظ
معناه حقيقة او مجازا ويدل بسياقه على المعنى المعرض به فلا يوصف
اللفظ بالقياس الى المعنى التعريضي بحقيقة ولا مجاز ولا كناية
لفقدان استعمال اللفظ فيه مع كونه معتبرا في حدود هذه الثلاثة
فلا يكون اللفظ في معناه الحقيقي او المجازي او الكنائي تعريضا بل
لابد هناك من معنى اخر فاذا قلت المسلم من سلم المسلمون من يده
واردت به التعريض فالمعنى الاصلي انحصار الاسلام فيمن سلموا منه
والمعنى الكنائي انتفاء الاسلام عن المؤذي مطلقا واما المعنى المعرض
به المقصود من الكلام سياقا فانتفي الاسلام عن المؤذي المعين وقس
على ذلك حال الحقيقة والمجاز اذا اريدا التعريض انتهى ومن فروعه
اي ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها المضطر بالجوع لا ياكل من الميتة
الا بقدر سد الرمق ومن فروعه الطعام في دار الحرب يوخذ من الغنيمة
قبل القسمة على سبيل الحاجة لانه انما ابيح للضرورة قال في الكنز
وينتفع فيها اي في دار الحرب بعلف وطعام وحطب وسلاح ودهن
بلا قسمة بين الغانمين وبعد الخروج منها لا ينتفع وما فضل
من الماخوذ رد الى الغنيمة فهذا يدل على ان الانتفاع به
انما يكون بقدر الضرورة ومن فروعه افتوا بالعفو عن بول
السنور اي بكونه عفوا في الثياب دون الاواني لانه لا ضرورة
في الاواني لجريان العادة بتطهيرها اي تشهيرها فكون بول السنور
معفوا مقدر بقدر الضرورة وفي المحيط بول الهرة مغلظ وبول
الفارة مختلف فيه قيل مخفف وقيل مغلظ وفي الخانية بول
الهرة والفارة نجس في اظهر الروايات يفسد الماء والثوب اذا زاد على
قدر الدرهم وقيل لا يفسد اصلا وقيل لا يفسد اذا فحش وفي الخلاصة
اذا بالت الهرة في الانا او على ثوب تنجس وكذا بول الفارة وقال
الفقيه ابو جعفر ينجس الانا دون الثوب ومن فروعه ايضا فرق كثير
من المشايخ في البعر بين آبار الفلوات فيعفى عن قليله اذا وقع في
البير للضرورة لانها اي ابار الفلوات ليس لها رؤس حاجزة والابل
والغنم تبعر حولها فتلقيه الريح فيها فلو افسد القليل لزم الحرج وبين
ابار الامصار لعدم الضرورة وخلاف الكثير ولكن المعتمد عدم الفرق
بين ابار الفلوات والامصار وبين الصحيح من البعر والمنكسر منه
فيه ايما الى الخلاف في كون المنكسر عفوا كما في قوله وبين الرطب
واليابس ايما في كون الرطب معفوا ومن فروعه ايضا يعفى عن ثياب
المتوضي اذا اصابها من الماء المستعمل على رواية النجاسة المغلظة وهي

بلغ مقابلة

رواية الحسن او المخففة وهي رواية ابي يوسف **للضرورة** اي الحرج في
التحرز عنه والمفتي به طهارته سواء كان عن حدث اكبر او اصغر وهي رواية
محمد عن ابي حنيفة وهي المشهورة عنه واختاره المحققون مما وراء النهر
ولا يعفى عما يصيب ثوب غيره لعدمها اي الضرورة المذكورة **ومن**
فروعه ايضا **دم الشهيد طاهر في حق نفسه نجس في حق غيره** حتى
لو صلى حاملا لشهيد تجوز صلاته ولو وقع دمه في ثوب انسان نجسه
ولا تجوز الصلاة به كما في الجوهرة للضرورة في حق نفسه لقوله عليه
السلام لا تغسلوهم فان كل جرح يفوح مسكا يوم القيامة **ومن فروعه**
الجبيرة يجب ان لا تستر من العضو الصحيح من مواضع الغسل **الا**
بقدر ما لا بد منه في استمساك الجبيرة فلو زاد عليه لم يصح المسح
عليها ولا الاكتفاء بغسل ظاهرها قال في الفتح واذا زادت الجبيرة
على معين الجراحة فان ضره الحل والمسح مسح على الكل تبعا للفرجة
بالقرحة وان لم يضره غسل ما حولها ومسحها نفسها وان ضره
المسح لا الحل يمسح على الخرقة التي على راس الجرح ويغسل ما حولها
تحت الخرقة الزايدة اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها واذا ضره
الحل لا المسح يمسح على الكل وهكذا الكلام في العصابة ان ضره
مسح على كلها ومن ضرر الحل ان يكون في مكان لا يقدر على ربطها
بنفسه ولا يجد من يربطها **ومن فروعه الطبيب ينظر من العورة**
بقدر الحاجة في المعالجة وكذا القابلة **وفرع الشافعية عليها**
اي هذه القاعدة **ان المجنون لا يجوز تزويجه** اي تزويج الولي اياه
اكثر من امراة واحدة لان دفاع الحاجة بها اي الواحدة **ولما رأى من**
مشايخنا ونقل البيري عن المحيط الرضوي عدم جواز التسري
باكثر من واحدة له بخلاف النكاح حيث قال وهذه المنفعة حاصلة
بالواحدة فلا حاجة له لما زاد عليها فلا ينفذ التسري عليه فيما زاد
على الواحدة بخلاف النكاح لانه يختص بعدد شرعا نصا **تذنيب**
قيل في الفرق بين التذنيب والتذييل ان الحاق ما قل بما قبله تذنيب
والحاق الاكثر بما قبله تذييل **يقرب من هذه القاعدة** اي قاعدة
ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها **ما جاز بعذر بطل بزواله** لان زوال
المبيح مبطل للجواز بمعنى ان الاصل عدم الجواز وانما جاز للمبيح فاذا
زال المبيح بقي على العدم الاصلي لا بمعنى ان زوال المبيح مؤثر اذ لا
تاثير للاعدام عندنا **فبطل التيمم اذا قدر على استعمال الما** وهذا
يقتضي ان الناقض نفس القدرة على استعمال الما وقيل الناقض
ظهور الحدث السابق عند القدرة على الما لا نفس القدرة **فان كان**
العجز لفقد الما بطل بالقدرة عليه وان كان لمرض بطل ببرية سوا
وجد معه ما وقت المرض المرخص اولا وسوا قدر على استعماله

بالنسبة

بالنسبة الي زوال ذلك المرض المرخص او لا قال في البحر اذا تيمم للمرض
او البرد مع وجود الماء ثم فقد الماء ثم زال المرض او البرد ينتقض تيممه
لقدرته علي استعمال الماء وان لم يكن الماء موجودا واعلم ان التيمم كما
بطل بزوال العذر المبيح له كذلك بطل بخروج المبيح الاخر له
كما ذكره العمادي حيث قال لو تيمم لعدم الماء ثم مرض مرضا يبيح
التيمم له لم يجز له الصلاة بذلك التيمم ويجعل الاول كان لم يكن
اذ اختلاف اسباب الرخصة يمنع الاحتساب بالرخصة الاولي عن
الثانية ويجعل الاولي كان لم تكن انتهي وان كان البرد بطل بزواله
وفي القهستاني عند قول النقاية وينقضه قدرته علي الماء فيه اشارة
الي انه لو تيمم علي راس ميل ثم سار الي الماء وانتقص قليل من المسافة
ينبغي ان ينتقض تيممه لانه قدر علي الماء حكما ويؤيده ما قال الزاهدي
قبيل باب قضا الفوايت ان عدم الماء شرط الابتدا فكان شرط البقاء
والي ان زوال المرض المبيح للتيمم ناقض كما في النظم انتهي وينبغي
ان يخرج من التخريج علي هذه القاعدة الشهادة علي الشهادة اذا
كان الاصل مريضا فصح بعد الاشهاد قبل الحكم بشهادته او مسافرا
فقدم بعد الاشهاد قبل الحكم بشهادته ينبغي ان يبطل الاشهاد علي
القول بانها اي الشهادة علي الشهادة لا تجوز الا اذا تعذر حضور
الاصل لموت الاصل او مرضه او سفره وهو المشهور الذي مشي
عليه ارباب المتون والفتاوي لا علي القول بجوازها وان كان
الاصل صحيحا في المصر كما روي عن محمد في النوادر كما في الخانية
وفي المحيط الاشهاد علي الاشهاد صحيح وان كان في المصر بلا خلاف
حتي اذا غاب الاصل بعد ذلك او مات فشهد الفرع علي شهادته
تقبل وان كان الاصل محبوسا في المصر فان كان محبوسا في سجن هذا
القاضي لا يجوز وان كان في سجن الوالي ولا يمكنه الاخراج للشهادة
قال بعضهم ينبغي ان لا يجوز وهل يكفي مجرد سفر الاصل في شهادة
الفرع بان يجاوز مصره قاصدا السفر او لا بد من غيبته ثلاثة
ايام ظاهر كلامه هنا وصريح كلامه في البحر الاول وفي الخلاصة
والبزازية والعناية التصريح بلزوم الثاني ومن اعذار الاصل
ما في القنية ان الاصل اذا كانت مخدرة يجوز اشهادها علي شهادتها
وهي التي لا تخالط الرجال ولو خرجت لقضا حاجة او حمام انتهي
فعليه ينتقض الحصر الذي ذكره ودل كلامه علي ان السلطان
والامير لا يجوز اشهادهما علي شهادتهما وهما في البلد القاعدة الثالثة
من القواعد المتعلقة بتلك القاعدة الضرر لا يزال بالضرر اي
بارتكابه وهي اي هذه القاعدة مقيدة لقولهم الضرر يزال
ثم بين كيفية التقييد بقوله اي الضرر يزال لا بضرر اي لا بارتكاب

ضرر آخر ومن فروعهما عدم وجوب العمارة علي الشريك الابي عنها
لو انهدم الجدار بنفسه قيل المناسب عدم الاجبار علي العمارة وفيه
ان عدم الوجوب يستلزم عدم الاجبار بل تغييره اولي لانه من قبيل
الاتيان بالشي بدليله لان وجود الملزوم دليل علي وجود اللازم
وانما يقال شرعا لدربرها اي العمارة انفق انت واحبس العين
اي الحايط بمنع الشريك عن الانتفاع به بوضع الحمولة ونحوه
الي استيفاء قيمة البناء مبنيا كما في الطحاوي او الي استيفاء ما انفقه
في نصيب شريكك فالاول اي الحبس الي استيفاء القيمة ان كان
البناء بغير اذن القاضي ولم يكن الجدار عريضا بحيث لو قسمت
ارضه اصاب كلا موضع يبني عليه بناء محكما والا فهو متطوع في
الانفاق عند البعض كما في البزازية والثاني اي الحبس الي استيفاء
ما انفقه ان كان البناء باذنه اي القاضي بالشرط المذكور ايضا
وفيه قول آخر وهو عدم الرجوع بشي لو كان البناء بغير اذن
القاضي كما في البزازية ولكن الذي ذكره هو المعتمد استحسنه
بعض المتاخرين وكتبنا في شرح الكنز في مسايل شتي من
كتاب القضا ان الشريك الابي لا يجبر الا في ثلاث مسايل
احدها حايط مشترك اراد احدهما نقضه وابي الآخر ان كان الحايط
بحيث يخاف سقوطه بجبر الابي ثانيها لو هدم ماه واراد احدهما البناء
وابي الآخر فان كان اساس الحايط بحيث لا يمكن ان يبني حايطا في
نصيبه بعد القسمة يجبر وتفسير الجبر انه ان لم يوافقه الشريك
انفق علي العمارة ورجع علي الشريك بنصف ما انفق وفي فتاوي
الفضلي لو هدم ماه وامتنع احدهما يجبر ولو انهدم لا يجبر ولكن
يمنع من الانتفاع به ما لم يستوف نصف ما انفق ان فعل ذلك
باذن القاضي وان كان بلا قضايه فبنصف القيمة منح وثالثها
قد ذكرت في الشرح مقدمة عليهما هدم صاحب السفل الجدار الحامل
للعلو يجبر صاحب السفل علي بنايه لانه تعدي علي حق صاحب
العلو بقي مما يجبر فيه الشريك الابي دار مشتركة بين صغيرين
لكل واحد منهما وصي انهدمت الدار وابي احدهما العمارة فان
الوصي الآخر يرفع الامر الي القاضي ليجبره علي العمارة وكذا
طاحونة او حمام مشترك انهدم بعضها وابي الشريك الآخر عن
العمارة يجبر ان انتقض شي من البناء وان انتقض الكل وصارت
صحرا لا يجبر وفي رواية عن محمد لا يجبر مطلقا ويقال للشريك
انفق في المرمة واجره وخذ النفقة من الاجرة وكذا الحرث اذا
كان بين شريكين فابي احدهما ان يسقيه يجبر وفي ادب القاضي
لا يجبر ولكن يقال له اسقه وانفق ثم ترجع في حصته بنصف

ما انفقت وكذا في المشترك يجبر كل منهما على عمارته ثم فيما يجري
فيه الجبر اذا انفق احد الشريكين بلا اذن الاخر يكون متبرعا واما
ما لا جبر فيه ان لم يكن المنفق مضطرا يكون متبرعا وان كان
مضطرا كصاحب العلو في بنا السفل لا يكون متبرعا ثم الرجوع
بقيمة البنا او بما انفق قيل ان كان صاحب العلو مضطرا يرجع
على صاحب السفل بقيمة السفل مبنيا لا بما انفق وقيل ان بنى
بامر القاضي يرجع بما انفق وقيل بقيمة كذا في قسمة الولوالجيه
واذن الشريك كاذن القاضي فيرجع بما انفق كما حرره ابن الشحنه
واذا قلنا يرجع بقيمة البنا عند عدم الاذن فهل المعتبر قيمته يوم
البنا او وقت الرجوع قولان والصحيح وقت البنا وهو مبني
على ان المبني بني على ملك الشريك او على ملك الباني ثم
ينتقل منه وصرح في البزازية بجريان الجبر في عبد بين شريكين
فراه احدهما او نهرا وحمام او سفينة خرق منها شي قليل ففي كل
منها المنفق بلا اذن متطوع اذ كل موضع يجري فيه الجبر اذا فعل
احدهما بلا اذن فهو متطوع وما لا جبر له فليس بمتطوع ان كان
مضطرا كما قدمناه وفي الدر المختار ولا يجبر الشريك على العمارة
الا في ثلاث وصي وناظر وقف وضرورة تعذر قسمه انتهى ومن
فروعها لا يجبر السيد على تزويج عبده وامته ان تضررا الا ان
يقال المسائل في مطلق الضرر سيما و من فروعها لا يأكل المضطر
طعام مضطر اخر قال في البزازية خاف الموت جوعا ومع رفيقه
طعام اخذ بالقيمة منه قدر ما يسد جوعته وكذا لو مع رفيقه
ما وخاف الموت عطشا اخذ قدر ما يدفع العطش فان امتنع قاتل
بلا سلاح وان كان الرفيق يخاف الموت عطشا وجوعا ايضا ترك
له البعض انتهى فكان ما ذكره المصنف اذا لم يكن قدر ما يدفع هلاكهما
ولا يأكل شيا من بدنه اي من بدن اخر وكذا من بدن نفسه كما في
الخانية وفي البزازية خاف الهلاك جوعا فقال له اخر اقطع يدي
وكله ليس له ذلك لان لحم الانسان لا يباح حال الاضطرار لكرامته
انتهى لتنبيه يتحمل الضرر الخاص لاجل دفع ضرر عام وهذا
مقيد لقولهم الضرر لا يزال بمثله وحاصل التقييد الضرر الغير
العام لا يزال بمثله وفيه ان الضرر العام اذا ازيل يتحمل ضرر
الخاص لم يكن ازيل بمثله اذ العام غير الخاص تامل وعليه اي
هذا القول او التنبيه فروع كثيرة منها اي تلك الفروع جواز
الرمي قاصدا الى كفار تترسوا بصبيان المسلمين وفي عبارة اكثرهم
باساري المسلمين فلا وجه لتخصيص الصبيان الا ان يقال لما
كانوا محل رحمة ومع ذلك يجوز رمي المتترس بهم فاولى ان يجوز
في الاساري والاصل في هذه المسئلة ان المصلحة في امر اذا كانت

٣ كقطع اليد المتاكلة وعكسها ما ذكره في القنية
له منفعة مرتفعة لا تسقى سيما الاوقت النيل
يجوز لرب النهر بغير رضى اصحاب الاراضي
السفلية ليسقيها ولا يتكلف نصب الدالية لان فيها تحمل الضرر
الخاص لدفع الضرر العام بيسير فههنا كذلك فيكون مستثنى
من القاعدة الثانية فيما يلي هذا التنبيه تامل

ضرورية قطعية كلية يجب العمل بها اما كونها في المسيلة
ضرورية فلان صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين داعية
بالضرورة الي جواز الرمي الي الترس واما كونها قطعيه فلان
حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي
الترس قطعية لاظنية واما كونها كلية فلان استخلاص عامة
المسلمين مصلحة كلية فلا يجوز الرمي الي الترس اذا تترسوا في
قلعة باسارى المسلمين لعدم تحقق الضرورة فيه ولا الي من
لا يعلم تسلطهم علينا ان تركنا الرمي الي الترس لعدم تحقق القطعية
ولا الي ما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا
البعض في البحر نجا الباقون فانه لا يجوز طرحهم لعدم تحقق الكلية
لانه على تقدير الترك يهلك جماعة خاصة من المسلمين لا عامة
المسلمين كما في ترك الرمي الي الترس **ومنها وجوب نقض حايط**
مملوكة مال ذلك الحايط او وهن او انشق طولا او عرضا **الى**
طريق العامة او الي طريق الخاصة لكن الطلب لارباب الطريق
الخاص وكذلك الواقف والقيم في حايط المسجد والعبد التاجر
والراهن والمكاتب وصح الاشهاد على الابن وان لم يملك الدار
ورقان تلف به ادمي ففي العبد على مولاه او مال ففي رقبته
حتى يباع فيه وفي المكاتب يسعى في الاقل ودية المقتول ان
كان نفسا وان كان ما لا يسعى في قيمته بالغة ما بلغت وهذا ان
كان في زمن الكتابة وان كان بعده بعد العتق فعلى عاقلة المولى
وبعد العجز فلا يجب شي على احد لعدم قدرة المكاتب وعدم الاشهاد
على المولى فتح **على ما لكه** سواء كان بطريق الاصالة او بالوصاية
كما اذا كان الحايط لصغير وطولب بالنقض ابو الصغير او
وصيه او جده او امه عند عدم الاب او الوصي فان هؤلاء لو
طولبوا بالنقض وجب النقض عليهم حتى لو تركوا النقض
بعد الطلب وتلف به شي وجب الضمان في مال الصغير وفيه
اشارة الي ان رب الحايط لو باعه بعد الطلب والاشهاد
وسلمه الي المشتري او لم يسلمه ثم سقط وتلف به شي فلا
ضمان على البايع لخروجه عن ملكه ولا على المشتري لعدم
الطلب منه والي انه لا ضمان على المرتهن والمستاجر والمودع
وان طولبوا بالنقض لعدم الملك واعلم ان وجوب النقض
في المسيلة انما هو بطلب النقض والاشهاد عليه والاشهاد
للتمكن من اثباته عند انكاره واما الطلب فشرط اذ لا وجوب
بدون الطلب سواء كان الطالب مسلما او ذميا ذكرا او انثى
حرا او مكاتبا بخلاف الصغير والعبد المحجورين اذ لا يصح الطلب
منهما فان طولب بالنقض واشهد عليه ولم ينقضه في مدة يمكنه

ولو عاد اليه لا يعود الا باشهاد جديد درمنتقي

نقضه فيها فتلف به انسان او مال ضمن عاقلته الانسان ورب
الحايط المال استحسانا والقياس ان لا ضمان وهو قول الشافعي
اذ لو لم يوجد منه صنع وقعد لا مباشرة علة ولا مباشرة سبب
لان البناء كان في ملكه مستقيما والميلان وشغل هوا الطريق ليس من
فعله وجه الاستحسان مروي عن شريح وعلي والنخعي والشعبي
ولان الحايط لما مال شغل هوا الطريق وهو في ملكه ورفعه في
يده فاذا تقدم اليه احد ممن له حق الطلب وطولب بتفريقه لزمه
تفريقه فاذا امتنع عنه مع التمكن منه صار متعديا ودفع الضرر
العام ودفعه واجب فيجب عليه دفعه فقد تحمل الضرر الخاص
اعني ضرر الصبيان والمالك لاجل دفع الضرر العام عن المسلمين
في الاول وعن العامة في الثاني ونص محمد علي ان العاقلة لا تتحملها
حتى يشهد الشهود علي ثلاثة اشياء علي التقدم اليه وعلي الهلاك
بالسقوط عليه وعلي كون الجدار ملكا له اي من وقت الاشهاد الي
وقت السقوط فيمكنه نقضه ليصير جانيا بتركه وقولنا في مدة يمكنه
نقضه فيها اشارة الي ما لو ذهب بعد الطلب لطلب من ينقضه وكان
في ذلك حتى سقط لم يضمن ولو جن بعد الاشهاد بطل ولو افاق لا يعود
الا باشهاد مستقبل درمختي واعلم انه اذا بناه ما يلا ابتداء ضمن
ما تلف بسقوطه وان لم يطالب بنقضه كما في اشراع الجناح ونحوه
فان مال الي دار انسان فالطلب لربها او ساكنها لكل تاجيله
وابراوه بخلاف ما اذا مال الي طريق العامة فلا يصح تاجيله ولو
من القاضي او المشهد ملتقي ومنها جواز الحجر علي العاقل البالغ الحر
عند ابي حنيفة بل اتفاقا كما في الملتقي فالاولي ترك هذا القيد في ثلاث
مسايل المفتي الماجن الذي يعلم الناس الحيل الباطلة كتعليم المراة
الارتداد لتبين من زوجها والذي يفتي عن جهل خانية وفيه اشارة
الي ان كل حيلة تودي الي الضرر لم تجز في الديانة وان جاز في الفتوي وعليه
يحمل ما جا من الكراهة وكل حيلة لا تودي الي الضرر تجوز كما في التجنيس
وفي منية المفتي من لقن انسانا كلمة الكفر كفر الملقن وان كان علي
وجه اللعب وقال ابن المبارك من امر امراة لتبين من زوجها فهو كافر
وان لم يكفر المامور انتهي وليس المراد بالحجر في المفتي ونحوه حقيقة الحجر
وهو المعني الشرعي الذي يمنع نفوذ التصرف بل المنع لان المفتي
يفسد ديانات الناس والطبيب ابدانهم والمكاري اموالهم ابن الشلبي
وايده بان المفتي لو افتي بعد الحجر واصاب في الفتوي بعد الحجر جاز ولو
افتي واخطا قبله لا يجوز انتهي ولذا قال ابن الكمال هو منع لا حجر فلو
عبر به لكان اولي وارد ع انتهي والطبيب الجاهل بعلم الطب وهو
الذي يسقي الناس الدوا المهلك واذا قوي عليهم لا يقدر علي ازالة

ضرره والمكاري المفلس وهو الذي يقبل الكراء ويوجر الجمال وليس
له جمال ولا ظهر يحمل عليه ولا مال يشتري به الرواب والناس يعتمدون
عليه ويدفعون الكراء اليه ويصرف ما اخذه منهم فاذا جاء وقت
السفر رايته لا دابة له فينقطع المكتري عن الرفقه دفعا للضرر
العام في كل منها ومنها جوازه اي الحجر علي السفيه العامل بغير
موجب الشرع من اتباع الهوي عندهما وعليه الفتوي لدفع الضرر
العام فان السفها ان لم يحجر عليهم اسرفوا فيركب عليهم الدين فتضيع
اموال الناس فان من عادة السفيه التبذير والاسراف في النفقة
لا لغرض او لغرض لا يعتد به العقلا من اهل الديانة مثل دفع المال
الي المغني وشرا الحمام الطيارة ومثل ما نقل في التوضيح ان رجلا
من طلبة العلم عشق جارية بخاري تباع في سوق النحاسين
وكان من الفقر والمتربة بحيث لا يملك قوت يومه فاستعار من
بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك
ولبس اللباس النفيس وركب البغلة وشركا ورسه يمشون في
ركابه مطرقين حتي دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخاري
الملقب بصدر جهان فجلس علي غرفة ودعا صاحب الجارية فساومها
واشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول
ورجع الي منزله ممتليا بهجة وسرورا ورد الهواري الي اهلها
فلما جا البايع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ يتنف
عثنونه ومنها بيع مال المديون اي بيع القاضي ماله عقارا كان
او عروضا وفي البزازية بيع العقار عندهما علي الاصح وفيه اشارة
الي رد ما قاله العصام لا يبيع العقار اجماعا والخلاف في المنقول
انتهي وهذا في مال المديون الحاضر واما مال الغايب فلا يبيع لا العقار
ولا العروض كما في الخلاصة ويشير اليه قوله المحبوس ان امتنع عن
البيع عندهما بشرطين بقضا القاضي وطلب غرمايه ذلك ويشترط
لصحة الحجر عندهما القضا بالافلاس ثم الحجر بنا عليه ولا يشترط ذلك
في الحجر بالسفه مع كونه يعم جميع الاموال واما الحجر بالدين فيخص
المال الموجود حتي ينفذ تصرفه في مال حدث بعده بالكسب كما يعلم
من القهستاني والبرجندي فليحفظ درمنتقي وعنده يحبس ابدا
حتي يبيعه بنفسه لقضا دينه ويترك له دستان من الثياب
ويباع الباقي وان كان له ثياب حسنة تباع ويشتري له بقدر
الكفاية حتي قال مشايخنا يباع كل ما لا يحتاج اليه في الحال فيباع
اللبد في الصيف واللحاف في الشتا ولو كان له كانون من حديد
يباع ويشتري له ما يتخذ من الطين وعن ابي يوسف انه باع عمامة
المديون المحبوس ولو اشتري وافلس قبل القبض بيع القاضي

لاجل الثمن دفعا للضرر عن الغرما وهواي قولهما المعتمد وقيل هو
اشارة الي رد ما قاله العصام واعتماد ما صححه البزازي يعني ان
المعتمد عندهما انه يباع عقاره ومنقوله لا منقوله فقط ومنها
السعر اي جوازه للسلطان او القاضي بمشورة اهل الراي عند
تعدي ارباب الطعام في بيعه بفن فاحش اي ضعف القيمة
صيانة لحقوق المسلمين من الضياع وان لم يتعدوا فلا ينبغي بل هو
مكروه لقوله عليه السلام لا تسعروا فان الله هو المسعر القابض
الباسط ولان الثمن حق البايع فكان له تقديره ومنها بيع طعام
المحتكر جبرا عليه عند الحاجة اي احتياج الناس اليه وامتناعه
عن البيع فان الحاكم يامره بالبيع فان امتنع باع عليه باخذ
الطعام عليه ويفرقه عليهم فاذا وجد وارد وا مثله وليس هذا
حجرا وانما هو للضرورة دفعا للضرر العام واعلم ان الاحتكار علي
وجوه مكروه اذا اشتري طعاما في المصر ونقله الي بيته وامسكه
وذلك يضر باهله واما اذا ذهب الي مصر اخر واشتري ونقله
الي مصره وامسكه وللناس حاجة اليه فعند ابي يوسف يكره
وعندهما لا بل يستحب ان يبيعه وكذا لو حصل له من زرعه
فلا باس بامساكه واختلف فيما اذا اشتراه من رستاق مصره
ونقله الي بيته وامسكه وللناس احتياج اليه فلا باس به عندهما
وقال محمد كل قرية يجلب طعامها الي المصر فهي بمنزلة المصر ثم
الاحتكار المكروه لا يتحقق عند ابي حنيفة الا من قوت الناس كالحنطة
والارز والدخن والذرة اذا كان في موضع يتخذون الخبز من الارز
وعلف الدواب كالتبن والعلف ولا يتحقق فيما سوي ذلك وقال
ابو يوسف كل ما يضر امساكه بالناس كالقطن والزيت ونحو ذلك
حتي الذهب والفضة والثياب فهو احتكار ثم مدة الاحتكار اذا قلت
لا يكون احتكارا واذا طالت يكون احتكارا وعن اصحابنا انهم قدروها
بالشهر واذا رفع الامر الي القاضي يامر المحتكر ببيع ما يفضل عن
قوته وقوت عياله علي اعتبار السعة بمثل القيمة او بغبن يسير
وفي نسخة الصدر الشهيد حبسه الامام وهدده وعزره ولا يبلغ
به اربعين سوطا فان امتنع عن البيع بعد ما تقدم باعه الامام
خلاصة ومنها اتخاذ حانوت للطبخ بين البزازين فانه يمنع منه
اذا اضر بالجيران ضررا بينا وهذا عندهما وعليه الفتوي وعنده
كل من تصرف في خالص ملكه لا يمنع منه في الحكم وان لحق بالغير
ضرر فاحش به طايفة ومثله لو اتخذ داره بستانا وكانت الارض
رخوة يتعدي ضرر الماء الي جدار جيرانه او جعل داره كانه طاحونة او
للقصارة او حماما او اصطبلا او تنورا للخبز الدايم وامثالها مما

فيه ضرر بين للجيران فلهم منعه قال الصدر الشهيد وكان والدي
رحمه الله يفتي بانه اذا كان الضرر بينا يمنع وقال الفتوي عليه
وهو جواب المشايخ واما جواب ظاهر الرواية انه لا يمنع وفي العمادية
والفصولين وقيل بالمنع وبه اخذ اكثر مشايخنا وعليه الفتوي
ومثله علو لرجل وسفل لاخر لصاحب العلو ان يبني ما اراد ما لم
يضر بالسفل وعنده له ذلك اضر او لا واذا اشكل انه يضر او لا
لا يملك واذا علم لا يضر يملك والحاصل ان الحكم عندهما معلول
بعلة الضرر فان اضر منع والا لا وعنده معلول بكونه خالص
ملكه فلا يتعلق به ضرر ولا عدمه وكذا كل ضرر عام كذا في
الكافي وغيره وتمامه في شرح منظومة ابن وهبان قال فيه
تحت قول الناظم ومن لم يضر الجار يهدم داره وينصب فيها ما يشا
ويشجر ما ملخصه اراد ان يتخذ داره بستانا ليس لجاره منعه
ان كانت الارض صلبة لا يتادي ضرر الي جاره وان كانت رخوة
يتضرر جدار جاره له منعه وعلي هذا اذا جعل دكانه صاحونه
او للقصارة او يجعل داره حماما او اصطبلا ولو اراد ان يبني في
داره طاحونة او بيتا للخبز او مدقات للقصارين ليس له ذلك
ان كان ضررا فاحشا لا يمكن التحرز عنه وان اراد ان يجعل في
داره حماما له ذلك لانه يمكن التحرز عنه بان يبني بينه وبين
حايط جاره جدارا بنورة والاصل في هذه المسايل ان القياس
له ذلك والاستحسان لا لاجل المصلحة وكان الشيخ الامام برهان
الايمة يفتي بانه اذا كان الضرر بينا يمنع وبه يفتي وقال ابنه
الحسام الشهيد وعليه الفتوي وجواب ظاهر الرواية المنع يتفرع
عليهما ايضا ما لو رفع بناءه لسد علي جاره الريح او الشمس وكذا لو
فتح في علو بنايه بابا او كوة وكذا لو بني بيرا او بالوعة فنزلي
حايط جاره وكذا لو اتخذ في غير الغافذة حظيرة غنم ويتادى
الحيران ثم قال والحاصل ان الذي عليه غالب المشايخ من
المتاخرين الاستحسان في هذه المسايل وجواب ظاهر الرواية
القياس ويفتي به طايفة والذي اميل اليه واعتمده وافتي
به والدي انه لا يمنع من التصرف في ملكه وان اضر بجاره وفي
حفظي انه المنقول عن ايمتنا الخمسة والله اعلم انتهي تنبيه
اخر يقيد ذلك التنبيه القاعدة المذكورة ايضا كالتنبيه الاول
بما لو كان احدهما اي البليتين اعظم ضررا فان الاشد منهما يزال
بالاخف اي بارتكابه وحاصل التقييدان الضرر لا يزال بالضرر
اذا لم يكن الضرر الاول اشد من الضرر الثاني ولكن هذا بناء في
التخيير اذا كانا متساويين كما سياتي اللهم الا ان يحمل علي سلب

وجوب الازالة فمن ذلك اي من قبيل ازالة الضرر الاشد بارتكاب
الاخف الاجبار على قضاء الدين وعلى النفقات الواجبة كنفقة
الزوجة مسلمة او كافرة صغيرة او كبيرة بعد تسليم نفسها الا ان تكون
صغيرة لا توطأ او مجبوسة بدينها او ناشزة ونفقة معتدة الطلاق
والمفرقة بلا معصية من قبلها ونفقة الطفل الفقير على ابيه
والبنت البالغة والابن البالغ الزمن او الاعمى ونفقة الاصول
الفقراء على الفروع الموسرة ونفقة الرقيق على المولى فان ضرر
تضييع الحقوق لدينه اشد من ضرر قضايها لدنياه بل لا ينبغي ان
يعد مثل هذا ضررا ومنها اي فروعها حبس الاب اذا امتنع عن
الانفاق على ولده بخلاف الديون فان الاب لا يحبس لدين ولده
وكذا كل اصل لدين فرعه قيل هذا اذا لم يظهر للقاضي تمرده والا فيحبسه
كما في جواهر الفتاوى ومنها لو غصب ساجة بالجيم وهي خشبة
معروفة يبنى عليها البنا وادخلها في بنايه او بنى عليها على الصحيح
فان كانت قيمة البنا اكثر من قيمة الخشبة ينقطع عنها حق المالك
ويملكها صاحبه اي البنا بالقيمة اي قيمة الخشبة لما في اخراجها
من الضرر فان كانت قيمتها اي الخشبة اكثر من قيمة البنا لم
ينقطع حق المالك عنها فله نقض البنا ما لم يرضه صاحبه واما
لو تساويا فان اصطلحا على شي جاز وان تنازعا يباع البنا عليهما
ويقسم الثمن بينهما على قدر ما لهما خانية بقي لو اراد الغاصب
نقض البنا ورد الساجة هل له ذلك ان قضي عليه بالقيمة
لا يحل وقبله قولا لتضييع المال بلا فايدة درمنتقي وفي الخلاصة
اذا غصب ساجة وبنى عليها لا ينقطع حق المالك وقال الكرخي
ان كانت قيمة البنا اكثر ينقطع قال وبعض المتاخرين افتوا بذلك
وهو حسن ونحن نفتي بجواب الكتاب يعني مختصر القدوري وهو
المختار عندهم ومنها لو غصب ارضا فبنى عليها او غرس فان كانت
قيمة الارض اكثر من قيمتها قلعا اي البنا والغرس وردت الارض
الى صاحبها والا يبقى قيمة الارض اكثر من قيمتها ضمن الغاصب
قيمتها اي الارض ولا يخفى ان هذا اذا لم يضر القلع بالارض
والا فان اضر بها فللمالك ان يضمن لصاحب البنا والغرس قيمة
البنا والغرس مقلوعين ويتملكها وانما يضمن قيمتها مقلوعين لانها
تستحق القلع ولا يخفى ان قوله والا الخ يشمل صورة المساواة وفيه
ما مر ثم ما ذكره من التفصيل هو المنقول في الذخيرة لكن اطلاق
الكنز والملتقى يخالفه فانهما قالا ومن بنى في ارض غيره او غرس
امر بالقلع والرد وفي الفهستاني عن العمادية انه يفتى باطلاق
الكتاب وهذا اذا لم يقض عليه بالقيمة والا فلا يحل القلع وقيل

يحل كما في الزاهدي والمراد بضمان قيمتهما مقلوعين ضمان قيمتهما
قائمين في الارض مستحقين القلع لا ضمان قيمتهما مقلوعين اي حطبا
وحجارة مكومة اذ المقلوع قيمته اكثر من القائم فان المؤنة والاجرة
صرفت في قلع المقلوع دون القائم كما في النهاية وغيرها وطريق
معرفة ذلك ان تقوم الارض بلا شجر وبلا بناء وتقوم مع احدهما حال
كونه مستحق القلع فيضمن الفضل ملتقى وهذا اذا لم يكن البناء من
تراب الارض والا فالبناء لرب الارض وقيل ان لم يكن للتراب قيمة
فالبناء لربها والا للباني وعليه قيمة التراب خانية لا يقال الغصب
لا يتأتى في العقار عندهما قلنا انه لا يتأتى في حكم وجوب الضمان
لا فيما وراء ذلك كوجوب الرد واستحقاق الاجرة شمني درمنتقى ومنها
لو ابتلعت دجاجة لؤلؤة ينظر الى اكثرهما قيمة فيضمن صاحب
الاكثر قيمة الاقل وعلى هذا لو ادخل فصيل غيره هو ولد الابل
مغصوبا كان الفصيل او وديعة في داره فكبر الفصيل فيها ولم
يمكن اخراجه الا بهدم الجدار ينظر الى اكثرهما قيمة فيضمن صاحب
الاكثر قيمة الاقل لصاحبه فيهدمه او يتملكه وتعتبر القيمة يوم
صار الفصيل بحال لا يمكن اخراجه وهذا اذا ادخله صاحب البيت
او استعار من غيره بيتا فادخل فيه الفصيل واما اذا ادخله صاحب
الفصيل فيقال له ان امكنك اخراج الفصيل فاخرجه والا فاذبحه
واجعله ارباء ارباء دفعا للضرر عن صاحب البيت ولو كان
مكان الفصيل حمارا او بغل فان كان ضرر قلع الباب فاحش
فكذلك وان كان يسيرا كان لصاحب الحمار او البغل ان يقلع الباب
ويلتزم نقصان البيت لتصل الدابة الى صاحبها ويندفع الضرر
عن صاحب البيت بايجاب الضمان وكذا لو ادخل البقر راسه
في قدر من النحاس مثلا فتعذر اخراجه ينظر الى اكثرهما قيمة
فيضمن صاحب الاكثر الاقل ويتملكه وان كانت قيمتهما على
السواء يباع عليهما ويقسمان الثمن هكذا ذكر اصحابنا عن محمد
مسكين كما ذكره الزيلعي في كتاب الغصب والاصل في جنس
هذه المسايل انه متى تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى
زال اسمها واعظم منافعها واختلط بملك الغاصب بحيث لا يمكن تمييزها
اصلا او لا بحرج ينقطع ملك المغصوب منه عنها وتصير ملك الغاصب
بالضمان ولكن لا يحل له الانتفاع بها قبل ضمانها ومتى لم تتغير العين
المغصوبة بفعل الغاصب لم ينقطع ملك المغصوب منه عنها بل يأخذ
عين ملكه اما المنقطع فكمن غصب شاة فذبحها وشواها وطبخها
او غصب حنطة فطحنها او خلط حنطة الغاصب بحيث لا يتميزا و
غصب صفرا فعمله انية او غصب سمسما او عنبا فعصره او حنطة

فزرعها

فزرعها وادرك الزرع او قطنا فغزله ونسجه او غزله في الاصح او
ثوبا فقطعه وخاطه ففي هذه ينقطع حق المالك عنها ويضمنها
عندنا خلافا للشافعي ولو غصب ذهبا او فضة فضربها دراهم او
دنانير او آنية لم ينقطع ملك المغصوب منه عنها عنده وينقطع
عندهما واما الذي لا ينقطع حق المالك فكما اذا غصب شاة فذبحها
وسلخها او ثوبا فقطعه او قلب فضة فكسره او نقرة فسبكها او
ثوبا فصبغه او عبدا فابق منه او غزلا فسداه او قطنا فحلجه
او دقيقا فخبزه او سويقا فلته او ارضا فبنى عليها وقيمة البنا
اكثر او ساجة فادخلها في بنايه وقيمتها اكثر من قيمة البنا او لحما
فجعله اريبا اريبا ففي المنقطع يضمن الغاصب قيمة المغصوب لان
ضرره اشد من ضرر المغصوب منه وفي غير المنقطع المغصوب منه
مخير ان شا اخذ العين المغصوبة لانها عين ماله وان شا ضمنه القيمة
وفصل الشافعيه في مسيلة ادخال البقر راسه القدر فقالوا ان
كان صاحب البهيمة معها فهو مفرط بتركه الحفظ فان كانت
البهيمة غير ماكولة كالحمار والبغل كسرت القدر وعليه اى
صاحب البهيمة ارش النقص اي نقصان القدر لتقصيره في حفظ
البهيمة او ماكولة ففي ذبحها وجهان وان لم يكن صاحب البهيمة
معها فان فرط صاحب القدر بان وضعها في غير محل له فيه حق
الوضع او تركها مفتوحة كسرت القدر ولا ارش اي ارش لنقصانها
لتقصيره في حفظها والا بفرط صاحب القدر كسرت القدر فله اى
لصاحبها الارش اي ارش نقصانها على صاحب البهيمة وينبغي ان
يلحق بمسيلة البقرة ما لو سقطت دنانيره في محبرة غيره اي دواته
ولم يخرج الا بكسرها فينظر الى ايهما اكثر قيمة ويضمن صاحب
الاكثر للاقل ولكن في الجوهرة وقع درهم او لولوة في محبرة وكان لا يخرج
الا بكسرها ان كان ذلك بفعل صاحب المحبرة وكان اكثر قيمة من
المحبرة كسرت ولا غرم على صاحب الشي الواقع فيها وان وقع بفعل
صاحب الشي او بغير فعل احد كسرت ايضا وعلى صاحب الشي قيمة
المحبرة ان شا والا صبر حتى تنكسر انتهى ومنها اي فروع ذلك جواز
دخول بيت غيره بلا اذنه اذا سقط متاعه فيه وخاف صاحبه
اي المتاع انه لو طلبه منه لاخفاه وان ضرر الاخفا اشد من
ضرر الدخول فيه بلا اذنه وفي البزازية بعد نقل هذه المسيلة
وينبغي ان يعلم ذلك اهل الصلاح انه انما دخلها لهذا وان لم يكن
بحضرتها اهل الصلاح وامكنه ان يدخل ويا خذ ماله سرا فلا باس
به انتهى ومنها مسيلة الظفر بجنس دينه فانه ياخذه بلا رضا
المديون والدراهم والدنانير جنس واحد استحسانا لا قياسا قنية

مطلب
مهم

وفي الخانية رجل له على اخر دراهم وظفر بدراهم مديونه كان له ان ياخذ
الدراهم اذا لم يكن دراهمه اجود ولم يكن موجلا وان ظفر بدنانير مديونه
غيره في ظاهر الرواية ليس له ان ياخذ الدنانير وفي كتاب الدين له
ان ياخذ والصحيح هو الاول انتهى فهما جنسان في هذا الحكم ولكن
في التتارخانية بعد موافقة الخانية في هذا التصحيح ان له ان ياخذ
دراهم المديون موجلا كان اولا ومنها ما ذكره في الخانية وهو جواز
شق بطن المراة الميتة من الجانب الايسر لو ماتت وهو حبلى لاخراج
الولد من بطنها ان كان يرجى حياته اي الولد بان كان يضطرب
ويتحرك وفي التحفة ان كان غالب الظن انه يرجى في مدة يعيش
فانه يشق بطنها لان احياء الادمي بترك تعظيم الادمي اهون من
مباشرة الموت ولو دفنت مع ان الولد يتحرك في بطنها يشق القبر
ويشق خلاصة وقد امر به اي الشق والاخراج ابو حنيفة رحمه
الله تعالى وكذا محمد فعاش الولد كما في الملتقط قالوا اي المتاخرون
لان المسئلة مروية عن محمد يعني بخلاف ما لو ابتلع شخص لولوه
فمات المبتلع ولم يدع ما لا فانه لا يشق بطنه وعليه القيمة وقيده
في الجوهرة بما اذا وصلت الى جوفه لفسادها بخلاف ما اذا كانت
قبل الوصول فانها لا تفسد فيشق لان حرمة الادمي اعظم من
حرمة المال وهذا التعليل وان كان لعدم الشق في اللولوة يستفاد
منه الفرق بين المسئلتين ولكن في البزازية في باب الاستحسان
اضطرب الولد في البطن وقد ماتت لا يشق بطنها وكذا لو ابتلعت
درة انسان وماتت لا يشق بطنها لان حرمة الادمي اعظم من
المال انتهى ونقل عنه فيها يشق بطنه في اللولوة والدنانير وان عدم
الشق في الدرة انما هو رواية عن محمد قال البيري ورواية الشق
في اللولوة ذكرها الجرجاني في باب الحيطان عن اصحابنا لكن في
الخلاصة رجل ابتلع دنانير غيره ثم مات يشق بطنه ثم قال رجل
ابتلع درة ومات المبتلع ولم يدع ما لا لا يشق بطنه وعليه القيمة
لان الدرة تفسد في البطن فلا يفيد الشق والدنانير لا تفسد انتهى
والدراهم كالدنانير وقيده البيري بالعشرة فظاهره اذا كانت
تسعة لا يشق فقد علمت ان المهم وافق صاحب الخلاصة والبزازية
في رواية محمد وان خالفهما في الحكم في الاولى والتعليل تامل وسوى
الشافعية بينهما اي المسئلتين في جواز الشق وفي تهذيب
القلانسي من الحظر والاباحة وقيمة الدرة في تركته وان
لم يترك شيئا فلا يجب شيء على الورثة وهذا ينافي ما نقل عن
الخلاصة واذا لم يمت بعد الابتلاع يضمن قيمتها ولا ينظر الى ان
يخرج منه كذا في بعض الفتاوى ومنها طلب صاحب الاكثر من

الدار المشتركة القسمة وشريكه يتضرر فان صاحب الكثير يجاب على
احد الاقوال فيه لان ضرره اي صاحب الكثير في عدم القسمة اعظم
من ضرر شريكه بها اي القسمة لان ضرره في ترك القسمة بعدم
منع غيره في الانتفاع بملكه وضرر الشريك الآخر في القسمة بعدم
الانتفاع بملك غيره ولا شك ان الاول اعظم من الثاني ولا يعد
الثاني ضررا حقيقة لان المحكوم عليه في شيء لابد له من الضرر ولو
كان ذلك مانعا من الحكم لما وصل احد الى حقه كذا في الزيلعي قال في
الخانية دار مشتركة بين رجلين نصيب احدهما اكثر فطلب صاحب
الاكثر القسمة وابى الآخر فان للقاضي ان يقسم عند الكل وان طلب
صاحب القليل القسمة وابى صاحب الاكثر فكذلك على اختيار الشيخ
الامام المعروف بخواهر زاده وعليه الفتوى وقال الصدر الشهيد
وعليه الفتوى وفي الخلاصة والبزازية وان كان طالب القسمة
صاحب الكثير والابى عنها صاحب القليل يقسم بالاتفاق وعلى الطلب
لا يقسم ذكره السرخسي وهكذا في شرح الطحاوي وصححه الحاكم في
الكافي وغيره قال ابن قطلوبغا ومشى عليه الامة البرهاني والنسفي
وصدر الشريعة وغيرهم اذا علمت ذلك فقول المص فان صاحب الكثير
يجاب على احد الاقوال فيه انه يجاب على جميع الاقوال وانما الخلاف
في صاحب القليل فعلى رواية الخصاف لا يجاب وفي رواية الجصاص
يجاب والاصح رواية الخصاف كما في الهداية والزيلعي والمحيط ونشأ
من هذه القاعدة اي قاعدة الضرر لا يزال بالضرر قاعدة رابعة
وهي اذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب
اخفهما قيل ان هذه القاعدة عين السابقة وانما الاختلاف في
العنوان فتامل قال الزيلعي في باب شروط الصلاة بعد
ما ذكر الاقوال في المصلي الذي اقل من ربع ثوبه طاهر ثم الاصل
في جنس هذه المسايل ان من ابتلي ببليتين وهما متساويتان
يأخذ ايتهما شاء وان اختلفتا يختار اهونهما لان مباشرة الحرام
لا تجوز الا للضرورة ولا ضرورة في حق الزيادة حتى يجوز
اختيار اعظمهما مثاله رجل له جرح لو سجد سال جرحه وان لم
يسجد لم يسل فانه قد ابتلي ببليتين احدهما الصلاة مع الحدث
والاخرى الصلاة بترك السجود والاتيان به فانه يصلي قاعدا
يومي بالركوع والسجود لان ترك السجود اهون ضررا من
الصلاة مع الحدث الا ترى ان ترك السجود جايز حالة الاختيار
في التطوع على الدابة ومع الحدث لا تجوز الصلاة بحال الا عند ابي
يوسف اذا لم يمكنه الوضوء والتيمم فانه يصلي بالايماء قيل والا
لصاحب العذر ولا حاجة اليه مع قوله حالة الاختيار لا يخلي

اي بخير قيل صوابه من خير ببليتين او ابتلي باحدى
ببليتين لان من ابتلي بهما لا يسلم منهما فكيف يختار
احدهما ويمكن ان يقال انه على حذف مضاف
اي احدهما اصح

ما في كلامه من الاشارة الي ان الايما للركوع والسجود لا يجوز حال
القيام بل يختص بحالة القعود حيث قال يصلي قاعدا بالايما ولم
يقل يصلي بالايما مع ان عدم السيلان عند عدم السجدة يمكن بالايما
حالة القيام ايضا وعبارتهم في هذه المسئلة مختلفة ففي الهداية
ما يدل علي عدم جواز الايما حالة القيام حيث قال في الذي لا يجد ثوبا
فان صلي قائما اجزاه لان في القعود ستر العورة الغليظة وفي
القيام اداء هذه الاركان فيميل الي ايهما شاء ولو كان الايما جايزا حالة
القيام لما استقام قوله وفي القيام اداء هذه الاركان وصرح في
الملتقي بانه ان شاء صلي عريانا بالركوع والسجود او موميا بهما اما
قائما او قاعدا وكذا في الخلاصة لكن من غير تخيير بل عليه ان يقوم
ويقرا ويقعد ويومي للسجود ولا يترك القيام والركوع ورجح الزيلعي
ما في الهداية وفي الفتح متي قدر المعذور علي رد السيلان برباط او
حشو او كان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده فانه يخرج
برده عن ان يكون صاحب عذر ويجب ان يصلي جالسا بايما ان سال
بالميلان لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث لان ترك
السجود جايز حالة الاختيار في التطوع علي الدابة ومع الحدث
لا تجوز الصلاة بحال ومن هذا قلنا لو كان بحيث لو صلي قائما او
قاعدا سال جرحه وان استلقي لا يسيل وجب القيام والركوع والسجود
لان الصلاة لا تجوز مع الحدث الا ضرورة لا تجوز مستلقيا الا لها
فاستويا وترجح الاداء مع الحدث لما فيه من احراز الاركان انتهي
فعلي هذا ما ذكره الزيلعي اذا كان الطاهر من الثوب اقل من الربع
يخير فيه بين ان يصلي عريانا قاعدا يومي بالركوع والسجود وبين
ان يصلي قائما عريانا بركوع وسجود انتهي ليس كما ينبغي بل الحكم ان
يصلي في ذلك لا عريانا لان الصلاة في الثوب النجس لا تجوز الا لضرورة
والصلاة عريانا كذلك الا انه ترجح الاداء مع النجس لما فيه من
احراز الاركان الا ان كان يصلي قائما بركوع وسجود وحينئذ يستقيم
التخيير بين الوجهين لا بين الثلاثة فتامل وكذا شيخ لا يقدر علي
القراءة قائما لضعفه ويقدر عليها قاعدا يصلي قاعدا لانه اي القيام
يجوز تركه حالة الاختيار ولا يجوز ترك القراءة بحال اي حالة
الاختيار فلا يرد الاخرس والامي ولو صلي في الفصلين اي الصورتين
قائما مع الحدث في الاولي ومع ترك القراءة في الثانية لم يجز ولو
كان له ثوبان نجاسة كل واحد منهما اكثر من قدر الدرهم يتخير في
الصلاة في ايهما شاء لاستوا البليتين ما لم يبلغ احدهما اي نجاسة
احد الثوبين ربع الثوب لاستوايهما في المنع يعني لا يعتبر القلة
والكثرة بعدما كانتا اكثر من قدر الدرهم ما لم تبلغ نجاسة احدهما

الربع ولو كان دم احدهما اي الثوبين قدر الربع ودم الاخر اقل من الربع
يصلي في اقلهما دما ولا يجوز عكسه لان للربع حكم الكل فيكون
الكل نجسا وظاهره انه لا فرق بين الغليظة والخفيفة في اعتبار الربع
كما في الهداية وقال الكرخي يعتبر في الغليظة قدر الدرهم وفي الخفيفة
الربع وغلطوه بانه تغليظ يودي الى تخفيف او اسقاط لان
من النجاسة الغليظة ما ليس اكثر من قدر الدرهم فيودي الى ان كشف
جميعها او اكثرها لا يمنع كذا في الفتح في كل واحد منهما اي الثوبين قدر
الربع او كان في احدهما اكثر لكن لا يبلغ ثلاثة ارباعه وفي الاخر
الربع صلى في ايهما شاء لاستوايهما في الحكم فلا تعتبر القلة والكثرة
فيه ايضا بعدما كانتا قدر الربع ما لم يبلغ احدهما ثلاثة ارباعه
وفيه اذا كان الربع يقوم مقام الكل فيقتضي التساوي وان بلغ
ثلاثة ارباعه وقد تقدم انه يتخير فيه فلم يظهر للتقييد بثلاثة
ارباعه فايدة والافضل في ذلك ان يصلي في اقلهما نجاسة ولو
كان ربع احدهما طاهرا والثوب الاخر طاهره اقل من الربع يصلي
في الذي ربعه طاهر ولا يجوز ان يصلي في العكس الذي اقل من
ربعه طاهر ولو ان امراة لو صلت قائمة ينكشف من عورتها
ما يمنع جواز الصلاة ولو صلت قاعدة لا ينكشف منها شي فانها
تصلي قاعدة لما ذكر من ان ترك القيام اهون من كشف العورة
ولو كان الثوب يغطي جسدها وربع راسها فتركت تغطية
الراس لا تجوز صلاتها ولو كان يغطي اقل من الربع لا يضرها
تركه لان للربع حكم الكل والستر في صورة كونه اقل من الربع
افضل تقليلا للانكشاف انتهى كلام الزيلعي ومن هذا القبيل
ما ذكره في الخلاصة انه لو كان اذا خرج للجماعة لا يقدر على
القيام ولو صلى في بيته صلى قائما يخرج اليها ويصلي قاعدا
وهو الصحيح ونقل في شرح منية المصلي تصحيحا اخر انه يصلي
في بيته قائما وهو الاظهر وهذا التصحيح هو الموافق لما هو موجود
في الخلاصة في فصل صلاة المريض قال ولو ان مريضا اذا صلى
في بيته يستطيع القيام واذا خرج الى جماعة لا يستطيع القيام
يصلي في بيته قائما ام يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا اختلف المشايخ
فيه والمختار انه يصلي في بيته قائما وقال شمس الائمة الاوزجندي
يخرج الى الجماعة لكن يكبر قائما ثم يقعد ثم يقوم للركوع والاول اصح
وبه يفتي انتهى ومثله في البزازية وسيذكره المصنف في كتاب الصلاة
من الفوايد وذكره في البحر نقلا عن الخلاصة بعين ما ذكرناه فلعل
في نسخة الخلاصة المنقول عنها هنا خللا ومن هذا النوع اي
ما تعارض فيه مفسدتان رعي اعظمهما بارتكاب اخفهما لو

اضطر من الجوع وعنده ميته ومال الغير فانه ياكل الميتة
لكونها اخف من مال الغير لانه حق الله بخلاف مال الغير ولا يخفى
ان هذا عند العلم بعدم رضا المالك واما عنده فاكله اخف وعن
بعض اصحابنا من وجد طعام الغير لا تباح له الميتة يعني فياكل
طعام الغير لان الميتة حرام لعينها بخلافه مع امكان الاستحلال وفي
الفتح ان المذهب عندنا في المضطر انه لا يجب عليه اكل مال الغير
مع الضمان فلم يكن فرضا فهو كالمباح بتقدير شرط السلامة كالمرور
في الطريق وعن محمد بن سماعه الغصب اولى من الميتة لانه يملك
المغصوب بالضمان ويحل له التناول باداء الضمان فيكون له
التناول عند المخمصة قبل الاداء رجاء للاداء وبه اخذ الطحاوي وغيره
الكرخي بينهما كذا في البزازية في كتاب الحج ولو اضطر المحرم وعنده صيد
وميتة اكلها دونه على المعتمد وهو قول الامام ومحمد لان في اكل
الصيد ارتكاب حرمتين القتل والاكل وفي اكل الميتة ارتكاب تحريم
واحد وهو الاكل بمرة وقال ابو يوسف ياكل الصيد ويكفر لانه يباح
الصيد للمحرم ويقاس عليه الحلال بالنسبة الى صيد الحرم
وفي البزازية في الحج ايضا لو اضطر الى اكل الميتة وذبح الصيد وعنده
الثاني ذبح الصيد وكفر وان كان الصيد مذبوحا فالصيد اولى
وفاقا لانه ميتة حكما وذلك حقيقة وحكما ولو اضطر محرم وعنده
صيد ومال الغير فالصيد اولى من مال الغير وكذا الصيد اولى من
لحم انسان لان الصيد حرام لحق الشرع ولحم الانسان حرام لحق
الشرع والعبد ولو لوالجي وعن محمد رحمه الله تعالى الصيد اولى
من لحم خنزير انتهى كلام البزازي وفي مجمع الفتاوى محرم مضطر وجد
صيدا وكلبا فالكلب اولى من الصيد لان في الصيد ارتكاب محظورين
ولو وجد صيدا ومال الغير يذبح الصيد ولا ياكل مال الغير عند الكل
قيل فعلى هذا ينبغي ان يكون الحكم في الصيد والخنزير كالحكم في الصيد
والكلب لان في اكل الخنزير ارتكاب محظور واحد كالكلب والكلب
والخنزير في نجاسة عينه عند محمد ويمكن ان يفرق بينهما بان نجاسة
الخنزير قطعية ثابتة بالنص بخلاف الكلب فاكله اشنع من اكل
الكلب وفي الزيلعي من اخر كتاب الاكراه لو قال الحامل له اي للمكره لتلقين
نفسك في النار او من الجبل او لاقتلنك وكان الالقاء بحيث لا ينجو منه
ولكن فيه نوع خفة واذا لم يكن فيه نوع خفة لا يجوز له الالقاء اصلا
فله الخيار ان شاء فعل الالقاء وان لم يشا لم يفعل وصبر حتى يقتل
عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لانه قد ابتلي ببليتين فيختار ما هو
الاهون في زعمه فان كان الاهون في زعمه الالقاء فعل والا ترك
وصبر وعندهما يصبر حتما ولا يفعل ذلك الالقاء لان مباشرة

الفعل

الفعل من القا النفس في النار ومن الجبل سعي في هلاك نفسك فيصير
علي القتل تحاميا عنه اي احترازا عن السعي فيه واصله اي هذا
الخلاف وماخذه ان الحريق اذا وقع في سفينة وعلم انه لو صبر فيها
اي السفينة يحترق ولو وقع في الما يغرق فعنده يختار ايهما شاء
وعندهما يصبر وجعل في الولوالجية والحاوي ابا يوسف مع الامام
في التخيير ثم اذا القي نفسه في النار في الصورة الاولي فاحترق
فعلي المكره اي الحامل القصاص بخلاف ما اذا قال لتلقين نفسك
من الجبل او لا قتلنك بالسيف فالقي نفسه فمات فعند ابي حنيفة
تجب الدية علي عاقلة علي الامر لانه لو باشره بنفسه لا يجب القصاص
عنده لانه كالقتل بالمثقل لما فيه من القا جسم ثقيل من مكان عال
وفيه لا يجب القصاص بل الدية فكذا هذا وفي الزيلعي تجب الدية في
ماله عند ابي يوسف والقصاص عند محمد وهي اي تلك المسئلة
مسئلة القتل بالمثقل اي راجعة اليها والحكم فيها ما ذكرناه انتهي
كلام الزيلعي ونظير القاعدة الرابعة الثانية من القاعدة
السابقة وهي اذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررا قاعدة
خامسة وهي درا المفاسد اولي من جلب المصالح فاذا تعارض
مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا قيد بذلك لما سيجي من
انه قد ترامي المصلحة لغلبتها المفسدة لان اعتنا الشارع بالمنهيات
اشد من اعتنايه بالمامورات ولذا قال عليه الصلاة والسلام اذا
امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي فاجتنبوه
حيث قدر الاتيان بالمامور به بقدر الاستطاعة ولم يقدر علي
الاجتناب عن المنهي عنه بها وروي في الكشف حديثا لترك ذرة
مما نهي الله عنه افضل من عبادة الثقلين ومن ثمة جاز ترك
الواجب المراد به اعم من الفرض دفعا للمشقة كما في سقوط العبادات
عند وجود الاعذار ولم يسامح في الاقدام علي المنهيات خصوصا
الكباير منها الا لدفع الهلاك عن نفسه كما في اجرا كلمة الكفر وقلبه
مطمئن بالايمان وفي السراج الكبيرة ما كانت حراما محضا شرع
عليها عقوبة محضة بنص قاطع اما في الدنيا واما في الاخرة وكذا
الاعانة علي المعاصي والفجور والحث علي ذلك من جملة الكباير
كذا في الذخيرة وفيه ايضا سب الصحابة كبيرة ونظر فيه بانه
يشعر بانه ليس بكفر مع انه كفر وفيه ان الكبيرة لا تنافي الكفر بل
من جملتها علي انه صرح في الاختيار ان سب احد من الصحابة
ونقصه لا يكون كفرا لكن يضلل فان عليا رضي الله عنه لم يكفر
شاتمه حتي لم يقتله وبعضهم حصر الكباير بالعد فقال علي رضي
الله عنه انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف

المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه
اكل الربا وعلي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل معصية
اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنه فهو صغيرة كذا في
شرح العقايد وعد الغزي من الكباير اللواط والقنوط من رحمة الله
والامن من مكر الله وشهادة الزور والافطار في رمضان بلا عذر
وقطع الرحم وترك الصلاة ونسيان القران والخيانة في الكيل
والوزن وترك الصلاة ومنع الزكاة وضرب المسلم بغير حق وامتناع
المراة عن زوجها بلا سبب والوقيعة في اهل العلم واكل الميتة ولحم
الخنزير لغير اضطرار وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع
القدرة والجنف في الوصية وتحقير المسلمين والظهار الخ ومن ذلك
اي مما قدم فيه دفع المفسدة على المصلحة ما ذكره البزازي في
فتاواه في فصل الوضو والحدث ومن لم يجد ستره ترك الاستنجا
سواكان المجاوز اكثر من قدر الدرهم اولا جاوز النجس المخرج اولا ومن ثم
غيرهذا فقد سهى نوح افندي لكن اذا جاوز المخرج يستنجا بل ازالة نجو
والحاصل انه اذا لم يكن الاستنجا بالماي بكشف العورة تركه واستجمر
بالحجر لانه سنة وذلك حرام وان جاوز النجس المخرج ولو اكثر من قدر
الدرهم ولا يمكنه ازالته بالما الا بكشف العورة تركه للعلة التي ذكرها
المم بقوله لان النهي الخ وهذا الذي ذكره الحلبي في شرح المنية قال
في منية المصلي الاستنجا بالما افضل ان امكنه من غير كشف عورة
وان لم يمكنه يكفي الاستنجا بالاحجار اذا لم تكن النجاسة اكثر من قدر
الدرهم قال الحلبي في شرحها لا ينبغي ان يعمل بمفهومه وهو انه ان
كانت اكثر من قدر الدرهم يجوز الكشف بل لا يجوز الكشف اصلا انتهي
وهل في هذه الصورة يكتفي بالاحجار اذا جاوزت قدر الدرهم قال ابن
شجاع نعم وعند الفقيه لا بد من الما انتهي وفي البحر الصحيح انه اذا
اصاب موضع الاستنجا نجاسة اكثر من قدر الدرهم من خارج لا
يطهر الا بالغسل انتهي ولو على شط نهر لان النهي راجع على الامر
حتى استوعب النهي الازمان ولم يقتض الامر التكرار انتهي
لاطباق اهل العربية على ان هيئة الامر لا دلالة لها الا على
الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب انما هو من المادة ولا
دلالة لها الا على مجرد الفعل فتمام مدلول الصيغة طلب الفعل
فقط والخروج عن عهدته يحصل بفعل المامور به مرة فلا يتحقق في
الوجود بدونها فهو من ضروريات لا من مدلولاته ولا يدل على التكرار
لذلك فلا يفيد التكرار ولا يحتمله بل هو لمطلق الطلب وهو المختار
عندنا وذا فقنا الامدي وابن الحاجب وامام الحرمين والبيضاوي

وقيل

وقيل انه للمرة وعزي الي الشافعي وقيل للتكرار ابدا اي مدة العمر مع الامكان وعليه جماعة من الفقها والمتكلمين منهم ابو اسحاق الاسفرايني وقيل الامر للتكرار ان علق علي شرط او صفة وعزي الي بعض الشافعية والحنفية وقيل الامر المطلق يحتمله والمكررون قاسوه علي النهي فقالوا تكرر المطلوب في النهي فهم فوجب في الامر لانهما للطلب ودفع بان هذا قياس في اللغة وهو باطل واجيب بالفرق بينهما بان النهي لترك الفعل ولا يتحقق الترك الا به في كل الاوقات والامر لا شانه وتحققه بمرة ومن فروعه ايضا المراة اذا وجب عليها الغسل ولم تجد سترة من الرجال توخره اي الغسل وتصلي بالتيمم ثم تقضي بعد الغسل علي ما هو المستفاد من نظايرها فقد قدم فيها دفع المفسدة التي هي انكشافها بين الرجال علي المصلحة التي هي ان تناجي الرب تعالي علي اكمل الاحوال ولكن انعكس الحكم في صورة اضطرار الرجل كما قال والرجل اذا لم يجد سترة من الرجال لا يوخره بل يغتسل ويختار ما هو استر له ففي هذه المسيلة قدم دمي جانب المصلحة لان انكشاف الرجل دون انكشاف المراة وان كان القياس ان يرجح هذا النهي علي الامر عملا بالقاعدة فلا ترتكب المنهي عنه وهو كشف العورة لاجل المامور به وهو الغسل بقي لو كان الرجل بين النسا وقياسه ان يوخر كالمراة عن الرجال فان نظر الجنس الي الجنس اخف من نظر غير الجنس الي الجنس كما في المبسوط وفي الاستنجا اذا لم يجد سترة يتركه وان تجاوز النجو قدر الدرهم فلم يكن حكمه حكم الغسل لان كشف العورة منهي عنه والاستنجا مامور به والنهي راجح علي الامر وفي الخانية لو كشف عورته للاستنجا يكون فاسقا والفرق بين الغسل والاستنجا ان النجاسة الحكمية التي هي الجنابة ههنا اقوي من النجاسة الحقيقية ويدل عليه انه لم يجز عندها الصلاة لمن لم يمكنه الوضو والتيمم مع جوازها بالثوب النجس اذا لم يجد ثوبا طاهرا وهذا الفرق انما يتم علي ما حمل عليه المص كلام الفقها ان الرجل اذا لم يجد سترة من الرجال علي انكشاف العورة واما علي ما حمله عليه الحلبي في شرح المنية فلا قال فيه وذكر في التتمة من عليه الغسل وهناك رجال لا يدعه وان راوه ويختار ما هو استر والمراة بين الرجال توخره وبين النسا لا والمراد بقوله وان راوه روية ما سوي العورة فان كشف العورة لا يجوز عند احد علي الصحيح انتهي وبه يتضح الفرق بين المراة والرجل في وجوب التاخير عليها لا عليه والمراة بين النسا كالرجل بين الرجال في وجوب الغسل وترك الاستنجا كذا في شرح الوقاية ومن فروع ذلك اي ما قدم المفسرة علي المصلحة المبالغة في المضمضة بالغرغرة والاستنشاق بدفع الما الي المخرج من الانف مسنونة وتكره للصايم

لاحتمال فساد الصوم فرجح دفع المفسرة على المصلحة ومن فروع
ذلك تحليل الشهراي شهر اللحية سنة قيل اي قال ابو يوسف
رحمه الله انها سنة في الوضوء ومع ذلك يكره للمحرم تحرزا عن جناية
النتف وقد تراعي المصلحة لغلبتها على المفسرة فمن ذلك اي مما
تراعي فيه المصلحة لغلبتها على المفسرة الصلاة مع اختلال شرط
من شروطها من الطهارة عن النجاسة الحقيقية او الستر للعورة
او الاستقبال للقبلة فان في ذلك اي اختلال شرط من الشروط
المذكورة مفسدة لما فيه من الاخلال بجلال الله تعالى في ان لا يناجي
الرب تعالى الا على اكمل الاحوال ولكن متى تعذر شيء من ذلك الشروط
جازت الصلاة بدونه تقديما اي ترجيحا لمصلحة الصلاة على هذه
المفسرة ومنه اي مما تراعي فيه المصلحة لغلبتها الكذب مفسدة
عظيمة محرمة ومع ذلك متى تضمن جلب مصلحة تربو اي تزيد عليه
اي الكذب بل على مفسدته جاز ذلك الكذب كالكذب للاصلاح بين
الناس وكذب الزوج على الزوجة لاصلاحها والكذب في الحرب للخدعة
وفي مجمع الفتاوي يباح الكذب لاحياء حقه ولدفع الظلم عن نفسه
كالشفيع يعلم بالبيع في جوف الليل فاذا اصبح اشهد وقال علمت
الآن وكذا الصغيرة ترى الدم في جوف الليل فتصبح وتقول بلغت الان
وتختار نفسها من الزوج انتهى وفي البزري يجب ان تقول بلسانها
بلغت الان وقد فسخت النكاح انتهى وكذا اذا خاف الواقف ان يبطله
قاض يكتب في صك الوقف وقد قضي به قاض لانه كذب منع المبطل
من الابطال عمادية ومنها ترويج السلعة ترغيبا ومدحا كما لو قال
اشتر هذا الفرس فانه كذا وكذا اشارة الى حمار وكما لو دفع له دراهم
وقال اشتر لي بهذه الدنانير كذا ولو الوالجية وقد تقدم عن البزازية
ان المراد بجواز الكذب التعريض به لا الكذب الخالص ومثله في اواخر
المبسوط وفي المحيط الرضوي التعريض بالكذب لغير حاجة وضرورة
قيل لا باس به وقيل يكره لكن في شرح النجاري للعيني انه يجوز التخلص
من الظلمة بالكذب الصراح وقد يجب في بعض الصور بالاتفاق ككونه
منجيا نبيا او وليا ممن يريد قتله او لنجاة المسلمين من عدوهم وقال
الفقها لو طلب ظالم وديعة لانسان ليأخذها غصبا وجب عليه
الانكار والكذب في انه لا يعلم موضعها انتهى فليحفظ ومن الكذب
الذي لا يوجب الفسق المبالغات التي تقع في الكلام كحيت اليك مائة
مرة اذا تكرر منه المجيء مرارا ولا يريد به حقيقتها بل تفهيم المبالغة
فان لم يكن جاء الا مرة كان كذبا وان كان مرات يعتاد مثلها في
الكثرة فلا يأثم وان لم تبلغ المائة وهذا النوع اي ما ترجح فيه
المصلحة على المفسدة راجع الى ارتكاب اخف المفسدتين في

على الاصح وقيل مستحب منح

حتى قيل الذر من قبائح الذنوب وراس
كل معصية تظلم بها القلوب وفي
الحديث الكذب باب من ابواب النفاق
وقالت عائشة رضي الله عنها ما كان
من خلق اشد على الصحابة من الكذب كيف
لا والكذب مجانب للايمان اي الكذب من جانب
والايمان من جانب اخر وهذا كناية عن
كمال العبد انتهى غزي

الحقيقة

الحقيقة فهو من فروع اذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررا
بارتكاب اخفهما فان مفسدة اختلال الطهارة اخف من مفسدة ترك
الصلاة وكنا نقول في البواقي القاعدة السادسة من الخامسة
اي القواعد المتعلقة بها وفي نسخة الرابعة من الخامسة وكونها
رابعة بنا على عدم اعتبار القاعدة الثالثية ونظيرها في العد
الحاجة وقد تقدم انها دون الضرورة وانها ان لم يتناول الممنوع
لا يهلك ولا يقارب الهلاك بل يكون في جهد ومشقة وان الضرورة
تبيح الحرام بخلاف الحاجة قال البيري والتفرقة بين الحاجة والضرورة
لمازه لغير المص تنزل منزلة الضرورة فتعطي احكامها عامة كانت
الحاجة او خاصة ولهذا جوزت الاجارة على خلاف القياس لان
المعقود عليه فيها وهو بيع المنافع معدوم والقياس بطلانه للحاجة
اليها لمشقة الانتفاع الا بما يملكه ولذا اي لكون جوازها للحاجة لا تجوز
اجارة بيت بمنافع بيت اخر لاتحاد جنس المنفعة فيهما وهو السكنى
فلا حاجة الى الاجارة لامكان ان ينتفع كل ببيت نفسه فيستغني
عن بيت غيره بخلاف ما اذا اختلفت المنفعة كسكنى دار بركوب
دابة مثلا اذ الحاجة قد تمس الى الانتفاع بالركوب دون السكنى
وبالعكس ومنها اي المسايل التي جوزت للحاجة ضمان الدرك بفتح
الراء وسكونها التبعة وهو عبارة عن ضمان الثمن عند استحقاق المبيع
فاذا استحق كان للمشتري ان يخاصم البايع اولا فاذا ثبت عليه
استحقاق المبيع كان له ان ياخذ الثمن من ايهما شاء وليس له ان يخاصم
الكفيل اولا في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف له ذلك واجمعوا على انه
اذا ظهر المبيع حرا كان له ان يخاصم ايهما شاء ثم رجع في البزازية لا يرجع
على الكفيل بقيمة البناء والغرس انتهى جوز ذلك الضمان على خلاف
القياس لان الضمان على البايع فيصير كفيلا ومكفولا عنه وعلى
هذا فلو ضمنه غيره يكون على القياس وقيل لان المكفول به مجهول
اذ الاستحقاق قد يقع في البعض وقد يقع في الكل فيكون ضامنا
لكل الثمن او لبعضه وذا مما يبطله ولكن جوز للحاجة اليه ومن
ذلك جواز السلم بشرايطه المعروفة على خلاف القياس لكونه
بيع المعدوم وثبت بالسنة دفعا لحاجة المفاليس ومنها جواز
الاستصناع وهو ان يقول لصانع كالخفاف مثلا اصنع لي من
مالك خفا من هذا الجنس بهذه الصفة فان اجل اجلا معلوما كان
سلما سواجري فيه التعامل او لا فيعتبر فيه شرايط السلم بان
لابد من معرفة قدره وصنعته وان لم يوجل فان كان فيما يجري فيه
التعامل صح بطريق البيع لا بطريق العدة وان لم يجر فيه التعامل
لا يجوز فيجبر الصانع على عمله ولا يرجع الامر عنه والمبيع هو العين

لا عمله فاذا جا بما صنعه غيره او صنعه هو قبل العقد فاخذه صح
ولا يتعين له بلا اختياره فصح بيع الصانع قبل رؤية الآمر وله
اخذه وتركه ولم يصح فيما لا يتعامل كالثوب اذا لم يوجل ولكن
له شبهة الاجارة فلهذا يبطل بموت احدهما وانما يصح مع كونه
بيع معدوم للحاجة اي احتياج الناس اليه وقد روي انه عليه
الصلاة والسلام استصنع خاتما ومنبرا ومنها دخول الحمام للنسا
والرجال من غير ابداء عورة مع جهاله مقدار مكثه فيها ومع جهالة
ما يستعمله من مائها ومنها شربة السقا والحاصل ان القياس
لا يعتبر في مقابلة النص لا يقال يشكل هذا بقول ابي حنيفة
في المزارعة بالقياس لانه وقع الاختلاف فيها في الصدر الاول
ولم يجر التعامل فيها من غير نكير بخلاف ما نحن فيه زيلعي قال في
خزانة الاكمل ذكر القدوري انه لو دفع قطعة الى سقا لشربة
ماء من كوز من غير ان يبين مقدار الماء وكذا لو دفع قطعة الى
حمامي من غير ان يبين مقدار مكثه فيه ومقدار ما يصب من الماء
المسخن او دفع قطعة الى حجام او قصاب او حلاق او دلال كل ذلك
جايز استحسانا انتهى ومنها الافتا بصحة بيع الوفا حين كثر
الدين بخاري وكذا بمصر بلد المصنف وقد يسمونه بيع الامانة
والشافعية يسمونه الرهن المعاد ويسمي البيع الجايز والذي
عليه بعض المحققين انه صحيح في بعض الاحكام ووفا في بعضها
ورهن في بعضها ولذا قال في الصيرفية باع نصف كرمه من اخر
بيع الوفا وخرج البايع والمشتري كل باهله الى الكرم فاخذ كل
نصفه هل اذا تعاملا واعطاه الثمن له ان يطالبه بما اخذ من
المغلات قال نعم ان اخذها المشتري بغير رضا البايع وبرضاه لا انتهى
وفي القنيه اشترى المشتري شراء جايزا اذا باع ما اشتراه بيعا باتا او
وفا لا يجوز كذا افتى المتاخرون من غير خلاف واذا اختلفا فقال
احدهما اشتريته باتا وقال الاخر وفا فالقول للبايع وقيل لمدعي
البتات بيري وقدم في قاعدة المشقة تجلب التيسير ما يتعلق به
وهكذا سماه به اي الرهن المعاد في الملتقط وقد ذكرناه اي هذا
البيع مع ما يتعلق به من الاقوال في شرح الكنز من باب فساد
الشرط وذكر في القنية والتبنية يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح
انتهى وهكذا في حاوي المنية والظاهر انه يجوز بما قل من الربح او
كثر ولكن في معروضات المفتي ابي السعود لو ادان العشرة باثني
عشر او بثلاثة عشر بطريق المعاملة في زماننا بعد ان ورد الامر
السلطاني وفتوى شيخ الاسلام بان لا تعطى العشرة باكثر من عشرة
ونصف ونبه على ذلك فلم يمتثل ما دام يلزمه اجاب يعزر ويحبس

الى ان

الي ان تظهر توبته وصلاحه فيترك وفي هذه الصورة هل يرد
ما اخذه من الربح لصاحبه فاجاب ان حصله منه بالتراضي
ورد الامر بعدم الرجوع لكن يظهر ان المناسب الامر بالرجوع واتبع
من ذلك السلم حتي ان بعض القري قد خربت بهذا الخصوص انتهي
وفي القنية لا باس بالبيوع التي يفعلها الناس للتمرز من الربا
قال عين الائمة الكرابيسي هي مكروهة وذكر البقالي في تفسيره انها
مكروهة عند محمد وعند الامام وابي يوسف لا باس به قال الزرنجري
خلاف محمد في العقد بعد القرض اما اذا باع ثم دفع الدراهم فلا باس
به بالاتفاق انتهي وفي الخانية بيع العينة في زماننا خير من البيع
الذي يجري في الاسواق انتهي وهي ان يبيع المقرض من المستقرض
سلعة بثمن موجل ويدفع السلعة الي المستقرض ثم انه يبيعها من
رجل بأقل مما اشتري ثم يبيعها الرجل من المقرض بما اشتري لتصل
اليه السلعة بقيمتها ويأخذ الثمن ويدفعه الي المستقرض فيصل
المستقرض الي القرض ويجعل الربح للمقرض وعن ابي يوسف العينة
جايزة ماجورة اجزه لمكان الفرار عن الحرام كذا في خزانة الفتاوي
فعلم منه ان قولهم كل قرض جر نفعا فحرام مقيد بعدم الدور الشرعي
وفي القنية يجوز بيع المقرض من المستقرض ما يساوي طوجا بعشرة
دنانير فانه علي وفاق الدليل قال الله تعالي الا ان تكون تجارة عن
تراض منكم وفيها شرا الشي بثمن غال اذا كان له حاجة للقرض يجوز
ويكره فعلم من هذا ان قول المص يجوز الاستقراض بالربح اي الاستقراض
بشراشي يسير بثمن غال بالتراضي من المقرض ليتوصل به الي الربح
لا الربح المحض لانه حينئذ يكون ربحا محضا وبه يظهر بطلان ما قيل
في تصويره ان يستقرض عشرة دنانير مثلا ويجعل لربها شيا معلوما
في كل يوم ربحا انتهي لانه ربا محض ولا يقال انما جاز هذا بنا علي
الاضطرار واما الاقراض بالربح فالظاهر انه لا يجوز لانه ربا كما
ينبئ عنه لفظ الاستقراض كما لا يخفي قلنا ان حرمة الربا منصوص
عليها فلا تجوز اصلا لعلة الحاجة فعلي هذا يجوز الاقراض بالربح
كما يجوز الاستقراض به لكن المص ذكر الاستقراض رعاية للقاعدة
المذكورة لان الاحتياج في طرف المستقرض لا المقرض وبالله التوفيق
القاعدة السادسة من القواعد الكلية **العادة محكمة** من التحكيم
لا الاحكام اي تجعل حكما لاثبات الحكم الشرعي **واصلها** اي دليل
هذه القاعدة **قوله صلي الله عليه وسلم ما راه المومنون حسن**
فهو عند الله حسن اي ما اجمع المسلمون علي حسنه بحسب
اعتيادهم واطباقهم عليه فهو عند الله حكم ثابت حسن **قال**
العلائي لم اجده مرفوعا اي منتهيا سنده الي النبي صلي الله عليه

وسلم في شيء من كتب الحديث اصلا لا بسند قوي ولا بسند ضعيف
بعد طول البحث وكثرة الكشف للكتب للتفتيش عليه والسوال
عنه من اهله الحفاظ وانما هو قول عبد الله بن مسعود رضي
الله عنه موقوفا عليه غير منته اسناده الي النبي صلي الله عليه
وسلم اخرجه احمد في مسنده قال السخاوي في المقاصد الحسنة هذا
الحديث رواه احمد في كتاب السنة ووهم من عزاه للمسند من حديث
ابي وايل عن ابن مسعود قال ان الله نظر في قلوب العباد فاختار
محمدا صلي الله عليه وسلم فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد
فاختار له اصحابا فجعلهم انصار دينه ووزراء نبيه فما راه المومنون
حسنا فهو عند الله حسن وما راه المومنون قبيحا فهو عند الله قبيح
وهو موقوف حسن انتهي وسياقه يشعر بان المراد بالمسلمين فيه
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وقضية الاستدلال به تقتضي
ان المراد بهم ما يعم الجميع حتي غير المجتهدين اعتبارا بعموم اللفظ وقال
في المشرع الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي وفي القنية وليس للمفتي
ولا للقاضي ان يحكما علي ظاهر المذهب ويتركا العرف انتهي والعادة
هي العرف كما سيجيء واعلم ان اعتبار العادة والعرف يرجع بنا المجهول
اليه في الفقه في مسايل كثيرة حتي جعلوا ذلك الاعتبار اصلا
يرجع اليه فقالوا في الاصول في باب ما تترك فيه الحقيقة عاما كان
اللفظ او غيره تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة هكذا
ذكره في فخر الاسلام البزدوي في اصوله فاختلف اي اختلف شراح
كلامه في عطف العادة علي الاستعمال فقيل هما مترادفان واليه
يشير كلام التحرير حيث قال في ذلك المبحث وبدلالة العادة ولم
يذكر الاستعمال وذكر انها تترك الحقيقة بخمسة امور ثانيها دلالة
اللفظ في نفسه اي انما المادة عن كمال فيخص اللفظ بما فيه الكمال
كحلفه لا ياكل لحما ولا نية له لا يدخل السمك لابنايه عن الشدة بالدم
فانه سمي لحما لقوة فيه لتولده من الدم الذي هو اقوي الاخلاط
في الحيوان وليس في السمك دم لانه يعيش في الماء وثالثها دلالة
معني معني من صفات المتكلم كما في يمين الفور كان خرجت فانت
طالق حيث تقيد بتلك الخرجة فلا يحنث بخروجها بعد ساعة
وحقيقة المخصص هنا دلالة حالهما لكونها ملجئة علي الخروج
في تلك الحالة وكونه ملجئا علي المنع ورابعها دلالة محل الكلام
كانما الاعمال بالنيات اذا المحل غير قابل للحقيقة وخامسها دلالة
السياق وقال العادة هي العرف العملي كالطعام علي البر فانه
ينصرف الطعام اليه ويقابلها العرف القولي وهو ان يتعارف
عند قوم في اطلاق لفظ ارادة بعض افراده مثلا بحيث لا يتناول

عند سماعه الا ذلك كالدابة علي الحمار فعلي هذا عطف العرف علي العادة من عطف العام علي الخاص وعليه فالاستعمال ان كان مايعم استعمال اللفظ وغيره فالعادة عطف خاص علي عام وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي اي معناه الحقيقي الي معناه المجازي شرعا كنقل الصلاة عن الدعا الي الاركان المخصوصة ويسمي ذلك المعني المجازي حقيقة شرعية وقوله وغلبة استعماله اى اللفظ المنقول فيه اي المعني المجازي بيان لدليل النقل اذ لولم يغلب استعماله فيه بان لم يهجر المعني الحقيقي لايكون منقولا فالمراد من الاستعمال التي تترك به الحقيقة نقل الالفاظ الشرعية واستعمالها بمعانيها الموضوعة لها في الشرع فيه تترك معانيها الحقيقية اللغوية واعلم انه ذكر في التحرير وغيره ان هذه الالفاظ المستعملة لاهل الشرع في غير معانيها اللغوية حقايق يتبادر منها معانيها الشرعية بلا قرينة سواكان لمناسبة بين المعني الشرعي واللغوي اولا بلا خلاف وانما الخلاف في انها حقيقة عرفية للفقها بسبب انهم وضعوها لتلك المعاني فهي في تخاطبهم تدل بلا قرينة واما الشارع فانما استعملها فيها مجازا عن معانيها اللغوية بمعونة القراين او حقيقة شرعية بوضع الشارع فتدل في كلامه علي تلك المعاني بلا قرينة فالجمهور علي الثاني وذهب القاضي ابوبكر والبيضاوي الي الاول فهي في كلام الشارع حقيقة او مجاز مشتهر وعلي كل فلا بد له من نصب قرينة تدل علي ان المراد بها غير المعاني اللغوية دفعا لتبادر اللغوي فمدار التوجيه هل الاولي في تقدير القرينة واعتبارها قرينة تعريف النقل وتعيينه او قرينة تعريف المجاز ذهب الجمهور الي الاول والقاضيان الي الثاني ولاخفا في ان كلام المصنف موافق للجمهور اذ القاضيان لا يقولان بالنقل والمراد من العادة نقله اي اللفظ عن موضعه الاصلي الي معناه المجازي عرفا عاما او خاصا كالدابة لما يدب علي الارض نقلت في العرف لما يدب من ذوات القوايم الاربع كالرفع للحركة المخصوصة وقوله وغلبة استعماله فيه عطف علي نقله فيه ما تقدم ووجه التخصيص في الاول بالاستعمال وفي الثاني بالعادة ظاهر لان العرف يعلم العادة ويكثر ذلك منهم فيصلح ان يكون دليلا لها واما الشارع فانما يعلم ذلك باستعماله وتمامه في الكشف الكبير قال فيه ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الي القول بمعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع او العرف دون معناه الموضوع له الاصلي وذكر سراج الدين عمر بن اسحق بن محمد الغزنوي الاصل الهندي في شرح المغني الاصولي

للمخبازي العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة
عند الطباع السليمة وهي اي العادة بهذا المعنى تعم الاستعمال انواع
ثلاثة النوع الاول العرفية العامة كوضع القدم فيما اذا حلف
لا يضع قدمه في دار فلان يراد به مطلق الدخول عرفا عاما حتى
هجر المعنى الاصلي فلا يحنث به فلو اضطجع ووضع قدميه فيها
لا يحنث لانه لا يقال عرفا انه وضع قدمه فيها والنوع الثاني العرفية
الخاصة كاصطلاح كل طايفة مخصوصة كالرفع للنحاة فانه عندهم
اسم للحركة المخصوصة والفرق والجمع والنقض للنظار فان الفرق عندهم
ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع والجمع هو
جمع الفرع مع الاصل في الحكم بموجب وصف مشترك بينهما والنقض تخلف
حكم المدعى عن الدليل ومعانيها اللغوية غنية عن البيان والنوع الثالث
العرفية الشرعية كالصلاة والزكاة والحج تركت معانيها اي هذه الالفاظ
اللغوية وهي الدعا والزيادة والطهارة والقصد بمعانيها الشرعية
من الاركان المعلومة وتمليك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه
بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى وزيادة مكان
مخصوص في زمان مخصوص انتهى كلام الهندي فمما فرع في الفقه
على هذه القاعدة السادسة حد الماء الجاري الاصح صفة الحد من
انه ما يعده الناظر جاريا وكونه من فروعها بنا على ان معناه
ما يعتاد عند الناظر اياه جاريا ووصفه بالاصح لان له حدودا
اخر كقولهم ما يذهب بتبنة وقولهم ما لا يتكرر استعماله وقولهم ما لا
يخسر وجه الارض بالاغتراف بكفيه فالاصح الاول زيلعي ومنها
اي مما فرع عليها وقوع البعر الكثير في البير اي مسيلة وقوعه
فيها فانه قد اختلف في الكثير فقيل هو الثلث وقيل ما يغطي وجه
الماء وقيل ما يخلو كل دلو عن بعرة او بعرتين والاصح فيه ما يستكثره
الناظر اي يعده كثيرا وهو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وعليه
الاعتماد هداية وهو المختار معراج الدراية وفي الاكمل انه موافق
لمذهب ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقدر شيا بالراي فيما يحتاج
الى التقدير وتفريعه بالتاويل المتقدم ومنها الماء الكثير الملحق
بالجاري فان فيه اقوالا والاصح تفويضه الى راي المبتلى
به فان غلب على ظنه وصول النجاسة الى الجانب الاخر فهو
قليل لا يجوز الوضوء به والا فهو كثير يجوز الوضوء به لان ابا حنيفة
يفوض الى راي المبتلى من غير حكم بالتقدير فيما لا تقدير فيه من
جهة الشارع لا التقدير بشبر من عشر في عشر كما هو مروي
عن الامام محمد رحمه الله تعالى ولا اعتبار بالتحريك بان لم يتحرك
طرفه المتنجس بتحرك طرفه الاخر فهو كثير والا فقليل كما هو

المروي عن ابي يوسف ومنها الحيض والنفاس قالوا لو زاد الدم
على اكثر الحيض والنفاس ردت الى عادتها ان كانت معتادة
او الى اكثرهما ان كانت مبتداة فتقضي صلاة ما زاد عليها لانه استحاضة
وهل تترك الصلاة بمجرد رويتها على عادتها قيل تترك ولا تؤمر
بالاغتسال وقيل تؤمر بهما لان الزيادة متر ددة بين الاستحاضة
فلا تترك الصلاة بالشك والاول اصح كما في الزيلعي والنهاية
والمحيط لانه دليل كونه حيضا ظاهرا وهو رؤية الدم في
اوانه وفي خروجها عن الحيض شك فحكمنا بانها حيض حتى يتبين
امرها لان الزيادة لا تكون استحاضة حتى تجاوز العشرة ثم اذا هذا
المثال وكثير من الامثلة ليست العادة فيها بمعنى العادة المعرفة
بما ذكره الهندي المرادفة للعرف المستفادة من الحديث فكونه من
فروع القاعدة يحتاج الى نظر دقيق ومن ذلك المفرع على القاعدة
العمل الكثير المفسد للصلاة مفوض الى العرف فتفسد لو كان
العمل بحيث لو راه لا يظن انه اي العامل خارج الصلاة وعليه
اكثر المشايخ وقيل مفوض الى المصلي ان استكثره فهو كثير والا
فهو قليل قال شمس الائمة الحلواني وهذا اقرب الى مذهب ابي حنيفة
لانه يفوضه الى راي المبتلي ومنه اي من ذلك ايضا تناول الثمار
الساقطة من الاشجار ان كانت في المصر لا يسعه ان يتناول شيأ
منها الا ان يعلم نصا او دلالة ان صاحبها اباحها لان ذلك في
الامصار لا يكون مباحا عادة وان كانت في الحايط اي البستان
فان كانت من الثمار التي تبقى كالجوز وغيره لا يسعه ان ياخذه
ما لم يعلم الاذن وان كانت مما لا تبقى تكلموا فيه والاصح انه لا باس
ما لم يتبين النهي صريحا او دلالة خلاصة زاد في الخانية وان كانت
في الرساتيق التي يقال لها ميراسته اي القري والسواد فان
في الثمار التي تبقى لا يسعه الاخذ الا ان يعلم الاذن وان فيما لا تبقى
اتفقوا على انه يسعه الاخذ ما لم يعلم النهي صريحا او دلالة انتهى
واما في الثمار التي على الاشجار فالافضل ان لا ياخذ من موضع
لم يوذن له الا ان يكون ذلك في موضع كثير الثمار يعلم انهم يسمحون
بمثل هذا فيسعه ان ياكل ولا يسعه ان يحمل وفي منظومة ابن
وهبان ما يفيد تخصيص الساقط تحت الشجر بالاكل وفيما نقلناه
عن الخلاصة ما يفيد انه اعم منه ومن الحمل ومع ذلك مسئلة
ما على الاشجار قيدها في الخانية بالاكل فلو كان كما قاله ابن وهبان
في مسئلة الساقط تحتها لقيده به تامل هذا وفي نقل الخانية
الاتفاق في مسئلة الساقط في الرساتيق يخالفه ما في الولوالجية
من حكاية الخلاف في ذلك واما ورق الشجر الساقط في الطريق

فان كان ينتفع به كورق التوت في ايام القز ليس له ان ياخذ وان
اخذ ضمن وان كان لا ينتفع به له ان ياخذه رفع التفاح والكمثري
ونحوهما من النهر الجاري واكله جايز وان كثر ولو وجد جوزة ثم
اخري حتي تبلغ عشرة ولها قيمة فان وجد الكل في موضع واحد
فهي لقطة وان وجدها في مواضع اختلفوا فيه والصحيح انها
بمنزلة اللقطة وبخلاف النواة وان كثر فان مما يرمي عادة واما الحطب
والخشب فان كان له قيمة فهو لقطة والا فلا ابن الشحنة و منه
اجارة الظئر ولو بطعامها وكسوتها اذا كانت المدة معينة فان
القياس يقتضي عدم الجواز من وجهين احدهما كونها واردة علي
استهلاك العين وهو اللبن فصار كاستيجار البقرة لشرب لبنها
وثانيهما الجهالة في الاجرة ولكنهم اجازوها للتعارف في الامصار
توسعة علي الظاير والاظئار وقضية اطلاقه يفيدان للمسلمة
ان توجر نفسها لارضاع ولد الكافر وبه صرح في الخانية ثم لا يجوز
خدمة المسلمة ولا المسلم الكافر والكافرة وللعمل يجوز بحر ومنه
اما فيما لا نص فيه من كونه كيليا او وزنيا وهو ما عدة الستة
المنصوص عليها من الاموال الربوية حيث يعتبر فيه العرف
في كونه كيليا او وزنيا واما المنصوص علي كيله وهو البر والشعير
والتمر والملح او علي وزنه كالذهب والفضة فلا اعتبار فيه
للعرف عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالي خلافا لابي يوسف
رحمه الله وقواه اي رجح قول ابي يوسف في فتح القدير من باب
الربا ولا خصوصية في عدم اعتبار العرف في المنصوص عليه للربا
وانما العرف غير معتبر في المنصوص عليه ربويا كان او غيره ولعدم
اعتباره في غير الربوي قال قال في الظهيرية من كتاب الصلاة
وكان محمد بن الفضل يقول السرة الي موضع نبات الشعر من
العانة ليس بعورة لتعامل العمال في الابراد اي الاطهار عن
ذلك الموضع عند الازار وفي الترع اي المنع عن العادة الظاهرة
نوع حرج وهذا القول اي كون السرة الي الحد المذكور غير عورة
ضعيف وبعيد لان التعامل بخلاف النص لا يعتبر انتهي كلام
الظهيرية بلفظه اي عبارته لان النص ورد بقوله عليه
الصلاة والسلام عورة الرجل ما بين سرته الي ركبته بخلاف
التعامل وبهذا المنقول علم ان عدم اعتبار العرف في المنصوص
عليه من غير الربوي ومنه ما في صوم يوم الشك فلا يكره الصوم
لمن له عادة من العوام كصوم يوم الخميس والاثنين فوافق ذلك
اليوم وكذا لا يكره لمن له صوم يومين قبله اي يوم الشك بان صام
ثلاثة ايام ووافق اخرها يوم الشك فانه لا يكره وهذه المسئلة استطرادية

وفي نسخة اكموي وفي
اجارة الظير فالجار متعلق
بيعتبر فيه العرف محذوف
دل عليه ما بعده

بلغ

ذكرت

ذكرت لتكميل ما لا يكره من صوم يوم الشك كقوله والمذهب المختار
عدم كراهية نية النفل مطلقا سواء كان له عادة او لا صام قبله
يومين اولا ومنه قبول الهدية للقاضي ممن له عادة بالاهداء له
قبل توليته القضاء بشرط ان لا تزيد الهدية على العادة اي الهدية
المعتادة قبل التولية فان زاد عليها رد القاضي الزايد لا كلها ومنه
جواز الاكل من الطعام المقدم ضيافة بلا صريح الاذن لدلالة العادة
عليه ومنه الفاظ الواقفين تبنى على عرفهم كما في وقف فتح القدير
وكذا الفاظ الناذر والموصي والحالف وكذا الاقارير تبنى عليه الا
فيما نذكره من المسايل المستثنيات من تقديم المعنى العرفي على الشرعي
عند التعارض ومن المسايل التي خرجت عن بنا الايمان على العرف
كما سياتي وسياتي مباحث الايمان فترى ابنايها على العرف ويتعلق
بهذه القاعدة السادسة مباحث الاول بماذا تثبت العادة وفي
ذلك المبحث فروع الاول العادة في باب الحيض وكذا النفاس اختلف
فيها اي تلك العادة واعلم ان الخلاف في عادة المعتادة لا في عادة
المبتداة اذ لا خلاف في انها تثبت بمرة فعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله تعالى لا تثبت العادة المتقدمة الا بمرتين لانها مشتقة من
العود فلا بد من التكرار وعند ابي يوسف تثبت ولو بمرة واحدة
قالوا وعليه الفتوى لان المراهقة اذا رات الدم مرة واحدة صارت
عادة لها بالاجماع فلو رات مرتين او اكثر ثم استمر بها الدم ردت
العادة الى المتكررة عندهما والى اخر مارات عنده قهستاني وهل
الخلاف المذكور في العادة الاصليه وهي ان ترى دمين متفقين
وطهرين متفقين عليه الولا او دما متفقة واطهار متفقة
على الولا كما اذا رات الدم خمسة ايام وطهرا خمسا وعشرين ثم
رات ستة ايام ثم رات سبعة ثم رات ستة فالعبرة للستة
لتكررها عندهما ولوقوعها اخيرة عند ابي يوسف لا فرق بين ان
تكون مبتداة او غيرها او في العادة الجعلية وهي اما في حق الطهر
والدم جميعا وذلك بان ترى اطهارا مختلفة ودما مختلفة او
ترى دمين متفقين او طهرين متفقين بينهما تخالف ثم استمر بها الدم
فيجب البنا اما على اوسط الاعداد الثلاثة الاخيرة او على اقل
المرتبتين الاخيرتين على ما اختلفوا فتسمي ذلك عادة جعلية في
الدم والطهر جميعا واما في حق الطهر فقط وذلك بان ترى اطهارا
مختلفة او طهرين متفقين بينهما طهر مخالف فاذا استمر بها الدم
يجب البنا في حق الطهر على اوسط الاعداد الثلاثة الاخيرة او
على اقل المرتبتين الاخيرتين فتصير عادتها في الطهر جعلية واما
في حق الدم فقط وذلك بان ترى دما مختلفة او دمين متفقين

واما حديث لا تقدموا رمضان بصوم يوم
او يومين محمول على المقصد اي قصد انه من
رمضان لان التقدم بالشي على شي ان
ينويه قبل حينه واوانه فاذا صام عن شعبان
بنويه قبل رمضان قبل زمانه واوانه
لم يات بصوم رمضان قبل زمانه واوانه
فلا يكون هذا تقدما عليه شرعا

بينهما فخالف فاذا استمر بها الدم يجب البناء في حق الدم علي اوسط الاعداد
الثلاثة الاخيرة او علي اقل المرتبتين الاخيرتين فتصير عادتها في الدم
جعلية ثم هذه العادة اذا اعترضت علي العادة الاصلية ثم جا الاستمرار
فعند مشايخ بلخ لا تنتقض العادة الاصلية وعند مشايخ بخارى تنتقض
كذا في التتارخانية او فيهما اي في كل من الاصلية والجعلية الاصح انه
في كل منهما ذكر مستوفي في الخلاصة وغيرها قال في الخلاصة الانتقال
علي ضربين انتقال عدد وانتقال مكان فانتقال العدد ان ترى زيادة
علي معروفتها والمكان بحاله وانتقال المكان ان ترى في غير موضعها
المعروف ثم الانتقال لا يكون الا مرتين في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله تعالي وعند ابي يوسف يكون مرة وعليه الفتوي وبيان هذا
الاصل بمسايل منها ان المراة اذا كانت عادتها في الحيض خمسة ايام
من اول كل شهر وطهرها خمسا وعشرين فرات مرة زيادة علي معروفتها
الا انها لم تتجاوز العشرة فانه يكون جميع ما رات حيضا بالاتفاق
غير ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالي لا يكون الحيض مرة
عادة وعند ابي يوسف تكون عادة وثمرة الخلاف بينهم في الشهر الثاني
اذا استمر بها الدم فانها ترد الي عادتها القديمة عند ابي حنيفة ومحمد
وعند ابي يوسف ترد الي اخر ما رات واجمعوا علي انها اذا زادت علي
ذلك مرتين ثم استمر بها الدم في الشهر الثالث فانها ترد الي ما تواتي
عليه الدم مرتين وكذا اذا انقطع دمها دون عادتها من ثلاثة ايام
او اربعة ايام فهو علي هذا النحو وانت تعلم منه انه لا يستفاد
منه الخلاف في العادة الجعلية وجودا وعدما فضلا عن الاستيفا
الا ان يكون الاستيفا في غيرها ولكن قد يقال ان علي مذهب ابي
يوسف لا يتصور العادة الجعلية لثبوت العادة عنده بمرة واحدة
ففي صورة الجعلية العادة عنده المرة الاخيرة لا غير **الثاني**
من تلك الفروع **تعليم الكلب الصيد** يتحقق **بترك اكلة الصيد**
بان يصير الترك اي ترك الاكل **عادة له وذلك** اي كونه عادة يتحقق
بتركه الاكل ثلاث مرات عندهما وعند ابي حنيفة مفوض الي اهل
الخبرة والصناعة من تقدير بمرات واما البازي فتعليمه بالرجوع
اذا دعوته والفهد بالرجوع وترك الاكل كذا في الاختيار **الثالث**
من تلك الفروع **لمرار** ما **اذا ثبتت العادة بالاهدا المقتضية** اي
المسوغة **للقبول** اي قبول الهدية للقاضي ونقل المحشي عن العلامة
محمد السمديسي انها تثبت بمرة، **المبحث الثاني** من المباحث المتعلقة
بتلك القاعدة انما تعتبر العادة **اذا اطردت** بان تكون كلية او
غلبت بان تكون اكثرية **ولذا** اي لاعتبار الغالب **قالوا في البيع**
لو باع بدراهم او دنانير مطلقا اي بلا بيان صفة ولا اشارة واما

وفي البيري نقلا عن الايضاح ما يقتضي انها لا تثبت الا بالتكرار فتامل

بيان

بيان العدد فلا بد منه وكانا اي الدراهم والدنانير او العاقدان في بلد
اختلفت فيها النقود التي يطلق عليها اسم الدرهم او الدينار فاما ان
تتادي تلك النقود في الرواج والمالية او تختلف في كل منهما او في
الاول لا الثاني او بالعكس فان كان الاول فلا نزاع فيه ولا كلام
في صحته وان كان الرابع فسر البيع لتاديته الي المنازعة مالم
يبين المشتري احد النقود في المجلس ويرضي به البايع لارتفاع
المفسد قبل تقرره انتهي درمنتقي وان كان الثاني او الثالث يحمل علي
الاول كما اشار الي الاول منهما بقوله مع الاختلاف في المالية اي
القيمة ومع الاختلاف في الرواج اي الرغبة اليها في التعامل انصرف
البيع المطلق الي الاغلب في البلد قال في الهداية تعليلا لقوله ومن
اطلق الثمن في البيع كان علي غالب نقد البلد لانه اي الغالب هو
المتعارف في البلد فينصرف البيع المطلق اليه اي الغالب وهذا
في البيع وكذا بدل الصلح والاجرة واما الدعوي والاقرار فيشترط
البيان وفي المهر ينظر الي مثلها وبقي الخلع والوقف قال في البحر
وينبغي ان يستحق الاقل وقيده في النهر بما اذا لم يعرف بمرف الوقت
درمنتقي ومنها اي فروع اعتبار العادة لو باع التاجر في السوق
شيا بثمن معلوم ولكن لم يصرحا بحلول ولا تاجيل فيه وكان المتعارف
بينهم ان البايع ياخذ كل جمعة قدرا معلوما من الثمن انصرف البيع
اليه اي ذلك المتعارف بلا حاجة الي البيان اي بيان الحلول والتاجيل
قالوا في تعليل الانصراف الي المتعارف بلا حاجة الي البيان لان المعروف
كالمشروط ولكن اذا باعه اي الشي الذي انصرف بيعه الي المتعارف
المشتري المذكور تولية اي بلا زيادة ولا نقصان في الثمن الذي
اشتراه به او مرابحة بزيادة ربح ولم يبين المشتري التقسيط اي
التاجيل المتعارف الذي كان في شراه هل يكون للمشتري الثاني
الخيار اي خيار الفسخ كما يكون مخيرا اذا كان الاجل مشروطا في العقد
فمنهم من اثبته اي الخيار فيه ايضا والجمهور علي انه يبيع مرابحة
وتولية بلا بيان للتقسيط المذكور لكونه اي الثمن حالا بالعقد
وان سامحه البايع واستوفي منه الثمن منجما ذكره الزيلعي في باب
التولية من البيوع ومنها في استيجار الكاتب قالوا الحبر بكسر الحا
المداد الذي يكتب به عليه اي الكاتب وفي استيجار الخياط قالوا
الخيط والابرة عليه اي الخياط عملا بالعرف وينبغي ان يكون
الكحل علي الكحال عند استيجاره للعرف علي ذلك ومن هذا القبيل
طعام العبد المستاجر ولو مياوته فانه علي المستاجر يعني للعرف
بخلاف علف الدابة فانه علي الموجر فلو شرط علي المستاجر
فسدت الاجارة كما في البزازية والذي في الخلاصة والبزازية وثقة

قال شيخنا ينبغي ان يقيد بما اذا اشتراه بثمن
مثله بخلاف ما اذا زاد في ثمنه لاجل ما هو متعارف
من كون الثمن مقسطا فانه يلزمه البيان حتي لو لم
يبين يثبت للمشتري الخيار وبهذا يحصل التوفيق
انتهي فليراجع

العبد وعلف الدابة علي الآجر انتهي فما نقله عن البزازية فيه ما فيه
بخلاف استيجار الظئر بطعامها وكسوتها فانه جايز وان كان
مجهولا للعرف وان لم يشترط طعامها وكسوتها علي المستاجر في العقد
فهما علي الظئر نفسها خلاصة وفرع علي ان علف الدابة علي
مالكها دون المستاجر ان المستاجر لو تركها بلا علف حتي ماتت
لا يضمن لانه ليس عليه كما في البزازية ومنها ما في اخر وقف
القنية بعث شمعا في شهر رمضان الي مسجد فاحترق وبقي
منه اي الشمع ثلثه او دونه ليس للامام او للمؤذن ان ياخذ
الباقي من الشمع من غير اذن الدافع لكن لو كان العرف في ذلك
الموضع ان الامام والمؤذن ياخذه من غير صريح الاذن فله
ذلك انتهي كلام القنية ومنها البطالة اي ايام البطالة في المدارس بطالة المدارس
كايام الاعياد ويوم عاشورا وشهر رمضان في دروس الفقه
لم ارها صريحة في كلامهم وفي حاوي القنية اذا قرر الواقف للمدرس
لكل يوما مبلغا ولم يدرس بعض يوم في كل اسبوع قايلا ان يوم
الجمعة او الثلاثا حرمة لهما لا يحل له ان ياخذ ما قدر فيهما من اجرة
فتصرف اجرة هذين اليومين الي مصارف المدرسة من المرمة وغيرها
بخلاف ما اذا لم يقدر لكل يوم مبلغا حيث يحل له ذلك وان لم يدرس
فيهما للعرف بخلاف غيرهما من ايام الاسبوع حيث لا يحل له ان ياخذ
اجرة يوم لم يدرس فيه وان لم يقرر اجرته لعدم العرف انتهي فقد
صرح بالمسيلة وفي الذخيرة ومن اخذ من طلبة العلم في يوم لا درس فيه
الرجوان يكون جايزا انتهي اي اذا كان مشتغلا بالكتابة والتدريس تتارخانية
قال المصنف بحثا منه غير موافق للمنقول والمسيلة اي مسيلة البطالة
علي وجهين فان كانت البطالة مشروطة في الوقف لم يسقط
من المعلوم شي في مقابلتها والا تكن مشروطة في الوقف فينبغي
ان تلحق ببطالة القاضي وقد اختلفوا في اخذ القاضي مرتبة
من بيت المال في يوم بطالته فقال في المحيط انه ياخذ يوم البطالة
لانه يستريح لليوم الثاني وقيل لا ياخذ انتهي كلام المحيط وفي المنية
القاضي يستحق الكفاية في بيت المال في يوم البطالة في الاصح واختاره
في منظومة ابن وهبان وقال انه الاظهر فينبغي ان يكون الحكم كذلك
للمدرس لان يوم البطالة للاستراحة وفي المنقية تكون للمطالعة
والتحرير عند ذي الهمة وهذا البحث الذي ذكره يفيد جواز الاخذ لما في
البطالة من مصلحة الاستراحة والتحرير لا لكونها عرفا والكلام فيه
ويفيد جواز الاخذ مطلقا قرر الواقف لكل يوم مبلغا او لا وفيه كلام
الحاوي المتقدم ولكن تعارف الفقها في زماننا بطالة طويلة ادت الي
ان صار الغالب البطالة وايام التدريس قليلة يعني ومثل هذه البطالة

وان

وان تعارفوها مما لا مساغ فيه لكونها منافية لغرض الواقف وبعض المدرسين
في المسجد يتقدم في اخذ المعلوم اي الوظيفة على غيره من المرتزقة محتجا
بان المدرس من الشعائر المراد به المقدم بعد العمارة كما هو مصطلح القاهرة
مستدلا على كونه من الشعائر بما في الحاوي القدسي حيث قال والذي
يدرأ به من ارتفاع الوقف عمارته بشرط الواقف اولا ثم ما هو اقرب الى
العمارة وانما للمصلحة كالامام للمسجد والمدرس للمدرسة يصرف اليهم
الى قدر كفايتهم ثم السراج والبساط كذلك الى اخر المصالح انتهى مع ان
ما في الحاوي انما هو في المدرس للمدرسة لا في كل مدرس فخرج عن هذا
الحكم مدرس المسجد كما هو في مصر القاهرة والفرق بينهما اي بين مدرس
المدرسة وبين مدرس المسجد ان المدرسة تتعطل اذا غاب المدرس بحيث
تقفل ولا تفتح اصلا وليس هذا في كل مدرسة اذ المدرسة التي فيها
الحجرات لطلبة العلم لا تقفل بغيبة المدرس كما في مدارس الروم وبعض
مدارس الشام الا ان يحل القفل والتعطيل لموضع التدريس وهذا بخلاف
المسجد فانه لا يتعطل بغيبة المدرس وتعقبه الشرنبلالي في شرح الوهبانية
بان تعليلهم بتعطيل كل الطلبة يعم مدرس المدرسة والجامع
فتامل وفي القنية فقيه يدرس بعض النهار في مدرسة وبعضه في
مدرسة اخرى ولم يعلم شرط الواقف يستحق غلة الدرس في المدرستين
ولو كان يدرس بعض الايام في هذه المدرسة وبعضها في الاخرى لا يستحق
غلتهما بتمامها وحكم المدرس والمتعلم في المسئلتين سواء ولا يجوز اخذ
غلة المدرسة حتى يكون سكناه فيها اكثر مما في داره واكثر تعلمه فيها
انتهى وقالوا لو غاب عن مدرسته مسيرة ثلاثة ايام سقط استحقاقه
وكذا لو خرج للرستاق خمسة عشر يوما فلو دونها يقتفر ولو اشتغل
بغير العلم او غاب فوق ثلاثة اشهر جاز لغيره اخذ حجرته ووظيفته
ثم ان ما ياخذه من المدرسة صلة لا اجرة لعدم شروط الاجارة ولا
صدقة لان الغني ياخذها بل اعانة لهم على حبس انفسهم للاشتغال
حتى لو لم يحضروا المدارس بسبب اشتغال وتعليق جاز اخذهم الجامكية
ثم الغيبة المسقطة للمعلوم المقتضية للعزل في غير فرض الحج وصلة
الرحم اما فيهما فلا ياخذ المعلوم ولا يستحق العزل وهذا في الحج الفرض
اما النفل او زيارة بيت المقدس لا يستحق المعلوم ولم يصرح باستحقاقه
العزل كذا في الدرر المنتقى فائدة مناسبة لهذا المقام نقل في القنية
ان الامام للمسجد يسامح في كل شهر اسبوعا للاستراحة او لزيارة
اهله وعبارته اي كتاب القنية في باب الامامة من كتاب الصلاة
امام يترك الامامة لزيارة اقربائه في الرسائيق اي القرى اسبوعا
او نحوه ليس في عبارته كل شهر كما ترى وقد ادعاه المم او يترك
لمصيبة او لاستراحة لا باس به ومثله اي الترك لما ذكر معفو

عنه في العادة والشرع انتهي كلام القنية اي فلا يحرم المرسوم المعين
له ونقل في البحر عن الخصاف انه لا يستحق شيا منه وفي انفع الوسايل
مسيلة واقعة وهي ان المدرس او المفيد او الفقيه او الامام او من كان
مباشرا شيا من وظايف المدارس اذا حج او مرض او حصل له ما يسمونه
الناس عذرا شرعيا علي اصطلاحهم المتعارف بين الفقها لا يحرم مرسومه
المعين له بل يصرف اليه ولا يكتب عليه غيبة ومقتضي ما ذكره الخصاف
انه لا يستحق شيا من المعلوم مدة ذلك العذر ولو حلت بهذا القيم افة
من الافات مثل الخرس والعمي وذهاب العقل والفالج واشباه ذلك هل
يكون له الاجرة فان امكنه معه الكلام والامر والنهي والاخذ والاعطا
فله الاجرة والافلا فالمدرس اذا مرض والفقيه او احد من ارباب
الوظايف بالمدرسة فانه علي ما قاله الخصاف ان كان يمكنه ان
يباشر ذلك استحق والافلا شي له فالخصاف جعل استحقاقه
المعلوم دايرا علي المباشرة وجودا وعدما وهذا هو الفقه وليس
له ان يستنيب عند الخصاف مطلقا بعذر او بغيره انتهي قال ابن
نجيم عمر في مختصره وهذا اذا لم يمكن شرط والا فينبغي بقي عند عدم الشرط
والاستحقاق هل تخرج الوظيفة لم ار نقلا في المسيلة صريحا ثم نقل
عن البزازية ان غيبته ان جاوزت ثلاثة اشهر يحل لغيره ان ياخذ
جرته ووظيفته وان اشتغل بشي كالعلم والكتابة وكان لا يختلف
للتعلم يحل له الوظيفة وهذا كما ترى غير مقيد بخروج لا بد منه
والظاهر تقييده به وما ذكره في انفع الوسايل نقلا عن الخصاف
بمنع الاستنابة رده في البحر فان الخصاف جوز التوكيل للقيم وفي
الخلاصة يجوز للامام ان يستنيب وهل يجوز الاستنابة في غير هذه
الوظايف لم ار له لكن في الفتاوي التاجية ما يفيد الجواز ومنها
المدارس الموقوفة علي درس الحديث ولا يعلم مراد الواقف فيها
هل يدرس فيها علم اصول الحديث الذي هو معرفة المصطلح اي
مصطلح المحدثين في التواتر والشهرة والارسال والانقطاع والصحة
والضعف والحسن الي غير ذلك مما هو مذكور في تصانيفه كمختصر
ابن الصلاح او هل يقرا متن الحديث كالبخاري ومسلم ونحوهما
ويتكلم علي ما في الحديث من فقه وغريب ولغة ومشكل واختلاف
كما هو عرف الناس الان فتلك المدارس يعتبر فيها العرف حيث لم
يعلم مراد الواقف فيها قال الجلال الاسيوطي وهو اي عرف
الناس الان شرط المدرسة الشيخونية في مصر كما رايته في شرط
واقفها قال وقد سال شيخ الاسلام ابو الفضل احمد بن حجر
شيخه الحافظ عبد الرحيم العراقي عن ذلك الشرط فاجاب
العراقي بان الظاهر اتباع شروط الواقفين فانهم يختلفون

في الشرط

في الشرط وكذلك اصطلاح كل بلد وهذا مبني على جواز بنا الاحكام
على العرف الخاص وسياتي انه خلاف المذهب فان اهل الشام
يلقون دروس الحديث كالسماع بخلاف المصريين فان العادة
جرت بينهم في هذه الاعصار بالجمع بين الامرين بحسب ما يقرا
فيها من الحديث والذي رايناه الان من مشايخنا المصريين في
اقرايهم الحديث كالشاميين فانقلبت عادتهم الان فصل
في تعارض العرف اي المعنى العرفي مع الشرع اي المعنى الشرعي
في ان يكون مرادا من اللفظ فان تعارضا كذلك ولم يتواخرهما
قدم عرف الاستعمال على عرف الشرع خصوصا في الايمان
فانها مبنية على العرف لا محالة فاذا حلف لا يجلس على
الفراش او على البساط او لا يستضيئ بسراج لا يحنث بجلوسه
على الارض في الاولين فان الارض لا تسمى فراشا ولا بساطا
في العرف وكذا لا يحنث بالاستضاءة بالشمس في الثالث لعدم
تسميتها سراجا عرفا وان سماها اي الارض الله تعالى فراشا
في قوله سبحانه الذي جعل لكم الارض فراشا وبساطا في قوله
والله جعل لكم الارض بساطا وان سمى الله تعالى الشمس
سراجا في قوله وجعل الشمس سراجا ولو حلف لا ياكل لحما لم يحنث
باكل السمك ان لم يكن له نية لعدم تسميته لحما عرفا وان سماه الله
تعالى لحما في القران قال تعالى وهو الذي سخر لكم البحر لتاكلوا منه
لحما طريا قال البيضاوي وهو السمك وصفه بالطراوة لانه
ارطب اللحوم لانه يسرع اليه الفساد فيسارع الى اكله ولاظهار
قدرته في خلقه عذبا طريا في ماوغام وهل يحنث بالروس والاكارع
في حلفه لا ياكل لحما ففي البحر عن الخانية يحنث بالاكل لا بالشراء
فلو حلف لا ياكل لحما حنث باكلهما ولو حلف لا يشتري لحما لا يحنث بشرائهما
ولو حلف لا يركب دابة فركب كافرا لم يحنث ان لم يكن له نية لان
الكافر لا يسمى دابة عرفا وان سماه الله تعالى دابة في القران
قال تعالى ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يومنون ولو
حلف لا يجلس تحت سقف فجلس تحت السما لم يحنث لعدم
تسميتها سقفا عرفا وان سماها الله تعالى سقفا في قوله وجعلنا
السما سقفا الا في مسايل استثنا من قوله قدم عرف الاستعمال
فيقدم فيها الشرع على العرف الاولي منها لو حلف على انه لا يصلي
لم يحنث بصلاة الجنازة كما في عامة الكتب والمذكور في عامتها
حلف لا يوم احدا قام في صلاة الجنازة او سجدة التلاوة لا يحنث
لان يمينه انصرفت الى الصلاة المطلقة وما ذكره وان كان
مستفادا مما ذكروه حيث ارادوا انصرفت يمينه الى الصلاة اي

وتخصيص الكافر للشرع والا فلو ركب
مسلما لا يحنث ايضا انتهى

في عرف الشرع لكن كونه مما ترجح فيه المعني الشرعي علي المعني العرفي
محل تامل الثانية منها لو حلف لا يصوم لم يحنث بمطلق الامساك
الذي هو عرف الاستعمال واللغة كما قال ابو عبيدة كل ممسك عن كلام
او شرب او طعام او غيرها فهو صايم لعدم تحقق المعني الشرعي فيه
وانما يحنث بصوم ساعة بعد طلوع الفجر بنية من اهله لكنه
انما يثبت مدعاه لو تحقق العرفي فيه وهو غير ثابت بل الثابت
تحقق معناه اللغوي الا ان يقال عرف الاستعمال موافق لعرف
اللغة الثالث منها لو حلف لا ينكح فلانة لاجنبية حنث بالعقد
لانه اي العقد النكاح شرعا لا يحنث بالوطي كما في كشف الاسرار
بخلاف لا ينكح زوجته او امته فانه للوطي حتي لو ابان زوجته
او اعتق امته ثم تزوجها لم يحنث لكن قد تقدم في ذيل الاصل في الكلام
الحقيقة ان النكاح حقيقة في الوطي وقال في البحر بعد ان ذكر ان النكاح
حقيقة في الوطي عندنا وفي العقد عند الشافعي وتفرع علي اصلنا ما لو
قال لامراته ان نكحتك فانت طالق فانه للوطي فلو ابانها ثم تزوجها
لم يحنث ولا يرد علينا ما لو قال لاجنبية ذلك فانه للعقد لتعذر الوطي
شرعا فكانت حقيقة مهجورة كما في الكشف انتهي فكونه للعقد في
الاجنبية ليس لكون النكاح حقيقة شرعية في العقد حتي يتم ما ذكره
من ترجيح معناه الشرعي هنا بل لان اليمين المذكور لما كان للمنع والوطي
لا حاجة للمنع عنه لكونه ممنوعا شرعا حمل النكاح علي العقد فكلام
البحر هنا مع كونه مخالفا لما ذكره في الموضعين المذكورين غير تام
في نفسه الرابعة منها لو قال لها اي لزوجته ان رايت الهلال
فانت طالق ففعلت الهلال من غير رويه ينبغي ان يقع الطلاق
لكون الشارع استعمل الرويه فيه اي الهلال بمعني العلم في
قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرويته وافطروا
لرويته فان غم عليكم الهلال فاكملوا شعبان ثلاثين يوما والاستدلال
بهذا الحديث انما يتم ان لو كانت الرويه فيه بمعني العلم وهو ممنوع لجواز
ان يكون المعني لثبوته بابصار بعضكم اياه ولو سلم فلا يلزم ان
يكون جميع الرويه المتعلقة بالهلال بمعني العلم علي انه لا داعي
فيه الي الخروج عن قاعدة الايمان مبنية علي العرف مع ان العرف
فيه ان الرويه بمعني الابصار ونقل المحشي عن بعض المحققين
ان هذه المسيلة مذكورة في قواعد العزابي عبد السلام وان
الرويه المعلق عليها طلاقها بمعني العلم عند الشافعي وبمعني
الابصار عند ابي حنيفة واستدل لامامه بانه يقال رايينا الهلال
وان هذا القول لم يركلهم فلو لم تكن الرويه فيه بمعني العلم
لما صح هذا القول ومنع الملازمة بانا لا نسلم ان الرويه فيه

لولم

لو لم تكن بمعني العلم لما صح لان رايتا مجاز من نسبة فعل البعض الي
الكل ولا كذلك في المسيلة فان المعلق عليه فيها نفس رويتها وحدها
وهي واحدة فلا ينسب اليها ما وجد في غيرها فالاستدلال بنوع اخر
من المجاز لا يوافقه ولا يناسبه وقال الحصيري في التحرير حلف لا يرى
هلال كذا بالكوفة فكان بها ولم ير الهلال حنث لانه عبارة عن
الكينونة في ذلك الوقت ولو نوي حقيقة الروية يصدق لانه حقيقة
غير مهجورة انتهي فيعلم منه انه في هذه المسيلة تطلق وان لم ير
ما لم ينو حقيقة الروية لا لان الروية فيها بمعني العلم بل لان المراد
ان لا تكون في عصمته في ذلك الوقت فقد وافق المص في الحكم وان لم
يهتد الي العلة **فلو كان الشرع يقتضي الخصوص واللفظ يقتضي**
العموم اعتبرنا خصوص الشرع يعني ان المعني الشرعي كما انه يترجح
علي العرفي فيما ذكر من المسايل كذلك يترجح علي عموم اللفظ ولا
يرد ما تقرر ان المورد اذا كان خاصا واللفظ عاما فالعبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص المورد عندنا قلنا الكلام في خصوص اللفظ
بحسب الشرع لا في خصوص المورد وقد اشار الي التمثيل بقوله **قالوا**
لواوصي لاقاربه اي اقارب نفسه بان قال اوصيت لاقاربي او
ذوي قرابتي بكذا **لا يدخل الوارث باعتبار خصوص الشرع** لان
الشارع خص الاقارب في الوصية بغير الوارث لقوله عليه السلام
لا وصية لوارث **ولا يدخل الوالد والولد في الاقارب للعرف** يعني
ان لفظ الاقارب وان كان بعمومه يقتضي دخول الوارث والولد
والوالد الا ان الشرع اقتضي عدم شموله للوارث للحديث والعرف
اقتضي عدم شموله للوالد والولد لان قرابة الولاد لا تسمي قرابة
عادة ومن سمي والده قريبا كان منه عقوقا اذ القريب في عرف
اللغة من يتقرب الي غيره بواسطة غيره وتقرب الوالد والولد
بنفسه لا بغيره ولذا عطف القريب علي الوالدين في قوله تعالي
الوصية للوالدين والاقربين والعطف للمغايرة زيلعي وهل
يدخل الجد في الاقارب روايتان وظاهر الرواية يدخل وكذا الجدة
وولد الولد زيلعي وفي الخانية لم يدخل والده وولده وجده قال
ارضي هذه صدقة موقوفة علي اقاربي واذوي قرابتي قال
هلال يصح الوقف والذكر والانثي سواء ولا يدخل فيه والد الواقف
ولا جده ولا ولده انتهي **وههنا فرعان مخرجان** علي ان اللفظ اذا
اقتضي العموم والشرع الخصوص فالعبرة لخصوص الشرع ولعل
تخريجه علي ما ذكره في الكافي حلف لا يأكل لحما فاكل لحم انسان او
خنزير لا يحنث علي المعتبر به للعرف لكن هذا عندهما وعنده يحنث
لانه لحم حقيقة الا انه حرام قالا لا يحنث لان اليمين للمنع ومنع

واما الواوصي لاقارب غير فيدخل الوارث

الممنوع لغو فلا يتناوله اللفظ ومنه يعلم ان الميتة لحم الا انها لا تتناولها
لم ارها الان صريحا احدهما حلف لا ياكل لحما يحنث باكل الميتة لان
اليمين للمنع والميتة عن اكلها فلا يتناولها اللفظ لحرمتها هذا اذا
اكلها في حالة الاختيار واما لو اكلها في الاضطرار فينبغي ان لا يحنث اتفاقا
ولو حلف لا ياكل حراما فاكل ميتة بعد الاضطرار الى اكلها قال
بعضهم انه يحنث لانه حرام الا انه رخص في اكلها وقال بعضهم
لا يحنث لانه مستثنى من الحرام لكن في الخانية حلف لا ياكل اللحم
اي لحم اكله حراما كان او حلالا نيئا كان او مطبوخا او مشويا حنث
في يمينه الا السمك انتهى وفي البحر معزيا الى الظهيرية الا شبه
انه لا يحنث بالني وفي فتاوى ابي الليث عن الحنابي انه لا يحنث
بالني وهو الاظهر انتهى وفي الجوهرة وان حلف لا ياكل لحما فاي
لحم اكله من ساير الحيوان غير السمك فانه يحنث محرمة او مباحة
او مطبوخة او مشوية وعلى اي حال اكله فان اكل ميتة او لحم
خنزير او لحم انسان حنث في جميع ذلك لانه يسمى لحما وصرح التمرتاشي
نقلا عن الكرماني بلزوم الحنث بالمتة ومتروك التسمية وذبيحة
المجوسي وصيد المحرم لكون لحمها لحما تنشأ من الدم قال وعليه الفتوى
حلف لا ياكل من هذا الحمار يقع على كرايه وفي الكلب لا يقع على
صيده وانما يقع على لحمه لان الحمار له كرا فيقع عليه بخلاف الكلب
منح الثاني من ذينك الفرعين حلف لا يطأ زوجته او امته لم يحنث
بالوطي في الدبر كما لو حلف لا يزني فلاط لا يحنث وهو على الفرج
خلاصة لان الوطي في العرف على الجماع في القبل فلو حلف لا يجامعها
فاتاها في دبرها ففيه قولان والظاهر الحنث وكما لو استلقى فوطيئه
لا يحنث لانه لم يوجد الوطي والفتوى على الحنث ولو كان نائما
لا يحنث لكن في البحر في فصل الحدود ان الوطي اذا حال قدر الحشفة
من الذكر في القبل او الدبر فعدم الحنث ان كان بناء على عدم الشمول
عرفا فقد رايت عبارة البحر وان كان بناء على حرمته فلا يصح اذ
الايمان كما تنعقد على الحلال تنعقد على الحرام منعا وحملا وان
وجب في الحال الحنث في اليمين على الحرام كما صرح به في الفتح كذا
قيل فتامل واما لو حلف لا يشرب ما فشرب ما تغير بغيره فالعبرة
للغالب كما صرحوا به في الرضاع لان المغلوب كالمستهلك في مقابلة
الغالب وان استويا حنث استحسانا وهل تعتبر الغلبة بالاجزاء
او باعتبار اللون والطعم ففي الخانية عن الاصل تعتبر بالاجزاء
وعند ابي يوسف تعتبر من حيث اللون والطعم جميعا غالبا كان
او مغلوبا وقيام احدهما لا يكفي (وينبغي ان) يستثنى من عموم كلامه الماء المستعمل
فيحنث بشربه وان كان غالبا لحصول المقصود بشربه وهو الراي

بخلافه

بخلافه في الوضوء لرفع الحدث وان كان الكل مستعملا فيحنث شيخنا وهل
يلزم في الغلبة اتحاد الجنسين فلو حلف لا يشرب لبن هذه البقرة
فخلط لبنها بلبن اخري فعند ابي يوسف تعتبر الغلبة كمختلف الجنس
وعند محمد يحنث بكل حال لان الجنس لا يغلب الجنس وقال ابو يوسف
لو خلط لبن امراة بلبن امراة اخري واوجر صبيا ان الرضاع من
اكثرهما وان استويا يكون منهما والا لا وعند محمد يكون منهما علي كل
حال ثم ان اعتبار الغلبة فيما لا صنع فيه للعبد كالطبخ واما فيه
فلا عبرة بها فان طبخ بلبنها ارزا فلا تثبت الحرمة بينهما في قولهم
جميعا غالبا كان اللبن او مغلوبا وان لم يطبخ الطعام باللبن فتعتبر
الغلبة فان الغالب اللبن تثبت الحرمة عندهما خلافا له وان
كان الغالب الطعام لا تثبت الحرمة في قولهم علي الاصح والله
سبحانه اعلم فصل في تعارض العرف مع اللغة صرح الزيلعي
وغيره بان الايمان مبنية علي العرف لا علي الحقايق اللغوية
وعليها اي هذه القاعدة فروع منها لو حلف لا ياكل الخبز حنث بما
يعتاده اهل بلده اي الحالف وهذا اذا لم يخالف اهل بلده وإلا
فتعتبر عادة نفسه ففي الفتح سيلت لو ان بدويا اعتاد خبز الشعير
فدخل بلدة المعتاد فيها اكل خبز الحنطة واستمر هو لا ياكل الا الشعير
فحلف لا ياكل خبزا فقلت ينعقد علي عرف نفسه فيحنث بالشعير
لانه لا ينعقد علي العرف الا لان الحالف يتعاطاه فهو منهم فيه
فينصرف اليه كلامه لذلك وهذا مشتف فيمن لم يوافقهم بل هو
متجانب لهم انتهي ففي مصر القاهرة لا يحنث الا بخبز البر لاعتياد اهلها
ذلك دون غيره وفي طبرستان ينصرف حلفه الي خبز الارز فلا
يحنث باكل غيره وفي زبيد ينصرف الي خبز الذرة والدخن واذا اكل
الحالف خلاف ما عزهم من الخبز لا يحنث ولا يحنث باكل القطايف
لانه لا يسمي خبزا الا بالنية ومنها اي فروع تلك القاعدة الشوا
بالكسر والضم اي المشوي والطبيخ اي المطبوخ بالماء يحملان
علي اللحم المشوي او المطبوخ فلا يحنث الحالف بانه لا ياكل الشوي
او الطبيخ بالباذنجان والجزر علي قولهما المفتي به وكذا البيض
المشوي او المطبوخ اذا لم ينو اكل شوا والا فتعمل نيته زيلعي ولا
يحنث بالمزورة هي المرقة التي يتخذها الاطبا بالادوية للمريض
في حلف الطبيخ ولا بالارز المطبوخ بالسمن او الزيت بخلاف
المطبوخ بالدهن فانه يسمي طبيخا ولا يحنث في الطبيخ بقليه
بفتح القاف وكسر اللام وتشديد الياء اي المنضوجة من اللحم
يابسة فانه لا يسمي طبيخا عرفا ومنها الراس ما يباع في مصره
فلا يحنث الحالف بانه لا ياكل راسا الا براس الغنم ان كان المعتاد في

قال في الدر المختار هذا في عرفهم واما في عرفنا
فاسم الطبيخ يقع علي كل مطبوخ بالماء ولو
بودك او زيت او سمن وفي النهر الطعام ما يوكل
علي وجه التطهم كخبز وفاكهة لكن في عرفنا الا انتهي

مصره ذلك ومنها لا يدخل بيتا يدخل بيعة معبد النصارى او كنيسة
معبد اليهود او بيت نار للمجوس او الكعبة شرفها الله تعالى لا يحنث
لان البيت في العرف ما اعد للبيتوتة وهذه البقاع ما اعدت لها
وتاخير الكعبة لبعدها عن الحلف المذكور اذ المسلم لا ينبغي ان
يحلف بانه لا يدخلها وكذا لا يحنث الحالف المذكور بدخول الدهليز
والظلة والصفة للعلة المذكورة والمذهب انه يحنث في الصفة
تنوير لتنبيه خرج عن بنا الايمان على العرف مسايل الاولى
منها حلف لا ياكل لحما حنث باكل لحم الخنزير والادمي كما في الكنز مع ان
اكلها خلاف العرف ولكن الفتوى على خلافه لان اكل لحم الخنزير
والادمي غير متعارف والايمان مبنية على العرف وجواب الزيلعي
عن كون الفتوى على خلافه بنا على العرف بانه اي هذا العرف
عرف عملي لا لفظي فلا يصلح مقيدا لعموم لفظ اللحم بخلاف العرف
اللفظي فانه يصلح مقيدا لان اللفظ اذا كان معناه الوضعي
عاما ثم تعورف في معنى اخص منه فالعرف يخصه بالمعنى
الثاني اتفاقا فقد رده اي جواب الزيلعي ابن الهمام في فتح
القدير بقولهم في الاصول الحقيقة تترك بدلالة العادة الامر فانه
عمليا وفي التحرير العرف العملي مخصص للعام عند الحنفية
خلافا للشافعية كحرمة الطعام وعادتهم اكل البر انصرف
الطعام اليه وهو الوجه اما تخصيص العام بالعرف القولي
فاتفاقي كالدابة على الحمار والدراهم على النقد الغالب لنا الاتفاق
على فهم لحم الضان بخصوصه في اشتر لحما وقصر الامر عليه اذا كان
العادة اكله فوجب كون العملي مخصصا كالقولي لاتحاد الموجب
وهو تبادره بخصوصه من اطلاق اللفظ واما الفا الفارق
بان لحما في اشتر لحما مطلق والطعام في حرمت الطعام عام وان
دلالة المطلق على المقيد دلالة الجزء على الكل ودلالة العام
على المفرد قلبه فلا اثر لهذا الفارق بعد اشتراكهما في تبادر الخصوص
الثانية من تلك المسايل لو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب
على الانسان لتناول اللفظ له والعرف العملي وهو انه لا يركب
الانسان عادة قوله فلا يصلح خبر لقوله والعرف العملي الظاهر
ترك الفا لانها لا تدخل في مثل هذا الموضع مقيدا للحيوان بما
يعتاد ركوبه ذكره الزيلعي بخلاف لا يركب دابة فان العرف وان
كان عمليا قد خص الدابة بما يتعارف ركوبه فلا يحنث بركوب الكافر
كما قدمناه وقد استمر الزيلعي في الحكم بحنث الحالف بانه لا يركب حيوانا
بركوب الانسان على ما مهده من ان العرف العملي لا يصلح مقيدا
دون اللفظي وقد علمت رده بما في فتح القدير لكن لم يجب ابن الهمام

عن

عن خصوص هذا الفرع اي هذه المسيلة التي فرعها الزيلعي علي
عدم كون العرف العملي مقيدا واجيب بان الزيلعي لم يذكرها من
عند نفسه بل ذكرها تقوية لما ذكره حيث قال وذكر العتابي
انه لا يحنث باكل لحم الخنزير والادمي قال في الكافي وعليه الفتوي
فكانه اعتبر فيه العرف ولكن هذا عرف عملي فلا يصلح مقيدا بخلاف
العرف اللفظي الاتري لو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب علي
انسان لان اللفظ يتناول جميع الحيوان والعرف العملي وهو انه
لا يركب عادة لا يصلح مقيدا انتهي فابن الهمام وان رد ما بني عليه
الزيلعي لكن لم يرد تلك المسيلة بخصوصها لاحتمال ان يكون لها مبني
اخر يوجب صحتها لكن يشكل الفرق بين هذه المسيلة وبين ما لو حلف
لا يركب دابة فركب كافراحيث لم يحنث في الثانية دون الاولي والله
من المسايل الخارجة عن بنا الايمان علي العرف حلف انه لا يهدم
بيتا حنث بهدم بيت العنكبوت مع انه لا يسمي بيتا عرفا كذا في
الذخيرة والمرغيناني واختلف المشايخ فيه فمنهم من قال انه خطا
بنا علي ان الايمان مبنية علي العرف مطلقا سوا امكن العمل بحقيقته
اولا لا علي الحقيقة اللغوية ولا علي الاستعمال القراني وقال في
المسيلة انه يحنث بهدم بيت العنكبوت لامكان العمل بالحقيقة
وضعفه ابن الهمام وقال لا يخفي عليك ان هذا المسلك يصير المعتبر
الحقيقة اللغوية الا ما ليس له وضع لغوي من الالفاظ بل احدثه
اهل العرف وان ما له وضع لغوي ووضع عرفي يعتبر معناه
اللغوي وان تكلم به المتكلم من اهل العرف وهذا يهدم قاعدة حمل
الايمان علي العرف فانه لم يصر المعتبر الا اللغة الا ما تعذر وهذا
بعيد اذ لا شك ان المتكلم لا يتكلم الا بالعرف الذي وقع به التخاطب
سوا كان عرف اللغة ان كان من اهل اللغة او غيرها ان كان من
غيرها نعم ما وقع استعمالا مشتركا بين اهل اللغة واهل العرف
تعتبر اللغة علي انها العرف واما المسايل المذكورة في الذخيرة والظهيرية
فالوجه فيه ان كان نواه في عموم بيتا حنث وان لم يخطر له وجب ان لا
يحنث لانصراف الكلام الي المتعارف عند اطلاق لفظ بيت وظهر ان المراد
بانصراف الكلام الي العرف انه اذا لم يكن له نية كان موجب الكلام ما يكون
معنا عرفيا له وان كان له نية شي واللفظ يحتمله انعقد اليمين
باعتباره انتهي بخلاف ما لو حلف لا يدخل بيتا فدخل بيعة او كنيسة
او بيت نار لا يحنث لتعذر العمل بحقيقة البيت فانه لا يمكن الدخول في
بيت العنكبوت فيحمل علي المتعارف وفرق الزيلعي بينهما اي بين لا يهدم
بيتا وبين لا يدخل بيتا بامكان العمل بحقيقة اي البيت في الهدم فيحنث
بهدم بيت العنكبوت بخلاف الدخول فان دخول بيت العنكبوت متعذر

فتعذر العمل بحقيقة البيت فحمل علي المتعارف حيث لم يحنث بدخول
الكنايس ولو صح هذا المسلك اي وجوب العمل بالحقيقة عند الامكان
ولا يخفي ما في هذه الشرطية من الاشارة الي الضعف لم يصح بنا
الايمان علي العرف الا عند تعذر العمل بحقيقته اللغوية وذلك
ظاهر الخلاف كيف وفي كثير من الفروع بخلافه منها حلف لا ياكل
خبزا لا يحنث بغير ما يعتاده اهل بلده مع امكان العمل بحقيقة
الخبز فتح الرابعة منها حلف لا ياكل لحما حنث باكل الكبد والكرش
هو لذي الخف والظلف كالمعدة للانسان علي ما في الكنز مع انه
لا يسمي لحما عرفا ولذا قال في المحيط انه انما يحنث علي عادة
اهل الكوفة فكان صاحب الكنز حكم بالحنث فيهما بنا علي عادة
اهل الكوفة فلا يكون من المسايل الخارجة عن بنا الايمان علي
العرف واما في عرفنا فلا يحنث باكلهما لانه لا يعد لحما انتهي كلام
المحيط وهواي ما قاله في المحيط حسن جدا ومن هنا وامثاله
علم ان العجمي يعتبر عرفه قطعا ومن هنا قال الزيلعي في قول
الكنز والواقف علي السطح داخل حتي لو حلف لا يدخل دار فلان
فوقف علي السطح يحنث لان السطح من الدار الا تري انه سطح
المسجد له حكم المسجد حتي لا يبطل الاعتكاف بالصعود عليه ولا يجوز
للجنب والحايض الوقوف عليه ولا يجوز التحلي به والمختار انه لا يحنث
في العجم لانه اي الواقف علي السطح لا يسمي داخلا عندهم اي العجم
انتهي كلام الزيلعي المبحث الثالث من المباحث المتعلقة
بالقاعدة السادسة العادة المطردة هل تنزل منزلة الشرط
الصريح في المعاملات ام لا قال في اجارة الظهيرية والمعروف
عرفا كالمشروط شرطا انتهي كلام الظهيرية وقالوا في الاجارات
لو دفع ثوبا الي خياط ليخيطه او دفع ثوبا الي صباغ ليصبغه
له ولم يعين اجرا صريحا ثم اختلفا بعد العمل في الاجر وعدمه فقال
الدافع عملته بلا اجر وقال الصانع انما عملته بالاجر وقد جرت
عادته اي العامل بالعمل بالاجرة في مثل هذا العمل فهل ينزل
جريان العادة منزلة شرط الاجرة علي الدافع فيه اختلاف
قيد بقوله دفع ثوبا لانه لو اخذه الخياط من غير دفع المالك
وخاطه وكذا الصباغ لا اجر له اصلا بل تسمية لانه تبرع محض
لان الخدمة من غير الاستخدام لا توجب الاجرة اصلا وان كان
عادة العمل بالاجرة ويكون الاختلاف بعد العمل لانهما لو اختلفا
قبله تحالفا ويفسخ القاضي العقد بالاتفاق وايهما اقام بينة
قبلت وان اقاما بينة يقضي ببينة المستاجر لانه يثبت حقا
لنفسه ثم بين الاختلاف بقوله قال الامام الاعظم رحمه الله

تعالي

تعالي لا اجر له اي للصانع لانه يدعي الاجر والدافع ينكر تقوم عمله
ووجوب الاجر والقول قول المنكر وقال ابو يوسف رحمه الله تعالي
ان كان الصانع حريفا له اي معاملا له بان كان يدفع اليه شيأ
للعمل ويقاطعه عليه فله الاجر لان المقاطعة المتقدمة تدل علي
انه يعمل بالاجر فقام ذلك مقام الاشتراط لان العادة قد جرت
بالدفع للعمل بالاجر الي من يخالطه من غير تسمية الاجر للعلم به
والا يكن الصانع حريفا له فلا اجر له وقال محمد رحمه الله تعالي ان
كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالاجر وكان قيام حاله اي
تعيشه بها اي هذه الصنعة كان القول قوله في ثبوت الاجر
لا في مقداره لان اللازم له اجر المثل لا ما ادعاه المستاجر نعم لو كان
اجر المثل ازيد مما ادعاه لا يقضي بالزيادة لرضايه بالنقصان
وانما كان القول قوله لانه لما فتح الدكان لاجله جري مجري
التنصيص عليه اعتبارا بالظاهر المعتاد والا يكن الصانع كذلك
فلا يكون القول قوله وقال الزيلعي والفتوي علي قول محمد
انتهي ولا خصوصية للحكم اعتبارا للظاهر المعتاد لصانع واحد
بل كل صانع نصب نفسه للعمل باجرة فان السكوت منه كالاشتراط
في لزوم الاجر ومن هذا القبيل نزول الخان ودخول الحمام والدلال
حيث يجب لهم الاجر بلا شرط اذ العادة فيها النزول والدخول
بالاجر فيلزمه اجر المثل كما في البزازية ومن هذا القبيل المعد
للاستغلال اي المتخذ له كذا في الملتقط قال في البزازية حوانيت
مستغله سكن واحد في حانوت منها قال ابن سلمة يجب اجر المثل
وان ادعي الغصب لا يصدق اذا كان مقرا بالملك للمالك واذا ادعي
الملك لا يلزم الاجر وان برهن المالك عليه وكذا لو دخل الحمام وادعي
الدخول غصبا لا يسمع واذا اعطي اجرة الحمام ولم يعط الحلاق
والخادم شيأ ان كانا اجيرين للحمامي لا يلزمه اجرهما ان كانا عاملا
والا يجب عليه انتهي فعلم منه ان الساكن للمعد للاستغلال يجب
عليه الاجر ان كان مقرا بالملك للمالك وان ادعي كونه ملكا له
لا لان السكني بتاويل الملك او عقد يمنع لزوم الاجر الا في الوقف
ودار اليتيم علي خلاف في الثاني ولذا قالوا المعروف كالمشروط فعلي
المفتي به من قول محمد صارت عادته كالمشروط صريحا وههنا
مسئلتان لم ارهما لكن يمكن تخريجهما علي ان المعروف كالمشروط
وفي البزازية المشروط عرفا كالمشروط شرعا الاولي منهما لو جرت
عادة المقترض برد ازيد مما اقترض الي المقرض هل يحرم اقراضه
كما يحرم لو شرط الزيادة تنزيلا لعادته منزلة الشرط كما نزلت
في المسايل المتقدمة ام لا يحرم وفي حاشية البيري نقلا عن

قف ٣٤
المعد
لزوم الاجرة في
للاستغلال وغيره

العتابية ولو تعاملوا علي بيع المزاور بالربا لا يفتي بالحل فهذا صريح
في المسئلة بانه يحرم وفي الملتقط لو اشتري ثوبا فارجح دانقا
لا يقبل حتي يقول انت في حل وهو لك انتهي وفي مختصر الظهيرية
المديون اذا ادي اكثر ما عليه وزنا فان كانت الزيادة تجري
بين الوزنين جاز واجمعوا علي ان الدانق في المائة بسير يجري
بين الوزنين وقدر الدرهم والدرهمين كثير واختلفوا في نصف
الدرهم في المشرع يجب رد مثل الدرهم لمستقرضه وزنا ونقدا وعيارا
وجودة واما ما قيل ان الذي يودي اليه نظر الفقيه انه لا يحرم
لانه يحمل علي المكافاة علي المعروف وهو مندوب اليه شرعا حيث
دفعه اليه المقرض قرضا محضا فجازاه عليه ولم يشرطه هذا اذا
لم يقصده والا فيحرم انتهي ففيه ان سلم قاعدة ان المعروف كالمشروط
شرعا كان اقراض المقرض اقراضا بشرط الزيادة فيحرم سواء
اخذ الزيادة بعدة اولا وسواء قصد المستقرض بدفعه التبرع اولا
وان لم يسلم ذلك فلا كلام فيه والثانية منها لو بارز كافر مسلما
واطردت العادة بالامان للكافر المقابل للمسلم يعني ان لا يقاتله
غير من يقابله فهل تكون العادة بمنزلة اشتراط الامان فيحرم
علي سائر المسلمين اعانة المسلم المقابل عليه اي الكافر ام لا
يكون فلا تحرم الاعانة قيل وهذا الكلام يدل علي انه لو شرط
الامان لغير المسلم المقابل كانت المقاتلة حراما لهم دون المسلم
المقابل وما ذكروا في صحة امان الحر الواحد من المسلمين في حق
الكل من عدم تجزي الامان ينادي علي خلافه انتهي والذي يقتضيه
التخريج انه لا يحرم تامل وحين تاليف هذا المحل ورد علي سوال
في اجر مطبخا اسم مكان ليطبخ السكر وفيه اي ذلك المطبخ
فخار هو الطين المشوي وقيل الطبخ خزف وصلصال والمراد
هنا الكوز الموضوع في المطبخ للاستعمال وكذا سائر ما يستعمل
فيه من الالات وكانت غير داخلة في الاجارة اذن للمستاجر
في استعماله فتلف الفخار بلا تعد من المستاجر وقد جري العرف
بينهم في خصوص المطابخ بضمانها اي الفخار والتاسيث باعتبار
الالة علي المستاجر فاجبت ان المعروف كالمشروط فصار كانه
صرح بضمانها شرطا عليه والعارية اذا شرط فيها الضمان
علي المستعير تصير مضمونة عندنا في رواية ذكره الزيلعي
في كتاب العارية وجزم به اي الضمان فيها في الجوهرة ولم يقل
في رواية حيث قال فان شرط فيها الضمان كانت مضمونة
بالشرط لقوله عليه الصلاة والسلام لصفوان بن امية حين
استعار منه دروعا وقال له صفوان اغصبا تاخذ يا محمد فقال

وفي النهر وانما يحل قبول
هدية الغريم عند عدم
الشرط اذا لم يكن فيه
عرف ظاهر انتهي

وفي تفسير ابي الليث بعد ان ذكر
ان عليا وحمزة رضي الله عنهما قتلا
من بارزهما حملا علي شبيه
المبارز له عبيدة معه فقتلاه
قال وفي هذا دليل من الفقه
علي انه لا باس بان ينصر احد
المبارزين صاحبه انتهي

العارية

بل عارية مضمونة فاخذ بشرط الضمان انتهي قيل عليه لا ينبغي
بل لا يجوز ان يفتي بهذا اصلا لان رواية الضمان علي تقدير التصريح
بالشرط انما ذكرت علي سبيل ارخاء العنان مع الشافعي القائل
بالضمان في الحديث والا فقد قال صاحب الجوهرة في شرح النظم الهاملي
نقلا عن الكرخي ان العارية والاجارة لا يضمنان ابدا فقوله ابدا
يفيد العموم وشمول حال الشرط ومع ذلك صرح به واقره فقال
ولو شرط فيهما الضمان وانما يضمنان بالتعدي ونقل عن البزازية
ما ذكر عن البزازية ايضا وفيه الشرط لغو ولا يضمن ففي كل ذلك
تاكيد للحكم وتحذير في ان يعمل بتلك الرواية المخالفة للرواية علي
تقدير التصريح بالشرط واما عند عدمه فجميع الشروح والمتون
تنادي علي انه قول مقبول لا مجروح قال في الخانية رجل عار شيا
وشرط ان يكون المستعير ضامنا لما هلك في يده لم يصح هذا الضمان
ولا يكون ضامنا عندنا ومثله في الخلاصة وغيرها انتهي هذا وما
ذكره نفسه من الجواب مخالف لما ذكره في الفوايد الزينية انه
لا يحل الافتا بالقواعد والضوابط وانما علي المفتي حكاية النقل
الصريح كما صرحوا به انتهي لكن نقل في الجوهرة بعده اي هذا القول
فرع البزازية الذي سينقله المصنف عنها وقوله عن البدايع متعلق
بنقل ثم قال في الجوهرة اما الوديعة والعين الموجرة فلا يضمنان
بحال اي ولو شرط فيهما الضمان وانما يضمنان بالتعدي والفرع
الذي ذكره في الجوهرة نقلا عن البزازية هو قوله ولكن في البزازية
قال المستعير اعرني هذا علي انه ان ضاع فانا ضامن له فاعاره
فضاع لم يضمن انتهي فرع البزازية المخالف لجواب المصنف لكن كون
الوديعة لا تضمن بحال ينافي ما نقله عن الزيلعي ان العين المودعة
اذا استمر علي حفظها وهلكت يضمنها المودع مع ان ما ذكره
هنا يشعر بانهما اتفاقا ولذا ذكر المسئلة في الهداية من الاجارات
وفي النهاية فليتامل هذا عند الفتوى ومما يتفرع علي ان المعروف
كالمشروط لو جهز الاب وكذا الام كما في فتاوي قاري الهداية انه
جهازا يجهز به مثلها لانه ان كان اكثر فالقول قول الاب بلا خلاف
كذا في شرح منظومة ابن وهبان ودفعه لها اذ لو لم يدفعه لها
لا يحتمل ان يكون ملكا لها لان التجهيز تمليك فيشترط فيه التسليم
كما في الحاوي نعم لو كانت صغيرة فمجرد الشراء لها يكفي في كونه ملكا
لها بزازية ثم ادعي الاب انه عارية وادعت البنت الهبة
والتمليك يشير بذلك الي ان الخلاف بين الاب والبنت واما لو
كان بينها وبين بقية الورثة فلا خلاف في كون الجهاز للبنت
كما في الولوالجية جهز بنته ثم مات وبقية الورثة يطلبون

القسم منها فان كان الاب اشترى لها في صغرها ومما كبرت وسلم لها ذلك
في صحته فلا سبيل للورثة عليها ويكون للابنة خاصة انتهى وهذه
المسيلة مقيدة ايضا بما اذا كان الاب يدفع الكل عارية اما لو جرت
العادة بدفع البعض فيكون القول قوله وهذا التقييد لطيف ولا بينة
لواحد منهما ففيه اختلاف بين المشايخ قال بعضهم القول للاب لان
التمليك مستفاد من جهته فاذا انكر التمليك كان القول قوله وقال
بعضهم لا يقبل قوله الا ببينة لان الجهاز غالبا يكون ملك المراة
فاذا انكر ذلك كان مكذبا الظاهر والمختار للفتوى ان يفصل
فيه ويقال انه اي الشان ان كان العرف المسمى ان الاب يدفع
ذلك الجهاز اي مثله ملكا لا عارية لم يقبل قوله انه عارية
وان كان العرف مشتركا بان كان يدفع مرة عارية ومرة ملكا فالقول
للاب ح اذ لا يكون الظاهر مكذبا اياه كذا في شرح منظومة ابن
وهبان وقال قاضي خان وعندي ان الاب ان كان من كرام الناس
واشرافهم لم يقبل قوله لان ظاهر حاله يكذبه وان كان الاب
من اوساط الناس او ارذالهم كان القول قوله لعدم تكذيب
الظاهر اياه انتهى كلام قاضيخان وجعل في الولوالجية في الاكراه
الناس اقساما خمسة اوساط الناس والاشراف والاجلة وكبار
العلما والروسا انتهى والظاهر ان كلام قاضيخان شامل لهم لان من
ذكر من اكرام الناس وفي خزانة الاكمل اتخذ لابنته جهازا وبعثه
الى بيت زوجها ثم بعد مدة زعم انه عارية واراد الرجوع فيه
ينظر ان سماه جهازا ليس له ان يرجع انتهى فهو قول خامس وفي
الكبرى للخاصي ان القول للزوج بعد موتها وعلى الاب البينة
موافقا لما في البزازية حيث قال جهزها وسلم الى الزوج فماتت
البنت فادعى الاب انها عارية والزوج انها تركتها فالقول للزوج
مع اليمين على العلم وعلى الاب البينة والبينة الصحيحة ان
تشهد عند التسليم اليها انه انما سلمت اليها هذه الاشيا عارية او
يكتب نسخة ويشهد على اقرارها ان ما في هذه النسخة ملك والدي
عارية عندي لكنه يصلح للقضا لا للاحتياط لجواز انه اشترى بعض
هذه الاشيا في صغرها فبهذا الاقرار لا يصير للاب فيما بينه وبين
ربه فالاحتياط ان يشتريه بثمن منها ثم تبريه وهذا اذا كانت بالغة
انتهى لان الظاهر اي ظاهر اليد شاهد للزوج لان الاصل ان تكون
الاملاك في يد الملاك فيكون ما في يد الزوجة لها ظاهرا كمن دفع ثوبا
الى قصار ليقصره ولم يذكر الاجر فانه يحمل على الاجارة وهو قول
محمد المتقدم انه الفتوى عليه بشهادة الظاهر انتهى ما في الكبرى
ثم ان المص اراد ان يرجع جميع هذه الاقوال الى العرف فقال وعلى

كل قول من الاقوال المذكورة فالمنظور العرف فالقول المفتي به
وهو ما في شرح المنظومة نظرا الي عرف بلدهما اي الاب والبنت
من غير اعتبار حال الاب وقاضيخان نظر الي حال الاب في العرف
من انه هل يعد من عرفهم من الاشراف الذين يجهزون بناتهم
ملكا او من الاوساط الذين يجهزونهم عارية وما في الكبري نظرا
الي مطلق العرف من ان الاب انما يجهز ملكا لان غلبة تجهيز
الاب ملكا لا يختص بحال دون حال ولا بعرف دون عرف وفيه
ان ما في الكبري لم ينظر الي العرف بل نظر الي ظاهر اليد وايضا ان
بنا المفتي به علي عرف البلد يخالف ان المختار ان العرف الخاص
لا يعتبر فتامل وفي الملتقط من البيوع وعن ابي القاسم الصفار
الاشياء علي ظاهر ما جرت به العادة فان كان الغالب في العادة
الحلال في الاسواق لا يجب السوال عن الحل والحرمة وان كان
الغالب الحرام في وقت او كان الرجل المالك ياخذ المال من حيث
وجده ولا يتامل في الحرام والحلال فالسوال عنه حسن انتهي
ومنه يعلم ان امر السلطان غاروا علي اغنام اهل البوادي
والقري ومواشيها وباعوا قصاب البلد بنقصان القيمة وذبحوها
في الاسواق اياما وباعوها لاهل البلد فمنهم من يسال عند الشرا
ومنهم من لم يسال وفيه اي الملتقط ايضا ان دخول البردعة بالدال
والذال المعجمة حلس يجعل تحت الرحل وفي عرفنا ما يركب عليه
بمنزلة السرج للفرس مصباح والمراد هنا الاول بدليل عطف والا
كان عليه في بيع الحمار مبني علي العرف فان كان في عرفهم بيع الحمار
معهما بلا ذكرهما يدخل والا لا وكذا في بيع الجارية والغلام ففي
المجتبي اشتري عبدا او جارية دخل ثياب مثلها حتي جاز للبايع
تبديل ما عليها بلبس مثلها وقيل لا يدخل الثياب وعلي البايع ستر
عورتها بما شا وفي البزازية لا يدخل الحلي في البيع وان سلم بالحلي
وسكت عن طلبها وهو يراها كان لها وفي الوصية بعتق عبده او
امته لا يكون لهم سوي ما يواري سوآتهم ولو لولي الجبية وفي الهبة
يكون الثياب والحلي للمتصدق عليه ولو مات عن ام ولده لا يكون
لها شي ولكن يستحسن ان يسلم لها قميص ومقنعة وملحفة
خزانة الاكمل وفيه اي الملتقط ايضا حمل الاجير الاحمال الي داخل
الباب مبني علي التعارف وذكره اي الذي ذكره في الملتقط اخرا
في الاجارات وفي اجارات منية المفتي دفع غلامه الي حايك اي
نساج وفي البزازية الصبي اذا لم يكن حايكا ليس لمن في حجره ان
يعلمه الحياكة وجا في تفسير قوله تعالي واتبعك الارذلون
انهم الحوكة مرة معلومة لتعليم النسج ولم يشترط الاجر

كاف

علي احد فلما علم العمل طلب الاستاذ وهو الحايك الاجر من المولي
لتعليم غلامه بامره والمولي طلبه من الاستاذ لخدمة غلامه له
فان كان العرف يشهد للاستاذ يحكم باجر مثل تعليم ذلك العمل
علي المولي وان كان العرف يشهد للمولي فباجر خدمة الغلام
علي الاستاذ وكذا الحكم لو دفع ابنه للاستاذ ليعلمه صنعة
ثم تنازعا انتهي كلام المنية وفي البزازية بعد ان نقل هذه المسئلة
علي ما ذكره في المنية قال وقال الامام الحلواني العمل الذي يستفيد
المتعلم فيه بعض ما هو متقوم حتي يتعلم نحو عمل الغازلي وثقب
الجواهر يجب الاجر فيه علي التلميذ وما لم يكن من جنسه يجب علي
الاستاذ انتهي وحاصله ان عمل التلميذ ان كان مما يتوقف عليه
عمل الصنعة او يتفتح فيه لا يجب الاجر علي الاستاذ بل يجب له
الاجر علي التلميذ في مقابلة تعليمه اياه وان لم يكن كذلك يجب
علي الاستاذ اجر ذلك العمل ومما بنوه علي العرف ان اكثر اهل
السوق كذا رئيس السوق بزازية اذا استاجروا حارسا وكره
الباقون فان الاجرة توخذ من الكل لان كونه علي الكل هو المعروف
فهو كالمشروط وبه يندفع ما قيل لا وجه للبناء عليه لان الكلام
فيما اذا لم يقع عقد اجارة كما تفيده الامثلة السابقة وفيه انه
لا اختصاص بذلك بل الكلام فيما لم يسم اجرا سواء وقع العقد
اولم يقع تامل وكذا في منافع القرية وتمامه في منية المفتي
وفيها اي المنية لو دفع غزلا الي حايك لينسجه بالنصف جوزه
مشايخ بخارى وابو الليث وغيره للعرف انتهي واستفيد منه
تقييد مسئلة قفيز الطحان بما اذا لم يعرفا عرف والا فهي جايزة عند
مشايخ بخارى وغيرهم كذا في الحموي وفيه ان قفيز الطحان معلل
بانه منصوص عليه والعرف لا يعتبر في مقابلة النص عندهما
فلا يقاس عليه مسئلة النسج للحايك وفي الخانية الفتوي علي
جواب الكتاب لانه لا ضرورة عليه وهو في معني قفيز الطحان
ومثله في البزازية يعني ان مسئلة النسج كمسئلة القفيز اجارة
فاسدة والحاصل انهم اختلفوا في هذه المسئلة فقال الامام
الشهيد لا ناخذ بعرف اهل بلخ وانما ناخذ بما افتي به اصحابنا
المتقدمون لان التعامل في بلد لا يدل علي الجواز ما لم يكن علي
الاستمرار من الصدر الاول فيكون دليلا علي تقرير النبي صلي
الله عليه وسلم اياهم علي ذلك فيكون شرعا منه فاذا لم يكن
كذلك لا يكون فعلهم حجة الا اذا كان من الناس كافة في البلدان
كلها فيكون اجماعا والاجماع حجة انتهي فتامل هذا مع ما تقدم
فان مقتضاه ان لا يعتبر الخاص وقد نقل في المنح ان العرف

الخاص

الخاص يعتبر في الايمان ومقتضاه انه لا يعتبر في غيره وسيجئ ثم
ان هذا اذا اتفقا علي ان ياخذ الاجرة من المنسوج فلو اتفقا علي
اخذ الاجرة من الغزل فلا يكون في معني قفيز الطحان فيجوز انتهي
المبحث الرابع من المباحث المتعلقة بالقاعدة السادسة العرف
الذي يحمل عليه الالفاظ انما هو المقارن السابق عن وقت التلفظ
الطاري فلا يتنزل عليه اللفظ السابق ولذا يقولون لا عبرة بالعرف
الطاري فلذا اعتبر العرف في المعاملات ولم يعتبر في التعليق لان
مقارنة العرف السابق انما يتصور في المعاملات لانها انشاء امر
في الحال بخلاف التعليق لانه تعليق لحصول الجزا علي وقوع الشرط
وذلك امر استقبالي ووقوعه غير معلوم فلا يتصور فيه المقارنة
فيبقي علي عمومه ولا يخصه العرف الطاري علي التعليق لان
انعقاده انما هو علي العرف المقارن لا الطاري وقوله وفي اخر
المبسوط اذا اراد الرجل ان يغيب عن زوجته فحلفته امراته علي
ان لا يشتري جارية فقال كل جارية اشتريها فهي حرة وهو اي
الزوج يعني كل سفينة جارية عملت نيته ولا يقع عليه العتق قال
الله تعالي وله الجوار المنشات في البحر كالاعلام والمراد من الجوار
المنشات السفن فاذا نوي ذلك عملت نيته لانها اي المراة ظالمة في
هذا الاستحلاف ونية المظلوم فيما يحلف عليه معتبرة وان حلف
بطلاق كل امراة اتزوجها عليك فليقل كل امراة اتزوجها عليك
وهو ينوي بذلك الحلف كل امراة اتزوجها علي رقبتك اي علي
ان اجعل رقبتك مهرالها فتعمل نيته اذا تزوج عليها امراة وجعل
مهرها درهما لارقبة المحلفة فلا تطلق المراة المحلفة ويصدق
في قوله هذا عند الدعوي لانه نوي حقيقة كلامه مع ان المراة
ظالمة في هذا الاستحلاف ايضا انتهي كلام المبسوط ليس مما يتعلق
بهذا المبحث بل من مسايل تخصيص العام بالنية جايز ديانة
اتفاقا وقضا عند الخصاف والفتوي علي قوله ان كان الحالف
مظلوما كما في هاتين المسئلتين فالمناسب في التفريع ان يقول
فلو تعارف اهل بلده بيع راس الغنم واكله فقال لزوجته ان اكلت
راسا فانت طالق ثم تعارفوا اكل راس البقر فاكلت بعد تبدل العرف
لا يقع الطلاق لان اليمين انعقدت علي راس الغنم بحسب العرف
المقارن فلا يتغير بالعرف المتاخر والله اعلم وقد تقدم ان المم قال
ان الاقاريرتبني علي العرف الا فيما سيذكر يشير الي هذا المحل فاراد
ان يفصل منها بعض ما يبتني وما لا يبتني واما الاقرار فهو اخبار
عن وجوب سابق اختلفوا في الاقرار هل هو تمليك او اخبار عن
وجوب سابق فقيل انه تمليك لانه يرتد بالرد ولانه لا يصح اقراره

واستمر حتي صار في وقت التلفظ به دون المتاخر عن وقت التلفظ ح

٣ لا من تخصيص العرف وقد تقدم ان تخصيص العام بالنية صح

لوارثه في المرض وقيل اخبار لانه يصح الاقرار بالخمر للمسلم ولانه يصح
اقرار المريض المديون بجميع ماله لاجنبي بدون اجازة الورثة والحق
الثاني وقال في البزازيه وهو الاوجه ولذا جزم به المص واجيب
عن الاول بانه انما لزمت تلك الاحكام لوجود معني التمليك فيه
وان كان اخبارا حقيقة كالابرا فانه لوجود معني التمليك فيه
يرتد برد المديون او الوارث اذا ابرا الميت وربما يتقدم الوجوب علي
العرف الغالب في البلد فلا يكون مقيدا له لانه متاخر عنه فلا
يصلح مقيدا للمتقدم كما قال ولذا اي لكون الاقرار اخبارا عن وجوب
سابق لو اقر بدراهم لرجل فقال لفلان علي كذا درهما ثم فسرها
انها زيوف يردها بيت المال او بنهرجة يردها التجار يصدق ان
وصل لان اسم الدراهم وان تناولها الا انها عند الاطلاق تنصرف
الي الجياد فتفسيره بالزيوف او البنهرجة تغيير لاول كلامه فهو
بيان تغيير فيصدق بشرط الوصل كما قرر في الاصول فلو لم يصدق
في ذلك ووجب عليه الجياد المتعارف لكان رجوعا عن الاقرار فلا
يقبل وفي الخانية لو قال لفلان علي الف درهم ولم يذكر السبب
ثم قال زيوف او بنهرجة قال الفقيه ابو جعفر لم يذكر هذا في الاصل
واختلف فيه المشايخ قال بعضهم هو علي الاختلاف الذي ذكر فيما
اذا بين السبب وقال بعضهم يصدق في دعوي الزيافة اجماعا اي
اي لانه لم يصرح في العقد فلا يستحق الجودة اذ لا تستحق الا
بالعقد وان اقر بالف من ثمن متاع او قرض لم يصدق عند الامام
ابي حنيفة رحمه الله اذا قال بعد الاقرار هي اي الالف زيوف
او بنهرجة سوا فصل او وصل لان الزيف والبنهرجة عيب
والعيب يقتضي السلامة عن العيوب فيكون دعواه العيب
بعد اقراره رجوعا عن مقتضي العقد الذي اقربه وابطالا له
لا بيان تغيير فلا يصح مطلقا فصار كما لو قال بعتك معيبا وقال
المشتري لا بل سليما فالقول للمشتري لان مطلق العقد يقتضي
السلامة فكان الظاهر شاهدا له بخلاف ما لو قال له علي الف
من ثمن متاع او قرض الا انه وزن خمسة لانه استثنا القدر فكان
بيان تغيير فيصح وصلا لا فصلا وصدقاه اي الامامان ان
وصل لانه هذا القول بيان تغيير عندهما لا رجوع عن الاقرار وهذا
لان اسم الدراهم يتناول الجياد والزيوف والبنهرجة حتي لو تجوز به
في الصرف والسلم جاز الا ان مطلقه ينصرف الي الجياد لتعامل الناس
به فكان مغيرا من هذا الوجه وان اقر بالف غصبا او وديعة
ثم قال هي زيوف او بنهرجة صدق مطلقا وصل او فصل اذ الاختصاص
للغصب والوديعة بالجياد لان الغاصب يغصب ما وجد والمودع

يودع

يودع ما يحتاج الي حفظه فلم يكن قوله زيوف او بهرجة تغييرا لاول
كلامه بل بيان للنوع فصح مفصولا وموصولا فلم يحمل عليه ايضا
علي التعارف لكن لا لاحتمال تغير العرف كما هو مقتضي كلام المصنف
وكذا الدعوي لا تنزل علي العادة لان الدعوي والاقرار اخبار
بما تقدم فلا يقيده العرف المتاخر بخلاف العقد فانه اي العاقد
باشره للحال فيقيده العرف ولذا حمل الثمن المطلق في البيع علي
غالب نقد البلد عند اختلاف النقود رواجا كما تقدم قال في البزازية
من الدعوى معزيا الي اللامشي ان كان النقود في البلد مختلفة
احدها اروج لا يصح الدعوي اي دعوي النقود ما لم يبين اي
تقدير يريد من النقود المختلفة وفي الذخيرة انه ان كان وزنيا كالذهب
والفضة لابد ان يذكر الصفة بانه جيد او ردي وان يذكر النوع نحو
بخاري الضرب او نيسابوري الضرب وكذا لو اقر بعشرة دنانير
حمر وفي البلد نقود مختلفة حمر لا يصح بلا بيان اي نقد احمر يريد
من النقود الحمر بخلاف البيع فانه ينصرف الي الاروج انتهي
كلام البزازية لكن يفهم بعد ما نقله عن اللامشي وفي الذخيرة عنه
اختلاف النقود في البلد والتساوي في الرواج لا يصح البيع ولا
الدعوي وان لاحدها فضل ورواج ينصرف اليه ويعتبر كالتلفظ
في الدعوي فلا حاجة الي البيان الا اذا طال الزمان من وقت الخصومة
الي وقت الدعوي بحيث لا يعلم الاروج فح لابد من البيان لما هو اروج
عند العقد انتهي فعلم منه ان ما نقله المصنف عنها مقيد بطول الزمان
وعدم العلم بالاروج في وقت الوجوب فلو اختلفت النقود في
الرواج فدعواها كالبيع بثمن مطلق في الحمل علي الاروج الا اذا طال
الزمان ولم يعلم الاروج وقت الوجوب فح لا يصح دعواها ولا الاقرار
بها الا بالبيان والله اعلم وقد اوسعنا الكلام في ذلك في شرح الكنز
من اول البيع فقد نقل ثمة مسايل كثيرة ولكن ليس فيها ما يفيد ما ادعاه
من عدم صحة دعوي النقود ولا الاقرار بها عند اختلافها بلا بيان
مطلقا الا ما نقله عن البزازية معزيا الي اللامشي ويمكن ان
يخرج عليه اي هذا البحث مسئلتان احدهما مسئلة البطالة
للمدرسين في المدارس اي في تعطيلهم الدرس فيها فان استمر عرف
فيها اي بالبطالة في اشهر مخصوصة حمل عليها اي علي البطالة
في تلك الاشهر ما وقف بعدها المقارن لايام استمرارها لا ما وقف
قبلها والثانية منهما اذا شرط الواقف النظر للحاكم اي
القاضي وكان الحاكم اذ ذاك وقت الشرط شافعيا ثم صار
الان حنفيا لا قاضي غيره الا نيابة هل يكون النظر له اي
للقاضي الحنفي لانه الحاكم او لا يكون له لانه متاخر فلا يحمل

اي لا يكون ملزما بالعشرة ما لم يبين انها من اي نوع
فان لم يبين لزمه من النوع الادني لانه المتيقن
سنحمها وفي كتاب الاقرار لو اقر بمجهول صح ولزمه
البيان حتي يجبر عليه ولو مات قبل البيان يجبر وارثه

الشرط المتقدم عليه فمقتضي القاعدة المتقدمة من ان العرف
انما يعتبر اذا كان مقارنا لا لاحقا الثاني اي لا يكون النظر له قيل
عليه ان بعد ما كان الشرط للحاكم مطلقا لا شك ان يكون النظر
له وليس هذا من حمل اللفظ علي العرف المتاخر بل من قبيل النظر
الي عموم اللفظ والعمل بموجبه ولذا قالوا في الايمان لو حلف
والي بلده ليعلمنه بكل داعر الدعر بفتحتين والدعارة بالفتح
الخبث والفسق وبابه طرب وسلم مختار الصحاح وفي الخلاصة
هو من يقصد ليلا اموال الناس او انفسهم او كلاهما دخل البلدة
بطلت اليمين بعزل الوالي فلا يحنث اذا لم يعلم الوالي الثاني
او اعلمه بعد العزل وليس هذا من قبيل ما مر فيه بل من تقييد
المطلق بدلالة الحال قال في التتارخانية ولو ان سلطانا حلف
رجلا ليرفعن اليه كل داعر يعرفه في قبيلته فيما يستقبل ثم ان
الحالف عرف داعرا فلم يرفعه اليه زمانا لم يحنث ما دام سلطانا
فان لم يرفعه اليه حتي عزل ومات وقلد سلطانا اخر فانه يحنث
في يمينه ولا ينفعه اذا رفعه بعد ما عزل الا ان ينوي ان يرفعه
اليه علي كل حال في حال السلطنة وغيرها فيدين فيما بينه وبين
الله تعالي وكذلك لا ينفعه ان يرفعه الي السلطان الذي جا
بعده انتهي لان اليمين علي الرفع لهذا السلطان حال السلطنة او
انعم لا الي سلطان اخر ولم ار الان حكم ما اذا حلف متي راي
منكرا رفعه الي القاضي هل يتعين القاضي حالة اليمين
والظاهر ان حلفه القاضي ان يرفع اليه كل ما يراه من المنكر كان
كتحليف الوالي فيما تقدم فيتعين وان حلف بنفسه ان يرفع
كل ما يراه من المنكر الي القاضي فان نوي معينا عملت نيته والا عم
الكل والله اعلم ومن هذا النوع اي قريب منه لو وقف بلدا اي
اعشار بلد علي الحرم الشريف وشرط النظر للقاضي هل
ينصرف الي قاضي الحرم او الي قاضي البلدة الموقوفة او الي
قاضي بلد الواقف ينبغي ان تستخرج تلك المسئلة من مسئلة
ما لو كان اليتيم في بلد وماله في بلد اخر فهل النظر فيه لقاضي
بلد اليتيم او لقاضي بلد ماله صرحوا بالاول اي كون النظر
في ماله لقاضي بلده بل اختلفوا فيه قال في البزازية نصب
وصيا في تركة والايتام في ولايته لا التركة او علي العكس وبعض
التركة في ولايته لا البعض هل يصير وصيا في كلها قال يعتبر
التظالم والاستعداء وقال ركن الاسلام ما كان في ولايته
من التركة يصير وصيا وقال القاضي الشرط كون اليتيم في
ولايته لا التركة وفي الوقف كون المدعي عليه في ولايته انتهي

فينبغي

فينبغي ان يكون النظر لقاضي الحرم لان الموقوف عليهم الذين هم
في مقابلة اليتيم في المسيلة الاولي فيه بل ينبغي ان يكون
التصحيح فيه مختلفا ايضا نظرا الي ما قاله البزازي وقال ايضا
نصب متوليا في وقف ليس في ولايته لا يصح ولذا اذا كان الوقف
والموقوف عليه ليسا في ولايته فان كان الموقوف عليه لا في
ولايته كطلبة العلم او الرباط او المسجد لا ضيعة الوقف قال
ركن الاسلام يصح اذا كان المقضي عليه حاضرا يعني الموقوف
عليه في ولايته وقال الامام الحلواني يعتبر التظالم والمرافعة
وفي مجموع النوازل ما يوافقه قال قاضي سمرقند نصب قيما في
محدود وقف ببخاري والمدعي عليه بسمرقند يصح الدعوي
والسجل انتهي فعلم منه ان مسيلة الوقف مصرحة لا من تخريجات
المم علي انه قد قاس علي القول الثالث المرض بصيغة التمريض
والله اعلم ويمكن ان يقال الارجح كون النظر في الوقف لقاضي البلد
الموقوفة لانه اعرف بمصالحها فالظاهر ان الواقف قصده وبه
تحصل المصلحة كما ان قاضي البلدة اعرف بمصالح البلدة كذلك
قاضي الحرم اعرف بمصالحه وبمصالح الموقوف عليهم وهذه المعرفة
ايضا من مصالح الوقف وفي الحاشية الحموية قال بعض الفضلا
وهذا هو الحق الذي لا شبهة فيه والفرق بينه وبين مسيلة اليتيم
ظاهر لذوي الطبع انتهي وقد اختلفوا فيما اذا كان العقار لا في
من الملاقاة فلا حاجة الي القول بان لا ولاية كذا قيل ولاية
القاضي وتنازعا فيه عند قاض اخر فمنهم من لم يصحح قضاه في
ذلك العقار الذي لا في ولايته ومنهم من ينظر الي التداعي
والترافع واختلف التصحيح في هذه المسيلة وصحح في الخلاصة
صحة قضايه وكذا في ادب القاضي للخصاف ففي الخلاصة
قاضيان في مصر واحد لكل واحد منهما الحكم في نصف المصر
ادعي رجل في محلة هذا القاضي علي رجل في محلة القاضي
الاخر عند ابي يوسف يعتبر حال المدعي وعند محمد العبرة للمدعي
عليه وهو الصحيح ولو كان الدعوي في عقار موضعه في ولاية
الاخر ليس للقاضي ان يقضي علي المدعي عليه بقصر يده عنه
وتسليمه الي المدعي لانه لا ولاية له عليه وعلي هذا الخلاف
الدين والعين الحاضر لان ولايته ثابتة عليه قال رحمه الله
تعالي والصحيح ان ولاية القاضي في المحدود تصح وان لم يكن
المحدود في ولايته فيقضي القاضي ويكتب الي القاضي الذي
هو في ولايته ان يسلمه اليه انتهي هكذا في البزازية ايضا ومقصود
المم من هذا النقل تاييد ما ذكره من كون النظر لقاضي البلدة

الموقوفة للخلاف في صحة القضا في عقار ليس في ولايته تنبيه
المعتبر في بنا الاحكام العرف العام او مطلق العرف ولو كان خاصا
المذهب المختار الاول قال في نوع المتفرقات من اجارات البزازية
معزيا الى الامام البخاري الذي ختم به الفقه الحكم العام لا يثبت
بالعرف الخاص وقيل يثبت انتهى وانما قال البخاري ذلك في معرض
الجواب عن التمسك بعرف بخارى في جواز ما يحتال به المقرض عن
مبرة الاقراض المفضل على الصرفة لاخذ حطام يسير من استيجار
المقرض على حفظ عين قيمته ليس ازيد من الاجرة قال في البزازية
وعلل الامام البخاري الذي ختم به الفقه بان صحة الاجارة بالتعارف
العام حتى صح استيجار المرات ليري وجوه الناس لا الخابية بالماوان
اشتركا في تحصيل المقصود للافتراق بالتعارف وعدمه قيل له
تعارفه اهل بخارى قال الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص في المذهب
وقيل يثبت انتهى وهل يثبت الحكم الخاص بالعرف الخاص قيل نعم
ومنه ما تقدم في المدارس الموقوفة على درس الحديث ولا يعلم
مراد الواقف فيها هل يدرس فيها علم الحديث الذي هو معرفة المصطلح
او يقرا متن الحديث حيث قيل فيه باتباع اصطلاح كل بلدة ويتفرع
على ذلك اي على كون الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص لو استقرض
الفا واستاجر المستقرض المقرض لاجل حل المرابحة في القرض بلا ربا
لحفظ عين من مرات او ملعقه كل شهر بعشرة وقيمتها اي
قيمة كل واحد من المرات او الملعقة لا يزيد على الاجر يفهم منه
انها لو كانت قيمتها مقدار اجر الحفظ وزيادة انه تصح الاجارة
بالاتفاق وان لم يكن مشروطا في القرض وبه صرح في الفتية
ففيها ثلاثة اقوال والمعتمد منها يتفرع على ما ذكر القول الاول
منها صحة الاجارة المذكورة بلا كراهة اعتبارا للعرف الخاص
ببخارى والقول الثاني الصحة مع الكراهة وقوله للاختلاف
علة للكراهة فان القايلين بها قالوا انا لو قلنا بعدم الجواز يقع
الناس في الربا المحض والكراهة باعتبار ان البعض لم يجوزوه فيكون
مجتهدا فيه فيلزم شبه الربا بنا على دليل غير المجوز كما في البزازية
والقول الثالث الفساد اي فساد الاجارة لان صحة الاجارة
على خلاف القياس وانما صحت بالتعارف العام ضرورة حاجة
الناس في عموم الازمان والاحوال ولم يوجد ذلك اي التعارف
العام في استيجار المقرض لحفظ عين من مرات ونحوها اي وعند
عدم التعارف تنعدم الصحة وقد افتى الاكابر كالقاضي بديع
الدين والامام نجم الائمة البخاري بفسادها اي الاجارة المذكورة
وعليه تتفرع على ما ذكر وذكر في الفتية من باب استيجار

المستقرض

المستقرض المقرض التعارف الذي يثبت به الاحكام لا يثبت
بتعارف اهل بلدة واحدة عند البعض وعند البعض الاخر وان
كان يثبت به الاحكام لكن احد انه اي استيجار المستقرض المقرض
بعض اهل بخارى فلم يكن متعارفا مطلقا لا بالتعارف العام
ولا بتعارف اهل بلدة كيف لا يكون كذلك والحال ان هذا الشي
اي استيجار المقرض لم يتعرفه عامتهم اي عامة اهل بخارى
بل تعارفه خواصهم فلا يثبت المتعارف بهذا القدر اي تعارف
الخواص انتهى قال صاحب القنية رحمه الله تعالى وهو الصواب
انتهى لان الاجارة بيع منفعة معدومة وجوزت على منافاة
الدليل للحاجة فاذا وردت على ما لا يحتاج المستاجر الى استيفا
منافعه لا تجوز الاجارة والمستقرض اذا استاجر للقرض ليحفظ
سكينا غير محتاج الى هذا العقد الى حفظ السكين بل انما استاجره
ليتوصل به الى المراجعة واذا كان على منافاة الدليل وانعدمت
الحاجة المجوزة فلم تجز تلك الاجارة بخلاف بيع العينة فانه على
وفق الدليل لانه بيع موجود مملوك له بالتراضي وقد قال الله
تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وذكرها اي القنية من
باب الكراهية قبيل كتاب التحري لو تواضع اهل بلدة على
زيادة في صنجاتهم بالصاد والسين قال في المصباح صنجة
الميزان معرب والجمع صنجات كسجدة وسجدات قال الازهري
قال الفراهي بالسين ولا يقال بالصاد وعكس ابن السكيت وتبعه
ابن قتيبه فقالا صنجة الميزان بالصاد ولا تقال بالسين وقوله
التي يوزن بها الدراهم او الابريسم صفة كاشفة لحقيقة الصنجات
على مخالفة سائر البلدان ليس لهم ذلك انتهى ما في القنية فدل
هذا ايضا على عدم اعتبار العرف الخاص وذكر في اجارة البزازية
وفي اجارة الاصل استاجر جملا ليحمل طعامه بقفيز منه
فالاجارة فاسدة قياسا على قفيز الطحان او بدلالة النص
الوارد فيه ويجب اجر المثل ولا يتجاوز به المسمى وكذا الحكم لو
دفع غزله الى حايك على ان ينسجه بالثلث مثلا اي فالاجارة
فاسدة ويجب اجر المثل لا يتجاوز المسمى ومشايخ بلخ وخوارزم
افتوا بجواز اجارة الحايك للعرف وبه افتى ابو علي النسفي
ايضا وقال ابو الليث وبه ناخذ والفتوى على جواب الكتاب
اي الاصل على عدم جواز اجارة الحايك للعرف لان مسيلة الحايك
والجمال اما بالقياس على قفيز الطحان او بدلالة النص وعلى
التقديرين فالقياس ودلالة النص لا يجوز تركهما بالعرف الخاص
وقال السيد الامام الشهيد لا ناخذ باستحسان مشايخ بلخ وانما

ناخذ بقول مشايخنا المتقدمين لان التعامل في بلد لا يدل علي فعل
الجواز ما لم يكن علي الاستمرار من الصدر الاول فيكون ذلك دليلا
علي تقرير النبي صلي الله عليه وسلم اياهم علي ذلك فيكون
شرعا منه فاذا لم يكن كذلك لم يكن فعلهم حجة الا اذا كان كذلك
من الناس كافة في البلدان كلها فيكون اجماعا والاجماع حجة الا ترى
انهم لو تعاملوا علي بيع الربا والخمر لا يحل **لا الطحان** عطف علي
الحايك اي لم يفتوا بجواز اجارة الطحان بقفيزين دقيقه للعرف
والحيلة في ذلك ان يشترط للطحان قفيزين من دقيق ولا يضيفه
الي هذا الدقيق **لانه منصوص عليه** لنهيه عليه الصلاة والسلام
عنه **فيلزم** في الافتا بجوازه **ابطال النص** الوارد فيه والنص لا يبطل
بالعرف **انتهي** كلام البزازية ومقصوده من هذا النقل عدم اعتبار
العرف الخاص حيث كان الفتوي علي خلافه **وفيها** اي البزازية **من**
البيع الفاسد في الكلام علي بيع الوفا في القول السادس من
الاقوال التسعة فيه **من انه** اي بيع الوفا اذا لم يذكر في البيع شرط
الرد عند ادا الثمن الي المشتري **صحيح** في حق المشتري حتي يملك الامران
وفي حق البايع رهن فلم يملك المشتري تحويل يده وتحويله الي غيره
ويجبر علي الرد اذا حضر الدين لانه كالزراقة مركب من البيع
والرهن وكثير من الاحكام له حكمان كالهبة حال المرض وبشرط
العوض قال وجعلناه كذلك **لحاجة الناس اليه فرارا من الربا**
فبلغ اعتماد والدين والاجارة اي اجارة الاملاك يستوفي
الدائن الدين من اجرتها **وهي** اي الاجارة **لا تصح في الكرم** لعدم
التعارف فلم تندفع بها حاجة من لا ملك له غير الكرم **وبخاري**
اعتماد والاجارة الطويلة وهي لا تمكن في الاشجار كرما او
غيره وما استخرجه الشيخ الامام محمد بن الفضل من انه اذا اراد
ان يوجر الكرم اجارة طويلة يبيع الاشجار من الذي يريد الاستيجار
بثمن معلوم ثم يواجر الارض مدة معلومة ثلاث سنين او اكثر غير
ثلاثة ايام من اخر سنة بمال معلوم علي ان يكون اجر كل سنة من
السنين غير الايام المستثنيات منها من تلك الاجرة كذا وبقية
مال الاجارة يكون بمقابلة السنة الاخيرة وان يكون لكل واحد
منهما ولاية فسخ الاجارة في ايام الخيار ولها وجه اخر ومباحث
شريفة مذكورة في الخانية فقد رده البعض فكان القول السادس
في بيع الوفا من ذلك البعض كما يشعر قوله **فاضطروا** الي التخلص
عن الربا **الي بيعها** اي الاشجار **وفا وما ضاق علي الناس**
امر الا اتسع حكمه انتهي كلام البزازية ومقصوده من هذا
النقل ان عرف بخارى وبلخ لا يعتبر ولذا فروا منه الي العرف العام

وهو بيع الوفا فالحاصل من هذا كله ان المذهب المختار عدم اعتبار
العرف الخاص لكن افتى كثير من المشايخ باعتباره اي العرف الخاص
فالقول على اعتباره ينبغي ان يفتي بان ما يقع في بعض اسواق
القاهرة من خلو الحوانيت حق لازم ويصير الخلو في الحوانيت حقا له
اي لمستاجر الحانوت فلا يملك صاحب الحانوت اخراجه اي المستاجر
منها اي الحوانيت ولا اجارتها لغيره ولو كانت الحوانيت وقفا هذا
غريب منه مع التصريح بخلافه كذا قيل وقد وقع في حوانيت
المجلون بالغورية ان السلطان الغوري لما بناها اسكنها للتجار
اي اسكن التجار فيها وجعل لكل حانوت قدرا من الدراهم بمقابلة
الخلو وكتب ذلك القدر بمكتوب الوقف وحاصل ما ذكره ان اعتبر
العرف الخاص فالخلو معتبر ويعتبر حقا لازما ويترتب عليه الاحكام
المذكورة والا فلا والمفتي به عدم اعتباره ثم اعلم انهم اختلفوا في
بيع الخلو فمنهم من منعه ومنهم من جوزه واستدل المجوز بمسايل
منها ما في واقعات الضريري قال رجل في يده دكان فغاب ورفع
المتولي امره الى القاضي فامر القاضي بفتح دكانه واجارته ففعل
المتولي ذلك وحضر الغايب فهو اولى بدكانه وان كان له خلو فهو
اولى بخلوه ايضا وله الخيار بذلك ان شا فسخ الاجارة وسكن في
دكانه وان شا اجاز الاجارة ورجع بخلوه على المتاجر ويومر
المستاجر باداذلك ان رضي به والا يومر بالخروج من الدكان انتهى
ومنها ما ذكره في الفصولين اشترى سكنى وقف فقال المتولي ما اذنت
له بالسكنى فامره بالرفع فلو اشتراه بشرط القرار فله الرجوع
على بايعه والا فلا رجوع عليه لا بثمنه ولا بنقصانه ومنها ما ذكره
في فصل العيوب من الخانية رجل باع سكنى له في حانوت لغيره فاخبره
المشتري ان اجرة الحانوت كذا فظهر ان اجرة الحانوت اكثر من ذلك
قالوا ليس له ان يرد السكنى بهذا العيب لان هذا ليس بعيب في
الحانوت فعلم من استدلالهم بهذه المسايل ان المراد بالخلو السكنى
لا ما قيل انه عبارة عما يملكه دافع الدراهم من المنفعة التي وقع
الدراهم في مقابلتها اما دلالة استدلالهم بالمسئلتين الاخيرتين
فظاهر واما استدلالهم بمسئلة الضريري فلانه عطف وان كان
له خلو فهو اولى بخلوه على ما قبله يدل على ان المراد بالخلو ليس
ما يملكه المستاجر من المنفعة بل غيرها لان العطف يقتضي
المغايرة والمراد بالمعطوف هو السكنى ويدل عليه ايضا قوله
ورجع بخلوه على المستاجر والمراد بالسكنى ما يكون مركبا في
الحوانيت والدار من الخشب والحجر لا المساكنة المحضة كما توهم
ويدل عليه ما ذكره العمادي في الفصل الحادي عشر حيث قال

اذا ادعى سكني دار او حانوت وبين حدوده لا يصح لان السكني نقلي
فلا يحد وذكر رشيد الدين في فتاواه وان كان السكني نقليا لكن لما
اتصل بالارض اتصال قرار وتابيد كان تعريفه بما به تعريف الارض
لان في سايرالمنقليات انما لا يكون تعريفه بالحدود لان الاحضار يمكن
فوقع الاستغناء عنه بالاشارة اليه عن ذكر الحدود واما السكني
فلا يمكن لانه مركب في البنا تركيب قرار فالتحق بما لا يمكن نقله اصلا
انتهى وهكذا في الفصولين فظهر ان السكني عبارة عن الاعيان
المركبة في الحانوت لا عن المنفعة التي هي من قبيل المعنى وقال بعضهم
المراد بالخلو العمارة كان يكون حانوت الوقف مشرفا الى الخراب فاجره
المتولي لمن يعمره فعمره المستاجر يكون ما صرفه فيه خلوا له ويصير
شريكا للوقف بما زادته عمارته مثلا لو كانت اجرة الحانوت قبل
عمارته درهما وزادت عليه بعدها درهمين تقسم الاجرة عليهما
بالثلث والثلثين فالثلث للمتولي والثلثان لصاحب الخلو فظهر
منه ان الخلو هو الاعيان المركبة في الحانوت مثل السكني فلا فرق
بينهما في المعنى بل هما مترادفان وليس هو عبارة عن المنفعة
كما زعمه الاجهوري المالكي فيجوز على هذا بيع خلو الحانوت
وتوريثه وايغاد بن صاحبه بعد الموت ووقفه كما في اوقاف
الناصحي كذا قيل وفيه ان الخلو القول ببيعه وتوريثه ووقفه
مخالف للمذهب ولو اعتبر العرف الخاص لانه ان كان عبارة عن
المنفعة فالامر ظاهر وان كان عبارة عن الاعيان المركبة
فان المذهب ان صاحب الحانوت ان كان اجر الحانوت ايجارا صحيحا
فليس له ان يستخلص الحانوت من يد المستاجر قبل تمام مدة الاجارة
بلا مسوغ شرعي وبعد تمامها فصاحب الحانوت مخير ان شا اجر
الحانوت للمستاجر الاول وان شا اجره لغيره وان كان اجره ايجارا
فاسدا فلكل منهما فسخه والايجار له او لغيره وليس للمستاجر
الاول خلو بمعنى المنفعة اصلا والا لزم الحجر على الحر المكلف كما هو
مصرح به وان كان له خلو بمعنى الاعيان المركبة فذلك لصاحب
الحانوت ان صرف في عمارته شيا من ماله باذن صاحب الحانوت
وله الرجوع عليه بقيمة تلك الاشيا المصروفة مبنيا وان
كان صرفه بغير اذنه فالخلو لصاحب الحانوت وهو مخير ان
شا امره بالقلع وان شا يعطي قيمته مقلوعا فيتملكه ان
اضر قلعه وكذا للمتولي ان يوجر حانوت الوقف بعد انتهاء مدة
الاجارة لاخر وليس للمستاجر الاول ان يمنعه ان لم يكن له خلو
وان كان له خلو فان كان باذن المتولي فهو للوقف ويلزم
المتولي ان يعطي له قيمة الخلو من غلات الوقف لانه صرفه

باذنه

باذنه حسب حاجة الوقف وان كان بدون اذنه فله ان يقلعه ان لم
يضر القلع الوقف والا فان شا اعطاه قيمته مقلوعا من غلة الوقف
ويكون ذلك للوقف وان كان انفع للوقف والا فليس له ان يقلعه
بل يتاخر الي ان يخلص خلوه من الوقف من غير ضرر للوقف ولو بعد
مائة سنة هو المذهب كما دل عليه مسايل كتاب الاجارات ومسايل
ذكرت في حيطان الخلاصة والبزازية فاذا كان ما ذكر مخالفا للمذهب
كيف يجوز ان يفتي به واما ما استدل به المجوزي من واقعات
الضريري فغاية ما يدل عليه الاولوية لا اللزوم والمدعي هو اللزوم
ولان معني قوله وان كان له خلو اي اعيان مركبة في الحانوت فهو
اولي بخلوه ان كان صرفه بغير اذن صاحب الحانوت اذ لو كان صرفه
باذنه فالخلو له ثم كونه اولي له ان كان القلع غير مضر لصاحب
الحانوت والا فهو لصاحب الحانوت ايضا وله الرجوع بقيمته مقلوعا
وان لم يضر فله قلع الخلو وليس هذا هو المدعي وانما المدعي لزوم الخلو
له بمعني انه يتصرف في الحانوت مع صاحبه في ايجاره ويشركه في
اجرته حسب خلوه ويمنع صاحب الحانوت من الايجار لغيره ولا دلالة
فيه علي هذا واما مسئلة الفصولين فلا دلالة فيها علي المدعي ايضا
فان غاية ما يدل عليه ان صاحب الخلو ان بناه بغير اذن المتولي
يستحق القلع وان بناه باذنه يكون للوقف كما هو المذهب وكذا الحال في
مسئلة الخانية والحاصل ان هذه المسايل مقيدة بقيود تنطبق علي
المذهب فلا يجوز الافتا ببيع الخلو ولا لزومه بنا علي العرف الخاص
والله سبحانه اعلم وكذا اقول علي اعتبار العرف الخاص تعارف
الفقها بالقاهرة النزول عن الوظايف بمال يعطي لصاحبها وانما
يعطيها المنزول له وتعارفوا علي ذلك فينبغي الجواز بنا علي اعتبار
العرف الخاص وقال العيني في فتاويه وليس للنزول في الاصل شئ
يعتمد ولكن العلما والحكام مشوا علي ذلك للضرورة لان الوظيفة
التي بيد الشخص لا يملك رقبة الذي يتناوله منه الريع فاذا لم يملك
فكيف نزوله لاخر يصح ولا يملك الا الريع ولا يملك النزول عن الريع
الذي ما استحقه في ذلك الوقت فكيف يصح لكنهم مشوا علي ذلك
واشترطوا فيه امضا الناظر في ذلك ثم ان النزول المذكور ان امضاه
الناظر الذي له النظر العام لا يبقي فيه نزاع وافتي العلامة قاسم
بان من فرغ عن وظيفته سقط حقه منها سوا قرر الناظر المنزول
له اولا وقد جري العرف بمصر بالفراغ بالدراهم ولا يخفي ما فيه وينبغي
الابرا العام بعده وينبغي انه لو نزل له وقبض منه المبلغ ثم اراد
المنزول له الرجوع عليه اي النازل القابض لذلك المبلغ لا يملك ذلك
بنا علي جواز الاعتياض والقبض بنا علي اعتبار العرف الخاص وقد

علمت عدم اعتباره قيل عليه كيف يفتي بجوازه وانه ليس الا رشوة
والعرف انما يفيد اذا لم يكن نص بخلافه والا لزم تحليل ما تعارفه العوام
وبعض الخواص من المنكرات انتهي تامل وبيانقض ماذكره هنا ما صرح
به في اواخر البيوع من هذا الكتاب بان الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض
عنها وتفرع علي ذلك عدم جواز الاعتياض عن الوظايف بالاوقاف
وصرحوا في كتاب الشفعة بانه لا يجوز الصلح عن الشفعة علي
عرض مالي لانه ليس للشفيع الا مجرد حق التملك بلا ملك والاعتياض
بمال عن الحقوق المجردة لا يجوز لانه رشوة وكذا لا يجوز للمراة المخيرة
الصلح مع الزوج علي مال عن اختيارها وفي البزازية له عطا في
الديوان مات عن ابنين فاصطلحا علي ان يكون في الديوان اسم
احدهما ويا خذ العطا هو والاخر لا شي له من العطا ويبذل له من
كان له العطا ما لا معلوما فالصلح باطل ويرد بدل الصلح والعطا
للذي جعل الامام العطا له لان الاستحقاق للعطا باثبات الامام
ولا دخل له لرضي الغير وجعله غير ان السلطان ان منع المستحق
فقد ظلم مرتين قضية بحرمان المستحق وباثبات غير المستحق مقامه
انتهي قال في الحموية ولقد رايت كثيرا من الموالي مجمعين علي جواز
النزول عن الوظايف بقول المم هنا وانت خبير بان المم غير ثبت
في امثال هذه المواضع فلا تغتر بقوله انتهي وهذا لا حاجة اليه
لما علمت ان المم نص علي ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص
وقيل اعتباره علي صيغة التمريض وخلاف المذهب ثم فرع علي
عدم اعتباره فروعا كثيرة اي انه علي القول بخلاف المذهب واعتباره
يتفرع ماذكر وما تفرع علي خلاف المذهب فهو خلاف المذهب والمم
ليس بجازم في الحكم حتي يعترض عليه بانه غير ثبت بل صرح بما
هو الحق اولا وصرح بضعف خلافه ثم صرح بانه علي القول
بهذا القول المخالف للمذهب يتفرع ماذكر يعني لا وجه له في الفقه
الا هذا وهذا ضعيف فالمفرع مثله انتهي فلا مخالفة لما سياتي
والحاصل ان في اصل النزول عن الوظايف نظرا ظاهرا واصول
المذهب يقتضي عدم صحته وان افتي العلامة قاسم بجوازه وذكر
الشيخ العيني انه يمكن ان يحكم بصحة النزول عن الوظايف الدينية
قياسا علي ترك المراة قسمها لصاحبتها لان كلا منهما مجرد اسقاط
واما جواز الاعتياض فمخالفة لاصول المذهب اشد وان استخرج
العلامة علي المقدسي جوازه من فرع ذكره في المبسوط وهو ان
العبد الموصي برقبته لشخص وبخدمته لاخر لو قطع طرفه او شج
موضحة فادي الارش فان كانت الجناية تنقص الخدمة اشتري
به عبدا اخر يخدمه او يضم الي ثمن العبد بعد بيعه فيشتري به عبدا

اخر

اخر يقوم مقام الاول فان اختلفا في بيعه لم يبع وان اصطلحا على
قسمة الارش بينهما نصفين فلهما ذلك ولا يكون ما يستوفيه الموصى
له بالخدمة من الارش بدل الخدمة لانه لا يملك الاعتياض عنها
ولكنه اسقاط لحقه به كما لو صالح موصى له بالرقبة على مال ليسلم
العبد له انتهى قال فربما يشهد هذا للنزول عن الوظايف بمال
انتهى قيل في هذا الاستخراج نظر اذ لا يلزم من جواز اقتسامهما
الارش للماخوذ من الجاني برضاهما ومن لزوم اسقاط حقه بسبب
ذلك جواز الاعتياض عن حقه كيف وقد صرح بعدم جوازه بقوله
لانه لا يملك الاعتياض عنها والمقرر هنا جواز الاعتياض عن
حقه بحيث لا يملك الرجوع بعد اعطاء المال ولا دلالة في تلك المسئلة
عليه انتهى وقد اعتبروا عرف القاهرة بمسايل منها ما في فتح
القدير من دخول السلم لغير المركب في البيت في بيع البيت المبيع
بالقاهرة واما المركب في البيت فلا احتياج فيه لعرف القاهرة
قال في الفتح والاصل ان كل ما كان في الدار من البنا او متصلا بالبنا
تبعا لها فيدخل في بيعها تبعا لها كالسلم المتصل والسرر والدرج
المتصلة والحجر الاسفل من الرحا ويدخل الاعلا ايضا استحسانا
وفي الخانية وتدخل السلاليم في بيع البيت والدار ان كانت مركبة
لانها من جملة الدار فان لم تكن مركبة اختلفوا فيه والصحيح انها
لا تدخل انتهى دون غيرها اي القاهرة لان بيوتهم اي اهل القاهرة
طبقات لا ينتفع بها الا به اي السلم بخلاف بيوت غيرها وقد
تمت القواعد الكلية التي يندرج تحتها قواعد اخر وهي اي تلك
القواعد الكلية ست قواعد الاولى منها لا ثواب الا بالنية الثانية
الامور بمقاصدها الثالثة اليقين لا يزول بالشك الرابعة
المشقة تجلب التيسير الخامسة الضرر يزال السادسة العادة
محكمة والان نشرع في النوع الثاني من القواعد هو اي النوع
الثاني في قواعد كليه يخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئيه
قيل لم يخرجها لتنويعه القواعد الى هذين النوعين مع عدم امتياز
كل منهما بما يخصه دون الاخر القاعدة الاولى من قواعد النوع الثاني
الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد هو لغة بذل الطاقة في تحصيل
ذي كلفة فلا يقال اجتهد في تحصيل نواة مثلا واصطلاحا بذل
الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني كذا في التحرير وقيد
بالظني لانه لا اجتهاد في القطعي وليس هذا تعريفا للاجتهاد مطلقا
بل للاجتهاد في الحكم الشرعي العملي الظني اذ ما يقع من بذل الوسع
في العقليات من الاحكام الشرعية الاعتقادية اجتهاد عند الاصوليين
غير ان المصيب فيها واحد والاحسن في التعريف حذف قيد ظني

فيشمل العمليات والاعتقاديات تامل وهذا هو المراد بقولهم في
تعريفه بذل المجهود لنيل المقصود وشرط الاجتهاد ان يحوي العلم
بالكتاب فيعرف معانية لغة وشريعة فيفتقر الي اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان الاان يعرف ذلك بحسب السليقة ويفتقر
الي معرفة المعاني الموثرة في الاحكام مثلا يعرف بان المراد بالغايط
في قوله تعالي اوجا احد منكم من الغايط الحدث وان علة الحكم خروج
النجاسة ويعرف اقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل
والمفسر الي غير ذلك مما صرح به في الاصول ويعرف الناسخ والمنسو
وبالسنة بان يعرفها بمتنها لغة وشريعة كما مر وسندها من تواتر
او شهرة او احاد ومعرفة حال الرواة الاان البحث عن احوال الرواة
في زماننا كالمتعذر لطول المدة فالاولي الاكتفا بتعديل ايمة الحديث
وبوجوه القياس شرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها
والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وبالاجماع ولا
يشترط علم الكلام ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته
الاان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي
طريق الوصول اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة
ذلك ثم هذه الشرايط انما هي في حق المجتهد المطلق واما المجتهد في
حكم دون حكم فعليه ما يتعلق بمعرفة ذلك الحكم كذا في التلويح

اي يعرف القدر المتعلق بمعرفة الاحكام

دليلها

اي هذه القاعدة **الاجماع** فانهم اجمعوا علي ان كل مجتهد يجب عليه
العمل باجتهاده ولا يترك اجتهاده بمن يساويه او من هو دونه
واعلم انهم اتفقوا علي ان اجتهاد الصحابي لا ينقض باجتهاد صحابي
اخر ولا باجتهاد من بعدهم من التابعين من المجتهدين ولا ينقض
اجتهاد التابعين بمن مثلهم وبمن بعدهم وكذا تبع التابعين بمثلهم
وبمن بعدهم لان الشي لا ينقض بمثله ولا بما هو دونه واختلفوا
في اجتهاد التابعين ومن بعدهم من سايرالمجتهدين هل ينقض
باجتهاد الصحابي قال ابوبكر الرازي وابو سعيد البردعي وجماعة
من اصحابنا انه ينقض ويكون اجتهاد مذهب الصحابي ومذهبه
حجة عليه ويجب له تقليده وترك اجتهاده وقياسه وهو قول
الشافعي في رواية ومالك واحمد ومختار فخر الاسلام وشمس الايمة
وابي اليسر قال ابو سعيد وعلي هذا ادركنا مشايخنا وقال
الكرخي لا ينقض ولا يجب تقليده وترك اجتهاده الا فيما لا يدرك
بالاجتهاد والقياس واليه مال القاضي ابوزيد وجماعة من
اصحابنا وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احدا منهم ولا يكون
قوله واجتهاده حجة علي الاخر من المجتهدين مطلقا سوا كان
مما يدرك بالقياس والاجتهاد او كان مما يدرك واليه ذهب

الاشاعرة والمعتزلة واختلف عمل اصحابنا الثلاث هنا ولم يثبت
عنهم رواية ظاهرة فقال ابو يوسف ومحمد اعلام راس المال في
السلم اي تسمية مقداره ليس بشرط فيما اذا كان راس المال
مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من العبارة والتسمية
والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس
وقد روي عن ابن عمر اشتراطه فابو حنيفة عمل بمذهب ابن عمر وقال
يشترط اعلام راس المال في السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر وقال
ابو حنيفه وابو يوسف في الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة قياسا
على الايسة والصغيرة وقد روى عن جابر وابن مسعود انها
لا تطلق للسنة الا واحدة وبه اخذ محمد عملا بمذهب الصحابي دون
القياس وقال ابو يوسف في الاجير المشترك انه ضامن لما تلف
في يده بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها ورويا ذلك عن
الصحابي وخالف ابو حنيفة عملا بالقياس فقال انه امين فلا يضمن
وفي التحرير المجتهد بعد اجتهاده ممنوع من التقليد فيه اتفاقا والخلاف
انما هو في تقليده لغيره قبل اجتهاده والاكثر على انه ممنوع من
تقليد غيره مطلقا واليه ذهب ابو يوسف ومحمد ومالك وعامة
الشافعية وظاهر نص الشافعي واحمد واختاره الرازي والآمدي
وابن الحاجب وما روي عن ابي يوسف انه لو صلى بالناس الجمعة
وتفرقوا ثم اخبر بوجود فارة ميتة في بئر حمام اغتسل منه فقال
ناخذ بقول اصحابنا من اهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل
خبثا لا ينافي ما ذكر لجواز ان يكون مراده من قوله ناخذ بقول
اصحابنا الذين اقتدوا به يعني ناخذ في حقهم بعد التفرق ومن هذا
لا يلزم كون اعادته تقليدا لمذهب الغير فتدبر وروى عن ابي حنيفة
واسحق والثوري انه ممنوع من التقليد الا اذا تعذر اما بالعجز عن
وجه الاجتهاد واما بالخوف عن الفور وقيل لا يمنع من التقليد قبل
الاجتهاد مطلقا فيما يخصه وفيما يفتي به سوا تعذر عليه الاجتهاد
اولا وعليه الثوري وابو حنيفة على ما ذكر الكرخي والرازي وقيل
يمنع فيما يفتي به لا فيما يخصه اي يريد العمل به من غير ان يفتي
به وحكي هذا عن اهل العراق وقيل يمنع فيما يخصه ايضا الا ان
يخشى الفوت كان ضاق وقت الصلاة والاجتهاد فيها يفوتها
وعن ابي حنيفة روايتان احدهما الجواز على ما تقدم والاخرى المنع
وعن محمد انه يقلد مجتهدا اعلم منه لا ادون منه ولا مساويا وروي
عن الشافعي في القديم انه يجوز ان يقلد صحابيا راجحا في نظره على
غيره من خالف من الصحابة فان استووا الصحابة في نظره تخير
وقيل يجوز تقليده ابا بكر وعمر رضي الله عنهما وقيل يجوز تقليد

الصحابة دون غيرهم الا عمر بن عبد العزيز وقيل يجوز تقليد الصحابة
والتابعين دون غيرهم والحق المنع مطلقا لان جواز التقليد حكم
شرعي فيفتقر الي دليل شرعي ولم يثبت والاصل عدمه ومنع بان
الجواز مرجعه الاباحة الاصلية بمعني عدم ترتب العقاب علي
التقليد وهي ليست بحكم شرعي فلا يحتاج الي دليل ولم يثبت فلا
يثبت فان قيل روي عن ابي حنيفة انه يجوز للقاضي المجتهد ان
يقضي بغير رايه ذاكرا له ولو قضي ينفذ قضاوه فيبطل بهذا
نقل الاتفاق علي المنع بعده اذ ليس التقليد الا العمل او الفتوي
بقول غيره والقضا براي الغير يتضمن العمل والفتوي مع زيادة
الزام وجعل في الخانية هذه الرواية اظهر الروايات لان رايه يحتمل
الخطا وان كان الظاهر عنده هو الصواب ورأي غيره يحتمل الصواب
وان كان الظاهر عنده هو الخطا فهو قضا في محل مجتهد فيه فينفذ
وبه اخذ الصدر الشهيد وغيره فقد صح ان نفاذ القضا مذهب ابي
حنيفة ومثله في العمادية فهو الصحيح من مذهبه واجيب بان
النفاذ بتقرير الفعل لا يوجب حله فالقضا براي الغير حرام عنده
فقد اتفق مع القوم في المنع عن التقليد نعم ذكر صاحب المحيط في
بعض المواضع ان الخلاف في النفاذ وفي بعض انه في الحل لكن لا يلزم
ان المعول الحل بل يجب ترجيح رواية القضا للحل لان المجتهد مامور
باتباع ظنه اجماعا كذا في التحرير وشرحه فليتامل وقوله **وقد حكم**
ابو بكر رضي الله عنه في مسايل وخالفه عمر رضي الله عنه فيها
اي تلك المسايل **ومع ذلك لم ينقض عمر رضي الله عنه حكمه**
اي ابي بكر رضي الله عنه دليل اخر للقاعدة وهذا بالاستقرا وقد
يستدل علي القاعدة باستقرا جزئيا تها ومن جزئياتها ايضا انه صح
ان عمر رضي الله عنه لما كثر اشتغاله قلد القضا ابا الدرداء واختصم
اليه رجلان فقضي لاحدهما ثم ان المقضي له لقي عمر رضي الله عنه
فسال عن حاله فقال قضي علي فقال له لو كنت انا لقضيت لك
فقال له ما يمنعك عن القضا فقال ليس هناك نص والراي مشترك
زيلعي يعني ولا مزية لاحد الرائيين علي الاخر **وعلله** اي عدم
نقض الحكم الاول **بعضهم بانه ليس الاجتهاد الثاني باقوي**
من الاول وانه اي النقض **يودي الي ان لا يستقر حكم** لجواز ان
يجي قاض يري خلاف ذلك الحكم فينقضه فلزم التسلسل ومن
ثمة اتفق علماونا علي انه لا ينقض حكم الحاكم في المسايل المجتهد
فيها وان قلنا ان المصيب واحد لانه غير متعين **وفيه** اي عدم
الاستقرار **مشقة عظيمة** علي الناس فيكون مدفوعا **وهذا**
التعليل المذكور اولي من قوله بدله في الهداية لان اجتهاد

الثاني

الثاني كاجتهاد الاول وقد ترجح الاجتهاد الاول باتصال القضا
به فلا ينقض بما دونه انتهي كلام الهداية وبين وجه الاولوية
بقوله لانه اي الشان يكفي التعليل بان الاجتهاد الثاني
كالاول ولا حاجة الي ترجيح الاول بغير السبق فيكون
قوله باتصال القضا به مستدرك والترجيح بالسبق لم يذكر
في التعليل الاول ايضا مع ما اورده في العناية علي قوله ان
الاول ترجح باتصال القضا يعني ان الترجيح باتصال القضا مع
كونه غير محتاج اليه قد اورد عليه بانه ترجيح الاصل بفرعه
وهو غير صحيح لان الاصل في القضا اي المجتهد فكيف يترجح
بالقضا وهذا الايراد الثاني وان كان مدفوعا بما اشار اليه بقوله
وان اجاب عنه في العناية بان الفرع يرجح اصله من حيث
بقاوه اي الاصل عند وجود ما يرفعه من اصل اخر بلا فرع فان
الشي المساوي لا يرفع ما يساويه فيها مع شي اخر كذا في العناية
لا يرجح اصله من حيث انه اي الفرع منه اي الاصل فالشيئان
اذا تساويا في القوة وكان لاحدهما فرع دون الاخر فانه يترجح
علي ما لا فرع له الي اخره اي اخر ما ذكره في العناية وفيه ان
صاحب الهداية انما ذكر هذا الترجيح للانطباق علي المدعي لان
المدعي في الهداية ان القضا متي لا في محل مجتهدا فيه ينفذ ولا يرده
غيره فاخذ في المدعي ملاقاة القضا بالاجتهاد الاول فذكر في الدليل
كون الاول مرجحا بذلك القضا بخلاف ما ذكره هنا فان المذكور ان
الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد مع قطع النظر عن كون الاجتهاد الاول
مقارنا للقضا اولا فالمناسب في تعليله عدم كون الاجتهاد الثاني
اقوي من الاول سواء كان مثله في القوة او دونه واين هذا من ذاك
علي ان قوله بغير السبق لم يصادف محزه لان مقصوده انه يكفي في
التعليل ان يكون الثاني مثل الاول في القوة بلا حاجة الي كون الاول
مرجحا اصلا علي ان يكون السبق مرجحا ثم الاتري ان الاجتهاد في
القبلة يعمل بالثاني ولا ينظر الي سبق الاول بل ولا الي العمل به
ومن فروع ذلك اي عدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد لو تغير اجتهاده
في القبلة فيما اذا صلي بالتحري يعمل بالثاني اي يتحول الي ما وقع
عليه الاجتهاد الثاني ويبني علي الاول لعدم انتقاضه باجتهاد
الاول اذ لا ترجيح بالسبق حتي ينتقض به حتي لو صلي ربع ركعات
الي اربع جهات بالاجتهاد جاز ولا قضا عليه فلو نقض الاجتهاد
الاول بالثاني لوجب عليه الاستقبال لتركه الاستقبال ولا يخفي
ان هذا مناف لقوله قريبا ولا حاجة الي ترجيح الاول بغير السبق
لانه جعل السبق من اسباب الترجيح ولم يترجح به هنا وانما اختلفوا

فيما لو صلى ركعة بالتحري الى جهة ثم تغير تحريه الى جهة اخرى ثم
عاد تحريه الى الجهة الاولى وقد بيناه في الشرح وذكر فيه اي
المذكور اختلافا في الخلاصة منهم من قال يتم ولا يستقبل ومنهم
من قال يستقبل انتهى كلام الخلاصة فمن قال يستقبل جعل الاجتهاد
الثاني ناقضا للاول لكن في تلك الصورة لا في الكل ومنها اي فروع
ذلك ايضا لو حكم القاضي برد شهادة الفاسق ثم تاب ذلك الفاسق
فاعادها اي الشهادة لم تقبل شهادته في تلك الحادثة وتقبل في
غيرها وعليه يحمل كلام العناية حيث قال فان ردت شهادته ان
كان للفسق زال الرد بزوال الفسق بالتوبة فقبلت كالمحدود في
غير القذف وعلله اي عدم قبولها بعضهم بان عدم قبول شهادته
بعد التوبة يتضمن نقض الاجتهاد بالاجتهاد وذلك غير جايز
وكونها من الفروع المذكورة بناء على هذا التعليل واصله اي
عدم القبول وقاعدته الكلية كما في الخلاصة من ردت شهادته
لعلة ثم زالت تلك العلة ثم اعادها في تلك الحادثة لم تقبل شهادته
الا في اربعة الصبي والعبد والكافر والاعمى فلو شهد واحد منهم في
حادثة فردت شهادته لعلة الصبا او الرق او الكفر او العمى ثم بعد
البلوغ او العتق او البصر او الاسلام شهد في الحادثة المذكورة قبلت
شهادته وفي الخلاصة بعد ذكر هذه الاربعة قال وذكر في الاجناس
المولى اذا شهد لعبده فردت ثم شهد له بها بعد العتق لا تقبل لان
المردود هنا شهادة بخلاف المسايل الاربع والفاسق اذا شهد
فردت شهادته لفسقه او شهدت الزوجة لزوجها وهي حرة فردت
ثم زال الفسق بالتوبة والزوجية بالطلاق واعاد تلك الشهادة
لا تقبل انتهى فعلم منه ان المردود في المسايل الاربع ليس شهادة
في الحقيقة حتى قبلت بعد زوال تلك العلل وهذا لان كلا من
الصبي والعبد والكافر والاعمى ليس اهلا للشهادة لفقد شرطها
فلم يكن المردود شهادة فعلى هذا يكون الاستثنا في كلام الخلاصة
منقطعا لا متصلا فما وقع في الفتح من ان الزوج اذا شهد لزوجته
فردت شهادته ثم زالت الزوجية فانه تقبل شهادته سبق قلم كما
في البحر لما تقدم ولما في الخانية ولو ردت شهادته الاولى لامراته
ثم ادعاها بعد البينونة لا تقبل شهادته لان شهادته ردت في هذه
الحادثة فلا تقبل بعد ذلك انتهى ومنها اي الفروع المذكورة لو كان
له ثوبان احدهما نجس فتحرى وصلى بما وقع تحريه على طهارته
ثم وقع تحريه على طهارة الثوب الآخر لم يعتبر التحري الثاني
لانه لو اعتبر لزم انتقاض التحري الاول وتحولت النجاسة المتقررة
في الثوب الآخر بالتحري الاول الى الثوب الاول والنجاسة لا تقبل

التحول بعد تحققه فلو صلي بالثوب الثاني بعد تحريه لا تصح وفي كون
هذه المسئلة من الفروع محل بحث وهذا يخالف التحري في القبلة وفي
البزازية ولو وقع تحريه علي ثوب وصلي به الظهر ثم تحول تحريه
الي اخر وصلي به العصر لا يصح لان النجاسة لا تقبل التحول معه
ثوبان لا يعلم فيهما نجاسة صلي باحدهما الظهر والمغرب وبالثاني
العصر والعشا واطلع علي نجاسة في احدهما ولا يعلم انه في الثاني
او في الاول فالظهر والمغرب جايز لا العصر والعشا كما في مسئلة
التحري كما ذكرناه وعلي هذا الاصل المذكور مسئلة ذكرت في
باب الشهادة وهي شهدت طايفة بقتله يوم النحر بمكة وطايفة
اخري بقتله يومه اي النحر بالكوفة لقتا اي الشهادتان
لان احدهما ليست باولي من الاخري والقتل الواحد لا يمكن ان
يكون في مكانين مختلفين في زمان واحد حتي لو كان المشهود به
اقرار القاتل بذلك القتل في مكانين او وقتين وذلك بان شهدت
طايفة بانه اقر انه قتله يوم النحر بمكة وطايفة انه اقر انه قتله
يوم النحر بكوفة تقبل لان الاقرار قول قد يعاد ويكرر قال في البحر
نقلا عن السراج وفايدة هذه الشهادة اي الشهادة علي القتل
المذكور انه لو كان قال ان لم احج العام فعبدي حر فاقام العبد
شاهدين انه قتل يوم النحر بكوفة واقام الورثة انه اقام يوم النحر
بمكة لا يعتق لكونها لغوا فان قضي القاضي باحدهما اي بشهادة
احدي الطايفتين قبل حضور الطايفة الاخري وشهادتها ثم حضرت
وشهدت لم تعتبر الشهادة الثانية لاتصال القضا بها اي الاولي
فترجحت علي الثانية ومقتضي النوع الاول وهو وهو التحري في
الثوبين انه لو تحري وظن طهارة احد الانائين فاستعمله وترك
الاخر ثم تغير ظنه لا يعمل بالظن الثاني بل يتيمم ولكن هذا التخريج
مبني علي جواز التحري في الانائين اي وذلك غير جايز لما قاله وقال
في شرح الجمع قبيل التيمم لو كانا انائين بريقهما ويتيمم اتفاقا وفي
البحر نقلا عن الظهيرية ويجوز التحري في الثوب الواحد حالة الضرورة
والثوبين والثياب وان كان النجس غالبا وفي الانائين لا يجوز الا
في رواية عن ابي يوسف لكنه اذا توضا بهما واحدا بعد واحد وصلي
ينظر ان توضا بالاول وصلي جاز لان وضوءه من الاول تعين انه
طاهر فتعين الاخر بالنجاسة كما لو قال لامرأتيه احديكما طالق
ثم وطي احديهما تعينت الاخري للطلاق وان توضا بالثاني ثم صلي
ينبغي ان لا تجوز صلاته لانه توضا بما نجس وان لم يحدث ولم يصل
بعد ما توضا من الاول حتي توضا بالثاني قال عامتهم لا يجوز لان
اعضاءه صارت نجسة وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لانه لما لم

قتل ح

يجز التحري عندنا لغلبة النجاسة اولاستوا الطاهر بالنجس يهريق
المياه كلها ويتيمم ويصلي او يخلط المياه كلها حتي تصير المياه
كلها نجسة ثم يتيمم احترازا عن اضاعة المال ولو لم يهرقها جاز له
التيمم قالوا هذا قول ابي حنيفة وقالا لا يجوز تيممه الا بعد الاراقة
انتهي وفي هذا التصحيح تامل يظهر فيما ذكره من وجهه وفي الخلاصة
اشتبهت الاواني والبعض طاهر والبعض نجس ان كانت الغلبة
للطاهر يتحري فيريق الذي في اكبر رايه انه نجس ويستعمل الطاهر
وان كانت الغلبة للنجس او كانوا سواء لا يتحري هذا في حالة الاختيار
وفي حالة الاضطرار يتحري للشرب بالاجماع ولا يتحري للوضوء عندنا
ولكنه يتيمم والافضل ان يصب ذلك الماء ويخلط بعضه ببعض
فيصير كعادم الماء حتي يكون ابعد من خلاف الناس لان من الناس
من يقول لا يتحري وهو الشافعي وتحرير المسئلة علي ما في شرح
المجمع ان المختلط اما انا آن اواوان فان كانا انائين فلا يتحري
بالاتفاق بيننا وبين الشافعي بل يريقهما ويتيمم وان كان اواني
فان كان اكثرها طاهرا يتحري اتفاقا ويريق ما غلب علي ظنه انه
نجس وان كان اكثرها نجسا فلا يتحري عندنا بل يريق ويتيمم خلافا
للشافعي ومنها اي الفروع المذكوره حكم الحاكم اي القاضي في
المسايل الاجتهادية لا ينقض بما راه ثانيا روي ان عمر رضي الله
عنه قضي في حادثة بقضية ثم قضي فيها بخلاف ذلك فقيل له
في ذلك فقال تلك علي ما قضينا وهذه كما نقضي زيلعي وقد جرت
هذه الكلمة مجري المثل وهذا عند ابي يوسف وقال محمد ينقض ولا بد
من التقييد بكون المحل مختلفا فيه قال في الخلاصة نقلا عن الاقضية
لو قضي القاضي في حادثة ثم ظهر له راي بخلافه قال محمد ينقض
قضاوه وقال ابو يوسف لا ينقض اذا ادراله راي فان كان الذي
قضاه خطا يرده وان كان مختلفا فيه امضاه وفي المستقبل يقضي
بالذي يري انه فصل فان ظهر له نص بخلاف قضايه ينقض قضاوه
انتهي ومنها حكم القاضي في المسايل الاجتهادية لا ينقض اي لا ينقضه
قاض اخر وينبغي ان يعلم ان المسئلة باي اختلاف تصير مجتهدا
فيها ففي الهداية المعتبر في الخلاف الصدر الاول وفسر الصدر
الاول بصدر الصحابة والتابعين فلو اختلفوا في مسئلة تصير
مجتهدا فيها والا فلا وبه صرح في البحر وفرع عليه ان للقاضي
الثاني ان ينقض القضا ببيع ام الولد لما لفقه اجماع الصدر
الاول علي عدم جوازه فلم يكن مجتهدا فيه وفرع عليه ايضا ان
للقاضي ان يبطل ما قضي به الشافعي ومالك برايه لعدم كونه
مجتهدا فيه وفي الفتح وعندي ان هذا الشرط مما لا يعول عليه لانه

بلغ

ثبت ان مالكا والشافعي واحمد وابا حنيفة مجتهدون فلا شك كون
المحل باختلاف فهم اجتهاديا ويويده ما نقل في الخلاصة عن الفتاوي
الصغري المختلف بين السلف كالمختلف بين الصحابة وفرعوا علي
هذا مسايل كثيرة منها لو قضي للماذون بنوع انه ماذون فيه
لا في جميع الانواع كما هو مذهب الشافعي ينفذ مع انه لم ينقل عن
الصحابة ولا عن التابعين جوازه ثم ينبغي ان يعلم ان العبرة في
صيرورة المحل مجتهدا فيه الي حقيقة الاختلاف لا اشتباه الدليل
كما هو المشهور لكن ذكر في الكفاية نقلا عن المنتقي ان العبرة لاشتباه
الدليل لا حقيقة الاختلاف الا يري ان القاضي لو قضي بابطال
طلاق المكره تنفذ قضاوه لانه قضا في فصل مجتهد فيه لانه موضع
اشتباه الدليل لان اعتبار الطلاق بساير التصرفات ينفي حكمه وكذا
لو قضي في حد او قصاص بشهادة رجل وامراتين ثم رفع الي قاض اخر
يري خلاف رايه فانه ينفذ قضاوه ولا يبطله وليس طريق نفاذ
قضا الاول في هذه الصورة حصوله في محل مختلف فيه لانه لم يتلفنا
الاختلاف وانما طريقه ان القضا حصل في موضع اشتباه الدليل
لان المراة من اهل الشهادة وظاهر قوله تعالي فان لم يكونا رجلين
فرجل وامراتان يدل علي قبول شهادة النساء مع الرجال مطلقا
نظرا الي اللفظ وانه ورد في المداينة الا ان العبرة عندنا لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وهو اي ما ذكر من ان حكم القاضي في المسايل
الاجتهادية لا ينقضه قاض اخر اذا رفع اليه معني قول اصحابنا
اي ايمتنا الحنفية في كتاب القضا اذا رفع اليه اي الي القاضي حكم
قاض اخر في تلك الحادثة مستجمع شرايط الصحة بان يكون راي
شرايط الحكم عند المرافعة ومن صحة الدعوي وصحة البينة الي
غير ذلك كما في شرح التحرير امضاه اي لا يجوز له ان ينقضه بل
يمضيه سواكان موافقا لمذهبه اولا يعني اذا كان صحيحا اي ان
لم يخالف حكم القاضي الاول الكتاب اي نص القران كحل متروك
التسمية عمدا فانه مخالف لنص قوله تعالي ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه فان قيل ان ما في الاية كناية عما لم يذبحه موحد وفي
الكناية لا يلزم تحقق المعني الاصلي ولو سلم ارادة الحقيقة لم
لا يجوز ان يكون الذكر القلبي كافيا قلنا صرف العبارة عن الحقيقة
من غير صارف لا يجوز لا يقال الصارف موجود وهو قوله صلي
الله عليه وسلم المسلم يذبح علي اسم الله سمي اولم يسم لانا نقول
هذا وارد في النسيان فانه سئل عليه الصلاة والسلام عمن
نسي التسمية علي الذبيحة فقال اسم الله علي لسان كل مسلم وقال
عليه الصلاة والسلام ذبيحة المسلم حلال سمي اولم يسم مالم يتعمد

تركه فجتنا الكتاب والسنة والاجماع ومن السنة قوله لعدي بن
حاتم اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله تعالى فكل فان شاركه
كلب اخر فلا تاكل فانك انما سميت علي كلبك فعلل الحرمة بترك
التسمية واما الاجماع فقد اجمعت الصحابة علي حرمة متروك التسمية
عمدا واما الخلاف في متروكها ناسيا فمذهب ابن عمر انه يحرم ومذهب
ابن عباس وعلي انه يحل وقال ابو يوسف متروك التسمية عمدا
لا يسوغ فيه الاجتهاد حتي لو قضي به قاض بجواز بيعه لا ينفذ لكونه
مخالفا للاجماع كذا في شرح القدوري وفيه ما تقدم من انه يعتبر في
المسايل الاجتهادية خلاف الصحابة ومعني متروك التسمية عمدا
ان يعلم ان التسمية شرط وتركها مع ذكرها اما لو تركها من لا يعلم
اشتراطها فهو في حكم الناسي كذا في الحقايق واما الذكر القلبي فقالوا
انه يقال ذكر عليه وسمي عليه بلسانه ولا يقال بقلبه كذا في شرح
التحرير او لم يخالف السنة المشهورة كالقضا بشاهد ويمين من المدعي
فانه مخالف لنص الحديث المشهور وهو البينة علي المدعي واليمين
علي من انكر جعل جنس الايمان علي المدعي عليه وليس وراء الجنس شي
واما حديث ابن عباس الذي رواه من انه صلي الله عليه وسلم قضي
بشاهد ويمين فقد روي عن البخاري وغيره انقطاعه ومنهم من ذكره
في الضعفا وله طرق لا تخلوا كلها من نظر وعن الزهري انه بدعة
واول ما قضي به معاوية واورد عليه بان هذا الحديث اخرجه
مسلم في صحيحه فكيف يحكم عليه بالضعف واجيب بان في صحيحه
سبعين موضعا رواه متصلا وهو منقطع علي ان ما رواه حكاية
واقعة لا عموم لها تامل ثم ان القضا بيمين المدعي وشاهد واحد لا يصح
في غير الاموال عند جمهور العلما ومثل هذا في مخالفة السنة المشهورة
القول بتحليل المطلقة ثلاثا لزوجها الاول بلا وطي مع حديث
العسيلة الذي رواه الجماعة عن عايشة رضي الله عنها انه صلي
الله عليه وسلم سيل عن رجل طلق امراته ثلاثا فتزوجت زوجا غيره
فدخل بها ثم طلقها قبل ان يواقعها اتحل لزوجها الاول قال لا حتي
يذوق الاخر من عسيلتها ما ذاق الاول قال الصدر الشهيد من افتي
بهذا القول فعليه لعنة الله وملايكته والناس اجمعين وفي
المبسوط لو افتي فقيه بذلك يعزر او لم يخالف الاجماع كالقول
بجواز بيع امهات الاولاد علي ما ذهب اليه داود الظاهري مع
الاجماع المتاخر من الصحابة كذا في التحرير فان الصحابة رضي الله
عنهم كلهم علي جواز بيعهن الا عليا رضي الله عنه وبعد موته اجمعت
الصحابة علي عدم جواز بيعهن واما التابعون فاجمعوا علي عدم جواز
البيع ولا يخفي عليك ان للبحث في كل منها مجالا لعدم قطعية دلالة

الكتاب علي الخلاف وكون المشهور احادا في الاصل وكون الاجماع
المسبوق بالخلاف مختلفا فيه بين العلما غير انه لما كان امرا مقررا
في المذهب لم يتعرض له المصنف وعدم نفاذ القضا بها قول جمهور الحنفية
وفي التحرير في بحث الاجتهاد اكثر الحنفية والمحققون من الشافعية
علي انه لا يشترط لحجية الاجماع انتفا سبق خلاف مستقر فخرج
عن ابي حنيفة رحمه الله تعالي اشتراطه ونفي الاشتراط عن
محمد رحمه الله تعالي من القضا ببيع امهات الاولاد المختلف فيه
جوازا وعدم جواز للصحابة رضي الله عنهم اجمع للتابعين علي منعه
فعند محمد لا ينفذ القضا بصحة بيعهن وعند ابي حنيفة ينفذ وفي الجامع
انه يتوقف علي امضا قاض اخر وابو يوسف مع ابي حنيفة كما ذكره
السرخسي وفي الميزان انه مع محمد وفي فصول الاستروشني وغيرها
ان القضا لا ينفذ عندهم جميعا وفي صدر الشريعة الاصح انه لا يشترط
اختلاف عصر الصحابة بل اختلاف الشافعي معتبر انتهي والذي
عليه الائمة الاربعة عدم جواز بيعهن وقضاة زماننا لم يفوض
لهم الا الحكم بموجب مذهب مقلدهم فحكمهم بما يخالف مذهبه لا عن
ولاية فلا ينفذ كذا في شرح التحرير وقد بينا شروط القضا اعلم
ان ابن الفرس رحمه الله تعالي نظم شروطه في بيتين فقال

اطراف كل قضية حكمية ست يلوح بعدها التحقيق
حكم ومحكوم به وله ومحكوم عليه وحاكم وطريق

فاما الحكم وهو قضا القاضي ويعرف بانه الالزام في الظاهر علي
صفة مختصة بامر ظني لزومه في الواقع شرعا فلا بد ان يكون
بورد دعوي صحيحة من خصم علي خصم والا لم يكن كما بل فتوي وان
يكون ممن لا تقبل شهادة القاضي له وان يكون بحق كالقضا بالبينة
او النكول او اليمين او علم القاضي بشرطه علي القول به او كتاب
القاضي الي القاضي بشرطه واما المحكوم به فهو اقسام اربعة حق
الله تعالي المحض وحق العبد المحض وما فيه الحقان والغالب
حق العبد وحق الله غالب فلا بد ان يكون معلوما ولا بد من التصريح
بعين المحكوم به فيقال قضي له بالدار او الغرس واما المحكوم له فاما
الشرع كما في حقوقه المحضة فلا يحتاج ذلك الحكم الي الدعوي
او الشرع والعبد كما في الامور التي فيها الحقان واما ما يغلب فيه
حق العبد فلا بد له من الدعوي الصحيحة وان يكون ممن تقبل
شهادة القاضي له واما ما الغالب فيه حق الشرع فمنه لا بد له من
الدعوي كحد القذف والسرقة ومنه ما لا يحتاج الي الدعوي كالاعتداد
في المنزل المضاف الي المطلقة سكني حال وجوب العدة عليها واما
العبد وهو المدعي وهو من لا يجبر علي الخصومة واما المحكوم عليه

فهو المدعي عليه ولا يكون الا العبد فيشترط حضوره او حضور
من يقوم مقامه كوكيل او وصي او متولي وقف او احد الورثة
او يكون ما يدعي علي الغايب سببا لما يدعي علي الحاضر قال علماونا
القضا علي الغايب مختلف فيه واما القضا للغايب فالاجماع علي
انه لا يجوز يعني ان لم يحضر نايبه واما الحاكم وهو الامام او القاضي
او المحكم فيشترط له العقل والبلوغ والاسلام والحرية والسمع والبصر
والنطق والسلامة عن حد القذف وينفذ قضا المراة في غير الحدود
والقصاص وهل يشترط فيه العلم قال العز بن الفرس لا بد من تامل
العلم والفهم واقله ان يحسن فعل الحوادث والمسايل الدقيقة وان
تعرف طريق تحصيل الاحكام الشرعية من كتب المذهب وصدور المشايخ
وكيفية الايراد والاصدار في الوقايع والدعاوي والحجج وتوابع ذلك
ولوازمه وفي المختار والاولي ان يكون القاضي مجتهدا فان لم يوجد
فيجب ان يكون من اهل الشهادة موثوقا به في دينه واما نته وعقله
وفهمه عالما بالفقه والسنة واما الطريق فهو عبارة عن الدعوي
والحجة والحجة اما البينة او الاقرار او النكول او اليمين او القسامة او
علم القاضي مما يريد ان يحكم به او القراين الدالة علي ما يطلب الحكم
به دلالة واضحة بحيث تصيره في حيز المقطوع به قالوا لو ظهر انسان
من دار ومعه سكين في يده وهو ملوث بالدم سريع الحركة عليه
اثر الخوف فدخلوا الدار في ذلك الوقت علي الفور فوجدوا فيها
انسانا مذبوحا لذلك الحين وهو مضرج بدمايه ولم يكن في الدار
غير ذلك الرجل الذي وجد بتلك الصفة وهو خارج من الدار انه
يوخذ به اذ لا يمتري احد في انه قاتله واحتمال انه قتله غيره بعيد
واما الدعوي فهي عبارة عن قول مقبول عند القاضي يعتد به
قايله في الشرع مطالبا حقا قبل غيره او دفعا عن حجة كما عرفها
به ابن الفرس ثم قال والحاصل ان الشرط حصول التوافق والتطابق
بين القضا والمقضي به والدعوي والحجة في القضية الحكمية لان
القاضي انما يقضي في حقوق العباد بين خصمين في امر تخاصما فيه
للفصل بينهما والخاصمة انما تعتبر شرعا بالدعوي الصحيحة والدعوي
انما تعتبر بالحجة والحجة اذا طابقت المدعي به فاذا قضي بتمام المدعي
به فهو المطلوب وان ببعضه وكان يقبل التبعيض فهو قضا معمول
به وعليه ان يكمل فيقضي بالتمام وان لم يقبل التبعيض فالحكم لغو
وان قضي بالمدعي به وزيادة فان استلزمت الزيادة ذلك فالقضا
بها معتبر وان لم تستلزمه فالقضا بها لغو وبينا معني الامضا
من انه الحكم فمقتضاه اي الزام الحكم بعد دعوي صحيحة من خصم
علي خصم فالحاصل ان الحكم المرفوع لا بد ان يكون في حادثة وخصومة

صحيحة

صحيحة من خصم علي خصم فلو رفع الي حاكم حنفي قضا مالكي بلا
دعوي صحيحة لا يلتفت اليه ويحكم بمقتضي مذهبه ولا بد من
امضا الثاني لحكم الاول من الدعوي ولا يشترط احضار شهود
الاصل بل يكفي الشهود علي قضا القاضي الا اذا شك في حكم الاول
فحينئذ له ان يطلب شهود الاصل بحر فظهر منه ان ما امضاه القضاة
في زماننا في حجج من غير دعوي فتوي لا قضا في شرح الكنز وكتبنا
المسايل المستثنيات من الكلية التي هي قولهم القاضي اذا قضي
في مجتهد فيه نفذ قضاوه وتلك المسايل ثمان وثلاثون
مسيلة ذكرها المص في كتاب القضا من النوع الثاني اي الفن
الثاني من هذا الكتاب واعلم ان بعضهم استثني من هذه القاعدة
اعني الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد مسيلتين احداها نقض القسمة
يعني اذا اقتسم القوم ميراثا او غيره مطلقا سوا كان بقضا القاضي
او بالتراضي علي الاصح اذا ظهر فيها اي القسمة غبن فاحش مالم
يقر بالقبض والاستيفا لحقه فانه ح لا تنقض ولا تسمع دعواه
وان اقام بينة علي ذلك كما صرح به في الهداية لكن في العناية
المختار انه تسمع دعواه وتنقض القسمة ان اقام بينة وهو مختار
القدوري والغبن الفاحش هو الذي لا يدخل تحت تقويم المقومين
وفي الخانية ان دعوي الغلط كدعوي الغبن وفيها ايضا لو ادعي
احد الشركا الغلط لا تنفذ القسمة بمجرد دعواه ولا ذرع شي
ومساحته ولا كيله ولا وزنه الا بحجة لان الظاهر وقوعها علي
وجه المعادلة فلا تنقض الا اذا اقام بينة علي ذلك وان لم
يكن له بينة طلب استحلاف الشركا رجا النكول ثم الغلط علي
وجوه احدها ان يقول حقي في النصف وقد اخذت الثلث مثلا
وقال الاخر حقك الثلث وقد اخذته وفي هذا يتحالفان ويتراد ان
القسمة ثانيها ان يكون النزاع في القبض قال احدهما لم اقبض
حقي وقال الاخر قبضته فانهما يتحالفان ويتراد ان القسمة ايضا
لان القبض له شبه بالعقد ولو اختلفا في العقد يتحالفان فكذا
هذا ثالثها ان يكون النزاع في الزيادة قال اخذت يا فلان اكثر
من حقك او غصبت الزيادة وقال الاخر اخذت حقي لا الزيادة
كان القول قول الاخر والبينة بينة صاحبه ولا يتحالفان ولا
يتراد ان رابعها ان يكون النزاع بينهما بعد ما اشهد كل منهما علي
القبض واستيفا حقه تماما ثم يقول احدهما حقي الذي في يدك
وحقك الذي في يدي او يقول قد قسمنا ولكن انا قد اخذت بعض
حقي دون بعض لا تسمع دعواه وخامسها ان يكون النزاع في
التقويم قال احدهما قيمتها اكثر مما قومته وينكر الاخر وفي هذا

لا يقبل قوله ولا تسمع دعواه كذا في الاصل وقال ابو بكر البلخي ان
كان التفاوت يسيرا فكما قال في الكتاب يعني الاصل وان كان
كثيرا يرجى ان تسمع دعواه وقيل لو قال قايل بسماعها وقايل
بعدمه فلكل وجهة انتهى فعلم منه ان كل استماع دعوي الغبن الفاحش
او الغلط مالم يقربا لاستيفا والقبض والا فلا تسمع ولا تنقض
وقد علمت انه المصرح به في الهداية ايضا وفي العناية تصحيح خلافه
تبعا لاختيار القدوري ثم انه علل الاستثنا بقوله فانها اي القسمة
وقعت باجتهاد من القاضي او الشركا فكيف ينقض بمثله اي
مثل ذلك الاجتهاد فيجب ان تكون هذه الصورة مستثناة من
القاعدة والجواب عما قاله ذلك البعض من وجوب استثنا هذه
الصورة عن القاعدة ان نقضها اي القسمة المذكورة عند ظهور
الغبن الفاحش او الغلط لفوات شرطها في الابتدا في الابتدا وهو
اي شرطها فيه المعادلة يعني لا لان الاجتهاد لا ينقض بمثله
فظهر بفواتها اي المعادلة انها اي القسمة لم تكن صحيحة من
الابتدا فصارت كما لو ظهر خطا القاضي بفوات شرطه اي القضا
فانه ينقض قضاوه وحاصله منع دخول هذه الصورة في
القاعدة ليصح الاستثنا منها فان المراد بالقاعدة ان الاجتهاد
الصحيح المستوفي شروطه لا ينقض باجتهاد مثله والاجتهاد
في القسمة المذكورة ليس بصحيح فلم يدخل تحت القاعدة فلا استثنا
الثانية من المسئلتين اللتين استثناهما البعض اذا راي من
الروية بمعني العقل والتدبر الامام شيا ثم مات او عزل فللامام
الثاني ان يغيره اي ينقض ماراه الاول حيث كان اي ماراه
الامام الثاني من الامور العامة اي الانسب بامور عامة
المسلمين لكن يعكر عليه ما نقله المص عن السيوطي من ان
الاجماع علي ان الامام اذا هدم كنيسة لا تعاد انتهي وفيه ان عدم
الاعادة من الامور العادية والجواب عما قاله ذلك البعض من
وجوب استثنا هذه الصورة ايضا من القاعدة ان هذا اي ماراه
الامام الثاني وحكم به حكم يدور مع المصلحة اي الاصلح للمسلمين
فكلما هو اصلح للمسلمين يحكم به الامام فاذا راها اي المصلحة
الامام الثاني في النقض وجب اتباعها اي المصلحة بنقض ماراه
الاول وله نظاير ستجي في قاعدة ان تصرف الامام علي الرعية منوط
بالمصلحة وحاصل هذا الجواب ايضا مع دخول هذه الصورة في
القاعدة فان المراد بها ان الاجتها لا ينقض باجتهاد مثله اذا لم
يشتمل النقض علي مصلحة العامة ولا يخفي ان مآل هذين الجوابين
تخصيص القاعدة بما ذكر تنبيهات مناسبة لهذه القاعدة

الاول

الاول منها كثر في زماننا وقبله ان الموثقين للقاضي يكتبون
عقيب الواقعة عند القاضي وبين الواقعة بقوله من بيع ونكاح
واجارة ووقف واقرار ومفعول يكتبون قوله وحكم بموجبه
اي يكتبون في الحجج واقعة البيع مثلا ويكتبون عقبها وحكم بموجبه
اي هذا اللفظ والمراد من الحكمي فهذا المكتوب هل يعد صحيحا
وهل يمنع النقض اي نقض الحكم الواقع في تلك الحجة التي
كتب فيها عقب الواقعة وحكم بموجبه كما يمنع الحكم الصحيح لو
رفع ذلك المكتوب الي قاض اخر فيجب عليه ان يمضيه كما
يمضي الحكم الصحيح فاجبت عنه مرارا بانه اي هذا المكتوب
ان كان في حادثة خاصة اي بما وقع الحكم فيه من بيع وغيره ومن
دعوي صحيحة من خصم علي خصم منعه اي النقض والا يكن
في حادثة وعن دعوي صحيحة فلا يكون ذلك المكتوب حكما
صحيحا وانما اجبت بذلك تمسكا بما ذكره العمادي في فصوله
وتبعه محمود بن اسرائيل بن قاضي سماوية في جامع الفصولين
وما ذكره محمد بن محمد حافظ الدين علامة المتاخرين الكردي
في فتاويه البزازيه والعلامة قاسم بن قطلوبغا في فتاويه
من ان شرط صحة القضا في المجتهدات اي المسايل الاجتهادية
ان يكون في حادثة اي تدامي وخصومة شرعية ودعوي اي
قول مقبول عند القاضي يعتد به في الشرع طالبا به حقا او
دافعا به حجة فان فات هذا الشرط بان قامت البينة لشخص
بحق علي اخر عند قاض فقضي بذلك الحق بتلك الحجة بدون
منازعة ومخاصمة شرعية لم يكن قضا وكان فتوي لا حكما
وزاد العلامة قاسم ان الاجماع اي اجماع المذاهب عليه اي
علي هذا الشرط وقال العلامه قاسم لو قضي شافعي بموجب
بيع العقار لا يكون ذلك القضا بالموجب قضا بانه لا شفعة
للجار مع ان عدم الشفعة للجار كان من موجبه عنده وكذا
لو كان القاضي الحاكم بموجب بيع العقار حنفيا لا يكون ذلك
القضا قضا بان الشفعة للجار لان قضاياهما كان فتوي
لا حكما شرعيا لعدم الشرط من الدعوي والحادثة الي اخر ما ذكره
العلامة قاسم من الفروع اي فروع اشتراط نفاذ القضا في
المجتهدات بكونه في حادثة ودعوي ومشي عليه اي الشرط
المذكور العلامة محمد بدر الدين ابن الفرس في القواعد الفقهية
في اطراف القضية الحكمية واوضحه اي ذلك الشرط بامثلة
كثيرة وحاصل ما حرره ابن الفرس في هذه المسيلة ان الاصل
التصريح بالمحكوم به فيقال قضي بالدار بالفرس بان يسلمه

العين المبيعة بان يقضي دينه الي غير ذلك من الامور التي يتوجه
اليها القضا ولا يعرف للسلف غير ذلك ثم تعارف القضا بالموجب
توسعة وتسترا ثم هزلت الي ان آل الامر الي ان يقال قضيت بالموجب
من لا يعرف مدلوله في الاصل فضلا عن مدلوله في تلك الشخصية
والموجب هو ما اوجبه الشي اي اقتضاه فالموجب والمقتضي
واحد ثم انه استعمل الموجب في باب الحكم اعم من المقتضي فيصدق
الموجب دون المقتضي فيما لو باع مدبره ثم حصل في ذلك
تنازع عند القاضي الحنفي فاستوفى وحكم بموجب ذلك البيع
فان ذلك الحكم يكون صحيحا ومعناه الحكم ببطلان البيع ولا
يخفى ان الشي المعلوم التحقق لا يقتضي بطلان نفسه فلا
مقتضي لهذا البيع عند الحنفي وان كان له موجب اذ يصح
ان يقال موجب هذا البيع البطلان اذ لو لم يصح ذلك لكان
الحكم باطلا لا معنى له والمصرح به بخلافه ولا يصح ان يقال
مقتضاه البطلان لان بيع المدبر باطل عنده فلم يتوجه الحكم
بمقتضاه اذ لا مقتضي له لما علمت وكذا لو وقف علي نفسه
فحكم الشافعي بموجب ذلك فان الحكم صحيح ومعناه ابطال
ذلك الوقف وليس للحنفي ان يحكم بصحته بعد ذلك اذ يصح
ان يقال موجبه عند الشافعي البطلان لا مقتضاه فلو لم يكن
الموجب اعم لما صح هذا الحكم وهذا الاطلاق فالموجب في هذا
الاصطلاح عبارة عن المعنى المتعلق بما اضيف اليه في ظن
القاضي شرعا من حيث انه يقضي به سواء كان الذي اضيف
اليه ذلك المعنى اقتضاه ذلك المعنى بذاته ام لا الا انه مضاف
اليه ومتعلق به في الجملة ليدخل في ذلك الصور تان المتقدمتان
فاذا باع بيعا صحيحا فمقتضاه الشرعي خروج العين المبيعة من
ملك البايع ودخولها في ملك المشتري واستحقاق التسلم
والتسليم في الثمن والمثمن الي غير ذلك من مقتضيات البيع
ولوازمه فلزلك المعنى المحكوم به المضاف الي البيع المتعلق
به في ظن القاضي شرعا هو الموجب هنا وهو الذي اقتضاه
عقد البيع واما الموجب في بيع المدبر فهو المعنى الذي اضيف الي
ذلك البيع في ظن القاضي شرعا وهو كون ذلك البيع باطلا
وهذا المعنى ليس مقتضي ذلك البيع ثم ان القاضي من حيث
حكمه بالمقتضي به اما ان يصرح بعين المحكوم به او بموجبه
او بصحته او بلزومه او ببطلانه ففي خمسة والحكم الموجب
اعم من الجميع لتحققه فيها وبين الحكم بالصحة والحكم بالبطلان
التباين والحكم بالصريح اعم من الحكم بالصحة اذ كلما صدق الحكم

بالصحة

بالصحة صدق الصريح ويصدق الصريح دونه في الحكم بالبطلان
لما بينهما من التضاد وكذا الحكم بالصريح اعم من الحكم بالبطلان
والحكم باللزوم بيانه الحكم بالبطلان اذ لا شيء من الباطل بلازم
وعكسه والحكم بالصريح اعم من الحكم باللزوم اذ اللزوم صريح
ويصدق الصريح في البطلان والحكم بالصحة اعم من الحكم باللزوم
لصدقه في العقود الغير اللازمة ثم ان الموجب اما ان يكون
امرا واحدا او امورا وهي اما ان تستلزم بعضها بعضا او لا
والمراد باللزوم هنا استدعاء ثبوت بعضها ثبوت البعض الاخر
عند القاضي بحيث لا يقبل الانفكاك في الثبوت عنده لا الاستلزام
في نفس الامر فالقسم الاول امره ظاهر كالقضاء بالموجب في
الاملاك المرسلة والطلاق والعتاق اذ لا موجب لذلك سوى
ثبوت ملك الرقبة للعين في المدعي والحرية في العبد وانحلال
قيد العصمة في الطلاق فالموجب في ذلك واضح الدلالة والقسم
الثاني كالكفيل بالمال اذا طالبه المكفول له في غيبة المكفول
عنه ووجوب اداءه على الكفيل بالطلب والثاني مستلزم
الاول في الثبوت فطريقه طريقه ولا يتصور انفكاك الثاني
عن الاول في الثبوت اذ لا يمكن المخاصمة بين الدائن والكفيل
والمطالبة مع قطع النظر عن المديون الاصيل ولا ان يثبت
عند القاضي وجوب اداء الدين من الكفيل الا ان يثبت عنده
شغل ذمة الاصيل بالدين فالقضاء بالموجب هنا قضاء بالجميع
واما القسم الثالث وهو الذي ذكره المصنف رحمه الله فالموجب
فيه مجمل تفسيره الطريق الموصلة الى القضاء فان ادى
الى جميع تلك الامور فسرها والا فبحسب به ومن امثلة
ذلك لو وهب ابنه وسلمه العين الموهوبة فالموجب هنا
امور خروج العين من ملك الواهب الى ملك الموهوب له
وان الواهب لا يملك الرجوع في الهبة لقرابة الولاد عندنا
ويملك الرجوع عند الشافعي والامر الاول لا يستلزم الامر
الثاني في الثبوت وان استلزمه في النسبة الى الحكم الذهني
فيجوز التداعي هنا والتنازع من حيث انتقال الملك مع
قطع النظر عن الرجوع وعدمه فاذا قضى القاضي بموجب
هذه الهبة رجع الى تفسير الموجب ومعناه الى الطريق
الموصلة الى الحكم فان ادت الى الجميع كان القضاء بالموجب
قضاها كما اذا حصل الحكم بالموجب بعد التداعي من حيث
الانتقال ومن حيث الرجوع وحصل التخاصم في الامرين
بالطريق الشرعي وقامت البينة لديه بالعقد والتسليم

والرجوع فقضي بموجب تلك الهبة فان الموجب شامل ح وليس للمخالف
الدخول فيما يتعلق ح بالرجوع وان كان التداعي والتخاصم في
الانتقال وعدمه ولم يتعرض فيه الي الرجوع ولا الي عدمه
فقضي بالموجب كان قضاوه مقتصرا علي الامر الاول فاذا رجع
الواهب ورفعت الحادثة الي شافعي كان له ان يحكم بصحة الرجوع
وكذلك لو حكم حنفي بموجب البيع في عبد بشرط البراءة من كل عيب
وبعدم الرد بعيب وان ظهر مع العلم بالخلاف والحال ان المتبايعان
لم يتخاصما عنده في عيب ظهر وانما حصل التداعي عنده في مطلق
التبايع وقامت البينة بجريان العقد بهذا الشرط فلو رفع الي
قاضي شافعي وتخاصما في ظهور العيب كان له ان يحكم بالرد وقضا
الحنفي لا يكون مانعا لعدم الخصومة في متعلق ذلك الشرط فهي
حادثة اخري ثم قال والاصل في هذه المسايل ان القضا في حقوق
العباد يشترط له الدعوي والمخاصمة الموصلة اليه شرعا علي
وجه تحصل به المطابقة فيه بين الدعوي والحجة والمقضي به
الا ما كان علي سبيل الاستلزام الشرعي وليس للقاضي ان يتبرع
بالقضا بين اثنين فيما لم يتخاصما اليه فيه وان حصل بينهما
التخاصم فما له تعلق بذلك في الجملة والتنبه لهذه الدقيقه من
اجل الفوايد انتهي ما اردت منه الثاني من تلك التنبيهات لو قال
الوثق اي كتب في الصك وحكم بموجبه حكما صحيحا مستوفيا
شرايطه الشرعية فهل يكتفي به اي ذلك القول في صحة
الصك والحكم فاجبت مرارا بانه لا يكتفي به في صحتهما ولا بد
لصحتهما من بيان تلك الحادثة والدعوي وكيفية الحكم لما ذكر
في الملتقط من كتاب الشهادات ولو كتب القاضي في السجل
اي الذي يكون في يد المدعي وهو المسمي في زماننا حجة لما في المنح
السجل الحجة التي فيها حكم القاضي وهذا في عرفهم وفي عرفنا
كتاب كبير يضبط فيه الوقايع وما يحكم به القاضي وما يكتب
عليه ومما يدل علي انه الحجة قولهم لان السجل يرد من مصر
الي مصر ولا يكون كذلك الا الحجة ثبت عندي بما يثبت الحوادث
انه كذا لا يصح ذلك في صحة السجل والحكم ما لم يبين الامر الذي
يثبت الحوادث الحكمية من بينة المدعي او اقرار او نكول من المدعي
عليه علي التفصيل واعلم ان ابن الفرس نقل في الفوايد ان قول
القاضي ثبت عندي هل يكون حكما منه او لا وان الوجه في
التفصيل ان وقع الثبوت علي مقدمات الحكم او بعضها فليس
بحكم والا فهو حكم لكن في العمادية قال القاضي ثبت عندي ان
هذا لهذا يكون حكما منه وقال بعضهم لا يكون حكما وكان شمس

الايمة الاوزجندي يقول لايدان يقول قضيت او حكمت او نفذت
عليك القضا وهكذا ذكر الناطفي في واقعاته والصحيح ان
قوله حكمت وقضيت ليس بشرط وان قوله ثبت عندي يكفي
واذا قال ظهر عندي صح عندي علمت فهذا كله حكم وقال
شمس الايمة الحلواني قول القاضي ثبت عندي يكون
حكما منه وبه ناخذ لكن الاولى ان يبين ان الثبوت بالبينة
او الاقرار لان حكم القاضي بالبينة يخالف الحكم بالاقرار وذكر
الطرسوسي في النفع الوسائل بعد ما ذكر كلامهم قلت فتحرر
لنا من هذا كله اشياء منها ان الثبوت حكم على المختار وهو
المفتي به انتهى وعلى كل فالقضا في حقوق العباد انما هو
لدفع الخصام الواقع بينهم في الحوادث التي يترافعون بها الى
القاضي بتقرير ذلك المعنى الذي هو نص المسيلة وموضع
التجاذب في الطريقين بين الخصمين ويشترط لذلك الطريق
التام الذي هو الحكم بالطريق الموصلة اليه من الدعوى
والحجة وتوابع ذلك على ما هو معروف في موضعه ولا بد
من التطبيق بين الدعوى والحجة والمقضي به والقضا وهذا
امر متفق عليه بين الحنفية وغيرهم ومن المعلوم انه لا يقع
الخصام في صحة هذا العقد وفساده وانما يحصل في اثاره
المتعلقة به فما الذي يدعو القاضي الى الحكم بصحته وانما
المطلوب الشرعي ان يقضي بنص الدعوى وموضع النزاع
وهو بعد اعتبار الصحة والفساد فالوجه ان القضا بالصحة
لا يصح على سبيل الاستقلال فحينئذ لا يكتفي بالاجمال والحكم
بالصحة ما لم يبين الحادثة والدعوى وكيفية الحكم كما ان
الاجمال في الحكم بالثبوت كذلك فالاستدلال منه رحمه الله
تعالى بنا على صحة الحكم بالموجب وان الحكم بالصحة صحيح
وان الحكم بالثبوت كذلك وبعد هذا كله فالاجمال الواقع
في عبارة الوثيق لا يكفي كما ان الاجمال الواقع في السجل هو
الذي منع صحته وهو المقصود من نقل عبارة الملتقط وهذا
الذي ذكره المص هنا هو صريح عباراتهم ولا سيما ابن الفرس
في الفوايد الفقهية فسقط ما قيل ان المعروف عن كثير من
المشايخ انه يكتفي به لتصريح علمايتنا في مواضع شتى ان
حكم الحاكم يحمل على السداد ما امكن وان قول الموثق حكم حكما
صحيحا مستوفيا شرايطه ينتظم ما لا بد منه من صدور دعوى
صحيحة من مدع على مدعى عليه وكتب المذهب ناطقة بذلك
فراجع منها ما تيسر تجده مطابقا لما ذكرنا انتهى تامل وهو

ساقط لما سيقله بعد ذلك ثم قال في الملتقط حكي انه لما
استقضي قاضي عنبسة بعين مفتوحة ونون ساكنة
وباموحدة مفتوحة بعدها سين وتا مثناة اسم موضع اي
لما صار قاضيا بخاري كان يكتب شمس الايمة في محاضرهم اي
اهل بخاري حين عرضوها عليه هل هي صحيحة اولا لا اي يكتب
هذه اللفظة اي ليست بصحيحة فاوردوا اي اهل بخاري
عليه اي علي الحلواني في اجوبته التي اجابها في سجلات
كتبت المحاضر بتلك النسخة بعينها بنعم متعلق باجوبته
بمعني اوردوا عليه انك اجبت في السجلات التي هي نسخة
محاضرنا بنعم فكيف تجيبنا بلا مع عدم المخالفة بينهما اصلا
فقال الحلواني في جوابهم انكم لا تفسرون الشهادة الخطاب
امالهم باعتبار قاضيهم اي ان قاضيكم الان لا يفسر الشهادة
او للقاضي وجمعه تعظيما ثم التفت علي الاول فقال وقبلك
يا قاضي عنبسة القاضي ابو الحسن علي بن الحسين ابن محمد
السغدي بضم اوله وسكون الغين المعجمة ودال مهملة ناحية
كثيرة المياه والرياض فيها قري كثيرة بين بخاري وسمرقند
وقصبتها سمرقند وربما قيل بالصاد سكن بخاري وكان اماما
فاضلا وفقيها مناظرا وتوفي ببخاري سنة احدي وستين
واربعماية وقبله شيخنا ابو علي النسفي نسبة الي نسف
من بلاد ماوراء النهر وهما وان لم يفسرا الشهادة كما لم تفسروا
لكن كان لا يخفي عليهما الامر فلذلك اعتمدنا علي حالهما
واجبنا في سجلاتهم بنعم واما انت يا قاضي عنبسة واما لك
من القضاة لا نثق بالوقوف اي بوقوفكم علي حقيقة ذلك الامر
حتي نكتفي باجمالكم ونجيب بنعم فلا بد لكم من التفسير اي تفسير
الشهادة حتي تصح محاضركم وعن السيد الامام ابي شجاع قال
كنا نتساهل في ذلك اي نكتفي بالاجمال كما شاهدنا حتي طالبتهم
بتفسير الشهادة فلم يأتوا بها اي الشهادة صحيحة فتحقق
عندي ان الصواب هو الاستفسار وعدم الاكتفا بالاجمال
انتهي كلام الملتقط وفي الخلاصة في كتاب المحاضر والسجلات
الاصل في المحاضر والسجلات ان يبالغ في الذكر والبيان
بالتصريح ولا يكتفي بالاجمال حتي قيل ولا تكتفي في المحضر
ان يكتب حضر فلان وحضر معه فلانا فادعي هذا الذي
حضر عليه متعلق بادعي ولكن يكتب فادعي هذا الذي
حضر علي هذا الذي احضره يعني لا يكتفي عن ذكر المدعي
عليه بالضمير العايد اليه في لفظ عليه بل لا بد من ذكره

بقوله

بقوله هذا الذي احضره ثم لم ينقطع صاحب الخلاصة عن
ذكر ما يدل على وجوب التفصيل وعدم جواز الاجمال الى
ان قال وكذا لا يكتفي بذكر قوله فشهد كل واحد منهما بعد
الاستشهاد ما لم يذكر قوله عقب دعوى المدعي هذا
ثم قال ولا يكتفي بقوله عقب دعوى المدعي على المدعى عليه
هنا الا بعد قوله والجواب بالانكار من المدعى عليه ثم ذكر
لزوم تفسير الانكار واحال اشتراط ان يقول الشاهد
المدعى به في يد المدعى عليه على ما ذكره في كتاب الشهادات
فانتهى كلامه الى ان قال وينبغي ان يكتب في السجل حكم
القاضي ولفظ الشهادة بتمامها ولا يكتفي بما يكتب اي
يكتبه الموثقون في السجلات من قولهم ثبت عندي على
الوجه الذي يثبت الحوادث الحكمية الى اخره واخره وما
لم يذكر على وجهه لا يفتي بصحة السجل وكذا لا يكتفي
بقوله وشهد الشهود على موافقة الدعوى وحكمي فيها
اي الخلاصة واقعه الحلواني مع قاضي عنبسة فقال
وذكر الامام المنسفي في نسخته حكاية شمس الائمة
مع قاضي عنبسه وردة المحاضر والسجلات بهذا ونقل
عن شمس الائمة انه كان يقول كيف يكتفي بقوله وشهدوا
على موافقة الدعوى والمدعي يقول المدعى به ملكي
والشاهد يقول والمدعى به ملك المدعي فلا يكون بينهما
موافقة الى ان قال صاحب الخلاصة والمختار في هذا
الباب اي باب المحاضر والسجلات صحة وفسادا ان
يكتفي في السجلات بكتب قوله ثبت عندي على الوجه
الذي يثبت به الحوادث الحكمية دون المحاضر فلا يكتفي فيها
بكتابة ذلك لان السجل لا ترد من مصر الى اخر فلا يكون في التدارك
حرج اما في المحاضر فلا يمكن التدارك لانها ترد من مصر الى اخر
قيل الصواب موافقة لما في الفصولين ان يقول لان السجل ترد
من مصر الى اخر فيكون في التدارك حرج انتهى كلام الخلاصة
لكن قيل يخالفه ما في الظهيرية من انه لابد من تفسير الشهادة
فيهما ونقله المصنف في بحره انتهى وفيه نظر لان قوله يكتفي في
السجلات اي بكتابة ثبت عندي لا في تفسير الشهادة فلا
يخالفه فتحرر من هذه النقول انه لابد من بيان الحادثة وبيان
المدعي والمدعى عليه ولا يكتفي بالضمير العايد بل لابد من ذكر المدعي
والمدعى عليه باللفظ الدال عليهما صريحا وبعد تحرير الدعوى يكتب
جواب المدعى عليه من اقرار او انكار ثم لزوم تفسير الانكار ثم

تفسير الشهادة بان يقول هذا المدعي به في يد هذا المدعي عليه ان
كان عينا وان كان غايبا فلا بد من نسبه الي جده وحاصله
لا بد من الاشارة الي الخصمين والمدعي به ان كان عينا والا فبنسبه
الي جده ولا بد من مرافعة الدعوي لفظا ومعني بالوضع عندهما
وعندهما معني فقط وحاصله ان المقصود من الدعوي الحكم
فلا بد من بيان ذلك بان يقول هذه العين في يد المدعي عليه
وهي ملكه ويزيد في المنقول في يده بغير حق وطلب احضاره
ان امكن وذكر قيمته ان تعذر وفي دعوي العقار لا بد من تحديده
ويكتفي بثلاث منها واسما اصحابها ونسبهم الي الجدان لم يكن
مشهورا اذ لا تثبت اليد في العقار الا بحجة او علم قاض لاتصادقهما
اذا ادعي ملكا مطلقا وان غصبا او شراء فلا وانه يطالبه به
ولو كان دينا ذكر جنسه وقدره وان وزنيا كالذهب والفضه
لا بد ان تذكر الصفة من الجيادة والرداة وفي المثليات لا بد
من ذكر الجنس والنوع والصفة والقدر وسبب الوجوب
فاذا صحت سال الخصم فان اقر حكم به وان انكر سال المدعي البينة
وشرطها موافقتها الدعوي لفظا ومعني عندهما
ولفظ اشهد فاذا شهدوا قضي القاضي بشهادتهما ان ترد
بمفسق او مبطل بان يقول حكمت او قضيت علي فلان هذا للفلان
هذا بكذا ويكتب هذا التفصيل علي الوجه المذكور كتابا يدفعه
للمحكوم له ليبرزه عند الاحتياج اليه وشرط صحته ما ذكر فلو
كتب في الكتاب المدفوع اليه شيا من الاجمال في الحادثة او
الدعوي او الشهادة او كيفية الحكم لا يفتي بصحته وهذا
حاصل الجواب الذي اجاب به المصنف ان قول الوثق وحكم بموجبه
حكما صحيحا مستوفيا شرايطه الشرعية اجمال لذلك كله نعم
ان كانت هذه الكتابة بعد كتابة تفصيل الحادثة والدعوي
وبين تفسير الشهادة فيكون اجمالا لكيفية الحكم فهو صحيح وهو
حاصل الجواب الاول والمنقول التي اعتضدها تدل علي ما ذكره
فسقط ما قاله بعضهم ان في جوابه هذا نظرا لانه ان اراد انه
لا يكتفي به عقب حادثة معينه ودعوي صحيحة شرعية من
خصم علي خصم حاضر فهو مسلم كيف وقد قال اولا انهم ان
كتبوا عقب الواقعة وحكم بموجبه فان كتبوه في حادثة
خاصة ودعوي صحيحة يكفي ذلك ولا ينقضه قاض اخر
لصحة الحكم به فاذا اكتفي بذلك بعد دعوي صحيحة فصحة
الاكتفاء بهذا بالطريق الاولي علي انهم صرحوا بان قضا القاضي
محمول علي السداد منهما امكن فاذا وقع القضا بالموجب بعد

دعوي صحيحة يحمل علي الصحة وان اراد انه لا يكتفي به مطلقا
فمسلم وليس الكلام فيه بل في كتبه بعد دعوي صحيحة وكلام
الملتقط محمول علي هذا انتهي فتامل هذا الكلام الذي ترك
رده اولا من صدره ثم انه ذكر العمادي في فصوله تفصيلا لا باس
بذكره فنقول قال ذكر نجم الدين النسفي في فتاواه ان الاشارة
في مواضعها من اهم ما يحتاج اليه في الدعاوي وانما كانت اهم
قطعا للاحتمال حتي قالوا اذا كتب في المحضر حضر فلان
مجلس الحكم واحضر مع نفسه فلانا فادعي هذا الذي حضر
عليه لا يفتي بصحة المحضر وينبغي ان يكتب فادعي هذا الذي
حضر علي هذا الذي احضره معه لانه بدونه يوهم انه احضر
هذا وادعي علي غيره وكذا عند ذكر المدعي والمدعي عليه في
اثنا المحضر لابد من ذكر لفظة هذا فيكتب المدعي هذا والمدعي
عليه هذا وكذلك اذا ذكر المدعي والمدعي عليه في المحضر او في
السجل باسمهما واشير اليهما بان يكتب في السجل مثلا وقضيت
لمحمد هذا المدعي علي احمد هذا المدعي عليه واذا كتب في المحضر عند
ذكر شهادة الشهود واشاروا الي المتداعيين هذين لا يفتي بصحته
لان الاشارة المعتبرة هي الاشارة عند الحاجة اليهما ولعلهم
اشاروا الي المدعي عليه عند الحاجة الي الاشارة الي المدعي واشاروا
الي المدعي عند الحاجة الي الاشارة الي المدعي عليه ويكون ذلك اشارة
الي المتداعيين ولا تكون معتبرة فلا بد من بيان ذلك بابلغ وجه
وعن هذا قالوا اذا كتب في الاجارة الطويلة اجر فلان ابن فلان
ارضه بعد ما جرت المبايعة الصحيحة بينهما في الاشجار والزراجين
التي في هذه الارض لا يفتي بصحة الصك وكذلك اذا كتب بعد
ما جرت المبايعة الصحيحة من المتعاقدين هذين في الاشجار والزراجين
التي في هذه الارض مكان لفظة بينهما لا يفتي بصحة الصك
لجواز ان الاشجار كانت للمستاجر باعها من الاجر ثم استاجر الارض
وعلي هذا التقرير لا تصح اجارة الارض وهذه اجارة الارض
بعد ما جرت المبايعة الصحيحة في الاشجار بين المتعاقدين كما
كتب في الصورة الاولي وبعد ما جرت المبايعة الصحيحة من
المتعاقدين كما كتب في الصورة الثانية لانهما متعاقدان ويبقي
ان يكتب اجر الارض منه بعد ما باع الاجر الاشجار والزراجين
منه وهذا هو الاصل في جنس هذه المسايل في البيع والشرا
والاجارة فانه لو ذكر في باب البيع والشرا تقابضا تقابضا
صحيحا لا يكتفي بذلك الا بذكر البيان وهو التصريح وفي المحيط
لو كتب وشهد الشهود علي وفق الدعوي لا يصح لان الشهادة

علي وفق الدعوي ان يدعيه الشاهد لنفسه كما يدعيه المدعي لنفسه
كذا اختاره شمس الايمة واذا كتب في المحضر واحضر المدعي شهوده
وسالني الاستماع اليهم فشهدوا علي موافقة الدعوي لا يفتي
بصحة المحضر وكذا لو كتب في السجل فشهدوا علي موافقة الدعوي
لا يفتي بصحة السجل وكذا في كتاب القاضي الي القاضي لو كتب
وشهدوا علي موافقة الدعوي لا يفتي بصحة الكتاب ومن المشايخ
من فرق بينهما فافتي بصحة كتاب القاضي والعمل به وبصحة
السجل وبفساد المحضر لان كتاب القاضي يرد من الامصار فلو
رددناه يقع المدعي في الحرج والدليل علي صحة الفرق بين السجل
والمحضر ماذكره في الزيادات من ادعي انه وارث فلان الميت فاقام
علي وارثه شهودا فالقاضي لا يقضي بوراثته مالم يبينوا
سبب الوراثة ولو ادعي انه وارثه ولا وارث له غيره وقالوا
لا ندري باي سبب قضي فان القاضي الثاني يجعله وارثا لان
قضا القاضي محمول علي الصحة وموافقة الشرع وعلي هذا
كتاب القاضي واذا كتب في السجل موجز اثبت عندي من الوجه
الذي تثبت به الحوادث الشرعية والنوازل الحكمية لا يفتي بصحة
السجل مالم يبين علي وجهه وقيل يفتي بصحته قالوا ويكتب
في محضر الدعوي شهد الشهود بكذا عقب دعوي المدعي هذا
كذا ويكتب عقب جواب المدعي عليه بالانكار كيلا يظن ظان
انهم شهدوا قبل الدعوي او شهدوا علي الخصم المقر لان الشهادة
علي الخصم المقر لا تسمع الا في مواضع وذكر في الشروط ولا بد ان
يذكر وشهد كل واحد بعد الدعوي والجواب بالانكار كي يخرج
عن الخلاف لان عند الطحاوي اذا شهدوا بعد الدعوي والانكار
بدون طلب المدعي الشهادة لا تسمع قال في الذخيرة وعندي
كل ذلك ليس بشرط انتهي كلام العمادي وفي بعضه مخالفة
لما تقدم فتامل بقي انه لو اصطلح بعض القضاة علي قولهم وعرفه
انه يلزمه كذا تعريفا شرعيا وهذا التعريف ليس بحكم قال الخير
الرملي في فتاويه والتعريف ليس بحكم لان الحكم انشا الزام
او اطلاق وعرفه في الفواكه البدرية انه الالزام في الظاهر
علي صفة مختصة بامر ظني لزومه في الواقع شرعا ثم قال
وقولنا علي صفة مختصة فصل احترز به عن مطلق الالزام
بالصيغة الشرعية كالزمت وقضيت وحكمت والقزت عليك
القضا وقد اختلفوا في قوله ثبت عندي فكيف يصح بقوله عرفه
وكذا يكتبون الثابت وكالته بموجب حجة سابقة علي تاريخه
قال وما الحجة الا رسوم وبمثله الحجة لا تقوم وكذا يكتبون

الشاهد

الشاهد له كتاب الوقف الورق المتصل الثبوت وكتاب الوقف خط
في كاغد وقد نصوا علي ان الخط لا يعمل به فلا يعمل بمكتوب الوقف
الذي عليه خطوط القضاة الماضين لان القاضي لا يقضي الا بالحجة
وهي البينة او الاقرار او النكول انتهي **الثالث** من التنبيهات المذكورة
انه لا فرق بين الحكم **بالصحة** اي صحة الشي بان يقول حكمت
بصحته **وبين الحكم بالموجب** بان يقول حكمت بموجبه **باعتبار**
الاستواء في الشرط السابق لنفاذ القضا من كونه في حادثة
ودعوي صحيحة من خصم علي خصم حتي لو قضي شافعي بموجب
بيع العقار بلا خصم لا يكون ذلك قضا بانه لا شفعة للجار ويفهم
من قوله باعتبار الاستواء الخ ان بينهما فرقا لا من ذلك الاعتبار
وفرق بينهما بان الحكم بالموجب اعم من الحكم بالصحة كما تقدم في
صدق الموجب فيما اذا باع مدبره وحكم بموجبه حنفي فان موجبه
البطلان لا الصحة ثم لو قيل بان الموجب هو المقتضي وانهما
لفظان مترادفان فان نقول بان الحكم بالموجب يستلزم الصحة وايضا
الحكم بالصحة ينصب الي نفاذ العقد الصادر من بيع او وقف
بخلاف الموجب فانه ينصب علي لازمه من زوال الملك ونحوه
فان وقع التنازع بين خصمين في الصحة كان الحكم بها اي
الصحة **صحيحا** لوجود شرطه وبحث فيه ابن الفرس بانه يشعر
بانه يصح الحكم بالصحة والفساد علي سبيل الاستقلال
والقصد اليه وفيه ما فيه لان القضا انما هو لرفع الخصام
والتراع الواقع في الحوادث التي يترافعون بها ومن المعلوم انه
لا يقع التنازع في صحة هذا العقد وفساده انما يحصل ذلك في
اثاره ومتعلقاته والقاضي انما يقرر ذلك الاثر المتعلق بذلك
العقد مثلا بعد اعتبار الصحة والفساد فالقضا بها لا يكون
الا ضمنا انتهي وفيه نظر ظاهر لانا لا نسلم انه لا يقع التنازع
في الصحة فانه لو حكم شافعي مثلا بصحة الاجارة الطويلة في
الوقف ثم قال الحنفي هذا الحكم لا يلزمني لانه ليس بصحيح فحكم
القاضي المترافعين اليه بالصحة صحيح استقلالا **وان لم يقع**
بينهما تنازع فيها فلا يصح الحكم بها وكذلك الحكم بالموجب ان
وقع التنازع في موجب خاص من مواجب ذلك الشي
عند القاضي ووقعت الدعوي بشروطها المعروفة المتقدمة
كان الحكم بالموجب حكما بذلك الموجب الخاص دون غيره من
المواجب **والا** اي وان لم يقع تنازع في ذلك الموجب الخاص
من مواجب ذلك الشي ووقعت الدعوي بشروطها او ان
لم تقع الدعوي مستجمعة لشروطها **فلا** يكون الحكم بالموجب

٢ هو تنازعا في صحة الاجارة الطويلة لم يصح الحكم بها فحكم شافعي بعد اجازتها فحكمه صحيح او تامل

حكما بالموجب الخاص بل يكون الحكم بالموجب فاسدا فللقاضي الاخر
نقضه لما تقدم ان الموجب مجمل يفسره ما تقدمه من الحادثة
الخاصة فان بينت الحادثة كان الحكم به حكما عليها والا لا يصح
الحكم به فاذا اقر رجل بوقف عقاره عند القاضي اشار به الي
انهما لو تنازعا عند الحكم فحكم باللزوم لا يلزم الوقف بحكمه وهو
الصحيح وقيل حكمه فيه كحكم القاضي وشرط فيه اي ذلك
الوقف شروطا من كون الغلة والنظارة والاستبدال وثبت
ملكه لما وقفه وسلمه الي ناظر ثم تنازعا عند قاض حنفي
بان يريد الواقف الرجوع لعدم لزومه عند الحنفي ويمنعه
الناظر للزومه عند غيره وحكم القاضي الحنفي بصحة الوقف
ولزومه وموجبه وهو خروجه عن ملك الواقف والصحة
لا تستلزم اللزوم لان الوقف جائز غير لازم عند ابي حنيفة
خلافا لهما ولا معني للجواز هنا الا الصحة ولا يلزمها اللزوم
فاذا قضي به من يري جوازه دون لزومه لامرية يكون
قضاؤه فقط فسقط ما قيل ان القضاء بصحته مقتض
للزومه فلا يحتاج الي التصريح باللزوم في القضاء فالحكم
بجوازه ولزومه حكم بهما لكن لا يكون حكما بالشروط لانها
ليست من مواجبه ثم فرع علي عدم كونه حكما بها قوله فلو
وقع التنازع بعد هذا الحكم في شيء من الشروط عند قاض
مخالف للقاضي الحنفي كان له اي لذلك المخالف ان يحكم
بمقتضي مذهبه ولا يمنعه عن الحكم بمقتضي مذهبه حكم
القاضي الحنفي السابق اذ لم يحكم بمعاني الشروط وفي نسخة
بالشروط وفي نسخة اخري في الشروط والظاهر حذف
المعاني قال في حاشية البيري لا نسلم انه لم يحكم بالشروط
لان الواقف ذكر الشرائط فيكون الحكم حكما بما قاله الواقف
انتهي تامل وفيه ما يغني عن جوابه بقوله وانما حكم باصل
الوقف اي بصحته ولزومه علي طريق الاصالة وحكم بما
تضمنه من الشروط علي طريق التبع ومثل هذا الحكم لا يكون
حكما بما نعا من الحكم بمقتضي مذهبه لعدم صحة الحكم بالشروط
علي هذا الوجه ويدل علي ذلك قوله سابقا وحكم بصحة الوقف
ولم يقل وحكم بالشروط تامل وقوله فليس للشافعي الحكم
بابطاله اي الوقف تفريع علي صحة الحكم بلزوم الوقف
باعتبار اشتراط الغلة له اي الواقف او باعتبار اشتراط
النظر له او باعتبار اشتراط الاستبدال يعني ان من كان مذهبه
ان لا يصح الوقف بهذه الشروط لا يصح ان يحكم ببطلان الوقف

لانه لا يحكم بالصحة الا اذا
ثبت ذلك والا فلا يحكم بها
بل باصل الوقف فتاوي
قاري الهداية

بها بعد ما حكم الحنفي بصحة الوقف ولزومه لان الحكم الاول لا يقبل
النقض لكن كون مذهب الشافعي بطلان الوقف بهذه الشروط
لم اظفر به نعم عند ابي يوسف اذا شرط الولاية لنفسه الشرط
والوقف صحيحان وعند محمد وهلال كلاهما باطلان واذا جعل
الغلة لنفسه فعند ابي يوسف صحيح وعند محمد لا وان شرط
في اصل الوقف الاستبدال فالوقف والشرط جايزان عند الثاني
وعند الثالث وهلال الوقف جايز والشرط باطل كذا في الخلاصة
وغيرها الرابع من التنبيهات مبينا في الشرح على الكثر حكم
ما اذا حكم بقول ضعيف في مذهبه كالقضا ببطلان الحق بمضي
سنين او بالتفريق بالعجز عن النفقة غايبا او بصحة نكاح
مزنية ابنه او ابنته الى غير ذلك او حكم برواية مرجوع عنها كالقضا
بحل مطلقة ثلاثا بمجرد عقد المحلل بلا دخول فان سعيد بن المسيب
رجع عن مذهبه في هذا القول و حكم ما اذا خالف القاضي مذهبه
بان حكم على خلاف مذهبه في المسايل الاجتهادية عمدا او ناسيا
قال فيه لو قضى في مجتهد فيه مخالفا لرايه ناسيا لمذهبه نفذ
عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وفي العمدين وابتان عنه وعندهما
لا ينفذ في الوجهين واختلف في الترجيح ففي الخانية اظهر الروايتين
عند ابي حنيفة نفاذ قضايه وعليه الفتوى وهكذا في الفتاوى
الصغرى وفي المعراج عزوا الى المحيط الفتوى على قولهما وهكذا
في الفتاوى الصغرى وفي الفتح واختلف في الفتوى فقيل على
قوله وقيل على قولهما والوجه في هذا الزمان ان يفتي بقولهما
لان التارك لمذهبه عمدا لا يفعله الا لهوى باطل لا لقصد جميل
واذا قضى بقول مرجوع عنه كما لو قضى في فصل مجتهد فيه وكذا
اذا قضى برواية ضعيفة او بقول ضعيف لا تفاقهم على ان
القول الضعيف يتقوى وهذا كله في القاضي المجتهد واما المقلد
فانما ولاه ليحكم بمذهبه فيكون معزولا بالنسبة الى ذلك الحكم
انتهى وكذا لو قضى بخلاف المفتى به كما ذكره المص في رسالة طلب
اليمين بعد ما حكم المالكي والمراد من النفاذ الصحة ومن عدمه
عدمها لا الصحة مع التوقف وفي الفصول العمادية نقلا عن
شرح الطحاوي القاضي اذا لم يكن مجتهدا وقضى بالفتوى تقليدا
ثم تبين انه خلاف مذهبه ينفذ قضاوه وليس لغيره نقضه وله
ان ينقضه على ما روي عن محمد وعند ابي يوسف ليس له نقضه
واذا كان مجتهدا يعلم برأي نفسه فقضى برأي غيره قال ابو
حنيفة ينفذ قضاوه وهو الصحيح وقالا لا ينفذ واذا نسي رايه
فقضى برأي غيره ثم تذكر رايه فعند ينفذ وعندهما لا وصحح قولهما

في البزازية وان لم يكن له راي فاستفتي فقيها فقضي بفتواه ثم
حدث له راي لا يرد قضاوه ويعمل برايه الحادث في المستقبل وهو
قول محمد وقال ابو يوسف يرد قضاوه ولو كان له راي فقضي
برايه ثم حدث له راي اخر لا ينقض قضاوه ويعمل برايه الحادث
في المستقبل والاصل في هذا ان راي المجتهد بمنزلة انتساخ النص
يعمل به المجتهد في المستقبل لا الماضي وهكذا في الفتاوي الصغري
الخامس من التنبيهات مما لا ينفذ القضا به ما اذا قضي بشي مخالف
للاجماع وهو ظاهر لا يحتاج الي البيان وذلك كالقضا ببيع امهات
الاولاد فانه لا يجوز بالاجماع كذا في البحر وفي الفتح نقلا عن
الخصاف ان للقاضي الثاني نقض القضا ببيع امهات الاولاد
لانه مخالف لاجماع التابعين وقيل هذا قول محمد وعندهما لا ينقض
وفي النوازل ان ابا يوسف مع محمد قال شمس الايمة وهذه المسئلة
مبنية علي ان الاجماع المتاخر يرفع المتقدم فعند محمد يرفع لاجماع
التابعين علي عدم الجواز واختلاف الصحابة فعلي رضي الله
عنه اجاز بيعهن ومنعه عمر وغيره وعندهما لا يرفع فوقع في
محل الاجتهاد فلا ينقضه القاضي الثاني لكن قال ابو زيد الدبوسي
في التقويم ان محمدا روي عنهم جميعا ان القضا ببيعهن لا يجوز فعلم
ان هنا اختلافا في الرواية قالوا وما خالف الاجماع القضا بجل
متروك التسمية عامدا كما صرح به في البحر ورد علي ما في الخلاصة
من انه قول ابي يوسف وعندهما جايز وقال لا خلاف في عدم الحل
عندنا والحق انه ليس من قبيل ما يسوغ به الاجتهاد عندنا لنقل
الفقها والاصوليين بحيث شددوا النكير علي الشافعي في القول
بحله وفيه انه بعد ثبوت قول الشافعي كيف لا يكون من محل
الاجتهاد وما لا ينفذ القضا به ما خالف الكتاب المجمع علي المراد
منه ولم يثبت نسخه ولا تاويله بدليل مجمع عليه فالقضا
بحل ام امراته لا ينفذ لقوله تعالي حرمت عليكم امهاتكم او خالف
السنة المشهورة المتواترة كالقضا بالشاهد واليمين مع حديث
البينة علي المدعي واليمين علي من انكر وقد تقدم وما خالف
الايمة الاربعة مخالف للاجماع وان كان فيه خلاف لغيرهم لا يقال
ان الاجماع لا يعتبر بمخالفة البعض حتي اختلفوا في اجماع سبقهم
فيه مخالف قال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان المخالف لو كان
حيا لا ينعقد اجماع من سواه اجماعا فكذا اذا كان ميتا كذا في
التقويم وغيره لانا نقول ما خالف الايمة الاربعة مخالف
للاجماع لانضباط مذاهبهم وعدم تحقق قول المخالف كما يشير
اليه قوله فقد صرح في التحرير نقلا عن الامام في البرهان ان

الاجماع اي اجماع المحققين انعقد علي عدم العمل اي التقليد لانه
ذكرها في بابه بمذهب مخالف للائمة الاربعة لانضباط مذاهبهم
واشتهارها وكثرة اتباعهم ونص عبارته نقل الامام في البرهان
اجماع المحققين علي منع العوام من تقليد اعيان الصحابة بل من بعدهم
من الائمة الذين سبروا ووصفوا ودونوا وعلي هذا ذكر بعض
المتاخرين يعني ابن الصلاح منع تقليد غير الائمة الاربعة لانضباط
مذاهبهم وتقييد مطلق مسايلهم وتخصيص عمومها ولم يدر
مثله في غيرهم من المجتهدين لانقراض اتباعهم انتهي اي وبانقراض
الاتباع تعذر ثبوت نقل حقيقة مذهبهم ومن ثمة قال ابن عبد
السلام لاخلاف بين الفريقين في الحقيقة بل ان تحقق ثبوت مذهب
واحد منهم جاز تقليده والا فلا فعلي هذا لو علم نقل مذهب المخالف
بنقل صحيح فلا يكون الاجماع علي المذاهب الاربعة اجماعا كما
ذكر السرخسي ان شرط الاجماع ان يجتمع علماء العصر علي حكم
واما اذا اجتمل اكثر وخالفهم واحد او اثنان لم يثبت حكم الاجماع
وهو ظاهر خلافا لما توهمه عبارته السادس من التنبيهات القضا
بخلاف شرط الواقف كالقضا بخلاف النص فلو قضي به قاض
لا ينفذ لقول العلما الحنفية وغيرهم شرط الواقف كنص الشارع
في لزوم العمل به وذلك بامر الله وحكمه ايضا فاندفع ما انكره
بعضهم حيث قال هذه كلمة شنيعة غير صحيحة صرح به اي
القول او التنبيه المذكور في شرحي الجمع احدهما للمحلي احمد
الساعاتي والاخر لعبد اللطيف بن ملك وصرح السبكي الشافعي
في فتاويه بان ما خالف شرط الواقف فهو مخالف اي كالمخالف
للنص او لانه نص الله وحكمه وهو اي الحكم بخلاف شرط
الواقف حكم لا دليل عليه سوا كان نصه اي عبارته نصا
او ظاهرا بتفسير الاصول النص بما ظهر معناه المسوق له
واحتمل التاويل او التخصيص والظاهر ما ظهر معناه بمجرد
الصيغة محتملا لغيره ولم يسق له اي ليس معناه المقصود
الاصلي من استعماله فبينهما التباين وهذا عند المتاخرين وعند
المتقدمين الظاهر ما ظهر معناه سوا كان مسوقا له او لا ويقيد
فيه النص كونه مسوقا له سوا احتمل التخصيص او التاويل
او لا ومثل له باحل الله البيع وحرم الربا فانها ظاهرة
في الاباحة والتحريم اذ لم يسق لذلك نص في رد تسويتهم المفهومة
من قوله انما البيع مثل الربا فما وضع له اللفظ غير مسوق
له ولا ازمه المدلول التزاما هو المسوق له ومثله فانكحوا
ماطاب لكم من النسا الاية فانها ظاهر في حل النكاح نص في

قصر النكاح على العدد المذكور اذ السوق له لان المحل كان معلوما قبل
نزولها فجتمعان والقرينة تعين المراد بالسوق ومثال انفراد
النص يا أيها الناس اتقوا ربكم فان معناه الحقيقي هو المسوق
له واحتماله التخصيص بما سوى الصبيان والمجانين واما الظاهر
فلا ينفرد عن النص لامتناع خلو الكلام عن مقصود اصلي وبقي
من الاقسام المفسر والمحكم فاعتبر المتاخرون في المفسر زيادة
على ظهور المراد منه وعدم احتمال التاويل والتخصيص احتمال
النسخ والمتقدمون زيادة على ذلك سوا احتمل النسخ اولا وفي
المحكم عدم احتمال شي من ذلك ويقابل الظاهر الخفي وخفاوة
اما لنفس الصيغة او لغيرها فان لغيرها فهو الخفي وان لنفسها
فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا
فيه فهو المجمل والا فالمتشابه والظاهر ان مراده بالنص ما يعم
ذلك فان النص يقال لكل سمعي ومثل السمعي نص الشارع انتهى
كلام السبكي ويدل عليه اي على عدم النفاذ القضا بخلاف شرط
الواقف قول اصحابنا كما في الهداية ان الحكم اذا كان لا دليل عليه
لا ينفذ ولا شك ان ما خالف شرط الواقف حكم لا دليل عليه وعبارته
اي كتاب الهداية واذا رفع الي قاض حكم حاكم امضاه الا ان
يخالف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع ان يكون قولا
لا دليل عليه وفي بعض نسخ القدوري بان يكون الخ اي قولا لا دليل
عليه فلا فرق بين العبارتين الا بتقدير الباء وذكرها وحذف الباء
في مثله مطرد وفي الالفية
" " وفي ان وان يطرد " مع امن لبس كعجبت ان يدا " "
وعلى التقديرين يكون هذا القول لبيان مخالفة الكتاب او السنة
المشهورة او الاجماع وفي بعض نسخ القدوري وان يكون الي اخره
فعليه يكون اشارة الي شرط اخر لنفاذ القضا كما هو الظاهر
لا بيانا للمخالفة المذكورة ويدل عليه اي على عدم جواز الحكم
على خلاف شرط الواقف ما في الذخيرة والولوالجية وغيرهما
من ان القاضي اذا قرر فراشا للمسجد بغير شرط الواقف لم يحل
ذلك التقرير له اي القاضي ولا يحل للفراش المقرر تناول المعلوم
وفيه انه لا يلزم من عدم الحل عدم النفاذ والكلام فيه وقيل لانهم
عدم اللزوم لان الحل يلزم النفاذ وانتفا اللازم يدل على انتفا
الملزوم انتهى وهذا انما يلزم في اللازم المساوي واما اذا كان
اعم فلا فليتامل وبهذا المذكور فيهما علم حرمة احداث الوظايف
واحداث المرتبات بالاولى لان المسجد مع احتياجه الي الفراش لم
يجز تقريره لامكان استيجار فراش بلا تقرير فتقرير غيره من

قف على مخالفة القاضي
شرط الواقف

مطلب
اوقاف الملوك
والوزرا

قف
فعل القاضي هل
هو حكم

الوظايف بالاولي لعدم الحاجة اليه والمراد من الوظايف اعطا المعالم
للاشخاص في مقابلة الخدمة وبالمرتبات اعطاوها في مقابلتها
بل لصلاح المعطي له اولعلمه ويسمي في عرف الروم بالزوايد وفي
الحاشية الحموية وكتب بعض معاصري المص علي قوله وبهذا يعلم
الخ قد هرم بمقاله ما فعله بقلبه وقالبه لانه لما كان مدرسا
في الضرغتمشيه زاد فيها عرفة وظايف ولا نعلم له سندا في حله
انتهي قول المعاصر جواب كشيف سند المص في حله ان وقف
المرحوم ضرغتمش وغيره من الوزرا والامرا والملوك من بيت
مال المسلمين فهو وقف صوري لاحقيقي وقد افتي علامة
الوجود المولي ابو السعود مفتي السلطنة السليمانية بان
اوقاف الملوك والامرا لا ترامي شروطها لانها من بيت المال
اوترجع اليه وكذلك صرح السيوطي واذا كان كذلك يجوز
الاحراث اذا كان المقرر في الوظيفة او المرتب من مصاريف
بيت المال والله اعلم انتهي ويدل ايضا عليه ان فعل القاضي
ان وافق الشرع نفذ والا رد وهذا بنا علي ان فعل القاضي
يكون حكما ان وافق الشرع وهذه مسئلة خلافية والصحيح
انه قد يكون فعله حكما كما لو زوج الصغير والصغيرة حيث
لا يكون لهما خيار البلوغ في احد الروايتين عن الامام ولو لم يكن
فعله حكما لكان لهما الخيار وكذا تصرف القاضي في مال اليتيم
فانه لا يضمن اذا تلف المال باقراضه لملي فمات مفلسا ولو
لم يكن اقراضه حكما لضمن وبحث في هذا الاستدلال بمنع
الملازمة فيهما اذ لا نم انتفا الملازمة بين الخيار وكون فعل
التزويج حكما كيف والخيار مختص في فعل الاب والجد وفعلهما
التزويج ليس بحكم قطعا وكذا الكلام في انتفا الضمان اذ الامنا
غير ضامنين لما تلف في ايديهم بدون التعدي ويدل علي ان
فعل القاضي ليس بحكم قولهم فيما اذا وقف علي الفقرا فاعطي
القاضي قريب الواقف وابقي من غلة ذلك الوقف فجا قاض
اخر كان له التصرف في الغلة علي غير ذلك الوجه فلو كان
فعله حكما لم يكن للقاضي الثاني ذلك لما فيه من نقض الحكم
الاول واختار هذا ابن الفرس وقال التحقيق ان فعله ليس
بحكم لان الحكم يستدعي مقدماته الشرعية كالدعوي والحجة
المطابقة لها وتوابع ذلك فالشرط وجود المقتضيات للحكم
وانتفا الموانع وفعل القاضي في الغالب لا يستدعي ذلك نعم
اذا وقع فعله علي طريق الحكم المعتبر شرعا فللقول بكونه
حكما مساغ وللنظر فيه مجال لكن في البحر ان تقرير القاضي

النفقة حكم منه اذا وجد بعد الدعوي والحادثة ونقل فيه عن
قاضيخان ان محمدا صرح في الاصل بان قسمة القاضي قضا منه
قاطع للشبه كلها فتعين الرجوع اليه واليه يشير كلامه هنا
فان تقرير القاضي الوظايف بغير شرط الواقف ان اعتبر حكما فهو
لم يوافق الشرع لانه حكم بلا دليل فلا يعتبر وان لم يعتبر حكما
لعدم استرعا تقدم مقدماته الشرعية كالدعوي والحجة فهو لم
يوافق الشرع من هذه الحيثية والله سبحانه اعلم القاعدة
الثانية من النوع الثاني للقواعد اذا اجتمع الحرام والحلال
اي قام دليل التحريم ودليل التحليل غلب الحرام اي قدم دليله
سواكان الحلال مباحا او واجبا او مكروها فالمراد بالحلال الشي
الذي لم يوجد له دليل المنع وخصه الشافعيه بالمباح وقالوا
لواختلط الواجب بالمحرم رومي مصلحة الواجب وله امثلة
منها اختلط موتي المسلمين بالكفار يجب غسل الجميع والصلاة
عليهم لما ان النبي صلي الله عليه وسلم مر بمجلس فيه مسلمون
ومشركون فسلم عليهم ومنها اختلط الشهدا بغيرهم يجب غسل
الجميع والصلاة عليهم مع ان الغسل والصلاة علي الكفار
والشهدا حرام ومنها المراة يجب عليها ستر وجهها في الاحرام ولا
يمكن الا بستر شي من الراس وستر الراس واجب في الصلاة فاذا
صلت راعت مصلحة الواجب ومنها المضطر يجب عليه اكل
الميتة وان كان حراما ومنها الهجرة علي المراة واجبة وان
كان سفرها وحدها حراما وخرج امثلة هذه المسايل علي
قاعدة ما اذا تعارض المانع والمقتضي كما سياتي في اخر القاعدة
حموي وبمعناها اي هذه القاعدة ما اجتمع المحرم والمبيح
الا غلب المحرم وقد تقدم ان الاباحة اخص من الحل وبانتفايها
لا ينتفي لكن نريد به ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق
علي عدم المنع عن الفعل سواكان بطريق الوجوب او الندب
او الكراهة فالمراد الشي الذي لم يوجد له دليل المنع فحينئذ
تساوي الحلال وان كانت هي بمعني اخر اخص فلذا قال وبمعنا
والعبارة الاولي اي اذا اجتمع الحرام والحلال غلب الحرام
لفظ حديث اورده جماعة وهو قوله ما اجتمع الحرام والحلال
الا غلب الحرام الحلال قال عبد الرحيم الحافظ العراقي في
بيان هذا الحديث لا اصل له اي لا سند له وضعفه البيهقي
واخرجه عبد الرزاق موقوفا عن ابن مسعود وذكر
الزيلعي شارح الكنز في كتاب الصيد مرفوعا فمن فروعها
اي القاعدة اذا تعارض دليلان بان اقتضي احدهما ثبوت

امر

امر والاخر نفيه اثبات او سنتان او قياسان او اية وسنة في
قوتهما كالمشهور والمتواتر ولا عبرة بكثرة العدد واعلم انه
يعتبر في التعارض ما يعتبر في التناقض من اتحاد الوجهات
الثمان كما في التلويح احدهما يقتضي التحريم والاخر يقتضي
الاباحة ولم يعلم تاريخهما قدم التحريم اي يرجح دليل التحريم
علي دليل عدمه بمعني انه يعمل به ويترك العمل بالاخر وان
علم تاريخهما فالموخر ناسخ وعلله اي تقديم المحرم علي المبيح اذا
تعارضا بتقليل النسخ فانه يجعل المحرم ناسخا تقليلا للنسخ
لانه لو قدم ويجعل المبيح في الاعتبار والعمل وجعل ناسخا للمحرم
لزم تكرار النسخ والتكرار لا يثبت بالشك فجعل المبيح مقدما
ثم المحرم ناسخا وبيان الملازمة لان الاصل في الاشياء اي
الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح
قبل ورود الشرع الاباحة اي عدم العقاب علي الفعل والترك
وقد تقدم انه وقع الخلاف في الافعال قبل البعثة هل حكمها الاباحة
كما هو عند المعتزلة وبعض الحنفية والشافعية او الحرمة عند
المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة او الوقف عند الاشعري
ومحل الخلاف انما هو الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل
فيها بحسن ولا قبح واما الافعال الاضطرارية كالتنفس ونحوه
فليس بممنوع الا عند من يجوز التكليف بالمحال والافعال التي
يقضي العقل فيها بالحسن والقبح تنقسم الي الاحكام الخمسة
وهذه المسئلة انما تذكر من الاشاعرة علي طريق النزل الي
مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل
قبل البعثة لا يوصف عندهم بشي من الاحكام واستدلا له
بان الله تعالي خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي
اباحته له تحصيلا لمقصود خلقها والا كان عبثا معارض
بانه ملك الغير فيحرم التصرف به فان اراد المبيح بها معني
عدم الحرج في الفعل والترك فلا كلام وان اراد الحكم الازلي
فليس بمعلوم بل لا يستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل
بحسن ولا قبح في حكم الشارع ويرد علي المحرم ان اراد الحكم
الازلي فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير
مستقيم كما تقدم وان اردت العقاب علي الانتفاع فيرده قوله
وما كنا معذبين الاية فالمراد بالاباحة هنا عدم العقاب علي
الفعل والترك فاذا جعل المبيح متاخرا عن المحرم كان
المحرم ناسخا للاباحة الاصلية وفيه ان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن

وان علم التاريخ فالموخر ناسخ وفيه اشارة
الي ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور
فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض
بين الاجماع ودليل اخر قطعي اذ لا ينعقد الاجماع
مخالفا لقطعي تلويح

انتهاحكم شرعي فان قلت الاباحة الاصليه حكم شرعي ثبت بقوله
خلق لكم ما في الارض جميعا قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تقدم
هذه الاية على النصين المتعارضين المبيح والمحرم لكن رده
قبلهما غير مسلم فعدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما
شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشيا
فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا
تاخر المحرم عن دليل الاباحة وهو ليس بلازم بل قد وقد فسعني
بالنسخ هنا التغيير مطلقا سوا كان مغير الحكم شرعي او لا
فاذ جعل المحرم مغيرا للاباحة ثم يصير المحرم منسوخا بالمبيح
المتاخر فيتكرر التغيير وتكريره زيادة على نفسه فلا يثبت
بالشك ولو جعل المحرم متاخرا عن المبيح وجعل المبيح لا يقا
الاباحة الاصليه لكان ناسخا اي مغيرا للمبيح وهو اي المبيح
لم ينسخ شيا لكونه على وفق الاصل الذي هو الاباحة الاصلية
فيكون مقبالة لا ناسخا وفي التحرير لابن الهمام يقدم المحرم
ويرجح تقليلا للنسخ كما علمت واحتياطا لان الحرام واجب
الترك والمباح جايزة فكان الاحتياط في اختيار الترك وهذا انما
يتاتي ان لو اريد بالمباح ما هو المشهور من معناه واما اذا اريد
به ما تقدم من انه الذي لم يوجد له دليل المنع كما هو الظاهر
من مقابلته بالحرام فلا هكذا قيل وفيه نظر ظاهر لان المراد
به معناه الاول تامل وقد اوضحناه اي هذا التعارض وما قاله
الاصوليون في شرح المنار المسمى بتعلق الانوار في باب التعارض
ومن ثمة اي من اجل ان تقديم المحرم احوط قال عثمان رضي
الله عنه لما سيل عن الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين احلتهما
اية يريد قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما اية اي
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين والجمع بينهما يعم ما كان
بوطي او عقد ولان المعطوف عليه المحرمات وطيا وعقدا
فالتحريم احب الينا قال الزيلعي في باب النكاح اما الجمع بين
الاختين وطيا بملك يمين فمختلف فيه فمذهب علي رضي الله عنه
الى انه لا يجوز وقال عثمان رضي الله عنه يجوز لاطلاق
قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم اخر عامة العلما بقول علي
لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف وما
تلاه عثمان مخصوص بامته واخته من الرضاع ولغيرها
من المحرمات بالمصاهرة فكذا هذه الاية وقال علي احلتهما
اية وحرمتهما اية فالاخذ بالمحرم اولى احتياطا انتهى ففي
كلامه مخالفة لما ذكره في المنقول عنه وذكر بعضهم من هذا

النوع

النوع اي مما يحرم فيه المحرم علي المبيح حديث لك من الحايض
ما فوق الازار رواه ابوداود مرفوعا قاله عليه الصلاة
والسلام لما سيل عما يحل من الاستمتاع بالحايض فعلم منه
حرمة قربان ما تحت الازار لكنه عمل بمفهوم المخالفة وحديث
اصنعوا كل شي الا النكاح اي الوطي فان الحديث الاول
يقتضي بمفهومه تحريم ما بين السرة والركبة والحديث الثاني
يقتضي بمفهومه اباحة ما عدا الوطي فرجح التحريم احتياطا
وهو اي التحريم قول ابي حنيفة وابي يوسف ومالك والشافعي
رحمهم الله تعالي وخص محمد رحمه الله تعالي شعار الدم اي
الوطي وبه قال احمد وانما قالا عملا بالثاني من الحديثين
ومنها اي من فروع هذه القاعدة لو اشتبه محرم لرجل
باجنبيات محصورات كان تختلط اخته بعشرة نسوة
اجنبيات بحيث لم يمكن تمييز اخته منهن لم تحل لذلك الرجل
واحدة منهن بخلاف ما اذا كانت الاجنبيات غير محصورات
فان من فقدت اخته او سبيت لا يمنع من تزوج من لا يعرف
نسبها ولا من تسريها كما قدمناه في الاصل في الابضاع التحريم
قال فيما تقدم صبية ارضعها قوم كثيرون من اهل القرية
ولا يدري من ارضعها واراد واحد من اهل تلك القرية ان
يتزوجها يجوز نكاحها رخصة له ولو اختلطت الرضيعة
بنسا محصورن لم اره ثم رايت في الكافي ما يفيد الحل انتهى
والمناسب لقوله اشتبه محرم باجنبيات هو المسئلة الثانية
مع انه رجح فيها الحل تامل ومنها اي من فروعها من احد
ابويه ماكول والاخر غير ماكول لا يحل اكله علي الاصح
فلو ثري كلب علي شاة لا يوكل الولد اي علي الاصح والاصح
ما في الهداية في الاضحية من ان المولد بين الوحشي والاهلي
يتبع الام لانها الاصل حتي ان ثر الذيب علي شاة تضحي
بالولد ومثله في الزيلعي وفي الخانية ان المتولد من الظبي
والغنم ان كانت الام من الغنم فهو من الغنم عندنا حتي
تجب فيها زكاة وكذا المتولد من البقر الاهلي والوحشي تابع
للام انتهي لان الاصل في الولد الام لانه ينفصل منها حيوان
ولا ينفصل من الاب الا ماء مهين لا خطر له ولا يتعلق به
حكم فلهذا يتبع الام في الرق والحرية الا انه يضاف الي الاب
في بني ادم تشريفا له وصيانة له عن الضياع والا فالاصل
ان يكون مضافا الي الام وقال في الخلاصة لو ثري كلب
علي شاة فولدت كلبا قال عامة المشايخ لا يجوز وقال

الخيراخري ان كان يشبه الام يجوز انتهي وهذا في الاحتياط والا
فالمعتبر الام كما ذكرناه فاذا ثري الحمار الاهلي علي فرس
فولدت بغلا لم يؤكل اعتبارا للمشابهة قال الزيلعي وينبغي
ان يكون ما كولا عندهما وطاهرا عند ابي حنيفه رحمه الله
تعالي اعتبارا للام انتهي والحمار الاهلي اذا ثري علي الحمار
الوحشي فنتج ولدا لا تجوز الاضحية به كذا في الفتاوي التاجية
لانهما غير ما كولين ومنها لو شارك الكلب المعلم في الصيد
غير المعلم او كلب مجوسي او كلب لم يذكر اسم الله عليه عمدا حرم
الصيد تغليبا للمحرم كما في الهداية ومنها ما في صيد الخانية
من قوله مجوسي اخذ بيد مسلم فرجه وفي نسخة وهو يذبح
والسكين في يد المسلم لا يحل اكله لاجتماع المحرم من فعل المجوسي
والمبيح من فعل المسلم فيحرم لغلبة المحرم كما لو عجز مسلم عن
مذبوحه بنفسه في الرمي الي الصيد فاعانه علي مذبوحه
مجوسي لا يحل انتهي كلام الخانية ومنها عدم جواز وطي الجارية
المشتركة فان الشركة وان كانت شبهة في رد الحد الا ان الحرمة
باقية فيغرم العقر لشريكه في حصته لو وطئها ومنها لو كان
بعض اصل الشجرة في الحل وبعضها اي بعض اصلها في الحرم
لا يجوز اخذها ترجيحا للحرمة واما الغصن فلا اعتبار به كما في
الخانية وقيل لا يخفي ان البعض يصدق بالاقل والاكثر
ولو اعتبر الاكثر لكان له وجه وفيه ان الكلام فيما اجتمع
الحظر والمبيح وذا لا تعلق به بالاكثر والاقل ومنها لو كان
بعض الصيد في الحل وبعضه في الحرم فانه يكون صيد حرم
ترجيحا للحرمة والمنقول في المسئلة الثانية كما ذكره الاسبيجابي
ان الاعتبار في الصيد لقوائمه لا لراسه حتي لو كان قائما في
الحل وراسه في الحرم لا شي بقتله ولو كان علي العكس فهو
صيد الحرم والاعتبار للقوائم انما هو في غير حالة النوم فلو
كان نائما في الحل وراسه في الحرم فقتله انسان ضمن قيمته
لانه غير مستقر بقوائمه بل هو ملقي علي الارض فاجتمع
الحرم والمبيح ولو كان بعض قوائمه في الحل وبعضها في الحرم
فعليه الجزا ترجيحا للحظر ولا يشترط في كونه صيد الحرم ان
يكون جميع قوائمه في الحرم حتي لو كان بعضها في الحرم والبعض في
الحل وجب الجزا بقتله لتغلب الحظر علي الاباحة انتهي كلام
الاسبيجابي واما المنقول في المسئلة الاولي اي مسئلة الشجرة
ففي الاجناس الاغصان تابعة لاصلها وذلك باعتبار كونها
في الحل والحرم معا علي ثلاثة اقسام احدها ان يكون اصلها

في

في الحرم والاغصان في الحل فعلي قاطع اغصانها القيمة لان
الاغصان تابعة للغصون فكما تجب القيمة في قطع الاصول
تجب بقطع الاغصان والثاني ان يكون اصلها في الحل واغصانها
في الحرم فلا ضمان على القاطع في اصلها واغصانها لان العبرة
للاصل والثالث ان يكون بعض اصلها في الحل وبعضه في
الحرم فعلي القاطع الضمان في اصلها واغصانها سواء كان
الغصن من جانب الحل او من جانب الحرم انتهي كلام الاجناس
والمراد من هذه الشجرة ما لم ينبته احد وليس مما ينبته الناس
عادة ولم يكن ملكا لاحد فان ما انبته احد او كان مما ينبته
الناس عادة ونبت بنفسه في ملك احد تجب فيه القيمة لمالكه
حقاله لا القيمة حقا للشرع التي الكلام فيها وما ينبته الناس
عادة ونبت بنفسه في غير ملك احد لم يجب فيه شيء في الصور
كلها وما لم يكن مما ينبته الناس ونبت بنفسه في ملك احد
ففيما ذكر فيه وجوب القيمة من تلك الصور تجب فيه قيمتان
قيمة لحق الشرع وقيمة لمالكه وفيما ذكر فيه عدم الوجوب
تجب فيه قيمة واحدة حقا لمالكه لا حقا للشرع كما يستفاد من
الزيلعي ومنها لو اختلط مسالیخ جمع مسلوخ الزكاة اي المذبوح
بمسالیخ الميتة ولا علامة تميز احدهما عن الاخر وكانت الغلبة
للميتة او استويا لم يجز تناول شيء منها اي المسالیخ لا بالتحري
ولا بالتحري الا عند المخمصة فانه يتحري ح اما اذا كانت الغلبة
للمذكاة فانه يجوز التحري فيها ولو في غير المخمصة فيلقي ما يظن
انه حرام ويأكل البقية وان كان يحدث تركية اخرى بيقين لان
اموال الناس لا تخلوا عن قليل حرام فلو لم يجز الانتفاع بالتحري
لادى الى تعطيل اموال الناس فيودي الى حرج عظيم ولو لحمية
ومنها لو اختلط ودك الميتة اي دسم لحمها وشحمها بالزيت
وهذا اختلاط مما زجة لا اختلاط مجاورة كما في الاولى لم
يجز فيه التحري ولم يؤكل وان كانت الغلبة للزيت الا عند
الضرورة ولكن يباح الاستصباح بالزيت ان كان غالبا
وله بيعه ان بين عيبه ويدبغ به الجلود ويغسلها لان
المغلوب تابع والاحكم للتابع ولو لحمية واشار بهذا التعليل
انه لو غسلت الجلود المدبوغة تطهر لصيرورة المتصل بها
بعد الغسل مستهلكا شحما وان كان الودك غالبا لا يجوز
الانتفاع بحال وهاتان المسالتان في صلاة الخلاصة من
فصل اشتباه القبلة ومقتضى المسئلة الثانية منهما
انه لو اختلط لبن بقر بلبن اتان او اختلط ماء بول حرم جواز

التناول لا بغير التحري ولا بالتحري لعدم جريان التحري فيه فلا
حاجة الي قوله ولا بالتحري وحمله شيخنا علي اختلاط المجاورة
بان اختلط ظرف لبن البقر بظرف لبن الاتان وكذا لو اختلط
ظرف البول بظرف الماء فانه لا يجوز التحري فيهما لكن فيه انه ليس
مقتضي الثانية تامل ومنها لو اختلطت زوجته بغيرها فليس
له الوطي لواحدة منهن لا بالتحري ولا بالتحري سواء كن
اي النسوة اللاتي اختلطت الزوجة بهن محصورات او غير
محصورات كما يستفادها ذكره اصحابنا في الطلاق البهم حيث
قالوا لو طلق احدي زوجتيه مبهما كان يقول احداكما طالق
بائنا حرم الوطي لواحدة منهما قبل التعيين للمطلقة فيما
بينه وبين الله تعالي فاذا عين احدهما للطلاق حل له وطو
الاخري فاذا وطي واحدة منهما يحكم بان المطلقة هي الاخري كما
يفهمه قوله ولهذا اي لاجل حرمة الوطي قبل التعيين كان
وطي احدهما تعيينا لطلاق الاخري فلو لم يكن الوطي حراما
لم يمكن القول بان الاقدام علي الوطي دليل الاستيفاء فيتعين
الطلاق ومن ثمة قالوا لو كان الطلاق رجعيا لم يكن الوطي
تعيينا للطلاق فان قيل الطلاق واقع علي احدهما منهما في
نفس الامر فكيف يعتبر تعيينه باختيارة اجيب بانه ان
نوي واحدة معينة منهما عند قوله احداكما طالق فلا اشكال
لانه يجب ان يعين المنوية بانها المطلقة وان لم ينو واحدة
عند الطلاق فالشارع جعل له تعيين المطلقة باختياره ولا
بعد فيه ومن صورها اي من جزئيات اختلاط زوجته بغيرها
لو اسلم الزوج حال كونه علي اكثر من اربع نسوة فانه يحرم
عليه الوطو لواحدة منهن قبل الاختيار علي قول من خيره
وهو اي المخير الامام محمد رحمه الله تعالي وزفر والشافعي
واما الشيخان ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالي
فقالا اي حكما ببطلان النكاح ان كان تزوجهن بعقد واحد
قال في المجمع من فصل نكاح الكافر ولو اسلم وتحته خمس
من النسوة فصاعدا اسلمن معه اولا او اختان او ام وبنت
بطل النكاح عندهما ان كان تزوجهما بعقد واحد فان ترتب
اي اوقع تزوجهن علي التعاقب فيبطل نكاح الاخيرة وهي
الخامسة او نكاح الاربع لو نكح واحدة ثم اربعا ونكاح الاخت
الاخيرة ونكاح الثانية من الام والبنت اذا لم يدخل بهما
وخيره اي الزوج المسلم محمد في اختيار الاربع منهن في الاولي
مطلقا رتب اولم يرتب وفي اختيار احدي الاختين في الثانية

علي هذا فتن

وفي

وفي اختيار البنت علي الام قبل الدخول بهما في الثالثة وفي جعل
الثالثة في سلك ما خيره محمد لابد من اعتبار التغليب لانه اذا لم
يكن التخيير ثابتا في البنت وامها كيف عطف البنت علي ما قبله
ومثله قوله تعالي لنخرجنك ياشعيب والذين امنوا معك من
قريتنا اولتعودن في ملتنا فانهم ادخلوا شعيبا في حكم العود الي
الملة مع انه لم يكن من ملتهم تغليبا وقيدنا بعدم الدخول بهما
لانه لو دخل بهما وقد تزوجهما بعقد بطل النكاح لثبوت حرمة
المصاهرة وكذا اذا دخل بالام وحدها لان الام حرمت بالعقد علي
البنت والبنت حرمت بالدخول بالام وان دخل بالبنت دون الام
فله ان يختار البنت دون الام وان تزوجهما في عقدين فنكاح الاولي
جايز ان دخل بالاولي وان دخل بالثانية فان كانت الاولي بنتا
فسد نكاحهما لان الام حرمت بالعقد علي البنت والبنت بالدخول
بالام وان كانت الاولي اما فنكاح البنت صحيح لان العقد علي
الام لا يحرم البنت كذا في شرح الجمع لكن قوله فنكاح الاولي جايز
لا يتم اطلاقه علي قول محمد فلو كانت الاولي اما فدخل بها فالقياس
يقتضي حرمتها الام بعقد البنت والبنت بوطي الام اللهم الا ان
يجعل الدخول بالاولي علي الدخول بها قبل العقد علي الثانية
ومنها لو رمي صيدا فوقع في ماء او وقع علي سطح او جبل او شجر
او حايط آجر وكذا لو وقع علي رمح منصوب او قصبة قايمة او حرف
آجرة فجرح بها ملتقي وكذا يحرم لو وقع في الماء وان كان الطير مايئا
فوقع فيه فان انغمس جرحه فيه حرم والا حل ملتقي ثم ترديه منه
الي الارض حرم للاحتمال اي احتمال موته بغير الرمي اذ هذه الاشياء
مهلكة مع امكان التحرز عنها والاحتياط الحرمة قال بعضهم
ويعلم منه حرمة ما قتلته البندقة سواء كانت من الطينة او
الرصاص لاحتمال انها قتلته بثقله لا بجرحه وقد وقع النزاع
في هذه المسيلة واستدل المحرم بهذا وبما في الهداية من قوله
ولا يوكل ما قتلته البندقة لانها تدق وتكسر ولا تجرح
فصار كالمعراض اذا المرخرق وكذا رماه بحجر وكان ثقيلا وبه
حدة لاحتمال انه قتله بثقله ولو كان خفيفا وبه حدة يوكل
لتعين الموت بالجرح هذا اذا جرحه والا لا يوكل ملتقي ثم قال
والاصل في هذه المسايل ان الموت اذا كان مضافا الي الجرح
بيقين كان الصيد حلالا وان كان مضافا الي الثقل بيقين كان
حراما قطعا وان وقع الشك ولا يدري انه مات بالجرح او
الثقل كان حراما احتياطا انتهي قال ولا شك ان البندقة
سواء كانت من الطين او الرصاص ثقيلة بل الثاني اثقل من الاول

قوله علي الرمي بالبندقة والرصاص

وكذا الواقع على صخرة
او اجرة فاستقر ولم يخرج
حل لانه كالارض واعلم انه
يشترط في الجرح الادماء وقيل ان
كبيرا لا يشترط وان صغيرا
يشترط ملتقي

انتهى فليحرر بخلاف ما اذا وقع الصيد على الارض ابتدا من غير
تحلل شيء منها فانه يحل مع احتمال ان يكون موته بالوقوع عليها
لانه لا يمكن التحرز عنه فسقط اعتباره اي اعتبار موته
بالوقوع عليها وخرج عن هذه القاعدة مسايل الاولى منها
من احد ابويه كتابي والاخر مجوسي فانه يحل نكاحه وذبيحته
ويجعل كتابيا وهي اي القاعدة تقتضي ان يجعل مجوسيا فيحرم
نكاحه وذبيحته وبه اي جعله مجوسيا قال الشافعي رحمه
الله تعالى ولو كان الكتابي الاب في الاظهر عنده تغليبا لجانب
التحريم لكن اصحابنا تركوا ذلك اي تغليب جانب التحريم نظرا
للصغير فان المجوسي شر من الكتابي لان له دينا سماويا بخلاف
المجوسي فلا يجعل الولد تبعا له اي المجوسي لكن لا حاجة الى
خروج هذه المسيلة عن القاعدة فان عندنا حل المناكحة
والذبيحة من احكام الاسلام فيرجح الكتابي بهما كما يرجح المسلم
بالاسلام فلا تتحقق المعارضة حتى يحتاج الى القول بالخروج
فان تغليب جانب الحرام انما هو عند التعارض الثانية من
المسايل الخارجة الاجتهاد في الاواني اي التحري فيها اذا كان
بعضها طاهرا وبعضها نجسا والاقل نجس جاز خبر قوله
الاجتهاد ويريق ما غلب على ظنه انه نجس مع ان الاحتياط
ان يريق الكل ليكون عادم الماء يتيمم كما يريق الكل اذا كان
الاقل طاهرا ليكون ابعد من الخلاف لان من الناس من يقول
يتحري عند كون الاقل طاهرا ايضا كما في الخلاصة عملا بالاغلب
بناء على ان النجس محرم والمحرم اغلب من المبيح فيهما اي
الصورتين من كون الاقل نجسا او طاهرا ويمكن ان يقال ان
غلبة الحرام فيما يجري فيه التحري انما هو عند التعارض وعند
كون الاقل نجسا لا يعارض الاكثر فيعمل بالتحري فلا حاجة
الى خروج هذه المسيلة ايضا من القاعدة المذكورة الثالثة
منها الاجتهاد في ثياب مختلطة بعضها نجس وبعضها طاهر
جاز سواء كان الاكثر نجسا او لا ولما كان في مسيلة الثياب
لا يشترط لجواز التحري كون الاقل نجسا بخلاف مسيلة الاواني
قال والفرق بين الثياب والاواني انه اي الشان لا خلف لها
اي الثياب في ستر العورة وللوضوء خلف في التطهير وهو التيمم
فكانت الحاجة اليها اشد من الحاجة الى الاواني فوسع فيها
بترك الاشتراط وفيه انهم صرحوا بان الحاري اذا لم يجد
ثوبا يلطخ جسده او يستر عورته بحشيش او ما كدر ولا
شك ان الستر فيما ذكر خلف عن الثياب فتامل هذا الذي

ذكرنا

ذكرنا في الاواني كله حال الاختيار واما في حال الضرورة فيتحري
للشرب اتفاقا كذا في شرح المجمع قبيل باب التيمم قيل ان الكلام
ليس الا في التحري للوضوء وهو يتحري فيها لا في التحري للشرب
وما هو اعم منه الا ان يقال انه لبيان حكم اخر وهو التحري للشرب
فانه يتحري اتفاقا حال الضرورة وعند عدمها يتحري كما للوضوء
وينبغي ان يلحق بمسئلة الاواني الثوب المنسوج لحمته بالضم
ما ادخل بين السدا وقال في المصباح بالفتح والضم لغة وقال
الكساي بالفتح لا غير من حرير وسداه غيره اي غير الحرير
من قطن او كتان او صوف ولفظ سداه بين حرير وغيره ساقط
من القلم في عامة النسخ ان كان الحرير اقل وزنا او استويا بخلاف
ما اذا زاد الحرير وزنا وفيه ان اختلاط الاواني اختلاط
مجاورة يمكن التحري فيها واختيار الطاهر منها واختلاط الحرير
اختلاط تركيب لا يمكن فيه ذلك التحري فلا مناسبة بينهما تقتضي
الالحاق مع انه قوله واستويا يدل على انه يجوز التحري ويحل
الوضوء عند الاستواء في الاواني والامر بخلافه لما في الخلاصة
انه عند الاستواء في الاواني لا يجوز استعمال الطاهر بل يريق
الكل ويتيمم ولا يخفى عليك ان هذا التفصيل مقيد لما ذكروه ان
ما سداه ابريسم ولحمته غيره يجوز لبسه وفي عكسه لا الا في
الحرب ولمراره اي هذا الفرع الاول قيل ويدل على الحل تعميم
في القسم الحلال الذي سداه من حرير ولحمته غيره حيث قالوا
سواء كان مساويا للحرير او غالبا او مغلوبا اعتبارا لاحد
الوصفين كما في القهستاني وفي الملتقى وشرحه ولا بأس ان
يعمل بلا كراهة اجماعا ان يلبس ما سداه ابريسم ولحمته غيره
سواء كان مغلوبا او غالبا او مساويا للحرير كالقطن والكتان
والصوف والخز فان الاعتبار لاحد الوصفين وقيل لا يلبس الا
اذا غلب اللحمة على الحرير والصحيح الاول كما في المحيط واقره
القهستاني وغيره لكن في الشرنبلالية عن البرهان انه يكره
ما سداه ظاهر وقيل لا يكره ونحوه في الاختيار وفي البرجندي
عن المصفي قلت وقد علمت ما هو الصحيح وعليه تعليل
الهداية وعامة المعتبرات انتهى المراد منه وبعد تحرير هذا
المحل على هذا الوجه ظهر لي ان الذي لم يره المص هو ما ذكره من
انه اذا كان لحمته من حرير وغيره من غير تقدير السدا فالظاهر
اعتبار الغالب وان استويا او اقل قال في شرح الملتقى ولم
ار ما لو خلطت اللحمة بابريسم وغيره والظاهر اعتبار الغالب
ثم رايته في الاشباه الحقه بمسئلة الاواني وح فيحل لو حرير

اللحمة مساويا وزنا او اقل لا لو زاد انتهي لكن قضية الالحاق
ان يجعل المساوي غير حلال كالزايد وذكر في الخلاصة من التحري
في كتاب الصلاة لو اختلط اوانيه باواني اصحابه في السفر وهم
اي اصحابه غيب او اختلط رغيفه بارغفة غيره وهو غايب
قال بعضهم يتحري فيها وقال بعضهم لا يتحري ويتربص حتي يجي
اصحابه وهذا الخلاف انما هو في حالة الاختيار وفي حالة
الاضطرار جاز التحري مطلقا من غير نظر الي القلة والكثرة
في الاواني والارغفة ولا يصح ان يفسر الاطلاق سواء كان
اصحابها حضورا او غيبا اذ لا معني للتحري عند حضورهم كذا قيل
فتامل انتهي كلام الخلاصة وفيه نوع مخالفة لما تقدم وقد جوز
اصحابنا من كتب التفسير للمحدث ولم يفصلوا في هذا التجويز
بين كون الاكثر قرانا او تفسيرا ولو قيل به اي التفصيل بان
يجوز المس اذا كان التفسير اكثر وان لا يجوز اذا كان القران اكثر
اعتبارا للغالب اي الاكثر منهما لكان حسنا ولا يخفي عليك
ان لو كان التجويز المذكور مبنيا علي اختلاط غير القران به واما
اذا كان مبنيا علي الضرورة بكثرة الاحتياج الي تناول كتب
التفسير بخلاف المصحف فان القران كثيرا ما يقرا عن ظهر قلب
فلا اذا لا فرق في الضرورة بين كون التفسير اقل او اكثر قال في
الخلاصة ويكره مس المصحف للمحدث كما يكره للجنب وكذا مس
التفسير والاحاديث والفقه عندهما وعند ابي حنيفة الاصح
انه لا يكره وبه اخذ عامة المشايخ للضرورة انتهي الرابعة
منها لو سقي شاة خمرا ثم ذبحها من ساعته فانها تؤكل بلا كراهة
كذا في شربة البزازية ومقتضي القاعدة المذكورة التحريم
وفيه ان القاعدة المذكورة انما تقتضيه عند سراية الخمر في
اللحم وتاثيره فيه وفي ساعته لا يوجد ذلك ويدل عليه
تعليل الخانية بقوله لان مثل هذا لا يوثر في اللحم ومقتضي الفرع
المذكور انه لو علفها حراما لا يحرم لبنها ولحمها اي حل الشاة ان
ما اكل يكون مستهلكا فيضمن قيمته قال في البزازية سرق ما
وساقه الي ارضه او كرمه يطيب له الخارج كمن غصب شعيرا
او علفا فاعلفه دابته حتي سمن به ضمن قيمة العلف وطاب
له ما زاد في الدابة وكذا لو سرق الفرصاد واطعمه الغليق ضمن
قيمة الاوراق وطاب له الابريسم انتهي فعلي هذا امر الافتا
منظور فيه تامل وان وصلية كان الورع الترك اي ترك
شرب لبنها واكل لحمها لان الورع يقتضي الاجتناب عما فيه
شايبة حرمة روي ان امراة سالت الامام احمد بن حنبل

رحمه الله تعالي فقالت انا نغزل علي السطح في الليالي فتمر بنا
شموع الطاهر فنغزل فيه الطاقة والطاقتين هل يطيب لنا من
ذلك الغزل فقال الامام من انت فقالت انا اخت بشر الحافي فقال
ما هذا الورع الصافي الا فيكم ثم قال في البزازية بعده ولو بعد
ساعة الي يوم تحل مع الكراهة انتهي لحصول النمو بالسقي ومفهوم
الغاية يدل علي عدم الكراهة بعد اليوم ولعله لحصول الانقلاب
التام بعد اليوم بحيث لم يبق له اثر الخمر اصلا الخامسة منها
مسئلة ان يكون الحرام اي الطيب لا مطلقا كذا قيل تامل مستهلكا
في شي اخر فلو اكل شيا قد استهلك فيه الطيب فلا فدية عليه
وفيه ان هذا مقيد للقاعدة لا خارج عنها تامل وقد اوضحناه
في شرح الكنز في جنايات الاحرام قال ثمة لو خلط الطيب بطعام
تتن غير طبيخ فالعبرة للغالب فان كان الطيب مغلوبا فلا
شي عليه اصلا الا انه يكره اذا كانت رائحته توجد فيه وان
كان غالبا ففيه الدم ولو خلط بمشروب فان كان غالبا ففيه
الدم وان كان مغلوبا فصدقة الا ان يشرب مرارا كذا قالوا وينبغي
ان يسوي بين المأكول والمشروب المخلوط كل منهما بطيب فهو مغلوب
اما بعدم شي اصلا كما هو الحكم في المأكول او بوجوب الصدقة كما
هو الحكم في المشروب انتهي وقوله من غير طبخ واما لو جعل
الطيب في طعام قد طبخ وتغير واكله لا شي عليه كما في الخانية
السادسة منها اذا اختلط مايع طاهر بما مطلق فالعبرة في
جواز الطهارة وعدمها للغالب وكذا الحكم في اختلاط جامد طاهر
غير ان الغلبة فيه لا تعتبر الا بالسيلان وعدمه فان غلب
الما عليه جازت الطهارة به والا اي وان لم يغلب الما عليه
فلا تجوز الطهارة به فيفيد عدم الجواز عند الاستواء قال في
البحر واذا استويا لم يذكر في ظاهر الرواية لكن عبارات القوم
انه تجوز به الطهارة مالم يغلب عليه غيره فتفيد الجواز عند
الاستواء انتهي ولكن في البدايع واذا استويا لم تجز الطهارة به
ايضا احتياطا وقدمنا في الطهارات من شرح الكنز بما اذا تعتبر
الغلبة اعلم ان الما المطلق اذا خرج عن طبعه بغلبة غيره لا تجوز
الطهارة به بالاتفاق واختلفت عباراتهم في تحقق ما به الغلبة
وقد ذكر في البحر روايات مختلفة وضابطا للتوفيق بينها فقال
ان المخالط لا يخ اما ان يكون جامدا او مايعا فان كان جامدا
فما يجري علي الاعضا فالما هو الغالب وان كان مايعا فلا يخ اما
ان يكون مخالفا للما في الاوصاف كلها اي الطعم واللون والرائحة
او في بعضها او لا يكون فان لم يكن مخالفا في شي كالما المستعمل

على الصحيح من طهارته وغيره من المايعات التي لا تخالف الما
في الوصف يعتبر بالاجزاء وان كان مخالفا له فيها فان غير الثلاث
او اكثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز وان خالفه في وصف واحد
او وصفين تعتبر الغلبة من ذلك الوجه كاللبن مثلا يخالفه في
الطعم واللون فان كان لون اللبن او طعمه هو الغالب فيه لم
يجز الوضوء به والا جاز وكذا ما البطيخ يخالفه في الطعم فتعتبر
الغلبة بالطعم ففي هذا ينبغي ان يحمل جميع ما جاء منهم على
ما يليق به فيحمل قول من قال ان كان رقيقا يجوز الوضوء به
والا فلا على ما اذا كان المخالط جامدا وقول من قال ان غير احد
اوصافه جاز الوضوء به والا فلا على ما اذا كان المخالط مخالفا
في الاوصاف الثلاثة ومن قال اذا غير احدا وصافه لا يجوز
به على ما اذا كان مخالفا في وصف واحد او وصفين وقول
من قال يعتبر الاجزاء على ما اذا كان المخالط لا يخالفه في شيء من
الاوصاف انتهى **السابعة** منها **لو اختلط لبن امراة بما او بدوا او**
بلبن شاة فالمعتبر في ثبوت الرضاع والحرمة **الغالب** بالاتفاق
فان كان الغالب لبن المراة يحرم والا فلا وفي القهستاني المعتبر
في الغلبة بحسب الاجزاء في اختلاط اللبن وبحسب اللون او
الطعم في غلبة غيره انتهى **وتثبت الحرمة اذا استويا احتياطا**
كما في الغاية واختلف في ثبوت الحرمة بالمغلوب **فيما اذا اختلط**
لبن امراة بلبن امراة اخرى فقال الشيخان لا تثبت الحرمة
بالمغلوب منهما لان منفعة المغلوب لا تظهر في مقابلة الغالب
فان قليل الما اذا وقع في البحر لا يبقى لاجزايه منفعة لكثرة التفرق
واذا قامت المنفعة بسبب الغلبة بقي حكم الرضاع للكثير وقال
محمد وزفر رحمهما الله تعالى وهو رواية عن الامام تثبت الحرمة
بهما لان الشيء لا يصير مستهلكا بجنسه بل يتقوى به وكل
واحد منهما سبب لانبات اللحم وانشار العظم كما في الاختيار
والصحيح ما قاله محمد وزفر وهو **ثبوت الحرمة بهما من غير**
اعتبار الغلبة قال في الغاية وهو الاظهر والاحوط وفي شرح
المجمع قيل انه الاصح **كما بيناه** اي ثبوت الحرمة بهما على الصحيح
في كتاب الرضاع من شرح الكنز ونقل ما ذكرناه وكذلك اختلفوا
فيما اذا اختلط لبن المراة بالطعام فقالا تعتبر الغلبة وقال
الامام لا تثبت به الحرمة مطلقا سواء كان اللبن غالبا او
مغلوبا مطبوخا او لا **الثامنة** منها **اذا كان غالب مال المهدي**
حلالا فلا باس بقبول هديته واكل ماله اي طعامه الذي
اباحه **ما لم يتبين انه حرام** لان اموال الناس لا تخلو عن حرام

فيعتبر

فيعتبر الغالب وان كان غالب ماله حرام لا يقبلها اي الهدية
ولا ياكل طعامه الا اذا قال انه حلال وبين جهة حله بان
يقول ورثته او استقرضته وكان الامام ابو القاسم الحاكم ياخذ
جوائز السلطان اي عطاياه وكان يستقرض لجميع حوائجه وما
ياخذ من الجائزة كان يقضي به دينه كما في الخلاصة والحيلة
فيه وفي امثاله للتخلص عن تناول ما لا يليق من جوائز
السلطان وما ياخذه من الهدية اي يشتري شيا بمال
مطلقا اي بلا اضافة الى شيء كان يقول اشتريته بالف
درهم ثم ينقده من اي مال شاء من جوائز السلطان وغيرها فان
ما اشتراه لا يتمكن فيه الخبث ح وكذا اذا اضاف النقد الى
الحلال ونقد من غيره كذا ذكره الامام الثاني ابو يوسف رحمه
الله تعالى ناقلا عن الامام الاول ابو حنيفة رحمه الله تعالى
ونقل عن الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان المبتلى بطعام
السلطان والظلمة يتحرى فان وقع في قلبه حله قبل طعامهم
واكل والا اي وان لم يقع في قلبه الحل لا يقبله ولا ياكله لقوله
عليه الصلاة والسلام استفت قلبك الحديث اي اقراه بتمامه
وتمامه وان افتاك المفتون كما في الجامع الصغير وجواب الامام
اي وهذا الجواب منه انما هو فيمن به ورع وصفا قلب ينظر
بنور الله ويدرك بالفراسة لا في حق كل احد وقال عثمان
رضي الله عنه لرجل دخل عليه وكان يكرر النظر في طريقه
الى اجنبية ايدخل علي احدكم بعين زانية قال اوحيا بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا ولكن فراسة وعن
بعضهم انه قال ما اكلت طعاما حراما قط فانه ما قدم الي
الا وقد شهد قلبي بحاله بزازية وفي الخانية ومشايخنا قالوا
لا ينبغي ان ياكل من طعام الوالي ليكون تغيرا على الغاصب
انتهى كذا في البزازية من كتاب الكراهة وفيه ايضا ولا باس
بقبول هدية المستقرض لانها غير مشروطة له في القرض فان
كان فيمن جرت عادته بالهبات قبل القرض فالافضل القبول
لان قبولها من حقوق المسلم على المسلم وكذا اذا كان المهدي
معروفا بالجود او كان بينهما مودة لان السبب الظاهر قائم
مقام العلم وان لم يوجد واحد من هذه الامور فالتورع من
قبوله افضل لان الظاهر انه جر نفعه فالحاصل ان الهدية
لو لم تكن للدين لا تكره ولو للدين تكره وكذا الحكم في الهدية
للقاضي انتهى التاسعة منها اذا اختلط حرامه بملوك له
ولم يمكن تمييزها فظاهر كلامهم انه لا يحرم وانما يكره قال

في البزازية من اللقطة بل من كتاب جعل الابق التحذير حمام في
قرية ينبغي ان يحفظها ويعلفها ولا يتركها بلا علف كيلا
يتضرر الناس باتلاف حبوبهم في البيوت والمزارع او ينزولها
وتراحمها في الدور والمنازل ومحل استفادة الحكم المذكور من
قوله فاذا اختلط حمام غير صاحبها بها لا ينبغي ان ياخذها
ولو اخذها طلب صاحبها كالضالة الى اخر ما فيها واخره وان
فرخ عنده ان كانت الام غربية لا يتعرض للفرخ وعلى القلب
الفرخ له وكذا البيض لصاحب الام لانه يتبعها وقال
السرخسي لا يحل فروخ الحمام المتولد في برجها المنصوبة الا
اذا كان فقيرا فان كان غنيا يتصدق على فقير ثم يشتريه
منه فان لم يعلم ان فيه غربيا لا باس لان العدم الاصل انتهى
وانت خبير بان ما ذكره المص لا يستفاد من هذا المنقول بل
يستفاد منه خلافه لان حاصله ان اختلاط حمام الغير اما
ان لا يكون معلوما او يكون فعلى الاول لا باس به وعلى
الثاني اما ان يكون المختلط متميزا او لا فعلى الاول لا ياخذه
ولو اخذه كان كالضالة وعلى الثاني الرجل الاخذ اما ان
يكون فقيرا او غنيا فعلى الثاني لا يحل الا اذا تصدق به على
فقير ثم اشتراه منه وعلى الاول يحل مطلقا ولا يخفى ان هذا
المستفاد خلاف ما ذكره المص فتامل وذكر ايضا في الكراهية
له حمامة انثى ازدوجت مع حمامة ذكر للاخر فباضت وفرخت
فالفرخ لصاحب الانثى لان الولد يتبع الام ملكا وحرية
في بني ادم فكذا في الحيوانات ولهذا كره العلما اكل الجوازل
قبل التصدق لو كان من حمام الاهلي لا لو كان من البري لاحتمال
ان تكون الجوازل ملكا للغير انتهى العاشرة منها قال في
القنية من كتاب الكراهية غلب على ظنه ان اكثر بياعات
السوق لا تخلوا عن الفساد فان كان الغالب هو الحرام يتنزه
عن شرايه اي شرا ما فيه اذ لا يلزم من كون الغالب الحرام
ان يكون هذا المشتري حراما لجواز ان يكون من الحلال والاصل
الحل ولكن مع هذا لو اشتراه يطيب له ما اشتراه لكن اذا
كان عقد المشتري الاخر صحيحا انتهى كلام القنية وقد
قرمناه نقلا عن الملتقط في المبحث الثالث من مباحث
قاعدة اعتبار العرف حيث قال ثمة وفي الملتقط من البيوع
وعن ابي القاسم الصفار ان الاشيا على ظاهر ما جرت به
العادة فان كان الغالب الحلال في الاسواق لا يجب السوال
وان كان الغالب الحرام في وقت او كان الرجل ياخذ المال من

حيث

حيث وجده ولا يتامل في الحرام والحلال فالسوال عنه حسن انتهى
ثم قال في القنية ولا باس بشراجوز الدلال الذي يعد الجوز فياخذ
بلا صريح الاذن من كل الف عشرة على ان يكون اجرة لعمله
وشرا لحم السلاخين الذين يسلخون جلد المذبوح وياخذون
قدرا من لحمه من غير صريح الاذن اذا كان المالك راضيا بذلك
الاخذ عادة والا لا يجوز الشرا ولا يجوز شرا بيض المقامرين اي
اللاعبين القمار المكسرة صفة البيض وشراجوزاتهم اذا عرف
انه اي المقامر اخذها قمارا واما مسئلة الخلط اي خلط مال
الغير بماله فمذكورة باقسامها في البزازية من الوديعة
قال فيها الخلط اربعة ما يتوصل اليه اي الى تميزه بالبيسير
كالدراهم السود بالبيض والجوز باللوز لا ينقطع به حق
المالك الثاني ما يتوصل اليه بالعسر كالشعير بالحنطة
فينقطع به في رواية الثالث خلط شي بخلاف جنسه كدهن
بخل فينقطع اجماعا الرابع بالجنس كالبر بالبر والخل بالخل
فينقطع عند الامام وعندهما له المشاركة وان باذنه فالجواب
عند الامام كذلك ومحمد له المشاركة بكل حال والثاني يجعل
المغلوب تبعا للغالب انتهى وهكذا في ودايع الخلاصة والحاصل
ان خلط ماله بمال الغير بلا اذنه على اربع مسايل الاولى
لا ينقطع حق الغير ولا تكون من المسايل الخارجة عن
القاعدة الثانية تنقطع في رواية فتكون من المسايل
الخارجة على هذه الرواية الثالثة تنقطع اجماعا فتكون
من الخارجة مطلقا الرابعة تنقطع عند الامام فتكون
من الخارجة عنده وتثبت المشاركة عندهما فلا تكون
من الخارجة عندهما وان باذنه فكذلك الجواب عند الامام
بلا فرق بين ما يكون بالاذن وما يكون بعدمه وعند محمد له
المشاركة فلا تكون من المسايل الخارجة عنده وعند الثاني
يملكه صاحب الغالب فتكون من المسايل الخارجة عنده هذا
الذي ذكرناه بيان اختلاط الحرام والحلال في يد شخص
او في الاسواق واما مسئلة اختلاط الحرام والحلال في البلد
فانه يجوز الشرا والاخذ لعدم امكان التمز عنه او لتعسره
الا ان تقوم دلالة على انه اي الماخوذ من الحرام فح لا ياخذه
كما في هكذا في نسخة المص من غير ذكر مدخول في فكانه حررها
قبل ان يجد محلها فابقي موضعه بياضا للالحاق ثم لم يتيسر
ذلك له وقد يقال انه يفهم من المسئلة المتقدمة وفي التمرتاشي
لرجل مال حلال اختلط بمال من الربا او الرشا او الغلول او

قف
مسئلة خلط
الحلال
بالحرام

بيان
وتحاصل

السحت اومال الغصب او السرقة او الخيانة اومال اليتيم فصار
ماله كله شبهة ليس لاحد ان يبايعه او يستقرض منه او يقبل هديته
او ياكل في بيته وكذا اذا منع صدقاته او زكاته وعشره صار
ماله شبهة لما فيه من اخذه من مال الفقير وينبغي ان ترى
الاشياء حلالا لا في ايدي الناس في ظاهر الحكم ما لم يستبن لك شيء
مما وصفنا انتهى وفي الظهيرية دفع الفقير من المال الحرام شيأ
يرجو الثواب يكفر ولو علم الفقير بذلك فدعي له وامن المعطي
كفر اجميعا انتهى وينبغي ان يكون كذلك اذا من اجنبي وهذه
المسئلة مقيدة بما اذا كان المتصدق به حراما لعينه كما اذا تصدق
بعين المكس واما اذا اخذ من رجل دراهم وخلطها بماله ثم تصدق
به لا يكفر لانه قبل اداء الضمان وان كان حرام التصرف لكنه ليس
بحرام لعينه بزازية وبما اذا كان الاخذ عالما بانه حرام قال
الشيخ عبد البر وينبغي ان يشترط العلم في المؤمن ايضا قال ايتاما
اذا تغير رد المغصوب ونحوه على المالك او على وارثه يتصدق
به ليكون وديعة عند الله تعالى ولا يشكل بما تقدم انه اذا تصدق
به يكفر لان ذلك فيما اذا قصد به الثواب وهنا ليس كذلك تتمة
بفتح التا لمباحث القاعدة الثانية من النوع الثاني للقواعد
يدخل في هذه القاعدة اي قاعدة اذا اجتمع الحلال والحرام غلب
الحرام قيل عليه ان الغلبة فيما ذكر من المسايل للحلال على الحرام
كما ترى فلا يصح ان تكون الاشارة اليها فالاشارة الى القاعدة
المستثناة معنى فانه وان لم يذكرها بصريح القاعدة الا انه ذكرها
ضمنا لانه يلزم من الاستثنا حصول قاعدة اخرى تامل ما اذا
جمع بين حلال وحرام في عقد او نية ويدخل ذلك اي الجمع بينهما
في العقد او النية قيل لم يذكر مثالا للجمع بينهما في النية وفيه انه
ذكره قبيل التشبيه فيما لو نوى صوم جميع الشهر فيما عدا اليوم
الاول ولو نوى الصلاة على حي وميت يصح على الميت دون
الحي فهما مثالان لما جمع في نية في ابواب شتى من الفقه منها اي
من تلك الابواب النكاح اي بابه قال في الوافيه لو جمع بين من تحل
من النساء وبين من لا تحل منها وبين من لا تحل بقوله كامراة
محرمة اي حرم نكاحها عليه على التابيد نسبا كامه وبنته
ومجوسية اي عابدة النار ووثنية اي عابدة الوثن وهو الصنم
وحليلة له كزوجة ابنه او ابن ابنه وما في بعض النسخ خلية
بالخا المعجمة اي الخالية عن الازواج او النكاح لا معنى له هنا
فقيل مصحف من حبلى فان الحبلى من نكاح الغير لا يصح نكاحها
ولا معنى له هنا ايضا لدخولها في المعتدة بعده ومنكوحة لغيره

ومعتدة

ومعتدة عن غيره ومحرمة عليه نكاحها رضاعا او صهرية فبهذا
التكلف اندفع التكرار مع ما تقدم في المعطوف عليه الاول وقيل
محرمة اسم فاعل من الاحرام وهو خطا لانه يجوز نكاحها وان لم
يحل وطوها صح نكاح الحلال منهما اتفاقا وانما الخلاف بين الامام
وصاحبيه رحمهم الله تعالى في انقسام المسمى من المهر على مهر
مثلها وعدمه اي عدم انقسامه فقالا ينقسم فما اصاب التي
صح نكاحها يلزمه وما اصاب الاخرى لا يلزمه وقال ابو
حنيفة رحمة الله تعالى لا ينقسم والمسمى كله للتي صح نكاحها
وهي اي هذه المسئلة المذكورة في الهداية بل في اكثر الكتب
الفقهية وليس منه اي الجمع بين من تحل ومن لا تحل ما اذا جمع
بين خمس من النسوة في الحرائر او جمع بين ثلاث في العبدا و جمع
بين اختين في عقد واحد فانه اي العقد يبطل في الكل فيهما لان
المحرم الجمع بينهن في الاولى وبينها في الثانية فقط كما هو كذلك
في المسئلة الاولى وكذا لو تزوج امة وحرة معا في عقد واحد بطل
النكاح فيهما بخلاف ما اذا تزوج في عقدين فان كان المقدم عقد
الحرة بطل نكاح الثانية وان كان عقد الامة صح فيهما لكن هذا
يخالف ما ذكره في البحر نقلا عن المحيط من انه لا يجوز نكاح الامة
على الحرة ولا معها ويجوز نكاح الحرة على الامة ومعها انتهى
فانه يقتضي صحة نكاح الحرة دون الامة في الصورة المفروضة
وكذا صرح الزيلعي بفساد نكاح الحرة لانه اقوى لورودة على
نكاح الامة دون الامة وفي الخانية الجمع بين الحرة والامة
في النكاح ان نكحهما جملة واحدة صح نكاح الحرة وبطل نكاح
الامة وكذا في الخلاصة وغيرها فتعين ان ما قاله المص هنا
سبق قلم منه كذا في الحموية ومنها اي الابواب التي دخلت
في القاعدة المذكورة المهر اي بابه فاذا سمي في عقد النكاح
ما يحل اي يجوز ان يجعل مهرا وما يحرم اي لا يجوز كان بنى فيها
على عشرة دراهم ودن من خمر فلها العشرة وبطل الخمر اي شرطه
او ذكره ومنها اي تلك الابواب الخلع فانه كالمهر فاذا خالعها
على عشرة دراهم ودن من خمر صح الخلع بالدراهم وبطل ذكر
الخمر ففيها اي هذه الابواب الثلاثة وفي بعض النسخ بضمير
التثنية اي النكاح والمهر والخلع داخل في المهر لاتحاد الحكم
فجعلهما واحدا غلب الحلال الحرام فلم يفسد العقد به لما ان
اشتراطه اي الحرام في هذه الثلاثة بمنزلة الشرط الفاسد
وهما اي النكاح والمهر والخلع وارجع الضمير مثنى لاتحاد
حكم المهر والخلع لا يبطلان به اي بالشرط الفاسد وقضيته

ان كل ما يبطل بالشرط الفاسد يغلب فيه الحرام الحلال وينتقض
ذلك بالاجارة فانها تبطل بالشرط الفاسد مع انه يغلب فيها
الحلال الحرام انتهي سيد واما اذا زوج الولي الابن الصغير بأكثر
من مهر المثل اي بالغبن الفاحش واما اليسير فيجوز اتفاقا والفاحش
هو ما لا يتغابن فيه كان يزوجه بالف ومهر مثلها خمسمائة فان
النصف منه لكونه مهر المثل مبيح والنصف الاخر لكونه زايدا
عليه محرم فان كان الولي المزوّج ابا او جدا صح العقد عليه
اي علي اكثر من مهر المثل وليس له خيار الفسخ بالبلوغ بدار
علي دليل النظر وهو قرب القرابة مع ان في النكاح مقاصد
ترتبوا علي خفة المهر هذا اذا لم يكن الاب سكرانا او معروفا
بسوء الاختيار مجانة وفسقا والا فالعقد باطل عنده كما لو
زوجها من فقير او محترف حرفة دنية وقالا لا يجوز العقد
بالغبن الفاحش لان الولاية مقيدة بالنظر فتفوت عند
فواته فيبطل العقد والا اي وان لم يكن المزوج ابا او جدا فسد
النكاح وقيل يصح بمهر المثل يعني ان بعضهم حمل عدم جواز تزوج
غير الاب والجد الصغير بأكثر من مهر المثل علي عدم جواز الزيادة
علي مهر المثل لا علي عدم جواز العقد كما حمل البعض عدم الجواز
عندهما في تزويج الاب والجد علي عدم جواز الزيادة وصحة النكاح
بمهر المثل وفي هذا الحمل نظر فانه صرح في التلويح في مباحث
العوارض المكتسبة لو زوجها غير الاب والجد من غير كفوء او
بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه
قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المعلم انه يصح النكاح في هذه
الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده في شرحه للوقاية
ولا يوجد له رواية اصلا انتهي ولكن نقل عن الجواهر والجوامع
جواز ذلك وان كان الصحيح عدم الجواز واذا بلغ الصغير والصغيرة
وقد زوجهما الاب والجد ليس لهما خيار البلوغ وفي غيرهما لهما الخيار
عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا خيار فيهما ومنها اي تلك الابواب
البيع فاذا جمع في البيع بين حلال وحرام صفقة واحدة اي
في عقد واحد فان كان الحرام ليس بمال اصلا كالجمع بين الزكية
والميتة وكذا بين الحر والعبد فانه يسري البطلان الي الحلال
اي الزكية والعبد مطلقا عند الامام وعندهما هذا ان لم يبين
ثمن كل منهما وان بين يصح الحلال ويبطل في الحرام لان الصفقة
متعددة فلا يسري الفساد الي الحلال لان الفساد بقدر
المفسد والفساد يختص بالحر والميتة والصفقة تعددت ببيان
ثمن كل وله ان الحر والميتة لا يدخلان تحت العقد اصلا لعدم

الفاحش ما يتغابن فيه

كونهما

كونهما مالا والبيع صفقة واحدة بدليل ان المشتري لا يملك قبول
العقد في احدهما دون الاخر فكان قبول العقد فيما لا يصح شرطا
لصحته فيما يصح فيكون شرطا فاسدا فيفسد البيع في الكل والصفقة
لا تتعدد بيان الثمن في كل بل لا بد لتعدد الصفقة من تكرير
لفظ البيع او الشرا كما بين في محله وكذا اذا جمع بين خل وخمر فيسري
البطلان الى الخل وقوله وان كان الحرام ضعيفا عطف على قوله
وان كان الحرام ليس بمال كان يكون مالا في الجملة كما اذا جمع بين
المدبر والقن او بين القن والمكاتب او بينه وبين ام الولد او بين
عبده وعبد الغير فانه لا يسري الفساد في الكل الى القن بل هو
في المدبر والمكاتب وام الولد وعبد الغير ويصح في القن لكن يخير
المشتري لضعفه اي الحرام وهو بيع المدبر والمكاتب وام الولد
وعبد الغير اذ كل منهما مال في الجملة فلذا يدخل في البيع ثم ينتقض
في كل منها فلا يلزم فيه الشرط الفاسد ولا البيع بالحصة ابتدا
وانما يلزم بقاؤه غير مفسد واختلف في سراية الفساد الى
الحلال فيما اذا جمع بين وقف وملك والاصح انه لا يسري
الفساد الى الملك لان الوقف مال ولهذا ينتفع به انتفاع الاموال
غير انه لا يباع لاجل تعلق حق به وذلك لا يوجب فساد العقد
فيما ضم اليه من الاموال الخالية عن تعلق حق بها كالمدبر ونحوه
زيلعي ثم اذا كان الوقف مسجدا عامرا فهو كالحر يسري الفساد
الى ما ضم اليه بخلاف المسجد الغامر بالفتن المعجمة وبين معناه
بقوله اي الخراب فانه كالمدبر لا يسري الفساد الى ما ضم اليه
لانه مجتهد فيه وفي الخلاصة رجل اشترى قرية ولم يستثن
منها المسجد والمقبرة فسد البيع هذا اذا كان المسجد معمورا وان
خرب ما حوله واستغنى الناس عنه لا يفسد العقد في الباقي
انتهى وافتى العلامة ابو السعود واحمد عصام الدين المشهور
بطاشكري شيخ الاسلام واحد المشهور بقاضي زاده وغيرهم
من علما قسطنطينية بفساد بيع ملك ضم الى وقف مسجل
كما لا يصح لو ضم الى مسجد وعملوا في ذلك رسايل ثم رجع منهم
عن هذه الفتوى قاضي زاده وكثير منهم فرق بين المسجل وغيره
ورد عليهم المصنف في شرح الكنز حيث قال اعلم انه وقعت
حادثة في قسطنطينية هي جمع بين ملك ووقف وباعهما
صفقة واحدة فافتى مفتيها ابو السعود بعدم صحة البيع
في الملك كالوقف فاعترض عليه بانه مخالف للاصح فان
الاصح جواز البيع في الملك فاجاب بانه محمول على وقف لم
يحكم بصحته ولزومه فيكون كالمدبر مجتهدا فيه اما ما قضي

حادثة في قسطنطينية

القاضي به فهو كالحر للزومه بالقضا اجماعا فيسري الفساد الي
ذلك الملك كما لو ضم الي الحر ولكن يرد عليه ما صرح به قاضيخان
في فتاواه ان الوقف بعد القضا تسمع دعوي الملك فيه وليس
هو كالحر بدليل انه لو ضم الي ملك لا يفسد البيع في الملك وهكذا
في الظهيرية وهذا لا يمكن تاويله فوجب الرجوع الي الحق وهو
اطلاق الوقف لانه بعد القضا وان صار لازما بالاجماع لكنه
يقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح
علي قول ابي يوسف المفتي به او لضعف غلته كما هو قولهما
او لورود غصب عليه ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كما
في فتاوي قاضيخان او بقضا قاض حنبلي ببيعه فان عندهم
يجوز بيع الوقف ويشتري بدله ما هو خير منه كما في معراج
الدراية فكيف يجعل الوقف كالحر مع وجود هذه الاسباب
المجوزة لبيعه وهو الموفق للصواب انتهي وهذا الخلاف
مبني علي خلاف اخر وهو ان القضا بالوقفية هل يكون
قضا علي الكافة او لا يكون فقال شمس الائمة الحلواني والد في
السغدي بالاول حتي لو ادعي المتولي ارضا في يد انسان
انها وقف علي جهة كذا واثبت الوقفية بالبينة قضي بها
القاضي علي ذي اليد ثم ادعي رجل اخر هذه الارض لنفسه
لا تسمع دعواه والحقاه بالقضا بحرمة الاصل واختار ابو
الليث وقاضيخان الثاني حتي لو ادعاه رجل لنفسه بعد
القضا بالوقفية تسمع دعواه وهو مختار الصدر الشهيد
والحقوه بالقضا بالملك لا بحرية الاصل وفي الفوايد الفقهية
لابن الفرس والصحيح المفتي به انه لا يكون قضا علي الكافة
وتسمع فيه دعوي الملك ودعوي وقف اخر انتهي وفي الملك
يقتصر علي المقضي عليه وعلي من يتلقي الملك منه ولا يتعدي
الي الغير فكذا في الوقف **ومن هذا القبيل** اي ما اجتمع فيه
الحرم والبيع وغلب الحرم **ما** اي البيع الذي **شرط فيه**
الخيار اكثر من ثلاثة ثم بين كونه من هذا القبيل **فانه** اي
شرط الخيار **يصح في الثلاثة ويبطل فيما زاد عليها** حتي كان
لكل منهما فسخه سوا كان الخيار له اولا وعندهما يجوز ان بين
مرة اي مدة كانت طالت او قصرت والصحيح قوله كما في
القهستاني وغيره ولما افاد ظاهر كلامه انه لو شرط اكثر
من ثلاثة كان الشرط صحيحا في الثلاثة وباطلا فيما زاد
عليها وهو خلاف المذهب اشرب فنه بقوله **بل يبطل في الكل**
اي كل الايام **لكن اذا اسقط الزايد قبل دخوله** اي قبل تمام الثلاث

الوقف يقبل البيع

انقلب

القلب الشرط صحيحا لكن في كون هذا من هذا القبيل فيه حقا لان
العقد انعقد فاسدا ابتداء ثم باسقاط المفسد انقلب صحيحا كما
ذكره فلا جمع بين الحلال والحرام بل فيه الحرام فقط اللهم الا
ان تبني المسئلة على مذهب اهل خراسان من ان العقد لم ينعقد
ابتداء فاسدا بل موقوفا على زوال المفسد ثم زوال المفسد قبل
دخوله غلبه الحلال اعني صحة العقد تامل ومنه اي من هذا
القبيل ما اذا جمع بين مجهول للمشتري ومعلوم له فان الفساد
انما يلزم من جهل المشتري لا البايع كما في البزازية في البيع فان
كان المجهول لا يفضي الى المنازعة بين البايع والمشتري بان
كانت جهالته يسيرة كما اذا باع هذا الغلام وما في هذا البيت
صفقة واحدة ولم يعلم المشتري ما في البيت يصح البيع فيهما
ولا يضر ما فيه من الجهل والا يكن كذلك بل كانت جهالته مفضية
اليها كما اذا باع هذا الغلام وما في هذه الدار فسد البيع في الكل
اي كل من المعلوم والمجهول كما علم في كتاب البيوع وصوره في
البحر بما اذا كان له على رجل عشرة دراهم فقال له بعني هذا
الثوب ببعض العشرة وبعني الاخر بما بقي فباعه وقبله
المشتري صح لعدم افضاء الجهالة الى المنازعة ولو قال ببعض
العشرة لا يجوز لافضائه الى النزاع وفي كون هذا من قبيل ما ثمن
فيه فيه خفا بل الاولى في التصوير لو جمع بين مجهول ومعلوم
فباعهما بثمن معلوم فان كانت الجهالة بحيث تفضي الى النزاع
ففاسد والا فيجوز بحصته من الثمن ففي الاول غلب الحرام
الحلال وفي الثاني بالعكس تامل وههنا مسايل ينبغي
ان يشار اليها اشترى جارية بالف فباعها واخرى معها
بالف من البايع قبل نقد الثمن جاز البيع في التي لم يشترها
من البايع ويفسد في الاخرى لانه مجتهد فيه فيكون الفساد
فيه ضعيفا فلا يشيع زيلعي ولو اشترى مملوكا فباعه
مع مملوك له قبل ان يقبض ما اشترى جاز البيع في الذي
عزله عند اصحابنا الثلاثة خلاصة ولو اشترى عشر
بيضات فوجد احدها مذرة لا قيمة لها او عشر بطيخات
واحدها فاسدة لا قيمة لها فسد البيع في الكل لانه اشترى
مالا وغير مال بخلاف التراب في الحبوب لانه لا يضاف
العقد اليه وجوزه في عشر جوزات مفسد بخلاف فيها في مائة
حاوي ومنها اي تلك الابواب الاجارة وهي اي الاجارة كالبيع
لاشتراكهما في انهما يبطلان بالشرط الفاسد فكما يفسد البيع
في الكل فيما لو جمع بين حلال وحرام للزوم كون قبول البيع

فيما ليس محلا للبيع شرطا في بيع الاخر كذلك تفسد الاجارة في الكل
فيما لو جمع بين ما يصح استيجاره وما لا يصح كما لو استاجر عبدا
للخدمة وجارية للغناء في صفقة واحدة قال بعضهم ولم اظفر
بالتصريح به في الاجارة وهل تصح الاجارة بشرط الخيار ثلاثة
ايام وتفسد بالزايد عليها نعم يجوز في الثلاث وفي الاكثر على الخلاف
بزازية وهل تنقلب صحيحا باسقاط الزايد قبل دخوله كما في البيع
والقياس ان ينقلب صحيحا كما في البيع وهل تنقلب صحيحا باسقا ط
الشرط المفسد غير شرط الزايد على الثلاث الذي في فتاوى
شيخ الاسلام انها لا تنقلب وهل يسري الفساد الى الصحيح
والذي ينبغي ان لا يسري كما في البيع وصرحوا بانه لو استاجر
دارا كل شهر بكذا فانه يصح في الشهر الاول فقط الا ان يسمي
الكل لان كلمة كل اذا دخلت على مجهول وافراده معلومة انصرف
الى الواحد لكونه معلوما وفسد في الباقي للجهالة كما اذا باع
صبرة من طعام كل قفيز بدرهم فانه يجوز في قفيز واحد فكذا
هذا كذا في الزيلعي ففي كل من المسئلتين في البابين لم يسر
الفساد الى الجميع للجهالة ولم ار الان حكم ما اذا استاجر نساجا
لينسج ثوبا من غزل المستاجر طوله كذا ذراعا وعرضه كذا فخالف
النساج بزيادة او نقصان هل يستحق بقدره اي بقدر ما زاد
على المسمى او لا يستحق اصلا وهل يحط بقدر ما نقص منه
او لا قال في الخانية رجل دفع غزلا الى حايك لينسجه ثمانيا في
اربع فعمله اكبر من ذلك او اصغر كان لصاحب الغزل الخيار
ان شا ضمنه مثل غزله وان شا اخذ الثوب واعطاه الاجر
المسمى ولا يزيد على الاجر في الزيادة وفي النقصان اعطاه
من الاجر بحساب ما نقص او اجر المثل ولا يجاوز المسمى وكذا
ان امر ان يحيي به ختنيا فجا برقيق او بالعكس لانه في الزيادة
متبرع وفي النقصان نقص العمل وان امره ان ينسج ثمانيا في
ثمان فنسج ستا في ثمان ان شا ترك الثوب عليه او ضمنه
غزله وان شا اخذ واعطاه بحسابه ثلاثة ارباع الاجر
الذي سماه كما لو امر لبانا ليضرب له لبنا فضرب البعض
وفات وقت الباقي يجب الاجر بحساب ما عمل ومن المشايخ من
فرق بين الثوب وبين اللبن فقال في اللبن يجب له حصة
ما عمل من الاجر الذي سماه وفي الثوب له اجر مثله ولا يزاد
على ثلاثة ارباع ما سمي انتهى وفي الخلاصة والبزازية
اذا دفع الى حايك منوين من غزل وامره ان ينسج له ثوبا
سبعا في اربع فنسج له ثلاثا في اربع ان شا ضمنه مثل

غزله والثوب للحايك وان شا اخذ الثوب واعطاه الاجر وقال
شمس الايمة السرخسي عندي انه يعطي مثل اجره لا يزاد
علي ثلاثة اسباع المسمي انتهي فيفهم منه هذا في مسئلة
المتن ان يكون لصاحب الغزل الخيار ان شا ضمنه مثل غزله وكان
الثوب للنساج وان شا اخذ الثوب ثم في الزيادة يكون النساج
متبرعا له الاجر المسمي فقط وفي النقصان اعطاه من الاجر
بحساب ما نقص او اجر المثل لكن لا يزاد علي حساب ما سمي
والله اعلم **ومنها** اي من تلك الابواب **الكفالة والابرا** اما الكفالة
فظاهرة لانها قد تكون بما تصح به الكفالة وبما لا تصح به معا كما
اذا كفل بدين وامانة معا وكذا الابرا قد يكون عما يصح ابراوه
وعما لا يصح كما اذا ابرا عن دين وعين معا **وينبغي ان لا يتعدي**
فساد الشرط فيهما **الي الجايز** اما في الابرا فلانه ليس من
العقود المشتملة علي الايجاب والقبول حتي يكون الجمع بينهما
بمنزلة جعل الفاسد خبر شرط القبول الاخر فيفسد في الجايز
ايضا واما في الكفالة فلانها وان كانت من العقود عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالي الا انها ليست مما تبطل بالشروط
الفاسدة كما صرح به فيكون في كل منهما مما يغلب فيه الحلال الحرام
قيل هذا ظاهر في الكفالة اما في الابرا فلا لانه مما يبطل بالشرط
الفاسد فينبغي ان يتعدي الجايز انتهي اي فينبغي ان يتعدي
الشرط الي الابرا فيغلب الحرام الحلال قلت هذا في الابرا عن
الدين واما الابرا عن الكفالة فالصحيح المختار ان الابرا عن
الكفالة مما يصح تعليقه بالشرط ولا يبطل بالشرط الفاسد
مثل الكفالة فيكون كل منهما مما غلب فيه الحرام الحلال واقول
جواز تعليق الكفالة لما فيه ليس من هذه الحيثية كما
ظنه ذلك القايل بل ما ظهر من قوله **وقالوا لو قال لها ضمنت**
لك نفقتك علي زوجك **كل شهر فانه يصح في شهر واحد** فقط
عند الامام ومحمد لان الظاهر ان هذا بيان لما قبله والمراد بالشهر
هو الشهر المستقبل المقرر له النفقة فانه لو كفل بالنفقة الماضية
يصح مطلقا بخلاف النفقة المستقبلة المقررة بالشهر فانها لا تصح
الكفالة بها الا في شهر وكذا لو قالت المراة ابراتك عن نفقة كل
شهر يصح في شهر فقط انتهي وما ذكره من الفرع هو قول ابي
حنيفة ومحمد لانه اضيف الي ما لا يعلم غايته فصار كاجارة
الدار كل شهر كما في نفقات البزازية ففساده فيما وراء الشهر
للجهالة والظاهر انه قصد بهذا النقل تاييد قوله ينبغي لكن
لم يتعد الفساد في هذه الكفالة الي الكل وقد تقدم عدم سرايته

الفساد في الاجارة والبيع مع كونهما يبطلان بالشرط الفاسد ويتسر
الفساد فيهما الى الجايز فتامل ومنها اي تلك الابواب الهبة وهي
لا تبطل بالشرط الفاسد لان الشروط الفاسدة من باب الربا وهي
تختص بالمعاوضات المالية دون غيرها من المعاوضات والتبرعات
فلا يتعدى الفساد الى الجايز لعدم تاثير الشرط الفاسد فيها فلو وهب
وسلم لمسلم دنّ خمر وخل مفاصح في الخل ومنها اي تلك الابواب
الاهدا قالوا والواهدي الى القاضي من له عادة الاهدا اليه قبل
تقليد القضا واما من لا عادة له فلا يجوز الاهدا اليه مطلقا وزاد
على العادة ففي هذه الصورة المعتاد حلال وما زاد حرام ولكن
لم يوثر الحرام في الحلال فلذا قال يرد القاضي الزايد على المعتاد
لا الكل كما في الفتح فلم يتعد الفساد الى الجايز اذ لو تعدى اليه لوجب
رد الكل فظاهر كلامه ان مراده وزاد انه زاد في القدر واما اذا زاد
في المعنى كان كانت اي كما في ان كانت ولو قال بان كانت لكان اوضح
عادته اهدا ثوب كتان فاهدى ثوبا حريرا قيمته ازيد من الكتان
لم ارده اي لم ار فيه الآن نقلا لاصحابنا ولكن ينبغي في وجوب رد
الكل لا وجوب رد مقدار ما زاد في قيمته لعدم تميزها اي لعدم امكان
تميز نفس الزيادة وتعريفها عن المعتاد الى الجايز ويتامل فيما
اذا كانت عادته اهدا ثوب من كتان قيمته درهم فاهدى اليه
ثوبا يساوي درهمين قيل بيتا در الى الفهم انهما كالثوب الكتان
مع الحرير قيل ولا يبعد ان يقال ينظر الى قيمة الثوبين فاذا زادت
قيمة الحرير على الكتان وجب رد القدر الزايد ومنها اي تلك الابواب
الوصية فلو اوصى لاجنبي ووارث فللاجنبي نصفها وبطلت
الوصية للوارث كما في الكنز لانه اوصى بما يملك وما لا يملك فبطل
في الاخر وهذا بخلاف ما لو اوصى لحي وميت فان الكل للحي بلا
تنصيف لان الميت ليس باهل للوصية فلا يصح مزاحما بخلاف
الوارث فانه من اهل الوصية ومحلها الا ان المانع منها فيكون
مزاحما للاجنبي فيبطل في حق الوارث وتنصف بينهما وكذا الحكم
لو اوصى للقاتل والاجنبي فالنصف للاجنبي ولا شيء للقاتل
لما قلنا فلم يتعد الفساد الى الجايز ومنها اي تلك الابواب الاقرار
قال الزيلعي فيها اي الوصية لو اقر المريض مرض الموت بعين
او دين لوارثه وللاجنبي كان يقول هذه العين لزيد وعمرو
اولهما على كذا درهما وزيد وارثه دون عمرو لم يصح الاقرار
في حق الاجنبي ايم كما لا يصح في حق الوارث انتهى كلام الزيلعي
والفرق ان الوصية انشا تصرف فهو تمليك مبتدا لهما والاقرار
تثبت حكما للتمليك فتصح في حق من يستحقه دون الاخر

لان

لان بطلان التمليك لاحدهما لا يوجب بطلان التمليك للاخر
واما الاقرار فهو اخبار عن كائن وقد اخبر بوصف الشركة في
الماضي ولا وجه لاثباته بدون هذا الوصف لانه خلاف
ما اقر به ولا الى اثبات هذا الوصف لانه يصير فيه الوارث
شريكا كما في الزيلعي وهذا الذي ذكر حكم الاقرار لهما عند تصادقهما
واما حكمه عند عدم تصادقهما فهو ما اشار اليه بقوله وفي الجمع
من كتاب الاقرار لو اقر مريض بالف لوارث مع اجنبي فكاذبا
في الشركة اي انكر كل منهما شركة الاخر بان قالا هذا الدين المقر
به لم يكن مشتركا بيننا بل كان نصفه وجب بسبب على حدة
ونصفه للاجنبي بسبب على حدة صححه اي جعل محمد رحمه
الله تعالى اقراره صحيحا في حصة الاجنبي خلافا لهما انتهى
كلام الجمع له ان شركة الوارث للاجنبي كان مانعا من صحة
اقراره لتضمنه الاقرار للوارث فلما ارتفع المانع بالتكذيب
يكون نصف ما اقر به للاجنبي كما لو اوصى لاجنبي مع وارثه
ورده الوارث ينفذ في حق الاجنبي ولهما ان الاقرار اخبار فتتقيده
على وجه الشركة غير جايز وعلى وجه عدم الشركة ايضا لانه
تنفيذ لما لم يقر به فلا يصح بخلاف الوصية لانه انشاء تصرف
كذا في شرح الجمع وقال فيه قيدنا بالتكذيب لانه لو تصادق المقر
لهما بطل الاقرار في الكل اتفاقا واما اذا كذب الوارث المقر في
الشركة وصدق الاجنبي قيل هو على الخلاف ايضا لكن الصحيح
ان يقال يجوز الاقرار اتفاقا انتهى ومنها اي تلك الابواب باب
الشهادة فلو جمع فيها بين من تجوز شهادته له ومن لا تجوز
شهادته لا تجوز الشهادة لواحد منهما كما يشير اليه قوله ففي
الظهيرية منها اي من كتاب الشهادة رجل مات واوصى لفقراء
جيرانه بشيء وانكر الورثة وصيته بذلك فشهد على تلك الوصية
رجلان غنيان من جيرانه لهما اي لذينك الرجلين صفة بعد
صفة لرجلان اولاد محاويج فقراء جمع محتاج قال محمد رحمه الله
تعالى لا تقبل شهادتهما اصلا وقيده في الخلاصة بقولهما الغير
الابن واما له فتقبل لانهما شهدا لاولادهما فيما يخص اولادهما
من ذلك الشيء الموصى به فبطلت شهادتهما في ذلك اي فيما يخص
اولادهما فاذا بطلت الشهادة في حق الاولاد بطلت اصلا في
حق الاولاد وغيرهم لان الشهادة واحدة فلا تتجزى الى الصحيحة
والفاسدة كما لو شهدا على رجل انه قذف امهما وفلانة فلا تقبل
شهادتهما في حق واحدة منهما وذكر محمد في وقف الاصل اذا وقف
على فقراء جيرانه فشهد بذلك فقيران من جيرانه جازت شهادتهما

لاحتمال زوال الجواز وكذا اهل الثغور واهل المسجد واهل السجن وكل
ما يقبل الزوال وكذا لو وقف على مدرسة وشهد اهلها تقبل شهادتهم
والمشايخ فصلوا في شهادة اهل المدرسة بين ما اذا كانوا ياخذون
من وظايف ذلك الوقف فلا تقبل شهادتهم وان كانوا لا ياخذون
منه تقبل وكذا قالوا في اهل المحلة وكذا لو وقف على مكتب والشاهد
صبي في المكتب لا تقبل وقيل في هذه المسايل كلها تقبل وهو الصحيح
لان كون الفقيه في المدرسة والرجل في المحلة ليس بلازم بل
ينتقل وشهادة اهل المسجد تقبل لانها لا يجرون لانفسهم
بهذه الشهادة شيا كذا في الهداية واما فيما لا يزول كما لو شهد
اثنان انه جعل ارضه عليهما او على ولد احدهما او على نسايهما
او نسا احدهما او على اهل بيته او على انسابه وهما من انسابه
او احدهما او على نسله وهما من نسله او احدهما لا تجوز الشهادة
كما في الاسعاف يكن ينبغي ان يكون مسيلة الزوجة مما يحتمل
الزوال تامل قال الفقيه ابو الليث ما ذكر محمد في الوقف اي
وقف الاصل من جواز شهادة فقيران من جيرانه فيما اذا وقف
عليهم قول ابي يوسف رحمه الله تعالى واما على قياس قول
محمد فينبغي ان لا تقبل في الوقف ايضا كما لم تقبل في الوصية
لان عند ابي يوسف يجوز ان تبطل الشهادة في البعض وتبقى في
البعض ومن ذلك ما سيذكره المصنف في القاعدة السادسة
ثلاثة قتلوا رجلا عمدا ثم شهدوا بعد التوبة ان المولى عفا عنا
قال الحسن لا تقبل شهادتهم الا ان يقول اثنان منهم عفا عنا وعن
هذا الواخذ وعلى هذا الوجه قال ابو يوسف تقبل في حق الواحد
انتهى وعلى قول محمد لا تقبل اصلا ويحتمل ان ما ذكره محمد في
الوقف محمول على ما اذا كانوا قليلا يحصون انتهى كلام الفقيه
ابي الليث هكذا في عامة النسخ وهو سهو والصواب ان يقال
ويحتمل ان ما ذكره في الوقف محمول على ما اذا كان جيرانه كثيرا
لا يحصون وما ذكر في الوصية محمول على ما اذا كانوا قليلا
يحصون على وفق ما ذكر في الخانية وانما سوغوا هذا الاحتمال
لان محمدا رحمه الله تعالى ذكر في الزيادات لو ان سرية رجعت
الى دار الاسلام باساري فقالت الاساري نحن من اهل الاسلام
او من اهل الذمة اخذونا هولا في دار الاسلام وقالت السرية
هم من اهل الحرب اخذناهم في دار الحرب كان القول قول الاساري
لان ثبوت اليد عليهم لم يعرف الا في دار الاسلام ودار الاسلام
دار عصمة فكل من كان فيها يكون معصوما ظاهرا فان اقامت
السرية بينة على دعواهم ان الشهود من التجار جازت شهادتهم

وان

وان كانوا من السرية لا تقبل ولو كان هذه المسئلة على هذا
الوجه في الجيش فشهد بعض الجيش بذلك جازت شهادتهم
لان السرية قوم يحصون فكانت شهادة البعض شهادة على حق
نفسه واما الجيش فهو جمع عظيم فلا يعتبر حقهم ما نعا من
الشهادة كذا في الخانية قول هذا المنقول على ان المشهود لهم
ان كانوا قوما يحصرون لا تجوز شهادة بعضهم فيما كان لهم وان
كانوا كثيرا بحيث لا يدخلون تحت الحصر تجوز شهادة بعضهم فيه
لان حق من شهد فيه لغاية قلته لا يكون مانعا من قبول شهادتهم
وفي القنية اخ واخت ادعيا ارضا في يد اخر وشهد زوجها اي
الاخت ورجل اخر على تلك الدعوى ترد شهادتهما في حق الاخت
وكذا في حق الاخ فان الشهادة متى رد بعضها رد كلها فهذه
الشهادة لما ردت في حق الاخت لعدم جواز شهادة الزوج لها وعدم
بقاء نصاب الشهادة بدون الزوج ردت في حق الاخ ايضا لعدم
التجزي وقيل هذا بنا على قول محمد ان الشهادة لا تقبل التجزي
واما على قول ابي يوسف فلا وهذا اذا كانت علة الرد القرابة
بين الشاهد والمشهود له واما اذا كانت علة الرد محض فسق
الشاهد فلا ترد شهادة الاخر اذا كان عدلا وفي روضة الفقها
اذا شهد لمن لا تجوز له الشهادة كالزوج لزوجته في الصورة
المتقدمة ولغيره كالاخ بالنسبة الى الزوجة فيها فان الشهادة
لاخ زوجته جائزة لا تجوز لمن لا تجوز له الشهادة بالاتفاق
واختلف في حق الاخر فقيل تبطل فالحكم بكونها مردودة في حق
الاخ ايضا مبني على هذا القول وقيل لا تبطل كما تقدم نقله عن
ابي يوسف رحمه الله تعالى انتهى كلام القنية وكتبنا في شرح
الكنز ان شهادة العدو لا تقبل اذا كانت العداوة لاجل الدنيا
سواء كانت الشهادة على عدوه او على غيره بنا على انها اي
العداوة لاجل الدنيا فسق فيه اشارة الى ان دفع ما قيل ان
كلام المصنف فيه شيء لان عدو شخص لا تقبل شهادته على ذلك
الشخص ولا على غيره ولا معنى له لان شهادة عدو زيد على
عمرو مقبولة فتامل في العبارة سقطا انتهى ووجه الدفع ان
علة الرد هو الفسق لا العداوة وهو اي الفسق لا يتجزى اي لا ينقسم الى العدل
من حيث هو وهو اي الفسق لا يتجزى اي لا ينقسم الى العدل
وغيره حتى يكون عدلا في حق غيره فاسقا في حق عدوه ومقصوده
انه لا يقبل الاتصاف مع العدالة لانهما صفتان متنافيتان
وقوله بنا على انها فسق يشير بذلك الى ان علة رد شهادة
العدو على عدوه هل هي الفسق او تهمة التقول فان كانت

هي الفسق فكما قال وان كانت الثاني فلا كما نقل عن ابن الكمال من
ان شهادة العدو لعدوه جايزة كما في البحر ولو كانت الفسق
لما قبلت لا له ولا عليه لكن قال في القنية قال ط لا تجوز
شهادة رجل علي رجل بينهما عداوة في شي من امور الدنيا
وان كانت بسبب شي من امور الدين تقبل قال استاذنا
وجواب عك يشير الي ان نفس العداوة بسبب الدنيا لا تمنع
قبول الشهادة مالم يفسق بسببها او يجلب بتلك منفعة
او يدفع مضرة وهو الصحيح وعليه الاعتماد وما في
الواقعات وط اختيار المتاخرين واما الرواية المنصوصة
فبخلافها وذكر ان شهادة العدو علي عدوه لا تقبل عند
الشافعي وعندنا تقبل لان العداوة ان كانت قادحة في حق
الشهادة وجب ان تكون قادحة في حق الكل كالفسق والا لا
فتقبل وهكذا اطلق في خزانة الفقه وكذا نقل في شرح السنن
قال استاذنا تقبل اذا كان عدلا وهو الصحيح وعليه الاعتماد
وان كانت العداوة بسبب امر الدنيا انتهي كلام القنية وهكذا
ذكره المحقق في البحر ثم قال ولكن الحديث شاهد لما عليه المتاخرون
واختاره ابن وهبان ما ذكره في القنية ومن هذا القبيل اي مما
اجتمع فيه ما يجوز وما لا يجوز لانه اجتمع فيه من يقبل ومن
لا يقبل ورجح فيه من لا يقبل علي من يقبل اختلاف الشاهدين
في الشهادة هو مانع من قبولها اي الشهادة لان احدهما
طابق الدعوي والاخر خالفها وهذا التعليل انما يتم ان لو
استلزم اختلاف الشاهدين مخالفة احدي الشهادتين الدعوي
وذلك لم فان المدعي لو ادعي الشتم وشهد احدهما بانه قال
له فاسق والاخر بانه قال له فاجر لا تقبل كما في الحاوي مطلقا
مع انه لا مخالفة للدعوي في واحدة منهما وكذا لو اقام شاهدين
علي الصلح فالجاءهما القاضي الي بيان التاريخ فقال احدهما اظن
انه كان منذ سنة وقال الاخر اظن انه منذ ثلاث سنين او ازيد
لا تقبل لما اختلفا من الاختلاف الفاحش كما في الحاوي ايضا مع
عدم المخالفة للدعوي بل المفهوم من الهداية وغيرها ان
العلة لعدم القبول عند اختلاف الشاهدين عدم نصاب الشهادة
الغير الحسبة وكتبنا في فن الفوايد في هذا الكتاب المستثني من
ذلك اي من كون اختلاف الشاهدين مانعا من القبول قاله
ثمة بعد ما ذكرت مسايل تفصيلا وذكرت في الشرح ست
عشرة مسيلة اخري فالمستثني ثلاث وعشرون ثم رايت في
الخصاف من باب الشهادة بالوكالة مسايل تزاد عليها فلتراجع

وقد

وقد ذكرت في الشرح ان المستثنى ثنتان واربعون انتهى ومنها
اي الابواب المذكورة القضا اي بابه فانه قد يجتمع فيه من
يجوز ومن لا يجوز كما لو ادعى ابن القاضي ورجال اخر عينا لهم
على اخر واقاموا البينة فقضي لهم جميعا فانه يمتنع القضاء
للابن فاذا امتنع القضا للبعض امتنع للباقين كما في شهادات
البزازية فحيث امتنع لهم غلب من لا يجوز على من يجوز ففيه
اغلبية الحرام الحلال تامل ومنها اي الابواب المذكورة باب
العبادات فلو جمع في الصوم بين ما تصح نيته كاليوم الاول
من الشهر وبين ما لا تصح نيته كالايام الباقية وينوي بعد
الغروب صوم جميع الشهر بطل صومه بتلك النية فيما عدا اليوم
الاول لان النية شرط لكل يوم عندنا وهذا مما غلب فيه ما يصح
على ما لا يصح وابتدا النيه في صوم كل يوم بعد غروب الشمس
ففيما عدا اليوم الاول لم توجد النية المعتبرة فلا يصح صومه
حتى لو لم يجدد النية بعد اليوم الاول ولم يتناول شيأ من
المغذيات لم يكن صايما وليس منه اي من قبيل ما ذكر اذا عجل
زكاة سنتين فانه ان كان التعجيل بعد ملك النصاب فهو
صحيح فيهما اي السنتين عندنا والا اي وان لم يكن التعجيل
بعد ملك النصاب فلا يكون صحيحا فيهما فلم يكن من قبيل ما جمع
فيه بين ما يصح وما لا يصح وليس منه ايضا ما اذا نوى بحجتين
واحرم بهما معا فانا نقول بدخوله فيهما ولكن اختلفوا في وقت
رفضه لاحدهما كما علم في بابه اضافة الاحرام الى الاحرام قال
ابو حنيفة اذا توجه الى ادا احدهما صار رافضا للاخرى وقال ابو
يوسف كما فرغ من الاحرامين صار رافضا وقد تقدم ما يتعلق
بهذه المسئلة في المبحث السادس من مباحث النية وليس منه
اذا نوى التيمم لفرضين لانا نقول يجوز له اي للمتيمم ان يصلي
بالتيمم الواحد ما شاء من الفرايض والنوافل فليس فيه جمع
بين ما يجوز وما لا يجوز حتى يكون من هذا القبيل ثم هو منه
عند محمد ومنها اي تلك الابواب ما اذا استنجى للبول بحجر
بعد ما انتشر البول على راس الذكر ثم نام فاحتلم فامنى
فاصاب المني ثوبه فانه قد اجتمع ما يطهر بالفرك وما لا
يطهر به فغلب ما لا يطهر به كما قال لم يطهر المني بالفرك قال
بعض شراح الهداية هكذا روي الحسن عن اصحابنا قال
الفقيه احمد بن ابراهيم وعندي ان المني اذا خرج من راس
الاحليل على سبيل الدفق ولم ينتشر على راسه انه يطهر بالفرك
لان البول الذي داخل الاحليل غير معتبر ومرور المني عليه

غير موثر فاما اذا انتشر المني على راس الاحليل لا يكفي الفرك
لان المني في هذه الصورة صار نجسا بنجاسة البول وبنجاسته
لا تزول بالفرك لان البول المختلط لا يطهر به اي بالفرك فلا
يطهر المني الذي خالط البول كما صرحوا به ولهذا اي لاجل ان
اختلاط ما لا يطهر بالفرك يوجب عدم طهارة المني ايضا بالفرك
قال شمس الائمة السرخسي مسئلة فرك المني اي طهارة
المني بالفرك ولو كان راس الذكر طاهرا بان بال ولم يتجاوز البول
عن راس الذكر او تجاوز واستنجى بالماء مسئلة لان كل فحل يمذي
اولا قبل الامناء فيختلط به المني والمذي لا يطهر بالفرك فكذا
ما خالط وهو المني لكن هذه الكلية غير ثابتة عند الكل ولذا
قال في الخلاصة لكن هذا يعني كونه طاهرا بالفرك اذا لم
يخرج المذي قبل خروج المني انتهى وقد يقال ان المذي اذا لم
يجاوز ثقب الاحليل حتى لم يصر الاحليل نجسا بالمذي ثم
امني يكفي فيه الفرك كما قلنا في البول ولكن ليس هذا بمراد بل
المراد اذا تجاوز المخرج كما في البول انتهى اللهم الا ان يجعل
المذي تبعا للمني فيطهر بالفرك تبعا له انتهى كلام السرخسي
وقد يقال حيث جعل المذي تبعا للمني واجتمع ما يطهر بالفرك
وما لا يطهر به فغلب ما يطهر على عكس ما تقدم يمكن جعل البول
الباقي بعد الاستنجا تبعا للمني ايضا كما يجعل المذي تبعا له
فيطهر بالفرك وحاصل هذا الاعتراض على قول السرخسي
اللهم الا ان يجعل الخ بانه اذا غلب ما يطهر بالفرك على ما لا
يطهر به فلا فرق بين مسئلتي المذي والبول وهو خلاف
المصرح به في المتون كما اشار اليه فيما تقدم وجوابه اي ما اعترض
به على السرخسي بقوله وقد يقال الخ بادراج الفرق بين البول
والمذي وهو ان التبعية انما هو فيما هو لازم له اي للمني وهو
اي اللازم المذي فيكون تبعا بخلاف البول فانه غير لازم للمني
فلا يكون تبعا ولم ار من نبه عليه اي على هذا الجواب وبحث
فيه بانه ان اراد ان مطلق البول غير لازم للمني فمسلم وليس
الكلام فيه وان اراد البول الباقي بعد الاستنجا بالحجر غير لازم
فمم لان هذا البول لازم للمني النازل اذ يصدق ان يقال كل
من بال واستنجى بالحجر فنام وامنى فلا بد ان يختلط منيه بما
بقي من البول بعد الاستنجا بالحجر انتهى وهذا هو ظاهر كلام
المتن وعلى ما قاله احمد بن ابراهيم على ما نقلناه عن بعض
شراح الهداية من ان المني اذا خرج على وجه الدفق ولم ينتشر
على راس الذكر لا يختلط بالبول فيطهر بالفرك فلا لزوم ايضا

في البول

في البول الباقي بعد الاستنجا والله اعلم ومنها اي تلك الابواب
بابا الطلاق والعتاق فلو طلق زوجته وغيرها يعني الاجنبية
واعتق عبده وعبد غيره او طلقها اي زوجته الواحدة اربعا
معا فانه جمع بين ما يملكه وما لا يملكه في المحل والفعل فتمر فه
نفذ فيما يملكه من طلاق زوجته وعتق عبده وايقاع الثلاث
وفيما لا يملكه لغو ومنها اي الابواب الرهن فلو استعار شيا
ليرهنه على قدر معين من الدين فرهنه بازيد من ذلك القدر
فقد جمع فيه بين ما يجوز وما لا يجوز وحكمه ما اشار اليه بقوله
قال في الكنز ولو عين المعير قدرا اي قدر ما يرهنه به او جنسا
اي جنس ما يرهنه به او بلدا يرهنه فيها فخالف المستعير
في شي من ذلك فان لم يهلك الرهن كان للمعير ان يسترده
من المرتهن وان هلك كان بالخيار ان شا ضمن المستعير قيمته
ان كان قيميا او مثله ان كان مثليا او ضمن المرتهن لان كل
واحد منهما متعد في حقه فصار الراهن كالغاصب والمرتهن
كغاصب الغاصب لان التقييد بالقدر مفيد ينفي الزيادة اذ
غرضه الاحتباس بما تيسر اداؤه وينفي النقصان ايضا لان
غرضه ان يصير مستوفيا للاكثر لمقابلته عند الهلاك ليرجع
عليه بالكثير والنقصان يمنعه من ذلك فيكون متعديا وكذا التقييد
بالجنس مفيد لتيسر بعض الاجناس في التحصيل دون البعض وتفاوت
البلدان في الحفظ والامانة فيضمن بالمخالفة ولا يخفى ان لزوم الضمان
في الكل وجواز الاسترداد من المرتهن يدل على سراية الفساد الى الكل
ويستثني الشارح للكنز الزيلعي من لزوم الضمان في المخالفة بالنقصان
ما اذا عين له اكثر من قيمته فرهنه باقل من ذلك القدر ولكن كان الرهن
بمثل قيمته او اكثر من قيمته فانه لا يضمن لكونه اي هذا الخلاف خلافا
الى خير من التعيين باكثر من القيمة لان غرضه من الرجوع عليه بالكثير
حاصل بذلك مع تيسر اداية لانه لا يرجع ~~عليه بالقيمة لكونه~~ عليه الا
بالقيمة اذا الاستيفا لا يصح الا به فتعيينه اكثر من قيمته لا يفيد في حقه
بل هو ضرر لتعسر اداية انتهى كلام الزيلعي ووجه تعلقه بالقاعدة
ان المعير لما عين له اكثر من قيمته جمع فيه بين ما يصح تعيينه وما لا يصح
اعني الاكثر حتى سقط به التعدي والضمان على المستعير ومنها اي الابواب
الوقف فانه لو شرط الواقف ان لا يؤجر وقفه اكثر من سنة واحدة فزاد الناظر
عليها اي السنة بان اجره باكثر منها فقد جمع فيه بين ما يصح وما لا يصح وظاهر
كلامهم اي الفقها الفساد اي فساد الاجارة في جميع المدة لا فيما زاد على
المشروط يعني السنة فقط قال اخوه صاحب النهر ظاهر كلامه انه لم
يطلع على نقل في المسئلة وقد وقفنا على النقل قال في خزانة الاكمل

بلغ مقابلة على اصله

استاجر حجرة موقوفة ثلاثين سنة بتغيير حنطة فهي باطلة الا في السنة
الاولي ومثله في تلخيص الكبري مع زيادة عزوه الي ابي جعفر انتهي
واستظهر هذا العلامة الطرسوسي في انفع الوسايل وهذا اذا لم
يعلم شرط الواقف والا فيتبع كما سيجي لانها اي الاجارة كالبيع في انه
لا يقبل تفريق الصفقة وصرح به اي بعدم قبول الاجارة تفريق
الصفقة في فتاوي قاري الهداية قال فيها سئل عن رجل وقف عقارات
ودورا فاوجرت عشرين سنة هل يصح في هذه المدة او يصح في ثلاث
سنين وتبطل في الباقي فاجاب ان اجارة الوقف اكثر من ثلاث سنين
ان ارضا او اكثر من سنة ان دارا لا تجوز وتفسخ اذا لم يشترط الواقف
واما اذا شرط شرطا يتبع ولا يزاد عليه الا لضرورة لابد منها والعقد
اذا فسد في بعضه فسد في جميعه فينفسخ العقد في جميع المدة انتهي
قال صاحب النهر وهذا هو الموافق لكلامهم وبه صرح قاضيخان واستظهر
الطرسوسي الفساد فيما زاد انتهي وقد تقدم ان في باب الاجارة مما
يجتمع فيه ما يجوز وما لا يجوز فيسري الفساد الي الكل لكونها كالبيع
يبطلان بالشرط الفاسد وان لم يكن الحكم في الجزئيات سراية الفساد
بمجرد هذا القدر لان في البيع لا يسري الفساد مطلقا بل اذا كان
الحرام قويا كما تقدم تنبيه وليس من فروع القاعدة المذكورة ما اذا
اجتمع في عمل اي عبادة لا في زمان واحد جانب الحضر اي الاقامة وجانب
السفر وعلل النفي بقوله فانا لا نغلب جانب الحضر علي جانب السفر
اذ لو كان من فروع القاعدة لغلبنا المحرم علي المبيح ومقتضاها اي
القاعدة تغليبه اي الحضر وذلك لانه اي الشان قد اجتمع فيما فرضنا
المبيح للرخص وهو السفر والمحرم لها وهو الحضر فكان ينبغي تغليب
جانب الحضر الا انا لم نقل بتغليبه لان اصحابنا قالوا في المسح علي
الخفين لو ابتداه اي المسح مقيم فسافر قبل اتمام يوم وليلة بعد ما احدث
انقلبت مدته الي مدة المسافر فيمسح ثلاثا اي ثلاثة ايام بلياليها من
وقت الحدث وهذا اشارة الي محل النزاع بيننا وبين الشافعي فانه لا يخلو
اما ان يسافر قبل انتقاض الطهارة التي لبس عليها الخفين او بعدها قبل
استكمال مدة المقيم او بعد ما استكمل مدة المقيم ففي الاولي تتحول اتفاقا
وفي الثالثة لا تتحول اتفاقا والنزاع في الوسطي فعندنا لا تتحول وعنده
تتحول الي مدة المسافر ولو كان الامر علي عكسه بان ابتداه مسافر ثم
اقام انقلبت مدته الي مدة المقيم فان كانت اقامته بعد يوم وليلة لم تزع
والا يتم يوما وليلة ومقتضاها اي القاعدة المذكورة اعتبار مدة
الاقامة فيهما اي في كل من الصورتين تغليبا لجانب الحضر وفي هذا
الاستدلال بحث لانه ان اراد بالعبادة التي اجتمع فيها المبيح والمحرم
من السفر والحضر العبادة مطلقا مقصودة او غير مقصودة فلا نسلم

انه لا يغلب فيها المحرم والدليل الذي ذكره بقوله لان اصحابنا الخ مم وهو
اخص من المدعي ولا يستلزم عدم تغليبهم المحرم في مطلق العبادة كيف
وقد صرحوا بانه اذا شرع في الصوم او في الصلاة في سفينة مقيما
ثم سافر لا يتغير فرضه لان حالة الاقامة حالة عزيمة والسفر
حالته حالة رخصة فاذا اجتمعا في عبادة غلبت العزيمة على
الرخصة كما صرح به شراح الهداية وسيأتي وان اراد بها الغير
المقصودة اي المسح على الخفين فالدليل وان وافق المدعي الا انه
لا لما ذكره من عدم ترجيح المحرم بل لان المسح يقع في اوقات متعددة
فلم يجتمع المبيح والمحرم اي السفر والحضر في عبادة واحدة بل في عبادات
متعددة قابلة للتجزي فقدم الموجود وهو جانب السفر فيما اذا كان
مسح مقيما فسافر وجانب الحضر فيما اذا مسح مسافرا ثم اقام قبل تمام
المدة والله اعلم **وبه** اي بالتغليب لجانب الحضر **قال الشافعي** رحمه
الله تعالى فانه قال في الصورة الاولى يتم يوما وليلة لا غير لان المسح
عبادة فاذا شرع فيها على حكم الاقامة لم تتغير بالسفر كالصوم
اذا شرع فيه ثم سافر لا يفطر وكالصلاة اذا شرع فيها في سفينة في
في الاقامة ثم سارت فصار مسافرا في صلاته فلا تتغير وما ذاك
الا لاجتماع الحضر والسفر وتغليب حكم الحضر كما في الزيلعي **وعنده**
اي الشافعي رحمه الله تعالى **لو مسح احدى الخفين حضرا والاخر**
سفرا فكذلك اي يتم يوما وليلة **على** القول الاصح عنده طردا للقاعدة
المذكورة **واما عندنا فلا خفا في ان مدته** اي مدة مسح من سافر
بعد ما ابتداه مقيما **مدة مسح المسافر** لقوله عليه الصلاة والسلام يمسح
المسافر ثلاثة ايام ولياليهن ولان الغرض من الرخصة التخفيف على
المسافرين وهو زيادة المدة وفيما ذهب اليه الشافعي رحمه الله التسوية
فلا يجوز كما لو سافر قبل الحدث او بعده قبل المسح ولانه حكم تعلق
بالوقت فيعتبر اخره كالصلاة بخلاف ما اذا سافر بعد تمام المدة لان
الحدث سري الى القدم والسفر لا يرفعه واما مقايسته بالصلاة
والصوم فالجواب عنه ان الصوم عبادة واحدة ولهذا يفسد كله
بفساد جزء منه وكذا الصلاة واما المسحات في المدة فكل واحدة منفصلة
عما قبلها وعما بعدها ولهذا لا يفسد الكل بفساد مسحة واحدة فامتنع
الالحاق وانما نظيره الصلوات الخمس وصوم الشهر او كل يوم من
الاخر كذا في الزيلعي **واما لو احرم المسافر** اي اتى بتكبيرة الاحرام
قاصرا اي ناويا القصر **فلحقت سفينته** قبل التسليم **دار اقامته**
فانه يتم ولو شرع في الصلاة في دار الاقامة فسارت سفينته
وقد كان من قصده السفر **فليس له القصر ولم ار هما الان** وقد رايت
انا نقلناها عن الزيلعي في تمسك الشافعي بعيد قوله وبه قال

الشافعي وفي العناية اذا شرع في الصلاة في سفينة في المصر فصار
مسافرا في صلاته فانها لا تتغير لان حال الاقامة حال عزيمة
وحال السفر حال رخصة فاذا اجتمعا في عبادة غلبت العزيمة على
الرخصة للاحتياط بالاتفاق بيننا وبين الشافعي وفي فتح القدير
صلاة ابتداها مقيما في سفينة فسافر يعتبر فيها حكم الاقامة وفي
العناية اذا اقام آخر الوقت يتم لان المعتبر آخر الوقت ولكن في
الظهيرية اللاحق اذا احرث ودخل مصره ليتوضا لا يلزمه اتمام
الاربع ولا يصير مقيما بدخول المصر ذكره البزدوي وعزنا خلافا
للشافعي فاتية السفر اذا قضاها في الحضر يقضيها ركعتين وعكسه
اي فاتية الحضر اذا قضاها في السفر يقضيها اربعا اي اربع ركعات
لان القضاء يحكي الاداء فلا بد ان يوافقه واما باب الصوم فاذا صام
مقيما فسافر في اثنا النهار او عكسه بان صام مسافر فاقام في اثنا
النهار حرم الفطر في كل منهما لانه اجتمع في اليوم المبيح وهو السفر
والمحرم وهو الاقامة فرجحنا المحرم احتياطا بمجرد ان اقام المسافر بعد
الافطار لزمه امساك بقية يومه وان لم يلزم الكفارة في كل منهما
فصل هل يدخل في هذه القاعدة اي قاعدة اذا اجتمع المبيح
والمحرم قدم المحرم قاعدة اذا تعارض المانع والمقتضي فانه يقدم
المانع لانه بمنزلة المحرم والمقتضي بمنزلة المبيح المقابل له فهذا الاعتبار
لاعتبار في ان تعد هذه القاعدة داخلة في الثانية قال البيري وفروع
ذلك كثيرة كالصلاة اذا فسرت من وجه وجازت من وجه فسرت
احتياطا ولو كان الخيار للمتعاقدين فاجاز احدهما وفسخ الاخر فالفسخ
اولى فلو ضاق الوقت او الماء عن سنن الطهارة حرم فعلها اي السنن
فانه تعارض المانع وهو ضيق الوقت او الماء والمقتضي ذلك وهو
كونه منه فرجح المانع حتى صار فعلها حراما ومما يستدل به على
كون اتيان السنة حراما عند قلة الماء ما ذكر في الخانية من قوله المسافر
اذا وجد ما قدر ما يغسل به كل عضو مرة واحدة لا يجوز له التيمم الا ان
يخاف على نفسه العطش او على دابته ولو كان متيمما فوجد ما قدر
ما يكفي لكل عضو مرة واحدة فغسل بعض اعضائه ثلاثا فلم يبق الماء
فانه يعيد التيمم انتهى واما كونه حراما عند مضايقة الوقت قال
بعضهم لم نره لكن قريب منه ما ذكره في الحاوي ولو خاف انه لو صلى
سنة الفجر بوجهها تفوته الجماعة ولو اقتصر عليها بالفاتحة
وتسبيحة واحدة في الركوع والسجود يدركها فله ان يقتصر عليها
لان ترك السنة جائز لادراك الجماعة وترك السنة لسنة اولى ولو
خاف ان تفوته الركعتان يصلي السنة ويترك الثناء والتعوذ وسنة
القراءة ويقتصر على آية واحدة ليكون جمعا بينهما انتهى ولو جره

جرحين عمدا وخطا اي احدهما عمدا والاخر خطا كما اذا جرحه عمدا ورمي
صيدا فاصاب ذلك المجروح فجرحه ثانيا او جرحه جرحين مضمونا وهدرا
كما اذا اشهر سيفا فجرحه المشهور عليه ليدفع عن نفسه ثم بعد الاندفاع
جرحه ثانيا فالاول هدر والثاني موجب للقصاص ومات المجروح منهما
اي ذينك الجرحين فلا قصاص عليه اي علي الجارح بل تجب الدية
ترجيحا للمانع وهو الخطا علي مقتضيه وهو العمد فلا قصاص وخرج
عنها اي هذه القاعدة مسايل الاولي منها لو استشهد الجنب اي
صار شهيدا فانه يغسل عندالامام رحمه الله تعالي وكذا الحايض
والنفسا علي المعتمد عنده لاعندهما فانهما لا يغسلان عندهما وظاهره
انه سواكان بعد الطهارة او قبل الانقطاع وعلي هذا الخلاف المجنون
قيل ينبغي فيه ان هذا اذا بلغ مجنونا واما من بلغ عاقلا ثم جن ان
يغسل لانه محتاج الي ما يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه
بجنونه الا ان يقال اذا استمر جنونه الي موته لا يواخذ بما مضي لعدم
قدرته علي التوبة ولم ار فيه نقلا حموي ومقتضاها اي القاعدة
ان لا يغسل ترجيحا للمانع من جانب الشهادة علي المقتضي من الجنابة
كقولهما اي كما هو كذلك عندهما لعموم ماروي في حق عدم الغسل ولان
ماوجب بالجنابة سقط بالموت لانتهاء التكليف ولابي حنيفة رحمه الله
ان حنظلة رضي الله عنه لما استشهد يوم احد غسلته الملايكة
فقال عليه الصلاة والسلام رايت الملايكة تغسل حنظلة بن عامر بين
السماء والارض بماء المزن في صحايف الفضة قال ابواسيد فذهبنا فنظرنا
اليه فاذا راسه يقطر ماء فارسل رسول الله صلي الله عليه وسلم
الي امراته يسالها فاخبرته انه خرج وهو جنب واولاده يسمون
باولاد غسيل الملايكة ولان الشهادة عرفت مانعة عن ثبوت التنجس
كالموت لا رافعة فلا ترفع الجنابة كذا في الزيلعي فان قيل لو لم تكن
الشهادة رافعة لوضئ الشهيد المحدث مع انه لا يتوضا بالاجماع واجيب
بانه لا يلزم من عدم كونها رافعة للاكبر ان لا تكون رافعة للاصغر
فان قيل الواجب غسل بني ادم دون الملايكة قلنا الواجب هو الغسل
نفسه واما الغاسل فليكن من كان اذ لو كان الغاسل بني ادم لامر باعادة
غسل حنظلة ولامر بغسل ادم حين غسلته الملايكة ولم تعد اولاده غسله
والثانية من تلك المسايل لو اختلط موتي المسلمين بموتي الكفار او
قتلاهم بقتلاهم كما في الفتح فمقتضاها اي القاعدة المذكورة عدم الغسل للكل
ترجيحا للمانع وهو اختلاط موتي الكفار علي المقتضي وهو وجود موتي
المسلمين والشافعية رجحوا جانب المقتضي وقالوا بغسل الكل ولم يفصلوا
في هذه المسايل وتقدم ان الشافعية يخصون القاعدة بالحلال المباح
دون الحلال الواجب فلذا قالوا بغسل الكل ترجيحا لمصلحة الواجب

واصحابنا فصلوا فيها اي المسيلة المذكورة فقال الحاكم في الكافي من
كتاب التحري فاذا اختلط موتي المسلمين وموتي الكفار فمن كانت عليه
علامة المسلمين وعلامتهم ثلاثة اشياء الختان والخضاب ولبس
السواد كما في الخلاصة صلي عليه وان كانت عليه علامة الكفار
ترك ولا يغسل ولا يصلي عليه وان لم يكن لهم علامة تميزهم عن
المسلمين والمسلمون اكثر غسلوا كلهم وكفنوا وصلي عليهم ولكن
ينوون بالصلاة والدعا المسلمين دون الكفار ويدفنون في مقابر
المسلمين بنا علي ان للاكثر حكم الكل في كثير من المواضع وان كان الفريقان
سواء او كانت الكفار اكثر لم يصل عليهم لان الحظر والاباحة اذا اجتمعا
كان الحكم للحظر كما في الخلاصة فيقدم المانع ولكن يغسلون ويكفنون
ويدفنون في مقابر المشركين قال في الخلاصة وان كانت الغلبة للكفار
او كانوا سواء فلا رواية في الدفن في المبسوط وذكر الحاكم في مختصره انهم
يدفنون في مقابر المشركين واختلف المشايخ قال بعضهم يتخذ لهم مقبرة
علي حدة وتسوي قبورهم ولا تسنم وقد اختلف الصحابة في كتابية
في بطنها ولد مسلم قد مات فانه لا يصلي عليها بالاجماع واختلفوا
في الدفن علي ما ذكرنا انتهي وقد رجحوا المانع علي المقتضي في
مسئلة سفل لرجل وعلو لآخر فان كلا منهما ممنوع من التصرف
في ملكه بلا اذن الآخر وذلك التصرف الممنوع مثل ان يتد صاحب
السفل وتدا فيه او ينقب كوة او يبني صاحب العلو عليه بيتا او يضع
عليه جذوعا او يحدث كنيفا وانما منع من هذه التصرفات لحق الآخر
واشار الي التعارض الواقع فيها بقوله فملكه الذي يفيد اباحة
التصرف مطلق له فيقتضي جواز التصرفات المذكورة وتعلق حق
الغير مانع له فرجح المانع علي المقتضي هذا قول ابي حنيفة رحمه الله
تعالي وذلك لان الاصل فيه عند الحظر لانه تصرف في محل تعلق فيه حق
الغير كالرهن والعين المستاجرة والاطلاق لعارض وهو عدم الضرر
بيقين فما اشكل يبقي علي الحظر وهذه الاشيا من المشكل وهذا هو
الصحيح كما في العمادية وغيرها وهو ان كان الضرر بينا او مشكلا يمنع
والا لا واما عندهما فالاصل فيها الاباحة لانه تصرف في ملكه وهو مطلق
له والحرمة لعارض وهو الضرر بالغير فما اشكل يبقي علي الاباحة
وكذا تصرف الراهن والموجر بالبيع وغيره في المرهون والعين الموجرة
بلا اذن من المرتهن والموجر منع لحق المرتهن والموجر وانما قدم اي قدم
ابو حنيفة الحق ههنا اي في كل من مسئلة العلو والسفل ومسئلتي
المرهون والعين الموجرة علي الملك مع ان الملك اقوي لانه اي الشان
لا يفوت به اي بتقديم الحق الا منفعة التصرف بالتاخير اي تاخير
التصرفات المذكورة وفي تقديم الملك تفويت العين علي الآخر

بالانهدام

بلغ مقابلة

بالانهدام عليه ونحوه وتفويت العين اشد ضررا من تفويت المنفعة فكان
تقديم الحق الذي هو المانع احق واولي وتمامه في الفصول العمادية في
مسايل الحيطان وحاصل ذلك كما ذكره في العمادية ان هذه المسئلة
تشتمل علي انواع اربعة الاول لو اراد صاحب السفل ان يهدم سفله
ليس له ذلك لان لصاحب العلو فيه حق القرار وقد يمنع صاحب الملك
من التصرف في ملكه اذا كان لغيره فيه حق كالراهن يمنع عن التصرف
في المرهون وان كان الرهن خالص ملكه لان للمرتهن فيه حقا الثاني
اذا اراد صاحب السفل ان يتصرف فيه تصرفا لم يكن له قبل ذلك مثل
ان يثقب وتدا او ينقب كوة او يفتح بابا او يدخل جذعا ليس له ذلك الا
برضا صاحب العلو سواء كان يضر ذلك به اولا عند ابي حنيفة خلافا
له فيما لا يضر به وكذلك صاحب العلو اذا اراد ان يبني في العلو بناء او
يضع عليه جذوعا او يحدث فيه كنيفا فعلي هذا الخلاف لهما ان ملك
كل واحد منهما ممتاز عن ملك الاخر حتي لو باع صاحب السفل سفله
كان جميع الثمن له ولصاحب العلو الشفعة حقا للجوار فدل علي
ان ملك كل واحد منهما ممتاز عن ملك صاحبه الا ان لكل واحد منهما حقا
في ملك صاحبه فلصاحب العلو حق في السفل وهو حق قرار العلو علي
السفل ولصاحب السفل حق في العلو وهو حق دفع المطر والشمس
عن السفل والملك مطلق للتصرف والحق مانع عنه فقد اجتمع المطلق
والمانع وضرر الاطلاق وضرر المانع علي السواء الا انا رجحنا التصرف
للمالك وابطلنا حق صاحب الحق علي التابيد لان حقه بقدر ما انتقص
يفوت علي التابيد ولو حجرنا المالك عن التصرف لحجرناه عن التصرف
علي الابد لان ليس له ان يستخلص مال الاخر لنفسه واذا لم يترجح
احد الضررين علي الاخر حتي يعمل بالراجح منهما وجب العمل بهما والعمل
بما يطلق التصرف وبما يمنعه في كل تصرف متعذر فعملنا بالمطلق في كل
تصرف لا يضر صاحبه وعملنا بالمانع في كل تصرف يضر صاحبه توفيرا
علي الامرين حظهما بقدر الامكان بخلاف الجارين في دارين حيث
لا يمنع كل واحد منهما عن التصرف في داره سواء اضر بصاحبه او لم
يضر لان ملك كل واحد منهما ممتاز عن ملك الاخر ولا حق لاحدهما
في ملك الاخر بخلاف ما نحن فيه وبخلاف الراهن فانه يمنع عن
التصرف في المرهون اضرا بالمرتهن او لا بان اراد ان يدخل في الدار
المرهونة جذعا او يفتح كوة وقد اجتمع فيه ما يمنع التصرف وهو
الحق وما يطلق التصرف وهو الملك لان ما يمنع هنا راجح علي ما يطلق
لانا حجرنا الراهن عن التصرف بسبب حق الاخر بتاخير حقه في
التصرف لان له ان يفتك الرهن بقضا الدين ومتي اطلقنا له
التصرف ابطلنا حق المرتهن اصلا والتاخير اهون من الابطال

بخلاف ما نحن فيه ولابي حنيفة ما يمنع راجح علي ما يطلق فيكون العبرة
للمانع كما في الرهن وهذا لان ضرر الاطلاق فوق ضرر المنع وذلك لانا
لو منعنا المالك عن التصرف في ملكه فانما يفوت عنه مجرد منفعة شيء
من عين ملكه ومتي ما اطلقنا له التصرف فات بهذا القدر حق صاحب
الحق في العين والمنفعة جميعا واذا ترجح ما يمنع كانت العبرة له كما في
الرهن ولو اراد صاحب السفل ان يبني في بقعة السفل ان كان لا يضر
بالعلو فله ذلك من غير رضا صاحب العلو وان كان يضر فكذلك عند
ابي حنيفة اذ ليس لصاحب العلو حق في بقعة السفل فصار كالجارين
وعندهما ليس له ذلك الا برضا صاحب العلو لان لصاحب العلو
حقا في بقعة السفل لان قوام العلو بالسفل وقوامه بالبقعة
فصارت البقعة حقا لصاحب العلو من هذا الوجه بخلاف الجارين
الثالث اذا هدم صاحب السفل سفله اخذ صاحبه ببنا سفله
الرابع اذا انهدم السفل من غير هدم صاحبه لا يجبر علي البناء
انتهي لكن قد يقال لا يفوت علي المرتهن الا حق حبس العين وبقاؤه
بقاء دينه بلا رهن والغايت علي المستاجر المنفعة المقصود عليها
وله حق استرداد الاجرة او بعضها لو عجل فما وجه فوات العين
عليهما اللهم الا ان يقال يتحقق الفوات في الجملة كما لو مات الراهن
مفلسا وكذا الموجر مع تعجيل الاجرة فتامل حموي **القاعدة الثالثة**
من قواعد النوع الثاني **لمرارها** اي هذه القاعدة **الا ان لاصحابنا**
مجملة ولا مفصلة **وارجو من كرم الفتاح ان يفتح بها وبشيء من**
مسايلها اي جزئياتها **وهي** اي تلك القاعدة **الايثار في القرب**
الايثار ان يوثر غيره مع الحاجة اليه وعكسه الاثرة وهو استيثاره
عن اخيه فيما هو محتاج اليه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام
ستلقون بعدي اثرة والقرب جمع قربة وهي ما يقصد به تعظيم
الله مع تعلق منفعة العباد وهي اخص من الطاعة لان الطاعة
تطلق علي ما لا تعظيم فيه كذا في البيري قال وقد ظفرت بفروعها
منها ما في شرح التحرير للكرماني اشترك سبعة في بقرة يريدون
القربة اجزاهم اختلفت الجهة او اتفقت ولو كان احدهم عن ميت
والقياس ان لا يجوز وهو قول ابي يوسف لان الفعل لا يقع عن
الميت فصار نصيبه اللحم لا يجوز وجه الاستحسان ان التقرب
عن الميت جايز الا ترى انه يحج عنه ويتصرف بالشي وقد ذبح النبي
صلي الله عليه وسلم عن امته فاذا جاز كانت جهة القربة
ثابتة انتهي ومنها ما في شرح شرعة الاسلام انه يبدء بالشرب
بالشيخ ثم الشاب الا ان يكون الشاب اعلم فيقدم علي الشيخ الجاهل
في الاكل والشرب والمشي والجلوس وغير ذلك ويكون الشاب

هو المتبوع والساقي يتاخر في الشرب ويبداء بالشرب عن اليمين لانه
احق لما روي مسلم ان النبي صلي الله عليه وسلم اتي بشراب
فشرب منه وعن يمينه اصغر القوم وهو ابن عباس وعن يساره
اشياخ فقال عليه الصلاة والسلام اتاذن لي في ان اعطي هولاء
فقال الغلام لا والله فاعطاه فافاد بهذا جواز الايثار بالقرب مع
الاولوية بتقديم نفسه في الشراب اذا طلب منه السقي وبين بقوله
اتاذن لي ان من علي اليمين يقدم في الشرب وان كان في الجهة الاخري
من هو احق بالتقديم به ومنها الايثار بالامامة فقد قدم ابو
حنيفة ابا يوسف رحمهما الله تعالي ومنها قالوا ان الصلاة علي الجنازة
يقدم فيها الاولياء علي ترتيب العصبات الاقرب فالاقرب فان تساووا
في القرب يقدم اكبرهم سنا وللقريب ان يقدم من شاء خزانة الاكمل وقال
في المضمرات نقلا عن النصاب وان سبق احد بالدخول الي المسجد
مكانه في الصف الاول فدخل رجل اكبر منه سنا او اعلم منه ينبغي
ان يوخر ويقدم تعظيما له انتهي فهذا مفيد لجواز الايثار في القرب
عملا بعموم قوله تعالي ويوثرون علي انفسهم ولو كان بهم خصاصة
الا اذا قام دليل التخصيص وقال الشافعي رحمه الله تعالي الايثار
في القرب مكروه وفي غيرها اي غير القرب محبوب قال بعضهم
محل النزاع هو الايثار في الفضايل والنوافل دون الفرايض والواجبات
لانه لا يجوز بالاتفاق ومنه علم ان بعض ما ذكره المص ليس من فروع
القاعدة كالايثار بما الطهارة وستر العورة لان الايثار في الاول
يفضي الي ترك الصلاة والتيمم انما يجوز عند عدم الماء حقيقة او
حكما لا بصنع منه والثاني مفض الي كشف العورة قال الله تعالي
في مدح الانصار ويوثرون علي انفسهم اي يقدمون المهاجرين
علي انفسهم حتي انه كان من عنده امراتان تزل عن واحدة وزوجها
احدهم ولو كان بهم اي الانصار خصاصة اي حاجة وعموم هذه
دليل لنا لا له فلو قدمه علي خلافه لكان اولي قال الشيخ عز الدين
ابن عبد السلام سلطان العلماء الشافعي رحمه الله تعالي لا ايثار
في القربات فلا ايثار بما الطهارة ولا بستر العورة ولا بالصف
الاول لان الفرض بالعبادات التعظيم والاجلال اي تعظيم الله
واجلاله فمن آثر غيره علي نفسه به اي بشي مما ذكر فقد ترك
اجلال الاله وتعظيمه وذلك غير جايز قال الامام لو دخل الوقت
ومعه ما يتوضا به اي يكفيه لتوضيه ولا ما عنده غير ذلك
الماء فوهبه لغيره ليتوضا به لم يجز ذلك الفعل وفي قوله لو
دخل الوقت ايما الي انه يجوز ايثاره قبل دخول الوقت لامكان
التدارك لا اعرف فيه خلافا عن احد لان الايثار المندوب انما يكون

فيما يتعلق بالنفوس لا فيما يتعلق بالقرب والعبادات فعلم منه ان
الايثار المندوب اختيار الغير وتقديمه على نفسه فيما يتعلق بالنفوس
واخص منه ما قيل هو بذل المال مع الحاجة اليه وروي عن ابن
عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اي
امرء اشتهى شهوة وآثر على نفسه غفر له وعن عايشة رضي الله
عنها انها قالت ما شبع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة
ايام متوالية ولو شئنا لشبعنا ولكنه كان يؤثر على نفسه وقال
في شرح المهذب من كتب الشافعية في باب الجمعة لا يقام اي لا يرفع
احد من مجلسه في المسجد ليجلس في موضعه فان قام باختياره لم
يكره قيامه والجلوس في موضعه ان لم ينتقل الى مكان ابعد
من الامام فان انتقل الى مكان ابعد من الامام بالنسبة الى المكان
الاول كره قيامه منه فعلم منه ان الايثار في القرب انما يكره اذا
استلزم الايثار فوق القربة منه قال اصحابنا في تعليل الكراهة
لانه اثر الغير على نفسه بالقربة ففهم منه ان الايثار في القربة
مكروه عندنا وهو خلاف ما تقدم قال الشيخ ابو محمد في الفروق من
دخل عليه وقت الصلاة ومعه ما يكفيه لطهارته وهناك من
يحتاجه للطهارة لم يجز الايثار قد تقدم ان هذا ليس من فروع
القاعدة ولو اراد المضطر ايثار غيره بالطعام لاستيفاء مهجته اي
حياته كان له ذلك وان وصلية خاف فوت مهجته والفرق بين
ايثاره بالطهارة وايثاره بالطعام ان الحق في الطهارة لله تعالى فلا
يسوغ فيه الايثار لاستلزامه تفويت تعظيم الله واجلاله والحق
في مال المخمصة لنفسه فيسوغ له ذلك ويستفاد من كراهية
البزازية ما يخالف هذا قال مع الاب والابن في المفازة يكفي لاحدهما ان
للوضوء فالاب اولى بلا خلاف وان للاحتياج الى الشرب فالابن اولى
لان قتل نفسه اعظم وزرا من قتل غيره ولو قلنا الاب اولى لوجب
على الابن ترك الشرب والصبر حتى يموت عطشانا فالممتنع عن شرب
ما واكل طعام حتى يموت قاتل لنفسه فلو اخذه من ابيه يكون قاتلا
لغيره وقتل النفس اعظم والمبتلي ببليتين لا يختار الاشد وقال محمد
ابن سلمة الاب اولى لان الاب كان سببا لحياته ولا يكون من
المروءة ان يكون الابن سببا لهلاكه انتهى فان المستفاد منه عدم
جواز الايثار حال المخمصة لغير الاب بالطريق الاولى الا ان يقال
اذا وصل في المخمصة الى حالة لا يقتل نفسه ويحيي غيره فلا منافاة
وكره ايثار الطالب للعلم غيره من شركايه في الدرس بنوبته في القراة
لان قراة العلم والمسارعة اليه قربة والايثار بالقرب مكروه قال
الاسيوطي من المشكل وارد على هذه من جا الى الصلاة ولم يجد في

الصف

الصف الاول فرجة ليقوم فيها فانه يجر شخصا من الصف بعد الاحرام
اي احرام الشخص ودخوله في الصلاة ويندب للمجرور ان يساعده
ويتاخر وهذا وان لم يكن فيه تقديم غيره علي نفسه بقربة الصف
الاول اذ لم يقم غيره مقامه ولكن فيه تفويت القربة لمصلحة الغير فمن
هذه الحيثية كان الايثار في القربة كما اشار اليه بقوله فهذا الشخص
يفوت علي نفسه قربة وهو الصف الاول انتهي كلام الاسيوطي
ويدفع هذا الاشكال بان المكروه هو الايثار في القربة بمعني تقديم الغير
علي نفسه بتلك القربة واما ترك القربة لمصلحة الغير ودفع الكراهة
عنه فيجوز ان لا يكون مكروها بل مندوبا اذ ربما يكون فرقا بين الشيء وبين
ما يشبهه ويمكن ان يقال ان ثبت انه يفوت الا انه يجعل له قربة اخري
وهو ان لا يكون الرجل منفردا في الصف وهذا مما يساوي القربة الاولي
بخلاف فوت القراة فان الايثار لا يوازي به ثم رايت في الهبة من منية
المفتي فقير محتاج معه دراهم فان اراد ان يوثر الفقر اعلي نفسه
بتلك الدراهم لا يخفي ان هذا ليس ايثارا في القربة بل ايثار فيما يتعلق
بالنفس ان علم انه يصبر علي الشدة اي شدة الفاقة فالايثار افضل
من الامساك علي نفسه لقوله عليه السلام افضل الصدقة جهد
المقل والا يعلم انه يصبر علي الشدة فالانفاق علي نفسه افضل لقوله
عليه السلام افضل الصدقة ما يكون عن ظهر غني فان الحديث الاول
محمول علي من صبر علي الشدة والثاني محمول علي من لا يصبر توفيقا
بين الحديثين القاعدة الرابعة من قواعد النوع الثاني التابع لشيء
في الوجود تابع له في الحكم فلا لغو في الحمل يدخل فيها اي هذه القاعدة
قواعد الاولي منها انه اي التابع لا يفرد في الحكم فلذا لا يقطع لو سرق
صبيا حرا عليه حلي ولا يقطع بسرقة مصحف محلي وان كانت الحلية
بمفردها تبلغ نصابا وكذا لو سرق اناية فيها خمر وقيمة الاناية تزيد
علي النصاب وكذا في دعوي النسب الولد اصل في النسب لان الام
تضاف اليه فيقال ام الولد فحريتها تستفاد من حرية الولد لان
الثابت لها حق الحرية وله حقيقة الحرية كما في المشرع وغيره انتهي
ومن فروعها اي هذه القاعدة الحمل هو الولد في بطن الحيوان يدخل
بلا ذكر في بيع الام تبعا لها ولا يفرد بالبيع حتي لو باعه مستقلا
لا يصح لنهيه عليه الصلاة والسلام عن شرا ما في بطون الانعام
ولانه بمنزلة الاطراف المتصلة فلا يجوز افراده وهل يدخل الولد
في بيع الام قيل يدخل الولد الرضيع في بيع البقرة والشاة والناقة
والرمكة عندهما دون العظيم ولا يدخل في بيع الاتان كيف كان قاله
في القنية عن فتاوي الفضل والهبة كالبيع في هذا الحكم فيدخل
الحمل في هبة الام ولا يفرد بالهبة واما الصدقة والنكاح والخلع

والصلح عن دم العمد والاجارة والكتابة والرهن والوصية والعتق
ففي كل من هذه التصرفات الحمل تبع لامه ولا يجوز افراده بالتصرف الا
في الوصية والعتق وصح استثناؤه فيهما لصحة افراده فيهما واما
استثناؤه فيما سواها ففي البيع والاجارة والكتابة والرهن يفسد
الاستثناء والعقد وفي الباقي يصح العقد ويبطل الاستثناء كذا في الزيلعي
ومنها اي فروع تلك القاعدة الشرب وهو النصيب من الما والطريق
اي حقه لا رقبته لقوله ولا يفرد ان بالبيع على الاظهر يدخلان في
بيع الارض بلا ذكر تبعا لها لكن بشرط ان يكون البيع بحقوقها او
بمرافقها لا مطلقا قال في الخانية ولا يدخل الشرب والطريق في بيع
الارض مطلقا انتهى وكذا الحكم في بيع الدار قال في التنوير لا يدخل
الطريق والمسيل والشرب في بيع بيت او دار الا بحقوقها كل حق انتهى ولكن
يدخلان في الاجارة والرهن والقسمة والوقف وان لم يذكر الحقوق
والمرافق كما في الخانية ومراده ببيع الطريق بيع حق المرور واما بيع
رقبة الطريق وحدها سواء كانت محدودة اولا فهو صحيح وحده وكذا
هبتها في الروايات كلها اما اذا كانت محدودة فالامر ظاهر واما اذا كانت
غير محدودة فتقدر بعرض باب الدار العظمى عرفا كما في النهاية واما
بيع حق المرور فيصح تبعا اجماعا ووحده لا يجوز اي فاسد كما في رواية
الزيادات وصححه الفقيه ابو الليث لانه حق من الحقوق وبيع الحقوق
بالانفراد لا يجوز كبيع حق السفلي وفي رواية ابن سماعة يجوز وحده
لكونه معلوما لتعلقه بمحل معلوم بالبيان او بالتقدير بباب الدار
العظمى والشرب كحق المرور يصح بيعه تبعا للارض اجماعا ووحده
في رواية اختارها مشايخ بلخ لتعاملهم ذلك لاحتياجهم اليه والقياس
بترك التعامل او لانه مال وكل مال يجوز بيعه اما الصغرى فلانه
نصيب من الما حتى يجب الضمان باتلافه فانه لو سقى ارضه بما غيره
يضمن قيمته ولان له خطرا من الثمن حتى لو ادعى رجل شرا ارض بشربها
بالف فشهد شاهد بذلك وسكت الاخر عن الشرب بطلت شهادتهما
لاختلافهما في ثمن الارض وفي رواية اختارها اهل بخارى وهو ظاهر
الرواية لا يجوز للجهالة لا لعدم كونه مالا ولا تعامل واختلف ايضا
فيما لو قال بعتك هذه الارض بالف درهم وبعتك شربها قال
بعضهم لا يجوز لان الشرب صار مقصودا بالبيع ولو قال بعتك
الارض بالف وبعتك شربها بماية لا يجوز بلا خلاف لانه صار
اصلا مقصودا من كل وجه وفي الفتح بيع الشرب يجوز تبعا للارض
اجماعا فيما اذا كان الشرب شرب تلك الارض واما اذا كان شرب
ارض اخرى ففي صحته اختلاف المشايخ والصحيح انه لا يجوز مفردا
كبيع الشرب يوما او يومين حتى تزاد نوبته وجوزه مشايخ بلخ

لتعاملهم

لتعاملهم ذلك والقياس يترك بمثله انتهى واما بيع حق التعلي
فلا يجوز لانه ليس بمال اصلا لعدم امكان احرازه فلا يجوز بيعه
منفردا ولا مع السفل واما بيع رقبة المسيل فلا تجوز لانها مجهولة
لجهالة قدر ما يشغله الماء الا اذا بين طولها وعرضها فحينئذ تجوز لزوال
الجهالة فظهر الفرق بين حق التعلي وحق الطريق وبين رقبة
الطريق ورقبة المسيل وكل ما يجوز بيعه يجوز هبته وما لا فلا
ولا يفردان اي الشرب وحق المرور بالبيع على الاظهر من الروايتين
اللتي ذكرناهما ومنها اي الفروع لا كفارة في قتل الجنين وجوبا بل ندبا
لان فيها معنى العقوبة وقد عرفت انها في النفوس المطلقة فلا
يتعداها وهذا ان خرج ميتا وان حيا ففيه الكفارة تنوير ومنها
لا لعان بنفيه لان قيامه عند النفي غير معلوم لاحتمال كونه
انتفاخا وقالا يجب بنفيه اللعان اذا جاءت به لاقل المدة لتحقق قيام
الحمل وقت النفي فيصير قاذفا وعنده لا لانه كانه قال لها ان زنيت
حاملا فكذا والقذف لا يصح تعليقه بالشرط دروكلامه يشير الى انه
لو قال لها ان زنيت وهذا الحمل منه يتلاعنان در وخرج عنها اي القاعدة
المذكورة مسايل منها يصح اعتاق الحمل دون امه اي كما انه دخل في
اعتاق امه يصح اعتاقه دون امه بشرط ان تلده لاقل من ستة
اشهر من وقت الاعتاق لانه تصرف في ملكه وانما لا يصح بيعه ولا
هبته لان التسليم في الهبة والقدرة عليه في البيع شرط ولم يوجد في
الحمل واما الاعتاق فلا يشترط فيه ذلك ولا تعتق الام بعتقه لعدم
اضافة الاعتاق اليها وليلا يصير الاصل تابعا للفرع فان قيل
اذا لم تعتق معه فلم لا يجوز بيعها كما تجوز هبتها قلنا لما خرج الحمل عن
ملكه فيصير بيعها كاستثنا الحمل وهو بمنزلة الشرط الفاسد يبطل
البيع بدون الهبة وانما شرط فيه الولادة لاقل من ستة اشهر ليعلم
وجود الحمل في البطن حين اعتاقه لان الاعتاق لا يقع على المعدوم
حتى لو ولدت لستة اشهر او اكثر منها وقت اعتاقه لم يعتق لعدم
تيقن وجوده الا ان تكون الامة معتدة الزوج عن طلاق او وفاة فتلده
لاقل من سنتين من وقت الفراق وان كان اكثر من ستة اشهر
من وقت الاعتاق لانه ح يكون موجودا حين اعتقه بدليل ثبوت
نسبه او ان يكون حملها تؤمين جاءت باولهما لاقل من ستة اشهر
ثم جاءت بالثاني لستة اشهر او اكثر فانه يعتق لانه كان محكوما بوجوده
حين اعتقه وهل يشترط ولادة الحمل حيا بعد اعتاقه في وقوع العتق
كما شرط ولادته لاقل من ستة اشهر ففي البحر انه شرط ايضا وهل
يصح اعتاقه على مال قالوا يصح لكنه لا يجب المال لا على الحمل لعدم
اهليته الالتزام عليه ولا على الام لان اشتراط برد العتق على غير

المعتق لايجوز ومنها اي المسايل يصح افراده اي الحمل بالوصية به
لشخص دون امه بشرط ان لايكون الحمل من المولي فانه لايصح بالشرط
المذكور اي ان تلدة لاقل من ستة اشهر من وقت الوصية وقال
بعضهم من وقت موت الموصي لكن قال في الفتح واما توريثه والوصية
به وله فلا تثبت الابعد الانفصال فتثبت للولد لا للحمل واما العتق
فانه يقبل التعليق بالشرط فعتقه معلق معني انتهي وبه يعلم
ما في كلام المص قال شيخنا صرح به في الولوالجيه قال لو صالح ابو الحمل
عنه بما اوصي له لم يجز لانه لا ولاية للاب عليه قال في الدرر وبه علم
جواب حادثة الفتوي وهي ان ليس للموصي وكل مختار له التصرف
فيما وقف للحمل لقولهم انه لا يلي ولا يولي عليه انتهي وظاهر
كلام الهداية ان الوصي لا يملك التصرف في مال الحمل ولم ار من صرح به
وهي واقعة الفتوي وقد وقع الاستفتا عما لو نصب وصيا علي
الحمل هل يصح ام لا وظاهر كلامهم يفيد عدم الصحة حموي ومنها يصح ايضا
له اي للحمل اي تصح الوصية بشئ له ولو قال تصح الوصية له لكان
اظهر لا يقال الوصية شرطها قبول الموصي له والحمل ليس من اهل
القبول قلنا للوصية شبه الهبة والميراث فلشبهها بالهبة
يشترط لها القبول كما في الهبة اذا امكن ولشبهها بالميراث تسقط
كما في الحمل اذا لم يمكن ولو وصلية كان الحمل الموصي له ولد دابة حتي لو
اوصي بثلث ماله لما في بطن فلانة اولما في بطن دابة فلان لتحقق
عليه صحة الوصية كما في القهستاني نقلا عن شرح الطحاوي وانما
لم يقل هنا بالشرط المذكور لان في حمل الدابة لا يعتبر ذلك الشرط
ومنها يصح الاقرار له اي للحمل ان يبين المقر سببا صالحا لان يكون
الشي المقر به ملكا للمقر كارث ووصية كان يقول مات ابوه فورثه
او اوصي به فلان الميت له وولد حيا لاقل من ستة اشهر من
وقت ذلك السبب كما اذا كان اقل منها من زمان الموت او الموصي فيما
اذا كانت الام ذات زوج او لاقل من سنتين من وقت الفراق اذا كانت
معتدة فيكون المال له وان ولدت ميتا يرد المال الي ورثة المورث او
الموصي كما في الزيلعي وان بين سببا غير صالح للسببية كبيع واقراض
وهبة او ابهم الاقرار ولم يبين سببا اصلا لغي الاقرار لان البيع
والاقراض والهبة لا يتصورن من الحمل فيلغو عند ابي يوسف
ويحمله محمد علي الوصية تصحيحا لكلام العاقل عن اللغو مهما
امكن ومنها اي المسايل الخارجة انه اي الحمل يرث لكن بشرط ولادته
حيا علي الوجهين السابقين في وقت الولادة اذ الميت لا يرث ومنها
انه اي الحمل يورث ان ولد حيا فان القي ميتا فتقسم الغرة وهي
خمسماية درهم تجب علي عاقلة من ضرب بطنها بين ورثة الجنين

اذا ضرب

اذا ضرب بطنها فالقته المراة ميتا ومنها يصح الاقرار به سواكان
حمل جارية او دابته وان لم يبين سببا صالحا لتعين سببه اذا الحمل
لا يملك بغير الوصية اذا جات الجارية به لاقل المدة وهي ستة
اشهر في الادمي فيما اذا كان الحمل المقر به ادميا وفي مدة يتصور
عند اهل الخبرة في البهايم فيما اذا كان الحمل منها قال في وصايا
القهستاني اقل مدة الحمل في الادمي ستة اشهر وفي الفيل احد
عشر شهرا وفي الابل والخيل والحمير سنة وفي البقر تسعة اشهر
وفي الشاة خمسة وفي السنور شهران وفي الكلب اربعون يوما
وفي الطير احد وعشرون يوما انتهى لكن في الجوهرة اقل مدة
الحمل في الحيوانات فيما سوي الشاة ستة اشهر وفي الشاة اربعة
اشهر ومنها صحة تدبيره اي الحمل ومنها ثبوت نسبه بالدعوة
فلو قال لامته ان كان ما في بطنك ولد فهو مني فشهدت امراة
علي الولادة لاقل من ستة اشهر مذ اقر فهي ام ولد لان سبب
ثبوت النسب وهو الدعوي قد وجد من المولي بقوله فهو مني وانما
الحاجة الي تعيين الولد وهي تثبت بشهادة النساء اتفاقا كما في
الدرر فقول صاحب الهداية في باب اللعان في مسئلة ان قال
لها زنيت وهذا الحمل من الزنا تلاعنا ولم ينف القاضي الحمل وقال
الشافعي رحمه الله تعالي ينفيه لانه عليه السلام نفي الولد
عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان الاحكام لا تترتب علي الحمل
قبل وضعه لتمكن الاحتمال قبله والحديث محمول علي انه عليه
الصلاة والسلام عرف قيام الحمل بالوحي ليس علي اطلاقه خبر لقوله
قول لما علمت مما تقدم من ثبوت بعض الاحكام له اي الحمل قبله
اي الوضع فالمراد بقول صاحب الهداية ان الاحكام لا تترتب الي اخره
بعضها فالجمع المستفرق من باب الكل لا الكلية وقيل المراد بالاحكام
احكام اللعان اذ لا يخفي عليه مثله كما اشير اليه اي الي كون المراد
البعض في العناية وخرج عنها ايضا اي كالمسايل المتقدمة الخارجة
وانما غير الاسلوب اشارة الي الانتقال من نوع مسايل الحمل الي نوع
اخر ما لو قال المديون في الدين الموجل تركت الاجل او ابطلته او جعلت
المال اي الدين حالا فانه يبطل الاجل كما في الخانية وغيرها مع
انه اي الاجل صفة للدين قال البيري نص علماؤنا علي ان
الاجل ليس وصفا للدين لانه لا يثبت الا بالشرط وقال الحصيري
الاجل ليس بوصف للدين وكيف يكون وصفا له وهو لمن عليه
المال الا تري انه بعد حلول الاجل يبقي المال علي ما كان وكذا في
الزيلعي انتهي والصفة تابعة لموصوفها فلا يفرد بالحكم
يعني ينبغي ان لا يفرد بحكم الاسقاط ولو قال هذا المديون لا حاجة

فهـ
النسب يثبت في
تعيين الولد

ونقل البيري عن الذخيرة روايتين فيما لو قال
تركت الاجل قيل لا يبطل وقيل يبطل وكان
المرجح الرواية الثانية انتهي

لي في الاجل او قال بريت من الاجل فالمال موجل علي حاله ولو قضاه قبل
اجله برئ وليس للطالب ان يابي القبول ولو رده بالزيوفة عاد الاجل
ولو اشتري منه شيا بالدين الموجل ثم رده بعيب بقضا عاد الاجل ولو
تقايلا لا يعود ولو كان بهذا الدين كفيل لا تعود الكفالة في الوجهين
كما في المدايات من حاوي المنية وبيوع الخانية ومما خرج عنها لو
اسقط الدائن الجودة من دينه فانه يصح لانها اي الجودة حقه
اي الدائن كما في مرخول في لم يوجد في نسخة المص وموضعه بياض
خال فكان المص حررها قبل ان يجد محلها فالحق فابقي موضعه
للالحاق ثم لم يتيسر له ذلك كما سبق مثله ثم اسقاط الجودة
بقبول الردي برضاه مكان الجيد ثابت لا ريب فيه واما اسقاطها
مع بقا الدين بحيث لا يقدر علي عدم قبول الردي فلم اظفر به الا
في مسئلة الصلح عن الف جياد علي خمسمائة زيوف لاجله فان
فيه خطا لبعض الدين مع اسقاط وصف الجودة كما قالوا ومما
خرج عنها ايضا لو اسقط الدائن حقه في حبس الرهن قالوا يصح ذلك
الاسقاط ذكره العمادي في الفصول وسينقله عنه وعن جامع
الفصولين في الفن الثالث في مباحث ما يقبل الاسقاط من الحقوق
وما لا يقبل ومنها اي المسايل الخارجة الكفيل لو ابراه الطالب
صح مع ان الرهن والكفيل تابعان للدين وهو اي الدين باق وقد
كان مقتضي القاعدة المذكورة ان لا يصح كل منهما قيل عليه ان
الكفيل ليس بتابع للدين بل للاصيل بخلاف الرهن فكيف يعطفه
عليه فانه يقتضي المشاركة في التبعية ويمكن ان يقال الكفيل
يمكن ان يستوفي منه الدين مثل الرهن جعل تابعا للدين وقيل
يرد عليه ايضا انهم اختلفوا في الكفالة هل هي عبارة عن ضم ذمة
الي ذمة في المطالبة او في الدين فذهب اكثر اصحابنا الي الاول وهو المختار
واختار الشافعي الثاني ودليلنا ان الكفالة كما تصح في المال تصح في
النفس فلو كانت عبارة عن ضم ذمة الي ذمة في الدين لزم ان يكون
الواحد دينين لان الدين بعد الكفالة باق في ذمة الاصيل لزم تعدده
وكلام المص انما يمشي علي القول المرجوح يدل عليه قوله تابعان
للدين لان الاصل المتبوع علي الصحيح هو المطالبة ويدل عليه
ايضا قوله ووافقنا الشافعية الخ مع ان مذهبهم هو المذهب المرجح
عندنا ووافقنا الشافعية في الرهن والكفيل وخالفونا في
الاجل والجودة قيل ان الشافعي لم يخالف في سقوط الاجل بل انما
خالف في انقلابه صحيحا بعد انعقاده فاسدا فارقين بين الاجل
والجودة وبين الرهن والكفيل بان شرط القاعدة التي هي التابع
لا يفرد بالحكم ان لا يكون الوصف التابع مما يفرد اي يصح افراده

بالعقد

بالعقد بل يوجد ضمنا وتبعا فان افرد اي صح افراده بالعقد كالرهن
والكفيل فانهما قد يكونان بعد عقد المداينة افرد بالحكم اي صح
ان يفرد به وفيه ان التاجيل يصح ان يفرد فان الدين غير القرض
يصح تاجيله بعد ما كان العقد حالا فلا يتم الفرق المذكور الثانية
من القواعد الداخلة في القاعدة الرابعة التابع يسقط بسقوط
المتبوع ومنها اي فروع هذه القاعدة فاتته صلاة في ايام
الجنون ثم افاق وقلنا بعدم وجوب القضا عليه لا يقضي سننها
الرواتب مفهومه انه لو قلنا بوجوب القضا عليه كما اذا لم يمتد
الجنون يجب عليه قضا السنن الرواتب مع انه لا يقضي منها غير
سنة الفجر قبل دخول وقت الظهر ومنها من فاته الحج بفوات
الوقوف بعرفة وتحلل بافعال العمرة من الطواف والسعي لا يأتي
بالرمي اي رمي الجمار الذي هو واجب والمبيت بمزدلفة الذي هو
سنة عندنا لانهما اي الرمي والمبيت تابعان للوقوف بعرفة
وقد سقط الوقوف بعرفة فيسقط تابعاه ومنها لو مات الفارس
من غزاة المسلمين قبل اخراج الغنيمة الى دار الاسلام سقط سهم
الفرس اي سقط من سهمه ما زاد على سهم الراجل بسبب الفرس
لكون الفرس تابعا له لا عكسه يعني لو دخل دار الحرب فارسا فمات
فرسه وقاتل راجلا استحق سهم الفارس لان المعتبر في الفارس
والراجل مجاوزة الدرب كما في النهاية وخرج عنها اي هذه القاعدة
من لم يحق في ديوان الخراج كالمقاتلة والعلما وطلبتهم والمفتين
والفقها يفرض لاولادهم تبعا لانهم لو لم يفرض اليهم لاحتاجوا الى
الاكتساب لاولادهم فلا يتفرغون لاعمال المسلمين ولا يسقط ما فرض
لاولادهم بموت الاصل ترغيبا وقد اوضحناه في شرح الكنز قال فيه
اعلم ان ظاهر المتون ان الذراري يعطون بعد موت اباءهم كما يعطون
في حياتهم وتعليل المشايخ بان الاباء عملة المسلمين ونفقة الذراري
على الاباء فلو لم يعطوا كفايتهم لاحتاجوا الى الاكتساب
يدل على انه مخصوص بحال حياة اباءهم ولم ار نقلا صريحا في الاعطا
بعد موت اباءهم حال الصغر انتهى يعني ولا نقلا صريحا في عدم
الاعطا فاذا تعارضت ظواهر المتون مع تعليل المشايخ ايهما يرجح
وظاهر كلام المص هنا حيث جزم بعد سقوط ما فرض لهم بعد موت
اباءهم ترجيح ظواهر المتون فليتامل ومما خرج عنها اي القاعدة
الاخرس يلزمه تحريك لسانه في تكبيرة الافتتاح والتلبية
على القول المفتى به يشير به الى انه على غيره لا يلزمه تحريك
لسانه فيهما قال في شرح المنية انه لا يجب عليه تحريك اللسان
عندنا وهو الصحيح وفي المحيط الاخرس والامي افتتحا بالنية

اجزاهما لانهما اتيا باقصي ما في وسعهما واما تحريكه لسانه
بالقراءة فلا يلزم علي المختار فلم يسقط عنه تحريك لسانه في
تكبيرة الافتتاح مع ان المتبوع قد سقط وهو اي المتبوع
التلفظ بهما ومنها اي المسايل الخارجة اجرا الموسي اي امراره
علي راس الحاج الاقرع ان لم يكن عليه قروح وان كان عليه
قروح يضره اجراوه سقط الاجر كما يسقط المتبوع وهو الحلق
وانه اي الاجر واجب علي المختار تنبيه ويقرب من ذلك
اي من قولهم التابع يسقط بسقوط المتبوع قولهم يسقط الفرع
اذا سقط الاصل فان الفرع والتابع شيئان متغايران كما ان
الاصل والمتبوع كذلك ومن فروعه اي قولهم يسقط الخ قولهم
اذا برئ الاصيل برئ الكفيل بخلاف العكس اي اذا برئ الكفيل
لا يبرؤ الاصيل وخرج عنه ما في كفالة الخانية رجل قال لجماعة
اشهدوا اني ضمنت لهذا الرجل بالالف التي علي فلان ثم ان المديون
اقام البينة انه قد كان قضاه قبل ان يضمن الكفيل فقبلت
بينته وبرئ المديون عن دين الطالب لان قول الكفيل ذلك
كان اقرارا منه بالدين عند الكفالة فلا يبرأ الكفيل ولو اقام
المديون بينة علي القضاء بعد الكفالة يبرأ المديون والكفيل جميعا
انتهي وقد يثبت الفرع وان لم يثبت الاصل ومن فروعه لو
قال لزيد علي عمرو الف وانا ضامن به فانكر عمرو ذلك لزم الالف
الكفيل اذا ادعاها اي الالف زيد دون الاصيل كما في الخانية
وعبارته ما ذكرناها انفا ومنها اي من فروع ثبوت الفرع مع عدم
ثبوت الاصل لو ادعي الزوج الخلع علي مال فانكرت المراة الخلع
بانت منه بموجب اقراره ولم يثبت المال الذي هو الاصل في الخلع
ما لم يوجد له بينة ومنها اي الفروع المذكورة لو قال بعت عبدي
من زيد بكذا فاعتقه زيد فانكر زيد الشراء عتق العبد بموجب اقرار
المولي ببيعه وهو متضمن لصحة عتقه ولم يثبت المال الذي هو
الثمن علي زيد ما لم يقم بينة عليه ومنها لو قال بعته اي العبد من
نفسه فانكر العبد البيع عتق بلا عوض لان بيع العبد من نفسه
اعتاقه علي ذلك المال فلزم العتق بموجب اقراره ولم يلزم المال
لكونه اقرارا علي الغير الثالثة من القواعد الداخلة التابع لا يتقدم
علي المتبوع فلا يصح تقديم المأموم علي امامه لكونه تابعا له
في تكبيرة الافتتاح حتي لو قال المقتدي الله اكبر ووقع لفظ الجلالة
مع الامام واكبر قبل قوله ذلك قال الفقيه ابو جعفر الاصح انه
لا يصير شارعا عندهم كما في الخلاصة وقال فيها واذا لم يعلم المؤتم
اكبر قبل الامام او بعده ذكر المسئلة في الهارونيات وجعلها علي

ثلاثة اوجه ان كان اكبر رايه انه كبر مع الامام يجزيه وان كان اكبر
رايه انه كبر قبله لا يجزيه وان استوى الظنان يجزيه انتهى ثم الافضل
عند الامام ان يكبر الموتم مع الامام لانه شريكه وحقيقة المشاركة
في المقارنة وعندهما الافضل ان يكبر بعده لانه تابع له كما في الدرر
ولا يصح ايضا تقدمه عليه في الاركان لكن ان انتقل عنها قبل
مشاركة الامام اياه فيها وان انتقل قبل المشاركة فهو جايز مع
الكراهة وفرع عليه اي على عدم جواز تقدمه في الاركان قاضي
خان في الفتاوي ما اذا سبق امامه في الركوع والسجود في الصلاة
الرباعية وليس قيد الرباعية قيدا احترازيا اذ الحكم في الثنائية
والثلاثية ايضا كذلك بل لان قاضيخان صور المسئلة في الرباعية
حيث قال المقتدي اذا اتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه المسئلة
على خمسة اوجه اما ان يأتي بالركوع والسجود قبل الامام او بعد
الامام او اتى بالركوع قبل الامام وسجد معه او اتى بالركوع مع
الامام وسجد قبله او اتى بالركوع والسجود قبل الامام ثم يدركهما
الامام في اخرهما في الركعات كلها فان اتى بالركوع والسجود قبل الامام
في الركعات كلها يجب عليه ان يصلي ركعة واحدة بغير قراة ويتم صلاته
لان السجود والركوع في الركعة الاولى قبل الامام لم تقع معتبرة فلما
فعل كذلك في الركعة الثانية انتقل الركوع والسجود الى الركعة
الاولى فتصير ركعة تامة وكذلك الركوع والسجود في الركعة الثالثة
ينتقل الى الثانية وتصير ركعتان وينتقل ما في الرابعة الى الثالثة
فتصير ثلاث ركعات بقيت الرابعة بغير ركوع وسجود فيصلي
ركعة بغير قراة ويتم صلاته اما اذا ركع مع الامام وسجد قبله
يجب عليه قضا ركعتين لانه لما ركع في الاولى مع الامام اعتبر
ركوعه فاذا سجد قبل الامام لم يعتبر سجوده ثم لما ركع في الثانية
مع الامام وسجد قبله انقلبت السجدة من الثانية الى الاولى
فصارت ركعة وبطلت الركعة الثانية لانها بقيت قيام وركوع
بلا سجود ثم لما ركع في الثالثة مع الامام وسجد قبله لم تعتبر هذه
السجدة فاذا فعل في الرابعة كذلك انتقلت السجدة في الرابعة
الى الثالثة وبطل الركوع في الرابعة فتصير في الحكم ركعتان فيجب
عليه قضا ركعتين بغير قراة واما اذا ركع قبل الامام وسجد معه
يجب عليه قضا اربع ركعات بلا قراة لان السجود مع الامام
لا يعتبر اذا لم يتقدمه ركوع فيلزمه اربع ركعات وان ادركه
الامام في الركوع والسجود في اخرهما يجوز لانه اتى بما هو الواجب
لكن يكره وان ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته انتهى
الرابعة من القواعد الداخلة يغتفر في التوابع ما لا يغتفر

في غيرها وقريب منها اي هذه القاعدة يغتفر في الشي ضمنا ما لا
يغتفر فيه قصدا ووجه القرب انه لا يبعد ان يعد ما في ضمن الشي
تابعا له وقد يغتفر في الشي قصدا ما لا يغتفر فيه ضمنا عكس
ما ذكره المص الا يرى انه لو شهد على الزوجة بوجوب المال عليها
لزوجها بسبب الخلع لم يثبت لان اثبات المال قصدا يغتفر في
الدعوى ولم توجد ولو شهدا عليها بالخلع وهما ينكران انه وقضي
بالحرمة يثبت المال ضمنا كما في دعوى حاوي المنية ولم يذكر
المص فرعا لهذه القاعدة الرابعة ولا لما هو قريب منها بل ذكر احكاما
ضمنية مع قطع النظر عن الاغتفار فقال وفي الفصل التاسع
والثلاثين من جامع الفصولين فيما يثبت ضمنا وحكما ولا يثبت
قصدا امنه اي مما ثبت ضمنا ولم يثبت قصدا ان لهما اي الشريكين
اعتقه اي اعتق نصيبه منه احدهما وهو اي المعتق موسر
فللاخر ان يعتق او يدبر او يكاتب او يستسعي ويكون الولاء لهما
وله ان يضمن المعتق ويرجع المعتق به على العبد واما ان كان
المعتق معسرا فليس للاخر فيه التضمين والمقصود هنا يترتب
على التضمين ولذا قيده بكونه موسرا فلو شري المعتق نصيب
الساكت لم يجز لانه من قبيل الجمع بين حر وعبد في البيع وذا لا يجوز
ولم يتمكن الساكت من نقل ملكه بطريق من طرق النقل
الى احد معتقا او غيره وكذا لا يتمكن من ابقاء ملكه على ما كان
بل له الخيارات الاربع المتقدمة لكن لو اختار التضمين وادي
المعتق الضمان الى الساكت ملك المعتق في ضمن الضمان
نصيبه اي نصيب الساكت ولهذا يكون الولاء له وحده وهذه
فايدته ومنه اي من ذلك ايضا غصب قنا فابق القن من يده
وضمنه المالك ملكه الغاصب وقت اباقه مستندا الى وقت
الغصب في حق الكسب دون حق الاولاد كما في غصب البزازية
ولو اشتراه الغاصب منه قصدا لم يجز لانه غير مقدور التسليم
وهو شرط في صحة البيع دون الغصب ومنه ايضا فضولي
زوجه امراة برضاها ثم الزوج وكله بعده اي تزويج الفضولي
بان يزوجه امراة بغير عينها فقال نقضت ذلك النكاح يعني
النكاح الاول لم ينتقض بنقضه القولي القصدي لان الفضولي
لا يملك الفسخ في النكاح قبل الاجازة ويملكه في البيع لان الحقوق
فيه ترجع اليه فيتضرر بخلاف النكاح فانها ترجع الى الموكل
والوكيل في النكاح الموقوف يملك الرجوع قولا وفعلا ولو لم
ينقضه قولا ولكن زوجه بعد ذلك اياها او زوجه اختها
كما في الذخيرة انتقض النكاح الاول قال في الخانية العاقد وون

في

في الفسخ اربعة عاقد لا يملك الفسخ قولا ولا فعلا وهو الفضولي
اذا زوج رجلا امراة بغير امره ثم قال فسخت لا ينفسخ وكذا اذا
زوجه اخت تلك المراة يتوقف الثاني ولا يكون فسخا للاول
وعاقد يفسخ بالقول ولا يفسخ بالفعل وهو الوكيل وكله ليزوجه
امراة بغير عينها فزوجه تلك المراة وخاطب عنها فضولي اي
زوجها بغير اذنها فان هذا الوكيل يملك الفسخ بالقول ولو زوجه
اخت تلك المراة لا ينفسخ العقد الاول وعاقد يملك الفسخ بالفعل
لا بالقول وصورته رجل زوج رجلا امراة بغير امره ثم ان الزوج وكله
ان يزوجه امراة بغير عينها فزوجه اخت تلك المراة ينفسخ نكاح
المراة الاولى ولو فسخ ذلك العقد بالقول لا يصح فسخه وعاقد
يملك الفسخ بالقول والفعل جميعا وصورته رجل وكل رجلا ليزوجه
امراة بغير عينها فزوجه امراة فخاطب عنها فضولي فان فسخ
الوكيل ذلك العقد صح فسخه ولو زوجه اخت تلك المراة ينفسخ
العقد الاول انتهى فعلم من هنا ان فسخ الفضولي العقد يكون
على وجوه ثلاثة احدها ما ذكره المص وثانيها ما ذكره في الذخيرة
وثالثها ما ذكره قاضيخان بعد كونه وكيلا منه اخت تلك المراة
فسقط ما اعترضه بعضهم ان الصواب فزوجه اخت تلك المراة
بدل فزوجه اياها **ومنه اشترى كر برعينا** قيد اتفاقي اي المشتري
المسلم اليه **وامر المشتري البايع بقبضه للمشتري** اي رب
السلم فقبضه له **لم يصح** القبض حتى اذا هلك يهلك من مال
المسلم اليه قال **ولو دفع اليه غرارة** اي ظرفا **وامره ان يكيله**
فيها فكاله فيها **يصح القبض** الذي في ضمن الامر بالكيل في الغرارة
هذا اذا باعه عينا فامره ان يكيله فكاله وهو غايب صح بخلاف
ما لو امر رب السلم ان يكيله في ظرفه ففعل وهو غايب لا يصح كما في
مسكين والفرق ان الثاني حق في الذمة بخلاف الاول شيخنا **اذ البايع**
لا يصلح وكيلا عن المشتري في القبض قصدا لعدم صلاحية الواحد
مسلما ومسلما **ويصلح ضمنا وحكما لاجل الغرارة ومنه شرى مالم**
يره فوكل وكيلا بقبضه قيد به لان الوكيل بالشرا لو قبض المبيع
رايئا سقط خيار رويته موكله بالاتفاق **فقال الوكيل قد اسقطت**
الخيار اعني خيار الرويه لم يسقط خيار الموكل ولو قبضه وهو
اي الوكيل **يراه** قيد به لانه لو قبضه مستورا ثم راه فاسقط
الخيار فانه لا يسقط لانه اذا قبضه مستورا انتهى التوكيل
بالقبض الناقص فلا يملك اسقاطه قصدا لصيرورته اجنبيا
سقط خيار رويته موكله عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
خلافا لهما فانه لا يسقط خيار الموكل بقبضه كما لا يسقط بقبض

الرسول وعزلهما لا يسقط فيهما لانه توكل بالقبض دون اسقاط
الخيار فلا يملك ما لم يتوكل به وقريب من هذا الجنس اي جنس
ما يثبت ضمنا وحكما ولا يثبت قصدا اجازة من لا تجوز اجازته
ابتدا وتجوز انتهاء ومنه اي من هذا القبيل القاضي اذا استخلف
مع ان الامام لم يأذن له في الاستخلاف لم يجز استخلافه ومع
هذا لو حكم خليفته وهو يصلح ان يكون قاضيا اهلا للشهادة
بان يكون حرا مكلفا مسلما بصيرا غير محدود في قذف واجاز القاضي
احكامه اي فيكون حكمه موقوفا جاز قال في الخانية القاضي اذا
لم يكن ماذونا بالاستخلاف فاستخلف فحكم الخليفة في مجلس القاضي
بين يديه جاز كالوكيل بالبيع اذا لم يكن ماذونا بالتوكيل فوكل
غيره فباع بحضرة الاول جاز ولو ان الخليفة لم يحكم بين يدي القاضي
وحكم بغيبته فرفع قضاءه الى القاضي فاجاز نفذ قضاؤه عندنا
استحسانا ولا ينفذ قياسا وهو قول زفر رحمه الله تعالى ومنه
الوكيل بالبيع والوكيل بالشراء وبقبض الدين والخصومة كما في
البزازية فلو اطلقه لكان اولى لا يملك التوكيل به اي ببيع ما وكل
به ولا بشراء ما وكل به ولا بقبضه ولا بالخصومة فيه ويملك
اجازة بيع اي بيع ما وكل به بايعه مبتدأ فضولي خبره والجملة
صفة بيع او هو مضاف الى بايعه وفضولي بدل منه والاظهر
في التعبير ويملك اجازة ما وكل بيعه لو باعه فضولي والمعنى
الفقهي الفارق فيه بين الاجازة ابتداء وانتهاء انه اذا اجاز انتهاء
يحيط علمه بما اتى به خليفته ووكيل الوكيل كذلك اي كالفضولي
في الحكم المذكور فتكون اجازته في الانتهاء عن بصيرة بخلاف الاجازة
في الابتداء اي حين وكله به لانه لا يحيط علمه بما اتى به خليفته
فلا تكون تلك الاجازة عن بصيرة ومنه القاضي لو قضى في اسبوع
يومين بان كان له ولاية القضاء في يومين من كل اسبوع لا غير
فقضى في الايام التي لم تكن له ولاية القضاء فيها فاذا جاء نوبته
اي القضاء من يومي الاسبوع واجاز القاضي ما قضى في الايام
التي لم تكن له ولاية القضاء جازت اجازته واعترض بان
الصواب في التعبير فاجاز بالفاء لان مجموع الشرط والجزاء اذا وقع
جزاء الشرط قبله وجب اقترانه بالفاء تامل انتهى ما في جامع الفصولين
قيل ونظير هذا ما اذا شرط الواقف حضور يوم معين من الجمعة
فصار من عليه حضوره يحضر بعده ويجعله قضاء عنه كما في نكت
فيجوز عنه ان شاء الله تعالى مع ان العذر موجود انتهى قال في
الحموية وفي كون هذا نظير نظر ظاهر والظاهر انه لا يجوز لمخالفته
شرط الواقف انتهى وفيه تامل لان الكلام في ان الاجازة انتها

تجوز

تجوز وان كان فيه المخالفة كالقاضي وقال ايضا وفي كون ما ذكره المص من فروع القاعدة نظر ايضا انتهى وفيه نظر لان المص جعل هذه الفروع من قريب جنس ما يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا كما قال ولا ريب انه فيها كذلك لان الابتدا كالقصدي والانتها كالضمني ولم يجعلها من القصدي والضمني كما هو نص عبارته فائدة مناسبة لذكرها في هذا المحل ظفرت بمسئلتين يفتقر فيهما في الابتدا ما لا يفتقر في الانتها عكس القاعدة المشهورة التي تقدم ذكرها وهي يفتقر في الانتها ما لا يفتقر في الابتدا الاولى من المسئلتين يصح تقليد الفاسق القضا ابتدا لكن يجب ان لا يقلد حتى لو قلد يأثم كما صح قبول شهادته ولا يقبل بالمعنى المذكور صدر الشريعة ولو كان المقلد عدلا ففسق باخذ الرشوة او غيرها ينعزل عند بعض المشايخ لان من ولاه اعتمد عدالته فولاه بتلك الصفة فاذا فسق لم يكن راضيا بتقليده فلم يبق قاضيا وذكر ابن الكمال ان الفتوى عليه اي على انه ينعزل بالفسق فالعدالة فيه لم تفتقر ابتدا حيث يجوز تقليد الفاسق واغتفر انتها ولهذا انعزل بالفسق بعدما كان عدلا لكن نص في الوقاية انه يستحق العزل في ظاهر المذهب ولا ينعزل ومثله في التنوير وفي تلخيص الكبري والفتوى على انه يستحق العزل فصح ان الفتوى خلافي فيخير فيهما المفتي والامير اذا فسق لا ينعزل الثانية منهما لو ابق العبد الماذون اسجر وان لم يعلم اهل السوق اباقه وهل اذا عاد يعود الاذن الصحيح انه لا يعود وسيأتي ان الصحيح انه لا ينحجر بالاباق ولو اذن للعبد الابق صح اذنه له ان علم الابق بالاذن كما في قضا المعراج اي في كتاب القضا من معراج الدراية وهذا الذي مشى عليه في الهداية وشروحها فعدم الاباق لم يغتفر ابتدا واغتفر انتهاحيث انحجر بالاباق بعد الاذن لكن في البزازية والخانية والزيلعي ما يخالفه كما اشار اليه بقوله وفي بيده اي جواز اذنه للابق قاضيخان بما اذا كانت تجارته مع من كان العبد في يده فانه يصح اذنه له تبعا لمن هو في يده قال فيها اذا اذن لعبده الابق لا يصح اذنه وان علم الابق وان اذن له في التجارة مع من كان العبد في يده صح اذنه انتهى اي تبعا له وفي البزازية الاذن للابق لا يصح وان علم وان اذن له في التجارة مع من كان العبد في يده جاز انتهى وفي الزيلعي الاباق يمنع ابتدا الاذن عندنا على ما ذكره شيخ الاسلام خواهرزاده انتهى ويمكن ان يقال يحمل المطلق الذي في الهداية وشروحها على المقيد في هذه الكتب الثلاثة كما اشار اليه المص فلا منافاة القاعدة الخامسة من قواعد النوع الثاني تصرف الامام على الرعية منوط

بالمصلحة واما فيه مضرة فوجوده وعدمه سواحتى لو اذن
باستهلاك مال رجل او باستهلاك شي من بيت المال لا يصح اذنه
ولو فعل لا يكون ضامنا كذا في البيري قال شيخنا والذي يظهر ان
عدم الضمان بالنسبة لاستهلاك شي من بيت المال انتهى
وقد صرحوا به اي بهذا القول او الاصل في مواضع من الفقه منها
اي مواضع تصريحهم في كتاب الصلح في مسئلة صلح الامام عن
الظلة المبنية في طريق العامة قال في الخانية فان خاصمه
الامام فصالح على ان يعطي صاحب الظلة مالا معلوما على ان
يترك الظلة في موضعها فان كانت حديثة ورأى الامام مصلحة
المسلمين في ان ياخذ مالا ويضعه في بيت مال المسلمين جاز
ذلك اذا كانت الظلة لا تضر بالعامة لان الامام لا يملك الاعتياض
فيما يكون للعامة اذا كان اخذ العوض مصلحة لهم انتهى وصرح
به الامام ابو يوسف رحمه الله تعالى في كتاب الخراج في مواضع
منه وصرحوا في كتاب الجنايات ان السلطان لا يصح عفوه
عن قاتل من لا ولي له لان الحق للعامة والسلطان نائب عنهم
فيما هو انظر لهم وليس من النظر تفويت حقهم مجانا وانما له
القصاص والصلح اي الدية والواو بمعنى او وهل اذا طلب
الامام الدية ينقلب القصاص مالا كما في الولي تردد فيه الرملي
وعلله اي ما ذكر من انه لا يصح عفوه في الابضاع بانه اي الامام
نصب ناظرا في امور العامة بالمصلحة ولذا قالوا لا يصح وقف
اراضي بيت المال الا لمصلحة عامة كما في منظومة ابن وهبان
وليس من النظر المستحق العفو عن هذا القاتل اصلها اي هذه
القاعدة وماخذها ما اخرجه سعيد بن منصور عن البرا بن عازب
قال قال عمر رضي الله عنه اني انزلت نفسي من مال الله اي بيت
المال اي جعلت حظي منه بمنزلة ولي اليتيم وحظه من مال
اليتيم وبين ذلك ان احتجت اخذت منه فاذا ايسرت رددته
فان استغنيت عنه استعففت ولا اخذ منه شيا فهذا الحديث
يدل على ان الامام ينبغي ان يكون في امور المسلمين كولي اليتيم في
امور اليتيم والولي لا يصلح له الا ما يكون خيرا لليتيم فكذا الامام
لا يصلح له الا ما يكون نظرا وخيرا للمسلمين وذكر الامام ابو يوسف
في كتاب الخراج قال بعث عمر بن الخطاب رضي الله عنه عمار بن
ياسر رضي الله عنه على الصلات اي الصدقات والحرب لاهلها
ان منعوها وبعث عبد الله بن مسعود على القضا وبيت المال
وبعث عثمان بن حنيف على مساحة الارضين وجعل بينهم
شاة كل يوم شطرها وبطنها لعمار وربعها لعبد الله بن مسعود

وربعها

وربيها الاخر لعثمان بن حنيف وقال اني انزلت نفسي وايا كم من
هذا المال اي مال الصدقات وبيت المال بمنزلة ولي اليتيم ثم بين
المنزلة بقوله قال الله تعالى ومن كان غنيا من اوليا اليتيم
فليستعفف ومن كان فقيرا فليا كل بالمعروف بقدر حاجته
واجرة سعيه والله ما اري ارضا يوخذ منها شاة في كل يوم الا
استتبع خرابها قيل لعل هذا القول منه رضي الله عنه دفع
لاستقلال لهم ما عينه نفقة لهم من شاة واحدة بان نفقتكم في
اليوم تنبغي ان لا تزيد علي ما اخذ من ارض في ذلك اليوم وما اخذ
منها لا يبلغ مقدار شاة فكيف يكون تعيين الشاة الواحدة قليلا
في انفاقكم وقد ذكروا ان بالعدل يكثر الخراج ويتموا المال وقد كان
خراج العراق في زمن عمر رضي الله عنه مائة الف الف وفي زمن
الحجاج اربعين الف الف وفي زمن عمر بن عبد العزيز بعد ان اخربها
الحجاج ثمانين الف الف انتهى ما ذكر الامام ابو يوسف فعلى هذا
لا يجوز له اي الامام التفضيل اي تفضيل بعض المستحقين من
بيت المال علي بعض اخر وترجيحه بالزيادة لانه نزل نفسه وايام
منزلة اليتيم وليس للولي ترجيح بعض الايتام علي بعض في
اموالهم فكذلك الامام فان قيل قسم عمر رضي الله عنه المتقدم
جعل شطرها وبطنها لعمار تفضيل له علي غيره قلنا انما اعطاه
ذلك لكونه قدر كفايته لا لتفضيله ولكن قال في المحيط من كتاب
الزكاة والراي للامام من تفضيل وتسوية من غير ان يميل في
ذلك التفضيل الي هوي نفساني ولا يحملهم اي للعاملين عليها
الا قدر ما يكفيهم ويكفي اعوانهم بالمعروف اي بقدر حاجتهم وان
فضل من المال المعطي لهم لنفقتهم شي يعد ايصال الحقوق الي
اربابها قسمه الامام بين المسلمين وان قصر الامام في ذلك الامر
كان الله عليه حسيبا فيجازيه بموجب تقصيره انتهى كلام المحيط
وذكر الزيلعي من الخراج بعد ان ذكر ان اموال بيت المال اربعة قال
والجزية والخراج ومال التغلبي وهدية اهل الحرب وما اخذنا منهم
بلا قتال يصرف في مصالحنا كسد الثغور وبنا القناطر والجسور
وكفاية القضاة والعلما والمقاتلة وهو لا عملة المسلمين قد
حبسوا انفسهم لمصالح المسلمين فكان التصرف لهم بقوة المسلمين
ولو لم يعطوا لاحتاجوا الي الاكتساب وتعطلت مصالح المسلمين
ونفقة الذراري علي الاباء فيعطوا كفايتهم كيلا يشتغلوا بها عن
مصالح المسلمين ولا خمس في ذلك لانه عليه الصلاة والسلام
لم يخمس الجزية ولانه مال اخذ بقوة المسلمين بلا قتال بخلاف
الغنيمة لانها ماخوذة بالقهر والقتال فشرع الخمس فيها لايذل

علي شرعه في الاخر ومن جملة هذا النوع ما ياخذه العاشر من اهل
الحرب واهل الذمة اذا مروا عليه ومال اهل نجران وما صولحوا عليه
اهل الحرب علي ترك القتال قبل نزول العسكر بساحتهم كل ذلك
يصرف في مصالح المسلمين لما ذكرنا ثم اعلم ان ما يجبي لبيت المال انواع
اربعة احدها الذي ذكرناه مع مصرفه الثاني الزكاة والعشر
ومصرفها ما ذكره الله تعالي بقوله انما الصدقات للفقرا والمساكين
الاية وهم سبعة اصناف وقد ذكرناهم في كتاب الزكاة والثالث
خمس الغنايم والمعدن والركاز ومصرفه ما ذكره الله بقوله فان
لله خمسه وللرسول ولذي القربي وقد ذكرناهم في اول كتاب
السير والرابع اللقطات والتركات التي لا وارث لها وديات مقتول
لا ولي له ومصرفها اللقيط الفقير الذين لا اولياء لهم يعطون منه
نفقتهم وادويتهم ويكفن به موتاهم ويعقل به جناياتهم ثم قال
ما ذكره المص بقوله قال الزيلعي وعلي الامام ان يجعل لكل نوع
من هذه الانواع بيتا يخصه لا يخلط بعضه ببعض لان لكل
نوع حكما يخصه به ثم ذكر ما يتعلق به فقال فان لم يكن في
بعضها شي فللامام ان يستقرض عليه من النوع الاخر ويصرفها
الي اهل ذلك ثم اذا حصل من ذلك النوع شي رده في المستقرض
منه الا ان يكون المصروف من الصدقات او من جنس الغنيمة علي
اهل الخراج وهم فقرا فانه لا يرد فيهم شيا لانهم يستحقون للصدقات
بالفقر وكذا في غيره اذا صرفه الي المستحق انتهي هذا الكلام منه
الي ان قال ويجب علي الامام ان يتقي الله ويصرف الي كل مستحق
قدر حاجته من غير زيادة علي حاجته فان قصر الامام في ذلك
كان الله عليه حسيبا انتهي كلامه ويجب في كتاب الخراج
لابي يوسف رحمه الله ان ابا بكر رضي الله عنه قسم المال
بين الناس الذين هم مصارف لها بالسوية فجا اناس فقالوا له
يا خليفة رسول الله انك قسمت هذا المال فسويت بين
الناس ومن الناس لهم فضل وسوابق من الاعمال وقدم بفتح
القاف والدال كناية عن السبق في الاسلام كذا قيل فلو فضلت
اهل السوابق والقدم بفضلهم علي غيرهم بزيادة من تلك
الاموال وجواب الشرط محذوف اي لكان افضل ويجوز ان تكون
لو للتحضيض اي هلا فضلت فقال ابو بكر رضي الله عنه
ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما اعرفني بذلك
صيغة تعجب يريد بذلك اني ما اخترت التسوية بعدم معرفتي
بفضلهم ومراتبهم بل انا اعرف منكم بذلك ولكن انما ذلك المذكور
من السوابق والقدم والفضل شي من اعمال الاخرة ثوابه علي

بلغ مقابله

الله تعالي

الله تعالي يعلم مقداره ويعطي ثوابه في الاخرة وهذا المقسوم شي
معاش ليس في مقابلة اعمال الاخرة فالاسوة اي التسوية فيه
خير من الاثرة اي من ترجيح بعضهم علي بعض في تلك الخصال فلما
كان عمر رضي الله عنه خليفة وجا الفتوح فضل اهل السوابق
والقدم والفضل وقال لا اجعل من قاتل رسول الله صلي الله عليه
وسلم كمن قاتل معه صلي الله عليه وسلم اعداه ففرض لاهل
السوابق والقدم الذين قاتلوا معه من المهاجرين والانصار
من شهد بدرا ومن لم يشهد اربعة الاف وفرض لمن كان اسلامه
كاسلام اهل بدر دون ذلك انزلهم علي قدر ما نزلهم من السوابق
انتهي كلام ابي يوسف رحمه الله تعالي وفي القنية من باب ما يحل
للمدرس والمتعلم كان ابوبكر رضي الله عنه يسوي بين الناس
في العطا من بيت المال وكان عمر رضي الله عنه يعطيهم علي
قدر الحاجة والفقه بالفا والقاف وقيل بالعين والفا اي
الصلاح والفضل والاخذ بما فعله عمر رضي الله عنه في زماننا
افضل فتقدير الامور الثلاثة اي اجتماعها الحاجة والفقه
والفضل انتهي كلام القنية هذا في بيت المال وهل كذلك في
الوقف ففي القنية الاوقاف بخاري علي العلما لا يعرف من
الواقف شي غير ذلك فيجوز للقيم ان يفضل البعض ويحرم
البعض ان لم يكن الوقف علي قوم بخصوص وكذا الوقف علي
الذين يختلفون الي هذه المدرسة او علي متعلميها او علي علمائها
فللقيم التفضيل والحرمان ان لم يعين الواقف قدر ما يعطي
كل واحد وقال الاوقاف المطلقة علي الفقها الترجيح فيها
بالحاجة ام بالفضل قيل بالحاجة وقيل بالفضل وبالاول
اخذ بعضهم فان كان في احدهما فضل مع اصل حاجة وعفة
ترجحه علي من هو اقل فضلا وان كان ذلك احوج واعف فهو
المعلوم من اغراض الواقفين في زماننا انتهي فعلم منه
ان الاوقاف المعينة علي قوم بخصوص كان قال علي من ام
فيه له من الغلة كذا وعلي المؤذن كذا وعلي الناظر كذا
ولا ترجيح فيها من الناظر وهذا في اوقاف ليست ماخوذة
من بيت المال كاوقاف احاد الناس فان رعاية شرط الواقف
لازم واما اوقاف الامرا والسلاطين فرعاية الشرط فيها ليس
بلازم فيجوز للناظر التفضيل بالزيادة والنقص ولو علي
خلاف شرط الواقف علي ما صرح به السيوطي في فتاواه
ونقله عن كثير من العلما وبه اخذ المفتي ابو السعود وفي
البزازية السلطان اذا ترك العشر لمن هو اي العشر واجب

عليه جاز غنيا كان المتروك له او فقيرا لكن ان كان المتروك له
فقيرا فلا ضمان على السلطان لانه لو صرفه اليه بعد الاخذ
يجوز فكذا لو تركه عليه الا يرى ان السلطان لو اخذ من انسان
زكاة ماله وافتقر المزكي قبل صرف الزكاة الى المصرف كان
للسلطان ان يرد عليه زكاته لما قلنا وان كان غنيا ضمن
السلطان العشر للفقراء من بيت مال الخراج لبيت مال الصدقة
لان العشر مصرف الفقراء بخلاف الخراج فانه للاغنياء انتهى ما في
البزازية لكن في الخلاصة واجمعوا على ان السلطان لو جعل
العشر لصاحب الارض لا يجوز انتهى وفي الظهيرية ولو جعل
السلطان العشر لصاحب الارض لم يجز في قولهم جميعا انتهى
ومثله في قاضيخان وهو مناف لما نقله عن البزازية وهل يجوز
ترك الخراج ففي البزازية السلطان اذا جعل الخراج لصاحب
الارض يجوز عند الثاني ويحل له وقال محمد لا يجوز والفتوى على قول
الثاني اذا كان من اهله كالقضاة والغزاة والائمة لانه لو اخذه
وصرفه اليه جاز فكذا اذا تركه ابتداء وفي الحاوي القدسي واذا
ترك السلطان خراج ارض رجل او كرمه او بستانه ولم يكن
اهلا لصرف الخراج عليه عند ابي يوسف يحل وعليه الفتوى وعند
محمد لا يحل وعليه رده لبيت المال او لمن هو اهل لذلك كالمفتي
والقاضي والجندي وان لم يفعل اثم كما في البحر وفي الخانية سئل
الرازي عن بيت المال هل للاغنياء فيه نصيب فاجاب
لا الا ان يكون عاملا او قاضيا وليس للفقهاء فيه نصيب الا
فقيها فرغ نفسه لتعليم الناس الفقه او القرآن انتهى
وليس مراد الرازي الاقتصار على العامل والقاضي بل كل
من فرغ نفسه لعمل من اعمال المسلمين فيدخل الجندي والمفتي
فيستحقان الكفاية مع الغنا ويجوز صرف الخراج الى نفقة الكعبة
حموي وفي الفتاوي اذا ترك السلطان له الخراج لا ينبغي
ان يقبل الا اذا كان مصرفا وكذا العامل اذا ترك الخراج على
المزارع بدون علم السلطان يحل له لو مصرفا وهل يحل الاكل
من الغلة قبل اداء العشر والخراج قيل انه لا يحل قبل الاداء الا
اذا كان المالك عازما على الاداء وان اكل قبله ضمن وعن الامام
الثاني انه لا يضمن لكن يعتد ما اكل من النصاب وفي رواية
انه يترك له ما يكفي له ولعياله وان اكل فوق الكفاية ضمن
انتهى تنبيه اذا كان فعل السلطان مبنيا على المصلحة
فيما يتعلق بالامور العامة اذ لا مدخل له في امور الخاصة
لم ينفذ امره شرعا الا اذا وافقه اي امره الشرع فان خالفه

لم ينفذ

لم يتفذ لما روي انه عليه الصلاة والسلام بعث سرية وامر
عليها واحدا منهم فخرجوا من المدينة ونزلوا منزلا قريبا منها
فامر اميرهم ان يشعلوا نارا فاشعلوا ثم امرهم ان يدخلوا فيها
فابوا فقال لهم بجب طاعتي عليكم فقالوا انما اطعنا النبي عليه
السلام كيلا ندخل النار وانت امرت بدخول النار وترافقوا
معه الى النبي صلى الله عليه وسلم وحكوا له ما جرى بينهم
فصوبهم وخطا الامير فقال لا طاعة في معصية الله تعالى ولو
دخلوا فيها لم يخرجوا منها ابدا كذا في حاشية زبرك وقال في
البحر طاعة الامير في غير المعصية واجبة فلو ان الامام امر بصوم
يوم وجب وهذا قال الامام ابو يوسف رحمه الله في كتاب
الخراج من باب احياء الموات وليس للامام ان يخرج شيئا من
يد احد لا بحق ثابت انتهى وتوضيحه على ما في العينية ارض
غرقت وصارت بحرا ثم نضب الماء عنها او خربت بوجه آخر ثم جا
انسان وعمرها ففيه اختلاف المتقدمين قيل انها للمالك القديم
وقيل لمن احياها وفي روضة الناطفي انها ان كان لها ارباب
واثار عمارة من سيئات وغيرها ولكن لا يعرفون اربابها ذكر
هشام عن محمد انه لا يسع لاحد ان يحييها ولا ياخذ منها طينا
وفي رسالة ابي يوسف الى هارون هي لمن احياها قال استاذنا
ورايت في هذه الرسالة وانما قوم من اهل السواد وغيرهم من
اهل المدينة ومكة والحجاز والجبال باد وا فلم يبق منهم احد
وبقيت اراضيهم معطلة ولم تكن في يد احد وارث ولا غيره
ولا احد يدعي فيها دعوى فاخذها رجل وعمرها وبنى فيها وغرس
فيها النخل والشجر والكرم وكري فيها انهارا وادى خراجها
فهي له وهذا هو الموات وليس للامام ان يخرج شيئا من يد
احد الا بحق ثابت معروف قال رضي الله عنه فهذا يشير الى
انه تكون لمن احياها لكن للامام ان يرفعها لمن اثبت انها كانت
ارضه او ارض مورثه وعلى هذا لا يتحقق الخلاف بين ابي يوسف
ومحمد الا قبل اثبات احد حقه فيها واما اذا اثبت فهو ولي بلا
خلاف انتهى والحاصل ان الموات هي ارض بلا نفع لانقطاع
ماييها او غلبته عليها او لغير ذلك سواء كانت مملوكة لاحد
في الاسلام ولكن لا يعرف مالكها او لا تكون مملوكة ومع ذلك
لا بد ان تكون بعيدة عن الناس بحيث لا يسمع صوت من صاح
به فان اذن له الامام باحيائها ملكها لانها لعامة المسلمين
وان لم ياذن له لا يملكها عند ابي حنيفة وعندهما لا يحتاج الى
اذنه وكريها او شق نهرها او ضرب مسناة عليها احياء عند

الثاني وعند محمد ان كربها وسقاها فهو احيا وان فعل احدهما
فهو تحجير وكذا الوادي خراجها ولو حجرها ولم يعمرها فهو احق بها
الي ثلاث سنين وبعده يرفعها الامام لمن شا فاذا جا احد وادعي
ملكا بعد الاحيا واثبته اخذها من المحيي وليس للامام ان
ينزعها من يده بغير اثبات اذ ليس للامام ان يخرج شيا من يد
صاحبه الا بحق ثابت وشمل ذلك ما لو اذن له في احيائها الولاة
المهديون وغيرهم فارض الموات لعامة المسلمين والمصلحة
تعلقت باحيائها فينفذ امره باحيائها ان لم يتعلق بها حق
احد والا فلا فظهر كون هذا التعليل يتفرع عليه ما تقدم وسقط
ما قاله بعضهم هنا قال قاضيخان في فتاواه في كتاب الوقف
لو ان السلطان اذن لقوم ان يجعلوا ارضا من اراضي البلدة
حوانيت موقوفة على المسجد او امرهم ان يزيدوا في مسجدهم
من اراضي تلك البلدة قالوا ان كانت البلدة فتحت عنوة وذلك
الجعل والزيادة لا يضر بالمار والناس عطف على المار ينفذ
امر السلطان فيها اي تلك الاراضي فتجعل حوانيت وتزاد
للمسجد لانها لعامة المسلمين فينفذ امره فيها بما فيه مصلحة
لهم انتهى وعلل النفاذ بقوله لان البلدة اذا فتحت عنوة تكون
للغانمين فيجوز امر السلطان فيها واعترض عليه بانه لا يخ اما
ان يكون مرار نفاذ امره فيها وعدم نفاذه ضرره بالمارة والناس
وان كانت فتحت صلحا تبقى على ملك ملاكها فلا ينفذ امر
السلطان فيها انتهى وعدم ضرره بهم فلا فرق بين الفتح عنوة
وصلحا لانه ان اضر لا ينفذ مطلقا والا ينفذ مطلقا وان كان
المدار كون الارض ملكا لاحد لا ينفذ امره والا ينفذ ما لم يضر
بالناس سوا فتحت صلحا او عنوة بل الصواب في التحرير ان
يقول لو ان السلطان اذن لقوم ان يجعلوا ارضا من اراضي
البلدة حوانيت موقوفة على المساجد او امرهم ان يزيدوا في
مسجدهم ان كان ذلك لا يضر بالمارة والناس ينفذ امره سوا فتحت
عنوة او صلحا وان اضر لا ينفذ انتهى وهو اعتراض ساقط لان
مدار النفاذ على مجموع الشرطين وعدمه على انتفايهما او انتفا
احدهما لان الاراضي اذا كانت مملوكة لاحد ليس له الاذن
فيها فلا ينفذ امره فيها وان لم تكن مملوكة ينفذ ان كان فيه
مصلحة بان لم يضر بالمارة والناس وعدم الملك انما يتحقق
فيما لو فتحت عنوة لانها لو فتحها صلحا جرى على موجبه
واراضيهم تكون مملوكة لهم كما في التنوير وانما لو فتحها عنوة
فهو مخير ان شا اقر عليها وان شا قسمها بين الغانمين وان

شا اخرجهم

شا اخرجهم منها وانزل بها قوما غيرهم كما في التنوير فله حق التصرف
فيها بما فيه مصلحة ثم اعلم ان الاراضي اربعة انواع عشرية وهي
كل ارض فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين او بين المسلمين بعد
ما اجلي اهلها او اسلم اهلها طوعا واقروا عليها وكذا البصرة
وخراجية وهي كل ارض فتحت عنوة واقر اهلها عليها او صلحا
وشرائية وهي كل ارض ميرية اشتراها احد من الامام بثمن معين
عند مساس الحاجة لبيعها ويملكها المشتري كسائر املاكه ولا
مونة له فيها من العشر والخراج اصلا لانه تملكها بثمن معين
سلمه الى بيت المال بخلاف العشرية والخراجية فانه تملكها ابتدا
بالعشر والخراج لا بالثمن واميرية وهي كل ارض فتحها الامام عنوة
ولم يقر اهلها عليها ولم يقسمها بين الغانمين بل امسكها لبيت
المال وكذا كل ارض مات مالكها ولم يخلف وارثا وانتقلت الى بيت
المال وكذا كل ارض لا يعرف لها مالك فيعطيها الامام لرجل ليقوم
عليها كالمالك في اعطا الخراج وكذا كل ارض عجز مالكها عن ادا الخراج
فيعطيها الامام لرجل ليقوم عليها ويعطي خراجها وكل من الثلاثة
الاول مملوكة لصاحبها يجوز بيعها وشراؤها ووقفها بلا اذن من
السلطان وكذا توريثها كسائر الاملاك الا ان الشرائية لا مونة
فيها اصلا من العشر والخراج بخلاف العشرية والخراجية حتى لو جعلها
صاحبها وقفا على جهة لا يرتفع عنها العشر والخراج واما الاميرية
فليست مملوكة لاحد فلا يجوز بيعها ولا وقفها وتوريثها وانتقالها
وانتقالها الى الاولاد الذكور بعد موت المتصرف بطريق القانون
لا بطريق الارث وسياتي تتمة لهذا المبحث في الوقف فراد المم رحمه
الله تعالى بالاراضي الاراضي الميرية فتامل وفي صلح البزازية
اي كتاب الصلح منها له عطا هو اسم لما يعطي له في الديوان بكسر
الدال وفتحها وقيل الفتح خطا اسم معرب يطلق بالاشتراك على
الكتبة ومكانهم وكتابهم وكل كتاب ومشعر شاعر معين والمراد به
هنا كتابهم اي الدفتر الذي يكتب فيه اسما الجيش مات عن
ابنين فاصطلحا على ان يكتب في الديوان اسم احدهما ويا خذ العطا
هو والاخر لا شي له من العطا ويبذل له اي للاخر من كان العطا
له مالا معلوما فالصلح باطل ويرد بدل الصلح الى من كان
العطا له والعطا الذي جعل الامام العطا له لان الاستحقاق
للعطا باثبات الامام لا دخل له لرضي الغير وجعله فلا يستحق
شيا في مقابلة رضاه غير ان السلطان ان منع المستحق
وجعله لغير المستحق فقد ظلم مرتين في قضية واحدة احدهما
حرمان المستحق والاخرى اثبات العطا لغير المستحق واقامته

مقامه انتهى كلام البزازية تنبيه اخر تصرف القاضي فيما له
فعله وقوله في اموال اليتامى بدل من الجار والمجرور قبله والتركات
والاوقاف مقيد بالمصلحة كتصرف الامام في الرعية قال القاضي
كالامام في كثير من الاحكام حتى قال الاكمل في شرح الهداية انه
يطلق على القاضي اسم السلطان فان لم يكن تصرفه مبنيا عليها لم
يصح وهذا قال في تلخيص الجامع الكبير للعلامة الخلاطي من
كتاب الوصايا اوصى ان يشترى بالثلث من ماله فتى ويعتق
عليه فبان اي ظهر بعد الايتمار اي امتثال امره وموته وقبول
الموصي له الوصية دين عليه يحيط بالثلثين فشرا القاضي
ينفذ عن الموصي اي لاجله كيلا يصير القاضي خصما بالمهدة
اي الضمان لان القاضي ليس من اهل الضمان في امثال هذا التصرف
والا لتباعد القضاة عن قبول الامانة فتعطل مصالح المسلمين
واعتاقه عن الموصي لغو لانه اي القاضي تعدى وتجاوز الوصية
وهي الثلث بعد الدين قال العلامة الفارسي شارحه اي تلخيص
الجامع واما اعتاقه اي القاضي فهو لغو لتعذر تنفيذه بعد ظهور
الدين باعتبار الولاية العامة فان قيل اذا كان الدين محيطا بالثلثين
فقط فلم لا يصح العتق من الثلث ويسعى العبد فيما بقي اجيب
بان الغاء العتق انما نشا من كون المتصرف القاضي لكون نظره
مشروطا بالنظر والمصلحة ولم يوجد النظر بظهور الدين فيلغوا
عتاقه كيلا يصير خصما بخلاف الوصي فانه لو اعتقه يصح عتقه
لانه غير مشروط بالمصلحة بل هو قايم مقام الموصي والمقصود من
هذا النقل ومحط الفايدة منه هو التعليل انتهى كلام الفارسي فقد
علمت ان مناط الغاء العتق كون نظره عاما وذا موجب لعدم الضمان
بخلاف الوصي فانه لو اعتق العبد فانه يعتق ثلثه ويسعى في
باقيه ولو مات قبل السعاية يضمن الوصي شيخنا وفي قضا
الولوالجية رجل اوصى الى رجل اي جعله وصيا وامره اي الوصي
ان يتصدق من ماله اي مال الموصي على فقراء بلدة كذا باية دينار
وكان الوصي بعيدا من تلك البلدة وله اي للموصي بتلك البلدة
غرماء اي مديون له اي للموصي عليه اي ذلك الغريم الدراهم
لا الدنانير الموصي بها ولم يعد الوصي الى تلك البلدة سيلا فامر
القاضي بعد علمه بالوصية الغريم يصرف ما عليه من الدراهم
الى الفقراء اي فقراء تلك البلدة فصرفها الغريم اليهم فالدين عليه
اي الغريم باق لم يسقط بهذا الصرف لان امر القاضي ان يتصدق بما عليه
للفقراء متضمن لتمليك الدين لغير من عليه الدين وهو باطل فلو
كان الغريم فعل ذلك بامر الوصي بان احال الوصي الفقراء على

قف
يطلق على القاضي
اسم السلطان

الغريم فدفع لهم الغريم لا يبقى الدين بل يبرئ منه لكون الحوالة تضمنت
نقل الدين من ذمة الوصي الى ذمة الغريم بخلاف ما اذا دفع لهم بامر
القاضي لعدم ما يوجب نقل الدين انتهى وهو اي الغريم متطوع
اي متنفل في ذلك الصرف يقتضي ذلك انه لا يرجع على الفقراء ولو
كان المدفوع له قايما كذا في البحر لكن قال شيخنا نقلا عن البيري
اي كل من دفع الى غيره دراهم واراد الاسترداد لكون الدفع بغير
حق ان كان الدفع بسبب صحيح لا يرجع والا رجع ولو بعد الهلاك
فمقتضى هذا ان يرجع على الفقراء لكون الدفع بامر القاضي تامل
ووصية الميت قايمة لم تنفذ بعد فيجب تنفيذها اما بالدفع لفقراء
تلك البلدة او فقراء غيرها لعدم وجوب تعيين الفقير انتهى كلام
الولوالجية لكن ذكر المصنف في كتاب الوقف من هذا الكتاب فرعا عن
القنية انه لو طالب القيم اهل المحلة ان يقرض من مال المسجد
الامام فابى فامره القاضي فاقرضه ثم مات الامام مفلسا
لا يضمن انتهى وذكر في كتاب القضا منه ان ما في القنية
لا ينافي ما في الولوالجية لان الناظر لا يضمن ما اقرضه باذن
القاضي وبهذا اي بما ذكره الولوالجي علم ان امر القاضي لا ينفذ
الا اذا وافق الشرع وصرح في الذخيرة والولوالجية وغيرهما
بان القاضي اذا قرر فراشا للمسجد بغير شرط الواقف لم يحل
للقاضي ذلك التقرير ولم يحل للفراش المقرر له تناول المعلوم
المقرر له بغير شرط الواقف انتهى وقد تقدم الكلام على
هذه المسئلة في ذيل القاعدة الثانية من النوع الثاني وبه
اي بهذا المنقول علم حرمة احراث الوظايف بالاولى لان المسجد
مع احتياجه الى الفراش لم يجز تقريره لامكان استيجار فراش
فتقريره اي القاضي غيره اي غير الفراش من الوظايف مع عدم
الحاجة لا يحل بالاولى وهل يصرف من الموقوف على المسجد وقفا
مطلقا او على عمارته لمؤذن وامام لم يشرط الواقف لهما شيا
الظاهر من كلامه انه لا يصرف الا اذا شرط ولو كان الوقف على
مصالح المسجد يصرف لهما لانهما من مصالحه وقد نص الشافعية
على ذلك قال بعض الفضلا وقواعدنا لا تاباه ونص بعض
الشافعية على انه يصرف للمؤذن والامام في الوقف المطلق
قال وقواعدنا لا تاباه قال الرملي الشافعي ويتجه الحاق
الحصر والدهن بهما في ذلك انتهى حموي وبه اي بذلك علم حرمة
احراث المرتبات التي تسمى في عرف الروم بالزوايد وهي التي لا في
مقابلة خدمة كالدعا كرسوا كان لها فاضلا اولا بالاوقاف
بالاولى لعدم الاحتياج اليها بالكلية واول من احدثها عبد

الله القاضي من طرف الدولة العثمانية سنة اثنين وتسعين وتسعمائة
فانه مديره واطلق عنان قلمه فلم يبق وقفا الا وقرر فيه الا ما شذ
وجا قاض بعده وفعل كذلك الا انه دونه ثم جا اخر فدمر
الاوقاف والمراد بالاوقاف غير اوقاف السلاطين والامرا لعدم
لزوم شرط الواقف في اوقافهم فيجوز فيها احداث الوظايف والمرتبات
لمن كان من مستحقي بيت المال واعلم ان المراد برعاية شرط الواقف
رعاية ما هو المقصود من الشرط لا عين الشرط كما في القنية نقلا عن
ابي زيد الدبوسي قال اذا جعل الوقف علي شرا الخبز والثياب والتصدق
بها علي الفقرا يجوز ان يتصدق بعين الغلة من غير شرا خبز وثياب
لان التصدق هو المقصود وكذا لو وقف علي ان يشتري بها الخيل
فيحمل في سبيل الله جاز ذلك فان امر ان يتصدق علي الخيل علي
محتاجي المجاهدين جاز التصدق عليهم بعين الغلة كما في الخبز والثياب
وان شرط ان عين الخيل ليجاهد عليها من غير تمليك ويسترد ممن
احب ويدفع الي من احب لا يجوز التصدق بعين الغلة لان المقصود
في الاول التصدق بخلاف الثاني ولو نذر ان يتصدق بعبدة علي
الفقرا او بثوبه او بشاته جاز التصدق بعينه او قيمته ولو
وقف علي محتاجي اهل العلم ان يشتري لهم الثياب والمراد والكاغد
كان له التصدق عليهم بعين الغلة ايضا ولو وقف ليشتري
الكتب ويدفع الي اهل العلم فان كان تمليكا يجوز التصدق بعين
الغلة وان اباحة او اعارة فلا ولو وقف علي من يسال في مسجد
كذا من فاضل غلة الوقف كل يوم كذا فله ان يتصدق علي غير
السايل فيه او علي فقير لا يسال قال رحمه الله تعالي الاولي
عندي ان يراعي في هذا الاخير شرط الواقف انتهي وفي المنية لو
وقف ضيعة وشرط فيها بيع ما يخرج من حبوبها ويتصدق بثمنها
علي الفقرا جاز ان يتصدق بعين ما يخرج منها وبثمنها بعد البيع
انتهي وقد سيلت عن تقرير القاضي المرتبات بالاوقاف هل
التقرير صحيح اولا فاجبت بانه ان كان المقرر من وقف شروط
للفقرا وكان المقرر له بالمرتب من الفقرا ايضا فالتقرير صحيح لكونه
من مصارفه لكنه اي التقرير ليس بلازم حتي لا يصرف الي غيره
وللناظر الصرف الي غيره اي غير المقرر له من الفقرا وقطع الاول
وهو المقرر له الا اذا حكم القاضي بعد المخاصمة اليه بعدم تقرير
غيره فح يلزم ولا يخفي ان حاصل هذا الجواب ان احداث المرتب
بشرط الواقف فيجوز الوقف ليس علي معينين فلذا كان
غير لازم وله الصرف الي غيره وهل يصير لازما بالحكم نعم يصير
لازما ولم اعلم وجهه بل لا مدخل للحكم في لزوم ذلك المرتب

فليتامل

وقد تقدم لجامع القاعدة الاولي
من هذا النوع فليراجع

فليتامل وهي اي هذه المسئلة مذكورة في اوقاف الخصاف وغيره واذا
لم يكن من وقف الفقرا اي المشروط عليهم لم يصح ولم يعمل وكذا اذا كان
من وقف الفقرا ولكن قرره القاضي لمن يملك نصابا فيجوز يعني
لو كان مشروطا علي الاغنيا والا فلا يجوز تقريره كما تقدم تامل ثم
سيلت لو قرر القاضي من فايض وقف اي زوايده سكت الواقف
عن بيان مصرف فايضه يعني لم يعين مصرفا له فهل يصح ذلك
التقرير فاجبت بانه لا يصح تقريره ايضا قيل عليه لا يخ اما ان
يبين مصرف اهل الفايض اولا يبينه فان بين بان قال ارضي هذه
اودار ي موقوفة علي الفقرا وكان منهم فتقرير القاضي له من فايضه
جايز كما ذكره اولا وان كان مسجدا مثلا بان قال ارضي هذه موقوفة
علي مسجد كذا او علي امامه اومؤذنه وعين لكل من امامه ومؤذنه
مقدارا من الغلة لا يجوز تقرير القاضي لان الوقف علي المسجد وقف
علي عمارته علي الصحيح فلا يصرف الي غير عمارته والزوايد في يد
المتولي تحفظ للعمارة وان لم يبين بان قال ارضي هذه موقوفة او
صدقة وسكت فيجوز تقرير القاضي له لان مصرف هذا الوقف هو
الفقرا علي ما في الخانية فقوله سكت الواقف عن مصرف فايضه
يحمل صورتين بان بين الواقف الموقوف عليهم كان قال علي الفقرا
او المسجد مثلا وسكت عن بيان الفايض اولم يبين الوقف علي احد
فان اراد الاول فغير صحيح وان اراد الثالث فكذلك وان اراد
المسجد فيصح فقوله لما في التتارخانية ان فايض الوقف لا يصرف
الي الفقرا لا يثبت مدعاه بل انما يثبت بالنسبة الي فاضل المسجد
وعدم جواز التقرير في فايضه لا يدل علي عدمه في فايض غيره لان
عدم الجواز في المسجد ضرورة الصرف الي العمارة بخلافه في غيره
وعبارة التتارخانية الفاضل من وقف المسجد هل يصرف الي الفقرا
قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشتري به مستغلا وهذا اذا لم
يشرط فاضل العمارة للفقرا فان شرط ففيه تفصيل قال في البحر
ومن المسايل المهمة انه اذا وقف علي عمارة مسجد علي ان الفاضل
من العمارة للفقرا فاجتمعت الغلة والمسجد غير محتاج الي العمارة
قال ابوبكر تحبس الغلة لانه ربما يحدث في المسجد حدث او الارض
لا تغل وقال ابوجعفر الجواب كما قال وعندي انه لو علم انه اجتمع
من الغلة مقدار ما لو احتاج المسجد او الارض الي العمارة يمكن العمارة
ويفضل تصرف الزيادة الي الفقرا علي ما شرط الواقف وهو مختار
الفقيه ابي الليث واختاره في الخانية انتهي وفي هذا القيل نظر اذ
لا معني لهذا الترديد لان كلام المص في فاضل الوقف لا الوقف مطلقا
ولا يتعين الفاضل الا اذا بين المقدار للموقوف عليهم سوا كان في

وقف الفقرا او وقف المسجد فهل يصرف هذا الفاضل الي الفقرا ولا فلو
قرر القاضي فيه فقيرا يصح اولا وهذا السوال ثم قوله لا يصح الي اخره
مخالف لما في الخصاف لو وقف ارضه وجعلها صدقة موقوفة
لله تعالي علي فقرا قرابته وعين لكل منهما مقدارا فالفاضل يصرف
الي المساكين لانه قال ارضه صدقة كما في البيري فيحمل كلام المصنف
وما في التتارخانية علي المسجد فانه لاحتياجه الي العمارة وعدم شرط
الواقف فيه صرف الي الفقرا لا يصرف اليهم كيف ولو شرط صرف
الفاضل اليهم اختلف فيه علي ما سمعته من عبارة البحر فاذا لم يشرطه
بالاولي علي ان ما في التتارخانية وقع في بعض المواضع منها يصرف
اليهم وفي بعضها لا يصرف اليهم فيحمل علي هذا واذا لم يصرف الفاضل
الي الفقرا يبقي تحت يد الناظر لاجل العمارة فهل يجوز ان يشتري به
مغلا للوقف وهل المشتري يصير وقفا اولا بينه بقوله **وانما يشتري**
الناظر **به** اي الفايض **مستغلا** للوقف وهذه المسيلة خلافية
قيل يجوز شراوه مستغلا وقيل لا يجوز ففي القنية اجتمع مال المسجد
ليس للقيم ان يشتري به دارا للوقف ولو فعل ذلك يكون وقفا له
ويضمن ومحمد بن سلمة افتي بالجواز استحسانا وفي القياس لا يجوز
والاقرب الي الجواز ان ياذن الحاكم ورقم بعلامة **ح** انما يجوز الشراء
باذن الحاكم لانه لا يستفيد الشرا بمجرد تفويض القوامة اليه وفي
البزازية اشتري المتولي بغلة المسجد دارا او حانوتا لاجل المسجد ثم
باع ذلك اختلفوا فيه والصحيح انه يجوز لان المشتري للمسجد
لا يكون من اوقاف المسجد لانعدام شرط الواقف فيه وذكر
ابو الليث في الاستحسان انه يصير وقفا ومثله في الخانية قال
اذا اجتمعت الغلة فاشتري بها بيوتا للوقف جاز وهل يصير وقفا
اختلف المشايخ فيه والمختار انه يجوز بيعها اذا احتاجوا اليه قال
الفقيه وينبغي ان يكون ذلك بامر الحاكم لكي يعارضه ما في الخانية
ان الناظر له صرف فايض الوقف الي جهات بر بحسب ما يراه فتامل
هذا حكم فاضل الوقف بالنسبة الي الفقرا واما بالنسبة الي عمارة
وقف اخر فهل يصرف اولا فيه تفصيل بينه بقوله **وصرح في**
البزازية وتبعه في الدرر والغرر بانه **لا يصرف فايض وقف**
لوقف اخر اتحدا وقفهما او اختلف انتهي وعبارة البزازية ان
الواقف ومحل الوقف اعني الجهة ان اتحدا بان كان وقفا على
المسجد احدهما الي عمارته والاخر الي امامه او موذنه والامام والموذن
لا يستقر لقلة المرسوم للحاكم الدين ان يصرف من فاضل وقف المصالح
والعمارة الي الامام والموذن باستصواب اهل الصلاح من اهل المحلة
ان كان الواقف متحدا لان غرض الواقف احيا وقفه وذلك يحصل

بما قلنا

بما قلنا اما اذا اختلف الواقف او اتحد الواقف واختلفت الجهة بان
بني مدرسة او مسجدا وعين لكل وقفا وفضل من غلة احدهما لا يبطل
شرط الواقف وكذا اذا اختلف الواقف لا الجهة يتبع شرط الواقف
انتهى وفي الدرر اذا اتحد الواقف والجهة بان بني رجل مسجدين وعين
لمصالح كل منهما وقفا وقل مرسوم بعض الموقوف عليه بان انتقص
مرسوم امام احد المسجدين او موذنه بسبب كونه وقفا خرابا جاز
للحاكم ان يصرف من فاضل الوقف الاخر عليه لانهما كشيء واحد وان
اختلف احدهما بان بني رجل مسجدين او رجل مسجدا ومدرسة ووقف
لهما اوقافا انتهى فظهر من كلاميهما اربع صور صورتان في الاتحاد
وصورتان في الاختلاف الاولى اتحاد الواقف والجهة بان بني مسجدين
وعين لكل منهما وقفا وقل مرسوم امام او موذن احدهما جاز للحاكم
ان يصرف احدهما الى الاخر وهو مذكور في الدرر الثانية بني مسجدا وعين
لامامه او لموذنه وقفا ولعمارته وقفا وهو المذكور في البزازية الثالثة
بني مسجدا ومدرسة وعين لكل وقفا الرابعة بني رجلان احدهما
مسجدا والاخر مدرسة او مسجدين ففي الاولين يجوز صرف احدهما الى الاخر
وفي الاخيرتين لا يجوز اذا علمت ذلك فكلام المص محمول على صورتي
الاختلاف بقرينة قوله لو وقف اخرا واما في صورة اتحاد الواقف فالمسجدان
كشيء واحد كما صرح به صاحب الدرر فلا مخالفة بينهما في الحقيقة فاندفع
بذلك ان كلامه لا يوافق كلام الدرر ولا البزازية فتامل والحاصل
ان عند اتحاد الواقف والجهة يجوز صرف احدهما الى الاخر والا فلا وكتبنا
في شرح الكنز من كتاب القضا ان من القضا الباطل القضا بخلاف شرط
الواقف لانه مخالفته كمخالفة النص هذا في وقف تملك واقفه
ما وقفه واما فيما ليس كذلك كوقف السلاطين والامرا فان شرطه
ليس بواجب الرعاية لان وقفهم حكمه حكم الارصاد لا حكم الوقف الذي
ملكه واقفوه فلا يتقيد بما شرطه الواقف فيه فانه مال بيت المال
وهو لمصالح المسلمين فاذا قرر فيه بعض من له استحقاق في بيت المال
جاز له ان ياكل منه وان لم يعمل بذلك الشرط ولو لم يكن بصفة الاستحقاق
في بيت المال لا يجوز له ان ياكل منه كذا في فتاوى السيوطي وسيجيء ما فيه
وفي الملتقط القاضي اذا زوج الصغيرة من غير كفو لم يجز ذلك التزويج
لعدم المصلحة فيه فعلم مما ذكر كله ان فعله اي القاضي مقيد بالمصلحة
وهذا اي لكون فعله مقيدا بها صرحوا بان الحايط اذا مال الى الطريق
العام فاشهد واحد ممن له حق المرور مسلما كان او كافرا رجلا او امراة
حرا او مكاتبا لان الناس في المرور شرع فلكل واحد منهم التقدم والاشهاد
ثم التقدم ان يقول ارفع حايطك فانه مايل والاشهاد ان يقول
اشهدوا اني تقدمت اليه وطلبت منه نقض الحايط وفايدة التقدم

فلا

لتضمين ما تلف به ان لم ينقضه في مرة يمكنه نقضه فيها والاشهاد
التحرز عن الانكار علي ما لكه او علي من يملك نقضه كالاب الطفل والوصي
والمكاتب والتاجر ثم ابراه القاضي عن موجب الحايط لا يصح ابراوه
كما في التهذيب وكذا لا يجوز تاجيل القاضي في نقض الحايط لان النقض
ليس له اي للقاضي فلا يصح ابراوه ولا تاجيله عن لزوم الضمان
كذا في جامع الفصولين واما ابرا من اشهد عليه او تاجيله فلا يخلو
اما ان يكون الحايط ماييلا الي داره او الي الطريق العام فان كان
الاول فهو صحيح فلا يضمن ما تلف بوقوعه بعده الا اذا وقع بعد
تمام الاجل فانه ح يضمن وان كان الثاني فلا يصح التاجيل في حق
غيره بلا شك حتي لو تلف بوقوعه شي لغيره ضمن وكذا لا يصح في
حق من اجله لان تاجيله لم يقع في محله كذا في جامع الفصولين والله
سبحانه اعلم القاعدة السادسة من النوع الثاني للقواعد الحدود
جمع حد وهو لغة المنع وشرعا عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالي فخرج
التعزير والقصاص لغلبة حق العبد في الثاني حتي يسقط بالعفو
والاعتياض عنه ومشروعيتها للزجر عن ارتكاب ما تقتضيه الطباع
الشريرة من الشرب والزنا والاستطالة بالقذف واخذ مال الغير
والضرب وقطع الطريق ليبقي العالم علي النظام تدرؤ اي لا تقام
وترفع بسبب الشبهات جمع شبهة وستاتي وهو اي هذا القول
حديث رواه الاسيوطي معزيا الي ابن عدي من حديث ابن عباس
رضي الله عنهما ثم ذكر سايرالاحاديث المتعلقة بدرء الحدود فقال
واخرج ابن ماجه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ادفعوا الحدود
عن الناس ما استطعتم الدفع بان وجدتم له مسلكا واخرج الترمذي
والحاكم في كتاب الحدود وصححه الحاكم ادرؤا ايها الايمة الحدود اي
ايجابها بان تجتهدوا وتنظروا ما يمنع ذلك عن المسلمين الملتزمين للاحكام
والتقييد اما علي ان الدرء عن المسلم اهم ما استطعتم
اي مرة استطاعتكم ذلك فان وجدتم للمسلم مخرجا عن ايجاب الحد
والمقام مقام اضمار عدل به الي الظاهر اشارة الي ان وصف الاسلام
مرجح لجانب العفو ووجود مخرج له فخلوا سبيلهم برجوع الضمير اليه
جمعا اشارة الي ان المراد به الجنس اي اتركوه ولا تحدوه وان قويت
الريبة قال ابن العربي من السعي في الدرء الاعراض عنه والتعريض
له كما فعل النبي صلي الله عليه وسلم بماعز حيث قال له لعلك
قبلت لعلك فاخذت وكما قال لمن اتهم بسرقة ما اخالك سرقت
ثم علل ذلك بقوله فان الامام المخاطب بالدرء عن المسلمين اقيم مقام
المضمر علي الالتفات من الخطاب الي الغيبة خصاله علي اظهار
الرافة والرحمة يعني ان من حق امام المسلمين وقايدهم ان يرجح جانب

العفو

العفو ما امكن والكلام في غير خبيث شرير متظاهر بالايذاء والفساد
فانه لا يدرء عنه لان يخطئ في العفو خير له من ان يخطئ في العقوبة
اي خطاؤه في العفو خير من خطايه في العقوبة واسم التفضيل
ليس على بابه اذ الخطأ في العقوبة لا خير فيه وانما المراد الترهيب
من المواخذة مع ادنى شبهة واخرج الطبراني عن ابن مسعود رضي
الله عنه موقوفا اي لم يصفه للنبي صلى الله عليه وسلم ادرؤا
ايها الائمة الحدود والقتل عن عباد الله مسلما او كتابيا ما استطعتم
وفي فتح القدير اجمع فقهاء الامصار على ان الحدود تدرء بالشبهات
يعني فثبتت هذه القاعدة بالاجماع كما انها ثبتت بالحديث ولا يقال
هو خبر احاد فلا يفيد القطع دفعه بقوله والحديث اي جنسه المروي
في ذلك اي في درء الحدود بالشبهات متفق عليه اي اتفق العلماء
على صحة معناه وان كان بعضها غير مصحح عند اهل الحديث لكن
مجموع الاحاديث اتفق على صحة معناها وتلقته الائمة اي الفقهاء
او اهل الحديث بالقبول فيفيد العلم بمعناه ويقطع بالعمل بموجبه
وهذا رد على الكرخي القايل بافادته الظن والشبهة اسم ما اي دليل
يشبه الدليل الثابت للحل وليس ذلك الدليل المشبهه بثابت له في
نفس الامر كظن غير الدليل دليلا او للدليل النافي لحرمة المحل وليس
بنافٍ له في نفس الامر واصحابنا قسموها اي الشبهة الى شبهة في
الفعل وتسمى هذه الشبهة شبهة اشتباه اي شبهة سببها
الاشتباه اي اشتباه غير الدليل بالدليل والى شبهة في المحل اي
محل الفعل بقيام دليل ناف للحرمة لو قطع النظر عن المحل ونظر الى
نفس الدليل وتسمى عندهم الشبهة شبهة حكمية فالاولى منهما
تتحقق في حق من اشتبه عليه الحل والحرمة فظن غير الدليل
اي دليل الحل دليلا عليه ولا يتحقق في غيره لان المحل خال عن
الملك فكان زنا حقيقة غير انه سقط عنه الحد بمعنى راجع اليه
وهو الظن ولهذا الوجبات بولد لا يثبت نسبه وان ادعاه فلا بد
في درء الحد عن الجاني من الظن اي ظن الحل بجعل غير الدليل دليلا
عليه والا اي وان لم يوجد الظن فلا شبهة اصلا اذ الفرض ان هذه
الشبهة منشوها من دليل الحل العارض لدليل الحرمة عنده فظن
الدليل الاول هو الراجح وحيث لم يتحقق الظن لا دليل له اصلا حتى
تثبت الشبهة في نفس الامر فلا تحقق فيحد بخلاف الثانية فان
الشبهة فيها لقوتها دارئة للحد وان لم يوجد الظن وهذه الشبهة
تتحقق في اثني عشر موضعا ذكرها بقوله كظنه حل وطي جارية
زوجته او جارية ابيه او جارية امه او جارية جده او جارية
جدته وان عليا لو قال اصله وان علا لكان اظهر واخصر فان

هذا الوطي وان كان زنا لعدم الملك وحق التملك الا ان البسوطة
تجري بينهما في الانتفاع والرضا بذلك عادة وهي تجوز الانتفاع
بالمال شرعا فكان ظنا في موضع الاشتباه فيعذر لان الوطي
للجواري من قبيل الاستخدام والاستخدام حلال فكذا الوطي
فيشتبه الحال فيمنع الحد وكظنه حل وطي المطلقة ثلاثا متفرقة
كانت او جملة وقيل ان المطلقة الثلاث جملة ليست حرمتها
قطعية في العدة او المطلقة بائنا على مال لان حرمتها ثابتة
بالاجماع فكانت كالمطلقة ثلاثا والمختلفة على الصحيح وقيل
لا يحد بوطيها لاختلاف الصحابة في كونه بائنا بحر وكظن وطي
ام الولد اذا اعتقها وهي اي ام الولد في العدة فان وطيها بعد
العتق حرام بالاجماع فحرمة هو لا وان كان مقطوعا بها الا ان
بقا اثر الفراش وهي العدة وثبوت النسب والنفقة وحرمة
اختها وعدم قبول شهادتهما للاخر فحصل الاشتباه لذلك
فلا يبعد ان يورث شبهة الحل في كل واحدة منهن وكظنه حل
وطي العبد جارية مولاه فانه وان كان زنا الا ان احتياج العبد
الى مال المولى لعدم مال لهم ينتفعون به لكمال البسوطة بين
المولى وعبده مع انهم معذورون بالجهل لا يبعد ان يكون مظنة
لاعتقادهم حل وطي اماية وكظن حل وطي الجارية المرهونة
في حق المرتهن فان مالكية المرتهن المرهونة ملك يد لا يبعد
ان يفيد ظن حل وطي المرهونة له في رواية وهي رواية كتاب
الحدود وهو الاظهر كما في الزيلعي ومستعير الرهن كالمرتهن في الحكم المذكور
ففي هذه المواضع لا حد على الزاني واذا قال ظننت انها تحل لي وكذا
اذا قالت الجارية هذا القول فاذا قالاه بالاولى واذا قال علمت انها
حرام علي وجب الحد ولو ادعى احدهما من الزاني والمزنية الظن اي
ظن الحل والاخر لم يدع ذلك يشمل الشاك والعالم والساكت
ايضا لا حد عليهما حتى يقرا جميعا بعلمهما بالحرمة قال الزيلعي كما يسقط
الحد عنهما يسقط عنهما بدعوى الجارية الحل وعن ابي حنيفة انه
لا يسقط عنه لانها تبع وسقوطه عن التبع لا يوجب سقوطه
عن المتبوع كالبالغ اذا زنى بصبية والظاهر الاول لان سقوط
الحد عنها باعتبار الشبهة فتتعدى اليه لان الفعل واحد بخلاف
الصبية لان عدم الوجوب عليها باعتبار عدم الاهلية فلا يمكن
تعديه اليه فيقتصر عليها و الثانية منهما الشبهة في المحل وتسمى
شبهة حكمية وهي تثبت في المحل باعتبار قيام دليل نافٍ للحرمة
ذاتا اي بالنظر الى ذات الدليل مع قطع النظر عن المانع يكون
منافيا للحرمة وهي في ستة مواضع الاول جارية ابنه يعني

فرعه

فرعه ولو سفل قال الدليل النافي للحرمة فيه انت ومالك لابيك فانه لم يثبت به حقيقة الملك لكن تثبت شبهته والمراد بجارية الابن غير الموطوءة له واما الموطوءة ابنه يحد علي الاظهر فتح وهل الجارية المشتركة بينه وبين اجنبي كذلك قال الحموي لمرارة والظاهر انه كذلك لقولهم ان ما فيها من الملك يكفي لصحة الاستيلاد فيها لو كانت مشتركة بين الواطئ وغيره فليكن ما فيها من حق التملك داريا للحد لان للاب حق تملك مال ابنه عند الحاجة انتهي والثانية المطلقة طلاقا بائنا بالكنايات من الفاظ الطلاق ما دامت في العدة لما انها عند بعض الصحابة رواجع قال قيل اختلافهم واقع في الخلع فينبغي ان يكون ايضا من قبيل الشبهة في المحل قلنا اختلافهم في كونه فسخا او طلاقا لا في كونه رجعيا وبائنا والثالثة الجارية المبيعة اذا وطيها البايع قبل تسليمها الي المشتري قال كون المبيعة في يد البايع بحيث لو هلكت انتقض البيع دليل الملك والرابعة الجارية المجعولة مهرا اذا وطيها الزوج اي زوج المراة قبل تسليمها الي الزوجة التي جعلت الجارية مهرا لها قال كون المهر صلة غير مقابل بمال دليل عدم زوال ملك الزوج والخامسة الجارية المشتركة بين الواطي وغيره قال ملكه في البعض ثابت شرعا فكانت الشبهة فيه اظهر قال في البحر يدخل فيه وطي الرجل من الغانمين قبل القسمة جارية من الغنيمة سواء كان بعد الاحراز بدار الاسلام او قبله لثبوت الحق له في البعض بالاستيلاد والسادسة الجارية المرهونة اذا وطيها المرتهن لان استيفاء الدين شبيه بها عند الهلاك وقد انفقد له سبب الملك في الحال فصارت كالمشتراة بشرط الخيار للبايع في رواية كتاب الرهن وقد علمت مما سبق من تكرير رواية او من كله في فتح القدير انها اي هذه الرواية غير المختارة والمختارة رواية كتاب الحدود فتكون من القسم الاول لا من هذا القسم وانما كانت تلك المختارة لان الاستيفاء من عينها لا يتصور وانما يتصور من معناها فلم يكن الوطي حاصلا في محل الاستيفاء وهذا لان الرهن لا يفيد ملك العين حقيقة وهذا لو مات العبد المرهون يكون كفنه علي الراهن علي ما عرف في موضعه والوطي يصادف العين علي انه وان افاد ملك العين لا يتصور ان يفيد ملك المتعة بحال لانه يصير مستوفيا لها بعد الهلاك وفي ذلك الوقت لا يتصور ملك المتعة فيها فصارت كالجارية المستاجرة للخدمة وجارية الميت في حق الغريم بخلاف المشتراة بشرط الخيار للبايع لان الملك فيها يثبت حقيقة في حال قيامها عند نفوذ البيع وذلك يثبت ملك المتعة فان قيل فعلي هذا وجب ان يحد المرتهن مطلقا

استشبه عليه اولم يشتبه كما في الجارية المستاجرة للخدمة وكجارية
الميت في حق الغريم قلنا الاستيفاء سبب لملك المال في الجملة وملك
المال سبب لملك المتعة فحصل الاشتباه بخلاف المستاجرة وجارية
الميت لان الاجارة لا تفيد المتعة بحال والغريم لا يملك عين التركة
وانما يستوفي حقه من الثمن ولو ملك العين او تعلق حقه بها
لما جاز بيعها الا باذنه كالرهن كذا في الزيلعي ففي هذه المواضع
الست لا يجب الحد وان وصلية قال الواطي علمت انها حرام الا في
السادس على الرواية المختارة لان المانع من الحد هو الشبهة في
نفس الحكم بخلاف الاول فانه لا شبهة فيه في الحكم وفي عدم ملكه
وانما الشبهة في جواز الوطي كما تقدم ويدخل في النوع الثاني وطء جارية
عبده الماذون المديون بحيث يحيط ماله برقبته ورقبته وهذا القيد
مخالف لما ذكره في الخانية من انه لا حد على واطي جارية مكاتبة
او عبده الماذون له عليه دين او لا دين عليه علم بالحرمة او لم يعلم
كذا في التتارخانية انتهى وفيه انه اذا لم يجد بوطي جارية الماذون
المديون فبالاولى غير المديون و وطي جارية مكاتبه لان له حقا
في كسب عبده فكان شبهة حقه ويدخل في النوع الثاني ايضا وطء
البايع الجارية المبيعة بعد القبض اي قبض المشتري في البيع
الفاسد وكذا قبله كما في البحر اما قبله فلبقاء الملك واما بعده فلان
الواجب فيه الفسخ فله حق الملك فيها و وطء البايع الجارية التي
فيها الخيار للمشتري قال في البحر وكذا اذا كان بشرط الخيار سواء كان
للبايع او للمشتري فان كان للبايع فلبقاء ملكه لان خياره لا يخرج
المبيع عن ملكه وان كان للمشتري فلان البيع لم يخرج عن ملك
بايعه بالكلية انتهى لانه لا يملكه المشتري وان خرج عن ملك البايع
والاصل ان الخيار للبايع لا يخرج المبيع عن ملكه والخيار للمشتري
يخرج المبيع عن ملك البايع لكن لا يملكه المشتري عند الامام خلافا
لهما و وطء جاريته التي هي اخته من الرضاع والجارية التي ملكها
بشرا او نحوه قبل الاستبرا والزوجة المحرمة بالردة او الزوجة
المحرمة بالمطاوعة في الوطي لابنه او الزوجة المحرمة عليه بعماه
لامها لان بعض العلماء لم يحرم به فاستحسن ان يدرأ بذلك الحد بحر
انتهى ما في الفتح وههنا شبهة ثالثة عند ابي حنيفة رحمه الله
تعالى وهي شبهة العقد اي حاصلة بسببه عند النكاح فلا حد
على الواطي اذا وطي محرمه بنسب او رضاع او صهرية بعد العقد
عليها وان كان عالما بالحرمة لكنه يوجع بالضرب ان علم بها فلا
حد على من وطي امراة تزوجها بلا شهود او وطي جارية تزوجها
بغير اذن مولاها او بغير اذن مولاه عند كون الزوج عبدا وقالا يحد

في وطي

في وطي محرمه المعقود عليها اذا قال علمت انها حرام والفتوي
علي قولها كما في الخلاصة قال البحر اعلم ان مسايلهم ههنا تدل علي
ان من استحل محارم الله علي وجه الظن لا يكفر وانما يكفر اذا اعتقد
الحرام حلالا الا تري انهم قالوا في نكاح المحرم لو ظن الحل فانه لا يحد
بالاجماع ويعزر كما في الظهيرية وغيرها ولم يقل احد انه يكفر وكذا
في نظايره وهو نظير ما ذكره القرطبي في شرح مسلم ان ظن الغيب
جايز كظن المنجم والرمال بوقوع شي في المستقبل بتجربة امر عادي
فهو ظن صادق والممنوع هو ادعاء علم الغيب والظاهر ان ادعاء ظن
الغيب حرام وليس بكفر بخلاف ادعاء علم الغيب فهو كفر انتهي ومن
الشبهة وطي امراة اختلف في صحة نكاحها فانه لاحد فيه ايضا لما انه
الاختلاف في صحة النكاح لا يكون اقل من انه يورث شبهة الحل
كالمنكوحة بلا ولي فلو تزوج شافعي امراة بغير ولي فوطيها لا يحد
وكذا نكاح المحرم او المحرمة فانه صحيح عندهما خلافا للثاني وكذا
نكاح المتعة والموقت ومنها اي الشبهة ايضا شرب الخمر اي عدم الحد
بشربه للتداوي لما فيه من الخلاف وان كان القول المعتمد تحريمه
لقوله عليه الصلاة والسلام ان الله لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم
كما تقدم ومنها اي من الشبهة ايضا لا يجوز التوكيل باستيفاء الحدود
وكذا باستيفاء القصاص فان استيفاء الوكيل في كل منهما لا يجوز حال
غيبة الموكل لما في اقامة الغير مقامه من نوع الشبهة واختلف في
التوكيل في اثباتها اي الحدود يعني حد السرقة والقذف وكذا القصاص
فيجوز عند الامام لا عند الثاني ومحمد الاظهر انه مع الامام الا انه
يجوز عنده من غير عذر ولا رضا الخصم وعند ابي حنيفة لا يجوز الا
باحدهما كما في وكالة الزيلعي وظاهر اطلاقه شمول حد الزنا والشرب
مع انه لا يجوز التوكيل باثباتهما اتفاقا وانما تقام البينة علي
وجه الحسبة فان كانت اجنبية عنه لا يجوز توكيله بهما كما في الزيلعي
وقيل هذا الخلاف مع غيبة الموكل واما مع حضوره فجايز اجماعا ومما
بني علي انها اي الحدود تدرا بها اي الشبهات انها لا تثبت بشهادة
النساء لما فيه من شبهة البدلية لان كل اثنتين منهما قايمة مقام
رجل فلا يقبل فيما يندرء بالشبهات الا انه يضمن المال في السرقة
اذا كان معها رجل ولا بكتاب القاضي الي القاضي لما فيه من
البدلية الموجبة للشبهة ولا بالشهادة علي الشهادة لتلك
العلة ومما بني علي ذلك ايضا انه لا تقبل الشهادة بسبب
حد متقادم لان الشهادة تقام علي السبب لا علي نفس الحد لما
فيه من شبهة تهمة الشاهد وحد التقادم شهر عندهما واختاره
المتاخرون والامام لم يقدره بشي وفوضه الي راي القاضي

علي ماهو دابه في المقدرات المترددة بين القليل والكثير وتقادم
حد الشرب بزوال الريح عندهما وعند محمد بشهر ايضا سوي حد القذف
فان الدعوي فيه شرط فيجوز ان يكون التاخير لعدم الدعوي فلا
توجب التهمة الا اذا كان التاخير لبعدهم بحيث لا يقدرون علي
ادا الشهادة بلا تاخير عن الامام اي السلطان اونائبه اوالقاضي اولمرض اوخوف طريق ولو بعد يوم فتح وكذا لا تقبل الشهادة
علي الحرمة المغلظة كالحرمة بطلاق ثلاث بعد التقادم الا لعذر
البعد اوالمرض اوالخوف ومما بني علي ذلك ايضا انه لا يصح اقرار
السكران بالحدود الخالصة كالزنا وشرب الخمر فلا يحد حتي يصحو
فيقر به لان السكر دليل الرجوع واما اذا اقر بالقصاص اوالقذف
اوغيرهما اوباشر سبب الحد يلزمه القصاص اوالحد لكن انما يجد
بعد الصحو الا انه يضمن المال المسروق في كل من صوري التقادم
والاقرار حال السكر لكن هذا اذا كان سكران بمحظور كالسكر
بشراب محرم واما اذا كان سكره بمباح كسكر مضطر اوبنوا كالبنج
والافيون اوبما يتخذ من الحنطة اوالشعير اوالعسل فهو كالمغمي
عليه لا يصح شيء من تصرفاته حتي الطلاق والعتاق كما في التوضيح
وغيره ومما بني علي ذلك ايضا انه لا يستحلف فيها اي الحدود
مطلقا اتفاقا يعني لاقامتها فلا ينافي تحليف السارق للتضمين
فانه لو ادعي عليه سرقة واراد اخذ المال منه وانكر الحالف بالله
ماله هذا المال الذي ادعاه فان ذكل يضمن ولا يعتق لانه اي
الاستحلاف لرجا النكول عن الحلف والنكول عند ابي حنيفة بذل
والبذل لا يتصور في الحدود وعندهما النكول اقرار لدلالته علي
كذبه في انكاره والاقرار وان كان يجري في الحدود الا انه اقرار
فيه شبهة كما قال وفيه اي النكول شبهة لانه سكوت في
نفسه والسكوت محتمل فلا يكون حجة فيما يدرء بالشبهات
وقد علمت ان المهم مايل الي اصلهما حتي اذا انكر القاذف مع ان
في القذف حق العبد ترك من غير يمين لانه ليس فيه شيء سوي
الجلد وهو لا يقام بالنكول فلا فائدة في التحليف بخلاف السرقة
فان فيها القطع اوالتضمين والنكول يفيد فيها قال المهم في البحر
عند قول المهم فان ذكل ضمن ولا يقطع قيد بحد السرقة لانه لا يستحلف
في غيره من الحدود اجماعا ولو كان حد القذف الا اذا تضمن حقا بان
علق عتق عبده علي زناه وقال ان زنيت فانت حر فادعي العبد
الزنا ولا بينة له يستحلف المولي حتي اذا نكل يثبت العتق
دون الزنا انتهي واعلم ان الاستحلاف علي ثلاثة اوجه الاول
لا يستحلف اتفاقا وهو في الحدود واللعان الثاني يستحلف

اتفاقا

اتفاقا وهو في الاموال والقصاص الثالث لا يستحلف عنده ويستحلف
عندهما في النكاح والرق والعفو والايلاء والولاء والرجعة والنسب
وفيما لو ادعت الامة او الزوجة على مولاها او زوجها انها ولدت
منه هذا الولد فانكرا وادعى المولى او الزوج انها جاءت منه بهذا الولد
وانكر لا يستحلف عنده خلافا لهما وكذا لو ادعى رجل على آخر
انه زوجه منه بنته فلانة وهي صغيرة وانكر الاب فان كانت
البنت صغيرة عند الخصومة لا يستحلف الاب خلافا لهما ويستحلف
ان كانت كبيرة اتفاقا وكذا لو ادعى على المولى انه زوجه امته فانكر
يستحلف عنده خلافا لهما وكذا لو مات رجل فقال رجل لآخر انه
مات واوصى اليك دين فانكر الايصاء او قربه وانكر الدين لا يستحلف
على الخلاف وكذا لو قال له وكلك فلان ولي عليه دين فانكر الوكالة
او قربها وانكر الدين وكذا لو كان بيده شيء فادعى عليه رجلان كل
واحد منهما انه اشتراه منه بكذا فاقر به لاحدهما وانكره للآخر
وانكره لهما وحلفه لاحدهما فنكل وقضي عليه بالنكول ثم قال
الآخر حلفه لي لا يحلف عنده خلافا لهما ولو ادعيا نكاح امراة فاقرت
لاحدهما وانكرت للآخر لا يحلف للآخر في قولهم ولو ادعيا عليه دارا كل
منهما انه وهبها وسلمها اليه فاقر لواحد وانكر للآخر لا يحلف وكذا لو
ادعى عليه احدهما الشراء والآخر الاجارة وانكر البيع لا يحلف للمشتري
كذا في الخانية **وهما** يبنى عليه ايضا انه **لا تصح الكفالة بالحدود**
والقصاص اي بنفسها اما لو كفل من عليه الحد او القصاص كفالة
احضار فهي صحيحة وان لم يحضر عليها عند ابي حنيفة رحمه الله
تعالى وعندهما يحبس في القصاص والقذف وانما لم تصح الكفالة
بنفسها لان كون المكفول به مقدورا التسليم من الكفيل شرط
فيهما وهما ليسا كذلك **ولو برهن القاذف** بعد ما اقر بالقذف وادعى
صدقه فيما رماه به **برجلين او رجل وامراتين على اقرار المقذوف**
بالزنا متعلق باقرار **فلا حد عليه** اي القاذف لثبوت اقراره بذلك
ولا يقام الحد على الزاني ولو اقام على اقراره اربعة وما في الدرر من
وجوب الحد عليه بشهادة اربعة على اقراره به مردود عليه بناء على
ان الانكار رجوع والرجوع عن الاقرار في الحدود الخالصة صحيح
فلو برهن القاذف بثلاثة من الرجال **على الزنا** لا على الاقرار **حد**
القاذف وحدوا اي الشهود الثلاثة لعدم نصاب الشهادة عليه
فيكونون قاذفين له **ولا يقطع يد سارق بسرقة مال اصله وان**
علا الاصل من جهة الاباء او الامهات **وفرعه وان سفل** الفرع **ولا**
قطع بسرقة احد الزوجين من الآخر ولو كان من حرز خاص لاحدهما
للشبهة **ولا بسرقة العبد مال سيده** ولا من زوجة سيده او

ولي

زوج سيدته ولا بسرقة من بيت ماذون في دخوله كبيت ذي رحم محرم
لا برضاع ولو كان المسروق مال غيره بخلاف ما اذا سرق ماله من بيت
غيره وكبيت ختنه وصهره او مغنم وحمام ومسجد ان لم يكن ربه غيره
ولو نائما وبيت من اضافه ولا يقطع فيما اي في سرقة شيء كان اصله
مباحا اذا كان تافها كالحشيش والسمك والطير والصيد والزريعة
والمغرة ولا بما يسارع اليه الفساد كلبن ولحم وفاكهة رطبة وثمر
على شجر وبطيخ وزرع لم يحصد واشربة مطربة والات لهو
وصليب ذهب او فضة وشطرنج ونرد وباب مسجد ومصحف
وصبي حر محليين وعبد كبير ودفاتر بخلاف الصغير ودفاتر
الحساب وكلب وفهد ولو عليه طوق من ذهب علم به او لا وجناية
ونهب واختلاس ونبش ولو كان القبر في بيت مقفلا والثوب
غير الكفن ومال عامة او مشترك او مثل دينه ولو موجلا او
زايدا عليه اذا كان من جنسه ولو حكما بخلاف ما لا يوجد في دار
العدل مباح الاصل كساج وقنا وابنوس وعود ومسك وادهان
وزعفران وورس وصندل وعنبر وفصوص خضر وياقوت وزبرجد
ولولو ولعلع وفيروزج وانا وباب من خشب وكذا بكل ما هو
اعز الاموال وانفسها ولا يوجد في دار العدل مباح الاصل غير
مرغوب فيه كذا في التنوير وقوله كما علمت تقاريعه اي ما ذكر
في كتاب السرقة من كتب الفقه هو ما اشرنا اليه ومما ينبني على
ذلك ايضا يسقط القطع بدعواه اي السارق بعد ما شهدوا عليه
بالسرقة او الاقرار كون المسروق ملكه وان وصلية لم يثبت
ذلك وهو اي السارق المدعى ذلك اللص الظريف لان الشبهة
دارئة للحد وهي تتحقق بمجرد الدعوى خلافا للشافعي لانه يفسد
باب القطع ومن اللصوصة الظريفة اي ياخذ شيئا وينادي له
اخر من خارج او يدخل يده في بيت ويأخذ منه او يصر صرة خارجة
من الكم او يسرق من قطار بعيرا او جملا فانه لا يقطع بخلاف ما لو
شق الحمل فسرق منه او سرق جوالقا فيه متاع وربه يحفظه او
نائم عليه او ادخل يده في صندوق غيره او جيبه او كمه فاخذ
المال قطع واما دعوى الاكراه فلا تسقط الحد ما لم يثبت بالبينة
بحر وكذا يسقط الحد اذا ادعى الواطئ ان الموطوءة زوجته ولم
يعلم ذلك اي كونها زوجته لما فيه من الشبهة تنبيه
يقبل قول المترجم في المصباح ترجم كلامه اذا بينه وترجم كلام غيره
اذا عبر عنه بلغة غير لغة المتكلم اي يقبل قول المترجم كلام غيره
اذا عبر عنه بلغة اخرى في الحدود كما يقبل في غيرها فات
قيل الحدود تدرأ بالشبهات كما تقرر ومن الشبهة الابدال فتدفع

بما فوجب

بلغ مقابلة

بها فوجب ان لا يقبل قول المترجم في الحدود لان عبارة المترجم بدل
عن عبارة العجمي يعني لغة المتكلم والحدود لا تثبت بالابدال لانها شبهة
والحد يدرء بها فعبارة المترجم لا تثبت الحدود اما الكبري فلم تتقدم
صريحا فلذا بينها بقوله بيان الكبري قوله الا يري انه اي الشان
لا تثبت الحدود بالشهادة اي شهادة النسا والشهادة علي
الشهادة وكتاب القاضي الي القاضي اعلم انه لم يتقدم منه ان
الابدال لا تثبت الحدود لكن ذكر ما يدل عليها من الشهادة وكتاب
القاضي وقد جعلها فيما تقدم مفرعة علي ان الحدود تدرء بالشبهات
فلو لم تكن الابدال من الشبه لما دفع بها الحد لانه لا يرفع الا بالشبهة
فينتظم لنا قياس هكذا الابدال شبهة كل شبهة دارئة للحد فالابدال
دارية للحد اي لا تثبته فيقال عليه لا نم الصغري لما قالوا انه
قول المترجم مقبول في الحدود وهو بدل عن قول المترجم عنه او
يقال ان دليلكم هذا منقوض لانه لو صح بجميع مقدماته لما قبل
قول المترجم في الحدود لكنه قبل بيان الملازمة ان عبارة المترجم
بدل وكل بدل لا يثبت الحد فعبارة المترجم لا تثبت الحد واما بطلان
التالي فللمقدمة النقلية التي ذكروها بانه يقبل قول المترجم
في الحدود اجيب عنه بانا لا نم الصغري بان كلام المترجم ليس
ببدل عن كلام الاعجمي لم لا يجوز ان يكون عينه كما قال ولكن
القاضي لا يعرف لسانه اي لسان المترجم عنه قيل الصواب
كما في عبارة الصدر الشهيد لانه بالتقليد والمقام مقامه ولا
يقف عليه وهذا الرجل المترجم يعرف لسانه ويقف عليه
فكانت عبارته اي المترجم كعبارته اي المترجم عنه لا بطريق
البدلية اي بطريق انه بدل عنه بل بطريق الاصالة لانه
لا يصار الي الترجمة عند القدر عن معرفة كلامه كالشهادة
يصار اليه عند عدم الاقرار وليست الشهادة بدلا عن
الاقرار كذا في شرح الادب للصدر الشهيد من الثاني والثلاثين
وحاصله ان المترجم علي ما تقدم عن المصباح هو المعبر عن
لغة المتكلم بلغة غيرها والمتكلم في الحقيقة هو ذلك الغير
لا المترجم وان كان يتكلم عند القاضي ظاهرا بخلاف البدل فانه
المتكلم بلغة المبدل منه في الحقيقة ولا يلزم اجتماع المبدل
منه مع البدل في مجلس القضا بخلاف المترجم فانه يلزم اجتماعه
مع الاصل في مجلس القضا تنبيه اخر القصاص كالحدود في
الدرء بالشبهة فلا يثبت الا بما يثبت به الحدود فيه انه
مخالف لما صرح به في الهداية في مسايل شتي قال ثم الفرق
بين الحد والقصاص ان الحد لا يثبت ببيان فيه شبهة الا يري

انه لو شهدوا بالوطي الحرام او اقر بالوطي الحرام لا يجب الحد ولو
شهدوا بالقتل المطلق او اقر بمطلق القتل يجب عليه القصاص
وان لم يوجد لفظ التعمد وهذا لان القصاص فيه معني العوضية
لانه شرع جابرا فجاز ان يثبت مع الشبهات كسائر المعاوضات
التي هي حق العبد واما الحدود الخالصة لله تعالي فشرعت زواجر
وليس فيها معني العوضية فلا تثبت مع الشبهة لعدم الحاجة
انتهي وهكذا في الزيلعي وسيأتي مصرحا به في الخامسة من
المسايل السبعة فكان الصواب الاقتصار علي قوله القصاص
كالحدود وما فرع عليه اي كون القصاص كالحدود فيما ذكر
انه لو ذبح نائما فقال ذبحته وهو اي والحال ان المذبوح ميت
فلا قصاص عليه للشبهة ووجبت الدية كما في العمدة ولا يخفي
ان هذا وارد علي ما نقلناه عن الهداية اللهم الا ان يقال يخصص
هذا ببعض الشبهة وذاك باخر منها تامل ومنها اي فروع
ذلك لو جن القاتل فان كان قبل الحكم عليه بالقصاص فلا كلام
انه لا يقتل وان كان بعد الحكم عليه بالقصاص فان كان قبل
ان يدفع الي ولي القتيل فانه لا قصاص عليه استحسانا ويقلب
القصاص دية وان جن بعد الدفع اليه يقتله وروي الحسن عن
ابي حنيفة انه يقتل علي كل حال كما في الخلاصة ولعل كونه من
فروع ذلك بسبب انه خرج عن التكليف بالجنون والحدود
لا تقام علي غير مكلف وفي الفتاوي الصغري من يمين وبيق
اذا قتل انسانا في حال الافاقة فانه يقتل كالصحيح فان جن
بعد ذلك فان كان الجنون مطبقا سقط عنه القصاص وان
كان غير مطبق لا انتهي وكذا في الخانية ومثله في معين
المفتي والعته كالجنون قال في خزانة الاكمل ولو صار القاتل
معتوها سقط عنه القود وتجب الدية استحسانا انتهي و
من فروع ذلك لا قصاص بقتل من قال اقتلني فقتله لانه يجعل
الاباحة شبهة هذا عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر والشافعي
لان الامر بالقتل لا يقدح في العصمة لان عصمة النفس لا تحتمل
الاباحة بحال بخلاف الاذن بالقطع لان عصمة الاطراف تحتمل
الاباحة في الجملة ولنا انه تمكنت في هذه العصمة شبهة العدم
لان الامر وان لم يصح حقيقة فصيغته تورث شبهة والشبهة
في هذا الباب لها حكم الحقيقة واذا لم يجب القصاص هل تجب الدية
قال واختلف في وجوب الدية علي المامور ففيه روايتان فقيل
تجب وقيل لا وهو قول ابي يوسف ومحمد والاصح عدمه اي عدم
الوجوب كما في البزازية نقلا عن التجريد حيث قال لا تجب الدية

وهكذا

في اصح

في اصح الروايتين عن اصحابنا واستظهره الطرسوسي وفي شرح
المنظومة قال وجزم في عمدة المفتي ومختصر المحيط بان عليه الدية
اتفاقا لان القصاص انما سقط لمكان الشبهة والشبهة لا تمنع
وجوب المال وفي البزازية تجب الدية لا القصاص ويجعل
الاباحة شبهة في درء القصاص لا الاستبدال بالمال ولا قصاص
على القاتل اذا قال رجل اقتل عبدي او اخي او ابني او ابي فقتله
المامور ولكن الفرق بين العبد وغيره انه لا شيء في قتل العبد اي
لا قصاص ولا ضمان لانه اتلاف المال وفيه تجري الاباحة ولا
وارث للعبد فيما يتعلق بالادمية كما في البزازية وتجب الدية في
غيره من الاخ والابن والاب وقال زفر يجب القصاص وهو القياس
وقال ابو حنيفة استحسن اخذ الدية واستثنى في خزانة المفتين
عن هذا الحكم ما اذا قال اقتل ابني وهو صغير فقتله فانه يجب
فيه القصاص وتمامه في البزازية قال في الجنايات منها وفي
الواقعات اقتل ابني وهو صغير فقتله يقتص ولو قال اقطع يده
فقطعه عليه القصاص ولو قال اقتل اخي فقتله وهو وارثه
ففي رواية عن الثاني وهو القياس يجب القصاص وعن محمد عن
الامام تجب الدية وسوى في الكفاية بين الابن والاخ وقال وفي
القياس يجب القصاص وفي الاستحسان تجب الدية وفي الايضاح
ذكر قريبا منه ولو قال اقتل ابي فقتله تجب الدية ولو قال اقطع
يده فقطعه فالقصاص واجب انتهى وينبغي ان لا قصاص واجب
بقتل من لا يعلم انه محقون الدم على التابيد اولا وهو المستامن
فانه محقون الدم ما دام في دار الاسلام فان قيل يحتمل ان يلحق
الذمي بدار الحرب فلا نعلم انه محقون الدم على التابيد فلا
يلزم القصاص بقتله قلنا هذا وهم لا احتمال ولو فتح هذا الباب
لانسد باب القصاص بالكلية لاحتمال ان المسلم يرتد والعياذ
بالله ويلحق بدار الحرب ولاحتمال انه يقتل مسلما عمدا فيصير
مباح الدم وفي الخانية ثلاثة قتلوا رجلا ثم شهدوا بعد التوبة
واما قبلها فلا شك انه لا تقبل لفسقهم بالقتل عمدا ان الولي
عفا عنا قال الحسن لا تقبل شهادتهم الا ان يقول اثنان منهم
عفا عنا وعن هذا الواحد ففي هذا الوجه قال ابو يوسف رحمه
الله تقبل في حق الواحد وقال الحسن اقبل في حق الكل انتهى
كلام الخانية فلينظر وجه مناسبة هذه المسئلة لما نحن فيه
واما ما اعترضه المحشي من ان اخر العبارة ينافي اولها من قوله
قال لا تقبل شهادتهم وقوله اقبل شهادتهم فان ظاهر كلامه
انه مع ابي يوسف ساقط لان المسئلة على وجهين الاولى

شهد الثلاثة على العفو عنهم فعن هذا قال الحسن لا تقبل والثانية
شهد منهم اثنان وفي هذا وقع الخلاف بين ابي يوسف والحسن فنقل
عن ابي يوسف قبول شهادتهما في حق الواحد ولا تقبل شهادتهما
في حق انفسهما ثم ذكر اختياره هو فقال اقبل في حق الكل
فليس اخرها منافيا لاولها لانهما مسئلتان لم يتوارد النفي والاثبات
على شيء واحد وهو ظاهر **وكتبت مسئلة في العفو** والاهتمام في
امر الدم العمد وعدم المسارعة الى القصاص **في شرح الكنز من الدعوى**
عند قوله اي الكنز **وقيل لخصمه اعطه كفيلا فلتراجع** وهي
ادعى القاتل ان لي بينة حاضرة على العفو اجل ثلاثة ايام
فان مضت ولم يات بالبينة وقال لي بينة غائبة يقضي
بالقصاص قياسا على الاموال وفي الاستحسان يؤجل
استظهارا لامر الدم انتهى **وكتبت في** فن **الفوائد** من هذا الكتاب
في كتاب الجنايات **ان القصاص كالحدود الا في مسايل** لكن لم يفصل
المستثنيات هناك خمسا مع انها هنا سبع **الاول** من تلك المسايل
يجوز القضا للقاضي **بعلمه** الحادث عند القضا لا بعلمه قبله **في**
القصاص وحد القذف **دون الحدود** التي تتمحض حقا لله تعالى
فخرج حد القذف لان فيه حق العبد وان كان ظاهر كلامه الاطلاق
فانه ليس له ان يقضي فيه بعلمه **كما في الخلاصة** قال فيها القاضي
يقضي في حقوق العباد بعلمه بان علم في حال قضائه في مصره
ان فلانا غصب مال فلان او طلق فلان امراته وفي التجريد في اخر
كتاب الحدود عن محمد انه رجع عن هذا وقال لا يقضي بعلمه في
حقوق العباد وفي الحدود التي هي حق الله تعالى كحد الزنا وشرب
الخمر لا يقضي بعلمه الا انه اذا اتى بالسكران يعزره وفي القصاص
وحد القذف يقضي بعلمه واما اذا علم قبل القضا في حقوق
العباد لا يقضي بتركك العلم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
اذا رفعت اليه تلك الحادثة وعندهما يقضي القاضي اذا علم ان
المدعي محق في دعواه او المدعى عليه محق في انكاره فانه لا يجوز له
ان يقضي بعلمه اذا علم ذلك قبل تقليد القضا ولكنه يعينه
بذلك سرا على حسب ما يمكنه بحيث لا يعرف خصمه لنفي التهمة
وسيذكر المصنف في كتاب القضا عن التهذيب ان القاضي يقضي بعلمه
الا في الحدود والقصاص وذكر في موضع اخر عن جامع الفصولين
ان الفتوى اليوم على عدم جواز القضا بعلمه مطلقا لفساد
قضاة زماننا **الثانية** من المسايل المستثنيات **ان الحدود لا تورث**
حتى لو مات المقذوف قبل الحد ليس لورثته دعواه **والقصاص**
موروث لا شك ان لورثة المقتول القصاص وانما الخلاف في

الله بطريق

الله بطريق الارث او بطريق انه ثبت لهم ابتدا كما في كتاب الفرايض
من فن الفوايد من هذا الكتاب **الثالثه** منها **لا يصح العفو في**
الحدود ولو كان حد القذف الذي فيه حق العبد ايم حتي لو عفا
المقذوف عن القاذف ثم عاد فطلب الحد بعد القاذف **بخلاف القصاص**
فانه يصح فيه العفو ولو من بعض الورثة الا ان للباقين حصتهم
من الدية **الرابعه** منها **التقادم لا يمنع** من القبول في **الشهادة**
بالقتل بخلاف الحدود سوي حد القذف فهو كالقصاص في انه
لا يمنع التقادم فيه لاشتراط الدعوي فيهما فيحمل تاخيره علي
انعدام الدعوي فلا يوجب تفسيقهم **الخامسة** منها **يثبت القصاص**
بالاشارة والكتابة من الاخرس حتي لو اقر لواحد منهما يقتص
بخلاف الحدود فانه لو اقر بالزنا او السرقة او القذف باشارته
المعهودة او بالكتابة المرسومة لا يحد كما في **الهداية في مسايل**
شتي والكتابة اما ان تكون غير مستبينة كالكتابة علي الهوا
او علي الما فلا اعتبار لها واما مستبينة غير مرسومة كالكتابة
علي ورق الشجر او الجدار او علي كاغذ لا علي رسم الكتب بان لا
يكون معنونا فهي كالكتابة لا بد فيها من النية او القرينة
كالاشهاد مثلا واما مستبينة مرسومة بان تكون علي كاغذ
معنون نحو من فلان الي فلان فهذا مثل البيان من الغايب
والحاضر فاذا طلق الاخرس او نكح او باع واشتري او قتل
وكتب بذلك فهو بيان وكذا في اشارته المعهودة منه ومعتقل
اللسان ان امتد وعلم اشارته فهو كالاخرس والا فلا كذا في صدر
الشريعة **السادسة** منها **لا تجوز الشفاعة في الحدود** بعد ثبوتها
عند الامام لانه طلب ترك الواجب وانكر رسول الله صلي
الله عليه وسلم علي اسامة بن زيد حين شفع في المخزومية
التي سرقت فقال اتشفع في حد من حدود الله واما قبل الوصول
الي الامام والثبوت عنده فتجوز الشفاعة وعند الرفع الي الحاكم
ليطلقه لان الحد لم يثبت كذا في البحر والشفاعة ضراعة عند
المشفوع سميت به لانه يشفع الكلام الاول وهي سنة مؤكدة
وقد صح اشفعوا تؤجروا وليقض الله علي لسان نبيه ما شاء ولما
فيه من اعانة المسلم ودفع الظلم عنه ولا تكون في حل ولا حق
لازم وانما هي للذنب الذي يمكن العفو عنه وقد شفع الله في
مسطح لما حلف الصديق انه لا ينفق عليه فقال ولا يأتل اولوا
الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولي القربي وقال النووي
اجمع العلما علي انه يحرم الشفاعة في الحدود بعد بلوغ الامام
وانه يحرم التشفيع فاما قبل بلوغ الامام فاجازه اكثر العلما

اذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شرع وادي للمسلمين فان كان لم
يشفع فيه واما المعاصي التي لاحد فيها ولا كفارة وواجبها
التعزير فتجوز الشفاعة فيها والتشفيع سواء بلغت الامام او
لم تبلغ لانها اهون ثم الشفاعة فيها مستحبة ان لم يكن المشفوع
فيه صاحب ادي قال الزركشي واطلاق الشفاعة في التعزير
فيه نظر لان المستحق اذا اسقط حقه كان للامام التعزير لانه
شرع للاصطلاح وقد ثبت ذلك في اقامته وفي مثل هذه الحالة
لا ينبغي استحبابها حموي **وتجوز الشفاعة في القصاص** لان طلب
القصاص لا يجب على الولي حتى تجوز عنده الشفاعة في العفو
والسابقة الحدود سوى حد القذف لا تتوقف على الدعوى
والمم استثنى السرقة كالقذف عن الحدود الغير المتوقفة على
الدعوى في كتاب القضا وفي الحاوي ان توقف السرقة على الدعوى
عند البعض **بخلاف القصاص فانه لا بد فيه من الدعوى** كما تقدم
وهناك ثامنة وهي ان الشهادة على الاقرار مع جحود المدعى
عليه لا تقبل في الحدود بخلاف القصاص وتاسعة وهي لا تحليف
في الحدود غير السرقة بخلاف القصاص فان حلف خلي سبيله
وان نكل فان في الاطراف يقتص وان في النفوس يحبس حتى
يقر او يحلف كما في دعوى الزيلعي **والله سبحانه اعلم تنبيه**
التعزير هو تاديب دون الحد اصله من العزر بمعنى الرد والردع **يثبت**
ويقام **مع الشبهة ولذا** اي لكونه تثبت بها **قالوا يثبت التعزير بما**
يثبت به المال من الاقرار وشهادة الرجال او مع النسا **وقالوا يجري**
فيه اي التعزير **الحلف ويقضى فيه بالنكول** عن اليمين كالاموال
والكفارات تسقط معها اي الشبهة **ايضا** كالتعزير **الا كفارة الفطر**
في رمضان فانها اي الشبهة **تسقطها** اي تعدم الوجوب معها
كما اذا تسحر يظنه ليلا والفجر طالع لا بمعنى سقوطها بعد الوجوب
ولذا اي لسقوطها بالشبهة **لا تجب كفارة الفطر مع النسيان**
فلو اكل الطعام ناسيا صومه لا تلزم الكفارة بل لا يلزم فساد
الصوم ايضا **ولذا لا تجب الكفارة مع الخطا** كما اذا تمضمض فدخل
شي من الما في جوفه بلا تعمد منه في الدخول فانه لا تلزم الكفارة
وان افطر لما فيهما من شبهة عدم الجناية فلا تتكامل الجناية
فيهما والجناية الكاملة لا تجب الا بجناية كاملة **ولا تجب الكفارة**
بافساد صوم مختلف في صحته اي وقع الاختلاف فيها **كما علم**
ذلك في محله من كتاب الصوم فلي الحاوي اذا استمر بها الدم
الى الحادي عشر فافطرت لا كفارة عليها لاختلاف الصدر الاول
والاخير عليها الكفارة ولا يكون خلاف الشافعي فيها شبهة قلت

والظاهر

والظاهر انها لا كفارة عليها لان اكثر الحيض خمسة عشر يوما في قول
ابي حنيفة الاول وقول مالك والشافعي رحمهم الله تعالي انتهي
واما الفدية في الصوم فهل تسقطها الشبهة يعني لو افسد صوم
رمضان بشبهة ووجب عليه القضاء ولم يقض حتي مات فهل
تسقط هذه الشبهة فدية ذلك الصوم كما اسقطت الكفارة ام لا
تسقط لم ارها اي هذه المسئلة الآن ذكر في البحر في شرح قول
الكنز ويطعم وليهما لكل يوم كالفطرة بوصية قوله ولو قال
ويطعم ولي من مات وعليه قضاء رمضان لكان اشمل لان
هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من افطر بعذر بل يدخل
فيه من افطر متعمدا ووجب عليه القضاء انتهي وهذا يدل
علي عدم اسقاطها فبعد ما ذكر ذلك في بحره لا ينبغي الاستشكال
هنا ومن العجب ان الشافعية رحمهم الله شرطوا في الشبهة
الدارية للحد ان تكون قوية لا ينبغي التعجب من المسايل الاجتهادية
التي يجب العمل علي المجتهد العمل لانه اداه اجتهاده اليها قالوا
اي الشافعية مفرعين علي ذلك لو قتل مسلم ذميا عمدا فعند
ابي حنيفة رحمه الله تعالي يقتل المسلم به وعند الشافعي لا يقتل
فقتله اي المسلم ولي الذمي فعلي قياس قول ابي حنيفة
لا يقتل الولي لاستيفاحقه وعلي قول الشافعي ينبغي ان
يقتل الولي لكنه وافق اباحنيفة في عدم قتله كما قال فانه اي
الولي لا يقتل كلمة لاسقطت من النسخ والصواب ذكرها
فانه يقتل قياسا علي ما قاله لكنه لا يقتل موافقة لراي
ابي حنيفة كما قال وان كان راي الشافعي رحمه الله موافقا
لراي ابي حنيفة لانه اعتبر خلافه في عدم القتل لولي
الذمي شبهة دارية القصاص عنه وقالوا من شرب النبيذ
فان كان قليلا بحيث لا يسكر فعند ابي حنيفة رحمه الله يحل
شربه ولا يحد وعند محمد والشافعي رحمهما الله تعالي يحرم
شربه ولكن لا يحد عند محمد لشبهة الخلاف وعند الشافعي يحد
ولا يراعي الشافعي خلاف ابي حنيفة في كونه شبهة دارية
للحد مع انه راعاه في سقوط القصاص في المسئلة المتقدمة ومن
ثمة استشكل المصنف الفرق بينهما وتعجب منه وبجاب عن ذلك
بان امر الدم لا يقاس بالحدود كما تقدم وان خلافه قوي في القصاص
دون الحد والله سبحانه اعلم القاعدة السابعة من النوع
الثاني للقواعد الحر سواء كانت حريته اصلية او عارضة لا يدخل
تحت اليد اي يد احد سواء كانت يد ملك او يد غصب وسواء كانت
يد الملك ملك رقبة او ملك منفعة ثم اعلم ان الاصل في دار

الاسلام الحرية حتي لو ادعي احد حرية الاصل فالقول له بلا بينة الا
ان يدعي احد الرقبة عليه فلا يقبل الا ببينة علي حريته دفعا لدعوي
الرق ومن هنا قالوا ان الناس احرار بغير بينة الا في اربع مسايل
احدها القذف بان ادعي المقذوف انه حر وطلب الحد وقال القاذف
هو عبد وليس علي حد القذف فانه لا يحد حتي يقيم بينة علي حريته
لانه حر في الظاهر والظاهر يصلح للدفع لا للاستحقاق فلا بد
من بينة لاستحقاق الحد علي القاذف الثانية ادعي القاطع ان
المقطوع عبد ولا قصاص له علي وادعي الاخر انه حر لا يصدق الا
بالبينة وان اقامها علي العتق تقبل ولو مع غيبة المولي لقيامها
علي خصم حاضر الثالثة اذا قال المشهود عليه لعبيد وادعوا
انهم احرار لا يصدقون الا بالبينة الرابعة اذا ادعي الجاني
انه حر والارش علي العاقلة وقالت العاقلة هو عبد لا يصدق
الجاني بلا بينة كذا في العمادية **فلا يضمن** الحر ضمان غصب **ولو**
كان ذلك الحر **صبيا** لعدم دخوله تحت يد الغاصب **فلو غصب صبيا**
يعني ذهب به بغير اذن وليه اذ الغصب حقيقة لا يتصور فيه
لانه ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة وقد تقرر ان الحر
لا يدخل تحت اليد فيكون الغصب هنا مجازا عما ذكرناه للمشاكلة
فمات الصبي في يده اي الغاصب **فجاة** بالفتح مع القصر وبالضم
مع المد بلا سبق مرض **او مات بسبب حمي** بلا نقل الي مكان
يغلب فيه الحمي **لم يضمن** الصبي لعدم دخوله في يده **ولا يرد علي**
ذلك بطريق المعارضة **ما لو غصب صبيا و مات بصاعقة**
او بنهشة حية او بنقله الي ارض مسبعة اي كثر فيها السبع
او بنقله الي مكان الصواعق او الي مكان يغلب فيه الحمي والامراض
عطف عام علي خاص فانه يضمن الناقل **لان دية** اي الصبي
المنقول الي هذه الامكنة واجبة **علي عاقلة الغاصب** لا علي
الغاصب لان الاصل ان كل دية وجبت بنفس النقل ابتداء لا بمعني
يحدث قبل القتل فهي علي العاقلة اعتبارا له بالخطا فان الدية
فيه تجب علي العاقلة وفيما وجب بالصلح في القتل العمد او باقرار
القاتل القتل خطا تجب علي العاقل لا العاقلة اذ لم تجب بنفس
القتل ابتداء والعاقلة هم اهل الديوان ان كان منهم توخذ من
عطاياهم في ثلاث سنين او حيه لمن ليس منهم توخذ من كل في ثلاث
سنين ثلاثة دراهم او اربعة فقط في كل سنة درهم وان لم
يتسع الحي ضم اليه اقرب الاحياء نسبا الاقرب فالاقرب علي
ترتيب العصبات القاتل كواحد منهم ثم وجوب الدية هنا استحسان
والقياس ان لا يضمن اصلا وهو قول زفر والشافعي لان الغصب

الشهود ص

من

في الحر

في الحر لا يتحقق ووجه الاستحسان هو ما اشار اليه في جواب هذا
الايراد من ان هذا ضمان اتلاف لا ضمان غصب كما قال لانه اي
هذا الضمان ضمان اتلاف لا ضمان غصب حتى يرد نقضا على ما ذكر
ومنه وضع سكينا في يد صبي وضربه فمات يضمن او قام على سطح
فصاح به رجل ففزع الصبي فوقع ومات يغرم الصائح دية على
عاقلته وكذا لو كان على الطريق فمرت به دابة فصاح بها رجل
فوطئته الدابة فمات يضمن الصائح دية وكذا لو قال لصبي
مجبور اصعد هذه الشجرة وانقض لي ثمارها فصعد وسقط فمات
دية على عاقلته وكذا لو امره بحمل شيء او كسر حطب من غير
اذن وليه فتلف به الصبي وهذا كله من ضمان الاتلاف كما في
العمادية والحر يضمن بالاتلاف وذلك لان نقله الى الارض
المسبعة او مكان الصواعق او الحيات اتلاف منه تسببا وهو
متعد فيه بتفويت يد الحافظ وهو الولي فيضمن اذ الامور المذكورة
لا تكون في كل مكان وامكن حفظه عنه فاذا نقله اليه ازال حفظ
الولي عنه فصار متعديا اليه فيضاف اليه كذا في الزيلعي لان
شرط العلة بمنزلة العلة اذا كان متعديا كالحفر في الطريق بخلاف
الموت فجاة او الحمى فانه لا يختلف باختلاف الامكنة والعبد ولو
مدبرا يضمن بهما اي الاتلاف والغصب والمكاتب كالحر لا يضمن
بالغصب ولو صغيرا لانه في يد نفسه والصغير منه ملحق
بالكبير الا ترى ان المولى لا يزوجه الا برضاه فلو نقله الغاصب
الى مكان الصواعق والحيات لا يضمن كالحر البالغ ما لم يعجز عن
حفظ نفسه بما يمنع به من قيد ونحوه وح يضمن الحر البالغ ايضا
زيلعي وتمامه في شرح الزيلعي قبيل باب القسامة وقد اشرنا الى
ما فيه وام الولد كالحرة في عدم الدخول تحت اليد فلا يضمنها الغاصب
بالغصب وكذا لا يضمنها المشتري شراء فاسدا بالقبض عنده خلافا
لهما ولم ار الان حكم ما اذا وطئ حرة بشبهة فاحبلها ومات
تلك الحرة بالولادة وينبغي عدم وجوب ديتها لما ان الحرة لا تدخل
تحت اليد بخلاف ما اذا كانت الموطوءة امة فانه يضمن قيمتها
ما كانت عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى واما عندهما فان ماتت
قبل التسليم فكذلك وان بعده فلا يضمن الا النقصان فالحرة
ان وطئت بلا شبهة فماتت بالولادة لا يلزم فيها غير الحد
لانها لا تدخل تحت اليد لا بطريق الغصب ولا بطريق الجناية
ولا يثبت منها النسب فلا سبيل فيها الى لزوم الدية وان
وطئت بشبهة بحيث يثبت فيها النسب فلزوم الدية وان لم يمكن
بطريق الغصب بعدم دخولها تحت اليد يمكن بطريق الجناية

بلغ غالبه

ولثبوت النسب منه ولذا استشكلها المص ولا يرد عليه ان قاضيخان
صرح في انه لو زني بمرة فقتلها بالجماع فعليه الحد والدية لان ذلك
في غير الوطي بشبهة وما في المختار والكنز من انه لو زني بمغصوبة
فردت فماتت بالولادة ضمن قيمتها ولا يضمن الحرة انتهى يدل علي
ذلك لانهم عللوا عدم الضمان في الحرة بانها لا تضمن بالغصب
ولا غصب فيما ذكره المص بل الوطي بشبهة فكيف يعلم حكمه
من ذلك نعم قد يقال ان الحرة كما لا تضمن بالغصب لا تضمن
بالوطي بالشبهة لكنه يلزم علي الواطي مهرها لما قالوا انه
لو زفت اليه اجنبية وقلن هي زوجتك لا يحد وعليه المهر والعدة
للشبهة واختلفوا في هذه الشبهة هل في الفعل او المحل لكن
ثبوت النسب منه يدل علي انها شبهة محل اذ النسب
لا يثبت في شبهة الفعل وان ادعاه كما في الوقاية **ومن**
فروع القاعدة لوطاوعته حرة بالغة عاقلة **علي الزنا** من غير
دعوي شبهة **فلا مهر لها** وعليهما الحد وان كان مطاوعتها مع
دعوي شبهة فلا حد عليهما وعليه العقر وان كانت مكرهة من
غير دعوي شبهة فعليه الحد دونها ولا يلزم المهر وان كان مع دعوي
شبهة فلا حد عليهما وعليه العقر كما هو مستفاد من حدود
الزيلعي لكن في كون هذه المسئلة من فروع القاعدة نظر ولذا
في المسئلة الآتية لان عدم لزوم المهر فيهما ليس لعدم دخول
الحرة تحت اليد بل لوجوب الحد في الكبيرة وعدم الضمان في
الصغيرة **كما في الخانية** ليس فيها هذه الحوالة وانما فيها هو قوله
وان كان الواطئ صبيا فالمزنية ان كانت صبية ايضا فلا حد
وعليه المهر لانه مواخذ بافعاله واذنها لا يصح وان بالغة
فلا حد عليهما لصباه **ولا مهر** اما لمطاوعتها له علي الزنا واسقاطها
حقها او لانه لو ضمن رجع وليه عليها به كمن امر صبيا بشئ
ولحقه غرم يرجع وليه علي الامر فلا يفيد الضمان كما في حدود
البزازية والخانية **وهذا** الذي ذكر **مما يقال** نقضا علي قولهم
الوطا الحرام في دار الاسلام لا يخلو عن حد او مهر **لنا وطي خلا**
عن العقر بضم العين ما يدفع في الوطي الحرام الغير الموجب
للحد بدل المهر من مقدار اجرة الوطي لو كان الزنا حلالا **والعقر**
بفتح العين الجرح والمراد هنا الحد وقد استثني المص في كتاب النكاح
في فن الفوايد من هذا الكتاب ايضا مسئلتين اخريين احدهما تزوج
صبي امراة مكلفة بغير اذن وليه ثم دخل بها طوعا فلا حد ولا مهر
وعلله في البزازية بان المراة لما زوجت نفسها منه مع العلم بان
النكاح غير نافذ فقد رضيت ببطلان حقها وثانيتهما الوطي البايع

الجارية المبيعة قبل التسليم فلا حد ولا مهر عنده وعندهما يجب العقر
وزاد البيري مسئلتي ما اذا زوج عبده من امته قيل لا يجب المهر
لانه لو وجب لوجب لنفسه علي نفسه وانه لا يجوز وقيل يجب ثم
يسقط لانه يجب حقا لله وفيه فايدة لانه لو كان عليها دين يستوفي
منه ويقضي دينها قالوا والاول اظهر واما اذا زني بنا مية فانه لا يجب
المهر بخلاف ما اذا طاوعته اي الصبي امة بالغة كانت اولا وما وقع
في بعض العبارات من التقييد بالبالغة فانفاقي علي الزنا فانه
يجب فيه المهر لكون المهر حق السيد قال في البزازية دعت امة
صبيا فزني بها يضمن المهر لان امرها لم يصح في حق المولى ولا يرد
عليه ما تقدم عن الخانية من ان الحرة البالغة لو دعت صغيرا
وطاوعته وزني بها لا نها لو وجب لها المهر لرجع الولي به عليها فلا
يفيد التضمين والحال ان هنا كذلك لان مولي الامة لو ضمن مهرها
للصغير لرجع به ولي الصغير عليه فلا يفيد لانا نقول ان ولي
الصغير لا يرجع هنا علي المولي بل علي الامة بعد العتق فيفيد
التضمين وخرج عن القاعدة المذكورة ان الحر لا يدخل تحت اليد قول
اصحابنا اذا تنازع رجلان في امراة وكانت المراة في بيت احدهما
او دخل بها احدهما ولم يكن لاحدهما بينة علي سبق العقد فهو اي
صاحب البيت او الدخول اولي بالزوجة من الاخر لكونه اي دخوله
او حصولها في بيته دليلا علي سبق عقده وتوضيح هذه المسئلة
ان دعوي الرجلين نكاح امراة اما ان يكون حال حياتها او بعد موتها
وعلي الاول اما ان يكون متعاقبا او معا وعلي كونهما معا فاما ان
يكون ثمة بينة اولا فان لم يكن لهما بينة فاما ان يكون لاحدهما شي
من اليد او الدخول او الاقرار او لا يكون لهما شي من هذه الثلاثة
او لم يكن شي منها لواحد منهما فان كان لاحدهما شي منها فهي امراته
لتاكد دعواه بما يدل علي السبق وان كان لهما شي من هذه الثلاثة
بان كان لاحدهما يد وللاخر دخول او اقرار فصاحب اليد اولي علي
ما قاله محمد بن الفضل لقوة اليد وان لم يكن لواحد منهما شي منها
اصلا لم يقض لواحد منهما لتهاتر دعواهما لعدم المرجح وان كان ثمة
بينة فاما من طرف واحد او من طرفين فان كان من طرف واحد فايهما
اقام بينة قبلت سواء كان للاخر شي من المعاني الثلاثة المذكورة او لا
لان البينة اقوي منها وان كان من طرفين فاما ان لا يورخا اصلا
او يورخ احدهما او يورخا كلاهما مساويا او متفاوتا فان لم يورخا
او ارخا متساويا فاما ان يكون لاحدهما شي من هذه الثلاثة او لا
فان لم يكن بطلت البينتان لعدم المرجح وان لاحدهما شي من هذه
الثلاثة فبينته اولي لتاكدها بما يدل علي السبق ولتصادقهما
في الاقرار والنكاح مما يثبت بالتصادق الا ان يقيم الاخر بينة علي

السبق لان الصريح اولي من الدلالة والثابت بالبينة صريح وباحد
هذه الثلاثة دلالة وان كان لاحدهما يد وللاخر اقرار المراة وبرهنا
هنا قيل يحكم للمقر له ترجيحا للبينة وقيل لذي اليد ترجيحا للبينة
وان اقام كل منهما بينة على الدخول لا يقضي لاحدهما لبطلان
البينتين كما لو اقرت لكل منهما وان ارخ احدهما فقط وشهد شهوده
على النكاح والوقت وليس للاخر شئ من اليد والدخول والاقرار
فصاحب التاريخ اولي لكونه اكثر اثباتا وان كان للاخر شئ من
اليد والدخول فصاحبهما اولي لدلالتها على السبق وكذا اذا كان
للاخر اقرار المراة فهي للمقر له لتصادقهما كما في الخلاصة والبزازية
وان ارخا متفاوتا فالسابق اولي سواكان للاخر شئ من هذه الثلاثة
اولا والاولي ان يقال في التعليل يعني بدل قوله لكونه دليلا على
سبق ان الزوجة في يد الزوج لما قدمناه من قولنا وكانت في بيت
احدهما اودخل بها احدهما فان ما ذكر يدل على ان الزوجة في يد الزوج
ولقولهم في باب التحالف لو اختلف الزوجان في متاع البيت ان القول
قوله اي الزوج فيما يصلح لهما كالفراش والامتعة والاواني والرقيق
معللين ذلك بانها اي الزوجة في يد الزوج فهي اي الزوجة وما في
يدها تكون في يده اي الزوج فيقال بالنصب عطف على يقال في
ان يقال في اصل القاعدة الحر لا يدخل تحت احد الا الزوجة فانها في
يد زوجها ليظهر استثنا المسئلة من القاعدة فان عمم اليد في
القاعدة بما يشمل يد الغصب ويد الملك سواكانت ملك منفعة
اوملك رقبة فيحتاج الى الاخراج وان خصصت بمال الرقبة فهذه
المسئلة من القاعدة وهذا التخصيص هو مقتضى كلامهم في باب
الغصب ولا فايدة في تعميم الملك ثم تخصيصه بملك الرقبة على
انه لو عمت يرد عليها الصغير فان للولي يدا عليه اللهم الا ان يقال
ان يده عليه يد حفظ وتصرف محض لا غير لا يد ملك منفعة كالزوجة
فالفرق بينهما واضح وليت في الفصولين في الفصل التاسع عشر
بل في فصل العشرين ما نصه امراة في يد رجل يدعي ذلك الرجل انها
امراته وخارج ايضا يدعيها وهي تصدقه اي الخارج فالقول لرب
الدار فلا يعتبر قولها فقد صرح في هذه المسئلة ان اليد تثبت على
الحرة بحفظ الدار كما تثبت في المتاع انتهى كلام الفصولين وفي
الدرر وهبت دارها من زوجها وهما ممتاعهما ساكنان فيها جازت
الهبة ويصير الزوج قابضا للدار لان المراة ومتاعها في يد الزوج
فصح التسليم انتهى فهذا يدل على ان الزوجة تكون في يد الزوج
والله سبحانه اعلم القاعدة الثامنة من قواعد النوع الثاني
اذا اجتمع امران او امور من جنس واحد اي موجبهما ولم يختلف
مقصودهما اي المقصود منهما دخل احدهما اي الاصغر منهما في
الاكثر غالبا وفوايد القيود تظهر من الفروع فمن فروعها اذا اجتمع

حدث

حدث وجنابة فموجب الاول الوضوء والاخر الغسل فاجتمع غسل
ووضوء وكلاهما من جنس الطهارة والمقصود منهما اباحة الصلاة
ونحوها او اجتمع جنابة وحيض فموجب الاول والثاني الغسل
فاجتمع غسلان والمقصود من كل منهما النظافة والاستعداد
للقيام بين يدي الرب تعالى كفى لكل الغسل الواحد فدخل الوضوئي
الغسل في الاولي واحد الغسلين في الاخر في الثانية قالوا وهذا
هو ظاهر الجواب وقيل يكون من الاول لا من الثاني كما اذا رعف ثم
بال وقال الفقيه ابو جعفر ان كان من جنسين متحدين يكون من
الاول لا من الثاني ومن مختلفهما منهما وسئل محمد بن الحسن عمن رعف
ثم بال فالوضوء يكون من الاول ام من الثاني فاجاب انه منهما
وثمرة الخلاف انما تظهر فيما اذا قال رجل ان توضيت من الرعاف
فامرأته طالق فرعف ثم بال فتوضا يقع عليها في الروايات
كلها اما علي الاول فلانه وجد الرعاف اولا واما علي من قال
عند اختلاف الجنسين من الثاني فلان الطهارة تكون منهما واما
اذا بال ثم رعف ثم توضا فعلي الاول لا يقع الطلاق لان وقوعه
بالوضوء من الرعاف والوضوء هنا من البول وعلي غيره يقع الطلاق
لانه منهما جميعا كذا في الذخيرة من متفرقات الطهارة ولو باشر
الحاج المحرم فيما دون الفرج وانزل او لم ينزل ولزمت عليه شاة
ولم يفسد حجه ثم جامع في ذلك المجلس وهو بعد الوقوف بعرفة فلم
يفسد حجه ولزمته بدنة ومقتضاها اي القاعدة الاكتفاء بموجب
الجماع لكون موجبه اكبر من موجب المباشرة وللزوم اعتبار الاكبر
في التداخل كما اشرنا اليه ولم اره الآن صريحا وانما حملنا الجماع علي
ما بعد الوقوف لان الجماع قبل الوقوف موجبه الشاة ايضا فدخول
الاول في موجب الثاني ليس اولي من العكس ومنها اي فروع القاعدة
لو قص المحرم اظفار يديه ورجليه في مجلس واحد فانه يجب دم
لانه من محظورات الاحرام واحد لاتحاد الجنس اتفاقا وان كان
القص في مجالس فكذلك يجب دم واحد عند محمد رحمه الله تعالي
لان مبني الكفارات علي التداخل ككفارة الفطر وعلي قولهما لكل
يد دم ولكل رجل دم اذا وجد ذلك القص في كل مجلس حتي يجب
عليه رابعة دما اذا وجد في كل مجلس قلم يد ورجل وان قلم في
مجلس اقل من يد او رجل او قلم خمسة اصابع او اكثر متفرقة يلزم ان
يتصدق بنصف صاع من بر بقلم كل ظفر الا ان يبلغ ذلك دما فينقص
ماشا فجعلناها اي قص الاظفار في المجالس جناية واحدة معني
وان كانت الاعضاء متباينة حقيقة لاتحاد المقصود منها يعني
قلنا ان التداخل مقيد باتحاد المجلس لوجود الجامع وهو المجلس

لانه يجمع المختلفات كما في اي السجرة واتحاد المجلس تقوي باتحاد المقوم
وهو الارتفاق اي الاسترواح باختيار الايسر والارفق فاذا اتحد
المجلس يعتبر المعني فيجعل الكل جناية واحدة واذا اختلف المجلس
يعتبر جنايات متعددة لكونها اعضا متباينة والحاصل ان هنا
امور ثلاثة اتحاد المقم واتحاد المحل واتحاد المجلس وكذا اختلافها
فمتي اختلف الجميع لزمته كفارات متعددة اتفاقا وان اتحد الجميع
لزمته واحدة اتفاقا وان اتحد المقم واختلف المحال فان اتحد المجلس
تقوي جانب الاتحاد فلزمته كفارة واحدة وان اختلف المجلس تقوي
جانب الاختلاف فتتعدد الكفارة بتعدد الجناية فلو حلق راسه في
مجالس تلزمه كفارة واحدة لاتحاد المحل والمقم بخلاف ما نحن فيه
وعلي هذا الخلاف لو جامع المحرم في احد السبيلين عمدا او ناسيا او
مكرها قبل الوقوف مرة بعد اخري مع امراة واحدة او بنسوة فان
كان في مجلس واحد يلزمه دم اتفاقا وان في مجالس فكذلك عند
محمد وعلي قولهما لكل جماع دم الا ان مشايخنا قالوا في الجماع بعد
الوقوف قبل الحلق في المرة الاولي عليه بدنة وفي الثانية عليه
شاة ظاهره انه كذلك ولو بعد الحلق فلم يعتبروا التداخل ولم يتعرضوا
للاختلاف المذكور فيه كذا في المبسوط وفي الخانية فان جامعها
مرة بعد ما جامعها مرة اخري في غير ذلك المجلس قبل الوقوف بعرفة
ولم يقصد به اي الجماع الثاني رفض الحجة الفاسدة بالجماع الاول
يلزمه دم اخر بالجماع الثاني في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما
الله تعالي علي وفق الخلاف المذكور بينهما وبين محمد رحمهم الله تعالي
ولو نوي بالجماع الثاني رفض الحجة الفاسدة لا يلزمه بالجماع الثاني
شي انتهي حاصل ما في الخانية ومنها اي فروع القاعدة لو دخل
المسجد وصلي الفرض او السنة الراتبة دخلت فيه اي فيما صلي
التحية اي صلاة التحية ولو طاف القادم حين قدوم مكة من
فرض او نذر دخل فيه اي هذا الطواف طواف القدوم الذي هو سنة
لغير المقيم بمكة ويسمي طواف التحية قال في البحر يسن للقادم لا للمكي
لانه كتحية المسجد لا تسن للمجالس فيه وليس كتحية المسجد من
كل وجه فان الفرض او السنة تغني عن تحية المسجد بخلاف القدوم
لما سيأتي من ان القارن يطوف للعمرة اولا ثم يطوف للقدوم ثانيا
ولا يكفيه الاول انتهي يعني ان طواف القدوم وان كان كتحية
المسجد في اغنا الفرض عنه لكن يخالفها في انه لا يغني النفل عنه
كما في طواف العمرة وقال ايضا عند قول الكنز ومن لم يدخل مكة ووقف
بعرفة سقط عنه طواف القدوم ان السقوط مجاز عن عدم سنيته
في حقه فان حقيقة السقوط لا تكون الا في اللازم اما كانه ما شرع

الا في ابتدا الافعال فلا يكون سنة عند التاخر ولا شئ عليه بتركه
لانه سنة واما الان طواف الزيارة اغني عنه كالفرض يغني عن
تحية المسجد ولذا لم يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها اغني عنه
انتهى بخلاف ما لو طاف للافاضة لا يدخل فيه طواف الوداع لان
كلا منهما مقصود ومقصودهما اي المقصود منهما مختلف اذ المقصود
من طواف الافاضة ادا الفرض وتفريغ الذمة وبالوداع توديع البيت
وقد يقال هذا جار في المسئلة الاولى اذ المقصود بالفرض والمنذور
تفريغ الذمة وبطواف القدوم تحية البيت في اول اللقا وهما مختلفان
حموي وفيه تامل اذ تفريغ الذمة لا ينافي في اجتماع تحية البيت
اول اللقا بخلاف الفرض مع النذر ولو دخل المسجد الحرام فصلى مع
الجماعة قيد اتفاقي اذ لو صلى منفردا فكذلك لا ينوب عن تحية البيت
وهو الطواف لاختلاف الجنس فان الاول من جنس الصلاة والثاني
من جنس الطواف ولو صلى فريضة عقب طواف ينبغي ان لا يكفيه
عن ركعتي الطواف هي الصلاة عقب الطواف بخلاف تحية المسجد
فان الفريضة تكفي عنها لان ركعتي الطواف واجبة فلا تسقط
بفعل غيرها بخلاف تحية المسجد فانها مستحبة فتدخل في الواجب
ولو تلى اية اي اية سجدة في الصلاة فسجد سجدة صلبية اي
سجدة الصلاة قبل ان يقرا ثلاث ايات قيد به لانها تجب سجدة
التلاوة في الصلاة على الفور فلو سجد بعد ما قراها لم تجز لانها
تصير دينا عليه والدين يقتضي بماله لا بما عليه والسجدة الصلبية
عليه كفت السجدة الصلبية عن سجود التلاوة من غير نية لحصول
المقصود منهما اي سجدة التلاوة والصلبية وهو اي المقصود
منهما التعظيم لله تعالى بالخضوع له موافقة لمن عظم ومخالفة لمن
استكبر وكذا الحكم لو ركع ناويا لها اي للسجدة التلاوية سواء كان
ركوع الصلاة او غيره فورا اي قبل ان يقرا ثلاث ايات اجزاه الركوع
المنوي عنها فورا قياسا لحصول المقصود منهما وهو التعظيم قال
في البحر نقلا عن المجتبى تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزيه
قياسا لا استحسانا والاصح انه يجزيه استحسانا لا قياسا وبه
قال علماؤنا انتهى يعني كلام المجتبى ووجه الاصح ان القياس
يقتضي عدم الجواز لانه الامر الظاهر والركوع خلاف السجود لكن
الحق الاول لتصريح محمد رحمه الله تعالى فان قال في الكتاب فان
اراد ان يركع بالسجدة بنفسها هل يجزيه ذلك قال اما في القياس
فالركوع هو والسجود سواء واما في الاستحسان فينبغي له ان
يسجد وبالقياس ناخذ انتهى كلام البحر اعلم ان القياس في اصطلاح
الاصوليين عبارة عن مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وهو

ينقسم الي جلي وخفي وخصوا الثاني باسم الاستحسان فهو دليل
معارض القياس الجلي والاول باسم القياس وهنا لما كان عدم
تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه
خفيا استبعد جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها
به استحسانا فلذا قال في المجتبي والاصح الخ لكن حيث وقع في كلام
محمد رحمه الله تعالي فلا يعدل عنه ويبغي له وجه فقال صدر
الشريعة في بيانه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما
بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما علي التعظيم والانحنا فجاز
اقامته مقامه فعلا بتلك المناسبة وهذا امر جلي تسبق اليه
الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا تتادي به
كالسجدة الصلاتية لانتادي بالركوع لانه الامر بالشي يقتضي
حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا يتادي بغيره وهذا
قياس خفي بالنسبة الي الاول فيكون استحسانا قال في التلويح
والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود علي التعظيم
كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان يتادي بالركوع
كما يتادي بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة وهذا صحح
التعبير عنه بالركوع في قوله تعالي وخر راكعا اي سقط ساجدا
فهو قياس جلي وهذا الموضع من المواضع التي يعمل فيها بالقياس
دون الاستحسان كما بيناه في شرح المنار قال فيه قسموا
الاستحسان الي ما قوي اثره والي ما خفي فساده وقسموا القيا
س الي ما ضعف اثره اي تاثير علته بالنسبة الي مقابله والي
ما ظهر فساده وخفيت صحته فاول الاول مقدم علي اول
الثاني وثاني الثاني مقدم علي ثاني الاول مثال ما اجتمع ثانيا
هما انه اذا تلي اية سجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا وفي
الاستحسان لا يجزيه وانما كان الركوع هو القياس لظهور ان
ايجاب السجدة لاظهار التعظيم ولذا اطلق عليها اسمه في قوله
تعالي وخر راكعا وهي صحته الخفية واما فساده الظاهر فلزوم
تادي المامور به بغيره والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة والاستحسان
الاخفي لا يركع بها قياسا علي سجود الصلاة لا ينوب ركوعها عنه
وهو صحته الظاهرة لوجه فساد ذلك من تادي المامور به بغيره
واما فساده الباطن فلانه قياس مع الفارق وهو ان في الصلاة
كلا من الركوع والسجود مطلوب بطلبين بقوله اركعوا واسجدوا
فمنع تادي احدهما في ضمن الاخر بخلاف سجدة التلاوة طلبت وحدها
وعقل انه كذلك لاظهار مخالفة المتكبرين بما اعتبر عبادة غيرها ان
الركوع خارج الصلاة لم يعرف عبادة فتعين فيها فترجح القياس

ونظر في ان ذلك ظاهر وهنا خفي وهو عن الذهول عن التعبير عنها
شرعا بالركوع وظهر ان لا استحسان الا معارضا للقياس كذا في
التحرير ثم قال واعلم ان هذا من المواضع التي يقدم فيها القياس
على الاستحسان انتهى وكذا لو تلى اية من ايات السجود
وكررها في مجلس واحد اكتفى بسجدة واحدة ولو تعدد السهو
الموجب لسجود السهو في الصلاة الواحدة لم يتعدد سجود السهو
الجابر لنقصان السهو بخلاف الجزاء الجابر في جنايات الاحرام فانه
اي الجابر يتعدد بتعدد الجناية لكن لا مطلقا بل اذا اختلف جنسها
وكذا يتعدد بتعدد المجلس عندهما وان لم يختلف جنسها كما في قلم
الاظفار والارجل في مجالس لان القصد بسجود السهو رغم انف
الشيطان اي اذلاله بتدارك ما كان جابرا لنقصان ترك الواجب
باغفال الشيطان والقائه ما يكون شاغلا عنه وقد حصل ذلك
الرغم بالسجدتين اخر الصلاة والمقصود من الثاني اي الجابر في
الاحرام جبر هتك الحرمة اي حرمة الاحرام او الحرم فلكل من الجنايات
المختلف جنسها او مجلسها يجب جبر فاختلف المقدم منها الظاهر ان
يقول لاختلاف المقصود ولو زنى او شرب الخمر او سرق مرارا كفى في كل
واحد منها حد واحد سواء كان الاول موجبا لما اوجبه الثاني كما اذا زنى
غير محصن مرارا فان موجب الكل الجلد اولا يكون الاول موجبا
لما اوجبه الثاني بل يكون موجب الثاني اغلظ مما اوجبه الاول
لكن في هذه الصورة كفى الثاني عن الاول لا العكس كما يشير اليه
قوله ولو زنى حال كونه بكرا اي غير محصن ذكرا كان او انثى ثم
زنى حال كونه محصنا متزوجا فان موجب الاول الجلد وموجب
الثاني الرجم ففي هذه الصورة كفى موجب الزنا الثاني وهو الرجم
ولا يقام عليه موجب الاول وهو الجلد لما تقرر انه لا يجمع بين رجم
وجلد ولو زنى ثانيا بكرا كان عليه جلد واحد ولو قذف واحد
مرارا شخصا واحدا او جماعة بكلمة واحدة بان قال انتم زناه او
بكلمات في مجلس واحد او مجالس كفى عنها حد واحد حتى لو حضر
واحد منهم فادعى القذف وحده ثم ادعى اخر لا يحد له لان حضور
بعضهم كحضور كلهم عناية وبه يظهر ضعف ما في الحاوي القدسي
لو قذف جماعة بقول واحد لم يكف عليه الا حد واحد ومقتضاه انه
لو قذف جماعة بكلمات لم يكف حد واحد انتهى بخلاف ما اذا زنى
فحد منه ثم زنى فانه يحد ثانيا سواء كان الاول موجبا لما اوجبه
الاول اولا وكذا لو قذف فحد ثم قذف فانه يحد او شرب فحد ثم شرب
ثانيا فانه يحد ولو زنى وشرب وسرق اقيم الكل اي الحد للكل ان
كان الزاني غير محصن فيبدو بحد الزنا او السرقة واخرها حد الشرب

واما اذا كان محصنا فيرجم ويسقط غيره على ما ذكره المص في البحر
حيث قال اذا اجتمعت عليه الحدود المختلفة كيف يفعل قال
في المحيط اذا اجتمع عليه حدان وقدر على درء احدهما درء وان
كان من اجناس مختلفة بان اجتمع حد الزنا والسرقة والشرب
والقذف والفقا يدرئ بالفقا فاذا برئ حد للقذف فان شابدا
بالقطع وان شابدا بحد الزنا وحد الشرب اخرها لشبوته بالاجتهاد
من الصحابة فان كان محصنا يدرئ بالفقا ثم بحد القذف ثم بالرجم
ويلغى غيرها انتهى **ولو وطي في نهار رمضان مرارا** فلو كان
الوطي في يوم واحد لم **يلزم بالثاني وما بعده شي** من القضا والكفارة
ولو كان الوطي **في يومين فان كانا** اي اليومان **من رمضانين تعددت**
الكفارة والقضا ايضا في ظاهر الرواية وعن محمد عليه كفارة واحدة
والا اي وان لم يكن من رمضانين **فان كفر للاول** من الوطيات
بان اعتق رقبة الوطي الثاني **تعددت** الكفارة ايضا **والا** وان لم
يكفر للوطي الاول قبل الوطي الثاني **اتحدت** الكفارة **ولو قتل المحرم**
صيدا في الحرم ففي القياس يلزمه جزآن لوجود الجناية في
الاحرام والحرم واما في الاستحسان **فعليه جزا واحد للاحرام**
مع ان الجناية متعددة جناية الحرم وجناية الاحرام **لكونه** اي
حرمة الاحرام **اقوي** من حرمة الحرم لان الاحرام يحرم القتل في
الاماكن كلها ولا يجب اعتبار الاقوي وتضاف الحرمة اليه
عند تعذر الجمع بينهما كما في الزيلعي **ولو لبس المحرم ثوبا** مخيطا
مطيبا فعليه فديتان للبس المخيط وللتطيب ولم يعتبر دخول
احدهما في الاخري **لاختلاف الجنس** فان كلا من اللبس والطيب
ليس من جنس الاخر **ولذا** اي وللزوم فديتين عند هذا الاختلاف
قال الزيلعي في شرح قول الكنز **وخضب راسه بحنا** هذا ما في
الكنز والذي قاله الزيلعي **هذا** اي لزوم دم واحد **اذا كان** الحنا
مانعا واما اذا كان ملبدا اي كثيفا **فعليه دمان دم للطيب ودم**
لتغطية الراس انتهى ما في الزيلعي **ويتعدد الجزا على القارن**
اي الجامع بين الحج والعمرة بالنية من الميقات **فيما** اي في شئ من
المحظورات كما قيده به في التنوير لا في الواجبات **فلي غير القارن**
به دم لكونه اي القارن **محرم باحرامين عندنا** لعدم امكان اعتبار
التداخل لتساويهما خلافا للشافعي فانه محرم عنده باحرام
واحد بنا على التداخل فيجب عنده دم واحد **وقولهم** اي صاحب
الكنز والملتقى وغيرهما كل ما يلزم على المفرد فيه دم فعلى القارن
دمان **الا ان يتجاوز الميقات غير محرم** استثنا من لزوم دمين علي
القارن بما يلزم به دم علي المفرد **استثنا منقطع لانه حالة**

المجاوزة

المجاوزة لم يكن قارنا وكون هذا الاستثنا متصلا لا يقتضي كونه
قارنا حالة المجاوزة بل يكفي كونه قارنا وقت لزوم الدم فان المعني كل
ما يلزم به دم علي المفرد يلزم به علي القارن دمان في جميع الاوقات
الا وقت مجاوزة الميقات غير محرم ثم احرم بهما فانه حينئذ يلزم عليه دم كما
علي المفرد ثم هذا الحكم عندنا وعند زفر يلزم عليه دمان لانه احرم
الاحرامين عن الميقات فيلزمه لكل واحد منهما اعتبارا بسائر المحظورات
ولنا ان الواجب عليه احرام واحد لتعظيم البقعة وهذا لو احرم
بالعمرة من الميقات واحرم بالحج داخل الميقات لا يجب عليه شئ وهو
قارن فبترك واجب عليه دم واعترض علي هذا الاستثنا بوجوه
الاول صدر الكلام في المحرم المفرد المجاوز بغير احرام وهو عند مجاوزة
الميقات ليس بمحرم فلم يدخل في صدر الكلام فكيف يستثني منه والي
جوابه اشار المصنف بقوله الاستثنا منقطع الا انه غير عبارتهم
وجعل صدر الكلام القارن وبدل قولهم ليس بمحرم لم يكن بقارن
الثاني انه لو جاوز الميقات غير محرم فاحرم بحج ثم دخل الحرم فاحرم
بعمرة يلزمه دمان علي ما في النهاية مع انه جاوز الميقات غير محرم
اجيب عنه بانا لا نسلم بان الدمين للمجاوزة خاصة بل احدهما للمجاوزة
والثاني بترك مقام العمرة لانه لما دخل مكة باحرام الحج التحق باهلها
فميقاته الحل للعمرة كالاهلها وقد احرم لها من الحرم فترك ميقات
العمرة فلزمه لذلك دم اخر علي ما في النهاية الثالث ان القارن
اذا افاض قبل الامام من عرفات يجب عليه دم واحد وكذا لو طاف
للزيارة محدثا او جنبا وقد رجع الي اهله يجب عليه دم وكذا اذا
وقف بعرفة ثم قتل صيدا او قطع شجر الحرم فعليه قيمة واحدة
علي ما في الاجناس وكذا اذا حلق قبل ان يذبح يجب عليه دم فكان
القارن كالمفرد في لزوم دم واحد فانتقض الاستثنا بها واجيب
بان الدم في الافاضة قبل الامام ليس للجناية علي الاحرام
بل لتركه واجبا من واجبات الحج ولا كلام فيه وكذا في الطواف
جنبا لانه غير محرم والصحيح في مسئلة الصيد بعد الوقوف وجوب
الدمين وما في الاجناس ليس بصحيح ومسئلة الحلق قبل الذبح ان
الدم فيه غير واجب علي المفرد ووجوب التعدد علي القارن
فيما يلزم المفرد ومسئلة قطع الشجر لا تعلق له بالاحرام بل من
جنايات المحل لانه من الغرامات الرابع ان شيخ الاسلام ذكر
ان وجوب الدمين علي القارن مختص بما كان قبل الوقوف بعرفة
من الجناية واما بعد الوقوف بها ففي غير الجماع من المحظورات
يجب دم واحد كالمفرد لان احرام العمرة لم يبق الا في حق التحلل
لا غير واجيب بان هذا مبني علي القول بانتهاء احرام العمرة بالوقوف

بعرفة والصحيح انه لم ينته به بل يبقى الى الحلق فلزم بالجناية
بعد الوقوف دمان سواء كان جماعا او قتل صيدا وغيره ولو تكرر
الوطي بشبهة واحدة فان كانت شبهة ملك لم يجب عليه الا مهر
واحد الا في الجارية المشتركة كما سيأتي لان الوطي الثاني صادف
ملكه قيل عليه ان اراد حقيقة الملك فمسلم كيف وان حقيقة
الوطي في جميع الوطئات لا بقه ومكاتبه وان اراد شبهة الملك
فهي ثابتة في جميع الوطئات نعم لو استولدها تصير الجارية ملكا
له من وقت العلوق بطريق الاستناد بضمان قيمتها لم يكون
الوطئ الثاني مصادفا لملكه وكذا لو استولد جارية مكاتبه
يضمن قيمتها وعقرها وكلامنا ليس في الاستيلاد والحاصل
انه لو وطئ جارية ابنه ولو مرارا فان استولدها تكون ام ولد
له ويملكها من وقت العلوق ويضمن القيمة لا العقر صدق الولد
اولا وان لم يستولدها يلزم المهر لا القيمة ولو وطئ جارية
مكاتبه ولو مرارا فان استولدها يثبت نسب الولد منه ان
صدقه المكاتب ويلزمه القيمة والعقر ومع هذا لا تصير ام ولد
له وان لم يستولدها يلزم العقر لا القيمة وان كانت تلك الشبهة
شبهة اشتباه وجب لكل وطي مهر لان كل وطي صادف ملك الغير
قال في الخانية رجل وطئ جارية ابنه مرارا كان عليه مهر واحد
لان الكل كان شبهة واحدة وهي شبهة حق التملك ولو وطئ
جارية ابيه مرارا وادعى الشبهة تكرر المهر بخلاف الاب فان الابن
لا يحتاج الى دعوى الشبهة فيكون سبب المهر شبهة واحدة وهي
شبهة التملك فلزم مهر واحد لكون سببه واحدا واما في
شبهة الاشتباه فلا بد من دعوى الشبهة في كل وطي فيتكرر
سبب المهر ايضا وكان مراد المصنف بما ذكره هذا فان قوله صادف
ملكه اي بنا على شبهته فلا يحتاج الى دعوى الشبهة الموجبة
لتعدد المهر وقوله صادف ملك الغير اي بحسب علمه كما في نفس
الامر فلا بد من دعوى الشبهة في كل وطي حتى يتخلص عن الحد
فاذا تكررت الدعوى بتكرر الوطئ تكرر المهر المسبب عن الدعوى
تامل فالاول اي شبهة الملك التي لم يجب فيها الا مهر واحد كوطئ
جارية ابنه او وطي جارية مكاتبه او وطئ المنكوحة نكاحا
فاسدا كتزوج الاخت في عدة الاخت او الخامسة في عدة الرابعة
او الامة على الحرة او نكاح محارمه او سيدته او امته او زوجة
الغير على زعم ان لا زوج لها او بغير شهود او تزوج وثنية او مجوسية
فانه يجب في كل منها بتعدد الوطئ مهر واحد ولا بد من التفريق
والعدة ومن الثاني اي شبهة الاشتباه الموجبة لتعدد المهر

انتهى وخلاصة هذا ان في شبهة الملك لا يحتاج الى دعوى الشبهة مع

بتعدد

بتعدد الوطى وطؤ احد الشريكين الجارية المشتركة بينه وبين اخر
فانه يجب لكل وطئ نصف مهر ان لم يدع ولدها وان ادعاه يجب نصف
قيمتها ونصف عقرها وتصير ام ولده قال هشام لانه حين وطيها
كان يعلم ان نصفها ليس له كما في الخانية لكن في كونها من شبهة
الاشتباه فيه نظر بل هو من شبهة الملك كما اشار اليه المصنف سابقا
ومنه علم ان عدم التكرار في القسم الاول ليس على كليته كما اشرنا
اليه ولو وطئ مكاتبة مشتركة مرارا اتحد المهر في نصفه اي النصف
الذي كان للواطئ لها اي للمكاتبة وتعدد المهر في نصيب شريكه
اي عليه نصف مهر المثل لنصيبه وعليه نصف مهر المثل لشريكه
لكل وطئ حتى لو وطئها ثلاث مرات عليه نصف مهر المثل لنصيبه
وثلاثة انصاف مهر المثل لنصيب شريكه فالمجموع اربعة انصاف
والكل اي كل المهر المجتمع من هذه الانصاف يكون لها لكونها مكاتبة
بخلاف غير المكاتبة فان نصف المهر للشريك الغير الواطئ لا لها ولا يتعدد
المهر في الجارية المستحقة لان الوطيات كانت على سبب واحد وهو الملك
ظاهرا كما لو وطئ منكوحته مرارا ثم بان انه حلف بطلاقها يلزمه
مهر واحد فكذا هنا كذا في الظهيرية ومن زنى بامة فقتلها بفعل
الزنا لزمه الحد لزناه والقيمة للقتل وانما لزماه ولم يتداخلا لاختلافهما
في الجنس لانهما حقان مختلفان وجبا بسببين مختلفين احدهما بالزنا
والاخر باتلاف النفس وقال ابو يوسف لا يجب لانه يلزمه القيمة
وتقرر ضمان القيمة سبب للملك فيسقط الحد بشبهة الملك فصار
كما اذا اشتراها بعد ما زنى بها فلا حد عليه ولهما انه ضمان فعل فلا
يوجب الملك فلم يكن فيه شبهة الملك فلا يسقط الحد ولو سلم
انه يوجب الملك فانما يوجبه في العين القائمة لا في منافع البضع
لانها استوفيت وتلاشت فلم تكن قابلة للملك حين الضمان ولا تستند
لان المستند لا يظهر في المعدوم والمنافع المستوفاة معدومة بخلاف
ما لو اشتراها او نكحها بعد ما زنى بها فانه يجب الحد عنهما فلا يصلح مقيسا
عليه ولو زنى بحرة فقتلها بالزنا وجب الحد مع الدية للزنا والقتل
اتفاقا لاختلافهما ايضا لان الحرة لا تملك بالضمان وهل الدية على
عاقلة الزاني او عليه قال في الفتح على الزاني وفي العناية على
عاقلته ولو زنى بكبيرة فافضاها اي ازال الحاجز بين السبيلين فان
كانت الكبيرة مطاوعة من غير دعوى شبهة من احدهما فعليهما الحد
للزنا ولا شيء في الافضا لرضاها به اي الزنا الذي هو سبب للافضا
فتكون راضية به ولا مهر لها لوجوب الحد وهو والمهر لا يجتمعان
وان كان مع دعوى شبهة فلا حد عليهما ولا شيء في الافضا ايضا
لرضاها به ويجب العقر لان الحد والمهر كما لا يجتمعان لا يرتفعان

وان كانت الكبيرة المفضاة مكرهة من غير دعوي شبهة فعليه اي
الرجل الحد لزناه بلا دعوي شبهة دونها لكونها مكرهة ولا مهر لها
لوجوب الحد عليه ثم يتطرق الافضا فان لم يستمسك بولها فعليه
الدية اي دية المراة الكاملة لانه فوت جنس المنفعة علي الكمال
والا اي وان لم تكن كذلك بل استمسك بولها حد الرجل دونها ولا
حاجة الي ذكر الحد هنا لانه علم مما سبق وضمن الرجل ثلث الدية
لانها جايفة وفيها ثلث الدية بالحديث وان كان الاكراه او الوطي به
مع دعوي شبهة فلا حد عليهما اما الرجل فللشبهة واما المراة فللاكراه
وللشبهة وفي صورة دعوي الشبهة وان كانت تستمسك البول
فعليه اي الرجل ثلث الدية ويجب المهر في ظاهر الرواية وان لم
يستمسك البول فعليه الدية كاملة لما ذكرنا ولا يجب المهر عندهما
لان الدية ضمان كل عضو والمهر ضمان جزء منه وضمان الجزء يدخل في
ضمان الكل اذا كان في عضو واحد كما اذا قطع اصبع انسان ثم
قطع كفه قبل البرء يدخل ارش الاصبع في ارش الكف خلافا لمحمد لان
الوطئ في دار الاسلام يوجب المهر اذا انتفي الحد وان كانت المفضاة
صغيرة يجامع مثلها فهي كالكبيرة في الاحكام المذكورة الا في حق
سقوط الارش للافضا فانه مطاوعتها غير معتبرة ولهذا لم
يفصل فيها بين كونها مطاوعة او مكرهة وان كانت صغيرة لا يجامع
مثلها فان كان الافضا بحيث يستمسك بولها فعليه ثلث الدية
لانه جايفة كما تقدم وكمال المهر ولا حد عليه لتمكن القصور في
معني الزنا وهو الايلاج في قبل مشتهاة والا اي وان لم يستمسك
البول فالدية الكاملة فقط لا الحد ولا المهر عندنا لما ذكرنا خلافا
لمحمد فان عنده يضمن المهر لما ذكرنا كذا في شرح الزيلعي من كتاب
الحدود واما الجناية اذا تعددت بقطع عضو ثم قتله مصدر مضاف
الي المفعول اي الضمير الراجع الي المقطوع المفهوم من المصدر قبله
فانها لا تداخل فيها اي الجناية المتعددة بل يتوفر لكل حكمه في جميع
الصور الا اذا كانا خطائين علي شخص واحد ولم يتخلل برء بينهما
فانه يجب دية النفس فقط اتفاقا وصورها اي الجناية المتعددة
ست عشرة صورة حاصلة من ضرب اثنين في ثمانية لانه اذا قطع
ثم قتل فاما ان يكونا اي القطع والقتل عمدين او خطائين او احدهما
عمدا والاخر خطا يعني على هذا التقدير اما ان يكون القطع عمدا
والاخر خطا او بالعكس فصارت اربعا وكل من الاربعة اما ان
يكون جناية علي واحد او اثنين فصارت ثمانية وكل من الثمانية
اما ان يكون الامر الثاني فيها قبل البرء من الاول او بعده فصارت
ست عشرة صورة وقد اوضحناه اي المذكور من الصور في شرح

المنار من بحث الاداء والقضا ففي الصور الثمانية التي هي على تقدير
كون الجناية على اثنين لا تداخل فيها قطعا فلكل من مقطوع اليد وولي
الجناية ان يواخذه بموجب جنايته في حقه واما الثمانية التي هي على
تقدير كون الجناية على واحد ففي صورة كونهما خطائين ولم يتخلل بينهما
برء يدخل القطع في القتل اتفاقا وفي صورة كونهما عمدين وثانيهما قبل
البرء من الاول فعند ابي حنيفة لا يتداخلان فللولي القطع ثم القتل
وعندهما ليس له الا القتل وفيما سواهما من الصور الست الباقية
لا تداخل قطعا فللولي ان يواخذه بموجب كل من الجنايتين والمراة المعتدة
عدة وفاة او غيره اذا وطيت في العدة بشبهة كالمعتدة التي زفت لغير
زوجها والمعتدة الثلاث اذا وطئها زوجها في العدة بنكاح وقبل زوج
اخر او في عدته اذا قال ظننت انها تحل لي او التي طلقها بائنا ثم وطئها
في العدة بشبهة او كانت في عدة فوطئها اخر بشبهة ثم طلقها الزوج
ففي هذه الصور تجب عدتان فتح واعترض عليه بان الشبهة في
المطلقة الثلاث شبهة فعل وشبهة الفعل لا يثبت النسب بالوطي
بها لانه زنا محض وان قال ظننت انها تحل لي واذا لم يثبت النسب
لا تجب به العدة كما في العناية واجيب بانا لا نسلم ان النسب لا يثبت
في الشبهة بالفعل مطلقا بل يثبت في بعض المواضع منها وهو
المطلقة ثلاثا او بمال او المختلعة وجبت عدة اخرى اتحدت العدتان
او اختلفتا وتداخلتا اي العدتان ثم بين التداخل بقوله والمرئ اي
الذي رانه من الحيض يحتسب منهما وتتم المراة الثانية ان تمت
الاولى قبل تمامها سواء كان الواطئ بشبهة صاحب العدة الاولى وغيره
وفي الفتح معنى التداخل جعل المرئ منهما حتى لو كانت وطيت بعد
حيضة من العدة الاولى فعليها حيضتان تمامهما ويحسب بهما من
عدة الثاني وللاخران يخطبها اذا انقضت عدتها من الاول لا نهائي
عدته ولا يخطبها غيره فان كان الاول طلقها رجعيا فله ان يراجعها
اذا شاء ثم لا يقربها حتى تنقضي عدتها من الاخر وان طلقها بائنا فليس
له ان يخطبها بعد وجوب العدة من الثاني حتى تنقضي عدتها منه
وكذا اذا كانت العدتان بالشهور وانما تداخلتا لحصول المقصود
منهما وهو براءة الرحم بالعدة الواحدة وقد علمت يعني مما ذكرنا الى
هنا ما احترزنا عنه بقولنا في القاعدة من جنس واحد من انه احتراز
عما اختلف فيه الجنس كتحية المسجد وتحية البيت وما احترز عنه
بقولنا ولم يختلف مقصودهما من انه احتراز عما اختلف مقصودهما
كطواف الوداع مع طواف الافاضة وبقولنا غالبا من انه احتراز عن
مثل ما يلزم المحرم من قلم الاظفر والارجل في مجالس عديدها وكذا عن
لزوم الكفارة لكل افطار الا اذا كانا من رمضانين لاتحاد الجنس والمقصود

في كل منهما الى غير ذلك والله سبحانه اعلم **القاعدة التاسعة** من
النوع الثاني للقواعد **اعمال الكلام** اى كلام العاقل لربه وعقله فانهما
يمنعانه عن التكلم بالعبث **اولي من اهماله** والغاية **متي امكن**
اعماله واما الادراج في الكلام لتصحيح التصرف فلا يجوز والا لابيقي
تصرف فاسدا لاترى انه لو قال والله افعل كذا اليوم او اصوم غدا
لايكون يمينا على الاثبات ولا يمكن تصحيحه بالحاق النون كذا في البزدي
لكن قالوا ان لا فيه مقدرة فقد ارجوها قلنا هذا الادراج على مقتضي
اللغة بخلاف ادراج النون تامل **فان لم يمكن** الاعمال **اهمل** الكلام
بالضرورة **ولذا** اي لان الاعمال اولي متي امكن **اتفق اصحابنا في**
في الاصول علي ان الحقيقة اذا كانت متعذرة بان لا يمكن الوصول
الي العمل بها الا بمشقة او مهجورة يمكن الوصول اليه لكن تركه
الناس **فانه يصار فيهما الي المجاز** فالاول ما اشار اليه بقوله
فلو حلف لا ياكل من هذه النخلة والثاني ما اشار اليه بقوله **او**
حلف لا ياكل **من هذا الرقيق** فالحقيقة في الاول اكل عين النخلة وهو
متعذر لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة فالمراد اكل ثمرها تجوزا من
اطلاق اسم السبب علي المسبب وان لم يكن لها ثمر فعلي ثمنها وفي
التمرتاشي فلما يخرج ماكولا بلا كثير صنع ومنه الجمار يعني شحم النخل والعصير
والخل لا ناطفها وهو ما يسيل من الرطب والبسر وفي الكردري
حلف لا ياكل من هذه الشجرة فميته تقع علي عينها ان كانت مما
توكل كقصب السكر والرياس وان لم تكن عينها ماكولة فعلي ثمرها
ان كان لها ثمر كالنخلة والكرم والا فعلي ثمنها كالخلاف انتهى قلت
قلت المحلوف عليه عدم الاكل وهو غير متعذر اجيب بان اليمين
اذا كانت في النفي فهي للمنع فيوجب ان يصير ممنوعا باليمين وما لا
يكون ماكولا لا يصير ممنوعا باليمين والحقيقة في الثاني اكل عين
الرقيق وهي مجهورة فالمراد اكل ما يتخذ منه كالعصيرة ونحوها ومن
ثمة حنث في الاول باكل ما يخرج منها اي كالثمر وغيره مما لا يوجد فيه
صنع العبد كالدبس الغير المطبوخ والنبيذ لانه المتبادر عرفا كما يفهم
من قوله تعالي لياكلوا من ثمره وما عملته ايديهم **و** حنث ايضا **باكل ثمنها**
ان باع او اشتري به ماكولا يعني حنث بما اشتراه بثمنها من الماكول
ولو قال هذا لكان اظهر وظاهر كلامه انه يحنث بذلك وان كان لها ثمرة
وليس كذلك بل انما هو فيما اذا لم يكن لها ثمرة كما صرح به في الكتب الفقهية
ونقلناه عن الكردري وفي التمرتاشي حلف لا ياكل من الشجرة فلما تخرج
ماكولا بلا كثير صنع ولو لم تخرج ماكولا فثمنها **و** حنث **في الثاني**
بما يتخذ منه اي باكل ما يتخذ منه كالخبز **ولو** تكلف في الاول و **اكل عين**
النخلة وفي الثاني **و** اكل عين **الرقيق لم يحنث** فيهما في الصحيح **شرنبلالية**

النخلة صح

او عرفا

او عرفا كالمتعذر فيصار فيهما الى المجاز ففي التوكيل بالخصومة يراد به الجواب مجازا من اطلاق اسم السبب على المسبب لان حقيقتها وهي المنازعة مهجورة شرعا فيما عرف الخصم فيه محقا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا فانصرف الى المجاز وهو الجواب عند القاضي لا غير فتعم الخصومة المستعملة في الجواب الاقرار كالانكار لان الجواب كلام يستدعى قطع كلام الغير وذا كما يكون بنعم يكون بلا يكون والمهجور عرفا كما في لا ياكل الدقيق يراد به ما يتخذ منه لان اكل عينه مهجورة عرفا وان تعذرت الحقيقة والمجاز كلاهما او كان اللفظ مشتركا بلا مرجح لاحد معنييه اهمل الكلام لعدم الامكان اي امكان اعماله لا حقيقة ولا مجازا فالاول ما تعذر فيه الحقيقة والمجاز قوله اي كقوله لامراة الاكبر منه سنا او لا المعروفة النسب لابيها هذه بنتي لم تحرم بذلك القول ابدا اصر عليه او كذب نفسه بان قال ما قلته حق او قال وهمت او غلطت لانه اذا اصر عليه يفرق القاضي بينهما لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب على القاضي دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة كذا في الكشف وقيد بالمعروفة لانها اذا كانت مجهولة فرق بينهما وثبت النسب كما في المحيط لكن في الاسرار ان مجهولته كمعروفته في الحكم لان الرجوع عن الاقرار في النسب صحيح قبل تصديق المقر اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في المعروفة لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر منه سنا فظاهر فلا يثبت بالنسبة الى المقر ولا بالنسبة الى جميع الناس واما في الاصغر منه نسبا فلا يثبت ايضا كذلك لان نسبها ثابت من جانب من اشتهر نسبها فلا يوثر اقراره في ابطال حق الغير ولان الشرع كذبه لاشتهاره من الغير فقام تكذيبه مقام الرجوع اذ تكذيب الشرع ليس ادنى من تكذيب نفسه والرجوع بالاقرار بالنسب صحيح فلم يثبت واما تعذر المعنى المجازي وهو الطلاق المحرم فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي بينا في ملك النكاح وليس للزوج اثبات ذلك وانما اليه اثبات حرمة هي من موجب النكاح وهي الحرمة القاطعة للمحل الثابت بالنكاح وهذه الحرمة ليست من موجبات هذا الكلام ولوازمه حتى تراد باللفظ فلم يجز ان يستعار هذه بنتي للطلاق المحرم لان التحريم الاول ينفي النكاح والمحلية والثاني يشبتهما والثاني اي المشترك بلا مرجح كالوصي للوالي وله معنى بالكسر ومعنى بالفتح قال العصامي يري ولا يقري فان لفظ المولى مشترك بينهما ولا قرينة لاحد مغيب ولا عموم للمشترك ولذا بطلت الوصية الا ان يبين الموصي في حياته فان قيل كيف تبطل الوصية مع امكان

الترجيح لاحدهما باعتبار ان الوصية في الاول مجازات الانعام وشكره
وهو واجب وفي الثاني زيادة انعام وهو مندوب فيترجح الاول لان
الصرف الي الواجب اولي واجيب بانه لا يمكن الترجيح بهذا المعني لان
مقاصد الناس فيه مختلفة منهم من يقصد الثاني تتميما للانعام
فوجب التوقف علي البيان فاذا انقطع بيانه بالموت تعين البطلان
او يقال الترجح بالوجوب غير صالح اذ الوجوب لا يدخل تحت الحكم لعدم
جبر القاضي له علي الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه كذا في شرح
المنار ولو لم يكن له معتق بالكسر في صورة الوصية لمواليه وله اي
للموصي موال اعتقهم ولهم اي للموالي ايضا موال اعتقوهم انصرفت
الوصية الي مواليه لانهم الحقيقة ولا شيء لموالي مواليه ولا يجمع
بينهما اي الحقيقة والمجاز ولا تترك الحقيقة لعدم ما يوجب
تركها لانها لا تترك الا باحد معان خمسة دلالة الاستعمال ودلالة
اللفظ في نفسه ودلالة السياق ودلالة ترجع الي المتكلم ودلالة
محل الكلام ومجرد كونه مجازا لا يقتضي استعماله ما لم يوجد ما يوجب
ترك الحقيقة ولم توجد هنا ومما فرعته علي هذه القاعدة اي علي
انه اذا لم يكن اعمال الكلام اهمل ما في الخانية من قوله رجل له امرأتان
ليس بقيد احترازي اذ الاربع كذلك فقال لاحدهما انت طالق اربعا
فقالت المخاطبة الثلاث من الاربع تكفيني فقال الزوج اوقعت
الزيادة علي فلانة يريد ضرتها تطلق فلانة عند البعض وقال
الطحاوي ومحمد بن شجاع والرازي والشافعي رحمهم الله تعالى وهو
المختار انه لا يقع علي الاخري شيء وكذا لو قال الثلاث لك والباقي
لصاحبتك لا تطلق الاخري انتهي كلام الخانية ثم بين وجه تفريعه
علي القاعدة بقوله لعدم امكان العمل بما زاد فاهمل قوله اوقعت
الزيادة علي فلانة وقوله والباقي لصاحبتك علي المختار وانما لم
يمكن العمل لان الشارع حكم ببطلان ما زاد علي الثلاث فلا يمكن
ايقاعه من المطلق لانه لما بطل في حق المخاطبة لم يمكن ايقاع الشخص
منه الطلاق علي غيرها كما اذا طلق البائع زوجته فلما انتبه
قال اوقعت الطلاق الذي تلفظت به في النوم لا يقع وكذا لو قال
اجزت ذلك ولو قال اوقعت ذلك يقع لان قوله اوقعت ذلك
يجوز ان يكون اشارة الي الجنس وقوله الذي تلفظت اشارة الى
الشخص الذي حكم ببطلانه كما في البزازية وفيها حكاية لاستاذ
الطحاوي احمد بن ابي عمران حكاها في يتيمة الدهر في فتاوي اهل
العصر للترجماني من الطلاق وهي ما ذكر الفقيه ابو الليث في فتاويه
قال سمعت ابا جعفر الطحاوي يقول سمعت احمد بن ابي عمران قال
سالني رجل اعرابي بالرقة فقال قلت لزوجة لي سالتني الطلاق

انت طالق خمسين تطليقة فقالت ثلاث تكفيني فقلت ثلاث لك والباقي
لصاحباتك ولي ثلاث نسوة سواها قال ابن ابي عمران فجعلت ادفعه
عن الجواب وقلت في نفسي مسئلة لا يوجدها الجواب في كتاب الله
تعالي ولا في السنة ولا في الاجماع فكيف احرم ثلاث نسوة او احلهن
فجعلت ادفعه عن الجواب ليتصرف عني فجعل يحاذبني فيه فقررت
المسئلة ثم قلت لما طلقت الاولى خمسين تطليقه لم يقع منهن الا ثلاث
تطليقات وكان الباقي غير عامل فتحول عنها غير عامل الا الثلاث
فكان معقولا ان لا يعمل لانه لما لم يعمل فيما اوقعه عليها كان احري
ان لا يعمل فيما لم يوقعه عليها فاستغرت الله تعالي ثم قلت اما الاولي
فقد حرمت عليك واما البواقي فانهن نساوك لم يحرمن عليك
فجزاني خيرا وقام فلما ذهب اخذني المقيم المقعد وقلت احللت له
فرج ثلاث نسوة بلا كتاب ولا سنة ولا اجماع فكتبت الي محمد بن
شجاع في ذلك ببغداد والى علي الرزي بالعسكر ووصفت لكل واحد
منهما ما كان مني فما كان الا بعد ايام ورد كتابا هما بتصويبي فيما كان
مني انتهى كلام يتيمة الدهر ثم ذكر مسئلة اخري مناسبة ان
نجعل من فروع القاعدة فقال لو جمع بين من يقع عليها الطلاق ومن
لا يقع وقال احداكما طالق ففيه تفصيل ففي الخانية ولو جمع بين
منكوحته ورجل وقال احداكما طالق او قال هذه طالق او هذا لا يقع
الطلاق على امراته الا بالنية كما في التتارخانية في قول ابي حنيفة
وعن ابي يوسف انه يقع لان الرجل ليس بمحل للطلاق فكان
كالبهيمة ولابي حنيفة ان الرجل محل اضافة الطلاق اليه في
الجملة الا ترى انه لو اضاف الابانة الي نفسه بان قال لامراته
انا منك باين ونوي الطلاق صح والابانة طلاق وكذلك حكم
الطلاق وهو الحرمة تثبت في حقه واذا جاز وصف الرجل بالطلاق
لم يكن الضم لغوا من كل وجه كما في الذخيرة فلم يكن كالبهيمة فاورث
الشك ولو جمع بين امراته وامراة اجنبية وقال طلقت احديكما
طلقت امراته اي من غير نية كما في الاصل وكذا في الصورة الاولى
لو قال بدل احداكما طالق طلقت احداكما طلقت امراته كما في التتارخانية
ولو قال في هذه الصورة احداكما طالق او قال هذه طالق او هذه ولم ينو
شيا لم تطلق امراته لمزاحمة الاجنبية على احتمال ان يكون الكلام
اخبارا عنها بكونها مطلقة قال في الذخيرة لان الاجنبية تحل لذلك
خبرا وان لم تكن محلا له انشاء وهذه الصيغة بحقيقتها اخبار وان
كانت الاجنبية محلا لما وضعت هذه الصيغة له من طريق
الحقيقة صح الضم فوقع الشك انتهى والفرق بين هذه المسئلة
والتي قبلها انه في التي قبلها اضاف التطليق الي نفسه فلم

يحتمل الكلام اخبارا عن طلاق الاجنبية فلم يقع فيها الشك بخلاف هذه
المسئلة وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى انها تطلق كانهما نظرا
الي مجازية الايقاع علي زوجته ولو جمع بين امرأته وبين من هو ليس
محلا للطلاق كالبهيمة والحجر مثلا وقال احداكما طالق او قال هذه
طالق او هذا طلقت امرأته في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما
الله تعالي وقال محمد لا تطلق لان الواحد لا عم الذي يصدق على
امرأته والبهيمة غير صالح ان يقع عليه الطلاق فيلغوا كلامه
ولهما انه لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد لا عم يعين العدول الى
المجاز وهو الواحد المعين وهو اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من
محتملات الكلام كما اذا قال لزوجتيه ذلك فانه يجبر على التعيين
كما في الاصول وفي الذخيرة ان او اذا دخلت بين الشيئين توجب
الشك وصار في حق المرأة كانه قال انت طالق او غير طالق فلا تطلق
عند محمد للشك ولهما ان الشك انما يقع بحكم او واذا صح ضم غير المنكوحة
الى المنكوحة والضم لم يصح ههنا لانعدام المحلية في حق المضموم فصارت
المنكوحة متعينة للايقاع انتهى ولو جمع بين امرأته الحية والميتة
وقال احداكما طالق او قال هذه طالق او هذه لا تطلق امرأته الحية
انتهى كلام الخانية لوجود الشك في ارادتها لاحتمال ان يكون الكلام
اخبارا عن طلاق امرأته الميتة وكذا الوجمع بين امته الحية والميتة
وقال احداكما حرة لا تعتق الحية تتارخانية ثم قال فيها اي الخانية بعد
ورقة ولو جمع بين امرأتين احداهما صحيحة النكاح والاخرى فاسدة
النكاح وقال احديكما طالق لا تطلق صحيحة النكاح كما لو جمع بين
بين منكوحته واجنبية وقال احديكما طالق لا تطلق منكوحته
لمزاحمة احتمال ارادة الاجنبية او فاسدة النكاح انتهى ما في الخانية
وحاصله اي ما ذكره في الخانية انه اذا جمع بين امرأته وغيرها وقال
احداكما طالق لم يقع على امرأته عند الامام في جميع الصور الا اذا
جمع بينها وبين جدار او بهيمة لان الجدار لما لم يكن اهلا لوقوع
الطلاق عليه اعمل اللفظ في امرأته على طريق المجاز بخلاف ما اذا
كان المضموم الى امرأته ادميا فانه اي الادمي صالح للطلاق في
الجملة كما تقدم وجهه الا انه يشكل هذا الفرق بالرجل المضموم الى
امرأته كما في المسئلة الاولى وهذا الاشكال نقض اجمالي على قول الامام
وقوله فانه اي الرجل لا يوصف بالطلاق عليه بيان لشاهد
النقض يعني ان الدليل جار والمدعي وهو وقوع الطلاق على امرأته
متخلف فان الرجل لا يكون صالحا لوقوع الطلاق ولو في الجملة
فينبغي ان يكون في حكم الجدار والبهيمة فيقع الطلاق عليها وقد كان
الامر بخلافه ولذا اي ولان الرجل لا يوصف بالطلاق عليه لو

قال لها

قال لها اى لامرأته انا منك طالق لغا كلامه لان الطلاق لازالة القيد والقيد فيها دونه اولازالة الملك وهو عليها دونه فلا يضاف الا اليها بخلاف مالو قال لها انا منك باين اوعليك حرام حيث تبين منه لان البينونة لازالة الوصلة والتحريم لازالة الحل وكل منهما مشترك بينهما فيصح اضافته الى كل منهما وقد يقال فى دفع الاشكال بمنع جريان الدليل بان نقال ان الطلاق لازالة الوصلة وهى اى الوصلة مشتركة بينهما وفيه انه لوكان لازالة الوصلة لصح اضافته الى الزوج ولم يكن قوله انا منك طالق لغوا فالاولى ان يقال ان هذا بناء على امكان تصحيح اضافة الطلاق الى الرجل فى الجملة كما تقدم تامل ومما فرعته على القاعدة المذكورة قول الامام الاعظم رحمه الله تعالى اذا قال رجل لعبده الاكبر سنا منه هذا ابنى فانه اى الامام اعمله اى هذا الكلام عتقا حال كونه مجازا عن هذا حر ولم يهمله وهما اى الامامان اهملاه وجعلاه لغوا من الكلام وهذا الخلاف مبنى على الخلاف فى خلفية المجاز عن الحقيقة هل هى فى حق الحكم كما هو عندهما حتى يشترط فى صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى او فى حق التكلم كما هو عنده حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية بكونه مبتدا وخبرا موضوعا للايجاب بصيغته سواصح معناه اولا فقول القايل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر سنا منه وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ان يكون مخلوقا من نطفة الاصغر منهم انهم اختلفوا فى بيان مراد الامام بقوله انها فى حق التكلم فقيل التكلم بهذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن التكلم بلفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد المعنى المقصود بطريق المجاز خلف عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى المقصود بطريق الحقيقة فان الحرية يفيدها هذا ابنى بطريق المجاز يفيدها هذا حر بطريق الحقيقة واختار المصنف هذا الطريق كما ترى وقال بعضهم ان التكلم بهذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن التكلم بهذا ابنى اذا اريد به البنوة وهو الاصح كما فى الاصول لان الخلاف لا يكون الا فى وجه الخلفية لا فى الخلف والاصل ولان الاصل اذا كان هذا ابنى يتحقق شرط المصير الى الاصل من صحة اللفظ من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى بخلاف ما اذا كان الاصل هذا حر لعدم تعذر العمل بالحقيقة ح كذا فى التوضيح فعنده يعتق من حين الملك وعندهما لا وقال فى المنار من بحث الحروف من بحث او لو قال فى اول لكان اظهر وقالا اى الامامان اذا قال لعبده

ودابته هذا حر او هذا انه باطل اى كلام لغو لا تثبت به الحرية
لانه اي لفظ او اسم وضع لاحدهما اي الشيئين غير عين اي غير
معين فهي لفظ موضوع لافادة ان حكم ما قبلها لاحد المذكورين
لا على التعيين والاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب
صدقه على الاخص وذلك اى الواحد الاعم الذى يصدق على
الدابة والعبد غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد
المعين وهو العبد قال فى التلويح وفيه بحث لان ايجاب العتق انما
هو على ما يصدق عليه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام
انما تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ويمكن ان يجاب بانه لما لم يكن
ما صدق عليه احد الشيئين غير عين صالحا للايجاب وبدون صلاحية
المحل لا يصح الايجاب اصلا وعنده اى الامام كذلك يعني ان او لا
لاحد الشيئين غير عين وان غير العين ليس بمحل للعتق لكن على احتمال
التعيين اشارة الى انه قول بموجب العلة يعني سلمنا انه اسم لاحدهما
غير عين وما هو كذلك لا يكون محلا للعتق لان الاحكام تتعلق بالذوات
لا بالمفهومات المبهمة لكن لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق من
جهة اخرى وهو ان الكلام يحتمل التعيين وكل ما هو من محتملات
اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا عند وجود القرينة فهذا
الكلام يجوز ان يستعمل في التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملات
اللفظ فلانه لو كان الايجاب فى العبدين لزمه التعيين كما قال حتى
لزمه التعيين فى العبدين واجبر عليه ولو لم من محتملاته لما اجبر
عليه اذ المرء لا يجبر على ما ليس من محتملات كلامه حتى لو باع
احدهما او مات تعين الاخر للعتق واما جواز استعماله فيه مجازا
فظاهر فاذا جاز ان يكون مجازا عن التعيين يحمل عليه عند تعذر
الحقيقة لان العمل بالمحتمل اولى من الاهدار بالكلية فيلغو ذكر
ما ضم اليه العبد فصار كانه قال هذا حر وسكت فجعل ما وضع
لحقيقته وهو احدهما غير عين مجازا عن ما يحتمله وهو احدهما
على التعيين وان استحالت حقيقته اى تعذر العمل بها كما هو اصله
فى العمل بالمجاز وهما اى الامامان يذكران الاستعارة اي المجاز
عند استحالة الحكم اى حكم الحقيقة كما ذكرناه من انهما يقولان
يصار الى المجاز عند امكان حكم الحقيقة فاذا لم يكن المحل صالحا
لحكم الحقيقة يلغو المجاز سواء نوى عبده هذا الايجاب او لم ينو لان
اللغو لا حكم له لكن فى المبسوط انه يعتق عبده اذا نوى عندهما
انتهى كلام المنار قيل يحتاج هذا الفرع فرع المراة المعروفة النسب
الى الفرق والفرق بينهما تعذر المجاز فى فرع المراة بخلافه هنا كما
تقدم لان الحرية الثابتة بهذا ابقي لا تنافى الملك لان عمله فى الحقيقة

من حين

من حين ملكه لانتفا الملك من الاصل وعمله في المجاز عتقه من حين
ملكه ايضا فيصلح مجازا بخلاف المراة فان الحرية الثابتة بها تنافي النكاح
والمحلية والحرية الثابتة بالطلاق تثبت النكاح والمحلية فلم يجز
استعارته للطلاق المحرم كما قدمناه قيد صاحب المنار صورة مسئلة
الجمع بين العبد والدابة التي حكم فيها بالبطلان بأو اي بالعطف بها
ولم يصورها بقوله احدكما حر لانه لو قال لعبده ودابته احدكما حر
عتق بالاجماع كما في المحيط لكن في التتارخانية انه يعتق عبده عند
الامام لاعندهما بلا فرق بين القولين وبينا الفرق بين قوله هذا حر
او هذا وبين قوله احدكما حر في شرح المنار قال فيه لان قوله او هذا
تخيير وقوله احدكما حر ايقاع فانما يقع على من يقبل العتق فاما
التخيير فيصح بين من يقبل العتق ومن لا يقبله كما في المحيط انتهى
والمسايل التي ذكرناها في اثنا مسايل الطلاق المبهم ماخوذة من
التتارخانية كلها مبنية على عدم الفرق ومنها اى من فروع القاعدة
المذكورة لو وقف على اولاده وليس له اى الواقف الا اولاد الاولاد
حمل لفظ اولاده عليهم اي اولادا لاولاد صونا للفظ عن الاهمال
عملا بالمجاز باعتبار السببية وهل يدخل اولاد البنت فيه اختلاف
والصحيح لا يدخل قال في الخلاصة واقف قال ارضي هذه موقوفة
علي ولدي كانت الغلة لولد صلبه يستوي فيه الذكر والانثى
واذا لم يبق واحد من البطن الاول يصرف الى الفقرا لا الى ولد الولد
واذا لم يكن له وقت الوقف ولد لصلبه وله ولد ابن كانت الغلة
له لا يشاركه في ذلك من دونه من البطون ويكون ولد الابن
عند عدم ولد الصلب بمنزلة ولد الصلب ولا يدخل فيه ولد البنت
في ظاهر الرواية وهو المختار وكذا لو وقف على مواليه وهم
حقيقة في مواليه بلا واسطة مجاز في مواليه بالواسطة فلا
يجوز الجمع بينهما فاذا لم يكن له موال كما قال وليس له موال
اى المعنى الحقيقي غير موجود وانما له معنى مجازي فقط وهو
موالي الموالي فيحمل عليه فلذا استحقوا الوقف صونا للفظ
عن الاهمال مع امكان الاعمال بالحمل على المجاز كذا في التحرير
للمحقق ابن الهمام وليس منها اى الفروع المذكورة لو اتى بالشرط
والجواب بلا فاء فيما يجب فيه الفا قال الزيلعي الجواب اذا تاخر
عن الشرط يكون بالفا واذا تقدم فلا ترخل عليه واختلفوا فيه
هل هو الجزا او يقدر بعد الشرط من جنسه فلو قال لامراته
ان دخلت الدار انت طالق فانا لا نقول فيه بالتعليق لعدم
امكانه اى التعليق بلا فا فيتنجز الطلاق ويلغو ذكر
الشرط لكن لو نوى التعليق دين كما في البحر ولا ينوي قضا

خلافا لما نقل عن ابي يوسف رحمه الله تعالى من انه يتعلق حملا
للكلام على الفايدة وتصحيحا لها وكذا لو قال انت طالق في مكة فيخرج
الطلاق ويلغو قوله في مكة الا اذا اراد في دخولك مكة فيدين
اي يتعلق الطلاق بالدخول ديانة لا قضاء وقوله انت طالق اذا دخلت
مكة تعليق لوجود حقيقته وقد جعل الامام الاسبوطي من فروعها
اي القاعدة ما وقع في فتاوى الشيخ تقي الدين ابي الحسن علي السبكي
فتذكر كلاميهما اي السبكي والسيوطي بالتمام ثم نذكر ما يسر الله
مما ينا سب اصولنا قال الامام السبكي في فتاويه لو ان رجلا
وقف بالبنا للمعلوم عليه اي على نفسه والمختار المفتي به
جوازه تامل ثم من بعده على اولاده ثم من بعدهم على اولادهم
ونسله هو الولد وولد الولد ابدا ما تناسلوا ذكورا واناثا وعقبه
هو الولد وولد الولد من الذكور كذا في الاسعاف فاولاد الاولاد
يدخل فيه اولاد البنات على المختار ويدخلون في الاولاد والنسل
يشملهم والعقب يخص الذكور كاولاد الاولاد ولا يسمى عقبا الا
بعد موت المعقب عنه فلو وقف على زيد وعلى عقبه لا يدخل
اولاد زيد في حياته بخلاف اهل بيته فانه يدخل الموجود منهم ومن
ياتي بعدهم واهل بيته من اتصل اليه من قبل ابيه الى اقصى
اب له في الاسلام يستوي فيه الذكر والانثى والمسلم والكافر والمحرم
وغير المحرم ولا يدخل الاب الاقصى لو كان حيا ويدخل والد الواقف
وولده ولا يدخل اولاد البنات والاخوات ومن سواهن من الاناث
الا اذا كان زوجها من بني اعمام الواقف وقال الخصاف الختن
والاك بمنزلة اهل البيت والحكم فيهم واحد ابن الشمنة فالحاصل
ان الاولاد والنسل في الشمول للانثى سوا والعقب واولاد الاولاد
في عدم الشمول سوا ومقصوده بهذا الوقف دخول اولاد البنات
فلذا قال ذكرا كان النسل والعقب او انثى للذكر مثل حظ الانثيين
وهذا معنى على الفريضة الشرعية ثم ذكر للوقف المذكور شروطا
اخر الشرط الاول قوله على ان من توفي منهم المذكورين الاولاد
واولاد الاولاد وعلى شرطية متعلقة بوقف او ببيانيه تفصيلا
لما قبله من ترتيب الطبقات عن ولد او نسل عاد ما كان جاريا
عليه اي المتوفي على ولده اي ترجع حصته من الوقف لولده
ثم على ولد ولده ثم على نسله على الفريضة اي للذكر منهم
مثل حظ الانثيين الشرط الثاني مما اشار اليه بقوله على ان
من توفي منهم من غير نسل عاد ما كان جاريا عليه على من
في درجته من اهل الوقف المذكور يقدم الاقرب اليه فالاقرب
ويستوي الاخ الشقيق والاخ من الاب الظاهر ان هذا من

كلام

كلام الواقف فلا يرد عليه ما قيل ان هذا مخالف لما فى انفع الوسايل
من انه يقدم الاخ الشقيق على الاخ لاب لان ذاك اذا لم ينص عليه
الواقف واقتصر على قوله الاقرب فالاقرب لما ان نصه معتبر الشرط
الثالث هو قوله ومن مات لو قال على ان من مات من اهل الوقف
وترك ولدا او نسل منه انتقل نصيبه اليه لكان اظهر وهذا
الشرط يغني عنه الشرط الاول الشرط الرابع هو قوله وعلى
ان من مات من اهل الوقف قبل استحقاقه لشئ وترك ولدا او
اسفل منه استحق الولد او الاسفل منه ما كان يستحقه المتوفى
من الوقف لو بقي المتوفى حيا الى ان يصير اليه شئ من منافع
الوقف المذكور وقام فى الاستحقاق مقام المتوفى الشرط الخامس
هو قوله فاذا انقرضوا فعلى الفقرا وهنا قد تم شروط الوقف
فاشار الى تفصيل اجزائها بتحويله عاطفا على قوله وقف من
قوله ان رجلا وقف عليه قوله ولو توفى الموقوف عليه وهو الرجل
الواقف فانه واقف باعتبار وموقوف عليه باعتبار وانتقل الوقف
المذكور الى ولديه احمد وعبد القادر ومات احمد ولم يتعرض لموته
اذ لا تختلف قسمة نصيب عبد القادر على اولاده سواء مات احمد
عن اولاد او لا لانه ان لم يمت عن ولد ينتقل نصيبه الى اخيه عبد
القادر عملا بقوله ومن مات من غير نسل عاد ما كان جاريا عليه
على من فى درجته من اهل الوقف المذكور وان مات عن ولد فنصيبه
لولده عملا بقوله ومن مات عن ولد او نسل عاد ما كان جاريا عليه
من ذلك على ولده الخ ولا يخلو حال احمد عنهما ثم توفى عبد القادر
وترك ثلاثة اولاد وهم على وعمر ولطيفة وترك ايضا ولدى ابنه
ابنه محمد المتوفى فى حياة ابيه عبد القادر وهما اى ولدا ابنه
محمد عبد الرحمن وملكة ثم توفى عمر من غير نسل ثم توفت لطيفة
وتركت بنتا تسمى فاطمة ثم توفى على وترك بنتا تسمى زينب ثم
توفيت فاطمة بنت لطيفة بلا نسل فبقى من نسل عبد القادر
عبد الرحمن وملكة ولدا محمد المتوفى فى حياة ابيه وزينب بنت
على وجواب لو فى صدر الكلام قوله فالى من ينتقل نصيب
فاطمة بنت لطيفة المتوفاة عقيمة فاجاب الشيخ السبكي رحمه
الله تعالى الذي ظهر الان اى حين الجواب وسياتي انه كان يقضي
بخلافه ان نصيب عبد القادر من الوقف المذكور وهو الغلة ان
مات اخوه احمد قبله لا عن ولد وان بقي حيا او مات عن ولد فنصيب
عبد القادر نصف الغلة جميعه يقسم من هذا الوقف الى ستين جزءا
وفى اصل مسئلة هذا الوقف لعبد الرحمن منه اثنان وعشرون جزءا
ولملكة احد عشر جزءا ولزينب سبعة وعشرون جزءا ولا يسمّ

هذا الحكم في اعقابهم اى فروع هولا الاولاد بل يقسم كل وقت
بحسبه اى بحسب ما يقتضيه ذلك الوقت ثم اراد ان يبين التقسيم
المذكور على وجه يظهر منه الى من ينتقل نصيب فاطمة الذي وقع
السوال عنه فقال وقال السبكي بيان ذلك التقسيم ان عبد القادر
لما توفي انتقل نصيبه الى اولاده الثلاثة وهم علي وعمر ولطيفة
للذكر مثل حظ الانثيين للشرط المذكور اولا بقوله على الفريضة
وعدد رؤسهم خمسة لان الذكر براسين فاصل مسيلتهم من خمسة
لعلي خمساه اى خمسا نصيب عبد القادر ولعمر خمساه وللطيفة
خمسه وهذا التقسيم هو الظاهر عندنا يعني ولاشى لاولاد محمد
المتوفى في حياة والده معهم عملا بالترتيب بين الطبقات ثم ويحتمل
ان يشاركهم اى اولاد عبد القادر اولاد ابنه محمد المتوفى في حياة
ابيه وهما عبد الرحمن ومكة ولدا محمد المتوفى في حياة ابيه
عبد القادر وينزلا اى عبد الرحمن ومكة منزلة ابيهما محمد عملا
بقوله وان من مات عن ولد انتقل نصيبه اليه ان لو كان حيا
فتصير عدد الروس ح سبعة فهي اصل مسيلتهم كما قال فيكون
المخرج اى مخرج مسيلة هذا الوقف من سبعة ويكون لهما اى
لعبد الرحمن ومكة السبعان منها نصيب ابيهما محمد بينهما للذكر
مثل حظ الانثيين ولعلي السبعان ولعمر السبعان وللطيفة
السبع وهذا التقسيم وان كان محتملا نظرا الى ظاهر الامور
الثلاثة الاتية فهو مرجوح عندنا لان التمكن اي الاعتماد في
ما خذه اى هذا التقسيم ثلاثة امور اي عليها احدها اي الثلاثة
ان هذا التقسيم مقصود الواقف وكل مقصود الواقف هو المعتبر
فهذا التقسيم هو المعتبر بيان الصغري لان مقصود الواقف
ان لا يحرم احدا من ذريته لان المقصود برهم والاحسان اليهم
كما هو في حياته وذا يعدم حرمانهم كلهم وهذا الامر اى الدليل
ضعيف وجهه انا لا نم الكبرى لانه انما يكون اولي بالاعتبار
اذا كان في الفاظ وقفه ما يدل علي مقصوده لان المقاصد اذا لم
يدل عليها اللفظ اى لفظ وقفه لا تعتبر فالاعتبار للدلالة
الفاظه وليس في الفاظ الوقف ما يدل على هذا المقصود الثاني
من الامور الثلاثة ومرجعه انا لا نم ان ليس في الفاظه ما يدل
على مقصوده بل هو مستفاد من قوله ثم على اولاده ثم على
اولادهم فان ثم للترتيب وهو كما يكون للترتيب بين الافراد
وترتيب الجمل ترتيب الطبقات وترتيب المفردات ترتيب الفروع
والاصول فنريد بالترتيب المستفاد من ثم الترتيب بين الفرع
والاصل كما قال وادخالهم اى اولاد الاولاد في الحكم اى حكم الاولاد

من

من الاستحقاق وجعل الترتيب المستفاد بثم بين كل اصل وفرعه لا يجعل
الترتيب بين الطبقتين جميعا بمعنى على معنى ان كل فرع لا يستحق شيا
من الوقف مع وجود اصله لا على معنى عدم استحقاق من هو في الطبقة
الثانية مع عدم انقراض الطبقة الاولى قال السبكي وهذا الامر اى
الدليل محتمل لفظ الواقف لكنه خلاف الظاهر فان الظاهر انه ترتيب
بين الطبقات قال بعضهم وهذا انما يتمشى ان لو كان في كلام الواقف
صريحا ترتيب الطبقات وحجب كل طبقة ما تحتها بان يقول نسلا بعد
نسل وتحجب كل طبقة ما تحتها كما في بعض الاوقاف فانه لو كان كذلك
يصدق على محمد بعد وفاة عبد القادر انه لو كان حيا لكان من اهل
الوقف لتقدم طبقته وحجبه باولاد عبد القادر فكان ولده محمدا
يقوم مقامه بمقتضى اللفظ واما هنا فلم يقل صريحا بالحجب
وقال على ان من توفي من اهل الوقف ينتقل نصيبه الى اولاده
ولا ينتقل الي ولدي محمد شئ ونظر السبكي الى لفظ ثم فقط فانه
يقتضي الترتيب وحجب كل طبقة لما قاله وهو الحق وسياتي الكلام
في ذلك وفي الخلاصة اذا ذكر الواقف ثلاثة بطون يكون الوقف
عليهم وعلى من اسفل منهم والاقرب والابعد فيه سواء الا ان يذكر
الواقف في وقفه الاقرب فالاقرب او يقول على ولدي ثم على من
بعدهم على ولد ولدي او يقول بطنا بعد بطن فحينئذ يبدا بما بدا به
الواقف لانه اذا ذكر البطن الثالث فقد فحش فيتعلق الحكم بنفس
الانتساب لا غير والانتساب موجود في حق الاقرب والابعد بخلاف
البطن الثاني لان الواسطة فيه واحدة انتهى فظهر من هذا ان
ثم تفيد الترتيب في الطبقات كما لو قال بطنا بعد بطن قال السبكي
وقد كنت ملت ماض من الميل اليه اى جعل الترتيب كذلك مرة
في وقف من الاوقاف للفظ اى لاجل لفظ اقتضاه اى ذلك اللفظ
الميل فيه اى ذلك الوقف ولكني لست اعمه اى اجعله عاما في
كل ترتيب فلا يلزم ان يكون هنا كذلك الثالث من الامور
الثلاثة الاستناد الى قول الواقف ان من مات من اهل الوقف
قبل استحقاقه لشئ قام ولده مقامه فانه يعين ادخال اولاد
الاولاد في الحكم والاستحقاق ولو مع وجود اهل الطبقة المتقدمة
عليهم وهذا الامر قوي لكن انما يتم لو صرف على محمد المتوفى في
حياة والده عبد القادر انه من اهل الوقف وهذه مسئلة قد
كان وقع مثلها في الشام قبل التسعين وستمائة يسئلون
عنها اى هذه المسئلة ولا ادري ما اجابوهم لكني رايت بعد
ذلك التاريخ في كلام الاصحاب اى اصحاب مذهبه فيما اذا
وقف علي اولاده علي ان من مات منهم انتقل نصيبه الي اولاده

ومن مات ولا ولد له انتقل نصيبه الى الباقين من اهل الوقف فمات
واحد عن ولد انتقل نصيبه اليه اى الولد فاذا مات اخر عن غير ولد
انتقل نصيبه الى اخيه لانه اى الاخ صار من اهل الوقف اى
مستحقا بموت اخيه عن غير ولد فهذا التعليل يقتضى انه انما صار
من اهل الوقف بموت والده حيث ان مصار الدالة على الانتقال
ولم يقل لانه من اهل الوقف وهذا الوقف ليس معلقا بموت
الواقف وليس فى الكلام ما يدل على موته فيقتضى هذا التعليل
ان محمد بن عبد القادر المتوفى فى حياة والده ليس من اهل الوقف
لموته قبل الاستحقاق وانه انما يصدق عليه اسم اهل الوقف
اذا آل ورجع اليه الاستحقاق بالفعل فلا يطلق هذا اللفظ
على الشخص الا اذا استحق من الوقف بالفعل قال السبكي ومما
يتنبه له ان بين اهل الوقف والموقوف عليه عموما وخصوصا
من وجه فاذا وقف على زيد ثم عمرو ثم اولاده اي عمرو فعمرو موقوف
عليه فى حياة زيد لانه معين قصره الواقف بخصوصه وسماه
الواقف وعينه وليس من اهل الوقف حتى يوجد شرط استحقاقه
وهو موت زيد لانه ذكره بلفظ ثم المقتضية للترتيب فعلم
منه ان عند وجود شرط الاستحقاق يصدق عليه انه من اهل
الوقف ايضا ولزم ان يتعرض لمادة الاجتماع وقوله واولاده اى عمرو
مبتدا اذا آل اليهم الاستحقاق كل مبتدا ثان واحد منهم من اهل
الوقف خبر المبتدا الثاني وخبره خبر الاول ولا يقال فى كل واحد
انه موقوف عليه بخصوصه لانه لم يعينه الواقف وانما الموقوف
عليه جهة الاولاد مطلقا كالفقراء فزيد مادة اجتماع لانه
موقوف عليه واهل الوقف وعمرو مادة افتراق الموقوف عليه قبل
الاستحقاق وكل واحد من اولاده مادة افتراق اهل الوقف وبه ظهر
بطلان ما قاله بعضهم ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا وان
الموقوف عليه اعم مطلقا ولكن هذا الفرق مبني على اعتبار التعيين
فى الموقوف عليه وعلى اعتبار الاستحقاق للوقف فى اهل الوقف وكل
منهما محل بحث تامل قال السبكي فتبين بذلك المذكور ان ابن عبد
القادر والد عبد الرحمن وملكة يعني محمدا لم يكن من اهل الوقف
اصلا يعني لا فى حياة ابيه لعدم الاستحقاق ولا بعد موته لعدم
وجوده ولا موقوف عليه لعدم التعيين والتخصيص به كما اشار
اليه بقوله لان الواقف لم ينص على اسمه قال السبكي وقد يقال
فى توجيه كون محمد من اهل الوقف ان المتوفى فى حياة ابيه يستحق
انه لو مات ابوه فى حياته جرى عليه الوقف فينتقل هذا
الاستحقاق الى اولاده وهذا الوجه قد كنت فى وقت ابحثه

اى ابحثه

اى ابحث عنه واستخيره ثم رجحت عنه لعله قبل الاطلاع على
التعليل المتقدم والا فهذا عين ما تقدم لانه هذا الوجه هو الاستحقاق
بالقوة وقد تقدم منه رده فتحرر من كلام السبكي على كلام
المستدل منع كون محمد من اهل الوقف لعدم استحقاقه وسند
المنع ما نقله عن الفقها من تخصيصهم اهل الوقف بالمستحق
بالفعل ثم ان المستدل اجاب عن ذلك باثبات المقدمة الممنوعة
وهذا ما تضمنه قوله فان قلت محمد من اهل الوقف لانه سماه
الواقف اهل الوقف قبل الاستحقاق وكل ما هو كذلك فهو من اهل
الوقف وبيان الصغرى قد يقال الواقف فيما نحن فيه فى الشرط
الرابع ان من مات من اهل الوقف قبل استحقاقه لشى فقد
سماه من اهل الوقف مع عدم استحقاقه قبل كلامه انه
اى الواقف اطلق اهل الوقف على من لم يصل اليه الوقف
فيدخل محمد والد عبد الرحمن وملكة فى ذلك اى اهل الوقف
فيستحقان اى عبد الرحمن وملكة نصيب والدهما محمد ثم انه ما ذكره
من السند لا يصلح للسندية لان الالفاظ الواقفة فى الواقفين
مبنية على اصطلاحاتهم فالواقف هنا اصطلح على ان اهل الوقف
يطلق على من لم يستحق وما نقله عن تعليل الفقها فى ذلك
الوقف مبنى على اصطلاحه فلا يحكم على اصطلاح باصطلاح اخر
كما قال ونحن نرجع فى الفاظ الاوقاف الى ما دل عليه لفظ واقفيها
سوا وافق ذلك المرلول عرف الفقها اولا وما ذكرته من السند
انما هو كلام الفقها لا يصلح للسندية على كلام واقفنا وهذا كلام
حق لا مرية فيه ونقل شيخنا عن السبكى ان العمل بمفهوم المخالفة
فى كلام الواقفين والناس باطل وكذلك نقله عن الخصاف واستدل
عليه العلامة قاسم واقره فى لسان الحكام كما سيذكره المص فى كتاب
القضا قال هناك وما ذكره محمد فى السير الكبير من جواز الاحتجاج
به فى خلاف المذهب وعليه حادثة ما لو وقف على اولاده مع
مشاركة زوجته بالسوية يستقل به الواحد منهما اذا انفرد
واذا انقرضوا فعلى العتقا فمات الواقف لا عن نسل فهل تستحق
الزوجة ام لا لعدم من يشاركها فاجاب ان الحق للزوجة بخصوصها
ولا يستقل للعتقا الا بعد انقراضها وليست المشاركة قيدا فى
استحقاقها اذ غاية ما يستفاد من المشاركة ان الاستحقاق
مشترك بينها وبين الاولاد فكما لا يسقط حق الاولاد بموت
الزوجة فكذا لا يسقط حق الزوجه بعدم وجود الاولاد وعلى
اعتبار قيد المشاركة فلا وجه لالفا قوله يستقل به الواحد
منهم اذا انفرد لان المعارضة اذا رفعت فى شروط الواقفين

فالعبرة للاخير كما صرح به الخصاف نعم مفهوم المخالفة معتبر
في التصنيف كما صرح به ابن الشحنة وغيره انتهى قلت لا نسلم
ان هذا الواقف سماه باهل الوقف قبل الاستحقاق و مخالفة
ذلك القول من الواقف لما قلنا من عدم كون محمد من اهل الوقف
اما اولا فلان الواقف لم يقل من مات من اهل الوقف قبل استحقاقه
اى من مات حتى يكون مصدرا مضافا فيفيد العموم فيلزم عدم
الاستحقاق اصلا ويلزم المخالفة وانما قال قبل استحقاقه لشي
فقد ذكره متعلقا مقيدا به فيفيد موته قبل استحقاق ذلك الشي
ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم من عدم الاستحقاق
لشي عدم الاستحقاق اصلا فيجوز ان يكون قد استحق شيا من الوقف
صار به من اهل الوقف ويترقب اى ينتظر استحقاقا اخر فيموت
قبله اى قبل ذلك الاستحقاق فنص الواقف بقوله ان من
مات من اهل الوقف قبل الاستحقاق لشي الخ على ان ولده اى
ولد هذا الميت يقوم مقامه في الذي لم يصل اليه وكان يترقبه
فلا يدل على عدم كون محمد من اهل الوقف اذا لم يصل اليه شي
اصلا وحاصل ذلك ان اهل الوقف من استحق شيا منه بالفعل
ولا يطلق على من لا يستحق اصلا وهذا الذي ذكره اولا وما ذكره
هذا المستدل من كلام الواقف في مسئلتنا هذه لا ينافي ما ذكره
لانه قيد الاستحقاق بشي ولا يلزم منه نفي المطلق وهو عدم
الاستحقاق اصلا فهو مستحق لشي بالفعل به صار من اهل
الوقف غير مستحق لشي اخر بالفعل بل يترقبه وينتظره فيقوم
ولده مقامه في ذلك وما ذكره كان في المنع فلا يرد انه لو لم يستحق
لشي اصلا لا يقوم ولده مقامه لانه ليس من اهل الوقف والكلام
فيه فلا يستلزم هذا ان يكون محمد من اهل الوقف اذ لم يستحق
لشي اصلا ولو سلمنا انه اى الواقف قال قبل استحقاقه اصلا
على ان يكون قوله لشي بعض لشي من الاشيا فيحتمل ان يقال
الموقوف عليه الذي عينه الواقف وسماه او البطن الذي بعده
الداخل ذلك في عموم من مات وان وصلية وصل اليه الاستحقاق
للوقف بالفعل اعني انه صار من اهل الوقف واطلق عليه لفظ
بان وصلت اليه النوبة الا انه قد يتاخر استحقاقه اى ما يستحقه
اما لانه اى الاستحقاق مشروط بمدة كقوله في كل سنة كذا
او ما اشبه ذلك كما اذا كانت غلة الوقف سنوية فوصلت النوبة
اليه في ابتدا السنة فصار من اهل الوقف والاستحقاق بالفعل
لكن تاخر الاخذ فمات قبل اخذ الغلة والى هذا الان ما استحق هذا
الموقوف عليه او البطن بعده من الغلة شيا استحقاق اخذ اما

لعدمها

لعدمها اى الغلة كما فيما صورناه اولعدم شرط الاستحقاق بمضي زمان
اوغيره فنص الواقف على ان ولده يقوم مقامه فى ذلك الوقف
الذي لم يصل اليه بعد ان يكون اهلا والحاصل ان كلام هذا الواقف
لا يدل على ان محمدا من اهل الوقف ليلزم مخالفة ما ذكرناه لان
قوله ومن مات من اهل الوقف اى المستحق بالفعل قبل استحقاقه
اى اخذه لما استحقه بان كان مشروطا بمدة فمات قبل مجيئها فمحمد
هذا لم يكن من اهل الاستحقاق اصلا لعدم وصول النوبة اليه اصلا
لموته فى حياة ابيه فلا يدل على ان محمدا من اهل الوقف فلا يدخل
فى حكم الاولاد ولكن لا يخفى ما فى هذين الوجهين وسيردهما
السيوطي ولما ارتفع بما ذكره الى هنا احتمال مشاركة عبد الرحمن
وملكة لمن فى مرتبة ابيهما وتقرر التقسيم الاول عنده اراد تمام
ما شرع فى بيانه فقال هذا يعني التقسيم الاول حكم الوقف بعد
موت عبد القادر ثم التقسيم بعد موت غيره من اولاده هو قوله
فلما توفى عمر من غير نسل انتقل نصيبه وهو خمسا حصة عبد القادر
الى اخويه بالتثنية تغليبا وهما على وفاطمة عملا بشرط الواقف
بان من مات من غير نسل عاد ما كان جاريا عليه لمن فى درجته
فنصيب عبد القادر كله بينهما اى اخوى عمر علي ولطيفة لانه
عاد اليهما ما كان خارجا عن نصيبهما بعد موت عبد القادر للذكر
للذكر مثل حظ الانثيين لعلي الثلثان هما ثلاثة اخماس وثلث
وخمس وللطيفة الثلث وهو خمس وثلثا خمس ويستمر هذا
عبد الرحمن وملكة فى هذه المرتبة ايضا ثم التقسيم بعد موت اخت
عمر وهو ما اشار اليه بقوله فلما ماتت لطيفة انتقل نصيبها من
الثلث المذكور الى ابنتها فاطمة ولم ينتقل لعبد الرحمن وملكة
شيء من نصيبها مع مساواتها لفاطمة فى الدرجة لوجود
بعض اولاد عبد القادر وهو علي وهم اى اولاد عبد القادر محجوبون
اى اولاد الاولاد لانهم اى اولاد عبد القادر اولاد وقد مهم
اى الواقف على اولاد الاولاد اللذين هما اى عبد الرحمن وملكة
منهم اى اولاد الاولاد وعلي هنا محجوبون بفاطمة لشرط الواقف
ان من توفى عن نسل عاد ما كان جاريا عليه على ولده لكن كونه
محجوبا بغيره لا يمنع كونه حاجبا لغيره فان المحجوب قد يحجب ثم
التقسيم الرابع بعد موت الولد الثالث لعبد القادر وهو اخر
اولاده واخر الطبقة الثانية وهو قوله ولما توفي علي بن عبد
القادر دخلت بنته زينب احتمل ان يقال نصيبه اي على كله
وهو ثلثا نصيب عبد القادر لها اى لبنته زينب عملا بقول
الواقف من مات منهم عن ولد انتقل نصيبه لولده وان تبقي

هي يعني زينب وبنت عمها فاطمة مستوعبتين بنصب جدهما عبد
القادر لزينب ثلثاه نصيب ابيها على ولفاطمة ثلثه نصيب
امها لطيفة فعلى هذا الاحتمال يستمر حرمان عبد الرحمن ومكة
واحتمل ان يقال نصيب عبد القادر كله يقسم الان على اولاده
اي جميع اولاده الموجودين وهم عبد الرحمن ومكة وزينب وفاطمة
فان اولاد الاولاد اولاد عملا بقول الواقف ثم على اولاده ثم على اولاد
اولاده فقد اثبت الواقف بهذا القول لجميع اولاد الاولاد لا لبعضهم
استحقاقا بعد الاولاد وانما جعلنا عبد الرحمن ومكة عند فوت
كل من فات قبل على وهما من اولاد الاولاد بالاول اي بسبب
وجود بعض اولاد عبد القادر فاذا انقرضوا الان الاولاد اي اولاد
عبد القادر زال الحجب فيستحقان اي عبد الرحمن ومكة كسائر
اولاد اولاده ويقسم نصيب عبد القادر بين جميع اولاد اولاده
فلا يحصل لزينب جميع نصيب ابيها وهو ثلثا نصيب عبد
القادر ولا لفاطمة جميع نصيب امها بل ينقص ما كان بيد
فاطمة بنت لطيفة وهو ثلث نصيب عبد القادر الى الخمس
وانما قال ذلك لانه يخرج من نصيبها نصيب لعبد الرحمن
ومكة وهذا النقص امر اقتضاه النزول اي نزول الوقف من
الاولاد الى اولاد الاولاد الحادث بانقراض طبقة الاولاد
المستفاد صفة بعد صفة للنزول من شرط ان جميع اولاد الاولاد
بعدهم اي الاولاد ولا شك ان فيه اي جعل الواقف لجميع اولاد
اولاد وتشريك عبد الرحمن ومكة مع زينب وفاطمة مخالفة لظاهر
قوله اي الواقف ان من مات فنصيبه لولده لان ظاهره يقتضي
ان نصيب على لبنته زينب ويقتضي ان استمرار نصيب لطيفة
لبنتها فاطمة وعدم النقص عنهما مخالفة اياه اي هذا المقتضى بهذا
العمل اي جعل الوقف للجميع فيهما اي المقتضيين بتشريك عبد
الرحمن ومكة لهما جميعا ولو لم نخالف ذلك اي ظاهر قول الواقف
ان من مات فنصيبه الخ شمل الجميع اي جميع اولاد الاولاد وهذا ن
ان الظاهرين متعارضان وهو تعارض قوي صعب الارتفاع
ليس في هذا الوقف مخرج اصعب منه وليس الترجيح اي ترجيح
احد الظاهرين على الاخر فيه اي هذا التعارض بالهين اي السهل بل
هو محل نظر الفقيه وخطر فيه اي الترجيح لي طرق جمع طريق
كالطرق كما في بعض النسخ منها اي الطرق ان الشرط المقتضي
لاستحقاق اولاد الاولاد جميعهم متقدم في كلام الواقف اذ هو
مستفاد من ثم في قوله ثم لاولاد اولاده والشرط المقتضي لاخراجهم
اي اخراج بعضهم بقوله متعلق بالشرط بيان له من مات

بلغ

انتقل

انتقل نصيبه لولده متاخر عنه فالعمل بالمتقدم اولى من العمل بالمتاخر
لان هذا ليس من قبيل النسخ لان النسخ انما يكون فى الادلة الشرعية
العارية عن ان يكون لغوا او صادرا عن خطا او صواب ومنها اى
الطرق ان ترتيب الطبقات اصل وذكر انتقال نصيب الوالد الى
ولده فرع وتفصيل لذلك الاصل فكان التمسك بالاصل
اولى عند التعارض ومنها ان لفظ من صيغة عامة بقوله اى
فى قوله من مات عن ولد صالح لكل فرد منهم ولمجموعهم وهذا الذى
ذكره فى التلويح من ان من عامة من غير قيد بعموم افراد او عموم
اجتماع خلافا لما ذكره فى الكشف من انها لا تعم عموم اجتماع واذا
اريد بمجموعهم اى مجموع اولاد عبد القادر فيدخل فيه ولد محمد
المتوفى فى حياة ابيه كان انتقال نصيب مجموعهم الى مجموع الاولاد
ومن مقتضيات هذا الشرط كما هو مقتضى الشرط الاول فكان
الحمل على ذلك الكل المجموعى اعما لاله اى الشرط الثانى من وجه
يعنى على تقدير كون من للمجموع لا لكل فرد مع اعمال الشرط الاول
وان لم يحمل عليه اى على ذلك الوجه بل حمل على كل فرد كان
الفا للشرط الاول من كل وجه وهو اى الفاوه من كل وجه
مرجوح فلا يصار اليه مع امكان عدم الالغا من كل وجه لكن
قد يقال لا يلزم عدم الالغا من كل وجه لجواز اعماله فيما اذا مات
بعض الولد قبل ابيه عن ولد ومات باقيهم بلا ولد فعند القراض
طبقتهم ينتقل الى اولاد الاولاد بلا لزوم مخالفة للشرط الثانى
اللهم الا ان يراد فى الصورة المفروضة لكنه ليس بمحذور ومنها
اذا تعارض الامر بين اعطا بعض الذرية وبين حرمانهم
من الوقف تعارضا لا ترجيح فيه لاحد الطرفين فالاعطا الى
الكل اولى من حرمان البعض ولا شك انه اى الاعطا الى
الكل اقرب الى غرض الواقفين وهذا وجه كون الاعطا اولى
ومنها ان استحقاق زينب لاقل الامرين وهو اى اقلهما الذى
يخصها اذا شرك بينها وبين بقية اولاد الاولاد محقق
خبران وكذا استحقاق فاطمة اذا شرك بينها وبين بقية
الاولاد محقق ايضا والزايد على المحقق فى حقهما مشكوك
فى استحقاق عبد الرحمن ومكة كما هو مشكوك فى حقهما وهذا
الشك حصل فى تعارض الظاهرين فاذا لم يحصل ترجيح فى
التعارض بين اللفظين يقسم بينهم ولقايل ان يقول اللازم
مما ذكر ان يقسم بينهم الزايد على المحقق لا الجميع الا ان يراد
يقسم بينهما اى عبد الرحمن ومكة والمراد بضمير الجمع ما فوق
الواحد تامل وح فالضمير فى قوله فيقسم راجع الى نصيب

عبد القادر والا لزم الاستدراك فيه اى فيقسم نصيب عبد
القادر بين عبد الرحمن وملكة وزينب وفاطمة وهل يقسم
نصيب عبد القادر بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لعبد
الرحمن خمساه ولكل من الاناث خمسه نظرا اليهم اى اولاد الاولاد
الموجودين دون اصولهم او ينظر الى اصولهم فيتزلون منزلتهم
لو كانوا موجودين فيكون لفاطمة خمسه وهو نصيب امها الطينة
ولزينب خمساه وهو نصيب ابيها على ولعبد الرحمن وملكة
خمساه وهو نصيب ابيهما محمد فيه اى فى تقسيم نصيب عبد
القادر على هذين الوجهين احتمال وانا الى الوجه الثانى منهما
اميل اى اكثر ميلا ووجهه ما بينه بقوله حتى لا يفضل فخذ
من اولا اولاد عبد القادر على فخذ من اولاد اولاده وهما متساويان
فى المقدار بعد ثبوت الاستحقاق وفى الوجه الاول يفضل فخذ
محمد فى المقدار على فخذ على ولطيفة وحاصل ذلك انه لو اعتبر
الموجودون الاول من اولاد عبد القادر واخذ كل حصته فيأخذ
عبد الرحمن خمسا نصيب عبد القادر واخته ملكة خمسه فيفضل
على فخذ على ولطيفة باكثر من النصف اذ الباقى لفخذهما الخمسان
وهما من فخذ مستحق وذان من فخذ غير مستحق يغير بثبوت
الاستحقاق فى اصولهما وهما ايضا لا ينبغى ان يفضل عليه غيره
ولما ترجح عندنا انتقال الكل الى كل الاولاد باعتبار اصولهم
الاولان يوضح ذلك ويتمم ما شرع فى بيانه فقال ولما توفيت
فاطمة من غير نسل والباقون من اهل الوقف زينب بنت
خالها اى خال فاطمة وعبد الرحمن وملكة ولدا عمها اى عم زينب
اذ هما ولدا محمد ابى على والد زينب وكلهم اى الاولاد الثلاثة
فى درجتها اى فاطمة لكونهم اولاد خاليها محمد وعلى وجب جواب
لما قسم نصيبها اى فاطمة بينهم اى الاولاد الثلاثة بعد ردهم
لعبد الرحمن نصفه اى نصف نصيب فاطمة ولملكة ربعه
ولزينب ربعه ولا نقول هربنا يقسم نظرا الى ابيهم لان
الانتقال اليهم من مساويهم فى الدرجة ومن هو فى درجتهم
عطف تفسير على المساوى بخلاف التقسيم الاول فانما الانتقال
فيه من الاعلى درجة فكان اعتبارهم بانفسهم دون اصولهم
اولى فاجتمع لعبد الرحمن وملكة الخمسان بناء على ما مال اليه
من النظر للاصول حصلا لهما بموت على نصيب ابيهما ونصف
الخمس وربع الخمس الذى لفاطمة اى الذى حصل لهما من فاطمة
يقسم الجميع المذكور بينهما اى عبد الرحمن واخته بالفريضة
للذكر مثل حظ الانثيين فلعبد الرحمن خمس ونصف خمس

وثلث خمس واجتمع للملكة ثلثا خمس وربع خمس واجتمع لزينب
الخمسان بموت والدها على وربع نصيب فاطمة فاحتجنا الى
عدد يكون له خمس ولخمسه ثلث وربع ولم يذكر النصف لدخوله
فى الربع وهو الستون وذلك لان القاعدة لاستخراج الكسور
المتماطئة ان يعتبر مخرج كسرين من تلك الكسور فان تباينا
فاضرب احدهما فى الاخر وان توافقا فوفق احدهما فى الاخر وان
تداخلا فاكتف بالاكثر ثم اعتبر الحاصل مع مخرج الكسر الثالث
فاما ان يتباينا او يتوافقا او يتداخلا فاعمل فى كل منهما ما عرفت
ففى تحصيل مخرج الخمس والثلث والربع فيما نحن فيه اضرب مخرج
الخمس وهو الخمسة فى مخرج الثلث وهو الثلاثة بخمسة عشر ثم
نظرنا فرأينا بينهما وبين مخرج الربع مباينة ضربنا الخمسة عشر
فى اربعة حصل ستون ومنه تقسم المسئلة فقسمنا نصيب عبد
القادر من الوقف عليه اى الستين فكان لزينب خمساه اربعة
وعشرون وربع خمسه ثلاثة وهو اى المجموع سبعة وعشرون
ولعبد الرحمن اثنان وعشرون وهى خمس الستين التى عشر ونصف
خمس ستة وثلث خمس اربعة وللملكة احد عشر ثلثا خمس الستين
وهو ثمانية وربع خمس منها ثلاثة فالمجموع احد عشر نصف ما لعبد
الرحمن فهذا التقسيم ما ظهر لى ولا اشتهى احدا من الفقهاء ان يقلدنى
فى هذا التقسيم لانه عن ظن وتخمين لا عن جزم ويقين بل ينظر
الفقيه لنفسه فيعمل بما ترجح عنده انتهى كلام السبكى رحمه
الله تعالى قلت قال المم قايله الاسيوطى ومقوله هو قوله
الذى يظهر اختياره اولا دخول عبد الرحمن وملكة فى القسمة
بعد موت عبد القادر عملا بقوله اى الواقف من مات من اهل
الوقف الى اخره واخره قبل استحقاقه لشئ وترك ولدا او اسفل
منه استحقه ما كان يستحقه المتوفى لو بقى حيا الى ان يصير
اليه شئ من منافع الوقف وقام فى الاستحقاق مقام المتوفى
وما ذكره السبكى من انه لا يطلق عليه اى على محمد والد عبد الرحمن
وملكة انه من اهل الوقف ممنوع وما ذكره من تاويل قوله قبل
استحقاقه خلاف الظاهر وخلاف المتبادر الى الافهام وقد
اشرنا اليه بل مرجع كلام الواقف انه اراد باهل الوقف الذى
مات قبل استحقاقه وقوله الذى لم يدخل فى الاستحقاق
بالكلية ولكنه بصدد ان يصير اليه مفعول اراد فعلى هذا
معنى قوله من مات من اهل الوقف قبل استحقاقه من مات
من اولاده اذ على هذا التقدير لم يكن له استحقاق سوى انه
من اولاد الواقف وقوله لشئ من منافع الوقف دليل قوى

لزلك اى لكون المراد ماذكر ووجهه قوته فانه اى شئ من الوقف
نكرة فى سياق الشرط فان قوله من مات تحتمل الشرطية والموصولة
والشرطية للعموم وشمول من يعقل فالمعنى ان مات زيدا وان
مات عمرو وهكذا وان كانت موصولة فهى تكون للعموم ولغيره كما فى
قوله ومنهم من يستمعون اليك الا انها لتضمنها معنى الشرط هنا
كانت للعموم كالشرطية فان كان الشرط مثبتا كان ضربت رجلا
فالنكرة للعموم لانه للمنع بمنزلة لا اضرب رجلا وان كان منفيا كان لم
اضرب رجلا فهو للحمل بمنزلة قولك لا ضربن رجلا ولا شك ان
النكرة فى سياق الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب
ان يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى والنكرة فى الشرط
المنفى العام يفيد السلب الكلى فيجب ان يكون فى جانب النقيض
للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط
ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى كذا فى التلويح والى ذلك اشار
بقوله وفى سياق كلام معناه النفى فتعم النكرة الاشيا ضرورة
ان انتفا فرد مبهم لا يكون الا بانتفا جميع الافراد ولا يخفى ان مراده
ان عموم النكرة ههنا من جهتين الاولى وقوعها فى سياق الشرط
وهو من وثانيا ان قيد القبلية يفيد نفى الاستحقاق ضرورة
الموت قبلها فهو نفى فى المعنى ولذا قال لان المعنى ومن مات ولم
يستحق شيا من منافع الوقف وهذا اى كون المراد ذلك صريح
فى رد التاويل الذى قاله السبكى ويويده اى ما ذكرناه ايضا
قوله استحقه ما يستحقه المتوفى لو بقى حيا الى ان يصير
اليه شئ من منافع الوقف فانه يدل بمفهوم الغاية على
انه لم يصر اليه شئ من منافع الوقف اصلا فهذه الالفاظ
كلها صريحة فى انه مات قبل الاستحقاق وايضا لو كان المراد
ما قاله السبكى لاستغنى عنه بقوله على ان من مات عن
ولد عاد ما كان جاريا عليه على ولده فانه يغنى عنه وفيه
ان المتبادر من الجريان الجريان بالفعل فلا يشمل انتقال ما هو
بصدد الوجود على التاويل الاول ولا انتقال شئ على التاويل
الثانى ولا ينافى هذا اى كون المراد فى هذا الشرط من مات قبل
الاستحقاق اصلا اشتراط الترتيب فى الطبقات ثم لان ذلك
يوجب دخول اولاد من مات قبل الاستحقاق كاولاد محمد مع اولاد
عبد القادر فيبطل اشتراط الترتيب وهذا اصل المبحث لان ذلك
اى اشتراط الترتيب ثم فى قوله لو وقف عليه ثم على اولاده
ثم على اولادهم عام لمن مات منهم قبل ان يستحق شيا من منافع

الوقف عن ولدا ولا او بعده عن ولدا ولا يخصه هذا الشرط بصورة
لم يوجد فيها فوت بعض اهل الوقف قبل الاستحقاق لشئ عن ولد
كما خصصه ايضا قوله على ان من مات عن ولد الخ عادما كان
جاريا من ذلك على ولده بصورة لم يوجد فيها فوت اهل الوقف
بعد الاستحقاق عن ولد فلو مات الموقوف عليهم عن اولادهم بكر
وزيد لا عن ولد وانتقل نصيبهما الى عثمان وانتقل الوقف الى
اولاده كان اعمالا للشرط الاول بلا لزوم منافاة للشرطين المذكورين
وايضا فانا اذا عملنا بعموم اشتراط الترتيب ولم نخصه بالصورة
المفروضة لزم منه الغاء هذا الكلام يعنى قوله ومن مات قبل
الاستحقاق الخ وان لا يعمل هذا الكلام فى صورة اصلا لانه على
هذا التقدير اى تقدير عملنا بعموم اشتراط الترتيب انما استحق
عبد الرحمن وملكة لما استووا اى لاستوايهم فى الدرجة اخذا من
قوله عاد نصيبه لمن فى درجته فيبقى قوله ومن مات قبل
استحقاقه الخ مهملا لا يظهر له اثر فى صورة اصلا بخلاف ما اذا
اعملنا قوله ومن مات قبل استحقاقه وخصصنا به اى بهذا
القول عموم الترتيب كما صورناه فان فيه اعمالا للكلامين وجمعا
بينهما بقدر الامكان وهذا الذى اخترته امر ينبغى ان يقطع به ح
اى حين اذ كان فيه اعمال للكلامين جمع بينهما بخلاف العمل بعموم
اشتراط الترتيب فنقول لما مات عبد القادر قسم نصيبه بين
اولاده الثلاثة على وعمر ولطيفة وولدى ولده عبد الرحمن وملكة
اسباعا لعبد الرحمن وملكة السبعان نصيب ابيهما محمد اثلاثا
للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لعبد الرحمن سبع وثلث سبع ولملكة
ثلثا سبع ولكل من على وعمر السبعان ايضا وللطيفة سبع ولعدم
هم لعلمهم مما سبق فلما مات عمر من غير نسل انتقل نصيبه الى
اخويه على ولطيفة وولدى اخيه عبد الرحمن وملكة فيصير
نصيب عبد القادر كله بينهم اى اخويه وولدى اخيه لعلى خمسان
وللطيفة خمس ولعبد الرحمن وملكة خمسان بينهما اثلاثا ثلثاه لعبد
الرحمن وثلثه لملكة ولما توفيت لطيفة انتقل نصيبها بكماله
لبنتها فاطمة ولما مات على انتقل نصيبه بكماله لبنته زينب
ولما ماتت فاطمة بلا ولد والباقون فى درجتها ثلاثة زينب
وعبد الرحمن وملكه قسم نصيبها المنتقل اليها من امها لطيفة
بينهم اى الثلاثة المذكورة للذكر مثل حظ الانثيين اعتبارا
بهم لا باصولهم كما ذكره السبكى لعبد الرحمن نصف نصيب فاطمة
ولكل بنت من زينب وملكة ربع منه فاجتمع لعبد الرحمن بموت
عمر مع ماله بموت جده عبد القادر خمس وثلث خمس وبموت فاطمة

نصف خمس واجتمع لملكة بموت عمر ثلثا خمس لان مجموع الخمسين المجتمع
لهما كان بينهما للذكر مثل حظ الانثيين وبموت فاطمة ربع خمس
واجتمع لزينب بموت ابيها خمسان وبموت فاطمة ربع خمس ولم يذكره
لوضوحه فيقسم نصيب عبد القادر ستين جزاء لزينب منها تسعة
وعشرون وهما خمسان وربع خمس ولعبد الرحمن اثنان وعشرون
وهي مجموع خمس ونصف خمس وثلث خمس ولملكة احد عشر
وهي ثلثا خمس وربع خمس فصح ما قاله السبكي اخرا لكن الفرق
بين ما قاله وما قلنا بعدم استحقاق عبد الرحمن وملكة اولا على
ما قاله السبكي وباستحقاقه على ما قلنا والجزم ح اي حين اذكان
الامر كما قلنا والسبكي تردد فيها اي القسمة وجعلها من باب
قسمة المشكوك في استحقاقه ونحن لا نتردد في ذلك التقسيم
وسيل السبكي ايضا كالمسئلة السابقة عن رجل وقف على حمزة
ثم على اولاده ثم على اولادهم وشرط ان من مات من اولاده
اي حمزة انتقل نصيبه للباقين من اخوته ومن مات قبل
استحقاقه لشئ من منافع الوقف عن ولد ولدا استحق الولد
ما كان يستحقه المتوفى لو كان حيا فمات حمزة وخلف ولدين
هما عماد الدين وخديجه وولد ولد مات ابوه في حياة والده
حمزة وهو اي ولد الولد نجم الدين بن موير الدين بن حمزة فالمتوفى
في حياة والده هو موير الدين فاخذ الولدان اي ولد حمزة عماد الدين
واخته خديجه نصيبهما وولد الولد نجم الدين نصيب الذي لو
كان ابوه حيا لاخذه فكان لكل واحد ثلث حيث لم يشترط حسب
الفريضة ثم ماتت خديجه قبل يختص اخوها عماد الدين بالباقي
من حصتها او يشاركه اي اخاها ولد اخيه نجم الدين فاجاب
تعارض فيه اي في استحقاق اخيه معه اللفظان فان قوله من
مات من اولاده انتقل نصيبه للباقين من اخوانه يقتضي اختصاص
عماد الدين بحصة اخته خديجه كما ان عموم الترتيب يقتضي ذلك
وقوله ومن مات قبل استحقاقه لشئ يقتضي اشتراك ولد اخيه
له في حصة خديجه اذ يصدق على نجم الدين ان والده موير الدين
مات قبل ان يستحق ما كانت خديجه تستحقه فينبغي ان يستحق
ما كان يستحقه والده لو كان حيا في حصتها اذ لو كان موجودا
لشارك اخاه عماد الدين واخذ كل منهما النصف فمقتضى ذلك
يستحق نجم الدين فتحتمل المسئلة المشاركة والاختصاص لكن
الارجح اختصاص الاخ بحصة اخته خديجه ثم بين الارجحية بقوله
ويرجحه ان التنصيص على الاخوة وعلى الباقين منهم كالخاص
وقوله من مات قبل الاستحقاق كالعام فيقدم الخاص على

العام

العام لامكان ان يراد بالعام ما ورآ الخاص انتهى ماذكره السيوطى ولعل
مراده تاييد ماذكره من مشاركة عبد الرحمن واخته لاولاد عبد القادر
فان فى هذه المسئلة قد شارك ولد المتوفى قبل الاستحقاق لبا فى
اولاد حمزة ثم قال المص وهذا اخر ما اورده الاسيوطى فى هذه المسئلة
وانا اذكر حاصل السوال الاول وحاصل جواب السبكى وحاصل
ما خالف فيه الاسيوطى ثم اذكر بعده ما عندى فى ذلك السوال
والجواب وانما اطيل فيها الكلام لكثرة وقوعها وقد افتيت فيها
مرارا اما حاصل السوال ان الواقف وقف على ذريته مرتبا
بين البطون بثم للذكر مثل حظ الانثيين وشرط انتقال نصيب
المتوفى عن ولد الى ولده اى الولد وشرط انتقال نصيب المتوفى عن غير
ولد الى من هو فى درجته وشرط ان من مات قبل استحقاقه
لشئ وله ولد قام ولده مقامه اى استحق ولده ما كان يستحقه
والده لو بقى حيا فمات الواقف عن ولدين احمد وعبد القادر ثم مات
احدهما عبد القادر عن اولاد ثلاثة على وعمر ولطيفة وعن ولد
ابن لم يستحق ذلك الابن لشئ وهما عبد الرحمن ومكة ثم مات اثنان
من الاولاد الثلاثة عن ولدين على مات عن زينب ولطيفة عن
فاطمة ثم مات واحد من غير نسل وهو عمر والترتيب ليس كما ذكره ولم
يتعرض اليه لعدم تفاوت المقصود ثم صريح السوال ممن ينتقل اليه
نصيب فاطمة المتوفاة بعد هو لا الموتى فكان ينبغى ان يذكره فى
تقرير حاصل السوال لانه المقصود منه الا انه لما ذكر هذا الحاصل
ليبنى عليه بحثه الاتى ولا مدخل لذلك فى انتقال نصيب فاطمة لم
يتعرض له وحاصل جواب السبكى انه ما خص المتوفى وهو عبد
القادر وهو النصف من غلة الوقف يقسم بين اولاده الثلاثة
المذكورين ولا شئ منه لولدى ابنه المتوفى فى حياته ومن مات
من الثلاثة من غير نسل كعمر ونصيبه الى اخويه على ولطيفة
فيكون النصف اى نصف الوقف وهو جميع حصة عبد القادر
مقسوما بينهما اى اخويه ومن مات من الثلاثة عن ولد
كلطيفة فنصيبه له اى لولده مادام اهل طبقته باقين اى
مادام منهم باق فمن مات منهم بور اى اخر امنهم كعلى يقسم نصيبه
اى الميت بل نصيب عبد القادر جدهم بين جميع اولاد الاولاد بالسوية
فى عدم الحرمان لا فى المقدار فيدخل ولد المتوفى فى حياة ابيه فتنقض
القسمة الاولى بموت اى بتمام موت الطبقة الثانية من طبقات
الوقف فالاولى طبقة الاولاد يعنى طبقة عبد القادر واحد اولاد
الواقف والثانية طبقة اولاد الاولاد وهم اولاد عبد القادر فسقط
ما قاله بعضهم ان الصواب ان يقول الطبقة الاولى ويزول الحجب

عن اهل الطبقة الثالثة بموت الثانية اى عن ولد المتوفى فى
حياة ابيه يعنى عبد الرحمن وملكت عملا بالترتيب فى بقوله ثم على
اولاد اولاده لا عملا بالشرط الاخر فانه اى السبكى انما يعمل بالشرط
الاخر المذكور فى قوله من مات عن ولد انتقل نصيبه اى الميت الى
ولده مادام ظرف متعلق بالعمل بالشرط الاخر اى مدة دوام البطن
الاول اى السابق على الترتيب اى مادام منهم باق فمن مات من
اهل البطن الاول اى السابق على المرتب عليه ثم سواكان اولا اولا
انتقل نصيبه الى ولده ويقسم الريع اى غلة الوقف على هذا
الوجه اى على اولاد اهل البطن الاول مادام واحد منهم باق فاذا
لم يبق احد من اهل الوقف الاول تنقض القسمة الاولى اى
لا يعطى ولد الميت اخرا ويكون الريع بينهم اى بين اهل البطن الثاني
بالسوية اى بلا حرمان احد فيقسم بين اصولهم فما خص الاصل
يدفع لفرعه سواكان اصله استحق الغلة اولا فمن مات من
اهل البطن الثانى يفعل فيه كما فعل فى الاول فمن مات منهم عن
ولد انتقل نصيبه الى الميت اليه اى ولده ولا يعطى لاهل الطبقة
الاخرى شى الى ان ينقرض اهل تلك الطبقة كما فى الطبقه الاولى
فتنقض القسمة المتقدمة بسبب انقراض الطبقة ويقسم الريع
بينهم اى بين اهل البطن الثالث وهكذا يفعل فى كل بطن هذا حاصل
ماذكره السبكى وحاصل مخالفة الاسيوطى له اى للسبكى فى
شى واحد وهو ان اولاد المتوفى فى حياة ابيه كاولاد محمد لا يحرمون
من الوقف مع بقا الطبقة الاولى تنزيلا لهم منزلة ابائهم وانهم
يستحقون معهم اى مع اهل الطبقة الاولى نصيب ابيهم حتى
لو مات واحد من الاولى عن غير ولد ياخذون من حصته ما ياخذ
والدهم لو كان حيا الى بعد وفاته الا ترى انهم شاركوا اهل الاولى
باخذهم حصة ابيهم من عمر المتوفى عقيما والسبكى لا يقول بذلك
ايضا ووافقه اى السيوطى السبكي فى انتقاض القسمة ليس
فى كلام الاسيوطى نقض القسمة ولا حاجة اليه على اختياره
اذ هو لا ينظر الى الطبقات اصلا بل ان كان له ولد انتقل نصيبه
الى ولده وان مات ابوه قبله ياخذ نصيبه وان مات احد من
اهل الطبقة الاولى بلا ولد شاركهم فكيف يتاتى على اختياره
نقض القسمة ثم جات النوبة الى المص فقال قلت اما مخالفته
اى السيوطى السبكى فى اولاد المتوفى فى حياة ابيه فى الوجهين
المذكورين فواجبة لما ذكره الاسيوطى من الترجيح المتقدم واما
قوله اى الاسيوطى ويحتمل ان يكون الضمير للسبكى وفيه تعليل
الضمير بانتقاض القسمة بعد انقراض كل بطن قد علمت ان الاسيوطى

لم يقله **فقد افتى به** اى بنقض القسمة **بعض علما العصر** اى عصر
المص منهم نور الدين الطرابلسى وبرهان الدين الطرابلسى وجملة مشايخ
المص وقبلهم ابن الشحنة ومن الشافعية الشمس الرملى والمحلى
وابن ابى شريف وغيرهم **وعزوا ذلك** اى نسبوه **الى الخصاف ولم**
يتنبهوا لما صوره الخصاف وما صوره السبكى الحق انهم تنبهوا
وهو لم يتنبه **فانا اذكر حاصل ما ذكره الخصاف بالاختصار**
وابين ما بينهما من الفرق فذكر الخصاف صورا الاولى وقف على
ذريته الذرا لنسل والذرية والنسل سواء حكمهما واحد ويدخل
فيه اولاد الاولاد وان سفلوا مع اولاد الواقف ويقسم بينهم
بالسوية وهذه المسئلة تحتمل وجهين بان يقول وقفت على ذريتي
اووقفت على ولدى وذريتي **بلا ترتيب بين البطون يستحق**
الجميع اى جميع البطون **الوقف بالسوية الاعلى والاسفل**
منها لان الذرية تتضمن القريب والبعيد كالنسل قال فى الخانية
واتفقوا على ان اولاد البنين يدخلون فى لفظ النسل وهل يدخل
اولاد البنات روايتان كما فى اسم الولد فانه لو قال وقفت ارضى
على ولدى كان الوقف صحيحا وكان الغلة لولد صلبه يستوى
فيه الذكر والانثى لانه ماخوذ من الولادة وهى موجودة فيهما
الا انه يقول على الذكور منهم فاذا لم يكن وقت الوقف ولد بل ولد
ولد لا يدخل فيه ولد البنت فى ظاهر الرواية وذكر الخصاف عن
محمد انه يدخل ولد البنت والمختار ظاهر الرواية **فتنقض القسمة**
فى كل سنة بحسب قلتهم وكثرتهم بموت بعض المستحقين او تولده
وحدوثه **والثانية** من الصور **وقف عليهم** اى على ذريته **شارطا**
تقديم البطن الاعلى ثم البطن الذى يليه **وثم** البطن الذى يليه
وهكذا بان يقول بعد ذكر البطون الاقرب فالاقرب اوعلى ولدى
ثم على ولد ولدى ثم وثم اوبطنا بعد بطن **ولم يزد على ذلك** الشرط
من قوله فان مات عن ولد ينتقل نصيبه لولده وغير ذلك من
الشروط التى تقدم بعضها **فلا شئ** من الوقف **لاهل البطن الثانى**
اى الاسفل **مادام واحد** باق **من البطن الاعلى ومن مات عن**
ولد قبل استحقاق الغلة **فلا شئ لولده مادام واحد من البطن**
الاعلى ويستحق من مات ابوه قبل الاستحقاق مع اهل البطن
الثانى اى المتاخر عن الذى ابوه منه **ولا يستحق مع البطن**
الاول لكونه منهم اى البطن الثانى **الثالثة** منها **وقف على**
ولده واولادهم ونسلهم لا يدخل من كان الصواب لا يدخل
من مات ابوه مات **قبل الوقف** اولا يدخل ولد من مات قبل
الوقف لان المقصود بيان عدم دخول ولد المتوفى قبل الوقف

لاعدم دخول ولد ولد المتوفى قبله ومدلول العبارة المذكورة هو
الثانى لكون اى الواقف خصص بالوقف اولاد الموقوف عليه
يعنى لو وقف على اولاده واولاد هذا الولد وقد كان له ولدان
مات احدهما قبل الوقف وترك اولادا لا يدخل فى الوقف اولاد المتوفى
وانما يكون لاولاد ولده الموجود وقت الوقف لانه انما شرط لاولاد
الموقوف عليه والمتوفى ليس من الموقوف عليه تامل الرابعة منها
وقف على اولاده واولاد اولاده وذريته على ان يبدأ بالبطن
الاعلى ثم وثم وقلنا لا شئ للبطن الثانى مادام واحد من البطن
الاعلى فلو مات واحد من البطن الثانى وترك ولدا مع وجود الاعلى
ثم انقرض الاعلى فلا مشاركة له اى لذلك الولد مع البطن الثانى
لانه من البطن الثالث فاذا انقرض الثانى شارك الولد المذكور
البطن الثالث الخامسة منها وقف على اولاده واولاد اولاده
وذريته ونسله ولم يرتب بثم ونحوها من الالفاظ المتقدمة
وشرط ان من مات عن ولد فنصيبه له اى لولده وحكمه اى
هذا الواقف قسمة الغلة بين الولد وولد الولد بالسوية فما
فما اصاب المتوفى كان لولده فكان لهذا سهما من سهمه المجعول
له معهم بالسوية بمقتضى الشرط الاول وما انتقل اليه من
والده بمقتضى الشرط الثانى السادسة منها وقف على ولده لصلبه
ذكرا وانثى وعلى اولاد الذكور من ولده واولاد اولادهم ونسلهم
وحكمه قسمة الغلة بين ولده ذكرا وانثى وبين اولاد الذكور
من ولده ذكرا وانثى ايضا بالسوية لعدم الترتيب وعدم الفريضة
فيدخل فى القسمة بنات البنين لكونهن من اولاد الذكور ولا يدخل
اولاد البنات فلو قال بعده اى هذا القول يقدم الاعلى ثم وثم
اختص الوقف بولده لصلبه ولا يتجاوز الى اولاد الذكور واذا انقرضوا
اى اولاده لصلبه صار الوقف لولد البنين ذكرا وانثى دون اولاد
البنات ثم لاولاد هولاء الذكور ابدا ذكرا وانثى السابعة وقف
على بناته واولادهن واولاد اولادهن وحكمه عند عدم الترتيب
ان الغلة لبناته ونسلهن اى اولادهن ذكرا وانثى بالسويه
فانه قال يقدم البطن الاعلى اتبع هذا الشرط فلا يكون للبطن الثانى
من اولادهن شئ مادام واحد من اهل البطن الاول فان شرط بعد
انقراضهن وانقراض نسلهن لاولاده الذكور اتبع هذا الشرط ايضا
فان مات بعض ولده الذكور بعدما وصلت النوبة اليه عن اولاد
وبقى البعض وله اى للباقى ايضا اولاد وحكمه عند عدم الترتيب
ان الغلة له اى لجميع الاولاد سواء فان رتب بان قال فبعد انقراضهن
لاولادى الذكور ثم اولادهم ثم وثم فالغلة للباقين من ولده ولا يكون

لاولاد الاولاد شئ منها سواء كانوا اولاد المتوفى او اولاد الباقين فان
انقرضوا كانت الغلة لولد المتوفى ولا شئ لولد البعض الباقى فى حياته
الثامنة منها وهذه مسئلة السبكى المتقدمة والتى وقع فيها الكلام
ومحل خطا المتوهمين على ما توهمه وقف على ولده وولد ولده ونسلهم
مرتبا اى شارطا الترتيب بالالفاظ المتقدمة الدالة عليه شارطا
ان من مات عن ولد فنصيبه له وعن غير ولد فنصيبه راجع للوقف
فيقسم على من قسم عليه الوقف وحكمه ان الغلة للاعلى اى البطن
الاول منهم اى الولد وولد الولد والنسل ثم للبطن الذى يليه وثم
للذى يليه وهكذا فان قسمت الغلة سنين ثم مات بعضهم عن
نسل قال تقسم على عدد اولاد الواقف الموجودين يوم الوقف
لاعلى من مات قبل الوقف وعلى اولاده الحادثين له بعده اى بعد
الوقف لكن لا على معنى ان يعتبروا فى اصل القسمة ويضم عددهم
الى عدد الاولاد الموجودين يوم الوقف بل على معنى عدم حرمانهم
بسبب انتقال حصة ابيهم اليهم كما يشير اليه قوله فما اصاب الاحيا
اخذوه وما اصاب الميت كان لولده وانما جعل من مات حصة ابيه
مع وجود البطن الاعلى مع كون الواقف شرط تقدم البطن الاعلى
عن البطن المتاخر عنه كما هو المستفاد من قوله مرتبا لكونه اى
الواقف قال بعده اى هذا الشرط ان من مات عن ولد فنصيبه له
اى لولده وقد تقدم ترجيح اعمال هذا الشرط على الغائه وكذا الحال
لو مات جميع اهل البطن الاعلى الا واحدا يقسم على عدد اولاد الواقف
الموجودين يوم الوقف فيجعل سهم الميت لابنه وان وصلية كان
الابن من البطن الثالث كما اذا مات عن ابن ومات ابنه عن ابن
فان نصيب الميت الاول ينتقل الى ابن ابنه مع وجود الاعلى الا
الواحد المستثناه ولو كان عدد البطن الاول عشرة مثلا فمات اثنان
منهم بلا ولد ونسل ثم مات اخران عن ولد لكل منهما ثم مات
اخران عن غير ولد وحكمه ان تقسم الغلة على ستة اربعة منها
على هولاء الاربعة الاحياء واثنان منها على الميتين اللذين تركا
اولادا فما اصاب الاربعة الاحياء فهو لهم لا ينتقل الى غيرهم وما
اصاب الميتين فهو لاولادهما ثم اشار الى صورة اخرى فقال ولو
مات واحد من العشرة عن ولد ثم مات ثمانية من غير نسل يقسم
على سهمين سهم للحى وسهم للميت وما للميت يكون لولده فلو قسمنا لها
اى الغلة ستين بين الاعلى وهم عشرة ثم مات اثنان من غير ولد
ثم مات واحد عن اربعة اولاد ومات واحد عن اولاد ثم مات
من الاولاد الاربعة واحد وترك ولدا ومات اخر من الاربعة عن
غير ولد فتقسم الغلة على ثمانية فما اصاب منها الاحياء الستة منهم

اخوة وما اصاب الموتى اى الابنين منهم الذين ماتا عن اولاد يقسم
ذلك اربا عا فرد سهم من مات من الاربعة عن غير ولد الى اصل
الوقف عملا بشرط ان من مات عن غير ولد فنصيبه راجع الى اهل الوقف
فتعاد القسمة على ثمانية ويضم الى الكل ربع الثمن الذى هو نصيب
الميت عن غير ولد من الاربعة فما اصاب والدهم من القسمة الثانية
يقسم اثلاثا بين الابنين الباقيين وبين اخيهما الميت الذى مات
عن اولاد ثلاثة فما اصاب الابنين الباقيين كان لهما وما اصاب
الميت كان لولده فلو لم يمت احد من البطن الاعلى ومات واحد
من البطن الثانى عن ولد او مات بعض الاعلى ثم مات من البطن
الثانى رجل او رجلان عن ولد وحكمه ان لا شئ لولد من مات
قبل ابيه من البطن الثانى مع بقا البطن الاول ولا لاولاد من
مات من البطن الثانى قبل موت ابيه وان مات بعض الاعلى ايضا
لعدم استحقاق الاب لشئ من الغلة اذ الاستحقاق للولد انما يكون
بعد ابيه وفى الاسعاف فلو مات واحد من البطن الثانى قبل الاستحقاق
عن ولد واخوة كما لو مات عمرو مثلا من البطن الثانى عن ولده بكر وعن
اخوته ثم مات ابوه من البطن الاعلى يكون نصيب الاب لاولاده
فقط ولا يستحق بكر شيا لان نصيبه من نصيب ابيه وانه مات
قبل الاستحقاق فلا يستحق بكر شيا ما بقي احد من البطن الثانى
انتهى فعلى هذا لو قال المصنف او مات بعض الاعلى بعد موت رجل
او رجلين عن ولد وحكمه ان لا شئ لولد من مات قبل ابيه سوا مات
ابوه بعده او لم يمت لكان صوابا فقوله ولا لاولاد من مات من
الثانى ان اراد قبل موت ابيه يدخل فى الاول فلا فايدة فى العطف وان
اراد من مات من الثانى بعد موت ابيه لانهم انه لا شئ له لاستحقاق
الاب حينئذ لشئ فيستحق الولد ايضا نصيب الاب تامل ثم اعاد الامام
الخصاف الصورة الثامنة من غير زيادة على ما مر ولا نقصان عليه
وفرع عليها ان البطن الاعلى لو كانوا عشرة فكان له اى للواقف
ابنان ماتا قبل الوقف وترك كل ولدا لا حق لهما اى للولدين ما دام
واحد من الاعلى لانهما من البطن الثانى فلا حق لهما حتى ينقرض
البطن الاول لاشتراط الترتيب فى الطبقات وقوله ومن عن ولد
فنصيبه لولده اى من مات من اهل الوقف بقرينة السياق والابنان
ليسا من اهل الوقف فلو مات العشرة واحد بعد واحد الى ان بقى واحد
وترك كل منهم ولدا اخذ كل منهم نصيب ابيه ولا شئ لولد من مات
قبل الوقف وان وصلية استووا فى الطبقة اذ الكل من البطن الثانى
لعدم انقراض الطبقة الاولى بيقا واحد منهم وليس المراد انه لو مات
العشرة كلهم والا لما استقام قوله الاتى فان مات العاشر عن ولد

انتقلت القسمة الخ لكن لا يناسبه قوله فان بقي منهم اى من العشرة واحد
فالأولى حذفه قسمت الغلة على عشرة فما اصاب الحي الباقي وهو
الواحد وما اصاب الموتى التسعة كان لاولادهم فان مات هذا العاشر
عن ولد انتقلت القسمة لانقراض البطن الاعلى ورجعت القسمة
الى البطن الثاني فنظر الى اولاده العشرة والى اولاد من مات قبل
الوقف فيقسم بالسوية بينهم على اثنى عشر فان قلت كيف تقسم
الغلة عليهم بالسوية وقد شرط الواقف رد نصيب من مات الى
ولده اجاب بقوله ولا يرد نصيب من مات الى ولده الا قبل انقراض
البطن الاعلى فيقسم قبل الانقراض على الاعلى فما اصاب الميت كان
لولده فاذا انقرض البطن الاعلى يقسم على الجميع فالرد الى الولد
مخصوص بعدم انقراض الاعلى فح نقضنا القسمة وجعلناها على
عدد البطن الثاني ولم نعمل باشتراط انتقال نصيب الميت الى
ولده هنا بعد انقراض الاعلى لكون الواقف قال لولده وولد ولده
فلزم دخول اولاد من مات قبل الوقف اذ لا ترتيب في هذا الشرط
فحكمه استوا الجميع وهم داخلون في عموم ولد الولد فلزم من دخوله
نقض القسمة الاولى فلو لم يكن له اى للواقف الا العشرون من
الاولاد فقط ولم يكن له اولاد ماتوا قبل الوقف فماتوا واحدا بعد
واحد وكل ما مات واحد ترك اولادا حتى مات العشرة فمنهم من ترك
خمسة اولاد ومنهم من ترك ثلاثة اولاد ومنهم من ترك ستة اولاد
ومنهم من ترك واحدا اليس قلت في تلك الصورة فمن مات كان
نصيبه لولده فلما مات العاشر كيف تقسم الغلة قال انتقض القسمة
الاولى وارد ذلك الوقف الى عدد البطن الثاني فانظر جماعتهم
فاقسمها عليهم على عددهم ويبطل قوله من مات عن ولد انتقل
نصيبه الى ولده لان الامر يؤول الى قوله وولد الولد يعني بعد
انقراض الاعلى وكذلك تنقض القسمة ويقسم على عدد الرؤس
لو مات جميع ولد ولد الصلب فلم يبق احد منهم فنظرنا الى البطن
الثالث فوجدناهم ثمانية انفس يعني اقسمها على عددهم وكذلك
كل بطن تصير اليهم القسمة فانما يقسم على عددهم ويبطل ما كان
قبل ذلك البطن انتهى كلام الخصاف والحاصل ان في هذه الصورة
الثانية ثلاثة الفاظ متعارضة احدها قوله على ولده وولد
ولده ومقتضاه دخول البطن الاول مع الثاني سوا انقرض الاول
اولا وسوا مات من البطن الاول قبل الوقف واحد بعده اولم يمت
اصلا وثانيها اشتراط الترتيب ومقتضاه عدم دخول البطن
الثاني اصلا ما دام واحد من البطن الاول وثالثها قوله من مات

عن ولد فنصيبه لولده ومقتضاه دخول ولد من مات مطلقا سواء
مات قبل الوقف او بعده ولا يخفى ما في هذه المقتضيات من التنافي
فحمل كل على محمل دفعا للتنافي فحمل الاول على انقراض البطن الاول
والثاني على حال حياة الاصل مع الفرع والثالث على من مات
بعد الوقف فاخذ بعض المعاصرين للمص من الصورة الثانية
المعاد من صورتي الثانية وبيان حكمها ان الخصاف قايل بنقض
القسمة في مثل مسيلة السبكي وقف على اولاده ثم على اولادهم
ولم يتامل الفرق بين الصورتين اى صورة ما ذكره الخصاف بنقض
القسمة وبين مسيلة السبكي فان مسيلة السبكي وقف على
اولاده ثم على اولادهم بكلمة ثم بين الطبقتين وفي مسيلة الخصاف
وقف على ولده وولد ولده بالواو لا بثم نعم لكن في مسيلة الخصاف
قوله مرتبا وهو يفيد ما افاده ثم كما سيعترف به المص فصور مسيلة
الخصاف اقتضى اشتراك البطن الاعلى مع البطن الاسفل لذكر
البطون فيها بالواو وفيه انه منعه قوله مرتبا وصدر مسيلة
السبكي اقتضى عدم اشتراك البطن الاعلى مع البطن الاسفل
لان ثم تقتضي ذلك فالقول بنقض القسمة وعدمه مبني على
هذا الفرق غير مسلم فان اصحاب الفتاوى كالخلاصة وغيرها لم يفرقوا
بين كون الوقف مرتبا بثم او بالواو والمعقبه ببطنا بعد بطن او بقوله
على ان يبدا البطن الاعلى ولا سيما وصريح عبارة الخصاف في الرابعة
تدل على ذلك فاين اقتضا اشتراك البطن الاول مع الاسفل والدليل
عليه اى على ان نقض القسمة وعدمه مبني على هذا الفرق ان
الخصاف بعد ما قرر لنقض القسمة كما ذكر في صورة ما اذا اشتهت
الطبقة وكان للواقف ولد ان ماتا قبل الوقف وهما اولاد فانه تنقض
القسمة وتقسم على عدد الاولاد الموجودين سواء كانوا اولاد من مات
قبل الوقف او بعده وفي صورة ما اذا مات العاشر عن ولد فانه لا ينتقل
نصيبه اليه بل تنقض القسمة وتقسم على اولاد الاولاد قال قلت
فلم كان هذا القول بنقض القسمة عندك المعول به وتركت قوله
اى الواقف كلما حدث على اخر منهم الموت كان نصيبه مردودا الى
ولده وولد ولده ونسله ابدا ما تناسلوا قال من قبل اى قبل ان
يقول الواقف هذا القول انا وجدنا بعضهم اى الاولاد يدخل في
الغلة ويجيب حقه فيها بنفسه لا بابيه فعملنا بذلك اى بما وجدنا
اولا فقسمنا الغلة على عددهم انتهى لكن انما يكون ذلك منه دليلا
ان لو كان معنى الدخول في الغلة اشتراك بعض الاولاد مع البطن
الاول واما لو كان معناه دخوله بعد البطن الاول كاولاد من مات

قبل

قبل الوقف فلا يكون دليلا على ما ذكره ولا يوجد فرق بين المسئلتين فقد
افاد الخصاف ان سبب نقضها اى القسمة دخول ولد الولد مع الولد بصدر
الكلام فاذا كان صدره لا يتناول ولد الولد مع الولد من كان مخرجا له كيف
يقال بنقض القسمة وفيه ان الخصاف انما بناها على ما ذكره في جواب
السؤال بقوله فلم كان هذا القول هو المعمول به وتركت قوله فان حدث الى اخره
قال من قبل انا وجدنا ابا الخ وتوضيحه ان الواقف قد رتب وقفه ترتيبا
يقتضى تقديم البطن الاعلا على غيره مع صلة لبعض الاسفل مع ان وجود
البطن الاعلا يجعل نصيب الميت من الاعلا لولده وان سفل قصدا لعدم
حرمانه من الوصول الى شئ من صدقاته ووفاته بعد موت ابيه الذى صلته
كصلته غالبا وكان كلامه مشتملا على ترتيبين ترتيب افراد وهو ترتيب الفرع
على اصله وترتيب جملة وهو ترتيب جملة استحقاق البطن على انقراض جملة
البطن الاول وهو ترتيب حمل فيكون الوقف منحصرا في الذى يليه فيبطل حكم
ما انتقل من الولد الاعلا الى ولده من الاسفل فيستحق جميع الوقف جميع
البطن الثانى فيضرب معهم بسهمه الذى يستحقه بقوله الواقف وولد ولدى
بطنا بعد بطن كما يضرب ولد من مات قبل الوقف بسهمه لانه يستحقه بعموم
قوله على ولد ولدى ولم يتوقف ممن يحتاج فيها الى انتقال نصيب احد
الى ولده لاستوا اهل البطن في الاستحقاق لا يقال الاستوا في
الاستحقاق مخصوص بما اذا مات اهل الطبقة ولم يكن هناك
ولد او ولد ولد لانا نقول صريح كلام الخصاف ينادى بخلافه
فانه قال يقسم على عدد اولاد الاحيا والاموات فياخذ الاحيا
سهامهم وسهام الاموات يعطى لاولادهم قلت وح فالاستواء
قسمان حقيقى وهو الظاهر المتبادر وحكمى وهو ما اذا كان
ثم اولاد او اسفل لان الواقف جعل ابن الابن عند عدمه قائما
مقامه فقد جعله من تلك الطبقة حكما وهذا يقع كثيرا في
ابتدا الاوقاف بان يكون للواقف ولد مات قبل وقفه وله ولد
فيجعل مقام ابيه مع اعمامه وترتب البطون والطبقات
بعد ذلك على هذا النسق وافتى العلامة قاسم بنقض القسمة
وقرره بما ذكرنا وقال بعض المحققين بعد نقل كلام الخصاف قال
وهذا التعليل من الخصاف يقتضى ان كلا من شرطى الترتيب
وانتقال نصيب الوالد الى ولده متعارضا الظاهر لان عموم الترتيب
ينفى دخول احد من اولاد الطبقة السفلى مع وجود احد من
العليا وعموم شرط الانتقال الى الولد يوجب دخوله بعد موت
ابيه ولو كانت العليا موجودة فاشار الخصاف الى دفع هذا
التعارض بترجح الثانى لاستحقاقهم فيه بانفسهم وفى الاول
بابيهم والاستحقاق بالنفس مقدم على الاستحقاق بالاب

لان ذلك بلا واسطة وقد يقال يترجح ايضا بان قوله لولده مطلق
وتقييده اسهل من تخصيص العام وفى البطن الثانى عموم وتخصيص
ضعيف فاحتمل تقييد المطلق لانه قد عمل به فى حياة اعمامه ولم
يحتمل تخصيص العام لما فيه من حرمان بعض الافراد بالكلية
فتامل فان قلت صرفت ان الخصاف صورها بالواو لكن ذكر
بعدها اى التصوير بها ما يفيد معنى ثم بقوله مرتبا وهو اى
معنى ثم تقديم البطن الاعلا فاستويا اى ما ذكره السبكى وما
ذكره الخصاف فى افادة تقديم البطن الاعلى قلت فى الجواب نعم
ذكر بعده ما يفيد الترتيب لكن هو اى ما ذكره الخصاف اخراج
للبطن الاسفل بعد الدخول فى الاول اى اول الكلام بخلاف
التعبير بثم من اول الكلام فان البطن الثانى لم يدخل مع البطن
الاول فيه يعنى ولو ابتدا فكيف يصح ان يستدل بمسئلة الخصاف
على مسئلة السبكى مع ان السبكى بنى القول بنقض القسمة
على ان الواقف اذا ذكر شرطين متعارضين يعمل باولهما قال
وهذا ليس من باب النسخ حتى يعمل بالمتاخر فان كان هذا القول
راى السبكى فى الشرطين المتعارضين فلا كلام فى عدم التعويل
عليه هذا مما لا ينبغى التفوه به فان كان لاجل انه كلام السبكى
فالسبكى امام جليل بلغ رتبة الاجتهاد على ان الكلام اذا كان
متجها يجب الالتفات اليه والتعويل عليه وليكن قايله من كان
وهذا متجه على مذهبه لان الوقف يتم بمجرد قول الواقف اوقفت
كذا قال شرط الثانى اذا وقع بعد ما كان يلغو لاقتضايه خروج الامر
من يده وان كان مذهب الشافعى رحمه الله تعالى فهو مشكل
على قولهم ان شرط الواقف كنص الشارع فانه اى هذا القول
يقتضى العمل بالمتاخر لان فى النص يعمل بالمتاخر عند التعارض
وفيه ما لا يخفى لان المراد من انه كنص الشارع لا فى وجوب العمل
ووجوب الاتباع او هو مثله فى الفهم لا مثله فى كل الوجوه والتحقيق
ان لفظه ولفظ الموصى والحالف والنادر وكل عاقد يحمل على عادته
فى خطابه ولغته التى يتكلم بها وافقت لغة العرب او لغة الشارع
اولا ولا خلاف فى ان من وقف على صيام او قراة او جهاد غير شرعى
ونحو ذلك لم يصح فكيف يصح ان يشبه بنص الشارع فى كل وجه
فتامل وحيث كان مبنى كلام السبكى على ذلك اى على العمل
بالمتقدم لعدم كونه من باب النسخ لم يصح القول به اى بالنقض
على مذهبنا فان مذهبنا العمل بالخاص منهما عند التعارض
وفيه انه ليس المبنى فى كلام السبكى منحصرا فيما ذكره بل له
مبان اخر لا تنافى مذهبنا كما تقدم على ان توافق الفريقين فى

حكم

حكم لا يوجب التوافق فى مبناه لجواز ان يكون مبنيا على شى
عند احدهما وعلى الاخر عند الاخر ثم بين ان مذهبنا العمل بالمتاخر
فقال قال الامام الخصاف انه لو كتب فى اول المكتوب بعد
الوقف لا يباع ولا يوهب وكتب فى اخره على ان لفلان بيع
ذلك والاستبدال بثمنه قال من قبل ان الاخر ناسخ للاول
ولو كان الامر على عكسه بان قال فى اول المكتوب على ان
لفلان بيع ذلك وقال فى اخره لا يباع ولا يوهب فالعمل للمتاخر
ايضا امتنع بيعه انتهى كلام الخصاف فالحاصل مما ذكر ان الواقف
اذا وقف على اولاده وعلى اولاد اولاده وعلى اولاد اولاد اولاده
ثم على ذريته ونسله طبقة بعد طبقة وبطنا بعد بطن تحجب
السفلى العليا على ان من مات عن ولد انتقل نصيبه الى ولده
ومن مات عن غير ولد انتقل نصيبه الى من هو فى درجته وذوى
طبقته وعلى ان من مات قبل دخوله فى الوقف واستحقاقه
لشى من منافعه وترك ولدا او ولد ولد او اسفل من ذلك استحق
ذلك الولد ما كان يستحقه ابوه لو كان حيا هذه الصورة
كثيرة الوقوع لكن بعضهم يعبر بثم وبعضهم يعبر بالواو فان
كان بالواو يقسم الوقف بين الطبقات العليا وبين اولاد المتوفى
فى حياة الواقف قبل دخوله اى المتوفى فى الوقف فلهم اى لاولاد
المتوفى ما خص اباهم من الوقف لو كان حيا مع اخوته فمن مات
من اولاد الواقف وله ولد كان نصيبه لولده ومن مات عن
غير ولد كان نصيبه لاخوته فيستمر الحال كذلك الى انقراض
البطن الاعلى وهى مسئلة الخصاف التى قال فيها بنقض القسمة
حيث ذكر بالواو وقد علمته وان ذكر الوقف بثم فمن مات عن
ولد من اهل البطن الاول انتقل نصيبه الى ولده ويستمر ذلك
فى ولده وولد ولده ولا ينقض بانقراض البطن الاعلى اصلا بعده
وهذا هو الفرق المذكور بالواو وبثم على ما فهمه المص وفيه ما عرفت
ولو انقرض اهل البطن فاذا مات احد ولدى الواقف عن ولد
والاخر عن عشرة كان النصف لولد من مات وله ولد والنصف
الاخر للعشرة وان استووا فى الطبقة اذ الكل ولد ولد الواقف
فقوله على ان من مات وله ولد مخصوص عن ترتيب البطون
يعنى على تقدير العطف ثم يخص من عموم ترتيب البطون من مات
عن ولد فان نصيبه ينتقل الى ولده او ولد ولده وان انقرض
البطن الاول فلا يراعى الترتيب فيه ثم ان من كان له شى
ينتقل الى ولده وهكذا الى اخر البطون حتى لو قدر ان الميت
عن ولد واحد خلف واحدا وهكذا الى البطن العاشر ومن مات

عن عشرة خلف كل اولاد احتى وصلوا الى مائة فى البطن العاشر
يعطى للواحد نصف الوقف والنصف الاخر يقسم بين المائة
وان استووا فى الدرجة وهذا ثمرة عدم نقض القسمة فى العطف
بقى ثم اعلم ان المراد بقولهم تجب الطبقة العليا الطبقة السفلى
ان لم يشترط الانتقال نصيب من مات لولده ان كل اصل يحجب
فرعه وفرع غيره كما فى ولد ولد من مات قبل الوقف فانه يحجبه
الولد لكونه اعلى منه طبقة نعم اذا انقرضت الطبقة استحق
وولد الولد المذكور مع من فى طبقته فالاطلاق فى محل التاييد
خطا تامل فلاحق لاهل البطن الثانى مادام واحد من اهل البطن
الاول موجودا وان شرط الانتقال الى الولد فالمراد ان الاصل
يحجب فرع نفسه لا فرع غيره حتى لو مات واحد انتقل نصيبه
الى ولده مع وجود البطن الاول وهذا مفرع على ما فهمه وقرره اخوه
فى اجابة الرسايل قال صريح المنقول ان قوله بطنا بعد بطن للترتيب
لا للتقسيم سواقال تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى او لا
وهذا الترتيب ترتيب جملة لا ترتيب افراد قال البيرى والحاصل
ان ما قاله الخصاف وافتى به المشايخ هو المذهب وعليه المعول
من غير خلاف بينهم وما قاله ابن نجيم بحث تفرد به وقد علمت ما فيه
وبمثله لا يترك المذهب انتهى لكن يقع فى بعض كتب الاوقاف انهم
اى الواقفين يقولون فيه بطنا بعد بطن ثم يقولون تحجب الطبقة
العليا الطبقة السفلى ولا شك انه اى الثانى من باب التاكيد
وان تحجب العليا للسفلى مستفاد من قوله طبقة بعد طبقة وبطنا
بعد بطن ونسلا بعد نسل ولا شك انه اذا جمع بين ثم وما ذكرناه
من قولنا طبقة بعد طبقة وبطنا بعد بطن ونسلا بعد نسل كان ما بعد
ثم تاكيدا لان ترتيب الطبقات مستفاد من ثم كما افاده الطرسوسى
ثم ان العلامة عبد البر بن الشحنة نقل فى شرح المنظومة عن
فتوى السبكى وافتيتين غير ما ذكره الاسيوطى وذكر ان بعضهم
نسب السبكى فيهما الى التناقض وحكى عنه انه كتب بخطه تحت
جواب ابن الفراح نسى ثم تبين له خطاوه فرجع عنه واطال فى
تقريره ونظم الواقعة ابياتا فمن رام زيادة الاطلاع فليرجع
اليه ولم تزل العلما فى سائر الاعصار مختلفين فى فهم شروط
الواقفين الا من رحم الله وهو الموفق والميسر لكل عسير تنبيه
يدخل فى هذه القاعدة اى قاعدة اعمال الكلام اولى من اهماله
قولهم التاسيس خير من التاكيد ومعناه قولهم الافادة خير من
الاعادة فان قلت ليس فى التاكيد اهمال الكلام والالما وقع فى كلامه
تعالى فلا يصح ادخال هذا القول فى القاعدة المذكورة اجيب

باب فيما هما لا بحسب اهل الوضع لان اصل وضع الكلام للافادة
فالتاكيد اهمال لذلك والاهمال بهذا المعنى لا خير فيه **فاذا دار اللفظ**
بينهما اى التاسيس والتاكيد **تعين الحمل** اى حمل اللفظ **على**
التاسيس لانه خير له والتاكيد اهمال ومتى امكن الاعمال
لا يعدل عنه ولا يعدل الى الاهمال الا اذا لم يمكن فالتعيين ظاهر
فسقط ما قيل الخيرية لا تقتضى التعيين بل الاولوية والرجحان
على غيره **ولذا** اى لاجل تعين الحمل على التاسيس اذا دار اللفظ
بينهما **قال اصحابنا لو قال لزوجته** المدخول بها واما غيرها فلا يقع
الا واحدة **انت طالق طالق طالق طلقت ثلاثا فان قال اردت به**
التاكيد للاول **صدق ديانة** اى القول قوله فى الديانة وفيما بينه
وبين الله تعالى **لا قضا** فليس القول قوله به لان القاضى مامور
باتباع الظاهر وكالقاضى المراة فلا يحل لها ان تمكنه من نفسها
اذا سمعت منه ذلك او علمته **ذكره الزيلعى** فى باب **الكنايات** من
الطلاق هذا الحكم فى اليمين بالله تعالى فاشار اليه بقوله **وفى**
الخلاصة اذا حلف على امراته لا يفعله ثم حلف فى ذلك المجلس
او فى مجلس اخر لا يفعله ابدا ثم فعله ان نوى بالثانى يمينا اخرا
والتشديد على نفسه فعليه كفارة يمينين وان نوى بالثانى
تكرير الاول وتاكيده **فعليه كفارة واحدة** لكون اليمين ح واحدة
ومفهومه ان نيته تعمل فى التاكيد فى الايمان كما تعمل فى التاسيس
فاذا لم يكن له نية فمقتضى القاعدة الحمل على التاسيس لكن قوله
وفى التحرير عن ابى حنيفة اذا حلف بايمان على فعل شئ او على عدم
فعله ففعله اولم يفعله **فعليه لكل يمين كفارة** بالحنث **والمجلس**
الواحد والمجالس فيه اى فى تكرير اليمين **سوا** بخلاف اية السجدة كما
تقدم **ولو قال عنيت بالثانى الاول** اى تاكيده **لم يستقم** قوله **ذلك**
ولا يعتبر فى اليمين بالله تعالى بل عليه لكل يمين كفارة **ولو حلف**
بحجة او عمرة ثم قال عنيت الاول **يستقيم** بنا فى ما فى الخلاصة فيحمل
ما فيها على قول غير ابى حنيفة رحمه الله تعالى **وفى الاصل** اى مبسوط
الامام محمد **ايمان** كما هو فى غيره **هو يهودى هو نصرانى ان فعل كذا يمين**
واحدة لاتحاد المعلق عليه **ولو قال هو يهودى ان فعل كذا هو نصرانى**
ان فعل كذا فهما يمينان لتعدد المحلوف عليه **وفى النوازل رجل قال**
والله لا اكلمه يوما والله لا اكلمه شهرا والله لا اكلمه سنة فقد
انعقدت عليه ثلاثة ايمان فان كلمه بعد ساعة فعليه ثلاثة
ايمان اى كفارة كل يمين منها لحنثه ثلاثا **وان كلمه بعد الكل**
فعليه يمينان اى كفارتهما لكونه حانثا فى الاخيرين فقط **وان**
كلمه بعد شهر فعليه يمين واحدة لكونه حانثا فى الاخير فقط **وان**

وان سفلوا دخل الطبقة العليا الطبقة السفلى وعلى
ان من مات منهم ولد ولدا او ولد ولد
وان سفل انتقل نصيبه اليه دون اخوته
ولو لم يكن له ولد ولا ولد ولد انتقل نصيبه
لاقرب الناس منه اولاده واولاد
اولاده فمات رجل وله بنت وابن ابن
فمات ابنه قبل الاستحقاق كان ما خلفه ابنه
قبل الاستحقاق كان الاستحقاق لهما
ولو كان حيا الآن والاستحقاق غدا
والمسئلة بحالها كان الاستحقاق للبنت
والمحجوب محجوب الطبقة العليا
واحد حجب ولده حجبا بين الكلاى
وان كان بين ذلك تفاوت فله من ذلك ما
من قبل الاستحقاق لان معنى ذلك ان الكل
وقد استقر لهم بالوقف استحقوا ولا يستحق
هذا الشرط الاخير فكتبت انا وجماعة بانا نجيبه وهو صحيح
هذا الشرط الاول وعدم الحجب من غير معارض ثم رأيت
عملا بالشرطين المتنافيين فظهر ان الحجب انما هو بالاول والشرط الاخير
المذكور ورد وجوبا على ما خطر
عليه انه لذلك وصرت الى ان ذلك يقول على السبكى ثم الطلق
فكتب ان الكتابة بالحجب ظاهرا ان الثانى ناقض فيه وقلت لهم خطاء
فعلمت ان الكتابة بالحجب ظاهرا ان الثانى ناقض فيه وقلت لهم خطاء
ذلك والله اعلم وهذا كما تراه ظاهرا ان الوقف على اولاده الاربعة
العلى الطبقة العليا الطبقة الاولى فاقاد استحقاق
الواقف الطبقة السفلى الحجب عاملا سوى التاكيد فاحتاج الحمل ما قررنا
العلى لو لم يكن الحجب لم يسلم الاقدمناه حتى لم يبق لهم
سليم من ذلك ولو سلم لكنه لم يسلم فلم يكن فرع عنه فلم يكن لاغنيا ولا ما قررنا
ونظهر هذا ما قررناه حتى لم يبق لهم
ونظهر ان كلام السبكى فى الصورة الاولى لان
هو شهيد ونظهر ان كلام السبكى فى الصورة الاولى لان
قلب او القى السمع وهو شهيد ونظهر ان كلام السبكى فى الصورة الاولى لان
من البحث وان قوله بحجب الطبقة العليا على ان من مات انتقل
للتاكيد قطعا لانتفاء حملها على التاسيس بوجه
صدر الكلام والله الموفق اهـ

كلمه بعد مسنة فلا شئ عليه من الكفارة لكونه بارا فى الايمان
كلها انتهى ما فى الاصل القاعدة العاشرة الخراج بالضمان
وفى معناه الغنم بالغرم وقد جرى لفظه مجرى المثل واستعمل فى كل
مضرة فى مقابلة منفعة فتح القدير وهو حديث صحيح رواه احمد
وابو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة وابن حبان من حديث
عايشة رضى الله عنها وصححه الحاكم وابن القطان والمنذرى والذهبى
وضعفه البخارى بقوله هذا حديث منكر لا يعرف لمخلد بن خفاف غير هذا
الحديث الا ان ابن عدى قال كنا نظن ان هذا الحديث لم يروه عن مخلد
غير ابى ذئب فيما ذكره البخارى حتى رايناه من رواية يزيد بن عياض
عن مخلد وفى بعض طرقه ذكر السبب اى سبب ورود الحديث وهو
اى السبب ان رجلا ابتاع اى اشترى عبدا فاقام العبد عنده اى
عند ذلك الرجل قدر ما شاء الله ان يقيم ثم وجد الرجل به عيبا قديما
يوجب الرد فخاصمه اى البايع الرجل الى النبى صلى الله عليه
وسلم فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرد عليه فرده
عليه فقال البايع يا رسول الله قد استعمل غلامى اى فلا يرد
لذلك او ربما اجرة استعماله فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم الخراج بالضمان ثم اشار المم الى تغيره فقال قال ابو عبيد
الخراج فى هذا الحديث غلة العبد يشتريه الرجل فيستعمله ثم يعثر
منه على عيب دلسه اى اخفاه البايع فيرده اى العبد على
بايعه وياخذ جميع الثمن منه ويفوز المشترى بغلته اى العبد
كلها بلا شئ منها للبايع لانه اى العبد كان فى ضمانه اى المشترى
ولكونه فى ضمانه لو هلك العبد فى يده هلك من ماله اى المشترى
انتهى كلام ابى عبيد وفى الفايق كل ما خرج من الشئ فهو خراجه
فخراج الشجر الثمرة لانه خرج منه وخراج الحيوان درة اى لبنه
ونسله اى ولده انتهى كلام الفايق وذكر فى الانسلام فى اصوله
ان هذا الحديث من جوامع الكلم اى من الكلمات الجامعة لمعان
كثيرة لا يقدر غيره عليه الصلاة والسلام على تادية تلك المعانى
بعبارته لا يجوز نقله بالمعنى لعجز غيره عن الاتيان به لانه مخصوص
به صلى الله عليه وسلم ومثله ما تعبد بالفاظه كالاذان
والتشهد فانه لا يجوز نقله بالمعنى وكذا الحديث المجمل والمتشابه
والمشترك واما نقل غير ذلك من الاحاديث بالمعنى فعند بعض
اهل الحديث لا يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا
سمع مقالتى فوعاها فاداها كما سمعها وعند عامة العلما يجوز
ولا شك ان التبرك بلفظه اولى ولكن اذا ضبط المعنى ونسى
اللفظ فالضرورة داعية الى النقل بالمعنى ثم الحديث فى ذلك انواع

مطلب رواية الحديث بالمعنى

فما كان

فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل
الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط والمجمل والمشترك
والمتشابه وما هو من جوامع الكلم لا يجوز بالمعنى كما في التوضيح
وقال اصحابنا في خيار العيب ان الزيادة اى زيادة المبيع المنفصلة
غير المتولدة من الاصل اى المبيع كالكسب لا تمنع الرد اى رد
المبيع بالعيب واما المتولدة كاللبن والثمر والولد فتمنع الرد به
اذ لا وجه للنسخ فيها مقصودا لعدم ورود العقد عليها ولا تبعا
لانفصالها ولا الى النسخ في الاصل وحده بدون الزيادة لانه يودى
الى الربا لان المشترى اذا رد المبيع واخذ الثمن تبقى الزيادة في ملكه
بلا عوض فيمنع الرد واما المتصلة فنوعان ايضا متولدة كالسمن
والجمال فلا تمنع الرد وغير متولدة كالصبغ ولت السويق بسمن
فتمنع الرد به ويرجع فيه بالنقصان لتعذر الرد بسبب الزيادة
اذ النسخ في الاصل بدون الزيادة لا يمكن اذ الزيادة لا تنفك عنه
ومعها ايضا لان العقد لم يرد عليها فكذا النسخ لانه يرد على ما يرد
عليه العقد واذا فسخ تسلم الزيادة الى المشترى مجانا ولا يضر
في الرد حصولها للمشترى مجانا لانها لم تكن جزء من المبيع بحال لانها
متولدة من المنافع والمنافع ليست جزء من المبيع فلم يملكها المشترى
بالثمن حتى يلزم من حصولها مجانا الربا وانما ملكها المشترى بالضمان
وبمثله يطيب الربح في ثمن المبيع فاسدا للحديث المذكور وههنا
سوالان لم ارهما لاصحابنا الحنفية بل ذكرهما السيوطي احدهما
لو كان الخراج في مقابلة الضمان لكان الزوايد اى زوايد المبيع قبل
القبض للبايع سواء تم العقد او انفسخ بالرد بالعيب او بفساد
المبيع او بالاقالة لكونه اى المبيع في ضمانه اى البايع واعلم ان
احكام الزايد بعد القبض قد ذكرت واما احكامها قبل القبض فان
كانت المتصلة متولدة من الاصل فلا تمنع الرد بالعيب وان كانت
غير متولدة صار المشترى قابضا باحداث هذه الزيادة فكانها حدثت
بعد القبض فتمنع الرد ويرجع بالنقصان وان كانت منفصلة
غير متولدة كالهبة والكسب والصدقة لا تمنع الرد فاذا رد فالزايد
للمشترى بغير شيء ولكن لا يطيب له عند ابي حنيفة والاصل عنده
ان الزيادة في البيع البات للمشترى تم البيع او انفسخ وفي البيع
مع الخيار موقوفة ان تم البيع فهي للمشترى وان انفسخ فللبايع
وعندهما الزوايد للبايع ولا تطيب له كذا في الحاوي وان كانت متولدة
لا تمنع الرد وهو بالخيار ان شاء رضي بها بجميع الثمن
كما في الخلاصة ولا قايل به محل بحث بل قال به الامامان كما علمت
واجيب عن هذا السوال بان الخراج يعلل كونه للمشترى قبل

القبض بالملك اى بكون المبيع ملكه وبعده اى القبض يعلل كونه له
به اى بالملك وبالضمان معا لا بالضمان وحده واقتصر في الحديث
على التعليل بالضمان لان الباء فيه سببية والسبب يصلح ان يكون
علة مجازا لانه اظهر عند البايع واقطع لطلبه واقطع لاستبعاده اى
لا يستبعد البايع ان الخراج للمشترى اذ بعد القول بان المبيع في ضمان
المشترى لم يبق للبايع محال للمنازعة في كون الخراج للمشترى لظهور
كون الغرم بالغنم والمبيع وان كان قبل القبض في ضمان البايع
لكن ليس بملك له والضمان وحده لا يكون سببا للخراج فلا يرد
النقض به الثاني منهما لو كانت الغلة بالضمان لزم ان تكون الزوايد
للغاصب وليس الامر كذلك لان زوايد المغصوب المتصلة المتولدة
منه او المنفصلة متولدة او غير متولدة انما هي للمالك لا للغاصب غير
انها لا تكون في حكم المغصوب بل في حكم الامانة وانما لزم ذلك
لان ضمانه اى الغاصب اشد من ضمان غيره حتى لزم فيه الضمان
بالهلاك والاستهلاك معا بخلاف الامانات اذ لا ضمان فيها الا بالتعدي
وان لم تكن كذلك فيما نحن فيه وبهذا اى بكون الخراج بالضمان احتج
لابي حنيفة رحمه الله تعالى اى من طرفه في قوله ان الغاصب لا يضمن
منافع الغصب على خلاف قول الشافعي واجيب عنه ايضا بان
النبي صلى الله عليه وسلم قضى بذلك اى بكون الخراج بالضمان
في ضمان الملك فان المشتري انما يضمن المبيع عند الهلاك في يده
لكونه ملكه فكان حاصل الحديث ان الخراج بالضمان بسبب الملك
وجعل عليه الصلاة والسلام الخراج لمن هو ماله اى المبيع وقوله
اذا تلف المبيع تلف على ملكه صفة للمالك وهو اى ذلك المالك
المشتري والغاصب لا يملك المغصوب فلا يرد النقض به واجيب
عنه ثانيا بان الخراج في الحديث هو المنافع فجعلها النبي صلى
الله عليه وسلم لمن عليه الضمان بسبب الملك ولا خلاف في
ان الغاصب لا يملك منافع المغصوب بل الخلاف اذا اتلفها فانه
يضمنها عندنا خلافا للحنفية فالخلاف بينهم في وجوب
ضمانها اى المنافع عليه اى الغاصب فلا يتناول الحديث موضع
الخلاف بين الفريقين لعدم ملك الغاصب يعني فلا يصح الاحتجاج
به لابي حنيفة بعدم وجوب ضمان المنافع لكن ابا حنيفة رحمه
الله تعالى احتج بما ورد ان عمر وعليا رضي الله عنهما حكما بقيمة ولد
المغرور ووجوب رد الجارية مع عقرها على المالك ولم يحكما باجر
منافع الجارية والاولاد مع علمهما ان المستحق يطلب جميع حقه وان
المغرور كان يستحقها مع اولادها ولو كان ذلك له لما سكتا عن
بيانه ولان المنافع حدث بفعله وكسبه والكسب للكاسب لقوله

عليه

عليه الصلاة والسلام كل الناس احق بكسبه الى غير ذلك من الحجج
كما فى غصب الزيلعى ذكره السيوطى ولا يخفى ان الجواب الثانى
كالاول مبنى على حمل الضمان فى الحديث على ضمان الملك فلا يكون
فى ايراده بعد الجواب الاول كثير نفع ثم اشار الى ما يتفرع على القاعدة
فقال وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فيما اذا دفع الاصيل
على وجه القضا لا على وجه الرسالة الدين الى الكفيل قبل الاداء
عنه بان قال لانى وقت الدفع انا لا امن ان ياخذ الطالب منك حقه
فانا اقضيك المال قبل ان تؤديه اخذه الكفيل وربح فيه اى فيما
دفعه اليه وكان المدفوع مما يتعين كالعروض ان الربح يطيب له
اى للكفيل لانه ملكه بالقبض فكان الربح بدل ملكه فلا يتصدق
به سوا قضى الدين هو او الاصيل لانه بالكفالة وجب له على
الاصيل دين الا انه تاخر مطالبته حتى يدفع فنزل منزلة الدين
الموجل فيملكه بالقبض الا ان فيه نوع خبث اذا قضى الاصيل
الدين عند ابى حنيفة فلا يعمل فيما لا يتعين واما ما لا يتعين كالدراهم
والدنانير فلا خلاف بين الامام وصاحبيه وهو معهما واستدل
ابن الهمام على ذلك فى فتح القدير بالحديث المذكور وقال الامام
ابو حنيفة رحمه الله تعالى يرده اى الربح الى الاصيل فى رواية
ويتصدق به فى رواية وهذا الخلاف انما هو اذا قضى الاصيل الكفيل
واما لو قضاه الكفيل فلا خبث اجماعا وقيدنا بكونه على وجه
القضا لانه اذا قبضه على وجه الرسالة بان قال له خذ هذا المال
وادفعه للطالب لا يطيب له الربح عندهما لعدم الملك وعند ابى يوسف
يطيب لعدم التعين واصل الخلاف الربح فى الدراهم المغصوبة كذا فى
الزيلعى وقالوا فى المبيع فاسدا اذا فسخ المبيع فانه يطيب للبائع
ما ربح بالثمن ولا يطيب للمشترى ما ربح بالمبيع والفرق ان الجارية
مما يتعين بالتعيين فيتعلق العقد بها فيتمكن الخبث فى الربح والدراهم
والدنانير لا يتعينان فى العقود فلم يتعلق العقد الثانى بعينها فلم
يتمكن الخبث فلا يجب التصدق كذا فى الهداية قال صدر الشريعة
الدراهم والدنانير يتعينان فى البيع الفاسد وهو الاصح لانه بمنزلة
الغصب فيناقض القول بعدم تعيين الدراهم والدنانير فيه ودفعه
فى العناية ان الرواية الصحيحة عدم التعيين فى البيع الفاسد
والاصح انها تتعين فيه فيكون اختلافا فى رواية والحاصل ان الخبث
ان كان لعدم الملك فان الربح لا يطيب له كما اذا ربح فى المغصوب
والامانة ولا فرق فيه بين المتعين وغيره عندهما وعند ابى يوسف
يطيب فى غير المتعين لا فى المتعين وان كان الخبث لفساد الملك كما
فى البيع الفاسد طاب الربح فيما لا يتعين من الدراهم والدنانير لا فى غيره

ذكره الزيلعي في البيع الفاسد وذكر في ضمان الارض المغصوبة من
الغصب انه ياخذ الغاصب راس ماله وهو البذر وما غرم من
النقصان وما انفق على الزرع ويتصدق بالفضل عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله تعالى حتى اذا غصب ارضا فزرعها كرين فاخرجت
ثمانية اكرار فلحقته من المونة قدر كر ونقص قدر كر فانه ياخذ منه
اربعة كرار ويتصدق بالباقي وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
لا يتصدق بشيء لان الزيادة حصلت في ضمانه وملكه لان ما ضمن
من الغاية يملكه باداء الضمان والمضمونات تملك باداء الضمان
عندنا تستند الى وقت وجود السبب وهو الغصب هنا فتبين انه
حرث في ملكه اذ الخراج بالضمان بخلاف ما اذا لم ينقصها لانعدام
الملك لعدم الضمان وهذا لانه لو وجب عليه الضمان كله ملك
كله وكذا البعض وهما انه حرث بسبب خبيث وهو التصرف في ملك
الغير فيكون سبيله التصدق اذ الفرع يحصل على وصف الاصل
فصار كما لم ينقص الاستعمال ولان الملك المستند ثابت من وجه
دون وجه فكان ناقصا فلا يظهر في حق انعدام الخبث انتهى قال
الاسيوطي خرج عن هذا الاصل اي قاعدة الخراج بالضمان مسئلة
وهي ما لو اعتقت المراة عبدا فان ولاءه يكون لابنها ولو جنى
المعتق جناية خطا فان العقل على عصبتها دونه اي الابن قالوا
ان الولاء لابن المعتقة دون اخيها وعقلها على اخيها لانه من قوم
ابيها روى ان علي بن ابي طالب رضي الله عنه والزبير بن العوام
رضي الله عنه اختصما الى عثمان رضي الله عنه في معتق صفية
بنت عبد المطلب حين مات فقال علي رضي الله عنه هو مولى عمتي
فانا احق بارثه لاني اعقل عنها وعنه وقال الزبير هو مولى امي
فانا ارثها فكذا ارث معتقها فقضى عثمان رضي الله عنه بالولاء
للزبير وبالعقل لعلي ومقتضى القاعدة ان يكون الارث لمن عليه
العقل وقد جاء مسئلة في بعض العصبات يعقل ولا يرث كالخ
المعتقة في المسئلة المتقدمة انتهى كلام الاسيوطي واما منقول
مشايخنا فيها جواب اما محذوف في عامة النسخ بل نقل عن نسخة
المصنف بياض في هذا المحل فكان المصنف لم يتذكر الجواب فابقى موضعه
للالحاق وقد تقدم مثله ونقل بعضهم ان الحكم عندنا في هذه
المسئلة حكم ما نقله عن الاسيوطي والله اعلم القاعدة
الحادية عشر السوال معاد في الجواب اي ما فيه السوال معاد في
الجواب لا نفس السوال وهذا ان كان بقدره وان زاد الجواب كان
كلاما مستقلا الا ان نوى الجواب فانه يصدق ديانة لا قضاء كما
في شرح الجامع للحصيري قال البزازي في فتاويه من اخر الوكالة

في الفصل

فى الفصل السابع منها وعن الامام الثانى ابي يوسف قال امراة زيد
طالق او عبده حر او عليه المشى الى بيت الله ان دخل هذه الدار
فقال زيد نعم كان حالفا بكلمة نعم لان الجواب يتضمن اعادة ما فى
السوال فقوله نعم بمنزلة قوله امراتى طالق او عبدي حر او على
المشى الى بيت الله ان دخلت هذه الدار لكن قال المم فى فن
الحيل عرض عليه عبرة يمينا فقال نعم لا يكون يمينا وهو الصحيح
كما فى التتارخانية وفى الفتاوى التاجيه نقلا عن حيل المحيط
يكون يمينا فى الصحيح فقد اختلف التصحيح قال الشيخ صالح الغزى
وينبغى اعتماد ما فى فتاوى التاجيه لموافقته القاعدة انتهى
ولو قال بدل قوله نعم اجزت ذلك ولم يقل نعم فهو لم يحلف على
شى ولو قال اجزت على ان دخلت الدار او الزمته لفسى ان دخلت
لزم وكان حالفا ولكن ان دخل بعد ما قال القايل امراة زيد طالق
او عبده حر قبل الاجازة اى قبل قوله اجزت على ان دخلت الدار
او الزمته نفسى لا يقع شى وانما يقع ان دخل بعد الاجازة الى اخره
واخره لان اليمين تقتضى شرطا فى المستقبل وانما يصير هذا يمينا
عند الاجازة فيقتصر عليها فيراعي شرطها بعد الاجازة بخلاف البيع
الموقوف على اجازة المالك حيث يعتبر من وقت العقد لا من وقت
الاجازة حتى صار الزوايد الحاصلة قبل الاجازة بعد العقد لمن
اضيف اليه العقد والفرق ان كل تصرف توقف حكمه على شى
فيجعل ذلك التصرف معلقا به لان فى جعله سببا من وقت وجوده
تخلف الحكم عن السبب ثم كل تصرف لا يحتمل التعليق كالبيع ونحوه
تعلق جعله معلقا فاعتبرناه سببا من وقت وجوده متاخرا
عنه حكمه الى وقت الاجازة فعند الاجازة اسند الى وقت العقد
اما ما يحتمل التعليق فاعتبرفيه معنى التعليق فكانه علقه
بالاجازة فيعتبر من وقت الاجازة حكمه كما هو قاعدة التعليق
انتهى وفى الخلاصة قال رجل لاخر الله لتفعلن كذا او مع الواو
فقال الاخر نعم فان اراد المبتدى الحلف واراد المجيب الحلف كان
كل منهما حالفا لان قوله نعم جواب والجواب يستدعى اعادة ما فى
السوال فصار كانه قال نعم والله لا فعلن كذا وان نوى المبتدي
الاستحلاف ونوى المجيب الحلف فالمجيب حالف وان لم نوكل واحد
منهما شيا فى قوله الله فالحالف هو المجيب وفى قوله والله مع
الواو فالحالف هو المبتدي وان اراد المبتدى ان يكون مستحلفا واراد
المجيب ان لا يكون عليه يمين وان يكون قوله نعم على ميعاد من
غير يمين فهو كما نوى ولا يمين على واحد منهما قال لمديونه امرانك
طالق ان لم تقض دينى فقال المديون نعم فقال الرجل قل نعم

فقال نعم واراد به جوابه فاليمين لازمة وان دخل بينهما انقطاع وفى
الفتاوى ومجموع النوازل قال رجل والله لا اجيء الى ضيافتك فقال
الاخر ولا انا جيء ايضا لضيافتى فقال نعم فانه يصير حالفا فى الثانى ايضا
انتهى وفيها اى البزازية من كتاب الطلاق قالت له اى للزوج انا
طالق وقال الزوج نعم تطلق اى نوى طلاقا وان نوى خبرا عما مضى
لم يقع كما فى البيرى عن خزانة الاكمل ولو قالت طلقنى فقال نعم
لا تطلق وان نوى لان معنى نعم حق اطلقك فيكون وعدا بالطلاق
لا تنجيزا وسيجىء اخر الكتاب ما يخالفه فليراجع قيل له الست
طلقت امراتك فقال بلى طلقت امراته لانه اى هذا الجواب جواب
الاستفهام بالاثبات لان بلى لايجاب النفى فصار كانه قال بلى
طلقتك ولو قال بدل بلى نعم لا تطلق لانه اى هذا الجواب جواب
الاستفهام بالنفى لان نعم مقررة لما سبق نفيا واثباتا فصار
كانه قال نعم ما طلقت انتهى كلام البزازية وقال فيها ايضا من
كتاب الاقرار قال فعلت كذا امس فقال السايل والله لقد
فعلتها فقال نعم فهو اى المجيب حالف انتهى وفى اقرار القنية
قال لاخر لى عليك كذا من الدراهم فاد فعها الى فقال المخاطب
استهزا نعم احسنت فهو اى هذا الجواب اقرار عليه فيواخذ به
انتهى وقد اختلفت عبارتهم فى الاقرار استهزا ففى حاوى المنية
بعد هذه المسئلة معلما برقم مخ لو قال المدعى عليه فى خلال دعوى
المال عليه اثبت بالمعيار فزنها فهذا اقرار الا ان يكون على وجه
الاستهزا ثم برقم كب هذا اقرار ان لم يكن على وجه الاستهزا ثم برقم
جث مثله قال ويعرف ذلك بالنغمة فلعل من يقول بانه اقرار
بنا على عدم تسليم كونه استهزا واما بعد التسليم فينبغى ان لا يكون
اقرارا انتهى وقد ذكرنا الفرق بين نعم وبلى و ذكرنا ما فرع على ذلك
الفرق فى شرح المنار من فصل الادلة الفاسدة فى شرح قوله
والعام اذا خرج مخرج الجواب الى اخره فمن رام الاطلاع فليرجع اليه
قال فيه ذكر فى التحقيق ان موجب نعم تصديق ما قبلها من كلام
منفى او مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او
قام زيد ولم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما
بعد الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفى استفهاما كان او خبرا
فاذا قيل لم يقم زيد فقيل بلى كان معناه قد قام الا ان المعتبر فى احكام
الشرع العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر انتهى وفى يتيمة الدهر
فى فتاوى اهل العصر قالت لزوجها احلف على اى فقل انت طالق
ثلاثا ان اخذت هذا الشى فقال الزوج انت طالق ثلاثا ولم يزد
عليه هل يقتضى الجواب المذكور من الزوج اعادة ما فى السوال

من قبلها

من قولها ان اخترت هذا الشئ فيكون الجواب تعليقا ام لا يتضمن ويكون تخييرا فقال بل يكون تخييرا انتهى فعليه تكون هذه المسئلة مستثناة من القاعدة المذكورة ويستثنى منها ايضا ما اذا قالت لزوجها طلقني ولك الف درهم فقال طلقتك ولم يقل علي الالف فانه يقع الطلاق مجانا ولا شئ لها عند الامام لان الطلاق متيقن والالف مشكوك فيها والاصل فيها انه متى عرف ثبوت الشئ يقينا ثم ادعى معنى كان فهو كذلك ما لم يتيقن خلافه وعندهما يلزمها الالف لان قولها ذلك سوال وقول الزوج مخرج الجواب فيجب عليها الالف كما في تاسيس النظائر فالاستثنى في هذه المسئلة على قول الامام والله سبحانه العليم القاعدة الثانية عشر من قواعد النوع الثاني للقواعد لا ينسب الى ساكت قول اى لا يجعل سكوته قولا فينسب اليه القول فلو راى اجنبيا احتز به مما اذا سكت عند بيع زوجته او قريبه يبيع ماله فسكت ولم ينهه لم يكن ذلك الاجنبي وكيلا عنه في البيع بسبب سكوته لانه لم يكن سكوته قولا فله ان يرجع على المشتري بماله وكذا لو راى القاضي الصبي او المعتوه او عبدهما يبيع ويشتري فسكت ولم ينهه لا يكون سكوته اذنا لهم في التجارة لانه لا حق له في مال الغير حتى يكون سكوته اذنا واسقاطا لحقه ولو راى المرتهن الراهن يبيع الرهن فسكت لا يبطل الرهن ولا يكون سكوته رضى بالبيع في رواية غير الطحاوي وفي روايته يكون رضى ويبطل به الرهن وهو المذهب كما في الزيلعي ولو راى غيره يتلف ماله فسكت لا يكون سكوته اذنا باتلافه لان لصاحب المال فيه ضررا محضا فلا يلزمه بدون التزامه صريحا ولكن في نكاح الخلاصة ان من راى غيره يشق زقه فسكت حتى سال ما فيه لم يضمن الشاق ما سال منه واحتج على صاحب الزق بسكوته انتهى فانه يدل على خلاف ما ذكره المص هنا وسياتي ولو راى عبده يبيع عينا من اعيان المالك فسكت لم يكن سكوته كذا ذكره الزيلعي في كتاب الماذون وما ذكره من عدم كون سكوت المولى اذنا عند رويته عبده يبيع عينا هو الذي ذكره في الخانية ولكن في الهداية انه يثبت الاذن للعبد بسكوت المولى عند رويته اياه يبيع ويشتري سواكان عينا مملوكا للمولى او لغيره باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا او فاسدا كما في الزيلعي ولو سكت عن وطي امته بشبهة او عقد فاسد لم يسقط المهر واما الزنا فمنه الحد والنكاح الصحيح لا يسقط به المهر فالمراد بالمهر في كلامه العقر وكذا لو سكت عن قطع عضوه لم يسقط موجب القطع وانما قلنا ذلك

اخذا عن حكم سكوته عن اتلاف ماله فانه لا يكون منه اذنا وكذا
السكوت عن الوطى او القطع لانه اتلاف ايضا اذ الاطراف يسلك فيها
مسلك الاموال ولو راى المالك رجلا يبيع متاعه وهو حاضر
ساكت لا يكون سكوته رضى عندنا وقد تقدمت هذه المسئلة
واعادها اشعارا بان فيها خلافا لابن ابي ليلى رحمه الله تعالى ولو
راى قنه يتزوج او امته كذلك ولم ينهه عن التزوج لا يصير
سكوته اذنا لها فى التزوج لان للمولى فيه ضررا محضا فلا يلزمه
بدون التزامه ولو تزوجت الحرة غير كفو ها بلا اذن فسكت الولي
عن الاعتراض ومطالبة التفريق ليس سكوته رضى وان طال
ذلك السكوت فله مطالبة التفريق ما لم تلزمه لكن فى مبسوط
شيخ الاسلام ان له ان يخاصم ولو ولدت اولادا لان السكوت
انما جعل رضى فى النكاح فى حق البكر نصا بخلاف القياس كذا فى الدرر
وكذا سكوت امراة العنين ليس برضى ولو قامت المراة معه سنين
ساكتة وهى اى هذه المسئلة فى جامع الفصولين وفى عارية
الخانية العارية لا تثبت بالسكوت فلو استعمل متاع الرجل فسكت
لا يكون سكوته اذنا فى الاستعمال حتى لو هلك يلزم الضمان لانه
متعد وخرج عن هذه القاعدة مسايل كثيرة يكون السكوت فيها
كالنطق المسئلة الاولى سكوت البكر عند استيمار وليها اى
طلب الولى الاقرب امرها واذنها قبل التزوج لا بعده عطف على قوله
عند الاستيمار لا على قوله قبل التزوج فان السكوت عند
الاستيمار سواء كان قبل التزوج او بعده يكون اذنا وكذا لو بلغها
الخبر فسكتت بخلاف ما اذا استاذنها الولي الابعد او الاجنبى فلا
بد فيه من صريح القول ولا يكون السكوت اذنا كالشيب لانه يحتمل
ان يكون ذلك السكوت لقلة الالتفات الى كلامه فلا يدل على
الرضا كذا فى الدرر المسئلة الثانية سكوتها اى البكر عند قبض
مهرها اذن فى القبض فلو قبضه ابوها من زوجها فسكتت يكون
اذنا بقبضه ويبرؤ الزوج عن المهر الا ان تقول لا تقبضه المسئلة
الثالثة حلفت البكر ان لا تزوج نفسها فزوجها ابوها فسكتت
حلفت فى يمينها لان سكوتها اذن وفى البكر بخلاف ما لو حلفت لا تاذن
فى الزواج فزوجها وكيلها وسكتت لم تحنث كما فى الخانية وفرق بينهما
بان ذا على الزواج وقد وجد شرعا وعرفا وما فى الخانية على الاذن
ولم يوجد عرفا والايمان مبنية على العرف انتهى واستشكل بمسئلة
الفضولي المشهورة فانه لا يقع عليه الطلاق مع اجازته بالفعل
فكيف يصح الحنث هنا مع السكوت فليتامل المسئلة الخامسة
سكوت المتصدق عليه قبولا لا سكوت الموهوب له فانه لا بد

فيه

فيه من القبول قولا لكن هذا اذا لم يقبض الموهوب بحضرة الواهب
واما اذا قبضه بحضرته فانه يصح وان لم يقل قبلت كما في الخلاصة
ولو لم يقبض لكنه قال قبضت يصير قابضا عند محمد وعند الثاني
لا المسئلة السادسة سكوت المالك عند قبض الموهوب له في
مجلس الهبة او بعده او سكوته عند قبض المتصدق عليه كذلك
اذن تتم الصدقة والهبة به المسئلة السابعة سكوت الوكيل
عند تفويض الوكالة اليه قبول للوكالة اذا تصرف فيما وكله به
وترتد برده لانها غير لازمة المسئلة الثامنة سكوت المقر له عند
الاقرار له قبول للاقرار وتصديق للمقر في اقراره ويرتد الاقرار برده
اي المقر المسئلة التاسعة سكوت المفوض اليه قبول للتفويض
فلو قال لزوجته امرك بيدك فسكتت كان قبولا للتفويض المسئلة
العاشرة سكوت الموقوف عليه عند الوقف عليه قبول للوقف
يرتد الوقف برده اي الموقوف عليه ويبطل وقيل لا يرتد برده ولا
يبطل فدل هذا ان الوقف على رجل بعينه يجوز وعليه الفتوى
المسئلة الحادية عشر سكوت احد المتبايعين في بيع التلجئة حين
قال صاحبه قد بدا لي ان اجعله بيعا صحيحا فلو تواضعا في السر
ان يظهرا في العلانية بيعا عند الناس وليس من قصدهم البيع وهذا
بيع التلجئة فلو قال احدهما علانية انا قد قلنا كذا في السر وقد بدا
لي ان اجعله بيعا صحيحا وصاحبه حاضر يسمع ذلك فسكت ثم
تبايعا فالبيع جايز وسكوته رضى المسئلة الثانية عشر سكوت
المالك القديم حين قسم ماله بين الغانمين رضى فلو اسر قن
لمسلم فوقع في القسمة وقسم وهو لا حاضر فسكت ولم يطلبه بطل
حقه فيه المسئلة الثالثة عشر سكوت المشتري بالخيار حين راى
العبد المشترى يبيع ويشترى يسقط الخيار ولزم البيع ولو كان
الخيار للبايع لا يبطل خياره بذلك المسئلة الرابعة عشر سكوت
البايع الذي له حق حبس المبيع لاستيفاء الثمن حين راى المشترى
قبض المبيع اذن بقبضه فان المشترى لو قبض المبيع بغير اذن
البايع قبل نقد الثمن كان للبايع ان يسترده ويجب استيفاء الثمن
لكن لو كان القبض على هذا الوجه يكون سكوته اذنا فلا يكون له
حق الاسترداد صحيحا كان البيع او فاسدا وفي رواية هو رضى
بالقبض في الفاسد لا في الصحيح كما في جامع الفصولين وفي
غاية البيان لا يكون اذنا له بالقبض وله ان يسترده في ظاهر
الرواية وذكر الطحاوي ان ليس له ان يسترده ويكون اذنا
قياسا على البيع الفاسد انتهى فتامل المسئلة الخامسة عشر
سكوت الشفيع حين علم بالشفعة تبطل به شفعته المسئلة

علي

السادسة عشر سكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشترى
اذن في التجارة لما بعد هذا التصرف لاهذا كما في الزيلعي والبزازية وهذا
في غير مال مولاه واما في ماله فلا بد من النطق ومالم يكن المولى
قاضيا وقد علمت ان ماذكره صاحب الهداية وقد تقدم انه لو راى
يبيع عينا من اعيان المالك فسكت لا يكون اذنا انما هو على ما في
الخانية والمرجح ما في الهداية المسئلة السابعة عشر لو حلف المولى
لا ياذن له فسكت حين ما راه يبيع ويشترى حنث في ظاهر الرواية
لانه لو لم يجعل اذنا حصل الضرر بمعامليه فتضيع اموال معامليه
فيتورى الحكم اليه لاستوايهما في الضرر وما في الظهيرية من انه
لا يحنث في هذه المسئلة كما لو حلف ان لا ياذن في تزوجها فسكت
عند الاستيمار لا يحنث انتهى خلاف ظاهر الرواية او انه لا يحنث
يعني ديانة ويحنث قضاء فلا منافاة تامل المسئلة الثامنة عشر
سكوت القن وانقياده عند بيعه اى بيع المولى اياه او عند رهنه
او عند دفعه بجناية فانه اقرار منه برقه في كل ذلك ان كان القن
يعقل لا ما اذا كان صبيا او مجنونا بخلاف سكوته او اجارته او
عرضه للبيع او تزويجه فانه لا يكون اقرارا بالرق المسئلة التاسعة
عشر لو حلف لا ينزل فلانا في داره والحال انه هو اي فلانا نازل
في داره فسكت ولم يقل له اخرج حنث لا يحنث ولو قال له اخرج
منها فابى ان يخرج منها فسكت بعد ذلك القول بان فلانا ان لم
يكن ملكه يكفي المنع بالقول في كونه بارا بيمينه المسئلة العشرون
سكوت الزوج عند ولادة المراة اكثر من يومين وكذا سكوته عند
تهنيته اقاربه اى الولد فلا يملك نفيه بعد ذلك فان الزوج
ان نفى ولد زوجته في يوم او يومين انتفى نسبه منه ويلزمه اللعان
وان سكت فيهما ثبت نسبه ولكن يلزمه اللعان ايضا المسئلة الحادية
والعشرون سكوت المولى عند ولادة ام ولده الى ان مضى اكثر من
يومين اقاربه اى الولد انه منه فلا يصح نفيه بعد ذلك او بعد
التهنية به المسئلة الثانية والعشرون السكوت قبل البيع
عند الاخبار بالعيب رضى بالعيب حتى لو قال هذا المبيع معيب
فسمعه وسكت وقدم على شرائه فهو رضى لكن ان كان المخبر
عدلا لا فاسقا عنده وعندهما هو اي السكوت رضى مطلقا عدلا
كان المخبر او فاسقا المسئلة الثالثة والعشرون سكوت البكر عند
الاخبار بتزويج الولي لكن على الخلاف المتقدم فهو رضى ان كان
المخبر عدلا عنده وعندهما مطلقا المسئلة الرابعة والعشرون
سكوته عند بيع زوجته او قريبه اقرار منه بانه اى المبيع ليس
له اى للساكت الحاضر على ما افتى به مشايخ سمرقند قطعا

للاطماع الفاسدة خلافا لمشايخ بخارى فينظر المفتى فيه فان كان
فى رايه انه لا يسمع لاشتهار المدعى بالحيلة والتلبيس وافتى به لكان
حسنا سدا للباب التزويروقيد بسكوت الزوج لانها لو سكتت عند بيع
زوجها فادعت لا تسمع دعواها وقيل تسمع وهو الصحيح كما فى
الخانية وفى البزازية الفتوى على عدم سماع الدعوى فى القريب
والزوجة واما الاجنبى ولو جارا فان سكوته وقت البيع والتسليم
لا يكون رضى بخلاف سكوت الجار عند البيع والتسليم وتصرف المشترى
فيه زرعا وبناء حيث تسقط دعواه قطعا للاطماع الفاسدة على
ما عليه الفتوى بزازية وقيد بالبيع لانه لو كان عارية او رهنا
او اجارة لا يكون اقرارا اجماعا لانه لم يستثن فيكون داخلا فى
القاعدة ولان البيع تثبت على خلاف القياس فلا قياس يمنعه عليه
لان الانسان قد يرضى بالانتفاع بملكه ولا يرضى ببروجه عنه
والى مسئلة الجار اشار بقوله المسئلة الخامسة والعشرون راه اى
الاجنبى يبيع دارا وسكت فتصرف فيه المشترى زمانا تسقط دعواه
فغى الزوجة والاقارب تسقط الدعوى بمجرد السكوت عند البيع واما
فى غيرهما فلا بد من السكوت عند التصرف ايضا تامل مع ما نقلناه عن
البزازية المسئلة السادسة والعشرون احد شريكى العنان قال
للاخر انى اشترى هذه الامة لنفسى خاصة يعنى لا لشريكه فسكت
الشريك الاخر لا يكون المشترى لهما بل للمشترى خاصة قالوا ليس
لاحد الشريكين ان يشترى جارية للوطى او للخدمة الا باذن شريكه
لان الجارية مما يصح فيها الاشتراك فان اذن له فاشتراها
ليطاها فهى له خاصة كما فى الجوهرة وغيرها ولكن فى جامع الفصولين
قال احد شريكى العنان للاخر انى اشترى هذه الامة لنفسى لا تكون
له ما لم يقل لشريكه نعم انتهى فينبغى ما ذكره المص وفى شرح
المنظومة لابن الشحنة واما شريك المفاوضة لو قال ذلك لا تكون
له خاصة ما لم يقل نعم فلعل ما وقع فى جامع الفصولين محرف عن
شريكى المفاوضة فتامل المسئلة السابعة والعشرون سكوت
الموكل حين قال له الوكيل بشراء شئ معين انى اريد شراءه لنفسى
لا لك فشراه بعد سكوته كان له اى للوكيل لا للموكل وهذا لا ينافى
ما قالوا ان الوكيل بشراء شئ معين لا يملك شراءه لنفسه لانه
مقيد بما ذكرهنا لانه يلزمه عدم قبول الوكالة المسئلة الثامنة
والعشرون سكوت ولى الصبى العاقل اذا راه يبيع ويشترى
اذن له فى التجارة وفك للحجر وفهم من تقييده بالولى ان الوصى
والقاضى ليسا كذلك وقد تقدم المسئلة التاسعة والعشرون
سكوته اى المالك عند رؤية غيره يبنى زقه حتى سال ما فيه

من الدبس والسمن رضي وقد تقدم ما ينافي هذه المسيلة حيث قال
لو راى غيره يتلف ماله فسكت لا يكون اذنا باتلافه وذكر هذه
المسيلة في جامع الفصولين وقدمنا في السبب والدلالة وفصل
بين دهن سايل وجامد قال بعضهم ويمكن حمل ما هنا على الاتلاف
الممكن تداركه المسيلة الثلاثون سكوت الحالف بانه لا يستخدم
مملوكه اذا خدمه بلا امره ولم ينهه اى المملوك عن الخدمة
له حنث الحالف هذه المسايل الثلاثون مذكورة في جامع الفصولين
وغيره وردت ثلاثا من المسايل اثنتين منها من القنية الاولى
منها دفعت المراة في تجهيزها لبنتها اشياء من امتعة الاب
وهو اى الاب ساكت مع علمه به فليس له اى الاب الاسترداد
اى استرداد الاشياء من البنت الثانية انفقت الام في تجهيزها
اى البنت ما هو المعتاد فسكت الاب لم تقض الام ما انفقته
الثالثة باع جارية وعليها حلي وقرطان ولم يشترط ذلك
للمشتري ولكن تسلم المشتري الجارية وذهب بها والبايع
ساكت كان سكوته بمنزلة التسليم اى تسليم الحلي فكان
الحلي لها اى للجارية كما في الظهيرية وفيه اشارة الى ان الحلي
لا يدخل في البيع من غير ذكر ما لم يتسلم بخلاف ثياب المثل فانها
تدخل في البيع وان لم تكن على المبيع وقت البيع كما في الخلاصة
وردت مسيلة اخرى وهي القراة على الشيخ الحديث وهو
اى الشيخ ساكت ينزل سكوته منزلة النطق اى نطقه بصحة
الحديث على الاصح لما قالوا ان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان
وردت مسيلة اخرى لكن على خلاف فيها وهي سكوت المدعى عليه
عند الدعوى عليه ولا عذر له من اقة او نحوها انكار فيطلب
من المدعى البينة وقيل لا يكون انكارا فيحبس حتى يقر او ينكر وهي
اى هذه المسيلة مذكورة في قضا الخلاصة قال فيها رجل ادعى
على اخر مالا فلزمه السكوت فلم يجب اصلا يوخذ منه كفيل ثم
يسال جيرانه عسى به اقة في لسانه او سمعه فان اخبر انه
لا اقة به يحضر مجلس الحكم فان سكت ولم يجب منزله منكرا
قال الامام السرخسي هذا قولهما واما عند ابي يوسف فيحبس
حتى يجيب انتهى وفي البحر بعد ان نقل ما نقلناه عن الخلاصة
قال وبقول ابي يوسف افتيت لان الفتوى على قوله في القضا
انتهى ثم نقل عن البرايع ان الاشبه انه انكار فيستحلف
معنى اذا لم يكن للمدعي بينة فهي اى المسايل المستثنيات من
القاعدة خمس وثلاثون مسيلة ثم رايت اخرى كتبتها في الشرح
من الشهادات وهي سكوت المزكي ان كان من اهل العلم والصلاح

عذر

عند سواله عن الشاهد تعديل للشاهد قال فى الشرح ويكتفى بسكوت
اهل العلم والصلاح فيكون سكوته تزكية للشاهد كما فى الملتقط قال
فيه كان ابو الليث بن يسار قاضيا فاحتاج الى تعديل شاهد وكان
المزكي مريضا فعاده القاضى وسال عن الشاهد فسكت المعدل ثم
ساله فسكت المعدل فقال اسئلك فلا تجيبني فقال اما يكفيك من
مثلى السكوت انتهى فصارت المسايل ستا وثلاثين المسئلة
السابعة والثلاثون سكوت الراهن عند قبض المرتهن العين المرهونة
كما فى كتاب الرهن من القنية وبقى مسايل يكون فيها السكوت
بمنزلة النطق وهى الثامنة والثلاثون سكوت المدعى عليه بلا افة
عند الاستحلاف يكون بمنزلة قوله لا احلف كما فى الدرر التاسعة
والثلاثون سكوت المرتهن عند بيع الراهن الرهن رضى على رواية
الطحاوى الاربعون هناه الناس فى نكاح الفضولي فسكت فهو اجازة
كما فى الحاوى الاحدى والاربعون حلف ان اذنت لها فى الذهاب
الى العرس فكذا فاخبرته بذلك فسكت ولم ينهها حنث كما فى الحاوى
الثانية والاربعون اوصى الى رجل فسكت فى حياته فلما مات باع
الوصى بعض التركة او تقاضى دينه فهو قبول للوصية كما فى
جامع الفصولين الثالثة والاربعون المودع يصير مودعا بسكوته
عقب وضع رجل متاعه عنده وهو ينظر الرابعة والاربعون لو
وضع متاعه عند رجل وسكت المودع وذهب يصير مودعا الخامسة
والاربعون وصيا الميت استاجر احدهما حالين ليحملا الجنازة الى
المقبرة والاخر حاضر ساكت وكذا لو استاجر بعض الورثة بحضرة
الوصيين وهما ساكتان جاز ذلك ويكون من جميع المال وهى بمنزلة
الكفن كما فى الخانية السادسة والاربعون لو تزوجت البالغة بغير
اذن الولى من غير كفو فسكت الولى حتى ولدت يكون رضى لكن فى الزيلعي
ليس برضى لان السكوت عن المطالبة محتمل فلا يجعل رضى الا فى
مواضع مخصوصة وليس هذا من قبلها الا اذا سكتت الولى الى ان
تلد فيكون رضى انتهى السابعة والاربعون راى عبده يذهب الى
الجمعة فسكت يكون سكوته رضى كذا فى البحر فى باب الجمعة الثامنة
والاربعون سكوت الصانع المعروف بالعمل بالاجرة عن تسمية الاجرة
يكون بمنزلة شرط الاجرة كما تقدم فى العادة محكمة التاسعة والاربعون
سكوت المالك عن شرط الاجرة فى المعد للاستغلال اذا لم يدفعه بطريق
العارية الخمسون سكوت المستاجر للدار فيما اذا قال صاحب الدار
اسكن بكذا والا فاخرج فسكت فانه كان مستاجرا بالمسمى وان لم
يتكلم وقد بسطه فى اجارات الحاوى الاحدى والخمسون قال الرامي
للمالك لا ارضى بما سميت به وانما ارضى بكذا فسكت المالك فرمى

الرامي لزم المالك ما سماه الرامي بسكوت المالك الثانية والخمسون
رفت اليه خطيبته بلا جهاز فله مطالبة اب المراة بما بعث اليه من
الدنانير والدراهم ولو سكت بعد الزفاف قدر ما يعرف به رضاه لم يكن
له المطالبة بذلك كما في الحاوي الثالثة والخمسون وهب الدين ممن
عليه الدين فسكت الموهوب له سقط عنه الدين لان سكوته دليل
القبول وان قال في ساعته لا اقبل بطل وبقي الدين ذكره الزيلعي
الرابعة والخمسون اشتري عبدا على انه بالخيار ثلاثة ايام ثم ان
المشتري راى العبد يجمع الناس باجر فسكت فهو رضي وان كان من غير
اجر لا يكون رضي كذا في الهمادية الخامسة والخمسون قال لاخر حلفني
على فلان وسكت ثم قال لا اقبل فالحوالة جايزة كما في البزازية السادسة
والخمسون السكوت على المنكر رضي به والسكوت على بدعة رضي بها
قال الحموي ينبغي ان يقيد ذلك اذا لم ينكر بقلبه السابعة والخمسون
الوكالة كما تثبت بالقول تثبت بالسكوت فلذا لو قال ابن العم للكبيرة
اني اريد ان ازوجك من نفسي فسكتت فتزوجها جاز كما في الظهيرية
الثامنة والخمسون لو ابراه فسكت صح ولا يحتاج الى القبول ولك بلالي
في شرح الوهبانية كلام يتعلق بالابرا فليراجع التاسعة والخمسون
اذا حدا ركبين حمار صاحبه الخامس فطمن به بغير اذنه فاكل الحمار
الحنطة في الرحا فمات لم يضمن لوجود الاذن دلالة كما في غصب
القنية الستون رجل اشتري ثوبا فقال للبايع اقلتك المبيع
بهذا الثوب فاقطعه قميصا ففعل قبل ان يتفرقا ولم يتكلم كان اقالة
خلاصة الاحدى والستون دفع شيا في تزويج خطيبته الى من لا يقدر
الاصلاح والافساد ولم يقل هو اجرة لك على الذهاب والاياب يكون
هبة جايزة الرجوع ان لم يوجد شي من موانع الرجوع ولو اعطى
المدفوع اليه شيا لخطيبته عوضا عن المدفوع وصرح به وسمع الزوج
ذلك منه ومن غيره فقبل او سكت لا يرجع والا يرجع كما في حاوي المنية
الثانية والستون رجل قال هذا الثوب بعشرين وقال المشتري لا اريده
ثم رجع واخذ فهو بعشرين كما في الفصل الثاني من بيوع الخلاصة والله
سبحانه اعلم **القاعدة الثالثة عشر** من قواعد النوع الثاني
الفرض افضل من النفل اي هذه الماهية خير من هذه الماهية فلا
يمكن ان تفضل الماهية الثانية الاولى بشي من هذه الحيثية كقولك
الرجل خير من المراة فان الرجل اذا فضل المراة من حيث انه رجل لا يمكن
ان تفضل المراة الرجل من حيث انها مراة والا لتكاذبت القضيات
فلا ينافي ان تفضل رجلا ما من غير هذه الحيثية وبهذا علم صحة
الاستثنا في قوله **الا في مسايل** يكون النفل فيها افضل من الفرض
لكن لا من حيثية الفرضية والنفلية بل من حيثية اخرى **الاولى**

منها

منها ابراء دين المعسر مندوب اذ لا يجب على الدائن اسقاط حقه ومع
ذلك هو افضل من انظاره اى امهاله الواجب لقوله تعالى وان
كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة اى ان وجد الغريم معسرا لا يقدر
على اداء الدين فامره الانظار الى زمن يسره وفى ابرائه تمام البر وزيادة
الشفقة افضل الثانية منها ابتداء السلام سنة ومع ذلك افضل فهو
اى اكثر اجرا من رده الواجب لقوله عليه الصلاة والسلام للبادي
من الثواب عشرة وللراد واحد وقيل رده افضل لانه فريضة على
كل من سمع واذا قام به البعض سقط عن الباقين وانما كان الرد
فريضة لان الامتناع عن الرد اهانة بالمسلم واستخفاف به وهو
حرام الثالثة منها الوضو للصلاة قبل الوقت اى وقتها مندوب
افضل من الوضو بعد الوقت وهو اى الوضو بعده الفرض وفيه ان
هذا المندوب ليس مغايرا للفرض بالذات بل الوضو الواحد باعتبار
كونه تهيئا للفرض قبل الوقت مندوب يتادى به الفرض ايضا فهو
من قبيل كون الاتيان بالشئ قبل وجوبه افضل من الاتيان به
بعد الوجوب كالسعى الى صلاة الجمعة فانه قبل الاذان الاول
مندوب افضل منه عند الاذان الاول مع انه يكون واجبا عند ذلك
فلو عرف ذلك من كون النفل افضل من الفرض لم يتحصر فى المسايل
الثلاث المستثنيات والله اعلم الثامنة عشر من قواعد
النوع الثانى ما حرم اخذه حرم اعطاؤه كالربا فانه يحرم اخذه فكذا
اعطاؤه الا لحاجة كما سر فى قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة من
انه يجوز للمحتاج ان يستقرض بالربح وكذا اجرة البغى اى اجرة
الزنا وحلوان الكاهن اى ما يدفع للكهنة اى المنجمين وقد انقطعت
الكهانة بموته صلى الله عليه وسلم والرشوة هو ما يدفع
فيما هو مستحق عليه واجرة النائحة واجرة الزامر الا فى مسايل
يجوز فيها الاعطاء مع حرمة الاخذ اولها الرشوة لخوف على نفسه
او ماله او ليسوي امره عند السلطان او عند امير فانه يجوز الاعطاء
فى هذه الصور مع ان الاخذ حرام للاخذ الا للقاضى فانه يحرم له
الاخذ والاعطاء كلاهما كما بيناه فى شرح الكنز من القضاء قال
فيه وفى الخانية والرشوة على اربعة اوجه منها ما هو حرام من
الجانبين وذلك فى موضعين احدهما اذا تقلد القضاء بالرشوة
حرم على القاضى والآخذ الثانى اذا دفع الرشوة للقاضى ليقضي
له حرم من الجانبين سواء كان القضاء بحق او بغير حق ومنها اذا
دفع الرشوة خوفا على نفسه او ماله فهذا حرام على الآخذ غير حرام
على الدافع وكذا اذا طمع فى ماله فرشاه ببعض المال ومنها اذا
دفع الرشوة ليسوي امره عند السلطان حل له الدفع ولا يحل للآخذ

فهو

ان ياخذ فاذا اراد ان يحل للاخذ يستاجر الاخذ يوما بما يريد ان يرفع له
فانه تصح هذه الاجارة ثم المستاجر ان شا استعمله في هذا العمل وان
شا استعمله في غيره هذا اذا اعطى الرشوة اولا ليسري امره عند
السلطان وان طلب منه ان يسري امره ولم يذكر له الرشوة واعطاه
بعد ما سوي اختلفوا فيه قال بعضهم لا يحل ان ياخذه وقال بعضهم
يحل وهو الصحيح لانه بر ومجازات الاحسان فيحل انتهى ولم يذكر
قسما يحل فيه الاخذ دون الرفع ويمكن ان يقال ان ما ذكره في ذيل
هذه القاعدة من مسئلة الجزية يكون مثالا لهذا القسم واما المحلل
من الجانبين فهو الاهدا للتودد والمحبة كما صرحوا به وليس هذا من
الرشوة **والثانية** منها **فك الاسير** برفع شي لمن جعله اسيرا من
الكفار فهذا الدفع يحل للدافع **الثالثة** اعطاء شي لمن يخاف هجره
اياه لو لم يدفعه روي الماوردي في الاحكام عنه عليه الصلاة والسلام
انه قال من اراد ان يبرا بويه فليكرم الشعر قال الشاعر

وعراوة الشعر ابيس المقتنى ‌ ‌ ‌ وقال الاخر

وعراوة الشعر آدم معضل ‌ ‌ ‌ ولقد يهون على اللبيب علاجه

والرابعة لو خاف الوصي ان يستولي غاصب على المال اي مال اليتيم
فله اي للوصي اداء شي تتحصله منه اي الغاصب كما في الخلاصة
وفيه ان خوف الاستيلا لا يلزم منه الاستيلا فلا يتم قوله ليخلصه
منه فتح العبادة ولو استولى غاصب على المال الخ حموي وفيه نظر لان
خوف الاستيلا عند تحققه قايم مقام الاستيلا بالفعل **وهل يحل دفع
الصدقة لسايل ومعه** اي السايل **قوت يومه تردد الاكمل في
شرح المشارق فيه فمقتضى اصل القاعدة الحرمة** اي حرمة الدفع
لان ما حرم اخذه حرم اعطاوه ولكن قوله عليه الصلاة والسلام للسايل
حق ولو جا على فرس يجوز يدل على جواز الدفع وهل اذا اظهر الفقر
واخفى الغنا ودفع له ما يملكه او لا ذكر الزركشي في قواعده انه
لا يملكه لانه ما اعطاه الا بنا على فقره انتهى قال الحموي وقواعدنا لا تاباه
الا ان يقال ان الصدقة هنا اي عند كونه معه قوت يومه **كالتصدق
على الغني** فانه هبة وفيه بعد لانه يقتضي ان يصرف الفقير
والغني في قولهم ان الهبة على الفقير صدقة والصدقة على الغني
هبة عن معناهما الاصلي تامل **تنبيه يقرب منها** اي من هذه
القاعدة **قاعدة ما حرم فعله حرم طلبه من غيره الا في مسئلتين
الاولى منهما ادعى على الغريم دعوى صادقة فانكر ذلك الغريم
ما ادعاه فله** اي للمدعي **تحليفه** اي طلب تحليف الغريم على صدق
ما ادعاه فان هذا الحلف حرام لكنه نموسا ومع ذلك جاز طلبه من
الغريم لانه لما كان طلبا للحلف ظاهرا وفي الحقيقة طلب لنكوله

والزامه جازله ذلك الثانية منهما الجزية يجوز طلبهما من الذمي
مع انه يحرم عليه اى الذمي اعطاؤه لانه يتمكن من ازالة الكفر
عن نفسه بالاسلام فاعطاؤه اياه انما هو تمكين لنفسه لاستمراره
على الكفر وهو حرام وليس هذا مبنيا على القول بانهم مخاطبون
بفروع الشريعة وهو ضعيف واما على الصحيح من المذهب فلا لان
محل الخلاف فى غير الايمان فاما فيه فمخاطبون اجماعا واعطا الجزية
للاستمرار على الكفر وهم مخاطبون بازالته فحرمة اعطا الجزية لعدم
الايمان وهم مخاطبون به تامل والمسئلة الاولى منقولة عندنا ولم
ار المسئلة الثانية فهى من تخريج المصنف رحمه الله تعالى ويدل عليه ما قاله
فى التجريد الجزية تجب جزاء على كفره انتهى لكن فى المستصفى الجزية تجب
للدعا الى الدين باحسن الجهات انتهى وفى المبسوط انها خلف عن
النصرة التى فاتت باصراره على الكفر لان من هو فى دار الاسلام عليه
القيام بنصرة الدار والكفار لا يميلون لهذه النصرة فناخذهم الجزية
لتصرف الى الغزاة القايمين بنصرة الدين وفى السراج انها بدل عن القتل
وخلف عن النصرة التى فاتت باصرارهم على الكفر كذا فى البيرى ويقرب
من هذه القاعدة قولهم ما حرم لبسه حرم الباسه ولذا حرم الباس
الصغير الحرير وقولهم ما حرم شربه حرم سقيه كالخمر وما حرم اكله حرم
اطعامه كالدم والميتة والله سبحانه اعلم **القاعدة الخامسة عشر**
من استعمل الشئ قبل اوانه عوقب بحرمانه ومن فروعها حرمان
القاتل مورثه عن الارث متعلق بحرمان فان اوان الارث وقت
موت المورث بلا صنع من الوارث فلما استعمل الوارث الميراث ولم
يتمهل الى موته بنفسه وقتله عوقب بحرمان الارث منه وهذا بان
كان القتل موجبه القصاص او الكفارة فى القاتل بغير حق واما فيه
كما لو قتل العادل مورثه الباغى فانه يرثه لانه قتل بحق او بزعم
القاتل ولو بتاويل فاسد كما لو قتل الباغى مورثه العادل فانه
يرثه اذا قال انا على الحق لانهم يزعمون انهم محقون ويرون اباحة
دم كل من ارتكب معصية كبيرة كانت او صغيرة على ما بين فى بابه ومنها
ما ذكر الطحاوى **فى مشكل الاثار ان المكاتب اذا كان له قدرة على الاداء**
اى اداء بدل الكتابة **فاخره** اى الاداء **ليدوم له النظر الى سيدته** فان
له الدخول عليها وان كان نظره اليها كنظر الاجانب عندنا فلو ادى
بدل الكتابة كان كالاجانب فى الدخول ايضا فلا يدوم له النظر اليها
لم يجز له التاخير لانه منع واجبا عليه ليبقى ما يحرم عليه من
النظر اليها اذا اداه كما يحرم قبل الاداء نقله اى هذا الفرع عنه اى
الطحاوى السبكى وقال انه تخريج حسن لا يبعد من جهة الفقه انتهى
ما ذكره السبكى **ولم يظهر لى كونه** اى هذا الفرع **من فروعها** اى

القاعدة وقال السيوطى ليست من الاستعجال فى شى وانما هى اى
هذه القاعدة المسئلة من فروع ضدها وهو اى ضدها من اخر
الشي بعد اوله فليتامل فى الحكم عليه بما يناسبه فانه اى
الطحاوى لم يذكر الا عدم الجواز لا الحرمان عن شى فلم يعاقب
المكاتب على هذا البيان بحرمان شى بل انما يكون فى معرض الحرمان
بان يفتقر قبل الاداء ويعجز عن الاداء فيباع او يمنع من الرخول عليها
مثلا فح يصدق عليه انه استعجل النظر الى سيدته قبل اوانه الذى
هو اوان تزوجها بعد اداء بدل الكتابة فعوقب بحرمانه وكونه فى
معرض الحرمان على كونه من فروع ضدها اظهر اذ هو اخر الاداء بعد
اوانه فعوقب بحرمان الاداء بمجرد العجز ومن فروع تلك القاعدة
اذا اوصى لرجل بشى فقتله ذلك الرجل مباشرة حرم ما اوصى
له لانه لا وصية لقاتل كما فى الزيلعى ومن فروعها لو طلقها بائنا
رضاها فاصدا حرمانها من الارث فى مرض موته فانها ترث وخرج
عنها اى القاعدة مسايل الاولى منها لو قتلت ام الولد سيدها عتقت
ولا تحرم عن العتق مع انها استعجلت قبل اوانه الثانية منها
لو قتل المدبر سيده عتق ولكن لو قتله مباشرة فلا يعتق مجانا بل
يسعى فى جميع قيمته لانه لا وصية لقاتل مباشرة والتدبير من
قبيل الوصية لكونه مضافا الى ما بعد الموت الثالثة منها قتل
صاحب الدين الموجل المديون حل دينه الموجل فلا يعاقب
بالحرمان الرابعة منها امسك زوجته ولم يطلقها مسيا عشرتها
لاجل ارثها عند موتها ورثها الخامسة امسكها اى زوجته كذلك
اى مسيا عشرتها لاجل الخلع اى لتختلع منه فيأخذ منها بدل
الخلع منذ خلعه وفى هاتين المسئلتين تاخير شى بعد اوانه لاستعجال
شى قبل اوانه فلا حاجة الى اعتبار خروجهما عن القاعدة السادسة
منها شربت المراة دواء للحيض فحاضت لم تقض الصلاة المتروكة
حال تلك الحيضة ففى هذه استعجال الحيض قبل اوانه الذى
هو اوان اقتضاء طبيعتها مع انه لم يعاقب بحرمان شى فلا حاجة
الى قوله لم تقض الصلاة ويمكن ان يقال انها استعجلت الحيض
لترك الصلاة فلا تعاقب بحرمان الترك ووجوب القضاء السابعة
منها باع مال الزكاة قبل الحول فرارا عنها اى الزكاة صح البيع ولم
تجب الزكاة وفى اندراج هذه المسئلة ايضا نظر الا ان يقال استعجل
البيع قبل اوانه فلم يعاقب بحرمانه فلم يكف قوله صح البيع ولم يجب
الى قوله تجب الزكاة الثامنة شرب شيا ليمرض قبل الفجر فاصبح
مريضا جاز له الفطر فقد استعجل الفطر قبل اوانه ولم يعاقب
بحرمانه وهناك تاسعة وهى ان كتابة ام الولد جايزة لتعجيل

عتقها

عتقها قبل موت سيدها فقد استعجل العتق قبل اوانه فلم يعاقب بحرمانه
لطيفة قال الاسيوطي رايت لهذه القاعدة نظيرا في النصوص
العربية وهو ان اسم الفاعل يجوز ان ينعت قبل استيفاء معموله
كما يقال الضارب زيدا القايم حاضر فقد نعت بالقايم بعد ما عمل في
زيد فان نعت قبله اي استيفا العمل امتنع عمله من اصله اذ
اسم الفاعل انما يعمل لمشابهته الفعل فاذا نعت والنعت من
خواص الاسما خرج عن المشابهة وكونه نظير الفروع القاعدة
انما هو في مجرد الاستعجال والحرمان لا في استعجال شي والحرمان
عن ذلك الشي كما هو مقتضى القاعدة فان الضمير في حرمانه
راجع الى ذلك الشي المستعجل واسم الفاعل استعجل النعت فعوقب
بالحرمان عن العمل كذا قيل قال الحموي وفيه ان ما ذكره من معنى
القاعدة مسلم فان القاتل لمورثه لم يعاقب بما استعجله وهو
القتل وانما عوقب بحرمان الارث المترتب على القتل الذي استعجله
قبل موت المورث خلف انفه ولا شك ان اسم الفاعل الذي نعت
قبل العمل كذلك القاعدة السادسة عشر من قواعد النوع الثاني
الولاية اي نفاذ التصرف في الغير شا او اي الخاصة بشخص او
نوع او جنس اولي في التقديم والاولوية للوجوب فلا عمل لها مع
الولاية العامة من الولاية العامة ولهذا قالوا ان القاضي
الذي كتب في منشوره تزويج الصغير والصغيرة لا يزوج اليتيم
واليتيمة الا عند عدم ولي لهما اصلا او كون الولي عاضلا او عند
كون ابي الصغير او الصغيرة اوجدهما فاسقا فانه له ولاية
التزوج من كفو كما في البزازية في النكاح متعلق بالولي واحترز
به عن الولي في التصرف في مالها كالقاضي فانه لا يشترط عدمه
ولو كان الولي ذا رحم محرم صفة ذا وجره جواري او كان الولي اما او
معتقا او عصبة المعتق فان كلا منهما مقدم على القاضي كالعصبات
وفي القهستاني نقلا عن النظم ان القاضي مقدم على الام ومن
فروعها ايضا للولي اي ولي القتيل الخاص الذي لم تكن ولايته
عامة استيفا القصاص من القاتل عمدا والصلح على مال والعفو
مجانا والامام الذي ولايته عامة لا يملك العفو لان فيه ضررا
للعامة ويملك القصاص والصلح اذا لم يكن للقاتل ولي لانه ولي
من لا ولي له ولا يعارضه اي ما ذكرنا من جواز عفو الولي الخاص
مجانا ما قال في الكنز ولا بي المعتوه القود وجه المعارضة ان
الولاية هنا للاب وهو ولي خاص ولم يجز له العفو كالولي العام
قلنا ان الولاية هنا للمعتوه لا للاب بل الاب قايم مقامه ولم تثبت
الولاية للاب هنا ابتدا فله القود لوفور شفقته حمل التشفي

الحاصل بالقتل كالحاصل للابن وهذا بعرضا على نفسه **والصلح**
لانه انفع للابن من القود فلما ملك القود ملك الصلح بالطريق
الاولي وهذا اذا صالح على قدر الدية او اكثر واما على الاقل منه
لا يصح ووجبت الدية كاملة **لا العفو بقتل وليه** اى ولي المعتوه
ثم علل عدم المعارضة بقوله **لانه** اى ماذكر في الكنز **فيما اذا قتل**
بالبنا للمفعول ولي **المعتوه كابنه** مثلا فلا يكون الاب وليا للقتيل
حتى يعارض ماذكرنا بل انما يكون وليا لولي القتيل فلو عفى مجانا
لزم ابطال حق المعتوه بلا عوض ولا مصلحة فلا يجوز **قال في الكنز**
والقاضي كالاب اى ان المعتوه في الصحيح فيكون له القتل
والصلح لا العفو **والولي صالح فقط** اى **فلا يقتل ولا يعفو**
لان الوصي ولايته على المال فلا يملك القتل لا لتزوج قال في
الشرح واطلاقه يشمل الصلح عن النفس واستيفا القصاص في
الطرف وذكر في كتاب الصلح ان الوصي لا يملك الصلح عن النفس لان
الصلح فيها بمنزلة الاستيفا والمذكور هنا هو المذكور في الجامع الصغير
لان المقصود من الصلح المال والوصي يتولى فيه التصرف كما يتولى
الاب بخلاف القصاص فان المقصود منه التشفي وهو مختص بالاب
وقالوا القياس ان لا يملك الوصي التصرف كما لا يملكه في النفس
وفي الاستحسان يملكه لان الاطراف يسلك فيها مسلك الاموال
والصبي والمعتوه في الحكم المذكور **ضابط** في اقسام الولاية ومراتبها
الولي قد يكون وليا **في المال** اى مال الصغير والمعتوه والمجنون
والنكاح وهو اى الولي فيهما **الاب والجد** ولكن **عند عدم الاب وقد**
يكون الولي وليا **في النكاح فقط** لا في المال **وهو** اى الولي فيه
سايرالعصبات والام وذوالارحام فان هولا لا يجوز لهم التصرف
في مال الصغير والمجنون الا عند الحاجة قال في الغنية فيجوز بيع
الام والاخ والعم والملتقط وشراءهم للصغير بما لا بد منه وشرط
ان يكون المباشر ممن يعول الصغير ويتفق عليه انتهى **وقد يكون**
الولي وليا **في المال فقط وهو الوصي الاجنبي** احترز به عن الوصي
الوارث فانه وان لم يكن وليا في النكاح باعتبار وصايته فهو
ولي فيه باعتبار وراثته **وظاهر كلام المشايخ انهما** اى الولاية
باعتبار اللزوم وعدمه **مراتب** الولاية **الاولى ولاية الاب**
والجد وهي اى ولايتهما وصف ذاتي لهما اى مقتضى ذاتهما فلا
يمكن انفكاكه عنهما **ونقل السبكي الاجماع على انهما** اى الاب والجد
لو عزلا انفسهما عن الولاية **لم ينعزلا عنها الثانية منها**
السفلي في المرتبة من الكل وهي التي لا لزوم فيها من الطرفين
والثانوية انما هي باعتبار الذكر لضبط طرفي المراتب لا باعتبار

الرتبة

المرتبة وهي ولاية الوكيل للموكل وهي اى هذه الولاية غير لازمة
للطرفين فللموكل عزله لان الولاية حقه فله ان يبطله الا ان
يتعلق فيه حق الغير كوكيل الخصومة بطلب الخصم كما في الخلاصة
وانما ينعزل ان علم عزله فلو تصرف قبل العلم فهو صحيح وللوكيل
عزل نفسه بعلم موكله فلو تصرف قبل علم الموكل فهو صحيح الثالثة
الوصية وهي اى الوصية بينهما اى الاولى والثانية في المرتبة
فلم يعزله اي الوصي عزل نفسه بعد القبول فكانت لازمة من
طرف الوصي وللقاضي عزله فكانت غير لازمة من الطرف الاخر
فلهذا كانت بين اللازمة وغيرها الرابعة ناظر الوقف اى
ولاية متولية واختلف الشيخان فيه فجوز الثاني رحمه الله تعالى
للواقف عزله اى الناظر بلا اشتراط الواقف عزل الناظر ان شا
فلم تكن ولايته لازمة من طرف الواقف ومنعه اى العزل بلا اشتراط
الامام الثالث رحمه الله تعالى واختلف التصحيح بين الفقها ولكن
المعتمد في الاوقاف والقضا قول الامام الثاني ابي يوسف رحمه الله
تعالى فالصحيح قوله في هذه المسئلة واما عزله اى الناظر لنفسه
فان اخرجه القاضي وعزله خرج وان عزل والا فلا فلو اخرج نفسه
لا يخرج ولا ينعزل ما لم يقل له القاضي ولعله لما كانت ولاية
الناظر غير لازمة عنده من طرف الناظر ووقع الخلاف بينهما في
لزومها من طرف الواقف كانت ادنى رتبة من الوصية التي لا خلاف
في لزومها من طرف الوصي فلذا جعلها اربعة وتلك ثالثة تامل
وفي القنية لا يملك القاضي التصرف في مال اليتيم مع وجود
وصيه ولو كان الوصي منصوبه اى القاضي انتهى لكن اذا
راى القاضي المصلحة في نقض بيع الوصي او الاب عقار الصغير
له النقض كما فيها من كتاب القضا وعلى هذا المذكور لا يملك
القاضي التصرف في الوقف مع وجود ناظره ولو كان الناظر
من قبله اى القاضي يعني منصوبه وكان المم رحمه الله تعالى
لم يطلع على نقل صريح في المسئلة وفي الظهيرية قاضي البلد
اذا نصب رجلا متوليا للوقف بعد ما قلد الحاكم المحكومة فليس
للحاكم على الوقف سبيل حتى لا يملك الاجارة ولا غيرها انتهى
وفي لسان الحاكم واقعة الفتوى في وظيفة ابن العطار تقرر
فيها بعض القضا برسوم من السلطان وبعض الطلبة بتقرير
الناظر اجاب بعض المفتيين ان للامام النظر العام واجاب
العلامة قاسم بانه خاص بما لا ناظر له فقد قال في فتاوى
الوبري لا تدخل ولاية السلطان على ولاية المتولي في الوقف
انتهى ومنه يعلم ان القاضي اذا اجر حانوت الوقف من زيد واجره

الناظر من عمرو فاجارة المتولي هي المعتبرة وقد صارت واقعة الفتوي
لكن في التتارخانية نقلا عن فتاوي السمرقندي ما يقتضي ان
القاضي يملك الاجارة مع وجود المتولي فتامل **القاعدة**
السابعة عشر من قواعد النوع الثاني **لاعبرة بالظن البين خطاوه**
وصرح بها اي هذه القاعدة **اصحابنا في مواضع منها** اي المواضع
او تصريحاتهم موضع تصريحهم او تصريحهم **في باب قضا الفوايد**
قالوا ائمة لوظن من عليه العشا وهو صاحب ترتيب **ان وقت**
الفجر ضاق بحيث لا يسع الباقي منه العشا والفجر وصلى الفجر
ذاكرا العشا الفايتة **ثم تبين انه** اي الشان **كان في الوقت سعة**
بطل الفجر لعدم العبرة بظنه البين خطاوه **فاذا بطل الفجر بظن**
فان كان في الوقت سعة بان كان يسع العشا والفجر **يصلي العشا**
قضا ثم يعيد الفجر فان لم يكن فيه سعة بالحيثية المذكورة **يعيد**
الفجر فقط وقضي العشا بعد ارتفاع الفجر ثم اذا اعاد الفجر فتبين انه
كان الوقت يسعهما صلاهما والا اعاد الفجر هكذا يفعل مرة بعد
اخري ولو اشتغل بالعشا ولم يعد الفجر فطلعت الشمس قبل ان
يتعمد قدر التشهد في العشا جاز فجره لانه تبين ان الوقت كان
ضيقا **وتمامه في شرح الزيلعي** قد ذكرنا ما فيه انا الكلام ومنها
اي تلك المواضع موضع قولهم **لوظن الماء نجسا فتوضا به** مع
ظنه نجاسته **ثم تبين انه طاهر جاز وضوءه** كما في الخلاصة **ومنها**
لوظن المدفوع اليه غير مصرف للزكاة ومع ذلك دفع له
الزكاة ثم تبين انه مصرف اجزاه اتفاقا وخرج من هذه القاعدة
مسايل المسيلة الاولي لوظنه مصرفا للزكاة ثم تبين انه غني
او هاشمي او ابنه او ابوه او كافر اي ذمي كما في شرح الملتقى والبحر
والنهر بلا لية **اجزاه** ذلك الدفع فقد اعتبر فيه الظن البين خطاوه
خلافا لابي يوسف لانه ظهر خطاوه بيقين والوقوف علي هذه الاشيا
ممكن فلا يجزيه بل يعيده لكن لا يترد ما اداه منه ويصير تطوعا
عنده كما في البحر وهما اطلاق قوله عليه الصلاة واللام يا يزيد
لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت وقد دفع الي وكيل ابيه
صدقته ولان الوقوف علي هذه الاشيا بالاجتهاد دون القطع
فيبتني الامر علي ما يقع عنده كاشتباه القبلة ومحل الخلاف
ما اذا شك فتحري فظنه مصرفا فدفع فظهر خلافه بخلاف ما اذا
دفع من غير شك ولا تحر فانه جايز اتفاقا واذا ظهر خلافه يعيد
بالاتفاق وبخلاف ما اذا شك ولم يتحر ودفع او تحري فغلب علي
ظنه غناه او انه هاشمي ودفع لم يجز بالاتفاق **ولو تبين انه**
عبده او مدبرا او ام ولدا **ومكاتبه او حربي** وبعضهم عبر بالكافر

فشمل

فشمل الذمي وبه صرح في المبتغى لم يجزه اتفاقا لعدم التمليك المعتبر
في الزكاة فلم يعتبر الظن البين خطاوه فيها المسيلة الثانية لو صلى
في ثوب وعنده انه نجس ثم ظهر انه طاهر اعاد الصلاة وقد اعتبر
الظن البين خطاوه قيل في هذه المسيلة مع المسيلة المتقدمة انه
لا فرق بينهما قال في السراج لو ان رجلا في ظنه ان على ثوبه نجسا
اكثر من قدر الدرهم فصلى ثم ظهر انها اقل او لم تكن فان صلاته
جايزة انتهى وهو الموافق للقاعدة المسيلة الثالثة لو صلى
وعنده انه محدث فظهر انه متوضى اعاد الصلاة المسيلة الرابعة
لو صلى وعنده ان الوقت لم يدخل فظهر انه قد كان دخل لم يجزه
فيهما اى في هاتين المسيلتين وهي اي المسيلة الرابعة مذكورة
في فتح القدير من الصلاة والثانية من تلك المسايل الاربع بل
الثالثة ايضا تقتضي ان تحمل مسيلة الخلاصة المذكورة سابقا
وهي قوله ولو ظن الماء نجسا الخ على ما اذا لم يصل بذلك الوضو
قبل التبين وبهذا الحمل يحصل التوفيق بينهما ومالم يحمل على ذلك
فلا شك في وجود المنافاة لكن ما نقلناه عن السراج سابقا وما
ذكره في البزازية وهي صلى في ثوب على ظن انه نجس ثم بان خلافه
جاز بأي عن هذا التوفيق وان صلى على انه الى غير القبلة ثم بان
خلافه لا يصح لان الواجب اداء الصلاة بثوب طاهر وقد وجد
والواجب التوجه الى ما هو قبلة عنده ولم يوجد انتهى وفي
الخانية في مسايل الشك ولو غلب على ظنه في الصلاة انه
احدث او انه لم يمسح يتيقن ذلك ولا شك له فيه ثم يتيقن انه لم
يحدث او يتيقن انه مسح قال الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل ينظر
ان كان ادى ركنا حال ما كان متيقنا بالحدث وبعدم المسح فانه
يستقبل الصلاة وان لم يود ركنا يمضي في صلاته انتهى ففي
هذه المسايل وفيما نقلناه عن البزازية الاعتبار لما ظنه
المكلف لا لما هو في نفس الامر وعلى عكسها اى هذه المسايل
الاعتبار لما في نفس الامر لا لما ظنه المكلف وعكس المسيلة
الثانية قوله فلو صلى وعنده ان الثوب الذي صلى فيه
طاهر هو عكس الرابعة قوله او صلى وعنده ان الوقت قد
دخل وعكس الثالثة قوله او صلى وعنده انه متوضى
فبان في الكل بخلافه اى خلاف ما عنده بان ظهر ان الثوب
نجس او ان الوقت لم يدخل او انه محدث اعاد الصلاة في الكل
من الصور الثلاث ولم يذكر عكس الاولى اعني لو ظنه غير
مصرف للزكاة ثم دفع ثم ظهر انه مصرف له فان الاعتبار فيها
لما في نفس الامر ايضا قال في البحر ولو دفع الى من يظن انه ليس

بمصرف وتبين انه مصرف يجزيه انتهى وما كان الاعتبار فيه لما في
نفس الامر لو ضحى يوم عرفة بعد الزوال ثم ظهر انه كان يوم النحر
ثم تبين ان ذلك اليوم كان اليوم الثاني من ايام النحر ذكر الزعفراني
انه يجوز وكذا اذا ذبح قبل صلاة العيد من يوم النحر ثم تبين ان
ذلك اليوم اليوم الثاني من ايام النحر وكذا ما ذكره الحموي
من ان واقعة الفتوى رجل اجر دارا على ظن انها وقف وكان
ناظرا فتبين بطلان الوقف لكون الواقف شرط فيه البيع بلفظه
وانها صارت ملكا له بالوراثة من الواقف حيث لم يصح الوقف
واجاب بان العبرة بما في نفس الامر فتبقى الاجارة ولا تنفسخ
حيث لم يكن وارث غيره والا فلا وينبغي انه لو تزوج امراة وعنده
انها غير محل للنكاح فتبين انها محل او عكسه بان تزوجها وعنده
انها محل فتبين خلافه وفاعل ينبغي قوله ان يكون الاعتبار لما
في نفس الامر فيصح النكاح في الاولى لا في الثانية وقالوا في
الحدود لو وطئ امراة وجدها على فراشه ظان انها امراته فانه
يحد لان وجودها على فراشه ليس دليل الحل حتى يستند
الظن الى ما يصلح دليل الحل فالعبرة لما في نفس الامر ولو وصلية
كان الواطئ اعمى فيحد الا اذا ناداها فاجابته اجنبية بالقول
بان قالت انا زوجتك فوطيها لا يحد لان الاخبار دليل الحل ولو
اجابته بالفعل ولم تقل ذلك فوطيها وجب الحد در ولو اقر
بطلاق زوجته ظانا الوقوع بافتا المفتي فتبين عدمه بان
افتاه وميت اخرجا لم او ذلك المفتي بنا على انه افتاه او لا بغير
ثبت في ذلك لم يقع ديانة ولا يصدق في الحكم كما سياتي في
احكام الجهل كما في القنية وفيها وكذا لو اقر بالحلف بالطلاق كاذبا
فتعلل يقع عليه كما لو دعاه قوم الى شرب الخمر فقال انا حالف
بالطلاق ان لا اشرب وكان كاذبا في ذلك ثم شرب طلقت امراته
لانه يستوي فيه الجد والهزل ومثله ما لو تكلم بكلمة فقال هي
كفر كفر وحرمت عليه امراته ثم تبين انها ليست بكفر لا تحرم ولو
صالحه على ان له عليه مالا فظهر ان لا مال عليه يسترده منه
واكل المتسحر ليلا فتبين انه اي الاكل بعد الطلوع قضى
بلا تكفير اي بلا لزوم كفارة لان الاعتبار لما في نفس الامر
في حق القضا دون الكفارة ولو ظن الصايم الغروب فاكل
ثم تبين بقا النهار عند افطاره قضى فقط لما تقدم وقالوا
لو راوا سوادا فظنوه عدوا فصلوا صلاة الخوف فبان
خلافه لم تصح صلاتهم لان الشرط لصلاة الخوف حضور
العدو ولم يوجد ذلك في نفس الامر والعبرة لوجوده فيه

وقالوا

وقالوا ايضا لو استناب المريض في الحج الفرض ظانا انه لا يعيش ثم صح
عن المرض اداه اى الحج بنفسه ولا يسقط الفرض عنه بحج نائبه
وان كان باعتبار ظنه انه لا يعيش لان العبرة لما في نفس الامر
ولو ظن ان عليه دينا فاداه فبان خلافه رجع الي المدفوع اليه
فلو ان الاصيل ادى الدين الى دائنه ثم ظهر انه استوفاه من
الكفيل رجع بما ادى وكذا في جانب الكفيل وكذا لو ادعى على اخر
شيا واقام بينة على ما ادعاه فقضى القاضي فتصالحا على شئ
اخر جاز الصلح ثم لو ظهر ان المدعي مبطل في دعواه ان ظهر ذلك باقراره
بطل الصلح ويرد البدل وان ظهر بغير اقراره بان ظهر ان ما ادعاه
عليه في يده لا يبطل الصلح ويرد المدعي به الى المدعي عليه لانه رضي
تركه له بذلك البدل وكذا لا يبطل اذا ظهر ذلك برجوع الشاهدين
بان بني دعواه على اخبارهما ولكن يضمنان البدل للمدعي عليه ولو
لم يظهر ذلك الا انه مبطل في الحقيقة يبطل ديانة ويجب عليه
رد البدل فيما بينه وبين الله تعالى وكذا لو تبرع بقضاء دين غيره
ظانا انه عليه ثم ظهر خلافه رجع بما ادى وكذا لو ابرا الطالب
المديون على وجه الاسقاط فللمتبرع ان يرجع عليه هذا اذا قضاه
بغير امره وان قضاه بامره يعود الى ملك المديون بخلاف ما اذا تبرع
في المهر ثم طلقها قبل الدخول اوجبت الفرقة من قبلها يعود نصف
المهر الى الزوج وقيل الى المتبرع وكذا اذا تبرع بالثمن ثم افسخ البيع
يرجع بالثمن وكذا لو الصغيرة طلبت من القاضي تقرير نفقتها على
الزوج وظن الزوج ان ذلك لها ففرض لها النفقة فالفرض باطل
خلاصة وفي شرح الوهبانية كل من دفع شيا ليس واجبا عليه
استرده الا اذا وقع على وجه الهبة واستهلكه القابض ويرد
عليه انه لو دفع الى فقير زكاة ماله ظانا انها عليه ثم ظهر خلافه
لا يسترده من الفقير استهلكه اولا كما في الفتح ولو خاطب امرأته
بالطلاق بان قال انت طالق او طلقتك ظانا انها اجنبية فظهر
انها زوجته طلقت وكذا العتاق فلو خاطب عبده بالعتاق ظانا
منه انه اجنبي عتق فالعبرة لما في نفس الامر والله سبحانه
اعلم القاعدة الثامنة عشر من قواعد النوع الثاني ذكر
بعض ما لا يجزي كذكر كله صونا لكلام العاقل عن اللغو
وتقليبا للمحرم على المبيح واعمالا للدليل بقدر الممكن وهذا في
جانب الايقاع لا في جانب الاستثناء على المعتمد وهو قول محمد
وقال ابو يوسف في جانب الاستثناء ايضا فلو طلقها ثلاثا الا
نصف تطليقة تقع ثنتان عنده خلافا لمحمد ويستثني من هذه
القاعدة ما في الخانية لو قال لامرأته انت طالق واحدة ان شئت

فقالت شئت نصف واحدة لا يقع شئ وما فى الجوهرة لو قال لها انت
طالق نصفا وواحدة يقع واحدة على الصحيح وما فى الواقعات
قال لله على ان اصلى ركعة ونصف ركعة لا يلزمه شئ عند محمد
وهو المختار خلافا لابى يوسف فانه يلزمه عنده ركعتان وصحح
قوله فى الخلاصة **فاذا طلق** زوجته **نصف تطليقه** او ربعها
او ثمنها **وقعت** طلقة **واحدة** لانها لا تتجزى فذكر البعض كذكر
الكل **او اضاف** الطلاق الى جزء شايع منها كما اذا **طلق نصف**
المراة او ربعها او ثمنها **طلقت** لان الشايع محل لساير التصرفات
كالبيع وغيره فيكون محلا للطلاق لكنه لا يتجزى فى حق الطلاق
فيثبت فى الكل ضرورة درر **ومنها** اى فروع القاعدة **العفو عن**
القصاص اذا عفى الولى عن بعض اجزاء القاتل كان ذلك عفوا عن
الكل ومنها لو قتل رجل رجلين وليهما واحد فعفى الولى عن القصاص
فى احدهما ليس له ان يقتله بالاخر لانه لا يستحق الا نسمة واحدة
فى الاثنين فاذا عفى فى احدهما فكانه اسقط القصاص فى نصفه
وهو لا يتبعض جوهرة **وكذا اذا عفى بعض الاولياء** اى اولياء
القتيل عن القاتل **سقط كله** اى القصاص لانه لا يقبل التبعيض
وانقلب نصيب الباقين ممن لم يعف من الاولياء **مالا** وهذا اذا
كان القاتل غير عبد للمقتول فان كان عبده فعفا بعض الاولياء
لا يجب شئ لمن لم يعف **ومنها** اى فروع القاعدة **النسك** اى
اركان الحج والعمرة فانه **اذا قال احرمت بنصف نسك كان**
محرما به لان النسك لا يتجزى **لما** اى هذا الفرع **الآن صرحوا**
قال فى الظهيرية ولو قال لله على نصف يوم لا يصح بخلاف ما لو
قال نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح انتهى
وفى العيون لو قال نصف ركعة او نصف حجة تلزمه فى احدى
الروايتين عن ابى يوسف ولا يلزمه فى الرواية الاخرى فعلى
ما فى الظهيرية واحدى الروايتين عن ابى يوسف يستثنى من
القاعدة **وخرج عن** هذه القاعدة **العتق** يعنى الاعتاق **عند ابى**
حنيفة رحمه الله تعالى فانه يتجزى عنده لان الاعتاق ازالة
الملك والملك يتجزى فكذا ازالته **فانه اذا اعتق بعض عبده**
لم يعتق كله قيل هذا فى غير ام الولد لانه اذا اعتق بعضها يعتق
كلها ولا سعاية عليها كما فى خزانة الاكمل واما العتق فلا يتجزى
اتفاقا لانه ازالة الرق والرق لا يتجزى فكذا العتق وقالا الاعتاق
لا يتجزى كالعتق لان العتق اثر الاعتاق فلو اعتق بعض عبده
يعتق كله والا لثبت المطاوع يعنى اعتاق العبد بلا مطاوع وهو
العتق وله ان العتق قوة شرعية تثبت فى المحل تزيل الرق الذى

هو عجز

هو عجز حكمي عن التصرفات واعتاق البعض لا يترتب عليه شيء من العتق والا لزم عتق الكل فيلزم العتق جبرا واعلم ان معتق البعض عنده كالمكاتب الا انه لا يرد الى الرق فائدته في فساد الملك فلذا لا يباع ولا يبقى في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية **ولكن** استدراك على قوله وخرج عن القاعدة باب العتق **لم يدخل فيها** ليخرج لانه اى العتق بمعنى الاعتاق **مما يتجزى عنده** اى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى **والكلام** اي كلام القاعدة فيما لا يتجزى لانها ذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله وهذا بعض ما يتجزى فلم تشمله القاعدة ثم تشمله على قولهما الا ان يقال اراد بالخروج عدم الدخول تامل **ضابط لا يزيد البعض** في الحكم **على الكل الا في مسئلة واحدة وهي اذا قال انت علي كظهر امي فانه صريح** في الظهار مع كونه بعضا ولو قال انت علي كامي لا يكون مظاهرا الا بالنية **لانه كناية** فان نوى الاكرام تعمل نيته فقد زاد البعض على الكل في القوة لان الصريح اقوى من الكناية ونقض هذا الحصر بمسايل اذا قطع يد مكاتبه او عضوا منه يضمن واذا قتله لا يضمن وقطع الاصبع عيب والاصبعين عيبان وقطع الاصابع مع نصف الكف عيب واحد فتح واذا ختن صبيا باذن ابيه فقطع حشفته فمات الصبي فعليه نصف الدية وان لم يمت فعليه الدية كاملة لان الموت حصل بفعلين احدهما ماذون فيه وهو قطع الجلدة والاخر غير ماذون فيه وهو قطع الحشفة فيضاف اليهما فتنصف الدية واذا ابرى جعل قطع الجلدة كان لم يكن ويضاف فعله الى السبب الواحد فيضمن الدية بقطع غير الماذون فيه وهو الحشفة واذا خرج راس الولد من بطن امه فقطع اذنه انسان فمات فعليه نصف الدية ولو قطع راسه فعليه الغرة وهي جارية او غلام يساوي خمسين دينارا ولو وقعت في البير فارة متفسخة ولا متفسخة ترمي منها عشرون دلوا ولو وقع ذبابة ترح جميع ما فيها وفي الكل زاد البعض على الكل في الاحكام والله سبحانه اعلم

القاعدة التاسعة عشر تتمة قواعد النوع الثاني من القواعد **اذا اجتمع المباشر** الذي يحصل التلف بفعله من غير ان يتخلل بينه وبين الفعل فعل فاعل مختار **والمتسبب** الذي يحصل بين فعله والتلف فعل فاعل مختار **اضيف الحكم** اي حكم ذلك الفعل **الى المباشر** دون المتسبب الاصل في هذا ان الحكم يضاف الى علته لانها الموثرة فيه ولا يضاف الى غيرها الا اذا تعذر اضافته اليها فحينئذ قد يضاف الى السبب وقد يضاف الى الشرط

والسبب هو الموصل الى الحكم الغير المؤثر فيه وهو قد يكون يضاف
اليه الحكم فيكون سببا فيه معنى العلة وقد لا يضاف اليه فيكون
سببا محضا وحقيقيا فان توسط بينه وبين الحكم فعل فاعل
مختار كدلالة السارق على مال انسان فسرقه فهو الحقيقي فالحكم
الذى هو الضمان او القطع يضاف الى علته اعنى السرقة وهي فعل
السارق لا الى الدلالة لانه لم يتعذر اضافة الحكم الى علته فلا
ضمان على الدال بل على السارق وان لم يتوسط بينه وبين
الحكم فعل فاعل مختار اى علة تصلح لاضافة الحكم اليها كسوق
الدابة اذا اتلف بوطيها شيئا فالضمان على السايق لا على
صاحب الدابة لتعذر اضافته الى العلة التى هى وطى الدابة لان
فعلها جبار فيضاف الى السبب وهو السوق لانه اشبه
العلة فى الايصال الى الحكم والمباشر فى هاتين الصورتين صاحب
العلة فى الاول وصاحب السبب فى الثانى وقد يضاف الحكم
الى الشرط وهو ما يتوقف عليه وجود الحكم وذلك اذا تعذرت
الاضافة الى العلة كشف الزق وحفر البير تعديا فان الاول شرط
السيلان الذى هو علة فى الضمان لانه اتلاف ولا يصح اضافة
الحكم الى السيلان لانه امر طبيعي بخلق الله تعالى متوقف على
الشق فيضاف الحكم اليه لان الشروط تشبه العلل بجامع التوقف
عليها ويقال للشرط فيه معنى العلة وان لم تتعذر الاضافة فان
تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار كحفر البير اذا القى انسان
فيه نفسه فلا يضمن الحافر وكحل القيد لاباق العبد فهو شرط
فى معنى السبب فلا يضمن اذا علمت ذلك **فلا ضمان على حافر**
البير تعديا بان حفر فى ملك الغير بغير اذنه او فى طريق العامة
بما تلف بالقاء غيره فى البير انسانا او غيره او بالقاء الهالك نفسه
واما لو مشى الهالك وسقط فيه ففى الكشف انه يضمن الحافر
لان المشي مباح ولا تعدي فيه وانه سبب محض لا يصلح ان
يضاف الحكم اليه لان ثقل الجسم وان كان علة للتلف الا انه
امر طبيعي للجسم لا تعدي فيه فلا يصلح ان يضاف الحكم اليه
فاقيم الحفر الذى هو شرط العلة مقامها لوجود التعدي فيه
فاضيف الحكم اليه ثم نقل عن المبسوط انه اذا حفر بيرا فى دار
غيره بلا اذن صاحبها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر
فى ملك الغير كما هو متعد بالحفر فى الطريق انتهى عبارة المبسوط
ثم قال وهذا يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشى
تعديا او لم يكن والتعدي فى المشى بان حفر حافر فى ملك الغير
ومشي انسان بغير اذن المالك وسقط فى ذلك البير ثم نقل عن

التهذيب انه لو حفر بيرا في ملك الغير ومشى انسان بغير اذن
المالك او وضع حجرا فهلك فيه شيء لمالك الدار يجب الضمان على
الحافر ولو دخل رجل وهلك به ينظر ان دخل بغير اذن المالك
ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان احدهما يجب لتعديه بالحفر
والثاني لا يجب لان الداخل متعديا بالدخول وان دخل باذن
المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلمه يجب
الضمان على الحافر وهكذا في التقرير فقد علمت من هذا ان الحفر
انما يكون شرطا حقيقيا لاضافة الحكم ان تخلل بينه وبين
الحكم ما يصلح للاضافة من فعل فاعل مختار كالقاء الغير شيئا
فيه واما المشي المتخلل فلا يعتبر علة لانه مباح ما لم يكن تعديا
فيصلح للاضافة لانه حينئذ يكون شرطا في معنى العلة فيضاف اليه
الحكم كما لو تلف به انسان او غيره من غير تعد قال البزدوي
حفر البئر شرط والثقل علة السقوط والمشي سبب محض وهذا لان
الارض كانت ممسكة مانعة عن عمل العلة وهي الثقل فكان حفر
البئر ازالة للمانع فكان شرطا لعمل العلة عملها وكذا شق الزق
وقطع حبل القنديل **ولا يضمن من دل على مال انسان يسرقه**
فسرقه او ليقطع عليه الطريق او ليقتله ففعل المدلول ذلك
لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض للاتلاف توسط
بينه وبين الحكم علة وهي فعل فاعل مختار من السرقة والقطع
والقتل صالحة للاضافة فيضاف اليها الحكم اي الضمان ولا يضاف
الى السبب لما تقدم من انه متى امكن اضافة الحكم الى علته لا يعدل
عنه بخلاف العبد بالابق فانه يضمن لانه مستعمل له وغاصب
فالعلة الاستعمال فاضيف اليها **ولا سهم لمن دل** قوما من المسلمين
على حصن في دار الحرب فاصابوه بدلالته لانها سبب محض
تخلل بينها وبين الحكم فعل فاعل مختار مضاف الى العلة لا الى
السبب المحض **وكذا لا ضمان على من قال تزوجها فانها حرة**
فتزوجها فولدت **فظهر بعد الولادة انها امة** فضمن قيمة الولد
لا يضمن الامر لانه سبب محض تخلل بينه وبين الحكم فعل اختياري
وهو تزوجه اياها فيضاف اليه **ولا ضمان على من دفع سكينا الى**
صبي او سلاحا ليمسكه له اي للدافع **فقتل الصبي به نفسه**
لان الدفع سبب محض تخلل بينه وبين الحكم علة هي فعل الصبي
وخرج عنها اي القاعدة **مسايل منها لو دفع المودع** بفتح الدال
السارق على الوديعة فانه اي الدال **يضمن** مع ان الدلالة سبب
محض لا يضاف اليها الحكم لا للدلالة بل **بترك الحفظ** الواجب عليه
وترك الحفظ علة في الضمان يضاف اليها لكن في الخلاصة انما يضمن

المودع الوديعة اذا دل انسانا عليها اذا لم يمنع المدلول عليها من
الاخذ واما اذا منعه فلا يضمن انتهى لعدم تركه الحفظ **الثانية**
لو قال ولي المراة تزوجها فانها حرة فظهر بعد الولادة انها امة
حيث يضمن قيمة الولد **الثالثة قال وكيلها** اى المراة **ذلك**
القول يعنى تزوجها فانها حرة فتزوجها فولدت **ثم ظهر انها امة**
الغير رجع الزوج **المغرور بقيمة الولد** التى ضمنها للمستحق على
الولي والوكيل لان الغرور لا يوجب الرجوع الا اذا كان بالشرط
وتزويج الولي والوكيل مشروط بالحرية وصفا لازما فيصير وصف
الحرية بمنزلة العلة فيضاف اليها الحكم بخلاف تزويج غيرهما فانه
سبب محض **الرابعة دل المحرم حلالا** فتيد به اذ لو دل محرم
محرما كان الحكم مضافا اليهما فلا يظهر كونه من فروع القاعدة
على صيد فقتله وجب الجزاء على الدال بشرطه المذكور فى محله
من كتاب الحج وهو ان لا يكون المدلول عالما بمحل الصيد قبل الدلالة
وان يتصل القتل بدلالته وان يصدقه فى الدلالة وان يبقى
الدال محرما الى ان يقتله المدلول وان يقتله قبل ان ينفلت فاذا
قتله بدلالته مستجمعا هذه الشروط وجب الجزاء على الدال وانما
وجب عليه مع ان دلالته سبب محض لا يضاف اليه الضمان
لانا لته الامن اى امن الصيد الملتزم بعقد الاحرام وازالة
الامر علة فى الضمان فاضيف الى علته **بخلاف الدلالة على**
صيد الحرم فانها لا توجب شيا لبقا امنه بالمكان بعدها اى
بعد الدلالة ثم عدم وجوب الشى فيه اذا كان الدال غير محرم واما
اذا كان محرما فيجب عليه الضمان بالجناية على الاحرام وان لم يلزم
عليه بازالة الامن قال فى التلويح بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه
غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لانه سبب محض لان
كون صيد الحرم محفوظا لعين البعد عن الناس حتى تكون الدلالة
عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه
صيد الحرم الذى جعله الله امنا يبقي مرة بقا الدنيا فتعرض الصيد
فيه بمنزلة اتلاف الاملاك الموقوفة والمملوكة وهذا يكون
ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب
بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على
الاحرام لا بازالة الامن انتهى **الخامسة الافتا بتضمين الساعي**
للظالم بغير حق من كل وجه كما فى السراجية وزاد قارئ الهداية
وكان من عادة ذلك الظالم ان من رفع اليه وتقول فيه عنده
ان ياخذ منه مالا مصادرة فانه يضمن الساعي ما اخذه الظالم
هذا هو المفتي به افتي به المتاخرون من علمائنا وفي الخلاصة

من سعى

من سعي باحد الي السلطان لا يخلو من وجوه ثلاثة احدها اذا كان
الساعي بحق كان يوذيه ولا يمكنه ذلك الا بالدفع الى السلطان
او كان فاسقا لا يمتنع عن الفسق بالامر بالمعروف وفي مثل هذه
لا يضمن الساعي الثاني ان يقول فلان وجد كنزا وظهر انه
كاذب يضمن الا اذا كان السلطان عادلا لا يغرم بمثل هذه السعاية
اذ قد يغرم وقد لا يغرم فلا يضمن الساعي الثالث اذا وقع في
قلبه ان فلانا يمني الى امراته او جاريته فرفعه الى السلطان
فغرمه السلطان ثم ظهر كذبه لا يضمن عندهما وعند محمد يضمن
والفتوى على قول محمد لغلبة السعاية في زماننا انتهى وقال
البيري ان تضمين السعاية قول زفر وانه هو الصواب وافتى
به المتاخرون وكانه فعل ذلك بنفسه وعلى هذا الوما
الساعي ياخذ المسعي به الخسران من تركته في الصحيح كما في جواهر
الفتاوى وهل يعزر الساعي مع تغريمه للمسعي به ما غرم بسعايته
الكاذبة قال في المنح ينبغي عدم التوقف في القول بتعزيره لارتكابه
معصية لا حرفيها ولا قصاص وهو الضابط لوجوب التعزير انتهى
وفي التلويح فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب
محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية
وافتوا فيها بغير القياس انتهى **السادسة** دفع الى صبي سكينا
ليمسكه له فوقع الصبي عليها اي السكين فمرجه على الدافع
الضمان لانه لم يتخلل هنا فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى
السبب وهو دفع السكين بخلاف ما لو قتل نفسه **فائدة**
في حفر البير تناسب ما ذكر قال الولي سقط الميت في البير المحفور
تعديا فوجب الضمان **وقال الحافر** من اسقط نفسه فلا يجب
على الضمان فالقول للحافر عند محمد وهو الاستحسان لانه
يدعي صلاحية التي هي السقوط للاضافة وقطع الاضافة عمن
الشرط الذي هو الحفر فهو متمسك بالاصل **كذا في التوضيح** فان
عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البير اجيب
بان التمسك بالظاهر انما يصح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق
الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في
البير من غير تعد منه تلويح وهذا بخلاف ما اذا ادعى الجارح ان المجروح
مات بسبب اخر وقال الولي مات بتلك الجراحة فان القول قول الولي
لان الجارح صاحب العلة لا صاحب الشرط فكان الولي متمسكا بالاصل
تكميل لمباحث السبب **يضاف الحكم** اي الضمان **الى حفر البير** تعديا
وشق الزق اي زق دهن سايل **وقطع حبل القنديل وفتح باب**
القفص على قول محمد رحمه الله تعالى وعندهما لا ضمان يعني في

الاجيرة فيما تقدمها الضمان اتفاقا وفي جامع الفصولين لو شق
زق دهن سايل حتى سال او قطع حبل قنديل ففي امثاله ضمن
وفاقا ولو فتح باب قفص او اصطبل فخرج ما فيه او حل قيد فرس
فابق او فتح الزق والسمن جامد فذاب وخرج لم يضمن وعند محمد
يضمن انتهى وفي التوضيح وكذا لو فتح باب قفص او اصطبل خلافا
لمحمد فقد علمت من هذا ان خلاف محمد في باب القفص والاصطبل لا غير
وذلك لما ان الحكم لا يضاف الى الشرط الا اذا تعذر اضافته الى
العلة كما تقدم فاضيف الى الحفر والشق وقطع حبل القنديل لما
انه لم يتخلل بين الشرط والحكم علة تصلح للاضافة لان العلة
في الضمان ثقل جسم الهالك في البير وسيلان السمن وثقل القنديل
وهي امور طبيعية لا تصلح للاضافة فاضيف الى الحكم اتفاقا
بقي ما اذا تخلل بين الحكم وشرطه فعل البهيمة فعند محمد لا يعتبر
لان فعلها جبار فلا يصلح للاضافة فيضاف الحكم الى الشرط
وعندهما فعل البهيمة كفعل الانسان صالح لاضافة الحكم واما
كونها جبارا فذلك ان لم يكن بفعل فاعل مختار كحل قيد العبد اى
كالاضمان اتفاقا في حل قيده فابق لان الحل شرط فيه معنى
السبب تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو الاباق
فلا يضاف الحكم الى الشرط لعدم تعذر الاضافة الى العلة فيضاف
اليها وتمامه في هذا المبحث في شرحنا على المنار وقد اتينا بما فيه
انتا الكلام على هذه القاعدة والله اعلم وهذا آخر ما كتبنا
من النوع الاول من الاشباه والنظائر ثم بين النوع الاول
بقوله من القواعد الكلية وهو اى النوع الاول من هذا الكتاب
الذي هو القواعد الكلية الفن المهم من بقية فنونه اذ به يرتقي
الفقيه درجة الاجتهاد ولو في الفتوى كما سبق الى هنا صارت
القواعد المشتمل عليها الفن الاول خمسا وعشرين قاعدة ستا منها
عدها اولا وسماها القواعد الكلية وتسع عشرة منها سماها بالقواعد
الغير الكلية ويتلوه اى النوع الاول الفن الثاني
من الفنون السبعة وهو في الفوايد والله
سبحانه وتعالى المسير وهو حسبي
ونعم الوكيل وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى اله
وصحبه وسلم
تسليما امين
امين

بلغ مقابلة على اصله