المكتبة الأزهرية

مخطوطة

الاصطلام في الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة (الجزء الثاني)

ملاحظات

يحتوي هذا الجزء على (كتاب النكاح، ورفع الحراج)

الجزء الثاني من كتاب الاصطلام

في الخلاف بين الامامين الشافعي وابي حنيفة

رضي الله عنهما

للشيخ الامام ابي المظفر منصور بن محمد السمعاني الشافعي رحمه الله

في

النكاح وربع الخراج

عدد مسائله مائة واربعون مسئلة

رواه للمغاربة
1963

1972

بسم الله الرحمن الرحيم لا اله الا الله عده للقا الله مرحبا

كتاب النكاح

مسئلة النكاح افضل من النكاح الا ما يفسده النكاح وقد
الصوم وحاجة على التبتل من ترك المعصية او لم يتزوج فانه كون النكاح له افضل كونهم
النوم افضل على الاطلاق لتخلي العباد الله تعالى لانا ان النكاح لستوجاده وغرض العباد
لا يدل افضل من العباد اما سان قولنا انه اسر بعباده هو ان العباد عبادة يتقرب
به الى الله تعالى لو توفي به على وجه مخصوص لعبادة مخصوصة وهو الوطء والوطء
ايضا الله تعالى وهذا لا يوجد في النكاح ولانه تصرف من الامور ولو كان عبادة لما جاز منه ولا
حاجة في هذا الى تقرير لان الامم يسلمون ان النكاح ليس بعبادة ومن ادعى انه عبادة فعليه
تجمعه العباد وقد قالوا في اثبات النكاح لشهادة رجل وامرأتين انه عقد من شرعه عقود
المعاملات وما كان على هذا الوجه فمقتضاه ان ليس بعبادة واما بارك فيه لنا
ان غير العباد لا يكون افضل من العباد لان معنى الافضل ان يكون
له رتبة في الشرع لا يوجد لغيره والعبادة من الرتبة الشرعية ما لا
يوجد لغيرها لان الايجاب والالزام ابتدا انما يدخل في العبادات
فاما غير العبادات فلا يجب ابتدا من قبل الله تعالى في محل ما واذا
وجبت وجبت باسباب من العباد فتبين ان العبادات رتبة شرعية
لا يوجد بغيرها وقد ذكرنا ان الفضيلة رتبة شرعية فلم تجز ان
يستوي العباد غير العباد في هذه الرتبة فضلا من ان يزيد عليها
فبينه ان معنى قولنا ان هذا الشئ افضل من هذا الشئ
ان الشرع طلب فعله بما لم يطلب به الاخر والايجاب طلب
والاستحباب واذا لم تجز ان تقدم النكاح على العبادات ليجابا
لا تقدم استحبابا وعلى عكسه تقدم العبادة على النكاح ايجابا فيتقدم استحبابا
وهي يتقدمها ايجابا انها وجبت في مواضع معلومة وترتب النكاح في موضع ما فزال
ان النكاح عقد مباح مثل سائر عقود المعاملات وموانه عود اصلا شهوة طبيعية ومن
شرعها تحصيل امر مطلوب طبعا وهو استيفاء الشهوة او الا يشغل وما كان على هذا السبيل
فانه الشرع فيه الاباحة فقط لان المقصود من الاجتماع والتزاوج حصول النسل والتناسل الذي كان الحصول النكاح وهو

مسنون

عن الجواب وندب من قبل السرع وانما الحاح لما سقوط التبعة عنه في الاخرة وترتبه الاباحة بسقط
عنه السعات والمواجدات في الدنيا والاخرة على ما قال تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على
فصار النكاح الوطي منزله الشرا للاكل والحراثة والزراعة والمحارث للجمع وانما العباد والطبعة
مانعة لها نافعة عنها فجعل الاباحة لتحصل فانه الحصول والوجود فالاذن الطلبي الملم وسحاب
وعدم الوجوب لوجود فصل بعد فانا هذا الكلام ان النكاح لس له فوق الاباحة منزله في الشرع باصل
الوضع فلم يصر واجبا بعارض على الموافل لان الموافل مندوب اليها محمون عليها في الشرع والنكاح لا يسلغ
سا وفا ولا يصل الى منزلها لحال فلما جعل فيه من الاخبار وفوه عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه حث على النكاح وامر به من قوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا تناسلوا
انا بكم يوم الامم يوم القيمة وبنت عليه السلام انه قال انا الى اصوم وافطر واصوم وانام وانكح
ومن رغب عن سنتي فليس مني وقال عليه السلام من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع
فليصم فان الصوم له وجاء وانما صلى الله عليه وسلم اراكم عزا بكم وقال سلدا ولود فاني
فاخر بكم رسول الله صلى الله عليه وسلم الامم يوم القيمة حتى بالسقط فقد
امر به وسماه سقطه مطلقه وامر بعد على بركة وفرقه على الصوم فدل على انه افضل واستدل
انه صلى الله عليه وسلم تزوج وبلغ اربعا في العدد الذي لم يجز له ما زاد عليه السلام لان المباشرة
وطوء على نسائه في ليلة واحدة ومعلوم ان الجماع اربعا في هذه الحالة فلا يقوى ان يبرك الى
صلى الله عليه وسلم افضل الخلق فدل ان ما زاد عليه كان مباحا وان لم يكن نفسه كانت
مواقعة الى النساء فلو كان بعد النكاح مبغضا على امراة واحدة فالزنا له لما ذا الولا انها افضل
ضف وعدة انما كون النكاح افضل للخوف من الوقوع في المعصية وقد كان صلى الله عليه وسلم
معصوما عن المعصية فان سعى ان يشغل العباد ولا نكاح اصلا عند الفضل الهم معتقدا ما قالوا
ولان النكاح عقد مصر مصالح عامة دنيه ودنيا وبه يكون اوسع اهل الارض بالتوافل
دليله عبد الامامة والقضا اما المصالح الدنيه فحصن الفرج عن الزنا وغض البصر عن
على ما قاله عليه السلام من تزوج فقد احرز نصف دينه وفيه اشعار بانه اعف للنساء الذي

٩٢٨٢٤

عمتن ومعنى من الوضع فى اللغة قال عليه السلم فى المشاء ان لحم على وضم الاماد بعين
واضافوا النكاح بتدبير عباد الله تعالى فى بعض عباده الله واضافوا فى
انما الرسول صلى الله عليه وسلم يحقق المباهاة علما ذكر وامن المصالح الدنيوية بعضا السهوة
والسكن الحاصل به الدنيا وبه يحصل وراغ القلب والالفة المطلوبة وبها صالح المعشة وبعضا
فنه القيام على المساكة فقه ويدخل بعضا من السابة عن الله تعالى والعالم وروق بعض عبد
واضافوه بقا النسل والعالم وفى بقا النسل بقا العالم ولاجل هذا الحرف زعم بعضهم
ان النكاح فرض على الكفاية لان الله تعالى اوجد العالم الى ما هو معلوم به ولا سبى العالم الى
ملك الملك المعلوم الا بقا الناس فطلبنا عقل النكاح انتم تحكم بقائه الى الملك المسماه
وجعله فرضا على الاعيان لقوم بعض الناس يحصل به المطلوب وتم المحكوم به ولم يوجب
على اجد بعينه لحصول المقصود بقيام الناس به قالوا فاذا ثبت انه تعالى جعل العقد
مصلح دينه ودنا وبه عامة وكون افضل من الاشغال النوافل لان تحصيل المصلح العامة
دينا ودنيا انفع من النوافل التى يشغل بها فى خاص نفسه وهذا لا جمع كاسر عبد الله تعالى انما
هو لما نفع العباد فلما ذا منه النفع اعم والدين افضل واولى وسموا النكاح بما ذكرناه
من القضا والسلطنة قالوا واما قولكم انه لشر يعباد بالى ولذته سمن من المصالح ما يكون
حصلها افضل من العبادات مثل الامامة والقضا سنة ان النوافل بعضه فى الاخرة وفى النكاح
نفعه ونفع غيره دنيا واخرة وكون افضل واولى قالوا واما قولكم انه مباح لا بل انه سنه
ومشروع بل السلام بانا وعوا كم انه على وفق الطبع وقد النكاح ليس بمعقود لقضا السهوة
بل هو لمقصود النسل وبكثير العباد الا يرى انه لاجل الاولى الا فى موضع يخشى منه النسل الاجل
وفى موضع يقضى فيه الشهوة الا ان الشهوة مستحثة على تحصيل النسل وهو مثل الخشم والجاه
التى تحصل بالقضا والسلطنة ومعاون انها لكن وفق الطبع ولم ليس هو المقصود وانما عقد
القضا لشهوة احكام الله تعالى وتحايه سفه الاسلام والدين عز حريم الدين بكر الجاه الحاصل
مستحب على تحصيله وسمه وكذلك هاهنا والرسول اذا دعا بعضه لوا فه الى النكاح

وقالوا الا ان النكاح فى الاصل افضل من النوافل والا لم يكن افضل فى هذه الصورة لانه ليس فى الضرورة
فى باب النكاح وان بعضه الصبر فكان بعضى ان يكون الاشغال العبادة والصبر عنه افضل لكون
المجاهدة انه والنوافل اكثر قالوا واما التسبب والجواب فهو عندنا افضل اذا كان محتاجا اليه
ويعتبر السعى على العيال وتحصيل الحلال بالنوافل هو الاسعى من المصالح العامة دينا ودنيا ما سمعه
النكاح وانما عامة ما فيه اصلاح المعشة وبعض الصدقة واما النكاح فانه سعى المصالح العامة
فضا وتطهيرا لعضا والامامة والجواب اما بعلمهم بالاخبار فاعلم ان طواهر الاخبار
توسع عظيم جرنا على عادة كلام العرب وقد ورد الامر فى النكاح فقد ورد فى خبر من المباحات فى
نصل الحباب وامر بخير من الاكل والشرب والنكاح والنذر على سبيل التوسع والمجاز ولذلك هاهنا
ولذلك الجواب عن قطع السنة فانه قد يسمى الاكل سنة وفى بعض المواضع سمل الصوم ويجعل الافطار
وعلى انا لا ننكر نوع ندبيه وسنه فى النكاح ونذكر على ما سلوا به المباحات لاعلى ما سلوا به العادات
الا يرى انه لا باس على فعله بخلاف العادات واما الحاق الوعيد فان ذلك فى حق من لا يرى
النكاح اصلا ولا يعتقد السنة والرهبانية على ما كان يفعله اهل الكتاب وقد كان عزم على هذا
جماعة من الصحابة وارادوا ترك النكاح وفعل الاخصام بقولهم ان بانت وردت اخبارا فى الحث
على النكاح فقد وردت اضعافها فى الحث على النوافل وعامة القرآن والسنة دليل غلبة وبيت
ان النبى صلى الله عليه وسلم قال محذرا عن الله تعالى لا تزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه الحديث
ولا تزهد على هذا ووردت الرغبة فى احيا الليل والسفر فيه ووردت عدم النوافل بالاخص فى الاعذار
فان كان مار ووه بدل على ان النكاح افضل فى وقت بله مار ووه ما تزهد عليه وترك فلا يدان
نختار احدهما فهو لما ذكرنا من اختيار الاشغال بالعبادات افضل واولى واما علمهم بحال الرسول
صلوات الله عليه واعلم ان الظاهر ممن لا يعلم الجمع بين النكاح والصوم لواجبه وبين الاشغال
بالنوافل واما النبى صلى الله عليه وسلم جمع بينهما وفوى على ذلك فلم يقو غيره عليه وقال
عليه السلم يقوم بالليل حتى يورم قدماه وقال لعائشة دوام على عملها فقد دوام بعد النكاح

الشبع على جميع الاوراد والعبادات التي ان يفعلها قبل نكاحهن وعلى ان ابتدأ زيادة العدد دائم في حقه فرأيت ان الله تعالى خصها والرسول صلى الله عليه وسلم انما فعلا ما فعلا بسنة فعل السنة وكراهته التخصيص بها ولم يقتصر على الواحدة لان الاصل الى السفاد الذي هو الاصل والسفاد انما هو في السفاد الذي هو عبادة لا السفاد الذي هو للحظ بالابضاع واما السفاد على الكرامات التي خصوصا بها وهذا جواب بالحمل المعنوي واما لفظهم فهم بالمعنى ففهم استوى جواب عنه وذلك كان عادته ما في الباب ان يستفهم ان النكاح مصلحة كثيرة وذلك يدل على ان النكاح افضل من العبادة فاتانا بصلوا او لا اصلح المصالح للعباد العباد بدليل قوله تعالى ومن ملاطفة الحق والانس لا لعبدون فالمصالح وان كثرت لا توازي اصلح المصالح وتقول انها في المصالح التي فيها اتباع واصول فالاصول هي قضاء الشهوة والنسل والباقي اتباع والاصل لا يعبر واما الاصل الذي هو قضاء الشهوة وطلب النسل يدخل عليه الاكل فان فيه قضاء الشهوة وطلب الجوع ومع ذلك لم ان افضل من العبادة وهم الجواب لعمقا ان سلمنا لعلى جميع هذه المسائل بالنكاح ولكن لا نسلم دلالته على ابتداء لما بينا ان المقصود هو الحصول وهو عقد معقود على وفاق الطبعة فلا ابتداء يحصل المقصود وتوجد المصلحة المرتبة عليه واذا لم نسلم دلالته على الابتداء لم يجز ان يصير في درجة العبادات بخلاف ما لو فعل النكاح اولى لمقتضاه الرابعة من خمس من مرتبة الطبعة ومن جهة البهيمة لكونه الى الوجود والحصول اوب ولنا لا ان فيه نضر اوضاع الشرع وذلك لا يجوز فان وضع الشرع في الامور التي هي على وفق طباع النفوس الابتداء وفي الامور التي هي على خلاف طباع النفوس الانتهاء والالزام وهذا ان الابتداء شرع وهذا العدد من الشرع كما في اصل هذا واما الفضلة والسلطنة فلا نسلم ان افضل الاشغال بالعبادة الا ان يكون هو معينا لا يصلح لاجنبه فحينئذ يجب عليه فاما اذا كان نفسه الى النكاح فلا يسلم ان النكاح افضل في هذه الصورة بالمعنى يعود الى الاحراز عن المعصية سلمنا لكن بالحرام اذا كانت نفسه تواقة الى الدنيا

والى تحصيلها ولخافوا مواقعة الحرام وطلب الحلال من غير تعمق فانه يتولد له السبب افضل من الاشتغال بالعبادة وانما الكلام فيمن جعل النكاح افضل من الاشتغال بالعبادة بالعبادة وهذا لا يخلو لما ان اراده وهذا العدد من الجواب فاين من غير هذا الفصل للمتأمل المنصف

مسئله المراة لا يكون وليه نفسها في مباشرة عقد النكاح كالولاية عن الولي في المباشرة وعندهم هي وليه نفسها في مباشرة عقد النكاح اذا زوجها بغير عاقله وعند محمد بن الحسن لا يباشر نفسها وانما يباشر الاذن من الولي لنا السنة الغراء الزهراء في الباب وهو حديث سلمة بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا ولي ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل وحديث سليمان عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا ولي والحديثان صحيحان في الباب وقد طعن الحافظ في اسناده من الحديث وزعموا ان الراوي عن سلمة بن موسى هو ابن جريج وقال لست الزهري فسأله عنه فانكره وقال لا اعرفه وهذا يوجب ضعفا في الحديث ولهذا المخرج في الصحيح وقالوا في الحديث الثاني الاصح انه مرسل رواه ابو بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم والمرسل عندنا لست بحجة بحكم اعتراض الحسن بن معين ان هذا الخبر لم يصح عن النبي عليه السلام مع ان حسن بن حي صرح بالعمل بهما وهو قوله لا نكاح مسكر حرام وقوله من مشى ذكره فلتوضأ قالوا ولان في الحديث الاول اضطرابا وفي الثاني انقطاعا ان الحديث الاول مضطرب لان فيه ان المراة لها ولي عند الجزء العاقلة البالغة لا ولي لها فلا يستقيم ان يكون لها ولي ومفهومه يقتضي انها اذا لم تكن لها ولي جاز ومفهوم الحديث الثاني ان النكاح في مسلمنا هو ولي المراة ولية نفسها عارضوا هذا الحديث بما رووه من طريق ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الايم احق بنفسها من وليها وبحديث الخنساء ان النبي صلى الله عليه وسلم اسند رد هما من زوجها بعد ما مات وبها وقال لها انكحي من شئت ٥

الاشغال

الجواب اما الاول فقد قيل انما ذكروه حذرا من عليه وقد تصفح ذلك وما وجد
فيها هذه الحكاية بهذا لان سلمة بن موسى ثقة فحمل الامر على ان الزهري نسي رواية
واذا كان الاستدلال جائزا لم يرد الحديث قلنا الحديث الذي ذكرتموه انه روى مرسلا قلنا روي
مرسلا من طريق البوري كما اسلفنا اسناده على ما سناه وهو ثبت والذي حكوه عن يحيى بن
معين لا يعرف وعلى انه ان ثبت عنه فقد ثبت عنه غيره وقولهم ان الخبر تناول المرأة لها
ولي قلنا ولي المرأة معلوم عرفا وسمعا فلا يجوز ان يكون الحديث سئل عنه المخاطب وقولهم
ان مفهوم مدلول الحديث على العقاد في حال النساء والمعتاد من حال المرأة انها اذا
اردت ان تزوج نفسها لا تستأذن الولي ولم تردان تزوج نفسها فوض الى الولي ايها
عدم الاذن شرط للطلاق بها وهذا قولهم عليه السلام من اسمى الى غير ابيه او تولى غير مواليه
فعليه لعنة الله الخبر وهو على ما ذكرناه ذكر لكنها ها انا قولهم في الخبر الذي ان
اذن مواليه فعليه لعنة الله الخبر وهو على ما ذكرناه ذكر لكنها ها انا قولهم في الخبر الذي ان
النكاح منها باطل قولنا المراد من الحديث لا نكاح للمرأة الا بولي للمرأة وولي المرأة عند الامامية
والمخبر بهم قلنا الخبر يقوله ومعناه انها لا تتزوج نفسها حتى لا تزوج الا لذتها وانما ورد الحديث
فقد اسلفنا وعلة اجماع اهل الرواية وقد ذكر الطحاوي في حديثه وقال ابو يوسف قولها بعد اجماعنا
وعندنا في هذه الصورة لا يصح النكاح والسنة في المسئلة معتمدة وسلكوا من طريق العباس
وقولهم ان اذن المرأة لنفسها حرام والمرأة بمباشرتها النكاح تزوج نفسها فلا يطلق
لها ذلك ويحرم مثل الرجل الحر يزوج نفسه والمحرم معلوم ودليل انها لا تزوج نفسها قوله
عليه السلام النكاح رق فلينظر احدكم ان يضع كريمته وسيماها رسول الله صلى الله عليه وسلم
اسيره فقال الا فوالله في النساء فاتقين عند كم عوان الى آخره او الاسيرة والمرأة فقد وجد
ولانها تصير مملوكة بعقد النكاح مثل الرجل الحر يصير مملوكا بعقد الكتابة فلا يملك نفسها من حيث احكام
ملك النكاح للزوج مثل الامة فان نفسها من حيث احكام ملك اليمين للسيد واذا كانت

للزوج كما سبق فقد قالوا على هذا كما لا يجوز للمرأة ان تزوج نفسها لا يجوز للولي ان يزوجها
مع ذلك جاز للولي بالاجماع ان يزوجها فدل ان هذا ليس بدليل وايضا فان ذات الولي قالوا تزوج نفسها
اذا كان الولي غائبا ولم يرد الحديث قلنا الخبر الذي ذكروه انه روى مرسلا قلنا روي
مرسلا من طريق البوري كما اسلفنا اسناده على ما سناه وهو ثبت والذي حكوه عن يحيى بن
معين لا يعرف وعلى انه ان ثبت عنه فقد ثبت عنه غيره وقولهم ان الخبر تناول المرأة لها
ولي قلنا ولي المرأة معلوم عرفا وسمعا فلا يجوز ان يكون الحديث سئل عنه المخاطب وقولهم
ان مفهوم مدلول الحديث على العقاد في حال النساء والمعتاد من حال المرأة انها اذا
اردت ان تزوج نفسها لا تستأذن الولي ولم تردان تزوج نفسها فوض الى الولي ايها
عدم الاذن شرط للطلاق بها وهذا قولهم عليه السلام من اسمى الى غير ابيه او تولى غير مواليه
فعليه لعنة الله الخبر وهو على ما ذكرناه ذكر لكنها ها انا قولهم في الخبر الذي ان
اذن مواليه فعليه لعنة الله الخبر وهو على ما ذكرناه ذكر لكنها ها انا قولهم في الخبر الذي ان
النكاح منها باطل قولنا المراد من الحديث لا نكاح للمرأة الا بولي للمرأة وولي المرأة عند الامامية
والمخبر بهم قلنا الخبر يقوله ومعناه انها لا تتزوج نفسها حتى لا تزوج الا لذتها وانما ورد الحديث
فقد اسلفنا وعلة اجماع اهل الرواية وقد ذكر الطحاوي في حديثه وقال ابو يوسف قولها بعد اجماعنا
وعندنا في هذه الصورة لا يصح النكاح والسنة في المسئلة معتمدة وسلكوا من طريق العباس
وقولهم ان اذن المرأة لنفسها حرام والمرأة بمباشرتها النكاح تزوج نفسها فلا يطلق
لها ذلك ويحرم مثل الرجل الحر يزوج نفسه والمحرم معلوم ودليل انها لا تزوج نفسها قوله
عليه السلام النكاح رق فلينظر احدكم ان يضع كريمته وسيماها رسول الله صلى الله عليه وسلم
اسيره فقال الا فوالله في النساء فاتقين عند كم عوان الى آخره او الاسيرة والمرأة فقد وجد
ولانها تصير مملوكة بعقد النكاح مثل الرجل الحر يصير مملوكا بعقد الكتابة فلا يملك نفسها من حيث احكام
ملك النكاح للزوج مثل الامة فان نفسها من حيث احكام ملك اليمين للسيد واذا كانت

وجعلوا ايضا فصل الاكفاء الصمات اذا زوجها الولي وهي بكر البالغة والوجد الاكفاء
بالسنون الاخ فيزوج الولي والام الصغيرة اذا كانت لها اخ عالم وابرع فالولي هو ابن العم دون
الاخ والام مع بعده وفرقهما وهذا الدليل على ان الابوة دنيا في الولاية والدلالة حسنة لا باس
بها وسنذكر وجه كلامهم عليها والمعتمد هو الاصول واما احتجاجهم بجعلوا اولا باضافة
فعل النكاح الى النساء نحو الا ان يعفون او حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن
وقوله فلما قضى زيد منها وطرا للفظ اضافة الفعل الى الحال فذلك في
الظواهر على جواز مباشرتهن النكاح واما المعنى والوصف في خالص حقها وهي من اهل
التصرف فجائز كما لو باعت مالها والدليل على ان النكاح خالص حقها ان النكاح لا يعقد لعينه
وانما يعقد لمعنى وهذا الدال المعنى علم للرجل والاشارة لها فانه لعقد من ولي وخير وانما هي
الناكحة والمنكوحة لغيرها ولفظ الاذن خالص حقها ومدلوله على حسب حكمها انها لو طلبت من
الولي بزوجها وجب عليه الاجابة ولو اذنت خالص حقها اما وجب عليه الاجابة الا لانسان
لا يجوز عليه استيفاء حق نفسه الا ترى ان من له الدين اذا طلبه من غريمه وجب عليه
قضاؤه وقلنا ان الدين خالص حقه وان الحق لو كان مشتركا بين الولي والمرأة لكان اذا وجب
الاجابة على احدهما عند طلب الاخر وجب على الاخر الاجابة عند طلبه الا ترى ان الشفيع اذا كان
مسلما كان اسوء حالا من الشفيعة فانهما لو طلبا الشفيعة وجب على الاخر الاجابة وكذلك
على ان الولي اذا اراد التزوج لم يجب على المرأة الاجابة وقلنا ان النكاح خالص حقها
وسألنا انها من اهل التصرف انها من اهل سائر التصرفات وهذا لان النكاح تصرف مقابله من
اسن فجاز ان يصح الولي ان من اهل التصرف ووصل المرأة صحة بالعقل والتمييز ودليله
من حيث العلم صحة الاولياء منها بالنكاح وهو تصرف لها والنكاح من حيث الاصول سنة ان
يضعها الا ولي ووضعها فاذا ملكا التصرف في دمها مسلما تصرف الرجل وهو لا فوارق بالزنا
والقصاص فهذا الذي يجب ان يعلم التصرف في وضعها الاولياء العقد ان والا نشا اخرى وزيل

الاولياء والا نشا هاهنا منزلة الاولياء القتل وقلنا لو اولما ولم يكن في حوا النساء مضره وقلنا الاولياء عقد
مصلحة وسنبين في المسئلة الثانية وعلى ان هذه حاجات هذا الدليل ان الولي لا يملك ولما اولكم
انها ناقصة العقل في المقاصد الباطنة والواهد انا النقصان غير معتبر بدليل ان الشرع نزلها منزلة الرجل
الواحد العاقل في الشهادات والحقوق وجوب الحدود الى بزرا ما الشهادات ولو اعتبر بنقصان العقل لكان ذلك في نافيه
ان يصير شهادة وهذا لان النصاب انما اعتبر في شيء واحد وهو ما ذكرنا ولهذا لم ينقص من عدد الرجل
الواحد والواحد العقل موجود وفيه نصاب ما وجود اصل العقل حتى ان اصل العقد واجل النقصان لم يمنع
فهم ما يقوته الها على الاطلاق ويستوي الاعراض لا ولبا اذا عشر واعلى خلل من نصاب غير
او عدم فهو ما اسم عظيم اصل العقل والمدارج وبعلمه انقضاء الاختيار والوالي العقل
بغير الاختيار وقد علم ان المعنى علم للرجل والاشارة لها فانه لعقد من ولي وخير وانما هي
الناكحة والمنكوحة لغيرها ولفظ الاذن خالص حقها ومدلوله على حسب حكمها انها لو طلبت من
الولي بزوجها وجب عليه الاجابة ولو اذنت خالص حقها اما وجب عليه الاجابة الا لانسان
لا يجوز عليه استيفاء حق نفسه الا ترى ان من له الدين اذا طلبه من غريمه وجب عليه
قضاؤه وقلنا ان الدين خالص حقه وان الحق لو كان مشتركا بين الولي والمرأة لكان اذا وجب
الاجابة على احدهما عند طلب الاخر وجب على الاخر الاجابة عند طلبه الا ترى ان الشفيع اذا كان
مسلما كان اسوء حالا من الشفيعة فانهما لو طلبا الشفيعة وجب على الاخر الاجابة وكذلك
على ان الولي اذا اراد التزوج لم يجب على المرأة الاجابة وقلنا ان النكاح خالص حقها
وسألنا انها من اهل التصرف انها من اهل سائر التصرفات وهذا لان النكاح تصرف مقابله من
اسن فجاز ان يصح الولي ان من اهل التصرف ووصل المرأة صحة بالعقل والتمييز ودليله
من حيث العلم صحة الاولياء منها بالنكاح وهو تصرف لها والنكاح من حيث الاصول سنة ان
يضعها الا ولي ووضعها فاذا ملكا التصرف في دمها مسلما تصرف الرجل وهو لا فوارق بالزنا
والقصاص فهذا الذي يجب ان يعلم التصرف في وضعها الاولياء العقد ان والا نشا اخرى وزيل

مباشرة نهارها وسرعا ما الاستحي من الاجنبي والاتفاقا السكوتا فاذا زال النص في حق الولي
ولا يخفى بما الاجنبي الذي لا شأن له في المعنى والولاية اعلم ان ثبت لدفع الضرر مثل السفيه فاخذ
بالسفيه لدفع الضرر وسوء الادب على الاصل الاصيل المستدل عليه بالسفيه مع ما في من الجمع
الاول ويعرض عليه السفيه والعقد حائز على الولاية الجمع الاب والجد مع الاب على الولاية اما مالهم الاب
فلانه يعرض عليه السفيه ولا يبيع ولا يبيعه المراهق فجاز ان يعرض عليه اذا مسه الضرر وان الاب
اولى من الجد عقد او طلاقها وفي مسئلة العقد الى المراهقة وطلاقها الى الاولياء الواو اما
الولاية على الغير فقد ثبت للنساء وهو عند فقد العصبات وزعموا ان الامر بزوج وكذا الاخت
وانما لم يعد على العصبات لان الرجال قد لا تقوى والطفولهم اكمل وانتم وهو مثل ما قلنا ان
عقد النكاح الى الولي فيما شرع فعلا استحبابا يعرض فعلا استحبابا يعرض بفضل هذا الفضل فان المراة الاولاية
لها في مال ولدها الصغير ولها ولاية في مال نفسها ما الاصح قالوا والاصح ان لا ان
النكاح عقد مختار ملوء وروي على الضعيف ولا طلاق مرتهنة وحينئذ لا ولاية الا الرجال فاما والي
فان مختار ملوء ولا مرتهنة على حرمة النفس على ما سبق ولانا اطلاق مرتهنة ما شرط
السهان وفلان بطريق اخر وبفضل طهور النكاح بالولاية والاختيار رضاها وعزلك و
الجواب لما العلو لا لاضافة الشرعية فقد تعلوا السافي رجمه الله عليه بحقوق الفضل
من الولي نصل الحاجة ولا مورد لك لا يجوز ان الولاية حقيقة سنة ان الفضل هو المنوع انما
صور منع ما هو في يده فاما ما هو في يد الغير فليس بصورة فله المنع وعندكم العقد في يدها
فلا يصور فضل على ما لم يثبت لها اصل لاضافة فهو في معنى السبب وعند الدليل سئل من النسب
الى النكاح للطالبة بما الفاسد الذي علموا به فاعلم ان الاولى ان نسلم لهم ان النكاح ظاهرها
وانها من اهل النظر في الكل اما فساد النظر فانما جاز من وجه اخر وهو الذي بناه واما قولهم ان
النكاح عقد مصلحة في حق النساء قلنا انما صار مصلحة في حق النساء لوضع الشارع لمقاصد
ويجوز لمقاصد بعقل الرجال لا عقل النساء على ما ذكرنا واما قولهم ان فضل عقلها عن معبر
قلنا ان سلمنا فضل العقل نذل على الوجود ومن ان المراة لست بناقصة العقل فهو فاسد

العقل والذي والعلم ان ثبت غير معتبر بدليل سلب الولاية العامة من البهوة
والاماء والقضاء والسلطنة والشهادة الا في موضع مخصوص والحاجة الوجيزة ان يفضل العقل
اذا الحق والابد ان يوثر لعدم العقل وهو فضل الملك معتبر في محله بعدم الملك ولم يعتبر في
محل فلقيام الدليل والا فالاصل هو الاعتبار وذكر ان رجال لو اعتبر فضل العقل في الخطاب
ادى الى تعطيل الحدود وابطال الاستيفاء والسرعة مع امتناس الحاجة اليها واذا لم يوثر فضل العقل
في الحدود لما منتفي عنها اولى واما هلهنا امكن اعتبار فضل العقل لانا نعتبره لا نفوت النكاح
لان المراة ان لم تزوج تمنع الشرع انما كانت عنه فالولي تزوج وتحصل المطلوب والمقصود وبالجملة
لا يرد علينا مما قلناه واما فصل العقد النكاح بعبارة المراة وعند اصحابنا فاك انما سلمنا العبارة
لان في عقدها نفعا لها ولما ولحوق السفه بها ليس بسبب فانه لو ان لها فقهم وجب اذا رضوا ان يجوز
كما اذا رضيت المراة والولي ان تبرز كفوا حرا ولم يشأ الاعبر اضي احد والاولى ان يقال الكلام في اصل
ملك النكاح والانسان اذا لم يملك عقد نفسه حال ولم يملك ولايته على غيره ملك فوض غيره
وهذا لان عبارتها لغو وفي نفسها ما طلوبة لها في ذلك املا فالاسفيد ذا احد ولا يسع
لو وكلها بالطلاق وحجر بعضو لها ملك نفسها حالا لانا نقول ذلك الموكل الحقيقة تعليق فلا
عاد طلاقها طلاقه نفسي وهذا اجود ومعنى الاصحاب وعلى ان سلب العبارة مزيد احتياط رد
من الشرع في النكاح وهو مما مزيد احتياط ورد من الشرع في النكاح والمقصود هو ان يسد الباب من كل
وجه ولو جوزنا بعبارتها لما من ان مسائل بعض الولاة وفوض الامر اليها طنا منه انها نظر لها
لنفسها فلحق طنه وتذهب حرمة النكاح وعلى هذا الجواب لا يرد فضل الطلاق وان سلمنا انها
وكيلة للزوج وهو جواب مقنع مزيل للاشكال بحمد الله تعالى واذا وصلنا الى هذا الموضع فنا
يغي الافضل الاقرار والخصام الى الزوج وفذا كرة الاصحاب الجواب عن الاوار والاري فيها معتمد
والصحيح من الجوبة هو الخروج على الطريقة وذلك ان عندنا انما صح الاقرار اذا قال تزوجتني وبي
واذا قال ذلك فلم يوجد النكاح صادرا من الموا موقوفا على مقاصة ومصالحة وانشاء فاحا
صادرا من المراة فخرج على ما ذكرنا فاز قالوا انما طلبه النكاح يقول المراة قلنا لكن انما سعفا بما
مراسا النكاح لمعنى لا يوجد ٢ اظهار النكاح ولذلك لم يكن لها الاوار بالعرف ذلك وكره

طلبه

لها ما شرع عقد النكاح وهذا لانا لو لم نجوز اوراهما اد ي ذلك الى مفسدة عوظيمة فان السهود ربما ماتوا فاذا لم نقبل اوراهما بالنكاح لم يوصل الى معرفة النكاح اصلا فوجدى الى فوت الحجة كثير على الناس ولا يخفى ما فيه من المفسدة واما فصل اخبار الاولياء فموضع السلم في المنبر وهو محتمل للامرين وان حملنا الاخبار انها اخبار الولي لحمل على اخبارها فانه نظر في مخبرها واما ان كان مخبرا فانه عفو والعلم لعفو وانما حملنا ذلك لقدرتها على البصر وموضع الحظها وعلم محل الاقدام عفو والعلم لعفو وانما حملنا ذلك لقدرتها على البصر وموضع الحظها وعلم محل الاقدام المقصوده لها وعلى الاخبار السر بارقا واوانما هو مجرد اخبار واذا انضم طرف الولي الى اخبارها حصل المقاصد والفوايد وذهب الخطر من العقد في معاملها ومحض مصلحه وهذا الوجه اذا ان العقد باخبارها لمراده وعقدها واما باقي الادلة والاجوبة الى الخلاف عنه وقد ذكرناها في المعاشرة قبل عليه والله اعلم

مسئلة يجوز للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح وعندهم ليس له ذلك لنا قوله عليه السلام الايم احق بنفسها من وليها والبكر ساذج نفسها وفي رواية الثيب احق بنفسها من وليها فان لسان والبكر احق بنفسها منها ودليل الخطاب جحة ودليل لونه جحة ان خصيص ذكر الثيب ظاهر في الفرق بينها وبين البكر والظاهر جحة ودليل لونه ظاهرا ان قوله عليه السلم في العنم السامة زاده وعوله في العنم بعضي نعم لوجوب في السايمة والمعلوفة فلما خص السايمة بالذكر وقيد اللفظ العام بها الوصف لفقد بعيد عليه الطن والفرق وعليه الطن واعتبار الاسايحة فلان يوفر حجي في قول الرسول صلوات الله عليه اولى وجود عليه الطن المستفاد من معلوم قطعا ما زال ما ذكر وهو من قايل الخصيص لسر ظاهر والفرق بطلم فاذا ثبت فهذا الصوت فدلالة في الخبر الذي اوردناه لان قوله البيت احق بنفسها من وليها المراد به المراه الثيب وقوله المراه عام وقد دخل الثيب تحت اللفظ العام فكلي فهذا على ما ان قوله في العنم السامة الزاه بسنة ان العاس جحة عنه وغايه ما فقد عليه الطن واذا وجدنا ذلك من نص رسول الله صلى الله عليه اسغنينا عن العاس واذا وردناه على هذا الوجه سقط سؤال من يقولونه على هذا الخبر واما الاخبار العاس واذا وردناه على هذا الوجه سقط سؤال من يقولونه على هذا الخبر واما الاخبار النبي يرونها ولا يستدل عليه الا الامام باستدلال البكر وهو معمول عليه عندنا على طريق الاستحباب لما بينا من الخبر وهو مسلك الستدلال النساي في نكاح سالمين واما ما

سعلمون من ان النبي صلى الله عليه وسلم زوجها ابو بكر منه فلا يستقيم على هذا الوجه وانما اصل هذا الاخبار حديث الخنسا وهذا ثابت بيقين ووجها ابو بكر لغير رضاها فرد النبي صلى الله عليه نكاحها وقد حمل الاصحاب هذا الرد على ان النكاح كان مزعجا غير مفوض وهو محتمل والاول ارجح لقبول الخبر اصلا والذي يروى عنه عليه السلام انه قال لستامر البكر في نفسها فان سكت فقد رضيت وان ابت فلا جبار عليها فليس الخبر على هذا الوجه وانما ورد الخبر على معنى هذا اللفظ في اليتيمة والتيمة هي التي لا ابا لها او لا جد وعند الاعجز لغير الاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح والزوج الصغير اصلا والحر في التيمة البالغة البكر وسماها تيمة على طريق المجاز وهذا الذي ذكرناه مسلك الاخبار التي يروونها وسان ما يصح منها على الاطلاق وذكرنا ما ثبت منها واما الخبر الذي رواه معمر في رواية واما الايام من حيث المعنى فمعارض لاجماع الاعصار بفضل الاكفا السكوت في محل الاذن فيما لو زوجها الاب من غير استيذان في مساكفة عندهم جوز ولم ابو جعفر اد بها في هذه الصورة اصلا لان السكوت ليس اذن حقيقة وانما ارادنا ما الشرع عالم وردا لا اقتضا فيه السكوت بعد الاستيذان والسكوت بعد الاستيذان لكن الاستيذان حط باب الخطاب سدعي الخطاب بالرد فالشرع جعل السكوت اذنا من حيث الاستدلال لانها لو كانت ساخطه لاجابت بالرد انها لا يسعها الرد فلما لم ترد دل انها راضيه وعلى هذا لا يوجد اذا زوجها الاب لانه لم يسبق خطاب معنى حتى يجعل السكوت جوابا والاذن من حيث الاستدلال ومع ذلك اجاز النكاح عندهم متى زاح البكر غرضه مقرنه الى الرضا والاذن اصلا حتى جوز النكاح في هذه الصورة هذا غايه الامكان على طريقة المسلح الا انهم يقولون هي انهم اسبق لسد الذرايع هذا الاستدلال قايم في هذه الصورة لانه لو كان ساخطه ردت والظاهر السخط ولما سكت دل نظر سخطا عرفيا انها راضيه ومن حيث المعنى والعاده كل الصور من وجد فلا نحتاج بعد هذا الاستدلال اوبعده ومنع اصحابنا ان يكون السكوت اذنا اصلا وهذا بعيد لان السرعض عليه وقال ابو حنيفه رحمه الله السكوت اذن في هذه الصورة لا غير وهذا بعيد ايضا لان السكوت اذنا اما عند هم فظاهر وعندنا استدلال ههنا وهو قطعات وارد بالاجماع ولان السكوت اذنا اما عند هم فظاهر وعندنا استدلال لان البكر عالمة الخبر واذا سكتت يعول عليه حصل الاستيذان فلا ينبغي ان يعتمد في المسلم عاصل السكوت لما بيناه ولانه يتعلق بحكم فلا بد من بيان المعنى الذي لاجله جاز الاجبار

وصول الولاية مستمر بعد النكاح وشرع الاحرار بفوت راى عليها فحار الاحرار اما استمرار
الولاية فلما مر انا النكاح فحول المتمكن من المضار وانما جاز لتوقع مصلحة وحاجة وعلة الحجج في
الانوثة فصارت الانوثة علة الولاية فقبل الولاية سقطا الا توثة واما قولنا الناشزة احرار كما
فوت راى عليها لان الراى في النكاح يكون بوجود علم بالنكاح والعلم امر النكاح لا وجد للاحرار ولبس
بعلم نظري حتى يستدام بالعقل وانما هو علم جعله الشرع لانه عرف لفظ السهو والنسيان
حسبه مثل الاورو والبصر والسمع والمس وانما العلم المحسوس سار لا يتصور الا وجود هاسنه
ان العلم النكاح اما ان يكون بالخبر او بالمجربة والخبر بالسماع والمجربة مفقود فوجب ان لا
علم لها بامر النكاح واذا فقد العلم فقد الرضى بمثل ما كره فقد اصل الفعل ثم بعد الرضى واذا ثبت انه
لشرع الاحرار بفوت راى عليها والولاية ثابتة وحق الولاية في العقود الاخبار على العقود دليل
الصغار وانما يحصل هم والوجه ان عاقلة بالغة فلا يظهر اجبارها على النكاح كالثيب وهذا
لان النكاح عقد مصلحي في حق الرجال والنساء معا لانه ان كان معقود العقل السفهاء فهو من
الحاسن بل من حاسنها او قرابة الرجل معتبر لقضاء سهوه المراة وهذه المراة غير معتنه لقضاء
سهوه الرجال وان كان معقودا لطلب الولد فالولد هما بل هذا المقصود فحاسنها انه يطمع
بلون الولد منها دون الرجل وان كان لمصالح المعشة فحي ايضا انه من الحاسن بل حاسنها اتم في
هذا الباب من حاسنه لان الرجل قوام عليها لانفاق واصلاح امور المعشة وربما هو محل الحسن
بدليل نفس الكتاب وهو من الحاسن طبعا وان كان عقد مصلحة من حانب المراة مسلما هو عقد مصلحة
من حانب الرجال اما لولاية انه على المراة بعلة الصغر مثل الولاية على الرجل وهو لكم ان النكاح
هو على طريق المجاز لا وقت حقيقة والتبرئ توقع في الحبس والمنع من الاروح فهو اسم مصالح الكل
لان اظهر المصالح هو الانساب والسكن ولا تم مصلحة الانساب ومصلحة السكن الا بالله الا
حبسها في البيوت ومنعها من الخروج لانها اذا خرجت وبرزت يجب طلب الرجال وبدلك
اذا طلقها السرع للزوج فتذهب الانساب والمطلع جبل السكن والمهر ان واذا ضم هذا الضرر تم
مصالح العقد لم يعد ضررا وربما قالوا وان كان فيه ضرر فقد صار مجبورا بالمهر وصار الضرر

كالنه لا شر والنحو الوجود والعدم وتحقق ان حانتها حانته قالوا واما سوت الولاية بعد البلوغ فلا
حقيقة لها وانما الثابت ولاية ندبية استحبابية على ما سنوضحه وهو نوع نظر وحانت النساء قالوا
واما على اند لا راى لها في امر النكاح فليس كذلك انها بعقلها تعلم حاجتها الى الرجال وتعلم ان زوج لحاجته
لا نضره بعضه الا بمرجوا وهذا لانها تختبر من نفسها سهو وطبعه وتعلم قطعا ان المقصود هو الحصل
الا بالرجال واما العلم عن خبر به لا يعتد بدليل ما لو بدليل حابيا للغلام والحرف لهم ان الهدايه
العلمية فانه وصل لهن الامور مثل الاموال سواء اضاف للنكاح والمكاسب والمدارس فهذا الوجه وهو سدال
ذكر من انها بهم يفصل المطالب وهو انها اذا طالبت الولي بالنكاح وجب على الولي الاجابة فاذا وجب
الاجابة عند طلبها دل ان الامر اليها سنه ان لزامه العقد وهو ولما منعها من عقده فاذا ظهرت
على لزامه العقد ولان يقدر على الامتناع اولى قالوا واما ما تعلق به اصحابكم من فضل الابصال هن
غير رضاها فالواسطة للنكاح غير اذا رضيت شهيه فان الابصال هو لا نزوجها املا وعلى
ان دليل الرضا هو وجدان العادة وقد رات ان الايامى ساشرن وفضن ذات الاباء فقد رجح منها
الاذن على ان لم يوجد صريحا والدليل عاد كما لو قدم الطعام من يرى الغير ولم ما ذن له حتى
لو نظر فيه او احذ منه لم يضمن والجواب ان العاقلة البالغة والعقل والبلوغ مما يحصل مع
وجود سفهار الاتوثة والدليل عليه استمرار الولاية وقولهم لا ولاية عليها حقيقة قلنا وجه
الدليل ما قدمناه والدى قالوا ان الولاية استحبابية لدفع السيئ عنها قلنا لا شئ فانه عقد حلال
ولا نه لا ولاية عليها في الطلب الطلب انها على الاخلاق والمشيه الى الواجبة موجود في الطلب
حسبه لو وجد في المباشرة واما قولهم ان النكاح عقد مصلحي في حانب المساوا قلنا مصلحة وضعيه
ام مصلحة عرضه فان قلتم مصلحة وضعه فلا يسلم قلنا وان قلتم مصلحة عرضه فمع سبب الحاجة لا يقطع
البد عد الاقلة مصلحة عرضه لا وضعه سنه ان الوطي في حوال الابار عفر وجرح واسترذال
وانها روعم الوطي ذر السحر ودليل الاستذلال والاهانة الحبس والعار والدليل الخروج للاوطي
المسلمة صانها عن استذلال الاقران انها وهو معتمد وبغاءه قالوا على انها ان قدر شبهه ذل
بما السرع ما ذام المسلمة ما تمنع عنها والدلام قائم وليس شبهه بل ذا حقيقة والدى قالوه مرجوح

المصالح من الحاسن فجز لا ينكر هذه المصالح للمقر الحسنة لا يذهب هذه المصالح بل لسد فصل
نكاح المسلمة للمشرك وذلك لحوابه عن قوله ان الحبس والمنع لمسلم المصالح وعلى ان وراء الحبس والمنع
ضرر اخر وهو حصول الاستفراش وما اذا ما لنا ما الزوجة حال الرجل فان جابها في بيته الذي
وجانبه في نهاره الحق ولما الجزاء لها هو لم يلمس شيئا وان المذلة في المقيل لا يجبر شيئا لان الجبر انما
يقع مما يقابل الشيء والمال لا يقابل النفس وان قالوا بما يقابل بدليل الارش وقطع اليد والله
في قول النفس زاكية لم الضرورة والحلم في معاملة مثل هذا لا ضرورة واما قولنا ان الاذى
لها في امر النكاح صحيح بدليل ما سنا وقولهم ان العلم بامر النكاح لها حاصل لهما معا عن عقل قلنا
هذا ربما يتعذر في الامور الحسية وليس من الامور النظرية لانه يحتمل ان الولي منع اللاتي وقع
الغير والاعم الميز بين ذلك لا ما سحان وايضا فان مجرد علمها ان احد ذكرها السوء لا يقتضي ان لا يرجل
لا يكفي المساوئ والرجوع اليها فان دليل يجد فحق المحتوم به لا يوجع الهادل على ان
النكاح في نهاره الحق به فلا بد من نهاية للعلم فيه للحي يكون بهما مساوئ والنهاية رجوع وذلك
العلم بالحيوة والاحكام لان يدرك حصل بها هذا العلم للنساء فاما مجرد العقل والبلوغ فلا والما
فضل العلم والمال فهو خارج على ادراكه ومعرفة الرجح والفاضل من الامور المعقلة دون الحسية
فليس يدخل على ما قلناه في الحق العلم ليس من المختار بل هو من المباح فضل النكاح في حق
العالم مثل الامر في حق الحاسن وما فضل المطالبة فيدخل على طلب احلال الاقدام لا اخر وجبار
الامام اياه على الاداء على ان عند الشرط طلب المرأة اظهار الحاجة الى النكاح لهذا الامر صح عندها الروح
بما لا تعرف اولياءها وجد عليه الزوج شيئا كالصبي يتمنى الطعام فانه حد على الولي الطعام وهذا
لانه ولي الزوج عند الحاجة لابد من الزوج كما ان القيم ولي الغلام مصالح الصبي وعند الحاجة لابد من
القيام والله اعلم ۞ مسئلة لا يجوز للاب والجد ان يزوج بزوج الصبي الصغير عندنا
وعندهم يجوز لهما وله عليه السلم الصبي احق بنفسها من وليها ولم يفصل من البالغة والصغيرة
وان قالوا انما يكون احق اذا كانت بالغة قلنا الصبي بمعناها احق بنفسها بقدر الامكان بعد
البلوغ بان لا يجبر وبعد البلوغ بان لا يجبر وان لم يذكر الها الاذن للصغيرة والمعنى

فعول من ولي الصبي الصغيرة امر ارضى ولا يجوز وانما قلنا انه امر ارضى لان النكاح في حق النساء
من المضار ما سناه وانما صار معلما للحاجة والحاجة مفقودة في حق الصغير فحض النكاح صورة
لها والامر اذا دار بين وجوب انتظار الحاجة اذا امكن الانتظار وبين ايجاب الانتظار في الصبي الصغير
فنظر والامكن في البكر على ما سنبين وما لحقهم فانهم ذهبوا الى ما سناه من ان النكاح
عقد معلم من الحاسن فجعل الصغير كالعقد على المال والصغير موجود في الصبي الصغير وما لوا
واما الفرق الذي علموه فقد علمنا عليه وفصل اعتبار الحاجة بما قلنا عليه البكر فانه يجوز منها
مع فقد الحاجة قولا بنظر الولي وقولهم ان العلم بامر النكاح لها حاصل لهما معا عن عقل قلنا
هذا ربما يتعذر في الامور الحسية وليس من الامور النظرية لانه يحتمل ان الولي منع اللاتي وقع
الغير والاعم الميز بين ذلك لا ما سحان وايضا فان مجرد علمها ان احد ذكرها السوء لا يقتضي ان لا يرجل
لا يكفي المساوئ والرجوع اليها فان دليل يجد فحق المحتوم به لا يوجع الهادل على ان
النكاح في نهاره الحق به فلا بد من نهاية للعلم فيه للحي يكون بهما مساوئ والنهاية رجوع وذلك
العلم بالحيوة والاحكام لان يدرك حصل بها هذا العلم للنساء فاما مجرد العقل والبلوغ فلا والما
فضل العلم والمال فهو خارج على ادراكه ومعرفة الرجح والفاضل من الامور المعقلة دون الحسية
فليس يدخل على ما قلناه في الحق العلم ليس من المختار بل هو من المباح فضل النكاح في حق
العالم مثل الامر في حق الحاسن وما فضل المطالبة فيدخل على طلب احلال الاقدام لا اخر وجبار
الامام اياه على الاداء على ان عند الشرط طلب المرأة اظهار الحاجة الى النكاح لهذا الامر صح عندها الروح
بما لا تعرف اولياءها وجد عليه الزوج شيئا كالصبي يتمنى الطعام فانه حد على الولي الطعام وهذا
لانه ولي الزوج عند الحاجة لابد من الزوج كما ان القيم ولي الغلام مصالح الصبي وعند الحاجة لابد من
القيام والله اعلم ۞ مسئلة لا يجوز للاب والجد ان يزوج بزوج الصبي الصغير عندنا
وعندهم يجوز لهما وله عليه السلم الصبي احق بنفسها من وليها ولم يفصل من البالغة والصغيرة
وان قالوا انما يكون احق اذا كانت بالغة قلنا الصبي بمعناها احق بنفسها بقدر الامكان بعد
البلوغ بان لا يجبر وبعد البلوغ بان لا يجبر وان لم يذكر الها الاذن للصغيرة والمعنى

فرجعنا الى حقيقه الحاجه وقلنا لا يجوز ما لم يوجد حقيقته سنته اداه ان تجبر البكر البالغه على
النكاح لم يعتبر احتياجها قبل البلوغ تفويتا عليها قال العقد نظرا واما في الثيب الصغيره لما لم تجبر اجازها
على النكاح بعد البلوغ نصير الى ان تبلغ قبل البلوغ تفويتا وهو تفويت لا اذن عليها بعد البلوغ ولم يكن
العقد عقد نظر بل كان عقد ضرر وخرج الثيب المجنونه على الطريقه لان الحاجه ماسه حقيقه للمجنونه
لجاز العقد وقولهم ان حاجه الكفو موجوده قبل البلوغ قلنا اذا كان العقد للحاجه فعند تحقق نفس العقد
له العقد لا في غيره وعلى ان الكفو لا يعوز في وقت ما لمن يطلبه واعلم انا انما انشانا المسله من غير ان
نعرض لراي الصغار وخيرتهم وهو الاولى والله اعلم ٥ **مسله** لا يجوز لغير
الاب والجد ان يزوج الصغير والصغيره عندنا وعندهم يجوز لنا قوله عليه السلم تستامر اليتيمه
في نفسها فان سكتت فقد رضيت وان ابت فلا جواز عليها وفي روايه اخرى لا تنكح اليتيمه حتى تستامر
وفي قصه ابن عمر رضي الله عنه انها يتيمه وانها لا تنكح الا باذنها واليتيمه هي التي لا اب لها ولا جد
وقد منع الشرع من نكاحها الا بعد استيمارها فان قالوا لا تستامر وهي صغيره قلنا نص يصرفها الى
ان تبلغ فتستامر قالوا الحديث لا يكون يتيمه قلنا نكاح اليتيمه باستيمارها فهكذا يكون ولا يتصور
الا بالبلوغ فيحمل الخبر عليه ضروره فان قالوا نحمل الخبر على البالغه قلنا لا يمكن لانها لا تكون يتيمه
وقد اجمع اهل العلم واهل اللغه ان اليتيمه لا تكون يتيمه الا في حال الصغر وان سميت البالغه يتيمه تكون
مجازا وقد استدل المخالفون بظاهر قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وبقول عايشه رضي
الله عنها في تفسير الايه على ما عرف واورد في صحيح البخاري وكذلك تعلقوا بقوله تعالى في يتامى
النسا اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن فذكر الرغبه في نكاح اليتيمه ولم يعقبه بانكار
سنده ان الله تعالى ذكر ان المانع من نكاح اليتيمه تركه ايتا ما كتب لها لا ان اليتيمه لا تكون محلا
للنكاح وبما روي انه عليه السلم زوج بنت حمزه من عمر بن ام سلمه وهي صغيره والجواب عن
تعلقهم بالايه مشكل جدا ويمكن ان يحمل على نكاح اليتيمه بعد البلوغ فيكون المعنى وان خفتم الا تقسطوا
في نكاح اليتامى بعد البلوغ وهو وان كان مجازا ولكن يحمل عليه بدليل نص الرسول عليه السلم والسنه
مبينه للكتاب والرسول صلى الله عليه بعث شارحا ومفسرا له قال تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم واما حديث بنت حمزه فان بنتا كانما زوجها صلى الله عليه بولايه

العباس اولى ام
البنوه لا بولايه القرابه فانه لو كان بولايه القرابه لكان النبي صلى الله عليه لان العم اولى من ابن العم
واما الكلام من حيث المعنى فنقول ليس في اثبات ولايه غير الاب والجد على الصغيره والصغير
نظر والولايه النظريه لا تثبت بغير النظر ونعني بالنظر النظر التام وانما قلنا لا نظر في ذلك
لان اهليه النظر غير كافيه لثبوت الولايه بدليل الاجنبي ولا بد من وجود باعث على النظر والباعث
على النظر هو الشفقه وهي ناقصه في حق الاخ والعم فانتقض النظر من هذا الوجه والولايه على الصغار
لا تثبت بنظر ناقص لان تفويض النكاح من الشرع الى ناقص النظر ترك للنظر والشرع لا يترك النظر في حق الصغار
ولهذا المعنى لم تثبت لهما الولايه في المال وهذا اولى من حيث ان امر البضع اهم من امر المال واذا لم تثبت
الولايه في المال لناقص النظر فلان لا تثبت في البضع اولى والكلام على هذا الوجه احسن مما قلناه من قبل
ان ولايه الاستبداد ولايه كامله والولايه الكامله لا تثبت بنسب ناقص ودليل نقصان النسب عدم العصبه
لانهم لا يسلمون نقصان النسب ويقولون النسب في الاخوه كامل لا مزيد عليه واما نقصان النظر بنقصان
الشفقه التي اعتمدنا عليها فهي غايه القوه ولا يتصور منع في نقصان الشفقه ولا في نقصان النظر بهذا
المعنى على اصلهم تثبت الخيار بعد البلوغ واما حجتهم فانهم قالوا الاخوه سبب للولايه بدليل ما
بعد البلوغ سنده ان السبب بعد البلوغ هو قرابه الاخوه وهي موجوده قبل البلوغ وزمان الصغر
ادعى للولايه من زمان البلوغ واذا ثبتت الولايه بعد البلوغ فلان تثبت قبله اولى واذا ثبتت الولايه ملك
التزويج كالاب والجد سنده ان الكفو عزيز الوجود فيجوز ان يتفق في حال الصغر ولا يتفق في حال الكبر
ففي منع الولايه ترك النظر للصغير والصغيره واستدلوا بفصل المال قالوا اصل ثبوت الولايه
قالوا اليتيم لا يعطل الولايه بدليل ولايه المال واما عدم ثبوتها للاخ والعم فانما كان لان
الاب لا يخلو عن وصي وقيم في العاده وان خلا عن الوصي فالقاضي ينصب قيما ويصير كانما الوصي واما
النكاح فالايصا فيه باطل والولايه فيه مقصوره على الاقربا والقرابه الكامله موجوده في حق الاخ
والعم فليس وجد في الاب والجد زياده محرم لا ننكرها غير ان يا بين هاتين بعد يهما على الاخ والعم لا في
ابد اجهما ما الولايه دون الاخ والعم ويتذكرون على المال من وجه اخر هو اولى من هذا الوجه بعد هذا
قالوا واما قولكم ليس في هذه الولايه نظر قلنا بل فيها نظر بدليل ما بعد البلوغ واما نقصان
الشفقه فلا ننكره غير ان اصل الشفقه موجوده ولوجود اصل الشفقه يثبت اصل النظر

فلم يخرج بطلب الولاية خصوصا اذا كان البائع هو عاجله على ما سبق بيانه واما بقصان السفقه
فقد وقع بها على محظه وهو سوت الخيار بعد اللزوم اما انه فقد عطل اصل القرابه واصل النظر
قالوا وخرج على هذا المال لان المال لا يدخل على العقود ولا يقع عليه بعد اللزوم على ما كان عليه
قبل اللزوم لسدارك بقصان السفقه باسان فسخ العقد والرجوع فاصر السفقه فكان من الظلم الشرعي
ان ثبت الرجوع والعمر لانا نامن فيه التقصير والزال المال انما يحمل الخامان الخفيفه والخفي ملغى
سدارك انما في مسلسلا فان الرجوع وان كان ناقص السفقه ولا زالعان ان المنع لا يتردد عليه المعقود
والبائع في عقد اللزوم بعد اللزوم وتدارك ما وقع فيه التقصير باسان الخيار فكان من النظر
الشرعي ان لا يعطل هذه القرابه اصلا ولا يعطل الهمه عن الولايه في النكاح لجواز ان يسل لها حاجه
في الاسفاق فيها القاضي باسان الخيار وان يردي احدهما ان الى ان ثبت الخيار اصلا على ما سلفا وتوقف
من اعطائهم وان كان القاضي يرى سوت الخيار فلا يوجب ان لا يعطى الفسخ لعاقل او لعدم مواقفه فان
النظر الكامل ان لا يحور العقد اصلا وايضا فان الولد ان للحاجات وان حاجه الى اسانها فان الولايه
على الاصاغر وبهم غنيه عن النكاح وقولهم ربما تفوت المصاحه لعدم الكفو في الحال وهو فليس
بشي فان الكفو يحصون في وقتها ولان هذا القدر لا يقع بعجز بقصان النظر وهذا كلام
حسن غير انه لا يقوى ان يعتمد على فصل الخصومه اذ لا يدخل عليه فصل الاب والجد وان المنع
الخروج عنه الطريق الذي سوغ المسلمه الى ما هو المسلم المعتمد هو الاولى واصل المسلم
واما فصل الخصومه بوليه الامام وهو مفصل من الولايه في المال والولايه على البضع في اصل
سوغانها وعدم سوتها لانا انما بقينا الولايه في المال لان تركها ظاهر عظيم على الصغار
فان المال اذا لم يتصرف فيه ما ينطلق عليه المؤن فسلفه هلاك البضع فانه لا ضرر اصلا في المناخر
ولحاجه الى التقدم على اللزوم وان سوت نوع حاجه فلا يفي بما يحول من بقصان السفقه والذي
ذكرناه على المال من العذر الاول وقولهم ان الاصاغر محصلات ملزم اذا لم يوصوا وقولهم
ان القاضي نصب فيما يرى على فصل الخصومه فانه سمر في المال عند عدم الوصي من الاب
فهلا جعلوا الاخ كذلك واما فصل الخصومه فلنا لان وجهها الاخ والعم وانما ورجها
القاضي بما وراء الاب وليا والمعنى فيه وجود الحاجه لانا ذا لم يرجح المخصوم الى الغائب لا من
وهو عما في الفاحشه خلاف المغرم والحرف ان القاضي اصلح مستبشر الخصومه فابل
بعقال النظر وقولهم في مسئلتنا وجب ان يستقل القاضي مع سوته للقاضي من وجه آخر

النظر خلاف الاخ والعم وكذا هذا المعنى لم يست الخارق في عقدهما وست الخيار في عقد الاخ عند
فظهر بما قلناه الجواب عن تعليلهم بوجود اصل السفقه فانا سنا ان الزهد اعبر كافي وقولهم انه يؤدي
الى تعطيل اصل السفقه قلنا لا نعطيل لانا اعبرنا بها بعد اللزوم ولان السبب لا يستقل
بالمسبب فلا يلزم بعطيله وقد بينا انه لم يستقل وقولهم ان بقصان السفقه انما يتنا الخيار
قلنا هذا لا يدل الطوم السارع بل جاز ان الطرار لا يحوز العقد املا لانا اذا حوزنا لما امن
ان لا يسفق فيها القاضي باسان الخيار وان يردي احدهما ان الى ان ثبت الخيار اصلا على ما سلفا وتوقف
من اعطائهم وان كان القاضي يرى سوت الخيار فلا يوجب ان لا يعطى الفسخ لعاقل او لعدم مواقفه فان
النظر الكامل ان لا يحور العقد اصلا وايضا فان الولد ان للحاجات وان حاجه الى اسانها فان الولايه
على الاصاغر وبهم غنيه عن النكاح وقولهم ربما تفوت المصاحه لعدم الكفو في الحال وهو فليس
بشي فان الكفو يحصون في وقتها ولان هذا القدر لا يقع بعجز بقصان النظر وهذا كلام
حسن غير انه لا يقوى ان يعتمد على فصل الخصومه اذ لا يدخل عليه فصل الاب والجد وان المنع
الخروج عنه الطريق الذي سوغ المسلمه الى ما هو المسلم المعتمد هو الاولى واصل المسلم
واما فصل الخصومه بوليه الامام وهو مفصل من الولايه في المال والولايه على البضع في اصل
سوغانها وعدم سوتها لانا انما بقينا الولايه في المال لان تركها ظاهر عظيم على الصغار
فان المال اذا لم يتصرف فيه ما ينطلق عليه المؤن فسلفه هلاك البضع فانه لا ضرر اصلا في المناخر
ولحاجه الى التقدم على اللزوم وان سوت نوع حاجه فلا يفي بما يحول من بقصان السفقه والذي
ذكرناه على المال من العذر الاول وقولهم ان الاصاغر محصلات ملزم اذا لم يوصوا وقولهم
ان القاضي نصب فيما يرى على فصل الخصومه فانه سمر في المال عند عدم الوصي من الاب
فهلا جعلوا الاخ كذلك واما فصل الخصومه فلنا لان وجهها الاخ والعم وانما ورجها
القاضي بما وراء الاب وليا والمعنى فيه وجود الحاجه لانا ذا لم يرجح المخصوم الى الغائب لا من
وهو عما في الفاحشه خلاف المغرم والحرف ان القاضي اصلح مستبشر الخصومه فابل
بعقال النظر وقولهم في مسئلتنا وجب ان يستقل القاضي مع سوته للقاضي من وجه آخر

وهو ان الماضي موخر عن الاخ والعم فاذا ليست الولاية للاخ والعم مع بعدهما فلان يكون للماضي
مسئلة المصابة بالمجنون لا تخفى سكوتها عندنا وهو قول ابي يوسف ومحمد
من اصحابهم وعند ابي حنيفة تخفى سكوتها لقوله عليه السلام البتة تستأمر وفي
رواية البكر تستأمر عن نفسها وهذه سنة والدليل على انها ليست بمصابة في القبايا له
الرجال ولان ولايتها سوب الى وطيها اي يعود وهذا المعنى سمت البتة بتاء والبكر بسكر
لان ولايتها اولى من ولاية غيرها وهذا لا يوجد في مسئلتنا ويدل عليه انه لو عتق يجعل كما لو باعه به
وطء هي العتق لو اعتق كما لو باعه بكر له يكره ان يعتق هو من سنة ان طلبة رضاها واجماع
والرضا تكون بالنطق والسكوت كما ان سخط هو سكوت عن الرضا فمتى على هذا الاصل
ان لا تخفى سكوت المرأة في موضع ما الا اذا اقتضى سكوت البكر للنص الوارد في حقها على
الخصوص وقيد البكر على اصل فقهائنا وهو ان الرضا لا تكون الا بالنطق ولسن يحمل على عادة اهله
اذا رأى البكر بها نوشيد او طفرة لان الاصحاب تعوا ذلك على الجد الاوجمن وعلى الباقي هي بكر
بدليل ما سنذكر من اللغة والحكم والتخريج شهل وليس المعلوم شيء واما النطق من حيث
المعنى هو فالحرف الذي فلناه من انها ليست بمصابة فالنطق بالوطي لتشهد او بالفاح القاهر
واما حجة هم قالوا ان عادة الاتمان السكوت في الحياء لسل الحديث الذي وهو
روى عنه عليه السلام انه قال الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وصالت
عائشة رضي الله عنها يا رسول الله انها تستحي فقال اذنها صماتها اخرجه مسلم والجواب
في ان الاتمان السكوت لعله الحياء ولو كان كما قوله انها تستحي في هذا الخبر مسلم وله عليه
السلام في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين علكم والطوافات فحملوا ان الشان لان
العلة هي الحياء مما ذكرنا انها تشعر الى ان العلة في طهارة الهرة الطواف وهي حسب المعنى هو
دليل ايضا لان الحياء المركب في طبعها يمنعها عن النطق وعجزها عن النطق يوجب الاذهاب
سكوتها قالوا وهذه العلة اولى من علة الشارع لان الحياء معنى مخجل والبايمة يحرم دائم وصوره
والبعرة بالعكس لانها الصوف والاساس واذا ثبت ان العلة ما ذكرناه فهو موجود في المصابة به
بالجنون لان الحياء موجود في حقها قطعا وفقنا لان المسئلة فما اذا اصيبت بالزنا او اصيبت

في حفته وفي هذه الصورة نعلم حقيقة وجود الحياء فما الذي احوجنا ان ناجر فه فلا بد من استنطاقها
فاذا وجد المعنى الذي لاجله انفي السكوت انقلب وله وجب النطق والولاية لان زال ان
المعتبر حيا الذكر ولم يوجد حيا الذكر لان قول الغاية حيا الذكر مسلول الغاية طمع البراءة وطمع المعبر
والمعبر وجود الطمع لان المعتبر هنا وجود الحياء والولاية لان هذا
الحياء غير معتبر لانه يشامن الزنا وركوب الفاحشة وذلك لان الحياء على الاطلاق معتبر في كل
محل يوجد وهو ما مور به مندوب اليه لعموم الناس في عموم الاحوال وهو لم يشامن ركوب
الفاحشة ابلغ من الدين وحسن العهد منه ان الحامل من ركوب الفاحشة هو الحامل من الزنا
في الرجال فاذا زال ذلك الحياء معتبر افي هذا الحكم هذا اولى وترك بعض هم في استنطاقها
طهور فاحشة لان الناس على ما ارتفاعا على ان البكر لا تطلب بطفها فاذا الطلب الولي بطفها طهرت
فاحشتها للناس قالوا ولا يجوز ان يقال انه تستنطقها في سر وحفته لان الاشهاد
عليها في الرضا مستحب فظهر حالها من هذا العبد اف قالوا واما السهاد على الزنا فالاولى ان
لا يقيموها الا نفر اذا اقاموها فلا بد من اقامة الحد حتى لا تطل حد من حدود الله وعلى
المسلمين ان لا يعطلوا حكم من احكام الله تعالى لان حكم الله تعالى طلبة رضاها ومن طلب رضاها يوم
مقام النطق وهو السكوت قالوا واما البكر الوطء فحقت السن وعاسرتنا الرجال ولا يوجد منها
حياء من الوطء حتى استنطاقها الجواب [illegible] ايا ما وجد الاقامة موضع
وبلاغ واما طريقة الحياء الذي اعتمد وعليها فقد قال بعض اصحابنا ان العلة الحياء ولي من
العلة بالحياء لان الحياء امر باطن لا يوقف عليه والحياء لم يظهر يوقف عليه والعلة الباطنة
اولى من العلة الظاهرة ومنهم من يقول على هذا ان الحياء ان زال زال الحياء فلا يعرف بالاشبه ظاهر
يعرف من الحال من مرض ومرض الفاحشة من قامة مرتبة الحكم عليه على امكن من مساس المعاني
الى بلغ في اسبابها وبالبعض اصحابنا ان الحياء منها في هذه الصورة ساقط فلها اذا ثبت
سقوط زوال الفاحشة فلك سقوط زوال الغاية في الحياء ولان استحيت من الشيء عن الشيء الناس علنا
اسباب وعوبات النساء وهذا الحكم ليس بهذه الاسباب في صورة الخلاف في الموضع الذي قالوه اذا الم
والتشبيه مرفوض لان الحياء هنا وجدنا قالوا واما التي لا يتحقق الخلاف فيها وهو الجواب

منه للاموال لعظم حرمه الاضاع وحقد حرمه الاموال وقد اثر هم الاصحاب في هذه المسئله
الا بالعدل اذا رجح امنه من خشى الناس باخسهم فهو جوز ولا بطرف هذه الصوره وليس هذا الكلام
في نفس المسئله ولا بد لنا ان نبين في الفسق معنى يوجب سلب الولايه ووجه الكلام ما شاء الله وقد
ذهب جماعتهم الى ان الفسق لا يسلب الولايه بدليل ولايته على نفسه وهذا لا اصل
ولانه على نفسه وعلة هذه الولايه هي العقل والمنع والحريه ثم اذا استدل لانه
على نفسه تعذر الولايه الى الغير فانه بالاسباب المعدوم من ولايه او سلطنه وغير ذلك وهذا لان
الولايه لم تسبب الا لتقرر وخصوص وآله التصرف سواء هو ما ذكرناه وانما المحال خلاف ذلك فان من
نفسه ومن غيره واحلاق المحال لا يوجب سلب التصرف في الولايه الا النظر الذي اعدم
عليه فسبب النظر هو السفه والعرايه من اول والمولى عليه وهذا المعنى لا يختل بالفسق اصلا
واما قولهم الذين يعتبر على النظر والولايه فيصح هذا الكلام والاجماع بدون الكافر وليس له ولايه واذا
كان مدار اصل الدين لا يسلب الولايه فجهات الكفر في الدين اقرب تسلب وهذا لان الفسوق دون
الكفر فاذا لم يسلب الكفر هذه الولايه فلان لا يسلبها الفسق اولى وحسن فهم هذا ان
وجود السفه والعرايه كافي والاصلاح معه الى اعتبار العدالة وانما المعتبر اهليه النظر
والفاسق من اهل النظر لغيره كما انه من اهل النظر لنفسه الا انه اعتبر وجود ما يشعر على
النظر والعرايه باعتبار تام لانه معنى طبيعي وما دام معنى طبعا قائما يشعر في وجود غيره
اعتبار ما سواه وهو لم اندرك النظر لنفسه فهو لغيره اترك لدخوله على ولايه الكافر في
وتركه النظر لنفسه اشرف اضافانه لم يدرك النظر لنفسه من حيث وجوه الاولى انه مستمسك
باصل الدين وانما ابتدع اركبه لاصل السموات والهوى مع اعتقاد حرمته والاسهو له في
ترك النظر لانه دليل مما قلنا على ترك النظر والعرايه الداعيه على السفه والنظر
موجود قالوا واما المال فاصل الولايه ليست منه للفاسق والكلام في اصل الولايه فانما
ناسب الفسوق فيها فلان المال محل الخيانات الحقه وهو في نفسه آله الفساق لا اصالهم
الى سهولتهم فالشرع امر بضم امين الى الفاسق او نصبه غيره مقامه واما الكافر فليس
هو محل الخيانات الحقه وعلة الولايه موجوده ولا معنى لسلبها مع وجود علتها شرطها
وعلى هذا الوالي الجور يقوم الحكومه الى الفاسق الا ان الاولى لا تنعقد انها

يا لمفوض ليست فلا يسعى ان يفوض الى الفاسق مع وجود العدل وبعلم من طريق الاولى لم يفضل
الفاضل وقالوا نفسه والعامل بالفضل ومع ذلك نجوز والجواب ان الكلام على ما
سبق واما تعلقهم بولاية على نفسه فليس بعلم صحيح اذ نرى ان الرق يمنع الولايه على الغير كل
حال ولا يمنع ولايه على نفسه عند ادار السيد في المكاتب وذلك شهادته على نفسه بعيب الاموال
ولا تقبل شهادته على غيره وهذا طريق الجدال واما الجواب من طريق المعنى فهو ولايته على نفسه
لا تعتد فيها اجماع دواعي النظر بخلاف ولايته على غيره لان ولايته على نفسه لاظهار ما من
الحرم والمالكيه وهذا المعنى يستوي فيه الفاسق والعدل الا انه اذا كان سفيها نظر الشرع له
باسبات الحجر عليه على غيره في ذلك المسئله ولا طعنه الى اسبات الولايه له على غيره لاظهار ما من
الحريه والمالكيه لانها قد ظهر بولايته على نفسه انها تنافي ولايه نظر بسبب حاجة المولى عليه
لقوم تصرفه على المولى عليه مقام تصرفه في حق نفسه ان لو كان من اهل التصرف وانما تم النظر
سوء دواعي النظر ولا يوجد ذلك بيقين ان تصرفه انما يقوم مقام تصرف المولى عليه في حق
نفسه عند اجماع اسباب النظر وكاملها لان الاصل ان نظر الانسان في حق نفسه ووزك
نظره هو مسعفي غير عادة وسبب يضم اليه فالنقصانه بالحريه وصحه المالك على الاطلاق
واما تفرقه في حق الغير ولا يدرونه من اعتبار اجماع اسباب النظر وكاملها حتى لا اقامته
مقام تصرفه في حق نفسه ان لو كان من اهل التصرف ولا اراعي ان ولايته على غيره كرامه
وان الاصل لا يثبت الا للامام لانه نائب عن الله تعالى والناس عبد الله تعالى الا ان الشرع
استثنى الامام من ذلك لما يشترط فيه من خصوصه وهم السر اطهوا الدين على ما سبق بيانه
بخلاف ولايته على نفسه فانها لم يشترط فيها من خصوصه وانما هو الا الحريه والمالكيه وهو ثابت
اصليه بستلادي على الخصوص وما كان هذا هو على فضل النظر وقولهم ان النظر لا يتم
الفاسق وقد ذكرنا ان الدين ناعت قوي على النظم وقولهم ان العرايه كافيه ليس كذلك
وما هذا الا من يقول ان الدين كاف وجب ان يثبت للاجنبي بل نقول لا بد من توفر دواعي
النظر فيما يعود منه العرايه الى سوء الدواعي لا يدل عند عدم العدالة بيقين لان ميل
الفاسق الى ماله فان مخالفا لشكل الى سكله والناس متفاوتون في الاوقات فالاولى معتبر

رضي الله عنه المرخص له ولا يتم الطمع هذا من الفاسق لانه من وجهان من فاسق ميله وفوت
عليها اهم الامور وهو الهادي الدين وحذار ان طرنا للاعادات الناس بغرفها وطعا ويقتنا سقط
على هذا لهم ان الفاسق ايكب المادي للهوى والشهوة ولا سهوه في بزل النظر لها لان الميل الطبع
فوق الشيء والف اسوء ميل الى الفاسق طبعا وان وجد فاسق يطلب لهذا من حث الدين هو نادر
والنادر ساقط ولما علمت هم بالاقرار وعدد واهما لعشكلاني الى الرام ولعضل الاصحاب
منع وليس سبي لوجود نص السافعي رضي الله عنه في موضع لدين ولان الامة اجمعت على ان الكافر اذا
روح البنته اليهودية او النصرانية من مسلم جاز والعقد النكاح ولم يذكر حوان الاذان الاذان يسن لها
خصوصا اذا كانت البنت صغيرة فلا يدرس السلم ويذكر فرجه على فضل النظر وقال ان الكافر لم
مدرك النظر لفتنة زعمه حتى يقول لك دليل بزل النظر لغيره خلاف المسلم الفاسق وهذا لام
حسن غير انه يدخل عليه فضل السهاد فانا زعمنا لا بعد سهاد الكافر ولم نعتبر بالكذب لان عدم
ما هو الحق وهو انه بارك الدين عنادا مؤثر للكفر مع وضوح الدليل وانزاح السبهات والحجاب
عن هذا ممكن فانا وجدنا في مسلسهاد اهل البدعة طريق الغرور في الولاية والسهاد سهابه
الوضوح والاولى ان يجب عن اصل السؤال بطريق اخر وهو انا انما استدلنا الولاية للاقرار على
وانا بهم للغرور فان العلماء انهم ساكتون فيما بينهم والامر الصوت الثاني او اكثرهم بنا بهم والخوا بهم
فاذا لم استدلوا بهذا دل على فساد الاصحاب وفساد الاصحاب وفي افساد الاسباب
النار وهم عظيمة يؤدي الى الاسلام حتى يادي الى الطعن القدح في اسباب الاساس اولياء الله عليهم
والسنات عامة المعجزة فيما بعدهم فانهم كانوا اولاد الكفار الاقلسلم منهم وهو قال النبي صلى
الله عليه وسلم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وهو قال الصاحبي فيه علمه حين نبوا الغرض بانه
لا يقتضي امتناع ان يسلم من ابنا ما لجعل هذه القرون وهذا الفضل الوارد سببا للاقرار ولا
ضرورة في اسباب الولاية بطل الفاسق واسقب الولاية بالدليل الذي ملناه وعلى هذا استدلال الاصحاب
المعظم مع شقة على احد الوجهين للقرون على غيرها وما فضل الغاسل ملنا اذا لحق الفسق
سبب الولاية على هذا الوجه ينقص الولاية الى الابعد وانما موضع التسليم اذا كان الفضل عن عباد
ولكن ان قلنا اذا ترك تدريك الفسق والحجاب هو الاول لانا استدلنا الولاية عند عمله بدليل

سابقة الامام عنه فليس بمفيد هذا والله اعلم مسئلة لا يعتد النكاح شهادة
الفاسقين عندنا وعند مجمعة لنا ما روا ما ابن عباس وابن مسعود وعائشة رضي الله عنهم
ان النبي صلى الله عليه قال الا نكاح الا ولي مرشد وشاهدي عدل ذكره الدار قطني وقال الترمذي وابو
داود اسناده صحيح ولانها شهادة فلم يصح من الفاسق كالرواية ولانها ولاية فلم يثبت للفاسق
كالولاية الفاسد ذكرها وفي رواية هذا الخبر عاجلا والاولى ان يعتمد على الحاسة وهو
الفسق ولا سهاد لهم ولما علمت هم بالاقرار وعدد واهما لعشكلاني الى الرام ولعضل الاصحاب
منع وليس سبي لوجود نص السافعي رضي الله عنه في موضع لدين ولان الامة اجمعت على ان الكافر اذا
سهاده في البيع وقد سقط انعقاد النكاح فطلا قولهم اعتبار الاصلاة كما لو حذف عيد وصيام
وانما ملنا لاسهاد للفاسق لان السهاد مولا هو صدق ولسلد المشرع لذلك من يخبر صحيح وهو ولهذا
هو صدق ولا سبي الى فيه لان الكافر لا يؤتمن سهاد على الحال ولما سار الى الصدق وهو قول الصدق بر باطن
لا يمكن الوقوف عليه والقول بحسب ظهر حسبما الصدق والكذب والدليل على الصدق وسقوط العدالة
مسرعا وعقولا على القطع فعلم انه لا يمكن اعتبار دليل سوى هذا الخبر على الامر المغيب
يمكن الوصول الى الصدق فيه وقطعا فلا يمكن اعتبار غالب الظن في الصدق وعليه طل الصدق وعليه الله المخبر
دليل صحيح مرجوع اليه في نبي الاحكام الشرع عليه بدليل حبر المخبر الصادق ولما سار الدليل هذا هو قول دليل
الصدق الفساق فخرج عن قولنا صدق لانا لا نعرف الا بدليل يدون بقوار الدليل فتى قوله حبرا
مردد الى الصدق والكذب والكذب لا يجوز سهاد على الحال الواحد فوقف سقط النكاح
على ستوء ظن ولكن ان قال السهاد انه سرعيه فلا سبيل انا قام الشرع في على الحالة والفاسق
فان ولا يجوز ان يؤمن على الحالة الشرعية على الحالة الاولى الحسن وقد استدل عامة اصحابنا بفضل علم القبول
وقالوا من شرط السهاد في مجالس الحكام على العموم ومن لم يسهاد صحة قبول السهاد لا ذكر الشهاده
لا عهم ولين في المسئلة بفصل اخر وهو ان السهاد انما سرطت في ابعقاد النكاح لاجل صيانه
البضع عن خلل يصل اليه الجحود وهذا نصيانه انما يحصل بسهاد العدول لا باستهاد الفساق ويسبس
وجد اعتراضهم على احد الوجهين للقرون والمعنى هو الفضل الاول وهو في نهايه الوضوح وانما
محترمهم قالوا الفاسق من اهل الولاية لكون من اهل السهاد وهذا لان السهاده
والولاية نظران متغايران في المعنى وهذا ان يقال ان السهاد نوع ولاية وسان ايضا فهما
في المعنى هو الالزام فيه ما سنذكره والقول على الغير وبما يعبر وزعم هذا قول الولاية قدر وزعم يعيد

وعدالة الحاكم عنده كونه يراه الفاسق على اعتقاده ومراده كونه يراه العدل فاما سماعه فلست
شهادة العدل بالفاسق بل بالفاضل الفضول وهذا وجد الامر بتولية العدل واما ما نقلوه عن اهل
المدرة وهو قولهم انما نعلم ان اهلية الصدق فلا يكفي لانه يعارضها اهلية الكذب وانما المعتبر وجود
دليل الصدق واما قولهم ان دليل الصدق وجوده وهو الايمان والعقل وعدمهم انه لا دليل مع الشاهد
وانما الريب المعترض على البعض فالجواب عن الكل واحد وهو ان دليل الصدق وهو ما ذكرناه مظنة
لا يغلب ظن الصدق الا بعدالته وصلاح الباطن بالقوى عن جميعها يوجب الفسق واما قولهم ان
الفسق لا يوجب الا تهمة الكذب فنا لا نسلم ذلك بل الفسق والتهمة موجودان مستند ان هذا
الفاضي ولم يسمع سهاد تهم بأنه سوء فانه يقبل والتهمة موجودة مستند ان هذا
اساءه الظن بالناس وولاة الامر ناطلاقه خصوصا اذا ناب وبقي على الصلاح سنة وهذا الوهم
بعده فانه الاصح لبعض اصحابنا فان كان فاسقا فاعرف وصفه فطعا يقبل سهاده حتى يودي اداء
واذا كان فاسقا فاعرف وصفه وطعانا على الاصح فانه يقبل سهاده حتى يودي اداء
بعض اصحابنا لا يحتاج وهذا الضعيف لانه ضعيف اولا لانا نعرف المذهب لانه ان
عرف الاجتهاد لم يخل الشخص من ان يكون فاسقا او عدلا فان كان فاسقا وردت سهاده وجب ان
يعرف الاجتهاد لجواز ان يسهد بعد التوبة لان القبول لا يجب بعض اجتهاد وان كان عدلا فاولى لان العدل اذا ردت
شهادته بعد التوبة لان القبول لا يجب بعض اجتهاد والجواب ان المسئلة محمولة على ما اذا ردت
شهادته ثم لم يمنع القبول من بعد والجواب الصحيح ان المسئلة محمولة على ما اذا ردت اجتهاد القاضي
ان الشهادة مردودة لفسقها واذا جعل الشهادة مردودة لفسقها فالاصح ان يقبل من بعد لانه ورد على ما يقطع حكمه
جرى ما اجتهاد وهو جواب حسن شهادة المانع فانه مفتقر الى سماع البينة وعلى البعاد
البينة حتى لو ظهر زوره بعد ادائه الحكم لم يجب نقض الحكم بشهادة المستورين ادى الى سد باب الحكم
بل على ما نقله الى الوصول الى العدالة الباطنة لا يكون الا بعد الطالم والخواص من الناس وهو
العالة في عامة الاحكام بخلاف المستور فانه لا يعوز في موضع ما يوجد اظاهر عند العامل والله اعلم

مسئلة لو سمع شهادة الشاهد الشاهدين على فعل ما يسقط العدالة كشرب الخمر ولم يسمع
حدوده الى ان سمعهم يقول شهادة الشاهدين الشاهدين على فعل ما يسقط العدالة فاخاص لنا ان الشاهد
ليس من اهل الشهادة في الحال وهو معنى قولنا لا يسمع او اهل الشرع وهو انه فاقد ظننا الى فواعل
الشرع فهي منع قبول شهادة الشاهد الا ولا ذلك لانتفاء عدالته فهو ليستدل الغفلة والاهمال على ظهر

وعلم ان هذا كما لو سمع من اهله الشهادة فانا وان لم نعلم هنا ولما نعلم ولو سمعهم بالمسلم المسهود
فاعلم ان هذه المسئلة اعتبارية من على الحقوق حتى يمنع قوم انه لا يقبل فيها معنى وهذا الامر يتخيم
وقال بعضهم للفاسق شهادة وسلم لهم ان ادعوه ومنع انه يسقط الجرح شهادته ويعلو بالتوبة
وليس هذا اسى وانه مبني سلم الخصم انه من اهل الشهادة فقد وجد شرط انعقاد الجرح وهو حضور
الشهود وليس عنه الا هذا القيد والتوبة الى الامر وقد علموا عليه ونحن ان رد الشهادة بعد
التوبة انما لاجل التهمة وهي تهمة نزيح بالتوبة وليس هذا كالسي لان هذا المعنى
يوجد ان شهد حادثة اخرى ومع هذا لا يقبل بالاتفاق وايضا فانه اذا حضر لشهد وطرد
الماضي ولم يسمع شهادته بالتوبة سهوا فانه يقبل والتهمة موجودة مستند ان هذا
اساءه الظن بالناس وولاة الامر ناطلاقه خصوصا اذا ناب وبقي على الصلاح سنة وهذا الوهم
بعده فانه الاصح لبعض اصحابنا فان كان فاسقا فاعرف وصفه فطعا يقبل سهاده حتى يودي اداء
واذا كان فاسقا فاعرف وصفه وطعانا على الاصح فانه يقبل سهاده حتى يودي اداء
بعض اصحابنا لا يحتاج وهذا الضعيف لانه ضعيف اولا لانا نعرف المذهب لانه ان
عرف الاجتهاد لم يخل الشخص من ان يكون فاسقا او عدلا فان كان فاسقا وردت شهادته وجب ان
يعرف الاجتهاد لجواز ان يسهد بعد التوبة لان القبول لا يجب بعض اجتهاد وان كان عدلا فاولى لان العدل اذا ردت
شهادته بعد التوبة لان القبول لا يجب بعض اجتهاد والجواب ان المسئلة محمولة على ما اذا ردت اجتهاد القاضي
ان الشهادة مردودة لفسقها واذا جعل الشهادة مردودة لفسقها فالاصح ان يقبل من بعد لانه ورد على ما يقطع حكمه
جرى ما اجتهاد وهو جواب حسن شهادة المانع فانه مفتقر الى سماع البينة وعلى البعاد
البينة حتى لو ظهر زوره بعد ادائه الحكم لم يجب نقض الحكم بشهادة المستورين ادى الى سد باب الحكم
بل على ما نقله الى الوصول الى العدالة الباطنة لا يكون الا بعد الطالم والخواص من الناس وهو
العالة في عامة الاحكام بخلاف المستور فانه لا يعوز في موضع ما يوجد اظاهر عند العامل والله اعلم

مسئلة لو سمع شهادة الشاهد الشاهدين على فعل ما يسقط العدالة كشرب الخمر ولم يسمع
حدوده الى ان سمعهم يقول شهادة الشاهدين الشاهدين على فعل ما يسقط العدالة فاخاص لنا ان الشاهد
ليس من اهل الشهادة في الحال وهو معنى قولنا لا يسمع او اهل الشرع وهو انه فاقد ظننا الى فواعل
الشرع فهي منع قبول شهادة الشاهد الا ولا ذلك لانتفاء عدالته فهو ليستدل الغفلة والاهمال على ظهر

الشاهد حكم شرعي ودليله من الشرع هو العدالة وحصل عاما فالوه فصل العبد والصبي

والسهاك لابد فيها من تحمل مع ضبط تام في الاستذكار وحفظ في الدفاتر وأداء على الوجه في الانتهاء وعصمان العقل والضلال الغالب يخل بهذه الامور قطعاً ولهذا سلمت الولاية على الغير وعلى نفسها في النكاح وهذا عند باطلاعه وعندهم لا تكون لها من الولاية ما تكون للرجال وسلمت الوصاية والولاية العظمى لهذا المعنى الذي ذكرناه والحرف الذي يقتضي عقلها وعلمه العقلة عليها فعلمنا بدليل يعرف العلم به وجب الولاية للدليل على هذا الاصل من حيث الحكم انها الوكالة من اصل السهاك في الاصل ليست تجعل السهاك نفس على الانفراد وحين لم تتم بالاجماع دل على ان المعنى فيها سواه وهذا دليل معتمد وان كان مشتركاً بين الشهود يقوم مقام الحجة وحين المعنى بسط ذكرناه وأما الاموال فسهاك النساء عن فيها معدود لانه عن الاصل في محل مخصوص وورد على خلاف القياس ومعنى ذلك المحل هو ان يكون في بيع ومال فلا والانضاع لانه من الاموال في السرع والعقد عليها لانشبه العقد على الاموال ودليل عدم الشبه ظاهر فان احكام الانضاع غير احكام الاموال ولهذا لا يجري الربا في الانضاع ويجري في الاموال والملحق بالاموال والدليل المعمول به اسباب على الصنع بل الاستماع الا العقد مخصوص بالاموال والمال يدل عليه انه لا يجري ربا النساء في المال المحرم ويجري ربا النساء في الصنع المحرم واذا المراد بالمال فالمحرم المال وعلى هذا المال مسرى فاشبه بهذا الاستدلال الكلوب والقصاص واما حجهم فالمحرم للسهاك في عقود الاموال ولهذا سهاك في عقود الانضاع ودليله الرجال فانا قلنا قالوا قالوا للنساء سهاك في عقود الاموال ولهذا سهاك في عقود الانضاع ودليله الرجال فانا قلنا قالوا ذلك لان الكلوب عقد من جنس عقود المعاملات فاشبه عقود المعاملات بسبب الساعات في الاجارات ووجه الجانس سوغه بالاجارات وهو ان عوض ومعوض وهذا لان النساء اهلية السهاك لدليل الولاية فانها من اهل الولاية فلزم ان تكون من اهل السهاك وقول من قال من اهل صحة القول على الاطلاق ان جميع السهاك يدل عليه انه لما قبل قولها على نفسها قبل قولها على غيرها لان قبول القول لا لخلل في الحال قالوا واما انضمان العقل فغير معتبر على العموم لما سنا في مسئلة النكاح فنقول واما عبرنا عنه بنسيان محفوظ وهو عدم حوال الانضمان على المرأة الواحدة الا ترى ان النبي صلى الله عليه لما أوصى بضمان العقل دل ان ضم المرأة الى المرأة في السهاك لضمان عقلها وقد اسلفنا هذا الفهم واذا وقفنا على ضمان العقل حققنا عرض عنه وصار الرجلان كرجل واحد فلا العقل وعلى هذا قالوا على فضل العقلة والضلال

ان العقلة والضلال صار مجبوراً بالعدد فجعل كالمعدوم قالوا ولما عدم جمال الجنس في النساء على الانفراد لما هو غرض غير معقول المعنى وهو السماع في مجالس الحديث ولما لم يدخل الكتاب وهو فهم النساء في سطر السهاك مثل الرجال في شطرها والدليل عليه ان حسب الحكم قبول سهاك النساء في الجنس سطر كالمنتهى من غير ضرورة وحاجة وبيانه ان نقبل سهاك رجل ولم يدخل في الاموال مع وجود طرف وهذا لطل معتد ووجه الاعتماد عليه انه لو وجد سهاك من معدود لها عن الاصل لم يجز ان يراجع من جزء سهادهم على الاصل في الربه والدرجة قالوا ولما الضبط والحفظ والاداء لها فهو متصور من النساء مثل ما تصور من الرجال الا ترى ان الرواية عن رسول الله صلى الله عليه قد احتفظها هذا النوع من الاحتياط طال النبي صلى الله عليه نضر الله امرأ سمع مقالتي فبلغها كما سمعها فدل على انه لابد من الضبط والحفظ والاداء على الوجه الذي ضبط وقد تحمل الائمة على النساء في الرواية مثل الرجال قالوا واما قولكم ان الانضاع اسبت ومعنى الاموال فهو دليلهم مبني على ان النساء السبب لجنس سهاك هذا وعلى انه وان سلمنا ان امر الصنع هو امر المال فليس بهم هذا كلام في الابتداء والوصايا وما استشهدنا به وعندهم هذان العقود لا يستهاك السماع الرجال عن نقل حقيقة ان هذه العقود وزن عقود الساعات والاجارات بل هي اشباع عقود المعاملات واذا دخلت سهاك النساء في عقود المعاملات ففي هذه العقود اولى قالوا واما الحدود والقصاص فانها لم يستشهاد النساء والرجال الا ترى ان عن الزهري ان السنة مضت لسنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الخلفاء من بعده ان لا تقبل سهاك النساء في الحدود والقصاص والبعث عنهم في الاعراض على فضل الحدود والقصاص هو انها للسبات من سائر الاسباب يستقوطها بالشبهات وفي سهاك النساء احتمال شبهة بسبب العقلة التي بينا من ميل الخلقة وجبر العقلة بالعدد وان وجد سبب رفعها ولكن سبب العقلة قائم وهو الانوثة فاوجب الشبهة قالوا ولما النكاح مشتمل السهاك من المال بدليل ثبوته بالسهاك على السهاك ولا يسلك فيها شبهة وفي حوائج الشهود وبهذا الجواب اعرض عنه في شهود الاصل لا يجاز ضرورة الحجة وهذا الضرورة غير موجودة في شهود النكاح لان الشهود الاصل لكن مدار السبهة موجود في السهاك على السهاك ولا سقوط لحكم المنع في جانب

الحدود والقصاص وهو لايلزم الحدود والقصاص بست السهاد على السهاد لانا اذا استأنا وجدنا اليمين
فالمنع يوقع محاذقه ويرك للنظر في المعاني واستدلوا على ان النكاح ستة مع الشهة منعا النكاح
على الموطوءة بالشبهة ولا يسكل عن النكاح ويجب بسببه المهر ودليل علينا ان من ربح استة من
اليسار يكل فاسدة وهو جامنه سلاح صحيح مع العقد الثاني ويسببه النكاح الاول فانه
مدعيا ستة ان النكاح ستة مع الشهة وفرق ان الحدود ومن النكاح من هذا الوجه سالوا والما
الذي والبعض مساحكم ان النكاح احتص من بين سائر عقود من السهود وتعتبر وهم الدور كما ذكرنا
وصفة حدا واذا وجد المطالبة المعنى بين الحجر وعلى ان فضل الزنا لما سل عليكم ان العدد الاكثر
مثل المزيد عليه في وصف السهود فلكم ذلك ولنا مسلمان وفي شهادة العقود لم يعتبر وصف الذكورة
في السهود عليها فكذلك في سهود النكاح وظهر ان المسائل تتنوع العدد وتختلف بحسب الحوائج
اما علة فهم يعقود النكاح وعلى هم ان النكاح من جنس عقود المعاملات بعيد صحا فان عقود
المعاملات يقصد بها الاموال والارباح وما يقصد الاسوال والمنصوبة لها وسائلها الحاجة
الدين يعرفوا واستعدوا لها والنكاح في غاية البعد من هذا الوجه والدليل عليه ونوع يرفاق ع
القريبين عقود المال والنكاح ليس السهاد من عما اصلنا والدكول على سلكم ولما لهم
ان الشاسهاد في الاصل انما شرع للاستيثاق لاموال من الجحد فقه والحكم وانما علقهم بالولاية
فقد حصلنا دليلا عليهم وعلى ان المسلم من الولايات ولا سها على نفسها في المال الخسيس ولا عوز ان
يستدل لانه على السهاد لان ولا سها على نفسها في المال لا يدل على الولاية على الغير في المال فان الام
لا تكون ولية لطفلها في المال ولا يصح ان يستدل عند في السهاد على الغير وعلى ان عندنا سهادها في
الاموال صحيحة فلم يفرق بين الولاية والسهاد واما قولهم ان المراد بصحة الدول صحة الدخل والسهاد
فلنا هذا دعوى بغير دليل ولا كيف يدعي لها صحة الدول مع صحة الدخل والسهاد في الحدود والقصاص
والاموال لا يقوم الحد بسهاد رجل عن الانفراد بحال وقد ذكر ذلك في المراة
الواحدة العاقلة بالمال لا الاجماع واما قولهم ان بصار العقل انما اعتبر في الحاب ضم المراة الى المراة
حتى لو ذهبوا الى الجزيرة لسر الجمع على ما ذهبوا واما الجبران الصحابة رضي الله عنهم قالوا ما
علمنا بصار عقلها فان ذهب بعض ذلك العقد عن الصغير والصغيرة في بار الحض فانا

نتا از بصار العقل معنى موجود في السهاد على ما بينوه والجبر الذي قالوه ان صحا فقولوا انه اذا
سهد اربع نسوة على المال يقبل ويزال به الجبر الذي قالوا انا لم نقم سطري البينة نسهادة النسا
لاجل نقص الحاب او الاجماع وانما الكلام على الغلب لصوب قالوا المعلى او بوهو ان سهاد النسا في
احد سطري البينة انما قلنا نعم الحاب او الاجماع واما قول سهاد رجل وامرأتين مع وجود جنس
لم نرفع الخفة والدليل حتى يلزمنا هذا وانما اردنا ان السهاد للنسا في احد سطري البينة على الاموال
انما قلنا بعد ولا بها على الاصل بغير الحاب او شيء عاجة وضرورة وهو ان المعاملات يدري في الاموال الذي
عظيم وبالناس حاجة الى اجراء الحقوق وبهذا المعاملات يقع في النسوا في السوق وعند حضور الولي
والبيت في الخلوات فنا فضا اهل السرع وتحتها نوع عامل السهاد لانه ربما احضر الرجال وربما حضر
النسا مع الرجال وربما اذا اردوا اقامة البينة بعد ذلك لو مت على جلين وربما ماد على جل وامرين
فصل شرع هذه الحجة دفع من الاحداث الحقوق وقلة اصل بدونها واسلزال الاموال عن سار الحقوق وفي
هذه الحجة ان الحاجة الى توثيق الاموال توجد في غيرها لانها لا تكون كذلك ولا بلوى فيها انما الوا
ولا سبيل الى الاضاع لسنة الاموال من جحودها فروا بهذا الاصل الاجماع على ان
ذلك المسلم من عقود المال والوصايا دون عقود الاولاد والوصايا من الاسات الوالدين والصرفات فانه لما لا يقبل
السهاد على الوصايا فاما على الوصية فقبل واسات الوالدين في الصرفات ليس من عقود المال في شي
وخرج على هذا الاصل الاجماع صفة من صفات الدين مثل الخلول وصفات المال نوابع الاموال
والما الوصايا والوكالة فليس بعقد للاموال لان اسباب الصرفات الدين تابعة لمحال الصرفات
والما فصل الدين مع السهاد فلسنا ندعي سقوط النكاح بالسهاد وان الحد الادعى والخروج
لم نذكر عن دليل ما قالوه وبهذا المسلك النكاح الى هذا وفي الطريقة الاولى الذي اعتمدنا عليها غنية عن هذه
الطريقة وقد ذكر الاصحاب في الفرق بين المال والنكاح اسبابا لم نر الاعتماد عليها فرأينا ها والله اعلم

مسألة اذا زوج احد الاولياء المراة من غير هو لم احق العقد عند الي وصح
العولين عندهم خوز في قول الحق لسافعي رضي الله عنه خوز العقد والمذهب الاصح عندهم
وهو قول الي يوسف من اصحابهم لنا انه عقد تمن غير هو حق العير فوجب ان لا
خوز دليله الاجنبي زوج وهو لم تضمن يوت حق الغير ظاهر الاجماع الدليل سنة

انه لما تضمن سقوط حق الغير وهو ممنوع منه في الشرع فعد اتصال العقد مع من له الشرع على العقد لا عقد مع المانع الشرعي اذ عليه انما نطلق للاستسلام اسقاط حقه وانما حق الغير شرط ان لا يعرض على احد وإذا تعرض لحق غيره بالاسقاط لم يجز له الاسقاط ولما لم يحق على المسلم هو انه لو جاز هذا العقد لجاز ثبوت الولاء له للمزوج وكان الولاء له بانته وصاحبه فبانا نه فان طرأ الى الاستحقاق العقد وان طرأ الى الولاء بعد غرم الجاني العقد فعارض سبب الجواز وعدم الجواز فلم يجز الا ان العقد انما يجوز بسبب حلول سبب المعارض فاذا وجد المعارض لغرض الجواز لان سقط حكمه وحكمه وجود المعارض والمعارض في عامة القوة وسقط عامة في الجواب عن دليلهم واما حجتهم فالولاء لحمة كلحمة النسب ومع حال النسب لا يجوز ان لا يعقد ولما الفقه لهم في المسئلة هو ان حق طلب الفاء الولاء لمن له ولاء وانما كمل الولاء واذا كمل الولاء عاد زال الحق الى من هو من اهل اسقاط حقه واذا اسقط سقط فلم يبق حق ثبوت الولاء من كل الوجوه الى ان زال الحق الى انه حق يجري ولا يعض ولا يتصور ان يزول الحق عن شيء الا بزوال الحق فعلا وحاصل الامر انه لا يجري ولا يعض اما لا يتصور بغير انعدام الحق او لزوال العض والا بدفع الضرر والعار عن العضو العضو وطريقنا ما قلنا مسئلة الامان فان ولاء الامان ثابت لكل واحد من الجماعة على الكمال فصار الحق ثابتا لكل واحد من المسلمين لانه لا يجري ولا يعض فاذا آمن واسقط حقه سقط ولم يبق سبب الامان وصار وجود الامن من كل واحد منهم على الوجه الذي ذكرنا فهذا وشبهه انقاء الفصاص فان احدا لو لم يزل اذا اسقط سقط الكل لانه وديت تحمل صلتا الرحم القصاص فيجب لكل واحد من الاولياء على ما ذكروه في باب القصاص فيما لو اولما الدية للسادات انما وجب تعظيم امر الدم حتى لا يهدر لانه لم يجب مقدرا فاذا لم يوجب شيئا يؤدي الى الاهدار ولا عبرة بما قلنا على ما احتجوا به ونعلقناه من قولنا ان العقد تضمن سقوط حق الغير وما كان هو عبر مقوت حق احد انما تضمن سقوط حق نفسه الا ترى ان الغير سقط حقها مسلما الامان والقصاص لو طرأ ولاء لنا على عبد الجاني [illegible] على ما قلنا انه [illegible] الذي ما [illegible] وزوجها من تقوم وهو اشكال المسئلة

ووجه الالزام على الاول انه تضمن سقوط حق الغير من العقد وعلى الثاني انه ولاء حامل وصاحبه ولي حامل ومع هذا حال العقد قالوا ولا تحول الاعداد عن هذا الفصل يعلم ان العقد من تقوم الحرام تضمن سقوطها فاستحقها والحمل اذا كان على حاله يقوم بعضهم بانقائه دون الباقين من هذا لان هذا لا يصح من جهة ان هذا العقد من حيث العقد هو انقاء الحق الحرام الا انه من حيث طلب الانقاء اسقاط الحق الغير الانقاء لا سبب له اذ انه ثابت للاولياء الحاليات بسقوط حق وبسقوط غيره فالاسقاط انما يكون بالعقد من تقوم الاسقاط بالعقد من غير تقوم اذا ثبت اسقاطا بالعقد من غير تقوم اذا ثبت اسقاطا بالعقد من غير تقوم لا يثبت اسقاطا بالعقد من تقوم بل يبقى على ما كان لان الاسقاط لا يتجزأ ولا يتبعض فيستحيل ان يكون الاسقاط الذي ثبت بالعقد من غير تقوم اسقاطا بالعقد من تقوم والوجه الثاني ان هذا العقد وان كان انقاء حق المولى الحامل الا انه اسقاط حق الغير وهو ولاء الحامل لان الولاء لحمة كلحمة النسب ومع حال النسب لا يجوز ان لا يعقد ولما الفقه لهم في المسئلة هو ان حق طلب الفاء الولاء لمن له ولاء وانما كمل الولاء واذا كمل الولاء عاد زال الحق الى من هو من اهل اسقاط حقه واذا اسقط سقط فلم يبق حق ثبوت الولاء من كل الوجوه الى ان زال الحق الى انه حق يجري ولا يعض ولا يتصور ان يزول الحق عن شيء الا بزوال الحق فعلا وحاصل الامر انه لا يجري ولا يعض اما لا يتصور بغير انعدام الحق او لزوال العض والا بدفع الضرر والعار عن العضو العضو وطريقنا ما قلنا مسئلة الامان فان ولاء الامان ثابت لكل واحد من الجماعة على الكمال فصار الحق ثابتا لكل واحد من المسلمين لانه لا يجري ولا يعض فاذا آمن واسقط حقه سقط ولم يبق سبب الامان وصار وجود الامن من كل واحد منهم على الوجه الذي ذكرنا فهذا وشبهه انقاء القصاص فان احدا لو لم يزل اذا اسقط سقط الكل لانه وديت تحمل صلتا الرحم القصاص فيجب لكل واحد من الاولياء على ما ذكروه في باب القصاص فيما لو اولما الدية للسادات انما وجب تعظيم امر الدم حتى لا يهدر لانه لم يجب مقدرا فاذا لم يوجب شيئا يؤدي الى الاهدار ولا عبرة بما قلنا على ما احتجوا به ونعلقناه من قولنا ان العقد تضمن سقوط حق الغير وما كان هو عبر مقوت حق احد انما تضمن سقوط حق نفسه الا ترى ان الغير سقط حقها مسلما الامان والقصاص لو طرأ ولاء لنا على عبد الجاني [illegible] على ما قلنا انه [illegible] الذي ما [illegible] وزوجها من تقوم وهو اشكال المسئلة

لان ولايته الاوب انما ثبت مقيدة على ولاية العبد وقع بطر للمولى فاذا زال من ذاك اوب يلزم بطرو على الاداء
ع النظر لجواز ان يفوت عليها ان لها حقا في ذلك فلا يتزوج نفوت اذا امكن الوصول اليها ومداركها ما ذكرناه فقسما
ولايته الاوب لما ذكرناه وبما ان الحاله الحاضرة ان سادة صبر حتى يقدم او يراسله وان خاف ضرر بالانتظار
يفعل الحاكم الحي يرجح من قوله ما شاء الشرع عند مسلما لهو عضل الاوب وهذا الذي قلناه حرف في
عامة الوضوح وقد رد به على هم في هذه المسئلة فان ذلك ما قالوه سر المسئلة هذا سر السيد والله المحمود
على الهام الحق واما عند هم عن فضل العاقل الجود الظلم من قبله وقلنا الظالم عن يعبر انما المعبر
وجود موالات الحق وسؤال غاية الوضاح فاما عند المعدوات الحق وعند علمها الوصول الى ذي الحق الحبوب
والعتق والحق جعلوا من له واحد في سوت حق الفرقة للمراه في المواضع الثلثة فان كان الموفى ظالما والحقوق
والعتق عن ظالم لا يلزم الظالم الى قول الحق ظالما في قلبي في هذه المواضع الثلثة معلقة عند اصله
الى الحق وحيان يكون في مسئلتنا هذه لك سنظر الى عدم الوصول الى الاداء قالوا مسئلة ان النكاح عقد خالص
لا حقوق للسيد ان يجبر عبده على النكاح عندنا وعندهم يجبر لنا ان النكاح عقد خالص للعبد
للعبد وهو من اهل ما شرعه والاعمال عبرة مباشرته له دلسله اداء حرا وانما قلنا انه خالص للعبد
لان النكاح انما يعقد لمعنى فيه فالحاصل له يدل عليه وهو فقه المسئلة وحرفها
وخدمه والسفر والاداء حرا انما تصور الدلالات الدار ومدار ملك النكاح في حكم ملك العين وهذا الاداء
منافع كما ان الادام ع عقد ملك النكاح في المحل هو ملك الرقبة وهذه العلة وجواز في العبد
وجود حل في الامة والوا وهو لكم ان النكاح للعبد هذا موجود في الامة لان النكاح انما هو ملك الانسان
المطالبة بالوطي الها وهذا لان النكاح محسوبا وعشا لها المطالبة بالتسوية والركن لعقد
الوطء والسفر والاداء حرا وهذه المقاصد للامة للسيد قالوا انما وجب لهم فاذا نظر اليه
لان المهر بنع في النكاح فلا نظر اليه وانما النظر الى المقاصد الاصلية وهي لها للامة لا للسيد وقلنا
على ملك النكاح في الامة ليس لاملك الرقبة وهذا دليل وجود العبد ملك الضاف قالوا ان الجواز
هنا ايضا ان منافع الامة مملوكة للسيد فقد عقد على محل مملوك له فان عقد النكاح لا يملك مملوكا
سخر النكاح بدليل ان الزوج لا يملك ما تحتوي النكاح والاعمال عبد النكاح على ما فرضوه الغرور في
الاموال الجوسية والاصل ان الضاع لهلك السيد ما فيضعها وحد الملك بزوجها والدليل
على انها ملك بضعها انه لو طيب اسقط احصانه ولو كانت منافع بضعها ملكا له لم يسقط احصانه كما لو
وطي الخاطب والقشاء لان ملك منافع البضع لا يهلك الاجل الاسماع فاذا الحل الاسماع عاد الحل الاول
فاسقط ما لو زوج العوض له فانه لا يستحق الا بتسليم المحل ولا حل بعد زوال العقد من حيث انه ادى الى حبث
انه مملوك والملك انما ملك بصر فانصر الاستحقاق الا له من حيث انه مملوكه لنصير السيد ما لا له من حيث الملكه
فانما العقد الا ولى اصبر العبد محلا له من حيث انه مملوكه فنصير السيد ما لا له من حيث ما لا كتبه
وهو كما لو على اصلها الملك العبد محلا له من حيث انه مملوكه لم يملكه السيد من حيث الملكه وعندنا
ملكه لا نحو الشرع وذل المسلم خصوص وفي حق الشرع انه العبد ان يكون للسيد فيه اختصاص الحل الممنوع
الفوض اليه لانه اذا لم يعتبر ذلك الاختصاص صار الناس كلهم سواء فهذي ذلك اضاع الله اما الشارع
اوما الوكل على اذ ذاك في ذلك المسئلة فما في مسلمنا فالنكاح محض حق العبد والحاله هذه على اصل هذه المسئلة
وهذا في عامة الفقه والوضوح وهو الصحيح وما سوى ذلك [illegible] والى العبد بحكم ملك السيد
بيعه فملك من يعقد بدليله الامة وترما يقولون ملك الرقبة مسلم الامة وهذا لا يزعم ان النكاح وان الرقبة يوصف الرقبة
الزيدة لان ملك النكاح في حكم ملك العين لان النبي صلى الله عليه وسلم قال النكاح رق والرقبة يوصف الرق
المنافع ويدل عليه ان السلم الاداء حرا مقصودة النكاح ولكن ان قال النكاح معقود السفر والاداء
مدلسل قوله تعالى وجعل منها زوجها لتسكن اليها وقال في موضع اخر لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة
وخدمه والسفر والاداء حرا انما تصور الدلالات الدار ومدار ملك النكاح في حكم ملك العين وهذا الاداء
منافع كما ان الادام ع عقد ملك النكاح في المحل هو ملك الرقبة وهذه العلة وجواز في العبد
وجود حل في الامة والوا وهو لكم ان النكاح للعبد هذا موجود في الامة لان النكاح انما هو ملك الانسان
المطالبة بالوطي الها وهذا لان النكاح محسوبا وعشا لها المطالبة بالتسوية والركن لعقد
الوطء والسفر والاداء حرا وهذه المقاصد للامة للسيد قالوا انما وجب لهم فاذا نظر اليه
لان المهر بنع في النكاح فلا نظر اليه وانما النظر الى المقاصد الاصلية وهي لها للامة لا للسيد وقلنا
على ملك النكاح في الامة ليس لاملك الرقبة وهذا دليل وجود العبد ملك الضاف قالوا ان الجواز
هنا ايضا ان منافع الامة مملوكة للسيد فقد عقد على محل مملوك له فان عقد النكاح لا يملك مملوكا
سخر النكاح بدليل ان الزوج لا يملك ما تحتوي النكاح والاعمال عبد النكاح على ما فرضوه الغرور في
الاموال الجوسية والاصل ان الضاع لهلك السيد ما فيضعها وحد الملك بزوجها والدليل
على انها ملك بضعها انه لو طيب اسقط احصانه ولو كانت منافع بضعها ملكا له لم يسقط احصانه كما لو
وطي الخاطب والقشاء لان ملك منافع البضع لا يهلك الاجل الاسماع فاذا الحل الاسماع عاد الحل الاول
فاسقط ما لو زوج العوض له فانه لا يستحق الا بتسليم المحل ولا حل بعد زوال العقد من حيث انه ادى الى حبث
انه مملوك والملك انما ملك بصر فانصر الاستحقاق الا له من حيث انه مملوكه لنصير السيد ما لا له من حيث الملكه
فانما العقد الا ولى اصبر العبد محلا له من حيث انه مملوكه لنصير السيد ما لا له من حيث ما لا كتبه
وهو كما لو على اصلها الملك العبد محلا له من حيث انه مملوكه لم يملكه السيد من حيث الملكه وعندنا
ملكه لا نحو الشرع وذل المسلم خصوص وفي حق الشرع انه العبد ان يكون للسيد فيه اختصاص الحل الممنوع
الفوض اليه لانه اذا لم يعتبر ذلك الاختصاص صار الناس كلهم سواء فهذي ذلك اضاع الله اما الشارع
اوما الوكل على اذ ذاك في ذلك المسئلة فما في مسلمنا فالنكاح محض حق العبد والحاله هذه على اصل هذه المسئلة
وهذا في عامة الفقه والوضوح وهو الصحيح وما سوى ذلك [illegible] والى العبد بحكم ملك السيد
بيعه فملك من يعقد بدليله الامة وترما يقولون ملك الرقبة مسلم الامة وهذا لا يزعم ان النكاح وان الرقبة يوصف الرقبة
الزيدة لان ملك النكاح في حكم ملك العين لان النبي صلى الله عليه وسلم قال النكاح رق والرقبة يوصف الرق
المنافع ويدل عليه ان السلم الاداء حرا مقصودة النكاح ولكن ان قال النكاح معقود السفر والاداء
مدلسل قوله تعالى وجعل منها زوجها لتسكن اليها وقال في موضع اخر لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة

هو نوع النكاح في حكم ملك العين ومعتمدهم التمسك بالاصل بالطريق الاولى وبقولنا وقالوا على قولنا ان
العقد على الغير لا يملك الا بولاية النظر بدخل على هذا افضل الامة فان ملك الرقبة اذا وجد لم يملك
هذا العقد والحق هذا العقد بسائر العقود التي يملك بها المحال بها والواو قلنا ان هذا العقد يملك بالاباحة
النظرية فلا يعدل بكون ملك الرقبة عليها لان ملك العبد سبب باعث على السعي والتطول للمولى
سواء والاصل عدم الاولى والواقع على قولنا ان ملك النكاح للعبد ليس من جملة حقوق ملك المولى في رقبة
البضع بدليل انه هو المطلق للعوض ويحرم الوطء بنكاح نفسه ولو كان من حقوق ملك الرقبة لكان
هذا العقد عليها هذا الوجه فوجب ان ينظر الى ابتداء هذا العقد وليس لاحد من حق السيد بالاباحة وطلب
العوض عليه فان فساد الاعتبار والاضافات في حقه مملكة كما يملك العقود وامانعهم ان النكاح
لا يفيد ملك اصلا فساد عقد النكاح فمحل نزاع فرضنا الكلام في ان هذا العقد هل يملك المحال هو صحيح
ومسلة الزوج في عامة الصفحة لان ملك النكاح ملك لا يعرف الا بالحل للاستمتاع وملك التقرب من ملك
ملك المهر على الخصوص وسيأتي هذا من بعد وامامسئلة الامة المجوسية والاخت من الرضاع فهو مالك
لما فيه منعها قطعا وسقوط الاحصان على قولهم والدليل عليه قول العوض وانما منع من الاستفتاح
لعارض ليدل ملك المتمتع من على الطاهر والعفة ولهذا قولهم ان يعلقانا بالولاية النظرية والملك ثابت على الاصل
وعندنا ان الاهلية النظرية تمنع عن عارض النظر وهو ان يعجز عن النظر فاسقط ولا يرد على هذا لان الاصل
واما قولهم ان الامر على قولهم ملك العبد النكاح دون رقبة السيد قلنا انما يملك لان العقد يعود بالضرر
عليه فانه يشغل ذمته بالمهر والنفقة فلا يجعل هذا الضرر اعتبارا في السيد والسبب ان الرضى بالعقود
الضرر في الاملاك واما الاقرار بالقصاص فانما صح لانا لو لم نعتبر اقراره لكان الواجب عليه القصاص
سدا لباب ظهور القصاص بهذا الطريق فاما اقرار السيد وقبول اقرار العبد انسد الباب بخلافه
مسلتنا فانه يمكن العقد بدون السيد فافترقا وقضاء على انه نظر الخاسر ولا مصور الاقرار بالدين مجوزا
منعنا ذلك للولي والموت للقصاص اصلا وفضل مصلحة الملك ضعيف لانه معنى هو تابع لا يوازي الاصل
في حق العبد وعتاء السابع لا يملك العقد وهو مسلم قلنا في عامة الجدود على العبد لانه لا ملك السيد بخلاف
اصلح الملك ولعل الصلاح للملك لا للمالك لانه لا يتأبد ولا قالوا الا ملك له لانه يتأبد والاصل استفاد من الله تعالى
لذلك هذا وهو يعلو على بعض اصحابنا بفضل الطلاق وقالوا لما ملك العبد الطلاق والخروج عن
النكاح لان النكاح على ملك الطلاق اضعف فايده والعقد الذي لا يفيد اضعف منه وهذا ضعيف جدا
لانه وان افاد سوى الحل وملك الاستمتاع انما ما ملك بقاءه بالطلاق والعقد يملك ابتداءه
فاما انتفاء عدم القاطع فانه وجد والقاطع زائل فوجد شرط يدل عليه الباقي فكيف

ولا يملك تزويج العبد وذلك الوصي في الصغير وفي حق الطفل الجواب المعتمد الذي لا يكاد الا عقد السيد
بدليل الهبة والعقد يسقط عنه والدليل يزيل ملكه عن ماله فلم يدخل في هذا العقد وهذا لان العقد وضع لمعاش
عن عمل عامل كما يسلم بعده وذاته وقولهم ان مسلتنا لا ملك له وقولهم ان عامة العقود بدون الاهلية
فلا حجة لهم في الاستمتاع بالبضع وهو الحق لان النزع بدليل انه العوام عليها بالطلاق والفسوخ
البيع ستة انه هو المعطي للعوض ويحرم الله بقطع شأن الكون هو لها واذا ثبت ان
هذا العقد عليها هذا الوجه فوجب ان ينظر الى ابتداء العقد وليس لاحد من حق السيد بالاباحة وطلب
العوض عليه فان فساد الاعتبار والاضافات في حقه مملكة كما يملك العقود وامانعهم ان النكاح
لا يفيد ملك اصلا فساد عقد النكاح فمحل نزاع فرضنا الكلام في ان هذا العقد هل يملك المحال هو صحيح
ومسلة الزوج في عامة الصفحة لان ملك النكاح ملك لا يعرف الا بالحل للاستمتاع وملك التقرب من ملك
ملك المهر على الخصوص وسيأتي هذا من بعد وامامسئلة الامة المجوسية والاخت من الرضاع فهو مالك
لما فيه منعها قطعا وسقوط الاحصان على قولهم والدليل عليه قول العوض وانما منع من الاستفتاح
لعارض ليدل ملك المتمتع من على الطاهر والعفة ولهذا قولهم ان يعلقانا بالولاية النظرية والملك ثابت على الاصل
وعندنا ان الاهلية النظرية تمنع عن عارض النظر وهو ان يعجز عن النظر فاسقط ولا يرد على هذا لان الاصل
واما قولهم ان الامر على قولهم ملك العبد النكاح دون رقبة السيد قلنا انما يملك لان العقد يعود بالضرر
عليه فانه يشغل ذمته بالمهر والنفقة فلا يجعل هذا الضرر اعتبارا في السيد والسبب ان الرضى بالعقود
الضرر في الاملاك واما الاقرار بالقصاص فانما صح لانا لو لم نعتبر اقراره لكان الواجب عليه القصاص
سدا لباب ظهور القصاص بهذا الطريق فاما اقرار السيد وقبول اقرار العبد انسد الباب بخلافه
مسلتنا فانه يمكن العقد بدون السيد فافترقا وقضاء على انه نظر الخاسر ولا مصور الاقرار بالدين مجوزا
منعنا ذلك للولي والموت للقصاص اصلا وفضل مصلحة الملك ضعيف لانه معنى هو تابع لا يوازي الاصل
في حق العبد وعتاء السابع لا يملك العقد وهو مسلم قلنا في عامة الجدود على العبد لانه لا ملك السيد بخلاف
اصلح الملك ولعل الصلاح للملك لا للمالك لانه لا يتأبد ولا قالوا الا ملك له لانه يتأبد والاصل استفاد من الله تعالى
لذلك هذا وهو يعلو على بعض اصحابنا بفضل الطلاق وقالوا لما ملك العبد الطلاق والخروج عن
النكاح لان النكاح على ملك الطلاق اضعف فايده والعقد الذي لا يفيد اضعف منه وهذا ضعيف جدا
لانه وان افاد سوى الحل وملك الاستمتاع انما ما ملك بقاءه بالطلاق والعقد يملك ابتداءه
فاما انتفاء عدم القاطع فانه وجد والقاطع زائل فوجد شرط يدل عليه الباقي فكيف

هذا

ذاته

ولا يرد

هذا

ستند الى قول الشافعي على عدم الثبوت يدل عليه ان من اسرى فربه سقط الرق الما لكه لا على
لوجود الفاطم وقيام دلله واصل العقد صحيح لذلك هاهنا فانما المعتمد على اهل هذا الطرف

مسئله من لا يعرف معنى العقد والله اعلم لا ينعقد النكاح بغير لفظ الانكاح
والتزويج عندنا وعندهم ينعقد وحاصل مذهبهم ان كل لفظ حصل به ملك البضع سمي عقد
به النكاح كنايه عن لفظ الانكاح والتزويج لنا قوله عليه السلم اتقوا الله في النساء فانهن
عندكم عوان اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وقد سمى الله تعالى ههنا ما ورد به
كلامهم وذلك لفظ النكاح والتزويج وقوله استحللتم فروجهن بكلمة الله دليل على انها لا يحل
تغير كلمة الله تعالى مسلوله تعالى ان يتعوضوا اموالكم دليل على انها لا يتغير بعبر المال بدله عليه
ان الخصم لا يستدل بكلمة الله تعالى لسعة موضع عسر فرجوعه لهذا الملك ولهذا يزيد بها انفرها
محافظه على الشرف المشروع كما في حافظ على سائر الشرائط المشروع في منه وسر فوه واما من جمعه
المعنى وقول النكاح ليس من عقود الاموال قلنا بعقد بلفظ عقود الاموال ولهذا لم يعقد بلفظ
الاجارة والقرض ولم يعقد عقود الاموال بلفظ الانكاح والتزويج وقولنا ليس من عقود الاموال
ظاهر ولا حاجة على نفيه واما فقه المسئله وهو ان النكاح عقد خاص بعقد لحاجة خاص لم يرد خاصه
فلا يعقد الا بلفظ الخصوص في الشرع كالا يعقد غير بلفظه واما قولنا عقد خاص لان سائر عقود
المعاملات يعقد لطلب الاموال وهو ظاهر وهذا العقد ليس من عقود المعاملات طعا بالموضوعه
عقد خاص شروطه خاصه واما قولنا انه لملك خاص وهو انه ملك لا يزال الا بالحل الا باسماع الاذى
انه لا يجوز فيه الفسل والاعراض وقولنا انه لم يرد خاصه نعني به السكر والازدواج وبدار بهما
ان السكر والازدواج هو الاصل في الباب لان الله تعالى ما خلق حواء الا ليسكن اليها ادم فجعل الوطي
لاتمام السكن الا ان الاول ما ذكرناه من قوله وجعله ثمرة اولى وجعله معهودا عليه واذا ثبت هذا
الاصل فلم يعقد الا بلفظ خاصه ما ورد به لفظ خاص الوارد له في الشرع لستعقب المقاصد
الدائمة لهو لان اللفظ المشروع له في الاصل لا يفهم من معناه الا الضم والازدواج لان النكاح وجود
من الضم والتزويج من المقابلة والازدواج والمشروع الالفاظ الخاص لفظ ما نقدم ذكره فلا المعنى
حال والالفاظ قالب المعاني والاصل هي المعاني فحيث عقد النكاح بغيره من الفاظ العقود مع
وجود هذا البيان والاجماع قوي بدا الشرع بعقد عقد ما بلفظ الانكاح والتزويج وقد
تعالى الاصحاب مسايل القياس عليها واحسنها الاجارة والاباحة والوصية

وجه العلق بالاجارة انه عقد على المنفعة مثل النكاح ووجه العلق بالاباحة انه موجب عقد النكاح
ووجه العلق بالوصية انه سبب لملك المنفعة وهو انعاد اوصى لانسان بخادمه وان لوا انها انما
يفيد الملك معلقا بالموت قلنا هذا اذا لم يعقد وصيته فقولوا انه يصير خادمه عن النكاح واذا انعقد كان
ست في الحال ولا نظر الى العلقة والاصل شرط الموت وهاهنا ان الجعبة توجد الحل بسبب الفسخ فلم
اذا عقد به النكاح اوجب حكمه في الحال ولم ينظر الى شرط الفسخ فيها ووجوه عليه في الاصل لذلك هاهنا
واما جعلهم الاستئجار في معنى البيع فليس بصحيح لانه لا يصح عن لفظ النكاح وان صح
كناية عن لفظ النكاح فانما يصح كناية لما ورد في سائر الاقامات في سائر المواضع الدال على البيع
كناية عن لفظ النكاح فانما يصح به تمام في سائر الاقامات في سائر المواضع الدال على البيع
كناية ان الجعبة سبب لملك المنفعة بواسطه ملك الرقبة والنكاح ملك المنفعة واذا كان عقد الجعبة
سببا لملك المنفعة الذي هو صفة النكاح صلح ان يكون كناية عنه لان من كلام العرب الاضافة السبب
الى المسبب مثل كناتهم بالمسبب عن الوطي لانه شبه وكناتهم بالسبب عن الطهر لانه سببه وهذا
لان الطهر له طرفان كلام العرب احدهما وجود الافاق والمعلق الخاص مثل النكاح الذي هو عبارة
البلد والاسد الذي هو عن السباع والطريق الاخر هو الاباحة المسبب عن السبب مثل ما في قولنا
وجد الطريق فاستقام الظلم المحار واذا استقام فوجود طريقه لا يجوز ان يكون في زمان العاقل
اذا وجد وقد مر ذكر هو من اهل اللغة فانه يحمل على الصحو ويعتبر الانه مفتاح الى محل فيه
وعنى بالمحل محل علمه لقدرة الذي هو صفة له وقد مثل المستعار من الكلام الخاص الخلق الفاوه والطالق مثل
الكلام الذي استعمل محله الذي هو صفة له وقد ذكرنا في حد المجاز انه كلام مستعار من محل استعمال في
محل لنوع الفهم ان استعمالا جاز من غير الكلام المستعار المغني فانه لا يفهم المعنى المقصود من الكلام المستعار له
وهذا مثل الاستدلال بالصحيح والمحال في المثلث قالوا والواو لا يجوز ان يكون للحال لجواز ان يكون مقولا
من العرب مثل الحصفة حتى تصل له الاستعمال والنقل غير موجود ذلك لان هذا الدعوى خلاف
معلوم انها صحيح في الحقائق فاما في المجازات والاستعارات فلا نظر الى المجاز اذا شهر وعرف من كلام
العرب في حد الاستعمال على ما وافقه طريقهم صحيح الكلام ونظير الحقائق الموضوعة لها من القتل
ونظير المجاز الايسناد اذا عرف طريقها صحيح استعمالها من غير تحديد دل عليه ان الشعر والخطبا
واهل الرسائل استعملوا المجاز والمستعار في كلامهم ومع منهم ذلك ولم يعد خطاء وعد لا من كلام العرب

ويحرم قطعا ان نسب لما تحته على هيئتها غير مقولة عن اهل اللسان وصحح منعه لاستهجانهم ذلك على
طريقهم وردا لما هنا قالوا واما استعمال لفظ النكاح والتزوج في سائر العهود فانما لم يقع
لان النكاح ليس بسبب لحاصل هذا العقد وحتى يصح اللفظ كناية بالسبب عن المسبب ولا جوز ان يقال
وجد اسم المسبب كناية عن السبب لان هذا لم يتكلم به العرب فلا يجوز اباحته من غير نقل قالوا
ولا يلزم لفظ الاجارة لانه لا يصح كناية عن لفظ النكاح لانه ليس بسبب لملك المنفعة وذلك
لفظ تعاريه ولا يلزمه ولذلك لفظ القرض والهدية والجواري لا يجوز عندنا بحال ولملك المنفعة
لا صورة الا في الجواري قالوا ولا يجوز ان يقال ان الامة لا تصح الا بالنية والنية لا تطلع عليها
اليهود فيعرى النكاح عن السهو لان الامة لا تسترق من شرط صحتها النية وقد يصح الايمان مع عدم النية
لان النية تصرف للايمان لمعبود يحتمل احتمالا الى الوجه الاشرف هذا ويكون بالنية ويدل على ذلك
الحال على ما عرف من هذا في الطلاق وهذا هذا دلالة الحال يعني عن النية ودلالة الحال هي
احضان اليهود وقول الخطيب وذكر المهر بنسائه انه يقول وهبت لي منك بالقدر هم فابى
انشاء معنى هنا وان صوبه في موضع بيع فيه لاستناده فالسهو لا لما يقع على ظاهر اللفظ وفيه
نعقد النكاح والنية تصرف اللفظ عن احتمال الى الاخر وكالسهو عليه لا ان يعقد النكاح
لا يدري به والمعنى ان اللفظ قالوا لا نزى انه لو عقد النكاح اعجمي بحضرة اعجمين لا يدريان
الاعجمي نحو النكاح باعتبار مسماه صورة اللفظ والمعنى عندنا لا هنا وهل جميع
لفظ من لسانهم يقوله بعالم وامرأة ومعناه ان وهبت نفسها للنبي اراد النبي استنكحها فاقبل
جعل الهبة لاستنكاح وحوال الاستنكاح دون الزنا النكاح واذا سمع نكاح النبي صلى الله عليه وسلم
لفظ الهبة مع نكاح الامة له عليه السلام والحاقي احكام الشرع الموحى الساداتها عند سماع
الدال قالوا واما قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين معناه انها للحال لا مطلقا الزمان بعده قول
خالصة له هذا الظاهر ووجه قال بعضهم معنى الخالصة فرق اسقوط المهر بدليل قوله تعالى الذين
يؤمنون على الحرج في هذا المهر لشرع في ذكر لفظ النكاح والتزوج ويستدلون بالحديث عن
النبي صلى الله عليه وسلم رواه سهل بن سعد في قصة الواهبة نفسها انه عليه السلام قال للذي
ملكتكها بما معك من القرآن وهو رضي والجواب عما لهم في لفظ الهبة بما ذكره
لا سلم وهذا لا خاصة بهذا العقد من سائر العقود في الشرع ذاتا وحكما وفي منع عموم

لفظ في عقده كناية ومجاز لحول لطيفة الخاصة هذا لا يسمى لفظ النكاح والتزوج في عموم ما وعدهم
باطلا لان ملك المنفعة ان لم يكن سببا ملك الرقبة فهو مسببه وجاز بيع العقد كناية بالمسبب عن السبب كان
الله تعالى قال لهم انى اعصر خمرا اى عنبا كناية بالمسبب عن السبب وقال الاعرابي هلكت
حين وامعى في رمضان وكنى بالهلاك عن المواقعة وهو الطريق الى ذلك وقد ذكر على اسلم وعند اضا
اذا قال اعتدى ونوى الطلاق يقع الطلاق وعلى ذكر بالسبب عن المسبب لهم دلام على هذا ذكره
في مسئلة الاباحة بلفظ الطلاق وهذا الجواب معهم جواب اخر وهو ان ملك المنفعة في
الهبة والبيع غير ملك المنفعة في النكاح بدليل الاحكام في جواز الفعل وهو الاعراض والقطع للطلاق
وغيره والحرمة بالظهار وبدليل ان الحربي مثلا ملك المنفعة ملك التمتع والاستمتاع ولا يملك النكاح
غير فيملك الهبة سببا لملك المنفعة الملك النكاح قال قالوا ولهذا لا يملك الا ان النكاح مقصود
وملك المنفعة في الهبة والبيع سببا معا لملك الرقبة فاذا حكم ملك الرقبة في حوال الفعل والاعراض
وفي الهبة والبيع سببا معا لملك الرقبة فاذا حكم ملك الرقبة في حوال الفعل والاعراض
احكاما باحلال والتسبب فلان الانكار انه هو ذا احصنا الا انه غير مسموع وحكما والمعارض يعود
سقوط الاحكام واحلالا وفي لهم ادعت سببا معا لملك الرقبة ما ذكر لهم الدليل على انه غير وان ملك المنفعة
بالنكاح اسفل بنفسه سوءا والمنفعة ملك التمتع اسفل بنفسه سوءا وعلى هذا يعود في الغير
نفسا بهذا الطريق لهذا الذي قالوا لا نزى انه انما يصح اللفظ دائما عن اللفظ اذا اتفقا لم يدل اللفظ عليه بوجه
وهينا ان النكاح بضد الضم والتزوج بعد الازدواج والوجد في من الباط المعقود دليل على
هذا الحال لا يمكن ان يقال ان النكاح معقود للسكر والازدواج والسبي في من الباط المعقود وهذا من
سئلة هذا لان عند ذلك الاعتماد على المسبوق اولى بل نصل انا نعلق وهذه المسئلة و
ان النكاح لا يصلح لملك المنفعة وانما يوجب الحل من غير ملك لا يسبب لان الاستحلال عرض ينافي
لا يعتبر ولا يعرف ولان الاعتماد حصول الاعراض عما لا يحل ولا يعتد فوضع الشرع لا يرتبط
لا يغير وضعها والدليل على ما سوى ذلك والمفسد اصل هذه الكلمات التي لا يستشار الانكار
ولمعتد ابصار الله تعالى وله الهادي الى سواء السبيل والله اعلم

بالاباحة معلول لا يصح هبة المنفعة في النكاح بدليل الاحكام في جواز الفعل وهو الاعراض والقطع للطلاق
وغيره والحرمة بالظهار وبدليل ان الحربي مثلا ملك المنفعة ملك التمتع والاستمتاع ولا يملك النكاح
غير فيملك الهبة سببا لملك المنفعة الملك النكاح قال قالوا ولهذا لا يملك الا ان النكاح مقصود
وملك المنفعة في الهبة والبيع سببا معا لملك الرقبة فاذا حكم ملك الرقبة في حوال الفعل والاعراض
احكاما باحلال والتسبب فلان الانكار انه هو ذا احصنا الا انه غير مسموع وحكما والمعارض يعود
سقوط الاحكام واحلالا وفي لهم ادعت سببا معا لملك الرقبة ما ذكر لهم الدليل على انه غير وان ملك المنفعة
بالنكاح اسفل بنفسه سوءا والمنفعة ملك التمتع اسفل بنفسه سوءا وعلى هذا يعود في الغير
نفسا بهذا الطريق لهذا الذي قالوا لا نزى انه انما يصح اللفظ دائما عن اللفظ اذا اتفقا لم يدل اللفظ عليه بوجه
وهينا ان النكاح بضد الضم والتزوج بعد الازدواج والوجد في من الباط المعقود دليل على
هذا الحال لا يمكن ان يقال ان النكاح معقود للسكر والازدواج والسبي في من الباط المعقود وهذا من
سئلة هذا لان عند ذلك الاعتماد على المسبوق اولى بل نصل انا نعلق وهذه المسئلة و
ان النكاح لا يصلح لملك المنفعة وانما يوجب الحل من غير ملك لا يسبب لان الاستحلال عرض ينافي
لا يعتبر ولا يعرف ولان الاعتماد حصول الاعراض عما لا يحل ولا يعتد فوضع الشرع لا يرتبط
لا يغير وضعها والدليل على ما سوى ذلك والمفسد اصل هذه الكلمات التي لا يستشار الانكار
ولمعتد ابصار الله تعالى وله الهادي الى سواء السبيل والله اعلم

ابطال الخاص بعد على انه يقال ان الخاصة للامر دون المؤمنين ومن حق الحاجب ان يصرف الى الوزير المذكور
وهو الجهد دون المراد وعلى ان استكثار الفايدة من اللفظ اولى بحمله على الخصوص والمراد وسقوط
المهر والاختصاص بلفظ الجهد لكثرة وقوعه في الطلاق اما سقوط المهر فقضية العقد الخ
بلفظ الجهد ولما لم يسقط المهر بنحو عزمت لك انه لا يسقط بعزمه النكاح بهذا اللفظ واما
الخبر والاصح انه قال زوجتكها هدرى واه الا يسقط عزمك انا حازم عرس كما لا يسقط مهر
الموري وما لك وابن عبدة وحماد زيد وابو حنيفة وانما ذلك اللفظ رواه معمر وصل ان معمرا عن
الزهري لم الخاطوه وان يعقوب الاسكندراني وعبد العزيز بن الماجشون وهما السلاحا فظ من

مسئلة يجوز نكاح الاجنبي في عدة الاخت عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف والشافعي

اعني المعتدة اذا ابانت مطلقها بثلاث او بخلعة عند هم لا خلافا لابي يوسف والشافعي منه فان سبب
العدة بثلاث ان المحرم هو الجمع بين الاختين كما قاله ابو يوسف فاسقط الحرمة وبان الحرم هو
الجمع بين الاختين كما قاله تعالى وان جمع بين الاختين مسموح عليه وليه حرمة علينا كما لم يبن بالكم
فالمراد منه حرم النكاح بالاجماع وانما قلنا انه المراد بالجمع بين الاختين كذلك لانهما حرمتا هما
هو ما قاله السلف الاصحاب وهو ان النكاح ارتفع عن الاول بعلاقته وحقوقه وحل ارتفاع النكاح
بعلاقته وحقوقه ومنع الطلاق الثلاث والطلاق الثلاث معنى سعى لمحله النكاح عن المراد هذا الروم
الا بعد رجوع اخر ولا تصوير قبل النكاح مع انها المحللة واذا اسقط المحلله عن اصل النكاح اسقط المحله
لحقوق النكاح لان محل حقوق النكاح ما هو محل النكاح كما ان محل حقوق ملك اليمين
ولان الطلاق الثلاث اذا وقع اسقط النكاح بطل حقوقه بل اولى لان حقوق النكاح اعم منه فان قالوا
ان الطلاق الثلاث لا يسقط محله النكاح انما قلنا محله نكاح مضى فلا نسلم انه يسقط محله نكاح
اصلا النكاح لا يدل كذلك بعينه وان سلمنا ان لم يكن محل النكاح هو محل حقوق النكاح بعينه لكنه
هو محل حقوق الملك لكاتب وليس محل حقه ملكه فلم لا يكون محل حقه الذي هو النكاح
لنحو الذي تبع لحقه فاذا فارقه في الحال لا يزول حقه الا به ولا نا لا نعرف معنى قول القايل انه بقي من حقوق النكاح
ما لا يسقط بالطلاق الثلاث الا انه بقي من حقوق النكاح ما لا يسقط بالطلاق الثلاث
في بعض الاحكام ولا نكير بعينه الا انه بقي من النكاح سقوط حكمه لانه زال النكاح الا انه بقي من وجه
محل النكاح جميع احكامه الا نوع محل النكاح سقوط حكمه لانه زال النكاح دون وجه

فاما فصل الباب فلنا ان له ملك يمين ولا حق ملك يمين وانما غايته ما في الباب انه يستحق ان يملك له
عند الاداء اولا واذا وجد الاداء حصل له ملك اليمين لجموعه وبالجملة انا لا نقول ان سبب ملك يمين ملك له
بوجه ما وانما المعرف خاصة ومبادرة على مطلع النكاح جملة انه لو وطيها مع العلم بحالها حد
عليه الحد ولو نفى النكاح مرجعه لصار شبهة في سقوط الحد ويدل عليه ان سبب الولد لا يستند الا
على ما قلنا فاما ان العلوق كان بعد الطلاق او البلاء وذلك اذا جاءت به لاكثر من سنتين على اصلهما ولا
من اربع سنين على اصلنا والسبب ساقط في اثبات الاركان فسبب النكاح بقي في بينونة فحل النكاح
بقي في بينونة ايضا وحين ثبت ان النكاح بقي بجميع حقوقه واذا ثبت ان بقاء النكاح لم يوجد
الجمع منها فلا حد لجرم واما العدة فهي الماء والدليل عليه ان الماء في الرحم له حكم شخص قائم بدليل الاحداد
والاستبراء لعلم بها فارغ الرحم عن الماء ومعنى حمل الماء في الرحم له حكم شخص قائم بدليل الاحداد
فوجب صيانته والصيام حرمته ان كان وضعه سبب مشروع او شبهه مشروع وصيانته توجب
العدة حتى لا تختلط به غيره فاما اذا لم يوجب العدة بزوجت ووطيها الزوج فاختلط بغيره واستند
النسب هذا هو حقيقة صيانة الماء واذا وجبت العدة لهذا لم تزل حق النكاح بل ان حق الماء والجمع
نكاح الاخ لان المحرم هو الجمع في النكاح لا الجمع بين النكاح وهو الماء والاحصنة التي في سائر
ان الجمع المحرم لم يوجد وهو ان الجمع بين السنن فعل من الانسان ولا بد من وجود فعله والسنن لكون طبعا
منها حقيقة فاذا وجد فعله في احدهما لم يوجد في الاخر لان طبعه واما ان يكون جامعا منها حقيقة وليس كذلك
جامعا منها لكون على طريق المجاز بينه ان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين هو ان جمع كل واحد
منهما الى صاحبتها وذلك ان يزوج بهما وانما لا يزوج طبعا كل واحد منهما الى صاحبتها بوجود فعل
منه فيهما وهذا ظاهر واذا ثبت هذا الاصل فنقول العدة حيث من الشرع ليس من الزوج ولهذا
المعنى قلنا اذا طلقها ثلاثا من هذا الحيض لا تقدر عليه واما النكاح فهو سببه فلم يوجد منه فعل الجمع
الاخير وانما وجد في الاخير والحرم هو فعل الجمع منهما واذا لم يوجد الحرم لم يستحق به وهذا اصل
فيها بالاعتماد وهو نفوذ عتق الزوج من التطويلات هو واما محمد فهو الحجة في الحرم قد وجد
فاخل الحد انتهى وانما قلنا ذلك لان العدة حق النكاح وربما يصول النكاح وانما يصول بقاء
العدة وهذا هو معنى الحق كما قال الشافعي الحد حق الله تعالى معنى انه ملازم وجبه والدليل على ان العدة
حق النكاح ان عدة الوفاة حق النكاح كذلك عدة الطلاق الا ان الدخول انما شرط في عدة
الطلاق لانها حق نكاح متاكد وثابت متاكد النكاح بالدخول وثابت بالخلوة

لان الدخول مقصود النكاح وانما النكاح وسيلة الى المقصود وانما اذا طلقها قبل الدخول بعد فاسد
قبل ان لا نكاح وهو اشد فسخ لان الفسخ عادة انما يكون بعد تسليم مثل الرجل يقبل البيع بعد وجود المبيع الى
البائع سليما ويفسخ العقد اعدامه واذا كان العدم لم يعقد حكما اما اذا تحاصا عن عقد الطلاق فلا فرق
انما كان ذلك لانه شرط في وجوبها الدخول والدخول سبب لما كان بالافراد تنادي حول العباد على طريق
البيع مسلما حلالا وفيه الارض على المسلم العشر دون الخراج لتنادي حق العباد على طريق البيع وبما
ذكرنا على انها للشبهة حتى انها وجبت عند زوال الحل ولو كانت لصيانة الماء حتى عند اسقاط سبب الحل
كما في الاستبراء في ملك اليمين وهذا لان الصيانة انما تكون بعد وجود سبب وضع لما اقبل وجود سبب
الوضع فالما موضوع لعدم من ملك حاطه فيغير ممن ان يحل الصيانة والما واما معنى حق النكاح
فهو ان النكاح عقد محترم له خطر وشرف في الشرع فما اختص بشرط الاشتراك عاما اظهار
شرفه وخطره خصص ايضا عقاب حق في الابتداء لاظهار خطره وبما استدلوا على ان العدة
حق البكاح ما ان العدة تختلف بالرق والحرية والماواحد فلا يصوا اخلافه في رجم الحر والامة
فاما النكاح فعقد جليل وعند الحل على الامة على النصف فما هو على الحر على ما عرف مثل صلهم
فان حق النكاح على هذا الوجه وبما هو لوان العدة ملك اليد وتفي عليها وهذا لان الوطي يدفع
المتحق بعد النكاح فالنكاح سبب ملك المتعة والوطي ملك اليد وتفي ملك اليد سقط العدة قالوا
وهذا لان سبب النسب الولد المولود في حالة العدة لا يستند عندنا والى اربع سنين عند مع يوهم
العلوق بعد الطلاق الملاث ولسرد لك لا لانه لاحق النكاح اولهما ملك الدليل عليه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال الولد للفراش ومعناه لمن له الفراش عند وجود الولد فلما ثبت ان سبب
حالة العدة عرفنا وجود فراش الزوج فصار فراش السبب فاما سقط العقد في النكاح من
وجه لان الفراش للشبه معقود له النكاح سببه انه اذا نفى وراش النسب صار كما معا منهما
فلما سقط لا يعود الحق لاحد الحوين كما مر اما من نكاح وبذلك لان النكاح ما في موجود فقد
صار كما معا في ذلك الوجه بذلك حكم النكاح بحق حصنه النكاح في حرم الجمع احتياطا للبضعات
كما لحق بوليه الوطي دون العبد بالوطي قالوا ولما عدم ثبوت النسب بوطي جديد بعد انطلاق الملاث
انما ان ذلك لاجل العدم لما حكما بالتحريم المطلق والولد لا يعلم انه نسبه من شخص لعدم
الما مع لا ستة النسب من صي اذا جاءت امرأته بولد لاقل من ستة اشهر من يوم طلقها او مات عنها
عند ادعاء الزوج قالوا واما وجوب الحد انما كان لارتفاع النكاح في حق الحل على الاطلاق
فلم يوجد شبهة دارئة اصلا الا يوجب حوار نكاح الاخت لان النكاح لا يمنع نكاح الاخت من حيث

انه محل الوطي قال النبي من حيث انه محل للاذن محرما وانما منع الجمع لاجل النكاح فاذا انتفى من وجه بقي المنع
وهذا فوات من حيث ان المعنى في منع نكاح الاخت انما منع لخوف القطيعة على ما مر وديه النص
وذلك لحصل الطعان وادخال العضو الخاص على الخاص وهذا المعنى في مسئلتنا يوجد
وهو معتبر لان ابليس مشروعا وهو الحبس حالة ما اذا طلقها قبل الدخول وبعد انعقاد العدة لانه
لم يوجد سبب مشروع فان محمد سهوه وهوى فلم يعتبر قالوا واما اذا اجرى بينهما انما
الطلاق نكاح احتاطا لانه لا شيء حقه عدة فان مولى الانسان تحمل على المدبرة بشبه وعملها فلما لم
يعمل عملها لاجل ومع التعارض بين الحرمة والعبد يعمل قوله فما مرجع اليه والحل المرتبة ومن يعمل
خلاف الفقه والسنة فانها حفظا والمشتري الولد وهو مسلم لانه لو اعتق المراة مشتري
لا يزوج باختها واربعة سواها ام الولد قالوا واما عدة ام الولد بعتقها فانها عن
وجد الزنا يمنع نكاح الاربع كاصل الفراش واما نكاح الاخت فاصل الفراش ما منع من وطيها وورد الفراش
بالعتق لوجود حق الحرية وهذا لان السبب لان النفي وجبه دارئ بقي وارئ المنع من الوطي المسببة وهو

النكاح ويستوي كلامها وفصل الرضاع على ما هو المعروف لما تحمهم المدرس والجواب
اما قولهم ان الجمع الحرم موجود فلنا قد بينا عدم وجوده وانما هو قولهم ان العدة حق النكاح وهو لا يتحقق
بعد ما قولهم ان الحق قد يقبل فغير مسلم على هذا سواء سلموا ان معناه نقاء النكاح من وجه او ان النكاح عاد من وجه
فاذا انتفى بعض احكامه فان بقاء الباقي من وجه وعدمه من كل وجه وانما هو من بقاء هذا العدد بعض حكمه
وزواله من وجه ولا نزاع في زوال كل وجه كما نص عند العدد من كل وجه وانما هو من بقاء هذا العدد بعض حكمه
فلسنى ان وجه الزوال هذا ما لا يوجب الوفاء فلا يمنع انها هو حق النكاح على معنى ان النكاح وايم مزوجه وانما هي آثار
انها النكاح لا ارث والا بعد العتق سنة ان الحل انما هو حق النكاح بحق حصنه النكاح احتاطا للبضعات
بالليل والولا للعتق وان انتهى الزوال العتق واما اذا طلقها ثلاثا فوقوعها ان الطلاق شبه الفسخ فلا والما والثلاث بسبب الفسخ
حق النكاح منا لا فلما النكاح بقي مالذا لا حال فوقوعها انها الوطء شبه الوطء حق الحل والوحشة عند اسقاط الملك فلنا ولهم
من وجه ولا شبهة وجه فالاولى وجوب العدة وقولهم انها الوطء شبه حق الحل والوحشة عند اسقاط الملك فلنا ولهم
وهذا لان النكاح عند السماع اوجب السرع اوجب العدة بعد عند السماع لبرد هذا العقد على رحم فارغ من
الغير وقول الخوطه واما الاستبراء فلما لكذا فانما وجب هذا الملك لان الملك لسبب السماع فجاز ورود على

رحم مقولا بالغير بمعنى اذا اراد الولي رحم الاستيلاء المعروف فراجع الرحم وقدم بالولي على رحم غير مقولا بالغير

واما الذي والولي من ان العقد محلوف بالروح الحرية فانما ذلك لان العقد ينزع على عليها حول السرع وهو ان يخف حول السرع على المالك ملا يخف في حول الاحرار واما الذي والولي ومن ملك اليمين فليس فيهم في حال العقد فلسرعي الد

ممن ملك المهر فانما ملك الانتفاع والاعراض لا ملك الاستمتاع فحسب بسنده ان مهر فحسب الشرع جعلها فانما في ملكها بما وراجل الاستمتاع بدليل ان العقد عند الولي لك سمه تقول لها وكذلك فحل نزع او بدون ملك يد واصل الملك لا ملك اساءة وخصوصه الا في الحل حسب بدل على انه لو جاز له عليها ما ملك يزيد العقد الملك السب

بالولي حال العقد لان ملك اليد يدفع دون السبب فاسل الطاهر من حسب المدايب ظاهرا المدايب بشرب

ولا هذا منه لوجود اليد واما سوت النسب فانما ان يعد زال العلوق في حال النكاح وانما مد زيادة لان الولد لا يبد وان يكون من الماء والا يكن يعد زنو على حد يه لانه زنا من الروح وقد رأينا العلوق في حال النكاح لثبت النسب

وهذا الامر في الحل الماء الاول والنزع لا بد وان تطهر له كذبه بها عمال موضع وليس الا هذا الموضع وعلم هم

عن فصل السبب الذي لزمهم لا سبع لان الماء الذي في الكلام اذا لم سوا النكاح فاذا دخل سبب النكاح

من وجد جار الحكم وجود الماء فيه اجل سوت السبب لا عدم سوت السببي ويريب الناقع ويعد رهم عن وصل

الحد لا سبع وهو ظاهر للماء ولا يمكن ان يستدل في العدة لستحق النكاح الها خبيه من غير النكاح حال

يزيد عدم الوالد وحول النكاح لا ستصور وجوبه الا بنكاح او شبهه نكاح والا لم يعتبر واما العلم فليس

طبيل المنع في النكاح وانما هو لاستغال رحمها بالغير فانا نستدل ان العدة وجوبا والرحم للمشغول الا بسال

لا حوان تورد عليه عقد اخر لستغل الرحم وهذا لا يوجد في عامته ويعال من طريق الدلال وجوب العدة عليها

لا بد على وجوبها لعلمه بشغلها بالزوج لا بدل على منعه وانما هو دليل على وجوب حرمة الزنا في حق

حاب الحد الكبير وهو حرمة الجمع بين الاختين في الحكم وانما ولما الطريقة التي ذكرناها احرا فهي في

غالب الفوه وان كان الواهو الحابس بمعنى الروح فلما فاذا سمعي ان حوله اطلاقها لان من جنس ملك اليمين

وهذا لان العدة سوادات وحق النكاح او في عجز الزنا نكاح فلست من قبله وانما هو من قبل السرع ولهذا

اربعة بحر معنى العدة وحق النكاح اذا بقي من قبله رفع بما ربع بعيه صفقه النكاح دالة بعز ول السرع عه

مسئلة

عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحرم الحرام الحلال والمعنى ان الزنا عدوان محض او ديه

فان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة عندنا وعندهم يوجب حرمة المصاهرة لما رواه انس

الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة عندنا وعندهم يوجب حرمة المصاهرة لما رواه انس

فلما ان المصاهرة وصله فلا تجوز بوقفا ان الزنا لا ان الزنا واجب لاعدام اما جب الوجود بالاسباع عنه

وبعد الوجود الوبه وسر الحدود والحد لم يقع الزجر عنه واسبابا الوصال مدور الهاسم يحتوي عليها

من قبل الرد على الما قطع ومنى عنه على ما عليه السلم لانها لحدود الا بد ابرد ولو نعلم الله حدودا

ولا تجوز بيت بسبب من حور عنه هم على الجد عنه سنده ان الوصل مالا سند وبا الها وجبان

تكون سببا مد عوا الد وهذا سالي الحرم والهبي وامض المالم واجب الاعدام فتي الما ازنى من حرمه

المصاهرة انفاه حكما وما واجب اعدامه سرا فالحدود تقرين حكما وهذ كلام في نهايا الاقاليم

وان قالوا النكاح يوجب المهر والغسل وصوروا المهر على ما يولنا وهو ادا زيا لا يوجبه وصول انما جب

المهر لل بست براءته لا للزاسخي لو لا بست مطاوعة لاجل المهر فاذا ثبت مكرهة ورد جابية بالمهر

على جاسم من علمه الموجب فظاهره وامالغسل للظهر من خبث الزنا وهو يرجع الى العدم مرحم الجد

وانما غامه الاعضاء والواجب به المصاهرة مت على جهة الدليه والتهمة ولا علم لها وبعد وان وانما فانا

انها نفيه وكما مد لا يلزم بست لجاهلة النكاح عز وجل المفاسد وذلك لان الانسان اذا تزوج امرأة لا يجد

يد امر معاشرة امها وابنتها وذلك مع من معاشرة ابيه وابنه وابنه لا يمكنه ان يحسن في وضع لا يدخل

عليها احد من اقاربها فاذا امكن من الدخول ثم من المفاسد اذا بقي على حال النكاح وعلى عامة ذلك باب

لا يؤمن ويوار الفسر وهجان السوء وخانه النظر ويؤدي ذلك الى مفاسد عظيمة والله تعالى يرفع السوء

من قلوب الا بدج حرمه عليهم على المابيد لدوام وصله النكاح ولا تخلله ما يمكن ذا الدوام وان

هذا سبيله فلا سبيل له نفيه وكما مد لا يحمل في السرع علف بسبيل مستوعر بانكاحهم والاقرار بسبيل

وله تعالى حرمت عليكم امها تكم وبناتكم واخواتكم الا بد وهذا الاستاسان لا سبعا والاقرار بان

النكاح رق على سعي في السرع وبقي الحل الروعن الحل لما مد للحل وبهذا الطريقة ترتيبا لماخذ من الاول

الا ان الاول احسن واولى واما احتجوا به من قوله عليه السلم الولد محبان يوجب حرمه

المصاهرة دليله الوطي الحلال بالشبهة وقد هم في المسلمة اخرجه المصاهرة ستا لوطي علة العضيه

فان العضه علة مستوعر لان الانسان بعضه حرام ولهذا حرم الاستمتاع بالبد وبعد نفسه وايضا

فان النكاح رق وبضعه على الانسان سبب وابو بعضه واذا ثبت هذا فقول الشافعي سبب العضه ليس

فان النكاح رق وبضعه على الانسان سبب وابو بعضه واذا ثبت هذا فقول الشافعي سبب العضه ليس

الوالي والموطوء ازماء ون بعضه وما وبقا بعضها فاذا امرح الما فرع الرجم بلد حكم الولد هو ولده

تكلم وهو ولدها بكلمة صار ماء ون بعضها وما وبقا بعضها له بهذا الطريق والمعاقص مع كل واحد

منهما بست العضه من الوالي والموطوء بواسطه الولد بهذا الطريق بعد ل العضه ال

فروعه واصوله والى فروعهما واصولهما قصار فروعه واصوله فروعهما واصولها وفروعها

واصولها كفروعه واصوله واذا ثبتت البعضية ثبتت الحرمة وسببها البعضية بين الواطئ والموطوءة بواسطة
الولد كالبعضية بين الاخوين بواسطة الاب قالوا واذا ثبت هذا فالوطء سبب للبعضية فتعدى الحرمة من البعضية
الى سببها وهو الوطء قالوا وبهذا الطريق قلنا ان الوطء يثبت حرمة المصاهرة لانه سبب الولد والوطء الحلال
والحرام في هذه السببية واحد فوجب ان يستويا ايضا في اثبات حرمة المصاهرة قالوا واما النسب فغير متعلق
بالبعضية بل هو متعلق بالفراش بنص الرسول وهو قوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فوجب الاعراض
عن القول بالبعضية الحاصلة به بنص الرسول صلى الله عليه وتعلق الحكم بالفراش والزاني لا فراش له فلم يثبت
النسب منه وربما يقولون اثبات النسب لا يمكن من الزاني لان الزانية باشرها غير واحد في العادة ولا يعرف
الولد من ايهم خلق فلم يثبت لهذا المعنى واما الحرمة فيمكن اثباتها لان غايتها في الباب ان تثبت الحرمة من الكل
والحرمة تثبت بالشبهات على العموم فاما النسب فلا يثبت بالشبهات ولا يثبت هاهنا على العموم لان امكان
الولد منه عارضه جواز انه ليس منه والنسب اذا دار بين ان يثبت وبين ان لا يثبت لا يثبت واما الحرمة اذا
دارت بين الثبوت والعدم تثبت قالوا واما العدة فهي في النكاح وفي الزنا فلا نكاح فلم يجب بسبب ان العدة
لحرمة الماء وماء الزاني غير محترم فلم تجب به العدة اما هاهنا الحرمة المصاهرة للبعضية والبعضية في هذه
الصورة وهي اذا كان الوطء حراما مثل البعضية فيما اذا كان الوطء حلالا قالوا واما قولكم ان المصاهرة
نعمة وكرامة ووصلة فمسلم ولكن عندنا انما تثبت بالزنا من حيث انه سبب الولد ولا حرمة من هذا الوجه لانها
لو كانت محرمة من هذا الوجه لما حلت بحال وانما حرمته من حيث انه سبب لفساد الانساب وتلطيخ الفرش
فلو كان محرما من هذا الوجه صار الفعل بمنزلة فعلين احدهما مشروع والاخر غير مشروع مثل
حرمة المصاهرة لا تثبت من هذا الوجه وصار كالصلاة وحركاته هي الصلاة في الشرع والحرمة من حيث الشغل
الصلاة في الدار المغصوبة فانها شغل لملك الغير ومن حيث الصلاة والفعل الواحد منها الفعلين كذلك مسالتنا من هذا انا لم نعلق
ولثبت الحرمة من حيث الصلاة وذلك الفعل الواحد ... وربما يقولون نطرق اخر وهو التخريج على البعضية
بالزنا من الجهة المحرمة لا من حيث الجهة المشروعة وذلك لان الخلاق
وذلك لان الحرمة عندنا انما تعلق بالبعضية والبعضية حاصلة بمحض صنع الرب تعالى لان الزنا محض تخليق
الولد بفعل الله تعالى وليس فيه شيء من كسب العبد وان قلتم ان هذه البعضية حاصلة من الزنا فحين
بالحرمة على البعضية مع الاعراض عن سبب البعضية لان تعلق الحرمة بالبعضية تعلق مؤثر كما قلنا
فاما تعلقها بالوطء بواسطة البعضية تعلق لا يمكن القول به كما قلنا فاثبتنا ما امكن القول به
ولم يثبت ما لا يمكن القول به فهذه جملة كلامهم تحقيقا وقد تعلق لمذهبهم من مسائلهم
بفصل الرضاع وقالوا ان الرضاع الحرام والحلال واحد في ثبوت الحرمة وذلك بان يرضع الولد لبنا
موصوفا بالحمرة او الحول بعد ذلك الوطء الحرام والحلال واحد في ثبوت الحرمة قال بعضهم

فيما اذا زنا بام امرأته ان عقد النكاح يفسد بالوطء ويفسد بالزنا المحض لا للعقد الاحرام الجواب
قد سبق وجه الكلام في تعلق حرمة المصاهرة بالزنا واما تعلقهم بفصل البعضية قال لهم حققوا البعضية
بين الولد والوالد اولا حتى يستقيم تعلق الحرمة بها فان الولد شخص كامل والاب شخص كامل ويستحيل ان يكون
شخص كامل بعضا من شخص كامل ثم نسبته ان غاية ما في الباب ان الولد خلق من نطفة قد خلقت من صلب الاب
هو مثل النخلة خلقت من نواة سقطت من نخلة ثم النخلة لا تكون بعض النخلة كذلك الولد لا يكون بعض الوالد وانما
معنى قول القائل ان الولد بعض الوالد هو ... في معنى سواه وهو قول الرسول عليه السلام فاطمة
انها بضعة مني ونقول ايضا لو كانت الحرمة بالبعضية على ما قلتم فلم لا تثبت بين الواطئ والموطوءة واصل
البعضية حصلت بينهما فان قالوا لم تعمل البعضية في هذا الموضع لبقاء الانكحة وصحتها فانا اذا جعلنا
هذه البعضية عاملة في التحريم والعقد سبيلها حرم ايضا وهو مثل جواز نكاح الاخوات في زمان ادم عليه السلام
مع وجود البعضية والجواب ان البعضية اذا لم تعمل بين الواطئ والموطوءة وهي غيرهما بانه بواسطة
هذه البعضية ومتفرعة عنها فاذا لم تثبت الاصل لم تثبت الفرع ايضا ونقول ايضا ان حرمتم البعضية
حرموا ان الواطئ والاه على بنت الموطوءة وامها لوجود البعضية على ما قلتم في هذه الصورة فان قالوا فاذا
لم تعلقوا بالبعضية فبماذا تعلقون الحرمة قلنا بالوطء المشروع وهذا لانه لما كان السبب مشروعا
كان مؤثرا في اثبات الوصلات مثل ما يؤثر في اثبات النسب ثم الجواب على تسليم ان البعضية سبب مؤثر في
اثبات الحرمة ومواز هذه البعضية ملغاة في الشرع غير معتبرة بدليل انه لم يثبت النسب ولو ثبت
البعضية معتبرة في الشرع لكان تأثيرها في اثبات النسب اظهر لان النسب عبارة عن نفس البعضية في الشريعة
والحرمة حكم البعضية واذا لم يظهر نفس البعضية بالزنا فلان لا يظهر حكمها اولى علته ان العدة لم
لا يثبت بها حق الماء فاذا لم يظهر حق الماء فلان لا يظهر حكم البعضية التي تحصل بالماء اولى وتبين بهذا ان الشرع
جعل الماء بمنزلة المعدوم ولهذا اجاز للحامل من الزنا ان تتزوج وكذلك البعضية الحاصلة عنه جعلها بمنزلة
المعدوم وهذا جواب بين واضح فان تعلقوا في اعتبار هذا الماء بان الولد كرامة بني ادم وانه ملحق بسائر
بني ادم لا يفارقهم بوجه من الوجوه قلنا لا ننكر ان الزنا من بني ادم وان له كرامة بهم ولكن انما نفينا البعضية ولد
التي بين الواطئ والموطوءة بسبب الزنا مثل ما نفى الشرع البعضية بين الولد والوالد بسبب الزنا والجواب
الاخر بجنس هذا جواب اخر وهو التخريج على الطريقة وذلك ان هذه البعضية التي يشيرون اليها
ثبتت بسبب الزنا والزنا عدوان ولكنه والحاصل بالبعضية وصلة وكرامة ونعمة فلم يجز اثباتها بمثل
هذا السبب وقولهم ان الزنا حرام من جهة كذي مشروع من جهة كذي خرق للاجماع لان الاجماع
انعقد على حرمة الزنا من كل وجه ولهذا تعلق الحد به ولو كان مشروعا من وجه لما وجب الحد

واذا علمنا صفي المذي في بعض المسروحيه من هل وجه لم يدخل فضل الصلوه في الارض المغصوبه والاصطياد
بسهم الغير وما اشبهها لم يحل على العضه ونفرع عن سبب العضه فانهم يعرضون عن سبب العضه
وعندكم تعلوحكم المشاهد الوطي لانه سبب للولد واذا عرضتم عن السبب بطل العلو وهذا
الجواب حسن الاحوبه واما عندهم عن السبب وهو لهم ان الشرع علقه على الفراش فلماذا هو الدليل على ان
العضه لحاصلها الا الى انتفاء غيره بعينه وهو لهم انه يمكن اسناد المسبب الى الوطي فانه مبيوه في
موضع الامكان وهو اذا ان المدعي والمدعى عليه الجميع وان تكثروا فانتوا السبب الكلاء عنده
حوز بيوت السبب وحاجه بكر بعد رجعها واما فصل الرضاع على الرضاع اذا محضت حرمته بالسبب
للحرمه وذاكر سل اللبن الخالص عنه وهو المحلوب ويدرع المينه فاما المسوب الخلوا هل لا يحضن حرمه به
لانه لبن وخمر والبن ويتولد طعمه في مسلمنا الوطي سبب له وطي احد السببين الحاليه المسبوقه واما الفصل
الاخر هو ومن مجمع دولبن خنزير فيحرم بفصل الفحل في الوطي انما نفسه لانه لا يباح الخطوب واذا ان الوطي ناقل الحظر
بدلالة ان محض قال الاصل اذا وطي المالكي مسلمة ولم يوجد حرمه المصاهره باعتبار الخطيه حتى ان الملال
الخمس يحرمه المصاهره لان باعتبار ان الاصول وطي محترم مشروع فصل سببا للوصله وهذا لا يوجد
في الزنا وهو ان بعض الحنفيه ان حرمه المصاهره بسبب الزنا على طريق الجمع بينه وبين الحرمه الزنا فاسد ا
علم انه زنا بهذا الحرام نفسه علما بالحلال زنا حرمه عن الزنا الذي لم يحرم بصاحبه وبيد ليل قوله
تعالى وطلائل الذين صادا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم قالوا وهذا لا يسمى التشنيع حرامه عن الزنا
لانه اذا علم زنا وضع حرمته فهذا كذلك عدم السبب حرمه ذلك عن الزنا وهذا الفصل الذي شي
وتلف بوزن عصوبه والجمع الكريه من الوطي وغيره وبين الموطوء وغيرها والذي قال بحرمه عن الزنا فلنا
لو صح هذا الموضع لحرم الخنزير بعلقه الوطي الحلال لان ما حرم بحرام يتعلق على الحلال الحلال
كبائر الزواجر والله اعلم **مسئله** الحلوه من زنا الزاني لا يحرم عليه عندنا
وعندهم يحرم ويدخل الملام في هذه المسئله في المسئله المتقدمه عند بلمار يشير لنا ان سبب
الولد عندنا بنات منه الاجماع فصار الزاني وغيره من الناس حق هذا الولد منزله واحده لان السبب
الجزء كان هو السبب وهذا معنى قوله تعالى قال حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
محرم المتضاده الله وهذه غير متضاده الله فلم يدخل ابنه المحرم واذا حرمت عن الزنا المحرم دخل
في ابنه الحلال وهي مولده تعالى والحلال لا ماوا ذا لا واما محتجهم
ان حرم عليه كما قلنا في المسئله الاولى وانما قلنا انها نفسه لانها محلوقه من مائه وماؤه نفسه
فالذي خلق منه نفسه وهذه مائه في المسئله الاولى فان قلتم لا نعرف انها
نفسه لان الزانيه مائها عن واحد والحلال من اثنين فوذا اعترف انها مخلوقه من مائه ولا يزال ياخذ حق

اعبر الله في حفه وليجاموه وانما الواضح ركنا يحصنها حتى جان ولد ليل ما يلد الله الشافعي ولد من حرمت
الطاهر والطاهرة ذاهبة الى ان الحرمة من الوالد والجوان من الرجل صار مستهلكا في المراه
بدليل ان الزوج الحرمه بعضها ان هالوا لا تصير بوسيلها والاستدلال الولد بخلوج ما السن والذي
وعلى عليها بان هذا السفر حرمه الله عليه ان المولد من الطبا والنطاح لا يحل بضاف الغير فان كان الفحل
من الطبا والوان الملام على ما عليه الجل ودليل عليه ان الشبيه بيت من الاب والوصار ما ومشبهلا ليست
لان المعتبر في النسب حصوصا على ما علم الكم واما العبا فانا لام في الزوج والحرمه فلان الزوج بحار
في جانب الام ولا تبذ الترجح واما بكر ما علم من الاستدلال وعبر ضوا على السبع ذكر ذباه وزنا فالوا
السبب للسرق والسرق في الاسبار الى الزاني واما الحرمه فهي سبب العضه من عبر عبارة وانما صار وعلة وا
كالبيا والاكل فان الحرمه سببها من الولد الاجماع وا سولوا تحد على حالها فاما الايه والوان الملام فان
منه نسانا فهي منه على معنى انها علوه من مائه وهذا هو المؤثر في الحرمه والجواب
انا لا نسلم ان فصل العضه في المسئله الاولى الى حاجه الى الاعاده والحرمه وهذا ذا ان من آثار هذه العضه
لصدق هاعن الزنا بدليل انشقاق والوان الحرمه شاملة ما والنسب لا سلم ان بدليل الرضاع فانا
منه انشاء السبب بدليل الوطي بشبهه وعلى ما هنا حققه العضه منشا السبب فانا سنا الحرمه
وحين لم سنا النشئ وهذا صوره دل على ان عدم بموته فان ما آثار العضه واما حالنا لو الله فلنا
حانه مقارن وحانها بدليل انا لما سنين الوالد والولد الذي السبب بين الوالد والولد من الزنا
من النسبه وولايه المضاجعه وسيول الارث والنفقه وهذا لان الولاد الذي لا يوصف العدوان
طاريه على الزنا فلم يثبت الطاريه واعترض عن اثبا الاول ومسلم هذا لا يجد عما ذا الاب واما
الايه فهي بهايه الجهد وقولهم انها نسبه مخلوقه من ماء من يثبت شبها منه فاما من لا شبه
منه ولا لون منه والمعتبر هو الاضافه السرعيه واما قولهم والله اعلم **مسئله**
الاب اذا استولد جاريه انه ضمن عقرها وقيمها وعندهم يضمن قيمها لا عقرها لهم انه
وجد سبب ضمان العقر والفهم فوجبا كما لو غصبها واما انا فلنا ذلك لان سبب ضمان العقر هو
وطي يشبه الوطي في الحل ولانه اذا ذاك الحل لزم ولا يدرم وجوب ضمان العقر فاما ضمان القيمه فسببه
تملك الجاريه على الابن وتملك الجاريه على الابن لا خلو امن وجوب القيمه وهذا لا ضاجع ولا لحاجه
فانه لا دليل والاستبداد على هذا الاصل بالحر السرهم اذا وطي الجاريه المسروقه فانه يجب عليه
نصف العقر ونصف القيمه ونصف العقر ونصف القيمه وهذا الصوص مع جمع العقر وجمع القيمه
مسلمنا فاما حجه الحلق العقر فالوا وطي وملك يشبه فلا يجب عليه الا مهر واحد فلله الوطي الباقي

وهذا اصل مسلم ان من وطئ ملك نفسه لم يجب عليه حد وانما السارق اذا وطئ ملك الاصل او ملك ولده او ولد ولده والاب انما ملك الاستلاد لا الاستلاد فاصح والاستلاد اصح من الاسترداد في ملك الاصل او ملك ولده والولد والاب ليس لواحد منهم ملك في جاريته انه اما هو انما انه ليس له حقيقة ملك فسلم واما قولنا ليس لواحد منهم ملك ولا حقيقة ملك في جاريته انه اما هو انما انه ليس له حقيقة ملك فسلم واما قولنا ليس لواحد منهم ملك ولا ان لاحد منهم ملكا وطئ جاريته دون ولده ان كان يشبه حوم ملكه فيها فالوطء لا حق ملك الغير ما لم يوجد الوطئ في ملك الغير وذلك اذا وطئ في منزل مغصوب الغير او في ملك الغير او في ارض الغير او في مشتركة بينه وبين غيره فالوطء لا حق ملك الغير وطؤه وغير جائز له وهو في مسئلنا للاب غير مقر طوعا انه ليس للاب في ملك ولده حق ملك ويدل على انه ليس له حق ملك ان الاب يسرع الجارية على الغير او لو باعها جاز له البيع ولو كان له فيها حق ملك لما جاز له بيعها ويسرع بيع الاب حوالة الملك على الجارية لان له حق ملك فيها لانه لو لم يوجد حق ملك له فيها لانه جر مسلة قائما اسقاط الاب اياه الا ان الملك في الجارية والابن مسلم له في هذا المعنى بيعته از جريه الابن وجبار يكون للملك في الملك له على الخصوص مسلم الاب سواء قالوا واما اسقوط الحد بوطيه اذا اخذ الجد لبس لشبوت حق الملك بل لصورة الاضافة لبس عليه من قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك وهذه الصورة لا يدان سنتبينه بسقط الحد بها مسلم قالوا في صورة العقد على ذوات المحارم وجب سقوط الحد وهو ان العقل بالمعقل والحد سقط عنهم بمثل هذه الصورة وان لم يقر لها حقا ولم يشرعه واما حق الملك فلا سنن الاسبب موثر في اسار الحق حقيقة الملك لا سنة لا شبهة موثر في اسارها فالوا ليست لبس للاحقيقة ملك ولا حق ملك في جاريه انه ونحو الملك بعض استلاد معول انما صح لان السرع جعل لاحق ملك في مال انه عند الحاجة حتى يملك عند الجوع والفقر اصانه وجعله لها هما يملك الحارية عند الاستلاد اصانه مايه وان لم يجز منه فحمل السرع صيانته وصانته يملك الحارية على انه بهذه الصانه نفع صحة الاستلاد وصحة الاستلاد معدم الملك عليه حتى لا مسل ما سعدم الملك على الغير بوجه قوله لغيره اعن عبدك عني على الف فاداه ومنها هذا الطريق فصل الاستلاد في ملكه فلم يجد عليه ما الوطئ سي وجعل الفقه بملكه فيه الجارية عليه قالوا وهذا فاروا جعل السرع لا يرتب صحة الاستلاد ولا وجود هنا لا وهو جود الملك وصف الجارية يوم صح الاستلاد في حال الجارية لعدم جرى الاستلاد مسل الغير ما لم يجز له الحكم بجزئه ضار ملك البعض فهذه الصورة حكم الاستلاد حقيقته وملك الجارية شرط الاستلاد فقد وجد فلما تقدم بها هذا ان الوطئ حاصلا في ملكه ولما تعقد هنا صار الوطئ حاصلا في نصف جارية الغير وجب نصف العقر قالوا ولا يجوز ان يقال تعذر الملك على الابن لا على الوطئ للزوم الوطئ فاخ ملكه محل العقر وذلك لان استلاد لو وطيه والجمع في حقيقة الوطئ واحد

وربما يقولون ان الوطئ اللاحق انما يخص بصيه في وجع والاملاك الاخر دولم عليه والابن ان انها نته وعموما انه لو طاوعها وانا الوطئ دوام عليه لم يجب الحد ولا العقر وقد اجمع مسلمهم المعدومون في هذه المسئلة وقالوا ان الوطئ حيل واجب وقد اوجب كمال الدفس فلم يجب عقد ضمان ما دونه كما لو جرح انسانا فمشى الى الدفس وجب ابدية للدفس ولم يجب ارش الجراحة والجواب

اما قولهم انه وطئ ملك نفسه فليس كذلك لان عند وطيه انما لم يوجد بسبب تملكه اياه لما قولهم انه ليس للاب في جاريه ابنه حق ملك فسلم واما الذي قوفي وسلم وهذا ايضا ليس الا في رضوان الله عليه وعلى هذا لو تزوج الاب جاريه ابنه لا يجوز لان حق الملك يصيبه فاغا منه لان الله تعالى لبس منع النكاح مسل حقيقته لبعده وسببه المعصيه في ارتفاع مسل حقيقته في منع النكاح وهنا الحق الجاريه ملك لا اب مرجوحه مسل لسبب الجاريه بملك السيد من وجه ودليل سور حوالة الملك لاب قوله صلوات الله عليه انت ومالك لابيك فان الجد هذا الظاهر في اثبات حقيقة الملك فلا اقل من عمله في اثبات حوالة الملك وقد اثبت عليه انه اذا وطيها ولا يطوء منه سقط الحد والسقوط للشبهة وحرف الالزام وهذا ان الوطئ حرز نا بالحظر بها لا اصلا فوطيه الاصي قولها للظر به فجاريه الابن مالها في جاريه الاصي كما حرز نا وحيث الاصي ان الله وجد سبب ملك ولا سقوط حد وخرج الوطئ عن كونه زنا لا يوجد سبب الحد وسبب ملك وانما الحاجه وقع الابن الحق انه فالدليل على انتفاء هذا الحق مسل الحد والولد لا يدل على انتفاء حوالة الحق وهو الرجع والضرر على الولد والجواب ظاهر مع هذا الاستبداد واما البيع فاعلم ان حق الاب لا يظهر في نصف الابن مسل ما لا يظهر حق السيد في نصف المكاتبة الى الكتابة لان البيع لا يجوز لانه ليس من اهل البيع ولهذا لا يملكه وان ان السيد في ذلك في مسئلنا الابن من اهل البيع من اهل الاستيلاد والصوف لا يحتفل بها ولما عذرهم عن الحد وليس شئ وقد رياه على وجه لا يسائل عليهم على سوال والصوف الذي يحتفل بها لغيره بقاي في حكم ما وسطا والوزنا بانه مدع عليه الحد ويدل الصوف موجود واما الذي قالوه من الطرق في ملك الجارية فمع عابيها الضعف لانه لو جاز ذلك الطريق لكان الملك لغير سري كمال الملك عند الحاجة الى الطعام مع غير سري واما الذي قلناه فطريق صحيح في صحة الاستلاد والحق بضمان القيمة لان الاستلاد صحيح فالملك ملك الجارية لصحة الاستلاد لان حوالة الملك لا تزيل ملك القيمة لان الاستلاد لا يزيل الاستلاد وفي هذه الصورة منه الاستلاد اصل السير وان الاب يصح الصيانة مايه على الولد لانه جزئه فملك الجارية على الابن جزئه

استدلال لمعلق ولد على الحرية وهذه الطريقة احسن مما قاله الاصحاب من انا نقدم الملك
على الانزال وان لم تستند سهل الماخذ لان الانزال يعلن بدليل انه يستحب الايلاج
والقذف عن الانزال وبدليل ان من وطئ جاريته ايسه ثم رؤيها منه بعد خلا الولي والانزال صار ام ولد
باجماع الامة وفرق في هذه المسئلة ان عدم الملك على الانزال الذي وسقط بهذا الحمل قالوا في
مسئلة الخادمة وسنذكرها انه ليس الاصل واجبا وهو الخادمة ونصيرة فالاصل واجب بدليل
النفس يسقط بدليل الاخرى وهذه الطريقة وان حسنة ولدلالة الاجماع اعتذر على انها رقيقة
الاولى وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه ولهذا لا يحل ان يزوج جاريته ابنه وقد حملت
كلمات هذه المسئلة في اثناء هذه المسئلة فوضع الاستبعاد عن افرادها بالذكر وان كانوا ذكروا
في المعلق وبعض اصحابنا ان عمر ان منع الاب من زوج جاريته لان لولده حقوقا على الاب
الاولى ان لا منع اولا لانه اذا لم يملك الاب مهرها ولا نفقتها فلا يملك تزويجها
مسئلة
من زوج جاريته وحولها لا عفاف فسافط والله اعلم هو المعين عن
نكاح الامة هو المعين عن نكاح الحرة عندنا وعندهم يجوز وسرط نكاح الامة هو المعين عن
مهر الحرة وخشية العنت وعندهم يجوز بلا شرط ان نكاح الامة عقد يجوز لضرورة فلا يجوز
عند عدم الضرورة وهذا الحرف مستغنى عن البيان لانه مستقل بنفسه سالم لهذا جمع اصول
السرع وانما الاسان في اثبات انه يجوز للضرورة والدليل على ظاهر الجاري وهو قوله تعالى ومن لم
يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات تما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات
وهو الغالب ثم لم يستطع فدا فلم يفعل كذا لكون نصا في اباحة الباقي للضرورة فقد الاول مثل قوله
تعالى ثم لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ابدا لله وقوله من لم يجد فصيام شهرين متتابعين
سنة انه اذا جاز نكاح الامة مع وجود الاستطاعة على طول الحرة بظاهر هذا النقد والمعنى
هذا الغالب لا يرى انه يستطيع ان يقال لمن لم يستطع نكاح فلانة فليستطع فلانة الا ان يجوز
نكاح كل واحدة منهما على السواء ما من حيث المعنى والدليل على ان نكاح الامة جاز للضرورة
هو ان نكاح الامة يفوت رق ولدها منه للمولى الحر ورق الولد يثبت بالامة وعلى الحر
الزام جزيته ومن الزام الجزية له ان لا يعرض احراره للرق في الدين سبيل النفس حتى لا يقول اهلا
له من وجه ولهذا المعنى صح عفو به للقاذف وجعل عفوه به كالقتل وكما منع نكاح الامة لمخافة رق الولد
منع نكاح الحرة لمخافة رق الولد ولهذا المعنى صح عفو به للقاذف وجعل عفوه به كالقتل وكما منع نكاح الامة لمخافة رق الولد
منع نكاح الحرة لمخافة رق الولد ولهذا المعنى صح عفو به للقاذف وجعل عفوه به كالقتل وكما منع نكاح الامة لمخافة رق الولد

نفسه منع من الهلاك وله دليل ما ذكرنا انه قام دليل لمنع نكاح الامة وقام دليل يعارضه دليل يطلقه عند
وجود مهر الحرة والقدرة على نكاحها فحل حكمه لمنع منه فاما اذا عجز عن مهر الحرة وخاف الزنا على نفسه
وجد في معارضه دليل المنع لدليل المطلق وهو خوف الهلاك بالزنا في الدنيا والآخرة وهذا الهلاك فوق
هلاك الولد بالرق فيرجح دليل الاطلاق على دليل المنع لان خوف الهلاك بالزنا مطلق فجاز المصير عن الزنا
وفي نكاح الامة ما لم تحصن عن هذا الهلاك في الحال فجرى نكاح الامة مجرى الولد عن الهلاك السبيل
وهو بعض الهلاك من حيث الحكم لا من حيث التحقيق وهلاك الدين لا يهلاك في الدنيا وادا رجح دليل
الاطلاق على دليل المنع لح وجاز اباحته للضرورة والمعنى بالضرورة هو شرط فقدان القدرة على نكاح
الحرة وهذا المعنى لا يجوز نكاح الامة اذا كان تحته حرة وليس بعرف من هذا الصورة معنى اخر عند ما
طلناه وهكذا قال ان نكاح الامة عند ابن حنيفة جوز وليس بعرف من هذا الصورة معنى اخر عند ما
لسرفه وخسته ولا انها مستغنى عنها غير هو السيد وهو فاسخ للمسام فحكمها وعند ابن حنيفة
والشافعي لا يجوز نكاح الامة مع فارغ ومشغول فكان الفاسد ان لا يجوز النكاح اصلا لان النكاح اذا ان سرع
بابا حه سرعيه وانعقد على الامة شرعا مما ل منعقد على الحرة فهذا وجوه نصلة الاسلام
نهارا الاعمار على الاول وذكر بعض اصحابنا ان نكاح الامة بدل عن نكاح الحرة والقدرة على الاصل
منع المصير الى البدل مما لم القدرة على الاصل منع المصير الى البدل ودليل البدلية ان نكاح الامة
لا يجوز مع وجود نكاح الحرة لفقدان شرطها وسنذكر وجه ضعف هذا في حكمها وما يحتج به
قالوا الامة من جملة الهلالات من النساء لان الرجال قاسوا طي في جواز نكاحها وجود الغير عن نكاح غيرها
دليل الحرة ودليل انها من جملة الهلالات قوله تعالى فانكحوهن باذن اربابهن وهذا يعم عمومه وايضا
قال تعالى والمحصنات من النساء ولان ولد الرق يلحق بالام في الحرية والرق والاماء في هذا المعنى سواء وهذا
لان الاباء ان زواج الرجال طلقه والامة من حيث انها اثنى يملكه الحر فكان عجزه عن نكاح الحرة عجزا
الحرة قالوا واما الاية فلس فيها الا ذكر الامر بنكاح الامة عند فقد مهر الحرة وذكر بقول
به فان عندنا انما يستحب نكاح الامة عند العجز عن نكاح الحرة مسلما ان ذلك لان الكافر عند
العجز عن نكاح المومنة والامة ثابتا ولان لا يملك نكاح الامة لان مولاه تعالى انما ملك بالمسلم من
فساد كم المومنة ومعناه ملكه وهو امر والمراد به الاستحباب وليس المراد به تعلق
الاباحة بشرط العجز الا ترى ان الاباحة تحقق الدليل وقد قام الدليل على اباحة نكاح الامة قبل العجز
عن مهر الحرة كما سنا واذا قام دليل اباحته صار الشرط المذكور في الاية لاستحباب لا لتحقيق

وربما يقولون منطوم الآية هو اباحة نكاح الامة عند فقد طول الحرة والمنع عند الوجود
مفهوم والمفهوم عندنا ليس بحجة وعند مالك المعلوم شاذ عديم الاستطاعة كالمعدوم
الفاقد ماسناه من قبل قالوا والمراد بكم ان في نكاح الامة تعريض جزء منه للرق وقالوا
فان ارتفعت الارقاء فهو في بهائمه البعد لان الآية وصف بالرق والحرية حتى يحكم فيه
بالارقاء وانما الولد يوصف بالرق والحرية ولان الرق ست اسداسي في الولد سراً بتبعيته
الام وصف النكاح ما تقدم ارقاء ومن المحاذير التي يتبع الجمهور ان يصونوا السنتهم عن
مثلها فاما لفظ التعريض على معنى انه لو ان يزوج حرة مدل الامة كان ولدها حراً واذا
نزوج بامة ذات رق فقد اسلم فلم تلحق هذا القدر يكون نكاح الامة اوخوف الامة
بهذا امتزل يكون محللة على الاطلاق وهذا انه اذا استل اسعيد الام والولد منه
ارقاء وحر لا منع منه والولد لهذا نكاح الامة عند العجز عن نكاح الحرة وولادي
النكاح في هذا الصون لما قلم ومع ذلك لم يمنع منه وهو الاحراز للضرورة طمع في
محال لان الضرورة لا تصور في باب النكاح وان الصبر ثمة كان ممكن عن نكاح الامة والصبر
انما يحصو عند خوف الهلاك وانما غامه في الباب انه محاج الى نكاح الامة فقضا الشهوة
وللحاجة لا يباح المحظورات الا ترى انه اذا كان عنده حرة لا يجوز له نكاح الامة
وان كان يجد الحاجة مسل العلة عملة السهو ولان الغيبة لا تقطع فواحده محال الا فها
ممرض ونفس ومخض وغير ذلك من العوارض والولد لهذا لا يجوز نكاح المجوسية وان خاف
ان يزني بها ولا يجوز نكاح نفسه بسهو وان كانت المرأة مع الرجل في مفازة ليس معهما احد
وخاف ان يزني بها لحرام وهذا افضل مسدل لا بد من الاعتناق الجواب عنه واستدلوا
انه افضل العزل وقالوا يجوز للواطي ان يعزل عن الحرة ما ذنها وعن الامة بغير اذنها فوجه
اهلال الولد باعدامه وهو قولنا الارقاء واعدامه وصف الحرية ولذلك لزموا اذا كان
عنده امة فتزوج حرة سقي نكاح الامة على العهد وبرولدها وحل له وطيها وفي
وطيها تعريض الولد للرق او ارقاده على ما مر نعم بعض اصحابنا كره مع الغيبة ايضا وهذا
ايضا مسلك المسلة واستدلوا بافضل العبد وصوروه ان يهوى له اليد
نزوج حرة ان ستة او امة يجوز له نكاح الامة مع القدرة على نكاح الحرة وزوجه

علقهم بهذا ان الامة اذا اباحت بحالة العبد على الاطلاق فالحر اولى لان الرق مانع من الانكاح الحرة
مطلقا فالنكاح حر دليل الرق الحرية كما ارقاء والعبد لا تنكح الا بشرطين والحر والعبد بسبعة في
حمل الولد نكاح دليل الرضاع والنسب وغيرذلك فاذا لم يكن هذا لما نعافي حق العبد
فلا يكون مانعا في حق الحر قالوا واما الاذان الحرة حرة منهم مزال الجزء على الله عنه
لانها الامة على الحرة ولان الحرة على الامة ومنهم مروي مرفوعا ما عاد عدد
العبد في الطلاق ويدعم هذا الفصل ما ادعاه في مسئلة عدد الطلاق وانه تعتبر بالرجال والمنا
وهو ان الكل على النصف في حق الامة دالرق وسل ما صوعلى النصف في حق العبد الا انه لا يظهر في
نقص الحل فظهر في الملك وفي احكامه مثل العدة والقسم والطلاق لا يظهر في احوال الامة النكاح
محل نكاح الحرة في الملك وفي حل الامة ولا يملك نكاح الامة لان كل واحد منهم يوجد في
لا يجد الحرة واما اذا اجتمع سببا نكاح الحرة ونكاح الامة حيث يجوز نكاح عبد في الامة ضمها الى الحرة
الاخرى وضم الامة الى الحرة لا يجوز وضم الحرة الى الامة يجوز نكاح عبد في الامة جوز قالوا واما
لا يجوز نكاح عبد في ضم الحرة الى الامة يجوز نكاح نفسه ويجوز من وجه ولا يجوز من وجه فلا يجوز
لفظ البدلية فلا يصح ولا يجوز للعبد في محل الاعتبار العبد في محل الحر وهذا لان النكاح من جملة
المعاملات والابدال انما تدخل في الخيار لانه لا يتصور في نفسها فقام سبب مقام
يلاقي في عهدة الواجب فاما ما يباح تركه فلا يجوز ان يجعل اصلا فلا يجعل محل له حلف
وبدل واجب ضروري في محل الذي حلفا عنه بل يلزمان حالا في نفسه كما لو ان الاول
مالا وفي نفسه ايضا فانه يجوز ان يجمع عنده حرة وامة والنكاح اذا كان ويرتفع
ماله ثم الحرة لا يتصور لجماع البدل والمبدل في موضع واحد ايضا الحر ان لا يكون السبب معتبرا
من الجهة وجود له لا يكون ما نعا فان عندكم وجود منه محاص مخاطر الرسول
لما عدم لم يمنع الجواب اما دعواهم انهم جعلوه الحلال
كالحرة فلسركما الدليل سوذكره والأسان الذين استدلوا بهما وردنا في الحرائر في الإماء
ونضيف على ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فاورد في الإماء والحرائر والسياق
بعده في نكاح الإماء وكذلك قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ساوى الحرائر
بدليل قوله تعالى في آخر الآية فان طن لكم عزمي منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا
لا يتصور في الإماء واما الثاني الذي ذكره فلا نقول ان الجليل في الحرائر غالبا والقوة

وانما هو مبطل للشرع فحسب على انه ان لم يقل به فقد عارض دليل الاباحة ودليل المنع واما دليلهم
على الايجاب فضعيف جدا لان الاوامر في هذه المواضع انما وردت في بيان الاباحة لا في بيان
الاستحباب لا في ايجاب الحاجب ولا في الجواز بغير الجهة التي وردت بها هذه الاوامر واما تعلقهم
بشرط الاستطاعة فهو معلق عليه لانه منع من حرمان عند وجود الاستطاعة وهو لهم
اذا قام دليل الجواز نعم فلنا فاذا لا نجوز الاباحة معلقة بهذا الشرط وليس هو بمنزلة المحرم
الذي حللتموه لانا علق الباحة شرط لا يصح وجوده فبطل الشرط لانه يصير اسقاط الشرط
واما ما قيل لعرض الولد للرق على ما سبق بيانه فهو ظاهر ولا ندع الا رقا واما ادعاء
هذا العذر فما قبل منا فلم يحرم هذا القدر نكاح الامة فلنا فحرم على طريق الاولى لهذا
الجزء والجزء يشبه الكل لان الاسلام ناسخ على المسلم نكاح المجوسية لامعلة لا سلامه
فحرم على الحر نكاح الامة لحريته والحرم في الاصل طريق الاولى لما صح على ما سبق
بالجملة اولى لان ولد المسلم الحر من مسلم يعالج ولد الحر من الامة يتوزع فيقال بعتها فلها
فاذا عتق هذا الحر عليه فضل العاجز عن نكاح الحرة وهو الذي اخل بحرمه حرة وخاف
العنت فخرج الحرم عن حكم ندرة لان السبب انما يكون كراهة ما لم يتعلقه في عنت ولم
تعلقه عن تعمد من تعلم الله تعالى فاما اذا ادخله في عنت وعطله عن غيره من تعلم الله تعالى
مثل النكاح خرج عن ان يكون كراهة فان قالوا فلم لا يجوز نكاح المجوسية اذا خاف العنت
فلنا لا نسلم ولان من دين على مهر مجوسية يعد على مهر مسلمة لان ذلك لا يزيد في
الفضل لابنه ولعقده وانما نجوز ان يعد على مهر الامة ولا يعد على مهر الحرة لان ذل الاماء
مجموع على ما ذكرناه الاماء والاماء لا يسوى من زينته وامنه في المهر وذل الاباء يسوى
من مهور نسائهم اذا استووا في جمالهم وهذا الجواب يتوجه على قضية عمر رضي الله عنه في هذه المسئلة
فحمد الله والحمد ان يقال الضرورة تحقق بخوف العنت عند الله تعالى الا ترى ان الله تعالى
ذلك لمن خشي العنت منكم اي حتى الهلاك الزنا والمعتمد هو الاول واما فضل الغزل
فلنا ليس في العزل عن حر فضة للرق وانما هو ترك طلب الولد وترك طلب الولد لا يمنع
ترك طلب المال وفي منع نكاح الامة من طلب الولد بوصف الرق في الولد تأليف على
على ما سبق ونظير طلب المال الصنعة لا يجوز لما ترك طلب المال الجواز لذلك هاهنا ترك
طلبا لولد حر ولا يجوز طلبه وانما فقه لهم اذا تزوج بامة ثم حرم بعدها

فلنا الحرم انما ادعينا ان نكاح الامة بدل الا ادعينا ان نكاح الامة يعرض حرة منه للرق
وهذا التعريض فعقد النكاح لاجله سبب الوطء ولا يمكن اعتبار نفس الوطء لانه امر
باطن فانما ما وقف عليه فالشرع اعتبر سببه وهو النكاح وهذا كما انهم اعتبروا في
سبب حرمة المصاهرة العقد ثم قالوا اذا طال الشيء بنا واذا حطنا سبب التعريض
للرق وهو النكاح وبقي مضي من قبل هو الستر لانه النكاح للامة بعد نكاح الحرة بمنزلة
استدامة التعريض للرق لا ابتداء التعريض بسببه ان النكاح الصحيح لا يمكن ابطاله
الا بسبب وضع لابطاله او سبب ناقه ولا توجد نكاح الحرة واجد من هذه كرر في نكاح الامة
واما المنع ابتداء لان مباشرة ما طلع النكاح في موضع ما لا يمكن ابتداءه واما العدد الذي
قالوه فما اذا اراد ان يتخذ حرة مع علمه لا يمكن خصمها ان نصف الحل وهو ما لا يعبأ النصف
محل او سنذكره ايضا في مسئلة عدد الطلاق ويتبين الجواب عن المسائل التي اوردوها على
ان هذا العذر ساقط الاصل الذي قالوه من الامة حلله على الاطلاق فانها اذا تزوجت لذلك
ومعنى ان يقول الجارية نزلك الحرة وهم يقولون بالرق ومعنى نكاح الحرة الامة في هذا الستر
مثل الحرة في الكل وهذا نكاح العبد للمالين مع نكاح الحر في الاربع وكما العبد في

مسئلة

الحر من نكاح الحرة في الباية والجواب على ما سبق والله اعلم
نكاح الامة الكتابية باطل عندنا وعند عمر جائز والكلام في هذه المسئلة تنا على الاصل الذي
مدعاه في المسئلة الاولى وهو ان نكاح الامة مطلقا للضرورة وقد ارتفع الضرورة من نكاح الامة المسلمة
فلم يجز نكاح الامة الكتابية لانه لا ضرورة وجواز نكاح الامة المسلمة لدليل على جواز نكاح الامة الكتابية
لان المسلمة طاهرة طبيعة باسلامها والامة الكتابية خبيثة كفرها فاذا ارتفع الضرورة بالطاهرة
لم يجز نكاح من لا سبيل لها في الطهارة ولا ضرورة وهذا الجواب مطرد اذا وجد بعدم القدرة على الطول
ناول الكتابة والدليل على ان المسلمة الكتابية الحرة حتى يساوي المسلمة ان نكاحها لم يجز للضرورة والشرع
اعرض عن خشيتها وهذا المعنى موجود في الحرة المسلمة الا انها
في الشرع دون الحرة المسلمة حتى جاز نكاح المسلمة ونكاح الاقرع طرا ولما نكاح الامة
المسلمة لما كان جوازه ضرورة ونكاح الامة الكتابية لا جوازه شرعا ولا لها نظير ما
لم يجز بحال وبهذا يعلم محمد النصر وهو ان الاصل اذا كان الشرع ان لا يجوز نكاح الامة
وانما جوزنا النصر والنص ورد في الامة المسلمة فلا يعدل عن مواردكم المؤمنات

لم يفسد الحيوان بمحل النص واما هم فيقولون ان الامة في محلية الحل مثل الحراير على ما سبق في
المسألة الاولى واذا جاز نكاح الحرة الكتابية فكذلك الامة الكتابية والجواب قد سبق واما ما
ذكره الاصحاب من انه اجتمع في الامة الكتابية نقصانان كل منهما مؤثر وهو الكفر والرق وفي غاية الضعف
فانهم لا يسلمون ان الرق مما يمنع من النكاح وانما يؤثر في تنصيف الحل والكفر مانع في الرجال دون
النساء وليس كلما يؤثر في النكاح في الجملة اذا اجتمع منه اثنان يمنع اصل النكاح كالمجوسية
الكتابية والصغيرة الكتابية والحرة ثم ان الكفر والرق واحد منهما لا يمنع اصل النكاح للمسلم
في المراة وهو اذا كانت المراة امة او كافرة كتابية يجوز للمسلم ان ينكحها فاذا اجتمعا لم يمنع ولاي
معنى يصير ان ما نقص من اصل النكاح وقال بعض اصحابنا تغلظ الكفر بانضمام الرق اليه
وهو الرق ومنع النكاح كما لو تغلظ بعدم الكتاب فيقال على هذا تغلظ الكفر بالرق لا يتصور
لان الكفر بسبب العبد والرق حكم الشرع ولا يتصور ان يتغلظ بسبب العبد حكم الشرع ثم يجوز ان
يقال انه عقوبة على الكفر اما التغلظ لا يعرف وخلاف المجوس فانه يتغلظ الكفر بلا استدلال
وكفر من يعبد الاوثان ولا ينتسب الى احد من انبياء الله تعالى وليس له حرمة كتاب من كتب الله تعالى
اغلظ ممن له هذه الاشياء والاعتماد على القدر الذي سبق والله اعلم :: **مسئلة**
اذا تزوج الكافر اختين او اكثر من اربع نسوة ثم اسلم واسلمن معه تخير الزوج في الاختين
يختار احداهما ويخلي الاخرى وفي الخمس يختار اربعا ويخلي الخامسة ولا فرق بين ان يتزوجهن جميعا
او متعاقبا وهو قول محمد بن الحسن وعند ابي حنيفة وابي يوسف ان تزوجهن معا بطل
نكاح الكل وان تزوجهن متعاقبا صح نكاح الاربع الاوائل وبطل نكاح الاواخر وفي الاختين يصح
نكاح الاولى ويبطل نكاح الثانية لنا حديث سالم عن ابيه وهو ابن عمر
ان ابن غيلان الثقفي اسلم وتحته عشر نسوة فامره النبي صلى الله عليه ان يختار منهن اربعا
وفي رواية انه قال امسك منهن اربعا وروى هشيم عن معوية بن سلمة عن الربيع بن قيس ان
جده الحرث بن قيس اسلم وعنده ثماني نسوة فامره النبي صلى الله عليه ان يختار منهن اربعا
وروى ابو وهب الجيشاني عن الضحاك بن فيروز الديلمي عن ابيه قال اسلمت وعندي اختان
فامرني النبي صلى الله عليه ان افارق احداهما وفي رواية امرني بان اختار احداهما وعن عمرو بن
ابي سلمة ان الاوزاعي سئل عمن اسلم وتحته اختان فقال لولا الحديث الذي جاء فيه لقلت

يمسك الاولى وترك الراي بالسنة والاخبار نصوص ولا مطمع للخصم في تاويلها لان عامة ما
قالوه ان المراد اختيار الاربع لابتداء النكاح وليس بشيء لانه قال في رواية امسك منهن اربعا وهذا
نص في الامساك بالنكاح الاول لان الامساك بالعقد انما يكون بعقد قائم وامر النبي صلى الله عليه
في حديث فيروز الديلمي ان يفارق احدى الاختين وهو صريح فيما ذهبنا اليه وكذلك لفظ الاختيار
يفيد تفرد المختار بالاختيار كما لو قال لامراته اختاري ومثل الخيار في جميع المواضع فلا يتصور
هذا في ابتداء النكاح والسنة متبعة وهي مخصصة عن الشرع في القياس وان شرعنا في
القياس نقول الانكحة وقعت على الصحة والطاري تحريم البقاء على الجمع واذا ابطلنا
نكاح احداهما بالجمع بقي نكاح الاخرى صحيحا على ما كان ويثبت للزوج الاختيار في احداهما مثل
ما اذا طلق احدى امراتيه له الخيار فيختار احداهما ويخلي سبيل الاخرى كذلك هاهنا ودليل
صحة الانكحة ان انكحة الكفار تنفذ ما عقدوا واصحه بما يدل قوله صلى الله عليه ولدت
من نكاح لا من سفاح ونحن نعلم قطعا ان اباه صلى الله عليه لم يعقد على وفق الشرع وقال تعالى في
سورة تبت وامراته حمالة الحطب فقد سماها امراة له فدل على صحة النكاح ولانهم اجمعوا
على ان من تزوج باختين معا ثم ماتت احداهما ثم اسلم هو والاخرى بقيا على النكاح وكذلك اذا
تزوج بخمس معا وماتت واحدة ثم اسلم واسلمن يدل عليه انا لو قلنا بفساد انكحة الكفار
ادى الى شيء عظيم وهو فساد الانساب في اولاد الكفار وهذا يستوعب عامة الانبياء صلوات الله عليهم
اولاد الكفار وعلى الخصوص نبينا صلى الله عليه وهكذا وجوه الصحابة من المهاجرين والانصار
ويؤدي القول بابطال انكحة الكفار الى فساد انساب هؤلاء وهذا لا يقوله مسلم فالشرع جوز
انكحتهم اذا اعتقدوها على تدينهم وعهدوا واشترط تعهدونه في ملتهم دفعا لهذه المفاسد
واما بيان ان المحرم بعد الاسلام هو البقاء على الجمع ظاهر وكذلك بيان قولنا ان الجمع يزول
بتحريم احدى الاختين والخامسة بينه ان البقاء يضاد الجمع واذا جاء البقاء كذلك نفي
ضده فصحت القاعدة من هذا الوجه واما حجتهم قالوا المحرم هو الجمع
وهو بعد الاسلام جامع بين الاختين والخمس لان الجمع فعل يطلق على البقاء مثل ما يطلق
على الابتداء مثل اللبس والركوب والسكنى حتى لو حلف ان لا يركب ولا يلبس ولا يسكن وهو مباشر
هذه الاشياء فانه يحنث ولان الجمع فعل حسي يقبل التوقيت فاذا قبل التوقيت يوم او اسبوع
او شهر فعلى القطع نعلم ان بعد الجمع يوجد منه في البقاء مثل ما يوجد منه في الابتداء

واذا ثبت انه جامع من الاخبار والخمس بعد الاسلام فهم نكاح الكل او جمع استدلوا به على الاول الجمع
حملا للكل على جزء ولعدد وحظ كل واحد منه ملاحظة الاخرى واذا استوى الكل في المفيد
فسد الكل وهذا بخلاف ما اذا نكح بالاخبار والخمس معا فانه لا جمع حصلا بالاخبار
فاختص الفساد بها الا ترى انه بعد الاسلام لو جمع بين اختين معا بطل نكاحهما ولو نكح باختين
ثم باختي بطل نكاح الثانية نظير هذا السفينة المملوء لو طرح فيها عسر لمتاع مما يزيد غرقت
مثل الاسد او يقال على هذا فهو مبني على ان ما صح استثمر عليه فعله وفي الاستدلال به مسامحة لجمع
لم يكن من قبيل الحيوان المتصادع الاسد البشر احد كذا الاخبار باطل نكاحها واولى من الاول
واسأل النكاح اتفاقي احدى الاختين والتخيير لم يرد به الشرع في موضع ما حتى يستدل على ما نحن
الاسير انه لو نكح احدى الاختين المخيرة الجزء واما هاهنا فقط النكاح عن احدى الاختين والتخيير
وقد يمنع الشرع الاخرى انه لو طلق احدى امرأتيه بخيار جاز والحق ان هذا لا يمكن صحيح نكاح
احدى الاختين ابتداء واسأل الخيار لم كان لو نكح ابتداء في مسئلتنا لكان تخييرا لاحدى الاختين واثبات
الخيار له كذا لو طلاقا ابتداء وليس ما نحن فيه ابتداء الاعتبار محل تحلي في حكم واذا فرق الحكم الشرعي
وقع الفرق والذي يدل على ان طلاق احداهما والجمع بالكل احتاط عنه وعلى ان قوله طلاق
احداهما كما عم فهما وحظ كل واحد من هذين اللفظين حظ الاخرى وقولهم هو الجمل في
الطلاق فلنا وفي مسئلتنا الشرع معجل الاثر في رفع نكاح عن حين قبله ولو نكح احدى
الاختين اعني قبل الاسلام اسقط عن رفع الشرع والشرع عجله في رفع نكاح احدى الاختين
كما ثابت من قبله فصح من هذا الوجه حمل الثاني اليه واما فصل الرضيعين فهو في
نهاية الاشكال وغايته ما ذكرنا ان يقال في الجواب عنه ان الجمع بين الاختين انما حصل عند
الرضاع فهو كالو نزوجهما اسلاما بعد هذا انما حرم الجمع بين الاختين لان الجمع حصل وقوع
سببه في حقهما وفي مسئلتنا الجمع بين الاختين ان وجد فانما انشأه الاسلام وهو
في الاسلام لم يكن موجودا فلنا حظان التحريم بفعل الجمع بين الاختين به وعبر عما ورد به
التحريم وان طرأ في سوء انه الاسلام لنوع معنى وعبارة ورد به خطاب التحريم من وجد من قبل وان تأخر
ظهور الفعل لعدم الاسلام فليشبه القائل الاستدلال في مسئلة الرضيعين بما ورد به
التحريم لم يوجد الا عند الارضاع ولم يكن موجودا من قبل فاسبه الاستدلال وهذا ينبغي الفرق
من الاسداد والفساد وهذا غايته الامكان والله اعلم في مسئلة

فعل

ايضا

ندر

اذا ارتدا جميعا او سبق احدهما الزوجة الا فرق ولم يذكر في صور تقرير ها على النكاح
سطر وان كان العارض قبل الدخول بحيث تقع الفرقة وان بعد الدخول وقفت على بقاء الاموال المعلومة
وعندهم في الردة سيجيء الفرقة مستوفاة بعد الدخول وقبله للدخول وهذا الحكم فيما اذا ارتد احدهما
فالمواد اذا ارتدا بقيا على النكاح واما اذا اسلم احد الزوجين يعرض الاسلام على الآخر فان ابى وقعت الفاصلة
بينهما والا فلا وسيذكر ذلك للدخول وقبله للدخول وهذا الحكم فيما اذا ارتد احدهما
بقيت الفرقة على بعضها الا قولنا ان الردة بعضها لا تخرج الفرقة وان الحادث بعد احد الزوجين
ليس لاحد هما الخيار الزوج وهذا لا يوجب جعل الفرقة بعد اسلام الزوج للمرأة والاصل مشترك
وهما ان الردة تمنع استدامة النكاح فتمنع ابتداءه كالاحرام بخلاف الاسلام اما اذا كان في دار الحرب
عدم جعل الفرقة اذا اسلم احد الزوجين هو ان اسلام الآخر موهوم والنكاح بعد اتصاله لا يحول
ومعنى اتصال الدخول بالنكاح وجعل النكاح زمان الادراك موهوم حصل به اصلاح النكاح وقد قرن
فلم تجعل السبب عاملا في الفرقة وضربنا له بجا اصلاح النكاح والحاله الحاصلة عنده مسلما والوطء
بعد الدخول والمهر في المهر معتبر واحد وهي ما لو اسلم الآخر انتهاء في السرع مذهب الادراك واما اذا وجد
هذا العارض قبل الدخول فهو موقوف ان اسلم الآخر في عدتها بقيا على النكاح والا فلا وقد اسلفنا
النكاح فقطع الفاصلة لان اسلام احد الزوجين حصل في اسلام المرأة واسلام الزوج والمرأة
مشتركة والسبب خبث احدهما وطهارة الآخر وتقرر حصته لان الزوج قد يسكر ومثل
هذا الحمل عاد لان المسلم يتعلق الامر باسلامه ولم يرتض السرع باسلام الولد بنفسه وبين
خبث السكر واذا عرف السبب لم يؤثر في الفرقة وفقد زمان الادراك قبل الدخول يحرث
الفرقة ولم يذكر الانظار عارض معنى واما محمد فانهم زعموا ان الزوج سافر
النكاح وهذا الطريق ابين في اسقاطه وان لم يسبب المنافاة ان النكاح وصله وعصمه ولم
يقطع حبال الوصلة ويقطع عرى العصمة فلا عود للزوجة وصله ولا عصمه وهذا
المعنى سيقطع عصمته عند رده والله وهذا لتضاجع الاستماع لا الى غايته والنكاح
معقود للاستمتاع فمتى ما ساغى الاستماع لا الى غايته ساغى النكاح واذا ساغ انتفاؤه
للنكاح يجعل الفرقة لان النكاح لا يبقى مع المنافي وسببه والهذا ما ارتضع ومالك احد
الزوجين صاحبه واما اذا اسلما جميعا فانما حكمنا ببقاء النكاح استحسانا لكلام الصحابة
رضوان الله عنهم وان العرب ارتدت في زمن ابي بكر وفتلوا حي عادوا الى الاسلام وافروا

على نكاحهم ولم يرو ان احدا من الصحابة رضي الله عنهم في المفروين منهم وبين نسائهم وعدد اسلام الرجل
من الرجال والنساء جميعا عادا الى الاسلام بالنكاح الاول ولا يقال ان ذلك معلوم لان العرف
فلا يصلح هذا على بقاء النكاح وذلك لان الاصل ان ما ثبت بالاجماع وبالخبر ما يتناوله الخبر
جعلا انهما وقعا معا كقوم تغرقوا في البحر وورثت بعضهم من بعض ويحكم بان غرقهم جرى
وقعا معا لذلك هاهنا قالوا واما اذا اسلم احد الزوجين قائما لم يتحقق الفرقة لانه لم يوجد
سبب الفرقة فان العارض هو الاسلام وهو موقوف الى انقضاء العدة فان اسلم الآخر فيها والا
تبين بقطع النكاح واما
هذا الخبر فيدل ان موجودا ولا الزلة في الفرقة وبعد اسلام صاحبه هو ذلك الكفر بعينه وبقرر
على النكاح ممتنع لان الاستماع قد حرم لا الى غايته فلو بقي النكاح صارت مطلوبة بالمنع
المطلق ودفع الطلاق واجب ولدفع الطلاق ما ان احدهما اسلم فقد انقضت الاخرى بانه في الاسلام والاخر اليه
منهما يقال ان الامام يعرض الاسلام على صاحبه فان اسلم حصل المقصود وبقي النكاح على
ان لم يسلم فرق بينهما لدفع ظلم المعلق عنها ونظرا اذا كان الزوج مجنونا او عنينا قال الشافعي
نأمره بالطلاق فان طلق وبينهما قالوا الفرقة عندنا في الموضعين معلقة بفصل
العاضي بالسبب الذي يتأبد هذا الادانت هذه الحادثة في دار الاسلام لان الامام لدى الاعجز
والفرقة بسببه على من في دار الاسلام فلما ابانت هذه الحادثة في دار الحرب فقد تعذر
على الامام مادتها ومحل الفرقة لانه لما قدر منا موقوف على وجود ما لا نقدر عليه
وذلك معنى قولنا ولكنا على ما قلنا في الردة ان معاودة المرتد للاسلام موهوم والوالي
ذكر العارض منافي النكاح والعارض يمنع مع المنافي ولو سلمناه الا ان المراد لما كان منافيا
للنكاح قطعه في الحال ولم تعتبر بوهم قطع المنافي بما قالوا ان عودها اسبه ذلك الكفر ذاك
مسورا والحواب
ادعيتم انه ثابت ما دعواهم ان الردة منافية النكاح فلنا ان
وقع المنافي لا يقتضي ارتفاع النكاح لان عينه منافي النكاح في الحال فهل
لا نجوز وهذا لان الدليل على ان الفرقة لا تقع ان المرأة اذا سلمت والزوج مسترقا فانه لا
صح الشرط النكاح المسلمة بحال وهذا يعم حال الحكم بالمنافاة التي قالوها حتى لم تجعل الفرقة
وان كان في ذلك ما تنازعنا من اسلام الآخر منهم ولهذا المعنى عندكم يستقل بحمله
والدعاء اليه والطلاق عنه وصار حقيقة الكلام الى ان الاخراذا اسلم جعلنا ان العارض من

اختلاف الدين ولو كانت المسلمة في نكاح مشرك لم يوجد وتصيره كما لو أسلما معاً وإن لم يسلم ووقع
الفرقة أما عندنا فما هو الإباء وعندكم بشرط مضي العدة جعل في الحكم كأن الكفر يوجد
عند اختلاف الدين بينهما وأعرض عن هذا العذر الذي جعلنا تعليلها في كل واحد فإنا وإن
نفسها في نكاحه كان لطلب مصلحة ولم تسلطه على الاستمتاع بها بل فرق ما بينهما فاستقام
في الشرع إعراضه عن هذا العذر في مقابلة هذه المصلحة هذا هو المعنى الشرعي والحكم
الشرعية التي يسكن إليها كل من عرف معاني الفقه وإذا عرف هذا في إسلام أحد الزوجين
كان حكم الردة في أحد الزوجين بمثابته وعلى مثاله لا فرق بينهما أصلاً وفصل الردة أوضح
دليل على فصل المنافاة ولا بد من بيان الفرق ومعنى لبعض النقض عن عهدة الإلزام وأما التعلق
بفصل أهل الردة فلا متعلق لهم بها ما لم يقتلوا لأنهم ارتدوا معاً وأن أبا بكر رضي الله عنه
أقرهم على النكاح وجوزاهم لما لم يرجعوا الكلابة إليه أعرض عنهم إعراضاً وانتفى بعلمهم
حكم الله تعالى في الحادثة وأما التعلق بظلم التعلق فليس بشيء لأن الزوج إذا أسلم
والمرأة مشركة فهي ظالمة نفسها بترك الإسلام وأما إذا أسلمت المرأة فلا ظلم من الرجل عليها
وإنما هو ظالم لنفسه بشركه لكن الشرع حرم عليه الاستمتاع بها إكراماً لها حتى لا يستفرشها
هذا الخسيس فأين الظلم منه حتى يزال عنها وتوهمهم أنه لا بد من سبب الفرقة قلنا قد وجدنا
سبباً وهو اختلاف الدين بالزوجين على وجه لا يصح ابتداء النكاح معه والباقي هو الذي يبتدأ
به والذي يبتدأ به هو الباقي والاختلاف في الدين متى منع ابتداء النكاح يكون سبباً
طاهراً في رفع النكاح بينهما لأنما فصل الازدواج الذي ذكرناه بين الطاهرة والخبيث فإنه يمنع
ذامه للطاهر منهما نفر حسن الالهم ربما يوردون على هذا إجماعاً بفساد النكاح بين
الزوجين إذا ارتدا جميعاً فإن كان ازدواج الخبيث بالخبيث غير مستنكر في الشرع والجواب
عنه يمكن عند الاعتماد على ما سبق تقريره وبيانه والله أعلم : **مسألة**
إذا سبي الزوجان معاً بطل النكاح بينهما عندنا وكذلك إذا سبي أحد الزوجين بطل
النكاح بينهما بالسبي وعندهم إذا سبيا جميعاً بقيا على النكاح وإذا سبي أحدهما بطل
بتباين الدارين قالوا وكذلك إذا دخل أحد الزوجين الحربيين دار الإسلام مسلماً أو ذمياً بطل
بتباين الدار وعندنا تباين الدار بالزوجين لا يبطل النكاح في موضع ما النا

إن السبي ورد على محل النكاح فأبطله كما لو ورد على محل ملك اليمين فإنه يبطله كذلك هاهنا
بيانه أنه إذا سبي مملوك الحربي بطل ملك الحربي كذلك إذا سبي منكوح الحربي بطل نكاح
الحربي وتصور إذا سبي المالك والمملوك في ملك اليمين بطل ملك الحربي كذلك إذا سبي الناكح والمنكوح
فيبطل إنما بطل ملك الناكح وإنما قلنا إن السبي ورد على ملك النكاح لأن عقد النكاح يقتضي
منكوحاً مطلقاً والمنكوح هي المرأة ثم إن المسبي هي المرأة ألا ترى أنه يقول نكحتك فيضيف النكاح إلى
ذاتها مثل ما يضيف البيع إلى ذات المبيع وورد التنزيل في قوله تعالى فانكحوهن بإذن أهلهن وقال تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء ذكر أن المنكوح ذوات النساء والدليل عليه من حيث الحكم أنه لو أضاف
النكاح إلى بضعها أو إلى منفعة بضعها لم يجز وبين ما قلناه أن المرأة هي محل النكاح نفسها وأما
الاستحلال فحكم هذا العقد وفائدته لأن العقد يعقد على هذا المحل لطلب ملك الفائدة شرعاً وعادة
وإذا ثبت ما قلنا من أن السبي ورد على محل النكاح أبطله لأنه يصير سبباً لملك المتعة التي استحقها الزوج
عليها بالنكاح حين ورد على هذا المحل صار سبباً لملك المتعة وإذا ورد السبي صار سبباً لملك
المتعة وإذا ملكه السابي بطل ملك الزوج كما يبطل ملك اليمين عن المحل وكما يبطل ملك المنفعة
عن المنافع إذا كان الحربي أجر بعينه وهذا لأن السبي أقوى الأسباب في استحقاق المحل
الذي لاقاه السبي فيبطل بقوته كل حق في المحل ليتم الاستحقاق وبيانه أنه إذا أسري وجنه
بطل نكاحه لقوة ملك اليمين فإذا سبي زوجه يحرم لأن بطل النكاح والسبي أقوى من التسري أولى
ودليل قوة السبي أنه فعل حسي مؤيد بالشرع وفي سائر الأسباب محض شرع علم سائر بغرمه وعلم
إن تعبير عما قلنا إن حال النكاح نوع استيلاء على المحل شرعاً والاستيلاء على المحل بالسبي
قوة في إظهار عمله في المحل فدفعه عن المحل بفضل قوته كما لو اشترى زوجة بعينه بطل نكاحه
ودفعه ملك اليمين العارض بفضل قوته هذا الذي قلنا معتمد المسألة وتحقيقها وسيظهر
زيادة ظهور عند إيراد الجواب عن كلماتهم : وأما الدليل على أن تباين الدار ليس بعامل
في قطع النكاح أن النكاح عقد شرعي لا يجوز قطعه إلا بعارض مؤثر في قطعه وتباين الدار ليس
له تأثير في قطعه لأنه ليس فيه إلا تباين البقاع بالزوجين وتباين البقاع بالشخصين إنما
يعمل في المباعدة بين الأجسام الحسية فأما المواصلات الشرعية والمقاربات الحكمية
فلا يكون لاختلاف البقاع فيها عمل بحال ألا ترى أنه يجوز أن يكون بين الزوجين بعد ما بين المشرق

والمغرب والنكاح قائم وهذا لان احكام الشرع في المقاصد على واحد لا تختلف
بهجم ما وكان الاشراع في استرسالها عليهم في معهد واحد وقوفا تقدم واحد منهم
رقبتها وعيشتهم علافها وعلفها ولان احدهما اذا كان في دار العدل والاخر في
دار الحرب فالذي في دار الحرب حربي فيجوز ان يسبي احدهما الاخر فيصير
الزوج المسلم دخل دار الحرب وبزوجته حربية سبي زوجته هذه وسبي زوجة المسلم
في دار الاسلام فقول لهم ان زوجة الرجل المسلم اذا هربت الى دار الحرب فابطلوا النكاح بينه
وبين زوجته في دار الاسلام لبيان ان الدار ان كان من اهل دار الاسلام فلا يجتمعان النكاح
بينه وبين التي بزوجها في دار الحرب لانها من اهل دار الحرب وهو من اهل دار الاسلام وسبي
لهم في هذه الصور مستأمن وفي المسئلة اخرى ذكرناها في العلوم والمعنى الذي ذكرناه
مفترق عن الكل واما الذين سبوا هم والتي سبي مملوك الرقبة فلا يبطل النكاح بينهما
الشرع وربما هو لون ملك النكاح لشرع ملك المال فلا يبطل السبي ملك المال لقصاص صورة
ذمي قتل ذميا ثم ان القاتل ابرء ولي العهد وهو من اهل دار الحرب وسبي سبي في القصاص عليه
بينه وبين التي بزوجها في دار الحرب لانها من اهل دار الحرب وهو من اهل دار الاسلام وسبي
لهم في هذه الصور مستأمن وفي المسئلة اخرى ذكرناها في العلوم والمعنى الذي ذكرناه
مفترق عن الكل واما الذين سبوا هم والتي سبي مملوك الرقبة فلا يبطل النكاح بينهما
الشرع وربما هو لون ملك النكاح لشرع ملك المال فلا يبطل السبي ملك المال لقصاص صورة
ذمي قتل ذميا ثم ان القاتل ابرء ولي العهد وهو من اهل دار الحرب وسبي سبي في القصاص عليه
بينه وبين التي بزوجها في دار الحرب لانها من اهل دار الحرب وهو من اهل دار الاسلام وسبي
لهم في هذه الصور مستأمن وفي المسئلة اخرى ذكرناها في العلوم والمعنى الذي ذكرناه
مفترق عن الكل واما الذين سبوا هم والتي سبي مملوك الرقبة فلا يبطل النكاح بينهما
الشرع وربما هو لون ملك النكاح لشرع ملك المال فلا يبطل السبي ملك المال لقصاص صورة
ذمي قتل ذميا ثم ان القاتل ابرء ولي العهد وهو من اهل دار الحرب وسبي سبي في القصاص عليه

ورد السبي عليه وانما يحل ورود السبي هو الرقبة والرقبة محل ملك اليمين لا محل ملك
النكاح قطعا والواو بمعنى وقول القائل ان المرأة منكوحة فلان هو استحقاقه عليها
ملك المتعة وذلك لا ينافي النكاح اذ ذاتها وهو عقد استمتاع والمتعة وهو مستحق الاضافة
الاحاد لان ذات الاذواد ذات العبد وهو عقد استمتاع والمتعة واذا ثبت فلان فصار
عمل السبي ملك الرقبة هو ملك المتعة سمى الملك الرقبة فلا يبطل به ملك الزوج لانه ملك
المتعة مقصودا عقد شرع له فلا يبطل بسابع غير مقصود وهذا لان الشيء انما يبطل بما هو
اقوى منه ولا يبطل بما هو دونه لان المقصود يراث سفينه فيكون بانيا مركبا وجهه
والنهج غير مقصود يكون بانيا من وجه دون وجه فاستووا فيما قلنا ان المتعة ملك تعا الملك
الرقبة قالوا لان السبي لو كان ثبت ملك المتعة مقصودا لاعتبر فيه الشرط الى يعتبر
في عقد النكاح من الولي والشهود وقد بعد لان هذه الشرائط اعتبرت لاظهار خطر
الضع كما شبه عليه الاستماع بالضع مقصودا لحيا عتبار هذه الشرائط فيه لاظهار
خطره ونحن لا نسلم ان السبي يفيد الوطء والاستمتاع بالنكاح من الطلاق والظهار والايلاء وغيرها
ونحن لا نسلم ان يفيد لانه حكم ملك المتعة اذا ملك مقصودا واذا ثبت البعيد
ونحن لا نسلم ان يفيد لانه حكم ملك المتعة اذا ملك مقصودا واذا ثبت البعيد
تماما قلناه من قبل لان الحكم يتعدى من الرقبة الى الضع اذا لم يتعد حق الغير
فاما اذا تعدى لا يسقط لاحق الغير فلا يتعدى لان حق الغير يدفع التعدي لا يمس المعدى الى الضع
من ضرورة ملك الرقبة واذا لم يكن من ضرورته بل قد يفعل ادنى دافع استعمال المحل حق
الغير لم يثبت ذلك الحكم كالمرتهن والمستأجر قالوا ولا يجوز ان يقال الزنى الحرفي غير
محترم فلا يمنع الغرى لانه محترم من وجه من حيث تصحيح الشرع اياه لانه وان لم يكن محترما
ولا يجوز ابطال الاستيعاب وقيمتا ابطاله ولم يوجد وقد قلنا ان الحق مقصود وحق
السابي بيع هذا وان لم يكن محترما لكنه يرجح على حق السابي فيما لا بد له واستر كارية
هو ليس محترما لا يستلزم ما هو محترم ما يبطله ثم يعتبر بما لو استرد كارية
ولها زوج حر فانه لا يبطل نكاحه وان كان غير محترم قالوا والاسر يلزم على ما
قلنا الدين على الحربي الحربي اذا سقط بالسبي من حيث لا سقوطه انما كان لانه لا
يلزم السقوط وانما قلنا ذلك

لان الدين على الحربي في ذمته وذلك لان الحر ومعنى الذمة نفسه من حيث انه ادمي
والدين على العبد يكون في رقبته ومعنى ذلك نفسه من حيث انه مال فاذا سبي لم يمكن ابقاوه
في ذمته لانه دين ثابت في حق السيد ومحله من العبد الرقبة ولا يجوز تغيير المحال وابطال
وضع الشرع فيها ولا يمكن نقله الى الرقبة لان السابي ملك الرقبة فارغة خالية عن الحقوق
ولا يجوز ان يشغل بالدين لان فيه ابطال حقه واضرارا به فيسقط ضرورة ونحن نقول لو كان المسبي عبدا
عليه دين بقي الدين في رقبته كما كان وهو نظير مسئلتنا لانه ملك الرقبة مشغولة بالدين
فبقي الشغل كما كان كذلك في مسئلتنا ملك الرقبة بالسبي مشغولة المنفعة بالنكاح فبقي على ما كان
وذلك لانه يملك ما يجده على ما يجده قالوا والدليل عليه الاجارة حيث تبطل بالسبي وصورته اذا اجر
الحربي نفسه ثم سبي لان في هذه الصورة تبطل العقد بالعجز عن التسليم لانه بعد السبي لا يقدر على تسليم
نفسه قالوا ولان عندنا ينعقد الاجارة جزءا فجزءا فلو بقي عقد الاجارة يؤدي الى انعقاد العقد
على ملك السابي ابتداء بغير رضاه وهذا لا يجوز بخلاف مسئلتنا وفرقوا فصل القصاص
وقالوا السبي في الوضع لملك الاموال الا ترى انه اذا صادف مالا قبله واذا صادف غير مال جعله مالا
وملك النكاح مثل القصاص في انه ليس بمال فلم يجز استحقاقه بالسبي فاذا لم يستحق لم يبطل ملك
الزوج قالوا فاما اذا سبي احدهما فتباين الدار يبطل النكاح لان اهل دار الحرب بمنزلة
الاموات في حقنا واهل دار الاسلام احياء بدليل الايات الواردة في هذا ولانه لا حرمة لهم ولا عصمة
فالحقوا بالاموات والبهائم في حقنا ولهذا ملكوا امثالها كما تملك الاموال والجمادات واذا كان
كذلك فصار هذا معنى منافيا للنكاح ولهذا المعنى امتنع التوارث بين اهل الذمة واهل الحرب
قالوا واهل الذمة قد لحقوا بحكم الاحياء بالتزام احكام الاسلام واما المستامن
الى دارنا اذا خلف زوجته في دار الحرب فهو على حكم اهل الحرب فلم يوجد تباين الدار واوردوا
طريق الالزام العبد اذا خرج مراغما السيد حيث يعتق بالسبب انقطاع العصمة والحرمة
بتباين الدار قالوا والدليل على هذا وقوع الفرقة بتباين الدار انه اذا سبي الزوج وقعت
الفرقة بينه وبين امراته ولا نعرف في هذه الصورة سببا سوى تباين الدار فان السبي لا ينافي
ملك النكاح في جانب الزوج والمراة غير مسبية حتى يكون ملك المتعة عليها مبطلا لملك
المتعة على الزوج

الجواب اما قولهم ان السبي سبب لملك الرقبة قلنا وهو سبب لملك المتعة ان
شئت قلت مقصودا على ما سبق او بواسطة ملك الرقبة كالشراء عندهم سبب العتق بواسطة
ملك الرقبة وقولهم ان ملك النكاح ليس بملك قلنا هو ملك متقوم يملك بسبب شرعي واذا جاز ان
يملك بسبب ما شرعا جاز ان يملك بالسبي الا ترى انه اقوى الاسباب واختصاص السبي بملك ما هو مال
دعوى بلا دليل واما التقسيم الذي قالوه قلنا هذا التقسيم غير مسموع بعد ان بينا انه سبب ثبوته في
ازالة ملك النكاح وعلى انه يدخل ملك الدين على ما قالوه لان السبي غير موضوع لاسقاط الدين
ولا هو مناف له ومع ذلك يسقطه لتضمنه ما يؤثر في الاسقاط اذ لذلك يبطل ملك النكاح بالسبي لتضمنه
ما يؤثر في ابطاله واما قولهم ان السبي لا يرد الا على الرقبة ولا يتصور وروده على المستحق بالنكاح
قلنا هو وارد على محل النكاح كما بينا لان محل النكاح لا يكون الا المنكوحة وقولهم ان المستحق بالنكاح
هو المتعة قلنا العبرة بالدليل وقد اقمنا الدليل على ان محل النكاح هي المراة ونعلم بالدليل ايضا على ان
المستحق بالنكاح هو المتعة لان الحرية تابى استحقاق المنفعة وهو مقصود لقضاء الشهوة وطلب الولد فلابد
من استحقاقها والاستمتاع بملك عليها لان السكن مقصود وذلك بذات المراة وقضاء الشهوة مقصود دون ذلك
بمنافع بضعها فكان المعقود عليه ذاتها ليحصل مقصود السكن وكان قضاء الشهوة والسكن مقصود
حصل استحقاقا والمتعة واذا استقر هذا الاصل الذي ادعيناه ان محل السبي والنكاح واحد سهل الجواب
عن باقي كلماتهم لان باقي كلماتهم يرجع الى ان الرقبة تملك بالسبي مقصودا والاستمتاع تبعا
وعلى الطريق الذي قلناه يمكن ملك مقصودا كما ملك بالنكاح مقصودا واما اعتبار شرائط
النكاح في السبي فلا يتصور لانه لا يحتاج صحته بوجوده فلا يتصور توقف صحته على شرط وانما
الشروط يمكن اعتبارها في العقود الشرعية وكذلك الاحكام التي قالوها هي هنا احكام
النكاح ونحن لم ندع وجود نكاح بالسبي وانما ادعينا ملك ما يملك بالنكاح بالسبي واما فصل
ابتداء النكاح بعد السبي فقد دخل عليه فصل الدين والاجارة ولان السيد هو المنشئ لعقد النكاح
بعد الرق وحقه في الرق لا يمنع عقده اما في مسئلتنا يجوز ان يقال يبقى حقه ينفع حق
الزوج لقوته ويحصل له السبي على الخلوص والصفاء مثل ما يسقط الدين ويبطل الاجارة لهذا واما
فصل الشراء فقد دخل عليه فصل الدين فانه لا يسقط بالشراء ويسقط بالسبي وكذلك
السبي يبطل عقد الاجارة وهو لا يبطل بالشراء وعلى ان ملك المشتري ملك ثان لا ملك ابتداء فينتقل الى
المشتري قدر ما بقي له من الحق واما ملك المتعة الى الزوج بل الشراء لا يجوز ان ينقل واما ملك السابي
ملك مبتدا لا ملك ثان فكل حق يجده في المحل ويجوز ان يستحق بسبب ما في الشرع يستحقه السابي لتخلص
له المحل وهو كما يبطل حق المسبي

[illegible]

في نفسه وبطلها لانه وجد بنته واما الغاصب فهو مثل المفسد وليس هو بشئ فسخه الساعي حتى
يرفع حق صاحب الغصب ولا فسخ لان الزوجان لم يرفعا فسخه فان والوا السران
الذين يسقط ان فسخه الساعي السبي فلنا انما يسقط المعنى اخر وهو ان السخ الدين انما حسب العبد
او قيمته مما استبدلا فانما يسقط ان الغاصب ضمنه ولم يسقط بالوجه الذي قلنا ه
واما عذرهم عن الدين فانهم قالوا ان الدين كان لهم لكن الدين في ذمة العبد وان يستحق السيد مثل
عبد يمنه الف وعليه دين العان فبيع بالف ومضى بها الدين وبقيت الالف الباقية في ذمة العبد يقال
لهم انما قلنا الدين لما رفقه العبد ولانا الما لك السيد لان سبب الدين هو سوق الدين على العبد وهو
معدم على حاول الساعي واما الكلام في بيان الدار فاعلم ان قالوه في عايبو الصعف لان دعوى الموفي اهل
الحرب باطل حسا وشرعا اما الحس للاسكال واما الشرع فانه حكم بصحة الخمة وعقد هم والاسلام
في السرح وفي هذا صون الحماه والاموال عن ان يحمله على الحاق لانهم لم ينفعوا الحاقهم اموالنا ودمائنا
بهذا يعلم ان يحكم على الآية والمراد بعدوي سقوط الجزية والعصمة هي الذي لوقع بها القتال في دار الحرب
وقد وا الوا السلم اما ان يحتن بمنع العرض وفي وجد معنى اخر يوثر في الفرقة وفصل الاوان يمنع
وان سلم فالنكاح لا يفيد من جريان الارث بدليل ما لو اسلم احد الزوجين ولم يسلم الآخر حتى مات احدهما ورثه
فوضع الصوم والشرع هو ان عصمتهما الطارئة فرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو كما ترى فما قالوه
عفا الله تعالى وعلى الله يلبس لسان الدليل هو لا يستدل العبد على ربه فانهم ان علموا من لسان الحر
ستولى عليها ولو فرضنا العبد في دار الحرب وليخرج الى دار الاسلام لعقول ايضا في المسئلة الى سنذكرها وهي
المسلم اذا دخل دار الحرب وزوجه ذمية وخلفها ولم ترد الى الاسلام فهي باقية الاسلام وقد كان اذا
اسلم الزوج في دار الحرب فاسلم عنها عند رسالي به وتركته والمسئلة كما من المسلمة ه وكذا
وان ترك ما فضل شيء الزوج مفردا فقد ان النكاح لم يبق لسان الدار فانا نقول ان الزوجان
مستقلا ان بالنظر والرق ما في استقلالها ان النكاح الاول بعد الرق لا يتصور وجود نكاح من العبد
بغير رضا المالك فقط المذان المنافاة لا لما قالوه والله اعلم ه

مسئلة

نكاح السعاة عندنا باطل وعند هم يجوز النكاح وبطل الشرط الذي يعود الى السعاة لنا
حديث ان عمر الذي صلى الله عليه وسلم في عزيز نكاح السعاة والفظ الذي في الصحيحين انه نهى عن
السعاة رواه ابن عمر وابو هريرة وجابر وليس السعاة الا النكاح الذي خلفنا فيه باجماع الفقهاء وقد نهى
عنه عليه السلام والنهي يقتضي فساد المنهي عنه لان العقود الشرعية انما تجوز شرعا واذا كان العقد
منهيا عنه لم يكن مشروعا واذا لم يكن مشروعا فالم اخر ومن جهته المعنى يقول

شرط السعاة رفع تمام الاعاب في البضع للزوج والنكاح لا يعقد الا بالحاب كامل واذا فات الدفع
تمام الحاب لان الذي احبه للزوج لاجلها هو الذي احبه للمولى صدقا فان الصوت الخافت فيها هي يقول
على ان يدخل واحد منهما صدقا والاخرى لا يحل صدقا وان لم يحل لها الصدق فهو في الاصل هذا
الشرط في الايجاب رفع تمام وجود الحاب للزوج والنكاح يستدعي تحقيق حال الحاب فاذا لم يوجد لا يصح
هذا اعادة الاصل مع ان المعنى في المفسد والشريك الذي اعتد عليه الايجاب لا يدان يفسد هذا التمتع
الحاصل بالاطلاقة لانهم يقولون لا يشترط في الزوج ولا في غيره في الستحق النكاح
فان ملك المتعة خالص للزوج اشترط الملك فيه فانه جعل البضع للمولى صدقا وملك الصداق ملك عين على
طريق ملك اليمين وملك العين وملك المتعة لا يضر شريك الزوج ومزعم انا نترى انه اذا زوج امته من
انسان يجوز ويكون ملك الحل للزوج وملك المتعة ملك اليمين للسيد بدليل انها لو وطئت شبهة يكون
العقر للسيد وايضا فان رقة البضع لا تضر صدقا فالحال قد تصدق اقل ما يتمول عرفا حتى لو تزوج
وصارت لا تطاق قد العادم وفي الحاب والقبول الام في البضع هو اعتقادهما النكاح وهذا الذي ذكروه
من وجوب الايجاب على فور الشريك الذي هو الايجاب لا يشترط ردا على ما قلناه فانا لم نجعلنا الفساد عدم
كمال الايجاب وهو موجود في السعاة لانه اذا جعل عنان احبه للزوج صدقا فالمراد هو فوات الحرج
الايجاب للمولى لها هو صحيح في منع سلامة المنع للزوج لعقل الايجاب على التمام والحال فائدة اذا
جعل الى البضع عفيفة جعل عنده لاخر تغير ذلك المعنى كل الحمل الاول واما مسئلة زوج امته
طيش سر د على ما ذهب الان الزوج جعله للزوج لم يبقه لنفسه لانه جعل ملك المتعة للزوج وجعل له
وفي مسئلتنا جعل ملك المتعة اذا جعله للزوج صدقا للمراد والمسئلة مجمولة على ما لو هب ولم يقبض
ظاهر اللفظ لان رفع البضع طيش مما ملك اليمين حتى يصح جعله صدقا واما الذي يصح ان يرد على
البضع طيش لا ملك المتعة وهو ما ورد عليه الحاب النكاح للزوج والحاب الكلام ينصرف الايجاب ما يصلح محلا
للايجاب وهو سلك يعقل احتمالا في هذه المسئلة طريقا اخر وهو ان الفساد جاء من جهته
يعلمون العقد والعقود والسان عاما لعرب ما ذكرت لا شك انهم يفقهون من زوج امات
والاجوبة فانوا يعلمون ان النكاح الذي يوجب الفتح الاخذ دعا للاعقة والعار ولو
لم يعلموا صورة الحرام النكاح اصلا لان الكلام معلوما عندهم في معاري العادة ومن لا يعلم هذا لا يعلم
حدود الحلال هذا الذي ذكرناه في زعم صاحب هذه الطريقة ويستدعي ان نفهم او لا يرفع الخلاف
لانهم يقولون النكاح المعلوم النكاح لا هو نوا عن نا نكاح السعاة باطل والايمان بين شرط
السعاة معنى بطل النكاح والشافعي رضي الله عنه نص انه لو سمى لها واحد صدقا صح
النكاح وعلى ما زعم هذا الزاعم معنى ان لا يصح والعقد على ما سبق ولما احتجه هم

والواضح فساد جامع لعدم الاهلية للنكاح كالوسخ حمزا او خصيا لمسنه انه لو ترك المهر اصلا
لم يبطل النكاح فكذا بقل بشرط فاسد فيه مع ذكر مقابله وبدليل الفساد جامع جاب المهر
الفساد جامع من وطء احد الزوجين صداق الاخرى وقال انه يرد في هذه المسئلة فتح
شرط فاسد لا يبطل به النكاح بل يبطل الشرط ويصح النكاح وانما لم نقل بالفتح بشرط فاسد بل النكاح
تم يوجب مهر مثل ولها ان يجب في صداق ولها على ان يضع عن صداقها ومضع عنه صداقها صداقها وهذا
شرط فاسد دخل في العقد بعد ما مضى فلا يبطل الشرط الا ترى ان الاهل لها وهذا المعنى معقول وهو ان
الشرط الفاسد عمله في الحاب رفع العقد بعد ثبوته ولا في المعين العقد فلا يعمل شيئا في البيع فانه يعقد
مع الفساد ويوجب الملك لها يوجب الرفع بعد الثبوت واذا كان كذلك لا يصلح للرفع بعد السقوط
في النكاح لانه يحتمل الرفع بعد ثبوته بسبب شرط فاسد كالاهل والعتق وسيجيء تمامه ان شاء الله تعالى
الخيار في النكاح ولسنا نقول بتوقع العقد لما مر انه على ما ينبغي بدلائل الفساد ثم يثبت لهن البتة بالحكم
فان النكاح لو صح وثبت المهر لكان لها ان يجب الرفع بعد الموت واذا كان كذلك صار كالرفع بعد السوت لان
ميت عن الشرط لا يبطل النكاح لانه مؤثر فيه والاثر حكمه ثبوت وفي مسئلتنا حكمه الشرط غير
مؤثر لانه استحق مهر مثل فلا يجب الرفع بعد الموت لان الشرط لا يصلح للاثبات الصداق
لا يكون الا مالا والمضع ليس بمال فما يعقد الشرط حكمه واذا اضيف الى محله فاما اذا اضيف
الى غير محله ولغو او بقي بعيره صحيحا وليس في عدم الشرط ما يدل على بطلان النكاح ولا لها ان
لست بما مثل النكاح فلا اضافة اليها فلغو واما قوله العبد فانا لا نصح ان يكون مهرا والمراد الاول
ارسيحقها فاذا ارتفع حقها قالوا وهذا لان الحال واذا وجبت نفسها من رجل لا يركن ولا يطاوعه
اهل النكاح على هذا لم اره وليس لها ولي من الاخر والجمع غير ممكن فبطل الا تما وفي مسئلتنا
الرجل اهل للملك النكاح والمرأة استحقت نفقة فوجب النكاح كملة وبطل الاحباب الاخر ولغا وصار
هذا كما لو زوجت نفسها من محرم واحتى فصل الاحتى مع النكاح ولغا الاحباب الاخر
والجواب ان هذه الجهات ظهر خارجة على الطريقة التي بينا لها من قبل وقد ذكرناها
على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكرت وهو ظاهر لمتامل والمسئلة لا خرة ممنوعة بل عندنا اذا اوجب
المحرم والاحتى قبل الاحتى لم يصح النكاح لان الاحباب تم والله اعلم **مسئلة**
زكاح المحرم وانكاحه باطل عندنا وعند هم صح لنا حديث ابان عن عثمان رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ينكح المحرم ولا ينكح اخرجه مسلم في الصحيح وروى في بعض الروايات
عن عثمان رضي الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينكح المحرم
ولا ينكح والصحيح هو الاول ورواية الحلواني الحديث على الدب والنهي يدل على الفساد في العبود

الشرعية فانه اذا زال جواز الشرع فاذا لم يعقد على اصل الشرع يقول الجواز قالوا روى عن عباس ان النبي
صلى الله عليه تزوج ميمونة وهو محرم وهذا الخبر في الصحيحين والجواب ان الروايات في الباب مختلفة
فروايته عن عباس على ما قلنا وروى عن ابي رافع عن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى
الله عليه تزوج ميمونة وهو حلال وذلك انه روى ابو رافع رواه وهو خير سهو وقال ابو رافع وكنت السفير بينهما
وذلك اخبر ميمونة حلال تزوجني رسول الله وهو حلال وهذا يدل على ان عثمان بن عفان رضي الله عنه
عمر النبي صلى الله عليه تزوج ميمونة وهو حلال وهذه الروايات اسبه بحال الظاهر ان النبي صلى
الله عليه لا يقدم على النكاح وهو محرم وقد يهو عنه قولا وافعالا وحال النبي اذا رآه فلا يقدم على
عقد مكروه وحكي بعضهم عن سعيد بن المسيب ان ابن عباس وهم في هذه الرواية فانه ما تزوج رسول
الله ميمونة الا وهو حلال على انه يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها حلالا عند نا على الحرام وهو خاص للنبي
عليه السلام وانكاح المحرم غيره على ما قلنا الاصل ان ما حظر النبي صلى الله عليه وسلم حظر الله انه استوى
وما روي انه تزوجها وهو محرم فقد روي انه تزوجها حلالا وهذا مما يقوي النكاح على ما طريق الكرامة فلا
يجوز لاحد غيره لانه نودي الا وهو الرسول على انه ان تحقق ما رآه فانه عليه السلام عرف ذلك
بوحي غير لانه نودي الا وهو الرسول وقول ابن عباس رضي الله عنه ان النكاح دعاء كامل الى الوطء فمنعته المحرم لان الوطء
ولا واحد من عنده واما قول ابن عباس رضي الله عنه ان النكاح دعاء كامل الى الوطء فمنعته المحرم لان الوطء
معصية وحال الاحرام لعنده ودواعي المعاصي محرمة بسنته ان حق العبد الاحباب عما من
الاحباب عنها احباب ما دعوا اليها ولسلمنا ان دعاء كامل فانه دعا الى الوطء طمعا على عابد
عليه انه شرع سببا لا وهو لما اليه مطلقا اما ترى انه دعا كامل ونعلق بحرم الفعله والاصل
هذه الاسباب مهدرات الوطء بدليل ان اهل الجاهلية دعاء ايضا واذا حرمت المهدرات وسائر الدواعي حرمت
هذه الدواعي ايضا وما ذكرنا من الدليل على ان سبب الوطء ملوك الوطء الشرع انه طوى بتحريمه للصائم وطي
به في تحريم الجمع بين الاختين لا وطئا ولا نكاحا واما حجتهم فما روينا الاحرام علاه والعادة
لا تمنع الاحد فلسلة سائر العبادات واما جزئهم فالاولاما نمنع من هذا العقد وبدليل من
اهليته في محله فجاز مباشرته في الاحرام وقيل انه لا ما نقول ان المنع لوسيلة ان يمنع الوطء ومنع الوطء
لا يمنع العقد بدليل المنع المحرم والف اسن الصوم وهذا لان الوطء انما منع منه لانه استماع
ما لس استماع لا يحرم لا يحرم مباشرة استماع مثل الصوم سواء فان تحريم الوطء فيه لانه استماع
والمحرم العقد الذي فيه استماع لحرمه الاستماع قالوا واما القبلة واللمس فانه استماع
الا انه ادنى من الوطء وهذا لا يستوجب حرمة الاستماع لكون المحرم اشبه بالمجاهد من الله تعالى
المحاصر لعدائه فلا منع اليه ما لس استماع لا يوجد فيه قالوا واما ما لا نه
داعيا الى الوطء والاحرام ان تحرم وهذا لا يتزكان ترى ان المحرم يدعوا الى الوطء ولا يحرم الاحرام
وذلك لان المحرم لما سبب داعي الى الوطء بدليل انه يحرم مع الاحتمال ومع ذلك لا يحرم

ان يحلوا منكوحته لانها في نفسها استت باسماع لان النكاح في نفسه لشرف باسماع فلم يحرم والوا
واما الطيب فلم يحرم لانه ممن داعي الجماع بل لانه في نفسه نوع ارفاق والاسماع والضابط فيه ان كل
هيئة لم يحرم من قال النبي صلى الله عليه وآله الحاج اشعث اغبر وفي رواية الحاج اشعث نقل ابن
علمان شرط الطيب صالح للحرم وهو بزائل عن الطيب من له النكاح من الوطء قالوا واما الاعمار
المسنونة فلا معنى له بدليل ما سناه وهذا الا ان يقال ان الاحرام انما فيه ان الخوف عن الجماع اما ان منع
في جماع صالح اصلا والنكاح ليس من هذين الباب لانه مقد على المرأة ونفس المهر اصلها مقد لها
غاية ما سلم عقد الانسان على بيعه وشرائه ونكاح الامة المملوكة له قالوا واما فاضل وجوه
المضاهاة فانما اعدت للحرم من الوطي الحسية لان ملك الحرمة معناها على المعدية الاترى ان
الحرمة تعدت من المالي الى اللمز دون الكسي في الضاع والاصل الحرم هو العضيه والعضيه المانع
ذلك تعدت الحرمة من المالي الى اللمز لان سبب الشؤ والمسبب الحاق متعدي الى الذي هو سبب
الحاق اللمز الذي هو سبب الشؤ فاما في مسئلنا فليست حرمته الاحرام على المعدية بل ان
الصيد حرم بالاحرام لان تعلقت بيت بلمز ظهر له حرم على المحرم ولما بعد حكم الاحرام لما
الى اللمز في عهد الصوم ويعلق تعميمها بالرجعة في المسئلة قال الرجعة سبب لاحاجة
الوطي عندكم ومع ذلك صارت من المحرم ولذلك استدلامه النكاح في حال الاحرام والمستدام هو
المتدا والمستدا هو المستدام فما قالوا واما العدة فانها منع النكاح لما سنا من ابطاق النكاح
وحق النكاح في المنع مزل من لم يفسخ النكاح فمنع النكاح على سبيل سناه: والجواب
اما قولهم ان الاحرام عذر فلا نسلم انه لمعنى فيه ما منع من النكاح لانه عذر فاما الصوم فليس بسبب
لتحريم دواعي الوطي بدليل انه لا يهم القتله والبس ونحوهما وانما عاتبه ما فعله انه ذكر ذلك لزيادة من
على نفسه مؤاخذة الوطي فاذا لم يحرم مقدمات الوطي ومقدمه سببه ودواعيه والمعنى المقرر
من الصوم والاحرام في هذا وان ذكر من الوطي حراما في الموضعين وطول الصوم يقصر زمانه ولا يطول
فلم يدع الحاجة الى حرمة الدواعي والاسباب لان الصبر عن الوطي في ذلك القدر يسهل على الانسان
اما مدة الاحرام فانها تطول والصبر عن الوطي صعب وتشوق معه الحاجة الى حرمة الدواعي
والاسباب فرقا للنفوس عن تشوقها وتطلعها وقد قال الحسن البصري اذ رعوا هذا
النفوس فانها تطلعه والا بعدوها منه على ما شرعا به فان لحرمة الدواعي والاسباب مع طول
الزمان عادا الى ما كان عند ما شرع الحاجة اليه واما حرمه وطي الحاضر والنساء
مستغنى عن حرمة الدواعي والاسباب لان الفتنة بهن عند مباشرة الحاضر والنساء والان
هناك المحرم الوطي لعينه وانما هو لما تودي اليه الوطي من استعمال الاذى على ما ورد به الكتاب

قال الله تعالى فلا هوادي واعتزلوا النساء في المحيض فاذا لم يحرم لحرم دواعيه واسبابه ولما الذي قالوه من
سنا المعنى فحرم الوطي ملتسنا نذكر ذلك المعنى ولذا نقول ان الاستماع وان فوقه في نقض النكاح
ولا مستب تام ودواعي كامل الى الوطي فحرم ايضا على ستوسانه ولما تعلقهم بشرا الامة والخلوة
بالمنكوحة وهو ان شرا الامة ليس بداع كامل الى الوطي فانه غير معقود ولا مشروع للوطي فان
شرا الامة لطلب المال وهذا وضع كشرا في العالم خلاق النكاح وايضا فان الاعاجم حيث طبع
غيرة كامل اضافوا طلب السهو وان كان تحلله على الوطي فان سهوه لما كان زجره ولكنه عنه اضاف
خوف فوات العلو ومع العلو وطلب المال واما الخلوة فليست بداع كامل لان الخلوة في وضعها
ليست للوطي الا ان الخلوة المحارم جائزة والوطي حرام فلما النكاح تهوى للوطي وضعا وايضا فان
الخلوة ليست سبب الوطي والنكاح شبه فظهر الفرق واما الخلوة بالاجنبية فنوع لزاجه
لخوف وقوعه محظور ويجوز ان يقال في مسئلنا ذكره ايضا واما اشارة الطيب فالجواب عنه مثل
المجاورة عن شرا الامة واما فهم من الحرمة لسبب الاحرام ليست على المعدية بطيبتها لذكر الدليل
شرا الصيد لا يجوز لانه سبب لامات الدواب ليدعى على الصيد حرام فحرم سببه وهو مثل
مسئلنا سنوا واما الذي قالوه من ان بالاحرام في كذا وكذا فهو كلام سفر وردوا به واما العبرة
بنا بالسبب فمتى وجد السبب لمؤثر تحريم النكاح حرم وقد وجد على ما سنوه يقال لهم ان
التعبير والاطراد بحرمه الناول بالاحرام وان الاحاد الاصلية وفي هذا الموضع واما قولهم ان حرمه
المضاهاة منسه على المعدية لانها تعدى عن المالي اللمز طنا ان ذلك المعنى هو الذي
من اللمز الذي هو بعد الحولين الطعام الذي هو بعد الحولين وبعد فاذا احتمعا سان على
سنا والطعام والبعد الحولين ارتست بينهما الحرمة لان زوال الطعام سبب لشهوة فمتى ان تعدى
لزوم ولبس المعنى فيه ما قالوه وانما هو اسات كما به لا لما زيادات لام ايضا غير معقول المعنى
وهذا لا نوجد في المال الصيود واما الرجعة في استدامة النكاح الاول وهي في الحقيقة ابقاء
الخلل عن النكاح فمنسوبة لما نقول هو سبب الوطي وانما السبب هو النكاح السابق وبزوال
فضل الاستدامة ولهذا حرم ابتداء التملك للصيد في حال الاحرام ولو احرم وفي ملكه صيد
لم يبطل ملكه وان ارتفع اليد هذا هو الصحيح ان الاحرام لا يمنع بطلان النكاح وان امر لا يمنع عن الوطي والله اعلم

مسئلة مذهبنا انه يفسخ النكاح بالعيوب وهي الجب والخنثة المشكل
وعندهم لا يفسخ بالعيب بخيار الفاسخ ما رواه الدارقطني بسنده ان رجلا تزوج امرأة فوجد بها جنونا او
جذاما او برصا فاتى عمر رضي الله عنه فقال لها صبوا في المنكح اربعة الجنون والجذام والبرص والرتق

نوى

الرابع وروى بطريق سعيد بن المسيب عن عمر قال ايما امراة غرّ بها رجل بها جنون او جذام او برص
فلها مهرها بما اصاب منها وصداقها من صداق الرجال على وليها الذي غرّه وروى مالك عن عمر ان رفرف
شيئا وروى عن ابن عباس انه قال البيع لا يجوز في مجنون ولا نكاح المجنونة والجذوم والابرص
والقلفاء وروى عن علي انه قال ايما رجل تزوج امراة مجذومة او برصاء او بها قرن فان له الخيار ان
شاء امسك وان شاء طلق وروى الزهري عن عروة عن عائشة ان النبي عليه السلام تزوج امراة فوجد
بها ساما فردها وقوله فردها صريح في الفسخ فلا حاجة الى الطلاق والمبيع بالعيب يدل على هذا القول
ومن اصحابنا من قال هذا الخيار على الفور كخيار العيب في المبيع والاول اصح لان الفسخ خيار ثبت
لدفع الضرر فلا يسقط الا بما يدل على الرضا وقد روى عن عمر انه قال لا يرد النكاح الا من ثلاث
جنون او جذام او برص وهذا يدل على ان الفسخ لا يختص بالعيوب التي تمنع الوطء لان الجنون
لا يمنع الوطء وانما يمنع الاستمتاع وكذلك الجذام والبرص وقد روى عن عمر انه قال لا يرد النكاح
الا من ثلاث جنون او جذام او برص وهذا يدل على ان الفسخ لا يختص بالعيوب التي تمنع الوطء
وانما يمنع الاستمتاع وكذلك القرن وهو ان يكون احد الزوجين ذكرا والآخر انثى وقد روى عن
علي انه قال لا يرد النكاح الا من ثلاث جنون او جذام او برص وهذا يدل على ان الفسخ لا يختص
بالعيوب التي تمنع الوطء وانما يمنع الاستمتاع وكذلك القرن وهو ان يكون احد الزوجين ذكرا
والآخر انثى وقد روى عن علي انه قال لا يرد النكاح الا من ثلاث جنون او جذام او برص وهذا
يدل على ان الفسخ لا يختص بالعيوب التي تمنع الوطء وانما يمنع الاستمتاع وكذلك القرن وهو
ان يكون احد الزوجين ذكرا والآخر انثى وقد روى عن علي انه قال لا يرد النكاح الا من ثلاث
جنون او جذام او برص وهذا يدل على ان الفسخ لا يختص بالعيوب التي تمنع الوطء وانما يمنع
الاستمتاع وكذلك القرن وهو ان يكون احد الزوجين ذكرا والآخر انثى وقد روى عن علي انه
قال لا يرد النكاح الا من ثلاث جنون او جذام او برص وهذا يدل على ان الفسخ لا يختص
بالعيوب التي تمنع الوطء وانما يمنع الاستمتاع وكذلك القرن وهو ان يكون احد الزوجين
ذكرا والآخر انثى وقد روى عن علي انه قال لا يرد النكاح الا من ثلاث جنون او جذام او برص
وهذا يدل على ان الفسخ لا يختص بالعيوب التي تمنع الوطء وانما يمنع الاستمتاع وكذلك
القرن وهو ان يكون احد الزوجين ذكرا والآخر انثى وقد روى عن علي انه قال لا يرد النكاح
الا من ثلاث جنون او جذام او برص وهذا يدل على ان الفسخ لا يختص بالعيوب التي تمنع
الوطء وانما يمنع الاستمتاع وكذلك القرن وهو ان يكون احد الزوجين ذكرا والآخر انثى

فصل

فصل ان فسخ وخلوا المجلس عن الخيار وعاد الحل الى ما كان عليه من قبل الاداء كما ذكرنا وهذا افضل معتبرا
ولما عندهم والوا النكاح لا يقبل الفسخ ولا يجوز رده بالعيب لان الرد بالعيب يتصور
الا بالفسخ قالوا والدليل على انه لا يقبل الفسخ انه لا يجوز فيه الاقالة ولو قبل الفسخ قبل الاقالة لان
الاقالة عند الفسخ بسنة ان الاقالة في العقود هو الحل الذي اشرنا اليه وان ما تعقد عليه من
الحال لحاجة العقود المعقود عليها وقد حل الاقالة ولم يحل به دليل على انه لا يقبل خيار الخيار
والخيار مشروط للفسخ فاذا كان يقبل الفسخ يجب ان يكون محلا لشرط الخيار ويدل عليه انه لو قال
لامراته اختاري فاختارت نفسها كان لزوجها ان يفسخ ولو احتمل الفسخ لكان محلا لحق المتعاقدين اذا اختير صاحبه
يكون يمكنا من الفسخ وفصل الاقالة الذي ذكرناه هو احسن ما ذكروه في الدليل واقواها
واما من حيث الحقيقة فالواو النكاح ليس بمال مطلوب وانما المطلوب الاملاك بدليل انه لا
يتصور نقله الى الحد والواو املاك اما مطلقا مثل سائر الاملاك القابلة للنقل والتحويل او املاك لتحصيل
الزوج عوض البضع وقد ذكرنا ان الزوج لو وطئ امراته بشبهة ولزوم املاك مطلقا كان عوضه له
لان عوض ملك الانسان كسوبه ولا نهاية حرمة الحربية بينا في الملك فالله تعالى جعل الحر
ليكون مالكا لا لكون مملوكا واذا ثبت ان النكاح لزوم فقد السهو وبقي النسل
في العالم محصلا عند ما في كل عدد وموضع الحاجة ولا حاجة الى الفسخ لان عند ما في الباب الحاجة
انما تنشأ من الرغبة في النكاح لوقوع الفراق والسباق من الزوج وحرمة عدم المرافقة المطلوبة وهذا
المعنى موجود بالطلاق ولا معنى لاعتبار هذا الملك فحق الفسخ مع على العدم فما ترجع اليه
كما ترك على العدم فما عود الى الاصل وانما عوض البضع فكالوا وانما عدد الطلاق وضع
نظر من الشرع للزوج لانه رب ما طلق عاطرا ثم ندم فندم تبين ان لا ندم فنه فتراجع
فاما الحلم فهو عندنا طلاق وجوازا لاعتراض لنوع حاجة فانه رب ما تحتاج الزوجة
الى المخالعة بان يكون الفراق والسفاق من جانب المراة ولا رغبة للزوج فطلاقها الاموال
باخذه قالوا واما الايلاء فهو عندنا طلاق موجل وقد كان طلاقا في الجاهلية
فغيره الشرع بادخال الاجل فيه وذلك الطهر كان طلاقا فحقق الشرع حكمه بايجاب
حرمة نسف الاداء وعلى ان الايلاء من حقه والطهار منكر من القول وزور
وقطعنا منه السبيل لحقاص النكاح عنان الشرع جعل الحل وحده منها حكما معلوما اذا
وجد النكاح فاما اللعان فهو عندهم القذف على ما عرف في مسائل اللعان
قالوا ومما يدل على ما قلنا ان الفسخ رفع العقد على وجه لا تبقى منه اثر وهذا لا

تصور في النكاح او هو اعان ما ابتدئ لصاحبه بالعقد الى نفسه وهذا انما لا يصور في النكاح
قالوا واما المسائل الواردة فهو لا هوان لهذه المسائل ان الموجود فسخ النكاح بل رفع
العقد وليس فسخ وسأزيد هذا اما في خيار العتق فظاهر لان الملك للزوج ردادا عليها بالعتق وهو
ملك يصلح للحال على ما سبق من بعد فلها ان تدفع هذا الملك باختيار نفسها وبذلك يرتفع خيار الملوع هو
رفع العقد ايضا لا لاعتبار العيب والجهل ليس لهما ولا يد لانهما العقد فيحصل العقد المعدوم في وصف
اللزوم فيكون اختيار المرأة نفسها رافعا للعقد في وصف اللزوم وكذلك في خيار عدم الكفاءة فان
العقد من المرأة حصل كالمعدوم مما هو الحق لها وليا فانه لسيدها ولانه التصرف في حقهم بالاسقاط
فان للاولياء حق دفع العقد بسبب عقد عقد في حق مخصص فمنعه وبأباه ولا يرضى بهم اذا بانت الرفع في هذه
الصورة ارتفع العقد بغير طلاق لانه لا يكون فسخ هذه العقود الا مع اقترانها بقضاء او رضا
ما بين للاضرار ولا وجود للضرر هنا الذي هو وجه الحل والمعقول ونفس المحتوم وبما نقول
النكاح سبب البيع من وجه لانه تملك باستباحة الاستمتاع فيرد على منافع المرأة يستطيع فيها
نفسها ويضعها بعوض باعتبار مثل الملك في حالة الزوج فاشبه البيع صح الفسخ بملك الاجرة
والشهر بالاسقاط لا يصح الفسخ بالعيب وقد يعلم الطرفين في المسألة وما لو
العيب الموجود مفسد عن العقد عليه ولا وجب الفسخ فلما لم يكن كذلك لان المعقود عليه هو
الحل والاستمتاع بالعيب فان المعقود عليها لا يسلم جواز النكاح على الزوجة
ولا منفعة لها منها ويدل ان الامة تملك النكاح ولو كان العقد وارد الى المنفعة لما ثبت
اعلما المعقود عليه وجب ان يكون مملكا العقد لا مبطلا له وبعد هذا فهذه الطريقة
فضل مشكل وهو ما روت المرأة قبل الدخول فان الامة مجمع على ان العقد لا يفسخ بالاستغراق
حيث جمع الصداق ولو ارتفع العقد لا يسلم ست حق الفسخ كان وجوبه اصلا قبل الاسقاط وجب
انفساخ العقد كما لو هلك المبيع قبل القبض ويدل عليه انه لو باعت المرأة فانه وبعد
الاستقبال باقيا ومع ذلك لا يسقط حق الفسخ واي فرق بين عزله بالاباق وبعزله بالمرض
والجنون الذي قلتم بل العزل بالاباق اكثر وهو معلوم للحاج الى الحجاز وخرج على هذا جملة
كلهم في المسألة وقد يعلق عامة مشائخهم بسائر العيوب صورة واصورا الوجب
بعزل الاسماع على ما عرف والجواب اما قولهم النكاح لا يقبل
الفسخ قلنا انه يقبله وامّا فصل الاقالة قلنا الخلع في النكاح بمنزلة الاقالة في البيع

فان لم يقبله عنده فقد قبل ما قوم مقامه وعلى انه انما لم يقبله لان الاقالة تشبه البيع الابري
ازعد كم هو بيع جديد في حق غير المتعاقدين وفسخ في حق المتعاقدين وعلى اصل ابي يوسف على احد
طريقي المذهب ومن حيث الحقيقة نعلم انها تشبه البيع معنى لانها سمين مثل الملك في المبيع
الى البائع بتراضي المتعاقدين من غير اعتبار لغيرهم واذا اشبه البيع لم يجز في النكاح خلاف
القياس بالعيب وغيره ولا تشبه البيع بوجه ما واما شرط الخيار تمام الجزء في النكاح
لانه شائع في مقتضاه وهو انتقال الحل لعقد النكاح فاسبه عقد المتعة لان شائع في مقتضى
النكاح وهو التأبيد فانه واجب فيقتضي النكاح على التأبيد كما ذكرنا وفسد النكاح واذا كان
شرطا فاسدا لم يمنع هذا وجه فسد النكاح لانه لما شرط فيه فقد جعله وصفا له وحقا فيه
وهو شرط فاسد فمتى فسد الشرط بوصفه فسد اصله وهذا هو الدليل على ان شرط الخيار يفسد
النكاح خلافا لهم ومسئلة المجبّ فانما لم نعلمه مخالفا لان السلف من الصحابة والتابعين اجمعوا على
ان هذه من ذوات الطلاق وفيه خلاف معروف منقول الا الذي يحكى انه لم يقع به وانه يقول
رضيا وابانيا وهذا الخلاف مع انهم ان الواقع بهذا طلاق واما الذي قوله من ان ملك
النكاح لشريك ملك مطلق لشريكه الا ترى انه هو ملك مطلق وعدم قبول العقل الاعتراض لانه
لان المعهود فيه مختص بوجه على العاقد من اهله والمحل من ملك العاقد ما لا يقبل العقل الاعتراض
لان المقصود به مختص بوجه على العاقد وهو الشفاء ولانه لا يوجد المحل من كل وجه
فلا ملك المتعة لا يعتبر ولما عدم استحقاق عوض البضع اذا وطئت شبهة فهو ملك صحيح
مطلق عند اظهر جواز الاستقبال والاعتراض بالخلع مثل ملك المنفعة في المحارم ظهر
جواز الاستقبال والملك من الغير ولا يظهر في استحقاق عوض المنفعة بالاستيفاء بعد ما
حرم الملك الدار للمستأجر وعندكم ذلك اذا فسخ العاقد بوجوهها واما قولهم الحديث باي
الملك فلما نافع ملك اليمين اما ملك النكاح فلا الا ترى انه لا يرفع بخيار ملكه ملك اليمين لان ملك
النكاح وذلك في العبد اذا سلمنا انه ملك ضرورة لكن لا نسلم ان قبول الفسخ الدليل على عدم الملك
فانه يعتمد الضرورة الخلاص والخروج ومع ذلك قبل الفسخ وفصل التسليم بطل قولهم ان الفسخ يقضي اعادة
عين ما ملكت لصاحبه بالعقد السابق ولا تصور هذا في النكاح لانه بطل هذا التسليم لا نسلم اذا فسخ
التسليم لكن فسخه سقوط الدين عن ذمته التسليم الذي هو مؤدى الى الملك الذي التسليم لذلك الفسخ في النكاح لم
يسقط ملك المتعة عن المرأة وعود المهر الى الزوج الا بعد الدخول وقولهم ان فسخ العقد

هو رفعه من غير ان ينفي له انه هذا يقولونه على اصولهم وعلى ان ما قبل الدخول لا ينفي النكاح
انه مجوز ومنعقد فهذه المسائل التي الزمتهم من العيب والوجوه التي هلنا بها في
غاية الالزام وعذرهم عنها ليس بشيء فانه رفع عقده مبرم صحيح سلك الاعذار مجوز لها هنا
مع العقد بعذر العيب وان لم يكن رفع العقد لانه منعقد فاحتملوها هنا الرد بالعيب رفع
العقد لانه منعقد على معنى ان في اللزوم ضررا فله الانتقاض فصار الرد رفعا للعقد مسلما
فلم يملك الصوت ولا الطريقة التي به فقد بنا وجه وجود العيب وسبب الرد وانما
المعقود عليه هو المنفعة لانها هي المستحقة والمستوفاة والجاري حكم الله تعالى من الملك في
البيع هو المعقود عليه في البيع العين لبيعه لمقصود الملك وكذلك هاهنا المعقود عليه هو
المنفعة لمقصود الحل واما مسألة موت المرأة قبل الدخول فيجوز ان يقول قد ملك المرأة
قبل الدخول توجب مهر النكاح واما ملك المسألة فانما ذكرت للدلالة الموت هي النكاح لا به
عقد صحيح موصل لزمان العمر واذا انتهى زمان العمر انتهى العقد مثل الاجارة سواء سواء
واذا انتهت سقوط الاجارة التي بينها والصوم اذا انتهى دخول الليل والتي اذا انتهى لا يصح انتهاؤها
ولا تصور فسخه من بعد فاما اذا ابقت المرأة فلا ابقاء لها لقوت الا ملك اليد ولا ملك يد
في النكاح فاما في البيع فملك اليد فاتت فاذا فاتت لا ابقاء لها في البيع واما البعض فيتسابر
العيوب فليس بشيء لانها لا توجب بعد الاستمتاع وهي حاجة على ما ذكرنا من الفرق وهذا
لان البيع امر ليصير مع هذه العيوب بحسن الصحيح وليس بطل الفرار الماني مسألة الخلاف فيه
واما ما تعلوه الاجارة من الجب والعنة في حالة الزوج هو الراجح من واصل سوء الخيار
وان كان لا يعيبون ولا يعيبون فيه ولا يعرف معنى يوجب ثبوت الخيار سوى ازدياد ملك الزوج عليها
مما اذا كان الزوج عنينا او الولي لا يعرف معنى يوجب ثبوت الخيار سوى ازدياد ملك الزوج عليها
فانه وجدت ان ملك الحل على الابد على النصف مما على الخرم دليل الاحكام على ملك الزوج كما
الطلاق واذا اعتقت فقد ازداد ملك الزوج عليها وهو ثبوت ملك نصف الحل ولم يكن ملكا
ووجدت بعد العتق ملها ان لا يرضى بهذه الزيادة كما لها ان لا يرضى باصل النكاح اذا زوجت
بعد العتاق الا انها لا يمكنها ان يرفع هذه الزيادة لا يسعها اصل العقد فانتسخ اصل
العقد ضمنا لدفع هذه الزيادة كاحد السببين في باب نصيبه ملك الخرم فنعقد عن سببه فتح
اصل العقد ذلك هاهنا وانما نفسه وزوجه هذه الزيادة بطول مدة الزوجية والمعتمد
هو الاول وبعضهم اجاب بثبوت الخيار بها على اصل ملكها لنفسها لظهور ملكها
والجواب انا لا نسلم ازدياد ملك الحل على الامة من ملك الحل
على الحرة لا يفاوت بينهما لحال وبسبب دل من بعد وولد ذراه في مسألة طول الحرة
وعلى انه ان سلم لهم تسليم محاذاة هذه الزيادة مستحقة باصل عقد النكاح

وقال ابن عباس كان عبدا اسمه مغيث وكأني انظر اليه يتبعها في سكك المدينة ويبكي وبدل
على هذا قوله عليه السلام ان شئت فتربصي حتى يعتق هذا العبد وليست بمحجل ولا ويل الذي يأوله الاصحاب
انه محتمل انه كان عبدا وقت الاعتاق حرا عند الخيار لانه لم يستقل اعتاق زوج بريرة اصلا وقد
ثبت انه كان عبدا وورثت في الصحيحين ان الزوج كان عبدا وثبت ايضا قوله عليه السلام
ان شئت ان تستقري عشر هذا العبد وان تشتاريه فيفارقه وهذا نص في ان الزوج انما كان
باقيا على الرق عند الخيار وانما المعتمد هو جمع الروايات التي وردت ان زوجها كان عبدا
وقد ظهر الترجيح واما ما يروونه عن النبي عليه السلام انه قال لها ملكت بضعك فاختاري فوهم
انه عليه السلام جعل علة الخيار معنى فيها فلنا هذا اللفظ لا ثبت ولم يروه في دار يعتمد عليه
وعلى انه يحتمل ان يكون معنى قوله ملكت بضعك اي ثبت لك الخيار فعبر عن سبب الخيار بالملك
بضعها والمعنى ان النكاح مستمر عاد ان الحرة والرق وهذا مقطوع به والدليل عليه
ايضا انها بعد العتق لو اختارت زوجها لاحتاج الى عقد جديد واذا ثبت ما قلناه فقول ابن شبرمة
عقها الا بعد زمان تاليه النكاح بزمان تاليه النكاح ومسألة الاحجار لا احجار لها مثل ان يقال
مرض يحجر او يصحه فرض او هو نائم سلام او حنون افاق او افاق فحنون بينهما ان العيوب
الظهار المساواة من الوجوب لوجود المساواة بين الزوجين الزمه بحجب زياده وكاده وقرار
النكاح فلا توجب لا لاهما هنا في النكاح وانما هم من حيث المعنى يعلقوا
الاذا كان الزوج عنينا والولي لا يعرف معنى يوجب ثبوت الخيار سوى ازدياد ملك الزوج عليها
فانه وجدت ان ملك الحل على الابد على النصف مما على الحرة دليل الاحكام على ملك الزوج كما
الطلاق واذا اعتقت فقد ازداد ملك الزوج عليها وهو ثبوت ملك نصف الحل ولم يكن ملكا
ووجدت بعد العتق ملها ان لا يرضى بهذه الزيادة كما لها ان لا يرضى باصل النكاح اذا زوجت
بعد العتاق الا انها لا يمكنها ان يرفع هذه الزيادة لا يسعها اصل العقد فانتسخ اصل
العقد ضمنا لدفع هذه الزيادة كاحد السببين في باب نصيبه ملك الخرم فنعقد عن سببه فتح
اصل العقد ذلك هاهنا وانما نفسه وزوجه هذه الزيادة بطول مدة الزوجية والمعتمد
هو الاول وبعضهم اجاب بثبوت الخيار بها على اصل ملكها لنفسها لظهور ملكها
والجواب انا لا نسلم ازدياد ملك الحل على الامة من ملك الحل
على الحرة لا يفاوت بينهما لحال وبسبب دل من بعد وولد ذراه في مسألة طول الحرة
وعلى انه ان سلم لهم تسليم محاذاة هذه الزيادة مستحقة باصل عقد النكاح

وعن ابن عباس

لكن ظهورها عند عتقها بدليل انها لو اختارت زوجها لا تحتاج الى عقد جديد ولو كان اثبات من
زيادة ملك الحل لم يكن مستحقا باصل النكاح لاحتاج الى عقد جديد مثل اثبات نصف الحل الذي هو
المزيد عليه وهذا مقطوع به واذا كانت مستحقة باصل النكاح على الوصف الذي قلناه لم يدل
ظهورها على ثبوت الخيار مثل من تزوج طفلة لا تحتمل الوطي فصارت بحيث تحتمل الوطي
لا يثبت لها الخيار وكذلك اذا تزوج مريضة لا تحتمل الوطي ثم صحت واحتملت واما
الرجعة فليس الموجود الا طول زمانها بوجوب عدة الحرائر عليها وطول مدة الرجعة ليس
يدل على زيادة ملك لان مدة الرجعة في الزمانين واحد عندنا وهما جعلتان اذ الطلاق
عندنا معتبر بالرجال ولما ملكها نفسها فليس الا انها صارت حرة وصيرورتها حرة لا
يدل على ثبوت خيار لان الحرية لا تنافي لزوم العقد في الابتدا فكذا في البقا من ان يجعل اللازم غير
لازم والرضا يعتبر عند العقد وقد وجد ممن اعتبر الشرع منه الرضا فلم يعتبر من بعد ذا الا ب
بزوج الصغيرة ثم تبلغ لم يعتبر وجود الرضا منها واكتفي بالرضا من الاب في حال صغرها
كذلك هاهنا والله اعلم بالصواب ∴

باب الصداق

مسئلة الصداق عندنا غير مقدر بعشرة دراهم وعندهم هو مقدر بعشرة دراهم
او دينار يساوي عشرة لنا حديث سهل بن سعد ان النبي صلى الله عليه وقال للرجل تزوجها ولو
بخاتم من حديد وفي رواية جاءت عند النبي صلى الله عليه وكانت امراة تعرض نفسها عليه فخفض
منها البصر ورفعه فلم يردها فقال رجل من اصحابه زوجنيها يا رسول الله فقال هل
عندك شي قال ما عندي قال ولا خاتم من حديد قال ولا خاتم من حديد ولكن اشق بردتي
هذا فاعطيها النصف وامسك النصف فقال هل معك شي من القران الخبر وروى صالح بن
رومان عن ابي الزبير عن جابر ان النبي صلى الله عليه قال لو ان رجلا تزوج امراة على مل
كف من طعام لكان ذلك صداقا وعن جابر ايضا قال كنا ننكح على عهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم على القبضة من الطعام وروى يزيد بن سنان عن ابي هرون عن
ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يضر احدكم
بقليل من ماله تزوج او بكثير بعد ان يشهد وروى محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني عن
ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه قال انكحوا الايامى وادوا العلائق قيل ما العلائق بينهم

يا رسول الله قال ما تراضى عليه الاهلون ولو قضيب من اراك وفي الباب اخبار كثيرة فاقتصرنا
على هذا القدر وهي نصوص في اسقاط التقدير الذي ذهبوا اليه واما الخبر الذي يروون
لا مهر دون عشرة دراهم فانه رواه مبشر بن عبيد عن الحجاج بن ارطاة عن عمرو بن دينار عن عطا
عن جابر ومبشر بن عبيد متروك الحديث بالاجماع من اهل الحديث فان قالوا اليس روى
عن علي رضي الله عنه هذه اللفظة ايضا قلنا رواه داود الاودي عن الشعبي عن علي وانكر
سفين رواية داود هذا ثم هو مرسل لان الشعبي لا يصح منه رواية عن علي انما رآه رؤية
ولم يسمع منه شيئا وروى جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا قال الصداق ما تراضى به الزوجان وروى
عكرمة عن ابن عباس ان عليا قال لا مهر اقل من خمسة دراهم وقد ذكر بعضهم ان خبرنا
ناسخ واخبارهم منسوخة واراد اثبات تقدمه وتاخره بالظن ولا ينبغي ان يشرع معهم في الجواب عنه
لان خبرهم لا يثبت اصلا وما لا ثبات له لا ينسخ به واما الكلام من حيث القياس
فقولنا في غاية الظهور والوضوح لان المهر مشروع في النكاح ليكون عوضا والعشرة وما دون
العشرة في العوضية واحد فاستويا في صلاحية الصداق وهذا لان العشرة انما صلحت لانه
مال وما دون العشرة ايضا مال فنقول مال فيصلح صداقا كالعشرة والتعليل لما دون العشرة
والدليل على ان العبرة بالمال قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فاضاف الاموال
التي هي اسم جمع الى الجماعة فصار المعنى هو ان يبتغي بالمال الكل واحد من الجماعة واذا اصدق
ما دون العشرة فقد ابتغى بالمال فحصل به الامتثال للمشروع فحصل المشروع لان امتثال المشروع
بطريقه لا بد من حصول المشروع به وقد يتعلق الاصحاب على الواحد فيما خمسة دراهم
قالوا التسمية صحيحة بدليل ثبوتها وعدم العدول الى مهر المثل ولو كانت التسمية فاسدة
لوجب مهر المثل كما لو سمى الخمر والخنزير واذا صح المسمى لم يجز الزيادة عليه كسائر المسميات
الصحيحة ولا حاجة بنا الى العدول الى مضايقة بعد ان وقع الكلام في نفس المسئلة واما
حجتهم قالوا وجوب المهر حق الله تعالى بدليل انهما لو تراضيا على سقوطه
لا يسقط عندنا يجب بالعقد وعندكم يجب بالدخول وهذا لحقيقة وهو ان حق الله تعالى
متعلق بالابضاع ولهذا يجب حد الزنا وان رضيت المراة ولهذا لا يجري فيه البذل والاباحة
واذا تعلق حق الله تعالى بالبضع تعلق بالعقد عليه واذا تعلق حق الله بالعقد عليه تعلق بالمال الذي
شرع فيه ولان النكاح لطلب النسل على ما ذكرناه من قبل ولله تعالى في النفوس حق الاستعباد
سنة ان في كثرة النسل كثرة عباد الله وفي كثرة عباد الله كثرة عبادة الله والعبادة

حقه معلوم الصحة كبيرها وفي النكاح كبيرها ما الطريق الذي قلناه وربما هو لو لم يتعلق
حق الله تعالى بالمقوم تعدى الى السبب الذي شرع لتحصيلها ومثل حق الله تعالى متعلق المال
للشرع في النكاح لمعلوم حقه بالنكاح وانما تنادى المقدر لان حقوق الله تعالى مقدرة
بدليل سائر حقوق الله سبحانه المال شرع في عقد النكاح لانه وارد على البضع وهو محل محترم
ذو سرف فخطر وشرع المال فيه لاظهار خطره وشرفه وذلك لان ما يوصل اليه نفاسة يهون
عند البائر وما لا يوصل اليه لا مال له يشرف ويعز في القلوب واذا كان المال شرع لهذا المعنى
فلا يظهر هو في المحل وخطر الامر الا في خطر وشرف واعلاه عشرة الاترى انه يقطع به يد السارق
والمحل الذي فيه خطر لا يستوفى الا بما خطير ما ما دون العشرة فانه ما فيه خطر فلا يظهر به والحاصل
ولهذا لم يقطع اليد بسرقة وتعلقوا بالجزية والمهر مال المهر اصل الكابين اي
المتعارفين ولا يجعل فرعا للكابين المتعارفين المهر الخفيف وهذا لانه لما جعل اصل الكابين اي
المتعارفين فيما هو اعلى الحقوق الى على الانسان الخروج منها لان الحقوق التي سمح فيها بالابراء
والخسارة والوا بط على هذا الوجه حتى لو باع شيئا بمائة وعشرة ثم عاد عن احد خصمه وان لا يلزم
اصل الكابين العرض في الدين لو وهب لغير ان الوكيل بالبيع لا يملك الهبة وانما يملك بالبيع
حكم قبوض الموكل الذي على الغير فكان الموكل هو القابض لذلك ولو وجد اصل الكابين العرض
اليد فالواجب المقدر له مخالف لما لو كان مسبوقا بيده وقرره وافصل العلوق بالسرقة في اليد
محل له خطر لان البضع محل محترم بالخطر او في من خطر اليد بدليل ان من وجب قطع اليد
بسرقة ما باخته القطع وجوب الوطي الحرام لا يسقط ما باخته الوطي من المرأة فالوا
واما ٢ خلاف الخطاب في السرقة والمهر فمستدل على اصلنا من حيث ان ما فيه الخلاف
وشرعه الفساد دمنع وجوب القطع ولم يمنع صحة هبة الصداق واما ان الاصل في مقدر حق القطع
ندري بالشبهة وسرقه هذه الاشياء لا يحلو عن شبهة على ما ذكرناه في مالك المسئلة فاما المهر
فليس مما ندري بالشبهة فاعتبر اصل وجود المال لا القدر ولم يطرأ ان فيه فالجنس
ولا الى تساوي الهلال قالوا واما اذا سمى خمسة فجمع عشرة لانها نوقها صداقا فالاصح
يجري وهو على اصلنا مشكل وعامل الطلاق الواحد لا يجري معقولها وذكر بعض المشايخ
كذلك الكرخي وجمع العشرة لهذا لا نزاد عليها لكاب مهر المثل لا نها وجب اسقوطه
فان الرضا بحسنه رضا بسقوط ما زاد على العشرة طبعا وهذا لان الحق ورثادي بقدر
العشرة فلو وجب ما زاد لكان لحقها ومد رضيت بسقوطه فاما اذا لم يسم شيئا فانما يجب

والجود والذل وعليه المنة فاذا لم يصح بذلها وجب لها عوض فلا بد من ظهارها بالذل على
رضاها بالبذل اليسير اذا وجب لبذل الاكثر اذا سمان ويرتفع الجود والجواب احسانا ومنه ما اذا حيا
الامر الى العوض يطلب العوض الدم لان من غرض العوض غرض معلوم والعاقل يرغب في
اظهار الجود ولا يرضى بالعرض بالعقل والجواب ـــــــ اما قولهم ان وجوب
المهر لحق الله تعالى فلنا ما قلتم في الواجب هو حق الله تعالى لحق المرأة فان والواجب حق الله تعالى
فلنا ممنوع ان نصف في مصارف حقوق الله تعالى وسعنى ان لكون المرأة استحقاقه وان لم يلم الواجب
حقها فالاكثار لحقها لان الاكثار اظهار الواجب اذا ان الظاهر حقها فاذا لا ظهار حقها فان قالوا
حق الله تعالى في اصل المهر اذا وجب لحق الشرع فالتفاوت لا اصال النفع اليها وهذا لان البقاء
لحق العباد وفكون حق العباد فلنا هذا هو الدليل على ان المهر حق العباد ولان المهر ما شرع به
والاصل في الاموال انها وضعت لنا نفعا لان المطلوب من الاموال منافعها والنفع حق العباد
والما الحق العباد وتدرك بقولنا في جميع الاموال التي تجب اسدا الشرع وجب احقاق كل حق العباد
ومد رضيتها هذا في الزكاة وانما حقوق الله تعالى في الحدود والزنا وأجر لا نها مشتركة
حدود الدين والدين حق الله تعالى في شرع لحفظ حدوده حتى لا تنتهك يلوح حقا للناس قالوا واما
وجوب المهر مع تراضي المتعاقدين على سقوطه فلا سلم وسيأتي ما يعده والذي يدل على ان
المهر مما تعلق حق الله تعالى بالعقد المعقود عليها والمعقود لتحصيلها فلنا وقد يتعلق
حق الله تعالى بالاصل والوصف ويتعلق بالعقد المعقود عليها والمعقود لتحصيلها فلنا وقد يتعلق
حق وجب لاستيفاء حق الشرع وحق لاستباح البضع الا ان العقد لحق الشرع وهذا لان البضع
بالمتعاقدين ليس المهر وانما المهر امر زائد وانما تعلق به النكاح فلا يتعلق حق الله تعالى
بالنكاح او بالبضع يتعلق حقه بالمال وسنذكر هذا الاصل في المسئلة الثانية وعلى انا
وان سلمنا تعلق حق الله تعالى بالمهر فمقول حقه في ذلك لما كان البضع لا يعرض صيانة عن
الذل والاهانة وهذا المعنى يحصل بالعوض اليسير والكثير واما السرقة فانما يعتبر
حتى وجب لاستيفاء حق الشرع وحق لاستباح البضع الا ان العقد لحق الشرع وهذا لان البضع
بالمتعاقدين ليس المهر وانما المهر امر زائد وانما تعلق به النكاح فلا يتعلق حق الله تعالى
بالنكاح او بالبضع يتعلق حقه بالمال وسنذكر هذا الاصل في المسئلة الثانية وعلى انا
وان سلمنا تعلق حق الله تعالى بالمهر فمقول حقه في ذلك لما كان البضع لا يعرض صيانة عن
الذل والاهانة وهذا المعنى يحصل بالعوض اليسير والكثير واما السرقة فانما يعتبر
فيها قدر يطهر به البضع ويطهر من الذل والاهانة فيه وبحاب السهاة فيه وانصاف
فلنا قد طهر به البضع بخطره فيمنع الذل والاهانة فيه وبحاب السهاة فيه وانصاف
ان وجوب المال فيه لهذا المعنى وجب ان لا يجوز الاقتصار عن تمام البضع وهو مهر المثل لان
الاقتصار عن تمامه تودي الى الاستهانة به وهو لا يحقاله فان الشرع نزل المحاباة في الشرع منزلة
الهبة والبيع بدليل الاعسار من الثلث واما القطع في السرقة فقد عرف من مسئلتنا ان الحد لم يشرع في اعراض
العقود واعراض العقود معقولة المعاني وهو ان يكون الاموال المقوم والعقود عرض

عما هو مقوم بصلح عوضا فاما محل الخيارات ومقاديرها فقال الوصوف على معانيها لان الله تعالى
شرع العقوبات مراجرعن الخيانات بقدر الخيانات ومقادير الخيانات ومنار اهل الجرمات
لا يقف عليها الله تعالى في القطع في السرقة واجب بأن الخيانة لا مال والخيانة بشيء قدر
النصاب لا يكون مال الخيانة بقدر النصاب وفي مسئلتنا وزن العشرة مثل العشرة في العوضية
واما شرط المهر ليكون عوضا على ما شيوعا فان الزوج لها حاجات ولا يوجد الحاصل الواحد فيها
دون النصاب لعلتها وحشتها لحلاف النصاب والجواب الاول كذلك واما الجزء والمقدر فيها
محض شرع وليس للقياس فيه مجال فان قيل الواجب في الذرع مثلا لا نصف لهم اصلا في اثبات
القدر فما وجه التسمية في القياس قلنا هذا اصل المقدرات بالقياس وهو مضطرب في جميع
محال القياس غالب واما قولهم ان العشرة لا يجري صداقا فلسنا مما جرى معقولا ومحسوسا
جرى محكوما به الا ترى انهم لم يوجبوا مهر المثل مما وجبوا اذا ترك التسمية اصلا ه

مسئلة المفوضة نفسها مهر المثل بالعقد احد قولي الشافعي رضي الله عنه
وهو قول الحسن رحمه الله وفي القول الثاني لا يجب الا بالفرض او الموت على ما بيناه
المناظرة وعليه هذا يقول اذا مات احد الزوجين قبل ان يسمي مهرا فقد روي عن علي وابن عباس وابن عمر
رضي الله عنهم مهر المثل وقالوا حسبها الميراث لمهرها وهم اسوة ومثل قولهم عن مسعود
فقد روا واختاروا وروايتهم عن علقمة ان عبد الله بن مسعود سئل في رجل تزوج امرأة ولم يسم
لها مهرا سيأتي قد دخل بها مهرها خطبة قال لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط فقام ناس من اشجع فيهم الجراح
صاحب رايه الاشجعيين وقعل في بروع بنت واشق الاشجعي فقضى به رسول الله
صلى الله عليه وسلم في امرأة منا مثل ما قضيت فسر عبد الله بن مسعود سرورا شديدا
لموافقته قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا اخبر مشهور وفي رواية غرائة المزني
الصحيح لاجل الحلاف وقع في اسم الراوي ولاجل ان علقمة لم يقل هذه الرواية ولانه قد
يقال عن بعض الاشجعيين انهم قالوا لما لم يفارق امر اشجع زوج وقد قال الشافعي رضي الله عنه
ليست العلة به وهذا لعمري صعب مقدم السنة على اراي الرجال ومحتمل ان المزوج كان هو الولي وقد
ترك التسمية من غير ان يعلم بها فيتركها وينسل الله تعالى العصمة من محالفة السنن ويقطع ان علما
رضي الله عنه ما ترك القول بهذا الخبر الا لعلمه وريبه ومن قدم علينا واقتدى به فقد اسوى
لديه واما الامام من حيث المعنى فيقول لهم جاصل حقها وقد رضيت بعدم وجوبه وهي من
اهل الرضا فصارت كما لو ابرأت بعد التسمية والابراء بعد التسمية في المقاصل ير التسمية والابراء

وورد للنكاح في المسئلة الاولى ان المهر فاسد فحقها سنة المعقود عليه بعقد النكاح لما ان كون فحكم
الاجارة فقال هو منفعة محضة والمهر اما كان فيها ذكر المراد اسر بها كون حقها واجرى عليها من
الفسخ والطلاق يكون محض حقها واما الذي يعتمد عليه في المسئلة فحقها هو ان الدخول عقد تبرع
المهر معقود له ومشروط فيه بعض شيوعه وجوبه وهذا الان الشيوع اذا تم بدون سبب واستقر مع عدم
ايضم اليه الا بدليل ولم يجد ذلك مع عدم تمام الدليل على انه يتم بدون المهر المعقود له والشرع اما المعقول
فلان الزوج الزوج والنكاح مضامه ولا ازدواج والمضامه انما يتم بين نفس ونفس وبدن وبدن فاما بين
مال ونفس فلا يتصور بحال فان ثبت عبرت عن عرض لا عين عقد شركة بين الاعراب هذا السكر هو ان
الرجل المراد بالرجل وهو معنى قوله تعالى وجعل منها زوجها وجهها السكر اليها وقال تعالى في مواضع اخر
لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ولا تصور هذا السكن الا الان مع ذات فاما ان الزوجات
فلا ولما المشروع على ما ذهبنا اليه من ان زوج امرأته ولم يسم لها مثل ما لها فحوز العقد ولو ان المال
عوضا اصلا في عقد النكاح لم يجز لاستمتاع لان العقود مشارطات شرعية وموجبات مصدية بالعقود
المشروعة ولا مال الا بالمال ولا عوض الا بقصد وشرط وهذا لان المهر اذا ان اصلا في النكاح مر الثمن
في البيع والاجرة في الاجارة فاما تصير العقد عقدا به واذا صار عقدا به فلا تصور العقد لانعقاد
فاذا لم يسم فلم يعقد العقد به فاعدم العقد في حق المهر لعدم فعله من التسمية واذا انعدم العقد انعدم
المعوض انعدم في حق الاخر وهذا المعنى هو الذي ذكر الزوجين ولهذا المعنى لكر بدين ذكر
الايمان في البياعات والاجرة في الاجارات اعتصم العقود وهذا الذي قلناه في قضايا الاعتماد وان
قال قائل فالمهر اذا سمي ولم يوف عوضا عما قلتم قد يثبت مشروعا ومعقولا ما بيناه والمالمهر
مجوز ان يقال انه عوض ايد على معنى انه عوض من زوجه على ما سنبذكر ويجوز ان يقال المهر مال
القوامية مثل النفقة وهو معنى قوله تعالى الرجال قوامون على النساء اصل الله تعالى عليهم على بعض
وبما انفقوا من اموالهم والمراد الاجماع فوالمهر والنفقة وهذا لان النكاح عقد مشاركة بين
الزوجين بين بدن وذات يد وحل وحلل واستماع بما سمعناه الان الزوج احق بالقوامية حتى يملكها
في الجملة ومنعها من الزوج ويكون الطلاق بيده فالشرع جعل عليه لها هذه القوامية
محملها طيب قلبها وارضاءها هذا المال ويجوز ان اما استحق عليها من ولاية القوامية فتم مصالح
النكاح ومقصوده وجوه النكاح مثل النفقة شوا الان سبب هذا هو التسمية في اصل عقد النكاح
ان اريد وجوبه في اصل العقد وسبب النفقة فاما عليها من دوام النكاح ما يمكن منها
واختيارها عليه هذا هو تمام ما اراده من البيان وبين هذا الوجه الذي ولينا ه ايضا من ايضاح الفقه في

والما محصه ... بعد الحديث الذى وشاه من قبل والوا النكاح عقد بعوض لا عقد بغير عوض
دليله البيع وهذا لانه شرع بعوض وما شرع بعوض للحصول عوض الربا على الوصف قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ولكم فالله سبحانه عدل المحرمات ذو جلال واوتوا المحرمات
فاعلم انه لولا المال لما انه قال ان تبغوا باموالكم محصنين وانه هو المشروع وانه بغير المال غير مشروع سنته
انه لما كان الاصل الاضاع الحرمة وشرع اباحتها بالمال فمتى لا اعطاء المال على اصل الحرمة ثم
المعتبر لهم من حيث المعنى هو ان النكاح لو سمع مالا وغيره مما لا يختلف العقد عند ذكر العوض وتركه على
الاول يملك الممر المشروع مالا وغير مال يختلف العقد عند ذكر العوض وتركه فمتى اجاز فما سمعا
والاخر هبة ولا يختلف احكام العقد من مثل مختلف البيع والهبة وهذا لان العوض بالعوض لا يكون
هو العطية بغير عوض وحين لم يختلف العقد فى مثل هذا حال دخل النكاح واصلا فى المهر معنى على ما انه
ما شرع الا على وجه يجب وهو ان يكون بعوض ولسنا نوجب اصل المهر فصل الا ترى ان النكاح
الصغيرة دون المهر يجب مهر المثل وبيع النكاح شرع بمهر وغير مهر والشرع ملكه
النكاح بالمهر واذا عقد بغير مهر يجب الاقل من مهر مثلها وما سماه الشرع وحين صح منهما ان
المشروع واجب دل على اطلاق ان النكاح عقد صفته لسنا نوجب المهر لانه ليس بركن العقد ولا ذكر
شيئا ويختص الزوج بما لكيته لا يجد الله المرأة من ملك مقابلته ولسنا نوجب الا ملك
الصداق لان صح الرجل ليس بمحل الملك فيملك الصداق ليكون العقد ملكا مملكا
واذا ان ملكا مملكا صار المهر عوضا اصليا من الممر فى البيع قالوا وهذا لا تعترض على
ولم الزوج لا يكون لزوج مما لانه وان كان لا يستحق بقبل الازدواج بدليل
الى المفاوضة ملكا مملكا لان الازدواج قائم والمشترك مندرج فى هذه المفاوضة محاصل بها فمان ذلك عند
النكاح والذى ملكناه اصلا مما سعقد عليه وبه ملك النكاح وقد يعلق فى اصل وجوب المال الفصل
الذى بالمسئلة الاولى وهو ان المهر يجب بحكم الله تعالى بطريقه ما ذكرون فى ملك المسئله وبعضهم قال
وجب العوض صيانة لحق الله تعالى صيانة للبضع عن الابتذال بالزنا والاباحة والنكاح بغير عوض محض
بذل لها هبة محض لما لم يصلح مصونة عن الاباحات فما هى مصونة عن الاباحات واستدلوا
بالقصاص للسكران لما وجب المهر بالدخول لا بالعلم والحرف المعلوم به فى هذا الفصل هو
انه اذا ملك البضع بغير عوض طوعا فى استيفاء المعقود عليه ومن ملك شيئا بغير عوض وصح الشرع
ذلك الحق عليه عوض باستيفائه سنته انه لو وجب ان لا يجب بالعقد لان العوض
عاجلا لا تراه الملك لا يبقا الملك لا ترى ان من اتلف شيئا على غيره وأسقر الضمن عليه ولو

دال العوض عاجلا لما قال لا رجع الضمن على المالك لان اتلافا وقوات بالعوض فى الاجارات
عندنا صحيحة حتى ملك المنعقد الا ان ذلك المنعقد عنده استيفاء فوات بالعوض وساعد العقد ساعده فساعده
وحين عقد وملك بخلاف العوض والعمل الذى يعلمون انه هو المطالبة بالمهر وان ان المهر الحق
فلا معنى لطالبه سنته ان المطالبة تالى الوجوب فرأت على الوجوب فى الواجبات المطالبة على اصلنا
نهى مطالبة عالم مهر المثل واذا فرض وصير كانه اعلم المهر الواجب واذا زاد على مهر المثل وكون زيادة
على المهر والزيادة على المهر عندنا جائزة وان يقضى كون خطا برضا المرأة والوا وان الوجوب ابتداء
نعرض على قولهم ان العقد تمت دونه والله على قولهم المهر عوض لا يدل عليه واصل ما وجبه الذى اشاره
انا لا ننكر انه شرع الاصالة مثل العوض فى البياعات والاجارات لانه مال لا نسلم انه مال لا بد منه فما بنا وان ان تعا
مزوجه قالوا واما قولكم اذا لم يسم وجوب العقد بلى ولكن شاهد الشرع فلم يخل العقد عنه وهو لما ذا فى
لا يجوز طلا العقد عنه سنته ان الباب الشرع المهر مال على وجه العقد فان لم يسم على وجه ذكره فى هذا العقد
لزمه ملحوظ الحق منه وان تركت تسميته والاسعنا ما يجاب الشرع عن الحاب المتعاقدين غير مسموعة
الاترى انه لو سمى الخمر والخنزير وجب مهر المثل وما ان تسمية الخمر والخنزير تسمية بغير مهر بل عند انما لم
مالا يصلح عوضا قالوا والبيس يلزم على هذا ان ازدواج الذى تسميه بغير مهر بل عند انما لم
اذا ان الزوجان سيان سواء سقوط المهر وعندنا انما وجب الله تعالى والذى يخاطب الله تعالى اذا لم اثر
الزمه عقد الدهر وقد امرنا ان لا نعترض لعقودهم والتهم قالوا واما اذا زوج المولى امته من عبده
بغير مهر يجب ثم يسقط لانه لا حكم لمقابله قالوا واما اذا ابان الزوج فلا يسقط المهر
للزعم العقابة ان المسئلة مصورة فيما اذا زوج بطل العقد وتقادم والعقد الرجوع لا يهدم شيئا
العشرة الاترى ان الجعفة اذا فى هذه المسئلة الاترى لو اختصم وزنه على مع وزنه عمر وفى ترام قولهم
رضى الله عنها اكدت الاضحى بعد والجواب ... قولهم انه عقد شرع بعوض فلما
ان عليهم العوض بالمال لم يدل العوض الساعات فلا نسلم وان عليهم انه شرع بعوض لكون معاوضة بدل
المسائل هو مسلم اما قوله تعالى ان تبغوا باموالكم فلا يدل الا بيع المعلق بهذا نقول انه بيع النكاح
بغير تسمية عوض لان الاشهاد بالمال لا يوجد الا بذل المال فاما اذا اوجد الشرع فلا كون هو مسمعا
بالمال فظ يعلقهما لا يهدها الطرفين بين ان المراد بذل المال الا ترى انه هو سات توجه شرعا فانه
على الجملة نحن نصل به على الطريق الذى قلناه بسنته ان الآية الاخرى وهو قوله تعالى ما تعقوا
من اموالهم نشتان المال المذكور ليس باصل بل هو مال الهو لميه وعلى ان الله تعالى قد اطلق النكح

وفي ان جبره عن اداء المال وبيانه انه لصحته مستغن عن المال واما قولهم انه لو شرع بعوض غير عوض لكان العقد من قبلنا لم يشرع الا على وجه واحد وهو ان يكون معاوضة من المتعاقدين واما بالمال فلا وقفنا عقده ولا نسلم ان هذا الوجه اما مسلمة الاب اذا زوج ابنه الصغير بغير مهر فلنا انا لا نسلم ان العقد انما انعقد لما ستاذكره انه لم يعر المال ليسلم بغير ذكر عوض واما الوجوب فلانه قد اصر حقها والمانع في الحال الذي يتقرر لها وهو وجوبها بالرضا من اهل الاداء حالا فسلمنا وامانهم للزوج مالا به لا توجد المهر فلنا انما الهبة النكاح اباحة في الجملة سزر وكل واحد منهما مشروط صاحبه وعاوز على صاحبه الا ان الشرع خص الزوج بولاية العلو عليه ومنع الزوجة من الزواج لمصلحة كليه وهو دفع المفاسد في الانساب وهذا لا يوجب حاجب الرجال واقوالهم ان الشرع زال ملك الزوج منه بكال ولفظ القوامة عبارة عن هذين الملكين فان سموا هذا على هذا اللفظ وان سموا الملك لا لفظه فلا مخالفة بيننا في المعنى وحب ان لا يحلو لها منها عوض ذلك المال لانه بهذه الزيادة والجواب ان الزيادة التي قصدت الزوج لحق الشرع لما بينا انه يسقط بالمفاسد عن الانساب فلم يجز خلو الذكاح عنها واما الزيادة التي هي كالبعض فهي وان لم تسقط بحق الشرع بنفسها لكنها قد تسقط بحق الزوجة بالرضا بسقوطها والتزام الزيادة التي للزوج عليها فجاز ان يرجعوا الى قولهم ان حق الشرع تعلق بالمهر فقد احتاج عنه من قبل والطريق الذي قالوه في تعلق حق الشرع بالمهر ثم صح اذا كان المهر حالا فاما اذا كان من الاولياء فلا واما ما علقنا به مهر النكاح الذي تركت التسمية عليه فصار او صحته هو في غالب الوقوع مع القدر الذي سموه لا توجد فلم يكن عليه كلام وان عليه ما قالوه هو انهم قالوا المطالبة بالعقد عن العوض حسنا احتاج مهر المثل والسبب الالزام على ما ذكرنا الالزام هو انه اذا كان عوضا اصليا تعلق بالعقد استوى العقد به الا تسمية له لان العقد على التي لا تسمى لا توجب الا مهر عقد العقد والا فهو عدم عقدا وما عدم عقدا لم يتقوم عقده وما لا تعلقهم بفضل وجوب المهر بالدخول وهو مع بضعها وليس الا هو والمهر بعد وانما انما خرج اذا صارت المرأة بالدخول بالمهر مرتهنا فاذا لم تخرج به ووطئها الزوج على العقد الذي انعقد عليه منع مولاه ان يعاد الى مثله وحب المهر بالتمكين من النكاح والسفاح على ما مر تعالى ان يسقوا بامولاهم محصنين غير مسافحين فان الحب بالعقد وحب الدخول ليلا تحلوا العقد عن المهر فان قالوا فقد يسمى المهر ولا يقع الزنا بعقد ولا حلال فلنا ورد الشرع على الحال المال للمهر ولا نترك هذا الظهور بكال الشرع مالك في المهر غير المهر من السفاح عددا ولا ما ولا هذا جواب حسن غير ان الخروج على الطريقة التي اخترناها لهو ان المال شرع على الوجه الذي بيناه والعقد سبب له والوطي سبب له على الجملة فقد سمى الشرع الوطي استحلالا الا ترى الى قوله عليه السلام فانما المهر ما استحللتم من فروجهن ما سمى الاستحلال استحلالا لان فيه حظر والعقد استحلالا حسنا فصار الوطي سببا بالعقد لهذا الوجه واذا ثبت هذا فقول العقد سبب للحل شرط والحل والوطي سبب له حكما ووجوبا فان قال السبب الاول عنده وجب السبب الذي قاموا الوطي انما يكون سببا اذا لم يصادف ملكا فاما اذا صادف ملكا فلا وان سببا قلنا هذا قول الاوطرق الحجاج لها ان كان وجود الملك يسقط العوض فترك الاحكام مانع من الوجوب والاحكام بالعقد به واذا حاز ان لا يجب عنده مع ترك الاحكام وهو العقد وهو لا يفوت الوجوب مع وجود المسقط وهو الملك فلم لا يجب العوض اذا ثبت الملك بالعقد واما اذا استند الملك الى الوطي فلا نسلم ان هذا الملك يسقط العوض على ما مر ولئن سلمنا ان هذا الملك يسقط العوض في الحال فلا نسلم انه يسقط في ثاني الحال لانه ملك العقد عن العوض لمحل واحد اصلا بل خلا عن المال في الحال فيجب في ثاني الحال بهذا الملك لان الحاجة في العقد الا تستفيد عما ثبت ولم يسقط واما ما لو طلق قبل ان يدخل بها فلا نسلم ان الحاجة في العقد الا تستفيد عما ثبت ولم يسقط واما ما لو طلق قبل ان يدخل بها فلا نسلم ان الحاجة في العقد الا تستفيد عما ثبت ولم يسقط واما ما لو طلق قبل ان يدخل بها فلا نسلم ان الحاجة في العقد الا تستفيد عما ثبت ولم يسقط

مسئلة

الحلوى الصحيحة عند الاصوليين الصداق ولا يجب للمدة وعند هم يتركه الصداق ويوجب للعوض وشرطوا في
صحة الحلوى شروطا يطول ذكرها فيمن ذهبهم لنا قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم والمراد من المس هو الوطى باجماع اهل التفسير وقد حكى عن ابن عباس انه قال الا تحل لزوج
لكي يطلق عن القبل او الوطى وقد وجدنه طريق الجبه وهو المس سبب الوطى وما
سعلوم بدليل من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين
فسر الاقتضاء بالوطى وهو الاظهر من المعنى وقد ذكر واعن الفراء عن الفراء ان المراد بالاقتضاء هو الوطى وروى مثل
مذهبنا عن ابن عباس وابن مسعود وهم شيوخ وروى طريق ثالث انها اوفى انه قضا الخلفا الراشدون
المهديون ان من اعلق بابا وارخاه تستر وجب عليه الصداق لا لاظهرها او لم يدخل ولا يعرف سوى هذه
الرواية واضاف ابن زنجلويه في المعرفة انه لقيها ولا الاربع فلم يفتح العلوة له معقده وما لمثله مع وقوع عن
ابن عباس وابن مسعود مع ما يدل عليهما ظاهر القرآن وروى بعضهم بطريق عبد الرحمن بن يوسف الذي صلى
الله عليه والمعنى فسخ عقد النكاح امرأة وبطل انها وجب عليه الصداق وعبد الرحمن بن يوسف ضعيف
هو مرسل ومدروك الظاهر والصورة واما الامام من حيث المعنى فهو مطلقة قبل التبيين مجهلها
صف الصداق وليلة ما جعل الخلوة وبيد ذا هذا الوجه لو افقه فرض القرآن وتقدم للسلة هو ان الوطى
انما يوجد المهر لانها استيفاء المعقود عليه واستيفاء المعقود عليه محال ومتوعر في ايجاد العوض فيكون ما عليه
مقابلا له ولانه بالوطى ما فات منافع البضع ومن الناس من يستوفي عليه عوضه الذي يقابله قطعا وبعضا لا
احتش في مواجب العوض بدليل انه لا استوفى المعقود عليه احبس عنده ما استوفاه وصار عنده بحوسا
فلزمه ايضا المهر الذي يقابله ليحبس عندها المهر لزوما وثبوتا وثبوتا ويكون رهان المهر لها بان استاثر المعقود
عليه عنده وهذا لان الوكاة وجوب بايجاب حكم بسببه له في موضع السقوط فيكون الوجوب الاول
ناقا الوجوب له معقودا والوجوب الثاني بآراء الحصول محتوشا واذا استان بالكاة المهر دان هذا الطريق
هذا الايجاب بالخلوة فلم لوكان سببا ان الحال بين جاني الزوجين بعد الخلوة كالحال قبل الخلوة اما طلب الزوج
فلعدم الاستيفاء واما طلبها فلانه لم يستوف منها شيئا ووجه علة نصفها انها سلمت اصل ما يجب دان لو
طلقها قبل الخلوة واذا ذا حال الزوجين بعد الخلوة مثل حالهما قبل الخلوة كان حكم العوض بعد الخلوة انما حل
حكمه قبل الخلوة بدليل عليه ان نصفها بحكم الصداق وهو الكمال وانما انما انه حصل الخلوة استوفت
الوطى اثر ويبلغ انها بقي عوض الذي يقابل سلوغ النهاية في موضعه فوجدي الخلوة الوطى عن عمل
في الحاب شيء او اطلاحكم وذلك لا يجوز ؛ واما حجتهم والوا ان التسليم الذي
عليها يوجب ان يكاة الواجب لها من العوض قبله اذا اجر الدار وسلمها الى المستاجر ثم اتلفها الدار
وانما علنا انها انت التسليم الواجب عليها لانا اجمعنا على ان العقد يوجب عليها تسليما لا ادري انها تحبس نفسها
لتستلم المهر او اذا استلمت ثم سلمت نفسها الى الزوج اذا ات التسليم الواجب عليها وقوا فوجب ما في وسعها اذا الواجب
لها لان الواجب لها ما قابل بما عليها واذا ات ما عليها استحقت ما لها وهذا لان هذا العقد عقد معاوضة وقابله
ملك ان الملك ويسليما التسليم وتمكين حصول المبادلة بالاعيان والتسليم كما ذكرنا
قالوا والمعنى ان مال التسليم ومنافع البضع لا تصور لانه معنى داخل المنفع داخل العضو
فلا تتصور فيه التسليم وانما تستوفى بالوطى مخصوصه مال الزوج مستوفى بالوطى مخصوصه وفعل مخصوص
قالوا الى الامر كما ذكرتم ان منافع البضع منه ولا يوجب عليها تسليم العقد وقبل التسليم في
منافع البضع التسليم في النفس واذا سلمت نفسها خرجت عن عهدة الواجب عليها ونزل منزله تسليما منافع
نصفها وبتسليم منافع الدار لا يملك الرقبة الشرع الى التسليم الدار واذا وجد تسليم الدار نزل منزله
سلم المنافع قبل لها هذا ما اما تسليم القصاص القصاص لا يتولى لانه يوجب هذا كتسليم النفس لان القصاص
تستوفى من الذي عليه القصاص جبرا ولا يتم عن ذلك من غير تسليم من عليه وجوب تسليم من عليه وعلى ان انما
اعتبر ناهذا التسليم في حكم تقرير العوض الذي يقابله لما ذكرنا من ان العوض لها يتقابل العقد فيقابل الذي
عليها والذي عليها التسليم فمثل هذا لا يوجب في القصاص لانه ليس هناك عوض يقابله فاعتبر جعقده
الاستيفاء وذلك لا يوجد بتسليم من عليه القصاص نفسه قالوا وعلى هذا خرج فصل الرجعة فان رجعه
الزوج حقه فلا يقابل بفعلها ما عليها وانما يقابل باستيفاء ما له وقلنا انه اذا امكن الدخول
لا تسقط الرجعة وان لم يوجد فعلا لها واما الظهر فحقها فقلنا وكان حقها بفعلها ما عليها قالوا
والحق ان هذا الحق ثابت فاية حقه لان الاصل ان من لزمه تسليم ما عليه استحق ما له وصار في
عقد المعاوضات لما لزمها عليها كان في مقابله ما لها ولانا اذا وقفنا ما لها للزمها على حقه
من الزوج ادى الى ضرر عظيم يتعلق اقوا وهو انها لا تصل الى ما كد حقها فالا لانه منع من الوطى وتسليمها
نفسها لا ما كد المهر ومصارع العقد وحقها معقد اعلى محض الضرر حتى عجل وجوب التسليم عليها
والحق فان ما كد المهر لا الى غايه وفي غايه واعتر ضوا هذا قالوا لو كان ما كد المهر يتعلق
بانتفاء الوطى والوا لا يلزمها تسليم الموجود منها فالوا كذلك اذا وجد حقه الوطى
انما ما كد الصداق وجود التسليم لا حقه الوطى خرجوا سايراحكام الوطى على هذا الوجه
والحيلة الزوج الاول وما اشبه ذلك ان هذه كلها متعلقه حقه الوطى قالوا ولا يجوز ان يقال
ان التسليم الواجب عند نشاط الزوج ورغبته في الوطى لا نعرف ان هذا الوقت دان وقت بسطه ورغبته

فالواهذا غير معتبر بل المسلم الواجد عليها هو في زمان عدم المواجد حسا وشرعا فالمانع حسا هو
الرتق والقرن والمانع شرعا هو الصوم والاحرام ومد ملمت في مسلمنا عند عدم الموانع ما ساط الزوج
وغشيه فامر باطل لانه كما اراد الحاكم عليه فاعترضناه واعترانا ما ذكرناه من الظاهر وقال
بعضهم المسلم الصحيح الله الموانع من البضع والمهر من الاسفساخ عند الاداء الاسفساخ الواو اما اذا
كان الزوج محبوبا فان كان محبوبا لانه لا يمكنه المهر وان كان نزل وقد ثبت المسلم الواجد عليها وهذا
المانع من الاداء لا يعتبر وفهم الشيخ المنزل مقام الاداء من المحل لوجود المقصود وهو الوطء في موضع
وهذا الذي المقصود من الوطء هو الولد فان تعذر وجود الماء لشيخوخة وخلو الولد لا يبطل بقوات الاداء حقيقة
قالوا واما اذا كان الضع عاد تسلما الهما على ما كان قبل هذا لوجود الاداء ومع ذلك سلامة الاجر
مسلم الدار وطن المصر لوجود المسلم اليه اذا اجر دابة من انسان وسلم الدابة
اليه في المصر انما سلم الاجر لان المسلم اليه متمكن على ايصال المعقود عليه منافع الدابة في
الطريق منافع الدابة في الطريق لا يوجد الا في الطريق فالتسليم في المصر لا يوجد المسلم المعقود عليه
حتى يصل لوساق الدابة معه في الطريق استحق الاجر والى تريد الدابة والجواب
ان محل الكلام في المسلم فيه هو اتعذر وجود المسلم وتحن نعتبر وجود الاسفاف فان قالوا ما لها
يعارضها عليها يقال ما عليه لم تكن الظفر بها واجبا عليه ما قالوه فالنظر به وجب فالذاء والاداء
على العدل والانصاف في معاني العقود ان يعتبر المسلم المتصل الاسفاف الذي ادعاه عليها في الحال
انما له ما له فالواجب عند فوات الواجب لها في مقابله ما عليها والواجب عليه في مقابلة ماله ثم
قول ان المسلم وان وجد فلم يوجد المسلم فلم تكن المسلم من غير اتصال التسلم به يوجب هذا البدل فان قالوا
وصل التسلم منه فتعذر بكارثة للعباد ودفع المحسوس وهذا لان التسلم ان حكم وجوده فالمحكم وجوده
ما قامه المحكم مقام الاسفاف والسبي اذا فقد حقيقة لا يقام غير مقامه الا لضرورة ولضرورة وفي قوله
المحكم مقام الاسفاف لا يتوقف الاسفاف والسبي واجب في هذه الحالة حتى اذا فقد يقام غيره مقامه
للخروج عن الواجب والطبيعة مختلفة على الاسفاف والاضرار عليها انما الموقع الاسفاف في المستقبل
فلا يلحقه ولانه لا يمكن دفع الاضرار عنها الا باضرار بربه وهو يتعين هذا الوقت الاسفاف مع توسيع
السبع عليه في الوقت ولا يجوز ان يعالج المسلم بعذر من غير تسلم منه لان المسلم لا يحاول من
التسلم والتسلم تسليمه شرعا من غير تسلم قالوا في حقنا تعتبر هذا التسلم فلنا نعتبر
فحقها قالوا الان المسلم ملتبسا واجب فلا نعتبر ووجدتها الوسع اذا يحلف الى الوسع

ملك المسلم وحقها لا ينفصل عن المسلم في حقه والاولى ان تحقيقه الوطء لا ينفصل المسلم عن المسلم
وهلك الاحصان لما وجد المسلم من الاجر جعل المستأجر مسلما بقابل الهلم انما جعل هذا المسلم ناسيا
لحقها دون حقه وينفصل بين الحابس ضرورة ولا ضرورة لان وقت المسلم واسع فاذا وجد المسلم
استخلاص المسلم فوجد من غير مسلم فصل بالمسلم ويدل ان الطبيعة مستحقة والطاهر وجود
والشرع وسع وقته فاذا جاءت مئة المشه في الوسط فلا ضرر لان جميع المهر يسقط وان عرض الطلاق
يعود الضع اليها مسلما ويحصل على اسرتها من غير نقصان واخذ نصف المهر وفي ضرع الطلاق
فلناه وجرح فصل الاحصان على ما قلناه لان المحل المسلم والمسلم احاصلا بالمحله وبالمسلم
مذهبهم وانما ملتزم ذلك لو كان المسلم من المستأجر مقام حقيقة الاسفاف للضرورة لانا لو لم نعتبر
ذلك لادى الى ضرر عظيم لا توقع بملاقه في المستقبل ذلك لان المعقود عليه مقدر بزمان معلوم
فاذا مضى ذلك اليوم فلم يسلم مستوفيا منافع ما صار اصلا ولم يوجد اسفاف وهو من جهته من المستأجر ويسقط
اجر ذلك المقدر اصلا فحبس لا يعود جوابه كما لو سنة ان الاجر اذا خلى بينه وبين الدار فلم يحله
مشغلا انعدم العقد بهذا الزمان والعقد لازم من الجانبين ولا يخرج بسلط احد العاقدين من العقد لازم
لسقط هذا ولبقيه ما خرج محل المستأجر مسلما الى ورثة المستأجر من المسلم الى العالم العقد
هذا الزمان وصار مسلما الى المحله مسلما لا ورثة الى من هو قائم في حاسا ضروره انما على
ما سبق بيانه ان الواجد سقوط تسليم المسلم فان عند الحنيفة وعلى الصحيح الشافعي
اذا سلمت نفسها وقالت لها مرها ان يمنع اثناء التسليم وحبس نفسها فلم يكن المسلم في مثله
الاطاء الموجود كالمسلم من الحيض عن عمد هي في نهايه الوضوح فان الزوج المحله في البيع
لا تسلمه والمسلم فضل الاحان للعين الذي يناله واضافة المستأجر بيت على الشارع
بالمحله فاذا بايعه عليها وبلغت بر محل بالمالفة بين ملايين من محوب الاجره ربع
مسلما لمسند النوح على ما ذكر نفسها بالحلوه فصار بلغ منها نفسها بعد الحلوه مثل
بلغها قبل الحلوه والاول كافي والله اعلم **مسئلة** اذا تزوج امراه على ثوب
هروي او عبد مطلق يجب عندنا مهر المثل والسمه فاسده وعندهم السمه صحيحه
وحتى الوسط لنا ان التسمي مجهول فيفسد التسمي ويجب مهر المثل دليله اذا تسمى ثوبا مطلقا
اراد به الوجوه وانا هذا لان التسمي لا يراد بعينه وانما يراد للوصول اليه فاذا كان مجهولا بعد الوصول
اليه لان الثوب الهروي يكون على صفات مختلفه والعبد يتفاوت على انواع مختلفه فلا يمكن الخاية

على نوع او وصف لا تعارضه الوصف الاخر او النوع الاخر في صحة المعتبر وبنا على مطلق الاسم اتباعا
متعذر الوصول الى المسمى من هذا الوجه وفوت المقصود فصار كالاصل الذي تناوله وهذا الدراهم اذا
سماه بثمن فعلى هذا الوجه لا يجوز للمعنى الذي ذكرناه الا انها هنا وهذا الفلوس اذا سماه بثمن او
عقد وعقد وسمه وثمنه واما اذا سماه بثمن او عقد وسمه مال لا باز اما فصح مع
جهالة الوصف لقيله يتسامه السرع في الركوات واسنان الديات وانما ملتا ذلك لان الضع ليس
مما يراعى فيه الجماع وهذا لانه لما لم يكن ما يراعى فيه الضرار العقد في معاوضة المال يمنزلة العدم وصار
العدم كانه اتى التزام مال بواسطة التزام المال في الجهول صحيح بدليل الاول فانه لو اوجب بيوب
هروي او عبد مطلق لجوز ولان لما لم يكن معاوضة مالية الضرار المقصود بدون عن المال
ومع جهالة الوصف يحصل عن المال الوجود المقصود بالتسمية قالوا واما الحاب الوسط فالقطع
المنازعة لان الجماعة اذا طلبوا على بدل الادنى فاحاب الوسط بنصف ارض الخامس من مزرعة فوصل
به قطع المنازعة وهذا لما الحاب الوسط على اساس المذكور في الزكاة وهذا المعنى سار الى صلح
اسعله والصلح على الشطر في الحيوان فانه اذا ادعى ان دابة الملك والاخر ان الدابة دون سيا
فاشار ايا الصلح على النصف او الخمس فخمة الى اليسير مع خمسة والخمس والعشرين قالوا واما اذا كان
المسلم فيه مجهول الجنس ولا يدري الحاب الوسط لان الاجناس المختلفة ليس بعضها بوسط المالا الانواع
المختلفة فلها وسط لانها بلغة انواع جيد ورديء ووسط ولا يوجد مثل هذا في الاجناس المختلفة
وان عدم النوع وان لا يكون معاوضة مالية فهو في جملة معاوضة فاسدة البيع مزوجه وشبهة التزام المال
مزوجه ولشبهة الاول قلنا لا يجوز التسمية في مختلف الجنس ويجوز في مختلف النوع بمن طريقه الى تزيد
واما عامة مشايخنا رحمهم الله فانهم اوجبوا قيمة الجهالة وقالوا في جهالة اعظم منها وهي جهالة
مهر المثل فاحملنا هذه الجهالة احرى ان يرتفع الجهالة الفاحشة ودليل ان جهالة مهر المثل اعظم من هذه
الجهالة ان لكل جهالة جهالة القدر وهذه الجهالة جهالة الوصف وجهالة القدر اعظم من جهالة
والجواب [illegible] فلما ان لم يكن ما يراعى فيه ضرار المال فلا واما ان لم يكن ما يراعى فيه ضرار المال ولكنه باز امتنع
فلما ان ما قلتم بالاعتبار اولى مما قلناه وعلى ان ما قلناه اولى لان العوض فيه سر عيبه والاعتبار للنوع
الفقه السرعية اولى من اعتبار المال فقولهم صح لانه لا التزام فلنا اذا طلع لهذا طمع نعيد ونوضح
محال لان من زال ضعفه في معاملة مال لا لانه تدفع بصبر المال لانه لا التزام وجه لانه مع عظم
مزجه ذلك المال فاذا لم يقدر هذا في البيع وكذلك يقدر في النكاح والعتق اولا باطل بخلع الجنس
والاسم كما يجب ما يطلق عليه الاسم فاوجبوا في مسئلتنا هذا لان قولهم ان المقصود عن المال

فلنا لا يراعى المال وصفاته مقصود لما مثلنا من التسمية والجهالة آلا مقوم مقصد عن المال وصفاته
ولانه لو كان المقصود هذا فليتم لو جاز الحاب ما تطلق عليه الاسم لا عن المال اذ وجد واما الذي قالوه في
الحاب الوسط ان فيه رضا الجانبين فلنا لا يلزم اسقاط الجانبين وترك كل واحد من عين وعلى انا وبينا
ان كل وصف يعتبر للحاب يعارضه الوصف الاخر فيعتبر الحاب على ما سبق واعلم انه ليس لهم في
المسلة معنى يعتبر العول عليه وقد استخرجوه ذا بعد جيد فلم يكن الا لهات والامور عند التامل
والنظر واما الذي ذكره عامة مشايخنا رحمهم الله من ان مهر المثل اعتبر في جهالة الوصف لصون
المحلوف فيها والدعوى بما لا يتناول التزام المال ان تقوم المجهود على الزوج المدعى وجب ان يسرع في احتمال ما فيه لها
اذا ثبت هذا فيعتبر نصاب المهر المثل الوجود المقصود بالتسمية قالوا واما الحاب الوسط فالقطع
مسلتنا هو مبني على ما مر ان الاشارة الى المعارف تنصرف الى المعهود والرجوع الى المعهود اعتبار الاوصاف والرجوع
الى اهل الصنعة واما في مسلتنا الواجب التسمية في العقد وما وجب بشرط عقد لا يجب فيه من اعلامه
ولا يحتمل فيه جهالة الا ترى ان في الساعات والاجارات وسائر العقود كذلك لا معيار رجع الدراهم
المجهول يملك جهالة فاوجب فساد التسمية والله اعلم

مسئلة

المختار في الذهاب ان المعقود عليه هو النكاح هو المنفعة ولا يقول انها في حكم الاعيان لانها منفعة
مخالف شاير الناس في بعض الاحكام وقال بعض اصحابنا ان المعقود عليه جملة لازم ويضمن بالمال
المعقود عليه وهو قول المزني وقول الخلاف ان منافع البضع عندهم اخذ احكاما وعندنا هي
هو مثنا فرجعت الى حكم الاخراج وفي الخلاف ان منافع البضع عندهم اخذ احكاما وعندنا هي
منافع حسا ولكنا لا نسلم ان المستوفى هو المنفعة فكون المعقود عليه هو المنفعة سنة ان
النكاح عقد استحقاق والمستحق هو المنفعة فكون المعقود عليه هو المنفعة اضافة بين
عقد لا استحقاق هو ان لا يستحق والمعقود عليه لان المعقود عليه يعرف والمستحق بالعقد
لان عقد النكاح وعقد المنفعة كما تلا لانه في اشد الاسلام ثم نسخ المنفعة واقر النكاح والعقد
عليه دار واحد والعقد ان الفرار بالبدل والبدل ثابت فلما ان المعقود عليه هو المنفعة
والمنفعة فكون المعقود عليه لا النكاح ان النسخ في محل العقود لا يعرف وزيادة لها
ولما ان قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن والاستمتاع واحد اضافة فائدة تعالى
سمى العوض اجرا والاجر اسم العوض المتابع في الاعيان واضافة الوطي الى الله عز عنوان يضوا الله
تعالى الحرمة لهذا اذا عند هذا العقد تعم العوضا لعوض لبس الا ارتفاع فهم الطلاق والاصل الكف
هو ارتفاع فحسب والعقد في هذا الموضع بشبه العقد في ذلك الموضع واذا ثبت ان المعقود عليه

فكذا هذا ولو كان العقد قابلا للفسخ بما ذكر عند الاجارة بعد القبض ويلزم على المسترى الحارية المستولدة مسئلة سحنون
في انه لا يمنع الرد بالعيب لما تحته هذا هو المذهب وما روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال النكاح
رق فلينظر لهم ان يضع لامته والعتق يوصف بالزوال دون المنفعة ولان الله تعالى اخرجه عن ملكهم
انهم لم يسلموا الى ان قال واصل الامام ان الدليل قد تعارض وجود النكاح تابعا لملك الحل وعدمه تابعا لملك الحل
والحل والحرمة وصفان للاعيان الاترى ان الشرع انما نص فاقال الاعيان دون المنافع قلنا الاولان منتفيان
المنفعة لست بمال بالاجماع وقد نص الشافعي رضي الله عنه على اذا حبس فالنكاح ليس بعقد ومال بعد
ست الحوائج حتى ان المذهب في النكاح والخلع لا يستحق الا بالدخول او الموت وانما خرجت منافع البضع
عن كونها مالا لانها ما وردت بسائر المنافع لان الاموال ما لها خلق لمصالح الناس دائما والمنافع وضعها
لما الخلق لاجلها لم تصر مالا والاعيان سميت مالا لان الغاية التي دار عليها حلق لمصالح الناس دائما والمنافع
بعضها لا تبقى فلم تصر مالا ولان المنافع لا تتقوم الا بالعقد والعقد لا يتناول المعقود عليه
الا بقدر ما يمكن ايفاء المعقود عليه به وهو مقدر بوقت واحد والمعقود عليه المنفعة لم تصر مقدورة
الا في وقت واحد فلا يتناول العقد الا منفعة واحدة وهو ان يوجد المنافع دفعة واحدة
ونزل الوطء منزلة بيوت بضعه وعبد بضعه قالوا انها الحقت بالاجزاء لانها تفوت بالاستيفاء
المالك مهما ميز فالشرع اخرج منافع البضع عن كونها مالا لانه متى سار المنافع بها اصبا به
عن الزنا ذلك اظهار الخطر لها وشرفها واما احوال بضع الزوجة فلان النكاح عقد عمر ان يوجد
المنافع في الحال وجودا من بعد فاعتبارها حال العقد وهذا المعنى انما يتحقق بهم ان قالوا انفا
في حكم الاجزاء لا يلزم تسليمها فانها منافع حسا فلا يلزم وجودها حتى تاخذ حكم الاجزاء واما اشترط
التابيد لتمام ان لان الاطعمة والوصلة والسكن مقصودة في النكاح وانما يتحقق السكن والموافقة من
الزوجين الا بالتابيد فاما اذا كان موقتا فلا يسكن احدهما منها الى صاحبه وانما تقوم لهما من وجه
المعقود عليه بحيث لو حلل بطل وحده فلما ان لم يتحقق الا في العمر صار العمر كانه هو المعقود عليه
لا يمكن الا الدوام ولهذا لم تصر مقدورة في الاوقات التي لا يتصور فيها الوطء حتى وجب المهر على عبده
فالشرع اعطى للوطيء الواحد حكم جميع المعقود عليه هذا العذر فصار كان الوطيات كلها
معقودا عليها اذا نظرنا الى حلها وكل وطيء كالمعقود عليه اذا نظرنا الى انفاسها واما موالهم
سبب الولد والولد غير فلم يجعل تبعا لا الولد غير معقود عليه وانما عاينه ما في الاب له ضرر
من زيادة العقد وان كانت الكفر عينا لا يدل على المعقود عليه غير الاترى ان منافع سائر
الاعضاء انما تقصد منها ايضا تحصل عوض عند العقد وتحصل عين عند الاستفاء والاول دليل على

اذا

انها تحل فحكم الايجاب الاعسار لان المقصود تحصيل الاعسار ومعلوم ان الشرط والمنع الحقت سائر الاحزاء
فلنا اولى مانع من اثبات الشرط لها وهو منافع على جعفتها وقولهم ان الزوج يسعى عليها الولد يعقد الزوج
هو سبب لان الولد ولدهما ولس يسعى عليها سعيا الا ان السعي في بعض الاحكام اعتبر جانب الاب في
بعض الاحكام اعتبر جانب الام وفي بعضها جانبهما وبفاصيل ذلك معلوم والشرع لا ان الزوج يسعى عليها
والا يلزم لها مصيره لزمن فيلزم لها ان ترد الى الجارية التي خصصه سعيه والانسان نوع سرف
وذلك يكون بالرجال لا النساء فخص جانب الرجال بالنسبة نظرا للاولاد ورخص جانب النساء نظرا الى
والحرية فقال ان المرأة اسعى تتلف وان الحرية على الزوج فلسن ما اولى مثبت الفاعدة لولها
ان المعقود عليه هو المنفعة والحر ليس بمال على ما قاله بعض اصحابنا ان المعقود عليه حل الانام
لان الحاكم الله تعالى لا الزوج معقود اعليه وانما المعقود عليه وهي موجود للعاقد يعقد عليه فيحله
لغيره بالعوض الذي باذنه وحسن هذا على قول من قال ان المعقود عليه عين المرأة من غير الحلوان
كما مر سلنا ان ذلك بعض المسايل والاصل ما قاله لان الحس والحكم يؤيد ذلك ويقويه واذا بنى هذا
الاصل فضاد النكاح عقد اصحاب الاصل وقد لا يريد ترتيبه ضرورته وباسبابه الاجارة تفصل مثل
سائر المعقود واستثنى منفعة البضع صار مثل استثناء منافع سائر الاعضاء الجارية للشراء والبيع
هذا الاصل مسالة الخلع انه يصح حرام طلاق بائن على احد قولي الشافعي رحمه الله انه صحيح وقد لنا
في ذلك ان عقد النكاح قابل للفسخ ولم يجد دليل على انه طلاق ولا من حيث اللفظ ولا من حيث النية فجعل
منحلا وانه مثل الاقالة في سائر العقود انما منافضا رفع العقد وانعدام كل واحد منهما كما لم يكن ما له
والى ما ذكر عليه قبل العقد وباسبه الاقالة في مبيع منحلا وفي الكفالة لم يصر بالصلح الا فضا بيني
على ما ذكر الاصل فاقتضى ما عليه وعندهما لم يصل الفسخ لم الرد منحلا والمسايل التي تورد لها عنها
ممنوعة وقد ذكرنا الكلام على فاصيلها في العلوم واصرنا في هذا المجموع على عليها القدر وهو ذا فوالله اعلم
مسألة الخلع عندنا لا تحتمها الطلاق عندنا وان نوى به الطلاق وعندهم تحتمها
الطلاق انما الطلاق بالنكاح فيكون ما طلاقا لوطلقها بعد انقضاء العدة وهذا لان الطلاق
تصرف مشروع فلا يرد به من عمل شرع لاجله وعلة ان النكاح والملك في هذه المسئلة وزان الطلاق من
جميع الوجوه وانا ان النكاح خفوف بما انه طلاق بائن فكون ما طلاقا بطاعام الدليل على ان
النكاح وزان الطلاق جميعا ما ذكرنا من مسئلة نكاح الاخ وعدة الاخت وبنت وقوله النكاح
يحتمل الزوال لانه ما يكون فاكله الى الزوج لانه الذي يمكنه عقده النكاح وفعله فيما يتفاوت

انشاء فاذا جاء عقد بلغ النهاية بلا اله لانه لا سبيل فيه وراء هذا سبب البلغ منه في اثباته الواسوقه بان
نطلق بائنا وانا ملنا وعندكم وان طلق ثلاثا والزوال النكاح من كل وجه وهذا لا يحل له بلغ اخر المطلقة
ثلاثا وان فليم يزول من كل وجه بعد الطلاق البائن بدليل الطلاق الرجعي وهذا لانهما اتفقا
ان اله النكاح بطريق مشروع وان عود كل واحد منهما الى المحل الذي كان عليه قبل النكاح وهو قد يتغير
لانه سبب معتبر وبدل عليه انها لو اراد اعادة النكاح فلابد من عقد جديد واحتاجا الى عقد جديد
مثل العقد الاول لاعادة النكاح دليل واضح على ان النكاح الاول ارتفع وان قاما الدليل على ان الطلاق
مشروع ازاله النكاح انه اذا صادف كانا ما ان يزيل الحل اذا كان كاملا او الاصل او ما في الحل اذا كان ناقصا
الاصل والسبب المشروع اذا عمله وفي حكم يستدل به على انه مشروع الملك الحكم ويستدل بالحكام
ووجه الدليل على ان قوله انت بائن وانت حرام كناية عن الطلاق والاصل ان الكنى عنه معتبر بالمصرح به
فلو وقع الرجح لوقعت الحابة لانها هو بعينه واما احتجوا به فهو ذهبوا الى ان الطلاق يعرف
بعض مرعى عمله في ازاله النكاح فلا سنط العجمة وجود ملك النكاح دليله العود وسايل الشرفات
التي لا شرع ازاله النكاح ودليل الوصف مستثنا احدهما الطلاق الثاني الرجعية بعد ولاية عمله له
في ازاله مثل النكاح لان الطلاق الاول اعلة نامة في ازاله والعلة اذا تمت لم يحكم وجود علة اخرى
لاستناد البايع بعقد البيع في حق واحد بذلك العقد وبعد العاقد والاحاد بعد الاحاد وهذا لان العلة
اذا تمت لم يحكم بفاد اصحته والواحد لا يوجب ثانية والمسئلة البائنة اذا طلق الرجع بطل
عمل الطلاق في ازاله الطلاق وفي ما ان الشبه بعقد الحكم لا يثبت الحكم لان الثاني هو الذي اثبت
استدلاله لا ازاله والطلاق فلم وفي ما ان الشبه بعقد الحكم لا يثبت الحكم لان الثاني هو الذي اثبت
استدلاله لا ازاله لعنه لا استدلاله لقا الاترى ان البيع يحكم وهو الملك باذا ستط عمله
ستقط في نفسه مثل مبيع شرط الخايرة هو لا يرد ذلك الملك الى يقتضي والمسئلة ان في نهايه
الاعتماد ولو فان فليم اي حتى عمل الطلاق فيما عمله ازاله النكاح عن المحل من غير والدليل على ان هذا
عمله قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وهذا نص في ان عمل الطلاق
فان فليم ان لفظ الطلاق يدل على هذا فقولهم هذا عمله شرعا لا وضعا من حيث اللغة فلا ولا
يدخل على هذا الطلاق الاحتسابات لانه وان كان من اهل الصرفات والحل محل الحكم الطلاق لا
انه لا يدمن ثبوت ولايه على المحل والخصاص يعين من سائر الناس وليس وجه بينه انا اذا قلنا
لحوز طلاق الاحتسابات لا ازاله الحل عن المحل صارت لضاح النساني اذا لا جاب لحوقه المنع
بانه هذا الاسدال واما اذا اعتبرنا نوع ولا يبقى المرأة واحتصاصا المحل ان الاسدال ع

هذا احد طرفيهم وسلم بعضهم ان عمل الطلاق زال لانه النكاح الا انه ادعى انها النكاح ها هنا
من وجه لقاما ملك اليد وادعوا ان ملك الحابل النكاح بماله ملك العين والبيع وملك الحبس يملكه
ملك اليد وهذا لان الوطي صارت به حسا لا يمكن تلافيها واستدلا بهما على وهذه اليد وبابه بعد الطلع
واليد فانه دوام التصرف وملك اليد بالكتاب على الاكتساب وبالعبد المأذون اذا استفاد ملك اليد وهو
دليل على ان النكاح وما يتبعه من وجه صحيح الطلاق وسيتم هذا الطلاق الذي سبق من الطلاق الثاني للطلع
ومعلوم ان الذي ملك اليد عند ابي حنيفة العدة مثل الطلاق الثاني عند الطلاق الرجعي سيتم الذي معلوم
ان الذي ملك النكاح عند ابي حنيفة العدة هذا فاما لا يمكن ان يقولوا بخلاف الطلاق وهو احسن الطرفين
كالطهار لا يصح بعد الطلع لانه تحريم بحسب وهي محرمة وهذا لان الظهار منكر من القول وزور
ويكون في نفسه حنايه وهي الذكر والزور انه شبه الحلال بالحرم وهو محلها مثلها وهو ذنب
قطعا فالشرع حرمها عليه الى ان يكفر حتى لا يلتذ بجماعها لانه شبه وهذا لا يرتكبه هذا
المنكر وهذا المعنى لا يوجد بعد الطلع لانه صادف محلا لا يحل الا بالطلاق وصار كأن ظهر
في التحريم واذا زال فحقه حكم الاذية ومن شأنه الزور واما الحالات التي وله لها ثلاث بانوات
حرام وشبهه هي سبعي ذلك عن الطلاق على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة على ما سيتبين في مسائله
الحالات وبصول ان هذه الالفاظ اذا عاملته نفسه فانها على مضاها معانيها والطلاق يقع بطريق الاقتضاء على ما ان
مر بعد وادا ثبت هذا فقوله ابنتك وبنتك لغة صلح للوصلة وقوله ابنت حرام منه لغة ثبات
الحرمة ولا وصلة بعد الطلع حتى يقطع ولا يحل حتى يحرم وعلى هذا الكلام هذا الوجوب واما في مسئلتنا فحمل
الطلاق على ما مثلنا وقد وجد حمل العمل وانما هو لون قوله انت حرام وانت بائن اخبارا وهو صحيح
بعد الطلع لانه اذا لم يملك فلم تعتد الى الطلع واذا كان اخبارا عن امر موجود صح الكلام ولم تعتد الى الاطلع
الصحيح واما في حال قيام النكاح فهو عن صحيح حملا وتعتد الى الاطلاع الصحيح واما لفظ الطلاق
فهو معتبر شرعا الى الاطلاع واذا كان الفاظا نظرا الى عمله في الشرع وجدنا عمله مثبتا وبعد الطلع
محل عمله فاما فيه اقامة عدة وقد قال بعض مشائخنا انه احوط الباسرين كما لها ملحقها ما في من
طلاقه سنة انه لما كان احوط الباسرين ما دل ذلك على بقاء النكاح من وجه لان الملك لشرعه الاحصان
الانسان من من يسار الناس مثل الخصي الانسان سواء وعند الجواب اما قولنا
ان الطلاق مشروع لازالة النكاح وفي مسئلتنا النكاح هو صحيح على ما سبق والعلة التي قالوها ممنوعة
واما المسئلة الاولى فانا الطلاق فيها مزيل وقد وجد حمل العمل واما قولهم ان الطلاق لو ثبت

علة ما ثبت ولو ازيلت فالبائنة ايضا صلحت لما بينا من زوال النكاح بعد انقضاء العدة فيما والجمع
قولهم كيف يوجد علة ان زيادة ان كلمات لمسمى واحد فلم تكن اولى لا يحصل المسمى بكلمة واحدة
وبعلة اخرى وليس من ضرورة ما تعلق الوطء ظاهرهم ظاهر وعلى ما نقول الذي قام الدليل على صحته
الطلاق بحصولهما في طلع وما يتصل في حل طلاق كان النكاح زال به وليس معه طلاق اخر مثل
الجماعة يقولون لرجل ان جرح احدا عمدا قتلته فاما مضى فجرح كل واحد ان كان الجرح احمل بعد الموت
عند زفر والطهار ان قالوا في الظهار ان صح الثاني لحمل الافادة فلنا موجب الظهار هو
التحريم لا الكفارة انما سوغ في الثاني على الغير وان قالوا الحوز ان كفر عن الاول وظهر عمل
الثاني وانتصور طهور عمل الطلاق الثاني وارتفاع الاول كما لم يكن سوى الحرمة وهذا الطهار الثاني
موقوفا على الكفر عن الاول بدليل انه لو كفر عنه صح وان لم يكفر عنه لم يصح وظهر عمل الثاني
دل ان المعنى ما بيناه فاما المسئلة الثانية فلما ان العدة الطلاق مزيل الا انه عرض عن ان
الرجعة فمنع من العمل قولهم فلم يبق الطلاق فلنا السبب لا يعتد الحكم واما عدم انقطاع عدوان
لعدم القاطع على ان القياس فاسد وهو قولهم ان طلاق بائنا فاذا انقضت العدة جاز ان
النكاح بطلاقين الذي انه لو طلق البائنة ظهر عمل البائنة في تحريم الحاصل بالكل والطلع واذا ظهر
الجواب عن هذا من المسلمين سهل الكلام في المسئلة ونقول على زعمهم انه لا الجزء من المحل لا الم
في عليه الصفة لان الطلاق يعمل في البائنة النكاح ولا يزال من المحل هو الثابت النكاح يحفظ بل يتصل
الحقيقة وقولها اثنى مرتبات تلام والثالث حاصل الحقيقة كقولنا ان الطلاق في على ان يوقع اذا دخل
ان طلق ونوى الثلاثة لم يجز عن الجمل بينونة وقع البدلات اقتضاء وعندهم لا يقع ويقع الرجعي لان
العدة لا زال المحل قايم وهو اهل الطلاق ويقع في بعض الطلاق في هذا الصور الا ترى انه لو جمعها
كانت عندنا في من الطلاق والاختصاص الذي يقول الاحسان موجود في هذا الصور بعد بل بقا
الطلاق وصل الاستدلال الذي عندنا وابو عن الاحتجاج لا نزاع اذا جعلها في هذا الصورة واما قوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلنا اعد ذاعا عد معقول المعنى وبه معقول
العلة لما بينا ان الطلاق علة في البائنات بالنكاح وان نصف بها الطلاق لا يزال الا على حل قيد الطلاق
من حيث واما زوال الحل عن المحل فليس بدليل عليه بحال واما قول مالك اليد وادعا نفا
النكاح من وجه بعد سوى الجواب عنه في مسئلة طلع البائنة وطلع قطع النكاح من كل وجه

واما الحيض فانه ستة اشهر لاجل قيام النكاح وهي في حال قيام النكاح ستة اشهر لعلمه الاسباب والعلائق لا يثبت ولا يتزوج هو ملك اليمين ملك النكاح لانعدام الاسباب والعلائق فالقصاص ملك يمين على من عليه القصاص لانه لها فاوجب خلل على ما له وهو المقتول عن وطئ شبهة وملك فاشبه حد الملك الطلاق على ما ملك اليد الذي هو عموم موجود فان والسواهنا لما يسمى ملك يمين الطلاق وهي بقاء اليد بخلاف ما اذا مجرد تمني مشيء ان يقول الوجه ملك اليد ملك الطلاق لانه اذا تمنى ملك الطلاق وجب ان يفيد ملك الطلاق بنفسه وهذا فصل معتبر على ملك اليد وايضا فان اذا قال ان الطلاق يملك الذات بالنكاح واذا كان لا يتصور ملك اليد بالنكاح مقصودا والمتصور عمل الطلاق في الاملاك المقصودة والاذا اذا ستة ملك اليد بعينها نزول بتعالى فاما فصل الحالات مستند الاسلام على ما قالوه في مسئلة الحالات وعلى ان الطلاق الثلاث ان لفظ الوصلة لا طلاق الا طلاق وهي مطلقة طلاقا بائنا اما العدة الباقي فلما اذا ثبت لنا ان هذه الالفاظ كانايات عن الطلاق فما ان ضعفه الاخبار في هو اما سقط الوقوع واما ان صار في الشرع للاقناع كذلك وهو الحالات بانوثة تحرم بلوغ الدم واما فصل الاختصاص تحتها وهو يدخل عليه الموطوءة بالشبهة وتصور فيما لو وطيها الزوج شبهة في خلال العدة من طلاق وقد مضى قرآن وبقي قرآن مضى القرء الباقي وحصلت في القرء بين العدة بالبدء وعلى ان المنع من الزواج ليس لقاء النكاح من وجه حتى لو زال لها مشغوله بما به واما منع ما هو من ما عنه لئلا يختلط به مشبه البيت فاما ان منع ما كان خلط بما به فلا ترى ان في الموطوءة شبهة كان الحكم هكذا وهو قولها لحل للوطي ولا لها لغيره للمعنى الذي بناه ولما بيد هذا الاختصاص على ما وجود النكاح وجه ما والله اعلم ﷺ

مسائل الطلاق مسئلة

يتعلق الطلاق بالنكاح عندنا باطل وقد كان يعلق الملك وعندهم خالفنا لنا حديث معاذ ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل الملك ولان الزام ورد في الصحابي عبد الله بن عمر انه كان تزوج امرأة فرآها وهي تصلي فقال لها الحقي بأهلك ثم راجعها فقال ان رجعتها فهي طالق فجاء ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له طلاق قبل النكاح وهذا ان يشهد وضع عن الخلاق ولما الكلام من حيث المعنى يقول اليمين في مسلمنا عقد طلاق ولا يستوي النكاح دليل الاقناع ونعني بقولنا ان اليمين عقد طلاق وصف ان موجبه الطلاق عند وجود الشرط وهو مسلم بشرط الخيار موجبه

الملك عند سقوط الخيار وهو في الابتداء عقد يملك به ان يراجع الملك للحال هذا هو العقد الابتدائي عقد طلاق وان يراجع الطلاق وهذا لان اليمين عقد مشروع ولا بد له من حكم شرع وحكمه المشروع هو الطلاق عند الشرط وهذا مثل ما قاله اصحابنا من ان اليمين بالله تعالى موجبها الكفارة عند الحنث هذا ان اليمين بالله تعالى سبب الكفارة فهو كذلك في مسلمنا اليمين سبب الطلاق واعلم انهم يعبرون الوصف ويقولون ليست اليمين في الحال عقد طلاق ولا هو سبب الطلاق وقد قالوا في اليمين بالله تعالى ليست سبب الكفارة وانما موجب اليمين البر والبر في مسلمنا هو الامتناع عن دخول الدار اذا حلف على الدخول وجعل الطلاق جزاء له وذلك قالوا في اليمين بالله على ما عرف وجاب الايمان وهذا المعنى والسواء ظهور الكفر بل الحنث والوالاعتقاد اليمين الغموس وقالوا ليست بيمين لصلاح مرصول السببية لان معناها وذلك لان صفة الطلاق هو قوله انت طالق وهذا اللفظ بصفته وقوعي اليمين وصيرورته طلاقا في بائن الحال عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما في الحال حكم العلق مما في مجلة منع من ان يكون سببا في الحال فهذا اصل الجرح فانه سبب العلة لانه تصير ملاقي في بائن الحال فحكمي في الحال يكون سببا له وذلك ملك الثواب هو تصيره موجبا للاداء في بائن الحال حكم يكون سببا في الحال حتى جاز اخراج الاداء بعد الجرح وقبل الموت وجاز اخراج الاداء بعد ملك الثواب وقبل الحول وذلك الشرط الخيار والاعسار والجرح وملك الثواب على ما ذكرنا في الملك الشرط الخيار سند الى الاول اليمين الان منع الاسناد في البيع فكذلك في مسلمنا سواء ويزيد ما قلناه ايضا ان الطلاق لا يملك به من ما عنه الطلاق وصل الفعل لا يملك به من ما عنه الفعل لا فعل ما عنه الفعل سوى الجرح لا فعل ما عنه في الطلاق سوى اليمين وقد تم فيما تصيره مطلقا في بائن الحال لانه لو تم من قبله ما تصيره به ما لا في بائن الحال فاسوى ما من هذا الوجه ويمكن ان يقال ان الطلاق يملك به وقد وجد في حاسبه الرجل هذا القول لانه لا يصور منه سوى هذا في هذا العقد الذي هو منع الطلاق في بائن الحال الا انه لم يثبت بطلاق حق المراة وانما يصير طلاقا في حق المحل عند وجود الشرط وهذا المعنى اعبرت لا يملكه في حالة الحال من العمل عند اليمين وانما عبرت بالحلية عند الشرط وهذا اصل الرمي فانه بالرمي قديم الشيء من قبل الرامي حتى لو ان سلما عند الرمي مرتدا عند الاصابة جاز الصيد على المسلم ولو كان مرتدا عند الرمي مسلما عند الاصابة لم يحل فعلى هذا هو مطلق اليمين فما رجع الى ما عنده غير مطلق فما رجع الى ما عنه الحلف والطلاق من النكاح بالطلاق نقصان وفساد بالنكاح فلا يملك قبل النكاح لانه تصرف بمحل لا يملكه او قطع نكاح غير ثابت وهذا لانه باطل ﷺ

واما الحنفية فقالوا انعقد يمين ولا يشترط في صحته وجود ملك النكاح دليله اليمين بالله تعالى
والوصف مسلم اجماعا وهذا لان اليمين بالله تعالى يمين فيتم وهذا يمين بشرط وجزاء واليمين عبارة بالاتفاق
وهذا حقيقة وهي ان اليمين عقد على نفسه بالمنع اما منع نفسه عن النكاح او الدخول او منع المراة ان عقد
على دخولها لان حقيقة اليمين لا ان تزوجتك فانت طالق وقصده منع نفسه عن التزوج وكذلك
في الدخول معنى الكلام لا ادخل وان دخلت فامراته طالق وقصده منع نفسه عن الدخول واذا ثبت ان اليمين
معقودة على المنع فلا يشترط لها محل سوى نفسه لانه يعقد على منع نفسه عن الفعل واذا وجد محل
اليمين وهو اهل اليمين انعقد قطعا وربما احترزوا وقالوا تصرف من اهله في محله فصح منه كساير الايمان
قالوا ولا يجوز ان يقال انه طلاق فانه اذا ثبت انه يمين لم يكن طلاقا لان محل الطلاق غير محل اليمين فان
محل اليمين نفس الحالف ومحل الطلاق المراة واذا اختلفا محلا اختلفا تصرفا ولان الطلاق كلام من شخص
يتصل بمحل وهو المراة ويعرف الاتصال بوقوعه فما لم يتصل لا يكون طلاقا مثل الرمي لا يكون جرحا
ما لم يتصل بالمحل وقبل الاتصال لا يكون جرحا كذلك ههنا قبل الاتصال لا يكون طلاقا ولان هذا الكلام
لو تمثل يكون طلاقا فاذا لم يتمثل ويركب على غيره يكون شيئا اخر وان الثوب غير الغزل كذلك الطلاق
اذا ركب على غيره وهو الشرط كان غير الطلاق واذا انتقض التركيب في الثوب كان غزلا كذلك اذا
انتقض التركيب في اليمين بوجود الشرط كان طلاقا ولم يكن قبله طلاقا وربما يقولون الطلاق
معلق فما لم ينزل لا يكون طلاقا قالوا وليس يمين بالطلاق ايضا لما بينا من قبل وانما هو يمين بكلام
يصير طلاقا في ثاني الحال الا انما اذا لم يكن قوله انت طالق طلاقا قبل الوقوع لم يكن اليمين يمينا بالطلاق
قالوا وليس بسبب الطلاق ايضا لان اليمين لما كانت معقودة على المنع وليس لها موجب سوى البر
فصار اليمين سببا موجبا للبر وليس لها موجبا سواه اصلا مثل اليمين بالله تعالى ليس لها موجب سوى البر
وحرفهم انه لما كان محل اليمين هو نفسه لم يجز ان يكون سببا للطلاق الذي محله المراة الا انه
اذا انتقض اليمين الان صار سببا مثل اليمين بالله تعالى اذا حنث فيها صارت الان سببا للكفارة قالوا
تبين ما قلناه ان كلمة ان تدخل على السبب فاخرت السببية مثل قول القايل ان بري ان زرك وسان
انها دخلت على السبب انه قال ان دخلت الدار فانت طالق فاخر قوله انت طالق الى ان يوجد الدخول
وليس كالبيع بشرط الخيار لان كلمة الشرط ما دخلت على البيع لانه لم يقل ان دخلت الدار بعتك وانما قال
بعتك على ان لي الخيار فدخلت كلمة الشرط على الحكم فعمل في تاخيره وفي مسئلتنا دخلت الكلمة على
السبب فعملت في تاخيره والدليل على اختلاف التعليق في الطلاق وشرط الخيار في البيع ان الطلاق

يقبل التعليق ولا يقبل الخيار والبيع يقبل الخيار ولا يقبل التعليق ولو كان السبب يوجد في الموضعين وتاخر
الحكم لاتفق الموضعان اعني قبول التعليق والخيار او في عدم القبول وقال بعضهم ان سلمنا انه يمين بالطلاق
او بسبب الطلاق فاليمين بالشيء غير مثل اليمين بالله تعالى غير الله سبحانه وبسبب الطلاق غير الطلاق ولم
قلتم اذا لم يصح الطلاق في هذه الصورة لم يصح اليمين به قالوا واما وجوب الضمان على شاهدي اليمين لانه يصير
سببا عند وجود الشرط وشهود اليمين هم شهدوا على ما صار سببا لا شهود الشرط فلهذا اختصوا بالضمان
واما اعتبار الاهلية عند اليمين لان ذلك الكلام المذكور يصير طلاقا في ثاني الحال والجنون ينافي اهلية الكلام
ولا ينافي اهلية الطلاق واذا كان من غير كلام منه الا ترى ان المجنون في حالة جنونه اذا كان مجبوبا فالقاضي
يفرق بينه وبين زوجته ويكون طلاقا وامن المجنون هذه لخاطرهم المعتمد في المسئلة واستدل
كثير من مشايخهم بفصل النذر والوصية وصورة النذر اذا قال لله علي ان اعتق عبدا ولا عبد له ثم ملك عبدا
يلزمه وكذلك اذا قال ان ملكت هذا العبد فلله علي ان اعتقه فانه يصح واذا ملكه لزمه اعتاقه وكذلك
الوصية تصح في هاتين الصورتين قبل الملك وذلك بان يوصي بثلث ماله وليس له شيء او يقول ان ملكت هذا
العبد فهو وصية لفلان والجواب ان قولهم هو يمين قلنا بلى ولكنه يمين هو سبب
الطلاق واعلم انه ينبغي ان لا يدعى وجود التطليق لما ذكرنا من الكلمات فانها قوية معتمدة ولكن ندعي
انها سبب الطلاق ويوجد الطلاق من بعد مثل الجرح سبب القتل ويوجد القتل من بعد وهذا اصل
للشافعي رضي الله عنه في الايمان وان ادعى وجود التطليق في الحال فيسعى ان يدعي وجوده في جانب الزوج
خاصة على ما سبق ذكره وهو كلام معتمد يمكن تمشيته وغاية ما يقولون على هذا انه اذا لم يكن طلاقا
في جانب المراة لا يكون طلاقا في جانب الرجل وفيما قلنا جواب عن هذا واما الذي قالوا من ان اليمين موجبه
البر وهو منع نفسه عن الفعل المحلوف عليه فليس كذلك فان الفعل المذكور لا يصير ممنوعا عنه في
الشرع ولئن جاز ان يقال في اليمين بالله تعالى ذلك لحفظ حرمة الاسم لم يجز ان يقال ذلك في مسئلتنا
لانه لا اسم وانما هو مجرد تعليق حكم بشرط يدل عليه انه لو كان اليمين موجبها المنع لكان الفعل
هتكا ولو كان هتكا لقوبل بالمواخذة والطلاق ليس وقوعه على طريق المواخذة فلا يكون ثبوته على
طريق المواخذة بالهتك وانما هو من نفس اليمين لان اليمين حقيقة في هذا الموضع شرط وجزاء ويكون الجزاء
نفس اليمين وكيف يكون نفس اليمين مواخذة على الهتك الحاصل في اليمين الا ترى ان الكفارة لما كانت
مواخذة بالهتك كانت غير اليمين بعينه ان تعليق الطلاق في معنى اضافة الطلاق الى وقت لانه لا فرق
بين ان يقول اذا جاء الغد فانت طالق وبين ان يقول انت طالق غدا وهذا لانه يذكر الدخول ويذكر النكاح
وان قصد منع نفسه فلا قصده منع نفسه بالحلف لانه قصد منع نفسه بشرط مباح فعله من طلاق

او عاقا او اذا صح منع الامتناع بنفسه بالزام محلوف على فعله كحرجه الامتناع فاما الزام مباح نفعله فلا يحنث
منعه عن شكاة اذا لم يصح ان يلزم ويجب الممتنع لمنع متاع روحه اما ذراه وصار المعلوف ممنوعا لاضافته
واجمعنا على ان الاضافة سبب للمضاف دليل انه لو ندر ان يصدق يوم الجمعة صدق يوم الاربعا
حوز وجود السبب وعلى انا وان سلمنا ان وجوب المنع نظرا منا فانا لا نقول موجبه
المنع في الحال وموجبه الطلاق عند الدخول وهو سبب فيهما وهذا لا خرج موجبه الا بين في الحال
وهو سبب لوجوب الدية او القصاص عند الموت وهذا لا خرج على هذا سقط ما ذكرتموه واذا ثبت
ما السببية سقط جميع ما اعتمدوه وعلى انا لم ندع انه طلاق معلول على الاتصال بالمجلس الذي
اعتمدوا عليه انه لم يتصل الحال طلاقا لان الشرط سبب او يقول على قولهم انه ترتب على الشرط انه
يرتد عليه طلاقا فما سببا فلا يقول على قولهم ان دخلت على السببية فلا الا دخلت
على انه طلاقا وقد اخرجوه طلاقا وانما اوجبه الحالف السبب الطلاق وهو لهم فلم ان سبب
الطلاق لا يسبق النكاح ولان الطلاق نقيض النكاح والسبب الذي تقرر قبله
من حيث السبب فلا يجوز قبل النكاح الذي يستفاد به سنة ان السبب الحاصل من اجله فعلا من
وجه مسل السبب الفعل فلم يوجد منه كلمة من نفس الفعل واما الاولى يعلق من قبلهم
من فصل الذي والوصية فلا يسلم صحة الذي العقود ذلك الوصية فانما موضع التسليم والا
اذا الطلاق لكل طلاقا في مسئلة الذي فهو الزام في الذمة والذمة مما لوكه له وفي مسئلة الوصية
محتمة لخلاف ما ذكروه لانه على الملك وان الملك ومثل هذا لا يجوز في موضع واحد
اسات الخلافة في الثلث ويكون نصرفا على نفسه باسات الخلافة لنفسه في الملك الذي عليه وربما
تعلق الحالف بعلق طلاق السنة بالطهر وجوابه ان كان لم يجز له اجزاء ذعه وحن يقول
الطلاق الزماني واجد والملوك زمان الطهر هو المملوك زمان الحيض حتى لو وطئ في الملك مثلث
طلقات واذا كان ملوكا له فقد تصرف في مملوك له الا ان لا الزامه وعدم الزامه لمعنى بطول العدة عدم
التطويل على مسئلة وبدليل تعلق الحنث من اجلها بانا مسئلة الزامية مزمنة فيهم وهواء فاعلم طلاق
لحنثه يقع الا الزام نزوجها ودخل الدار لم يقع بحنث تعلق الطلاق بالنكاح لوقوعه في غير
الصور اما لاعتبار عموم الزمان او سقوط النكاح بحنث الممتنع مسلما فلو نوى بقوله لم اتزوجها
ان طلاقها يقع بحنث حنثه بقدر النكاح لصحة النية ويقع الموقوف ويقع الكل من اجلها
صحة هذا الممتنع على نفسه والما في مسئلة الدخول فانما لم يصح لان الخراج منه ملوك عند الشرط

لانه لم يصح منع النكاح واذا لم يصح منع النكاح حنثا الحالف فانها اولى الاحوال واذا حنثا الحالف في الحال لا طلاق
مصيره الخراج مفقودا باعتبار ما ذكرنا من ان الممتنع عليه وليس ملكا فانما ملك النكاح وهو غير مفقود ولا علة له
وما لوا على انه يحنث ان يصرف النصر الطلاق الذي انه لو فاء للعدين ارتخطا للدار فاستحرج وخرج بعد
موته لم يحنث ولو قيد بقاء ان دخلت الدار يوما حنث حرجوا خرج عنوا والجواب عن هذا سهل لما تاصل
لان الاعتماد على ما ستبينه والله اعلم ﴿ مسئلة ﴾ اتفاع الطلقات الثلاث محلة عجلون
عندنا وعند هم ملزمون لنا ان الطلاق الثلاث تصرع تحريم اتفاقا عند جملة دليلنا طلاق الرابع
من النساء وعتق جميع العبيد ولدليل انه مشروع موله تعالى فطلقوهن لعدتهن واعلم ان ليس لاحد
ولمشروعيته من فاه المجموع ولان الطلاق البات ابطال النكاح في الحال وابطال النكاح مشروع في الفقا الا
ترى ان ذلك مشروع في الاستقبال فان العزب يملح ولا الله به وذلك ابطال النكاح واحصار العزب يوم شرعا
اضافة ذلك بعينه والدليل على ان النكاح في الاستقبال مشروع عباس ما ذكرناه في مسئلة التي استقبل
باب النكاح ولا حاجة بنا الى الاعادة وما اختص بهذه المسئلة والمعتمد عليه هو ان الطلاق ان
النكاح بهذه المرأة المعتمدة وتركها حاصل بدليل الاستقبال فانه لو ترك نكاحها لم لحقه لا ثم ولا يوصف
بتركه سنيه وهذا لان الباس النكاح على قولهم ليس سنته اصلا لا حاضر ولا مقدر
سنية عدم العلامات وهو الحيض عندنا من عدمهم من يقول هو سنته لا انه يقول هو سنة في
امرأة معتدة ولا مطلقة سنية وبدليل انه لو نكح امرأة في الطهر الذي طلقها فيه زوج بالحرى وربما الى ان يحل
نكاح امرأة معتدة ولكن لما شرع نكاح النكاح اصلا لانعدام طلاق فيها زوج بالحرى وربما الى ان يحل
الحرى لا طلاق فيها فهذا سنة انه تصرع نكاح النكاح مزوجه ونعمة فتح النكاح من وجه واذا ثبت شرع
النكاح اصلا لا يسقط بكراهة وهذا لان طلاق معتدة ولما حجوا هم والمعتمد الله تعالى محلوف طلاقا
محظور وبدليل قوله صلوات الله عليه ابغض المباح الى الله الطلاق وما بغضه الله تعالى محلوف طلاقا
لانه تعالى لا يبغض الا ما نهى عنه فعلة سنة اذ لو كان الطلاق هو الاولى اما ندب وواجب لحاجة الحاجة
لفظ الاولى اما هو عند نا مباح لغارض الحاجة على ما سنبين وما لوا ومدروى لحب الحاجات الله تعالى
النكاح واذا كان النكاح عنوا ما ذكرته الطلاق مكروها لان ما يحبوب الله تعالى ملزوم وما
روى ان النبي صلى الله عليه وآله قال تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق تهتز له عرش الرحمن قلنا والجواب
النكاح سنة والطلاق ابطال النكاح وابطال السنة مكروه بدليل سائر السنن وانه لا ابطالها
بالاجماع ودليل انه سنة ما ذكرناه في مسئلة النكاح وربما قالوا النكاح اما حاضر ضرورة والفروع
باسات الحل واما اعتبار ما لك النكاح فقالوا واما الطلاق فلا حاجة انما توجد مع اهتة العلوب

والموافقة ربما لا يتفق بين الزوجين بل يكون بينا فر وتباغض على ما شوهد في كثير من الانكحة فيحتاج الى عدم اقامة حقوق النكاح لوقوع التنافر والتباين ولو لم يفتح بابا للتخلص عن النكاح وحقوقه لا نقلبت المصلحة مفسدة وازداد التنافر والتباغض وان القلوب المتنافرة يتعذر ردها وقد قال تعالى لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم فجاز الطلاق رخصة بعلة الحاجة مع بقاء السبب الحاظر مثل عقد السلم من بين سائر العقود ومثل اكل الميتة للمضطر وهذه الحاجة ان تعلقت بالواحد فلم يجز الزيادة عليه ولما تعلقت الاباحة بزمان الطهر ايما كان لان الحاجة امر باطن لا يمكن الوقوف عليه ولا يجوز بناء الشرع عليه فاقيم زمان الطهر مقام الحاجة الباطنة وانما اقمناه مقامها لان زمان الطهر زمان تشتد الرغبة في النساء فالاقدام على الطلاق في هذه الحالة دليل الحاجة فصار الطهر كانه سبب الحاجة حيث كان زمان الحاجة من الوجه الذي قلناه فالشرع اقام سبب الحاجة مقام الحاجة الباطنة وادار الحكم عليه مثل ما اقام استحداث الملك مقام الماء في وجوب الاستبراء وكذلك اقام السفر مقام المشقة الباطنة في الترخص برخص المسافر وكذلك اذا قال لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق او تبغضيني فقالت انا احبك او ابغضك وقع الطلاق واقام الاخبار مقام حقيقة المحبة والبغض قالوا ولا يجوز ان يقال ان الحاجة غير موجودة قطعا في الطلاق الثاني والثالث ومع ذلك ابيح في الطهر الثاني والثالث وذلك لان الحاجة وان انتفت ولكن لما اقمنا الطهر مقام حقيقة الحاجة لم تعتبر الحاجة اصلا وهذا كما في الاستبراء فانه لما اقيم استحداث الملك مقام الماء لم تعتبر الماء اصلا حتى لو اشترى جارية بكرا او من امراة وجب الاستبراء وان لا ماء حقيقة وكذلك اذا قال ان كنت تحبيني بان جهنم فانت طالق فقالت احبها وقع الطلاق وان لا محبة قطعا ولكن لما اقيم الاخبار مقام حقيقة المحبة والبغض دار الحكم عليه ولم يعتبر حقيقة الامر واما تقديره بالثلاث على الاطهار فانما كان ذلك لان في كل قرء تجدد الطهر فصار تجدد الطهر كتجدد الحاجة قالوا وعلى ان الاولى عندنا ان لا يزيد على الطلاق الواحد ويترك حتى ينقضي عدتها قالوا واما اذا راجع فيتم تجدد الرغبة بالرجعة مقام تجدد الطهر وكذلك النكاح الجديد بين كل طلاقين قالوا واما اذا طلقها في حالة الحيض حرم على الاطلاق لان الحاجة لم توجد فانه زمان قلة الرغبة فلم يوجد ما يقوم مقام الحاجة فبقي على الاصل وليس الكراهة لتطويل العدة فانه لا يباح برضاها ولو كان لهذا لابيح برضاها لانها صارت راضية بالضرر وكذلك لا يباح الطلاق الثاني في الحيض لا لتطويل قالوا واما اذا طلق في طهر جامعها فيه فلان الاصابة تقلل الرغبة ايضا فلا يمكن اقامة الطهر هاهنا مقام الحاجة فبقي على الاصل والجواب

اما ادعاء حظر في اصل الطلاق فبعيد لانه تصرف مملوك بالاجماع والملك يطلق التصرف الا ان يقوم دليل

المنع واما الخبر فهو مرسل لان الذي رواه ابو داود وعليه السلام سماه مباحا فكون دليلا عليهم من هذه الجهة ويجوز انه عليه السلام الطلق عليه اسم البغض لان الاولى ان لا يطلق ويصبر ليطهر بينهما الالفة والاتفاق وهذا مثل ما روي انه عليه السلام قال ان الله تعالى يبغض الصحيح الفارغ وما روي انه عليه السلام قال ان الله تعالى يبغض الحبر السمين واما قولهم ان النكاح سنة فلسنا نسلم ذلك وقد بيناه من قبل واجتماع جميع ما اوردوه باجوبة قوية وعلى انا وان سلمنا انه سنة فليس سنة في امراة معينة والطلاق انما يعمل في امراة معينة واعتمادي على هذه الطريقة وهي في غاية القوة وعندي انه لا يرد عليها كلام بعد مبالاة بل يلزمهم الطلاق الواحد وقولهم انه ابيح للحاجة قلنا ان كان ينبغي ان لا يباح ويؤمر بالصبر لطهر الموافقة والالفة او يباح الطلاق الواحد لا الثاني والثالث وقولهم بتجدد الطهر تجدد الحاجة قلنا الحاجة منتفية قطعا وعلى هذا لا يمكن ادارة الحكم على الطهر لانه انما يقام الطهر مقام الحاجة عند توهم الحاجة كما يقام استحداث الملك مقام الماء عند توهم الماء وفي الموضع الذي لا يوجد فيه الماء وقطعا لا يجب الاستبراء عندنا واذا اشترى جارية بكرا او اشترى من امراة فقد وجد توهم الماء يقول في الطلاق الثلاث بعد وجد نوع حاجة وهو اسقاط النكاح جملة لتوصل الى الحتها او الخامسة او يريد قطع طمعها عنه لانه يخاف ان يردها اليه بنكاح جديد جبرا او بقضاء قاض لجوازه وصحته ولا يقع الخلاص و ربما يريد اخذ المال وهي لا تبذل المال الا بالطلاق الثلاث ثم يقول الطلاق مشروع لقطع النكاح الا ترى انه اذا وقع قطع النكاح وعنده يملك لقطعه النكاح ولا يجوز ان يكره التصرف لحكمه المشروع له ولو جاز هذا لجاز في كل تصرف في العالم واما الطلاق في حالة الحيض انما كره لتطويل العدة عليها واما اذا رضيت فانما لم يصح لحق الله تعالى يتعلق بهذا المنع فان في العدة حقوق الله تعالى فاذا طالت يخاف وقوع الخلف في ابقائها ولا يخاف عند القصر واما الطلقة الثانية فانه يؤكد التطويل ونظير ذلك بالوصول الى الثالثة واما الكراهة للطلاق في طهر جامعها فيه فهو بالنص غير معقول المعنى وان طلبوا المعنى فقد ذكرنا في التعليقة بودي الى الضرر بها واما الكلام في الظواهر فقد ذكرناه في كتاب البرهان هي **مسئلة** الكنايات عندنا رواجع عندنا وعندهم بوائن الا قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة لنا ان الواقع بالكنايات طلاق وحكم الطلاق بعد الدخول اعقاب الرجعة بدليل نص الكتاب وهو قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وبدليل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن في ذلك وبدليل صريح الطلاق والدليل على ان الواقع بالكناية طلاق ان الجهة المشروعة للازواج

في رفع النكاح هو الطلاق واما عند نا فالزال الاصل يدل على شرع جهة اخرى وعند هم رفع النكاح مذكور
وربما قالوا هو محظور وانما اباح الحاجة والحاجة وارتفعت بملك الجهة الطلاق ولا معنى لملك جهة اخرى
ويدل عليه انه لا يدمن وقوع الطلاق اذا استعمل الكناية فلو كان الواقع طلاق لكان سعي عمل الكناية مرفوعا
وهذا دليل معتمد وهو قوله صلعم وهو ان النكاح عقد محترم بوحب ملكا محترما وفرا حتص من سائر
العقود سعد الرافع فاذا سمعنا ملكا لاز واجح بلا رطلقات ولو قلنا والرای لا يرتفع الطلاق
معنى لان الطلاق اذا كان لاسقاط ملك النكاح فاذا ورد منه ما في الاسقاط فلسقط ما بعده معنى سوى ان
الطلاق اذا كان لاسقاط ملك محترم فلم يتم له بسلط الشرع الازواج على اسقاطه وهو رفعه وقوله زيد حمار
الرجعة وجعل الطلاق للشرع لا يفيد ذا عدد لصيرا مر ان الرجعة به ونفوذه وهو مفسده دليلا وعلامة
لحمته وحظر في الشرع سنة نا اذا عدد ما لم يسقط ما ربعه فما لم يسقط ما ربعه في الطلاق معي وعندكم
لم يرتفع فانه اذا ارتفع ما دون الواحد حسب ما ربعه فما لا يلاقي الشرع به العدد في الطلاق معي وعندكم
ارتفاع النكاح بالواحد البائن مما لا يرتفع ما عدا الثلاث لا يفرقان فما رجع الى ارتفاع النكاح فانه اذا
فالامر انه استطاق بائن يرتفع النكاح عندهم وهذا الصوت مما ربعه في صوره فوجب ان لا يقع طلاق
لان فان السنة انما يقعان بعد وقوع ما يحل الوقوع واذا كان يرتفع بالواحد من هذه الصور مما ربعه
بالبائن فلي معنى لهذا الكلام وامحتهم قالوا الزوج مالك لانه وانما يحل
الانه ولا يدل الصفات بالعقار الوقوع وجبان كل اسبابها وحسبها لان الاصل المعروف من صدر
منزلة وله في محل لابد من حصوله وسوف دليله شاهد بالصفات والدليل على انه مالك للانه ان قبل
الدخول فان هذا الملك قد لبعد للدخول قد لا يعد بعض العدد وقت هذا الملك قد لان قبل
اعقاد العقد سنة ان السنة محالة في الصور تبين على قوله لا على عدم العدد وبعضها لا يزول هو
الموثر في ذلك ويدل عليه انه اذا خالع بعض وهو الحصة فانه يقوض فاذا لملكه بعض ملكها
فرع عوض البشر لبث للعوض ثبت لملك تام لذا ما لك له سنة انه اذا ان الطلاق اسقاط
وكذ يتصور اجلا وحصوله بالعوض عمر العوض وانما مرحبا لمحض فالدليل على انه مالك للانه
وجوب الملية النكاح الزوج وبموله للقطع والاسقاط واهلية الزوج لهذا الاطلاق والاسقاط
وسوف ولانه على هذا المجلد متى اجتمعت هذه المعاني فالامر الحكم بوجود ملك الرجعة انه
فالواو لا يدخل على فاء ولا الملك جهة الهبة قبل القبض حتى لا يملكه الا بالقبض سوى هذه
المعاني لان عندنا انما امتنع الملك قبل القبض لاجماع الصحابة فانهم قالوا لو اصح الهبة لا يحوز فيه

ولو خلعنا والعباس بالملك لا انه ترك هذا الاصل في هذه الصور لاجماع الصحابة رضي الله عنهم وربما
قالوا انما منع الملك في الهبة قبل القبض لان اثبات الملك في الهبة قبل القبض يعدم اصلا الخرص اصل الشرع
وهو الحاجة بما ان التسليم على المتبرع والمتبرع لا يجوز ان يلزمه شيء لانه ليس بعقد لازم فلا يجوز اثبات لازم فيما
ليس بعقد لازم واما ملك قطع النكاح في الحال فقد دل عليه ما مر فجوز اثبات الشرع ولا يدري انه الى
حلال اصل بل رسول الشرع فوجب الحكم به واذا ثبت انه مالك للانه فاذا ابانها اثبت ان مراده بالسنة
بلفظها وذلك سائر الالفاظ او معناها لفظ بدل عليها فوجب ان حصلت قالوا واما صريح الطلاق
فانما اعرف هذا الاصل فيه سماع الصحابة والاجماع الامة متروك لذلك ونقع حكم هذه الالفاظ الاخر على اصل
مضاها او موجبها فالواو لا يجوز ان لا تكون هذه الالفاظ كناية عن الطلاق فانا لم نسلم ذلك ولئن سلمنا
هذه على سبيل المجاز او الاستعارة معناها واحتملها ولا يقول ان نيته الطلاق شرط بل للقرائن وجود
دليل يصرف القطع عن سائر محتملاتها هذا الواحد الا ترى لفظ الامر مستعمل المعنى فلا يدمن دليل يعين
هذا الواحد من هذه او سوال الطلاق او تنقه سوسنه عن النكاح او بلفظ به يحصل هذا الكلام قالوا
اذا كانت للابانة مملوكة بها فلما ورد هذه الالفاظ دالة عليها لفظ الطلاق وغير لفظ الطلاق فلما ان الملك
البعض دون البعض او يعين لفظ واحد الملك ويجعل الالفاظ الاخر بايانا عنها بل حكمنا بالملك الجميع
وجعلنا الكناية في مواجهتها الا ترى ان السبع معدة وموسبعا لما لفظ والملك يقوم الملك بالعبد او
جعلته للاه وهو لا اخرجت عنده الملك فان الجميع ما لا نفسها وانما جعل البعض دليلا به والبعض صريحا
هذا هذا قالوا واما الجواز بما لانه لفظ قوله انت بائن بقوله انت طالق ثم العلم انه انما الجميع
بدون الجعل اذا ان ثلاثة فاما اذا تعين هذا اللفظ زال معنى الاسمية لفظ الطلاق ولا يجوز
ان يجعل بدون الجعل على ما لا يحتمل وجود زال معنى عنه ولئن سلمنا ان الطلاق يصلح للابانة
وعدمه وصفه بذلك دليل على وجود زال معنى عنه وبين الطلاق لا يصلح الا الطلاق والتخلية وانما
لفظ البائن فيسم جزا وشقا فلا توثر الجعل باطلا بعمل عنه ولئن للتخلية والطلاق على
عين المجلد بجلا وان الطلاق لا ما في النكاح بدليل انه يطلق وراجع معنى الطلاق والسنة لا يصور
نفا وضا مع النكاح الا ترى انه اذا نقضت عدة المراة او فات لم يصح منها زوجها ما يصور بقا السنة
واذا ثبت وجود زال في لفظ البائن لحق الطلاق المعدوم بحكم الاصول بل ترك الطلاق عليه وله
واجبت هذه الالفاظ على قضاها فانها موجبها فالواو انما وقع الطلاق فاذ كان بطريق الاقتضاء
والضرورة لا الواقع طلاق وساز سوسنه قضا ان الطلاق عاضر بن مبين وغير مبين واذا قال انت بائن
صارت السنة مقتضية للطلاق المبين لانها لا تبين الا بالسبب المبين فصلت السبب ضرورة واصل

الواقع هو المنوه ولذلك اذا وصفها بالحرمة فانها لا تحرم الا بالسبب المحرم وهنا السبب اوصافها
واما اذا قال اعتدي كما حللتك فحيث لا نص فانه عليه السلام السؤال سئل عنه اعتدي ثم
راجعها وقوله اعتدي رجعي معناه قوله اعتدي على الطلاق فقع في عالم الصور بين يدي
قوله طلقتك فاعتدي او اعتدي رجعي فانه راجع الطلاق المطلق لانه اول من قوله اثبت ولا يضاف الى
امتناع الاعلى ما ذكرنا من امتناع الاعدى ولذلك قوله انت واحده معناه انت طالق واحده فاذا قال
انت طالق ولا رجعة عليك او على ان لا رجعة عليك انما منعت الرجعة في الصور التي لا تملك فيها
قطع الرجعة وهو زمان مشترط مسببه فلم يصح واما هاهنا فباشر بسبب قطع الرجعة وهو التخصيص
الا ترى انه فاقطع والجواب ولهم انه مالك للاثنين فلم لا يملك الواحدة بالاولى
في مسألة الصور والمعنى في الصور هو لانه لم يجد اللفظ من غير عوض الى سفاهة ورد الحرف
الوجيز وهذا لانه يملك الاثنين بقوله انت بائن ثم لا يملك الا واحدة بقوله انت طالق ثم علم ان اسقط
تعلقهم بما قبل الدخول وما قبل بعضها العدة وملك الاثنين بعوض فانه يملك الرجعي وملك بالخلع
الطلاق بسنة انما ملك الوقوع بعد بعضها العدة وما بعد بعضها العدة في حال
عن العوض بالمقرر بالعوض في لفظ الطلاق فمن ارجعناه اذا ملك الاثنين وهذه المواضع سقط لفظ الطلاق
وجب ان يملك في غير هذه الصور بلفظ الاثنين ولو اراد اثنتين بلفظ الطلاق فلم يملك الا واحدة لانها
في ملك الصور بلفظ الطلاق فلم يصح هذه المسايل جملة هذا الطريق وكذا ان يقال في هذه المواضع
فامتنع دليل من غير اللفظ اوجبت لانه انما في الطلاق قبل الدخول بسببه التخصيص لا بصفة رجعة
مع شبهة العدة وبعد بعضها العدة وظهور عمل الطلاق ولم يجعل للرجعة معنى لم يظهر عمل
الطلاق وصار كما لو طلق الحامل فلانه بعوض وملك العوض في الحال دليل على ملكها نفسها في الحال لقبايل
للملك ان المعاوضة وهذا لان الكلام في انه يملكها بمحض اللفظ واما قولهم انه مالك للذبح
فملك الاثنتين واسقاطه فلانه ولملك الاثنتين واسقاطه لانه اذا اسقط العدة فالاثنتين محالة عليه
فاوقعوا لوجبان يملك الاثنتين في الحال فلنا يملك اسقاط الثلاث فان قالوا انما يملك الوجب
وجبان بعارض القطع فلنا هذا الدليل عارضه دليل يوجب اخبار الزوال وهو ان الواقع طلاق
وحكم الطلاق ما بينا ومنهم من قال في نهاية البعد انه لو كان الواقع غير الطلاق وجب ان لا
يحكم بخصوص ما سموه ونحن نقول ان غير الطلاق وقولهم ليست اقضاء ولا ضرورة فلنا ان
دليل الاقضاء والضرورة يعمهما بلا طلاق وقولهم الطلاق عارضه بين مبين وغير مبين فلنا هو

ضربا واحدا فلا يدخل على التنويع دليل اصلا بل هو ضرب واحد بزيادة الحال اذا دخل الدخول اذا كان
بعد الدخول بزيادة في الحال لم يعمل هذا الدليل اصلا اذ لو عمل منعنا ان الواقع طلاق وقولهم ممن لا يجعله من
دليل ولفظ الاباءة غير معبر بعد ان يكون الواقع طلاقا وحكم الطلاق ما بينا ان الطلاق يعقبه
والطلاق دليل العبد وهذا المعنى اذا تحقق لا يبقى كناية اصلا ومع هذا لا نسلم ان لفظ البتة بمعنى الطلاق بل
حكم الشرع بما قلناه لان هذا اسم يقع طلاقا دليل تعدد الطلاق واحترام الملك وقد قام مع مقابلهما فلم يدل
على انه لا يملك القطع والجواب ان سقط الثلاث لا حكم لها وهو محجوج
الحل وقد اوردنا ان حرمة المحل مع وقوع الطلاق لا تمنع العدد والشرع اباه على انه غير مسلم لان الاباءة
مايدل على هذا الحكم واما اللام في دليل اللفظ فلتأكيد العدد والشرع اباه على انه غير مسلم لان الاباءة
في الحال طلاق الواحد والحق سقوطه بدليل عارضه اذ لم يتم لحصل الرفع على التمام وهذا
فضل معنوي غايبه الحسن ويقول ايضا المملك الذي زعموه لما ان كون غير او بغاير او ناقص
على الاطلاق عاما فلنا المعنى الذي يجب بملك الاثنين الاباءة قام دليل يوجب الزوال في الحال على
ما سبق وامّا الذي علموا به على ضل صريح الطلاق وقول عند الزوال في الحال معقول الدليل على
سبق بانه وان سلمنا انه مغير عن موضعه فاذا تغير وجب الطلاق من دليل الصفة الى
دليل الشرع ذلك في هذه الالفاظ الاخر لانها كناية عنه والدليل لعجزه انها كناية عنه ونوع

مسألة اذا قال لامرأته انت طالق او طالق
الطلاق يقع على ما سوى الثلاث عندنا وعند هم الثنتان باطل وقع واحدة لنا انه
نوى به ما لا يحتمل فلا يقع كما لو نوى الثلاث عندنا وعندهم الثنتان باطل وقع واحدة لنا انه
نوى بلفظه ما يحتمل ان يراد بلفظه فصحت نيته دليله اذا نوى الثلاث في قوله انت بائن وهذا لانه
اذا جاز ان يراد بالثلاث هذا اللفظ حتى يقال يصح للمذكر وحقه وهو الوصف الذي قوله
انت طالق ليس بواقع في نفسه وانما هو وصف والوقوع كان يتصح الوصف ويصح الوصف بقوله
طالق والطلاق الواحد والثلاث على وجه واحد لذا اذا حكما بوقوع الثلاث يلزم ان يقال ما قاما مقام
ما اذا حكما بانه واقع الواحد يلزم ان يقال ما وكونها طالقا في الصورتين على وجه واحد لا خلاف في ان
هذا صحت نيته للثلث لانه صير ذلك نية الثلاث طالق ثلاث ولصح ما نقع الثلاث ثبت الواقع به
لهذا الوصف فاذا نوى صح انشاء والحق انه نوى عدد الحروف يصف بالوصف المذكور
حكم ذلك العدد فصحت نيته واراد به ايصح وصفها الملفوظ بوقوع العدد المنوي ويقول من
وجه اخر وهو ان قوله انت طالق وقعت انت طالق الطلاق ولولا هذا التقدير لم يقع شيء والطلاق يحتمل

للعدد الا ترى انه يقال طلاق وطلاقان وثلث طلقات فاذا تعدد لغة احتمل العدد واذا نوى بلفظه ما يحتمله
وصار كما لو صرح وقال انت طالق الطلاق او طالق طلاقا ولو نوى الثلاث في هاتين الصورتين صح كذلك في
هذه الصورة وكذلك لو قال لامراته طلقي نفسك ونوى الثلاث صح لان معناه طلقي الطلاق وكذلك معنى قوله انت
طالق اي انت طالق الطلاق فلا فرق بينهما بوجه ما ولما صح هذا التقسيم قالوا نوى ما لا يحتمله لفظه
فوجب ان يبطل نيته كما لو قال اسقني ونوى الطلاق او قال اشربي واحدة ونوى الثلاث وهذا لانه اذا لم يحتمل
الثلاث فلو وقع وقع الطلاق الثلاث بمجرد النية ومجرد النية لا يجوز ان يقع بها طلاق وانما قلنا ان قوله
انت طالق لا يحتمل العدد لانه في نفسه نعت ونعت الفرد لا يحتمل العدد مثل قائم وقاعد ومثل اسم الفرد
من زيد وعمرو وغيره وانما قلنا انه نعت فرد لان طالقا فرد وقوله انت مفرد يدل انه نعت فرد ونعت
الفرد لا يتصور تعدده لان الواحد اذا وصف بوصف كيف يتصور ان يتعدد عليه ذلك الوصف يدل عليه انه
لو احتمل العدد لصح تعديده وقوله انت طالق لا يصح تعديده في المراة الواحدة الا ترى انه اذا قيل طالقان
وطوالق يتغير في اعداد النساء لا في عدد الطلقات فان طالقين اسم لمراتين طالقين وطوالق اسم لنسوة طوالق
فثبت ان اللفظ في نفسه غير محتمل للعدد وثبت ان اللفظ المحتمل للعدد ما وضع للعدد ونحن نعلم
قطعا ان هذا اللفظ غير موضوع للعدد فان الفاظ العدد معلومة وليس قوله انت طالق من جملة
ذلك قالوا واما الطريق الذي قلتم فهو مسار الاحتمال معنى والواقع هو اللفظ فيتطرق الى احتمال
اللفظ لا الى غيره وهذا لان غاية ما علم ان المراة توصف بقوله انت طالق بالثلاث مثل ما توصف بالواحد
ومع هذا ليس يدل اللفظ على احتمال العدد من حيث اللفظية والعبرة باللفظ ولا احتمال للطلب منه
فاذا لم يوجد بطل ما قالوا واما قولكم ان قوله انت طالق معناه انت طالق الطلاق قلنا الطلاق غير
مذكور ويصح النية في لفظ غير مذكور فان قلتم لا ينفك عنه نقول هو مقتضى اللفظ ومقتضى
اللفظ ثابت بالضرورة والضرورة في اعتبار الوقوع فاما ان تصير كالملفوظ حتى يعتبر احتماله للعدد
فليس بثابت الا ترى انه لو قال لامراته حجي او زوري اباك يحتمل الخروج على سبيل الاقتضاء لا يصير كالمذكور
حتى لو نوى به الطلاق لا يصح طلاقا ما لم يصرح بذكر الخروج فانه لو نوى به الطلاق يصح وكذلك اذا
قال اعتق عبدك عني بالف فقال اعتقت لا يصح وان كان قد ثبت الابتياع في ضمن اللفظ ومع ذلك
لم يصر كالمصرح لانه ثبت للضرورة والضرورة في اثباته فاما ان يجعله بمنزلة المصرح به فلا وكذلك اذا
قال والله لا اكل ولا اشرب ونوى ماكولا دون ماكول او مشروبا دون مشروب فانه لا يصح لما بينا من
ان الملفوظ هو الاكل دون الماكول والشرب دون المشروب فلم يصح نية التخصيص في غير المذكور

قالوا واما اذا قال طالق طلاقا او الطلاق فقد صرح بما يحتمل العدد فصحت نيته وكذلك اذا قال طلقي
انما صحت نية العدد لان فعل التطليق يحتمل العدد ويحتمل ان يقال انه امر والامر يحتمل العدد قالوا
واما اذا قال انت بائن فانه غير محتمل للعدد ولو نوى به طلقتين لم يصح واما اذا نوى ثلاثا فانما يصح لان البينونة
على ضربين خفيفة وغليظة فالخفيفة هي القاطعة للنكاح بحسب الغليظة والغليظة القاطعة للنكاح عاملة في
المحل بالتحريم واذا تنوعت البينونة صحت نية الغليظة واذا صحت النية لم ينفك عن الثلاث لانها سببها
فلا بد من اثباته واما الطلاق فنوع واحد فلو وقع الثلاث لوقع من حيث احتمال اللفظ للعدد وليس
يحتمله كما سبق قالوا وانما اذا قال انت طالق للسنة ونوى الثلاث مفرقة على الاطهار صح لان اللام
للوقت بدليل قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل اي لوقت دلوك الشمس ووقت الطلاق
متعدد ولان فعل المطلق من الايقاع يوصف بالسنة والبدعة لا ذات الطلاق وفعل التطليق
يقبل العدد واعترضوا على قول من قال من اصحابنا ان قول القائل انت طالق ثلاثا منصوب على
التفسير انه غير منصوب على التفسير وانما هو على تقدير مصدر محذوف مثل قول القائل ضربته
وجيعا وكلمته بليغا وغير ذلك ومعناه كلاما بليغا وضربا وجيعا كذلك قوله انت طالق ثلاثا تقديره
انت طالق طلاقا ثلاثا وايضا فان العدد اذا قرن بلفظ الطلاق يكون الواقع هو العدد لا اصل اللفظ
ولهذا المعنى لو قال لامراته انت طالق ثلاثا فماتت بعد قوله طالق وقبل قوله ثلاثا لم يقع شيء ولهذا ايضا
لو قال لامراته قبل الدخول انت طالق ثلاثا وقع الثلاث ولو لم يكن الواقع هو العدد المذكور لكان يقع واحدة
بحسب لانه يقع طلاق واحد بقوله انت طالق ويبين في الحال فيصادفها قوله ثلاثا وقد انقطع النكاح وصار
اجنبية ونحن اوقعنا الثلاث فبهذه الصورة عرفنا انه انما وقع لانه هو الواقع واذا ثبت هذا فيكون قوله
ثلاثا تغيير المعنى اللفظ لا تفسيرا ثم الزموا فصل الاستثناء والتعليق بالشرط فان بينهما الافصح والصحيح
بضمهما الى اللفظ صحيح والجواب اما قولهم ان اللفظ لا يحتمل العدد فقد بينا
وجه الاحتمال فلا نعيده وقولهم نعت فرد قلنا مسلم ولكن يصير معلومة بهذا النعت عند الطلاق الثلاث
مثل ما يصير عند الواحد وبيانه ما يصح به النعوت في المنعوت حقيقة فان قالوا لا حاجة الى هذه النية تصح
النعت قلنا نحن لا ندعي وجود الحاجة لصحة النعت ولكن ندعي صحة النعت بالثلاث وهذا مسلم على
ما سبق ذكره وقولهم انه غير موضوع للعدد قلنا الاحتمال الشرعي على الوضع الا ترى ان الاسد يحتمل الشجاع
والحمار يحتمل البليد وليس في الوضع له وعلى انا ندعي الاحتمال معنى فيصح النية بهذه الجهة وقولهم
ان النية تتبع اللفظ لا المعنى قلنا المعنى معنى اللفظ فاذا احتمل العدد من جهته اكتفي به في تصحيح النية
وان ادعينا الاحتمال من حيث هذا اللفظ فهو صحيح لان قوله انت طالق لفظ وهو وصفه فاذا صح

الوصف به عند وصح اللابس مع احمل لفظا واما قولنا ان معنى قوله انت طالق اى طالق الطلاق وكلام
صحيح معتمد والذى قاله المصنف لا يصير به الملفوظ به ملفوظا به فلما لا يسقط اللفظ عنه فانه يصير
كالملفوظ به الا ترى انه لو قال لعبده الصغير هذا ولدى وامته فى ملكه يصير الحاريه ام ولد ويصير
الاستلذاذ الذى يسقط عنه هذه الدعوى بمنزلة الملفوظ به وقولهم ان ملابث ضرورى ممنوع بقدر
الضرورة ولما صححه قوله طالق الطلاق فاذا كان صحيحه يوقع كذلك جاز ان يفصل عنه فى بعض الاحوال
ويعبر به فى بعض الاحوال يدل عليه انكم قلتم ان قوله طالق ليس المصدر بمقدر بمصدر
محذوف بقوله فى لسان العرب بمنزلة المذكور صريحا فكذلك يجب ان يقع قولهم انه نصب بليس بمقدر
فكان النية فى الالفاظ فالاعبرة الى دلالة الالفاظ دلالة صار كالمذكور صريحا ومسئلة الاكل
والشرب على اصولهم واما اذا قال اعتق عبدك عنى على الف درهم وقال اعتقت صح عندنا
اذا اعتق بعده ما زال ملكه وملكت فاما اذا قال اعتقت ولم يقل اعتقتك لما لم يصح لان الجواب
لم يوجد على مطابقة السؤال ولغو الجواب فاما اذا قال مجمى او زوزى او ما اشبه ذلك ليس الخروج
من مضمنه اللفظ وانما هو من مضمنه الحال فهو الذى اعنيه عن مكان الحج او عن مكان
الاب فلم يحتج الى الخروج فاما الطلاق فمسئلتنا فضمنه اللفظ لانه هو المراد من المطلق
مساو الاداء وانما صح موصولا استطالوه وقد مر منزلة المصرح به على ما مثلنا واما ما عند هم عن قوله
انت بائن مع ضعف البينونة اذا دلت على عارضين من الطلاق ايضا على ما ظهر من غلظ وضعف فاما
الضعف منه فما تقطع النكاح امثل الحال وما بقى الحال والغليظ منه ما تقطع الزكاح
فى الحال وتعقب ولا الجماع عن الحال واستوى من هذا الوجه هذا صحت النية بالطلاق البائن
وامثاله وليس هذا واضحا والله اعلم **مسئلة** اذا قال لامته انت طالق ونوى
به العتق وقع عتقا وعندهم لا يقع لان اللفظ احتمل ما نوى فصار كما لو نوى الطلاق
بلفظ العتاق وانما قلنا انه نوى ما احتمله لفظه لانه نوى العتاق بلفظ الطلاق ولفظ الطلاق
احتمل العتاق لانه الملك والطلاق ازالة الملك فاذا اعتقها فقد ازال الملك
فان صحة الكنايه بلفظ عن لفظ لاستدعى الا الاتفاق والمعنى بينه ان لفظ الطلاق لما كان
فى الوضع لازالة الملك من حيث الاسقاط والعتاق ازالة الملك من حيث الاسقاط فلم سوا الخلاف
الحال والخلاف المحل ضرورى صحة الكنايه لان الاستراك فى المعنى واحد الا انه لابد من الاختلاف
فى المحل ليتصور الكنايه فانه اذا اتحد المحل لم يكن كنايه بل كان صريحا فوقوع استعمال الطلاق

فى العتاق استعمال اللفظ فى معناه الذى وضع له فى غير محله الذى وضع له فيكون صحيحا لا لاقتضاء المعنى
ويكون كما يقوله لا يكون صريحا لاختلاف المحل مثل لفظ الاسد فى السباع والحمار فى البليد والكلب
فى الشرير وستدل من حيث الحكم كما لو قال لا ملك عليك ولا سبيل لعتاق فانه مع العتق
اذا نواه وعلى الملك يعد مزدوج الصريح من الفظ الموضوع لازالة الملك لان على الملك ومع
الملك لا يبقى واما ازالة الملك فانما تصرف ومن حيث الازالة من محله فى محله وذلك لو قال
خليت سبيلك مع قوله لا سبيل لى عليك فاذا وقع العتق بقوله لا ملك لى عليك فلان يقع بقوله طلقتك
اولخليت سبيلك اولى والى الجوار او بقوله اما حبتك او ما اشبه ذلك والله اعلم والنوى العام لفظ احتمله
فلا يصح الا والسفتى او زوزى الا وهذا لانه اذا لم يحتمله وقع العتق لوجود محل لانه ومجرد
النية لا يكفى فى انقلاع العتق بنا فلنا لا يحتمله لا الاحتمال انما يكون بالنظر الى المعنى الحاصل الذى
وضع له اللفظ كالحاجة فى الاسد والبلادة فى الحمار واما الاستراك فى المعنى العام لوجب صحة
الكنايه لانا اوجبنا الكنايه للاستراك فى المعنى العام مثل ما يقع به الطلاق وهو خلاف ما يقع به عن سائر الحرف
من سائر الاوصاف بقيد فى معانى بقيد وان فى معانى مثل المعنى هو الاستراك فى المعنى الحاصل الذى
وضع اللفظ له وانما لم يقع بالعتاق موضوع لازالة القوه فانه والموضوع له وسيعا لهذا الاصل الذى العتق
اللغويه مأخوذ من القوه ومنه يقال عتق الطير اذا قوى وطار مروكره ومنه عتاق والطير العتار
والاعوج منها ولان الرق وصف حكمى ولفظه مأخوذ من الرق يقال رق يرق عتقا اذا ازال ضعف الشئ
وقوه اذا ازال ضعفا واذا ازال ضعفا واذا ازال الرق ضعفا زال العتق الذى هو مضمونه قوه الا انه قوه حكمية
وقلنا صوابه لان ازالة ضعف حكمى يدل عليه انا اذا نظرنا الى حقيقة العتق والرق الشرع سمى ازالة الملك ان
كان الرق ضعفا حكميا يدل عليه انا اذا نظرنا الى حقيقة العتق والرق الشرع سمى ازالة الملك ان
الانسان بالرق يصير مسلوب الحرية والمالكة ومضعف هذا الوجه والعتق يخرج له قوه من المالكية
والحرية له لان موجود من قبل لان الحرية وملكت ملكت وانما سمت بالاسم واوان حررت بانشا
بالاعتاق واما الطلاق فانما خود من حل قيد وطلاق مانع وليس بمعنى حل اسم شرعى لان اسما من حل
وهذا لان المراد حرمه الله بعد النكاح على ما بانت من حل واما النكاح او حبه قيدا احكما على حتى
ومجرد عن استعمال الحرية فالطلاق يوجب حل هذا القيد والله هذا المانع فالاول ما له المرض
اذا ذهبت قوته والمرض ورث بالبر والسافى ماله المفيد حل القيد عن رجله فصار حقيقة الفرس
احداث قوه وحقيقة الطلاق الله مانع فمن استعمال القوه فهما شاركا فى معنى لان لسبب منهما قوته
من حيث المعنى ولا يجوز ان يكون احدهما كنايه عن الاخر واما اصل الازالة فهو فى هذا المعنى الذى

العبره بالاسم لكن المعنى الحاصل في جواز الكنايات قالوا واما اذا اعتق ونوى الطلاق فانهم ذكروا
بطريق اخر لهذا الطريق وذلك ان العتق سبب لموجب الطلاق فان الطلاق زيل ملك المتعه والعتاق
سبب له فى الجمله والمسبب ينتفى بعدم المسبب بدليل المسبب يكفى بعدم الوضع لانه سبب له والسبب
ينتفى بعدم المطر لانه سبب له بدليل انها هذا قالوا واما الجواز بان يقال انه سمى ان يكنى
بالطلاق عن العتاق لان موجب الطلاق ومسبب العتاق ويكنى بالمسبب عن السبب والموجب عن
الموجب لان الاول وردت فى كلام العرب فلم يحز استعماله الا لان الكنايه والمجاز من كلام العرب واما
جوز اذا دل على موافقه طريقهم فاما اذا لم يدل على هذا فهو لا واما قوله تعالى انى ارانى اعصر
خمرا من قبل ان الخمر اسم للعنب فى كلام بعض العرب قال الاصمعى لغت بعض الاعراب ومعه
سئله فقلت له ما معك فقال خمر وانا اعصر العنب على ان الخمر فى هذا البيت كنايه عن
العنب انما ادخلت الخمر فى اللفظ لصحة اللام فانه قال الاعصر عنبا يكون منه الخمر وذلك قالوا
فى قول الهايل اعتدى وهو يريد الطلاق انه صح اللفظ بطريق اضمار الطلاق واذا جاز ان
دابة عنه قالوا ولا يجوز ان يقال فى مسلسا وحبا ان يريج العتق انه صح الكلام وذلك
لان الاضمار والاخراج انما يصار اليهما اذا لم يمكن اللفظ عند خال اهل اللغه فى الخمر والطلاق
والعنب عن النكاح فاما الخمر والطلاق وملك اليمين يدل عن العتاق بدليل الكنايه والمجاز
والعنب محل الحصول الخمر والمجاز اتباع والحال اتباع بعضى السببيه واما العتاق فى ان الملك
المتعه اصل وزوال الملك تبع له والسبب لا يجوز ان يعضى اصله وجوز ان يعضى تبعه ولانه ليست
الاصل طريق الا صار التبع متبوعا والمتبوع تبعا فان المعضى تبع المقضى فى هذا الوضع
الجزء الكلام واما اذا قال لا ملك لعلك ولا سبيل لى علك فى الملك والسبيل على
الاطلاق ثابت فى ملك اليمين بكل وجوه العتق لوجود المنافى للملك واما الطلاق وعليه السبيل
ملا سبيل فى ملك اليمين وهو حرمه صله لكونه ناشيا عن العتق على ما اذا السبيل واما اذا قال لا سلطان
لى عليك فحقيقه السلطنه ولايه القدره على السى وعلا صل للسلطان على الرعيه وبقى القدره
فعلا صل فى ملك اليمن لان العبد وان غلب وبالق وبقوت سلطان القدره واصل الملك قايم
وقد يعلق فى مزمن طهرها فى هذه المسئله لغتا طريق الاحلال بطريق الاعتقاد قالوا
الملك فى العقد لا ثبت بلفظ النكاح فلان ال بلفظ الطلاق والملك والبوب فان الاضافه

ما يصح بلفظ الطلاق يصح انه لو جاز ان له هذا الملك بلفظ الطلاق لصح احلاله بلفظ النكاح
كالملك فى الشاهد ما هو لوجوز وا ان الملك انما كون زمانا مع زوال التقد وبالمذا فى له ولفظ الطلاق
والحرم غير موضوع لان الملك اليمن ولا منافيه لان الحرم يوجب الاثم مع بقا الملك ومثل
مثل الهما المجوسيات وهذا لك اذا ان اخوات له من الرضاعه واما اهل الحرب فلا يدل الطلاق
لا يعضى زوال الملك من حيث المنافاة كما مر بعضى الله القد وتحليله السبيل وهذا لا نشا فى ملك
اليمن بدليل الكتابه هذا جمله كلامهم والجواب ——— انا بنا وجه الاحتمال السنه
ان اخاه صح توجيح استعاره والاستعاره مجمعه فى الالفاظ وبكما جوز ان يستعار لفظ الاسد لمعنى
به عن الشجاع لاحتمالهما فى الشجاعه ويستعار لفظ الحمار لمستعمله فى البليد لاحتمالهما فى البلاه
جوز ايضا ان يستعار اسم الطلاق لمستعمله فى العتاق لاحتمالهما فى الازاله وهو معنى له استعاره
الاعيان لمستعملها مكان الاعيان المملوكه قالوا ان الاستعاره انما جوز اذا كان المستعار فى
الحال البلغ فى اظهار المعنى من المستعار له مثل اسم الاسد فى الشجاعه واسم الحمار فى البلاه وليس لفظ الطلاق
المعنى البلغ فى اظهار المعنى من لفظ العاتق لفظ العاتق البلغ منه ما فليس شرطا فى جواز الاستعاره بل
يجوز ان يكون البلغ وجوز ان يكون مثله فما فى استعاره الثوب فان الثوب المستعار فى المعدوم مثل
الثوب المملوك فاما الذى فالوهم من لفظ العاتق ما خوذ من ذا واعمله هذا فلنا الطلاق للازاله
والعاتق للتخليص ومنه ولدت العنق الكعبه لخلصه من ايدى الجبابره فانه تسلط على جبار
ذلك قيل معنى العتق وذلك الخروج يقال رض حذه اى اخرج علها وبقال طرحن حتى اذا كان
صافا خالصا واذا كان عبارة عن التخليص فالالهه والتخليص معنى واحد وهذا اقال احرز العضو
اما الحديه فهو غير مالك لها هذه ملك لها ثابتا غاط هو رها اسقوط الرق والعتق واذا ثبت
ما ذكرناه فاستوى العتق والطلاق فى العمل الحاصل واستقامت الحاله فى معنى الرق
فليس فى هذا الموضع الا الملك وقولهم انه فى اللغه من الضعف فلنا ان ذلك فى الضعف
هو نفس الرق على انه عكس ان قال ان الرق معنى نافع من ظهور الحريه الثابته بعله الادميه
فان علة الادميه طابه للاهليات وتطلع علة لها وعلى هذا ذكر قوله ولقد رضانى ادم

الا ان الرق يرفع هذه الدلالة ويثبت الرق عوضه بما اذا ابى الا الرق العتق طهر لحرية البائنة علة كونه
اصلا وكون العتاق على هذا الوجه في معنى الطلاق لان الطلاق يزيل الملك من استعمال الحرية والعتاق
يزيل الملك من طهور الحرية فالحرية هناك ان كانت بائنة وكانت هنا اسفه ولكن مسلمان من بنت
الملك على الملك كانت بائنة انما علة اسقاط الرق الحرية ظهرت علة اخرى حتى ان الطلاق كان علة ايقاع
الطلاق استحال الحرية بائنة بل ان اصل الحرية بالجواب الاول كافي وهو معه وجواب اخر وهو ان الطلاق
والعتاق اخوان متفقان في المعنى فاجريا ان محل العتاق وكان يجعل الطلاق فاقاموا التسبب مقام الحكم
ان المحل الطلاق كذلك يجعل العتاق كذلك التسبب كذلك يجعل الحرية ومعنى الطلاق وجب
العتاق على ما ذكرنا ومن هذا القبيل ما ذكر في الجامع الصغير اذا عتق عبد على ان لا يبيع ولا يشتري
ولا يتزوج فانه يجوز لان العتق يحتمل التوقيت كما يحتمل التأبيد فكان هذا شرطا لا يفسد العتق
وبدليل ان عند هم تحريم الحلال يوجب اليمين ومحال اليمين ممن يصح حلفه كذلك عنده والذي ذكروه من الانصار
والاندراج لما ضاف في مسئلتنا الى محل وجد الصفة وظهر معنى الطلاق وهو ما ذكرنا ان الرق اذا عجز عن ابطال
ملك البائنة ضرورة لان ملك المتعة وجد الحرية بقطع موضع الاسقاط والحرية لا تحتمل
في احد حصول العتق وقد تعلم ان الاصل لا يندرج في البيع فلما ازاله ملك الرقبة سبب لازالة
ملك المتعة واندراج التسبب والمسبب في اللفظ صحيح بدليل ما لو قال لعبده عبدي عني فانه يندرج الجميع
بالاتفاق ولسان الملك بني على العتق لان الملك سبب العتق فجاز ان يقولوا في مسئلتنا قد ملك
وهذا الجواب من جهة الالزام والجواب فيما بينهم وما دون عن مسالكهم ظهر بيّن فانا لا
نزيل الملك بلفظ الطلاق وانما نزيله بالعتق ان لفظ الطلاق صار دليلا عنه واستعير لاستحالة
وجعل المصرح به وهو الملك علما مأخوذا من الملك فاوان عند الملك زال الواقع هو الطلاق
فهذا ما قالوا والله اعلم

مسئلة اذا قال الامر انت طالق ونوى ثلاثا وقع الطلاق عندنا وعند هم لا يقع وهذي الخلاف اذا قال طلقي نفسك فقالت طلقت نفسي
ان الاصل في محل النكاح وكون محل الطلاق دليله المراد والدليل على انه محل النكاح النص المعنى
اما النص فهو ان الله تعالى اضاف النكاح الى المرأة اضافة الفعل الى القابل كما اضاف النكاح
الى الرجل بهذا الوجه بدليل قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وقوله ان ينكحن ازواجهن واضافه
الى الرجال على هذا الوجه قال الله تعالى والايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله
وهو غير معهود عليه من قبلها وهذا الدليل في نهاية الاعتماد وانما الاضافة
السرعية التي يستدل بها هو ان يكون على طريق الحقيقة او المجاز وعلى انا نسلم الاستدلال في

ويدل عليه ان النكاح عقد ازدواج وانضمام فان المزوج يجمع الازدواج والنكاح من
الانضمام وحظ كل واحد مما تعريه الازدواج حظ صاحبه ولذلك سمي المتضمن وضما شرعيا
الباب وزوجي خف لهذا المعنى ثم في ثمرات النكاح حتى ان الحالف اذا حلف لا يدخل بيت فلان فدخل
الزوج وقد سلموا هذا الاصل الذي ابتنيناه من ثمرات النكاح واذا ثبت انها ان كان من
منزله واحد صار كما اذا حلف لا يدخل بيت فلان فدخل بيت فلان وهو معه وجواب اخر
الطلاق في محل يملك الجزء العاشر ويزيد من الوقوع ويستدل على ان الواقع بها انا ما ملك بالنزوع
فاندفع به الطلاق واذا كان الامر بيد الرجل يملك اسقاط الايدي اليه فاضافه الطلاق اليها
واما محمد فهم قالوا الطلاق مضاف الى غير محله وجب ان يكون لغوا وانما قلنا انه
مضاف الى غير محله لان الرجل لما ملك النكاح بدليل انه علة لملك البضع النكاح رقا وانما سماه رقا
فجاز لنا الشرع انه عليه السلام قال النكاح رق فلينظر احدكم ان من يضع كريمته رقا يقبل ان
يضع لديه والنكاح تقرر في مجاري عمله وانما ظهر عمله في جانب النساء لان الجنس
يسوق الجنس الى الازدواج ولا معنى هذا في جانب الرجال فانه لا حبيب جنسهم ولا يسوق من النساء
ولا يجوز ان يحال المنع من الحامية والاجانبة على يوم العقد علة لان هذا المنع
لشر لحقها وانما هو حق الشرع لانه انما اوجبها لحقها لمنع النساء على الطلاق لان الاخ لا حبه
الخامسة والسادسة فيما يعود الى نقصان حقها على وجه ولهذا بدليل القضاء والدليل على ما
قلناه انها اذا اتاها طائعة حل لها ولا حل عليها له ولو كان لها ملك لعود يعود عليها ما لها
ولا حاجة ان يقال ان هذا الخلاف الملحق من حيث ان منافع بضعها مقومة ومنافع
بضعة غير مقومة لانا نجد عوى ونحكم بقوم منافع بضعة كما نحكم بقوم
بضعها اذا كان واحدا منها محل العقد ويقوم بقوم منافع بضعة مستدل على انه ليس
محل العقد بسببه انها لما انحصرت نفع عملك وهو ملك البضع وجب ان يعمل في جانبه ملك
نفاذا لها الملك ولسلطانه الملك الخصوص استدلوا انها اذا طلقت ثلاثا فان الرجل لما اختص
بملك عدد انه اختص بملك النكاح لانه لما ملك الطلاق وبالثلاث بالنكاح وتحلل الزوج لها
ملك عدد انه اختص بملك النكاح لانه لما ملك الطلاق وبالثلاث بالنكاح وتحلل الزوج لها
ملك يسقط هو بفعله ويقضيه ملك ما ملكناه على ان الملك له دونها وانها ممنوعة عن فعله من قبله
وهو غير معهود عليه من قبلها وهذا الدليل في نهاية الاعتماد واما الاضافة
السرعية التي يستدل بها هو ان يكون على طريق الحقيقة او المجاز وعلى انا نسلم الاستدلال في

ثمرات النكاح ليس الا زوجات الذى ذكرتموه وهذا لان الازدواج ثمرة النكاح واما المعقود عليه
هو الملك وذلك لان الحل الحاصل بالوطء ملك المطالبة بالوطء والحل لا يستدرك فى
الثمرات وعلى ان فصل المطالبة دليل عليه لان المطالبة بالوطء لا يدوم لها ولو بقيت الملك
لدامت المطالبة بدوام الملك صار جانبه فانه ثبت له مطالبتها بالمهر على الدوام وانما ثبت لها
المطالبة بوطء واحد لان فصل السهو مفوض فى الحابس فلها ان تطالبه بالوطء ليفضى بها هو فاما مدة سوء
المطالبة على الرجل لا يدل على عجزه الطلاق فى محله الطلاق مع محله الملك لا محله الثمرات
واستدلوا من حيث الحكم على ان الرجل ليس محل للطلاق فاسد لان النسب فانه لا بد من اتصال
النسب مع انه لا يدوم اتصال النسب ايضا من غير وقوع الطلاق عليها ولو دار الرجل محل الطلاق
لوقع الفصل عن النسب كما فى جانبها فاما قولهم ان يقال ان الزوجية انما شرطت لاجل
غير متعارف فصار لفظ غير متعارف فان هذا يستلزم انه لو قال انت طالق او خلية او الحقى
الى المنبه وان كان المحل غير متعارف واما احتياج الاجنبية الى التصريح لعدم تعارف اللفظ
بل لاجل الاحتمال الذى فيه واذا قال انا منك طالق لا احتمال فى معنى اللفظ فلا معنى لاعتبار النية
قالوا ولا يجوز ان يقال الرجل يصير اجنبية عن المرأة لان الاجنبية والفاظ معروفة فى لسان العرب
والمعانى المجال والتعرف لان قوله انا نص فى المخاطب وقوله انت يرفع المخاطب والنص لا يحمل
غيره سيما ان اللفظ المشروع فى محل الاجماع عرف مع اجماعهم فى يشتغى عن النية واللفظ
المحسوس فى محل لا يحتمل غير ذلك المحل ومعنى ما قلناه لفظ الطلاق فانه يحتمل الطلاق عن
النكاح وعن الوثاق ولكن لما شرع لمعنى لا يحتمل غيره وهو الطلاق عن النكاح لم يحتمل غيره ولان عندكم
الرجل لما كان محل النكاح ومحل الانكاح يصح ان يحمل الطلاق على ان يحملها بل ينبغى ان يقع عليه
الطلاق ثم قالوا ولو انا اذا قال انا منك بائن انما صح لان عندنا هذا اللفظ لشرط ابانه
عن الطلاق عما سبق وسأنه وانما هو صريح فى قطع الوصلة والوصلة مستركة من الجانبين
فاللفظ صادق فى محله اذا انقطعت الوصلة دار وقوع الطلاق عليها ضرورة فاقتضاه
لانه لا تصور ابانة كاملة عن الطلاق فما قالوا ليس بشئ قال انا بائن ولم يقل منك صحيح وفى
مسئلنا لو قال انا طالق ولم يقل منك لا يصح فما قالوا هذه المسئلة يستدل ايضا
على انه ليس محل للطلاق فهو الجواب لما قولهم انه طلاق

مضاف الى غير محله فلنا بل هو مضاف الى محله واما الخبر الذى استدلوا به من
قوله عليه السلم النكاح رق فلينظر احدكم اين يضع كريمته وقولهم انه يختص
بجانبها فلنا هذا مذهور على طريق الحاز لمكان الحبس الذى اختص بجانبها وسنبين الكلام على
الحبس من بعد وقولهم ان عمل النكاح ظهر فى جانبها لا فى جانبه فلنا لا ابالى فى الحابس بدليل
الجب والنكاح عقد معقود للحل والملك يعرف بالحل واذا زال الحل بالاسار زال الملك
ايضا لان الحابس والمحبوس مالكان فى الحال ولكن الملك الذى كان للحابس ليس
كالملك الذى كان للمحبوس لان الحابس يملك الاستمتاع والمحبوس لا يملك ذلك
فالملك الذى كان للحابس ليس بمعقود عليه والملك الذى كان للمحبوس معقود عليه
فلما استحال ان يكون الملك الذى كان للحابس معقودا عليه لان الحل لم يكن له
فلا استحال ان يكون الملك الذى كان للمحبوس معقودا عليه لان الحل كان له
فان قالوا لو كان الحل للحابس لكان له ان يطأ بغير رضا المحبوس قلنا لا نسلم
ان له ان يطأ بغير رضاها بل له ان يطأ برضاها وهذا لان الحل لا يثبت الا بالنكاح
والنكاح لا يتم الا برضاها فان قالوا لو كان الحل للحابس لكان له ان يطأ بغير رضاها
قلنا لا نسلم ان له ان يطأ بغير رضاها بل له ان يطأ برضاها وهذا لان الحل لا يثبت الا
بالنكاح والنكاح لا يتم الا برضاها فان قالوا لو كان الحل للحابس لكان له ان يطأ
بغير رضاها قلنا لا نسلم ان له ان يطأ بغير رضاها بل له ان يطأ برضاها وهذا لان الحل
لا يثبت الا بالنكاح والنكاح لا يتم الا برضاها فان قالوا لو كان الحل للحابس لكان

من الحاسبين على ما دل عليه عمران الرجل احتضر ولابيه العوامية عليها نصف الحساب وهو
ولد لعم الرجال وهم اولى من الشاسما نصف الشيء بعضهم على بعض وما ابقوه من اموالهم فلا اختصاص
بولاء العوامية لانها في الاستغراط في الملك لانه يجوز ان يسمه كالى الملك ويخصص هو بولاء العوامية
النوع معنى يخصه بمباشرة وهذا لان الرجل اقوم بها فان الولاء والنظر لمن له النكاح ومقاصدة
الدفن على الميت اكمل ولا استبعاد في قول الرجل احتضر يجب بالمهر لانه مال العوامية لدلالة قوله على
وما ابقوه من اموالهم ولجمع اهل التفسير ان المراد منه المهر والعقد واما التفصيل المذكور هو
بالعقد واذا احتضر الرجل والقوامية احتضر يجب المهر والعقد لهذا المعنى وهو ظاهر لا اعتراض
عليه ولد ان احتضر الطلاق لان حقيقة العوامية ظهر بمال الطلاق لبقى العقد له اسما ابقاه
ورفع العقد ايجاز ارفعه ولذلك يوسن الحبس لاجله العوامية والجواب معلوم وهو ايراد حجته
وعرفت هذا الكلام فهو اذا ذان الاعتراض فما ظننت الكلام واما تعليقه بفصل الميت
فانا نهو الحاجة الى اصل الميت ولا حاجة الى نيه ووضع الطلاق عليها وانما احتاج الى اصل الميت لان
لفظ الطلاق محتمل خوذ ان يراد به الطلاق عن النكاح ويجوز ان يراد به الطلاق عن الوثاق ولا يراد
فمن النية لوجود الاحتمال في معنى اللفظ مما قبله لها ثبت بائن وثبت حرام اما اذا قال ثبت
طالق اما لم تحتج الى نيته لان اللفظ واردان محتملا فضاه لان بحكم العرف والاستعمال فتعين احد
المحتملين وهو الطلاق عن النكاح ومما يؤيد ما ذكرنا انه لو قال انا منك طالق فرجعنا الى اصل حقيقة
المعنى وجدنا محلا لانه عبر بانا فانه انشاء وتعليقا يقوله انا منك بائن وهو الذي عظم عليهم
ويدخل على المحل الذي هو في حالة المراة بقايا الدخول واما الذي والوجه من انه لبس بكناية
فقد دللنا عليه وعلى انه ان كان قطع الوصلة كان محل الطلاق لان الطلاق وقطع الوصلة
واحد والقطع هو الطلاق والوصلة هي النكاح وعلى انه كان ينبغي ان يقال اذا قال انا
منك طالق وبصير محالا عن قوله انا منك بائن لان وقوع الطلاق وسبب لقطع الوصلة فاجطوه
مجازا عنه وسمحوا كانه عن قوله انا منك بائن مسا فلم اذا قال لامراته اسرحتك صح مجازا
عن قوله انت طالق وهذا فصل الاراجح حسن جدا والاعتماد على ما سبق واما اذا قال انا
طالق صح اذا اراد عن النكاح الذي بينه وبين هذه المراة دون كل امراة اخرى اعتمادا على السبب
طالق صح اذا اراد عن النكاح الذي بينه وبين هذه المراة دون كل امراة اخرى اعتمادا على السبب

من بين سبابه والله اعلم **مسئلة** اذا قال لامراته ولد طالق او رجل طالق

وقع الطلاق عندنا وعندهم لا يقع ولد الخلاف وجاز معين من المراة اذا اضيف اليه
الطلاق وليس انه محل النكاح فيكون محل الطلاق لبقاء الوجه والراس وانما قلنا انه محل
النكاح لان المراة محل النكاح وايد خل من المراة والجزء الذي محل له الا ترى ان الجزء من الثوب محل
البيع لانه جزء الثوب الذي هو محل البيع وان محل البيع لذاتها فاستدل البعض في محل
الطلاق والبعض في الطلاق بمحل بعض الطلاق كل في الوقوع كذلك بعض المحل جعل كالكل في محليه
الواقع ويدل عليه ايضا اذا اضاف الطلاق الى الجزء السايع وقع الطلاق وجعل كانه قال انت طالق
كذلك اذا اضاف الطلاق الى جزء معبر لان الجملة اجزاء معنوية كما الف آحاد السلعة ومن الاضافة
الى الجزء ما منه الاضافة الى الاخر والجزء في المسلمان الطلاق يقع وجد جزءه وقوع
فلان يقع لانه مبني على الخصوص يسر عند الفوت في وجد جزءها واما الى الوقوع واريد وقع
وقد مر ان السابر الوجوه التي يصح عندها الوقوع ويدل على ما ذكرنا من المحال السابع والحادي عشر من
الطلاق الواقع واما سائر ما ذكرنا انه وجد جزءها الى الوقوع اذ قوله انت طالق بتمدد لاجل المراة
والبدن من المراة وقطعا فاذا كر الجملة ذكر له قطعا لان الثوب اذا كر لسلوكه وخوطه صار
ايد محلا للطلاق من هذا الوجه وفي اضافة لفظ الطلاق الى محله من وجه ما لم الجزاء يقعوا
لما سبق واما جهة هم فلو ايد لست محلا للطلاق واجبا ان يقعوا الاضافة انها شايع
ما ضاف الى غير محله وانما قلنا لست محلا للطلاق لان الطلاق وصف في الموقوف والجزء المعين
لا يكون محلا للامر فوقي جميع اصول الشرع لا يكون محلا لهذا الامر في اضافة وهذا لان المحال
الموان الشرعية انما استت الشرع فاذا لم يست البدر المحلية لا تصور انعاس ملكه محلا
محال والا فرد اس فطلت المحلية للبدن من هذا الطريق لا يصح اضافة الطلاق محل ووقع
الطلاق واليد لست محل وقوع الطلاق ولا يجوز محل اضافة الطلاق والدليل على انها لست
محل وقوع الطلاق انها لست محل النكاح والطلاق يقع النكاح في المحلية فما لا يكون
محل الطلاق لا يكون محل النكاح وجزء واما قولنا محل لا يعتد النكاح ناضافة
اليه ولا يقع الطلاق ناضافة اليه دليل الحنين على ما ذكرنا من ان محل الطلاق هو
بدن المراة لان الله تعالى قال وطلقوهن لعدتهن والله ان طلقوهن من قبل ان يمسوهن
ولان اجل يقول المراة انت طالق وضف الطلاق انها فاد ان محل الطلاق هو

واليد تابعة لبدنها لان حد التبع ما لا يتقوم بنفسه ويتقوم بغيره واليد تابعة للبدن لانها لا
تقوم بنفسها وانما تقوم بالبدن ولانه يتصور بدن بدون اليد ولا يتصور اليد بدون البدن فثبت انها
تابعة للبدن واذا كانت تابعة للبدن والبدن محل الطلاق صارت محل الطلاق تبعا واذا كانت
تبعا في الطلاق كانت تبعا في الاضافة والحرف انه لو اضاف الطلاق اصلا الى ما ليس بمحل
اصلا لغت الاضافة وصارت عدما يدل عليه انه لو ادخل في النكاح على جهة لخرج عنه بالطلاق
على تلك الجهة وقد دخلت اليد في النكاح على جهة التبعية فتخرج ايضا على هذه الجهة ليكون
الخروج مطابقا موافقا للدخول ولا يكون مخالفا له قالوا ويخرج على هذا الجزء الشائع
لانه ليس بتبع ولانه بعض الاصل ولهذا المعنى كان محلا لسائر العقود كالبيع والاجارة
والرهن على اصولكم بخلاف اليد فانها تبع الا ترى انها تبع في سائر العقود وكذلك في الطلاق
قالوا والدليل على انها تبع في العقد انه لا يقابلها شيء من الثمن ولو سقط يد العبد قبل
القبض بآفة سماوية لم يسقط شيء من الثمن لكن يتخير المشتري بين الرضا او الرد وهذا لان
الاطراف في باب العقود اوصاف والاوصاف اتباع قطعا قالوا وليس يدخل على ما قلناه
اذا اضاف الطلاق الى الراس والوجه لان عندنا اذا اراد الوجه والراس الذي هو الجارحة لم
يقع شيء وانما يقع اذا اراد جميع البدن وتلك الارادة صحيحة لانه يعبر بالراس والوجه عن
جميع البدن على ما عرف واما في مسئلتنا فعندكم اذا اراد اليد التي هي الجارحة وقع الطلاق
ولا يعتبر ان يكون جارحة يعبر بها عن جميع البدن حتى لو اضاف الى شعرة من شعرها او انملة لو
من انامله وقع الطلاق ومعلوم ان هذا لا يعبر به عن جميع البدن فموضع الخلاف في
المسئلة هو ان الجزء المعين هل يكون محل اضافة الطلاق ام لا فعندنا لا يكون وعندكم
يكون وفي مسئلة الراس والوجه ليس محل اضافة الطلاق وهو الجزء المعين من الراس والوجه ولو نوى
ذلك لم يقع اصلا وانما محل الاضافة جملة المراة والراس والوجه عبارة عن الجملة فيكون في
الحقيقة مضيفا للطلاق الى الجملة لا الى الجزء المعين قالوا ونقول في النكاح اذا اضافه
الى الراس والوجه ينعقد النكاح اذا نوى به جميع البدن وهكذا نقول في الجزء الشائع اذا اضاف
اليه النكاح ينعقد النكاح لانه اضاف الى بعض الاصل والنكاح لا يتجزى في المحل فذكر
بعضه لا يتجزى كذكر الكل قالوا وليس يلزم اذا قال طلقتك يوما او شهرا حيث يقع

لانه اضاف الطلاق الى محله فانه قال طلقتك واما قوله يوما او شهرا فقد اراد قصر
الطلاق على هذا القدر من الزمان بعد ان اضافه الى محله فيكون قصره على زمان دون زمان
باطلا مردودا عليه فاما في مسئلتنا فقد اخطا التصرف في محله على ما بينا فلغى قالوا
واما اذا اضاف النكاح الى زمان معين فليس بنكاح وانما هو عقد متعة وهذا لان
العقد على البضع عقدان متعة ونكاح فالموقت منه متعة والمطلق نكاح فاذا قال
تزوجتك شهرا فقد صرح بانه كنى بالنكاح عن المتعة واذا كنى بعقد عن عقد لم ينعقد الاول
ومثل هذا لا يوجد في الطلاق الموقت لانه طلاق بكل حال قالوا وليس يدخل على ما
قلناه فروع الايمان حيث يكفر اذا انكر شيئا منها وبقبوله لا يصير مؤمنا لانا انما لم نوقع
الطلاق في مسئلتنا لان اليد تبع فاما فروع الايمان فالقبول في الكل اصل حتى لو لم يقبل
في الابتداء واحدا منها لم يصر مؤمنا فان قبل الكل ولا جرم اذا انكر في الانتهاء بعضها يصير
كافرا وهذا لان القبول للشرائع شرط الايمان للثبوت ابتداء وللبقاء انتهاء والشرط اذا فات
ابتداء لم يثبت واذا فات بقاء لم يبق وليس هذا من مسئلتنا في شيء قالوا ولا يجوز ان يقال ينبغي ان يصير
طلاق الجملة في قوله يدك طالق لتصحيح طلاق اليد لان الجملة لما كانت اصلا واليد تبعا فاثبات المتبوع
اضمارا واقتضاء لا يجوز لان المقتضى تبع للمقتضي فحينئذ يصير التبع متبوعا والمتبوع تبعا
والجواب انا دللنا على ثبوت الحكم وعلى الوجه الذي ذكرناه لا يرد عليه شيء من كلامهم
الذي ابدوه لانا لا نقول ان اليد محل للطلاق وقوعا ومن قال من اصحابنا يقع الطلاق عليه
ثم يسري الى جميع البدن فقد غلط ويدخل عليه جميع ما قالوه وانما نقول ان اليد محل لاضافة
الطلاق ليقع الطلاق ابتداء على الجملة وانما جعلناه كذلك لان اليد بعض المحل ذكرا فانه اذا
قال انت طالق واليد جزء منها فعلى القطع قد ذكر جزءا منها مثل الثوب الذي استشهدنا به
واذا كان بعض المحل من هذا الوجه صحت الاضافة ولم يجز الغاؤها ثم اذا لم يلغ وقع الطلاق
على جملة المراة لان البعض بمنزلة الكل في محل الطلاق وكان البعض بمنزلة الكل في ذات الواقع
وكما نقول في الجزء الشائع واما قولهم ان اليد تبع فلنا لا نجوز ان يكون تبعا وفعلا اذا كان
هذا الجزء المعين تبعا فقد قلنا كل جزء معين واذا صار الجميع اتباعا فاين المتبوع فان قالوا فقولوا
جملة الاجزاء المعينة متبوعة ثم اذا اشير الى كل واحد منها يكون تبعا قلنا فاجعلوا
في الجزء الشائع كذلك لما بينا ان الجملة جملة اجزاء شائعة كما انها جملة اجزاء معينة

م المعتمد في الجواب ان البيع فاما على معنى انها اصلا ذكرا فارد ذكر الجملة
ذكر آخر الجملة معناها وسماعها فلا يكون سبعا محضا الا ترى انه جعوة له الارض الماشيا سماعا
لما ذكر ذكر الارض ذكرا محضا لها ولذلك الحق في بيع الام وعقها للمال سبعا لما لم يذكر الحمل
ذكر الدار دخل فيه غير ذكر وبذلك ان البيع اصل من هذا الوجه فقد وجد الطلاق وجه ووقع
لصاحبه الى ما هو اصل من وجه وقد سبق هذا وقال بعض مشايخنا
ان البيع اصل من وجه وذلك في البعض لا يعتبر عن الحمل والحمل مع الام كالاصل لا ينفصل عنها
في الحل والحرمة فصار من هذا الوجه بمنزلة الاصل الا ان الاول اولى لان عدم الانفصال لا يوجب
الخروج عن التبعية فانه يجوز ان يكون البيع غير مقارن ومسبوقا بحمله وعدم المقارنة اولى
بالاتباع فجوز ان يستدل هذا على حصول التبعية والاعتماد على الاول وبعض مشايخنا قال البيع
والذكر سبعا للام الطلاق والبناء على الغلبة وسرعة الوقوع عجز اضافته الى البيع وجعل
ممزلة الاصل وهذا ايضا ضعيف لانهم هو لوز وانبنى الطلاق على الغلبة ولكن بعد ان
تصادف محله وهنا المحل اولا وايضا الطلاق وانبنى على الغلبة فالمبيع بنى على الغلبة
لانه تغلب على البيع معا وجوز ذلك الغلبة التي يدعيها هذا النوع من الغلبة فالوجه
هو الجواب الاول ويستدل هذا ويضعف ويدفع ان يحاوز عنه الى غيره واما استدلاله لهم
بالذكاح فلنا نحمل على المعلق بالنكاح فصل الزمان للوقوع فانه اذا اوقع الطلاق
سقط الحق الذي هو الموقع عليه بالنكاح الموقع عليه على المتعة
كلام باطل لان الزوج لم يحدث سبب المتعة وقولهم ان النكاح الموقع عليه بطل شرط الوقت
ولو مضى ما مضى من مضاء المسمى على قول زفر يصح النكاح ولو قضى للمتعة بطل الاجماع
والله صرح بالنكاح فلن يقولوا هو متعة لهم الجواب عن اصل النكاح هو ان النكاح
لم يبن على الغلبة وسرعة الوقوع فاذا اضيف الى بعض الجملة لم تعد مضافا الى جميع
جملة والطلاق مبني على الغلبة وسرعة الوقوع فاذا اضيف الى بعض جملة
وقع وجعل البعض بمنزلة الكل وهذا المعنى يقول لو اضاف النكاح الى الخر الثاني لم
تعد الاضافة الى الاول ولا اذا اضافة الى الرابع الوجه هذا الطلاق والله اعلم

لغة اعتق عبدك عني على الف يسمى الملك على طريق الاداء حتى اللفظ البيع التماس العتق بذلك
ان يسمى مستقلا طلاق الجملة على طريق الاقتضاء الاضمار البعض طلاق البدعة ان الجملة
اصل والبيع بذلك الملك اصل في الشبه والنفوذ المناسبة بينهما العاقل المسلم
على طريق الجدال والفقه ما سبق

مسألة طلاق الملاعنة وقع عندنا
ولا عدة عليها وعندهم يقع لنا ان الطلاق حق الزوج والساقط الرضاء دليله
سائر حقوقه وهذا لان حقوق الناس محترمة بالتزام الشرع حتى يؤخذ بالخطأ وحقوقها
واحترامها لا يسقط الا برضاها بدليل انها لو ابرأت عن المال المعقود بعصمته بدليل
حقوقه وجب ان يكون معقودا بعصمته والساقط البضع بغير رضاه اولى
حقه في النكاح فانه لا ضياع اكثر من تسليط الغير على حقوقه الغير واذا ثبت ان طلاق الملاعنة
يقع فهذه الصور فلا بد وان نبين ان كل نوع تسلط وهذا التسلط اياه الشرع الا ترى ان يقع الملاعنة
واحاديثه ونهيه وسائر عقوده لانعقاد مواجبها نفسها لعدم الرضا وهذه العقود
هذا لك الطلاق العتاق لا يعمل الملاعنة لعدم الرضا من المطلق والمعتق واما شاء ان يحاسبها
فالهم يعلقوا بعصاء عدم القصد والحاصل ان الملاعنة غير قاصدة الى الطلاق وانما هو قاصد دفع
شر الزنا عن نفسه والطلاق كلام له معنى وانما وقع معتدا به لكونه زاجرا وقد صار
معناه في هذا الموضع دفع الشر والحرف قوله انت طالق فهذا الموضع كلام معنى
دفع الشر عن نفسه لا معنى اسقاط ملك النكاح محقق للنفي الاول للنفي الثاني فصار
في معنى اسقاط ملك النكاح بمنزلة ما لو لفظ طلاقا مرتين او لفظ طلاقا مرتين متوالية
هذا لا يقع الطلاق لذلك في مسئلتنا والدليل على ان القصد الى الطلاق شرط لوقوع
الطلاق ما اجمعنا على ان الهازلة للقصد شرط حتى لا يقع طلاق الصبي والمجنون لفقد
القصد وذلك عليه ان الطلاق التزام حكم من احكام الشرع والقصد ركن
في التزام الاحكام لانه لا يصور التزام من غير قصد وبهذا الدليل يعتمد ويشهد
لمسائل اصول الشرع وعند ذلك الطريق الاولى اجرى النظر واوضح للسبب وقد
استدل اصحابنا بفصل الاوراد بالطلاق فانه لو اراد عليه لم يستوفي بفصل الاداء فانه لو
اداه عليها لم يقع الا قدر ما سنه وبين ام ابنه وسبب وجوده في نجم الفضل عاد بعضهم
ولما محاسبتهم فالواو اطلاق اصدر من اهله مضافا الى محله وجب ان يقع لبيانه

اذا كان هازلا او طائعا ودليل الاهلية انه صار اهلا للطلاق بعقله وبلوغه وهما ثابتان
بعد الاكراه ولان المكره مخاطب الاداء عليه بدليل نوع احكام الشرع في حقه حتى اذا اكره
على اتلاف مال الغير باح للاقه واذا اكره على اكل الميتة نجا لحمها واذا اكره على القتل
لزمه القتل واذا اكره على الكفر يرخص له في اجراء كلمة الكفر على لسانه بشرط ان يكون قلبه
مطمئنا بالايمان وان لم يجر كلمة الكفر على لسانه وصبر حتى قتل هو اولى واذا ثبت انه
مكلف فما اكره عليه ليست لاهليه لان المكلف اهل للطلاق بلا اشكال واما المحلية
فلانها في ناحية واذا كانت في ناحية كانت محل الطلاق واذا ثبت انه اهل الطلاق وان
المراد محل الطلاق والتصرف هي محله اهله ووصفه في محله فلا بد من ثبوته وحصوله
دليله سائر التصرفات ودليل الافعال الحسية فانه متى وجد من اهله في محله يحقق
الكفر في محل الشرب والضرب في محل الوضع في محل الوضع ولسان اهل الهازل
ليس كلسان اهل الطلاق من هزل به اكلم بل هو اسم للعبث ومع هذا لم يرفع طلاقه وهذا
لان القصد لم يثبت له حكم الوقوع عليه فلم يخل اذا ان الحكم عليه والدين الحكم على
الهازل بالقصد وحرج عليه الصبي والمجنون والنائم فالوا ولئن سلم ان القصد
معتبر فقد وجد في مسئلتنا فان الاكراه لا يمنع القصد وانما المنافي للقصد
هو السهو والمنافي للاكراه هو الطوع والرضا واذا كان لا سبيل الى القصد
ودلائله على الطلاق عن عقل وتمييز وعلم بمعناه ومن زال اهليته على السبيل الذي سبق
فلا يدل ان يكون قاصدا لسنده انه عرف القتل ومنافعه والطلاق ومنافيه واختار
احدهما لان السبب على اعظمهما مفتوح بانه فاسد الرد لدفع يد القتل عن نفسه وانما
حمل عليه ولدفع ما حمل عليه من ان يقول الفعل انما قصد وقوا لكم انه قصد دفع
الشر بلى ولكن قصد دفع الشر بقصد الطلاق وهذا لان ارادته شيئا لغرضا لطلاق لا تطلب
القصد الى الطلاق من طلق احدى الاختين ليتزوج بالاخرى واحدى الاربع ليتزوج بخامسة
قالوا واما اذا اكره على الاقرار بالطلاق فانما لم يصح لانه خبر "ابعد ذه فيحتمل به
دليل دليل
الصدق والكذب فخرج محمل الصدق ومحمل الكذب وانما رجح احد محامل الدليل مرجح
حمله الصدق والاداء دليل يحتمل وجهين الجواز لان الدين والعقل يدلان على الصدق
عن الكذب الا لغرض واذا وجد غرض دفع القتل يرجح الاداء على الجواب على الدفع الى الصدق

الخيار استثنا للرضا نصا والاكراه يفقد الرضا استدلالا فاذا كان الخيار الذي يفقد الرضا
نصا لم يعمل فالاكراه الذي يفقد من حيث الاستدلال اولى وهذا لان الفعل من الراضي والساخط
على وجه واحد بدليل الافعال الحسية فان الانسان اذا فعلها صحت منه ساخطا كان او
راضيا وحكمهم وهذا ان صحة الفعل لا تستدعي الاصدار من اهله في محله فمتى وجد
هذا لم يتوقف حصول الفعل وصحته فاما الرضا شرط لزوم في الباعات ونحوها وهو
ولهذا لا يتوقف حصول العتق وصحته على عرض ملكه ولان الطلاق والعتق في معنى البيع حتى لحقا به
لان العتق والطلاق ومنا هما على سبيل عدا لوقوع بحلاق البيع قالوا واما قولكم ان
القصد لا يوجد من المكره قالوا القصد غير معتبر عندنا في وقوع الطلاق حتى لو سبق
عندنا على لسان الانسان كلمة الطلاق من غير قصد وقع الطلاق وايضا فان الهازل
ليس قاصدا الى الطلاق ومع هذا الكلام لهو وقاصد اللعب ومع ذلك رفع طلاقه وهذا
لان القصد لم يثبت له حكم الوقوع عليه فلم يخل اذا ان الحكم عليه والدين الحكم على
الهازل بالقصد وحرج عليه الصبي والمجنون والنائم قالوا ولئن سلم ان القصد
معتبر فقد وجد في مسئلتنا فان الاكراه ليس بمعنى منافي للقصد وانما المنافي للقصد
هو السهو والمنافي للاكراه هو الطوع والرضا واذا كان لا سبيل فاسد فبقي طريق يدعي القصد
ودلائله على الطلاق عن عقل وتمييز وعلم بمعناه ومن زال اهليته على السبيل الذي سبق هذا السبيل
فلا يدل ان يكون قاصدا لسنده انه عرف القتل ومنافعه والطلاق ومنافيه واختار
احدهما لان السبب على اعظمهما مفتوح بانه فاسد الرد لدفع يد القتل عن نفسه وانما
حمل عليه ولدفع ما حمل عليه من ان يقول الفعل انما قصد وقوا لكم انه قصد دفع
الشر بلى ولكن قصد دفع الشر بقصد الطلاق وهذا لان ارادته شيئا لغرضا لطلاق لا تطلب
القصد الى الطلاق من طلق احدى الاختين ليتزوج بالاخرى واحدى الاربع ليتزوج بخامسة
قالوا واما اذا اكره على الاقرار بالطلاق فانما لم يصح لانه خبر "ابعد ذه فيحتمل به
الصدق والكذب فخرج محمل الصدق ومحمل الكذب وانما رجح احد محامل الدليل مرجح
حمله الصدق والاداء دليل يحتمل وجهين الجواز لان الدين والعقل يدلان على الصدق
عن الكذب الا لغرض واذا وجد غرض دفع القتل يرجح الاداء على الجواب على الدفع الى الصدق

ح

غ
ب
١٢

ولان الرضا معهود في الصورين وهذا لو شرط الخيار فيهما لا يصح وشرط

فاما في مسئلتنا هذا الاسامحض لا يستند على الاما قلناه من قبل والاكراه على الرد فانما
مع وجود الزنة السرع ولولا السرع حملنا الرد ولصنا فان الرد تدور على الاعتقاد وهو
غير معتقد للفرد انما هو زياده للمها وزيادة الدين والسرع يوجب بعظيم الدين ومن يعظيم
الدين انه لا حكم بعلمه للفرد احتاد او لا هذا لا اما في مسئلتنا فان الطلاق يدور على لفظ
مخصوص من اهله في محله على ما سبق سواء ان معتقد له او غير معتقد له او اما اذا
اكره على الاسلام فانما صحنا الاسلام عند السرع وان السرع لما ورد بالحمل على الاسلام اشعر
بعوله بعالى بعلمهم مسلمون فدفعه وراد احمل عليه بالسبق لا يصير مسلما فكذلك اما
اذا اكره على البيع صح العقد لان الاكراه يكون فاسدا فقد الرضا وهو بنا ان الرضا شرط في البيع
ففسد بفوات الشرط ويصير كمله حكم الساعات الفاسده فوجب الملك عند التسليم كما في محله ولنا
على ما سبق والجواب — اما قولهم انه طلاق من اهله وفي محله مضاف الى محله ولنا
لا نسلم هذا ولا نسلم انهما ذا في بعض هذا الاسام او الصبي فانهما اهل الطلاق
بدليل ان زوجة الساكر طلاقها واقع ولو ديم نام وطلق او كان صحو ولي الصبي لو كان مجنونا فرق
القاضي بينه وبين امرأته وطلاقا عتدهم من الجواب ان اعتدهم وان وجد
لا يفيد سقط الصرف ذلك هو الدليل على ان الرضا ليس شرط وقد دللنا على
انه شرط وهذا لان السرع ناظر للعباد فيحكم بما علمهم ومن النظر ان يعتبر رضا العبد
في سقوط حقه ومن سقوط الرضا ركنا النظر للعباد لا ترى ان الرضا صار شرطا في البيع
نظرا للعباد في املاكهم ولم يصير الرضا هنا شرطا نظر العباد في حقوقهم
وقولهم الرضا شرط زايد في البيع بيت النص فلما هو ثابت النص وجار على وفق
قواعد السرع وقولهم ان الطلاق ليس في معنى البيع قلنا الداعي الى المظهر هو رغبته هذه
الحقوق سواء هذه الرغبه هي بانته للجمع على بضع واحد واما بعلمهم بفصل
الهازل لما قاده وجد هنا كل الرضا اللفظ الموضوع للطلاق وسرعا حتى اقام عليه
طائعا فصار الرضا الطلاق ضمنا كما الذي هو له مقصودا ومشروع زنه بطريق
دعوى الهزل منه وذلك يعول جميع الاقوال فاما صحته من الهازل لهذا المعنى الذي
قلناه واما في مسئلتنا فلم يوجد الرضا لانه اقدم على سخط وكراهيه وعلى خوف وعلم شك
بسنده انا اعتبرنا الرضا نظرا للعباد وفي مسئله الهازل لم نتكلم الطرحت وضعه

الى الخسران واذا اقدم عليه على اختيار هو الذي ترك النظر لنفسه ولا يجب على السرع ان ينظر له فاما في
مسئلتنا فالاكراه سقى النظر من النظر له لانه اتى الطلاق لاجل رضاه وانما مسئله الخيار فالقياس
الاصلي الكلي ان لا يصح شرط الخيار في عقد ما لان الاقدام على العقد شرع بالرضا فلا يصح سقوط
الرضا مع وجود سبب الرضا الا انه جوز شرط الخيار في البيع بالنص فبقي في الفرد له عدد معدا نه
فيما سواه في اصل القياس واما هم لم يعتبروا الاكراه في جعل الاكراه الذي لم يعدم كلام باطل لان الاستحسان الاول
العمل بالخيار الذي لا يحدث فيه ولا على انا نسلم ان الاكراه على السبب الرضا وهو شرط واما
اعتبار صحته على فصل الاعتماد وان كان على فصل الرضا فمسلم لكنه لا يفيد الطريقه ايضا وجه شرط
اصل القصد الذي هو الذي بناه من انه التزام حكم والا لتزام لا يتصور من غير قصد وقولهم ان
القصد امر باطن وكذا يدل على وجوده دليل ظاهر يدل على وجوده فقد ذكرنا دليل ظاهر من الطوع والاكراه
ولما انهما في ان القصد موجود فقد ذكرنا لهما تهم في هذا الفصل على ما عهد دفع بدليل الحال
والحرف في هذا هو المعنى المطلوب في مواد ارتطاق في هذه الصور لنس الاداء الشرع عن قصده
فهو في الحقيقه دافع للشرع وليس مطلق وصار معنى اللفظ في هذه الصور وهو هذا دون اسقاط
الروح واما في مسئله الاخ الخامسه فقد قصد الطلاق لمعنى الاذى وضع له لانه لا يقبل
الا الاذى الخامسه والى الخامسة لا يستقيم له في معنى الاذى وضع له وفي مسئلتنا يصل الى الدفع الشر
بصوره الصلح عن غير الحق وهو غير قصد الطلاق لمعنى هو زاجر له الحاق هذا بهذا يه الكلام في
الفصل واما فصل الهازل فرجه على هذه الطريقه الى القصد الى اللفظ فاوجد وهذا اللفظ له
معنى في الشرع وانما نصرف عن هذا المعنى الى معنى اخر اذا دل الدليل على صرف او الهزل غير صحيح
فلم ينصرف عن المعنى الموضوع له شرعا حتى هو قصد ذلك المعنى وان لم يقصد واما في
مسئلتنا قصد باللفظ معنى معتبرا في الشرع وهو دفع شر المكره عن نفسه فانصرف عن المعنى
الموضوع له الى هذا المعنى وصار هو المراد والمقصود وقام وضع الطلاق وهذا الطريق
وبالله التوفيق والله اعلم بالصواب

مسئله

المشتومه في مرض الموت لا ترث عندنا خلافا لمالك وعندهم ترث اذا مات في العده وصورة
المسئله فيما وطلقها البتا ان الطلاق البائن يسقط الارث بدليل ان الطلاق في
حال الصحه يسقط الارث بالاتفاق فلو لم يسقط الارث في مسئلتنا كان لاسقط الا المانع

سترعى في السبب وهذا لان السبب العامل انما يمنع عمل مانع تحليه مسبابه الاسباب انما يمنع
عملها لمانع سرعى تعلقها فانه اذا كان السبب مطلقا في السرع لا يبادر عملا عمله وبالفرض
حدوثه مع في السبب المريض بحاله ان يطلق مسلما بحاله اذا كان يعجلها وحكم الطلاق في حال
المرض مسلم حكم الطلاق في حال الصحة على المذهب جميعا واذا للمحاربة المرض مع في السبب في
عمله على ما اذا كان عليه ومن قبل صار الطلاق والايلاء الزمانين على جهة واحدة سرعا وعقلا
وقد علوا الاصحاب في هذا المسئلة بزوال النكاح حمله الطلاق في مرض الموت واستدلوا
عليه بالدلال المعهود وقد ذكرناها في مسئلة نكاح الاخت في عدة الاخت وهو دام حسن
الا ان الذي يخص هذه المسئلة هو اللام الذي بتأتاه واما احمد هم تعلقوا الجماع
الصحابة وبان عبد الرحمن بن عوف توريث عماز امراته وهو معروف مشهور واللام
مزجهم المعنى قالوا النكاح قائم فيحق الارث فصار كما قبل الطلاق ودليل وام النكاح في
حق الارث هو ان السرع اوجب تعلق حق الورثة بماله المريض في مرض الموت وهذا المعنى مع
من البديع يمارا دعى الميت وانما منع حق الورثة دليل انهم لو اجازوا جاز ولان حق الورثة
تعلق بالمرض بعد الموت والمرض سبب الموت ومسئلتنا هذا الحق الذي تسبب على المريض في
المنازل واذا عرفت هذا لهذا فالمراد وارثه والمرض مرض الموت لانه بين ذلك باتصال الموت
به فقد تعلق حقها كما لو مات والسبب الحق هو نكاح معلق حقها بالنكاح كما تعلق بالمحل
وهو المال وهذا لان السبب وصل الى حقها وايوصالها الى حقها تعلق بحقها بعد الحقها
ولهذا قلنا لو ادعى عبد في يد انسان انه عبده استراه من السارق وهو غائب وقام البينة
على سراية منذ يوم صار مسترد حقه لانه لو اسانه تما اطلوا بات
اصل الحق لا تصور اقامة البينة الا على هو حقه والدليل عليه وانصار البرع في
المال انما منع المريض منه هذا الطريق الارث لما الحق منه من خلل الحق والنكاح حقه
من حيث السبب فاذا منع من احد هما منع من الاخر وبين هذا الكلام انه قد تصل
منع بالطلاق لحق المراة الا ان زال الطلاق من اقله لا كمل ولان منع عملي تعلق الاحكام
لحسن صام الدليل وبيانه في مسئلة نكاح الاخت انه يجوز ان يرتفع النكاح من
وجه دون وجه عندكم في الطلاق الرجعي وارتفع في حال الوطي وبقي في سائر

الوجوه وبعد الموت بقي النكاح وحل الفصل وارتفع من سائر الوجوه فهذا كما هنا طلاق ارتفع
النكاح في سائر الوجوه وبقي في حكم الارث وهذا مكرر فيما تقدم انه قالوا وقد ظهر
بهذا الاعتراض على الاحكام الاول والثاني ليس يلزم على ما قلنا اما بعد انفقا العدة
لان هنا لا يمكن الحكم بقاء النكاح بوجه ما لانها حلت للازواج واذا حل الازواج فلو
بقي النكاح من وجه لصار نصف وجه ولا يتجزء وذلك لا يجوز واما قالوا طلوا الشرع لها
النكاح مع غيره ولا يجتمع غيره وجه هذا الحق وهو لا ارث فلا يبقى الطلاق الباين في المعنى
اسقاطا للحق لان فعلا لحق من سبب لي سبب في مسئلتنا محض اسقاطا فافهم قالوا هذا المعنى
قالوا واما اذا طلقها بسؤالها فانما لم يرث لان المنع انما انصار اسطلا وحقها وقد رضي
بسقوط حقها الا ترى ان الورثة لو اجازوا البرع بعد الموت صح لان المنع كان لحقهم وقد
رضوا بسقوط حقهم قالوا والمسئلة على الورثة اسقطت حقي ان الارث حكم لا يسقط
لان الاسقاط انما يصح اذا انقلب سببا موجبا للسقوط فاما اذا كان سببا عدم متمرع ملغوا
قالوا والمسئلة لم تكن اذا فيه وجنته في المرض وفي الماضي سبب الموت وتطعه حتى لا
يرث الولد منه لان الكسب في هذه المسئلة انما يتقي طريق البيت لانه بين بالعيان انه كان
ثابتا فاما في مسئلتنا فالطلاق اسقاط محض لسبب مع تعلق حق المراة بالسبب فصح الاسقاط
وحقها على ما سبق والجواب — اما تعليقهم بجماع الصحابة فالاولى
المطارضة معتوه عبد الرحمن بن عوف وفعله اما فعله فطلاقه واما قوله فلا قوله قالوا طلقها
وزال ملك الله تعالى وروى انه قال الحمد لله ورثتك طلقتها لمسلما قبل على انها لا ترث
وعن ابن ابيه انه قال لو حدث انا ما ورثتها واما المعنى الذي قالوه فاعلم انا لا نسلم
ان حق الورثة يتعلق بالمال في مرض موته وهذا لان الحق حق الارث والارث يتلو الموت
فلذلك حق الارث لا يجوز ان يسبق الموت واما المنع من البرعات فلم يذكر حق الورثة
وانما كان ينفذ البرع ويدفع على الشبه وهو قوله صلى الله عليه انك ان تدع ورثتك اغنياء
خير من ان تدعهم عالة يتكففون وجوه الناس فان قالوا الحق ورد في الصيد والحرز
لم ذكرتم اذا وهبه في المرض لنا ذا لجوز انا الهبة هو المرض في ورثته عالة موجود
من المعنى ما يوجد اذا اوصى فان قالوا قد اقمنا معنى في مسئلتنا هذا وانا انما تمنع في

فانه

واما عمر

حول ورثته وهم الذين بقي لسبابهم عند الموت فاما هم يسقط سببهم ويصير بمنزلة سائر
الاجانب الاجانب فلا يكون من ورثته وهو لهم ان الفعل السبب قائما في حق الارث فلنا اولا وقد
وجد القابض والموانع وجدها مالكه فلنا ولم تعلو وقد سقط سببها عند الموت فان
قالوا لم يسقط في حق الارث فلنا ولم لا يسقط وقد وجد القاطع ومعدوم ما سبق ويدل عليهم
قالوا لم يسقط في حق الارث فلنا ولم لا يسقط وقد وجد القاطع ومعدوم ما سبق ويدل عليهم
اللام دون الباء ويظهر الناقض منهم لانهم جعلوا تعلق الحق بالمال سببا لمنع من سقاط الحق
وجعلوا المنع من اسقاط الحق سببا لتعلق الحق والسبب الواجد لا يكون علة ومعلولا وما نعا
وممنوعا ولئن سلمنا ان الحق لورثته متعلق بماله في مرض الموت وحقهم تعلق اصالة والمال
الزوج لم تصرف في حقهما في سلمنا انا نصرف في حق نفسه من النكاح هذا ان سلمنا انه حقه
على الخلوص وان سلمنا انه مشترك بين الزوج وحق الله تعالى فسرع جعل الله الاسقاط ايضا فاذا اسقط
حقه او اسقطهما جعل الله اسقاطه لم يمتنع تصرفه في حقهما وانما يسقط حقهما اذا لا اسقاطهما
فلا يحيل عليه ولم يحز ان يقال انه منع لوجوبه ما واذا لم يتقابلا منه منع صار الطلاق في المرض مثل
الطلاق في حالة الصحة قال ابو بكر يدل على ما قلنا من ان الارث
تعلق بالنكاح ولا يصح القطع في حق الارث قال الطلاق فيما اذا طلقها في مرض الموت
او اريد المراد وهي مريضة يموت مات في المرض طلاق واحد وان في الصورتين لما بينهما
عندهم قال وانقطاع النكاح بالردة لا يمنع لحق الغير الا ترى ان الردة يقطع النكاح
والنكاح حق الزوج والمراة ثم لا يمنع قطعه فصلا فاذا اورث على ابطال النكاح مع قوته
وهو حق الزوج عليها فلان يقدر على ابطال الارث وهو حق معقول وبدليل اذا دعا ان
روجها الى بعثها حتى وابطها الزوج وهي مريضة وقف الزوج عندكم استحسانا الجمع
بحق ورثة المصاهرة وثاني النكاح حلا لاحتمعان حلال ولا يمنع المناوات حق الغير
لان النكاح بقصد حق الغير وقد اسقى به هذا اعراضه وهو في غاية الحسن وبدليل
الزام على اصولهم وما قلنا وحققه الزام ولما الا لزام مما بعد بعض العلماء يصح
وقولهم انه لا يكون الحكم سببا النكاح قلنا ولم لا يقال ان النكاح قائم في حوله ارسة في
حق الجمل الاولاج مقطع واذا حازها التقسيم والتفصيل في سائر الاحكام فلم
لا يجوز في هذا الحكم وفصل الخلفة الى بقولها وهو ان النكاح الثاني خلف

عن الاول هذا يازم لانه لا مثله فقه وجوابه محاسنه وصورته في مسئلة
اذا طلق الاجل امراته طلقة او طلقتين وتركها حتى انقضت عدتها عادت اليه بعد زوج تعود
ما تقوم الطلاق وعندهم تعود ما ثلاث المسئلة سمى مسئلة الهدم وعند الزوج الثاني
لا هدم ما دون الثلاث وعندهم هدم ومعنى الهدم ما سماه لنا ان الزوج الثاني
في هذه الصورة لم يجد محل العمل فوجب ان لا يكون له عمل وصير النكاح الثاني كالنكاح قبل
وجود الزوج الثاني ويكون المراة عنده ما تقوم من الطلاق وانما قلنا انه لم يجد محل العمل لان عمله
انما هو الوطء بدليل نصف المهر وهو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
حتى جعله غاية مثل الاول غاية ولا تتصور وجود غاية الشيء بوجود ما جعل الشيء غاية
له ووجد الزوج الثاني غاية الحرمة وفي مسئلتنا لا حرمة فلا غاية فصار محل العمل مفقودا
فبين ما قلناه وبين ما قلتموه بون فاحش ثم نقول الكلام في هذا الحكم وهو انها الحرمة بالزوج الثاني
وغايتها تعقل من معناه مستمر الحاجة الى المحلل لان حرمة المحل متى جبرت وما مس الحاجة
الى كشف هذه الحرمة لرغبتها الى عادة النكاح ومدبر تفرق بينهما معاني يجوز المطلب في
عودهما الى النكاح فجعل الشرع الزوج الثاني كاشفا لهذه الحرمة بانها بادت فعاد الحاجة
الماسة والضرورة الواضحة وهذا الحاجة وجدت بعد الطلاق الثلاث فاما قبل الطلاق
الثلاث لا وجد لان الحاجة النكاح موجود وانما غايته فالذي انها تعود الى طلقة
او طلقتين وهذا لا يوجد حاجة لان الطلاق الى اخسار الزوج فمتى واذا بانت عدته واحدة
فاذا لم يطلق بقيت في واحدة واثنتي عليه مقاصد النكاح واعراضه من غير خلل ولا
نقصان وهو ما شرع سبب الحاجة فلم يشرع عند عدم الحاجة دليله سائر المسببات
باسباب الحاجات واما قولهم الزوج الثاني وجد عمله في اثبات الحل بدليل
قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له والحمر نص في ازعمله في اثبات الحل وهو
عبرات قالوا واما اللعن فان شرط التحليل وعند باسوى اللعن اذا شرط لان النكاح
معقود للتأبيد ولبقاء النسل في العالم الا انه بنت الحل بعارا فاذا جعله مقصودا
استحق اللعن لانه اعتراض على الشرع فما نعقد النكاح لاجله قالوا واما الآية
فهي مذكورة لعلمه حتى يجوز ان يستعمل هذا العلم في موضع الاستدلال قوله تعالى

غايه

لاحتمال الاعابة سبيل حتى يغتسلوا والاغتسال عمله في اسبات الطهارة لا في انها الحدث
واما فعل التحليل لاحتمال الاسباب كما ان فعل السقي والتسويد لاحتمال الاسباب صفة
السقي والسواد وعلى انا نمنع بتلك الاية والخبر وقول الزوج بنت الحلال بانها الجرمة
والتي هو سببها لا الحل له في اسبات حرمة ومدة تنتهي بها العامل في اسبات حرمة قالوا وهذا
اولى مما قلتم لان النكاح بنت حلال يرفع بمنشأ الحرمة وهو الطلاق وهذا الطلاق ويشرح
يرفع بعينه الحل وهو الزوج الثاني وانصافا ان السبب الذي هو الطلاق الثلاث مطلق يوجب
ان يثبت حكمه على الاطلاق من غير توقف ولا تجديد لكون المحل موافقا للسبب جديدا يجوز
ان يوجد بسبب رفع المانع لانه معنى سرعي يحتمل الارتفاع بشرع مثله واذا سلم علمنا في
اسبان الحل بعقد وجد محل العمل لان المانع جاز يرتفع بطلاق او طلاقين والمانع بالزوج الثاني
جاز يرتفع الا بالطلاق الثلاث والمنت التي اذا وجد لا سبان ذلك المعنى فانه يحكم
سوقه بدليل الطهارة بعد الطهارة والاسلام بعد الاسلام والفاسدة في مسئلتنا لا يرتفع الا بالثلث
وقال بعضهم فاذا يرفع بالطلاق الواحد ذلك الحل واما الطلاق الثاني بثلث الحل واما الثلاث
يرفع كل الحل وعبر بعضهم عن هذا بالعقد وقال تملك الزوج على امرأته ثلث عقد
وبطلاقها يستأنف عقده والزوج الثاني سفح ما استأنف وجد الثاني محل العمل وهو فتح ابواب
منه وقالوا انه يفتح الابواب كلها ولم يبق الا واحد والاول الحسي وقالوا على قولنا انه
لا حاجة الى الزوج الثاني انه قد يوجد رفع حاجة حتى لا يزول الخارج الحل بطلاق واحد
منه مزوجا واحدا بعد واحد ومثاله الحاجة بعد الطلاق والبلاغ الاستبراء فجوز ان يصير
في انتهائه على انه ان لم يكن اليه حاجة فقد بقيت وجود فائدة فيه ووجود الفائدة يمنع
ممنزله وجود الحاجة عما ذا ثبت هذا الحل وهو الذي لا يرفع الا بالثلث زال ما كان ثابتا
منزوره فلا يملك الا ثلث طلقات فهذا المعنى وهذا لان ملك الثمن طلقات غير متصور
ولان الثلث كاف في اسبات حرمة الحل والدليل من العامة الرواية قالوا واما اذا على الطلاق
البلاغ امرأته المدخول بها واحدة او اثنتين عادت اليه بعد زوج اخر انما ثبتت
الثمن لان محل الثمن هو الحل ولم يوجد ارتفاعه البتة لان الحل الثاني ثبت وارتفع الاول
منزوره لم يوجد زمان خلوا عن الحل حتى يظل الثمن فوجود الحل الاول بمنزلة المستمر

٧٧

حلا وما لو علق البلاء بالدخول فطلق ثلاثا ثم تزوجها بعد زوج لان الذي تعلو به الطلاق البلاث
مدة زال الملك به ولم يبق للثمن محل تعلو به فلو بقيت بقيت معلقة بمحل مستحدث ولا نفوذ لذلك لا
بالنص عليه قالوا وليس كوطي الزوج نفسه في وصول الحلال لان الشرع نص على زوج غيره
ووطيه في المعنى لا لكون كوطي غيره لدخول الغيط عليه من وطء غيره وعدم دلالة من وطي نفسه
والمغايظة معنى محتمل في الاعتبار لانه تقدم حتى تقدم على محظورا وعلى ما كون الاولى تركه
فاذا ثبت بنفسه بسبب انه اوجب على قطع النكاح من غير رويه وفكر وقطع هذا العقد
من غير حاجة نحو ان يكون الشرع سرع الزوج الثاني ليكون ازعاله عن الاولى ازعاله عن الطلاق واذا لم يأمر ببيع نفسه اياها ولم يعرفا حقيقة مصلحته في قطع النكاح وذلك
قالوا في وطي السيد انما لم يجز للزوج الاول ان يطيه لانكون معنى وطي الزوج وهذا
ظاهر فان ذلك ليس من غير مسرع الوطي لحلال ملك النكاح وذلك الغاصي لزوجي
ان الزوج الثاني في الدين مسقط للحرمة بينما دون الثلث غير ضبه الحرمة حتى لا تثبت
بمام الثلث وهذا كالحدث لما كان مسقطا للطهارة اذا وجد بعد اتمامها ابطل غير ضبه الطهارة
اذا وجد في اسبابها واعتمادهم على الاول والجواب ——— اما بولهم ان عمل الزوج
الثاني في اسبان الحل بعد ثبتا ان عمله في انها الحرمة وهو حكم ماخوذ نص الكتاب لا معدل
عنه واما الخبر فهو دليل عليهم لانه علق السلم الغير المحلل والمحلل له يعني شارط التحليل
واما استحق الغير شرط التحليل لانه على خلاف السرع ولو كان على ما قالوه لكان هذا الشرط
موافقا للشرع فلا يستحق الغير به وقولهم اذا سرط وقوع عقد لاجله ملغا
ليس في الشرط على ما زعم اكثر النص على ما هو متبع وهذا لا يستحق الغير فما لو ستري
حارة بحيلي ليملك حملها او اسري دار الشخص حمولها وهذا جواب كاف عند هم
نحو از اعمال انما سماه صلى الله عليه وسلم محللا على سبيل المجاز لانه بنت عبده والسيد
نضاف الى الشرط على طريق المجاز الا ترى ان الصلوات والصيام نضاف الى الوقاتها في
الشرع وامات العباد ان محال والمحال سرط ثم ذكر الكلام على وجه يزيل الاشكال
وتظهر به الجواب عن عناه مقول الزوج الثاني لم أثبت الحل في هذه الصورة فاستكوا
بالنص وقد علمنا عليه واز يحملوا على المعنى بلا صور الا ترى ان معنى موثرة في اسبات الحل
وخرج على هذا افضل النكاح لانه تو يرث في اسبات الحل في موضع الحرمة ولذلك الطلاق

وثر في اسار الحرمه في موضع الحل والملك في حرم الوطي والد الملك محور از بعال از النكح ست
جلاوه لك الطلاق نزيل الملك فحرم الوطي فطلقها بعرض مشاجرة وثر في اسار ضرب وخلاف
عملها اسان الحل الزوج الثاني بعد سون الحرمه المطلقه في الحل فلا اخاله له اصلا اسان والوا
للزمهم ما لزمنا في اطهار الثاير في انها الحرمه فلنا الا للزمنا لان الغاسان لا تطلبها الثاير
كما لا تطلب لوجود راس الشهر في الاحبان اخاله ولا ثاير لانها عند الاحبان بل العال لا يكتب
له لها هنا لا تطلب ثاير الغاية بل العال الحرمه له لكنه سبق جواب اخر لنا ان عمله في
اسان الحل وعمول اسان الحل انما كون في محل الحرمه وليس في هذا الحل حرمه بل حل باشه اسان
الحل في محل الحل محال وعلمهم ان الملك الحل هو مش لان الحل لا يصغر ولا يتجزى ولا يتنزله ثلث
وربع وهذا لان الحرمه حرمه الحل حتى لا يجوز عقد النكاح عليها في هذا الحل بلفظ صريح ثبوت
بعضهم لهم الطلاق بعمال لا سلم لي في ان الله الملك انما في الحال او في باني الحال ولا سلمنا ثبوته لهم
الحل والزوج الثاني بعمال الحكم الثاني من حرم الحل ومنزله ولا عمال له في الحكم الاول لانه
الواحده والطلقتان بعمال في الحكم الاول لحسبه لا انه لقسمته في الحكم الثاني وهذا لان الثلاث
عله واحده فحكم واحد وبعض العله لا تكون عله وما لم توجد العله لا توجد الحكم ولا يجي
من الحكم فظهر بهذا ان عمال الزوج الثاني فما دون الثلاث لصلا لانه لم توجد الحرمه التي
يرفعها لا بعضها ولا كلها واما قولهم ان الحل الذي يزول بالثلاث غير موجود فلنا ما ان
هذا الحل لا يتجزى فانه ايضا لا يتعدد بل هو شي واحد ابدا لا يحتمل التعضي ولا التعدد وقولهم
ان لكل حل يزول بما دون الثلاث وهو الا يزول الا بالثلاث فلنا لا نزول الحل عن محله في موضع
ما دون الثلاث لان هذا لا يستقر في بعضه وكل باقي واذا طلق ثلثا جمله استوفت
العله جمله وقولهم ان الحل الاول يزول بثبوت الحل الثاني فلنا اذا كان ما يثبت هو الذي
يزول الذي يزول هو الذي يثبت لجز فيه اسان ولا الله واما فصل العرضيه فلام
باطل لانا بينا ان الزوج الثاني نفي للحرمه وليس برافع وان سلمنا الرفع فانما رفع لوجود
الحاجه ولا حاجه في مسئلتنا الرفع ما هو بعرض البيوت ما ثبت من انها ما ستحدث احسان
ثم يبطل فصل اليمين فان الحرمه بعرض البيوت يدخل المراه ومع ذلك لا يرفعها الزوج الثاني
بل العرضيه في هذا الموضع اظهر بيوتا لان المراه اذا دخلت الدار وقع الطلاق من غير
اختيار الزوج وفي مسئلتنا لا بد من اختيار الزوج لوقع الطلاق وعلمه ان لا

يطلق اصلا فلا حاجه به واما الذي قالوه من ان الزوج يملك على امراته ملا عقد وقد ذكرنا
الجواب عنه فيما سبق فلا نعيده ومع التقرير الذي قلناه لا تبقى سي من هذا والله اعلم ع
مسئله عقد الطلاق بعبارة الحال عندنا وعند هم بعبارة الكتابة والحيلة ان عندنا
وقال الزوج بحرمة غليظة بعقد الطلاق وبقصده وعند هم العامل وقتها حرمة الثنا
حدثنا عن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الطلاق بالحال والعده بالكتابة عنه
انه قال عليه السلم طلق العبد طلقتين وعدته المراه قرئين والحر ثلاث قروء اخرجها الاصحاب في العلق
وسلموا لنا عن عمار بن ياسر وابن عمر رضي الله عنهم وهم رووا بطرقه مظاهر من اسلم عن
القسم عن عايشه قالت سول الله صلى الله عليه وآله طلاق الامه طلقتان وعدتها حيضتان واحتجوا
ان الناس قال الحمل على ما كان اذا كان الزوج عبدا فالطلاق له وله طلاق الامه فمقتضى ان طلاق الامه طلقتان
لكونه طلاق الامه وعندكم طلاقها طلقتان فهذا الصورة لكونه طلاق العبد لا لكونه طلاق
الامه نحن نقول ان الخبر ضعيف لاستدلال لانا لا نسلم ان على مظاهر من اسلم وآل البخاري مظاهر
اسلم بل روى عن هذا الحديث ولا روى هذا الحديث سواه وهو في نفسه ضعيف والاعزم هو
منكر الحديث واذا ثبت ضعفه في نفسه فالقدح في رواية هذا الحديث من اصحاب القسم وروايته
دال انه عنه ثابت ولم يجز ان يقوم به حجة ولما المعنى نقول ملك الطلاق نوع ملك
يحل بالحرية وينقص بالرق وكمل الحرية المالك ويعصر بروقه الاحرار كان ملك اليمين اوجد
بالحرية وانعدم بالرق وجد الحرية بالمالك وانعدم برقه دل هذا على ان المالكيه
للطلاق تفيد ويد فلا تتقوى بها ولا تتقصها الا ملحق به كالمالكيه في اليمين يتصور
وجودها وعدمها الا ملحق به فوجود هذا طريقه سلمنا تصور في الطلاق وقضيها ان الزوج اذا
كان حرا الا ملك له في الطلاق لرقه وحرمته واذا كان عبدا لقاصر ملك لنقصان رقه وهم يدل
على ان الحل في الامه مثل الحل في الحره فقول الحل معنى لا يجري ولا يتصور ولا تنافيه الرق
يستوي فيه الحره والمملوكه كما قول في العادات التي يستوي فيها الاحرار والمماليك والذكور
والاناث يستوي فيها الاحرار والعبيد مثل القطع في السرقه والقاصر والان الحل في حاله المراه حل
المملوكه والرق والنكاح زيد في المملوكه ولهذا المعنى سماه الشرع رقا فيقوله عليه السلم
النكاح رق وايضا فان حلها من حيث الحرية والعيان اذا قوبل بحال الرجل بدا ان جانبها
سبه كما ان لهما الملكه وجانبه مشبه جانب المالك وقد مر منا فيما سبق ان النكاح

في جانب النساء من المضارو في جانبها الرجال من المباز ووسبق شرح هذا وسنان الحمل في
جانبها حمل المملوكيه والرق فان لم يحب زيادة في المملوكيه لا يحب نقصانا فيها وانصافان
سترق الحمل يشعر بالمنع من النصف فحسبه الحمل يشعر بزيادة ملك النصف في الليل النهايم
والادميين وان النهايم اقل النصفان من الادميين لحقه الحمل في النهايم وسترق الحمل
في الادميين وهذا لان النصف في الادميين يشرق الحمل بصائر عن الامة الرواذا دخل الحمل
لا بنبغي فيه بالامة الرواما محمد فهم والوا الطلاق نصف مملوك والاصل
ان الملك يتزكى في الحمل ينقص مقدار الحمل لا ترى ان من ملك عبدا وله حمل ملك
عبدا واحدا ومن ملك عبدين ملك عبدين وكذلك في المراه الواحده والمتعدد وان العدد
وكذلك الولايات فان بقاء الولايات اذا اتسع اتسعت الولايه واذا ضاق ضاقت الولايه
وهذا محسوس معلوم لا يشكه على عاقل وفي مسئلتنا اذا كانت الدار في حجره اتسع محل الطلاق
واذا كانت امة ضاق محل الطلاق وكبر النصف في الصوره الاولى وقل في الثانيه وانما قلنا
ذلك لان الحمل في الامة على النصف من الحمل في الحره والطلاق شرع لاسقاط الحمل فقدر كما كان
ونقصانه على حالته ونقصانه وانما قلنا ان الحمل في الامة على النصف من الحمل في الحره لان الحمل
هو معنى مشترك بين الرجل والمراه فاذا كان في حقهما هو الاثبات في حقهما هو في بضعه هذا مع
ان نعمه لانه للسكن والازدواج ولا فائده مصلح المعيشه من الجانبين ومكون بنيته على
طرف النعمه والامه من الجانبين جميعا والرق معنى مشين يقبح الكرامات والنعم
والجزيه معنى مسيء يزيادتها لانه سرف والسرف داعي الاثامات والرق خسه وهي
داعي الاثامه لان الحمل في جانبها لما كان هو الحمل في حانبه لم يجز ان يوثر الرق
في احدهما ولا يوثر في الاخر الا ان النصف في جانبه عدد اما ممكن لانه جمع
اعداد من المملوكان والنصف عدد امن جانبها غير ممكن لانها لا تبلغ الاحد
زوج واحد والزوج الواحد لا ينصف بحال فاثر النصف فيما ممكن اظهار النصف
فنفذ ذلك في الاحكام من العدد والقسم والطلاق وعلى اعتبار الاحوال كما بينا
في مسئله طول الحره وقصر الامه في العدد والقسم والطلاق وبقي ان العدد لقضاء حق
الحل والقسم لقيام الحل فلما لم يستوفي الحق والامه في قضاء الحق وفي قيام الحل

بل كانت الامه على النصف من الحره ذلك في الطلاق الذي هو اسقاط الحل لا الاسقاط
يكون يقدر الممكن واذا ثبت ان الممكن من الحل كان الطلاق واذا دخل الحل والطلاق
على ما سبق والحر في الوجهين ان الرق مؤثر في كل ما يمكن اظهار اثره فيه
الا انه لا يمكن في حل الوطي لا يمكن في حل الاحكام التي بيناها فاظهرناه فيها وقالوا
ولا يجوز ان يقال انها مملوكه والرجل ما لك والرق يرد في حل المملوكه قلنا وهذا اولا
على المذكر لا ينسقيم لان عندكم كل واحد منا لك وما على اصلنا فالمراه وان كانت
مملوكه والرجل مفرد بالملكه الا ان الحل مشترك والطلاق لاسقاط الحل وعلى
انها وان كانت مملوكه والرجل ما لك الا ان نفقه المملوكه كنفقه امه ونفقه اضافه لانه لا
تتمهد مصالح النكاح من الجانبين الا بان يملك عليها وفي ذلك كيف اوها على الصلاح
والشر وفي انتهم عنها دفع نسبتها الى الفاحشه وهذه الاشياء نعم عليها وليست
نضر ولان ازدواجها يحضر مقدار الجبر بالمهر وخلصت لتهم مخلوصا فلما عن سواب
الضرر ومسلهذا المعنى يقارن حل النكاح وجانبها ملك اليمين في الامه لانه حل
لها فهذا وجد لا لي وليس لحل كرامه ونعمه والدليل عليه ان ذلك الحل جاء من الرق
الذي هو عين فوته وانما فات الحل فانه جاء من النكاح الذي هو ازدواج وكرامه
وشرف وانما تم النعمه وهذا ظاهر في جانب الامه فاما الحر فانما الحر فحل العبد قالوا
ما لكه النكاح في المراتين لعبد مثل ما لكه النكاح الحر في الاربع وهذا لان الرق عيب
شائع لهذا الملك بالاجماع واما النصف بالرق فانما كان لانه ملك كرامه وشرف
والرق ينقص منهم اذا نقص وذا في المراتين من الاربع كان العبد في المراتين مثل الحر في
امراتين من اربع الا ترى ان العبد اذا زوج امراته الحره من زوجها في الحمسين
مثل حكم الحر في الحمس من الماية بدليل الهبات وذلك السفر فالاوجب سقط الصلاه
كان المسافر في الاربعين مثل المقيم في الاربعين من الاربع بدليل الاحكام ذكرناها هنا
واذا كان ملكه في المراتين مثل ملك الحر ملك ما ملكه الحر من الطلاق المسقط الحل قالوا
ولا يجوز ان يقال ان الرق منصف للملك فوجب ان يصف ملك الطلاق لان النصف
في الطلاق وانما يستعمل عليه النصف في اصل عدد النكاح فاذا نصفناه ناسا

يكون نصفا داخلا في نصف فيصير اثنين الرق في الربع لانه في النصف وربما
هو لون غلبة ما ملكه الحر من الطلاق اثنا عشر طلقة على اربع من الحر او ثمن الحر فحينئذ
يكون غلبة ما ملكه العبد على النصف من هذا العدد وهو ستة طلقات وذلك
على هذا اذا كان عنده حران واما عندكم فملكه اربع طلقات وهذا مخالف
لوضع عمل الرق في الشرع والجواب ان كلامهم في القصل
الاول مبني على ان الجزء الامة على النصف من الحل في حق الحرة والامة بل
الحل امر يتبعض فيحل الوطء ولو اشتقص الحل بوجه ما كان لحرمة الوطء فارقوا
هو كامل في نفسه والرق اذا قوبل الحل الحرة يظهر النقصان فلما اذا كان كاملا
في نفسه فلا ينقص عند مقابلته بغيره وقال هذا في الحسيات انما يتصور
فاما في الحكميات والاعتبارية وهذا لان كمال الحل بوجود الاستحلال التام وسواء
قوبل بغيره او لم يقابل فالاستحلال التام موجود قالوا لو اتم الاستحلال
في حق الامة لوجب ان يمكن من الاستمتاع منها مساويا لما يمكن من الحرة وبالاجماع
لا تمكن منها الا بمكن التام حتى لا تسلم البه الامة قلنا الاستحلال التام
موجود الا انه لا يسقط حق السيد من سائر منافعها واذا اخلف محل الحق لم
يكن بقاء حق السيد في سائر منافعها دليلا على نقصان حقه في منافع بضعها
فان عجز ان الحل في حق الوطء تام الا انه ناقص في سائر الاحكام قلنا اذا
كمل في حق الوطء وهو المقصود الاصلي فلا يبالي من الحكم بكماله في سائر الاحكام
وهذا لان الرق اذا اثر تاثيرا في النصف لم اثر مما يقبل النصف فاما ما
لا يقبل النصف لم يعدم بالرق ويستوي في محل الرق ومحل الحرية كالحل
الايمان وفروعه من الصلوات وكالقطع في السرقة والقصاص ونحو ذلك
واما قولهم ان الحل اذا تشرف وكامل منتقص بالرق فنقول لهم اولا هذا الطلاق
لاسقاط الحل ولستم كذلك هو لاسقاط الملك الذي يتبع عليه الحل والملك
عندكم للرجل على المراة وليس للمراة ملك صلا ومن المحال ان يقال ان سوء الملك

على الغير يكون كرامة لهم هو لاء وقد ذكرنا في اول الكتاب ان النكاح في جانب
الشامن للمقاصد ومدعاه الرسول عليه السلام رقا ولهذا المعنى وقعت
الحاجة الى قضايها بالمال ولم يجز فيه نوع بيع ولا امه باعتبار الثمرات
هو على طريق البيع فاما الوضع الاصلي فهو في جانب النساء على الاضرار
على الاعمام وعلى انه يسلم لهم كون الحل كرامة وشرفا في جانب النساء
غير ان الذي ينصف هو ما قبل النصف وليس هذه الكرامة باكثر من كرامة
الدين وهي في جانب العبد مما في جانب الاحرار واما فصل العدة فليس
فليس بقصاد ذلك في حق البناء لقصاد الحل وانما هو لاداء العدة لقضاء الحل
والحل في نحو الجزء حر وفي حرم الامة رقيق واذا شرف بالجزء ازداد قضاء
حقه شرعا واذا انقص بالرق انتقص قضاء حقه والحرف انه ليس بقضاء حق
الحل حتى يكون دليلا على ما اراد عنه وقالوا ان استقام لكم ذلك في
عدة الطلاق فلا يستقيم في عدة الوفاة ولا سلم في انها لقضاء حق الحل فانا
ليس لقضاء حق الحل فلا معنى لقضاء حق الحل في العدة وانما هو واجب شرعي
لا يعقل له معنى او يجمع على مقابر واما القسم فليس بقسمة للحل فان قسمة
الحل لا تتصور وانما هو استحقاق البتة الشرع في جانب النساء عرفا بالنص والرق
محل في نقصان الاستحقاق ويقال لهم ان اظهرتم معكم مساعدة في نصف
الحل في جانبها لا عن عقده ولكن عن محاباة معكم فاظهر النصف على
اعتبار الاحوال حتى جاز نكاح الحرة في حالة الرق وجاز نكاح الامة في حالة
واحدة ففي هذه الحالة التي جاز فيها نكاح الامة وجب ان يتساوى الحل في حق
الحرة لان النقصان قد اخذ حظه وظهر عمله فلا معنى لاظهاره ثانيا وهذا
فصل معتمد من حيث المجادلة والمذهب هو الاول واما الكلام في جانب
العبد فهو ان ملك الطلاق بعد النكاح مثل ملك النكاح ابتداء فاذا
اثر الرق في ملك النكاح فليؤثر في ملك الطلاق وقولهم انه قد

اثر مره فلا يؤثر بانا فكلام جاء من غير روية لان قبل النكاح لم يوجد ملك الطلاق
حتى يؤثر فيه وهو اثر فما وجد من ملك اصل العقد وانما وجد ملك الطلاق بعد النكاح
وانما يؤثر فيه بعد النكاح فما قبل وجود الملك فالسابق محال ويصير ايضا الى الرابع ويجب
نصف ما يوجب بصيغة بعد الاستواء والتسوية مثل النصف في الحدود والاستواء انما
يوجد في امرأتين تحت امرأتين تحت عبد فاذا استووا من هذا الوجه فحينئذ يجوز النظر
عمل الرق في النصف وذلك لا يتأتى في علمي ههنا فملك العبد في هذه الصورة على المرأتين
اربعا والجرستنا مع هذا التقرير لا حتى لهم كلام الشد وهو هذا الفضل والله اعلم

مسئلة

الطلاق الرجعي عندنا محرم للوطي وعندهم لا يحرم ولا يسقط
الرجعة بالقطع عندنا وعندهم يسقط والاسهاد عندنا واجب على الرجعة في احد القولين
وعندهم مستحب وليس بواجب وانما جمعنا بين هذه المسائل لان الجمع يرجع الى اصل
واحد على المذهبين على ما ستبين لنا ان المزيل للنكاح فالحق ولا بد من
الزوال والقريب ما يمكن اسناده من الزوال الى هذا الحل هو زواله في حق الحل واذا زال
في حق الحل حرم الوطي ولا اشكال وانما قلنا ان المزيل للنكاح فالحق لان الطلاق
لا يزيل النكاح لانه للاطلاق واذا وجد الاطلاق لا بد من حصوله واطلاق المقيد عن
الحل المقيد فانه اذا وجد لا بد من حصوله وانما قلنا ان امرأته ما يمكن اسناده من
الزوال هو ان الله في حق الحل الحل بمعنى يجوز ان يرتفع في النكاح ويعود الا ترى
انه يرتفع بالوطي بالشبهة في المنكوحة وبالاسلام المراهقة الكتابية والنصراني
وبالاسلام الزوجة من المشركة وبذلك الصوم والاحرام والحيض والنفاس يعود
زوال الحل المعاني فاذا جاز ان يزول الحل ويعود جاز ان يزول النكاح في حق الحل
ويعود والحق في المسئلة انه قام وهذه المسئلة دليل من يقول ضمان قيام النكاح
وزواله اما زوال النكاح فوقوع الطلاق على ما سبق واذا وقع فلا يدري فوقوعه عساه
وقع عساه ازاله النكاح واما دليل قيام النكاح فهو ما ذكرناه في كلامهم وهو قولهم
ان المرء وجه ولم نزل من وجه فجعلنا ذلك الوجه الذي يزول تحققه هو الحل الذي ذكرناه
وبنى في سائر الاحكام والعمل الدليل واحد اكثر ولا يصار الى ترجيح احد

الدليلين على الآخر الا عند تعذر العمل بهما واستدل الاصحاب بفضل العدة فان
وجوبها دليل زوال النكاح من وجه فقالوا اما ان نقول ان النكاح بقي
بعد الطلاق وكما زال من قبل وعلى هذا القول لا يحل ان كان العدة كما قبل الطلاق
وكما كان على الشطر وان قلنا ان من وجه فوجب العدة لذلك الوجه نقول
وتستدل بالعدة ايضا في اثبات حرمة الوطي وحجة الاستدلال ان العدة لاستبراء الرحم
والوطي يشغل الرحم واستبراء الرحم طلب فراغ الرحم ولا يحوز طلب فراغه مع الممكن من شغله
فسقط الجواب بهذا الاصل والاعتماد على الاول ويستبرئ وجه كلامهم على هذا واما عندهم
قالوا ان النكاح قائم بعد الطلاق الرجعي ويكون الحل قائما والطلاق الباني والطلاق بعد الرجعة وهذا لان
زال الحل دليله الطلاق المطلق ودليله الطلاق الباني والطلاق بعد الرجعة وهذا لان
ملك النكاح هو ملك الحل فاذا بقي ملك الحل واذا بقي ملك الحل بقي الحل قالوا
واما الدليل على بقاء النكاح انه لو زال لما عاد بعقد جديد والرجعة لستدعي عقدا
جديدا بدليل استغنائها في نهوضها عن رضا المرأة وعن المهر وعن الولي ولان الحلع صحيح
بعد الطلاق الرجعي ولو لا بقاء النكاح لما صح الحلع لانا ان جعلناه اسقاطا للنكاح
بالطلاق وجعلناه فسخا لم يصح ورده فقام النكاح قالوا ولهذا عندكم وقع الطلاق
الباني لان النكاح قائم والمعتمد لهم من الدليل ان الرجعة وجه لا اعتماد عليه
ان الطلاق ازاله النكاح من حيث الاسقاط والساقط لا يذكر اعادته الا
باستئناف سبب جديد نعم يجوز ان يرتفع الساقط على الساقط مانع من سقوطه في
الحال ويجوز ان يسقط الى وقت فاما ان يسقط مطلقا وتلا شيء يعاد من غير استئناف
سبب مثل السبب الاول فلا قالوا وهو كلام الطلاق وقع بملي والمن اقرن به مانع
منعه من العمل وهو خيار الرجعة فيرتفع العمل الى ان يسقط الخيار وهو مثل البيع
شرط الخيار فانه لا يوجب الملك وان يحقق البيع لانه امر زائد مانع من العمل وهو
شرط الخيار والدقوا لوا وليس في وقوع الطلاق ما يدل على انه يقضي زوال الملك
كما يقول في الطلاق الباني فانه قد وقع اضاف ذلك لا نزل شيء ولا زال الطلاق
بعد الرجعة قائم ولا عمل له وكان السبب لا ينعقد الا بعمل يعود منه حكمه لا يبقى الا بعمل

توجد منه فلما جاز ان يبقى في هذه الصوره ولا عمل له جاز ان يعقد السبب اشرا ولا
عمل له في الحال قالوا واما قولهم لا يلزم ان العمل لا يلزم بالعقد لكن اذا امكن وها هنا
لا يمكن لان النكاح ليس الا ملك الحل واذا زال ملك الحل لا يجوز ان يبقى من وجه اخر
وبالاجماع ويبقى اصل النكاح فلا زال ملك الحل قالوا واما قولكم ان الحل يجوز
ان يرتفع ثم يعود فلم يصح لان الكلام في ملك الحل وفي المسايل التي اوردتم ملك الحل
قايم وانما منع الاستيفا لعوارض من حقوق وحرمات تودي استيفاه الوطي الى الاعراض
عن ذلك الحقوق او تودي الى هلاك ذلك الحرمات من شتى نزع عنده مايه في الموطوه شهوه
او استفراش او للمسلم مودي الى هلاك حرمه الاسلام او وطي خشيه شرك او يجبن فمنع
المسلم من الوطي بها او مباشره اذى الوطي الحاصل او النفسا او هلاك حرمه عيال
بوطي المحرمه والصايمه واما في مسئلتنا فلم يوجد ما الوطي هلاك حرمه ولا وجد مانع منه
لان الطلاق انما منع من الوطي لو اسقط سقوط الملك فاذا لم اسقط الملك فلا معنى
لان يقال ان عين وقوعه مانع قالوا ولا يجوز ان يقال ان الملك الطلاق اسرف على
الزوال فلهذا لم يمنع لان الاسراف على الزوال هو وقوع الفرقه عند انقضا العده وها
لا يوجد بعد الوطي حتما لو عاود الطلاق بمحى راس الشهر او قرو من بعد ولما لم يجز وقوعه
في الحال فالاوجب حصول الحرمه على ما بينا قالوا واما انقضا العده فاذا لم
يدل وجودها على زوال اصل النكاح وحق الحل وذلك لا يدل وجودها على وقوع الجزء
الاخر من انقضا العده دليل على زوال الحل وقولكم انها ما وجبت لاستيفا
قايم وليس في وجود حصول العده دليل على زوال الحل وقولكم انها ما وجبت لاستيفا
الرجم فكذلك يمكن الزوج من فعل الرجم قالوا وهذا ناقض على اصولكم من جهتين
الوطي ليس برجعه فاما عندنا فان الرجعه واذا صار مراجعا لها الوطي لم يجمع استيفا
الرجم بالعده مع فعل الرجم بالوطي وهذا لحقيقه وهي ان العده عندنا لحق لشيئين احدهما
انقطاع النكاح فيكون وجوب العده لقطع حقه والاخر لعقاد سبب القطع ويكون العده
اجلا للقطع فيقطع النكاح عند انقضا الاجل ويعتبر انقضاؤها بما يقتضي النكاح
تبعا ويكفي هذا القدر في العده التي تجب بعد انقطاع النكاح دفعا للضرار عن

تابع الكلام في الرجعه

المراه فانه لا معنى لتطويل الامر عليها والحاقها بعد عاد بعد ان حصل المقصود من
العده قالوا ولسنا هذا اذا راجعها الزوج واذا اسلمت في دار الحرب ثم مر بالاعتداد
بالاقراء مع الفرقه ان لم يسلم الزوج ثم مر بعده ثلاثه لانها اقراء ان الاقراء عده
والدليل عليه ان العده لا تجب الا بعد انعقاد سبب الفرقه وهذا كما اذا وجد احد الخلاف
الذي يحدث الا ان الذي لم يسبب عندنا واما النسب فمضى الاقراء بدليل قام عندنا على ذلك
فلا بد من وجوب العده بعد مضي هذه الاقراء واما في مسئلتنا فعقد سبب المفرقه
بوقوع الطلاق الا انه تاخر حكمه فوجد ان وجوب العده فاذا بحثت مره لم يجب بنا
هذا كلامهم على العده قالوا واما الخلوه والمسافره فمحل اجماع فيه لا يكاد يخلو اذا
لم يكن له رغبه في جعتها لانه لا يؤمن ان يواقعها فتضع حملا فعند ذلك يعتريه
فتطولها باسا ويطول عليها العده فكره الاضرار اذ من الاضرار ان يكون لانسان غنا في
منعها ما لم يكره الخلوه قالوا واما المسافره فانما كرهها لما فيها من ذلك الخروج جميعا من
النسك في حال العده ممنوع منه لحق الشرع بخلاف الحاج فان هذا لاجل زوال الحج
بوجه ما قالوا واذا ثبت ان النكاح مزيل حكمه صارت الرجعه مجرد اختيار بقا
النكاح ولم يكن لها وجه ما فاستغنى عن الاشهاد وصح بالفعل الذي يدل على اختيار بقا
النكاح كما لو باع بشرط الخيار يجوز الفسخ بالفعل لانه ليس الا اختيار بقا
الملك كذلك ها هنا والجواب

تابع الكلام في الرجعه

عن الاول ان الحل لا يزول بالطلاق الرجعي وانما هي يدل على ان النكاح لم يزل اصلا
وبقي من سائر الوجوه وقولهم اذا بقي اصل النكاح وجب ان يبقى الحل ضرورة ولم يزل الى
حل الحل وجب ان يزول اصلا لان النكاح ليس الا ملك الحل وهذا محض الكلام ومفصل
الخصام وهو شبهة القوم ونحن نصل الكلام الكلي انه اذا وقع الطلاق زال
النكاح ثم اذا وقع العتاق زال الملك لتميز الا ان السرع اثبت الرجعه نظرا للعباد على
خلاف القياس وهو ايضا نوع نظر ونقول انما منع من وقوع الطلاق بعد ما يحصل
معه النظر واذا فلنا لا نزول المزيل يحصل النظر بين الرجعه فلا يمنع عمله

تابع الكلام في الرجعه

في الامر الذي يسعى عنده الرجعة ولا حاجة في سوى الرجعة الى بقاء الحل لعود ان يزول
ملك الحل ثم يعود بالرجعة فلم يمنع عمل الطلاق في هذا الحكم ويقال لهم ايضا
الاوقار الرجعة دليل على زوال النكاح من وجه لان الرجعة عقد جديد من
وجه ولهذا لا يصح عندنا الا بالقول وعند الشافعي بالوطء والرجعة حل من وجه وقولهم ان النكاح
بقي فلا يزال بقي ملك الحل فلنا لم لا يجوز ان يبقى عقد النكاح وينزل ملك الحل
قالوا الان عقد النكاح ليس لا ملك الحل وليس يعرف لا به الجواب وهو ان يسلم
انه انما لا يجوز ان يبقى عقد النكاح وينزل ملك الحل اذا زال على وجه لا يعود الا
بنكاح جديد مثل ان لا يتصور الاحتياج الى عقد جديد الا بعد زوال العقد الاول
فلما اذا قلنا انه ازال ملك الحل ولا نحكم في اعلاه الى عقد جديد جاز ان يقال
بقي عقد النكاح مع زوال ملك الحل وقلنا في بقاء اعلاه الحل لا عقد جديد
والحرف ان اصل العقد بقي لفقد ملك الحل عند وجود الرجعة والنكاح لا
يعقد الا مفيدا لملك الحل الا انه اذا اتصل به قاده ملك الحل اما في الحال او في
الحال المكن القول ببقائه واما زوال ملك الحل بين بالدليل الذي دل عليه واما
تعلقهم بالطلاق الذي عندنا يسقط الى الاول وبحال زوال الحل عليها كما لو
ظاهر ظاهر ولا يجوز ان يقال ان الظهار الذي صح لفائدة وجوب الكفارة فانه
لا موجب للظهار سوى التحريم وانما التحريم وسيلة لموجبه او ما يدعو موجبه
فان قالوا لا نقول ان الثاني لا يقع اصلا لانه لم يجد محل الوقوع قلنا لم قلتم
ان الظهار الثاني لا يصح اصلا لانه لم يجد محل التحريم فان قالوا لو كفر عن الظهار
الاول بقي التحريم الثاني قلنا ليس صحة هذه الفائدة بدليل انه لو كفر عنهما معا
ولم نظر للثاني فائدة فان سلم صحيحة هو ما قلنا وهو انه تقع الى الاول فحال
للحكم من الان عليها وان كان من قبل محالا على الاول لخاصة والسبب فيه انه لا
يمكن رد الطلاق الثاني مع بقاء اصل النكاح لانه مع من الفريق الموقع على الاقوى

بالاتفاق واذا لم يمكن رده كان السبيل ما بيناه واما بقاء الطلاق بعد الرجعة
فقد سبق الجواب عنه واما فصل العدة فقد بينا ان الرجعة لا يسكن عليهم
فيها ان العدة لا تسبق الرجم والوطء سقط الرجم وهو لهم عندنا يصير مرتجعا فلما الان
هو الممكن في الامة من الشغل مع وجوب الاستبراء وانما قال الحل الباقي للعدة دليل
ان من اشترى زوجته امة لم يحل له وطؤها لعدة واذا بانت الرجعة في المسألة وان
الطلاق يزيل النكاح في حق الحل فصارت الرجعة من هذه الجهة ابتداء عقد فلا يجوز
الا بالقول ولا بد من الاشهاد ولا بعد من الرضا المرأة لتحصل النظر للازواج ما بينا انها
واما اذا تابع شرط الخيار فالاصح انه لا يجوز للتابع وعلى الجارية المشتراة وانما الفسخ
بالفعل فلانه محض فسخ ولا شبهة ابتداء العقد وجوده وهذا معنى قولهم فسخت
صح وفي مسئلتنا قلنا ان الرجعة تشبه ابتداء عقد فرجعه وهذا قولهم فسخ العدة
وبعضها وقعت بوجب الطلاق البتة بهذا وجه الكلام في هذه المسائل والله اعلم

مسئلة الايلاء لا يوجب تحريم الطلاق بعد مضي المدة لان الزوج قادر على الفيء
ان فيء واطلق عندنا وعندهم مضي المدة يوجب تحريم الطلاق ولا يقع عندهم بعد مضي المدة
اصلنا ان الايلاء حلف على منع حق في مدة او مطلقا ولا يوجب تحريم الطلاق
حال لبله اذا حلف لا ينفق عليها بالنهار في مع الفقد اذا لم يمض الفرض ومنع الولي
واسمعها والعفة استمر مسعقا او الوطء خصوصا اذا كان وطيها مما يمنع الحلف على منع
العفة لا يكون طلاقا حال هذا الحلف الحال الاولى وهذا لان الطلاق لا يقع الا لتفويت
عليه وما وجد الايلاء لتفويت على الطلاق وانما هو محض مضارة ولا يجوز ان يكون
معقودا لاجل تقرير طلاق قائم لمضارة بها واذا بينا ان اللفظ لا يدل على الطلاق
لم يقع به الطلاق والدليل القاطع على انه لا يدل على الطلاق انه لو نوى به الطلاق في
الحال لم يقع به بري ولو دل على الطلاق لوقع به الطلاق كسائر الالفاظ الدالة على
الطلاق وانما حكمهم اراد عوا ان الايلاء كان طلاقا في الجاهلية فغير حكمه في
الشرع بادخال الاجل وعزوا هذا الى عمر والى ابن عباس وبعضهم الى ابن
مسعود رضي الله عنهما قالوا والتغيير وقع بالاجل فاذا مضى الاجل ظهر الطلاق

مثل سائر الاجال اذا مضت طرت الاحكام المؤجله والواو في الايلاء مما دل على
الطلاق لانه يمين والمين يوجب البر اذا عقد على الامتناع من فعل وهو عقد على
الامتناع من الوطي فاوجب حرمة الوطي والطلاق يوجب حرمة الوطي بانه الحل فحصلت
مناسبة بين الطلاق والايلاء من هذا الوجه فجاز وقوع الطلاق به ولانه باليمين
عاملها معاملة الابعد والاجانب حيث امتنع عن وطئها وقطع محبته عنها وطوى
الفراش بينها وبينه ومعاملة الاجانب يحرم بالحلف كما لو اوالحلف على
منع الفقه فليس بشيء مسلمنا لان الايلاء موجب للطلاق بالاجماع اما عندنا فلانه
عند مضي المدة وعدمه ما استحقاقه عند ترك الفيئة في المدة وبعدها واما الحلف على
منع الفقه فليس بموجب للطلاق حالا ولا مآلا بهولو ان اذا دان الايلاء موجبا استحقاق
الطلاق فانما الرجل استحقاقه لدفع ضرار المرأة عن هذا الزوج الذي قصد الاضرار بها
وتحريم الطلاق او ربما الخلاص من الانفاق الذي هو لونه بين الفي والطلاق وجب ان
يعتبر هذا الوجه لتحصيل المقصود والجواب اما دعواهم ان الايلاء
كان طلاقا في الجاهلية فغير فلا نعرف ثبوت ذلك وما نسبوه الى عبد الله بن عباس
فلا يعرف وعلى انه ان كان طلاقا في الجاهلة فقد قال الله تعالى في حكم الجاهلية يعفو
عما سلف فقد سقط عنا من ان نتبع احكام الجاهلية والذي والوه من انه اجل في الشرع هذا
هو الغير دعوى بعد دعوى ولم نرد هذا الذي ادعوه في كتاب ولا سنة ولا اثر عليه
معمول وقد روى سليمان بن يسار عن سبعة عن نفر من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه انهم كانوا يقفون في الايلاء وذكر اصحابنا الاخلاف هذا القول الذي رواه
عن عمر وعثمان وعلي وعائشة وابن عمر وابي الدرداء رضي الله عنهم وما سهيل بن
صالح عن ابيه سألت اثني عشر نفرا من اصحاب النبي صلى الله عليه فكلهم قالوا ليس
عليه شيء حتى يمضي اربعة اشهر ثم يوقف فيفي او يطلق وهذا قال سعيد المسيب
وعامة وطاوس ومالك والشافعي واحمد واسحق رحمهم الله وروي مثل قولهم عن ابن عباس
وابن مسعود وزيد رضي الله عنهم وفي المسئلة اخلاف وابيه عن عثمان وعلي رضي الله عنهما
فهذا الاخلاف المقول واما على الوجه الذي ادعوه من انه كان طلاقا في الجاهلة فاجل
وضربت له مدة فلا نعرف عن احد واما قولهم ان في لفظ الايلاء ما دل على تحريم الوطي

فليس كذلك والمين عندنا لا توجب شيئا والمحرم شيئا والمين جاز على هذا الاعتبار حل المين
طلاقا وجاز ان يفعل مسلما لذلك في المين على مع الفقه ولانه لو نوى الطلاق في الحال
لم يقع ولو دل على الطلاق لوقع وذلك يبطل هذا لانهم انه عاملها معاملة الاباعد
والاجانب واما قولهم ان الطلاق لم يختص بالاجماع فلنا السؤال هو الخبر الزوج
ومتى قال اردت الوطي فسئوا كان في المدة او بعد مضي المدة لم يقع شيء واما وقف الولي عندنا
انما كان لهرك الامساك بالمعروف فهو مؤمر بالتسريح لانه اذا حلف على ترك الوطي ومضت مدة
صبر النساء عن الرجال يحصل الضرر وفات الامساك بالمعروف وهو مؤمر بالتسريح وهذا حكم
كل مخير من سبعين اذا امتنع من احدهما هو مؤمر بالاخر ولذلك لا يقول في منع الفقه اذا لحق
الضرر بالزوج كان معسرا واما اذا كان موسرا فلم يحصل الضرر لان القاضي يقضي لها
بالنفقة ويسلم اليها فاذن النفقة من ماله واو ابرءها بالانفاق على نفسها للرجع عليه
فاما ان منع على غير حكم انه اذا ترك الوطي من غير يمين يوقف اتفاقا فلنا لا يحصل الضرر
في هذه المسئلة لان الوطي موضع في كل ساعة والطبيعة مستحثة ولم يعقد عقدا
شرعيا على نفسه بالامتناع حلالا وحرمة فلنا وامر الكلام في المسئلة من حيث
الايه فقد يعلق اصحابنا بما مر وجوب احدهما قوله تعالى للذين يولون من نسائهم
تربص اربعة اشهر فجعل المدة مضروبة بحقها للزوج واذا اوقعنا الطلاق بمضي المدة
حصلنا المدة عليه وظاهر الايه يدل على ان المدة حق الزوج فوسع الامر عليه
وما بعدها فضيق الامر عليه ولانه تعالى قال فان فاؤا وحرف الفاء يوجب التعقيب
تدل ان الفي بعد المدة ثابت ولان الله تعالى قال وان عزموا الطلاق وان الله سميع عليم
والمسموع طلاق يوقع به طلاقا بيت حكما ان عزمه الطلاق ما شاء واما هم
فاستدلوا بالايه وقالوا ظاهره قوله تعالى فان فاؤا بعد قوله تربص اربعة اشهر
يدل على الفي في المدة مثل قول القائل اجلك سنة فان فعلت كذا اعطيتك والاسكت
يدل على ان الفعل المطلوب منه في المدة وايضا قالوا لو اتفق في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
انه قرأ فان فاؤا فمن هذه القراءة يفسر القراءة المعروفة قلنا هو لا يدل لان الله
تعالى قال وان عزموا الطلاق فادخل الاتفاق واللام فصرف الى المعهود اذ

ليس هذا منا جنس والمعهود السابق هو الاول لان المراد به الطلاق واعلم
ان ما قلناه اظهر وابين في معنى الاية والذي ذكروه من الكلام من والجواب عنه
مزيف واحد وهو ان التفي على طريق الوسع عندنا لا يكون الا في المدة المضروبة
فاما التفي بعد المدة فهو على خلاف ذلك التفي البات في المدة لانه على وجه
القسق على ما لا ذكرناه واما قولهم ان الطلاق تصرف الى المعهود قلنا وانصرف
الى المعهود وهو المعهود في الشرع وان الطلاق في الجملة معروف ومعهود والله اعلم

مسايل الظهار

مسئله "ظهار الذمي عندنا
يصح وعندهم لا يصح لنا ان موجب الظهار في الشرع هو التحريم والذمي من اهل
التحريم فيكون من اهل الظهار وهذا لان العقد اذا عقد لمعنى قبل من يصح سوى ذلك
المعنى في حقه وهو صحح القول في العقود لابتداء يصح عقده ثم الدليل على انه من
اهل سوت التحريم في حقه انه تحريم يلزم جزءه في موضع جزاء فاذا كان من اهل اثبات
الحل لنفسه كان من اهل الزام الحرمة في محله ولانه من اهل الحرمة باسقاط الملك
فان من اهل الحرمة في الملك الا ترى انه لما كان من اهل المنع من السرقات وملك اليمين
باسقاط ملك اليمين كان من اهل المنع من السرقات بعارض الرهن والاجارة وكذلك
الحل في ملك اليمين بان يسقط اسقوط الملك وبان مع بقا الملك بالبيع والهبة
ثم يكون الذمي من اهل ذلك مع المسلم فاما الدليل على انه من اهل الكفارة في الجملة
يعود الكلام في المسئلة ان الكفر نقيض العتق وهو في العتق مثل المسلم بدليل
في الكفر بالعتق يكون مثل المسلم وهذا لان وجوب الكفارة بالظهار وحصولها
بالعتق وبينا ان الكافر من اهل الظهار وهو من اهل العتق فلم يق الا خراجه من
اهلية الكفر معنى وتحقيق المسئلة في فصل الكفارة ان الكفارة وجبت لاجل
معنيين اما المنع والزجر عن الظهار لانه منكر من القول وزور فلتوقع المنع
او لتغطية اثم الظهار اخذا معنى اسم الكفارة وايهما كان فالكفر ليس بمانع
لان المنع من الظهار صحيح في حقه كالمنع من سائر المحرمات وتغطية اثم الظهار
ومحوه صحيح في حقه ايضا لان هذا الكافر يجوز ان يكون ذميا ولا يكون

الكفارة

نواب

عليه اثم ظهار فصح ايضا ان يلحقه اثم الظهار ثم يحتج ويغطى بالكفارة ثم يستدل
بالاية لا يقال ويفصل الظهار بعد الردة على ما عرف واما محمد فقال ليس من
اهل موجب الظهار فلا يكون من اهل الظهار لان العقد يعقد لموجبه وانما قلنا
انه ليس من اهل موجب الظهار لان موجب الظهار تحريم موقت والكفر يزيل ذلك عليه
السلام لا يسلم من مخ الساقي حتى ظاهر ووطى لا بعد حتى كفر وعلمه حتى
للغاية فهو نقض في وقت الحرمة واذا ثبت ان الموجب هذا فالكافر ليس من اهل فلا
يكون من اهل التحريم الموقت لكفارة ثم الدليل على انه ليس من اهل الكفارة ان الكفارة عبادة
والدليل انها تتادى في محض العبادة وهو الصوم واذا كان الخلف عبادة فلابد ان يكون
الاصل عبادة لان الاصل والخلف لا يختلفان في المعنى ولا نهما يختلفان الى النية ولان
من عليه يقيمها بنفسه وهذا وضع العبادات واما العقوبات فمنهما الغير
على الغير فالحدود ومعتمدهم ان الظهار سببه وكفر السيئات بالحسنات
بدليل قوله ان الحسنات يذهبن السيئات وبدليل قوله عليه السلام اذا عملت سيئة
فاعمل بجنبها حسنة محها ولانه اذا استحق الثواب بالحسنة واستحق عليه العقاب
بالسيئة ذهب عقاب السيئة في مقابلة الحسنة ترجيحا للرحمة على الغضب
بقوله عليه السلام سبقت رحمتي غضبي ولا نعرف في محو السيئات سوى هذا واذا ثبت
ان الكفارة عبادة على الاطلاق لما بينا من بعد واعتمد وامن حيث الحكم
على الكفر بالصوم لانه يكفر وطيء وانما وضع في هذه الصور بكفارة فاذا كان
من اهل الكفارة وجب ان يصح صومه فعلم ان المانع حتى لم يصح طن المانع ما
قلناه فان قالوا وقولكم انه اهل لان يكون عليه اثم الظهار فالوا لو كان لكان لا
طريق له في هذه الصور قالوا اما الحدود فمحض عقوبات على الجزاء فصح

اسا نقا فيوحق الكافر واعترضوا على فصل الايلاء وفروعه بانه وبين الظهار وهو
ان الايلاء يمين يمنع بها نفسه من الوطي وقد عرف من اصولنا ان موجب الايمان هو
البر فيها وهو من اهل هذا الموجب فيكون من اهل الايلاء اما الكفارة فمخلف عن البر
فغايته ما في الباب وهو ان الحلف في حق الذمي وفوات الحلف لا يمنع انعقاد العقد
الواجب لاصلي واما الطلاق الواقع بالايلاء فكان انما لانه طلاق في الحالة التي
دخله الاجل او لانه لما قصد اضرارها بالامتناع من الوطي بالتمتع عوقب
بجعله طلاقا واما في مسئلتنا فموجب الظهار هو ما بنا وليس من اهل موجبه
على ما سبق قالوا واما اذا اراد بعد الظهار فانما في لان التشبيه انما يعبر
معقدا لموجبه في ابتداء العقد فاما في حال البقاء فلا ينظر اليه الا ترى ان
الممتنع بالطلاق يصح في حال النكاح ثم لو انه ابان المراة وانقضت عدتها ثم تمتع
الممتنع وان كانت لا تصح ابتداء وكذا المعنى ما بنا ذا في مسئلتنا قالوا واما
اذا كفر بعد الرد فهو عندنا موقوف انه وقف حاله على ما عرف من اصولنا
ان توقف الملك موقوف فاذا اسلم الذمي صح عتق الكفارة وقد اعتبر بعضهم
الظهار بالنذر وقالوا الظهار يشبه النذر لانه يلزم عباد فلا يصح من الكافر كسائر
النذر فان هذا باطل بالاجماع والجواب هو لهم انه ليس
من اهل موجب الظهار قد بينا انه من اهل موجبه واما فصل الممتنع بالكفارة
فالجواب عنه من طريقين احدهما ان موجب الظهار ليس على ما قالوا بل موجبه
تحريم مطلق لان التشبيه مطلق فكون الموجب مطلقا ولانا اذا جعلنا الكفارة
غايته لم تكن كفارة لان الكفارة واجبة لمعنى ولا بد من اعتبار معناها
من التغطية والستر والغاية لا توجد فيها تغطية ولا ستر وانما هي
مجرد زمان ثم من الحكم بوجوبه واما الحق بقول ان موجب الظهار تحريم
مطلق ويكتفي بالكفارة مثل ما قلتم في الطلاق الثلاث ان موجبه التحريم
المطلق ويكتفي بالرجوع الذي وكان الاسافر وزر الظهار

وهذا الاتيان المحرم نوع معاقبة على ما اركبه من المنكر من القول والزور
واذا الاسف لا يوزر الكشف الحرمة واذا ثبت ان موجبه محرم مطلق لا انه
يكتفي الكفارة ففوات الاسف في حق الكافر لا يمنع صحة الظهار لوجود
موجبه فان قالوا فاذا لم يكن كاشف فيكون المحرم مؤبدا والظهار لا يوجب
مثل هذا التحريم قلنا لا نقول انه محرم مؤبد بل انما ادعينا انه ليس بمحرم موقوف
على ان يعود اليه وهو محرم مطلق لوجوده كاسف فصح اصله من الكافر واما الاسف في
حقه بانه لا يسلم فكفر فان قالوا لما منع تمتعه بالكفر لا تصور الكفارة قلنا
انما اعتبر وجود الاسف في حقه لوجود سبيل الى فعله وقد وجد ذلك بالاسلام
ولكن نقول هذا مثل الصلاة في حق المحدث والجنب حكم وجوبها عليهما لان السبيل
الى فعلها في حقهما حاصل بفعل الوضوء والاغتسال اشترط حائض الصلاة فوجب الصلاة بقدرهما
كذا هنا فان قالوا ان الوضوء والاغتسال شرط حائض الصلاة فوجب الصلاة بقدرهما
بيقين والاسلام ليس بشرط حائض بل هو اصل في كل العبادات فلا سقط الكفارة
الكفارة بقدرين قلنا هذا فرق صوري وانما العذر بما بينا من تسهل السبيل
الى فعله ليلا يؤدي الى الحاق ما ليس في وسع الانسان وهذا جواب معتمد
وفيه عشرة المسئلة من عشر مسائل لحاق الكفارة الجواب الثاني ان الكافر من
اهل الكفارة بدليل ما بنا واما فصل الصوم فالمعلق به لا يصح لان الكافر ليس من اهل
العتق فصح منه التكفير بالعتق وليس من اهل الصوم فلا يصح منه التكفير بالصوم
وهذا لان الصوم اشكل ولو صح منه الصوم في هذا الصوم لا تدى صح
كفارة وهو من اهل الكفارة عندكم وبعض اصحابنا قالوا ان الكفارة معنى العبادة
والعقوبة فاذا تعذر بالصوم صحناه على جهة العبادة واذا تعذر العتق صحناه على
جهة العقوبة حتى يقام على الباب ظهره وعلى المصر عوبه وعلى هذا الجواب
لا بد من تسليم معنى العبادة في الكفارة واذا كان فيها معنى العبادة فلا بد من
اهلية العبادة ليوجد معنى العبادة والمسلم ضعيف عند الناقل لان المعنى

الذي وضعه الشرع في واجب لا يجوز ان يعرض عنه بالكلية وفي الحدود والواجبات عمومه
على كل حال الا انه عفو عنه بالنسبة والحواس المعتبرة هو ان يسلم وجود
معنى العباد في الفداء كل حال سواء حضر لها او لم يحضر المسلم اولا فرقا لا انا نقول ان
الصوم ليس بعبادة وضعا بل هو اسقاط ملك ولهذا صح من الكافر ومر بنا ان الكافر
معنى بضرورة وجوده في حق الكافر وهو ضمنا ايضا هذه الكفارة وان كان فيها معنى
العبادة لانا انما لم نصحح العبادات من الكفرة لان وجهها الوجوب والوجوب هو الحق
والله تعالى حرم الجنة على الكفار وههنا ليس هذا العبادة لاجل نيل الجنة وانما هي
ليكون المقصود كفارة والكفارة واجبة لمعنى لا تنافيه الكفر فصح منه التكفير
وان زال بعده معنى العبادة فان قوله الامر لا يعرى والله تعالى بعد بعده ولنا الاصل
ان كل عباد الله تعالى جوز ان يعبد والله وعلى ان في زعمه انه يعرى والله تعالى يحكم
بعدمه فهذا منه بناء على زعمه كالاناكحة وكثير من الاشياء على ما عرف من المذهب
وخرج على هذا الصوم لانه في وضعه عبادة موضوعه ليس الجنة فلا يمكن الاعراض
عن وضعه واعتبر وضعه مع وصف الكفارة وفي الصوم والاطعام اخذ معنى
العبادة من وصف الكفارة على ما سبق واما قولهم ان محو السيئات بالعبادات ولنا الابل
الحسنات على ما ورد به النص وكل مستحسن في الشرع حسنة وان لم يكن عبادة
وعلى ان محو السيئات بامتثال الامر وهو امر شرعي لمعنى فاذا امتثل المأمور به زال ذلك
المعنى ولا يجوز ان يكون طريق مقابلة الثواب بالعقاب لان المقابلة حقيقة انما يكون
بموازنة ولا يعرف هذه الموازنة بين الثواب والعقاب في السيئات والحسنات ولذلك
يعرف بالتوبة انها تمحو السيئات لاجل امتثال الامر لانه استحق بالتوبة عدم العقاب
مقابل العقاب المستحق بارتكاب جميع الفواحش فلا طرق الا ما ذكرناه والاعتماد على
هذا الجواب اولى وهو ظاهر على مذهب البعض واما قول الابلاغ والزام وعذرهم
في غاية الضعف ووجه الالزام هو ان الابلاغ وان كان موجبا الامتناع من الوطي
لكن يشترط الزام الكفارة اما مقوم مقامها عند الوطي وهذا لا يوجد في حق الذمي
لان الطهارة موجبة التحريم لان شرط رفعه بالكفارة فلا فرق من حيث المعنى بينهما

لما صح الابلاغ الزم من عجز نظرا الى الواجب الى وطي وجاز بعض منه الظهار من غير
نظرا الى الواجب من الكفارة واما فصل القضاء فلا يلزم ايضا وحرف الالزام هو ان الصوم
كما لا يسقط الا بالحكم فلا سبيل الى الحكم وحتى بقي بعد الاداء عندهم دين لكن لا يجوز
صومه في حق الكافر وللمسلم الى استشهد وانما هي على اصولهم وعندنا يسقط لعدم
الميز بالصيرورة ويستدل عليهم بجواز العفو عن الكفار بعد الاداء وهو لهم انه موقوف
لازم بالشهادة عن الكفار والشهادة عن الكفر لا تتصور ان يوقف وانما فصل الدين

مسئلة

فقد ظهر الجواب عنه فما سبق ولسنا نسبه مسئلتنا والله اعلم
لمظاهر اذا وطئ المرأة التي ظاهر منها في خلال الشهرين نهارا ناسيا او ليلا عامدا لا يلزمه
استئناف الصوم عندنا وعندهم يلزمه ولنا ان هذا وطئ لا يفسد الصوم فلا يقطع التتابع
دليله اذا وطئ بعد ما ظاهر منها وهذا لان السابع صفة للصوم فاذا لم يفسد الصوم وجب
ان لا يفسد السابع وللمعتزلة ان الله تعالى اوجب صوم شهرين قبل المسيس فصار التعليق
في الصوم مأمورا بها فاذا وطئ في خلال الشهرين فقد اخل بالامر الا انه اخل به بالمأمور
لم يسقط الامر ولا يخلو اما ان يقضي او يستأنف فيقول المقضي الى لانه اذا استأنف
اتى بصوم الشهرين كلاهما بعد المسيس وانا مضي اتى بصوم احدهما قبل المسيس والاخر
بعد المسيس ويقول قدر على موافقته الامر في احد الشهرين فالعجز الاخلال به كما لو قدر
على موافقته في كل الشهرين الا خر الاخلال به وبطل هذا قوله تعالى فمن لم يجد فصل
طلوع الشمس وقبل الغروب لم يفتح العصر وغروب الشمس في خلال الصلاة وجب عليه
المضي ولم يؤمر بالاستيناف وهذا ظاهر مسئلتنا صورة ومعنى وهو ظاهر عند الباقل
فان قالوا البيس لو استأنف جاز وانما الكلام في الوجوب قلنا بل يجب عليه المضي
فاذا استأنف كان مضيا على صوم الشهرين فاذا تم صوم الشهرين فالباقي بعد ذلك
وانما هم قالوا امر الله تعالى بصوم شهرين قبل المسيس وفي الجانب صوم
شهرين قبل المسيس لجانب صوم شهرين خالين عن المسيس تيقنا فصار كل واحد منهما
مأمورا به وقد عجز عن القيام بأحد الامرين فالزمه القيام بالامر الثاني وذلك
بالاستيناف بيننا ان الامر لم ينسخ وانما ظهر العجز والعجز لا يسقط الامر واذا

نقى الامر المحرج به بقى ما سمعته من الامر الثانى عن ان الفجر وجد فى الاول ولم
يوجد فى الثانى فسقط فعل الاول الفجر مع بقاء اصل الامر ووجد الامر الثانى لعدم
الفجر فلو اوجدا الذى قلتموه فليس بصحيح فانه اذا امضى لم يوجدا مثال واحد من
الامرين واذا استانف وجد امثال احد الامرين وهذا خرقهم قالوا وقولكم انه اذا
مضى ثمانى باحد السهرين قبل التسبس لا يصح لان المامور به الامساك بسهرين قبل التسبس
وعلى انه فى الاستباق حفظ احد الامرين فى كلى السهرين وفى المضى حفظ احد الامرين
فى احد الشهرين فان الاول اولى لانه اقرب الى الموافقة الاداء والقوال
اجمع ما قالوه يدخل عليه قضاء صلاة العصر وغروب الشمس فى حلالها وان زال الامر
فى هذه المسالة انما سقم الامر بالاخلاص وزوره ولا تنس بينهما فروقا لبينة يقول
لبس الامر من صاحب الشرع الا ما تطقنا به وهو صيام شهر قبل التسبس
كان الله تعالى حرم وعلى المظاهر عنها الاعتاق ما لم يوجد العتق او صوم السهرين وصار
النهار اما منهيا لجوبه او كاسفه لها على ما سبق فاما اخلا السهرين عن التسبس
فلا سبب لوجوبه الامر وانما هو انفاق مع علمه لانه لا يتصور الا هذرى وهذا الامر عدم صوم
السهرين على التسبس انما وجب لمعنى وهو ما قلناه من انه لا يحاط بعلمه فى هذا المعنى هذا
الامر الواحد لا فى ولا يجوز ان يامر لا معنى له فما فضله الامر وهذا مسل الجواب
صلاة العصر قبل غروب الشمس لان الامر لا خلا فى هذا الامر لان المقصود من
الامر ان لا يوخر صلاة العصر عن غروب الشمس وقد حصل هذا المقصود بالامر
المنطوق به فلم يخز ان يامر اخر معه وصل ان يعدم العصر على غروب الشمس
وان يحرم اخلا العصر عن الغروب فليس بمقصود الامر ولانه انفاق ومع الامر
واحد كذلك فى مسئلتنا والله اعلم

مسئلة لا يجوز اعتاق الرقبة
الكافرة عن كفارة الظهار وكفارة اليمين عندنا وعندهم يجوز لنا ان
الكافر دليل الله تعالى فى السر عيار وصفة الايمان فى كفارة القتل شرع
الله تعالى فيها فى بطن هذا لو صرف الجامع وصف الكفارة وصف جامع
من الرقبة فهو قد اعتق رقبة وجب عتقها فى كفارة فوات واجبة صفة

الايمان دليله كفارة القتل وقالوا هو مجرد تشبيه فلا يكون تحقيقا وطالبوا بالفارق
الاثير ظن القياس رد فرع الى اصل وصف جامع يغلب على الظن واذا كانت هذه
كفارة غالبا احتمالا ما فى صفة الايمان وجود الظن بالاسكان لا يكون
الفوت مثل الظن عند سبب الباب وهذا لان المساهمة داعية الى المشابهة
واذا استهت الصورة كفارة استهتا حكما وعلى هذا نقول فى صحة ما بين الظهار
على الظهار وقياس القصاص على القصاص والزكاة على الزكاة اعنى العشر وما اشبه
ذلك كله نقول فى اظهار الثانى ان الكفارة ضمان جنايته على حق الله تعالى ولهذا المحض
حقا لله وضمان حق الله تعالى يتوخى فيه حق الله تعالى على العباد هو العبادة
ورد دليله قوله تعالى فما حلفتم الحنث الا تعبد وزر وهو نقض حجة جاز
جل المعروف فانه قسم حق الله على العباد العباد وطريق قضاء حق الله تعالى العبادة
هو التحرز لان العبد ممنوع عن كثير من العبادات بحق سيده مثل الجمعة والحج والجهاد
ولان الاعتاق حق وجب للمال على العبد لعدم المال فاسد تعالى بلطف حكمته اوجب تحرير
رقبة فى هذه الصورة لان العتق فك الرقبة عن موانع الرق وقد بينا ان الرق مانع عن
قضاء حق الله تعالى فاذا زال المانع وصل الى قضاءه وعند الوصول الى قضاءه
يكون حصول قضاءه مقدوم الجامع من قضاءه بهذا الطريق مقام ما فات من
حقه الخيار فى حقه هذا هو غاية الامكان فى معرفة حقيقة الضمان
الواجب لله تعالى واذا عرف هذا الاصل وقول انما قيد الشرع الرقبة
بالايمان فى كفارة القتل لان مع الايمان يسهل الوصول الى قضاءه موجد
قضاءه فاما مع الكفر فلا لان الكافر ليس من اهل قضاء حق الله تعالى
بالعبادة الا ترى ان عابد الصنم لو جود منه هو الايمان فاذا وجد الايمان لم ينزل
داوا هذا المعنى الذى ذكرناه موجود فى كفارة واجبة فقدرت الرقبة فى
الكل بالايمان للاسرار الموجود اسما وحقيقة وقد ذكر الاصحاب
ان المعنى فى تقييد الرقبة بالايمان هو ان الكافر خبث والكفار انفاق
وانفاق الخبث حرام ولبس هذا بشى لان الكفار ان اتت انفاقا فهو الرق

الذي يملكه ولسيّد الرقّ حتّى وانما الخلف في اعتاقه ومن اصحابنا من
قال انّ كفّاره صرف واجب الى شخص والخروج الا الى المؤمن كالزكاة وهذا
ضعيف ايضا لان العتق ليس الا اتلاف الرقّ واسقاطه وليس في اتلاف الرقّ صرف
شيء الى احد والساقط لا سبيل وكيف يصرف اليه وهذا الاعتراض وان كان
قويّا ولكن الكلام الذي عليه الاصحاب في هذا الفصل امثل من الاول والدليل العام
انعام على العبد ولهذا سمّي مولى الاعتاق مولى النعمة وفي الانعام على شخص معنى
صرف شيء اليه والمخالف يقول على هذا الفصل ان عند صرف الكفّارة الى الفقراء
تجوز الا انه ليس بشرط عنده انما تجوز الى اهل الذمّة لانّا اهل الحرب ولو
اعتق حربيّا عن كفّاره الممنّ تجوز عندهم وهو قال بعض اصحابنا ان
الرقّ في الكافر ناقص لقتله شبيه وهو الكفر ولا تمام التحرير فيه وهذا ليس
بشيء قال الكفّار عبدان لا رقّ احرار على الكمال بالاستقراء وبشبهة العتاق
تصير حرّا على الكمال والاعتماد على ما سبق واما احتجاجهم بعلوّ الظاهر
وقوله تعالى محرّر رقبة وقد حرّر رقبة في مسئلتنا فخرج عن عهدة الامر
وحرّر بهم حرّر رقبة بعد ما ارتدّ بالنصّ فجوابه ان خبر محرّر عن كفّارة يمين
دلّ له اذا اعتق رقبة مؤمنة قالوا واحمل المطلق على المقيد بظاهر الخطاب
بالطرق الحادثة لا يعتقد الخطابيّ في موضع لا يجب يعتقد به في موضع
اخر كما ان تخصيص العموم في موضع لا يوجب تخصيص العموم في موضع اخر ولانه
لو وجب حمل المطلق على المقيد بظاهر الخطاب لكان دليلا واولى من حمل المقيد
على المطلق بظاهر الورود وهذا لان المقيد له حكم والاطلاق له حكم
وحمل احدهما على صاحبه مع حمل صاحبه عليه لان دليل واحد منهما مرتّب للخطاب
من غير اولا واطلاقا وهذا في الحادثة ومسئلتنا من نوازل الحادثة لان القتل
والظهار حادثتان مختلفتان قطعا ولهم في الحادثة الواحدة خلاف
قالوا يعتبر الرقبة بالايمان في كفّارة القتل لانها النصّ وقياس

لقاء الظهار والممنّ عليه باطل اذ من شرط صحّة القياس الابتلاء في موضع النصّ وكفّارة
الظهار والممنّ منصوص عليهما بالرقبة المطلقة فبطل قياسهما على كفّارة القتل وهذا لان
حقيقة المطلق لا تكون في بعض لصفة ما فاذا قدّم الرقبة صفة الايمان فقد زاد على
النصّ لان التقييد على المطلق زيادة قطعا وبما عبّر واعن عرف هذا وقالوا هو نسخ لان تقييد
المطلق تخيير والتخيير نسخ وهذا معنى قولهم ان الزيادة على النصّ نسخ قالوا ولا وجه لعموم
باطل لان العموم انما يكون في الالفاظ فاذا لم يكن في اللفظ تعرّض للصفة لم يستقم دعوى
العموم بوجه لان الرقبة اسم للواحد من الرقاب فلو بنت العموم لكان في الاوصاف وليتها
وجد فسادها وهذا الحقيقة وهي ان الرقبة اسم للذات بحسب وبما قالوا الرقبة
اسم لاجزاء مجموعة على ترتيب مخصوص حتّى امر فوقه محكما ومن هذا قول الاعرابيين
ضربه على رقبته وقال الله تعالى فضرب الرقاب فلو سمّت هذه والاعرابي كان اخرّ فاشترطنا الرقّ
في مسئلتنا لشقيقة لحمل العتق فاذا كان كذلك والايمان والكفر ليس من الاجزاء المحسوسة
في الرقبة ولا منظوره اسم الرقبة وانما هما صفتان منسوبتان وبما يعلوان بهما صفتان
راجعتان الى الاعتقاد المحض فاذا كان كذلك وكون شرط صفة الايمان زيادة على النصّ
لان النصّ اذا اوجب ما هو اسم الاجزاء المحسوسة ولم تكن الايمان والكفر من الاجزاء المحسوسة
فكون اضافته زيادة وصفا قالوا ولهذا افاق السلامة من العيوب لان السلامة من
العيوب يوجد في الاجزاء المحسوسة والرقبة اسم يشتمل على الاجزاء المحسوسة
فكون شرط السلامة في الجملة خصوصا لانها خارجة بعض ما يتمنّد اللفظ
بخلاف مسئلتنا على ما سبق قالوا وهذا في العيب الفاحش فاما العيب اليسير
فلا عبرة به فانا لو اعتبرنا ذلك ادّى الى ان لا يجزئ رقبة ما لان الرقبة قلّما تخلوا
عن عيب يسير وبعضهم قال العيب الذي يفوت منفعة الجنس يوجب هلاك
الرقبة حكما على الغرض ويكون التحرير للرقبة حاصلا من وجه غير حاصل من وجه
فلهذا لم يجز وهذا غير موجود في الحاضرة وقالوا في المجنون والخرساء ان
النقصان في النطق والعقل فدرنا منزله بعض الجزء لبدل الضمان

ثما منع منه وان الاحراز منع منه وان العقل والنطق لما سنا من انه ذم لهم لسلة
الاحوال لمعتقدهم وقوع بعضهم وباس كفار الطهار على كفارة القتل
لان في اسات الكفار بالقياس ولان قوله وباس ما حكم به على عاط حكمه في حكم
هو علامة الغلبة والجواب لما تعلقهم بالآية قلنا الخبر يقول اخبر عن هذه
الآية فان الآية انما تضمنت الامر بتحرير رقبة وعدنا بحب ما صفة الايمان وليس له
تعرض في الآية نفي ولا اسات مع ان ما ذكرها القياس وهذا هو الجواب عن قولهم ان القياس
في موضع النص باطل لان هذا القياس في غير موضع النص فانه تعمل في وان صفة
الايمان والنص لم تتعرض لها نفيا ولا اسات اما قولهم الآية اوجبت رقبة مطلقة واسم
رقبة صفة الايمان ليلا ليس معنى الاطلاق والتقييد الا ان الآية اوجبت الرقبة
ولم تذكر لها صفة اصلا في الآية والقياس اوجب اعتبار صفة الايمان فقيد المطلق على معنى
انه اسم صفة الايمان الا انه بالقياس الى اصل الرقبة الواجبة بالكتاب وقولهم هذا
القيد نسخ فليس كذلك على ما هو مذكور في موضعه مع ان ذكرناه في جميع الاسكال
ونظائرها من قال ان اسات صفة الايمان نسخ للآية فقد قال من غير روية ولا فكر وما من
طالما لا يتفطن لهذا ومن عالم الا وتوقه على وجه سان ان ما ذكرناه ليس بنسخ
ان النسخ غير لحكم الآية واسات صفة الايمان ليس بغير الآية بوجه وذلك ان الآية
لم تضمن الا الخبار اصل التحرير في الرقبة في حق جواز الكفارة والمؤمنة انما تكون الا ان
الآية عرضت لها تحرير لان الرقبة لما وجبت بالآية ولم تقم دليل على اسات صفة
فلا بد ان تجزي الرقبة الكافرة والمؤمنة لانه اتى الواجب الذي عليه ولا نقول ان
الآية تضمنت الاجزاء الكافرة بل بان تضمنت الا الاجزاء فحسب والاجزاء دون
اعتبار زيادة كان العدم قيام الدليل على الزيادة فاذا قام الدليل على الزيادة لم يكن
متضمنا لعدم الآية بل يتضمن اسات حكم بت بالقياس لحكم بت بالآية من غير نقصان
بغير اصلا في مقصود الآية ومضمنه وهذا سل قولنا في ضم التغريب الى الجلد

وهذا ذكرناه في ذلك المسئلة في باب الحدود وهو جواب معتمد ولا يحتاج الى دعوى
العموم وان ادعينا العموم على ما قاله الاصحاب فهو صحيح اضافة الرقبة لا سقط
عن صفة الايمان كالفقر لا سقط عن صفة السلامة والعيب والرقبة وان اطلقت مقيدة
وهي تعم الواجد والفاقد من حيث التحصيل امام من حيث الصفات فيعم العموم على طريق
المناوبة في الصفات على معنى انها تجوز على اي صفة كانت وهو مسلم قولهم ان
رجلا فقد في معنى العموم لانه ما من رجل الا وجوز انه رآه واذا استوى هذا الحول اخراج
الرقبة الكافرة بمعنى تخصيص مسلم اخراج الرقبة المعيبة وقولهم العيوب وعدم
العيوب يتفاوتان وبالتالي في الاجزاء والكفر والايمان ليس مما يعود الى الاجزاء
فليس بشيء فانهما وان ايعودا الى الاجزاء والكن لما وصفت الرقبة بما لا يتصور
انفكاك الرقبة عنهما صح دعوى العموم مثل قوله اطلوا المسلم فانه عام
في الذكور والاناث فاخراج الاناث تخصيص اجماعا وان كان اسم الشرك
لمعنى ليس له تعلق بصفات الشخص في اصل الخلقة والذكورة والانوثة من صفات
اصل الخلقة والكن لما كان الشرك لا سقط عن هذين الوصفين لما صح دعوى
العموم في الآية كذلك في مسئلتنا واما مسئلة المحرور والاخرس فالام صحيح
وقولهم انه نزل ذلك منزله الاخرس فنقول في مسئلتنا وجبان يكون كذلك واما
الذي يقوي من اسات القياس بالقياس لا يجوز ولنا عند ان الجواز في المسئلة
في الاصول على ان هذا ليس باسات اصل الكفار وانما هو اسات وصف
الكفار وقد استعملوا القياس في كفارة الفطر وانسوا الفطر بالاكل على الفطر
بالجماع والله اعلم

مسئلة لا يجوز اعتاق المكاتب عن كفارة
الظهار وذلك لجميع الكفارات وعندهم يجوز لنا ان المكاتب خارج عن
ملك مولاه بوجه ولا سادي بعقه الكفارة وهذا لان الواجب اخراج جمعه عن
ملكه عما هو الحمه واذا كان فرج عن ملكه من كل وجه

وبقي من بعض الوجوه فاذا اعتقه فلم يخرج جميعه عن ملكه بهذه الجهة فلا يسقط
عنه الواجب والحر فانه انما يحل الواجب عليه فلم يسقط الواجب عنه ثم الدليل على انه
خارج عن ملكه من وجه انه مالك من وجه لجماع الفقهاء ومعنى قولنا انه مالك من وجه
انه استحق اشبابه ومنافعه وصار احق بالتصرف فيها وصار مالك الرقبة وانما قلنا
انه مثل الحر في هذه الاشياء لانه ليس بتصرف بالشبابه على السيد وليس استحقاقه لهذه
المعاني للسيد بان يتصرف لنفسه ويستحق بها شيئا لكن لدفع ضرر السيد لو
اراد ان يسترجع الاشياء من يده او ينتهاه عن التصرف لم تقدر عليه فدل ذلك على انه مالك
من وجه واذا كان مالكا من وجه خرج عن ان يكون مملوكا من الوجه الذي صار به
مالكا لانه لا يصور ان يكون الشخص الواحد مالكا ومملوكا واذا ثبت انه مالك
من وجه خرج عن كونه مملوكا من الوجه وهذا حرف مقطوع به وهو في غاية ذلك
الاعتماد ويمكن ان يستدل على هذا بان الولد لما لم يجز اعتاقه ام الولد
عن الكفارة فلان لا يجوز اعتاق المكاتب اولى ولان ام الولد استحقت الخروج عن
ملكه في ثاني الحال وهي في الحال ملكه من حيث وجه فالمكاتب الذي تحقق وجه
عن ملكه في الحال اولى ان لا يجوز وقد يعلو الاصحاب في هذه المسئلة بفصل كما ان
العبد وزعموا ان المكاتب استحق عتقه بحمة الكتابة لان الكتابة عقد لازم على الراقه
وهو عقد استحقاق وقصر الرقبة مستحقة واستحقاق الرقبة استحقاق وعتقا
ويعني باللزوم لزوم العقد في جانب السيد والحر قال الاستحقاق والعقد اللازم
لازم والدليل على ان العقد لازم قوله انه يعود الا ان يشتكي على رقبته وعلى
نفسه ولانه عند الفساد حجة فمه الرقبة دل ان العقد عليها ولان المقاصد
في العقود معتبرة ونحن نعلم ان قصد المكاتب استحقاق نفسه والعتق وانما صار ذلك
اخوين نفسه والشبابه في الحال ليكون زيادة وصلة الى العتق المقصود واذا ثبت
استحقاق العتق على اي وجه يكون على الجملة لم يجز عن الكفارة
كما لو عجز المكاتب ورد في الرق وقد استدلوا على ان العتق وقع بحمة الكتابة

وفي مسئلتنا انه تسلم له الاكساب والاولاد وفي الطريقة واذا كان كذلك لم يكن عتقه على
الاولى وانما عجزهم ذهبوا الى ظاهر نص كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى فحرير
رقبة وفي مسئلتنا لم يحرر رقبة لان المكاتب لا يسمى انه رقبة وانما الدليل على وجوب
التحرير انه قال له اتجر وقوله اتجر حر تحرر والواو لا تحوز ان يقال انه ابرا لانه
يتعلق بالخبر ويصح في المجهول ويتعدى من العضل الا كل ولو ابرا لم يتصور من
هذا الوجه والواو لا تحوز الا عند ذكر الاحكام لفظ التحرير لان اللفظ اذا لم يكن حرا
ولانه عند اكتابة عن الابراء وجب ان يسلم احكام الابراء لانه اذا كان كتابة عن
الابراء اسقط اعتبار صورة التحرير وصار المعتبر ما جعل كتابة عنه فالواو لتسلم هذا
كالواو الا عتق عبدا على الف حر يصح تعليقه بالشرط لان العتق لا يسلم كتابة على مال
بالهو في نفسه صحيح لان يدرج البيع فيه لصحته ولما صح طلب العتق صح تعليقه
بالشرط وفي مسئلتنا الاعتاق عندكم غير صحيح لصحته وانما صح مجانا وهو
الآبرا فان ينبغي ان لا يصح تعليقه بالشرط وحين صح دل انه اعتاق صحيح ومنعوا
هذا الفصل في عتق الوارث والوالا يصح تعليقه بالشرط واذا ثبت وجود التحرير
خرج عن عهدة الامر باعتاقه والمعتمد لهم ان المكاتب عبد ما لم يسلم
الوجوه لان العتق يتعلق بالشرط فلا يزال يرى منه قبل وجود الشرط وقد دل على هذا
ولد عليه السلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لانه لو خرج عن ملكه بوجه ما
كان خروجه الى الجهة لان الجهة لا خراج الى الجهة ولو خرج الى الجهة بوجه ما
لصور عوده الى ملكه ان رده الى الرق الا شديدا ولو خرج جميعه الى الجهة
قالوا وقولنا انه صار مالكا من وجه ليس لدليل الموجود هو قال الحجر عن اليد
والمنافع واما الرق والملك في الذات فعلى ما كان من قبل لم يتغير وجه وربما
يعولون هو جزء يدل وجودا ان والعتق لا يلاقي الذات لا يلاقي اليد اذا بقي الرق
في الذات على ما كان كان العتق فيه مما لا يتجزأ وعلى هذا القول
ان جنى السيد على طرفه او كاتبه وطيها تلزم الارش والعقر

لان الاسم والعرف شيء وقد استحق اكسابه ولهذا يقول اذا قال ما ملكه اجراء
لا يعتق المكاتب لانه لما كان حرا يدا رفقا ذا لم يكن مملوكا على الاطلاق وربما
يقول ان لكن مضافا اليه على الاطلاق ولا يدخل في لفظ العموم لانه لما كان رفقا
ذا امن كل وجه مع اعتاقه وصحت بينه عن الكفارة ولم تضر لونه مثل الحر في
اليد والاكساب حاسبوه من قبل ان العتق لا علاقة له وانما ملاك في الذات قالوا واما
دعوى ان العتق مستحق فليس كذلك لانه لو كان مستحقا لاستحق حال العتق في الحال
ولو بيته لجز رد الى الرق لان الحق لا يعلق بالحقيقة فما ان حققه العتق اذا ثبت
لا يجوز رده الى الرق لانه بعيد لان الحكم في حق العتق وحق جاز رده الى الرق
ان العتق غير مستحق وفارق المكاتب لانه لو لهذا المعنى وقد منع بعضهم ورود
الكتابة على الرقبة وانما ورد على فك الحجر عن اليد لان اكسابهم اذا ثبت هذا
الحق يبقى العتق ناجزا معينا لما تعلقه بالشرط او يسقط الحق حقيقة لانه لا ولاء
في الحق فهذا الموضع اذا لم يسقط حقيقة بنسبته ان حق السيد في العوض لما كان
حقيقة وحق يسقط حق المكاتب اضافة حقيقة ليحصل التساوي من الجانبين ويحملوا
على فضل الاولاد والاكساب فصلنا احدهما ان سقط والاولاد والاكساب
لم تكن لانه عتق حر وله الكتابة لكن لانه عتق وهو مكاتب وهذا القدر يكفي
مما لو استولد المكاتبة او كاتبها الولد ما عتقت وسلم لها الاولاد
والاكساب لانها عتقت بحكم الكتابة لكن لانها عتقت وبقي مكاتبة لم نقل
العتق حق السيد واقع بحكم الكتابة وفي حق المكاتب واقع بحكم الكتابة
وانما كان كذلك لان الرقبة مملوكة للسيد مملوكا عنا فيها باي وجه اراد لان
المكاتبة لما استحق الاولاد والاكساب بعقد لازم لم يجز ابطالها عليه والمستحق
للمكاتبة هو العتاق لنسلم له الاولاد والاكساب والموجود من السيد هو
الاعتاق وذلك غير مستحق عليه فجعلنا اعتاقه لاحكم له والكتابة لنظر مسلطة

على محل ملكه بالاعتاق على ما يريده واعتاقه حكمه الكتابة لنظر استحقاقه فيه
بدا واسكانه واولاده وحشمهم الرقيق على وجه الارتفاق صحيح الا فما يبطل حقه
والحوالة لما تعلقهم بالكتابة فقد قال بعض اصحابنا ان التحرير كتابة عن
الابراء ولهذا المعنى وجب اعتاقه بنذره منه عن الكفارة ولو لم ابرا ورد حقه
ابصال الكتابة الى المستحق لم يبرد منه عن العوض كما لو سلم البائع المبيع الى المشتري
والاولى ان لا ينازعهم في هذا لما انا نقول ان وجد اعتاقه ورقيقه ولذلك المراد
بالكتابة رقيقه مملوكه والرقيقة المملوكة هي المملوكة على الاطلاق وقد ذكرنا ان
المكاتب ليس بمملوك على الاطلاق بدليل المسئلة التي سلموها وهي انه لو قال ما لكه
احرار لم يعتق لكتابة والمسئلة مشكلة عليهم جدا ولو لم يجز اجماله المنع من
الدخول بعموم اللفظ على فوات اليد فانهم والوا دخل في هذا اللفظ العبد المشترك
بين ضعفه والمرهون وان كانت اليد ملكا لغيره وفصل الاضافة فهو هذا
بعينه وقد الزمهم الاصحاب مسئلة على اصولهم وهي ان الساناة لو اوصى لانسان
سدس ماله وله مكاتب ينظر في الثلث والمثلث ابدا الكتابة لا الى رقبته الرقبة
قال على انه جعل خارجا عن ملكه في الشرع حتى ينظر الى يده ولم ينظر الى ممتنه
وهم يقولون الامر عندنا موقوف فان عجز ورد في الرق يتبين فيه المكاتب
وان ادى فهو يعتق بادى الكتابة والا لزم قائم عند العامل وقد ذكرناه
من ان ظاهر الكسب كفايته واما منعهم سوت المالية للمكاتب فمحال
لانا قد بينا ان المالية لوجه لا منع فيه وقولهم انه ما لك يدا قلنا الملك
يدا لا تصور له لان لا يصح له الملك عينا لان اليد لا تقوى الا في عين فمن لا تصور
له الملك عينا لا تصور له الملك يدا وهذا لان ملك اليد في الحقيقة ثابت
للكاتب وهو تبع لملك العين فمسئلة الملك في العين من وجه فان قالوا

ليس مزضر وره ملك اليد ملك العتق فلنا في مسئلنا ضرورة لانه عقد عقدا كتابة لملك العبد الاجرى انه اذا عتق ملك العتق واذا ملك ملك العتق وان لولا ذلك لما ملك اليد لضرورة وفوائد لا يتوصل الى اداء البدل الا به فلنا ونحن ايضا ما انكرنا ان العتق من وجه ضرورة كتابة اذا لم يستطع السيد ويكون الحق انتزاع عزيزه ومنعه من القرآن ومجرد اسان لا يحصل هذا المقصود بدليل العبد المأذون واذا ثبت بالاذن المملوكية على ما سبق واما قولهم العتق يتعلق بالشرط فلنا انما يتعلق حيث يتوقع ما يقوم الدليل عليه وانما قام الدليل على ما ذكرناه وهذا لانه كما ليس لحر فلنا انه ليس لحر شرعا ستسعى من العتق ولما قلنا انه مكاتب دار مملوكا لهم من كل وجه دون وجه فاق لولا ان يملكون اليه رقبة من كل وجه فلنا نقول في الجملة القن مملوك من كل وجه والحر غير مملوك من كل وجه والمكاتب مملوك من وجه دون وجه ويعمل بكل فاصل على فصل اليد الذي قالوه لما سلمنا انه غير مملوك يدا فصارت اليد زايدة عن ملكه والحرية يدا فوق زايد المنفعة فان كان فوان منفعة الحبس يمنع العتق عن الكفارة فقوان اليد الى الحرية لان يمنع اولى وفي الكلام الاول كفاية واما قولهم ورد عليه الكتابة احتمال الفسخ فلنا لم نمنع بيوسي من العتق حتى يلزم هذا وانما ادعينا زوال الملك عن وجه من غير نزول سي من العتق حتى يتم ولنا انه لا زال وجد الدليل عليه وهذا كما سنذكره المالكية من وجه من غير سوت بتم العتق من وجه المملوكية من وجه من غير سوت سي من العتق واذا جاز سوت لما ذكرنا جاز الفسخ واحتمال الفسخ خارج عن المملوكية من هذا الوجه واحتمال الفسخ على احتمال الفسخ وعدم الاحتمال انما يدور على السبب اذا كان السبب عقدا انفسخ لوجه الضرار فسخ وعود الى ما كان من قبل واذا كان السبب فعلا لا يسقط بالفضخ وجه ايضا لاحتمال الرفع واما فصل الاكتساب والولاء فلا يعلق على بطلان صحيح ايضا والمسلسل للثلاث اوزدوه لا يلزم جواز الكتابة في الولد فانما اذا استولد المكاتبة وعول العتق بالاستيلاد فمحل المنع منه ما لعقه سبب اخر من علق بشرط وغيره والذي قالوه ان في حق المولى يتوزى وفي حق المكاتب يتوزى كذا دعوى لا دليل عليه واذا زال عنها حقهما الكتابة في حق المكاتب فقد ذكر في حق السيد قطعا لان هذا العتاق وهو بدل الكتابة لا يملكه المكاتب المصيل ولا الضرر في حقه والله اعلم بالصواب هو **مسئلة** اذا اشترى اباه او

ابنه ثبت الكفارة لما ذكره من الفاء وعندهم يجزي عن الكفارة لنا ان المشتري ليس بمعتق وانما هو معتق عليه فلم يجز العتق عن الكفارة كما لو ورث اباه ونوى عند اربه عتقه عن الكفارة وهذا لان الواجب عتقا فاذا لم يوجد لم يجز ولنا قلنا انه ليس بمعتق لان العتق حاصل قبل ربه الابوة بدليل قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فجعل العتق حاصلا قبل الابوة وجعل الابوة معللة بالعتق والابوة لا تحل السرة معللة بعلة السرة وجزانا بعلة الزنا لانا لا نسلم هناك ان الابوة معنى مناسب في مناطه الاسترداد فان الاب قد يقاد بابنه والابوة منافية للاسترداد لان استرداد الله تعالى حرمه الزنا فقد زال جزم الاذى بهذا القدر ولان تحرم الاذى بالاسترداد الى وقتي الاسترداد واسترداد المشتري المشتري للملك يكسترد في المعنى وهو الاسترداد في الزمان المستقبل استرداد الملك الابوة منافية لهذا على ما سبق بيانه وللاصل ترجح الاذى بعلة راجحة وفي العتق صلة معتق معللا عنه وابصالا الصلة اليه وقد زال الابوة معنى يحمل في العتق الا انه لا يجب الشراء في الابتداء لانتفاء صلة وجد وهي منع قطع الملك فلم يوجد الملك لتصور وجوب قطعه الا ترى ان قطع الملك في العبد المسلم انما يجب على الاقوى بعد ما ثبت ملكه فصار العتق معلولا بعلة الغرابة مشروطا بشرط الملك واذا استرى فقد وجد الشرط فعمل العلة عملها وهو اسمل اليمين بالطلاق فانه اذا وجد الشرط عمل اليمين عمله ويكون طلقا باليمين لانا الشرط لذلك هناك بقوة العتق الغرابة لا بالشرى والعتق بالغرابة عتق بالسرع والعتق بالسرع لا يتلاشى به الكفارة كما لو ورثه ولما حجهم قالوا عتق بالشرى وقد قرنه شهادة الكفارة فاجزى عن الكفارة والدليل على انه معتق بالشرى نص النبي صلى الله عليه وسلم في قوله مشتريه فيعتقه اي فيعتقه بالشرى مثل قولهم طحنه فاشبعه وسقاه فارواه وضربه فاوجعه يعني بالطعام والسقي والوجع بالضرب لا تاهنا سنة انه سماه محاربا ولا يلزم محاربا الا ان يجعله معتقا والدليل عليه وجوب الضمان عليه وذلك مما لو استرى بصفة ثم باه من انسان وعتق عليه فانه يتم نصيب بائعه وهذا ضمان الاعتاق وضمان الاعتاق لا يجب الا باعتاق وهذا اصل معتمد قالوا فان قيل كيف تصير معتقا بالشرى والشرى لا يملك بحال يصير معتقا بالشرى ولو استطاع الملك مثل ما الصبر جارحا بالرمي ولو استطاع النفوذ حرم لهم انه لا بد من ان يكون اعتاق من قبله ليحمل مجازيا وتشقيم كلام الصحابي عليه في المسئلة التي قلنا ما ولا سيما وان يجعل معتقا بالقرابة

دل انه يعتق للشرى وقالوا وقولهم ان القرابه معنى مخيل فى الحاق العتق بالملك اضا مخيل فى الحاق العتق بالعتق صلة والملك سبب موثر فى الحاق الصله بدليل الزكاة ويدل لما نقله الملوك على السبب فانها تجب صلة واذا كان كل واحد منهما محلا مخيلا بالعتق على الخر مما وجودا واخرما يوجدا فالملك اذا حلنا عليه واستدلوا بالسفينه المملوه اذا القى فيها انسان علا فعرفت وجب الضمان عليه واجيل بانه يلزم السفينه على الخر للزمن وجودا ولا كذلك اذا تزوج بامراه لم يزوج بامتها بطل نكاح الامه دون الاولى ومعلوم ان الجمع حصل لهما ومع ذلك لا يجب على اخرهما وجودا وهى لا تحل لما انه يحل لها ان تنكاح امراه ثم ان الزوج ووزنت المراه ثم رجع الشاهدان الى الحيل المتلف عليها واجيل بالاول على الوجه الذى ذكره اخر المسئلتين وجودا ويسلم لو سلم الشاهدان النكاح بعد موت الزوج ثم رجعا ضمنا مارثه المراه سائر الورثه لان النكاح اخر المسئلتين وجودا واجيل عليه والمعنى المناسب فى هذه المسئله النكاح والموت والمعنى فى مسئلتنا المناسب القرابه والشرى قالوا ولم يدخل على ما قلناه مسئله الممن لان العتق لا يدخول الا واعتزم من الشرط المناسب معنى موثر فى الحاق العتق فاحيل بالعتق على الممن السابقه لا على الدخول وبظاهر ولا جرم لو وزنته الاقاره بعتقه الممن بعتق فى مسئلتنا الملك معنى موثر فى افاده العتق لما تقدم صلة وصلح الملك سببا مجيبا للصله فصار العتق حاصلا بعلته الملك فاذا وزنته الاقاره خرج به عن عهده الواجب عليه ولا يلزم ذلك لو استولد جاريته بالنكاح ثم قال هذا الولد استرقه فادعى رقه عن نفسه واستلحقه حيث لا يعتق عن الاقاره لان المانع فى هذه المسئله هو العتق صيانة لام ولده وهو عام الولد عن الكفاره لا لحق الاعتق صيانة لما العتق الاستيلاد والعتق المستحق لا يازى به الكفاره وانما قلنا ان العتق صيانة لام ولده فى مسئله الالزام لان من استولد جاريته بالنكاح ثم استرقها صار ام ولده عندنا واذا صار ام ولده فقد الغا لها العتق وهى ام ولد وقالوا ولا يجوز ان يقال فى مسئلتنا العتق مستحق بالقرابه لانه لو كان مستحقا لوجب شرى القريب فان الاستحقاق يظهر لهذا وحين لم يجب علمنا انه غير مستحق وعلى الاستحقاق انما يظهر بعد الملك الموجب للعتق واستحقاقا والعتق بعد الملك لا يمنع من ظهوره الى الاقاره اذا وجدت منه الاقرار كما لو قال لمملوكه لست حرا نوى الاقاره الجواب اما دعوى الاعواض والشرى بعيد جدا فانه ليس بدليل على الصوله ولا صوره ولا معناه والعتق لا يثبت الا مدللا عليه العتق لان الشرى مسروع لملك العتق مزيلا لملك والمثبت للملك كيف يكون مزيلا للملك والحق وقد حققناه دليلا عليهم واما مسئله الاعتاق والهبه على سبيل المجاز وهذا لان الملك لما كان شرط العتق على ما مشى وقد يباشر شرط العتق فيجوز ان يسبب اليه على طريق المجاز قالوا اهمل تسبيب العتق الى من باشر شرط العتق فى محل وضع وقد اذا كان معلقا بدخول الدار وقد دخل بانا فى مسئلتنا وقد نصر فى تسبيه العتق الى المشترى لما لم يطرء الحصه فبانشاء وجه المجاز والمجاز الثابت فى محل الضرورة ثم لا يحيط طرء فى كل المحال وعلى ان جاز السير مسمى فالا على طريق المجاز وان ان يخفف البيع لم يوجد منه الاسقاط الهلاك لان الوضوء فى البير يقتله وانما عمق المكان شرط والكسر فى قطع حبل العذير وقد ذكرنا الوضوء فى الاستار وجعل كل من السببين شرطا ولم يجعلها علة ومع ذلك يجوز ان يسبب اليه الهلاك وفى مسئلتنا الاكل وعلى انها خرج الجواب عن فصل الضمان لانا بينا ان الملك شرط وقد باشر الشرط الشرى وجوب الضمان على مباشر الشرط بدليل المسائل الاربع التى سبق بيانها وهذا على اصلنا صحيح فانه يجب الضمان عندنا على ساهدى الاحصان اذا رجعا والاحصان شرط وقد الزمتكم ان اذا رجعوا وقد قالوا فى الوجه الذى قدمناه رجوع المزكين شرط وانا قولهم ان الملك علة العتق وكلام باطل لان العتق نصر ومتى قد يا بالملك وما تعذر اقتضاء بالملك من النصر فان جوزنا ان نجعل الملك محصلا فاما العتق لا يجوز ان نجعل الملك محصلا ولا مساغ لهذا التصور والمستفاد بالملك واما الصله التى عمدوا عليها فلا يصح ايضا لان الملك لا يوجب الصله بكل الملك وعلى انا لا نقول ان الزكاة صله الملك وانما نقول ان الزكاة عبادة وجبت فى المال لتذكر اصل الصلاة والصوم وجبا شكرا على الغنى والغنى ليست صله فكيف صله الاسلام فاما نفقه المملوك فانما وجبت لانه مستغل بعمله لان المحبوس عن العمل حبسه انه على من حصل العمل له لرفع الهلاك مثل العمال الذين جبسوا على اعمال الشرع حبسهم على بيت المال ولهذا اذا اخذ ينفقه من الذى لا يجب عليه نفقته ولو كان نفقه لوجب ان لا يجاب الملك لا يوجب العتق دل ان العتق وجب بسبب القرابه وانما الملك شرط محض فصار الموجود عتق المشترى هو الحر دون الحر وانما لم يوجد الحر بنفس الاقاره فى زمنه واما الذى قالوه بعد ذلك من الحكم يحال به على اخر السببين وجودا فهو شاهد على ان الملك علة صالحة لاحكام العتق وبهذا

فسادة يقول وهو الحق الذي يدل عليهم الخارج عنه في هذه المسئلة ان العفو في مسئلتنا
لابد ان يقع في مقابلة الحق القرابة اذ لو وقع عفا هما المجني عليه سقوط العفو عن الجاني واذا وقع
في مقابلة الحق القرابة وهو كون القرابة هي الموجبة لهذا الحق لا الملك لانه اذا اقتضى به حق القرابة
لم يجز ان يقتضي به حقا اخر لان المستوفي لحق لا يجوز ان يستوفي حق اخر وعلى هذه الطريقة لا باس
ان نسلم لهم وجود الاعفاء منه الا انه اعفاء وقع عن قصاص حق عن الكفاء فلا يقتضي به
الكفاء فان قالوا ينقضي به على الجهة وهو بعيد جدا وان العفو واجد والذي يقتضي به حق القرابة
هو الذي يقتضي به حق القرابة ولئن جاز مثل هذا في هذه الصورة جاز في سائر الصور وهو واضح من الشرع
ولا اجد قولا به ولعل عذر ابو زيد عن هذا وما اوقعه حق القرابة بالعفو لا بالاعفاء والفرق بين
الاعفاء وذكر مثل هذا في فصل الاستحقاق وذلك ان المستحق بالاستحقاق يعد الشري فاما الاعفاء
فغير مستحق والدليل على انه لما تعادى الاعفاء وهذا لان الواجب عفو القريب عند الشري على معنى
انه يوجد العفو سالما اياه وانما تمت هذه القضية الحقه ومعنى في جهة حصول العفو بذي حقه
كان في حصول هذه القضية الحقه واما في جانب المشتري فلا اعفاء والمال لكن عليه مستحقا يقع منه
بغير الجهة وبقي الصفح في حقه على حقه وقضية حق القرابة ولم يكن واجبا عليه فصح خلوه
جانبه عن قضاء الحق والجواب حرفا واجدا وهو انه اذا لم يجعل العفو وقضاء الحق القرابة
في جانب المشتري لم يسقط العفو عنه فانه انما صار معفوا عنه اعتبارا قضاء به حق القرابة ومجازاة
اياه فاذا خرج عن كونه مجازيا او قاضيا حق القرابة لم يستوجب ان يجعل معفوا عنه سنة انه
انما جوز به الكفاء لاعتبارها اعتافيه وانما صار معفوا عنه قضاء به حق القرابة ومجازاته
لاحصول العفو قضاء وجزاء والكلام ظاهر من غير اطناب ولا اسهاب واما دعوى
اسحاق والعفو صحيح ولا نسلم دعواه قبل السري وانما ندعيه عقب السري واذا صار
مستحقا عقب السري وقع عنه واذا وقع عنه لم يقع عن الكفاء فاما اذا قال
اشتري فليس هو بسبب استحقاق والعفو انما هو بنفس الاعفاء واما السري فليس باعتاق
فلا يحصل العفو باستحقاقه شرعا واما مسئلة المستولدة بالنكاح فهي لا ترد جدا
على اصولهم وقولهم العفو لا في ام الولد ولئن جاز ان يقال بهذا في ملك المسئلة لان
سببا متها الولد قد وجد من قبل جاز ان يقال في مسئلتنا ان العفو صادف عينا
لان سبب العفو وجد من قبل والله اعلم بالصواب هـ

مسئلة

اذا قال من عليه الكفاء لغيره اعتق عبدك عني ولم يذكر عوضا
فاعتق فالمأمور عنه فاسد بعتق عن الآمر عندنا وعند ابي حنيفه ومحمد لا يقع عن الآمر
لنا ان الملك الحاصل بغير عوض مثل الملك الحاصل بعوض بل هو واحد فاذا صح ثبات
الملك عند ذكر العوض لنا العتق عليه صحيح ايضا اذ ان الملك عند ترك العوض لنا العتق
عليه لان الصوره والحلف في المسئلتين واحد ونظيره ما اذا قال اطعم عني عشره
مساكين وسنتين مسكينا عن هذا عني وانه نصح سواء ذكر العوض او لم يذكر لان هنا
اما حصل لهم قالوا اصل العتق ناجز الملك والامر ناجز الملك في مسئلتنا
لانه اذا لم يذكر العوض كان هبة والهبة لا تفيد الملك الا بالقبض فلم يوجد الفصل وهذا الجواب
ما ورد كر العوض لان الملك لا يحصل قبل القبض فاما كان ناجز الملك والامر كان ناجزا قلنا الامر
عن القبض لا يزيل وضع سبب الملك لان الشرع به علينا ما شرعه الاستيلاء في الشرعيه وليس لنا
وضع سبب اسقاط ما رتبه الشرع واذا قلنا ان الملك وقع بغير عوض في مسئلتنا قبل القبض كان
وضع سبب اسقاط ما رتبه الشرع وهذا لا نجوز قالوا وليس للقبول حيث سقط فيما اذا طلب
العتق بعوض والجواب ان ذلك ليس لان القبول اسقط في ذلك المسئلة وانما ادرج
القبول في طلب العتق لانه قبول والقبول جزء الايجاب فاذا القبض فقد قارن الجزء ناجز الايجاب
في الامر الاول فان القبول في الامر لم يقع منه مثله وليس بقبض لهم وقد قالوا
وليس مسئلة الاطعام قاض القبض الحسي وهو قبض ذلك الصوره ومن المساكين فجعلوا كانهم
مقبوضا اولا للكفاء ثم قبضوا لانفسهم وجوز ان يقوم القبض عن قبض ثانيا في مسئلتنا فلم
نوجد قبضا اصلا قالوا ولو جوز ان هذا ان العبد لا عتاق يجعل قابضا لنفسه للكفاء
ثم يجعل بعده قابضا لنفسه لان هذا مما يحتمل لان العبد لا قدرة له في الحال وهو في حيز الاداء
في حال لا يقال ان الملك عليه صار قابضا للمولى فهذا لان الساقط والملك هلا شيء يكيف
صور ان يكون قابضا له الجواب ان ادراج الملك ممكن على ما سبق
فاما قولهم ان الملك لغير عوض لا يحصل قبل القبض قلنا انما قلنا ذلك فيما اذا قال
هذا على اصولكم بالبيع الفاسد فانه لو قال للغير اعتق عبدك عني على الف درهم وطلق حرم
فاعتقه يقع عن الآمر ولا ان الملك في الهبة لا يقع قبل القبض ففي البيع الفاسد لا
يقع قبل القبض ايضا ومع ذلك صح الالتماس ووقع العتق عنه وكذلك في مسئلتنا

قالوا على هذه المسئلة الموجود هنا كبيع والبيع في وضعه يفيد
الملك والفرض انه لم يفد في البيع الفاسد لضعفه فلأن يقوى بكونه
في ضمن العتق اسبغى عن الفرض فاما في مسئلتنا فالموجود هبة ووضع الهبة
ان لا توجب الملك على الفرض ووضع البيع ان يوجب الملك على الغير وهذا ليس كذلك فانه
اذا جاز ان يقوى العتق فعرض عن الفرض في البيع الفاسد حتى افاد الملك فلأن يقوى
الهبة بالعتق فعرض عن الفرض في مسئلتنا وعلى انه قد يشبه هذا
الكلام ولو اشترى عبدا شراء فاسدا فاعتقه قبل القبض لم يسقط العتق فاذا
كان تحقيقه لاعتنا ولا تحصيل الملك على الفرض في البيع فلم لا في التماس العتق
والمسئلة في نهاية الاشكال على اصولهم فاما الجواب فقلنا
القرض غير معتبر في مسئلتنا لان القبض انما يعتبر في هبة لا تكون في ضمن
اعتاق واما اذا كانت في ضمن العتق فلا يعتبر القبض كما لا يعتبر القبول اذا كان
طلب العتق بعوض واذا كان القبول كذا في اصل الساعات والكل قبل هو ركن اذا
لم يكن في ضمن العتق واما اذا كان في ضمن العتق فلا وهذا لانه لما كان في
ضمن العتق كان تبعا للعتق فاخذ حكم المتبوع وهذا الطريق يسقط القبول
لا لما قلتم قال اسان القبول في دوح القول لا يعقل والكن جعل في التقدير
كالموجود حكما وجوز مثل ذلك في القبض لان الحكمات يكون لها من المحال
وتقدير الوجود ما لا يكون للحسيات ويستوي في ذلك الاقوال والافعال
والاولى ان يقال ان اعتبار القبض في الهبة سقط في هذه الصورة تبعا للعتق

مسئلة

مسئلة ما سقط القبول اذا كان التماس العتق بعوض

قالوا على هذه المسئلة الموجود هنا كبيع والبيع في وضعه يفيد
الملك والفرض انه لم يفد في البيع الفاسد لضعفه فلأن يقوى بكونه
في ضمن العتق اسبغى عن الفرض فاما في مسئلتنا فالموجود هبة ووضع الهبة
ان لا توجب الملك على الفرض ووضع البيع ان يوجب الملك على الغير وهذا ليس كذلك فانه
اذا جاز ان يقوى العتق فعرض عن الفرض في البيع الفاسد حتى افاد الملك فلأن يقوى
الهبة بالعتق فعرض عن الفرض في مسئلتنا وعلى انه قد يشبه هذا
الكلام ولو اشترى عبدا شراء فاسدا فاعتقه قبل القبض لم يسقط العتق فاذا
كان تحقيقه لاعتنا ولا تحصيل الملك على الفرض في البيع فلم لا في التماس العتق
والمسئلة في نهاية الاشكال على اصولهم فاما الجواب فقلنا
القرض غير معتبر في مسئلتنا لان القبض انما يعتبر في هبة لا تكون في ضمن
اعتاق واما اذا كانت في ضمن العتق فلا يعتبر القبض كما لا يعتبر القبول اذا كان
طلب العتق بعوض واذا كان القبول كذا في اصل الساعات والكل قبل هو ركن اذا
لم يكن في ضمن العتق واما اذا كان في ضمن العتق فلا وهذا لانه لما كان في
ضمن العتق كان تبعا للعتق فاخذ حكم المتبوع وهذا الطريق يسقط القبول
لا لما قلتم قال اسان القبول في دوح القول لا يعقل والكن جعل في التقدير
كالموجود حكما وجوز مثل ذلك في القبض لان الحكمات يكون لها من المحال
وتقدير الوجود ما لا يكون للحسيات ويستوي في ذلك الاقوال والافعال
والاولى ان يقال ان اعتبار القبض في الهبة سقط في هذه الصورة تبعا للعتق

مسئلة ما سقط القبول اذا كان التماس العتق بعوض

لا يجوز في الاطعام في كفارة الظهار الا التمليك وعندهم يجوز التمليك
والاباحة حتى لو صور التمليك هل اذا قدم الطعام بين يدي المساكين وغداهم
وعشاهم لم يجز الا كفارة قرره باخراج مال منتفع فيها التمليك
دليله الزكاة والكسوة ومعنى اخراج المال على الاصل صحيح عندنا
بالتمليك وعندهم الاطعام بهذا لان الواجب لما كان جهة الاخراج
وجب ليكون قربة وجب ان يتم قربة وتمام القربة بتمام الاخراج عن ملكه
ولا يتم الاخراج عن ملكه الا بالتمليك فانه التمكين بناء له على ملكه
ويكون الاخراج حاصلا من وجه لا من وجه فلا يجوز قياسا على الكسوة
والجواب انه لما حصل الاخراج من وجه دون وجه كانت القربة حاصلة
من وجه دون وجه فلم يجز واما حجتهم فانهم تعلقوا بظاهر قوله
تعالى فاطعام ستين مسكينا اذ لا يكفي اطعام عشرة مساكين بالتمليك
ووجد الاطعام حقيقة لان الاطعام حقيقة هو تقديم الطعام بين يدي
من يطعمه ومنه قوله تعالى وطعموا الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا وقال ولا يحض على طعام المسكين اذا كان يقدم الطعام اليهم
فدل على ان الاطعام كلام له معنى وليس معناه الا ما قلناه ولانه لا يبقى
وآثار هذا الفعل في الاطعام الا الاجزاء والدس في الفم وذلك اسقط
بالاجماع لوجود الاطعام فاذا وجد حقيقة الاطعام لا اباحة خرج
عن جهة الامر قالوا واما التمليك فانما جاز لانه وجد فيه الاطعام
وزيادة مثل ما لو وضع المالك الفساج في يد المستأجر وجد التخلية

وزيادة فضار مسلما لذلك هاهنا وانما قلنا انه وجد الاطعام
وزيادة لان الاطعام ليس للممكن من الاكل ولا اسكاله هو وجد
في التمليك هذا وزيادة ممكن قالوا واما الكسوة فانما وجب للملك
فيها لان الله تعالى قال او كسوتهم والكسوة اسم للثوب لان الله تعالى جعل
نفس الثوب كفارة ونفس الثوب لا يكون كفارة وانما الكفارة فعل المكفر في
الثوب فيدخل التمليك دون التمكين لان التمكين لا يأتي على الثوب الذي سماه
النص فاما التمكين هو ولا ناخذه والاناخذه لا تنا ول عين الثوب وانما تناول
منافع الثوب فلما في مسئلتنا فالنص انما تناول بنفس فعل الاطعام وذلك
قد وجد في التمكين حقيقة على ما بيّنوا واستدلوا بطعام الاهل في
الاتفاق انه لا يجوز التمكين منه وذلك في مسئلتنا لانه مشبّه به
على ما قال الله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم فاذا جاز مسلا هذا
في طعام الاهل جاز في طعام الكفارة للجواب لبعض اصحابنا
وان زعم ان الاطعام هو التمليك مسلما روي انه عليه السلام اطعم الجد السدس
والمراد به التمليك ولان معنى قولهم اطعمت المساكين اي جعلت له طعمة وذلك
بالتمليك والاولى ان لا ندعي هذا ولكن نقول ان التمليك الطعام وتمليز
الطعام فيما الآية على الاطعام بالتمليك بالقياس على الكسوة وبالمعنى
الذي بيّناه وذلك ان نص الكتاب ما تناول الا وجوب الاطعام وكل واحد
الاطعام والاجماع احدهما التمكين والاخر التمليك فبعض احدي
الجهتين بدليل القياس والدليل على ان التمليك الطعام جوازه وليس

جواز الاذن التمليك بدليل انه وان لم يأكل منه يجوز وفي التمكين على
اصولهم لا يجوز واما الكسوة فانها وان ثبت عندنا عن الثوب فالمراد
من الآية تكسيه المساكين فنزل منزله الاطعام فقولوا التجوز بالاعيان مثل
ما جوزناها هاهنا بالتمكين ومع ذلك لم يجز ذلك المعنى فاما واما الطعام الاهل
فهو محض حق المراة فاذا لم يرض الا بالتمليك ولا يجوز سواه وان رضيت
بالتمكين فقد رضيت بترك حقها فجاز كما لو ابرأت اصلا ٩
مسئلة "اذا اطعم مسكينا واحدا في عشرة ايام في كفارة اليمين لم يجز عندنا
الظهار او مسكينا واحدا في عشرة ايام في كفارة اليمين لم يجز عندنا
وعندهم يجوز لنا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
وقوله تعالى في كفارة اليمين وكفارته اطعام عشرة مساكين وهذا
المامور انما صير ممتثلا لفعله على ما ورد به وذلك ان يطعم ستين
مسكينا والواحد لا يكون عشرة ولستين حال وفقه المسئلة
ان الواجب هو التمليك من المساكين في الكسوة بالاتفاق وفي الاطعام عندنا
يكون حقا لمن وجب بتمليكه مسلما ستينا في الزكاة انها حقوق
للفقراء ذلك الاتفاق وهو المصارف وهذا لان الواجب مال والاموال
خلقت لمنافع العباد فيكون حقا لمن اوجبت لمنفعته ومعلوم ان
الزكاة اوجبت لمنفعة الفقراء والكفارة اوجبت لمنفعة المساكين
فيكون حقا لهم فاذا كانت حقا لهم فنقول حق واجب
لعدد فلا يجوز صرفه الى الواحد ومنهم دليله الدين بيّنه انه لو

اوصى لعشرة مساكين بالطعام او اوصى لعشرة مساكير بحز من ماله فصرف
ذلك الى الواحد لا يجوز لذلك في مسئلتنا فان المسئلتين في المعنى واحد وانما
احلفنا في ان احدى اليمين كفارة والاخرى وصية واما حجتهم
قالوا الكفارة حق الله تعالى لانها وجبت لاجتناءه على حق الله تعالى فكون
الواجب حق الله تعالى والمساكير مصارف وهذا مثل ما قالوه في الزكاة انها حق
الله تعالى والفقراء مصارف وقد قال الصلاة عباد الله عز وجل والاجمع مصرف
والمعنى الذي لاجله امر بصرفها الى عشرة مساكين هو ان لهم عشر جوعات
فامر بصرفها اليهم ليحصل بها سد هذه الجوعات العشر وهذا المعنى
موجود في المسكين الواحد في عشرة ايام فيجاز صرفها اليه فيها فقام الواحد
في عشرة ايام مقام عشرة نفر في يوم واحد ومنعوا فصل الوصية
والوا ولان مسئلتنا فيمن وجبه حقا للادمي فاما الكفارة فهي واجبة
حقا لله تعالى وليس يلزمنا على ما قلناه اذا صرف الجمع في يوم واحد
لانه لم يوجد لعشر جوعات فلم يكن اوامنه مقام عشرة مساكير
بخلاف مسئلتنا قالوا واما علقمة بالله فقد وجد اطعام عشرة مساكير
في المعنى على ما بيناه وان لم يوجد في الصورة وعلى ان معنى الآية فاطعام
طعام عشرة مساكير وقد وجد طعام عشرة مساكير في مسئلتنا فقد
قلنا ما وجب الآية والجواب لفقر ما سبق وهو ان
الكفارة حق واجب للمساكين ابتداء وانما صار كفارة بامثال الامر
فسواء ان حقا لله تعالى او للمساكير فمتى وجد امثال الامر وقع

موقع الاجزاء واما قولهم انه وجد في عشرة ايام عشر جوعات قلنا
هذا استاسكم على ان الكفارة حق الله تعالى والمساكير مصارف وقد بينا المنع
والدليل عليه وليس كالصلاة فانها لتعظيم المعبود وليس تتصور وجوبها
ولا فعلها الا لله تعالى واما الكفارة والزكاة فلدفع الفقر او المساكير فتكون
وجوبها لمن الدفع لهم ويلزم على ما قالوه اذا صرف الجمع الى مسكين واحد
في يوم واحد وقوتهم لم يوجد عشر جوعات في اليوم الواحد قلنا هذا غير
معتبر فانه لو كان شبعانا فصرف اليه او كان تعالما كله واعطاه عشرة
وضع موقعه فاذا حصلنا الجوعة المفقودة في مسكين واحد نزله الموجود
لانه مسكين ذلك كلها هنا حاز ان نجعل الجوعة الموجودة نزله المعدومة
لانه مسكين اخذ وظيفته من هذه الكفارة وبذلك اذا صرف اليه كفارة
اخرى فانه يجوز مع عدم الجوعة فدل ان الشرع اعتبر في كل مسكين
جوعة في كل كفارة ولم ينظر الى عدد الجوعات مع اتحاد في نفسه كما لم
ينظر اليه عند عدم الجوعات مع تعدد المسكين في نفسه والله اعلم

مسائل اللعان

مسئلة يجري اللعان عندنا بين العبد وامرأته والكافر وامرأته
والمسلم وامرأته اليهودية والنصرانية المحدود في القذف وامرأته
وعندهم لا يجري لنا ان اللعان يمين وهما ليسا من اهل الايمان
فما ليسا من اهل اللعان والدليل على انه يمين انه تعالى قال فشهادة احدهم
اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين وقوله بالله نص في اليمين

ولان اللعان حجة في موضع اليمين وموضع اليمين لا يسع غير اليمين
كما ان موضع البينة لا يسع غير البينة والدليل على ان الموضع موضع
اليمين انه يحلف على صدق نفسه من الدعوى كالمدعا عليه يحلف على صدق
نفسه من الانكار فاما قلناه على انه يمين ولانه يصح من الفاسق المجاهر
بالفسق ويغلظ كما يقبل من العدل وهذا نوع بيان والحكم في بنا الفاسق البينة
لا القبول فلما قبل اللعان من الفاسق وصح منه دل انه حقيقة يمين
واما حجتهم قالوا اللعان شهادات بدليل قوله تعالى والذين يرمون
ازواجهم ولم يكن لهم شهدا الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله
فاستثنى انفسهم من الشهدا وشرط صحة الاستثنا ان يكون من جنس المستثنى
منه واذا كان المستثنى منه هو الشهود دل ان المستثنى شاهد ويدل عليه
انه تعالى قال فشهادة احدهم اربع شهادات وهذا نص في ان اللعان شهادة
واما قوله بالله هذه يمين وقد اقيمها الشهادة فقد قلنا هو جار لانه
على التمام والكمال واستدلوا من حيث الحكم على انقلابين يمين على
الخصوص انه لو قال احلف بدل قوله اشهد لا يصح ولو كان يمينا لصح كلمة
اليمين وحين لم يصح دل انه انما لم يصح لكونه شهادة موكدة باليمين وكما
لا يجوز رفض اليمين من اللعان لا يجوز رفض الشهادة منه واذا ثبت
انه شهادة لم يكن بد من اعتبار اهلية الشهادة كما انه لا بد من اعتبار
اهلية اليمين قالوا وقولكم انه في موضع اليمين ليس كذلك بل هو في
موضع الشهادة بدليل نص الكتاب على ما سيوا به قال الله تعالى وصفه

موضع الشهادة ولانه مدع والسنات وضع حجة للمدعين وانما اليمين
حجة للمدعا عليهم واما قولكم انه حجة لتصديق نفسه فالواجب
اقامة الشهادة لتصديق نفسه وقد اقام الشهادة لنفسه فجاز ان يكون شهادة
الا ترى ان الله تعالى سمى لعانها لنفسه بالوحدانية وصحت الشهادة وانما
لا تقبل لاجل التهمة وقد انتفت التهمة بالتأكيد فصحت الشهادة واما
تعلقكم بالفاسق والفاسق عندنا من اهل الشهادة وقد سبق من قبل
ولا عمى من اهل الشهادة وانما لا يقبل لانه لا تميز بين المشهود له وبين
المشهود عليه واللعان شهادة في حوامانه وقد تميز عن سائر الشهادات
في حقه بدليل جواز الاقدام على الوطى واستدلالهم فيما اذا كانت
المراة امة او كانت كافرة قالوا اليمين تصح منه والقذف اذا صادف
غير المحصن لم يتعلق به موجبه واللعان من حيث الظاهر في حق الزوج
هو موجب الحد في قذف الاجنبية وربما يقولون نسبة الامة والكافرة
الى الزنا منزلة نسبة الحرة المسلمة ثم لو ثبت الحرة المسلمة الى الفسق
لم يجب اللعان كذلك اذا ثبت الامة او الكافرة الى الزنا الجواب
ان لا نسلم ان اللعان شهادة بل هو حقيقة بمن يدل ما قدمناه واما
الآية وتعلقهم بفصل الاستثنا قلنا الاستثنا وقع في اصل الحجة
والمعنى من قوله ولم يكن لهم شهدا الا انفسهم انه ان لم يكن لهم حجة
من الشهود وكان لهم حجة من انفسهم بالايمان وكان الاستثناء

على معنى لكن وسمي اللعان شهادة لانها وجبت ومقابله الشهادة وسماه
شهادة على جهة المقابلة لمسلوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ومسلوله فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وما قوله تعالى وشهادة
احدهم معناه قسم احدهم وقد يعبر بالقسم عن الشهادة بدليل انه لو قال اشهد
لا فعلن كذا يكون يمينا عندهم بغير نية وما لم ينو عددنا فصار الشهادة لفظ
في الآية محتملة للقسم ولم يكن القسم المذكور وهي قوله بالله محملا للشهادة
والمحتمل يرد الى غير المحتمل كالعموم يخص بالنص ويحكم بقضاء الخاص على
العام ولما قلنا لهم لو قال الحالف بدل اشهد اقسم يصح قلنا مزاحما نا من منع
وليس شيء والجواب ان اللعان عندنا يمين لان لفظ الشهادة ووجد التأكيد
ان اللعان يمين مع حجة في محل الزنا فاذكر بما لا تؤكد به في سائر المحال وذلك
بلفظ الشهادة نضم الى اليمين وهذا كما ان الشهادة على الزنا تؤكد بما لا تؤكد به
سائر الشهادات وهو شهادة شاهدين وان كان في الحقيقة لا تفيد الا ما افادته
الاول ولهذا المعنى لو شهد رجل على رجل بما شهد ان به شهدا خر اربعة من الشهود
لا يكون صاحب الاربعة اولى ولكن جرى في لفظ الشهادة نوع تأكيد للتعظيم الزنا وان كان لا يلاق
في الحدود ما ذكرنا ومسلمنا جرى بلفظ الشهادة نوع تأكيد للقسم وان لم تكن في
اصل الحد زيادة واما قولهم ان اللعان في موضع الشهادة قلنا لا بل في
موضع القسم على ما سبق وقولهم ان الانسان لا يجوز ان يكون شاهدا لنفسه
فمحال لانه يجوز وانما الحالف لنفسه ويشهد لغيره ويمكن ان يقال اليمين
تصد ونفسه والشهادة تصد وغيره وفي اللعان تصد ونفسه دل انه

يمين وقولهم ان اليمين لا تكون حجة للمدعي قلنا يجوز اذا وجد دليل الظاهر
واما قول الفاسق الذي لزمناهم فقوي في الالزام وقولهم انه من اهل
الشهادة قلنا ليس الكلام في اهلية الشهادة وانما الكلام في قبول الشهادة
والفسق مانع من القبول فلو كان اللعان شهادة لمنع الفسق قبولها وقد
استدل الاصحاب ايضا بتفصيل تكرار اللعان فان الشرع ورد بالتكرار
في اليمين وذلك في القسامة ولم يرد التكرار في الشهادة في موضع ما وايضا
ان الشهادة اذا تكررت واعيدت فانها واحدة واليمين اذا تكررت فان كل يمين
غير الاولى وايضا فان اللعان لو كان شهادة لوجب ان لا تساوي المرأة فيها الرجل
كسائر الشهادات وليس في نحو النساء على الضعف ليكون كل يمين في
حالتها شهادة في حالته وحين ورد الشرع بالتسوية دل ان اللعان يمين وليس
بشهادة اصلا وانما قرن بلفظ الشهادة اما نصا غير معقول المعنى او لنوع
تأكيد للمعنى الذي ذكرناه وقولهم ان التهمة تنفي ما يجب بالشهادة باليمين قلنا
اليمين اذا وصلت بالشهادة اسقطت الشهادة والشهادة لا تجوز ان تؤكد بما يبطله
ولا نعكس بهذا علينا فانا قلنا ليس ها هنا شهادة اصلا وانما لفظ الشهادة
عبارة عن اليمين وعلى ان تأكيد اليمين بلفظ الشهادة لا يبطل اليمين وما قولهم
في جانب المرأة والكافر انها غير محصنة قلنا الاحصان ليس بشرط في وجوب
اللعان بدليل ان المرأة لو كانت زانية فاجرة فقد فيها الزوج وجب اللعان
مع عدم الاحصان وهذا لان اللعان حجة لاثبات الزنا عند تعذر اقامة الشهود

مسئله موجب القذف في الزوجات هو الحد وسقط
عندنا باللعان فاذا لاعن الزوج سقط عنه الحد وبه قال الزنا على
المراد باللعان وجب الحد عليها فاذا لاعنت سقط الحد عنها فان لم يلاعن
حدّت وعندهم موجب القذف في الزوجة هو نفس اللعان وعموما
انه حدّ باعتبار احد جهتي اللعان فاذا لاعن وجب اللعان عليها فان لاعنت
والا حبست حتى يلاعن لنا قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولم يفصل بين الاجنبية
وبين الزوجة والخطاب على عمومه ولانه قذف محصنة وموجب قذف
المحصنات الحد نص الكتاب بدليل ما قبل النكاح وهذا لان النكاح
لا اثر له في تغيير موجب الحرمات بدليل سائر الحرمات من قتل او قطع
او سرقة او غيره واما الجد عنه باللعان فلان اللعان حجة له
في اسقاط الزنا عليها وانما قلنا ذلك لانه انما جعل علما على صدقه حيث
صدقه كما قالوا فانه السنة والدليل على انه علم على صدقه انه يقول في
اللعان اشهد بالله اني لمن الصادقين فهذا منتهاه من الزنا بيّنه انه
لما ورد النص في اللعان على صدقه وعرفت انه حجة وجب الصدق مبتدأ
للصدق واذا ثبت صدقه ثبت الزنا عليها فان قالوا فما قولكم فيما قالوا ان
القاذف للسنة على انه صادق فيما رماها به من الزنا فلم لا تسقط الزنا
قالوا فلم تسقطها هنا قلنا لان الشرع جعل اللعان مصدقا له فقام

ذكر الصدق المبني على القذف فلم يقم مقام الشهادة المفسرة من الشهود
الاربعة واما لعانها فهو حجة درء الحد عليها وورد النص بهذا في
قوله ويدرأ عنها العذاب المذكور في الزنا هو الحد بدليل قوله تعالى
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب والمراد به الحد قال تعالى ولشهد
عذابهما طائفة من المؤمنين والمراد به الحد فان لاعنت حلت والا
حدّت واما حجتهم استدلوا في ان موجب قذف الزوجة اللعان
بقوله تعالى والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة
احدهم اربع شهادات بالله وقوله والذين يرمون ازواجهم في موضع قوله
والذين يرمون المحصنات وقوله ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم في موضع
قوله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء وقوله فشهادة احدهم اربع شهادات
في موضع قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة في الجلدات في تلك الصورة وجب
القذف وقد ذكر الشهادات في هذه الصورة ودل هذا ايضا على انه حدّ
مثل الجلدات بسنة ان القائل قول القائل من
دخل الدار من عبيدي فاعتقه ومن زنا فاجلده فاجزاء القذف موجبه
واللعان باحتمال الاكذب نهلك موثوق في الاخرة مصطلح جدا ودليلك
الزام اللعنة الزام هلاك والزام الهلاك نهلك وربما يقولون
ان اللعان شهادات موثقة نهلكة محرمة للمنعة مثل الجلدات موجعة

مؤلمة محرمة للسهاد فسببها من هذا الوجه والواو اما اذا الاربعة انما وجب الحد لان شهادات اللعان انقلبت دفعا موجبا للحد مثل الشاهد على الزنا اذا رجع بقلب شهادته دفعا عند الرجوع وجب عليه الحد والواو اما حق الزنا عليها بمجرد لعانه في عايه البعد لان لعانه قوله وقوله لا يصلح لاسقاط الزنا عليها مثل سائر اقواله الفاذورة سنة انه عندكم لو شهد الزوج مع ملاعنه بقذفها بالزنا لم تسقط عليها ولم تقبل شهادته فاذا شهد على انفراده ليست واما قوله تعالى ويدرأ عنها هذا على طريق المجاز وهو ان المجاز ان اللعان في درء الزوجات لما كان في موضع الحد في درء الحد صار في المعنى كانه دفعه ودرأه ويجوز ان يكون المراد بدرء الوضوء والحواب اما تعلقهم بالاية فليس فيها دليل على ما زعموا لان الله تعالى انما ذكر اللعان في موضع حد القاذف فاقامه السنة والاجرام قلنا انه حد وقوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله سمى اللعان شهادة لقيامه مقام الشهادة في درء الاحبيه واما قولهم ان اللعان حد واستدلالهم عليه من الاية فليس في الاية دليل عليه اصلا وقد بينا وجه معنى الاية وحقيقة الاقامة التي اريدت فيها وهذا لان الحدود في الشرع سياسات معلومة اوضاع معهودة لا تغير ولا تبدل الزواجر لاصل لها عند الناس بوجوه الناس والشهود في الاخرة ولو وقع دفع باسباب هذه الحدود لو تعذر العقد بها عن الاسواط والسيوف

في سائر المواضع وهذا لودي الى نقض قاعدة عظيمة من قواعد الشرع وهذه حكمة جليلة من حكم الرب تعالى ويجعل الاجتراء على هتك حرمات الله تعالى وتعاطي المحظورات من غير مبالاة والتفات الى الزاجر ولان اللعان عند هم شهادات وعندنا يمين واحدة منها لا يصلح حدا ولان اللعان لشرع في حقها فلا يكون حدا في حقه كسائر الحدود ولان اللعان لشرع في حقها فلا يكون حدا في حقه كسائر الحدود ولان اللعان لشرع في حقها فلا يكون حدا في حقه كسائر الحدود

م انه لما نظر الى حانها نظر لحانها ايضا فجعل لها مخلصا من موجب الزنا
باللعان لجواز ان يكون الزوج معذورا لانه كاذبا فلم يكن يريد من النظر لها اسرع
مخلص فان لاعنت خلصت والا اقام عليها حد الزنا وهذا الامام في نهايه
الحسن لانه شرع مشروع على الحالين الرجل والمراه مع تمام النظر لهما بالكل مخيل
من الحاسن ليكون فصل الخصام من قاض لا يعلم نفس الامور وبواطنها وانما الذي
قالوه من تغير واجب الحد والنكاح وعدم القول بحقوق الزنا عليها مع قيام الحجه
ومع امر الشرع وقطع الشبهه على ما ادعيه الروح ولا يسعني تحقيق ذلك الا بعد
ان يتبين انها زانيه ففي نهايه البعد ولذلك جعل اللعان جزاء لما سانه ومنزليه في
البعد والمذور عن موانع الشرع واما قولهم على قوله تعالى ويدراعنها العذاب
فدعوى المجاز لسن عليه دليل والاصل الحقيقه الى ان يقوم دليل المجاز ٥

مسئله فرقه اللعان مابده عندنا وقالوا هي غير
مابده وقالوا لو ابرا الملاعن نفسه ثم عاد الى عقد النكاح جاز وزعموا ايضا
ان الوقوع طلقه بائنه وعندنا هو فرقه تحرمه للصامها الا انه سنه له
محرميه ولا ينبني عليه الاسار الى الاعمار والاشخاص لساحديث
ان عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتلاعنان لا يجتمعان ابدا وهذا
نص لا يحتمل التاويل والمراد من الاجتماع هو الاجتماع تاجالان
الاجتماع مذور في موضع التفريق والتفريق الوارد في الخبر الثابت
ان النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين رجل وامراته وفرق بينهما

وهو التفريق في النكاح وذلك الاجتماع في النكاح فان قالوا ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال المتلاعنان لا يجتمعان ابدا وبعد ان اكذب الزوج
نفسه ليسا متلاعنين فلنا واو قال رجل انهما بعد ان قذف احدهما الاخر
ليسا متلاعنين يكون صحيحا مع حد المحسوس ومع ذلك لا يحوز ان يجمعا
على النكاح فيتبين بهذا ان معنى قوله المتلاعنان يعني اللذين بلاعنا
لا يجتمعان ابدا وهذا لا يتصور ارتفاعه لانهما الى ابد الدهر لا عنا فهما
اللذان تلاعنا ولست ادري في اثبات حرمه النكاح الى الابد معنى فنهيا
وليس الا التمسك بالنص على الوجه الذي بيناه قالوا فانتم لا تقولون بالخبر
فانه قال المتلاعنان لا يجتمعان وعندكم اذا لاعن الزوج وحده انتفى
النكاح وحرم الاجتماع فاين اللاعن فلنا لما دار لعانه سببا لعانها
وصرح لفظ اللعنه توجد في حانبه دون جانبها سمي الموجود منه ملاعنه
من حيث المباشره والشبيه وكان المعنى في سقوط الفرقه بلعانه وجوده
ان لعانه سبب في اثبات الزنا عليها على ما عرف في المسئله الاولى فاذا
ثبت الزنا عليها انتفى نسب الولد واذا انتفى نسب الولد انتفى الفراش
لانه لا يتصور بقاء الفراش وانقطاع النسب لان النبي صلى الله عليه وسلم
جعل الولد للفراش وانقطاع الفراش هو انقطاع النكاح فان قالوا
ما لو كان لم يكن ولد فلنا وان لم يكن ولد مع هذا ثبت الزنا عليها

وهو سبب صالح لنفي الولد بل هو موثر قطعا فان كان موثرا في نفي الولد كان
موثرا في نفي فراش الولد فان وجد ولد انتفاه وان لم يوجد ولد بقي ما وجد من
الفراش فاذا كان هذا هو الواقع في السبب فما نفي الحكم ونعاوده بوجوده
قال الموجود منه لا تتصور ارتفاعه فبقي حكما ابدا واما احكامهم
قالوا ان النص ورد في ان الملاعن لا يجتمعان ابدا ولا يتصور ارتفاع اللعان
ليبقى حرمة الاجتماع وقد ارتفع اللعان حسا بالفراغ منه وحكما بالاكذاب
الملاعن نفسه والدليل على ارتفاع اللعان بالاكذاب نفسه عود نسب
الولد ووجوب الحد بقذفه حلم يسقطه ولو بقي اللعان لبقي الولد منفيا
والحد ساقطا فالوا ليس في نفس اللعان معنى موثر في اثبات التفريق بين
الزوجين وانما نفي الاجتماع والملاعن اذا نفى الاجتماع حرمت المتعة
مطلقا فاذا حرمت المتعة على الاطلاق والنكاح عند استمتاع
فان الامساك بالمعروف فوجب السرح فان لم يطلق الزوج فرق القاضي
بينهما فيكون طلاقا مثل ما اذا وجدت المراة زوجها عنينا ومضت
مدة ولم يصل اليها فرق القاضي بينهما ويكون طلاقا واذا كان طلاقا
لم تتصور بانية الفرقة الا انه نادما على ما لا عنه لم يرتفع حرمة الاجتماع
بنص الرسول صلى الله عليه وسلم مع بقاء حرمة الاجتماع لا يجوز الصلح
فاذا اكذب الملاعن نفسه ارتفع ما لا عنه حكما وصارت المراة

محل حلا لاستمتاع غير ان اصل النكاح لا يعود لان القاضي ورد قضى
بالفرقة وبينا ان الطلاق بائن فلم يتصور عود النكاح الا بتجديد
اسداد وتعلق بعضهم بالطلاق في هذه المسئلة وقالوا فرقة صدرت
عن قول فلا تبقى بعد دليله الفرقة بالطلاق الثلاث الجواب ان
معتمدهم ارتفاع اللعان حكما ولسنا نسلم ذلك فان اللعان ان كان مبنيا على ما نقوله
فالمبنى اذا صارت حجة وتعلق به حكم الحاكم لم تتصور ارتفاعه وان كان
شهادة على ما زعموا فكذلك ايضا لا نسلم ان الشهود اذا شهدوا بالزنا وقضى
القاضي بموجبه لم تتصور ارتفاعه ابدا وايضا فانهم جعلوا اللعان حدا
والحد اذا اقيم لا يرتفع ايضا واما اكذابه نفسه فهو لغو غايته ما في الباب
ان اكذابه نفسه بمنزلة رجوع الشاهد عن شهادته ورجوع الشاهد
عن شهادته لا يرفع حكم الحاكم ولا يبطل شهادة الشهود بل اذا اكذب
نفسه عمل الرجوع انه يعامل الراجع بموجب رجوعه في زعمه مع بقاء
اصل شهادته كذلك الملاعن في مسئلتنا اذا اكذب نفسه يعامل بموجب
اكذابه نفسه في زعمه مع بقاء اللعان على ما كان وهذا عندنا ووجوب
الحد عليه واعتراض يسوق بحد القاذف انه يسقط باللعان واذا قال كنت
كاذبا فقد زعم انه لم يوجد ما يسقط الحد عنه فاقيم الحد عليه
واما النسب ففي زعمه ان نسب الولد منه ثابت فعامل ايضا ما في زعمه

حفظاً لحق الولد فاما في مسئلتنا فلم يعترف على نفسه بشيء وقد كانت
الفرقة معلقة باللعان وذلك قائم على ما ذكرنا فيقف الفرقة بالتي
اللعان ويكفي أن يقال ان الفرقة لا تشبه التي بالبائنة اذ الذي يشبهه
بين ان التسليم يتقدم لا يتبين ان الفرقة لم تقع والمعتمد هو الاول
واما قولهم ان اللعان ليس له تاثير في اثبات الفرقة قلنا قد بينا وجه التاثير
على انه مع النص لا يطلب التاثير وانما نهذا حكم يتعاقب اللعان ومعناه
وجود اللعان تبعاً وهي وجد منهما اللعان يترتب عليه هذا الحكم كما لا
يتصور في المستقبل ارتفاع وجود اللعان لا يتصور ارتفاع حكمه واما
قولهم ان الفرقة كان بفوات الامساك بالمعروف قلنا لو كان لهذا المعنى
لوجب اذا رضيت المراة ان يقيم معه ان يسقط معه نفوذ الفاضي مثل
مسئلة العنة وحين وجب التفريق وان اختارت المقام على النكاح دل
ان المعنى فيه ما بيناه واما الطلاق واللعان فالمحرم فيه الى غاية الروح الباقي
وانما ابتدع فيه النص مسئلة جد الاب وعندنا
حق الادمي وفيه حق الله تعالى لكنه مغلوب حق الادمي وعندهم هو
حق الله تعالى لكنه يوجد فيه حق الادمي على وجه البيع ولهذا لا يصح العفو
عنه عندنا ويورث وعندهم لا يصح العفو عنه ولا يورث
لنا ان حد القذف وعقوبة واجبة بالجناية على العرض فان
المعاب فيها حق الادمي دليله القصاص والدليل على انه واجب

بالجناية على النفس انه نصف الحد في النفس وهو الجلدات زاني وبازالي
ولانهم قالوا ان الحد في هذا العرض والعرض هو النفس قال الله تعالى
الاسارى وغيرهما ذلك والدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في اهل
الجنة انهم لا يبولون ولا يغوطون وانما هو عرق يجري من اعراضهم
على رائحة المسك ومعناه من نفوسهم ولان العرض موضع المدح والذم والثناء
ومنه الخبر ايجاد كم ان يكون ذا بطن ضخم فان اذا فرح من منزله يقول
اللهم اني صدقت بعرضي على عادك ويقال اقرض من عرضك ليوم فقرك
وقال حسان بن ثابت
فان ابي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء
ومعناه بنفسي لنفس محمد واذا ثبت ان العرض هو النفس ولا جواز الا هذا
لان الايثار بنفسه لا وجه له فنقوله مسيوبه محبوبه والمغلب على
النفس حق الادمي وذلك في الواجب الجناية عليه بستة انه بالقذف
الصق بعار او شيئا ومنه يلسانه عرضا فصار كالجرح المثل الادمي
هو شوه ومزق صورة البنية ويمكن ان يقال انه مزق فهو شوه
وجرح في صون جلده كالجرح والضرب ومنه قال الشاعر
جراحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان
ثم الواجب هناك هو حق الادمي ذكرناها هنا ويتبين فضل الجرح بالاقدام

حتى لاحد دخل عليه ولهم في النفس ان الاعارة وجبت لحق الله تعالى وعلى انا
وان تعلقنا بعتق النفس فهو صحيح ايضا لانا ادعينا ان حق الادمي في النفس
اكثر واغلب وقد لحق ذلك بالحاب مايه من الابل للادمي والحاب رميه
واحد لله تعالى ونستدل في المسئلة من حيث الحكم بفصل المطالبة
ونقول لما وقف اقامة الحد على طلب الادمي دل انه حقه بيننا انه تقول
وذمي وفي عليه حد القذف والشهود يسهدون بذلك فلما اقر على هذا
القول في السرع ويمكن من اقامة البينة عليه دل انه حقه مل القصاص
وبهذا افاد وصل القطع في السرقة لانه لا يمكن ان يقول لي عليه
قطع اليد ولو قال ذلك واقام بينة عليه لم اسمع وانما حقه المال ثم
الامام يستوفي القطع حقا لله تعالى ونستدل على اصولهم بانه لا
يسقط بقاء العهد ولو ان حقا لله تعالى لسقط بحد الزنا واما
بحرهم قالوا احد شصف بالرق ويكمل الحرية فيكون حقا لله تعالى
حد الزنا والشرب وهذا لان حق الادمي لا يجوز ان يخلف رق الحاني
وحريته لان الحايه وقعت لها لا يخلف رق الحاني وحريته فاما حق الله تعالى
فيجوز ان يخلف ذلك لان نعم الله على الحر اكثر منها على العبد فاذا اكثرت
النعمة على العبد عظمت الحايه منه لان المعاصي جنايات بمخالفة الامر
ومن حيث ظهر ان النعم ايضا وكلما كانت النعم اكثر كانت الحايه افحش
والخمس الدراهم اسد واعظم واذا كانت النعم اقل كان على عكس ذلك

وبهذا المعنى وجب الرجم على الزاني المحصن والجلد على الزاني غير المحصن
لان نعم الله تعالى على المحصن اكثر فجنايات الحايه منه اخشن واكثر وعلى غير
المحصن اقل فجنايات الحايه منه اقل واقص قالوا اولان الواجب حد
زاجر وذلك في الموضع الواجب لله تعالى لان الزواجر لله تعالى لتبقى حدود
الله مصونة غير مهتوكة فاما الواجب للادمي فهو ما يكون على طريق
الجبر وذلك في الحاب المثل او امثاله من القرف والحد فلا يصلح ان يكون
واجبا للعبد والوا واما القصاص فهو مثل بمثل وقد حصلت الجبر به
لانه حيا والفائت حياه فقد حصل له مامه حياته مامه وازما اعتماد
هذا اصل الباب وان لم يعقل معناه على انا قد بينا المعنى فيه في مسئلة موجب
العمد واستدلوا ايضا والوا حرمة القذف تبيح حرمة الزنا فانه نسبه اليه
وانما الحرم محرمة حتى لو كان الوطي حلالا لم يحرم التسبب اليه الدم الواجب فقال
حرم الله تعالى ذلك هاهنا وزعما تقولون حل القذف بتهمة الزنا وحصنه الزنا
بوجب الحد لله تعالى فحد ذلك لانتقام بالزنا قالوا ولانه يستوفيه
الامام الذي يستوفي حق الله تعالى ولو كان حقا للادمي لكان استيفاؤه موقوفا
اليه كالقصاص ولانه لا يباح قذفه وان اباح من قتله ولو عفا بعد ان
اباح له ذلك وجب الحد ولانه يسقط حرمته في نفسه بالزنا ولا يبيح قذفه
ولو كان حقه لسقط بسقوط حرمته واما قولكم ان محل الحايه نفسه
فليس كذلك لان العوض غير النفس والنفس غير العرض والنفس محل القتل

والعرض محل القدح والمدح وهما غيران ولانا سلنا ان فيهما حق الله تعالى
وحق الادمي فقد اجتمع حاسران احدهما على حق الله الى هذه الحايه وهو الهذب
واساعه الفاحشه وكثرت الحايه على حق الله تعالى فغلب على حق الادمي فصارت
الحايه على حق الادمي مغلوبه لقلتها والحايه على حق الله تعالى غالبه لكثرتها
فثبت ما ادعيناه قالوا واما شرط المطالبه انما كان لانه تعلق به حق الادمي
وان كان معلوما لله تعالى فشرط طلبه لصوته وهذا لانه لما تعلق به حق الادمي
فلابد له من اتى في السرع وانه في السرع هو وقوف استيفاء على طلبه واما عدم
السقوط بتقادم العهد فهو مبنى على هذا فان حد الزنا انما تسقط بتقادم العهد في
السنات لان الشهادة بتقادم حسبه فان اخروا اداء الشهاده فالظاهر انهم اخاروا
الستر فاذا شهدوا بعد ذلك فالظاهر انه حملهم على ذلك حقد وضغن وشهود
الضغن غير مقبولين فاما في حد القذف فانه يسقط اقامة البينه على طالب الحد وقوف
ولا يقبل فيه الشهاد حسبه ولا تجد فيه تهمة الضغن ولهذا لا يمين فيه قال
الجواب اما تعلقهم بالتصنف بالزنا وهو مخل على النكاح
والطلاق وبحسن ما يدخل عليه موجب حبايه الخطا فانه لو قتل حرا خطا وجبت
دية كامله ولو كان القاتل عبدا وجبت قيمه العبد وربما يكون القيمه سدسا قليلا
وان قالوا ان الزنا يليق بحبايه في حق المراه اللهم الا ان نكرههما على الزنا وزنا بعد
احسانا واتعاما وانما هو جبايه على حق الله تعالى بارتكاب محظور باصل الدين
فكان الواجب حق الله تعالى ايضا على التخصيص فاما القذف فهو جبايه على العبد وقوف
مطلعا على ما سبق فاسبه الجرح والقتل واما قولهم انه لا يسقط بالتقادم

واما اذا الحايه لا يكذب فاوجناه فلم نرقبه لهذا المعنى والجواب ان هذا
وان كان يضر الا ان يضر بالزنا الى التخفيف وجبه التخفيف ما سبق وانما اجاز التخفيف
بالزنا حق وحقوق الادمي جاز التصنف في حقوقهم بالزنا وهو لهم ان ذمته
ضعفه بالزنا فليس شيء وهذا ذكره في مسئله بيع رقبه العبد الماذون ان
المعنى في التصنف بالزنا هو ان خل القذف لرفع الشين وما لحقه من السب يعرف
العبد دون ما لحقه من الشين يعرف الحر لسقوط حال العبيد عند الناس ودناءتهم
في النفوس وقله المبالاه بقولهم خلاف الاحرار وهذا جواب معتمد يمكن
تمشيه واما الذي قالوا ان احد القذف حد زاجر فلا يكون حقا للادمي قلنا
نعم والحد اسم للمنع فنعم هو منع من الحايه فجوز ان يسمى حدا ونقول القصاص
جوز ان يسمى حدا وقد ذكر ابو عبيد في بعض كتبه هذا الاسم والقصاص في غايه
اللزوم على هذا الفصل فانه واجب على طريق الزجر ومع ذلك هو حق الادمي واما
الذي قالوا من انه وجب على طريق جزاء الجايه فليس بشيء وقد ذكرنا الكلام
عليه في مسئله موجب العمد واما تعلقهم بحد الزنا فيمكن ان يدفع فيقال
حد الزنا محض لله تعالى ولهذا قلنا الشهاد عليه حسبه فيسقط بتقادم
العهد وقد عذرهم في استيفاء حق الادمي مع حق الله تعالى فهو عذر لنا في الطلب
ثم الجواب ان الزنا ليس بجايه في حق المراه اللهم الا ان نكرهها على الزنا وزنا بعد
احسانا واتعاما وانما هو جايه على حق الله تعالى بارتكاب محظور باصل الدين
فكان الواجب حق الله تعالى ايضا على التخصيص فاما القذف فهو جايه على العبد وقوف
مطلعا على ما سبق فاسبه الجرح والقتل واما قولهم انه لا يسقط بالتقادم

ملنا بكر لهذا زوجي فان قالوا لا استوفيه المعدوم بنفسه قلنا لانه مقدر
عددا الزم هو محجوز فيه كقفيز لانه لا يتميز من سوط من سوطين وضرب من
ضربين ويفرق على الاعضاء وترك الجمع في موضع واحد واتقاء الحر والبرد في
زمانهما والحق هذه الامام فلهذا وقف عليهما واما قولهم انه اذا اباح
لا يباح باطلا بالقتل واما حد القذف فلاجنبي واما حد القذف والحدود سل
ما قوال اهلني فعقله لاجنبي القصاص واما قولهم لو سقط حرمته في نفسه
لا يباح فقد قلنا يباح اذا زانيا فاما اذا كان غير زان فلا يباح لانه ندب
والندب حرام بكل حال واما قولهم ان الجناية على حق الله تعالى اكثر قلنا البنت
الحياء في القذف الا الجناية على النفس بهتك مخصوص فاما الكذب فلا يعرف
حتى يجعل جنايته ولانه لو كذبه بان قذف محصنة لا حد الحد بالاجماع
واما اظهار الفاحشة اذا كان صادقا فانه يجوز بطريقه المشروع وهو ما قامه
الشهادة عند الامام فليس فيه هتك حق الله تعالى فسقط ما تعلقوا به ه

مسئلة اذا اعترف الرجل بوطي امته وجاءت بولد
لزمه نسبه من غير دعوة وعندهم لا يلزمه نسبه من غير دعوة
والمسئلة تعرف بان الامة هل تصير فراشا فنقول الوطي حرام لانا الحلال
المعروف في الباب وهو حديث سعد وعبد بن زمعة وولد وليدة زمعة وهو
عبد هو ولد وليدة الى والوليدة هي الامة التي طاها سيدها وقول النبي صلى
الله عليه وسلم هو لك يا عبد الولد للفراش وللعاهر الحجر والخبر نص
وقد قال بعضهم حرام انما كانت ام ولده ولهذا المعنى الحق النسب فيه

وقال بعضهم معنى قوله هو لك يا عبد يعني ما كان لسيدك عليه السلم
قال وحجتي منه ما سوده ولانما ليس سبي من حيث انهم لا يقولون
لام الولد وليده ولانهما زنا فلم يفصل ولانه عليه السلم قال الولد للفراش
وليس المراد به الفراش الذي يفرش ويبسط وانما كني به عن الوطي الذي يكون
في الفراش واما الثاني فباطل لان القضاء صادق فانا نوليه الدعوى والدعاء
انما كان في النسب لانه في الملك فلا يقضي بالملك ولانه عليه السلم قال الولد
للفراش وهذا حكم بالنسب وطعا واما قوله عليه السلم واحتجبي منه يا سوده فقد
قيل انما قال ذلك لانه رأى سيما بينا بان رأى قافا فاستحب الحليلة ::
واما المعنى وهو ان استبرأها بوطي شبهة الولد ما لم تأت الولد ليلة اذا تزوج
حرة وجاءت بولد لستة اشهر وقد يمكن مرورها وهو يعني بالنسب والفرع
النسب المحسوس لان الوطي سبب الماء والماء سبب الولد محسوسا ومعنى بالسبب
في الاصل السبب المشروع بل المحسوس اقوى من المشروع والحق ان ما يرد
الاسباب الشرعية لما وضع النسب له بدليل شتى بل الاسباب الشرعية
يدل عليه ان ولد الامة يصير فراشا فسر الوطي حرام لانا الحلال
المعروف في الباب وهو حديث سعد وعبد بن زمعة وولد وليدة زمعة وهو
عبد هو ولد وليدة الى والوليدة هي الامة التي طاها سيدها وقول النبي صلى
الله عليه وسلم هو لك يا عبد الولد للفراش وللعاهر الحجر والخبر نص
وقد قال بعضهم حرام انما كانت ام ولده ولهذا المعنى الحق النسب فيه

وانما يكون له شبهة النسب

فان قالوا انما استقيم هذا الكلام ان لو عرف ان الولد من هذا الوطي وجوز ان
يكون منه وجوز ان يكون من غيره فلما ورد ما يدفع هذا السؤال فانا انما
قلنا ان الولد مطلوب في الجملة ولا جهة لطلبه الا الوطي والتوهم الذي قلتموه
لا يعرف لانه لو اعتبر لبطل طريق الطلب لما تعلم انه لا يعرف من نفسه ولا
يعرف منه في هذا الطلب سوى الوطي سنة ان هذا الوطي مرظهر وعرف
ولا يعرف وطي يعارضه فجاز ان الولد على السبب الظاهر ولد مرجح انسانا
ومات قبل ان يتزايل الحال بالموت على الخرج لان السبب الظاهر وان كان سوهم
سبب اخر ولكن ما لا يزال الموهوم لا يعارض السبب الظاهر دليلا هاهنا فان
قالوا هاهنا كرجح مساهما في الموت وليس هاهنا معلوم مساه نودي الى
الولد ولنا معرفة الوطي منه ووجود الولد بعده دافوا كونه سببا معتبرا
في ثبوت النسب فانه لا تتصور سوى هذا فيم هذا القدر في السببية ولم طلب
ما سواه ونزل منزلة الخرج في كونه سببا للهلاك المؤدي اليه فاحدهم
قالوا وطي الامة معنى يحتمل طلب الولد وغيره فلا يثبت النسب بمجرد ذلك له
يشتري الامة وولدها كما غيره هو قضاء السهو وهذا لان احتمال الامرين
جهة فان الوطي لو كان جهة في ثبوت النسب لكان لاحتمال طلب الولد
به وقد عارض هذا الاحتمال احتمال اخر وهو احتمال قضاء السهو
والدليل مع المعارض لا يكون دليلا فاما الاحتمال الذي ذكرناه
فهو ظاهر لكل احد فان الانسان قد يطأ الامة لطلب الولد وقد يطأها

لقضاء السهو لا لطلب الولد ولا لاجل ماله مطلق حتى يزيل حق العزل
من غير حرج ولا منع ولا حرم ولا اكراهه فالوا وخرج على هذا وطي المزوجه
فانه لا يحتمل الا طلب الولد في الشرع بدليل قوله عليه السلام تناكحوا تكاثروا
فاني اباهي بكم الامم يوم القيامة وهذا نقض على الولد ودليل على انه
لا يجوز العزل عن المنكوحة فيبطل الاحتمال الطبعي بالتعبير الشرعي فصار
لا حكم له وفي الامة وجد الاحتمال طبعا وورد الشرع سمرة على ما مر
سنة ان في المنكوحة لما تعين الوطي لطلب الولد لم يعتبر مقامه في
ثبوت الفراش وهو عقد النكاح ولو تعين الوطي في الامة لطلب الولد لوجب
ان يقام سببه مقامه وهو شراء الامة وحين لم يقم بالاجماع عرفنا انه غير
معتبر للولد فالوا وقولكم انه وجد سبب الولد يلزمكم على وجهة الاجماع
لا على وجه النقض مسلم شراء الامة ولا بد من النقض لثبوت السبب على انه
سبب عند الانزال وعندكم لو وطئ ولم ينزل ثبت السبب فبطل التعليل بالسبب
واستدلوا باحكام في ان الامة لا تصير فراشا بنفس الوطي وهي انها
لو صارت فراشا لاستحقت والدة العدة كما في المنكوحة ولام الولد ولكان
يمنع بيعها على صاحب الفراش كما في ام الولد ولكان لا يسقى ولدها بدعوى الاب
على جوزها كما في المنكوحة وقد علم انه لا طلاق ولا ظهار ولا ايلاء فيها
ما قضاء عدتها بالاقراء حتى ولد لستة اشهر من يوم الاعتراف بسبب
الولد وجوب الاستبراء لا قرء فلم يمنع ثبوت النسب فما بال دعوى الاستبراء
في مسئلتنا منفي ثبوت النسب فهذه منافضة ظاهرة بنته الجواب

قولهم ان الوطي معنى يحتمل يقال لهم انا لم نقل في الوطي الذي زال الاحتمال فيه
بل اعترف بالوطي والانزال والا لاستسلم السبب فلنا فان زال المانع مع سؤال السبب
هو الاحتمال فاذا جاء ما يقطع الاحتمال كحبل بن ست السبب فان قالوا انما لم يلزم
فيما اذا اعترف بالوطي مع العزل وفي هذه الصورة يقطع بانه لم يطلب الولد
قلنا وقد منع السبع ابو سهل رحمه الله هذه الصورة وقال لا يثبت السبب ما
لم يعترف بالوطي والانزال وطالما ذهب السليم وجه الالزام في هذه المسئلة
هو ان الشرع اعرض عن العزل وجعل وجوده وعدمه سواء في حق الولد
فانه سئل في الخبر انه صلى الله عليه وسلم سئل عن العزل فقال عليه السلم
ما من نسمة قدر الله تعالى كونها الا وهي كائنة فاعزلوا او لا تعزلوا
فاذا سقط بالنص هذا اصل الاعتبار بنفس الوطي حاز الحواب وفقها انا لا نسلم
الاحتمال شرعا لان الوطي لم يجعل في الشرع الا طلب الولد سواء في ذلك
الحر او الامة وقضاء الشهوة تبع ولذلك لا يحل الا في موضع طلب الولد
ويقول وطي في الفيل فضول كالبله لطلب الولد دليله وطي المصوحة
سلمنا ان خلاف المطلوب مع ايجاد الفعل وايجاد المحل في غاية البعد
ونهايته واما جواز العزل في الامة وعدم جوازه في الحرة لم لكن كذلك فليم
بل الانزال حرام في الوطي لا لوجود مسلة للامة والانزال من تمام الوطي فلم
يجز ترك الانزال في الحرة لافادتها الحبلى وجاز في الامة تغريرا لذتها
لسقوط حقها حتى لو اذنت الحرة في العزل لم يجز واما مسئلة العزل فقد

اجتنا عنه وبينا ان الانزال واعراض الشرع عنه في حق الاولاد وكيف
ان نجاب عن اصل الطريقة بجواب اخر وقال سلمنا انه محتمل ولكن
احتمال طلب الولد افي في سقوط السبب السبب محاط لاسانه
ولهذا استت بالسهمات ولان في اسقاط السبب صيانة للنفوس وعصمة
للدماء فان الاولاد اذا طلبت اسابهم عن الآباء ضاعوا لانهم يصيرون
كلا على الامهات والامهات عاجزات والوالد قادر على الاكتساب
صيانتها فاشبه فصل مالك النصاب فصل حكم الصدقة فان وطي الامة باحتمال
طلب الولد صار شبيها في سقوط حدها المصاهرة والدليل على انها باحتمال
طلب الولد ان الاصل في الحرم هو العضية ثم الحق سبب العضية بحقيقة
العضية على الخرق فمن قتل ووطي الامة سبب العضية باحتمال طلب
الولد وهم يدعون ان الانسان لاحياط في ابائها لاحتمالها على
المواجب المالية ولانه حق الادمي كالقرض والجرم احتياطه في كل حال حتى
الشرع وهذا جواب لابأس به وعندي المعتمد هو الاول وهو
حصفه المسئلة واما المسائل التي يعلقونها اما الاول فعند فراش
الامة قط لا يوجب العدة وانما يوجب الاستبراء على ما سياتي من بعد
وفي هذا الموضع قد يوجب الاستبراء حتى اذا اراد ان يزوجها وجب استبراء
ولو باعها وجب الاستبراء واما تعليقهم بحرمة البيع فليس بحرمة البيع في
ام الولد لوجود فراش السيد وانما هو لحرمة الولد وقد بينا هذا في

مسئلة امهات الاولاد فلا حرم في امته اذا اتت بولد وبنت النسب
وكمنا نعقه معنا من سبع الام واوجبنا لها حق الحرية وجعلنا كالام ولد
له مسلسا برامهات الاولاد وما قولهم ان النسب يسقى بدعوى الاستبرا
فلنا انما ان ذلك ليكون للمولى طريق لنفي سبب الولد منه اذا علم انه
ليس منه وفي المسئلة طريق وهو اللعان وبها هنا لا لعان فسقى مراطرق
دعوى الاستبرا وهو طريق صحيح لانه يتبع اثر الماء ويجعل الوطء كان
لم يكن ويعود حلها كما كان قبل الوطء واما في المسئلة التي ادعوا
علينا المناقضة فيها فقد امكن النفي باللعان فلم يكتف بدعوى
الاستبرا لانه مع دعوى الاستبرا يجوز ان يكون واما قياسهم على
اصل شرى لامه فالخرج سهل لان الشرى ليس بسبب للولد وانما هو في
الوضع لطلب المال ولهذا المعنى صح في موضع طلب الولد وفي عرضه
واما الوطء فهو في الاصل مشروع لطلب الولد فاي موضع وجد ويمكن
ان يقال ان الشرى اذا اتصل به حقيقة فرع انشاله به مشروعا ٥ تم سهل

مسئلة

فراش السبب ليست مجرد النكاح بل
به امكان الوطء وعندهم لا يشترط امكان الوطء وصورة الخلاف
في المغربية والمشرقية والرجل في القطر الذي لنا انه ولد ليس منه
قطعا والاستلحاق منه دليله امرأة الصبي اذا حاضت ولم تحض انه لو
اقام دليلا سرعا ما اللعان على انه ليس منه انفى الولد من الاصل واذا اقام

دليلا قطعيا على انه ليس منه وهو في مسئلتنا فالاولى ان ينفى عنه بدليل عليه
انه اذا حاز ان يثبت النسب في مسئلتنا مع قطعنا بان الولد ليس منه فقولوا به وان
اقام دليل اللعان على نفي انه لا ينفى النسب وهو اولى لان يجوز ان يكون
منه موجودا مع اللعان وهذا لان الاصل في اثبات انساب الاولاد من الآباء
كونهم منهم على معنى انهم خلقوا من مائهم وهذا معنى قوله تعالى وهو
الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا اي ممن خلق من مائه وقال تعالى حين
ذكر خلق ادم وحوا عليهما السلام وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ولهذا لو
اعرض عن هذا المكذب شخص بان ولى نسب لانسان شخص اخر وطالبه ان يدعي كل
واحد منهما بمن يساويه نسبا من سواه ادى ذلك الى ان لا يعرف فلان ابا او
جده وفي هذا من الفساد وهتك معالم الدين ما لا يخفى وحاشا ان يكون مغفيا
عن الكلام عليه واما احتجاجهم فالوا الاصل في النسب هو الماء
كما زعمتم لانه امر باطن لا يوقف عليه وذلك الوطء يخفى عن الناس وان
كان ظاهرا عند الواطي والنسب انما يشتهر في الناس ويقصد به السؤ على طريق
الاستفهار ولا يمكن تعلقه بالماء لانا بالوطء فقلناه الى السبب الظاهر وهو
النكاح واذا ثبت الحكم عليه وجودا وعدما وطهر السفر مع المسقة
في رخصة القصر واللبوغ مع اعتدال العقل في تنا الخطاب عليه
واستحداث الملك مع العلم في امر الاستبرا وبما ساللعون في اليمين والاستبرا
والزامه على ما قلتم وبقولنا نقول ذلك واجبا مع عدم العلم قطعا وهو اذا

اسير بجارية بكرا ومن امراته فالوا واما امكان الوطي فغير معتبر لانه لو اعتبر امكانه لاعتبر وجود حيضة لان سبب الوجوب تحقق الوطي لا الامكان واذا ثبت وجوب الكل بسبب تقرر بجعل السرع له طريقا في الحجر ذلك اللعان واذا ازداد المحض منه بقال له لاعرى والاعقد لم يمكن فالوا واما البيني فانما لم يثبت النسب منه لعني فيه وهو عدم امكان الوطي وعدم تحقق الشبه والمني مسئلتنا فوجدت اهليه النسب من الزوج واتصاله بكل لعدم نفيه معنى الحواب قلنا اما الفعل الى السبب لظاهر وهو التكح فلا ننكره ولكن شرط الامكان لان الدليل قام على وجوب الاعراض عن حيضة الوطي لعلوقه وخفائه فاما الامكان فاعتباره ممكن وما عساه ان اعتباره لكن لا يؤدي الى اسقاط الحد الذي هو الاصل فخالف الدليل حالنا انما اعرضنا عن وجود حيضة لوجود الحبل العظيم فلما امكن الحمل فلا حرج في اعتباره فاعتباره لم يوجد الحمل اعتبارا ان لم يوجد حيضة بل يقول اذا امكن الوطي وجد نوعهم الحمل ولو استقر في السرع وحبل الاحتياط في اثبات الاحباب دليل اثباته بالسنهات مدت هاهنا مجرد الوهم يحمل امر الزوج على انه قد وطئ امراته واصاب منها فكون الحمل منه ووجد اعتبار الدليله وان لم يوجد يقينا لم اذا عرف الرجل انه ليس منه فله نفيه بطريقه وهو اللعان واما ما قاله فاعراض عن الحاجة الى الاعراض عنه لوجود ما يوجب الاعراض عنه اعتبارا وان مست الحاجة الى الاعراض عنه حيضة وهو باطل وان الاصول التي بنى عليها السؤال لا يحوز الاعراض عنها اصلا وفي طرق المجتهدين الى مذاهبهم قواعد السرع وقواعده فاقالوا قد اعتبرهم على الامكان وهو باطل فان هذا الامكان من وجه الزوج عارضه امكان اخر من وجهه لانه يحوز ان يكون الولد من فحل الحي لان الزوج والامكان منهما واحد فسقط التعلق لامكان هذه المعارضة والا لا معارضه فانه وجد الوطي الزوج شبه فلم يوجد الوطي الا حتى شبه ولا معارضة من وجد شبهه ومن لم يوجد شبهه واذا سقطت المعارضة من الامكان صارت العبرة لامكان الزوج واعتباره في اثبات النسب معنى وجدا على ما سبق بيانه فصار الحكم له واما المسايل التي اوردها في كل هذه المسايل توهم

المعاني لمسئله هذه الاحكام في الاصل موجود فان المسئله في الاسفار ظاهره وذلك اعتدال العقد عند الملوغ ظاهر فان لم يعلم حقيقة فالوهم موجود وفي مسئله الاستبراء الوهم الما موجود ايضا واذا زال الدليع امراه وذي مع الكراهه لانا لا نعلم انها بكر قطعا وبكر ان يكون الما سبق الى رحمها من المولى الذي يغشاها وحمل على الكراهه فاما في مسئلتنا فوقتنا الوهوان الما من القطعات ومسئله الصبي لا تفيده وهو لهم انه ليس فراش الشبهه منه قلنا انما خرج هذه الاحاديث لفقد الما وهاهنا وقطع العقد تقسا فان شاء الله اعلم ٥ هـ

مسايل العده

مسئله العده عندنا الاطهار وهو قول ابن عمر وزيد وعايشه وبه قال مالك واهل الحجاز وعندهم هي الحيض وبه قال العراق لنا قوله تعالى مطلقهن لعدتهن ومعناه لزمان عدتهن وانما يباح الطلاق في الطهر دل انه زمان العده فان قالوا المراد بالايه بيان عدد الاقراء لان عدد الطلاق الواقع قلنا العده واحده وهي العده المسهوره المعروفه ومعنى الايه زمان عدتهن ذلك والدليل المفسر ومعنى زمان العده انه الزمان الذي تعتد به المطلقه عند وجوب العده وهو الطهر فهو عده وزمان العده قبل الطلاق وبعده تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء وقوله بربصن خبر معنى الامر وهو محمول على الفور والتحصيل الاقراء فانه لا يحوز المراد ان مقدار العده ثلثه اقراء لانه ناقض الايه الايه انها اذا صارت مطلقه لزمها الاعتداد عقيبها والاعتداد انما يكون بزمان يقع الحساب به عن العده فاما لا يقع به الاحتساب بالاتفاق فان العده تكون ثلثه اقراء معدوده معلومه والاصل ان الوقت اذا قدر شرعا بحمل المشروع فيه ووقع الاحتساب به فيما مضى منه مثل ايام الحيض وايام الايلاء والعنه وغيرها واذا ثبت هذا الاصل وقلنا انما يعتبر حصول هذا في سبب مبيح فاما في سبب محظور فمتى عنه ولا والطلاق انما يباح في حاله الطهر فوجب ان يستعقب فان الاحتساب عن العده ولسنا ذلك الا بان نقول الاعتداد بالطهر فاما اذا حملت الحيض والوجود بها وتقول طلاق مبيح انقاعه فلا يخرج عنه زمان الاحتساب

دليله طلاق لا يبدو والصغيرة فان قالوا ما استغفر الاعتداد ولان عندنا
سروعها في الحيض قد حصل وهذا المعنى يوجب احتساب الحطور ان فلنا ذكرنا
ان الواجب وجوده عقيب الطلاق وما ان الاحتساب وعندهم لا احتساب الا
للحيض فاما الطهر فلا احتساب به اصلا وانما وجوده ضروري فان الحيض
بدون تخلله طهر ولهذا المعنى يكون هذا الطهر عندهم وجوده وعدمه بمنابه واحده
وقولهم انا نقول شرع في العدة فلنا بلى ولكن مشروع بلا ناديه ولا احتساب
فيكون مناقضة بامة فان قالوا الخروج مشروع في البيت وبناء اداؤه كما في الحج
في الحج انما خرج اداؤه للعذور لان فعاله توديه اياكم متفرقة ولا يتصور جمعها
في مكان واحد فاما ههنا فمستطاع فلا عذور في الخروج فقلنا السبب لشرطه فان سبب العدة
هو الملاقة وشرطها الطلاق واذا تم السبب بانقلابه الشرط وجب الاداء لا محالة
بالدليل موجب للاجزية لعذر لا عذور ولا دليل على الاجزية بعد انا ولا ذكرنا ان
الاعتداد بزمان متفرد سرعا ولا يتصور الشروع في زمان متفرد سرعا الا واذا مضى
جزء منه انقض من الزمان المعتد بقدر ما مضى منه وعلى هذا التعديل لا يدخل فصل
الحج وانا نظر مسلمانا ان العدة ومعناه الاتلاف ويعني عن عمر ان انه قام فاها دليل
الآخر وسنبين ذلك في كلامهم وحديث عمر في المتن كلام كرامة الاصحاب تركنا
ذكره واما الاعتماد على هذا الفصل الواحد من سوء فغاية القوة واما
حجتهم بما رواه الفصلين معتمدين احدهما مستخرج من ظاهر الكتاب والآخر من حيث المعنى
اما الاول فالله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وظاهره
قوله يقتضي ثلثة قروء وهو اصل قول الثلاثة ثلثة شهور وللسنين لا يوجد الا قروء
الحامل الطلاق للباح الا اذا حملها على الحيض فاما اذا حملناه على الاطهار
يوجد قرآن او بعض الثالث فانه اذا طلقها في الطهر الذي عقبه كم محسوب من

العدة عندنا وليس بقرء فاما لان الطهر الذي هو القرء عندكم هو الذي يحط الدم
بطرفيه ولم يوجد بعد الطلاق لا الدم احد الطرفين وان وجد بعد يوجد بالطرف
الآخر وحاصل الطلاق قالوا واما على اصلنا فلا خروج لاحتساب الاثلث
حيض تواصل عن العدة ثبت ان القرء في العدة لا يتبعض ولا يتجزى بدليل قولهم في العبد
الامة لو اشترت تعتد ان حيضة ونصف لحلت واذا لم يتجزء لم يتبعض فلم يوجد الاحتساب
بما بقي من الطهر لانه لو احتسب احتسب بعض القرء وذلك يتبعض وجزء واما
الفصل الثاني وهو المعتمد عليه من حيث المعنى قالوا العدة وضعت لها ليراه الرحم
فيعرف لها الحيض قياسا على استبراء الجارية ولما قلنا ان العدة وضعت لها ليراه الرحم
لانا اجمعنا على ان العدة بالاقراء لا تنقضي الا بالدخول وهو دليل قاطع على استبراء الرحم
اصل الاستبراء ان عدة الوفاة لما لم يكن الاصل فيه براءة الرحم كانت بالشهور قالوا
وهذا يتبين ان معنى العادة تتبع استبراء الرحم لانه لو كان اصلا لكان بالشهور
اولى منه بالاقراء ويدل عليه انه تجب على الآيسة والكبيرة التي ما تشتهي العادة فدل
ان الاصل فيها استبراء الرحم وان العادة قد تتبع وتكون الحيض لانها اطهار لان
الحيض علم على براءة الرحم في الشرع بدليل قوله عليه السلام لا توطئ الحامل حتى تضع ولا
الحامل حتى تستبرئ بحيضة فجعل الحيض موضع وضع الحمل ووضع الحمل علم على
براءة الرحم كذلك الحيض ولان الكامل لا يحيض عندنا وعلى اصلكم على القول الآخر ان
حاضت يكون على الدور والسدود فدل ان الحيض علم على براءة الرحم والطهر ليس
بكل حال قالوا ولا يجوز ان يقال القرء الذي هو الطهر هو حط الدم نظرا فيه وذلك
يحصل به براءة الرحم لانه ان حصل حصل بعده وهو الزمن الذي يحط به لا بعده وفي
يحصل براءة الرحم بعده فكان اول قالوا ولا يجوز ان يصير الطهر اول الاقراء
بمعنى معنى العادة لان الحيض انما تتابع بعض العبادة من الصلوة والصوم

ولانا يقول العادات الاخرى انما ثبتت في الاحرام ولا الوقوف واصل الاستلام وكذا الاذكار وجميع التسبيحات فلانا في معنى العادة التي تضمنها العدة ايضا لانها من حيث الفقه واستبرا المالك بعدا شكالا عظيما في المسئلة وقد يعلق بعضهم بقوله تعالى واللاتي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر فاقتضى ظاهره ان الحيض اصل والشهور بدل مثل قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فعلى هذا فلو لم تحض اصلا فلم تجد ما تعتد به ثلثة اشهر فتعتد ثلثة اشهر متتابعين وقد تعلق بعضهم بحديث عائشة الذي بيناه وقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وهذا نص في الاماء وكذلك الحرائر بكون ذلك ٥ الجواب الفصل الاول نقالهم بطريق المجادلة ان كان اعتياد الاطهار يوجب انقضاء عدة الكمال فاعتياد الحيض عندكم يوجب الزيادة على الكمال فانكم اذا قلتم وان طهرت عن الحيض في المرة الثالثة لا تخرج عن العدة ولا تحل للازواج الا بعد الاغتسال اذا كان طهرها فيما دون العشر فقل لهم العشر قبل صدر حلم فيما تقيم فيه ثم اتى الجواب المعتمد الباقي عن الطهر فركا والدرك قولهم ان بعض الطهر يجب ان يشترك قلنا البعض قد يكون كالعدم فيما الدليل اخل بعض الطلاق وكون طلاقا كاملا الدليل عليه والدليل ها هنا ان الطلاق المدح لا يجوز ان يتعقبه زمان الاحتساب لانا نجعل بعض الزكاة لا تطريق الاحتساب الا هذا الوجه وايضا فانا لو لم نسلك هذا الى ايجاب تطويل العدة عليها وتطويل العدة عليها ممنوع بدليل الطلاق في حالة الحيض فانه تكره لهذا المعنى فكان تعلله الاحرار عن تطويل العدة عليها يمنع من الطلاق في حالة الحيض فهذا العلة ايضا جعل لبعض الاقراء حكم الكل بدليل ما لو خرج من طهر الى حيض واما الذي يعلقونه به من الفصل الثاني فيمكن ان يدعوا في الاصل الذي ادعوه ويقال كيف يصح دعوى هذا الاصل

وقد وجبت العدة في الموضع الذي فطمنا به اذا رأى الدم فقد وهو اذا اقبلها اذا وضعت جميع ما في بطنها فانطلق وجبت العدة في هذه الصورة وان سعا فراع الدم والاولى ان يسلم لهم هذا الاصل وهو ان العدة وجبت لامرأة الدم ونقول ان ما الدم فحصل الحيض حصلنا الطهر الذي لعدمه في ما ذكرناه ٥ واما قولهم ان ما الدم الحيض لعينه وما الطهر لغيره فليس بشيء لان المطلوب ما الدم وطهور ما الدم على وجه واحد سواء كان بالحيض او الطهر فلا بد ان نجوز ان يطلب الرجيح بهذا الوجه فطلبناه بوجه اخر وهو ما ذكرناه من ان الطلاق المباح من قضية منهيا عنه ومعفوا ان يستغرب زمان الاحتساب ولا يوجد ذلك الا اذا جعلنا العدة بالاطهار ٥ وخرج على هذا فصل الاستبرا في المستبرأة المسبية ان الشيء والسري مباح في زمان الطهر والحيض فسوغنا الاستبرا بالحيض او الطهر فزمان الاحتساب يعقب سببه المباح في الشرع فلا يمكن ان يطلب الشرع من هذه الجهة فطلبناه من جهة اخرى لانه لا بد من طلب الشرع فانه وان حصل المقصود بكل واحد منهما الا ان الاجماع منعقد على انه لا بد من تعيين احدهما اما الحيض واما الطهر والترجيح في الاستبرا في الحيض لان الاستبرا وجب لطلبها لسيدها فحملناه على ما يقضي ويتوصل الى الطلب وذلك بالحيض فانه يتوصل الى زمان التحليل وهو الطهر فاذا جعلناه ما يطهر يفضي الى المحرم وهو زمان الحيض وهذا الامر ما شرع لحكم وتم السبب الشرع له فان يطهر امتنع عليه فخطأ الاستبرا بما يطهر المشتري عليه وهو طلبها لسيدها وفي مسئلتنا لا يمكن الترجيح بهذا لان المطلوب هو الحل للازواج وذلك في زمان الطهر والحيض واحد فطلبنا مرجحا اخر وهو ما ذكرنا ذلك هو الطهر على ما سبق بيانه وهذا جواب معتمد من باب الاسباب الذي خطر في عامة الاصحاب ٥ ويمكن

ان يقال ايضا ان تقديم الحيض على الطهر في الاستبراء كان مجردا عن
اعتقاد منه معنى والاعتماد على الاول ٥ واما تعليلهم بقوله تعالى والذي
يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر فمحمول بظاهر الآية
وعندنا اليأس من المحيض تعتد بالشهور وليس في ظاهره دليل على الاعتداد
عند وجود الحيض لان الحيض لا يظهر واما ما تعلقوا به من الدليل والاصل
فليس في الآية دليل عليه ويمكن ان يقال كنى عن القرء الذي هو الاصل بذكر الحيض
لانه لا يوجد الا بوجوده والشيء يكنى به عن الشيء اذا كان بينهما اتصال يوجب ذلك
واما الحرة فعندنا انه عدتها ثلث حيض والله اعلم **مسئلة** اذا مات الصبي
عن امرأته وهي ممن تعتد بالشهور عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد بعد وضع
الحمل ٥ لنا ان نفس العدة بوضع الحمل معلول بطهارة فراغ الرحم لسؤر
المني عنها وشغل الرحم بما لا يكون ما نعا من النكاح حال فلا يعلل
الطلاق والمني نطهور فراغ الرحم عنه فان اشتغل اذا لم يكن ما نعا والفراغ لا
يكون مطلقا ٥ بينه ان حمل من الزنا منزلة المعدوم بدليل ما سنا ولو
كان معدوما بحقيقته كانت العدة بالشهور كذلك اذا كانت بمنزلة المعدوم
حكما ويستدل بالحمل الحادث فانه لا يقتضي به العدة كذلك الحمل المقترن
بالوفاة لا يقتضي به العدة الا ترى ان المقترن بالطلاق لما انقضت العدة
بوضعه كيف انقضت بالاقراء اذا حاضت ٥
واما حجتهم فنقلوا العموم من قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن الا ان نستثنى من الحمل الحادث بدليل ما سنا ان شاء الله تعالى
* النسب زيادة على المتن وهو سقط على ما عرف ٥ واما قوله تعالى

والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
هذا في غير الحامل لان الآية التي تعلقنا بها جاءت عن هذه الآية كذلك روي
عن عبد الله بن مسعود فاما لو اوان عدة الوفاة غير مقابل وجوبها بالحمل
ولا تنتهي الحامل بدليل وجوبها بالدخول وبدليل وجوبها على الصغيرة التي لم توطأ
واذا لم يكن وجوبها معلولا لما كانت العدة الواجبة محضة تربص وجب لقضاء حق
النكاح ولطلوع علمها المنع من الازواج وهذا الترتص من المشهور وقد وضع
الحمل بالحمل امراة الكبير واذا كان محض تربص قلنا ما الحمل في ذلك موضع وهو
الحمل ساق النقد بزعمك الحمل وهو الثابت ليست عدة الزنا واحدة فالنقد يجب ان
يكون واحدا قالوا واما الاقامة بالمعدوم فمحال قلنا ليس الزنا في نفسه اذا كان حلالا
من الزنا لا يرجم ولو جعل الحمل كالعدم لوجب ان يرجم فيه قالوا واما الاشهر
الخلاف فاذا لم ينقل العدة اليه لان الشهور لست بدلا عن الحمل لكن الشهور
اصل فيما اذا كانت المراة كاملا وبدء الحمل اصل اذا كانت المراة حاملا واذا
كان كل واحد منهما اصلا لا ينتقل من احدهما الى الاخر فلان اصل العدة محدود
تقدير بوضع لم يكن المدة اصلا لاطلاق النكاح وفي هذا المعنى يكون كل
واحد اصلا في محله لطلاق الشهور في الصغيرة انها لحق عن الاقراء فلهذا
المعنى وجب الانتقال الى الاصل اذا قدر عليه الجواب ـــ اما قوله على ما بينه
وهي واردة في المطلقات لانه المتوفى عنها زوجها لانها مشتركة على
قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم فطلقوهن لعدتهن فاما في المراة الكبيرة فانا
جعلنا عدتها بوضع الحمل لانه بدل الاشهر لكن بقضية شبيهة الاصلية وذلك

انه يوقف عنها زوجها وهي حبلى فوضعت لمدة يسيرة فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم
للزوج على ان الاية خاصة محلها حبلى وان الاحمال لا تثبت انساب احاديث
واما تعليلهم بالمعنى فلهم ان عدم علوقه غير معلوم بوجود الماء ولا يوم الوجود
قلنا هذا لا يمكن في اصل البعد فاما الاعتداد بوضع الحمل اذا كان الحمل في غير
زوجها جلي لكن نقليله وما يترك نقليله وعليه ظهور فراغ الرحم وهذا لان ما يمكن نقليله
لا يترك نقليله بالذي لا يمكن نقليله واذا علل الذي قلناه وظهور فراغ الرحم انما يطلق
اذا كان الشغل ما نعا فاما اذا لم يكن ما نعا فلا بيان ان هذا الشغل اليسير مانع ان الحبلى
يجوز لها ان تتزوج ولا يمنع كتابة الحمل فاما الذي قلنا ان الحمل من الزنا محصول
كالمعدوم والدليل عليه ان الشرع الغى نسبه ايضا واما قولهم ان الحامل من الزنا لا ترجم قلنا
انما جعل كالمعدوم في حق حكم بالحمل البعد متعلق بالحمل وكذلك الشبهة من الزوج
يجعل الحمل في هذا الحكم بمنزلة المعدوم فاما الحامل فلا يطلق ويرجم الحامل
الحامل فاما تعليلنا بالحمل الكائن فصحيح وقولهم ان الشهود للبينة كلوا عن
الحمل بلا كائن عن الحقيقة وانما يدعي من وجد يكون الاعتداد به اول من الشهود
وهذا لم يسلم الا سكال واذا كان اول عند وجوده فلو كان الاعتداد بالحمل اول
من الشهود في الامتداد لكان اول ايضا في الظهور بدليل الحيض مع الشهود وحيث
لم يكن الاعتداد بالحمل اولى من الشهود عند وجود الحمل بعد الولادة وذلك
الاستدلال والله اعلم **مسألة** اذا اقر الرجل بانقضاء عدتها من طلاق او
لستة اشهر فصاعدا من يوم الاقرار ثبت النسب عندنا اذا لم يكن تزوجت بزوج اخر
وبطلت البعدة بالاقرار وعندهم لا يثبت النسب لنا ان بثبوت النسب
وجد ان يثبت نسب الولد وقد دل وجود النسب بوضع العلوق بالولد في
حال النكاح فانه لا حمل اعتبار نسب سوى هذا النسب فانا بينا ان

انما لا يمكن الوقوف عليه والوطي انما يظهر للناس في محرد الكان العلوق بالولد
بالولد محال للنكاح وهذا المعنى عندنا موجودا واذا وجد سبب لنسب الولد يدل
يدل عليه ان النسب حق الولد وهو بالخاط في اثباته وانما الاخوز للمراة ان تسقط حق
اسقاط حق الولد من النسب فحملنا اقرارها في امر النسب بمنزلة المعدوم ولو جاز بولد
قبل الاقرار لم يجز ان يكون العلوق به في حال النكاح ثبت نسب الولد وذلك
بعد الاقرار واما حجتهم قالوا الاب بالولد ملحق فجوز ان يكون العلوق به بوطي حادث بعد
الاقرار واما بوطي شبهة او نكاح فلا يثبت شيء دليله ما اذا زوجت زوج وهذا
لانها امينة في الاخبار بانقضاء العدة فالاحمال قولها على انكار اذا امكن حمله على العدة
وهو انه يمكن ان يجعل الولد لعلوق حادث وحجتهم ان الاصل لا يكذب في حين
ما وجد له محمل صدق قالوا واما قولهم العلوق به في النكاح الاول فلا معتبر به
وذلك ان هذا انما يعتبر اذا كانت منكوحة او معتدة وليست بواحدة منهما والآن
التوهم في هذا موجودا ان تزوجت بزوج اخر فقالوا واما قولكم بان اقرارها
في حق النسب جعل كالمعدوم محال لان قول الامين مقبول من جميع الحيثيات ولا
يجوز ان يجعل في حمله وقولكم ان قول المراة لا يبقى اسقاط نسب الولد الذي
يقال ان اقرارها اسقاط له وانما انتفى النسب لانه لم يوجد سبب الثبوت والجواب
اما انه يجوز ان يكون العلوق بالولد لحمل حادث قلنا ويجوز ان يكون العلوق
في حال النكاح وهذا اولى بل اعتبارا لان امكان معتبر باثبات النسب
غير معتبر في سوت نفي النسب كانه لو اعتبر لم يثبت نسب من على ان يوهم العلوق
به من حمل حادث منه موجود قبل الانقضاء فاقرارها بانقضاء العدة ومع ذلك
يثبت النسب منه واما قولهم انها امينة قلنا الاحرم قبلنا قولها في كلها للازواج

قالوا فلا تعتبر ولها في نفي النسب قلنا لان الطلاق الازواج يعتد ظاهر الامر
والظاهر انها ليست حاملا ولكن اذا جاءت بولد وان كان لستة اشهر فصاعدا ان
يكون العلوق به حاله النكاح فكفى بهذا في ثبوت النسب الا ترى من تزوج امراة ثم
طلقها بعد شهر قبل الدخول فرجعت العدة وقطعت الازواج ثم جاءت بولد لاقل من
ستة اشهر من يوم الطلاق او لستة اشهر فصاعدا من يوم النكاح ثبت نسبه لانه
يتوهم ان يكون العلوق به في حال النكاح فحمل هذا التوهم مثبت النسب وبين
ان العدة كانت واجبة وانها لم تدخل للازواج وكذلك في مسئلتنا مثل هذا التوهم
جعله الكلام ان اقرارها مقبول يشرط به وهي ان كما في بولد لاقل فجوز ان يكون
العلوق به في حال النكاح وقد قام الدليل على صحة هذه الشرط به ان
اقرارها لا يقبل في حق النسب واما قولهم ان بعد الزوج وقد وجد في
الامكان قلنا بلى في مقابله امكان اخر وهو ان يكون من الزوج
الباقي وهذا اولى لان فراشه قائم وفراشه قائم وفراش الاول منقضي والقائم
اولى بالاعتبار من المنقضي واما اذا لم يعلم زوج اخر ولا وطي لشبهة فلا يمكن
اعتبار هذا التوهم لان غير الزوج لا لذكاء نسب لولد لانه لا يعرف زوج
اخر ولا وطي شبهة حتى يثبت النسب منه فسقط هذا الجانب وبقي الجانب
الاخر وهو توهم العلوق بالولد في نكاح الاول وقد بينا انه سبب ام في
السبب واما قولهم ان الاركان سبب المدعو اليه والمعقد قلنا قد بينا ان
العقد ما فيه في حق النسب وعلى ان هذه الدعوى لا دليل عليها بل الاصل
اذا وجد التوهم الذي ذكرناه ثبت النسب واما قولهم ان النسب لا يثبت
حتى يكون المراة بالا قرار مسقطة اياه قلنا الولد يعلو على النسب كما

تعلق على الجزية وفي اقرارها اسقاط حقه الا ترى انه لو اقر بها لان
نسبه ثبت وقولهم انه لعدم سبب الثبوت قلنا قد بينا وجود سبب الثبوت
فلا تفاوت والله اعلم **مسئلة** اذا وجبت عدتان على امراة واحدة من
رجلين فحكمهما بالداخل ووجب عليها ان تعتد بكلتا العدتين وعندهم تدخل
ومعنى الداخل هو الاتيان بعده واحدة عنهما وتقع بكل العدة قاضية على الحقوق
معا وقيل العدتين عندنا ممدا الوضع والاشهر وكلا الواجبين هذا واحد
وبينهما فرق في الخلاف اذا سرعان في هذه المسئلة لنا ان الواجب مقدر معلوم
محصور فلا تكفي بعضه كله دليله سائر الحقوق والدليل الجامع للعدتين وهي
قولنا اعتداد معلوم انه قد اجتمع عليها وجوب الاعتداد نسبه او اقل المسئلة
مصورة في امراة طلقها زوجها وطيا اخر نسبه او بنكاح فاسد وهي
من الصور قد وجب عليها الاعتداد مسلة او في الزوج وثلثة اقراء الوطي
بشبهة ولا يمكن ان يمنع هذا فان سبب العدتين واحد واذا وجد سببها
اجتمع وجوبهما واذا اجتمع وجوبهما يكون بالقدر المذكور واذا وجب
القدر المذكور دخل بعضه وهذا لان الواجب هو الاعتداد لنسبه
او الابوة لا العدد وجود نسبه اقرا وهذا لان الاعتداد ماخوذ من العد
ولا يمكن عد الاقراء الا بالاقراء الثلثة وهذا لان الاعتداد لنسبه اقرا الا
وجب على امراة الحر ان يكفي بعض الطلاق كذلك هاهنا وقد قال
المحققون من اصحابنا ان الواجب فعل كف مقدر به وانما قلنا ان الواجب
فعل كف لان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وهذا
خبر معنى الامر وفعل التربص ليس الا فعل الكف لان التربص هو الانتظار

والمنظر للشيء كاف عن البتة بينهما ان قوله ما نفسه من دليل على انها فاعله
فعل التربص في نفسها ولا جعل لها في نفسها سوى فعل الكف ولانه يصح ان
يقال لها اعتدي وقال اعتدت بعد والامر لا يكون الا بفعل والتعرف في
الفعل يدل على حقيقته الفعل فيثبتان لو اجب عليها فعل وقد قدر الشرع
هذا الفعل بمدة مثل فعل الامساك في الصوم فلمدته وهو بياض النهار فلم يصح
وجود فعلين في مدة واحدة لان الوقت الواحد اذا استوعب فعلا لم يسع
لفعل اخر يسوعه كاليوم الواحد لا يتسع لصومين والزمان الواحد لا يتسع
لصومين او فعلين واما حجتهم فالوا العدة مجرد اجل فوجب ان تكفي
عن المدد مثله ولانه دليله اجل الدين وانما قلنا انه مجرد اجل لان الله تعالى
سماها كذلك وقال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله
وقال تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف وبين
الاجل المدة مضروبة للخروج فالعقد سببه وتظهر ذلك الحق عند مضي المدة
الا ترى ان الحكم في سائر الاجال يكون هكذا فاذا باع سلعة الى اجل
قال الشهر مثلا اجله لما خرج وهو المطالبة بالدين بعد انعقاد سببه وتظهر
ذلك الحق عند مضي المدة كذلك هاهنا الا طلاق امرأة بلفظ الطلاق اللث
سبب لحل الازواج وهذا حق المراة وقد دخلت مدة العدة لما خرجها الى
وتظهر عند مضي المدة قالوا وهذا لان اذا طلق طلاقا واحدا لانه سبب السنة
ودخلت العدة لما خرج السنة وتظهر عند مضي المدة فعلنا بهذا الخصم ان
العدة مجرد اجل وربما يقولون حقيقة العدة مدة مضروبة لاطلاق نكاح
او قطع نكاح وهذين مذاهبان واما الذين يقولون به فهو معنى الاستبراء

والاجل اذا تضمن اخبار الحق فلا شك انه بمعنى الانتظار واما فعل الاعداد فهو
على طريق المجاز وهو من فعل الكف عن الوطء لان في الاحداد كذلك وفعل
عدا الشهور والايام ليبقى الاجل المضروب وتوجه المطالبة فلا فرق بين العدة
اصل الدين اذا قالوا وهذا يسقط العدة من غير علم المراة بالعدة وهذا الوجه
مع ترك الاخذ عن المحظورات اقتضت العدة لخلاف الصوم وذلك لان الصوم
عبادة محضة فلذلك افتقر الى النية وقال لفعل ولنا فيها فاما هاهنا فلست العدة
لعبادة دليل وجوبها على الكافرة والصغيرة انها معقولة المعنى وانها حق
الزوج اما الاستبراء الرحم او لقضاء حق النكاح واذا لم يكن عبادة لم يجب
تحقيق الفعل فيها فرجعنا الى المعقول من العدة والمعقول منها ليس الا
مجرد منع وتاخير حتى ثبت لها بعد انقضاء العدة وربما يقولون هي في الحقيقة
حرمان احدثت عليها من عقد نكاح ومكن من وطي فرد عن الزوج وسمي
للازواج والركن انعدام هذه الاشياء في هذه المدة والعدة لا تضاف فيه ولا
تراخ وجوز ان يقضي بعدم السبي في مدة واحدة باسباب شتى وجعل بها حق
الكل وتوفية موجب الاسباب باجمعها وهذا لان لمعنى من الوطي وغيره حرم
بالصوم والاعتكاف والاحرام واسباب اخر وكذلك الاحكام الحرم
المطالبة في الشهر الواحد لحل الاحكام كذلك اذا طلق امرأته طلقا وتزوجت
بزوج اخر وطلقها طلقا كذا في ازواج ثم تزوجت بزوج واحد وكمل
بها اسمي بهذا الزوج جميع المدد الثلاثة في الاسباب المعدة وجعل الزوج
الثاني حق كل سبب لا تفرد فيه كذلك هاهنا واستدلوا ايضا في ان
الركن حرم فعل عليها لوجود فعل منها ان الغالب على العدة طلاق كان

خ الاداء والافعال على العباد لا لخلق الغرض وانما خلق الافعال على
العباد لخلق الله تعالى ابتلاء واختبارا على ما عرف من الاصل المهد في
الشرع وامّا في خلق العقد فلا معنى لتعيين فعل الايجاب لاداء الغرض
ومقصود حصول يدون فعله الا ترى ان الزكاة لا تؤدي الا بفعل من العبد
من ما شوه او امر والدين لا يقضى من غير فعل يوجد من المؤدي عليه الدين
لان المقصود هو الوصول الى الدين ولا فرق في هذا بين ان يحصل بفعل من عليه
الدين او بفعل غيره كذلك ههنا المقصود حصول الملك المعقود عنه عن العوض او
طهور فراغ الرحم منه وهذا المعنى يوجد في حق صاحبي العقد بعقده فلا حاجة
لحصوله اليها وان جعلنا الركن مجرد ضم احدهما الى الآخر كان محظورا فلا حاجة
الى ان نجعل الركن حقيقة فعل منهما لتصير الاقوال الى ما قلتم من منع الدخول
قالوا واما الاقوال الثلثة فانما لم تخرج الاكتفاء ببعضها لان مسئلة الرحم
وطهور فراغه لا يحصل في الشرع الا بثلثة اقوال ولهذا لا يخرج الاكتفاء
ببعضها فاما في مسئلتنا فقد وجد ما يحصل به استبراء الرحم في الشرع
على التمام والكمال وهو الثابت في حق كل واحد من صاحبي العقد فاكتفي
بالواحد من ذلك لان طلب الزيادة مجرد احتياط ضرر على الزوج من غير
معنى وعلى هذا اعتذروا عن الصوم ايضا لان المقصود من الصوم ما هو
النفس والغابها لتظهر طواعيته لمعبوده وقد سبق على نفسه وترك هواه
ومراده في تقديمه رضا ربه تعالى وهذا المعنى لا يوجد ببعض الشهر
في اليوم الواحد عن اليومين وفي مسئلتنا علامة على ما سبق واستدلوا

على ما قالوه بالعدتين من رجلين واجاب وصورته اذا طلق امرأة ثم اتاه وطئها
لشبهة فانه يجب عليها ان تعتد عدتين وكان فضاحقين لطلقين لا يتنوع
الاحلال اليه كذلك في الجمع لرجل واحد كسائر الحقوق من الديون وغيرها

والمسئلة مشكلة في الالزام ولا لزام زنا اصلا في الجواب

عنها والاولى ايضا مسئلة الحرمي وهي ان المعقد عن الحرمي اذا تزوجت في
العدة ثم اتاها وطئ فاصابها وجب عليها ان تعتد من الثاني وتسقط عنها عدة
الاول والمسئلة منصوص عليها قالوا وليس بداخل على ما قلناه لان الكلام
على امرأة حرة لا يتصور اجتماعهما وكذلك عقد الاجانب على دار واحدة لان المسلمين
ليسا نظير مسلمنا ولهذا لم يصح الا نكاح الثاني ولا العقد الثاني من الاجانب
في مسلمنا فلا يعقد السبب الثاني موجبا للعدة بالاجماع ولا لمن الشرع
ان لا مزاحمة للاول مع انه فوجب ان يحصل المشروع ويصير معقده عن
الثاني كما هي معقده عن الاول وهذا لان النكاح عند استحلال والاجانب
عند ملك المنفعة وبين الاستحلال والاستحلال والملك والملك فرق ظاهر

الجواب

فلم ان العقد مجرد
اجل ليس كذلك بل هي حرمة حل على ما سبق بيانه واما تعليلهم بالآية فلن
وارد عارض الآية التي تعلقتم بها آية اخرى وهي الآية التي ذكرناها تعليلا
بالآية بعلها هي فعل كف مقدر داخل واما الحل الذي ذكره الاجل فلسنا
ننكر ذلك ولكن هذا السبب ناجل وموجب ان حقيقة العدة ملك مضروبة

لا بطال نكاح الاول واطلاق بكاح فلما اجتاعه وقلنا ان حقيقة العقد
غير هذا ويمكن ان يقال ان العقد لما خرجت في الشرع على صوره اباب الفعل
لخلف الاجل الذي خرج على صوته تاخير الحق في الشرع وان انتفا في المعنى
وهذا اما قالوا لو ان رجلا قال لامراته ان راسك طالق فانت طالق فانه لا يقع
الطلاق قبل ان تمت ويقع الناس عن المشيئة وقلنا ما لو قال ان اشئت طالق فانت طالق
وقال ابيت وقع الطلاق في الحال وانما افترقا ان الاول كلام خرج على صوته عدم
المشيئة وقد علم الطلاق بعدم المشيئة لم يقع حقيقة لم يقع وفي المسئلة الثانية خرج الكلام
على صوته فعل الاباء وقد وجد بقوله وقال الشيخ فوقع الطلاق فرجعنا هذا الاصل في
باعتبار صوته اللفظ مع انفاق المسلمين في المعنى واما قولهم ان العقد تقضي وان لم يجد
فعل الكف قلنا ليس كذلك فان كان زمان لا يوجد فعل الكف لا يكون محسوبا من العقد
الا ان الاصل فعل الكف من الممكن من الوطي لانه يقع حسبانه الما اما الكف عن النكاح
فانما وجب لانه سبب الوطي فاما الكف عن الخروج والخروج فلتحقق الكف
عن النكاح فانما وجب لانه سبب الوطي ولما كان الاصل هو الكف عن الوطي
فلا حرم نقول لو لم تكف عنه زمان الوطي لا يكون محسوبا من العقد واما ترك الكف
عن سائر الاشياء فلا فتاح في العقد لانها اسباح ونظير الوطي في مسئلتنا الوطي والاكل
في الصوم ونظير استواء الغيبة والرفث فيه فان قالوا ما الموجب ان العقد
تنقطع بوجود الوطي ومثل ما ينقطع الصوم بوجوده او بوجود الاكل قلنا لا
فان قالوا لم قلتم ان المقصود من العقد لا يفوت بترك احتسابه ذلك القدر
اعني زمان الوطي من العقد واما المقصود من الصوم يفوت بوجود الاكل
والوطي جميعا وان قلتم كذلك فما وجه قولهم ان العقد تقضي من غير علم المرأة قلنا

بيطل الصوم فان الاحناف لم يروا الصوم ما لزما يعني عليه وقال الاصحاب ان
يمسي فانه يصح عندهم صومه وعلى ان الواجب فعل الكف وفعل الكف لا يفوت
بعدم العلم به فاما قولهم ان الاصل في الحقيقي كحق العباد فليس كذلك وجواز حق
العبد الاتري في الاجازات تجوز ان يستحق بها افعال العباد حقوقا اذا عين
الفعل وسماه وعلى ان في مسئلتنا قد اختلط حق العبد بحق الله عز وجل على ما
عرف في المسائل فجوز ان يكون ما يسحق فاته العبد فيها من حق الجهة واما الذي
لعلقوا به من ان المقصود من العقد تنقص حصل للعقد الواحد قلنا اذا كم الشرع
بايجاب العقدين مع اسقاط واحد منهما للاداء والاداء لا يتصور حقيقة العقد فانه
هل يتصور ايضا عن واحد ام لا وقد بينا انه لا يتصور وادام المقصود فلا معنى للنظر
الى حصول المقصود ان حصول المقاصد الشرعية تبع لوجود الاسباب التي علق
بها وانا علم وجود المقاصد شرعا عند حصول الاسباب شرعا واما مسئلة
العقد تنقص من رجل واحد فقد لحظ الاصحاب في الجواب عنها وبمكن سلوك طريق
المجادلة معهم بتحقيق التسمية بين الحصون اذا وجنا واحدا وجنا
لاثنين ويقال اخرجه واحد اذا كانت العقدان وجنا واحدا واحرم واما اذا
كانا من رجلين واخرجه هل يحصل عليها في باب العقد وقد قالوا في المراة اذا وطها
تشمله يجب على كل واحد منهم مهر على حاله فاذا وطها واحد من الاجانب لا يجب الا
مهر واحد هذا هو الجواب ——— المعتمد اذا عرفنا سقوط نفقة العقد الاول
وحكم على سقوط نفقته بالوطي بالتسمية ولا اجعل نفقته ولا نسلم ان رجعته في الطلاق
الرجعي ولا يقال بذلك لانه هو الذي عمل نفسه وكان معنى ان يحاط ويمنع حتى لا يقع
وهذه التسمية فان قالوا لم اسقط وهذا هو المشكل قلنا لان الاصل استبراء الرحم

وصايته الما والعده المستانفه معه عن زوجه العده الاول وصاحب الحق ولد فيكفي
بالعده الواجبه ابتداء عن بقيه العده الاولى من استرى منكوحه بربع لكاح
لان ذلك لا يمين ضرار معنيا عن ذلك النكاح كذلك هاهنا وهذا يتصور في حق الواحد فاما
في حق الاثنين لا يتصور ذلك لانه لا يتحقق حق زيد عن حق عمرو في صورة ما حكم نفاذ الطلقات
بالاجماع حكم بسقوط واحد من العدتين وانما والواصير الرابع عقيب يمين العدتين الا قرء
الليلة فهذا غاية الامكان ومشيته ممكن والله اعلم بمراده واما مسئله الخرقي
فالمسئلها والمسئلة في قول انها تعتد بقيه العده الاولى ثم تعتد العده الثانيه وهذا هو
الصحيح فانا ان قلنا ان الما الخرقي اجوده له فلهذا اسقطت بقيه العده منه يقولون سقى
على هذا ان الحمل العده عن الخرقي اصلا والصحيح المنع ذكر الشيخ ابو محمد الاسعردي
رحمه الله ٥ مسئله اذا اعتق امه وولده او مات عنها وحلف ان لا يرضع ولدا
وعدم حيث لا يرضع ثلثه اقراء وروى مسئله اخرى عن عثمان وزيد وهم يرون
مثل قولهم عن علي وابن مسعود دليلنا ان الواجب محض ترضع لاستبرا الرحم عن ملك اليمين
ملك اليمين فكفى فيه بقرء واحد دليله استبرا المالوكه عند الشرا وحقيقه هذا الكلام ان
هذا الرضع وجب لصيانه ما السيد ان يخلط بما اذا وما لزم الواحد يحصل هذا المقصود اولا
معنى الرياده تتاخر وان قالوا انما وجب هذا فلنا فزوجها هاهنا سقط الرحم بالما والما محترم
يوجب صيانه عن احتلاطه بما اخر وهم صيانه منعها عن الازواج لا يعبر طهور فراغ
الرحم وهو طهر قرء واحد فاكتفى به وما وجب زياده عليه لانه لا دليل عليه واما حجهم
فالوا ترضع وجب عن زوال الفراش وما يكفي فيه قرء واحد دليله المذكوحه وانما قلنا ذلك
لان الفراش ثابت على ام الولد بدليل ثبوت الولد ادعى او لم يدع وهو فراش محترم نحو
السبب فزواله يوجب تضاحفه يوجب العده مثل فراش المنكوحه سوا قالوا ولم يجب

صيانه الما عن الخلط على ما قلتم انه لو كان كذلك لوجب عند انعقاد سبب الحل مثل اضعا
الملك وحين وجب عند زوال الفراش وقد انعقد سبب الحل لاحد عرفا انه وجب هنا
لحق الفراش وحق الفراش لا يقتضي الا عده كاملة قالوا والحر زان فقال ان الفراس
ناقص مسئلتنا لانه مراس ملك اليمين فانه وان كان فراش ملك يمين ولكنه ناقص فوجه
الا انه هذا الفراش الحرمه المعاضده وهذا انه وجب اثنان عليها حين وجب عليها حين وجب
حر والاصل ان ترضع الحر بالطبقه الكامله فاذا وجدت الحرمه حين وجوب الرضع
كملت الوظيفه وحكم ان زال الفضان الحكمي الذي كان في الفراش وزال الرق
وسد بلده الحرمه وهذا كما قال زوج الامه المنكوحه ان اعتقك سيدك فانت طالق
فاعتقها سيدها وجب عليها الاعتداد بثلثه اقراء ولو قال لها السيد اذا جاء غد
فانت حر وقال لها زوجها اذا جاء غد فانت طالق فانه يجب عليها ان تعتد بثلثه اقراء ولو قال
لو قال لها زوجها اذا جاء غد فانت طالق فانه يجب عليها ان تعتد بثلثه اقراء وان المعنى فيه
ما بدا الفراش للحريه للعارضه الكاملة عند وجود العده ٥ قالوا وما محصول
استبرا الرحم بقرء واحد دليله استبرا المالوكه عند الشرا وحقيقه هذا الكلام ان
هذا الرضع وجب لصيانه ما السيد ان يخلط بما اذا وما لزم الواحد يحصل هذا المقصود اولا
معنى الرياده تتاخر وان قالوا انما وجب هذا فلنا فزوجها هاهنا سقط الرحم بالما والما محترم
يوجب صيانه عن احتلاطه بما اخر وهم صيانه منعها عن الازواج لا يعبر طهور فراغ
الرحم وهو طهر قرء واحد فاكتفى به وما وجب زياده عليه لانه لا دليل عليه واما حجهم
فالوا ترضع وجب عن زوال الفراش وما يكفي فيه قرء واحد دليله المذكوحه وانما قلنا ذلك
لان الفراش ثابت على ام الولد بدليل ثبوت الولد ادعى او لم يدع وهو فراش محترم نحو
السبب فزواله يوجب تضاحفه يوجب العده مثل فراش المنكوحه سوا قالوا ولم يجب

اما قولهم تبعا وجد لزوال الفراش قلنا لاجل وجد لصيانة الماء على ما سبق وهذا كما يقول في جماء المكوحة الاجل الماء اما كما شرف بشرف المحل ان المحل يضع حمل وشرف المسبب كان المسبب هو النكاح المشروع في الفراش وبنى في الوطء وقوبل كل شرف بمثله وواحد منهم لوجد ومسلنا احد من الشرفين وقد وجد اصل الماء وجب صيانته لكون سببا للصيانة من غير زيادة وهذا وجب الحرص على الامة المنكوحة من غير انه وجد احد الشرفين فالكفى بزيادة فرد واحد واما قضاء حق الفراش لا تعرف والذي قلناه من صيانة الماء محل معقول المعنى وقولهم انه حق قبل انعقاد سبب الحل قلنا ليرد عند ما كان على رحم فارغ هذا الان النكاح حلا ان معقودا للحل وجب استبرا الرحم من خشية ان يكون من سببه واما ملك اليمين فلما يكن معقودا للحل فلا يسأتي بتراجي الحل فيه فلهذا وجب الاستبرا في مسلمنا والانعقاد سبب الحل والمستبرأ وجب لزوال الفراش الذي كان فراش الولد ناصر فحكم السبب الاخر وهو ملك النفع عند زوال الاستمتاع عندنا وملك بقل فراش او الولد بالمتزوج الى غيره خلاف فراش النكاح فعرفان هذا الفراش لا يشبه ذلك الفراش في الولد والنزوم وقولهم انه ما كان بالحرية فلنا الولاء لكن بالكبر وعلى ان الفراش وان ملك اليمين والحرية سببي فراش ملك اليمين فكيف يصور ما ذكرتها وانما المسلمان والاول مسلم لان الملك في شرط الحرية والفراش وقد ملك فان اعرته ورددت على فراش مستقر بعينها الطلاق خلاف مسلمنا والمسلة الثانية ممنوعة على الاطلاق واما النكاح الفاسد والوطء بالشبهة فقد ذكرنا ان النكاح الصحيح السبب على ما عرف والله اعلم ٥ وصلوا على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم

مسائل الرضاع والنفقات ٥

مسئلة الرضعة الواحدة لا توجب حرمة حتى يبلغ خمسا على مذهب الشافعي رضي الله عنه وعندنا المحرم اصل الرضاع والعدد شاهد والمسئلة لها حرمة والاولى ان نضع الكلام في انه لا يثبت التحريم بالرضعة ولا بالرضعتين ويستدل لكل ما روى ذهب عن ابي بن ابي ملكة عن ابي الزبير عن عايشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصة ولا المصتان وروى عبد الله بن الحرث عن ام الفضل ان رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال تزوجت امرأة وجئتني امرأة اخرى فزعمت انها رضعت اوضعتين فقال صلى الله عليه لا يحرم الا ملاجة ولا الاملاجتان والحديث الاول صحيح واما التقدير بالخمس فانا نحتاج لذلك عما رواه مالك عن عبد الله بن ابي بكر عن عمرة عن عايشة رضي الله عنها قالت انزل في القرآن عشر رضعات معلومات فنسخ من ذلك خمس فصار الى خمس رضعات معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك ٥ قال ابو عيسى حسن روى هذا الحديث وكانت عايشة تفتي بهذا وبعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم اما تجعلهم ذهبوا الى ظاهر قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة ومعه معطوف على قوله يقال حرمت عليكم امهاتكم ومعناه وحرمت عليكم امهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة فكون المعنى حرمت بسبب الرضاع مثل قول القايل استاذكم الذي علمكم يعني بسبب تعليمه فاذا دلت الاية على ان الرضاع هو المحرم فذلك حاصل بفعل الفعل وان لم يستكثر منه قال الرضاع فعل كالاعطاء والصوم وما اشبه ذلك مصدر لفعل به وان فعل الفعل مثل الاعطاء والفرق الذي ذكرناه وغيره ٥ قالوا واما التقدير بالخمس وناء على النص لان الوصف للفعل لا يقتضي التكرار في الفعل بنفسه كالاكل فكون اما

التكرار زيادة لا محالة وفرع على احد ان القايم يسمى بهذا الاسم تقويما واحدة
لا تقوم وان اقارب يسمى لهذا الاسم بصريه واحدة لا صريان واذا بلت ان التقدير
بالخمس زيادة على بعض الاقارب فلا يحوز لحر الواحد لانها سبب وسبب الاقارب
الاحاد لا يحوز وقد ادعوا انتفاء ان شرط العدد كان باقيا في اول الاسلام حين
كان رضاع الكبير صحيحا الحرمة خمس خمس رضاع الكبير ثم رواه عن
ابن مسعود ما يدل على ان رضاع الكبير محرم وقال قليل الرضاع
وكثيره سواء في التحريم وقال ابن عباس الناس يقولون ان الرضعة او احدة لا
توجب التحريم قال كان ذلك رخصة ثم نسخ فقالوا فما الخزاعي والذي روى
لا تحرم المصة ولا المصتان دليل على ان مفهوم العدد يقتضي ان ما لا تحرم وعدم التحريم
جحد وامّا المعنى في قولنا الرضاع فعل يتعلق به تحريم موبد فيتعلق بقليله من غير
اعتبار عدد دليلنا الوطي ووجه الفقه في المسلمات اللبن فعل انتشار الذكر
بفعل تقليم فجعل بمنزلة الماء في اثبات الحرمة بسبب العضة لان الماء به اصل
الخلقة واللبن به جزء الخلقة فزال به البدو وهذا به المشتوم الحرمة فيتعلق بالرضاع
في جميع الاوقات ولما روي به للصبي ورد دعوه كله فثبت انه معلوم بما تعلق عليه الحرم
كسائر الاحكام المتعلقة بالاسم سمي فانه لما ان تعلق الحل او ما دي ما تعلق عليه الاسم
والحرف انه ما لم يشترط طول الرضاع وجب ان يقع الاكتفاء بجنس الرضاع بقليله
الماء سبب اللبن والنكاح سبب الماء واذا لم يعتبر العدد لا في النكاح ولا في الماء
فكذلك في اللبن وربما يستدلون بالقياس في الصوم فانه يقع باصل التناول والبقية
فيه للعدد هناك ومسئلتنا الجواب اما العلة فما ذكرته فانا لا نسلم ان الاسم انما تعلق
بوقوع التحريم باصل الرضاع فاما العدد فليس في الاية دليل عليه اعتبارا واعدم
اعتباره فان اعتبرنا العدد اولم نعتبره وكون الرضاع محرما فالوا يعتبر فان
قالوا اذا اعتبرنا العدد فلا يكون الرضاع محرم لنفسه قلنا ليس في الاية ان الرضاع
محرم لنفسه ولا محرم لنفسه والحرف الجزاء انا قالوا نعم في الاية واما الذي اخلفنا
فيه وهو العدد فليس في الاية له تعرض لا بالايجاب ولا بالاسقاط فتعرضت له السنة
لان ما ثبت بالاية بنت بالسنة ٥ فان قالوا البس لو اريد السنة كما سبق الرضعة
الواحدة محرمة قلنا بلى ولكن لا نفس الاية بل بعدم قيام الدليل على العدد واذا لم
يقم الدليل على العدد فالبدان يكون الرضعة الواحدة محرمة وجود الرضاع بها
وهذا اصل وقد ذكرناه ونجيء هذه المسائل مثل سلم الحلال والعبد ومثل المسئلة
اعتاق الرقبة المؤمنة والمقصود نفي قولهم ان اعتبار العدد زيادة في الاية بل هو
في الحقيقة اسقاط حكم كرد الدليل الرسوي الايهام يتعرض له الاية اصلا فتعرضت له
السنة والقياس وبكل دليل نحوز ان يثبت به الاحكام ٥ واما قولهم ان العدد
مسنوح فدعوى لا برهان عليها والذي روي عن بعض الصحابة انه سئل فقد روي
عن عائشة انها قالت لو ني رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك والمسنح بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم غير منقول واما الذي تعلقوا به من مفهوم قوله
عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان فانما يكون المفهوم عندنا حجة اذا لم يرد ما
في معارضته وقد ورد نص ومسئلتنا على اعتبار العدد الخمس وهو ما ذكرناه من خبر
عائشة فسقط التعلق بالمفهوم ٥ وقد قال ابو حنيفة عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان
خرج على وفق سؤال السائل ولم ينكر المراد العدد وقد يتعلق بعض المجيبين بما روي
من طريق علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم اجزعه من اللبن ما
تحرمه الاوان كما ملان وهذا خبر باطل لا اصل له وقال احمد بن حنبل ويحيى بن معين

وابو داود السجستاني واما المعنى الذي علقوا به فلا يقبل دعواه لما له السنة والاجماع
عليها وقد ذكر الاصحاب ان معنى السوم ما كان راعيا او معتزلا وان من اعتاد زيارة على
اصل الرضاع فان السوم لا يقع بنفس اللبن الا بعد وجود مقدار للراعي في السوم ام
النشوز فيخفى علمه وتحلف فيه الصبيان احلافا فاحشا فعلق الشرع الكلام بالسبب
الظاهر وهي الرضعات لانها سبب السوم ان الم يحفى امره امم سببه مقامه
ولما قام الارتضاع الذي هو السبب الظاهر مقام السوم قلنا اذا كثرت الفعل تعلقت الحرمة
به وان لم يكثر لم تتعلق ولا يتنظر الى قدر اللبن وقلته ولكن ينظر الى كثرة الفعل وقلته
لانه هو السبب واكثر ما ورد في الكبير بضع الرسول عليه السلام والذي قالوا انه لا يعتبر
الرضاع تعلق التحريم عقيب الرضاع ولم انه بعد كل الرضاع لان اعتبار الاكل لاجل
الاجتماع واعتبار الكثير من الرضاع لوجود قيام الدليل عليه ويجوز ان يعتبر العدد
فيما يوجب التحريم لدليله اطلاق وخرج الوطي على ما قلناه لانه تعلق التحريم بكونه سببا
لما والواحدة والعدد في هذا المعنى سواء واما في مسئلتنا فانه تعلق التحريم بالرضاع
لانه سبب السوم والواحد مما لو تعلق به التحريم وهذا ان يتعلق
ما لو احد وهذا الكلام بما بنا عليه ما قالوه غير ان نعتمد عليه استدراكا في المسئلة وانما الاعتماد
في المسئلة على السنة على ما استوه **مسئلة** اللبن المحلوب من ثدي المنتة
لا يقع به حرمة الرضاع وعندهم يقع لنا ان اللبن انفصل عن محل حال عن الحرمة ولا
يتعلق بالحرمة دليله لبن المنتة ولنعني بالحرمة المناسبة لها الرضاع وهي حرمة النكاح
بل ليست حرمة الرضاع الا حرمة النكاح والمراد انه ليست محل حرمة النكاح
لانها ليست محل النكاح ولا يصح حرمة النكاح الا في محل النكاح فانه يصح

ان يقال ان البهائم والنبات محل حرمة النكاح لانها ليست محل النكاح والصحيح
ان يقال ان البهيمة محل حرمة النكاح لانها ليست محل النكاح وكذلك المنكوحة
فاذا ثبت بهذا فنقول حرمة اللبن لا بعد لحرمة صاحبه اللبن فاذا لم يكن صاحبه
اللبن محل لا يتعلق الحرمة باللبن واذا لم يتعلق الحرمة من هذا الوجه لم يتعلق حرمة
واما حكمهم فالواصل اللبن المعدى لحوق الصبي وهذا الرضاع فعلقت حرمة
الرضاع دليلها طلاق حال الحادم سقى بعد الموت اما بيان قولنا انه معدى
لان اللبن معد بكونه لبنا ولا يتطرق فيه معنى التعدية بموت المرأة كالمغرل لكونه لبنا
ولا يتطرق فيه معنى التغذية بموت الحيوان ولبن البهيمة يعدي مثل لبن البهيمة معدي
واما الثاني في التغذية لحصول التربية بها ولان النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر في
حرمة الرضاع ما انبت اللحم واشتد العظم وقال الرضاع عما مق الامعاء وهم
انهم تولوا عليه ما في الباب ان عوض المرأة يحرم الوعاء واللبن في الوعاء يحرم مثل اللبن
الوعاء الطاهر فصوت الحرمة دليله ثابتا لا عند النضح فالوا واما قولكم ان اللبن
يتصل بمحل حال عن الحرمة وليس كذلك فان عوضه الاجنبي يانه تعلق الموت
بالليل حرمة النظر واللمس قالوا وايضا حرمة اللبن ليست بعد حرمة المرأة بل الحرمة
اصليه مثل الولد لانه حرمة اصليه وهذا لانه ليس لحرمة من الاصل حتى تبقى بعد الحرمة كما
شيء مودع في يدها مثل الولد مودع في بطنها ما مثل الحاملة فتبقى الحرمة بعد موته كما
ست للولد حرمة نفسه والمعتقد من الاعراض لهم انهم قالوا انا سلمنا لكم ان حرمة
اللبن تبعد للاصل ولكن المضرور هو حالة الحدوث وحين ضربت اللبن كان حرمة
فانه وقعت اللبن وبين بهيمة من البهائم ما يمنع ان يكتب بينهما حالة الحياة
م سعى بعد موتها واستدلوا بان اللبن معتبر قبل الطلب بفصل الربا فانه لو باع

شاة لبن بلبن لجوز ولانه محسوس وجوده في الضرع مثل ما لحس وجوده بعد الحلب ٥
قالوا وعندنا لو وهب لبنا في الضرع مع حلبه وسلمه فانه يصح وملكه للموهوب له
فثبت ان اللبن قبل الحلب معتبر حسًا وحقيقة واذا ثبت اعتباره تعلق به من الحرمة
مثل ما يتعلق باللبن الذي هو الموجود في الثدي وانه يرجع الكلام فيها قالوا واما الوطء
فهو خارج على ما قلنا وانما صار سببًا للحرمة من حيث انه سبب النعضيد ووطي الميتة
لا يكون سببًا للتعضية فلم يكن سببًا للحرمة ٥ اما اللبن فانما صار سببًا لانه سبب للتربية
والتغذية وهذا المعنى موجود دايم وان الفصل من ثدي الميتة ٥ الجواب قولهم انه
انما وصل اللبن المعتبر الى الجوف الصبي قلنا هذا لو خذ من لبن البهيمة ومع ذلك لا
يتعلق به الحرمة وان زعموا انه لا بد من التغذية بلبن البهيمة وتفسد به مزاج الصبي
قلنا يؤخذ مطعا ويطبخ لبن البقرة والشاة لتغذيه الصغار الا ان لا يمنع
من الجواب المعتد وهو ان التغذية وان حصلت بهذا اللبن فليست الحرمة انما تعلق
لان الغذاء والطعام واحد ولو جاز ان يكون هذا الطعام سببا لحرمة جاز ان يكون سببا
لاطعة لحرمة ٥ وانما صار اللبن سببا لحرمة لانه يحصل وانفصل من محل الحرمة
فيسلك به مسلك الاصل على ما سبق بيانه ٥ فاذا سقطت عن الاصل سقطت عن
النبع ٥ واما قولهم ان حرمة الادمي يعلو فانه ولنا بلى ان اشياء تحصل وهو وليس
لانها هو فالمعتبر هو الحرمة وهو ليس بنفسه الا انها لا تدوم من لا يكون حرمته تابعة للاصل
وهذا لان محل الحرمة هو الادمي واللبن عرض الادمي لانه طعام الادمي فاذا كان عرضا وصل
هو الادمي والحرمة ولا بد ان يكون حرمته تبعا لحرمته وخرج على هذا الولد لانه ادمي
مثل الاصل وكون اصله علقة لا اثر له واما قولهم ان المعتبر هو حالة الحياة
فلنا لا بل المعتبر حالة الانفصال لان المحرم هو الرضاع والرضاع يوجد بانفصال الثدي

والانفصال من يدي المراة والاتصال بالجوف الصبي فصار اللبن قابلا لتعلق الرضاع بعد انفصاله
من يدي المراة واما قول الفقهاء فهو شاهد على الاعتبار في الرضاع لانه لا تتصور به الرضاع
بعينه انما بعد الاتصال بجوف الصبي شاهد الغير حتى لو انتفى الاتصال الموجود بان كان
الصبي اللبن الذي شرب يجري في حلقه فقط ولم يصل الى جوفه فانه لا يثبت به حرمة الرضاع
حاصل الانفصال وجب ان يكون شاهد العين وصير كان اللبن المعتبر الحرم انما وجد
بعد الانفصال ولم يكن موجودا قبل وجودا واما فصل الولد فهو قطع الحاجز بينه
الا تري ان قطع الشيء بالسيف لا يجوز فصلها ومن يعلم وقطعا ان الشيء لم يوجد بعد العقد
ولم يكن موجودا من قبل ومع ذلك حرم البيع لانه يوخذ منه الشيء حتى لو عقد على لبن
هاهنا جاز لوجود الشاة اللبون لان اللبن المعتبر بعد الحلب وهو على
ما ذكرناه المسئلة التي وردوها وهي اذا احلب اللبن وحالة الحلب مع بعد لانه انفصل حين انفصل وهو الاصل موجود ٥ الخلاف مبنيا على ما سبق ٥ مسئلة
المسوه اذا كانت حاملا لا تستحق النفقة عندنا وعند هم يستحق لقوله تعالى لتسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم ولا ضارروهن لتضيقوا عليهن وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن والله تعالى اطلق احكام السكنى للمطلقات وقد ابان النفقة بكمال الحمل
فاذا اوجبنا هاهنا للحامل المطلقة وجب السكنى اذ لا فرق بينهما لا بطال هذا المعنى وقد
قال من العلماء الحمل المطلق يحمل على المقيد فلم نقل اذا كان العقد محمل على الطلاق
بينه ان حمله ان للشرط وقد يشترط الحمل لوجوب النفقة كما لو كان المعقود عليه
يشترط الاجل بدونه كالرجل يقول لغلامه او لوكيله ابعه على ان الاجل من
نسائي لا يجوز ان يقول لا على ان لا على ٥ ولما الدليل من حيث السنة هو ما روى

حر ع معمر عن الشعبي انه قال قالت فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلثا على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليك لا سكنى لك ولا نفقة والحرض هو
التحضيض قالوا فلما لم ير له نفقة دل ان النفقة انما كانت للنفقة وهذا
على ان النفقة في حال عدم الحمل لان مدة الحمل تطول والعادة ولانها مريضة محتاج
الى النفقة اذ هو محتاج اليها عرفا فاجاب النفقة لها دليل على انها للحامل على اطلق
الاولون وذكر ابو زيد ان الآية تقديما وتاخيرا وهو على هذا المعنى كانه قال
اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وان كن اولات
حمل وذكر ان قراءة مسعود على هذا الوجه فيجاب عن القراءة في المعنى على ما لك القراءة
قالوا واما الخبر فخبر واحد وانما نقل على وجه حسن الظن بالراوي انما وجب حسن
الظن بالراوي لما ان الراوي اذا روى عن طعن السلف لم
نقبل وروي عن عمر رضوان الله عليه انه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول
امراة لا ندري لعلها نسيت او سمعت علها وروى ان الشعبي رواها لكن ابن ابي ليلى
الاسود بن يزيد اسرى حدثه عن الخطاب وعن سعيد بن المسيب انه قال بلغ عمر
فمت السائر واسقطها قالوا ولا تدخل انها كانت تاسئ فلهذا اسقط النفقة ولهذا
اسقط السكنى واجمعا على وجوبه ورد هم بعضهم الحديث عمر انه قال حين
قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا سمعت رسول الله صلى الله عليه ويقول المطلقة
ثلثا السكنى والنفقة ٥ الجواب اما قولهم ان وجوب النفقة لغير
الحامل بطريق الاولى قلنا اولى الضد لا يوجد لان مدة الحمل تطول لا اطول من
الاخرا
فلا هو على العكس ان مدة الاقراء تطول فلا اطول من مدة الحمل فانه يجوز ان
يطلق وهي حامل ويضع الحمل لدون ربه فمضى العدة ولا يبقى واقعا لا العدة

بالاقراء فلا يدل على انه كان عن اليسه ومعلوم ان عدتها الخروج عن الحكم الطلاق
هو انها محبوسة وليس معنى الحبس الا انها مشغولة فتضاحق هذا الزوج المطلق
ومعلوم ان الشغل عليها اذا كانت حاملا اكرمه اذا كانت حائلا فكيف تستدل
بطريق الاولى والامر على هذا السبيل على انه لو كان ذكرا لحمل لبنة على حالة عدم
الحمل لكان من حق النظم ان يقول واسقطوا عليهن وان كن اولات حمل فلما قدم قوله
وان كن اولات حمل دل انه محض شرط ٥ واما العدس الذي قالوه فهو معرب نظم
الآية ومعناها فلا يكون باطلا وان كان موضوعا فلا وقف عليه تقديم وتاخير فلما لم يجز
لزوم وهو ان لا يطهر الآية معنى ٥ فاما اذا كانت الآية على نظم وفاها معنى على ادراك
النظم فعليه تحريف القرآن وتبديله وتغييره والدليل على وجوب امر ذلك ٥ حرف ابن مسعود
فلا نعرفه ٥ واما الذي اعتمدوا به على الخبر والخبر متى ثبت وجب قبوله والوجوب
الاشتغال بالاعراض عليه بوجه ما واما الذي ذكروه من قول عمر عرفه فالاسه
بالحق ترك الالتفات الى اعراض المعترضين بوجه ما وطلب ما يدل القول عمر ان ثبت وانها فلا ان
ثبت الحديث بقول اخر بعد ان ثبت ٥ وجه الدليل قول عمر ان ثبت وانها فلا التفات
ثبت لان ابراهيم النخعي روى ذلك كله عن عمر وابراهيم النخعي وان كان من الائمة عليه
ولكنه مع علو مرتبته مرسلا والمرسل لا يكون حجة ٥ وجه قول عمر رضوان الله
انه اما قال ما قاله لاحل روايتها اسقاط السكنى بل لانه قال لا ندع كتاب ربنا
وفي الكتاب ايجاب السكنى لا اسقاط النفقة ٥ واما اسقاط السكنى فلا يدل اسقاطا
بل يقبلها رسول الله السلام ممكنون لانها كانت بذية على احمائها وتسطيل عليهم
بلسانها وقد روى عن عائشة في قوله تعالى ولا يخرجن من بيوتهن الا ان ياتين
بفاحشة مبينة ان الفاحشة المبينة ان تبذو على احمائها واذا ثبت ذلك حل لهم

احداهما قول النبي صلى الله عليه وسلم لا سكنى لها كان هذا السبب وكان على الحقيقة
مجرد نقل لها من بيت الى بيت ولم يكن اسقاطا من الاصل وكذلك سقوط السكنى لاجل
هذا العمل الذي امر به النبي عليه السلم في حقها وسكت عن السبب هذا موضع العبرة عنها
في الحديث ٥ واما المدة فاثبت ٥ فان قالوا انما سقطت النفقة بهذه العلة اضافوا
لا نص ان المطلقة اذا كانت ملازمة منها وان بدت على احدها لا يسقط نفقتها على
اصولكم والفعل الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن اسقاطا للسكنى وانما المراد
ظنت انه اسقاط دون على الظن فان الذي يقطع الاسكان هو اداة الوداع
يدسه وفي هذا الحديث ان النبي عليه السلم قال لها لا نفقة لك اذا كان رجعيا
واما الذين منعوه الاقل غير رضوان الله عليه فهو قول بعض الحجازيين من المتفقهة وهو
على دعواه هذا هو المقرر في المسئلة فانه لا مرد على الكتاب والسنة وان بعض
من طرق المغني فوجد ذلك ان النفقة مال وجب بسبب الزوجية على اسم نفقة الزوج
فسقط بامتناعها من تسليم نفسها الزوجية بالطلاق البائن من الزوج
على ما قالناه قبل هذا او نحو ان نفقة الحامل للزوجية فاما الاجنبية
فمسح ان تستحق نفقة الزوجات ٥ واما تحتهم قالوا لحبس الزوج قام عليها
فوجبان تستحق وجوب النفقة وربما يعرض عن الحبس ذلك البدوا استدلوا على ان
الحبس حبس الزوجية بما ذكروه في مسئلة نكاح الاخت المخالفة وذلك ان الامام
مالك لا يرى فسخ نكاح من اسلم منهما وطيا قد ضارت في يده محبوسا الا ان يدا اخرى
الا ترى هذا وهذه اليد قائمة عليها بعد الطلاق البائن لان الزوج لا يعرف لنقل العقد
وادعوا ان النفقة انما الحبس قالوا وهذا صحيح على ما جاء الشرع لان الاصل في الزوجة
مستورة ومعقولا ان الشخص اذا حبس على شخص لمصالحه اجرى الشارع له رزقا

ما لمن احتبس عليه هابه له ليفرغ لقضاء ذلك الحق وهذا كما رزق الفقراء والمتصدين
وغيرهم لما احتبس على اعمال معلومة للمسلمين وجعلهم رزقهم من بيت مال المسلمين
كذلك هاهنا هذا بيان قولنا انه مشروع كذلك ٥ واما بيان قولنا انه معقول كذلك
لانه اذا احتبس على واصلاح المعايش مثل ما احتبس المكاتب بالعقد للعرف كذلك
يفسد بالحبس من غير اكتساب محض ظلم والشرع لا يرضى بالظلم واستدلوا من جهة
الحكم بالسكنى وجوب النفقة للحامل وهما ضدان في غاية الاشكال وقالوا
بالسكنى انه تسكن الزوجة لانه حق يتعلق به حق الله تعالى في زمان العدة لانها
ليست بمذاق حظ من الزوج فلا يؤمن انها اذا خرجت تطلع على الفاحشة فتقع
محرمة لحق الله تعالى فيتعلق حق الله تعالى بالسكنى من هذا الوجه وقالوا
في نفقة الحامل انها للحامل لان الحمل لا يمكن ايجاب النفقة له لانه ليس بمحل وجوب النفقة لان الولد في
حكم جزء من الام في باب العدة اما ترى انه يعتد عنها فلا يجب له نفقة على حدة وان لها
ان تطلب النفقة اذا كانت حاملا ولو كان للحمل حكم نفسه لكان الطلب لاجل الحمل وكان
الحمل اذا كان مالكا لاجب نفقته على مالكه ولو كانت النفقة للحمل لوجبت على ابي الحمل
ولان الموت عنها زوجها اسقط النفقة وان كانت حبلى ولو كان الحمل اوجب
على الحداد في التركة اذا كان قائما مقام النفقة للحامل الا ترى انه اذا كانت
للحامل ولد كذلك اذا كانت حاملا لانه لا فرق بينهما وجه والجواب ان العدة ليست
واجبة على النكاح وانما هي حق محرم وقد سبق بيان هذا وذلك بينا انه
ليس للزوج عليها ملك يد بالنكاح ولئن كان ضد القطع بحبس الطلاق البائن فقد
وانما العدة حبس عليها شرعا من غير ان يكون لحق الزوج اصلا واذا سقط
الحق الزوج لا يكون سببا لوجوب النفقة فان اسعدنا هذا وقالوا الدليل

وهو للعصامي على رواق الغرابية بالأزهر

تجب على الزوج والنكاح حتة قلنا ليست العدة قضاء على النكاح حتى يشمله الاستثناء
وان قالوا ان العدة اذا كانت لقضاء حق النكاح وكون لقضاء حق الماء والنكاح لكن لا يكون
حقا له قلنا ان الله حق يليق به حق الاصنام انما لاجل الولد ومقول ان كان هناك ولد
بان كانت المرأة حبلى ومعلوم انها محبوسة لحفظ ماء من ضياع فاما اذا كانت عجيبة
حامل وتصور في هذه الصورة حق الزوج بان الماء في الرحم ليس الا الولد فاذا لم يكن ولد
فلما كان حق العدة لصيانة فان قالوا الحق لهم ان يكون لهم ان لم تكن هذه الصيانة
يعرف وعدم الحمل يعرف فيجب اداء الحكم عليه وقد طهر بهذا الجواب عن فصل الكفن عن
فصل نفقة كاملا وان نقول المشكل وعلى هذا الأعضاء ٥ وقد قيل في نفقة الحامل انها
وجبت لانها مستغرقة بتربية ولده في رحمها وهذا الذي لا يمكن الأكل به في الجواب
فيقولون الحامل مستغرقة لها نصيانة ما به في رحمها ووجه الجواب ما سبق وكل ما يقال
انظار اصل فاسم الحامل على الحامل فاسد لانه يتضمن اسقاط عند ورد به النص في
القرآن وكذلك قال الشيخ السكني ان الله تعالى اطلق اكان السكني وقيد الحمل بالنفقة كما له
الحمل وهذا لم ينص عليه ولا نعرف اجماع من شيئين فاسدا وقد عرف نص الكتاب بينهما
فيجتمعها القياس على قول الشيخ السكني وحمل الله تعالى الحملها والنفقة لو وجب وحدت
لحملها وعلى الحمل سكني النكاح وقد ارتفع بارتفاع النكاح وانما هو للسكني عند الله
السكني على ما عرف واعلم ان الاصحاب ميعوا من ان تكون النفقة بازاء الحبس وزعموا
انها ما دام التمكن والتمكين بمسيسه وكف بها لا حبس واحد العقد او ممكن واحد العقد
مال زايد وهم يقولون ان النكاح عند الاهرف موجه الاستحلال الوطء دون الحبس
حق ايد للزوج على المرأة لتمام اعراض النكاح ومقاصده وقول الضاحي
زايد فلما حبس وهو النفقة وقد ذكرنا الجواب عنه من قبل وهو المعول عليه وبدل
على ان الحبس الذي هو الوجه العام من النكاح الفاسد والوطي بالشبهة وهم يقولون المهر

حبس لبضع النكاح والعقد في الصورتين واحد لبضع النكاح وليس هذا شيء والارام
متوجه لان الحبس قد وجب لحق العقد ٥ واما ان يرفق القضاء ومن اسهمهم فليس
بشيء مسلمنا بوجه وانما اولك قوم علما الله فوجبت هاهم من الله عز وجل ويقال قد
طهرة الشرع سنة ارمعة للصالح وهو محض الحق وانما الصالح الصرف الذي هو لا تفوتوا
بصالح الناس ومسلمنا بعده من هذا لفظ والله اعلم **مسئلة** اذا تعذر الرجل
سفقة امرأته فاندفع عنه وبقيا على الزوجية لا يفرق بينهما عند ابي حنيفة رحمه الله
يصلح لنا قوله تعالى فامساك بمعروف وتسريح باحسان وقال تعالى فامسكوهن بمعروف او
فارقوهن بمعروف فقد امر الله تعالى بالمعروف على الحكم فاذا وان احد هما تعذر الايفاء واذا كان
معسرا بالنفقة وقد وان الامساك بالمعروف ومعنى التسريح بالاحسان فاذا لم تفعل وقوف
للقاضي بينهما وهذا الان هذا الواجب لحقها فاذا امتنع من اصلها الى حقها وان القاضي في
الاحوال مثل سائر الحقوق هم الله تعالى على موات الامساك بالمعروف فان الواجب بالنص
والنفقة يجب لكفايته اكانت على الموقات ولهذا اجبت يوما فيوما فان اكاحد كل يوما
فيوما وقد فاتت ٥ مسلمنا مع وجود اكاحد فوات الامساك بالمعروف الحق
ان الامساك بالمعروف هو القيام على النكاح مع القيام بحقوقه ومن حقوقه الدوام على
النفقة واذا لم يوجد القيام بحقوقه الدوام سقوط الامساك بالمعروف طعا وهذا الاداء
محبوبا او عنينا بيت حق الدين وان المبني فيه هو سقوط الامساك بالمعروف بل فوات الامساك
بالمعروف سقوط النفقة عنده سقوط الوطي كان الصبر عنها اسقوط اكاحد لها الشد
والضرر بفقدها الر لعلو بقا الاصول بها فاما الوطي مشروع لفا النسل لا ارضا
الاصل وقال ان سقوط التمرين بسقوط النفقة اول من سقوط التمرين سقوط الوطي على اعلم
ان الله تعالى قال الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من
اموالهم وحقيقة القوامية يقام عنده النكاح وسقوط الولاية عليها بالامساك

والاطلاق والله تعالى جعل لهن القوامه بالنفقه وقد نص الكتاب والاثار واشتهر في القوامه
فان النكاح عقد صدد ومقصوده عليها والامساك بمعروف لا يوجد مع تعذر النفقه من غير
رافع واما حجتهم قالوا النفقه مال وجب بعقد النكاح فالعجز عنه لا يوجب التفريق كالمهر
واما فقههم قالوا المال تبع في باب النكاح سوا كان نفقه او مهرا وانما قلنا ذلك لان النكاح
يعقد للسكن والازدواج والتناسل والتوالد واذا كان كذلك كان المال تبع فان الاصول
في العقود ما يعقد العقود لها ويشرع لها ونحن نعلم ان النكاح ما يعقد لطلب المال وما
شرع لاجله وانما شرع لما بيناه من المقاصد المشهوره فدل ان المال تبع وفوات التبع لا يوجب رفع
الاصل وهذا لان العقد اذا شرع لشي وذلك الشي باق فبقا العقد بقا به ولا نبالي بفوات
تبع او ثمره قالوا وعلى هذا خرج الوطي لانه اصل وليس بتبع ففواته جاز ان يوجب رفع
الخادم قالوا الفوات لم يتحقق في مسالتنا وانما وجد مجرد تاخير الى زمان اليسار فان لها ان
ترفع الى القاضي فيقضي بالنفقه ويصير دينا في ذمته واذا صار دينا لم يوجد الفوات
بخلاف الوطي فانه يتحقق الفوات فيه لانه لا يصير دينا كالمهر وربما يقولون ان الزوج
اذا كان محبوسا او غائبا انما يثبت لها الخيار لوجود ظلم التعليق فان قضا الشهوه اذا كان
مقصودا وقد تعين الزوج لهذا المقصود اذ لا وصول لها الى هذا المقصود الا من
جهته وقد استدام النكاح عليها فقد صارت مظلومه بظلم التعليق ومعنى ظلم التعليق
انها لا ذات بعل ولا ايم فتكون متروكه معلقه وقد نهى الله تعالى عن ذلك على ما ورد
به النص فاما في مسالتنا فلم يوجد ظلم التعليق باعسار الزوج فانه غير متعين لهذا المقصود
فانها ان لم تصل الى هذا المقصود من جهته فتصل اليه من قبل غيره وما عليه تصير دينا في ذمته
الى ان يوسر وقال الله تعالى عاد ويابح واما الذي قلتموه من فوات القوامه مع فوات
النفقه قالوا بلى كما قلتم ولكن يزول عنها ولانه اعتبر حتى ان لها ان تخرج وتكتسب
فيندفع الضرر ويزول العجز ولا يبقى القوامه وهذا لان الضرر الذي عليها ليس الا بمجرد

تاخير حقها هو الذي من قبله اذا فرقنا بينهما بمحض فوات ولا حمل التفويت بمجرد
تاخير الحق واما في المجبوب والعنين ففي الحالين وجد فوات الحق فظهر ان الرجوع
حاصلها ان السبب الموجب للفوات قبله لا من قبلها فقد ما حقها على حقه لهذا المعنى
ولنا انهم مسائل الزامه تسهل الخروج عنها فلم نشتغل بها وربما يوردون العاجز
عن نفقة الولد والطفل لا يومر باغنائهما وقال بعضهم ان النفقه ليست في مقابلة ملك
البضع ولا يجوز اسقاط ملك البضع بالعجز عما لا يقابله وقد تعلق بعضهم بقوله تعالى وان
كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة واذا ثبت الانتظار والامهال من قبل الشارع سقطت
المطالبه بالتفريق لان المطالبه بالتفريق بنا على المطالبه بالنفقه فاذا سقط احدهما
حكم سقوط الاخر الجواب ـــــ هذا اولا ما العقد الذي قالوه وزعموا ان المعتمد
عليه قولهم ان المال تبع في النكاح قلنا لا نجوز انه تبع ونقال ان المال اصل لان
النكاح فقد ايجاب وكل ما يوجب به يكون اصلا ولانه عقد معاوضه والمال يطلب
مقصودا في المعاوضات ثم الجواب المعتمد هو ان يسلم لهم ان عين المال تبع ولكن بفواته يفوت
مقصود عظيم وهو الامساك بالمعروف فان قالوا اذا كان تبعا فكيف يفوت
الامساك قلنا هو وان كان تبعا في المعنى الذي قلتم فهو انه لم يشرع النكاح من
اجله ولكنه حق من حقوق النكاح وثمره من ثمراته وقد ذكرنا ان الامساك بمعروف
هو القيام على النكاح مع اقامة حقوقه فاذا لم يوجد يفوت وعلى انا نقول فان
المال كما انه تبع كذلك فعل الوطي تبع وانما الاصل ملك الحل فان النكاح عقد معقود
لمعنى والاصل فيه لا يخلو عنه فاما ما يجوز خلوه عنه فانه لا يكون اصلا وفعل الوطي
يجوز خلو النكاح فاما الاستحلال فلا يجوز خلوه عنه وانه لو تزوج امراة وهو لا يطاها
اصلا يكون العقد جائزا ولا خلاف فيثبت ان فعل الوطي تبع ومع ذلك يثبت الخيار
في الجب ومسالة المجبوب والعنين وان لم يفت الا فعل الوطي ولكن لما كان

مقصودًا في الميراث فتوانه يوجب فوات الامساك بالمعروف فيبقى الخيار لاطلاق ادلة
النفقة وان لم يكن اصلا ولكن في مقصود من الميراث فتوانه يوجب فوات الامساك
بالمعروف واما توهم ان النفقة لما سهل اصلا لانها تصير دينا مثلا وان المقصود
انما النفقة لان اكل النفقة مما يكون لصون المال او على الزوج مثل ان الكاها اياه الزوجة
ومدفات فان قالوا اذن يكون وجوبها لهذا وهي تجب للموسر كالحر للمعسر قلنا ان اعرض
السرع عن هذا فهذه الخاصة وجعله كالمعدوم بدليل ان اكل هذا الخوف من النفقة
لا يكون النفقة واجبة الاداء لجميعه وهي جميعه كما بيناه اكاجه وقد خرج المهر على هذا
الاصل ايضا على احد القولين ان الخوان لا يحقق لانه وجب ابتداء لاجله وبقي
دينا الى ما بعد ما خرج مسلما وجب نفقة وقد ما سلم النفقة انما قال المقصود من
النفقة فتجب ايضا الوصول الى الزوج اخر عليها تقوم حقوقها وفي المهر لاصل بالزوج
الثاني لا يعين فاما فات من الزوج الاول وانما اصل الى المثل فاما فات من الزوج الاول ان
الفائت من الزوج الاول لها بعد الوقت والزوج الثاني لهذا وصل الخوف عنه
في المهر وقولهم انه يزول حسه عنها فلنا هذا فائدة اخرى فعلم عنها الاداء
ولا يلزمها حبس على ما اذا زال الخوان لحصول المقصود وهو المطاوعة فلا يجوز
اثبات ولا يلزمه الموافقة عليها مع هذا الخوان العظيم في جانبها فان ولا يلزمها الموافقة اذا
كانت بالانفاق ومنفصل الكاف ولا الخوف انها بالدين الانفاق كالذي لا يسع دون سنة
واما الذي لم يوجد ظلم التعليق وفي مسلمنا هو دليل الكاف لها من ولي بكاهه
بالنفقة ظلم انفاق وذلك اكاها الى المرور والتكسب وانما يترك فاحشة وذلك ضرر
عظيم وظلم ظاهر وان قالوا الزوج معسر الغرام على الزكاج مع الخوف والعنة
لانه مستغرق عن النساء فاما يلزمه وفي مسلمنا هو محتاج الى المسامحة احسانا فلا
يكون متعسفا فلنا سعي ان نسلم بالصوم والصبر مسلما ونقول في كتاب الاصل هو انما
غير متعسف فانه ان لم يكن محتاجا الى النساء لاصل الوطي فهو محتاج لغير الوطي والمقاصد

كلها هو الوطي وحقيقة الخوان اذا الذي يقولونه هو حاصل النظر في جانبه وخزانا
اما الخيار للنظر في جانبها فهو انه محتاج الى النساء ولكن حاجته لا توجب ضررا على
الغير وقد تحقق الضرر على ما بينا فوجب دفعه واما المسائل التي
يردونها فليس يدل شيء من ذلك على الاقل الذي قلناه واما العلة فهو بالانه ضعيف
ايضا فان من الامهال والانصاف ان في الاطالب النفقة وعند الاطالب بالنفقة
وانما تطالب بالتفريق لعوان النفقة على ما سبق بيانه وسواء كان مطالبا بالنفقة او لم يكن
مطالبا بالنفقة فالعوان يتحقق وهو مثل الوطي سواء لانه لا مطالبة على النفقة بالعوان
فكذلك لا مطالبة على المحبوب بالوطي ولكن بثبت الخيار بالطريق الذي ذكرناه
كما هنا وان الموانعا اذا كان موسرا وامتنع قلنا لم يوصل العوان وذلك لصون
الغائب حسبة على الانفاق فاذا يسقط عنه الى النفقة سقطه وفي مسلمنا تحقق
العوان وذلك لصون لصون وصورة امتناعا تحقق فوان النفقة تقول وفي بهما
والله اعلم

مسئلة

نفقة الزوجة لا تجب عن ذا اللوالدين والمولودين
وعندهم تجب لكل ذي رحم محرم من الزوجة لنا ان الاصل ان لا تجب النفقة هاهنا لما
تجب لها النفقة وهاهنا اكاه من الحرم وهذا مال المسلم وان مال كل انسان حرم على
الخصوص واحتماله يمنع بثوت حق غيره الا بوجود اكاف قوله فاذا لم يوجد فانه
فقد سبب الوجوب فلا يجب بيانه ان بوجد بين الاخ والاخت الغرابة ومحرم الغرابة لا
يكون سببا لاكاف مال صاحبه الى الاخر في حال الاعاق فلا يقول وحوسب الاقرباء سوى
المحارم فاما الاذا كان محتاجا فالمحتاج كفايته وفي الحال لا انه مالك وانه ثبت مال المسلم وهذا
واحد من المسلمين او لان ثبت المال لله ولا يدخل لمعروف واول المحارم ان يصرف الاولى
اكاجه من عنده فاما قرابة الوالدين والمولود لهن فانما وجب النفقة فيها بالاحتياج معنى

عن القياس او بنص الكتاب وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
فوليا الاخ والاعمام لست تصل الى ابيه الوالدين والمولودين الحقيقة كما كما اما
الحقيقة والاعمام العصبة والعصبة وصف موثر لانه اذا كان بينهما العصبة
يصير احدهما مثل الاخر فكما تجب على الانسان نفقة نفسه وجزء تجب عليه نفقة
بعضه واما الحكم والدليل عليه النفقة مع اختلاف الدين بين الوالدين والمولود
والاخ لغيرهم من المحرم والاعمام والمسائل كلهن في الفرق ولكن اجزناها هذه المسئلة
لانها في النفقة وهذه المسئلة احوال وهي كافة ٥ واما حكمهم فالوالد ابه
موجبة للصلة محرمة للقطيعة فموجب النفقة دليله قرابة الولاد والدليل على انها توجب
الصلة انها محرم القطيعة والدليل على حرمة القطيعة النصوص الواردة في الكتاب
والسنة على ما عرف في مسئلة عتق الاخ والدليل من حيث الحكم على وجوب الصلة
حرمة القطيعة حرمة نكاح الامهات والبنات والاخوات وذواتهن ولهن
وحرمة الجمع بين الاختين والجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها اخذا من
قطيعة الرحم واذا ثبت هذه الاصول فنقول نزل انكار النفقة قطيعة الرحم
لانا ان اوجبنا لم يعتق يهلك وان لم يهلك يلحقه التعب الشديد والاذى
العظيم ويعرض الفهد بهذا مع امكان الدفع قطع الرحم وقطع الرحم بهذا
اعظم من قطع الرحم بالجمع بين الاختين اذ النكاح هناك الا الاذى هاهنا الفتن
قالوا ونخرج على هذا ان العم فانه قرابة لا توجب الصلة فلا تحرم القطيعة
بدليل عكس ما ذكرناه ٥ الجواب ان الكلام على ما سبق وقولهم ان هذه القرابة
توجب الصلة قلنا لنا مسلم الايجاب ومسلم الدرجة والايجاب فان الصلة بالمال
مفوضة الى رأي الناس وكذلك قلنا ان الزكاة فان الصرف اليهم اولى من
الصرف الى غيرهم فاما وجوب الصلة بالمال فلا نسلم ٥ واما حرم المناكحة

طريق على طريق القتلة بل هو تجدد فاما قطيعة الرحم فلم نسلم حرمتها لان لا نسلم ان ترك
الانفاق قطيعة الرحم لما بينا من ان حقه على الخصوص ولا يكون ذلك اسقاط حقه كما له
ورده لانه لغير قطيعة الرحم وجدنا وقولهم انه يهلك اذا لم ينفق عليه قلنا انما
يهلك اذا لم يتعين هذا الوجه لجواز ان هناك وجها اخر سوى هذا الوجه
فلا يؤدي الى الهلاك والدليل على تحصيل النفقة وجهاد هذه النفقة الجنين اذا عند اختلاف
الدين وان اذا تعين وجب عليه الاطعام سواء كان بعيدا او قريبا او عند ونصل
حرم المناكحة نظر عليه فصل الضاع ويدخل عليه حال اختلاف الدين فانه لا يحرم
عليه اخته المسلمة يحرم عليه اخته الذمية وذلك كما يحرم عليه الجمع بين الاختين
المسلمتين يحرم عليه الجمع بين الاختين فان كانتا اختا مسلمة والاخرى ذمية
فاما قولهم انه لحقه الاذى الشديد والتعب بترك الانفاق قلنا مسلم ولكن
هذا الذي اوجب النفقة الا ترى ان طلبه الاخ لا يحرم على الانسان ومعلوم ان تحريم
الطلبة على الوالدين والمولودين انما كان لاجل ادخال الوحشة في قلبه وادخال
الاذى به وبهذا الطريق يحرم نكاح ازواج الرسول من بعده وقد ورد القرآن
بهذا المعنى ومع ذلك لم يحرم طلبه الاخ على اخته وكذلك طلبه اكال العلم والمنفعة
الى ذلك الاذى الذي لحقه بنكاح طلبته لذلك هاهنا والله اعلم ٥

مسئلة

النفقة قسمان دينا بغير قضاء القاضي لا سبيل بقضاء القاضي والدين
لا يصير دينا الا ان يفرض بقضاء القاضي لنا ان النفقة اصول القوامة فما دامت
قائمة ذلك المهر ومعنى قوامة الله تعالى اوجبها وجعلها سببا لوجوب النفقة عليها والدليل على
ذلك نص الكتاب قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله
بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم واجمع اهل التفسير على ان المراد به

المهر والنفقة والقوامة بحسبها ما ذكرناه من قول وهو قوله تعالى النكاح
وسوق ولايته النكاح دفعا وانتفاعا وهذه الفوائد باسرها بالمال فوجب
ان يكون المال واجبا عليه ومحل الوجوب الذمة وما وجب في الذمة يعني
لتسقوطه بمضي الزمان وحقيقته ان النكاح عقد يسمل على ايلتين على
السواء وكل واحد من الزوجين ممكوح صاحبه على ما سبق وقبل وولايته
القوامة للرجل على المراة معنى زايد على ما يقتضيه اصل النكاح لان اصل
النكاح لا يقتضي بزواجه مما عرفنا بل الى الشرع ازدال الرجل ولايته
القوامة ليتمهد بها صالح النكاح ودفع المفاسد عنها بما اثبت لها في مقابلة ثبوت
القوامة له حقا عليه وهو المهر والنفقة والكل زايد على ما يقتضيه اصل
النكاح وكان الاصل الزيادة بعضها بالزيادة واذا ثبت هذا الاصل
ثبت ما هلناه من وجوب مقابلة المهر والنفقة بوجوب القوامة ٥ واما حجتهم
بقولهم اسقطه ذوي المحارم فلا نسلم اسقطه ذوي المحارم وقالوا نفقة واجبة فلا يصير
بفعلهم اسقطه ذوي المحارم فلا نسلم اسقطه ذوي المحارم وقالوا نفقة واجبة فلا يصير
دينا بنفسها واذا قالوا النفقة صلة والصلة لا يعوض لانها لو كانت عوضا لكانت عوضا
عن البضع ولا يصلح عوضا عن البضع لان المهر قد وجب عوضا له فلا يجب عوض اخر
ولانه لا يجب جملة ولان مجموع الواجب فيها مجهول والمجهول لا يكون عوضا كالاذا
ثبت انها صلة لا يصور ان تصير دينا ولان النفقة حق الاحتباس على ما سبق والاحتباس
لا يصير دينا فكذلك ما يقابله فصار لا يصير دينا ايضا فاما اذا افترضا القاضي
فانها صارت دينا واحد وجميع امثلان ما فرضه القاضي من اصله الى الدين او لانها قبله
الدين من وجه لوجوبها بالعقد ولهذا لا تسقط بالتشهد صارت دينا فرضه القاضي فصار
دينا بنفسها الجواب اما نفقة ذوي المحارم فخارجة على ما اوردناه لانها

وجب كاملا بالوقت وبعضها بمضي الزمان ذهب لحاجة ووقع الكفاية
وما مسئلنا الواجب بالسبب القوامة كالمهر يكون لها فقه والعقد لكون
لها على الانام وطعمه وطلاها واجبان والدليل على الفرق فصل قضا القاضي
ان نفقة المحارم لا يصير دينا وان اصل بها قضا القاضي بخلاف نفقة الزوجات
وبان العرف بينهما ما سبق بيانه انه ليس حقيقة قضا القاضي الا اظهار ما وجب
قد سبق من رسل ولولا انها واجبة من وقت ذمته والا لم تجز بقضا القاضي فاما
قولهم انها صلة وعوض الاحتباس ففيها قلنا حوار عنه ٥ والله اعلم ٥

احرر مسايل المناكحات ٥ وتليه مسايل الجنايات ٥

والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد رسوله والروسلام

حسبنا الله ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الجراح

مسئله لا يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي عندنا وهو قول عامة اهل العلم وذكر ابن المنذر مثل ذلك عن الصحابة رضي الله عنهم عن عمر وعثمان وعلي وزيد وعبد الله بن عمر وابن عباس وبه قال عمر بن عبد العزيز والحسن وعطاء وجابر بن زيد والزهري وربيعة ومالك والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى والشافعي وابي ثور ولم يوافقهم احد من اهل العلم على هذا المذهب الا ما حكي عن الشعبي والنخعي انهما اوجبا القصاص على المسلم بقتل اليهودي والنصراني خاصة ولم يوجباه بقتل المجوسي فاما الحاب القصاص على المسلم بقتل الذمي على الاطلاق فلم يذهب اليه غير اصحاب الرأي لنا حديث علي رضي الله عنه فيما حدثناه عن الصحيفة التي كتبها له رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيها ان لا يقتل مؤمن بكافر وهو حديث صحيح والاستدلال بهذه الرواية لا يتم الا بالرواية الاخرى قال في آخرها ولا ذو عهد في عهده فان قاله وهو معه فقد غدر معه ولا يوجبها هم الكافر على المسلم لان الهول بعموم اللفظ واجب ما لم يقم دليل على صرفه عنه وايضا فان الحكم الذي يبنى في الشرع على الاسلام والكفر انما هو اسم في الاسلام او لمقتضاه الكفر او لهما وهذا اصل يشهد له عامة ظواهر الشرع لان الاسلام مدعاة للعزة والكفر يوجب الذلة والمنة عليه والكفر يوجب الهوان وفي منع قتل المسلم بالكافر اعظام المؤمن وهوان الكافر وذا هو المشار اليه والمنة عليه من ظاهر لفظ صاحب الشرع صلوات الله عليه وان قالوا الواو في الخبر بمعنى قتل المؤمن بالكافر وبالاجماع يسقط اذا سبوا الوجوب في حال الكفر وطرى الاسلام فلنا اذا اسقى القتل اسقى الوجوب لان وجوب القتل يراد للقتل وملك المسلم الى اسارا والبها مستغنى عن هذا الظاهر بدليل قام عليه وسنبين ذلك واما الخبر الذي رواه بطريق ابن السمائي فهو منقطع وابن السمائي في نفسه ضعيف مجهول ولو اسند لم يقبل فكيف اذا ارسل

واما الكلام من حيث المعنى فاعلم ان المسقط عندنا للقصاص وجود سببه الا ترى ان الكافر يمسح بالدم وسببها قيام الكفر والقصاص لا يجب مع السببية وهذا هو الشبهة والدليل على ان الكافر يمسح بالدم قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع في جوف مسلم الا ترى يشهد بعد ايمان وتكفير بكفر بعد ايمان وهذا نص في الحاب القتل بالكفر ودل عليه انا اجمعنا على ان مال الكافر واجب وانما وجب دمه لنفي شرهم وحمله هم على الاسلام والدليل عليه قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ومعنى الفتنة هو الشرك بالاجماع ولان الرسل عليهم السلام بعثوا لدعاء الخلق الى الله تعالى والى الجنة وانما وجب قتالهم لنفي شرهم وحملهم ان لم يقبلوا عنه هذا هو فلكه السوات وقد اعطى نبينا صلى الله عليه وسلم القران ليكون دليلا له على الشرك واعطى السيف ليكون سلاحا له عليهم اذا ابوا الدخول في الدين والمقصود من الكل نفي الشرك وبسط الاسلام في العالم فعرفنا ان القتل واجب لنفي الكفر والقتل الواجب لنفي الكفر لا يكون الا بعلة الكفر بسنة ان العقوبات زواجر واولى ما ينزجر عنه الانسان من الجرائم هو الكفر لانه رأس الجنايات والجرائم وامها واعدها واساسها واذا وجب سائر الحدود للزجر عن الجرائم نفسها وهي دون الكفر فلان يجب القتل لزجره الكفر نفسه وزجر غيره اولى

واذا ثبت ان الكفر مبيح والقتل واجب فقد قال الامام عارف محمد مبيح القتل لنوع معنى مع بقاء العلة
المبيحة للام من الوفاء بالعهد لان المسلمين لعلة الامام وان العهد لعلة لحق وجوبا فهو على المسلمان
للحق لقتله وانه وارد فائدة ان يوجب الشبهة وهو ملما اذا وجد الكفر الموجب به المخاطر الوفا اواخته
من الوضع ه ولما اختصر فافهم والوا المبيح هو القتال الذي هو الكفر دليل ان السوان الحقيقي
لعزم القتال مع وجود الكفر والبغاء يقولون لوجود القتال مع عدم الكفر ان الله تعالى ان فالمبيح
فاقتلوهم والنبي صلى الله عليه لما رأى المراد المقتول له وان ما بالها قالت وعلم بقاتل وهذا سار الى ان
علة القتال الترى ان الوجوب والعقاب والوعد والوعيد يخرجان الاخرة سنة انا ان ما اخبار من
الجرائم لا يعاقب عليها في الدنيا مما يعرف العادة والقرائن من الحدف والذنب وغير ذلك ولو ثبت
الدار ان الجزاء الاخرة لم يحل عن جزاء هذه الجرائم الاخرة وقد الحقه وهو ان الكفر حبابه على بعض
حق الله تعالى الجزاء وهو في دار الجزاء الاخرة فاما الدنيا فلا تثبت الا الجزاء الا انه
على بعض الاحيان لمصالح تعود الى العباد ورفعا للفساد عنهم يعفو ذلك العاصل سلم عهد الزنا
لدفع المفاسد عن الانساب وحفظ النسوة لصيانة الاموال وحفظ السر لصيانة العقول وحفظ القذف
لصيانة الاعراض وليس في الجملة جزاء الكفر مصلحة يعود الى العباد فاخر الى الاخرة بخلاف القتال وان
ضرر عايد الى العباد فاوجب السارع القتال تشبيه ونهيا للضرر عن العباد الا ترى ان الوجوب والعقاب
والوعد والوعيد يخرجان الاخرة فالوا ولان الزام الاسير والمرتد لانهما محاربان عن انهما عاجزان
عن المحاربة الا ترى انهما لو وجدا قبل ان قاما الذي والمحاربة فانه لا يلزم احد الاسلام
لحسان والتصلي الاسلام ومنعه دار ومن احكام الاسلام ترك محاربة المسلمين ذاته فاما
اندا الاهار بالقتال انما حاز لانهم محاربون حكما لاعتقاد الكفر الداعي على القتال والوجود
منهم ترك المحاربة بالزام احكام الاسلام واما الغاءه فانهم مسلمون والمسلمون مسلمون الاصل
فيهم ترك القتال لاجتماع الكل على اعتقاد الاسلام اعتقادهم على المسالمة فوقف جواز القتل
على القتال ضاشرع واما الحرب فهم محاربون لاعتقادهم الكفر الذي هو ضد الاسلام محاربة فلهم ما
لم يوجد ترك المحاربة بالزام الاسلام واحكامه سنة ان قوم من رفاعل وقوم لا يفاعل وفي التميز
حرج فاقيم الكفر مقام حقيقة القتال دفعا للحرج والوا وفرع على ما ذكرنا ان اهل البستان
لانه من اهل الحرب ولم يلزم احكام الاسلام وانما دخل الغارض حاجة فعضيها ثم يعود بخلاف
الذي على ما بدنا والزموا على اصل الطريقة فصل المال والوا الكفر مبيح للمال مع ترك

لا صير شبهة في اسقاط القطع وهو ما تدرى بالشبهات من القصاص شوا والزموا ايضا
فصل الاستيفاء والوا لو كان فضله الاسلام وتعصمه منع وجوب القصاص لمعنى استيفاء القصاص
لانه المقصود الدرى ان فضله الاسلام كفى بمعنى الاستيفاء لمعنى الوجوب ولذلك شرف
الاسلام في المراد منع تقاء النظم كما منع الابتداء وما عنه روى عليه الرما على الطريقة وهو
القصاص عن الذي يقتل الذي وجد منهم وهذا الالزام هو ان الكفر معنى في المحل والمستوفي اذا
كان معنى في المحل لم يخلو اما خلاف الفاعل الا ان المعنى موجود في الصورتين وكان القصاص الواجب
على المستوفي سقط الشبهة لذلك القصاص الواجب على الذي يسقط الشبهة وقالوا الاعتبار
ان يقال الكفر صير شبهة في حق من يعتقد محاذاة ذلك هو المسلم دون الكافر وذلك لان المعتبر
هو الشرع لا اعتقاد المحل بدليل ان من الكافر واليهودي لو قال الخمر في شريعتنا حلال
اليهودي كما يحل عليه القتل عندهم وان كان كل واحد منهما يعتقد ان صاحبه فاجر لان
اعتقاد الكفر صير مبيحا بوجب الحد وذلك اعتقاد اليهودي والنصراني ان الكفر مبيح في الاصل وان
ان المعتبر هو المعنى هو الشرع لا اعتقاد المحل ومن مجموع هذا ان الكفر مبيح في الاصل وان
كان ممحا فلا اثر له عند معارضة عقد الذمة وهو من اهل الاسلام فانه عند هم عاصم والله
لم يكن له اثر عند معارضة الزنا والقتل بايهما يجمع كلامهم وعمدهم والجواب
ان القاعدة على ما مر من صحته وهو ان المبيح هو القتل لا الكفر وهو المال فاذا زال القتال
بقي الكفر اولى واما النسوان وقول الكرخي مبيح للقتل الا الكفر مع فلهن بالنفر الاجماع
على ان الكفر اولى واما الذمي فانه عند عدم النصر بعد اذوان عهده ينقطع
وتكون النصر الخيل الاترى كفر مبيح قتل المرتد الكفر هما عند عدم النصر بعد اذوان عهده ينقطع
معه الاسلام وتعود الاموال المغنى وكان الجار بقاء الذمي السرع من قبل النساء والصبان
لاعتبار بقاء المسلمين والمغنى في اصيرهم واخوة الكفر ان قاتلهم الجواب صحيح عن المسئلة
وما ذكرنا في مسئلة المرتد ويدل في ذلك المسئلة ما ذكروه من بدء على هذا الجواب وهذا وجه
الخروج عنه ووجه الاعتماد على اسقاط القتل بلسان الاسر وقولهم ان الشبهة بقدر
قال الزيادة المراد غير مغلط ولغير الرجال مغلط بالقتال وهذا الفاضح ضعيف لان بقاء
السبب على ما كان لا يستدل بقاء الحكم على الجواز وان الكفر ممن وجد فهو مغلط لا يتصور
فيه حصفا والاعتماد على الاول واما تعليقه بالايه وقد نسخت يقوله على المولى المرتد
حيث وجدتموهم وهو ان الله تعالى امر بقتل من بدأ بالقتال الا من القتال الا فان قالوا

م لعزا القتل على العموم والشمول وعوله عليه السلم في المراه ما كانت هذه تقاتل هذه وقوله عليه السلم وحن
لا نغزو بيوتها وقوله ان كون اسارة الى انها لو قاتلت قتلت ٥ انه اراد ان يجعل القتال علة واما
قولهم ان الكفر جناية على محض حق الله تعالى فيكون جزاؤه في الاخرة فلنا ولم لا يكون ذلك في الدار
محل الجزا الا ترى ان الحدود التي هي اجزية الجنايات في الدنيا لا تسقط بالتوبة في الاخرة فلنا
القتال عند الكفر زجر اوردعا لقطع الفتنة عن دار الاسلام وهذا المعنى لا يوجد في الكفر هذا هو المطلوب
من هذه الجملة وقوله لان هذه الحال لا تصور الا في دار الدنيا فاما الاخرة فتخرج دار الاسلام فراغا
الله تعالى من غير ان تشويه معنى الزجر والردع ولا تصور ذلك في الاخرة من رتب الكفر والجزا
على الجريمة زجرا لا تصور الا بعد الموت فلنا لم يكن من الزجر ما نحن فيه فذهب على واضع هذه الطريقة
وهو مبطل لها حيث لم يفي اشكال الذي اوردوه على فصل المرتد والاسير بدار الحرب ليس
كذلك فان عندهم لو جاء مرتد الى الحرم لم يقتل ولو جاء محاربا قتل فلما لو قاتل مباشرة واما الاحكام
التي يعلق قتلها في اشكال الاحاد عليه وقد رد خطه من الاصحاب فيها والجواب المرضي عنه
الكلام هو الخروج على الطريقة ووجه ذلك انا فصل الدار فلا يعقل ان الكفر صيب المال المبيح
هو ان الموجب اتلف على الاباحة والمانع عارض فلا يوجد العارض عند من يقول بعض
الاصحاب وان قلنا على ظاهر المذهب ان الاموال المحاربين على الاباحة لا يتقوم اتلافها فلا يتحقق على الحظر
بل الامر موقوف على ان الشرع ورد ان الشرع في اموال الكفار والاباحة للمسلم يقوله تعالى
واورثكم ارضهم وديارهم واموالهم ولا يقول انه معلول لعلة الكفر لان الكفر حرمه من الشخص
والجرائم سبب العقوبة في الاشياء على سبيل الجزاء فانها لست علة لاباحة الاموال والاجساد
مثل هذا في سائر اصول الشرع حتى يلزمهم ذلك فانا فاطلنا الحكم على مجرد ذات الشرع والكفر
انه لما لم يصلح الاباحة المدارعة موجبة في موجب الشرع كانت اباحتها للمسلم مجردا نعام عليهم
سوء بدلهم ديارهم واموالهم تحت الاباحة لعدم العاصم من الاسلام والذمة كما صحت
اباحة الصيود والحطب والحشيش لعدم المحرز وكان محرزها بعينه لو كان هاهنا فاما
فصل الاسيف فالجواب عنه ان المسقط عندنا هو شبهة الاباحة والشبهة لا تتصور
مقدرة بالسبب فاما لفرار من السبب فلا يتصور وجود الشبهة وخرج على هذا
فصل مهاربة القصاص على الاب لانه ليس بسقوط القصاص لاهل الشبهة فانه لا شبهة
٥ دم ابنه والمراد المعنى ٥ سقوط القصاص هنا كان الابن ليس باهل لوجوب القتل له

على ابيه الاسرى انه يمنع في السرع من قتل ابيه المحارب قلنا بالردة والزنا وذلك في الكفاح
سر والاسلام في الحالين فلا تكفح الافراد لان ليس كل اهل الاسلام يستحل ابضع المسلمة لما في بنتا
لا يدعى المنافاة ولا عدم الاهلية ولئن سلم ذلك لا يتصور بعد الفراغ عن السبب وهذا
لعذر هو عن مسئلة الجنون الطارئ فانهم والوا اذا امر الجنون بالسبب خرج الفعل عن ان يكون
عمدا وصار خطا وهذا لا يتصور في الجنون الطارئ فانه اذا كان الفعل عمدا محضا لا يتصور انقلابه
خطا بالجنون العارض لانا في مسئلتنا اذا عرى الفعل عن الشبهة عند وجوبه لم تتصور وجود
الشبهة بالاسلام العارض وانما المسئلة التالية توضح على ما قلناه لان الفقهاء صيروا شبهة
في حق المسلم فاما في حق الذمي ولا نا لحقنا الكفر بحق الفعل ولم نبطله لان الدعوة الى الاسلام
واذا ثبت اباحة القتل بواسطة الدعوة الى الاسلام لا تتصور من الكافر فاذا لم يوجد الواسطة
لم يوجد ما سبني عليه من اباحة القتل الكفر فصار ذكر الاسلام في حق المسلم معنى لا يوجد في
حق الذمي ومعنى قولنا في الشهود لو رجعوا عن الشهادة وقد قضى القاضي بشهادتهم
عملا مع عارض الردة فلنا لا نظهر الردة ولا نبطل نظره في ايجاد الشهادة كما ذكرنا من المسئلة
عملا مع الزنا فلنا وجوب الرجم حكم الاسلام وكف نصير الاسلام شبهة في اسقاط
وفي المسئلة ما ذكر للاصحاب وهو عندي غير مرضي وقد اكلمنا عليه في التعليق وامّا الطريقة

مسئلة

المرضية ما ذكرنا وقد بقيت فرعنا المسائل عليها فيما لو ارتد عند من يجوز استتابة المرتد
لاصحاب القصاص على الجريمة قبل العفو عندنا وعندهم لحق وليست ارتدادا في العلو بل الظاهر ان
اعمادهم والاخبار والآثار التي رواها الصحابة ضعيف مقطوعة وفي بعضه ما يعرف
صنعة الحديث وقد اكلمنا ما رووه من الآثار فالوجه ان يحمل على المعنى وهو ان القصاص نفس
بنفس بدليل قوله تعالى وهذا علمنا فيما ان النفس بالنفس فلا بد من اعتبار المماثلة في
النفسية ليستقيم الجواب القصاص وكون نفسا بنفس حقيقة ولما وجدنا بين الحر والعبد
لا الحر بنفس من كل وجه والعبد بنفس من وجه ومال من وجه وجدنا نظرنا الى اقوى ادلتنا
فهو مثل الاحرار وان نظرنا الى كونه مالا فهو مثل السائر والحشيش وسائر الاموال يدل
عليه ان الجاب القصاص في النفس لمعنى الجريمة ومعلوم ان جريمة النفس اعظم فوجب المال

فاذا خلص معنى النفسية في الجزء عرف ان نسبته معنى الى البدن كنسبة الجزء والجزء الى الكل
مالا من وجه اذ نسبة الجزء الى الكل من حيث الجزء والنفسية التي هي بذر القصاص فيسقط القصاص لا
بركن العبد بترك او بمن مثل السلع والاموال وهذا دليل الشافعي رحمه الله والجزاء بمعنى عن
الاستدلال والامتهان وهذا دليلنا لان الجزء والجزء في النفس والنفس يوصف المماثلة لا
يوجد الجزء والعبد والحر من العباد ان القصاص بنفس بنفس من كل وجه بدليل استواء الاحرار في
الحر والعبد بنفس بنفس من وجه وبنفس مال من وجه وهذا لما لا يجوز فسقط بنفس
لا يحلو اما عن مثل خلاف العبد لعبد وانه بنفس من وجه بنفس من وجه فسقط الاعتبار الى
المالية بسقوط السرع خلاف ما حملت المماثلة التي هي محل القصاص وسبب الايجاب
اعني واعلى الطرفين وهذا امتناع القصاص في طرف دليل امتناع القصاص في النفس وجه
الشبهة انه قصاص وقصاص اخ الطرف بعض النفس فاذا امتنع استيفاء البعض امتنع
استيفاء الكل بالكل والاعتماد على الاول وسند لذلك وجه كلامهم على فصل الطرف واجتنبه
ولما تحدهم والوالعبد محل القصاص بدليل انه لو قتل عبد اخر قتل به فاذا
ولما حر فاما ان يمنع تشبيه او القصاص الرقيق كون هذا المحل لا يجوز عرى التشبيه
لان العبد محوز الدم على الاطلاق للاسلام او لدوله الاسلام وهو في هذين مثل
الحر سوا سنه ان الادمي خلق معصوم الدم لا نه خلق ليكون خليفة الله في ارضه وهذا محل
اما نه الله تعالى وان وجد هذا الاستقامة ولا يفيد الا نقصه واما بالحاق دمه لعارض نقصه
ولا نقصه في الرق وبه عبد يكون اعني به تعالى من ذمر من الاحرار ولا تصور وجود شبهة لاحد
المتعلقة بنقصه العبد من الرق الذي هو حكم الله تعالى ولا الجزاء لسقط بنقصه الرق
لانه لا ترق في محل القصاص فان العبد من حيث انه ادمي حي بمنزله الحر بدليل ايجاب الخطاب
عليه وبدليل اجماع الائمة الذين يستدل باجماعهم ان دمه لا يقوم بحياته
بقوته حياته ولا بروح الحياة او ان اقدم ما اقدم ولا يرق في الدم والوا ولهذا الواقر
على نفسه بالقصاص لحر وصار وهذا منزله الحر ولا اعراف بالقصاص فيما دون النفس
لا يجوز والمجاز عرفا انه حقه واما الذي في حق العبد فقط الا انه ليس باهل الملك
فاسقطه المولى عليه لانه حق الشرع كالحد الذي اذا خرج حق العبد فيه المكان استحقه الولي
عليه وقالوا وخرج الاطراف على هذا انه يديه ورجليه والرقبة باقية في احد النفس اطرافا
لا فائت تمثل السمال الاموال ويستدل لها ولهذا المعنى لم يرد عبد باطراف العبد

محل القصاص املا ويستدل لكان على عدم فصل الطرف على مخير ركب لان الملام في نفس
هي محل القصاص بالاجماع ولا يلزم عليه الطرف الذي ليس محل للقصاص عندنا اصلا وربما
وقوعا قالوا المساواة تعتبر في الطرف محلا وفعلا بدليل الشلاء الصحيحة وطلة الاصابع
مع ناقصة الاصابع في القصاص محلا بدليل وجوب القصاص من الذكر والاذن والمساواة
في المحل لا يعتبر بدليل البدل ولو وجد المساواة في المحل لا يستوفيه لان الواو اما للحول
اذا فعل عبد انما يسقط القصاص لانه لا ان الجانية فانه لو وجب وجب على نفسه وهذا
لا يجوز واغير رضا على ان المالية في النفسية لم توجد واو وجد بدليل ما
تبا من وجود محله القصاص في العبد لانه من الامر وجه لان سقط القصاص عن الحر بسقط
القصاص املا وهذا لان النفسية كاملة في العبد مثل الحر الا ان المالية زائلة في محل المحل
من غير ان خل حرمة النفس وهو مثل ان عقل او عمد او عنى او اسبه ذلك الاموال على ما
ذكرناه الذكر مع الانثى فان المالية في النفسية معدومة وهو معنى قوله بدليل البدل ومع حمل
جرى القصاص بينهما في الطرفين والجواب ما بعد لقد ركون العبد محل
القصاص فحل الاعمى على ذوات المالية في النفسية وهذا لوجدت المالية لان دل واحد
منها نفس من وجه مالا من وجه وان قالوا لو انه لا من وجه لوجب ان يسقط اصل الوجوب كما
وجوب القصاص اعتبارا نه نفس بدليل الخطاب جمع الالهات جمع الالهات باشة من هذه الجهة
لا من حيث انه مال ولا طهة هذه النفسية لانه لما كان ادمي اذا قتل حر لان رجا
وقد جهول القصاص والجزاء في حق العبد بنفس ناقصة بنفس ناقصة وفي الحر بالعبد
كاملة ناقصة وهذا ان عال العبد اجنبا القصاص بنصاب الباب ولو ان النفس اجنبا
اما وقوعهم العبد من حيث انه ادمي حي بمنزله الحر ولنا بالى ولان قابله انه من حيث انه
مال فهو منزله السلعة ونحن نقول ان المالية من حيث انه ادمي حي لا بهذا الادمي الحي
مال وقولهم ان الحياة لا توصف مالا وقلنا لا توصف بالحرية ولا بهذا الشخص الحي او
الشخص الصورة هذه الصورة المخصوصة لان خرجا من وما لا من هم اذا خرج امر عمل
معنى النفسية واذا كان ما لا اسقص معنى النفسية على ما ذكرنا وصل الاول بالقصاص
سطا على هم اذا اقر على نفسه بالسرقة يقطع يده ورجله والمالكة باشة في اليد
وهذا الفصل يظا قول من قال منهم ان الطرف فيه معنى المال اذ جرى مجرى الاموال
فانه لو كان المال يصح اقرار العبد فيه ويوجب الهلاك عند المطرف الا الزام على مدعيهم

محفوظ

فاما عند ابي حنيفة رحمه الله في النفس والاطراف من العبد واقرار العبد صحيح عليه لما امتنع اقرار
السيد عليه لبيع نفسه لطلق العبد اقراره لانه لا يتعلق القصاص والجراحات البدنه وقد توجد
وقد لا توجد فاذا لم يقبل اقرار العبد بقطع اما الفرق بين النفس والطرف فيما ذكرناه في المسايه
في الطرف وفي النفس في نهايه البعد وليس النفس الاخر اصنعه فاذا ذكرناه في المسايه
في الاخر ذكرت في النفس وان اراد به الخاء فقد اخبرنا عنه وهو لهما ان الاخر استهلكه
استهلاك الاموال فلنا وهلاك النفس والذي والوجه من المساواه في الطرف معتبر محلا
وفعلا فلان ادراك في النفس وفي كامله الاطراف مع نقصه الاطراف النفس كامله
بدليل البدل في مقطوعه الاصابع مع كامله الاصابع لوجب المساواه في البدل بدليل
البدل ولان في الشاهد الصحيحه فاما ان الامم الدرهم الاي فلنا قد وجدت
المساواه في المنسيه وبعض البدل بالنص ولولا النص لبعض وهو مرفقال الاثنيه
المعرفه الا النص ولولا النص لم نعرف الاخرى انا لا نعلم معقولا ان بعض الاخي في المنسيه
على الصفه من الذكر واما قولهم ان الطرف في العبد ليس محل القصاص اصلا فلنا هو
مناقضه على ما قضيه ولانا قايم في الالزام وعلى انا عمدنا على العقه الذي رويناه
واما قولهم ان المنسيه في العبد كامله لان المساله زيادي فلنا زيادي من حيث المايه
بعضان من حيث المنسيه ما وجه ما ذكرناه على ان الدليل بدل النفس والواجب
في العبد وانما وجب القيمه ولو اذي ذهب الجمله والمساله زيادي من حيث الدليه
وضمنت النفس بها ام وجب لمعاذ الزيادي ضمان اخر مما في ضمان الاموال وهذا لان قول
بواحد وطلما قالوا وجمله والله اعلم

مسئله وقيمه العبد وجب بالغه
ما بلغت بالمساغ ديا وعند ابي حنيفه رحمه الله الزايد على دييه الحر وسقط عشر دراهم
لنا ان الواجب القيمه لان المسئله في قيمه العبد لا في غيرها ومن قال ان الواجب ليس هو
القيمه فهو مدار الدليل على ان الواجب هو القيمه دون الدليه انه اذا وجبت الدليه وجبت
الدرهم المعهود وهذا لان قوله عليه السلم في النفس المومنه مايه من الابل لفظ عام
يتناول العبد والاحرار والعبول بالعموم واحبا الا ان يقوم دليل الخصوص وحين اوجب
الدليه المقدوره دل ان ضمان العبد القيمه واما من حيث الحق فهو ان قتل

العبد يوجب بدل العبد والبدل الحقيقي هو القيمه وعشر دراهم لا الاموال واما الدليه بدل ناقص
وليس بدل حقيقي بدليل ان الشرع ورد باعراض عن الصفات في الدليه مثل الصغر والانوثه
والعمى والعقل والحنوز وما شابه ذلك والمتقوم البدل الحقيقي مع الاعراض عن الصفات
لان البدل بدل الشيء ما قامه مكانه فيوجب البدل حقيقه مع الاعراض عن الاوصاف واعني
بالبدل الحقيقي ما دل عليه الاصول والمعقول واذا شبهنا فقول البدل الدليه وقد اسقط
في العبد فوجب البدل الحقيقي وهو القيمه مالا ومضمون المال اما المال اجارا على وفق
الاصول لوجود المماثله واما الدم فليس بمال ولا مضمون بمال فيطرح عن الاصول
ولانا اليه الاشاره فيما ذكرنا وجب ترك الخبر على الاصول واذا كان المضمون هو مال
فلا بد ان يكون الواجب القيمه وبدل عليه ان الواجب للسيد انما هو للسيد لانه بدل مال
هو حقه ودخل على هذا فصل القصاص فانه يجب للسيد وان كان المضمون هو الدم هدر
المال لا يسقط مروال المضمون في القصاص هو المال الا ترى ضمان المال في القصاص لم يؤدبه
ترفيه ولا بد عليه معقول ولا ضرورة في جعل المضمون هو المال وامتناع الرجوع فواعد
لا تدرك الا بدليل قاطع واعتمادنا في هذا من الاصحاب على العبد القيمه وسنذكر وجه هذا
على وضعه واما محمد رحمه الله فذهبوا الى ان المضمون هو الدم والواجب معنى هذا
هو ان المضمون من العبد هو المضمون من الحر وزنا يعتبرون عن الدم بالنفس والدليل عليه
انه اجتمع في العبد معنى الدميه ومعنى المالية والدميه متنوع والمالية تتبع كل المتنوع ما
يقوم بنفسه والتبع ما لا يقوم لغرض بدليل ان المالية ذهبت في الدميه والمنصوص قالمالية
مع صوان الدميه ولا زاحم الدميه الفرد اذا قوبل بالمال الا ترى ان المال لا يقطع بسرقه
ولان القول بالسراية في النفس من حيث الاهلاك وانما اهلك لبدل المال عند ابدال المالية
لحول الاعراض عن المبيوع ويضمن البيع بالبيع عما لا يضمن اولى واذا تعذر الجمع والترجيح
من حيث احدى الجهتين على الاخرى يسقط الا ترى في ضمان المبيوع بضمان البيع وليس
في ضمان البيع بضمان المبيوع فيودي الى الهدر الدم من كل وجه واذا ضمنا من حيث الدميه
لا نفرد المال بالذكر لوجوه واستدلوا في ان المضمون هو الدم بالقصاص والكفاره
والمضمون لا يحلف بالعفو والخطا ولا يحلف بالواجب والواجب اعني الكفاره والدليل
ان المضمون هو الدم فغايه ضمان الدم ما علم مشروعا وتجاوز الغايه محال بسنه

ان نفس الحر لا تضمن بما فوق هذا القدر مع فضيلة الحرية فالعبد اولى لان النقصان لا يكون
سببا للزيادة بحال فان قالوا ولكم ان الواجب هو القيمة لا بدل الواجب هو الدية مقدرة بقيمة
المالية ما لم يجاوز المقدار المشروع كالتعزير يوكل الى راي الامام واجتهاده ما لم يجاوز
ارش الموضحة وانما لم توجب الدية المعهودة لان الشرع ورد بايجاب الابل في الاحرار الا في العبيد
لانه عليه السلام قال في النفس مائة من الابل وهذا في الاطلاق يتناول الاحرار والعبيد ليسوا
في معنى الاحرار حتى يلحق بهم واذا بطل الرجوع الى المشروع قدرنا بدل الدم ببدل المالية التي في
العبد مثل ما يقدر بدل النفع ببدل بعض بنات العشيرة وكما يقدر بدل الجناية فيما دون الموضحة
بما يقدر من الرق الا ان هناك رق تقديري وها هنا رق حقيقي وهذا لان الرق نقصان من وجه
زيادة من وجه ولاجل النقصان يعتبر الحاقه بالاحرار لان الناقص لا يقاس على الكامل ولاجل
الزيادة وانه معنى متقوم قدرنا به بدل الدم فاما اذا زادت به القيمة على اعلى الديات فمعنا
لان بدل النفس الكاملة بالحرية اذا لم يزد على هذا القدر فبدل النفس الناقصة اولى ومحال ان
يكون النقصان سببا للزيادة ولان النقصان له مدخل في بدل الدم للانثى والخنثى والكافر على
اصولهم والزيادة ليس لها مدخل فاثبات ما له مدخل لا يدل على اثبات ما ليس له مدخل واما
اثبات نقصان غير مقدر فحاصله ان بدل الدم قدر بدل المالية وبدل المالية غير
مقدر وذلك بدل الدم قالوا وليس يلزم الغصب لان المضمون في الغصب هو المالية
لانه لا يضمن بسبب الغصب الا المال وكذلك الرهن اذا كان عبدا فقتله الراهن فالمضمون
هو المالية لانه انما يضمن بسبب الرهن والرهن لا يصح الا بالمال واما الضمان في مسئلتنا
بسبب القتل وهو سبب يضمن به الدم والمال والدم ادنى كما بيناه قالوا واما العبد
المبيع اذا قتل قبل القبض انما يبقى البيع وان كان المضمون هو الدم لان العقد يبقى اذا كان في
ابقائه فائدة وبقيناه لوجود الفائدة وهو اتباع القاتل بالقيمة وهذا يدل على ان
المضمون هو المال كما لو كان القتل عمدا والقاتل عبد يبقى لاجل القصاص والمضمون هو الدم
بالاتفاق وقالوا واما استحقاق السيد بدل العبد فقد تكلمنا عليه وبينا معناه في المسئلة
الاولى والجواب انا ذكرنا ان المضمون هو المال والمعتمد ما ذكرناه من ان
الواجب هو القيمة والقيمة لا يكون الا بدل المال وقولهم ان الواجب هو الدية زعم باطل
لان هذا البدل عرف بالتوقيف فليوجبوا ما ورد به التوقيف وان صاروا الى القياس

فبدل التوقيف لا يعرف بالقياس الذي يزيل الاشكال ويكشف الشبهة ان التقويم واجب لمعرفة
البدل فاما ان يقوم الدم او يقوم المالية ليكون بدلا عن الدم والاول باطل لان تقويم الدم لا يمكن
والثاني باطل لان تقويم المال يمكن ليكون الواجب بدلا عن المال فاما ان يكون بدلا عن الدم فلا
يمكن البتة لان المال ليس بمثل الدم بحال من الاحوال وتقدير بدل الشيء بقيمة ما لا مماثلة له محال وكيف
يقوم الشيء ليقدر به بدل ما ليس بينهما مماثلة بوجه من الوجوه وهذه نكتة المسئلة والحرف
الذي يشكل عليهم الخروج عنه انه لا بد في تقويم المال من اعتبار الاوصاف وهذا يحقق
بانه ويرتفع اخرى وفي بدل الدم ما هذا ساقط باجماع الامة وخرج على هذا افضل التبع
والمتبوع لانا لا ننكر ان المالية تبع من الوجه الذي قالوه ولكن لم يمكن ايجاب ضمان الدم لما مثلنا
ولا يمكن الوصول اليه فالسعي في تحصيله ضائع فتعين ضمان المال وعلى ان الاصل الذي ذكروه
من التبع والمتبوع تعارضه اصل اخر وهو انا اذا ضمنا المال ضمناه بما يماثله واذا ضمنا الدم
ضمناه بما لا يماثله ولهذا قلتم في القتل العمد يجب القصاص لا غير وهو واحد وقلنا اولا الاصل اذا
عورض باصل سقط والاعتماد على الاول وليس يدخل على ما قلناه ارش الموضحة لانا لا
نقوم الشخص بتقدير الرق ليعرف قيمة المالية فيكون بدلا عن الدم لكن ليعرف مقدار بدل الفائت
بالجناية من الدية الواجبة بالجملة باصل الشرع فانا قومنا باعتبار الرق والتقدير ليعرف
المأخوذ بالجناية من الواجب ما يقابله من اصل الدية ولهذا اوجبنا الابل حالا وفي مسئلتنا وفي ولد
المغرور اذا قومنا الولد نقول المضمون هو المال ونقول منع الولد الرق ونقوم مقام اتلاف
الرق القائم حقيقة واما تعلقهم بالقصاص يمكن ان يقال ان العبد لما اجتمع فيه
المال والدم فعند ايجاب القصاص جعلنا المضمون هو الدم وعند ايجاب المال جعلنا المضمون هو
المال تقسيما للحكم بحسب انقسام المضمون وهم يقولون على هذا انما يصار الى التقسيم
اذا تعذر الترجيح والتغليب وقد بينا ان اعتبار التبع ساقط في مقابلة المتبوع والمعتمد
في الجواب ان في القصاص لا يمكن تضمين المال فاوجبناه في مقابلة الدم واما ما في كلامهم فسهل
الجواب عنه ويخرج على ما قلناه وبقال لهم اذا جعلتم الرق منقصا لبدل الدم كيف يقدرون به بدله
وقولهم انه زيادة من وجه قلنا فينبغي ان يقابل الزيادة والنقصان ويتعارضا ويسقطا ويرجع
الى البدل المعهود ويبقى اذا كثرت قيمة العبد يقل الواجب لكثرة المنقص واذا قلت قيمة العبد يكثر
الواجب لقلة المنقص وهذا لا يصار اليه اجدر الكلام في الاول في **مسئلة**

الاخرى يقطع اليد الواحدة عندنا وعندهم لا تقطع لانا لا نقطع يمينا بيمين واليد الواحدة
فكذلك الاخرى يقطع اليد الواحدة بل اولى لان جرمه اعظم من جرمه الطرف وهذا قوله
الاصحاب واذا اصر على محرد التشديد والتكسير يدخل عليه في الفرع ونحوه اذا وضع السكين
احد يديه على الاخرى حتى عن جانب المرفق يقطع الفرض ويحصل الاخرى ازالة اليد بل يقطعا على التمام
والمانع الذي حكي عن صاحب المهذب يقطع الفرض ويحصل الاخرى ازالة اليد بل يقطعا على التمام
وطلب الفسخ قلنا وايضا فان القصاص في النفس يجب بايراد الجناية والجب في الطرف ايراد الجناية
والذي ذكرناه من معنى الحظ هو الذي ذكرناه في الطرف ولم يذكر في النفس بعض الاصحاب
على الاصابع عادة ومراد العشر لا يقصد بالجناية على الطرف خصوصا بقطع الانامل او الطرف ومن ضرورة
العشر ان من ضرورة الطرف يقطع ومع ذلك اذا سارى وجب القصاص في العشر والجب في الطرف ومع
القدرة السرعي يجب التمكن مجرد التشديد والمعتمد ان يتمكن المعنى في العشر وسيأتي عليه الطرف
ومقولنا وجب القصاص على الجماعة مثل الواحد لان سبب وجوب القصاص فرد وجد وهو القتل العشر ويطل
القصاص بعد وجود سببه لا لعوز فعل واحد يمكنه المفرد جمع الفعل وانه ليس معه غيره
بجعل الاخر يمكنه المعين له ولم يكن كل واحد منهما وجد منه فعل القتل جميع النفس
لانه مع غيره محلنا العشر وجنته كالمعين له على قصده وجعل كالمنفرد جميع القتل وذلك في
اليد وجد من كل واحد بقطع جميع اليد لانه مع غيره لا يمكنه ما يمكن حز من الرقبة ووجد
بفعل القطع من كل واحد منهما فاته مجموعا من كل واحد منهما كالمنفرد بالقطع فيما رجع اليه وجعل
الاخر معينا له في حصول مقصوده حتى لا يحصل سبب القود وهذا اللائق في عامة الوجوه وسنن
عند ابطال الناظر بهم وهو اولى مما قاله بعض اصحابنا انا انما اوجبنا القود على الجماعة بقتل الواحد
صيانة للدما وليقدر حكم الحياة المقصوص عليها فاذا لم يوجب الى الهدر الدما وسقطها
فان الغالب ان القتل يكون بالمغالبة والواحد يقاوم الواحد لا نعين زيادة اذا استعان بغيره
واذا لم يجب القود في صورة قتل الجماعة الواحد اجرى الى ما قلناه وهذا في المرة وجود هذا
مع طهوره لحد الحاب القود والقود يجب بسببه لا محالة فمتى ان سقط الواجب هل اصل موجب
ام لا فاذا اصلنا وجدنا القود كما ذكرناها وان اعتمادنا على الاول ولا يلزم على ما قلناه
ما اذا وضع احدهما السكين من جانب الاخر من جانبنا انما نجعل كل واحد منهما منفردا
لانه قد وجد من كل واحد قطع جميع اليد لا انه مع غيره فلا يمكن ان نجعل الغير معينا له ويسبب اليه
على الكمال ويسلم هذا لو وجد في تلك الصورة فلم يمكن هذا القدر ويسلم السراية في
الطرف يعود الى سقط الحب وان سقط الحب لا يمكن الحاب القود وفي هذه الصورة نلزم في

الصورة الاولى والزموا على ما ذكرناه اذا استوى رجلان نصفا ما والوا لا يجب القطع عليهما وان كان
كل واحد منهما اسرع جميع الضارب مع غيره ومع هذا لم نجعل المنفرد والجواب انه خارج على ما
قلناه ان المقصود في مسئلتنا كل واحد وجود القطع بحصل المقطوع فلا يمكن ان نجعل الاخر معينا
له وهو في مسئلة المنفرد لم يحصل مقصوده فاما في المسرفة فالمقصود ليس نفس الرمية بل المقصود حصول
المسرو وهذا لا يعلم ان كل واحد لو انفرد لم يحصل المسرو فلا يضاف فلهذا يمكن ان نجعل الاخر
معينا له لعلم وجود مقصوده فلهذا حسنا الوجوب القطع وعلى انا انما اردنا هذا في
الطرف لما وجدنا له اصلا معمولا عليه وهو النفس ولم نجد معنى يوجب من هذا في النفس فلهذا
به الطرف لما في السرقة القطع فحق الله تعالى وهو باب اخر وقد بينا اصلا معمولا عليه
بوجه هذا المعنى ومحلها الى الحصة وفي الحصة دليل واحد سار بعض السراية لم يحصل
ذهبوا الى ان كل واحد منهم قطع بعض اليد وقد اليد لا تقطع بعض الواحد والدليل على ان
كل واحد منهم قطع بعض اليد ان بعض اليد متصور وهذا ما سنصور ان الواحد باشر بعضه فاذا
باشره اسار يكون كل واحد منهما فاعلا لبعضه الاسار على سائر الجسد ان من جمل الجسد
باشره اسار يكون كل واحد منهما مباشرا لبعضه وغير مباشر لبعضه
وغير الوجوب وغيره ومن الجهات لو سلمنا ان كل واحد منهما مباشر لبعضه
لا كله سنده انه فعل القطع مع غيره وقد يكون الفعل الواحد فعلا لبعض جمعه والواحد لكل النفس
لا كل واحد من الجماعة فاعل جميع القتل ووجود بعض القتل لا يتصور لا بعض ولا
بعض فالبعض منه كل بدليل الطلاق وربما يقولون ما لا يتبعض اذا تعذر تبعض عدم سنده
ازاحة القتل حرج بعقبه وهو الروح وقد وجد من كل واحد منهم قارة كاملة ولا يتسلط القتل
منه فاعلا كلا ما لا يدل عليه انتهى على كل واحد منهم قارة كاملة ولا يتسلط القتل
بوجود قتل ما منه لان بعض القتل لا يوجب زوال الحياة ولهذا لو جرحه جماعة لا يقتلون
فاسر كوا في القتل لخشوع الحلاف القطع قلنا والاصح ان حال القارح حرج بعقبه
زهوق الروح وفي هذه الصورة ان هذه الجراحات لو جمعت عقيب جراحة الجماعة
الوصوف عليها والجرح عليه القتل بوجه ما لا لا سوى من الجراحة الواحدة بوجد من واحد والجراحات
الذي يوجد من آخر ويعلق من حيث السبب عليها لا اصل يعتد لهم ان البدل الواحد لا
يتوزع على ما يدري لا يعلل البدل الواحد لان هذا الذي مرض ومرض لا ولو اذا سئلا وليت
ما هو مرض ورتبه وربما قالوا اول الفصل منه قتل العلم والقصاص اجل العلم البدل
نعم الكتاب والحمد لله وحدت سوا قتل الواحد جماعة او الجماعة واحدا وهذا الى الطرف

نوجد لانا الماضيا الى هذا بالنص والنصرف المفسر لا في الطرف ولا هو زائد بينهما وهذا لان
حرمة الطرف دون حرمة المفسر وقالوا ايضا ان العدد اعظم من زمان الوصف اذا كانت
الزمان من حيث الوصف في الطرف مع وجوب الفهود وذلك الصحة مع الشلل والكاملة الاصابع
مع الناقصة ولان مع الزمان من حيث العدد ولو هذا مجموع كلامهم في المسئلة وزعم بعضهم
ان وجوب القصاص على الجماعة بقتل الواحد على خلاف القياس بالاجماع عن علي رضي الله عنه وترك الاثر
المخصوص من القياس لا يقاس عليه وليس الطرف في معناها حرمته للخوف والجواب
لهم ان كل واحد منهم قاطع بعض اليد فلنا بل واطع جميع اليد مع غيره بيان فعله مع غيره
دليل انه فعل بعض القطع فلنا فنجعل من حيث الحكم كأنه مفرد بدليل ما سنذكر فصل القسم
يدخل على هذا اللام وهو لهم ان القتل لا يتعدد فلنا مسلم على معنى انه لا يتصور وجود بعض القتل
غير انه يتصور وجود القتل من جماعة ولا يتأتى لهم فيه واذا اجتمعوا عليه فالموجود فعل واحد
ولا يعرض لبعضه ويقسمه بل يقول فعل واحد وجد من مجموعهم لكنه وجد من كل واحد منهم
ما هو عمل واحد وهو كل واحد لا يعرض لبعضه ويقسمه ويعضه وانما هو من هذا الوجه واحد
واحدا عشر حركات فمات لا يتم القتل على الحركات الا بفعال وجد منه عشر فلات وهذا لا يحب
الاهدار بل واحد هو فعل واحد بعشر حركات ولا يعرض لوقوع القتل ويسببه طه كذلك فانها
سنة انهم قرأوا من سبر وقعوا انما هو لعظم منه لانهم قرأوا من الفول بعض القتل وقعوا
في بعد بالفعل الواحد والقتل فعل واحد حسي فلا يتصور تعدده واذا وجد من واحد على الكمال
لا يتصور وجوده من اثنين فكيف اذا اشترك فيه جماعة فلم يعلم انهم اذا اعتبر من طريق الحكم والقهر
وفعل الموجود من حيث الحس فعل واحد ولا شك ان واحدا لا يقدر على قتل الواحد قتلا يدل
وحكما للمثل واما انهم لو اعتبر من حيث الحس وهو محال وايضا فان المحال من فعل المحال ما
ليس بمحال ولانا ادعينا هذا من طريق الحكم لفائدة الحاق الطرف بالنفس وانهم ادعى محسوسا
ولا نعقل معقولا فنحن على اي سبيل الحاكم يسقط عنه القود ولو جعل كل واحد منهم قاتلا لكان
الحال لا يسقط ولا يخرج عليه ما ادعاه لان كل واحد منهم فعله كأنه انفرد بجميع القتل الموجود
الجماعة وهذا انه جرح جرحا من جملة جراحات عمل في الآخر خطأ وسنذكر تمام هذا في مسئلة شريك
الا ترى انه لو قال القائل واحد فرق حول المقتول لا للمقتول واحد فعلا في حق القاتل لكن
لتعدد هم وتعدد افعالهم فلنا اذا زال واحد حول المقتول فرضوه تزكي زوال واحد لا في حق القاتل
والعدد الذي قالوه من الافعال لم تحصل عنه وخرجت الافعال على ما ذكرناه لانا نجعل كل واحد
منفردا بالفعل فلهذا اوجبنا على كل واحد كمال الجزاء وهذا الطريق اولى من قولنا انا نجعل

الجماعة اذا قتلوا واحدا بمنزلة الواحد يقتل واحدا لان الهدر الكثير يدخل عليه فضاع عدد الكفار
ولا يدخل على ما ذكرناه اولا وهو سلمه لهم ان عمل الجماعة فلما لم يخرج عن كونه قتلا بالمثقل والطرف والمثقل
الذي قالوه جديد فرد وزنه وعدا القتل جرح يزهق الروح وفي مسئلتنا يزهق الروح بفعل
جماعتهم لا بفعل احدهم وقولهم ان مقادير الجراحات لا تعرف قلنا ان لم تعرف نحو ان الكل
وما قولهم ان اليد الواحدة لا تماثل اليدين فلا يدري فالجواب ان اليد الواحدة فلنا نعدل الى الموضع الذي
تماثل اليدين اليد الواحدة فاليد الواحدة تماثل اليدين وذلك في الجماعة اذا قطعوا يدا لواحد وفي
الموضع الذي لا تماثل اليد الواحدة اليدين فاليدين لا تماثل اليد الواحدة وذلك في الواحد يقطع اليدين
جماعة وان سلمنا ان الفروض الصور من حيث الحكم كما ذكرناه نسلم فلنا اما اذا قطع ايدي جماعة
اعتبر الحشو بين انهم لم يدل على ان الصور واحدة وانما الجماعة اذا قطعوا يدا لواحد جعلنا كأن يدا واحدة
يعتبر انه مفرد كذلك لسائر معه عشر يدا لكل واحد منها واذا جعلنا كأنه يدي فانا نشبه اليد الواحدة
من الواحد واليد الواحدة لا تنقسم الا بين يدي واليد الواحدة فخرج من هذا الوجه على ما علمناه وانما قولهم
ان قتل الواحد يوجد القتل العالم سلم الثاني علما ذكرناه في كتاب طريق الغلط على الحاذق وهو في حق
الامام لا عذر وانما قولهم ان ارباد من حيث الصفة مع علمنا التقاصر في مقابلة الفعل لا يتصور
زيادة الصفة في الوجوب لانها تبع الفعل والمتبوع لا يزاد صفة في محل الفعل يقول زيادة الصفة
موجودة في الصورة التي هي واحدة وزيادة العدد غير موجودة في مسئلتنا اذا قدرنا على المثل مستعمل
وبذلك المسئلة قطع ثلاث اربع اصابع او شلا لا يقطع منه يد كاملة ويعتبر هذا بما قطع
كاملا واحدا منهم يدا كاملة مع عذره فلم يقوت منه الا بقدر ما يخص عليه وهذا لان موجب القتل واحد
على الجاني اذا انفرد وعلى الجماعة اذا اشتركوا فيه وقولهم ان الجماعة اذا قطعوا يدا لواحد
مجرد الاثر المروي عن عمر رضي الله عنه وقولوا ان الجماعة يقتل بالواحد ولا يقتل الواحد بالجماعة
جوابنا على اصل القياس وعلى ان المعنى اذا اتجه لا نطرد ولا نترك مسئلة
الواحد اذا قتل جماعة لا يقتل لهم عندنا وعند هم يقتل وهو بيانه واعلم انا اذا عرفنا المسئلة
الاولى سهل الكلام في هذه المسئلة فنقول اجمعنا على ان اليد الواحدة لا تقطع بالاولى في النفس
الواحدة لا تقتل بالنفوس لكنها وهذا لان الجماعة معتبرون في القصاص لا بما لهم من النفس الواحدة
ومن النفوس الكثيرة ولان الفعل الواحد والقتل المتعدد من سنة الواحد اذا اجتمع جماعة فالموجود
منه قتل واحد اجمعوا فقلنا فالموجود منه فعل واحد والقصاص ضمان بالمثل والواحد
لا يماثل العدد في الضمانات كسائر الضمانات ولما عدهم اجمعوا لكن الجماعة اذا قتلوا
واحدا او قالوا الجماعة مثل الواحد فالواحد مثل الجماعة فانه لا يتصور ان يكون السبعة مثلا للثنين والاثنين
الثاني مثلا له واما ما لا عهد من حيث المعنى هو ما قالوه في المسئلة الاولى ان العشرة اذا قتلوا

واحدا فالموجود عشرة وذلك لواحد اذا مل عشرة وجا اوليا المفتولين معلوم فقد استووا فمن
هذا المحل عشرة واذا استووا فواحد منهم على المقام والحال اشتى تستوى فى مزجره وهذا
لان المقاتلين يسدل بالحوان وعلم الحوان الحوى المعدى الجوان ان من اصحابنا من قال
ان الجماعة اذا قتلوا واحدا انما وجب عليهم القصاص باثر عمر رضى الله عنه وبالاجماع ولا قياس عليه
غرم وشو لهم على هذا لو قتل واحد ان يقتل المعتمل هذا الاصل الواحد تماما مسلم الاصل على الاصل
دار ان وجوب القصاص على الجماعة مقاس معنوى ومن اصحابنا من قال ان الجماعة اذا قتلوا واحدا
فالواجب عليه قتل واحد فيقسط على رؤسهم اذا لم يكن لبعضهم الا باشتراك جميع الفرض هذه
ناوى الفرض مؤنة المقدار الواجب وهو المساواة فى الفرض قصاصا على المثل واوتر فيه على اصلهم
والواجب يستوى بعضه وبعض كله وهذا الجواب محكى عن الحكم رضى الله عنه وهو
ضعيف اذا لم نصل الى الواجب الا باستيفاء ما ليس بواجب ساء فاذا ضاق انه ان صبر سنة
فى سقوط القود وقد يسقط الشرع القصاص باقل من هذا فازمن وطح من صف السلعة اخب
عليه القود للاجبر ان من زال الزمان المتوهمة ملف طول الزمان المحققة وفى مسئلة الشرابية
المشار استفاء ما ليس من حقه فلا شبه مسلما وفى مسئلة شرى بعض البوب الفض فيما لم
يشتر به عن مستقر قبل الدابة ستر دمنه البوب لحقه وبهاتان فى الامثال والاسقاط
والجواب المعتمد ان الجماعة اذا قتلوا واحدا احتملت ان واحدا منهم قتل المفرد الذى قتله
وبذا فلم تحقق عمدى ادى الى صحاب الحوان وزال التعليل سبب العود عن العود وهذا
المعنى لو وجد فى الواحد اذا قتل جماعة فرجعنا الى القاعدة الكلية وهى ان الواحد اذا قتل
فانا قالوا ان صيانة الدم واجب ولان شرط الحماية لله وحق صيانة الدم والمال الطلم حرام
والزيادة على المثل الحلم فلنا اذا قتل واحدا فقد زنا على الوجه الذى بدينا ذهب الطلم وتحقق الحماية لله
حتى الحكم والواجبات الحماية حكما اعتبر عن الزيادة حسا لان المغتبر الحكمى لا الحسى واذا
دل على اعتبار سى وجب الاعتبار عن الجمهور من الله اعلم **مسئلة** القتل بالمثقل
يوجب القود عندنا وهو قول عامة اهل العلم وعند ابى حنيفة لا يوجب وهذا اذا ضرب
بالسوط الصغير والذى يمن الضرب حتى هذا المضروب يجب التحذر وعندهم لا يجب لنا
حديث انس رضى الله عنه ان يهوديا رضخ راس جارية بين حجرين فاخذ اليهودى فاعترف
بذلك فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرضخ راسه بين حجرين والخبر صحيح وهو نص
فى الباب واما الحديث الذى رووا ان النبى صلى الله عليه قال الا ان فى قتل خطا العمد

فتل السوط والعصا ما مه من الابل والخبر ضعيف لان اسناده ان سلمه محمود بن لوس مزه هال جاء فى
اصحاب النبى صلى الله عليه واسنده مرة عن عبد الله بن عمر على انه يحمل على العصا الصغيرة بدليل
انه مزه بالسوط وهو لهم انه اثبت خطا العمد بمعنى يعود الى الآلة فلنا هو لا عمد نا لان
العصا الصغيرة والسوط فى الوضع للتاديب فاذا استعمل قد يموت والموت من ذلك الانسان كان خطا
عمدا باعتبار الآلة والذى يدل عليه ان النبى صلى الله عليه قال الا ان فى خطا الاشبه قود فاخطا
اراد ما روى عن جابر الجعفى وهو كذاب ويروى ان عليه قال الا ان الاسود الاحمر وفى روايه
الا ان قتيل السوط والعصا وفيه مقال والاولى ان نحمله على هذا الذى ذكرناه لما روى عبد الله بن عمرو بن العاص
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الا ان دية الخطا شبه العمد ما قتل بالسوط والعصا وفيه
مائة من الابل منها اربعون خلفة فى بطونها اولادها وهذا الكلام يوجب التعريف فاعلم
ان عمد القتل عندنا هو عمد محض وعند خطا عمد معمول سبب وجوب القود فقد وجب
القود وهى بالسبب قبل هو عمد محض اما القتل ولدل وجود الحد والعمد والا ان القتل فعل لا يقع
عمدا الحماه وقد وجد اما لسلم فى العمد به فلان هذا فاعل الا بحالة والقصد الى الفعل
الفاعل قصد الى الفعل هذا ان القصد الى السبب موجب للاحكام المعلق بها اذا اقام السبب فانه
عمد محض والسبب محض العمد به الامام ما سبب ان الفعل اما صار قتلا كونه حاجزا للبشرة بل
انما صار قتلا لانه مفوت للحياة لان القتل اهلال الشخص وابطال ما فوته الحياة لانه لا وجود
للحوان الا بالحياة فاذا هتك الحياة هتك الحيوان وان ثبت قلت المتلف الله فلم يتبين مزيد السيف
فكان ملحقا بالفعل بالسيف فجب القتل بهذا لان الآلة لا تجمع الا ان فى الاهلال واحد وهذا لان
السوط اذا والى بين الضربات به فهو فعل يملك الحياة فصار كالسيف ايضا وانما جعلهم
ذهبوا الى انه وجد فى هذا القتل شبهه فلسن بعد محض وذلك لان آلة القتل هو طريد بدليل
ولهم تعالى انزل الحديد فيه بأس شديد ولما ذكرنا من هو الفعل ومعنى انزل انا ى خلقنا لقوله
الله تعالى انه خلق الحديد لقتل الحيوان فصار آلة القتل والعادة دليل على هذا فان قصد
القتل بالحديد وما اشبهه فلسن فعله القتل وانما هو طلبا والاتقاد والاحراق وانما يقع به
نادرا فاذا عرف هذا فقد وجد الفعل هاهنا بغير آلة القتل فاخذ شبهه العدم لعدم
الآلة لان كل فعل اكتفى وذكرنا على وجد اخر من وان الشبهه وهو ان الجرح معروم والقتل
بضرب السنة فاذا فقد الجرح فالسنة ضربت باطنا فاظهر فصار القتل موجودا من وجه
معدوما من وجه فسنة ان الفعل عفو بمعنى انه لا يجب الاحتياط منه اذ هو فى الحياة
بالفعل الآخر السنة وذلك وجه فاذا التقت من وجه وخرجت من وجه فلا سبيل الى الحياة ولا سبيل الى
قتلها والواو وكان جمعى

غير

وذلما حصل بالحشب فالحشب محلوق وهذا لان هذه الاشياء خلقت لمنافع العباد وكل معنى العبد
فحالها هو محلوق لذلك فلم يتوالا العلق العباد وهو غير معتبر بالاجماع بدليل السكر الصغير
والمسئلة والنار وعلى عندهم المحتوق بعد القتل غالبا وعندكم لا يجب القتل بالجواب
المعتبر هو انه وان لم يقتل غالبا فانه قتل بسببه والقتل قد يتحقق من كل واحد
وانما خرجت هذه العلوم لان هذا العلق باستحقاق هذا الاسم للعلم الا بعارض وهو ان
الاعتبار انما يعتبر فعل وجود التي اذ هي حكايته ما علمه الناس وانهم لا يقتلون هذا الاله
فاما اذا وجد التي وتحقق من الانسان ذهبت عنه بالمثل حكايته ما علمه الناس سركا وفعلا
ولما الفصل الثاني الذي ذكروه فلن السرع في الجرح والفعل اكثر عزما من التأني
حتى الجرح وانما اصار قاتلا من حيث يفوت الحياة عادتا وفوتهم ان التشديد خرجت
فلنا هذه منه هالكة باطنا وظاهرا الا ترى ان السلامة التي تشاهد في الظاهر ليست سلامة
وهو كالمت هالك مركب وجه وان كان باقيا صورة كذلك هذا الشخص هالك من وجه وان كان
سليما صورة وعلى انا لا نقول القتل يجب الدية بل هو يفوت الحياة مع وجود الجناية
الظاهرة وقد لا يوجد القتل المؤمن مع وجود فوت الحياة وعلى ان السبب صورة
تعارض الحقيقة والحكم فكان ذكر السبب شبهة وقد درئ بها مسائل لا تحصى وانما
ذكرنا هذا الفصل لان الجرح الصغير فصار من هذا الوجه في معنى الخطأ باعتبار الوضع
فصار عفوا في مسئلتنا هذا الفعل الوضع للقتل فيخص عمدا فاما اذا وضع لما هو اعم منه
يلزم منه فوات الغرض الذي هو على احد الوجهين والواجب على المسلم ان يحترز
مسلم بلا اشكال فان الاول هو الدليل عليكم لانه اذا وجب العمد في هذه الصورة وبقصد
فعلا قاتلا لا محالة ولان الحق القتل فاذا وجب العمل لا فرق من مزعج قصد فتحقق القصد
بما قصد به والى ارجح وهذا احسن جدا لان الاعم اذا عرض عن القصد عمل الان
العمدية لكن ركن الى ضرب وانما في بلال المسئلة غلبة ما في الباب الرجح
الواحد موجود في الاداة الذي هو موجب عند السكر وانما نقول نوهم القتل بالضرب
الاولى موجود مع ولي الضربات وهذا التوهم يوجب شبهة ولما وجود التوهم صار موجبا القتل
بالضربة الواحدة والجواب ـــــ وبهذا ان الفعل عمد محض ولا عبرة لهذا اما
قولهم قد وجدت شبهة في هذا القتل فلنا هذا اجماع في غير موضع وطلب في غير موضع
واما قولهم ان آلة القتل هو الحديد خاصة فلنا لم لا تحصل آلة القتل قولهم وقولهم حلق
غير الحديد كالخزف والحديد حلق لكذى فلنا لما حصل بالحديد والحديد محلوق له

از يعبر جرا بجمع الشبه في الظاهر الا انه لا يمكن اعتباره لانه يخرب بعضه رهو الرجح والاسى
الى ان يخرج حمعها فلو اعتبرنا استقطاط القود وربما عبر فانا والوا انه دشته المت
حف انفه هذا الشبه في الصورة او رشبهه فان الشي بصورته ومعناه فان وجد القتل معنى
فقد العدم صورة فالوا والمسئلة يلزم شبهه العمل بخرج القتل لجواز ان لا شبهه لا يمكن
اعتبارها لانه ودى الى اسقاط القود اصلا واسا وجه مسئلتنا اذا اعتبرنا الشبهة الى منا
لا ودى الى اسقاط القود اصلا فالوا لا يجوز لان عالة ودى الى ان كل من اراد القتل يقتل
هذه الآلة ولا يجب عليه القود لان هذا يؤدي والنظر والى العادات لعرفوا ان هذا يؤدي الى اسقط
القتل بالعمد ذا القتل بها لا ودى الى اسقاط اصل القصاص اصلا ولسنا لوا من حيث الجرح بالسوط
والعصا الصغيرة فالوا ولو يجب القصاص هذه الآلة لم يحلف صغيرها وهذا هذا الحديد
انه لو وضع انملة او غير ذلك لم يجب القود والفعل القاتل لا محالة معدوم ولكن لوجود
الجرح وجب القود واذا نظر السرع الى الجرح وهذه الصورة وجب القصاص موجودا وان عدم
حقيقة جاز ان نظر الى عدم الجرح في مسئلتنا والى القصد وان وجد حقيقة وهذا
الزام مشكل واستدلوا في الفصل الثاني وهو اذا والى بين الضربات فالوا لو قتل نضربه
واحد ملجأ الى الجراح والضربة الواحدة علة تامة في الفعل الاخرى انها لغتل بنى على
حكم القتل واذا والى وقد اجتمعت علل الاثنين القتل واحدها غير موجب فجموعها لا يوجب لان
انضمام ملا يوجب الى ملا يوجب لا يفيد الايجاب وليس للاول الواحد في الزنا والسارق
الواحد ولا للاثنين في القسامة لان الاستناد في هذه المسايل جميعا ولا تم الجزاء الا
مجموع هذه الاشياء فلا يعتبر في الجزاء بعض الجزء انما هما كل ضربة علة تامة وقد
اجتمعت علل على ما بنا ولا يلزم اذا شرب اثنان خمرا حتى يجب الحد والا ان احدهما
لا يجب ان احدهما لو شرب وانما لا يجب اذا لم يسكر وفي مسئلتنا القتل والا وهو بالقصد
الواحد لا يوجب القود وهو موجود في الضربات وفي بلال المسئلة غلبة ما في الباب الرجح
الواحد موجود في الاداة الذي هو موجب عند السكر وانما نقول نوهم القتل بالضربة
الاولى موجود مع ولي الضربات وهذا التوهم يوجب شبهة ولما وجود التوهم صار موجبا القتل
بالضربة الواحدة والجواب ـــــ وبهذا ان الفعل عمد محض ولا عبرة لهذا اما
قولهم قد وجدت شبهة في هذا القتل فلنا هذا اجماع في غير موضع وطلب في غير موضع
واما قولهم ان آلة القتل هو الحديد خاصة فلنا لم لا تحصل آلة القتل قولهم وقولهم حلق
غير الحديد كالخزف والحديد حلق لكذى فلنا لما حصل بالحديد والحديد محلوق له

طريقه ولا في جهته القصد المعتبر بقصد يساهد على القصد الى عليه اما الطريقة الثانية
فلنا وبدنا انه عمد محض وفيه القصاص اذا قتل به وجب القود وبه اخذ احمد عنه وهذا
لانه اذا قصد على الضرب والضرب نوعان محض وخطأ محض فاذا والى بين الضربات فالظاهر
الجواز الضرب الواحد لا يحل العمل ان لو اقتصر عليه فاذا لم يقتصر عليه فالفعل من اوله الى آخره
على واحد في جهة العمد المحض ولم يتغير فيها الاحاد لانه انما كان الواحد غير موجب ط
الافضار عليه فاذا لم يقتصر توافرت شروطه يقتضي حكمه اصلا وهو جعله لا يحل بالح
عند الجراح الواحد شرط الافضار عليه لاستيفاء الطعام فاذا لم يقتصر عليه انقلب الجمع سببا
آخر وصار حراما من اوله الى آخره وقولهم انه لو سكر من الاول وجب عليه الحد قلنا
ولجهة العمد المحض بالضربة الاولى بانفرادها في المقتل وجب القود اضافا العمد به
هاهنا بالسكر يقولهم انه سوى بينهم في وجوب القود وجودهم من الضربة الاولى وعلى هذا
اعتمد وا وقولهم هذا من مسئلة الافراح وهذه المسئلة وهذا الفاسد يشبه لان الرجاء
الروح بالضربة الواحدة نادر والحكم الولاء على ظاهره في القتل والنوادر لا عبرة في الظواهر
لان الاصل في النوادر العدم وانما عبرة عند الجهود وجودها فاما ان عبرة وجودها
في الاسباب الظاهرة محال وعلى انا سنذا الضربة الواحدة لا يجب القود شرط
الافضار عليه فاذا لم يقتصر عليه سقط حكمه اصلا فقد ان الجهة الشبهة في هذه
المسئلة هذا الالم الذي ذكرناه كالسمن الذي زاد عند طهور او وضوحا وبدا على كثير
من الاصحاب هذه المسئلة بالرجم فقالوا انه لو راود الشرع بالرجم بالحبان ذلك انه
عمد محض اذا زنى وجود الشرع بالعمد بالخطأ وهم يقولون على هذا لو فقئ القتل
بحجر واحد فجع موضع الحد وهو خطأ عمد بالاجماع فالواجب هو عمد شرعي بلا منازع في
الجنس والاعتماد على ما سنوا الله اعلم **مسئلة** وجب القتل العمد احد شيئين
اما القود واما الدية فخار الولي ايهما شاء على احمد وفي الشافعي رضي الله عنه هو المختار
وعند ابي حنيفة رحمه الله الواجب هو القود لا غير لنا حديث ابي شريح الخزاعي
وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله قال من قتل له قتيل فاهله بين خيرتين ان احبوا فلهم وان احبوا
اخذوا العقل والخيرة ليست وهي فرض واما المعنى فهو ان الادمي عندنا معصوم مهدوم
معصومه وكون معصومه بالمالية للمالك الهائم وتحقيقه ان الضمان الواجب لا يعدو ان يكون

منهاج الضمانات ومسالكها ومنهاج الضمانات الحاب الضمان على وجه يقوم الضمان مقام
المضمون الاترى في سائر الضمانات يقوم الامر كذلك وهذا لان الضمان يجب بطريق الاولى وجب
الاولى ان يجب له ما يقوم مقام التالف فحصل بحزه وبعضي بهذا الخبر حقه وبتعيين
التالف كانه فاتبه حكما بقام بدله وعوضه وهذه الاقامة في مسئلتنا انما تصور اذا اختار
الدية فاما بالقصاص فلا فان قالوا فلم وجب القصاص وقلتم لهم لو لا اذا وجب القصاص
ولم يكن على منهاج الضمانات فلان الحق المال وهو على وفقها ولم يقولوا القصاص وجب
بوفاق فلا يدل على محو به قلنا بل وجب بوفاق ومعقول فان قيل اذا وجب هذا البدل وجب
ان يسقط البدل الفلاني لان الوقوف يقدم على القتاص قلنا القصاص بدل يوفي
والدية بدل فلا يسقط على قياس سائر الضمانات على ما قدمنا وانما وجب الشرع القصاص
لنوع نظر لمزيد الخوف الاسفي مقصود فحصل القصاص بدلا نوله تعالى ولكم في القصاص حياة
ان القصاص بالنفس يعني الاسفي والظاهر على هذا لا يجب سقوط البدل الفلاني لانه
لو اسقط دال البدل لصار اعدام المنفعة الى توجب في الدية لا يجب في
القصاص والاسفي الذي يوجد في القصاص لا يوجد في الدية وبدل واحد منهما بدل مخير
الشرع عنهما فان اراد المنفعة اخذ الدية وسلك سبيل سائر الضمانات وان اراد الاسفي
عدل الى القصاص ان استوفاه وسقى بقيته فلو عين القصاص لالحاق الضرر به
لانه يريد المنفعة الاسفي فلهذا قلنا ان الحاب القصاص لا يوجب سقوط الدية
الا انه مع هذا لم يجمع منهما في الاستيفاء لان كل واحد منهما بدل الفتح هذا الطريق
الوقوف الاخير من طريق العاس الا ان المقصود محل واحد والمضمون متماثل سوى له بدل
لا استوى له بدل الخير لانه جور على العامل والظالم مستصف منه ولا عتصد بالخطأ
والجور فاخلاف المقصود اوجب الخيار والمقصود المضمون مع الجمع وعلى هذه
الطريقة يسقط سؤال الزام الجمع وهو شوا من سكل على ما ذكره المسلم وقد
اجبت عنه بجواب ساقي لان نهاية ما قالوا ان القصاص مقابل بالاتلاف فهو مختلف
بالاتلاف وليس كذلك القصاص مقابل بالاتلاف فيما نعود الى المعهود والجزء على الفعل
فاما فيما نعود الى الخبر فهو قائم مقامه وعلى الطريقة التي قلناها يسلم ان
القصاص في مقابلة المقتول وهو قائم مقامه الا انه ناقص غير جار على منهاج

ممكن

الاتلاف وانما يعتبر ذلك لقوله تعالى القصاص المستوفى هذا نص في ان القصاص ما آل الى المستوفى ويعلو
عامة الاصحاب في هذه المسئلة مثل الخطأ وجرى الاسكاف عليه في الخطأ الآلة واحدة المال
لا صفة الخطأ لان صفة الخطأ مستقطة لوجوبه فقط والقتل موجود في العمد وزيادة الاثم
على ما سنبينه والمعتمد عندهم قالوا القصاص هو المتلف لا نفس المتلف والمقصود
والمعدوم هو الاول مقام المعدوم فصار المتلف صورة ومعنى فاما المال فليس بمتلف الصورة
ولا معنى اما الصورة فمعلوم واما المعنى فلانه خلق لغرض الخلق له الادمي فان الادمي مخلوق لعبادة الله تعالى
ويتوزع حاجته في اعراضه ويحمل اماناته والمال خلق لاقامة مصالحه ولا تتصور به لله سبحانه الاخلاق
واذا سقطت المالية زال المال والادمي فقط وجوب المال لان ضمان الاملاك والمال ايضا ومعقولا
اما النص فهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وانما المعقول ان التحفة
الحاب المثل وان الاتلاف حيف والقصاص انتصاف كما اسمعتهم والمثل عدل وبه قامت السموات والارض
وهو المعنى الموضوع للعباد في الدنيا والاخرة والذي قلته ومن اعتبارها هذا الضمان سائر الضمانات
ليس بصحيح لان الذي ذكرتموه انما هو في الاموال والكلام في اتلاف ما ليس بمال والمعنى يفرق بينهما
وذلك ان المقصود الاصلي من الاموال الحصول عند العقلاء واما الاتلاف فليس بمقصود وفعله سفه
وخنا على الاصل فمتى ضمناها على المقصود الاصلي وهو الحاب ما يقوم مقام التالف تحصيلا له كما
ان الاوراق اصلا له واما الادمي فالمقصود قد يفترق الاتلاف فمتى ضمناه اتلافا على اصل المقصود
فهو وهو الاتلاف وآل الاتلاف وسقط متى ضمنا ان الاموال قد تتفاوت ولهذا لم يعتبر المال
مثل ما اخذ في سائر الاتلافات قالوا وعلى ان قلتم من اوجه الضمان معناه الاتلاف فهو في الشرع
واجب في الحيوان والصوف الجز من الحيوان ما كان مقدرا بجز جز الثاني فصاعدا
في الحال لا يوجد الا بعد الشاوي في الصفات والمالية والصفات في الحيوان لا يوصف بوصف
في الحال لا يوجد الا بعد الشاوي في الصفات والمالية والصفات في الحيوان لا يوصف بوصف
في ني ادم دفعا والاجماع على ان الصفات شائعة ورد علينا القصاص بالاصابع لا يصح قياسا
وذلك ان وجب للقابل عليه قود ان قتل كل واحد منهما الزنجي صاحبه ولو مع ذلك لا يقتصا
والدراهم وهم يقولون عن هذا ان المقاصة انما تستحق في المداينات والمعاوضات فاما في الغصوب
والاستيفاء فسقطها قلنا وهذا لا يصح فان القصاص من الجانبين يقدر الاستيفاء وهو حصول السلامة
المحاهنا كما ملوك وهاهنا لا يعرف الملك الا الاستيفاء حقيقة فكذلك يسقطوا قلنا واما
المحاله في المحل وصفاته على ما قلتم فليس بصحيح فان البرع قد اعرض عن الصفات وجعل
المقسم ملا للنفس من حيث الدليل بدليل قوله تعالى النفس بالنفس وهو مسلم ولهم الكر
بالكر والدراهم بالدراهم والمعنى بالمسمع والجواب الصحيح عنه ان القصاص مسلم الا
الصمانية على خلاف قياس الضمانات على ما بينا ان الحاب المثل صحيح لان له الحق اصلا

فاوجبت الدية للاهدار للدم وهو يظير القدية في الصوم على ما عرف قالوا واذا سقط هذا
في الخطأ فلم ما دان في معنى الخطأ الذي به فعلى هذا اذا عفى احد الشريكين عن نصيبه سقط القود
لمعنى في القابل وهو انه استحق نصف دمه بالعفو فوجب عليه المال لتعذر العفو كما لو تعذر
استيفاء القود منه لمعنى فيه وهو الخطأ وجب عليه المال وقد قلنا اذا ثبت ان القاطع
ناقص ما صح تعذر الوصول الى المثل المعنى في الجاني فوجب المال الا انه سقط هذا استيفاء
القود لانه زيد وزحمه والاسقاط القود في مسئلة الخطأ والعفو لمعنى منا من قبل قالوا
ولما اذا ثبت ان القابل انما احب شيئا لان استيفاء القود وان تعذر لمعنى في القابل الا ان محل الحق
وفات والاصل ان محل القود اذا فات سقط القود الحاني اذا هلك ولسنا بدل اذا قطعت
قصاصا وفيها قصاص اخر لان محل الحق لم يسلم للحد كما حتى قتل محصنا عليه وهو ان
قارف حصنه ثم تقتل كما ولسنا كما لو قطع يمينا او قصاصا وعليه قصاص لان المحل
انما تعذر لسلامة الاذا ان رضي فيقتله قائما فاما اذا هلك فلا وصوا واعترضوا
على فصل النظر الذي قلناه وقالوا الشرع قدر النظر لمن حتى قرر جعل الحاجة الاعتراض على القصاص
والمصلحة عند علمائنا والظاهر من القاتل هو ذل المال ليسلم له الحياة والى هذا ذهب
مالك والشافعي ــــــــ وقال اصحابنا القصاص
ليس بمثل لان الحيوان لا مثل له والفعل لا مثل له الفعل الا بعد وجود المماثلة في المحل والمماثلة
في المحل لا يوجد الا بعد الشاوي في الصفات والمماثلة في الصفات في الحيوان لا يوصف بوصف
في ني ادم دفعا والاجماع على ان الصفات شائعة ورد علينا القصاص بالاصابع لا يصح قياسا
وذلك ان وجب للقابل عليه قود ان قتل كل واحد منهما الزنجي صاحبه ولو مع ذلك لا يقتصا
والدراهم وهم يقولون عن هذا ان المقاصة انما تستحق في المداينات والمعاوضات فاما في الغصوب
والاستيفاء فسقطها قلنا وهذا لا يصح فان القصاص من الجانبين يقدر الاستيفاء وهو حصول السلامة
المحاهنا كما ملوك وهاهنا لا يعرف الملك الا الاستيفاء حقيقة فكذلك يسقطوا قلنا واما
المماثلة في المحل وصفاته على ما قلتم فليس بصحيح فان البرع قد اعرض عن الصفات وجعل
المقسم ملا للنفس من حيث الدليل بدليل قوله تعالى النفس بالنفس وهو مسلم ولهم الكر
بالكر والدراهم بالدراهم والمعنى بالمسمع والجواب الصحيح عنه ان القصاص مسلم الا
الصمانية على خلاف قياس الضمانات على ما بينا ان الحاب المثل صحيح لان له الحق اصلا

الضمانات اما الاتلاف بالمباشرة او مسببا فلا يعرف في الضمانات وهو موجب الاتلاف المسبب وهو باطل
وان قالوا الشرط وجب قلنا وجوبه بالنص على خلاف القياس على ما سبق فلم يسقط به
ما هو الضمان الاصلي في الباب لما قلنا ولهم ان هذا الاصل زال بالاتلاف قلنا لا بل في الكل
لانه وجب حق الادمي وحق الادمي في الوقوف عليه لا في الاتلاف وهو لهم ان المقصود في المال
تحصيل المقصود وهو عين المال عند الاتلاف فلما مقصود الحاني لا يعبر وانما تعتبر حقوق تحتمي
عليه لان الضمان وجب لحقه وهو عين حاجته وحقه الوصول وحاصل البدل الذي اتلفه لما سلف على
الحاني وعلى انه اذا اتلف المال لم يقصد التحصيل وانما قصد عند الاتلاف فهو حيوان تقابل بالاتلاف
وقولهم انه شفة وحنابة على العضو قلنا وقد كان اذا اخذ عين حقه او اتلف عين المال والاول
كاف وقولهم ان المال لا حرمة لنفسه قلنا وجب على وجه لا مكان الاداء بحرمة مضمونة ومتقومة
بازاء معصومة متقومة واما مسئلة مقامه مسلم الدار هو في الجواز وهو الباب ما هو مضمون بازاء
مال مضمون ومتقوم بمثله من الاختلاف والذي قالوه من ان القصاص حباه فجاء على طريق
المجازلما فيه من الزجر والردع واما الذي قصدناه من ان امامة من مقام الاتلاف فهو ثابت قطعا
وما قالوه عن فصل النظر اله فوجد بمكن وفي الفصل من الفصل فلنا لا نسلم الطرد الا
بازاء تستباح باخذ المال وان سلمنا جدلا فما لا نوافقه وعلى انا اذا قررنا على الوجه الذي
قلناه سقط الرجوع عن اصل هذا والله اعلم فهو مسئلة الاكراه على القتل
حكمه عليه القود عندنا على اصح الروايتين وعند هم لا يجب لنا ان قتله بعد الاكراه منزله
ما قبل الاكراه في المعنى الذي يجب به القود وقبل الاكراه يوجب عليه القود فكذلك بعده
وانما قلنا ذلك لان القود انما يجب لحرمة دم المقتول وحظريته والاكراه لم يعمل في هذا
لان حرمة دمه وحظريته باق بعد الاكراه على ما كان قبل الاكراه وان مع مانع والدليل
شامل وهذا لان الادمي معصوم الدم وليس بمطهر هدر العصمة لاجنايته مع حرمته
اما بركفر او زنا او قتل وقد نص على هذا صاحب الشرع صلوات الله عليه بقوله لا يحل دم
امرئ مسلم الا باحدى ثلاث فاكراه الاكراه لم يوجب خوفا لم يجز ان يكون مبيحا دمه
بدليل لا يجاب به من قتله ومتى على العصمة ودمه على الحرمة بنص الرسول عليه السلام واذا كان
كذلك جاز ما ذهبنا وجب القود على الاكراه لحقه كما قبل الاكراه ولما احتجوا به
قالوا المكره اسبر فعله وانما القاتل هو المكره لا الفعل القتل الذي هو فعل القاتل
للقتل حقيقة ما له بد المكره والآلات لا سوجه عليها قصاص واستدلوا على

اسما الفعل فصل الاداء على الاتلاف المال فانه جعل المكره هو المتلف بدليل وجوب الضمان
عليه اما فرارا واما استدلالا وسموه وجود فعل الاتلاف من مخصوص وجوب الضمان على غيره فان
لم يجب الضمان على المكره ورجع على المكره جملة على الفعل مثل ما رجع المغرور على الغار
هذا فاسد وان حمله على الاتلاف لما مر انه اباحه بالاتلاف فهو بعيد وخوف ومن على الاتلاف
الغير باطل ولا جواز ان يكون سببا للضمان وليس المغرور لان عند ما رجع لما فعله من الزام
الضمان بعقد ممنوع ومما هذا لو وجد وهي مسلمة واستدلوا ايضا بوجوب القود على المكره
وقالوا القصاص حزاء الفعل ولا يجب القتل الا بالقتل لانه مبني على الجماية ولو انه قابل الجماية
فعل بسوء صنيعه الى القتل وما يتوصل به الى الفعل لا يقابل بالفعل لانه دونه فلا يقابل بما فوقه
ولان علة شبه الفعل هو القتل وشبه العلة لا يكون علة سببه واذا كان كذلك فالمباشر والمتسبب غيرهما
واما من جعل الحقيقة والدليل على ان الفعل القتل الى المكره المكره محمول على الفعل ومن حمل
غيره على الفعل فهو الفاعل كما لو حمل انسانا على القطع والنار على الاحراق وهذا لانه
استعمله في هذا الفعل فصار آلة للمستعمل ويصير كانه اخذ يده وفيها السيف فضرب بها على
غيره فقتله فاما اخبار المكره في الوسط معتبر ويصير كانه لا اخبار له ولانه نعلم انا فعل
بما غيره عليه واستعماله فصار بفعله في الصورة واخباره سببا كما لو هدد فطلب الاضافة اليه
واصفى الى المكره باسطه فعل المكره ونظيره ما اذا القى حيه على انسان فلدغته فمات
او القى انسانا بالبرد سبع فافترسه او عض دبر سنور حتى حرج ورويا او خنق انسانا فانه
يجعل كانه هو الفاعل حتى يجب القود والضمان وان كان لهذه الحيوانات اختيار وفعل ولكن سبب
هذه الافعال الى المستعمل لها بالطريق الذي بيناه لذلك هاهنا فالواو الاكراه والحظر به
يصير الفعل الى المكره لانه هو الذي يتناوله فيه وذلك كالجناية على العضو فانه
يتصور استعمال الآلة في هذه الجناية بان يأخذ على يده وفيها السيف ويضرب بها انسانا على
الدوام في هذا المعنى لا يتصور ان يكون المكره الا مكرها ولا جناية على نفسه فعل غيره غير
معقول واذا استحال ان يجعل فعل نفسه فعلا لغيره فعل فاسفل احد هما وبقي الآخر وهو الفعل
اذا اكره محرما على قتل صيد مملوك الانسان يحل الفعل الى المكره في ضمان الصيد الذي هو الادمي
ولا يسقط فجزاء الاحرام والحواب لما هو الفعل الفعل الى المكره
فلنا الفعل اذا صدر من ذي اختيار صحيح ولم يوجد استنابة سرعيه لم يتصور انتقاله الى

غيره وذلك هذا الكلام على قولهم ان الفاعل هو المكره والمكره الله فان منزله
اخبار صحيح ويجوز ان يكون فاعلا لفعله وهو صيرورة الله لغيره وذلك الكلام على الاستعمال
الذي ولوه فانه مستعمل باحسان ويجوز ان يكون الفعل لغيره واما اصل الالجاء والمال وهو
يعد مشكلا على هذا الفصل قلنا الضمان يجب على المكره لانه رجع به على المكره
لانه داخله في هذا الضمان لحمله عليه بالسيف وهو حامل موثر في المعاسر عادة لان انه
يباح للمكره الالجاء لهذا المال ولاجل وجود حقيقة الالجاء من المكره اوجبنا عليه
الضمان ولاجل وجود الحامل على الفعل من المكره استاجر الجميع عليه وقولهم ان هذا
امر باطل وانه اتلف وقد ارتسم شرعا في الامامة هو مؤيد في الزام الضمان اما في مسئلتنا فلم
يوجد الاكراه اصلا في الفعل وانما وجد قبله الاكراه وقبله قبل الارادة شيوا ويجوز ان
يقال في الارادة على الالجاء المال ينقل الفعل خفيفا على المكره المطلوم وفي مسئلتنا
المكره ظالم ولا يستحق التخفيف فرجعنا الى الحقيقة وصيرنا الفعل على فاعله ولله الحمد
بانه لله الحمد وعلى هذا نقول وجب الضمان على المكره على الالجاء المال لانا وجدنا
الجواب بالاسباب والاعتماد على الاول واما وجوب القصاص على المكره فليس لانه
فاعل ولان التسبب اجتمعا عليه وعندنا السبب اذا قوي واستحكم يكون موجبا للقود
واستحكامه بان يقصد به شخص معين سبوا الى قوله تعالى واولهم ان السبب
دون المباشر فلنا اذا تواجه الطريق الذي ورمنا اقوى من المباشر ليلا يمنع مباشرا ليلا يمنع مباشرا لالجاء في
النفوس وذريعة لسفك الدماء وان بقي بهاوت لا سيما اذا علم انه يهدد بالقتل ان لم يقتل فالمكره معذور
القود عندكم بفعله للقتل ومعلوم انه لو دخل في هذا القتل فاعل مختار فعلا تام به
فلا يبالي بما هذا الفعل بفعل القتل غير قصده واختياره ولا بتوسطه بفعل فاعل اخر
ومع ذلك يوجب القود عندكم به وله يبالي بالقتل وان وجد ذلك هاهنا واما قولهم
ان المكره محمول على الفعل من جهة المكره فكون الله فلنا ولم لا يجوز ان
فاعل مختار غيره اياه عليه والذي يقطع السبب بقاء الاختيار والكلف وقولهم
الاحسان فاسد وفعله واحسان سخطه الكراه غيره فلنا دعوى فساد احتمالية
باطلة بدليل بقاء التكليف وبدليل انه تتصور ان لا يعقل ويصير الى ان يقتل ويحمل
روحه فلا غير وانما فصل السبع والحيه فلا يقول انه هو الفاعل في هذه الصور

مع المال

بل وجب القود بالتسبب للقتل ولا عاشة الفعل وورثتنا انه موجب للقصاص وانما مسئلة حفر البئر
والاهاك فهنا اهاك وجد السبب للقود لان قوة السبب هنا اجلى عند العقل ولم يوجد هناك
حمل وانما وجد حفر ثم تكبر وذلك في حفر البئر ضعف السبب لانه ما قصد به فعل معين يؤدي
الى هلاكه غالبا ولو وجد مثل هذا ربما قلنا بوجب القود وانما عذر هم عن الاثم في غائبة
الضعف لاحتاجه على دينه بفعل غيره وبتصور فعل احد هما عن الاخر خلاف الزهد الفقهي
الاجانب القود على المكره لانه يكون فاعلا لفعل الدم من وجه دون وجه ففي الاجانب
القصاص وبصير شبهة وهذا الذي ذكرناه هو الذي نختاره في المسئلة ونخرج عنه ما
اوردوه من الاشكال ونضرب صفحا عنها الى اشتراكهما في الاثم والمال وهو ضعيف
لان باكراه احدهما وقتل الاخر لا تصور شركة في القتل لان الفعل واحد فاذا صار به
المكره قاتلا لا يتصور ان يصير به المكره قاتلا والشركة مستفيضة قطعا والشركة الحاصلة بين
رجلين هنا كل وجد فعلا في محل واحد فصار شريكين في القتل وفي مسئلتنا فوات واحد في
القتل فلم يتصور الشركة واستند بعضهم انا باحد قتلي المدعي والمكره للمكره
على هلاه فلنا نحن لا نسلم شركتهم وهم يجوزان احد قتلي المكره ولئن سلمنا ان الواجب
بهما الحاصل ملتبس بل هذا على وجوب القصاص ووجود الشركة بدليل المسك والمباضعة
المحققة ممنوعة عن هذا الفصل وعن المسائل التي اوردناها الاعتراض فرع
الجوني باكراه المسلم وصار اسائر المسائل وقالوا نحن نوجب باكراه المسلم والاصح ما ذكرناه الاب
وقال الجوني يجوز باكراه الصغار والمجانين والمسائل والوالعين طاب المكره ولا حد عليه لذلك
اذا قال اقتلك او لتقتلن نفسك معطوفي الصورة التي سوروها ان يجوز منهما وهو ان
يقول لاحدهما اريد ان اقتلك او لتقتلن نفسك والاعتماد على ما تبوؤ الله على هذه المسئلة
سهود القصاص اذا رجعوا والوالعين قال المشهود عليه سهادتنا وجب علينا هم
القود عندنا وعند هم لا يجب وهكذا الخلاف في ولي القتل اذا قال العين قتل
المشهود عليه بغير حق وقال الشهود قتله ممن علينا هم القود استدلالا بالباب
او قياسا على سائر الحالفين ونعني بهولنا قتله انهم قتلوه بحكمنا والدليل على انهم قتلوه
حكمنا انهم اهدروا دم المشهود عليه واوجبوا قتله حقا للمشهود له وهذا الهلاك
الاترى ان الشهود على الغير يملكون الحكم حتى اذا رجعوا ضمنوا الاهلاكهم المال على

المسهود عليه بسنه ازدمه دازله ودرجعلوه حقًا لغيره فقد الموافحقه في دمه
واذا الموافحقه في دمه فانه يلف دمه واما الدليل الحكي على انهم قتلوه انه لو رجع الولي
والسهود فان لولي المقتول ان يغرم السهود ديته والولي انما ضمن لانه رجع عن
صاحبه وهذا يسلم على قول اصحقه ولو ان انهم قتله لم يجز تضمينهم مع وجود القاتل
حسًا وحقيقة وان سلم على اد ضمنوا ان رجعوا على الولي لان من لم يجعل السهود قاتلين
حكمهم متسببين والمتسبب لا تضمن مع المباشر ولان ضمن يكون قرار الضمان على المباشر
لقوله المباشره وضعف السبب لا السبب موصل الى المعلة والحكم للعلة لا للسبب الموصل
الى المعلة واما الكلام من حاشية الولي فظاهر فانه قال حسًا وقد اوجب التعمد والظلم فقد
وجد سبب القود وجب واما جعلهم قالوا القصاص حق المباشر للقتل لا حق المتسبب
لم يجز منه مباشرة القتل الحقيقي حق المباشر القتل لان القصاص مبني على المماثلة
على الخوف والسهود لم يوجد منهم مباشرة القتل وانما غاية ما في الباب انهم قتلوه حكمًا
والقتل الحكمي دون القتل الحسي لان كلامنا موقوفات في الحكم مفعلم في الحقيقة والحكم
فليجز ان يقابل الحكمي بالقتل الحسي لانه دونه وليس كل مدرك لانه عدنا صوفا يقابل
حسًا لا حكمًا لانه هو الفاعل والمدرك الله والفعل المستعمل للالة لا للالة
ويسوى هذا في المسئلة الاولى وهذا المعنى لما جعل القود على المدرك ولما في مسئلنا
فالفعل القتل للولي لانه قتل اختيارًا من غير ان يحمله عليه احد واضافة قتل لهذا القصاص
والقصاص له ويكون القتل له فلم يتصور ان يكون الفاعل للقتل هم السهود فلا يوا
ومن قال من اصحابنا ان القتل اسقل الى السهود فقد قال لا عن تصوره لان الافعال
انما تكون محل المباشر على الفعل والسهود لما حملوا الولي على القتل واغا غايته ما في الباب
انهم ملكوه من القتل والتمكين من القتل اسقل الفعل الى الممكن لم يسقط ولهذا المعنى
اوجبنا القود على الولي مع ان السهود لو رجعوا ان الفعل اسقل الى السهود لما كان الولي غير
الفعل لانه لا يتصور ان يسقل عنه وسمى معه ولو خلا لم يجب القود على الولي فما لوا
وذلك لا يجوز ان يقال ان السهود الجوا الفاضي الى القضاء لان هذا بعيد فان الفاضي
بقضي باخباره بامر الله تعالى لا لجعل الشهود اياه على ذلك وعلى ان الفاضي لو سلم انه مايل
حتى يسقل الفعل عنه الى السهود وانما هو قضى لانه يسقل ويجب ان يسقل القصاص لا القتل

ولو زال الافلاس فهو على ما كان عليه السهود واذا زال الفاضي فالاحكام والشهود فعلم حكمًا
ايضا فلذلك يقضي الاسقال فدل ان من سلك هذه الطريقة فقد جاز في المقال ولم يفد
الحقيقة للسئلة وعند زفر والمال والنفس لان السهود قتلوه حكمًا لما وجب
الدية عليهم وفي انهم لم يعدوا هم واما القصاص فانه يسقط بالطريق الذي قلناه ودليله
خرجوا على هذا الاصل فضلت الخارجي الى المقتول والولي الى قاتل حسًا والسهود
قتلوه حكمًا مخيرا لوجود القتل من كل واحد منهما وانما لم يرجع السهود على الولي لان
القتل الحكمي وان كان دون القتل الحسي الا انه حضر غير جنس الحسي واذا اختلف الجنس وقد
ضمن كل واحد منهما ضمن به الاخر والرجوع انما يصح اذا لم يختلف الجنس لان سبب الضمان
واما اذا اختلف فلم يصح الرجوع هذا جملة كلامهم واما جانب السهود واما جانب الولي
قالوا اما السهود فلانهم شهدوا على عمل الفاضي والقضاء
مبني على الشهود وهو ظهر حتى لم يجز قضاء القاضي بعلمه فلذا بطل شهادتهم
واستدلوا لهذا بنص الشاهد حيث جعله شاهدًا وهي اذا رجع السهود وقالوا تعمدنا
ولم نعلم انه يقتل لم يسقط دية القتل حتى يجب على عاقلتهم عند ابي حنيفة ولو كان القصاص حق
على السهود لسقط هذا القول كما لو رجعوا الى نسائه واجر حيث وجب ولان الاعلم
انه موجب عمدي او خرجي وبعض اصحابنا ادعى وجود الخطاء مع العمد في هذه المسئلة
وذلك اذا رجع السهود وهم يعلمون ان القاضي يحكم في القصاص والقتل فانهم
وجود الخطاء من القاضي وجب ان يضمنوا ما غرم من وجوب القود على السهود ونصف الدية
والعامد اذا استكذا والجواب [illegible] اما اذا دعاه وهم يعلمون انهم
واعرابه ولنا ما علمه كما ستبوذ اذا ثبت ان السهود فلا يرد من وجوب القود
واما قولهم ان القصاص حق القتل مباشره فلنا بل هو حق القتل سواء اذا مباشره
او حكما اما قولهم ان القتل حكمًا دون القتل حسًا فلنا اذا ثبت القتل حكمًا الحق
بالقتل الحسي وبني عليه ليدل اختلاف القتل عن حق القتل ولهذا بالقاتل
الذي وجد وجعل كالعدم وهذا مسئلة الاكراه فانه لا يخفى المماثلة بين فعل الانسان
غيره بيد غيره مع بقاء اختياره وتوجه التكليف عليه من فعل الشرع مثل القتل
وتاثيمه اذا فعل وبين فعل يد نفسه من غير ان يتوسطه اختيار احد لان فعل مكلف

ومع ذلك يجب العود عندكم على المكره والجنون بالقابل لما شرعوا وجد القاوت لم يبال
بذلك المقاوت ليلا يحلوا القتل عن حزّ الفتل وليلا يعتد الاكراه بالباطل ربعه لسقط
الاثم كذلك هاهنا الحق القصاص حكما لقتل حاصل ما تسبّ وليلا يعتد السهو بالباطل دون
لسقط الاثم وتسبّها ولما الذي ذكروه من معنى معنى ضرب عاول من قال من اصحابنا ان
الفعل يحال الى السهو والنوم ويلحقون فاعل الخطأ قوي وليس بمعتمد على ذلك من اجرى دلك
فلسنا يصح هذا على ما علمنا وانما الصحيح من الطرق ما قدمناه واعلم انا لم ندّع
الا التسبّب وقد بيّنا ان العلم الذي يدل على ان القتل الحكمي مثل الفعل الحسي في
الشرع ما بيّناه انه يتخيّر في القتل بين نفس المسهود وبين تصيير الولي المستوفي له بالقتل
ولا يرجع واحد منهما على صاحبه فدل ذلك على انهما صاحبا سواء والذي يوضح ان القتل
حكما اعتبر القتل حسّا معه ان الماسك حقيقة هو القاتل حسّا والذي يوضح ان الاكراه
في باب الولي دون سواهم السهو غير صحيح لان القضاء لما طال عند الولي وقد اعرض وطمع
في عود صور القضاء والصوت لم يجد سبيلا وهذا في مسائل كثيرة من
اصلنا وانما لا تبالي بالصوت اذا لم يكن لها معنى وانما هم يمسكون بالصوت دون معنى
السهات وعلى هذا الكلام مفسدة عن الجواب القول فيه وعلى ان هذا يبطل السهو في
الزنا اذا رجعوا او واحد منهم بعد رجم المسهود عليه يجب عليه الحد ولا يصير القضاء
سهوا وهذه المسئلة وغيرها الاشكال عليهم في هذا الفصل فاما قولنا ان القضاء
يبتنى على السهو في تلك المسئلة والسهو قد انعدم بالرجوع فالصحيح ما بنى عليها وانما
سهوا لان المنع من عمله المعدوم وفي مسئلتنا القضاء انما بنى على السهو لان المسهود
ثانوا على شهادتهم وانما الولي رجع فلنا انما لو لم يرجع الولي والشهود في
هذه الصورة لم يجب القصاص عندكم انما على الولي وان كان الذي بنى عليه القضاء قد
انعدم وعلى ان رجوع السهود لا يسقط القصاص فانا نستدل للمسهود عليه بدليل انه لو رجع
اسان آخر لا يجب عليه الحد وكذلك اذا رجعوا هم واستراقا قالوا في حقه اصح فلنا
وهاهنا وجوا ولم نكن ولم نوجد لانه يعلم قطعا ان مولية ما قال معلوم هذا لا يصير
القضاء سهوا واما المسئلة التي اوردها من نص الشافعي رضي الله عنه فقد بيّنا بعض
اصحابنا وأول كلام الشافعي وعلى انه قائل بالقول حكما فجوز ان يصير هذا الشهود
ود

ونصير دانما بعد العمل وحمل العمل وانما قلنا انا استندنا الى اصل الان السهاد لست
بعمل حتى اد شبهه الامر فيه وبطرأ به اسر بالان الخمر ليد لله والما الرمي والجرح
هو قول وحسل الخمر والعبار فلم يستند طنة الى اصل حتى يصير سببه والما كلامهم
الحمر وهو لهم ان الخطا دخل في هذا العمل وصير كالمسهد لما ذكرنا من انه يحطي والجرح عامد
فلسنا يصح هذا لانا جعلنا السهود قتله حكما وقد وجد والسهاد وجعلنا القاضي
قاتلا حكما وقد يتفرد بالقضاء ولم شارك واحد منهما مخطي وعلى ان حمل العمل اذا خالف
فشكه الخاطي لا يمنع وجوب العهود على العامد بدليل ما اذا رمى الى انسان عمدا فجرحه
واحد مما تعلم حصقه الحال والاخر لا تعلم وجب احد على من علم دون من لا تعلم وان كان
العامد شاركه الخاطي والكل يسقط العقوبة المعنى الذي ذكرناه لا ذلك هاهنا والله اعلم

مسئلة القصاص اذا دان من الوريد وهم صغار وكبار فلهم الخيار ان عفوا
ما سقفا القود عندنا وعند ابي حنيفة للكبير ان يقتص اذا سقط القود لنا انه استوفى
القصاص استوفى حق الصغير من غير ولايه وهذا الحق ولنا فلنا ذلك لان القصاص من
الكبير والصغير والمسئلة وعند الصورة سنة ان القصاص وجب للمقتول لانه مال نفسه
فيكون له ولان الولاية ثبتت له لدفع القصاص ولانه لو عفى بعض عفوه بان رجع بعضهم مات
ولو لان القصاص لم يصح عفوه لانه انتقل الى ورثته ارثا لانه لا نسب لهم سوى الارث
واذا انتقل على طريق الارث اشترك في استفاده الكبار والصغار فمن ان القصاص ثابت
للصغير وهذا اي يسلمونه واذا ثبت ذلك ثبت ولنا فلنا من ان استفاد القصاص شيئا
حق الصغير من غير ولايه وذلك باطل اجماعا والذي يوضح هذا كله ان القصاص
من كبير وصغير لو قتل قاتله ليس لاحدهما ان يستوفي الحق دون الاخر ولو عفى احدهما على مال
وأما محمد هم ذهبوا الى ان القصاص يثبت لهما واحد منهم على انما اقصير الذي
مستوفيا ما هو حق له فاذا له استوفاه وعما اصح استوفاه ولم يسق حتى يكون للصغير
وبطل عفوه ولانه اذا لم يكن له ان يعفو على مال واحد من الاجنبي على المال واذا لم يجز احدهما
ولم يسق للاخر حق لان جميع الحق قد استوفاه صاحبه وهذا ان ثبت ذلك فهو دليل في مسئلتنا
سنة انا لي القصاص لكبير هو ولايه ولانه استفاد حق محل من غير ان يكون في المحل ما هو

مسلم ولا مانع النكاح شيوا واستدلوا على ان القصاص يتعدد على الكمال بكمال السبب وحق كل واحد منهما وعدم بعض الحق يجزئه واذا كمل السبب والبعض الحق في نفسه صح سببه لكل واحد منهما كاملا ولنا انه كفى سبب له بعض القصاص فلا يستحق له القصاص واذا لم يستحق البعض الكل والوجه ان سبب الوارث انما يستند فيما يختص بالوارث بطريق الارث وهو المستند ولا يستند الى ما يستند فوجب ان يستند كل واحد منهما كاملا بالعلة التي يستند اليها وقال بعضهم انه انما يستند الى طريق الارث لان السبب كامل والاسناد الى الكامل اولى كما في الحياة والجواب ان هذا انما يصح اذا لم يكن في اسناده الى الكامل اسقاط ضرورة ما الى ما هو بعضه لاصل الشبهة القصاص لانه للشفاء ولا شفاء بعد الموت وما ادى اليه اولى بان لا يكون بعضه فان قيل اضافة دونه وبقدره وصاداه فينبغي ان يسقط نصفه من هذا الوجه فانا نقول الحاقه بهذا المعنى وذلك لانا اعفنا استيفاء الحياء بعد ان ثبت بعد الموت ولا يدري انه بقاء له الحاقه بهذا فان قيل ما ذكرتموه من الاسقاط بعد ان ثبت القصاص لكل واحد على الكمال فقد ثبت من بعض الواحد ما يتعدد به الواحد حتى لم يكن القصاص لكل واحد على الكمال فقد ثبت من بعض الواحد ما يتعدد به الواحد وهو مستحيل شرطنا فوطئا وقلنا من هذا الوجه وهو ان جعلنا له شبهة في بعض القصاص على معنى انه يتعذر استيفاء بعض القتل اما معه فلا لجواز وجود الدم جميعا بان استوفوا على قتل انسان ثم ان يتعذر استيفاء بعض القتل لا يقول بانه يستوفي بعض القتل على قول انسان ثم ان يتعذر استيفاء بعض القتل لا يقول بانه يستوفي بعض القتل لهذا استيفاء بعض القتل الصاحبه للكن هو اقامة ما قامه فجعلناه كانه استوفى بعض الواحد حقا قالوا ولان يلزم على ما قلنا العددين من غير ضرورة اذا قتل حر لعبد الغير ان يغرم قيمة لاستيفاء الشبه هنا هو الملك ولم يحل كل واحد منهما وفي مسئلتنا الشبه هو القرابة وقد كملت في مسئلة الزام اثنين القصاص لكل واحد منهما كاملا فجعلنا المولين كشخص واحد وفي مسئلتنا اكمل الشبه فلم يلزمنا ضرورة ان نجعل الشخصين كشخص واحد فبانا كل واحد كاملا وايضا فقد ثبت لهذا اصلا وهو مسئلة ولاية النكاح فالحنفاء يقولون الولي الواحد لما يدعونه اصلا يجعونه به الا في صورة لا كمال الشبه فيها لكل واحد منهما وفي مسئلتنا بعد مرة هذه الصورة فلم يلحق بها والشرع دل على ما قلناه مما ادعاه احد الولدين لا يستلزم الاخر استيفاء القصاص لان كل واحد كاملا للاخر استيفاء كاملا انما ادعينا هذا في حق ولي القصاص لما سناه فاما في حق المقتول فالقصاص واحد لانه واحد واذا ثبت ذلك صار عفو احدهما شبهة في حق الاخر ومع الاستيفاء قالوا ولما في الاثر من قول القصاص يتعدد على الكمال لانه انما يتعدد بالاستيفاء شبهة يوهم العفو من الاخر والقصاص لا يستوفى مع الشبهة قالوا وهذا معنى يخص عليه صاحب المذهب وانه مع من الاستيفاء في موضع سوهم وجود العفو فان وجد موضع لم يوهم وجود العفو يقول انه يطلوله الاستيفاء مما قلنا والجواب عن طريق احدهما وهو المعروف انا لا نقول ان القصاص يتعدد لكل واحد كاملا بل يتبعض لهما قصاص واحد وذلك باعتبار طريق سببه الارث وانت للمقول قصاص واحد فاذا ثبت لورثته قصاص واحد لما ثبت للمورثه بالارث سبب على ما ذكرنا للمورث واما استدلالهم بالشبه وعدم البعض فلنا القرابة وان كملت ولكن لا تصلح لاستيفاء جميع الحق ارثا مع وجود وارث خر بسببه في الدرجة وعلى انه اذا كان القصاص عند كم يتعذر لما ان الرجل وابنه والابن ضعيف لم يتعذر لما ان الاستيفاء وثبت حقهما والشبه في هذا الصورة لا يصلح لسقوط الاستيفاء وجميع الحق واما عدم البعض فباطل اولا لانتقال القصاص الى البعض والواحد ايضا لا يتعدد الواجب بالعفو ولان الواحد لا يتبعض على الواحد لا قصاص واحد وحكم قصاص واحد لان المقتول واحد وان من عليه واحد لا يتبعض على الواحد لا قصاص واحد وحكم قصاص واحد لان المقتول واحد وان من عليه واحد لا يتبعض على الواحد لا قصاص واحد وحكم

هو عند مالك الصغير فإن زنى تحقه من حسانه له فلسنتو فوجوه من حيث انه
للصغير فمكون المستوفى حقه من وجه ولا كون حقه من وجه فامنع الاستيفاء لشبهة
عدم الحق على هذا التصوير فإن قالوا اذا اقررتم بوجوب القصاص ومنعتم الاستيفاء فأى
فائدة للوجوب فلنا تحاذ القصاص لكل واحد منهما لعدم الدليل وعدم العفو عما يستوفى
ومعنا من الاستيفاء العارض الشبهة وهو كما لو زال القصاص بين ذميين ثبت القصاص عند هم
لكل واحد منهما ولا منع الاستيفاء العارض السببية وهذه الطريقة معتمدة محاذية وتوجيه
جدا والمذهب بشبهة الاول وهو قال لعدم تحقق المستدل بانتفاء منع الاستيفاء فثبوت
الحق على صاحب الحق لا مرده الصبي بطول وانتظار البلوغ بعذر والموت ميئوس عنه فاطلاق
للكبير الاستيفاء احترازا من هذا الخطر وليس هذا شيء فانه اذا لم يوجد دليل الاستيفاء
جوز ان طرق تاما لهذا والاحكام سبع دلالتها واسبابها لا اما لهذا الكلام وقد يقول
الغائب مفوده الدعوى لعذر او انتظاره لعذر من انتظار بلوغ الصبي وعلى ان عذر المحبس
من عليه القود الى بلوغ الصغير والظاهر بقاؤه وبقاء صاحبي الحق الى ان يستوفى وقد
تعالوا بأن سفك الحسن بن علي رضي الله عنه القتل من ظلم يمتنع على رضي الله عنه "
وقد رأى الوزير مغاربي بعرفان فعله بانه لان لا يجوز حمله الله على هسئله
اذا قطع مسنى خطر لا يقطع يده بيمناه والزمن بطرا فقطعها معا فعلا اول وجب
للسانى الارش ان قطعهما معا تفرع منهما من حيث عند قطع له ويكون للسانى الارش
وعندهم يقطع يدهما ويغرم الارش لنا ان نتدى بطلانا صاروا الى ثبوت ثلاث
قطع بعض اليد كل واحد منهما وهو اسات لا سفاح بالاستحقاق اصلا وقطع بعض الدابة
استحقاقه لتدارك الاصل بجهة القصاص به استيفاء وهذا بعلو تحيد وهو هو الفتى وإذا بطل ما ذهبوا
اليه صح ما طلناه من تقديم احدهما على الاخر بنوع دليل ويتبين الدليل اذا اجتمع ان لا مهم
والمحققون هم والوا القطع قصاصا ولجعل كل واحد من المقطوع يده منهما في مقابلة القطع
لوجود تمام السبب في حق فاعله منهما وهذا الحقيقة وهو ان محل القصاص وهو اليد الغير
مملوكة لصاحب القصاص دليل انها لو قطعت لا يكون الارش لصاحب القصاص بل يكون لصاحب
الدابة اما القصاص او الارش وسبب الدابة تقرر مملوكة لصاحب القصاص وانما الواجب
المملوك فعل القطع وهذا الفعل قائم بنفسه لا يحل بكون المحل فارغا عن الحق وصيرورة السبب ثابتا في
هذا الواجب هل السبب الاول بسند الواجب على من عليه القصاص بتسليم اليد لهذا
اذا جاء مستوفيا حقه من القصاص مكون هذا الواجب في الذمة والذي سنح لواحات

درء مسئلة السبب الثاني مثل السبب الاول فلا دليل من حيث الحكم على وجوب القصاص للثاني
في هذه اليد انه لو بادر واستوفى فاحقه ولو عفا الاول كان للثاني ان يستوفي وادانت
الوجوب فلا جل السبب الاول واذا استوفى في الاول لم يجز ان يقدم احدهما على الاخر بالدليل
والقرعة باطلة ويقدم السبب لشرير لدلالة المعنى ولا شبهة اما المعنى فلان مبنى امر ان الطرفاع
والوجوب في الذمة والواجب في الذمة لا يراجح واحدا اخر لانه متشع حكمي بتعدد الشاهد وهو
واذا لم يصر الضاء تعدد مستوفى السبب لم يصر جميع ولا تقديم واما الشبهة فلسلمه اذا اوحى
بالبلاغ وهي البلاغ او امر ان اقر او قتل عبد انسان خطأ خل اخر خطأ لقدم الاول ويقدم
السبب الثاني فهنا في مسئلتنا واذا بطل هذا لم يتوقع الا تمكنهما من استيفاء اليدين اذا استوفا فلكون
كل واحد منهما قاطعا بعض اليد الاخر بجزي وبعضو وقد زال كل واحد منهما قطع جميع اليد
فصير مآله قاضيا بعض اليد الى اصحاب اخر قطعا حتى لو عفا احدهما كان له وسع على
صاحب القصاص استيفاء بعض جميعه فحينئذ الارش على ما ذكرنا في وجب العمد وعلى هذا نعم
ولنا ان القاضي بقضي نصف القطع كل واحد منهما بل بقضي جميع اليد قطعا ولكن بعد استيفاء
البعض فحكم المزاحمة وهو لزوم ثلاث وخلف الف درهم وادعى عليه انسان الف درهم وادعى عليه
الف درهم واما ما لا بينة فانه فقضي للماضي كل واحد منهما جميع الالف ولكن يؤخذ البعض لغرور
المزاحمة والمضاقة كذلك هاهنا والجواب ـــــــ ان الكلام على استيفاء ما لزم
عليها واما قولهم ان القصاص وجب للثاني مثل ما وجب للاول فلا نسلم ذلك والدليل انه لو قطعها معا لم يجب
لاحدهما على الاخر
ذهنها وان سلمنا لهم ما ذكروه يرجع الكلام لهم الى ان الاستيفاء في السبب يمنع تقدم احدهما على الاخر
الا بدليل فلنا وقام دليل القدم وهل ان يتبين بقول الولي او بقاضي اليد من الاستيفاء ان يتبين ما في استيفاء
القطع وانحاد الارش باطل بانه لو خلوا ما ان يقضي لكل واحد منهما باستيفاء جميع اليد الى استيفاء
بعض اليد فان قضي باستيفاء جميع اليد فقد قضي بالاستيفاء بتصور وان لم يقض باستيفاء بعض اليد
فقد بقيا الاستيفاء بالوجوب فاذا لم يتصور الوجوب على هذا الوجه لم يتصور القضاء الاستيفاء
عليه فاما المسئلة التي قالوها نصر من الرجل اذا مات وخلف الفا وعلى الفا والمقر
فلا نقول ان القاضي يقضي لكل واحد باستيفاء الف بل نقضي باستيفاء نصف الالف وذلك صحيح لانه
تصور وجوب ذلك الجزء لاستحالة الحل وعلى ان الدين يقضى من مال الميت بالبدل
قضاء خلافا للمذهب الرابع الحنفية رحمهم الله نعم على ان القاضي يقضي فيهما وبارش الدابة فاذا
بنت ان ما ذهبوا اليه لا سبيل اليه بتة فلنا ضرورة وهو القدم القرعة وقد مر السبب الاول
المعنوي في القدم بعدم السبب هو ان دليل الترجيح في وجد لا ترك الترجيح ومال الوجود

بالبد

مسئلة الزنا بصارت في حكم الملوكة الاول ولو اهدا لما ملك القطع الا ان هذا الملك يظهر في امر الاستيفاء لا الظهر في الاثر الذي والده ست يوسع ملك الاول في العمل وهذا الوسع من الملكين لم يمنع وجوب القطع الثاني ولا اهل من اوجب بعدم الاول فصار السبب الاول موجودا مع فراغ المحل عن الحقوق من كل وجه وصار السبب الثاني موجودا والمحل مشغولا بالحق الاول فمن وجه فظهر الترجح للسبب الاول وهذا دليل معتمد فلما اذا قطعا معا فلا ترجيح للصبر الى القرعة واستعمال القرعة هنا نصوا ولسنا نحتاج في هذه المسئلة الى الخوض فيه فان قالوا ما قولكم اذا صاحبا الحق وقطعا اليسرى بصير كل واحد منهما مستوفيا نصف الحد وجب له ان نصف اليد وقلنا للزوج سنهما فانها خرجت فرع عنه لو ان اليد مستوفاة جمعها له وبصير الاخر معينا له على استيفائه وله الحيلة ان يرشد كامله واعلم ان عامة اصحابنا نعلموا في هذه المسئلة القطع قصاصا والقطع في السرقة اذا اجتمعا في اليد الواحدة والمالما القطع بدلهما في هذه الصورة كذلك في مسئلتنا والحر يشعر وف وغيرهم عن هذه المسئلة ان الدليل يقوم القطع قصاصا قد وجد على القطع في السرقة لان القطع قصاصا حق الادمي والقطع في السرقة حق الله تعالى واذا اجتمع حق الادمي وحق الله تعالى تقدم حق الادمي لحاجته الادمي الى حقه واستعنا الله سبحانه وتعالى عز وجل في مسئلتنا لم نقف دليلا على تقديم احد الحقين على الاخر والجواب عن هذا ان لابد من الرجوع الى ما ذكرناه من قبل والاعتماد عليه ومن قال من اصحابنا ان الحق ما فات من حق الادمي بالاثر مقول عليه حق الادمي هو القصاص لا غير وفي الجمع بينهما في الاستيفاء اسقاط حق احد الادميين والله تعالى وهذا الاخير والمعتمد هو الطريقة الاولى والله اعلم

مسئلة شريك الاب يجب عليه الحد عندنا وعندهم لا يجب لنا ان شريك الاب قد يمنه ويجب الحد عليه ولا شبهة شريك الاجنبي دليل على ان السبب الذي وجد من شريك الاب اقوى من السبب الذي وجد من شريك الاجنبي وهذا دليل على ان شريك الاب لو شاركه الاجنبي لوجب عليه الحد وعند مشاركة الاجنبي اياه في القتل وجب عليه القود بسبب وجد منه لا شبهة وجد من شريك الاب فعل الانسان لا يوجب القود على غيره وذلك السبب الذي وجد منه عند مشاركة الاجنبي اياه موجود عند مشاركة الاب اياه ولا تفصيل بين الصورتين فصل الحال فاذا كان ذلك السبب موجبا القود عليه ذلك هنا هذا السبب فان قالوا ما السبب نصوا عليه وبينوه فان السبب فعل هذا الرجل باعانة غيره على نصف القتل وهو غاية ما لا زمن

سال المسبب وهذا تمام في الجواب للقود بدليل الاجنبي فانه لا سبب لوجوب القود على واحد منهما الا هذا وان ادعوا سببا اخر فعليهم الدليل وهذا اشارة الى هذا السبب مسئلة قطع الاذى فان الزموا على هذا سر يك الخاطئ وقالوا اوجدتم منه السبب على الشريك المدبر ومع ذلك لم يجب عليه القود فلنا انما لم يجب السبب لان الاعانة الى اسرا البهائم على مدبر يمنع تمام السبب في مسئلة الخاطئ والعامد اذا استويا لا يمنع تمام السبب في شريك الاب وبيان هذا السبب الثاني اذا اجتنا عن تمام كلامهم ونذكر ادلتهم في هذه المسئلة وما اعتمد واعليه ونجيب عن المعتمد عليه من الجواب والمرجع عنه بعون الله تعالى وحسن توفيقه في المسئلة الى القتل حصل بفعلين احدهما موجب للقود والاخر غير موجب فلا يجب القود ذلك له اذا حصل بفعل الحاكم والعاقلة وهذا لانه لو وجب القود في هذه الصورة لوجب مع الشبهة والقود لا يجب مع الشبهة وبيان الشبهة ان القتل في حق المقتول واحد فاذا اوجبنا القود في حق واحد منهما لوجب ان لا يسقط بالشبهة لان الجمع بين الموجود والعدم بسبب ان الفعل الموجود من الاب فضاء الذي يوجب الموجود من الاجنبي هو القتل الموجود من الاجنبي وكذلك القتل الموجود من الاب فضاء الذي يوجب العدم الذي لا يوجد والذي لا يوجد هو الذي يوجد به سواء هذا لفظ الاوزجندي وغيره الا ويزيد هذا بفعل الفعل المشترك ثم انا نوجد في احد الشطرين حقيقة وجب شبهة وفي الشطر الاخر لم نوجد شيئا فعلى الاصل واستدلوا في ان فعل الاب غير موجب للقود وانه افضله الا يوجد طرف على قود واجب يجب شيء قط وهو ان يرث الاب قصاصا على ابنه فاذا قارب سبب الوجوب منع الوجوب الا ترى ان المنع اسهل والشرع به اسمح من اسقاط واجب مستقر والمال في هذا معروف ومشهور واذا ثبت ان الاب يسقط الواجب المستقر فلان يمنع الوجوب بذلك اولى واجرى وهذا لان الوجوب حكم شرعي لا يعرف الا بالاثر والاثر للوجوب في مسئلتنا فلا وجوب انما قلنا لا اثر للوجوب لان الاثر انما الاسقاط او العفو او الاسقاط بالصلح وواحد من هذه الاسباب لا يخلو اذا ثبت الاثر للوجوب ان لم نجعل ان الوجوب يعرف بالاثر ولا يخلو ان يقال ان اثره هو السقوط او هو الشرع لان الوجوب للادمي فوجب ان يطلع اثره في حق الادمي بسقوطه ان عرف هو الشرع ان كان بالاثر فهي معروفة بالقتل منع الاب اولى وان قلتم وجب وجود السبب وسقط لقضاء حق الابوة فالسبب اما ان يوجب الحكم اصدر من اهله في محله والا لم يكن من اهل الوجوب للقود على الاب والا لم يكن محل لوجوب القود عليه الا ترى ان الشرع منع الاب من القود لفعل الابن في الواجب من القتل وهو القتل اذا رده والقتل بالزنا واذا زال اهلا لقتله في هذه الصورة واما السقوط لقضاء

حق الابوة المنع من الوجوب لكن منه في الاسقاط بعد الوجوب لانه بالوجوب يصير مستحقا لمن حيث اعتقاد الوجوب عليه واذا منعنا الوجوب فقد منعنا الامر عن هذا النوع من الاستدلال فلا ان قضا

حق الابوة في المنع من الوجوب لكن قالوا والاظهر ان يقال انا لا نسلم ان الوجوب اعتقاد الوجوب كما مان يسمى الجهل وزوره وصارت عادته اعتقاد الوجوب لان هذه الفائدة انما تعتبر فيما يتعلق بحقوق الله تعالى لان ذلك لله تعالى يكون على سبيل التحتم لان الابتلاء يتحقق الابتلاء في الطرفين باعتقاد الوجوب واما الذي يحقق العقاب فانما يحقق لفعهم فلا يجب من طلب فائدة تعود الى العبد في قوله والاظهر ان يقال ان الاستفاء في الوجوب لا يدل من ولده يدخل على هذا الكلام وعلى ان وجوب القصاص ليس لان ما ذكره اه من ان الوجوب لا يدل من ولده يدخل على هذا الكلام وعلى ان وجوب القصاص ليس هو الا مجرد ملك الاستيفاء ان المحل لا يصير حقا له ولا يحل له وانما الواجب له ملك الاستيفاء وملك الاستيفاء موجود في مسئلتنا لا ملك ولا حل فلا وجوب قوله والدليل ان رجلا اشترى دربة الاستيفاء موجود في مسئلتنا لا ملك ولا حل فلا وجوب قوله والدليل ان رجلا اشترى دربة الى النهار والمكرة على اتلاف نفسه والمكره يعلم انه مكره فوجب القود على المكره فان صوريه اذا اكره على اتلاف العضاء فانما يجب القود على المكره في هذه الصوره لان المكره عندنا الة الملجئ صير كما انه لو اخذ يده وضرب بها على راس عمرو في الاحتى اذا اراد الاب على ولد انه نصب الاب اله وتصير كما لو اخذ يده وضرب بها على راس الاجنبي وقد مر هذا القدر لست بدفعه من وجوب القود والجواب ان لا نسلم ان القود لا يجب على الاب اصلا وانما يتحقق ان يدعى في المسئلة وجوب القود على الاب لانه شقوق شبهة وذلك مانع على هذا القصاص اقصى صعبة لان الخارج عنها الا الخارج والخارج وليس بواجب المسلم ان القود على شريك الاب لما سنذكره من المعنى وبتوقع على هذا الاجوبة الشبهة والمعلوم شريك الخطى وجه الانفصال عنه ان الشبهة التي يعلم وجودها قام الدليل على اعتراض عنها فصارت كالمعدومة والدليل هو انا اجمعنا على ان بقاء القود على الاجنبي اذا اشترك معه ملك الشبهة الذي لا وجود لها موجود وهذه الصوره لان الفعل الذي اضيف الى هذا الشريك هو القتل الذي اضيف الى الشريك الاخر والقتل من الانسان لا يوجب القود على غيره فصار هذا القتل ايضا موجبا من وجه غير موجب من وجه

والذي يوجب عليه هو الذي يضاف الى الشبهة فان من المتقرر ان ما يوجد خرج الروح بفعل شريكه لا اذا اضيف اليه لكن موجبا للقود عليه واذا اضيفت الى صاحبه لا يكون موجبا شيئا

واوجبنا عليه القصاص بنا الهذه الشبهة قام الدليل على الاعراض عنها وسقطت ووجبها الاعراض عنها لان كل واحد منهما لما قابل بكانه غير جعل في الشرع كانه لم يوجد جميع الفعل وجعل الاخر وجودا له وذلك الفعل له واذا قدرنا على هذا الوجه سقط الشبهة ولا يدمن هذا القدر ليستقيم

فعل طريق الجاز والخطا والعمد صفات في الفاعل وطعا مل الابوة وانضافا ان الاشتراك في الفعل لا يتصور واما المحل فلا يجب فاما الفعل فمحال لان فعل زيد لا يصور ان يكون خطا فعل عمر والقود يجب عليه فعله وفعله عمد يحتمل ان يشبهه فيه من وصف الخطا ولم يجعل الفعله خطا صاحبه كما لا يتعدى الى صاحبه عمده واذا جاز ان يتعدى الخطا الى صاحبه مشقط القصاص عنه هذا الطريق جاز ان يتعدى عمده الى صاحبه فصير فعله شبهة عمد وهذا لا يقوله احد قوله الشبهة لما سناه وهو موجود في شريك الاب قوله والاظهر ان يقال على ركيك الخطى ان الخطا من الذي منع وجوب القود على المكره والخطا من الشريك لم يمنع وجوب القود على شريكه وفي مسئلتنا الاب والمكره لم يمنع وجوب القود على المكره عند الكوفة في السرقة لم يمنع وجوب القود على الشريك

وهذا لا يصح لان الخطا من المكره لم يمنع وجوب القود على المكره حتى لو اداه اسانا يزيني الى النار والمكرة على اتلاف نفسه والمكره يعلم انه مكره فوجب القود على المكره فان صوريه اذا اكره على اتلاف العضاء فانما يجب القود على المكره في هذه الصوره لان المكره عندنا الة الملجئ صير كما انه لو اخذ يده وضرب بها على راس عمرو في الاحتى اذا اراد الاب على ولد انه نصب الاب اله وتصير كما لو اخذ يده وضرب بها على راس الاجنبي وقد مر هذا القدر لست بدفعه من وجوب القود والجواب ان لا نسلم ان القود لا يجب على الاب اصلا وانما يتحقق ان يدعى في المسئلة وجوب القود على الاب لانه شقوق شبهة وذلك مانع على هذا القصاص اقصى صعبة لان الخارج عنها الا الخارج والخارج وليس بواجب المسلم ان القود على شريك الاب لما سناه من المعنى وبتوقع على هذا الاجوبة الشبهة والمعلوم شريك الخطى وجه الانفصال عنه ان الشبهة التي يعلم وجودها قام الدليل على اعتراض عنها فصارت كالمعدومة والدليل هو انا اجمعنا على ان بقاء القود على الاجنبي اذا اشترك معه ملك الشبهة الذي لا وجود لها موجود وهذه الصوره لان الفعل الذي اضيف الى هذا الشريك هو القتل الذي اضيف الى الشريك الاخر والقتل من الانسان لا يوجب القود على غيره فصار هذا القتل ايضا موجبا من وجه غير موجب من وجه

والذي يوجب عليه هو الذي يضاف الى الشبهة فان من المتقرر ان ما يوجد خرج الروح بفعل شريكه لا اذا اضيف اليه لكن موجبا للقود عليه واذا اضيفت الى صاحبه لا يكون موجبا شيئا

واوجبنا عليه القصاص بنا الهذه الشبهة قام الدليل على الاعراض عنها وسقطت ووجبها الاعراض عنها لان كل واحد منهما لما قابل بكانه غير جعل في الشرع كانه لم يوجد جميع الفعل وجعل الاخر وجودا له وذلك الفعل له واذا قدرنا على هذا الوجه سقط الشبهة ولا يدمن هذا القدر ليستقيم

وجوب القود على الشريكين ولا لم يستقم الوجوب اصلا واذا عرفنا هذا خرج عليه الخاطئ والعامد اذا اشتركا لانا قدرنا ان كل واحد تفرد بالقتل جميعه فيصير كان كل واحد منهما جرح جرحين احدهما عمدا والاخر خطأ فلا بد من السقوط وفي مسئلتنا تقدر ان كل واحد تفرد بجميع الفعل لان كلي الفعلين عمد فلم يسقط القود على الشريك بقي لهم سؤال واحد وهو انهم قالوا نزلنا على هذا التقدير ولكن لما كان فعل الاب غير موجب تصير كانه وجد من كل واحد منهما فعلان احدهما موجب والاخر غير موجب فلا يجب القود والجواب ان هذا التقدير يمكن في الخاطئ والعامد ولا يمكن في الاب والاجنبي لان الواحد يجوز ان يكون عامدا مخطئا ولا يجوز ان يكون اجنبيا وابا وانما نقدر ما يتصور تقديره ولا نقدر ما لا يتصور فان قالوا لو تصور فعلان احدهما موجب والاخر غير موجب قلنا الشيء لا يترك وسبب عدم الوجوب هو الابوة ومع النظر الى السبب لا يتصور ما قالوه هذا نهاية الكلام والله اعلم

مسئلة سراية القود عندنا غير مضمونة وعندهم مضمونة لنا انه قطع مشروع فلا تكون سرايته مضمونة دليله القطع في السرقة وفقه الطريقة وبه يتبين فنقول قطع اليد حقه ومن استوفى حقه فلا يكون فعل الاستيفاء موجبا عليه ضمانا وها هنا لو وجب عليه الضمان لوجب بفعله وفعله قطعه وقطعه حقه بينة ان هذا الضمان لو وجب لكان ضمان جناية واستيفاء حقه ليس بجناية وما ليس بجناية لا يكون موجبا ضمان الجناية وهذا الحرف هو المعنى المخيل في قولنا مشروع ثم الدليل على ان القطع حقه تمكين الشرع اياه من القطع على الاطلاق ومن غير مثنوية ولا شرط والدليل على انه لا مثنوية ها هنا ولا شرطه انه لو كان شرطا او مثنوية لكان عدم السراية ولا يتصور شرط عدم السراية لان الاحتراز غير ممكن من السراية وتكليف ما ليس داخلا تحت الوسع باطل وعرفنا ان المستوفي حقه يدل على ما ذكرنا ان القطع بدل عقوبة بازاء جنايته ومن عاقب غيره بازاء جنايته لا يكون العقوبة موجبة عليه شيئا الا ترى ان من قتل انسانا او اخاه فاقتص منه لا تكون النفس المقتولة مضمونة عليه لانه بدل عقوبة بازاء جنايته فلم يجز ان يوجب عليه ضمانا كذلك ها هنا والقياس المعتمد فصل السرقة فان القطع في السرقة لا يوجب ضمانا بالمعاني التي بيناها كذلك ها هنا والحرف المشكل عليهم تمكين الشرع اياه من القطع على الاطلاق وهذا معنى لا بد ان يكون مهدرا للسراية مشعرا بسقوط الضمان وبنفي القطع او سرى لانه نظير باطلاق الشرع انه ليس بجناية بوجه ما فان الشرع لا يطلق الجناية ولا ما فيه شبهة الجناية واذا لم يكن جناية بوجه ما لم يتحقق وجوب الضمان به هذا تمام دليلنا

واما حجتهم قالوا قتل بغير حق فيكون مضمونا عليه دليله اذا قتل ابتداء والتعليل لما بعد السراية وهذا لانه مأمور بالقطع واذا قتل فلا بد من ايجاب الضمان عليه واما الدليل على انه قتل ان حد القتل جرح يعقبه زهوق الروح وقد وجد يدل عليه ان القطع لو كان تعديا كان قتلا فكذلك اذا كان غير تعدي لان الافعال المحسوسة لا تختلف بالتعدي وعدم التعدي قالوا ولا يجوز ان يقال ان السراية غير منسوبة اليه بل هي من فعل الله تعالى لان المسئلة مصورة فيما اذا هلك بالقطع وليس معنى نسبة السراية اليه الا وجود الهلاك بقطعه وقد هلك بقطعه فدل ان السراية منسوبة اليه يستند ان القطع الساري قتل مباشرة ولهذا اوجب القتل ويجوز ان يحز رقبة القاطع بالاجماع والقتل مباشرة لا يجوز الا بالقتل مباشرة واذا كان القتل الساري قتل مباشرة فلا يختلف القتل مباشرة باختلاف حكم القتل من الجواز وعدم الجواز وهذا هو نهاية كلامهم في انه قاتل واذا كان قاتلا وقتله غير مستحق فعلى هذا قال بعضهم ان الفعل في الابتداء موقوف ان سرى تبين انه قتل ولهذا يجوز ان يكون ابتداء الفعل غير موجب للقود واذا سرى يكون موجبا كما لو جاء فصار جائفة فهلك وكما لو قطع من نصف الساعد فهلك دل انه ينقلب قتلا وقال بعضهم فعله في الابتداء كان قطعا الى ان سرى فلما سرى صار الان قاتلا له فيصير كانه وجد منه قطع وقتل الا انه لم يجب ضمان القطع لانه حقه ووجب ضمان القتل لانه ليس من حقه ويصير في التقدير كانه قتله بفعل مبتدأ ونظير هذا ما اذا رمى الى صيد فاصابه وتعدى الى ادمي او الى كافر فاصابه وتعدى الى مسلم قالوا وانما قلنا انه يجوز له القطع وان كان منصرعا انما مكن منه لانه في الظاهر قطع ممكن منه فالامر على الظاهر ثم اذا هلك منه انقلب فعله فتبين ما هو خلاف الظاهر فبني الحكم عليه ويجوز ان الحكم شيء يبنى على الظاهر ثم اذا بان خلافه نقض ذلك الحكم ويستأنف الحكم على ما ظهر كما نقول في الايسة تعتد بالشهور ويجوز لها التزوج ثم اذا حاضت نقضت العدة وحكم بخلافه هذا اذا قلنا انه يصير قاتلا من الابتداء فان قلنا ان الموجود منه قطع وقتل فيمكن منه لانه قطع ثم اذا قتل وجب عليه ضمان القتل ونظيره الرمي الى الصيد على ما بينا وضرب الزوج زوجته قالوا على قولنا ان التمكين من القطع يهدر السراية هذا لا يجوز لان نفس من عليه القطع معصومة مضمونة ولا يجوز اهدارها واسقاط حقه في نفسه بما جعل لغيره وطرفه بل نقول يجوز له القطع في الابتداء حقا لمن له القصاص لجواز ان يقف على ما هو الظاهر ثم اذا سرى وجب عليه ضمان النفس حقا لمن عليه القصاص في نفسه وعرفنا ان قطعه يوجب القطع لانه يهدر القتل واما القطع في السرقة فنقول انه قتل الا انه عامل لله تعالى فينتقل فعله الى الله تعالى فيصير كان الله تعالى هو الذي اهلكه فاما في مسئلتنا انما عمل لنفسه وقد قتل فيجب عليه ضمانه وايضا

مصار القطع في السرقة واجبا ولا بد من هذا السرار يدحتى يمكن من الواجب لانه لا يجوز ان يحمل عليه
ما ليس في وسعه فاخرجنا فعله عن تحت ايدينا في الابتداء لا نه بعجز الممكن منه فاما في القطع
غير واجب لجواز ان يستوفي ويجوز ان يعفو عنه فجعلناه اذا خرج لاورد الى حد القطع السرق في
وسعه لانه غير مذاق في القطع بل يجوز له القطع مندوب الى العفو فهذه ما في اباب ان قال
هذا الحوك مشروط عجاز خطر فان حملت قادم على القطع وان يجعل فاعف واحرز الواب و
الاخرة وليس لهم كن على هذا الشرط بقاء ما ذكر معقول ومشروع بل الدليل يحكم له وهو اعتبار
الحوز من الجانبين وظن ذلك الى يصيد على ما شوى بيانه والحواب ان الكلام
على ما سبق تقريره ولا يحتاج الى اعادته اما قولهم انه قابل فلنا هو واضح بدليل الحس والعيان
وبدليل ما بينا من عجزه منه والشرع لما قولهم الفعل اذى فلنا هذا لعدكم وعندنا القتل
فعل ممنوع للحياة نفسه والقطع ليس بممنوع للحياة وانما هو ممنوع للبدل الا ترى انه يجوز ان صير
سببا لفوت الحياة ممنوع القطع فلا من حيث السبب لا من حيث المباشرة والاصل الانسان متى
فان معدا في السبب لم يلزمه ضمان ما يودي اليه بدليل ما لو حفر بئرا في ملكه لم يلزمه ضمان اذا
وقع فيه انسان او دابة فعرف غير ملزمه والعلة فيه ان المتسبب غير مباشر والمباشر الا ان
الا انه اذا تسبب على طريق التعدي والمتعدي يسعى الغلط عليه لان يتسبب اليه ما تاذى اليه فعله
واذا لم يكن متعدي جعلنا الى الصفة وهو في الصفة غير مباشر لان الا فعال في الحقيقة
وهذه طريقة حسنة جدا وفي على حرف وهو ان السراية منسوبة اليه شرعا غير منسوبة
اليه مباشرة لان فعله مباشر مقتضى الجراح منه ولان العلم مباشرا انما كان يجوز ان يفوت الحياة كل
حال واما الذي يجوز ان يفوت الحياة ما يودي اليه وهو ان لا يفوت فهو يكون سببا لا مباشرا
واما عدم على الانقلاب فمحال لان الفعل اذا وقع واقتضى ان يقلب شيئا اخر وان الصفة
الاصل عن الجراحة لا وقطع يد عبد هلك العبد منه قال ابن سريج يلزم القاطع قيمة العبد يوم قطع
وهذا لما ذهب اليه استواط وتقصت الاسواط منه هلك العبد والمسلمان نقصان مطلقا
هذا الذي ذهب اليه من الانقلاب الغير والذي قالوا انه اذا قطع الى ان سرى صار قاتلا لا يصح
ايضا لما بينا ان السراية عند السراية لا ما مباشرة وقد دللنا على جواز اخر اسلنا ان القطع
قاطع مباشر عند السراية لا ما ذكر وليل هذا النفس من الشرع وذلك ان وجود الممكن من القطع على
الاطلاق والتصور الممكن لا يعتبر الحكم بالمباشرة ما لم تعد ريصير جانيا بالسراية
والقطع مع ترد جواز الشرع والجواز الشرعي مع تميل الفعل بين ان يكون جائزا وغير جائز به
لا يجوز الممكن المطلق من الشرع وهذا تشبه الطريقة التي اعتمدناها وهي في نهاية القوة

ولكن هذه الطريقة احسن من الاولى لان الاعتماد عليها اولى في هذه الطريقة اذا قالوا الجرح منه
قطع وقتا يقول انما قصر بدليلا الفعل الاول والممكن منه دليل العدوان اما قولهم ان النفس
معصومة فلنا واذا كانت معصومة والشرع دليل الهدر ونظير مسلمة نفس الساروقولهم
انه ليس واجب فلنا وان لم يكن واجبا فانه ممكن منه شرعا مطلقا له من غير شرط واذا لم يهدر
السراية جعلنا جانيا قطعه اذا سرى لم يخرج القطع فاصلها الخطر الذي اوجبه فصار
فلنا هو جواز عنده والدليل عليه ما ذكرناه معقول ومشروع بل الدليل يحكم له وهو اعتبار
خطر لجواز عنده والدليل عليه ما ذكرناه معقول ومشروع بل الدليل يحكم له وهو اعتبار
فعلما اذا وقف فاما اذا سرى فلا وقولهم انه واجب فلنا هذا ممنوع مستحق فما ان
الوجوب يشعر بما هذا السراية محرم لا استحقاق وهو سبب وهذا لما قدمناه واما مسئلة الرمي
فالفعل الموجود منه حل الاذى لا انطر انه صيد وذلك غير مستحق وفعله حاصل في عرض
فاما اذا رمى صيدا الى الدار فوقع على سلم انه سلم هذا هو ما سر للفعل في كل المحلين
ويسر على طريق السراية لكون تسببا وعلى طريقة انه ممكن الخروج عن اصابة دري
اخر الا ترى انه يصح ان يقال انه اكل من غير ان يصيب سلما والصيد من غير ان يصيد ديا
ولا يقال هذا ما اقطع قطعا يسيرا ودلالة عن فصل ضرب الرجوه انما وجنا قدر
العدوان اذا لخطا منه وعلى الاجتهاد لانه موكول اليه وهي مسئلنا لا تتوقف هذا على ما سبق
ولانه مجهول مقدر محدود لا زيادة عليه ولا نقص منه فلم يلزمه الضمان حتى يوهم الخطا ظهر الروق

مسئلة اذا قطع يده فهلك منه قطع يد الجاني فان هلك والا فلا وعند هم يقتل
ولا قطع يده وعلى هذا اذا جرحه فمات ان عاد عدي عليكم فاعدوا عليه مثل ما اعدى
القصاص فما سر فعل وقد دل عليه قوله تعالى فاعتدوا عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقال تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقد فعل الاول قطعا سار بالى
النفس ممكن الولي من هذا الفعل لكون فعلا مثل ما فعله والمراد القطع قصاص
بممكن ولي الجناية منه كما لو ضرب قتله بممكن من ضرب قتله وبممكن الجرح مثل
هذا لان ابو يوسف النار سنة ان اصل المرابح في القصاص هي هذا القياس اضا الحكم الفعل
قصاصا لانا لو لم نعتبر اصل الفعل ولم نتبع حكمه الفعل لم يتم القصاص بل كان قصاصا من وجه
دون وجه يدل عليه ان النفس مقصود وهذا النفس في كمال القصاص ذلك اعتبار اصل الفعل

واما هم هم والواقع عليه مجرح وبارد فهو وبارد والعابل لا يجب عليه الا القتل وموضع القتل
هو الرقبة جزمها واما البد فلست وضع القتل بل هي موضع القطع لانها اذا وجد القطع والقتل
وهو الاغلب فاما خذ الرجه فهو وقتل قطعا واما اولكم انه فعل قطعا سارقا فالوا القطع السارق
هو القتل الذي ذكرناه وقد ذكرنا من القتل فاما المال فانه الذي يحتمل عليها هو جوع في الصورة والحقيقة
ما دون ذلك على ان ملك المصوغ لا يكون اعتبارها لان السرايه مشكوك فيها ما لم تجز معل القطع اعتبار
سرايه مشكوك فيها والانا ان اعتبرنا هذه الصورة في المال لم نامن من جواز وطم ركبه ودلك
مال لا يموت محتاج الى فعله وقد بعد القطع زال فعل ركبها الاول وكون جوازا والاعتبار من
الجواز واجب ورب اعتبره لانا نه تودي الى اداقة جز الحديد من غير ان اذا قة من واحدة
والمال ان ازالم ولجد وهذا الهوز فالوا ولان هذا لو كان هو المال لم يجز غيره واجمعنا على
ان القتل السيف حاز دالله فانه ساقط واما فصل السيفي وقد وجد السيفي ما يصل القتل وملك
الزال ساقطه لما سنا ولان السيفي حكم بها لقود والقصاص بعلة لا يحكم بمثلها الشبه الاشبه
القطع لما علم الحاق قطع في قتل وهذا باطل الاجماع واستدل بعض اصحابنا بما دون النفس
مي صار فيقتل اسقط ما دونه بدليل ما قطع خطا فعلى منه وجب الديه وسقط الارش
والجواب لما قولهم ان الموجود منه فعل قتل لا بل قطع شاري بدليل الشق
والعاز ان ان قيل قطعه اصل القتل لغير جمته ايضا لما سنا ولان ما حي على المال يقدم لان
اعتبار المال صفة تغير وقولهم ان اليد ليس محل القتل قلنا الموجود منه قطع شاري وهو محل قطع
ساري على انه محل القتل اذا تمم اليد السرايه والعمد هو الذي قتل في الاول بقي وقولهم ان السرايه
مشكوك فيها قلنا انما تحكم منه باعتبار جواز الوجود وجواز السرايه موجود فجاز قطعا ولا
ندع بقين السرايه لجواز القطع وانما نعتبر جوازا لسرايه يجوز القطع والى ما سر بقتل وجوز انه ذلك ولا
عب عليه والعلة المطلقة بقدر لما سنا ه وهو ان يفعل بما فعله اما قولهم انه تودي الى الجور قلنا
لا تودي لانه انما هلك فقد حصل المضمون وان الهلك سلمه فضمر دلك تيمما لفعل الاول لا بعد
جوازا لانه ليس في فعله لا الهلاك فقد هلك الاول بقطعه الشاري والثاني قد هلك بقطعة قبله
وانوجرت زيادة في الصوغ لبيان انها غير موضوعة بضربه واحدة فضربه ضربه واحدة فلم تقتله
فانه كرر الضرب حتى قتله وسقط اعتبار الزيادة لما بينا هلك هنا واما قولهم اذا قتله بالسيف
جوز قلنا انما حاز لانه قصاص ايضا الا انه اخف القصاصين وقول استدل القصاص وسنانه
ازدلك قصاص معين لانه لا هلاك بها هلاك جهة ما وقد قال بعض اصحابنا ان الرقبة محترمة
ملا سقط حرمتها بالخنا به على الدو هو سقط هذه المسلة وهي جواز القتل لا سقف القتل لا

ان يمنع ولا يعرف وجهه واما فصل الخطا فالمعلوم به خطا الا الديه واحب المحلوا ذا ضمن عوض
الجمد وخرافيه اجرا وكما واما القصاص واجب الفعل وسع الجاني ويذكر حدوده ان شاء الله والدليل على الاول
ان ابا حنيفة رحمه الله قال لو قطع قطع ظهر ولم قطعا واما اولكم انه فعل قطعا سارقا فالوا القطع السارق
هو القتل الذي ذكرناه وقد ذكرنا من القتل فاما المال فانه الذي يحتمل عليها هو جوع في الصورة والحقيقة
ما دون ذلك على ان ملك المصوغ لا يكون اعتبارها لان السرايه مشكوك فيها ما لم تجز معل القطع اعتبار
سرايه مشكوك فيها والانا ان اعتبرنا هذه الصورة في المال لم نامن من جواز وطم ركبه ودلك
مال لا يموت محتاج الى فعله وقد بعد القطع زال فعل ركبها الاول وكون جوازا والاعتبار من
الجواز واجب ورب اعتبره لانا نه تودي الى اداقة جز الحديد من غير ان اذا قة من واحدة
والمال ان ازالم ولجد وهذا الهوز فالوا ولان هذا لو كان هو المال لم يجز غيره واجمعنا على
ان القتل السيف حاز دالله فانه ساقط واما فصل السيفي وقد وجد السيفي ما يصل القتل وملك
الزال ساقطه لما سنا ولان السيفي حكم بها لقود والقصاص بعلة لا يحكم بمثلها الشبه الاشبه
القطع لما علم الحاق قطع في قتل وهذا باطل الاجماع واستدل بعض اصحابنا بما دون النفس
مي صار فيقتل اسقط ما دونه بدليل ما قطع خطا فعلى منه وجب الديه وسقط الارش
والجواب لما قولهم ان الموجود منه فعل قتل لا بل قطع شاري بدليل الشق
والعاز ان ان قيل قطعه اصل القتل لغير جمته ايضا لما سنا ولان ما حي على المال يقدم لان
اعتبار المال صفة تغير وقولهم ان اليد ليس محل القتل قلنا الموجود منه قطع شاري وهو محل قطع
ساري على انه محل القتل اذا تمم اليد السرايه والعمد هو الذي قتل في الاول بقي وقولهم ان السرايه
مشكوك فيها قلنا انما تحكم منه باعتبار جواز الوجود وجواز السرايه موجود فجاز قطعا ولا
ندع بقين السرايه لجواز القطع وانما نعتبر جوازا لسرايه يجوز القطع والى ما سر بقتل وجوز انه ذلك ولا
عب عليه والعلة المطلقة بقدر لما سنا ه وهو ان يفعل بما فعله اما قولهم انه تودي الى الجور قلنا
لا تودي لانه انما هلك فقد حصل المضمون وان الهلك سلمه فضمر دلك تيمما لفعل الاول لا بعد
جوازا لانه ليس في فعله لا الهلاك فقد هلك الاول بقطعه الشاري والثاني قد هلك بقطعة قبله
وانوجرت زيادة في الصوغ لبيان انها غير موضوعة بضربه واحدة فضربه ضربه واحدة فلم تقتله
فانه كرر الضرب حتى قتله وسقط اعتبار الزيادة لما بينا هلك هنا واما قولهم اذا قتله بالسيف
جوز قلنا انما حاز لانه قصاص ايضا الا انه اخف القصاصين وقول استدل القصاص وسنانه
ازدلك قصاص معين لانه لا هلاك بها هلاك جهة ما وقد قال بعض اصحابنا ان الرقبة محترمة
ملا سقط حرمتها بالخنا به على الدو هو سقط هذه المسلة وهي جواز القتل لا سقف القتل لا

مسئلة من له القصاص في القتل قطع
بحب القصاص مجتمعا فيقطع اليمين ثم الرجل عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يقطع اليمين ثم الرجل
ويه من عليه القصاص عفى عن القتل ويقطع اليمين ثم ارش الرجل عندنا وعند ابي حنيفة يقطع اليمين ثم الرجل
استوفى بعض حقه واسقط الباقي يعفوه فلا يقطع من الاستوفاه سنة فلو استوفى واحدة
ثم اليمين واذا استوفى بعض حقه فليس له ان يعدل الى الكل كما قلنا في اجناسها من مثل الاهلال الجمع بين
من القصر وحقه ملت في القتل فرض وتريه بين حقه فما هو دون القتل وذلك علة مرجحة
الحكم انه لو شهد رجلان على انسان ان القصاص في القتل اجنايا باللحم في اليد ولو اهدا لم
الشاهدان بمثل ما ديه بدليل السهود عليه وجعل الحاب الحق في القتل اجنايا باللحم في اليد ولو اهدا لم
يقضا لا لان وجوب الحق في القتل بمعنى وجوب الحق في اليد والمسئلة ملوفة في الايمان والنصر فيها
على اولى حقه وانصافان اليمين في القتل بمنزلة الاصبع من اليد بدليل ان من له القصاص في اليد
اذا قطع اصبع من عليه القصاص عفى عن اليد ثم ان اليمين لا صبع بدليل ان مسئلتنا سنه ان وجوب الحق
في اليد بوجوب الحق في الاصبع كذلك يوجب الحق في القتل بمنزلة الحق في اليد والمسئلة ان معتدان
في اليد بوجوب الحق في الاصبع كذلك يوجب الحق في القتل بمنزلة الحق في اليد والدليل
في الاول ما علمه هم وهو الى انه لا حق له في اليد قطعها فلا يوجب الحق في اليد قطعها والدليل
على انه لا حق له في اليد ان حقه القتل والقطع غير القتل لان القطع غير القتل بدليل ان من له القصاص
في الطرف لا يملك القتل ولا القتل يملك القطع والقتل غير القطع ولا يوجب الحق في القتل الحق في اليد
لعدم ما بقاء المحل في الجملة وهذا لان الاسكال اذا زعم ان يوجب الحق في القتل الحق في اليد
الحق في الطرف وهذا لان المعنى لا يلزم من قطع اليد وادا قطع يوجب وجب ولا يعتبر واستدلوا من حيث الحكم على
لا حق له في اليد ان حقه القتل والقطع غير القتل لان القطع غير القتل بدليل ان من له القصاص
في الطرف لا يملك القتل ولا القتل يملك القطع والقتل غير القطع ولا يوجب الحق في القتل الحق في اليد
لعدم ما بقاء المحل في الجملة وهذا لان الاسكال اذا زعم ان يوجب الحق في القتل الحق في اليد
الحق في الطرف وهذا لان المعنى لا يلزم من قطع اليد وادا قطع يوجب وجب ولا يعتبر واستدلوا من حيث الحكم على
لا حق له في اليد ان حقه القتل والقطع غير القتل لان القطع غير القتل بدليل ان من له القصاص
في الطرف لا يملك القتل ولا القتل يملك القطع والقتل غير القطع ولا يوجب الحق في القتل الحق في اليد
لعدم ما بقاء المحل في الجملة وهذا لان الاسكال اذا زعم ان يوجب الحق في القتل الحق في اليد
الحق في الطرف وهذا لان المعنى لا يلزم من قطع اليد وادا قطع يوجب وجب ولا يعتبر واستدلوا من حيث الحكم على
لا حق له في اليد ان حقه القتل والقطع غير القتل لان القطع غير القتل بدليل ان من له القصاص
في الطرف لا يملك القتل ولا القتل يملك القطع والقتل غير القطع ولا يوجب الحق في القتل الحق في اليد
لعدم ما بقاء المحل في الجملة وهذا لان الاسكال اذا زعم ان يوجب الحق في القتل الحق في اليد
الحق في الطرف وهذا لان المعنى لا يلزم من قطع اليد وادا قطع يوجب وجب ولا يعتبر واستدلوا من حيث الحكم على

نظر ان اليد مستوفاه على غير حفه فوجب الضمان وهذا فارق مسئله الاصبع لان الباقي ليس بدل
حقه بدل الكامله لانقطع بالناقصه في اليد والنفس الكامله تقبل الزمنه ومقطوع
الأطراف ويدمج بعضهم مسئله الاصبع على قول ابي حنيفه رضي الله عنه واما مسئله
السهام منهم بعضهم على قوله ايضا وعلى التسليم فالواو قطعه اليد موجب للضمان الا انا
نقول حقه في المفترض مانع من الشهود بعد انه غير الضمان بعد وجود سببه ثم رجعوا وبسل هذا
لانكون موجبا للضمان فيما لو ليس يلزم عليه فلنا اذا شرى العمال الفعل صار ولا يلزم
حفه فالواو اما اذا قال لعبدان قطع احدكما ثاز بعد البرء فعليه ضمان اليد وان ذال قبل البرء فهو يزل
منزله الشرايه ويصير كانه حمل الفعل الاول وقبلا فلم يجب ضمان اليد هذا والجواب
انا نقول ان حفه في اليد بالشهادة على اقراره واما فوتها من الفعل غير القتل والقياس غير القطع فهو
مسلم ونحن لا نعلل القطع بصورة حفه والكلام عنا ان الحفه هو الوجه الذي قام منه فعله
صادفه محل حفه الا ان طريق اثباته الخوف فله قصير اليد مستوفاه ناقصا الفيد واذا
ذال القطع صادف محل حفه فلم يسقط سببا موجبا للضمان وعدم الطلا القطع ليس لزوال
اليد ليس لخوف الاذى الى المالكه في الفعل واجبه فاذا ذال ان استوفى منه اليد ناقصا الفيد اذا
له اسقطها وصار مفوتا عن الفيد وصار الحق في انا ان اليد حفه سيوت حفه في الفيد فاذا ما ذا
القطع محل حفه لم يتصور ان يقطع سببا موجبا للضمان ونسلم ان القطع ليس حفه على معنى انه
لا يجوز له فعله لكنه لا يصلح سببا للضمان اذ ذرنا فان قالوا اذا ذال حفه معا فاذا استوفى
اصلا وجب الضمان فلنا هكذا ليس لما مغايرين في الحقيقه فان الحفه هو الاستقلال وسببا
للضمان بعد ان كون المحل حقا له واما المسئله التي اوردوها فانا نسلم ان ثبوت اليد
لصاحب النفس الباقي في الشرع جعل جميع حفه ولو استوفاها لكنها سقطت بافناء الجميع
اما قولهم ان الباقي اذا ذال جميع حفه مستوفا صادفه غير حفه فلنا لانسلم ان الجزء
لا يتصور ان يرد على المستوفى بل يتصور في غير المستوفى ومن يظاهذا الفصل ما لو قطع اليد
ثم قبل وان بالنفس ايضا استوفى جميع حفه ومع ذلك لا يصير الدم اذا جنا ان استوفى محل جميع
حفه في الشرع ولا يصير القطع السابق اذا جنا ان يقع عن جميع حفه في الشرع ولا يصير
بالقطع السابق ولما وهم بنيا اذا حصل البرء عن القطع ومن ما لا ان الجمل لزمهم اذا لم يبرء عن
القطع وقولهم انه يبرء من زمانه السرايه وان كمل على ما عرف الجزء ذلك والذي عندنا انه عن
مسئله السهام ضعيف جدا لان السهود ما شهدوا على البراءة وانما السهام على ما يوجب الحق بالنفس
فاذا لم ستحقه في الدرك فقد سقط الضمان والله اعلم

مسئله

مزعليه القتل اذا التجا الى الحرم يستوفى ومنها القتل بالسيف كان وعند هم لا يستوفى والمزمن
القتل بالحية السيلان الوجوب القتل يستدعي مطلوبا مستقلا بالسلامة قبل الالجاء واذا وجد
شبه السلامة الاستيفا لطوله الاستيفا الامانع وهذا هنا لان بقعه الحرم لا يمنع مباشرة
الحدود في غير الحدود سوى القتل والاتلم نوجب القصاص هنا سوى انهما شرعا بقعه سرقه وشرفه
لا يمنع استيفا الحدود والاسترفه البقعه انما ثابتا في ما خل شرف البقعه واستيفا الحدود
الواجبه لاتقل الشرف بسبب ان شرف البقعه لحق الله تعالى واستيفا القتل في هذه المواضع امر
الله تعالى وموافقه امر الله تعالى لا يمنع الشرف الثابت لحق الله تعالى وانما امنعنا على الاشخاص
وجوبه بعد الدخول الى الحرم واذا خرنا الاستيفا الى ان خرج من الحرم لسر له غايه معلومه لا يجوز
لما ان لزم الحرم ولا خرج منه الى ان يكون فكون في معنى من لا استيفا له اطلا حقه لا الى منع لا استيفا
راى غايه اطلا حقه الى الحرم فلا يجوز تاخير محترم فلا يجوز فعله لا بطالا ولا نما هو في معنى ابطال
لانما هو في معنى ابطال اطلا وهذا فصل معتمد والاستدلال لا يحوم حول هذا القياس
في الطرف ووجه الالزام انه خائف فيزيل الخوف على الطرف منزله الخوف على النفس
بدليل الاكراه ما دون ما حمل الاكراه على الاخر والحكم الساني انه اذا قتل في الحرم استوفى منه
القود وجه الالزام ان المانع اذا كان شرف البقعه فغايه ما في الباب انه جمع الحرم وهتك
حرمته فلا تزال حقوق البقعه فخالفه الساب من الحكم ان من له القصاص لو اقدم على
قتله بعد دخول الحرم لا يصير مستوفيا ووجه الالزام ان الساب عند كم اما ان لا يمنع الا بالحجاب
الضمان لان الوعيد في الاخره لا يمنع الرجوع والمنع لانه لو كان لا يمنع عن الساب الشرعي
وعن الحدود واما عندهم فالحرم مانع من الحكم اشرف بدليل قوله تعالى ليلزموا ربهذا البيت
حرما امنا اذا في هذا لم من مزيد وذلك قال تعالى ومن دخله كان امنا والامن لا يتصور الا بالخائف فاما
اما ان الامن محال ولن اطلوت في موضع فكون مجازا والمعنى انه امانيه البقعه شرف البقعه
ومن التجا الى ذرى البيت وكعبه فامن فيه اشعار ذلك الشرف وهذا الشرف انما يوجد
في امان خائف فاما في امان آمن فلا ان الحرم والخطر انما طهر فما اذا كان المجني خائفا
وهذا الحسن المنه والعهد الاذى الى قوله تعالى فلعبدوا ربهذا البيت الذي اطعمهم من جوع
وامنهم من خوف فالمنه بفعل في الاطعام عند فقده الجوع وبفعل في الامان عند فقده
الخوف والدليل على انه ما من رخص الحكم فضل الصيد يستدان الصيد حيوان
مباح الدم في الاصل والاذى معصوم الدم في الاصل الا انه اذا جنى المحنى مباح الدم في
الاصل لحكم حنايته فصار احد ما حامل الاخر فالواو الاخوذ حمل الاذى على الصيد

لانه تعالى قال ومن دخله كان آمنا وهذا لا يتناول الا العقلاء لانه تعالى قال ألم نرَوا انا جعلنا
حرما آمنا ويخطف الناس من حولهم وانما اراد به الناس الا ترى انه قال ويخطف الناس من
حولهم بسنة المحصول في الفقه اذا دار بين الامن والبيان يحمل على الاول لانه يخاف
وامن اما الصيد فهو على خوفه الاصلي حيث قال وانما معنا من التعرض له والحمل عليه على
السلام الله تعالى نص على الحرم فما جرى الامر فيه تعالى قال في الآية الاخرى فيه آيات
بينات مقام ابرهيم ومقام ابرهيم خارج السنة فلا يدخل الامن في السنة بل يخرج
ويقال قوله لا يجوز ان يعتبر على ما تحت يقول الامام ولا يشارى ولا يباع الشجر لان حقه
الامن من التعرض وتحن لا نعرض له ولو بحث جيء بالطعام من خارج
الحرم لا منع منه واما في البيت عند نا معرض له لانه تلبس وحق الحاج ويقال قالوا
ولا يجوز الحمل على الامن في الاخرة من العذاب لانه لا امن الا ان يكون مقطوعا فيه وهذا
لا يكون الامن بالدخول انما يكون بفعل الطاعة قلنا ولانه خائف في الدنيا فوجب ان
يامن في الدنيا قالوا اذا ثبت هذا فقد لزم الحرم لا يمنع من استيفاء الحدود عليه
له فانه جاء ان من اتى القاضر حتى القصاص فيه تعالى حق الامان وعارض حق وحق فجعلنا من الخير
فعلنا وشر الى ان خرج فيكون جمعا بين الخبر وعندكم يستوفى في الحرم فيكون اسقاط
احد الحقين وهذا لا يجوز وعلى هذا قولهم ان ما قلتم فيه تاخير لا الى غاية عنه معلومة فلو
اسقطنا لا يصير كان الخروج من الحرم اذا كان موهوما متصورا لم يجز الاسقاط
وعلى ان عندنا يلجئ الى الخروج بترك المحاشته وترك الايواء والمعونة ليستوجش
فيخرج على ما قاله ابن عباس رضي الله عنه قالوا واما الطرف فقد ثبت عندنا
انه ملحق بالمال والكلام في خائف على نفسه الا ان عندكم ظهر باب الحرم في النفس في اسات
امر لبد حتى يعلط الواجب بالقتل مثل شبه العمد وظهر في الطرف والاموال قلنا ولو
ابتدا الامن بالنصر والنصر ابتدا احلا خائفا والداخل نفسه دل انه تناول من خاف نفسه
الا انه ثبت الامن في الطرف بعا واذا قام الدليل على ثبوت الامن فيحمل بعا على ثبوته
الامن فيه فصار الامن قصدا وفي الامن بعا ما يثبت به على الامن لحق الله تعالى
والطرف لا يحتمل الفسخ حق الله تعالى بدليل الكفارة واما الطرف فهو حق الصيد
وليس له حق نفسه قال الرسول عليه السلام ولا يفسخ صيدها وقطع الطرف فوق
النفس فحرم لهذا قالوا فاما الاقل فالحرم انما تقتل لانا امرنا بان نؤمن من دخل في

الحرم فلو امرنا بقتل انسان في الحرم مدنع عند القصد وجاري عند خصوص الجناية والحال
لتدفع اذاه في الحرم لانه اذا قتل في الحرم لم يغلبه اغرناه على القتل في الحرم وهتكنا حرمته
فاذا منعنا من قتله عند الالجاء لدفع اكثر عظما الحرم ومحلناه كخائف التي الذي يدري بالطان
منع عن رطن امنا فانه الى ان خرج واما الصيد اذا صال في الحرم نقتل لدفع الاذى والجناية
لا تصور لانه غير مكلف واما الضمان فلوجوبه اذا دي ذلك الى سقاط حقوق الناس كالقصاص
والحرم لا يسقط الحق ولان منع ليس من صروف المنع وجوب الضمان ثبتنا الحرب وجب بها
قالوا وليس يلزم الاسلام والاحرام انما لتسا سس الامن وهذا محل الامن فلهذا لم يلزم
لم يلزم عندكم لم تظهر بابن في مغالط الدين مغلاق الحرم وفي الاسلام عندنا سبب العصمة فهو
الاحرام دار الاسلام بنفس الاسلام هذا قولنا انه دار امن بالاسلام والاحرام ادى الى ان سقط
الحق لانه لا يعود هذا في زمانا وما الحرم فمنعه مخصوصة وقد يصل اليها وقد لا يصل
فلا يودي المنع الى سقاط الحق والجواب ولم ان الحرم ما من ان عنيتم به
انه موضع الامان بمعنى ان كل خائف يحصل فيه بامن فلا تسلم وان عنيتم به انه موضع
الامن حتما على ما كانت تعالى العرب بالتي الله تعالى في قلوبهم من عظيم الحرم وشرفه
مسلم ولا يوجب الامن وجب المنع من استيفاء الحق فيه وقد كان من عادة العرب الغارة على الاموال
وسفك الدماء ومخطف بعضهم بعضا فمن ذلك شبههم ومع ذلك ما كانوا لا يعرضون لاهل الحرم
ويقولون هم اهل الله فان قال ما هو من قبل الحكم اذ ورد من الشارع علما على اصب
الشرع الا ان يقوم الدليل على خلافه ولا اذا حملنا على نصب الشرع لم تصور خلافه واذا حملنا على
الامان الحسي الذي يدرك بالحواس تصور خلافه وهو الاستعانة قال ومن دخله كان آمنا وعلى قائم يكون
صفته الخبر والخلف في الخبر من الله تعالى لا تصور وعلى ما قلنا فانه لا يكون خبرا بمعنى الامر والمخالفة
سئلوا الما مور الامر والجواب لان صب الشرع باسباب تعلم احدا قسامها وورد به الخطاب
وقد اقام اخر منها طرقها المنتهية وحقق العهد لكون المذكور دعائم الى الاسلام وما
حرم فيه من هذا القبيل ولهذا الحق بظاهر الدين في نصل الخطاب وقد سئلوا عن هذا الوجه لم تعالى
ملعبد وارب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع وامنهم من خوف وامّا قولهم انا اذا حملناه
على الامر الحسي عارضوا بالحرم فيقع الحلف فانا انما ذكرنا ان عليه العرب في حال عادتهم
وفي هذا لم يجد الحلف في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده وحلفا ان فان دار
والنادر لا يعد خلافا في العام الغالب الا ترى الى قول تعالى ويخطف

الناس من حولهم هو خبر عما كانت عليه العادة وان كان يجوز خلافه ولكن لم يعتبر النادر
كذلك هاهنا واما الذي يعلقوا به من شرف البقعة وانما شرف البقعة بوجوه اخر منها
تعلق بالحاج القصد اليه للحج والعمرة وجعلها قبلة للناس او بالامن الحسي على ما يعتقدونه
من حرمتها وتعظيمها واما فضل البلد وقد بينا ان ثبوت الامن في حق الصيد لا يتصور
ان حرمته لا تزول بدخول الحرم والدليل على انه ليس على طريق اثبات الامن ان الصيد لا
يعقر والنبات من الحرم لا يقلع ولا يتصور الامن النبات وانما المنع من الصيد نوع ابتلاء من الله
تعالى بان ابيح الاصطياد في محل دون محل كما ابيح في حال دون حال الا ترى ان الاصطياد
اسباب وسائر انواع الكسب اقرب الى هذا النوع من الكسب من اخر به الحرام الدو بالاجماع
الحرم سائر انواع الكسب قياسا على الاصطياد فهذا يحرم اخر به العقوبات فاما قياسه عليه
وهذا الحنفيه وهو انه لا حق في نفس الصيد انما ثبت بالاصطياد حقا وهاهنا في المحل
جنايات فهو كسائر الحقوق الثابته في سائر المحال وقولهم ان الادمي بالجناية التحق بالمباح دمه
في الاصل محال من الكلام لان القود حق جنايته وكيف يلحق بالاصل بالاصلية ويمكن ان يجعل
فصل الصيد دليلا عليهم ويقال ان الحرم لا يوجب امن السباع العاديه والحيوانات الموذيه
فكذلك لا يوجب امن الجناة لان الجناة من الادميين بمنزلة الموذيات من سائر الحيوانات
ويمكن ايضا ان يحتج بالايه عليهم ويقال اوجبا ان يا من صاحب الحق اذا دخل الحرم من ضياع
حقه فانهم خوفهم من الضياع فقد قلبتم واجب الشرع فامنتم الظالم وخوفتم المظلوم
واما المسائل الالزاميه فهي مشكلة جدا عليهم وما ذكروه على الطرف من انه مال فهو
هوس لا يعبا به وقد بينا ذلك من قبل والعذر الثاني فليس بشي لانه هو الخائف على طرفه
لا الطرف هو الخائف واما الكفارة فالمعنى في القربات انما يحتج بحجا عن عباد الله تعالى
ملزمة ان يطوف محتجا عن قدرة وليصل الى عباد الله تعالى وهذا لا يوجد في الطرف وفي
مسئلتنا الامن المخوف وهو موجود في الصورتين وما ذكروه على من قتل في الحرم فما ذكرناه
من جهة الالزام جواب عنه فاما الذي ذكروه على الضمان قلنا هو من تمامه ولا يتصور
امان من غير وجوب الضمان وانما اثبتنا اهل الحرب وصبيانهم ولا نقول بوجود الامان في
حقهم لكن منع الشرع من قتلهم لتقديم حق على حق او نص غير معقول المعنى على ما سبق هو

مسئلة دية الكافر الذمي والمستامن لا تساوي دية المسلم عندنا
بل تقدر باربعة الاف في الكتابي وفي المجوسي ثمان مائة وعندهم ديتهم جميعهم مثل دية

المسلم لنا ما روي في كتاب عمرو بن حزم في النفس المؤمنة مائة من الابل وعن عمر رضي الله عنه
انه قضى في دية اليهودي والنصراني باربعة الاف وفي دية المجوسي ثمان مائة درهم وهذا
بحضرة الصحابة ولم ينكر احد وروى سعيد بن المسيب وليس في واحد من الجانبين خبر يفرح
به عالم والذي يروونه مداره على ابن كثير وعثمان الوقاصي وكلاهما في غاية الضعف ولا يستر
حق وليس يروي شيئا يوافق مذهبهم وانما روي مرسلا ويحمل الاخبار ذلك على ان النبي صلى الله عليه
تبرع بالزيادة وهو محمل عليه بدليل ان عمر رضي الله عنه وهو ثابت في الخبر ومن جهة المعنى
نقول نقص الكفر اعظم من نقص الانوثة واذا كان نقص الانوثة يقتضي نقصان الدية فنقص الكفر
اولى والذي يعتمد عليه من المعنى هو ان القياس ان لا يضمن الادمي بالمال لانه لا يكون مثلا له
ولا قيمة وانما ضمن على خلاف القياس بالنص وغاية ما يمكن ان الا المعنى فيه انه وجب لاظهار
شرفه لانه اذا لم يضمن سقط خطره ومحله والدم محترم فلا يجوز اهداره وما وجب لاظهار
الشرف فيمكن النقص محل الشرف موثر في الشرف واذا اثر في الشرف اثر فيما وجب لاظهاره فلا
خسر وشقل بل ان شرف الانسان بعض الكفر مثل ما يعتبر في محل شرف وعلا وارتفع سعادة
الاسلام الا ترى انه لما وجب في محل النقص بالانوثة مثل ما يجب في محل يمتنر بزيادة الذكورة سنه
ان نقيصة الكفر موثرة في الحقن والعصمة بدليل انا اشياء من قتل واما نقيصة الكفر فغير موثرة
في هذا فرقنا ان نقص الكفر فوق نقص الانوثة ويمكن ان يقال ان الكفر مهدر كما انه مبيح
والكفر قائم بعد عقد الذمة فوجب ان يظهر اثر اهداره وليس ذلك الا بنقصان الواجب ولو لم
ينقص لوجب ان الدية لم يظهر للمهدر اثر مع قيامه وهذا لا يجوز وهذا مثل سقوط
القصاص عن المسلم بقتل الذمي لان الكفر الذي هو المبيح قائم فظهر اثره في اسقاط
القصاص وان لم يعمل في اصل الاباحة كذلك هاهنا المانع المهدر وجب ان يعمل في النقصان
وان لم يعمل في اصل الاهدار وهذا اصل معتمد في اثبات اصل النقصان فاما مقداره فانه
لا يعلم الا بالاثر الذي رويناه على ما سبق اما حجتهم والواجب ذكر فلسنه المسلم
وهذا لان الدية بدل النفس وحال البدل كحال النفسية وحال النفسية كحال المالكية
فان الادمي اختص من بين سائر الحيوانات بان سائر الاشيا خلقت له ملكا وخلق هو لها
مالكا فاذا تماثلا في المالكية تماثلا في النفسية وحرمتها فيكمل البدل وحال المالكية الحرية
والذكورية فاما العبد فليس له مالكية اليمين وليس لها مالكية النكاح لانها مملوكة
في النكاح فلم يكمل بدلها لنقصان النفس بنقصان المالكية بخلاف الذمي والمستامن فانه

كملت بما اكتسبها فعلا في النفسيه ولما نقص الدين فشئ يرجع الى الاعتقاد وليس بنقصان
في النفس وانما هو شئ عقيب وانما النفسيه الى بقائها لديه هو على التمام والكمال لسنه
الدين فحي في مقابله حق الادمي لانه اغنى له ولما الدين فمحض حق الله تعالى عاما فان
الله تعالى الغني الدين الحاصر وما ذا لله تعالى لا يعامل بحق الادمي لامر جنسي زائد ولا من جنس
نقصان الرسول والى القصر بقصر الجنون والصغر لا سقوط الدين بهما وهما نقصان عظيمان
ولعلما اعظم من نقص الاثنوثه قالوا وانما سقط الحد والحفر بعدم في مسئله قتل
المسلم بالذمي قالوا في المستامن سقط القود لنوع الشبهه لا النقص في العصمه والحق
كما في الباب مع الاذن والجواب ان الحق يطرد ويسري حكمه وانما قولهم
ان الدين يعامل النفس وهي كامله فلنا مسلمه واما الكمال فلا وقولهم ان مال النفس
كمال المالكيه فلنا لا نسلم كمال المالكيه لان نقصان الدين قوي فنقصان المالكيه دال النقص
مع وجود كمال الدين هذا وقولهم الزيد لان على الدين لا يتعدى الى المالكيه والا لزم الامه
ليس لهما ما لكيه اصلا فانها لا تملك ملك اليمين ولا مال الشخص على اصولهم لا عندهم ولا
للنساء ما لكيه الدين لحاجتها فان جاز لاجل ضمانه لنفس الامه مجال وظاهر هذا الاصل
لهذه المسائل جملة قد يسأل ان الدين لو طهارة سرفي المحل فاذا كان سرفي المحل المالكيه
فالولي ان شرف بالدين وصولهم ان الدين معنى يرجع الى الاعتقاد فلنا والمالكيه معنى حسي
في النفس والضمان زوال النفس المحسوسه ولما المالكيه غير محسوسه فاذا كان كمال البدن يكمال
المالكيه مع كونها معنى حكميا فلان يجوز كمال الدين وهو معنى محسوس من حيث الاعتقاد
اولى واحرى ومنها ان النفس توصف بالمالكيه في توصف بالدين وقولهم ان الدين لله تعالى
ملك لا هو لله تعالى ولا يلزم بالمطالبه سبحانه ان الدين سرفت نفسه وقد علمت انها فاذا اورثنا
عليها الدين سقط ما قالوه سنه ان الدين لا يعامل بالمال فالمالكيه لا يعامل بالمال
وذلك لان الدين والحرية ولما فصل الجنون والصغر وفي المجنون ما علمت الا العقل وهو معنى
لا يقابل بالديه فزوالة لا يوجب نقصان النفس حتى ما يقابل بالديه وفي الصغير هو
سر في الكمال فلم يعتبر نقصه فلهذا زال عنه عجزه بالتقصير والله اعلم

مسئله

خلق الحيه لتوجب كمال الديه ولذلك في سائر الشعور وتخير حكومه عدل الاولى في
الحاجبين والهدب وشعر الرأس لما ان الفاسد لا يجب في الاعاضر فلا يجب في الجمله
مثل سائر المضمونات لا يجب في اعاضها

ملحب وجملتها الا ان الشرع الحق بفوت جنس المنفعه بابطال الجمله وانما ملحق بالمنفعه ما
هو في معناها والا ذنه لست في معنى المنفعه بدليل ان المنفعه تدخل تحت البيع فرع الاصل وله
الفضول والزوايد من الحمل والعاقله لان الادمي في قوامه المنافع بما تزين به الاشراف كالعضو
الذي يجتمع فيه الاذنه والمنفعه مما لحرفه والمال فانا نعلم قطعا ان المقصود منه المنفعه
والدليل عليه ان الله تعالى قال لهم ايجاب بطشون بها ام لهم ايبطشون بها ام لهم اعين يبصرون
بها ام لهم اذان يسمعون بها فنص على المقصود الاصلي وذكرها هاهنا عند ذكر العقول فافهم
تقوم المنفعه على الاذنه ولو خير عاقل بين ما يبذع به وبين ما تزين به فانا لا نعرف عاقلا اختار
زينه على منفعته سنه ان الذي يصل اليه هو المنفعه وانما الاذنه والحمال للناس وهو فان
الاذنه بيع والمنفعه اصل ولهذا المعنى لو ضرب رأسه فاذهب ضوء عينه وجب ديه الاذنه ولم ينقص الديه
وبعد ذهاب الضوء لو قطع عينيه واخذهما لم يجب الحكومه وصار الحرف عليهما ان البيع اذا
فات الجزء الاصل في فوت الزينه على اصل القياس وهو ان الاعراض لا يجب بها ما يجب في الجمله هو اما
الجنون فجعل فوت الزينه على اصل القياس وهو ان الاعراض لا يجب بها ما يجب في الجمله هو اما
فجعل فوات الحمال والمقصود من المنفعه مقصودا يدل عليه ان الله تعالى ذكر الغال والخيل
لزينتها وزينته فنص عليها ويدل عليه ان في الانعام فرع المنفعه مقصود تعالى ومنها ما تأكلون
ونفرع الجمال بقوله تعالى ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وهذه عادات الناس له
على ان كل واحد منها مقصود مطلوب لاري الناس طلب المال وطلب الحشمه ويجد
مختلط العاب العظيم في خصالها الا ان الهم مختلفه منهم من يسأل المال لطلب الحشمه ومنهم من
يسأل الحشمه ويرى ما وجهه في طلب المال وعند العقلاء ذوي الهمم الرفيعه في طلب الحشمه
وعزة النفس وذوي الهمم الخسيسه في طلب المال ومن قال الشاعر

ولا مال خير لم يوق عرضه ولا حسب يوما اذا هو عدما

فقد زين لهم اما زين له واحد واذا ثبت انها ما زين له واحد فمحال ان يوصف بحرف المنفعه يوجب
الديه الكامله لذلك فوجب مجرد الزينه واستدلوا من حيث الحكم بالمال فالاولى ان يحتج
فيها بالمال الديه ولم يوجد الفوت الزينه قالوا ابرأ يصور في مارن الاخشم وادن الاصم قالوا
واما العين العليا بعد ذهاب الضوء فانما تجب الديه عندنا بانا لا نعلم الجمال الكامل في بعض الصور
لا سيما الجمال على الكمال في الجمال في العين بكمل بالمحاط واذا زال الحدقه عند النظر الفحوي التغيير
وذلك انما يوجد في موضع بصره فمن يبصر انما في مسلتنا فالجمال الكامل لا يشهد الجمال
لا تصور اكمل من هذا الموجود لان حياة العين بالبصر فاذا ذهب البصر ذهب حياته فهو شبه الاجر

والجواب سقوط ما سبق فانا نسلم ان الزيتة بيع والدرى والوانها مقصوده
مطلوبه ولا نسلم هذا لان اذا وصلت للمنفعه وقدرت بها حاجات محل الزوايد من الاصول ولذلك
فى الطيب قدم المنفعه وقد سبق بيان هذا لدلالتها على ان هو شبه المنفعه تعلق سببا لاهلال الجمله
لا نفس شبه اما حاوى الشعور والمتصور سببا لاهلال الجمله فلا هو ان كما يعلم به والدرى والوانه
من اهل منزل للمال لتحصل الخشمه علما ولانه لو خير بين الفرو ومنزوعها من الوجه فانه يختار
ذهابها مع الوجه وهذا هو الواقع فى الاغلب الا ترى انه نادر ولا نعتبر واما المال فانما حبس فيه
الريش لمنفعة المنفعه والزينه ولذلك الاذن الشاخصه من الشعر فان المال جمع الرأس ويوجد فى الى
المسلم ولذلك الاذن الشاخصه جمع الاصوات ويوجد فى الى الصماخ واما مال الجسم واذن الاصبع
فلا يعلم فيها الا الحكم به والله اعلم **مسئله** خبر الامه معتبر بالام ويجب فيه
عشر قيمه الام ان كان حال ولذلك فى جنين الحره هو معتبر بنفسه على كل حال ويجب فيه نصف عشر قيمه
ان ذكر او عشر قيمته ان كان انثى وذلك قولنا فى جنين الحره الا ان الشرع قدر هذا الجنين وهو
الغره التى طلبناه ذا ذهبنا الى الدية وعشنا الخلاف فى جنين الامه لان الفائده تظهر
فى هذه الصور ولا تظهر فى جنين الحره لانه لا نعتبر الا بنفسه او بالام نجد الواجب فى النا
از الواجب بعض القيمه وكل النفس لا يتضمن بعض النفس لان بعض الشرع بعض النفس
ذلك نجعله بعض اللام فاوجبنا فيه ملغيا فى بعض وسألنا انه اوجب فيه بعض القيمه لان
ذا جنين الحره وجنين سائر الامم فى الامه وجب عندنا عشر قيمه الام وعندهم
نصف عشر قيمته او عشر قيمته وهذا الذى ذكرناه هو المعتمد ونحن وجه سؤالهم عليه
فى جنين الحره وقولنا فيه من اين لنا ان اعتبار الجنين بنفسه غير ممكن لان يقومه بنون اعتبار
صفاته وصفاته على ما لا يمكن الوقوف عليه ويقومه فيها بعد وجود الجنين
حتما وغايته ما فى الباب انا نقدر الجنين فى الخير لكن مع هذا فى وصافه لا يمكن
الوقوف عليها الا بعد ان يصير حيوانا ويتحرك ويقبل الروح وحينئذ
واذا بعد اعتبار نفسه لا يمكن اعتبار بنفسه فالام وهذا لان الجنين يشبه سائر الاجزاء
من جهة اهل الاصل يأكل مما يأكل منه سائر الاعضاء والاجزاء وانما ينماز عنها فى العروق والسبع
والهيئه وغير ذلك ومشبه شخصا على حياله لم يمكن الا بالروح وجواز ان يكون بالعروق والوصيه
فلما لم يمكن اعتباره بنفسه فيه الشخص ولا يمكن اعتباره بالعضو فى العضو وفى الضمان لم يمكن
ضمانه به على ما بيناه فلم يجد الا اعتباره بالعضو واوجبنا فيه بعض دية الام واعتبرناه بها فى سائر
الاعضاء لمشابهته اياها فى الوصيه والعروق لم يمكن اعتباره به ومع ذلك اعتبر فيه بالعضو اذا

لو سمى بالام او اعتقها فانها لا يمكن اقرانه بالام لان اعتبر بالعضو اولى والاعتماد على الاقرار الاول
واما هم فهو ان الجنين يحتمل على حياله مقدر عن الام بدليل انه مقدر دية الروح ودليل
اقرار الام بالروح ان الله تعالى خلق الروح وجاء روح الام بدليل قوله تعالى ما اشتاناه خلقا آخر
دل عند تعالى الروح وهذا امر مشهور بالحياة فيه احد والمذاهب مع هلاك الام وفوات
روحه فاذا ثبت هذا الاصل فنحن ان القتل نفس بالحياة واذا قدرنا الحياة تقدر المشيه
والواجب بدل النفس فلا بد ان يكون معتبرا بنفسه لانه فى المشيه مقدر فلا يتبين بنفسه
ان سبب الوجوب هو الاتلاف الحياة فاذا كان فى الحياة اصلا بنفسه وكون واجب الحياة اصلا
بنفسه واستدلوا بان حق الحكم فى انه معتبر بنفسه ان الضمان يكون للجنين ويورث عنه
ولا عند كم لجنين الضمان فيه وللجنين لا يجب الا بالام فى مماثله ويدل عليه ان الجنين
لو كان مسلما او جرا او لاما كافرا او رقيقا فانه يكون معتبرا بنفسه حتى يجب فيه ما يجب فى جنين
الاحرار والمسلمين ولا يجب فى جنين الكافر ما قالوا فى الكافر قلنا واما قولنا ان الجنين يعتبر فى
بعض الاحكام لا بنفسه فلان مرجع الى شبه الضمان هو اصل فى كون المعتبر به وهذا
لانا انما نصار الى الطريقه الشهيرة بيوم الحكم عليها بالعشر اذا لم نجد الرجع فاما اذا قام
دليل الرجوع فى احد الشبهين اعتبر عن الاخر وقد قام فى مسئلتنا دليل الرجع فقلنا واما
قولكم انه لا يجب كما يدل النفس قلنا لا نعم لانه لا يدرى اجرح هو ام مت
والضمان لا يجب لمكان الشرع لما اوجبنا الغرة من الضمان فانه اجبار الجنين هذا
القدر والجبر الباقى على الموت لان الاصل على العدم والوجود الحادث عارض قلنا الواجب
هو بدل النفس ونحن نقول هو بعض بدل النفس بل نقول انه بدل النفس الا ان بدل الدية لما
لم يكمله ونقصان البدل يقتضى المالية والمالية انما تعلم بملك التصرف لا بملك العين
الا فى بعض المواضع على الندور مثل الارث والوصيه فضاء البدل الناقص فيها بالنقصان وهو
من الابل على القدر الذى نص عليه الشرع وعلته ما ذكرناه فان قالوا فلو انه لا يمكن
الضمان لان يقومه بنفسه بعد تسليم البدل يرجع الصفات كلها الوقوف عليها وان وجد صفة لا يمكن
الوقوف عليها فهو عفو عنها ولا يعتبر بما قالوا فى فصل ثمان فى الحال وصور ما اذا عرفت حياته
بصوت او حركة ففى هذه الصور هو معتبر بنفسه وان لم يمكن الوقوف على جميع صفاته
على ما اعتبرتم والجواب قد ذكرنا وجه الدليل على ما سبق وقولكم انه

سخر على حيا الرملي الاذرعي معارضة على معلم والذي قالوه انه يفرد بالروح فهو مسلم ولكن
عارضه دليل اخر وهو دليل التعبية في العذاب وان العارض وهو ان العذاب اقوام الحياة فان كان
الجزء مفرد نفسه في الحياة فتذبيح الام في قوام الحياة ومتى تعارض الامران من هذا الوجه
واما قولهم ان الضمان يكون للجزء ويورث عنه فلنا لانه في معاملته وعكسه وان كان
لا يورث عنه واما الكفارة فلان حق الله تعالى يحاط في الجناية واما احتياطه في الحاقها منه مع
على العبادات والعبادات يحاط في الحاقها لذلك ما شرع عليها وعلى ان الكفارة لا تمنع عليهم
فانهم يوجبونها فاولى ان لا يوجبوا على الامام لما توجيها لان القياس ان لا يجب الضمان لانعدام
وجود الجزء على السكلا ان الشرع اوجب الضمان على خلاف القياس فبقي الكفارة على
اصل القياس فلنا اذا وجب الضمان للادمي وهو ابطالنا فلان يجب الكفارة وهي اشرع
وجوبا اولى ولما مسئلة جزء الكافر والمرتد فلنا نقدر الحرية والاسلام في الامم
قالوا ولم فلنا لوجودهما في الجزء ولا يجوز تعطيلهما معا وجوبا اذ ما من الامم معصوم
والجزء لما لم يكن عرضة للعتق والجزء لا يجوز فهو نادر فلا يعتبر كالعتق الجزئية
والاسلام فانهما وجدا في الجزء حقيقة هذا الذي قالوه جواب لا يعول عليه لان المسائل
والاولى ان يقول جزء لا يدرك ان يتخصصه الجزء احكاما اذ ما من واحد منهما والا لكان
اعمنا في المسئلة على الدليل الاول وهو ان الضمان ضمان لا يتعاقب كل منه وجب من جنايته
بعض من حيث انه جملة بعد وجوب الضمان لجزء من افراده احكام التبعية فلما في جزء الضمان
فلانه دليل فحقه على انه معصوم بالجملة حتى منع من سمن بعض اعضاء الامام وقولهم على هذا
ان القياس ان لا يجب الضمان عن ان السرع اجبا هذا القدر فلنا لا نسلم ان الحق بعضه دون
بعض فطلب الاتلاف بالجناية لا الجزء منه معصوم بالجملة وانما فصل القياس لتعذر
بالسقاية في المالكية وقالوا ان الالكتيه فقد احتاج عنه من قبل ومن قياسه كل عمر وقولا بعيد
سنة انه وجب عن عمر منه ان اذا ي نصف عمر منه ان كان ذكرا وقد يسقط الواجب الى
منه عند هم ويقف يلوذ الى جميع الدفتر واذا سئال العتمة وما ملناه واحتاج عن سوء الحكم
عليه واعرضنا عما سواه من الكلام وبعض اصحابنا شاذ كرطريقة الشيخ وحملا التشويه بين
واجب الجزء اذا ذا ذكرا ومن الواجب فيه اذا ذا ني وليس هذا الذي وعندهم الامر اخبر الجزء
وقد سوى فيه وقوزا الواجب فيما اشتى واحوش عا وهو حمس من الابل والواجب اذا جاء الامر
الجزء الامة نظر افقه واحسانه على مقدار ما وجب في جزء الجزء وذلك عندنا باطل بالكفارة

مسئلة

الذي هو مناه والاعتماد على ما سبق والله اعلم
عندنا اذا ذا هنا كل وث واللوث معلوم والمذهب عندهم بدا ما مان المدعى في القسامة
الدية معتد لك لما احمد شهل ان ثابت الحمر للعرفي قتل عبد الله بن سهل الجبر والحجة
قوله عليه السلم للطفوين يستحقون دم صاحبكم خاطب بهذا صلى الله عليه وآله المدعين والايحلف
يحلف ولم يشهد ولم نر قال ايمان اليهود خمسين يمينا والواحد يقبل ايمان قوم كفار فالولاة
بما يعز الابدال من عنده وهذا الجزء بقرض موضع الحلاف والواقع روى هذا الجبر على
خلاف هذا روى ابو نعيم عن سعيد بن عبيد الطائي عن بشير بن يسار عن سهل بن ابي حثمة
وذكر فيه ان النبي صلى الله عليه وآله لهم بالثور بالبينة على من قتل قالوا ما لنا بينة قال
يحلفون لكم قالوا لا يرضى بايمان اليهود فوداه النبي صلى الله عليه وآله من عنده مائة ناقة
الصدقة ولذلك رواه يحيى بن ابي كثير عن بشير بن يسار عن سهل بن ابي حثمة وزيد بن ثابت ورواه
محمد بن اسحق ومعمر والجواب ان اصح الروايات ما رويناه رواه قسامة عن يحيى سعيد
عن بشير بن يسار عن سهل قال الليثي سعد وحدثني عن رافع بن خديج انصاريا وقد رواه يزيد بن هرون عن يحيى
سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن ابي حثمة ورافع بن خديج وعلى هذا ان الطريق صح الخبرين جميعا
ولم يخرج رواته في الصحاح قلت روايتنا اولى لانها اثبت ومن وجه اخر روايتنا اولى لان مع رواتها
لا نقدر في روايتهم الا عرض اليمين على المدعا عليه وقد رويناه في صحيح هذا انصاريا ولان بعد عرض اليمين
على المدعين وحوروا نسا سمعن ضبط رجالها لم نضبطها من روى ما حتى وابه ورواه الحافظ
الحافظ للزيادة اولى والذي يدل على انها وهم ما رويناه ان في حديث مسلم بن خالد عن ابن جريج عن عمرو بن
الذي على المدعا عليه ان المدعين على المدعي انكار الاولى القسامة وبذلك رواه مسلم بن خالد عن ابن جريج عن عمرو
سعيد عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله وابو داود بن سعيد بن حنبل وابو بكر بن ابي شيبة وعبد بن حميد
افرد عن الزهري وخالف اصحاب الصحيحين فما وما رواه على ما ذكرناه فالراجح مقدم على المرجوح
ولو سلمنا ها والذي يدل على ان الواجب اليمين ما روى ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال اتاني
فقال اجمع منهم خمسين رجلا يحلفون انه الهم ما قتلوا ولا علموا له قاتلا وما لي ما اتاني غير هذا قال نعم
ما يدك الابل ويدين ان مع رجل محمول وما لنوا رسول الله صلى الله عليه وآله فلو ان اقام رجالا من المسلمين لا
يهوم به جميعه واما الاكلام من جعل العيني فاسان الذي هو ان المدعين مسئولة عند نا
عند قوم جاسا لمدعين وبسبا في هذه المسئلة السابقة المعين ومسلمنا فوقوف تجعله المدعين يوجد
اللوث واما الدليل على ابطال قولهم في اسطلاف المدعا عليهم وبعدهم الذي هو مناه فامر سهل

ويقول بمن المدعا عليه في هذه الصوره بمن غير مقيده فلا سقط بها الفاعي وانما قلنا انها غير مقيده
لانها لم تقطع خصومه المدعي واذا كانت بمن في حاب المدعا عليه في موضع الرفع لقطع الخصومه
فاذا لم يفد ما وضعت له لم يرد بمن المدعا عليه وغيره امر مخالف للاصول اجمع
واضافه الجاب الغرامه من غير جحوم فانه لم يوجد من المدعين سوى الدعوى ومدا وحشد عواهم
الغرامه على اهل المحله والقسامه وهذا في عايه البعد ودليل عليه السلم لو اعطى الناس دعاواهم
لادعى قوم دماء قوم واموالهم ولا لزم على فلان انه بمن الى بعد اذا حلف لان من كل واحد منهم مفيده
الا ترى انه لو لم يحلف فمن يمين الاخر على دعاه واما جحود هم اسد لو العموم وواو عليه السلم
البينه على من ادعى واليمين على من انكر ولم يفرق بين ان يكون عن عاين المدعين او سمع اذ الاستحقاق
لا يثبت باليمين اصلا بايه من بعد واما سبب وجوب الدية على المدعا عليه وهم اهل المحله فهو وجود
القتل من اطهم هم وعلو اهل المحله بمنزله فاعله الفاعل وعلو الوجوب الديه على العاقله وجود
القتل منهم جميعا ورجوه وجود القتل منهم جميعا انهم تعاونوا واللسان ضم وحفظ بعضهم بعضا والاخبار
على ادى السفها منهم عرفا وعاده فانوا بدا واحده وهذا المعنى واذا وجد القتل من واحد منهم
جعلوا بمنزله القاتل بمن جميعا وهذا اقتضى تمام استيفاء جميع المعنى فهذا كلام دليل اهل المحله فيما بينهم
فاذا جعل العاقله بمنزله القاتل بمن جميعا فهذا اهل المحله فانوا واما القسامه فواجب بمن جميعا
لعظم امر الدم واطهاره خطره في الشرع وجعلت الايمان واجبه بقسامه في هذا الموضع لعظم امر الدم
حتى اذا حلف واحد منهم لا يحلف واحد من جميع اهل المحله حتى لو قتل واحد منهم عمدا فاقتص
من القاتل او عفا عنه او صالح على مال او قتل خطا فاختار الدية او صالح على مال او قتل
في الاسلام دم مرتد اى من ارتد عن الاسلام ولم يتب بقتل او قتل الحربي اذا دخل دارنا بامان
دم القتل وما في معناه لا يوجب القسامه وهذا بعد ورت اليمين في هذا المحل والمستحق اليمين
بمحل بانا والجواب اما الخبر فقد بينا انه هكذا ورد الا في القسامه وعلى انا
خصصنا العموم الوارد بالخبر النص الذي رويناه واما الذي ادعوه من ان اهل المحله
قتلوه حكما فغير مفيد جدا وذلك في عواهم ان القاتل هو المعلوم انه بمنزله القاتل بمن ولم يدع
هذا وانما العقل يجري في الخطا والذي ذكروه انما يتصور في العمد وانما نحن العقل ورد
به الشرع على خلاف القياس وهو حوالة شرعيه او جمالة شرعيه غير معقول
معناها بينه ان الضمان الواجب على شخص بالجنايه منه لا يلزم الغير الا
بالتزام منه والجوز ان يقال من حيث العرف والعادة جعلوا من نزله المالك من نزله لهم لو
صرحوا بهذا الالتزام لم يصح فكيف بحمل الامر على شيء لو صرح به لم يجز وليس هذا وردوه بمعنى فهي

حتى نتكلم عليه فقوله فانفيا بهذا العذر والله اعلم **مسئله** الكفاره عند الحنفي في
القتل العمد وعند هو لا يجب لما رواه والله اعلم الا ان الشافعي قال ابتدا رسول الله صلى الله عليه
وصاحبه ايجاب الدار بالقتل وقال العمد اعنه وفيه نعوذ بالله كما عضوا منها عضوا منه
من النار والخبر في اهل العمد لا النار لا يجب الا بالقتل العمد والمعتمد هو الياس وقول
حوالله تعالى في القرآن هو من النار كفاره بدل النص الخاص وهو قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
خطا فتحرير رقبه مؤمنه الاية واجمع اهل العلم على ان الكفاره حق لله تعالى وجب لا على
سبيل المقابله فلا تعارل الاخوة الله تعالى واذا ثبت ان حوالله تعالى في القرض ضمن
بالقهار وهو ان التعريف بسبيل الاتلاف لا يسقط ضمان الاتلاف بل لكون عمله في ما كيد
الضمان لا في اسقاطه والجواب انجبنا على حق الله تعالى فانه واجب بالكفاره
طلبه اذا مل خطا وشبهه العمد بسنه ان القصاص في القتل العمد مما لا يدخل الخطا
ولهذا المعنى دار القصاص حق العبد على الطرفين والدية سواء بدليل انه تسقط بعفوه وانصح
ان يكون فيه حوالله تعالى فسقط بالعفو ولانا اذا جعلنا الديه مخففه في الخطا فالعمل
القصاص مخففه في العمد اطلنا حقه لان حق الادمي اذا افرد الضمان في الخطا الجزاء
في العمد لان العمد يحتوز ان يكون سببا لاسقاط القصاص حقه ولهذا المعنى جوز ان يصالح
عن القصاص على مال ويتوز المال كله ولف سقوط ان يصالح على مال عند ابي حنيفه
وحق الله تعالى لما سقوطه بالشبهات فلانه عقوبه ومن مصلحته العقوبات ان لا يجمع
الشهات ولانا سنا القصاص لو وفي فلا يجب الا في الموضع الذي يجب السرع وهو
انما اوجبه في السيف الحامل عن الشبهه فاذا وجب السيف وقع الى البدل القياسي وهو الديه
واذا ثبت ان القصاص حوالادمي وهذا لا يتعقق فاذا لم يجب الجزاء ثبت الحناه على
حوالله تعالى خالصه عزاجبه وذلك يحوز ان حق الله تعالى محض من حيث الحناه
حرمته اكبر وهو يحتفظ اشد ولهذا الحدان على الحقوق اجزم محلا ومحل الخطا
معتمد في القياس وحرف الاشكال عليهم فيه ان الوجوب اذا كان لفعل لا يوصف الخطا فان
الموتر في الاجاب هو الاتلاف فاما وصف الخطا فعدم من الياس بل هو الى الاسقاط اقرب
منه الى الاجاب واذا ان وجوب الكفاره بالقتل فقد وجد هذا في العمد المحض فلا يرتفع الوجوب
واما تحقيقهم بسكوته فقوله تعالى ومن يعمل مؤمنا متعمدا الايه فالله تعالى
اوعد النار على القتل وسماه جزاء ان جميع الجزاء اذا اوجبنا الكفاره جعلنا بعض الجزاء

وحمل الكرخي رحمه الله هذا على النسخ والعامر لا يجوز وليس لكم دليل سوى القياس فالواو لا تجوز
ان يحال الخطأ المذكور في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا خطأ فعليه كذا وكذا على العمد
فان هذا خلاف قول المفسرين اجمع ولان قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ
واذا ثبت ان الخطأ ضد الصواب فكيف يتصور العمد الضامن فانه قال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
خطأ الا خطأ فما وجه خطأ اللسان من وجه فصار كانه استثنى الشيء من نفسه وهذا لا يجوز سنه
انه عفى الدية في الواجب قوله وديه مسلمة الى اهله وهو يعفو الدية واجب الا في الخطأ وانه
ذكر العمد مع العمد في مقابلة الخطأ المذكور والاستدلال بالخطاب في زواجي العمد والخطأ انما يصح
مقابلة العمد بالخطأ ولا يصح مقابلة العمد بالعمد وقد هبوا من حيث المعنى الى ان القتل عمدا وان
محض ولا شبهة فيه لا يوجب الكفارة كما لو رمى الى صف من المشركين فقتل واحدا منهم
العمد ان المحض لا يصلح سببا لوجوب الكفارة ان الكفارة فيها معنى العبادة دليله انها تتادى في محض العبادة
وهو الصوم سنة ان الصوم خلف عن العتق والصوم لا يكون الا عبادة وسنة معنى العبادة
في اصله مشروع والواجب فيها والكفارة ما جب للذنب لقوله استغفر ذنبك وامر حبيبه صلى الله عليه وسلم
بدليل قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عليه السلام اذا عملت سيئة فاعمل بجنبها حسنة
يجب ان يوجب حسنات بالحسنات هو انه سمى الوان الحسنة والعقاب بالسيئة فذهب
عقاب السيئة بحكم المقابلة واذا ثبت ان الكفارة معنى العبادة فلا يجب بالعمد وان المحض
العبادات لا يجوز ان يكون موجبه للعبادات لان العبادة في وضعها لنيل الثواب
واصابة الحسنة والوصول الى رضا الله تعالى والعمد وان المحض لا يصير سببا للثواب والعقاب
والثواب في صحيح مثل هذا فعل الشرع وتكليفه والاستعانة في وضع العبادات بأسباب
مناسبة مثل دخول الوقت في الصلاة والصوم وملك النصاب في الزكاة والبيت في الحج ووضع
العبد وما يباشر محظور مثل الزنا والسرقة وشرب الخمر وما أشبه ذلك وطرقنا
الى الكفارة فوجدنا فيها معنى العبادة بدليل انا وجدنا فيها معنى العقوبة لانها
تشبه هو حناية في الجملة ولا بد من اجتماع معنى الحظر ومعنى الاباحة في شبهها وذلك في
قتل الخطأ لان الاباحة ثابتة اذ النظر الى القصد والحظر ثابت لان المحل محل يدل
في سببه العبادة اما فيه من معنى الخطأ يوجب معنى الاباحة واما القتل بالمثقل فيوجب
وقال رحمه الله كفارة عمد لان محض سقوط القصاص لوجود شبهة وبعضهم سلم
وقال قام الدليل عندنا على وجود شبهة فيه وهو شبهة اسقاط القتل لكن

عدوانا محضا فالواو لا تدل على الجمع لانه وجد في ملء معنى الاباحة لانه اسقاط
ومعنى الحظر لانه حناية على حرمه المحرم ولا الى حالة الاحرام فالواو لا تدل اذا وطئ
امرأته في نهار رمضان وجد فيه معنى الاباحة لانه وطئ امرأته ومعنى الحظر به لحناية على
الصوم وانما اذا زنا في نهار رمضان فقد وجد فيه معنى الاباحة فلما رجع الى السبب
الموجب للكفارة لان الكفارة انما تجب بالوطء من حيث انه زنا بدليل انهم لو زنا ناسيا للصوم
لا تجب الكفارة مع وجود الزنا واذا وطئ امرأته ذاكرا لا تجب الكفارة مع عدم الزنا وانما
وجبت الكفارة من حيث انه حناية على الصوم باستيفاء الشهوة وما كان زنا لهذا الدليل
انه يوجد استيفاء الشهوة ولا يكون زنا واذا لم يكن زنا لهذا من حيث افساد الشبه وبطريق
الفراسة وهو معنى هذا الحناية على الصوم من حيث انه استيفاء الشهوة وفي هذا المعنى الوطء
في محض الحيض لا يصلح سببا لوجوب الكفارة لان الكفارة فيها معنى العبادة بدليل انها تتادى في محض العبادة
وهو الصوم سنة ان الصوم خلف عن العتق والصوم لا يكون الا عبادة وسنة معنى العبادة
في اصله مشروع والواجب فيها والكفارة ما جب للذنب لقوله استغفر ذنبك وامر حبيبه صلى الله عليه وسلم
بدليل قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عليه السلام اذا عملت سيئة فاعمل بجنبها حسنة
يجب ان يوجب حسنات بالحسنات هو انه سمى الوان الحسنة والعقاب بالسيئة فذهب
عقاب السيئة بحكم المقابلة واذا ثبت ان الكفارة معنى العبادة فلا يجب بالعمد وان المحض
العبادات لا يجوز ان يكون موجبه للعبادات لان العبادة في وضعها لنيل الثواب
واصابة الحسنة والوصول الى رضا الله تعالى والعمد وان المحض لا يصير سببا للثواب والعقاب
والثواب في صحيح مثل هذا فعل الشرع وتكليفه والاستعانة في وضع العبادات بأسباب
مناسبة مثل دخول الوقت في الصلاة والصوم وملك النصاب في الزكاة والبيت في الحج ووضع
العبد وما يباشر محظور مثل الزنا والسرقة وشرب الخمر وما أشبه ذلك وطرقنا
الى الكفارة فوجدنا فيها معنى العبادة بدليل انا وجدنا فيها معنى العقوبة لانها
تشبه هو حناية في الجملة ولا بد من اجتماع معنى الحظر ومعنى الاباحة في شبهها وذلك في
قتل الخطأ لان الاباحة ثابتة اذ النظر الى القصد والحظر ثابت لان المحل محل يدل
في سببه العبادة اما فيه من معنى الخطأ يوجب معنى الاباحة واما القتل بالمثقل فيوجب
وقال رحمه الله كفارة عمد لان محض سقوط القصاص لوجود شبهة وبعضهم سلم
وقال قام الدليل عندنا على وجود شبهة فيه وهو شبهة اسقاط القتل لكن

بسم الله الرحمن الرحيم

غيره وذلك هذا الكلام على قولهم ان الفاعل هو المكره والمكره الله فان منزله
اخبار صحيح ويجوز ان يكون فاعلا لفعله وهو صيرورة الله لغيره وذلك الكلام على الاستعمال
الذي ولوه فانه مستعمل باحسان ويجوز ان يكون الفعل لغيره واما اصل الالجاء والمال وهو
يعد مشكلا على هذا الفصل قلنا الضمان يجب على المكره لانه رجع به على المكره
لانه داخله في هذا الضمان لحمله عليه بالسيف وهو حامل موثر في المعاسر عادة لان انه
يباح للمكره الالجاء لهذا المال ولاجل وجود حقيقة الالجاء من المكره اوجبنا عليه
الضمان ولاجل وجود الحامل على الفعل من المكره استاجر الجميع عليه وقولهم ان هذا
امر باطل وانه اتلف وقد ارتسم شرعا في الامامة هو مؤيد في الزام الضمان اما في مسئلتنا فلم
يوجد الاكراه اصلا في الفعل وانما وجد قبله الاكراه وقبله قبل الارادة شيوا ويجوز ان
يقال في الارادة على الالجاء المال ينقل الفعل خفيفا على المكره المطلوم وفي مسئلتنا
المكره ظالم ولا يستحق التخفيف فرجعنا الى الحقيقة وصيرنا الفعل على فاعله ولله الحمد
بانه لله الحمد وعلى هذا نقول وجب الضمان على المكره على الالجاء المال لانا وجدنا
الجواب بالاسباب والاعتماد على الاول واما وجوب القصاص على المكره فليس لانه
فاعل ولان التسبب اجتمعا عليه وعندنا السبب اذا قوي واستحكم يكون موجبا للقود
واستحكامه بان يقصد به شخص معين سبوا الى قوله تعالى واولهم ان السبب
دون المباشر فلنا اذا تواجه الطريق الذي ورمنا اقوى من المباشر ليلا يمنع مباشرا ليلا يمنع مباشرا لالجاء في
النفوس وذريعة لسفك الدماء وان بقي بهاوت لا سيما اذا علم انه يهدد بالقتل ان لم يقتل فالمكره معذور
القود عندكم بفعله للقتل ومعلوم انه لو دخل في هذا القتل فاعل مختار فعلا تام به
فلا يبالي بما هذا الفعل بفعل القتل غير قصده واختياره ولا بتوسطه بفعل فاعل اخر
ومع ذلك يوجب القود عندكم به وله يبالي بالقتل وان وجد ذلك هاهنا واما قولهم
ان المكره محمول على الفعل من جهة المكره فكون الله فلنا ولم لا يجوز ان
فاعل مختار غيره اياه عليه والذي يقطع السبب بقاء الاختيار والكلف وقولهم
الاحسان فاسد وفعله واحسان سخطه الكراه غيره فلنا دعوى فساد احتمالية
باطلة بدليل بقاء التكليف وبدليل انه تتصور ان لا يعقل ويصير الى ان يقتل ويحمل
روحه فلا غير وانما فصل السبع والحيه فلا يقول انه هو الفاعل في هذه الصور

مع المال

بل وجب القود بالتسبب للقتل ولا عاشة الفعل وورثتنا انه موجب للقصاص وانما مسئلة حفر البئر
والاهاك فهنا اهاك وجد السبب للقود لان قوة السبب هنا اجلى عند العقل ولم يوجد هناك
حمل وانما وجد حفر ثم تكبر وذلك في حفر البئر ضعف السبب لانه ما قصد به فعل معين يؤدي
الى هلاكه غالبا ولو وجد مثل هذا ربما قلنا بوجب القود وانما عذر هم عن الاثم في غائبة
الضعف لاحتاجه على دينه بفعل غيره وبتصور فعل احد هما عن الاخر خلاف الزهد الفقهي
الاجانب القود على المكره لانه يكون فاعلا لفعل الدم من وجه دون وجه ففي الاجانب
القصاص وبصير شبهة وهذا الذي ذكرناه هو الذي نختاره في المسئلة ونخرج عنه ما
اوردوه من الاشكال ونضرب صفحا عنها الى اشتراكهما في الاثم والمال وهو ضعيف
لان باكراه احدهما وقتل الاخر لا تصور شركة في القتل لان الفعل واحد فاذا صار به
المكره قاتلا لا يتصور ان يصير به المكره قاتلا والشركة مستفيضة قطعا والشركة الحاصلة بين
رجلين هنا كل وجد فعلا في محل واحد فصار شريكين في القتل وفي مسئلتنا فوات واحد في
القتل فلم يتصور الشركة واستند بعضهم انا باحد قتلي المدعي والمكره للمكره
على هلاه فلنا نحن لا نسلم شركتهم وهم يجوزان احد قتلي المكره ولئن سلمنا ان الواجب
بهما الحاصل ملتبس بل هذا على وجوب القصاص ووجود الشركة بدليل المسك والمباضعة
المحققة ممنوعة عن هذا الفصل وعن المسائل التي اوردناها الاعتراض فرع
الجوني باكراه المسلم وصار اسائر المسائل وقالوا نحن نوجب باكراه المسلم والاصح ما ذكرناه الاب
وقال الجوني يجوز باكراه الصغار والمجانين والمسائل والوالعين طاب المكره ولا حد عليه لذلك
اذا قال اقتلك او لتقتلن نفسك معطوفي الصورة التي سوروها ان يجوز منهما وهو ان
يقول لاحدهما اريد ان اقتلك او لتقتلن نفسك والاعتماد على ما تبوؤ الله على هذه المسئلة
سهود القصاص اذا رجعوا والوالعين قال المشهود عليه سهادتنا وجب علينا هم
القود عندنا وعند هم لا يجب وهكذا الخلاف في ولي القتل اذا قال العين قتل
المشهود عليه بغير حق وقال الشهود قتله ممن علينا هم القود استدلالا بالباب
او قياسا على سائر الحالفين ونعني بهولنا قتله انهم قتلوه بحكمنا والدليل على انهم قتلوه
حكمنا انهم اهدروا دم المشهود عليه واوجبوا قتله حقا للمشهود له وهذا الهلاك
الاترى ان الشهود على الغير يملكون الحكم حتى اذا رجعوا ضمنوا الاهلاكهم المال على

القتل عمدا لاحد به الكفار وان جاز لاوجب القصاص بمثل الاب بقتل ابنه والسيد بقتل عبده
والمسلم بقتل مستامنا وعلى ان القصاص محض حق الادمي فلم يجز ان يسقط القصاص في
حق الله تعالى وبهذا الطريق يجب عن قول من قال منهم الشبيه محي للذنوب لانه انما يمحو
الذنوب في حق السيف حقه في الشرع او وضع السيف في يد حقا له وهو الادي فاما في حق
الله تعالى فلا يرضا فان ما بالله الا في حق الله تعالى بما لا حق الله تعالى لعبد وقالوا يجوز
الرهن لانه استهلاك لحق حقه والاستمرار لك حق الله تعالى دل ان الواجب
ما سقط في ضمان حق الله تعالى وليس الا الكفارة والله اعلم

مسئلة اهل البغي على اهل العدل من الاموال لا يضمنها على احد عولي الشافعي رضي الله عنه
والقصاص على هذا القول على قول الخوارج وعندهم لا يجب عليهم ضمان ما تلفوا من اهل
البغي ملتزمون احكام الاسلام ومن حكم الاسلام وجوب الضمان في اتلاف الاموال
اذا كان الاتلاف بغير حق والملتزم بغير حق وجب عليهم الضمان لوجود سببه ودليل على انه
بغير حق انهم بما مونا بالقتال وهو دليل قاطع على عدم الحصانة ولنا ان الاتلاف اهل البغي ما فارق
الملة واهل الحق الاخر وهو الامام وقد اعتقدا كل واحد منهما في حكم الدنيا وهو الضمان اما احدهما
فلوجوب الضمان بالاتلاف وبدل فاسد يزيل ملكه الباذل بالعقد الصحيح في سقوط الضمان وله الاتلاف القائم علينا
اموالنا وهذا لان الضمان انما يجب بالالتزام او الالتزام والالتزام معدوم ولان الالتزام
لان الالتزام سلوك الحكم السرعية والمنعة الحسية منع الملوك الا ترى انهم يصومون مستغرقين
ففات وصول الحكم اليهم ذلك لم يكن شرعا لالتزام شاؤا او ابوا وهم يسمون اهل البغي والامام
منزلة اهل الحرب من الكفار فاما لو اقام بعد ما تلفوا على المسلم اموالا وقد التزموا احكام الاسلام
فيجب عليه الاتلاف اهل العدل اموالهم فانهم اتلفوها على المسلم اموالا وقد التزموا بغير حق اضافه
لا حق لاهل العدل في اموال اهل البغي ولهذا لو اتلفوها ابتداء في القتال لم يجب عليهم الضمان
قالوا وسقوط الامام لا يمنع وجوب الضمان بدليل المحصنة وقد روا فصل الامام عما
ذكروه من المنعة وقالوا الامام واجب الحماية على حق الله تعالى لانه يستوفي منعه حق الله
تعالى وعلى ان الاثم موجود في اتلاف الكفار علينا اموالنا والضمان ساقط بالاجماع واستدلوا
في ان الماول الفاسد يزيل ملكه الماول الصحيح بعقود فضايهم وفسوخ سهاداتهم والجميع ماسلم
مع وقوفنا لحظهم في الماول وفيما تعقد وبه من نسائهم عليه من مذاهبهم والجواب
ان قولهم ان الماول الفاسد يزيل ملكه الماول الصحيح في سقوط الضمان دعوى ولسنا

نسلم ذلك بدليل الامام واما قولهم ان الحجة انصل اليهم فلنا قد وصلت لانهم الذين والاسلام
فقد الزموا احكام الاسلام وسمعوا ان من اتلف لاخر شيئا خطأ وجب عليه الضمان وقد اعتقدوا
وسمعوا ذلك لانا نعلم ان عموم الناس لم يزالوا اموالنا وسفك دمائنا وهذا عن باطل وطعنا
وتاويل فاسد بقضاء فلا يتصور جحده لهم في سقوط الضمان ويخرج على هذا فصل الاتلاف الكفار
اموالنا لانهم لم يلتزموا احكام الاسلام فلم يجب عليهم ضمان فلنا ان نلتزم احكامه فاذا رجعوا الى الكفار
وخرجوا الينا شاركوا فيلم لاحد عليهم الضمان فلنا ان نلتزم الفرق والجواب عن هذا الى في
مسئلة اسيلوا واما اعتبار المنعة الحسية فليس بسديد فمتى لا يمنع وصول الحجة بعد ان
قبلوا الاسلام وهذا لانهم مسلمون ويد عون انهم منعة منعة الاسلام وانما يدعون خروجهم الاسلام
منعة الاسلام فلم يمنع حكم الاسلام وهذا فاسد بين الفرق بين اهل البغي والكفار واما فصل
الامام فالذي عليهم والذي والوا ان المنعة في حق الله تعالى لا تتصور فلنا العبرة بوصول
الامام فالذي عليهم والذي اصل الحجة فاما علم ان الحجة اتصل كف باشا وان لم يعلم الحجة واصل فعند ذلك الضمان واما
الاتلاف اهل الحرب اموالنا فلنا ان الحجة قد وصلت اليهم وانما اسقطنا الضمان
بدليل اخر وهذا لحقيقة وهو ان الله تعالى انما بعث الرسل على الهم السلم في الابتداء الى قوم
ذوي باس ومنعة وقد يتعذر عليه على وصول الحجة اليهم والزامهم الا بهم وسقوط الاعذار بهم
تركها مما ذكروه يؤدي الى هدم قاعدة الاسلام ويمهد العذر للكفرة وذلك مطرح في العالم
فما تعلقوا به عقد وا اما اهل العدل فانما لم يجب عليهم الضمان فيما اتلفوه لانهم اتلفوه بحق
وهذا لان المسلط فيما اذا اتلفوه في المقابلة وهذا مفقود لحق لله لا يتصل الى المقابلة الا
هذا الاتلاف الذي فعله فكون معدوما لحق ولا يمكن ايجاب الضمان لانهم يتذرعون الى
ما تلفوه بسبب الدين عن الدين لا يتصور وجوب ضمانه على احد وخرج على هذا فصل المضطر
الطعام الغير لان الاقدام اياه كان لاحياء نفسه فحوز ان يلزم موته احياء نفسه واما
قولهم ان الماول الصحيح ينزل منزلة الماول الفاسد بدليل المسايل والدليل على فساد الوجوب
زوال العصمة فلنا قد منع بعض اصحابنا هذه المسايل على هذا الوجه وعلى انا انما
اعتبرنا ما يلزم في هذه الاشياء لا الاسباب الدفع الحرج عن اهل العدل فانا اذا لم نجز ما صنعوه في هذه
الاشياء اتصل الضرر باهل العدل من سير الجراح واعادة الحشو والرمان اذا طهر اهل
العدل وبعض الاعضاء الماضية وغير ذلك وانما منع تلفهم اجماع الصحابة والله اعلم

مسئلة المرتد حبس عليها المال عندنا وعندهم لا يحبس ويضرب حتى

حتى يعود الى الاسلام ويعتنقه والحبس والضرب لنا ان موجب القتل قد وجد وهو الكفر وليس وجد
ما منع من قتله فوجب ان يطلق قتله دليله ما ثبت ان الرجل والزانية المحصنة والدليل على ان الكفر
موجب للقتل القتل صلح في السرع جزاء على الجريمة بدليل الزنا وبدليل الفوت في القتل العمد والحرابة
قوة الكفر واذا وجبت العقوبة الصالحة جزاء الجريمة عند تحققه فلا يحال العقوبة بانتفاء الجريمة
هي الموجبة لها ان المعنى المحل الموثر في الحكم اذا ثبت له على الحكم بانتفاء انتفاء الحكم بانتفاء
مزجوز عن الاقدام على الزنا كفعل الاسلام والتوبة بالقتل زجرا هو ابلغ وجوه الزجر فصار
الجاب القتل زجرا عن الكفر وجزاء الان زجر عنه مناسبة وافقه لهذا الحكم محال عليها اذ
القتل للحقه ليس الا ابرا بسبب شرعيته موافقة لاصول الشرع شيئا ومعنى ويمكن ان يقال
ايضا ان المرتد محمولة على الاسلام بالاصل والمحمول على الاسلام محمول عليه بالسيف بدليل الحراب
وهو مولد على بقاء ما تولاه او اسلم وزيادة بدليل ما روى انه عليه السلم امر بقتل الناس الحربي بدليل
الحال المرتد ومعنى الان السيف هو النهاية في الحمل على الاسلام مطلوب من الكافر بانه ابلغ وجوه الطلب
واذا ورد الشرع بالحمل عليه لم يستقم الا ان يكون محمولا عليه بالغ وجوه الحمل وقد اراد عباده
وقد بلغ النهاية في الدعوة فوجب ان يبلغ النهاية في الحمل عليه فعلا بهذا
الذي ذكرنا من مرض المحصن في نهاية الصحة وهو موجود في الرجل والمراة وقد استوى في الكفر
ومتى ان مشى عليه سواد اخر على فعل او زجر عنه وحمل على الاسلام تركه واما
حجتهم والوا الكفر فلا يوجب القتل لان الكفر حاله على محض حق الله تعالى وهو جزاء او
في الاخرة لانه دار الجزاء فاما الدنيا فهي دار الابتلاء امرا ونهيا لا دار الجزاء في الاخرة لا ترى انه
تعالى امر ونهى في الدنيا واثاب وعاقب في الاخرة ونشر هذا الطريق ورد القرآن والاخبار والدليل
عليه انا نرى في الدنيا فاجرا مرتدا جاحدا منعما عليه ونرى صالحا منعما مضفا عليه ونرى في حق
الله تعالى ان استتابه ليحد ساعة ونرى في حق خلوده ولم يعقله بعد ساعة ولو كانت الدنيا دار جزاء
لما سووا بين هذا الفريقين في الاخرة ايضا فانه يجب ان يكون من الجاحد المرتد اشرع الله تعالى
لها اعقوبة في الدنيا مما عقوق الوالدين وشرب الدم والزنا المستة والفرار من الزحف وغيرها
ولو كان الواجب في الدنيا من العقوبات للجاحد المرتد اعلى لجرائمهم العظيمة كما في الاخرة قالوا اما
وجب الزنا والسرقة وقطع الطريق وشرب الخمر والحرف فانما جعل الله تعالى بعضها يجب بها بعض العقود
الى العباد على ما ذكرنا من مصالحهم كذلك الاباحة عن هذه الافعال فان في الاقدام عليها مفاسد
عظيمة من افساد الانساب وتضييع الاموال وقتل الاعراض وتشويش العقول واما الكفر

فجناية على محض حق الله تعالى ومصالح العباد تبقى تامة مع ما اخر الجزاء عليه الى الاخرة فاما اذا
قالوا فالا يعدى الضرر الى العباد فشرع القتل دفعا للضرر عنهم وذلك يقتل الموصوف بتيسر الامر على
اسهل وجزا يعتد واحدا فاما ان قدم الباغة على الحرب فقام فتالهم صورة بتيسر الامر على
المسلمين ودفعا للوجع عنهم حتى لا يعدوا في جرح القصد من من حاربه ومن من لم يحاربه وهذا لان
الحرب اكره على المخالفات والجنايات فان الغير يتصور القتال فلم نا مزوع الغوائل وهو الغرض
وانقاذ وفق علينا ما يدل الكفر ويمكننا تداركه فاما مع السرع الكفر الباعث على الحرب فحقق
لهذا المعنى وليس كالذي بدء بترك المحاربة باشاره والتزم احكام الاسلام ورضي بالدار الذي
شمله بصول الذمة فرجح من كونه مقاتلا محاربا فقالوا واما المرتد لا يسمى محاربا لانه عاجز
عن المحاربة وبرئ به اشهر وضعه وقول اهل الحرب خلاف الذي على ما بنا قالوا واما الباغي
فليس بمحارب في الاصل لانه مسلم والمسلم مسالم وانما الحرب عارض فعيبه وجود حقيقة المحاربة
واما الافر فمحارب في الاصل وفي اعتبار حقيقة المحاربة ضرر يعود الى المسلمين عاما بنا
فاعتبر الكفر الباعث على الحرب ودليل استدلال ابو زيد ايضا سقوط القتل عن الذمي بالاسلام
وقال لو وجب القتل لوجب الحد ظاهرا حتى اقيم الحدود على سائر الجرايم فلما لم يجب ان يسقط بالتوبة
كما لا يسقط سائر الحدود بالتوبة قالوا ولان الجريمة تسقط الحد بالتوبة لان الحد
للزجر والرجع فاذا علم صاحب الحد انه يسقط عنه بالتوبة لم يرتدع عن الجريمة اعتمادا على
سقوط الحد عن نفسه بالتوبة قالوا واما قطع الطريق فمعنى السقوط هنا ان هو ان التوبة
انما تمنع رد المال الى صاحبه اما اذا رد المال فانت الحتوم والحتوم شرط في اقامة حد
الحد وهذا الطريق اصح لانه متى سقط الحد بالتوبة لا يجب رد المال لان المال لا يسقط الا
واذا ثبت هذا الاصل وقول لم يجب من المرتد الا الكفر وبينا ان الكفر لا يوجب القتل
واما القتال فلا كذلك تحققه في المرتد لان المرتد ليس لها نية صالحة للقتال فاسميت
الكافر الذي ترك القتال اختيارا وهو الذي يلحقه الامان ولان عدم القتال العدم صلاحيته
البنية الباغي من عدم القتال بتركه اختيارا قالوا ولهذا لا يقتل الكافر الاصلي والمعنى
ان قتال الكفر الاصلي لدفع خوفه وشره المرتد كذلك مغلظ لنعمته الاسلام فاشبه
كفر الرجل حيث يغلظ بانضمام القتال اليه وذلك ان الكفر لا يخلو ان يوصف بالخفة
وهو جناية غلظ سواء وجد من المراة او الرجل ولا جاحد بالقرآن يغلظ بالحنابة على الاسلام
بانت او يضم قال الله انفسهم عليه كما فيه في الحاب العقوبة بسنان الكفر وان
خف بحر دها ذكرنا ولانه انما عاد ظن من الزنا وقتل النفس الزنا يوجب القتل

فكفر المرتد اولى فالمسلم اوجب كفر المرتد القتل في الجريمة علمنا انه انما لم يجب لما سنا من انه جبايه
على حق الله تعالى وجبر ايمان انما يكون في الاخرة وربما يقولون الكفر واحد لحقه فاخذا فلا تخاص
وهو عند وجوده عود اسلاما هو عند وجوده استدراك الولاية لحوز ان يقال في الكافر انه اصليه
انها لم تعد لاجل المسلمين استدلالا على الامام ظهر على قوم فاسلموا قبل ان نضرب عليهم فله ان
ان يضرب على المسلمين استدلالا على الامام ظهر على قوم فاسلموا قبل ان نضرب عليهم فله ان
نضرب الرق عليهم ولا يدان عوده لم يجز كما لا يجوز قبلهم واصلا فان القول وجه حقا الله تعالى
فلا يجوز اسقاط حوالله تعالى باعتبار حق المسلمين قالوا لو كان ترك القتل لحرمته لهذا
لوجب ان يترك قتل الرجل الحربي اصلا لحرمة الاسترقاق وقد جاز من الرجال وقولوا ايضا
ان المرتدات يسترقن ولا يقتلن لحق المسلمين ميتا ان المعنى مشاهدة الاسترقاق لم نسلم ما قلتموه قالوا واما
قولكم المرتد محموله على الاسلام قالوا بالعكس محمول على الاسلام بما يصلحه للحاق على الاسلام
وانما يصلح الحمل على الاسلام بما ستوجد معه الاسلام والقتل اذا لحق فلا يتصور الاسلام ولا يشرع
حملا على الاسلام وايضا فان الشرع في الحمل على الاسلام هو الحسن والقرب والاجر ما يقولونه فاما
ما يرد في موضع ما الحمل على العود فالمحوز شرعا ان نعتبر او ضاع الشرع لا يجوز بحال ه
والجواب انا نقول ان الكفر يوجب القتل وهو حق الله تعالى ولنا مسلم اما قولهم ان حق الله وجب
ان الاخرة دار الجزاء فان الدار الذي تتابد لما الجزاء الذي يوجد وينقطع فالدنيا دار ثم
الجواب العمدة ان الكلام في جزاء على الجناية ورد عنها لحاق من المعوده فيتها ومل
هذا الجزاء لا يتصور الا في الدنيا واما في الاخرة فلا يتصور العوده على الجزاء الاجزء على الجزاء
ولا خلاف ان الارتداد مطلوب من العصوبات وداعي قولهم هذا فقالوا وجبت الحدود
لمصالح تعود الى العباد وذلك المصالح لا توجد الا بالكف عن الجرائم وذلك في مسئلتنا فان
الكف عن الكفر مطلوب وهذا المقصود لا يصلي في دعوة الانبياء فالمعوده اذا وجبت على
الكفر فانما توجب لكف الكافر عن الكفر لا لترى انه بقال له اسلم والا قتلناك وهذا ورد النص
فصار الحرف ان الكف عن الكفر لما كان مطلوبا في الدنيا معوده بترك الاب والسات على الاخراج
شرعا في الدنيا واما قولهم انا وجدنا بعض الجرائم لم يشرع الله تعالى فيها معوده في الدنيا فلنا
ومن الجرائم التي يعود ضررها الى العباد جرائم شرع الله تعالى فيها حقوق الوالدين والتهمة والكذب
على الناس والسعاية بهم وغير ذلك ولكن لم يشرع في المعوض لم يشرع في البعض على حسب
ما رأى الحكيم في ذلك لان الجنايات على حق الله تعالى شرعت العقوبة

في العضو وفي البعض على حسب ما يجوز المشيئة الماضية والحكمة البالغة وباقي الكلام وتدبر ما من قبل
واما قولهم ان القتل يسقط بالاسلام ولو لا ان الكفر انما يسقط بالاسلام فلنا التناسب الاسقط
والما سقط بالنص الوارد فيه والاجماع وان لم نكن الطريقة وهو ان القتل على الاسلام مشتمل
للجواب لانه اذا كان القتل على الاسلام فلا بد ان يسقط بالاسلام والاعتماد على الاول واما الاخرة
الاصليه وقد اسبكل الجواب عنها على ان من المحول وجب طوا في ذلك والجواب المعتمد ان
الكفر في الكافر الاصليه موجب للقتل الذي قام دليل المنع من فعله والعلة وهو يمنع العمل المانع
وذلك المانع هو ان الاسترقاق وعوده على الكفر ان فرض مجعل الادى الحر المحترم ما مثل الخلقة سلعة
تباع وتشترى وسلمت المنتعد بافوقه شاب نشأ عند حداد وبدل عمله انه لا يضرب الا
على كفر والمسئلة الوارد وهو ان القوم الذين اذا ظهر عليهم فاسلموا بعد ذلك فلنا وهو منع هذه
المسئلة وعلى ان حق الرق وجب بسفر الطهور وانما الاسترقاق في الحقيقة استدامة اذا
ثبت ان الاسترقاق عوده معوده حصول الكفر عنه عوده عن الكفر والاسترقاق وان جعل انشا
والصان اولى العقوبة من منع عائد الى المسلم فلما القتل المحترع عوده عن الكفر
عائد الى المسلمين ضرار العوده بالى بعضها وسخر منع المسلمين اولى من العوده بالى بعضها من عمران
يستمل على منع محمل المسلمين لان ما يفعل حفظ او لى من ما يفعل حفظ واحد ولما قالوا لهم ان القتل وجب حقا
لله تعالى قلنا بلى ولكن ذلك الحق ما وقا ومقتضيا الاسترقاق في الرجال مع اعتبار منع المسلمين
لان حق الله تعالى في المعاقبة وهذه من معاقبه واما الرجال فالاسترقاق في الرجال محض
نفعا للمسلمين لانهم رجال الحاربة فجوز ان يكون منع المسلمين فيهم اكثر ضررهم جملة ذ
فصار الرق ذا احد معاني المرتدين وهو هم وجوز ان يكون منع المسلمين اعوده فاما في النسا
فقد محض الاسترقاق نفعا واما في المرتدات فانما لم نحز الاسترقاق لان الاسترقاق لا يتصور فيهن وان كان
عوده والذي يعمن الفرض على الكفر وتقرير المرتد على الكفر لا يجوز لانه واجب جملة على
الاسلام لما ذكرنا انه والذي الاسلام بركة وهو من لزم شيئا منع منه فواجب جملة على
انفاذه معنى العمل عوده من هذا الوجه ولما قولهم ان الحمل على الاسلام لا يتصور بالفعل
ملسن شيء لان الحمل حكم الخوف وهو مما لا يمكن على الفعل بالخوف واما الاخبار
في المسئلة كثيرة واشهرها قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وباقي الاخبار ضعاف في
الاسانيد وهذا الخبر الذي يحتج به الاصحاب ان سلم عن المعارض يفيد عليه السلام قتل

مسئلة

النساء والصبيان فلا ولي هو الاعتماد على ما ذكرناه والله اعلم ه
اما ان العبد المحجور عليه صح عندنا وعند ابي حنيفه وابي يوسف لا يصح لنا ان الاهلية

لدفع الشرعن المسلمين فملك بعله الاسلام ولبله دفع الشر حسّا فانّ من راى انسانا
يقصد انسانا بشر فانه يملك دفعه عنه بل يجب عليه ذلك سواء كان الدافع حرا او عبدا او كذا
هاهنا استدل بان دفع الشر عن الاخ المسلم بمنزله دفع الشر عن نفسه ثم العبد يملك دفع الشر عن
نفسه فيملك ايضا دفع الشر عن اخيه المسلم ويمكن ان يعلل انه جهاد معنى والعبد من اهل
الجهاد لانه طاعة وقربة بعضهم من اهله بعله الاسلام وهذا لان الاصل ان المسلمين يعاونون
من جمع الطاعات والقربات الى آخرها السعادات ويصلوا بها الى ربهم واذا كان الجهاد قربة
وطاعة وكون المسلم مما لكا لفعله ما سلما هو الا ان يقوم دليل مانع وانما قلنا ان الامان
جهاد معنى لان فيه كفاية شر الكفار وغايته شر الكفار جهادا كما لمقاتلة حسا ولان جهادا
لتضمنها كفايته شرهم وانما ان قتالهم ليسلموا مقصود فكفايته شرهم ليسلموا مقصود
مقصود سنة ان اصل الجهاد لاعزاز دين الله تعالى واعلاء كلمة الله تعالى في العالم لاعزاز
دين الله سفليا عزدهم وليسوا سفليهم وفي الامان اعزاز دين الله تعالى برفع شرهم عن المسلمين
وحفظ عزهم وحفظ العز بمنزله الاعزاز ابتداء فانه جهاد معنى فملكه بعله
الاسلام كما لملك الحر والمدبر ام الولد والمكاتب ولا امان لاهل الجهاد كالاملك الامان
كالصبي والعبد لاملك الجهاد بدليل انه لو خرج مجاهدا وارتمس فجاهد بغير اذنه لم يكن
لاحد الجهاد ما امان بكون للغير المال والعبد لاملك نفسه لانه مملوك والمملوك نفسه لا يكون
ما لكا لنفسه واما المال فليس له حتى جاهد به وعرفنا انه لا ملك الجهاد واذا لم يملك الجهاد
لم يملك الامان لو جهد من الامام احد منا الامان جهادا معنى فاذا لم يملك الجهاد صوره
وحاصل ملك الجهاد معنى والباقي ان الامان مع الجهاد لان اصل الجهاد هو القتال وان الجهاد
مشروع في السر بدليل قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اى شرك وفي الشرك انما يكون
بالقتال فاما الامان في الحقيقة هو معاهدة ومسالمة ومتاركة وهو في الحقيقة ضد
القتال الا ان الضرورة ربما تدعو الى الامان في بعض الاحايين وهو اذا كان المسلمون ضعفة
وبالكافرين قوة ولكون المصلحة في الامان ليتمكن المسلمون بهذه القتال ويستعدوا ويقووا
بما يقاتلون فصار الامان معنى يقضي الجهاد على هذا الوجه لانه جهاد فكون من اتباعه
ويدل على الامان انواع من المصلحة سوى هذا وكلها عايدة الى الجهاد على وجه التبع
له واذا استبعد من ملك الاصل ملك التبع ومن لا ملك الاصل لا ملك التبع قالوا
والاحوز ان يقال انه لا ملك الجهاد ليتضرر السيد ولنس في الامان اضرار فملكه لانا

سنا انه تبع والبيع يملك ملك الاصل سواء كان ضررا للسيد او لا ضررا واذا ملك الاصل ملك التبع ضرورة
واستدلوا على ان الاصل وان خالف في المعنى العبد التاجر ملك ما عاونه الموازنة والظروف وعلى عاداته
التجارة وذلك القتال والتاجر المسير وان لم يكن جهادا لان شرع الله تعالى ما ورد بمنع العبد ملك ما له
الا صل كالهبة هاهنا وان الملك لا يحتفه فائدة بمنع بامتناع العمل لانه يملك العمل والوان
فلنا ان الامان جهاد معنى والاملك هاهنا وان لم يضر السيد لانه لو ملك الامان الذي لا ضرر السيد
ملك القتال الذي لا ضرر السيد وفي معرفة الفصل بين العمل الذي خرج فيه الملك القتال الجهاد صورة
كان ومعنى ويمكن ان يتطرق الى التفاصيل وتعم كل ما هو جهاد بالمنع وهذا لان الجهاد قربة
وطاعة فكون المسلم مما لكا لفعله ما سلما هو الا ان يقوم دليل مانع وانما قلنا ان الامان
جهاد معنى لان فيه كفاية شر الكفار وغايته شر الكفار جهادا كما لمقاتلة حسا ولان جهادا
لتضمنها كفايته شرهم وانما ان قتالهم ليسلموا مقصود فكفايته شرهم ليسلموا مقصود
مقصود سنة ان اصل الجهاد لاعزاز دين الله تعالى واعلاء كلمة الله تعالى في العالم لاعزاز
دين الله سفليا عزدهم وليسوا سفليهم وفي الامان اعزاز دين الله تعالى برفع شرهم عن المسلمين
وحفظ عزهم وحفظ العز بمنزله الاعزاز ابتداء فانه جهاد معنى فملكه بعله
الاسلام كما لملك الحر والمدبر ام الولد والمكاتب ولا امان لاهل الجهاد كالاملك الامان
كالصبي والعبد لاملك الجهاد بدليل انه لو خرج مجاهدا وارتمس فجاهد بغير اذنه لم يكن
لاحد الجهاد ما امان بكون للغير المال والعبد لاملك نفسه لانه مملوك والمملوك نفسه لا يكون
ما لكا لنفسه واما المال فليس له حتى جاهد به وعرفنا انه لا ملك الجهاد واذا لم يملك الجهاد
لم يملك الامان لو جهد من الامام احد منا الامان جهادا معنى فاذا لم يملك الجهاد صوره
وحاصل ملك الجهاد معنى والباقي ان الامان مع الجهاد لان اصل الجهاد هو القتال وان الجهاد
مشروع في السر بدليل قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اى شرك وفي الشرك انما يكون
بالقتال فاما الامان في الحقيقة هو معاهدة ومسالمة ومتاركة وهو في الحقيقة ضد
القتال الا ان الضرورة ربما تدعو الى الامان في بعض الاحايين وهو اذا كان المسلمون ضعفة
وبالكافرين قوة ولكون المصلحة في الامان ليتمكن المسلمون بهذه القتال ويستعدوا ويقووا
بما يقاتلون فصار الامان معنى يقضي الجهاد على هذا الوجه لانه جهاد فكون من اتباعه
ويدل على الامان انواع من المصلحة سوى هذا وكلها عايدة الى الجهاد على وجه التبع
له واذا استبعد من ملك الاصل ملك التبع ومن لا ملك الاصل لا ملك التبع قالوا
والاحوز ان يقال انه لا ملك الجهاد ليتضرر السيد ولنس في الامان اضرار فملكه لانا

ولا استغل عن خدمته والاستغل عن خدمته فانه يجوز وهو ذا روا في مذهبهم انه لو قاتل وقع
موقعه من الجهاد حتى انه يسقط الوجوب الجواب صحيح فما هو ان العبد اذا مملك الجهاد بالمعنى
يرجع الى عين الجهاد فان الجهاد في نفسه فرض وسعي في تحرير الاسرى واعزاز الدين وهذا
لا يصور ان العبد مسلم فرانه لا يملكه لا بمعنى رجع الى نفسه بل انما يملك بمعنى ان نفسه
الجهاد وهو الاضرار بالسيد والاشتغال عن خدمته وهذا امر شرع سقدم حق السيد على حقه
الذي واجبه على المسلمين وهذا كما تقدم حول الاذى على حق الله تعالى في دين المواضع جوازات
انه لم يمنع من الجهاد لعنه لان المعنى بمنعه وتعطيه في ذلك المعنى فار يجد في الاسلام ممنع
والاسلام يمنع جريا على الاصل وهو انه من الجهاد مملك الجهاد وهذا فان العبد يمنع من الطوع
بالصلاة والصوم للغرم للاهله ولان حق السيد فلو انه اخذ يشتغل الله وعلمه وبذكره
كان مطلقا له ذلك لانه احق للسيد في المنع منه مملكه بالاهلية هذا هذا واما قولهم
ان الامان يمنع الجهاد فلنا وبينا ان الامان ليس معناه القتال جهاد صورة وحكما واحد منهما
مقصود وانما حلف بهما لما للملك فانه اذا كان القتال احد المسلمين لا يملك الامان واذا
كان الامان حق المسلمين لا يملك القتال واحد منهما بأسره لا يمنع الاقدام بطريق الشدة
والعنف والاخر بأسره لا يمنع بطريق الرفق وحسن المعاملة ولكل واحد من الطريقين
اهل وقوم يستعملهم لعدوهم الطريق الاخر واذا اختلفا هذا الاختلاف لا يكون
احدهما ساقطا للاخر بل هما موجبان جواز المنع من احدهما وطلب الاخر حسب
قيام الدليل عليه وعلى انا وان سلمنا ان الامان يمنع وليته بتبع يحتمل الانفصال عن
الاصل بدليل انه يملك حاله لا يملك فيها الاصل ولانه لو اذن الكفار ملكوا القتال والاموال
الامان واذا كان الطلاق الاصل لا يوجب اطلاق البيع فالمنع من الاصل لا يوجب منع التبع
واما قولهم في الفصل اخرج فلنا واي حرج في ان يملك الامان ولا يملك الجهاد فليس
هذا مسي واما مسئلة الجمعة فهي مشروعة سرعا بأسباب لا يدل استغل عن حقه سيده
مثل البكر وحضور الخطبة والاشتغال بالغسل والتلبس له على ما عرف حلا والاذان
فانه لا يستغل به عن خدمة السيد حال وعلى ان الجمعة حقهم عليكم لان العبد وان
منع من الجمعة فاذا فعلها وقعت موقعها وقولوا في الامان مثل ذلك وهو انه اذا
باشره العبد وقع موقعه ولهم طريقة اخرى وهي الامان ولايته لانه تعرف
على الغير والعبد ليس من اهل الولاية بدليل ولايته القرابة ولانه ناقص الحال ونقصان

الحال يأبى ثبوت الولاية ولانه لا ولاية له على نفسه فاذا لم يستفد له
الولاية على الغير فالولاية اذا ازالة المولى في القتال فانه مملك الامان بالضرورة والجواب
انه ليس بولاية لانه ثبت لآحاد المسلمين على جماعة المسلمين ولانه مملك العبد للاذن والاسقوط
الولاية في واحد من هذين الموضعين على انا ان قلنا انها ولاية فلا نسلم انها ولاية في دفع الشر
عن المسلمين او دفع غنم ونظرهم فجوز ان يثبت مثل هذا للعبد كما يثبت ولانه والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وولايته الحسبات وامور الدين مما لا يليه الاحرار والسلطان على رؤوسهم
الهلال والاحرار بطهارة الماء وخاسته وهو قال بعضهم في زماننا فقولهم انه ولاية ان
الامان اسقاط حق الاغتنام والاسترقاق وهو ضرر على الغير وليس هذا بصحيح لانه نظر
وذب عن المسلمين وهو من الاغنام والاسترقاق حكما هو هما لو عبد الامان من واحد من احاد المسلمين
سنة انه لا حق لاحد حتى يثبت الامان اسقاطا وان كان لاسقط ايضا فان الامام اذا رأى
القتال خيرا لهم ان يبذل الامان لهم ثم يقاتل الا انه لا بد من الاعلام حتى يكون غدرا وقال
بعضهم ان الامان انما يصير ممن كان ظهر منه والعبد لا ظهر منه فلم يصح الامان وقلنا الخوف
من العبد محقق لانه في منعة المسلمين وكل من كان في منعة الاسلام فالخوف للكفار منه بائن
لا يقبل اصيل الاستخلاص عليهم فتعذر انه يبطل بالمرأة فانه لا خوف منها قلنا لا وجه لذلك
صح اما فانا بالطريق الذي قلناه

مسائل الحدود

مسئلة الجمع عند ناس الجلد والتغريب في حد البكر اذا زنا وعندهم جلد ولا
تغريب لنا حديث عبادة الصامت الذي صلى الله عليه وآله حد واعني حد واعني قد
جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة
ودلالته عليه ظاهرة العشف والاستدلال بقوله الذي صلى الله عليه وسلم على ابنك جلد مائة
وتغريب عام وعلى كلمة الاحياب وقد اوجب التغريب كما اوجب الجلد ان دل انما على احدهما
والراوي للخبر ابو هريرة وزيد بن خالد وهو خبر صحيح ايضا وروى ان عمر ان النبي صلى الله عليه
جلد وغرب وان ابا بكر جلد وغرب وان عمر جلد وغرب رواه ابو عيسى في جامعه والعمل
في المسئلة السنة ولا عمل العباس في معارضة السنة واما هم فقوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة واستدلالهم بالآية ان الله تعالى اوجب
الجلد ولم يوجب التغريب فالجواب ان الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ ونسخ القرآن
لا يجوز بخبر الواحد ولخبرنا ان ثبوته بطريق صحيح هي اخبار احاد لا توجب العلم
ولا يجوز نسخ الكتاب بها اما سلمنا ولم لا يجوز ان يكون هذا الانكر اجتزوا بما اذا

ضمنا الى خمسه زاد العدد بذلك اذا ضم الغريب الى الجلد زاد الحد واما قولنا انها نسخ والسبع غير
الحكم فمتى تغير الحكم الثابت بالحد زال نسخا للحد الذى وجوبه وبذلك السنة وبذلك غير
الحكم وقولنا الآية مقتضى الآية ان الجلد جميع الجديد لانا لو قلنا والحد فحسبنا منه انه جميع
الجلد ولم يزد عليه شيئا فاذا احتنا الغريب صار الجلد بعض الجلد وهو غير وقطعا فان الكل
والبعض غيران واذا جعل البعض كالكل قطعا ولاسكان البعض قد وجد دليل على ان
الله تعالى اوجب صلاة الصبح بعين فلو جعلت اربعا كان نسخا للاثنتين وبذلك جعل حد
القذف الذى من يماسه وجعل حد الزانى الذى كمن مايه يكون نسخا لوجود الغير الذى سماه
قالوا ولا نعلم ان هذا نسخ غير حكم ثابت بمستمر وايجاب الجلد الا والغريب معه ثابت
فلم يوجد غير الكل الى البعض لان الجلد كان بعض جميع الاوقات فما قالوا انما نعلم ان هذا
لا يفيد ثبات علم يقين الذى ادعيتموه لا بدليل ينقل ولا يقل معكم وما قلناه نحن ان
سنة الطعن والرجم والذى قلناه معتمد هم في الاعتراض على استدلالنا بالاخبار وبعضهم
حمل الاخبار على الغريب بطرق العزة وقد ذكرنا انها تفعلون ذلك على طريق الغريب فاروان
النبى عليه السلام بنفى هيت المخنث تغريبا على وصفه النساء للرجال عند عبد الله بن ابى اميه
اخى ام سلمة وبنفى عمر نصر بن الحجاج السلمى حين سمع امراة تنشب به وطرد حويصر ومسارد
سنة وروى انه نفى رجلا كان يشبب بالخمر فمن لا يجوز ان يكون النبى عليه السلام امر بالغريب
على طريق التعزير فلو ادعى ذلك اذا راى الامام ومعه هو الاول
وذكرنا من طريق المعنى ان الغريب لا يصح اجراء لان المقصود من الحد هو المنع من الزنا
وفى الغريب تعريض المراة للزنا والدلالة الاجنبى وبما يقولون هو فتح باب الزنا وتسهيل طريقه
ومثل هذا لا يجوز ان يكون حدا لوجوه منها ان الشهوة غالبة على النساء والدلالة الرجال
والا يتلاح بالدين انما يكون فى الخواص من الناس واما فى الاعم الاغلب فعدم الزنا من النساء
لوجود الحافظ من الرجال وجيا هن من الاقارب وبالتغريب يخرج المراة من بلد الحافظ
والرقيب وتقل الحياء لبعدها من اقاربها وقومها فيسهل عليها باب الزنا وتسهل ذلك
عليها فاما الوجود الرجال فانا نعلم قطعا ان الرجل يغرب عن وطنه بعد ان خلع
العذار وارخى الحواجز وعدم مراقبة الناس وذلك مما لا يجده اذا كان فى وطنه ومن
اهله ومعارفه ان الغريب لا يتخذ حدا وما لا يصلح حدا لا يصلح ان يكون شرعا
غير انا اذا
غرنا المراة فلا نخلوا اما ان نغربها مع محرم او زوج فوجود ذلك كعدمه وهو غير

الحاجى او غربها وحدها وفوقه ما قلنا وايضا فيه ايذاء بالمحرم اخرج الشرع قال النبى عليه
السلام لا تسافر امراة سفر الا مسيرة ايام فما فوقها الا معها زوجها او ذو محرم منها
والجواب عما تعلقتم به الاية فمحن قائلون بموجبها لان فيها الحاب جلد
المايه الزنا وقد اوجبناه وليس فيها ما يمنع غير الغريب بالحاب والنفى وقد نضمن السنة
الحاية والاية من الوصول الى وجوب كسر ما لم يندرج فى الكتاب وشرع فى السنة اما قولهم ان
الحاب الغريب نسخ فليس كذلك هو ضم حكم الى حكم وما هذا الا بعد نسخا ما ان اصل
الشريعة لم تزل جملة واحدة انما نزلت شيئا شيئا ولا يقال ان الله تعالى كلما اوحى شيئا وضم حكما
الى الحكم فقد نسخ الاول وذلك قد ضم بالسنة غرم الجمع من المراة وخالها والمراة وعمتها
والمراة وبنت اختها والمراة وبنت اخيها الى الجمع المحرم الاخير وكذلك ضم بالسنة جواز
المسح على الخفين الى غسل الرجلين ولم يعد نسخا ما قولهم ان النسخ بغير الحكم
وقد وجد فلنا انما يكون النسخ بغير نسخا اذا حصل الغير فما نقضه الاية فاما اذا حصل فما
لا نقضه الاية ولم يعرفها فلا يكون نسخا والاية انما اقتضت الايجاب الجلد فاما
الغريب فلم يعرض له الاية اصلا بوجه ما واذا لم يقتضى الاية نفى الغريب فلم يكن الغريب
نسخا وقولهم ان الاية آخر الجلد جميع الواجب فلنا لا واما ولسنا نسلم ان الاية اوجبت فى حسب
الكل والبعض فلا يعرف الاية واما قولهم لو لم يقم دليل الغريب كان الجلد جميع الحد
فلنا بلى والدليل نفيه الاية للدليل الذى قام الدليل على وجوبه غرم واذا لم يقم الدليل على
وجوب شئ آخر حسن قلنا ان الواجب جميع الجلد المنفى الاية لان لم يقم دليل على وجوب
شئ آخر معه ومعرفة فرضه زائد ان الجلد جميع الواجب فهذا لا نزاع فيه انما النزاع فى
غيره نحو ان يذكر الحاب بعض الحكم ويكل الباقى الى السنة او الى الاجتهاد والحرف
فيه ونحو ان يذكر الحاب بعض الحكم ويكل الباقى الى السنة او الى الاجتهاد والحرف
ما قولهم منا من ان الحاب لم يعرض للغريب بنفى ولا الحاب ولا نقول ان الاية اوجبت
ان الجلد جميع الواجب حتى يكون جعله بعضا نسخا وهذا جواب معتمد يزاح معه ما
يعتقدونه من الاشكال فاما الصلاة التى ذكرتموها فلسنا نسلم مثل ما سلمنا لان
اجزاء الصلاة يفوت عند الزنا على العين فى الصبح بخلاف الاجزاء فى مسئلتنا وقوعه عن
الجلد لا يفوت بالحاب الغريب والاية ما اقتضت الا هذا ومسئلة الزنا على عهد الزنا
وهذا الذى لا نسلمه بعض نسخوا وهو مثل مسئلتنا سواء واما الدليل الذى ادلوه على حمل الغرب
على التعزير وضعف "حمل" المعصوبة المذكورة شرعا على تعزيره موجبه المعصوبة به
لا بد ان يكون حدا لان الجلد سنة ان الغريب عند كم غير واجب فحمله على

فجبر العسيف تدل على الوجوب انما عند لم هو موكول الى اجتهاد الامام فاذا ادى اجتهاده
اليه فحينئذ يلزم واجبا واما المعنى الذى قالوه وفقوا المغرب يصلح ان يكون دليلا للحنفى لان الزنا
وبقى الزنا بالمعانقة على عليه فانه وقطع شبهه اخرى بالحلات معاقده عليه والمغرب قطع لشبهه
فلما حش الزنا شرع الله فيه واجبين احدهما الاسلام والمجاج لم يترك حوفا من العهوبه والاخر
قطع سبب حتى يتعدم علة فانما قلنا فى المغرب قطع سبب الزنا لان الزنا بالاتفاق والعقبه
والمواشه وبيع الشاطر والمحللات والمحادعات بيدان الرغائب وعرض المعاشقة وذلك
فراغ المال وبوقوع الاثم جمع لهم فى الكل هذا نعدم بالمغرب وبعج الذى غرب فى
وحشه عظيم وهم شديد فقل ما يقدم على اسباب الزنا وقولهم ان فى المغرب بعض المراه
للزنا لا معنى لها فلم سدبابه بالكلية لوقوعه ونفع العذاب وعدم الحياء فانا لا نسلم ان الزنا
بنا ولما الخاذ المراه الزنا مسببة فانه نذر ولا كلام الزنا بالمعانقات والمحادثات والمحللات
وهذا المعنى وان انه الحنث الا ان يبحث فى الحالم زيت وابن شيده فوجد فقالوا الطول السواد
وقول الوساد وعلى ان احد الطريقين اشد والطريق الثانى فان الغرض والدعى اربعه الغرب الذى لحقه
والتعب الذى مشه فكون ما لغا لحد من اراد به اذا فكر وعلم ان الذى اصابه شبيه وقولهم
لكن يغرب فلنا مع شوء نفات اذا اتفق ذلك فى الحج وقد اجمع بعضهم وبال المغرب بطل القتل
بدليل قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم من فعلوه الا قليل منهم
واذا ان بطل القتل فاذا لم يشرع القتل بزنا البكر فالاشرع ما هو دونه الجلد والجواب عن هذا
سهل وندخل عليه فصل الغرب بالغرب والله اعلم مسئلة الاسلام ليس بشرط
فى احصان الرجم عندنا خلافا لابى حنيفة رحمه الله فانه عندهم هو شرط ولا رجم الكافر بحال
لنا ما روى مالك عن نافع عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم رجم هودا وهو يهودى
زنيا وهذا نص قالوا انما رجمهما عليه السلام بحكم التوراة لانكم الاسلام بدليل الفصل المعروف
ورجوع النبى صلى الله عليه وسلم الى التوراة قوله عليه السلام حين رجمهما اللهم انى اول من احيا سنته اماتوها
وعلى هذا الرجوع والحكم بالتوراة قول الله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها
النبيون الذين اسلموا للذين هادوا وعلماؤهم بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء
وهو بعيد كالوطى المفسد للشبهة لما ان شرطا اعتبر وطى هو الحلال اليه فيفيد الاحصان
والحرام لا يفيد الاحصان وان كان نسبه وربما يقولون الذى نفيه اجره فيعتبر ان يكون مناهيا
فى النفيه الا ترى ان الوطى بملك اليمين لا يفيد الاحصان لانه وان كان نفيه فليس نفيه مناهيا حتى
ان ملك اليمين لو سبب مشروع له ولها هذا النفيه المناهيه بدين هو حق عند الله تعالى
وعند معتقده فاما اذا كان باطلا عند الله تعالى فلا يكون نفيه مناهيه وان كان

وان الرجم وجوبه على العموم فصار كالسرعة للنبى صلى الله عليه وسلم لما جعل الاحصان شرطا
صار كما لو ان مسوخا بابه وهذا الذى ادعوه من قبل ان الناسخ والمنسوخ بالظن
والتحريم لا يجوز على انه روى فى بعض الروايات ان النبى عليه السلام رجم هودين زنيا وكانا قد
احصنا رواه ابو هريرة وعلى هذا سقط الكلام الذى روى صلى الله عليه وسلم انا اول من احيا سنته
فالمراد شرك الله فليس بمحصن فاسناده ضعيف وقد حملوا على احصان الفرية اما الكلام من حيث
المعنى يقول ان الكافر ومن زنا المسلم محصن عليه مثل الحد على المسلم وهذا لان القذف وان كان
لا يجب بقذف الحنابه فلا يوجب خفيفها والمرفع المعتدى وهذا الدعوى ان الزنا صار حنابة
لانه محظور الشرع وان كان محظور الشرع حنابة والخطر فى حوالة فرسل الخطر به فى حق المسلم
لان الخطر به بخطاب السرع وخطاب السرع فى حق المسلم والكافر واحد ويستوى ان يكون القذف
سببا لصحف الخطاب هذا اذا نظرنا الى الخطاب وهو الاصل وان نظرنا الى انعقاد الزنا فى
المحرم فالكافر يعتقد حرمه الزنا فى دينه مما لا يعتقد هما المسلم فصار الزنا بنا فى حقه
الزنا مثل حنابه المسلم والعقوبة بالحنابه واذا استووا فى الحنابه استووا فى العقوبة وبدل
عامه الاصحاب بالجلد الكامل واعتبروا الرجم بستة الجلد فى حق الابكار
مسل الرجم فى حق الثيب بدليل رسول الله صلى الله عليه وسلم وايضا فان احد ما كامل قدرا والاخر
كامل ذاتا فلا يلزم من اجتماعهما فى الواحد والاعتماد على الاول وبعض اصحابنا قال ان الاسلام عاصم
والمحول يعتبر العاصم فى السبب المبيح للدم كما يعتبر فى القتل المبيح للدم هذا وهذا اضعف
انضافا فهم الاعتبار والاسلام من حيث انه عاصم وظهر فى كلامهم ان وجه الذى يعتبر والاسلام
لاجله ويسر عندكم ان هذا الاسلام مجحود ومأيوس من غير خصوص وما هذا الامر يقول
ان الاسلام يعتبر فى وجوب الحد شرب الخمر ولا يجوز ان يعتبر الاسلام العاصم فى المحل الذى لا يجوز
ان يعتبر الاسلام فى الموجب لعقوبه واما حجتهم فالوا الزنا يعتبر بالاجماع فى وجوب
الرجم لانه لا صورة لزنا اجتنابه الا سقط من باب المحظور ولا وجد باب المحظور الا بعد
اعتقاد الحرمه فاما من لا يعتقد حرمته فضل كفره لا زناه واذا ثبت ان الزنا يعتبر شرطا معتبرا
وهو بعيد كالوطى المفسد للشبهة لما ان شرطا اعتبر وطى هو الحلال اليه فيفيد الاحصان
والحرام لا يفيد الاحصان وان كان نسبه وربما يقولون الذى نفيه اجره فيعتبر ان يكون مناهيا
فى النفيه الا ترى ان الوطى بملك اليمين لا يفيد الاحصان لانه وان كان نفيه فليس نفيه مناهيا حتى
ان ملك اليمين لو سبب مشروع له ولها هذا النفيه المناهيه بدين هو حق عند الله تعالى
وعند معتقده فاما اذا كان باطلا عند الله تعالى فلا يكون نفيه مناهيه وان كان

عند معتبر حقا بل الشرع هو اصلا ولكن مع عدم مناهي النعمة عدم مناهي النعمة وجوب الرجم فعدم
النعمة اولى قالوا انما اشترطنا مناهي النعمة واصل النعمة لان الرجم عوقب مناهيه فلا يجب
الا بحناية مناهيه والحناية بمناهي تمام النعمة لان المعصية لعظم قبح النعمة فاذا لم تعظم النعمة
لم تناهت عظم القبح لمعصية فعظمت الحناية ولهذا عظم الله تعالى حناية نساء الرسول
عليه السلام وقد ذكرنا في مقابلها عذاب الضعف لمناهي النعمة على هن بخصوصها الرسول صلوات
الله عليه وقد ذكر الله تعالى في حق النبي صلى الله عليه لعلات بن الهم سنا قليلا اذا الاقوال
صغت الحناية وضعف الجناية لتعظم هذه المعصية وبعظم عقوبتها وجود نعمة في حقه
لا يوجب في حقه غيرها وهي البهوة قالوا لا يلزم عليه نعمة العلم ونعمة الهوى لان الكلام
في نعمة شرط اصلها وتناهيها ونعمة الدين اصلها شرط واما نعمة العلم والقوى والمال وغيرها
فليست بشرط في اصلها ولا ندلا يمكن شرط العلم لانه لا تناهي وقد شرط اصله وهو العلم بالله
واما الهوى فلا يمكن شرطه لان الزنا ثابت فانه قالوا ولا يجوز ان يقال ان في اعتقاد الكافر
ان نبيه نعمة مناهيه ومعتبر ما عنده لان ما عنده ان ذلك لان المقيم الحرهو الاسلام
والموجب هو الله تعالى وكون الدين نعمة عند المقيم الحر واذا لم يكن عنده نعمة لم يجز له اقامه
الحد وذلك اذا لم يكن عند الله تعالى النعمة لم يجب بالحال الله تعالى واضافوا ان الشبهة قد
دخلت على الكفار بوضوح دلائل الاسلام ولهذا عدوا وجعلوا معتبرين مقارنين ومع وجود
الشبهة لا تتقرر الاعتماد بكون الدين نعمة مناهيه هذا الذي قلنا حمله حصيم في
المسئلة وقد استدل كثير من مسلمهم بفضل احصان القذف وحث اعتبر فيه الاسلام وقالوا
عليه احصان الرجم ويفضل الحرية وقالوا عليه الاسلام لان كل واحد منهما تطلق عليه
اسم الاحصان يمكن شرطه بسنة انه اذا كان يطلق عليه اسم الاحصان ولا يكمل
الاحصان مع فقده قالوا واما الجلد مع عقوبته حقه في مقابلة الرجم فجاز ان
يجب وان خفت الجناية واما الرجم عقوبته مناهيه فلا يجب الا بحناية مناهيه على سنا
ولا تناهي الا بوجود النعمة المناهية كما سبق والجواب قولهم ان الدين
شرط لعلنا يا ولان المعنى رجع الى عين الدين بل هو شرط التحقق كون الفعل جناية فانه
لا يتحقق كونه جناية الا بمعنى ارتكاب المحظور ولا يتحقق ارتكاب المحظور الا بوجود الدين
واذا كان الدين معتبرا لهذا المعنى والدين الحق والباطل والذي هو نعمة والذي ليس بنعمة سوا

بذلك

نعم وكان الدين معتبر العند بل يجوز ان يعتبر كونه حقا ذا وجه الغاء في الجزء مستنة ان الوجوب
عليه معتبر لكون نعمة معتقده نعمة مناهيه في زعمه وقولهم ان اليهم هو الماضي معتبر كونه
نعمة عنده فلنا عند ان دينه نعمة مناهيه في زعمه وقولهم ان الموجب هو الله تعالى قلنا
اذا اعتبرنا هذا فحتم الزنا من الله تعالى لهو الافرو المسلم واحد وعلى انا لو اعتبرنا ما عند الفاسق
وما عند الله تعالى وجب ان لا تقام اصل الحد على الكافر لان اعتقاد الحرمة شرط لاقامة الحد
وهو بعتقد الحرمة بدينه وذلك باطل عند الله تعالى وعند الفاسق واما قولهم ان الشبهة
دخلت على الكفار بوضوح دلائل الاسلام فلنا هم منكرون هذه الشبهة ويدعون الاستكبار
العظم وكفرهم على انه وان دخلت شبهة فتلك الشبهة لهم الاسلام حقا قالا تستوي انتقاص
حرمة الزنا واما فصل الوطي بالنكاح فانما لم يتم الوطي لملك اليمين مقاما مقام ذلك الوطي لله
لان الوطي انما اعتبر لانه مغير عن الزنا لوجود الكتابة بالحلال وهو الزام مع وجود الكتابة
بالحلال اصح منه عند عدم الكتابة بالحلال وملك اليمين في الاعتنا فقد لانه غير مشروع للوطي
فان ان رجلا لو طي جاريته عليه وسعفته على ملكه كفته عنه واما النكاح فهو مشروع للوطي
فهل الاعتنا ومن الكتابة فاما الوطي بالشبهة فهو حرام والحرام لا تنتفي الغسل واما في ملك
فاعتبر الدين لما مر تا وفي ذلك المعنى فما رجع الى زعم كل واحد منهما الاسلام والكفر واحد
وقد ذكر بعض اصحابنا ان اعتبار الكتابة في الرجم بالضرورة وهو غير معقول المعنى لكن
الذي ذكرنا احسن يصلح الاعتماد عليه ويجوز ان يلزم على طريقتهم جلد الحر بالعقل
وان الحرية مشروطة بدليل انه لو اعترف بالرق صح حتى بطل الحرية الا بوزن وذلك العقل شرط
وما هو ليس بشرط بدليل المراهق والاعماد على الاول واما فصل احد القذف فهو اعتبار
من غير بطر الى معنى وهما ما ان مختلفان والاستكبار اختلاف الحكم عند اختلاف
السبب وعلى ان حد القذف لدفع العار والشين وذلك هو المقذوف ومع الكفر لا يلحق العار
فاذا فر لا يكون محل الكرامة بصيانة عرضه للزنا وفي العبد لا يجب الحد لان العار
الرق لازم فلا يجب به الحد المشروع لدفع العار فالذي هذا الحكم اولى واما الحرية
فانما اعتبر لان زنا العبد في الحناية لا يكون مثل زنا الحر لان الحر يلحقه بالخطاب والخطاب
وهو العبد لا يكون مثل الخطاب في حق الحر لانه مالك من وجه مثل البهائم والدليل عليه ان شهري
وادي مثل الحر من وجه وانما الخاطب في حق انه ادى عاقل بالغ لا من حيث انه مالك فلا يتعلق الخطاب

لانه تصير كانه مخاطب من وجه غير مخاطب من وجه بخلاف الكافر فانه مخاطب من كل وجه كما
المخاطب في حقه كمالة في حق المسلم ويجوز ان يقال المرؤه زاجر مثل الدين وفي الحديث
المرؤه الزاجر وروى ان رجلا شهد عند عبيه قالت او تزني الحرة فاصنعت الى الدين وصار الزاجر
واما العبد فنوجد فيه الدين فحسب والمروة الزاجر عن معاوده فاسقط الزاجر فخف الجناية
واما في مسئلتنا فالجناية كملت في حق الكافر والمسلم جميعا لاجل وجود اعتقاد الدين
الكامل في زعمهما على السواء والله اعلم

مسئلة يشترط عدد الزنا باقرار الانسان
مره واحده وعندهم لا يشترط حتى يقر اربع مرات في اربع مجالس لنا ان سبب وجوب
الحد قد وجد فوجب فامتنه وانما قلنا ذلك لان الاقرار سبب لوجوب الحد بالاجماع والاقرار
قد يوجد فوجب الحد وهذا لان الاقرار انما صار حجة لان المقر اعترف على نفسه بلحوق الزنا
ووجوب الحد والعاقل البالغ لا يحمل على نفسه ما شاء التعرف بل يحمل نفسه على الاعتراف
بالامات التي على نفسه فاذا تمام وجد صحة ذلك سببه ان الاقرار الواحد حجة كامله والدليل
عليه انه اذا اقر اربعا لا يكون حجة واذا اقر فالاقرار الثاني والثالث هو الاول بعينه ولا
يصور ان يزداد اقراره على نفسه لان الخبر عن الشيء وان كرر مرات هو خبر واحد لا
يقبل ولا يعاد بل عليه ان الثاني اعاد الاول والثالث اعاد المعاد هو الاول بعينه مثل الرجل يعيد
شهادته او يعيد اقراره في سائر الحقوق واما حجتهم فانهم يعللون بحديث ماعز
ان الكذب شهادة او بحار وابن عباس ونعيم بن هزال وغيرهم انه جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم واعترف
بالزنا فاعرض عنه حتى اعاد اربع مرات فعند ذلك قال له انك سهدت على نفسك اربعا فبمن فذكر
ما مر في حديث ماعز ورجمه وفي الخبر قصة والاستدلال من وجهين احدهما انه عليه السلام اعرض عنه
في المرة الاولى ولو وجب الحد لم يعرض لان الاعراض عن اقامة حد الله تعالى بعد ما وجب الحد لا يجوز
الا ترى انه بعد الاربع لم يعرض وامر باقامة الحد والاستدلال الثاني انه عليه السلام
قال انك سهدت على نفسك اربع مرات فبمن ذكر هذا اللفظ نصا في سنته ولو كان الواجب
مثل الاربع في الباب الحد كان هذا القول لغوا والقول من صاحب الشرع في الاسباب والاحكام
شرع لا يجوز خلافه قالوا والجواب ان هذا ليس بطريق الحتم والايجاب عليه السلام قال انك
خلا بك جنون لان هذا لا يصح لانه جاء معترفا دائما تائبا وهذا ليس مما يوهم الجنون
وفي بعض الروايات انه جاء قال رسول الله زنيت وطهرني وطلب التطهير ينفي شبهة الجنون

وروي انه قيل له اجنون حتى تماثل انه قال اذ ذاك نعم فاستدل للرجوع وروي ان ابا بكر رحمه الله قال
لماعز بعد ما اقر باربع مرات ان اقررت الرابعة رجمك رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن يزيد الاسلمي
انه قال كنا عند عمر اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لو لم يقر ماعز الا بمرة واحدة لرجمته
رسول الله صلى الله عليه فاما المعنى فليس لهم كبير شيء يعلق به وانما غايته ما يعلق
به هو اعتبار الاقرار بالشهادة ويقول رجحه وجحد لاثبات الزنا وعدمهم في هذا
الاعتبار ان شهادة الاربعة رجحه كامله في السنة بدليل سائر الحدود فلو اوجبنا الحد بشهادة الاربعة
لاسقط من فوق الظل الامام اسقاط شهادة الاسنة لو شهد اثنان او احد اسنان ولو اوجبنا الحد باربعة
فانه لا يرجح صاحب الاربعة على صاحب الاسنة ولا اسقط من فوق الظل العلم بدليل سائر الحدود
فلو اوجبنا شهادة الاربع لا اسقط من فوق عليه الظل الامام اسقاط شهادة الاسنة لانه ليس وراء
فوق عليه الظل الا العلم واجمعنا على ان شهادة الاربع لا تسقط العلم دل انه لا يعتبر الا من عليه
الظل الذي يشهد شهادة الاسنة مرت عاقلنا ان شهادة الاسنة مرت حجة كامله وانما سرطنا ان
الاسنة لان الزنا فاحشة عظيمة وقد امر الله تعالى فيها بالستر والكمان فامر الله تعالى بشهادة
اسنة لان في الفاحشة على الستر والكمان اكمل من الاثنين او الواحد حجة كامله الا انه شرط زيادة
العدد حتى سمى الفاحشة على الستر والكمان هذا فاذا سمى زيادة العدد واما اصل القدر
فلسنة الا مسرع الوارد فيه على ما مر والجواب ما علقتم بالخبر محقوق له
لانه لم شهد به اكثر من انه اقام عليه الحد بعد اقراره اربعا وبه نقول وانما نكون في الحديث حجة
ان لو اقتصر على مرة واحدة ولم نقل الخبر فاما ما علقتم باعراض النبي صلى الله عليه فلنا
الاعراض ويحتمل لقصان الحجة وقد يكون للكراهة الفعل لما سمعه والنبي صلى الله عليه انما
اعرض اعراض ذاهل عن تمام الحجة وهذا لانه صلى الله عليه كان يحب
اطهار الفاحشة واما قولهم ان النبي صلى الله عليه قال انك سهدت اربعا فبمن فلنا
هذا اللفظ غير مذكور في الصحاح وانما هذا مروي في بعض الروايات ولئن سلمنا فهو
هذا الكلام غير مذكور على معنى تعلق الحكم لان ما جاء ماعز ولا زال الاقرار مرة بعد
اخرى مستعملا الا ما هو الله تعالى عليه خوفا من عذابه في الاخرة حتى بلغ الاربع فان
ملوغه الاربع على طريق الاقرار فانه ان شرط قال النبي عليه السلام انك سهدت اربعا فبمن
يعني في دبر واعدت وبلغه هذا العدد فبمن زنيت ولو انه بلغ الحمل او القرار الثاني
كان يقول مثل ذلك والله اعلم هذا غاية الامكان على هذا التصرف ندل على صحته

ما قلنا دخبر العسيف الذي رواه الاستدلال بقوله عليه السلام واغد يا أنيس على امراة
هذا فان اقرت فارجمها على وجوب الحد على الاعتراف والاقرار مرة واحدة اعترافا
وهم والواحد المحمول على الاعتراف في الشرع وهو الاربع فلما لم يوجد ذلك اوما اسمى اعترافا
يدل عليه ان الغامدية اوت مرة واحدة فرجمها رسول الله صلى الله عليه وسلم فظهر ان الواجب
ما ذكرنا وانه عليه السلام طلبها الاقرار اربعا واوى انها قالت تريدان ترددني كما رددت
ماعزا ولم ينكر عليها ذلك وهذا الذي رواه ضعيف حشوه واما قوله تعالى ولا يفتن
واما الذي رواه عن يزيد فضعيف ما قالوه لا يعرف وانما المروي انه قال كنا نقول لو رجع
ماعز عن اقراره لم نرجمه رسول الله ذكره ابو داود في سننه واما اعلمهم بالسهاك
فلنا الحد انما يكمل بالشهادة بوجود العدد وما في الاقرار فانما يكون الحد لوجود الاقرار
وقد وجد بالمرة الواحدة وهذا معنى وهو الشهادة مجملا وافا نفد وقوع الطرح مجملا
الشهادة على الصدود ليلة والعدد ليلة في رواية فوقع الطرح واثبتنا العدد زيادة في دليل
الحد على الصدود ليلة انه سقط في العادة من كذب الاربع ما لا يسقط من كذب الاثنين والدليل
سقط من كذب الاثنين ما لا يسقط من كذب الاربع واما العدد في الاقرار فهو شرط وكون وجوده
وعدمه بمنزلة واحدة واما ما ذكروه من قولنا العدد قلنا الاصول في الشهادة شرط زائد
العدد لما قالوا بل لما ثبتنا واما المسئلة الى قالوها في معارضة شهادة الاثنين مع شهادة
الاربعة فلا تسلم انهما مستويان بل شهادة الاربع اولى وعلى ان الفاحشة يومئذ ستر تارة
قبل الاقرار على معنى انه بكلام الاقرار فاما بعد الاقرار فالواجب هو القبول لا الجواز بل
شرع لهو اشرع وعلى انه لو شرط الاربع في الزنا لبقي الفاحشة ملتزما واجبا ان
مشترط الاقرار من بين في السرقة لبقي ملتزمها بالدليل على طهور الفاحشة بالاقرار من ان
المقر وقولوا اوما الزنا من شرط سقط الحد عن القاذف ولو ان الزنا شم استقط كالوسهد
اثنان بالزنا لا يسقط حد القذف عنهما والله اعلم **مسئلة** العاقلة اذا
مكثت صبيا امجنونا من نفسها حتى وطيها لم يجب عليها الحد وعندهم يجب لنا
انها زانية محض عليها الحد استدلالا بالايات وقياسا على سائر الزناة والدليل على انها
زانية ان الممكن لو وجد لها يكون عاقلا وكون زانية واذا كان لبي او مجنونا فلو لم تكن
زانية كان لاجل صغره او جنونه وصفا لها والى جنونه انما يوثر في فعلها

واما في فعل الغير فلا يوثر فانها زانية بفعلها فلم يصور ان يخرج عن كونها زانية بمعنى في
غيرها فلا يمكن ان يقال انه بمعنى في غيرها فلا يدل عليه الامر المروي على العسيف ان يأتي العاقل
مجنونه او صبيه فيزني بها والحد يجب عليه الحد بذلك في مسلسلا وان المعنى فيه ما سماه بذلك
هذا واما محمد فهو قال لو لم يمكن من زنا ولا يكون زانية لكن من الزنا حقيقة فعل
من زنا فاذا لم يوجد ولا يكون زانية وانما قلنا انها تكون زانية لكن من الرجل ليس الحس والعيان فاما المراة
الزنا للرجل فانه وطي بضعها وفعل الوطي انما يوجد من الرجل ليس الحس والعيان فاما المراة
فانما توجد منها مجرد التمكين من الفعل واما حقيقة الفعل فلا والدليل من حيث الحكم
ان المهر يجب بها عليه ولا يجب له عليها ولو وجد منها حقيقة فعل وجب ان يجب عليها مهر
بضعه لما مر في الاستيفاء من الجانبين فهذا دليل معتبر في ان الفعل له على الخصوص والوا
ولان قليل الشرع لم يقوم منافع بضعه وقوم منافع بضعها بلى ولان سبب هدر المنافع
والاهلاء في المعنى الذي بيناه والاهدار يدفع ان يقوم منافع بضعه عليها كما يقوم منافع
سائر اعضائه ويدل عليه ان الوطي ينسب الى الرجل نسبة الفعل الى فاعله فقال وطي
الرجل فهو واطي وينسب الى المراة نسبة الفعل الى محله يقال وطئت المراة فهي موطوة
فان لم يكن تحقيق الزنا بالتمكين من الزنا والتمكين من الشيء غير الشيء هو ايما
وجب ان التمكين من الزنا ينسب الى الزنا والنسب الى الشيء يجوز ان يعطى له اسم ذلك الشيء
وحكمه والمالم يوجب القصاص ينسب الى القتل لانه مبني على المباشرة ولا مباشرة بين
التسبب ومباشرته فاما حد الزنا غير مبني على المباشرة وقد وجب بخبر اورد عما المراة
مختلفة الى الحبر والرد فالحق التسبب بالمباشرة لانه موصل اليه فالحق به في وجوب
العقوبة عليه واذا استقام هذا الاصل وقول فعل الصبي والمجنون ليس بزنا لان الزنا
صفات الزنا هو الحظر به والذي احامه الامر والحظر به الخطاب والخطاب على الصبي
والمجنون وذلك لان معنى عنه ذلك انه وطي وليس بزنا وحد فرد ان هذا الاسم
ليس بعين الفعل وانما هو اسم جامد لكل الحظور وموافقه المنهي وخرج على
هذا فعل العاقل البالغ اذا زنا بصبية او مجنونة وخرج المستامن اذا زنا
مسلم لان المستامن زنا في وانما سقط الحد لانه جرى له ملتزم احكام الاسلام

وخرج انما المكره اذا زنا مطاوعة لان المكره زانى وهذا زان ومنع بعضهم هذه المسئله
والجواب ... ثنا انها انما يبيحه اما قولهم المكره زنا فانما منع بعض اصحابنا
وقالوا وطئ الصبى والمجنون زنا وان رفع الخطاب كما ان عند هم زنا الصبى والمجنون
وهم يقولون على هذا ان اسم الكفر لفعل لا يعقد على صفة مخصوصه فاذا وجد فالايمان دون
كفر اما الزنا فليس باسم لفعل فانما هو اسم لاثم الفعل او للفعل بوصف مخصوص على ما سبق
واذا لم يوجد ما ذكروا من الاسم فكذلك الحواب عن هذا الاصل الا ان نسلم ان فعل الصبى والمجنون ليس زنا
لان هو الزنا لوجود فعل الزنا منهما وفعل الزنا منهما هو التمكين من وطئ لا بوصف بالاباحه ولا
شبهة لاباحه مستند او خروج الفعل عن كونه زنا في حانبهما كتمكين القاصرات في الفطر اذا كان
لمعنى في الفاعل او بوصف به وهذا المعنى احتمل الرجل فلم يعتبر وحوله الى الاباحة اصلا اما قولهم
ان حصفة الزنا لم توجد من المراه فلنا السر لا يدرك لان الزنا وان نسب الى المراه فهو الى الرجل في السرع واللغه
على وجه والجد لا يمنع من حصول ذلك منكن والذى يتصور من الرجل هو الايلاج ومن المراه هو التمكين
والتمكين فعل يمكن صدور فعلها في الزنا هو التمكين وفعله في الزنا هو الايلاج وتنزل التمكين
منها منزله الايلاج منه ومن حيث المعنى كل واحد منهما فاعل وفعل سهوه بهذا النوع من الفعل
وفعل السهو وعمل فاعله واما قولهم انها لا تفعل شيئا فلنا انما ذاك لان مانع
صنع غير موصوف في الشرع ولبس المعنى ما ذكروه من عدم الفعل لان الفهم الذى يحب الاسماع
ويجب اتباعا ان المراه قد استمتع بقضيب مسلم اسمع صوتها وايضا فانكم اذا علمتم هذا
بالتسبب فيما وطوعها اليه حتى وجب الحد عليها فاعتبروا ايضا في باب العقر وهو ذلك الحد لان
الفعل حيلة بناء ولما قولهم انه نسب اليها الوطئ بسبب الفعل الذى هو حيله فلنا في الزنا نسب اليها
سبب الفعل الذى فاعله فعل زنا تنزل في حق رأيه والكلام في الزنا وعلى انا لا نذكر عليه الفعل في
جانبه للمنع معه ذا هو فاعله كما سبق ويذكر بعضهم ان يقولها بيع لفظه فاذا خرج المبيع عن
كونه زنا خرج البيع وقد قلنا في جواب هذا وقالوا ما فعله تصور عن غير فعلها بان طاوعته او
او معنى عليها وفي جانب المراه انما تصور فعل الاستدخال منها من غير ان ينعزل الرجل وذلك لا يتم

مسئلة اذا تزوج بعض محارمه ووطئها في عليه الحد ولا يصير صورة العقد شبهة
وعند الحسن يصير شبهة ولا حد عليه الحد لان هذا الوطئ زنا محب الحد لسقوط الاحاله فيما
على الوطئ قبل العقد وانما قلنا انه زنا لانه خرج عن كونه زنا لخروج هذا العقد عن ان هذا عقد
باطل وهو لغو وهذا بان قصر وجوده وعدمه بمنزله والدليل على ان العقد لا بد ان يكون من محل حتى يكون

معتبرا في حكم ما والدى يدل عنا فيه هو من باب اعتبار العقد ولا صورة باعتبار العقد لانعدام
نضاف الى محله الا ترى انه لو وجد الخطاب وبطل فتح عضو له اضافه الى محل يشتبه الشبهة في
حل ما فوات لذا ثبت الاضافه لانها في غير محل المضاف يجب ان لا يشتبه شبهة لان فقد
محل الاضافه كفقد الاضافه ولما قلنا انه اضاف العقد الى غير محله لان المحليه عرفت بالشرع
فان العقد اذا عرف بالشرع فلا يعرف محلا الا بالشرع ايضا وقد قام دليل الحرمه بالشرع على المحارم
لشبه محلا العقد هذا الانسان الا ترى انه يعدم ولا تشبهه ايضا فاضافه التحريم الى العاقد فيما
يعالى والحاصل ما ذكرناه ان المحرمه لا تكون محل الحل والدليل عليه الاصل
في الاصل الحرمه والحل عرف على العدم الا ترى انه لو عقد على الغلام لم يكن وجوده وعدمه بمنزله في وجوه
مخصوص وكذلك ما ذكرناه والدليل على ان العقد لا يصير شبهة والوطئ شبهة ولا يوجب
الواجب بفعل الوطئ على الخلاف المذكور بينهما محمد ... والوطئ شبهة ولا يوجب
الحد وسلم الشبهة اذا العقد صار في محله في الجمله لان الحرمه والمنت مجال الذباح الا ترى ان الخنثى لو ورث
يصير هذا العقد موجبا ذلك العقد لان العاقد حلف فلما كانت مجال هذا العقد في الجمله حصلت
شبهة من هذا العقد والدليل عليه ان جميع الشبهة وعدمها والوطئ شبهة فلا يوجب
محل عقد عند بقولها الثيبوبة من زنا ادم وحل الشرع الاترى ان السعاة لما فاتحوا مالك الكرم
النساء لم يزل ان من النساء كون محلا هذا لا يبه وحل الشرع لان النكاح عقد مشروع فلا
بد من حل الشرع لكون صادفا محله وهذا هو الحرف الاول وبنا تعلقون بصوره العقد
صارت محلا من زوجه دون زوجه واعمارهم على الحرف الاول وبنا تعلقون بصوره العقد
فان العقد على الام والبنت مل العقد على الاجنبيه وعدم الحرم مل عقد الاجنبي والمماثله والمساقه
ي فاجد وقد وجدت شبهة المشابهه والوا والغلام مذاع على ما قلنا وتعلقوا بالام
المجوسيه والاخت من الرضاع والواو الحرمه المجوسيه بمنزله شرى المجوسيه وعندكم نكاح
المجوسيه الاخت من الرضاع وشرى المجوسيه يوجب شبهة وان قلتم ان ملك الرقبه دون الوطئ
الرقبه وان وجد لكن لسن للوطئ بعلو بالرقبه وانما الوطئ تصرف في البضع والبضع مفقود في المحارم
وهو نحن نقول هذا ان ملك الرقبه في المجوسيه ليس بموجب البضع صار لا علاقه في الحل
لهوان المحل لا العقد لا يظهر الحل في حقه بصار بمنزله صوره الملك سبه وان وقد الحل الا ان صوره
صوره العقد سبه وان هذا الحل وتعلقوا ايضا بما ذكره عقد باطل الاجماع ومع ذلك
صارت صوره ريته شبهة وبنا سلمنا ان نكاح المعتده وتعوز الامام فيه والحاصل ان الموضع
واحد وتعلقوا ان العده لانها في المحله بدليل ان من وطئ منكوحه الغير يجب العده وفي

في المحل

معه سهمه وذلك اذا لم يعقد الحمل له سهمه قالوا على هذا ان العقد في ذلك الصور انعقد
لحقه الحمل وان تصور سببه الى مع حقيقته فاذا انعدت الحقيقة سقط سهمه وفي مسئلتنا
العقد وهذا الحمل عالما بوجود السهم فحسب فلنا اذا جاز ان يثبت سهمه في محل لا سهم فيه
النكاح جاز ايضا ان يثبت في شهمه مع ارتفاع حقيقته وهو الحمل لان الحمل هناك قد وجد في الجملة
والسهمة فاما في مسئلتنا فلا يوجد الحمل حقيقة فلم يوجد ايضا المحل سهمه والله اعلم بالصواب

مسئلة اذا استاجر امرأة لترضع له ولدها وزنا لها على عقد الاجارة وحد عليها الحد دون
الحقنة لانا نقول انا زنى محصن عليه الحد ولدليل ان الوطئ زنا انه زنا بما ليس هذا العقد ولا حق
عزى كونه زنا لرجوع هذا العقد وابطاله وذلك لان هذا عقد باطل وطئا فصار وجوده وعدمه بمنزلة
واحد فلا يسقط الحد عن الواطئ وهذه الصورة اذا وطئها محللها لغوا وانما قلنا انه
واطئها محللها لان عقد الاجارة عقد مرفوع الاموال والمنفعة ركن محل عقود الاموال وليست
ان الاجارة بيع المنافع فهو بيع الاعيان وقد بينا ذلك انه عقد مال وعقد المال لا يرد الا على ما هو
مال ودليل على ان محل العقد المشروع يعرف بالشرع والشرع قد جعل كل عقد محللا فجعل محل عقد
النكاح الابضاع ومحل البيع اعتاد الاموال ومحل الاجارة منافع الاعيان فلا يصير محل عقد محل عقد
غير محال واما الحنفية هم فهي انما يدعوا شبهة العقد في هذا الوطي وسبب شبهة العقد
ان عقد الاجارة يحتمل ان يكون مجازا عن النكاح لان كل واحد منهما عقد على المنفعة محسوسة
فاذا اتفق محل العقد يحتمل ان يكون كل واحد منهما مجازا عن الاخر قالوا وانما منع عقد النكاح
لفظ الاجارة لان النكاح عقد على العين وهو ما له سائر العقود على الاعيان غير انا نحن في هذا
حيث الشرع فانا نقول ان منافع البضع جعلت بمنزلة الاعيان شرعا على ما عرف في غير هذا الموضع فاما
مزعمت الحنفية ان عقد على المنفعة هل من هذا الوجه حصل الاحتمال وانما ادعت الشبهة من
الاحتمال فهذا عما لا يوافقهم قالوا ان الفعل اجزء لما له تعالى فاما هو فلا يجوز وهل ان يكون
وقال انه ملك الذي لا طاعة لاحد الحد كالملك في مسئلتنا وامتعته وهو قول الشعبي فختم النكاح وذكره وجب ان
واما ذكرنا ان فعلوه قالوا ان زنى بكرا فلا حد عليه وان زنى بكرا فعليه الحد وهو قول الزهري
وقال زيد يعقد الاجارة لا يجب الحد وان زنى بكرا فعليه الحد وان زنى بكرا فعليه الحد وهو قول الزهري
الجهالة المسقط هو سبهة العقد وانما توجب سبهة العقد اذا لم يعقد قالوا واوضح على ما قلنا اذا
استاجر للحر والطبخ والطبخ فانه لا يحتمل النكاح لا حقيقة ولا مجازا ومستحيل ان يكون
رؤوف عمر رضي الله عنه وهو ان امرأة شبقت راعيا فاتى ان تشفيها الا ان يمكنها من
نفسها وطلت ذلك ورفع الى عمر رضي الله عنه فدرأ الحد عنهما واما هو عمر رضي الله عنه
والجواب انا نسلم ان المفعول زنا اما دعوى سبهة العقد فلا يصح

النكاح لانه لو كانت العقد مبنا في المحلية لم تتصور منا النكاح والجواب اما دعوى
السهمة فما طاردليل ما سلنا اما قولهم ان الامر محل النكاح في الجملة فلنا هي محل نكاح الاجنبي وليست محل
نكاح الابن وكونها محل نكاح الاجنبي لا يوجب سهمة وهو الابن من حيث المحلية كما ان زوجها في عدة خمس
لا يوجب سهمة في حق محمد في حرمة حرمة من حيث العقد وهذا لان الابن والاجنبي يتضادان فيختلفان
فيكون الخلف في المحل جوازا لا خلفا في محل الجلد على انه الحرمة محل الشرب فحق الذي
فاعتقاد الجلد موثر في اسقاط الجلد لا يصير شبهة في حق المسلم فاما قولهم ان الام محل نكاح الابن
مزوجه ونحو باطل قطعا والاسبغي للمسلم ان يبالغ في طلب الشبهة هذا الملك ان لها اذا كانت من
وجه محللا العقد فحسن ظلا له من ذلك الوجه اما العقد وهذا لا يقوله احد من المسلمين وقولهم
ان المحلية الوطء التي من باب الاثم والسرع فلنا لا بد للشرع خاصة وعلى انها ان كان لها مالم
توجد لا تصير محللا والمعلق بشرط لا يوجد حتى توجد الشرط واما اعتبار محرم صور العقد
فاعتبار باطل لما سلنا من ان اسقاط الجلد انما يكون باعتبار العقد ويجوز شرعا وهذا العقد غير
معتبر شرعا بوجه ما لانه لم يصادف محله المشروع له فصار العقد لغوا وجعل وجوده وعدمه
بمنزلة واحدة واما الوطي بالمنعة فانما يسقط الحد عندنا لخلاف الامة وردت عن عباس
رضاعة انهم يحرمون للمنعة وهو لاهل مكة مثل اباحة السماع لاهل المدينة وابلة شرب النبيذ
لاهل الكوفة واما سائر الامة المجوسية ففي قول جمهور السلف انه لا حد ولا مهر لانها
وهو الوطي استيفاء منفعة البضع وهو مملوك الرقبة مالا ذا منافع بضعها ولهذا المعنى سمي
العقد اذا وطئت بسبهة وملك النكاح فيه بالنزوج الا ان الوطي حرم حتى المجوسية كرامة
للسلم حتى يلحق بها ولدك الاخت من الرضاع حرم الوطي كرامة لسهمة الرضاعة ونظيره
وطي الحائض قال الملك فيها قايم للمحرم الوطي لما شرع الاذى فاما في مسئلتنا فلا عقد ولا
ملك اصلا ان قالوا الملك في مسئلتنا انما لم يصح العقد كرامة للمحارم قلنا على العقد في
المحارم فاست كرامة المحلية في ملك المسئلة المتنازع فيه ملك الوطي كرامة فاما اصل ملك الرقبة
وملك المنافع بدليل ما لنا والسهمة جاز من هذه الناحية فوضح الفرق وغاية الوضوح
واما فصل العقد وقولهم ان العقد لا ثبات في المحلية قلنا عدم العقد عند ما شرط لوجود
والشرط انما يعتبر في ابتداء العقود لا في بقاء العقود وقالوا والشهادة اضاشرط لوجود
النكاح وان جاز بغير لفظ شهمة قلنا بلى وللشرط غير مجمع عليه فصل من خلاف العلما
شهمة حكمه واما الخلو من العقد شرط مجمع عليه ويقول على بطلانه بصورة العقد
قلنا بطلان العقد ابتداء لا فوق رفع العقد بقاء العقد اذا ارتفع بالطلاق للملاعن او غيره لا في

لان العقد الباطل او العقد الذي لم ينعقد فيحلف لان من شبهه انما هو لهم انه يحتمل هذا العقد
ان يكون صحيحا عن النكاح فلما لم يحتمل الا عقد به النكاح كما سبق عند حكم لفظ الهبة والبيع وغيرهما
ان مانع الوضع جعل بمنزله الايمان شرعا فلما هذا لم يقطع احتمال النكاح ان لم يقطع فقط
السمة التي ذكرتموها ولم يقطع فالجواب لا نطلب بمعجمه سوى مجرد الاحتمال وعلى
انه نقول استاجر بكرا زوجك فانه يقطع الاحتمال ولسنا نقول زوجك لان صحيحه النكاح
لكن هذا اللفظ في مسئلتنا الاحتمال توجه عندهم للشبهة فاذا انقطع الاحتمال للفظ طلت
دعوى الشبهة وجعله الجواب انه لا احتمال في مسئلتنا لا بيت اذ عقد الاجارة له محل مشروع
وهو عقد مال والاحتمال غير ما نحن فيه في المحل حال وان احتمال هو ساقط بالدليل الذي
ذكرنا واما قولهم ان المهر اخر فلنا هو على طريق الحجاز وعلى انه ان سمى المهر اجرا ولا يوجب
شبهة وقولهم ان المهر يختص بالنكاح فلنا بل يختص بالنكاح وللزنا بالصلح وذكر ما يختص بالنكاح
لا يوجب شبهة هذا هو نفس المهر يوجب شبهة وهو ان يقول اطأ هذه الدراهم وهذا الان
الامهار ما يحل لانه انما يأخذ عقد الاحصان واما الذي رووه عن عمر والمعروف منه ان امرأة
كان جاهلها بحرم الزنا وهذا اسقط الحد وعلى انا جمعنا ان مجرد اعطاء العوض لا يوجب سقوط
الحد وانما المسقط عندهم هو العقد الذي عقداه ولم نقل انكحتك زنا عقد والله اعلم

مسئلة اللواط عندنا يوجب الحد وهو قول عامة اهل العلم وعند ابي حنيفة لا يوجب
وانما يوجب التعزير والصحيح من القولين انه يوجب فمحد الزنا وعليه المناظرة لنا ان اللواط مثل
الزنا فوجب مثل ما يوجب الزنا الا ترى ان القتل لما كان مما يسفك فيه القتل بالسيف
مثل ما يجب القتل بالسيف وكذلك اعاقل اجد السراية الامة لما لما كان مما يسفك فيه
في الحكم والدليل على انه مثل الزنا انه سمي باسمه ومعناه وهو مثل الزنا بصورته ومعناه
اما الصورة فلانه ايلاج فرج في فرج محرم واما المعنى فلان الزنا ليس هو الا قضاء شهوة الفرج
بفرج مشتهى طبعا على وجه محرم وهذا موجود في اللواط ولا فرق بين الفرجين فهذا
المعنى بعينه ما سنه انه اجتمع في الفرجين المعاني المشبهة من الحرارة والليونة وهذا امر يقوم
بالطبايع لا فرق بين المذكر وانما المفرق هو الشرع في التحريم والتحليل والدليل عليه ان الزنا
سمي سفاحا لانه لا يقصد به الا شيء مما السهوة وصبه واللواط مثله وهذا المقصود بل
له وجه مجاز وهو ان المحل لا يصلح للمقصود له الزنا واما القبل فانه صالح لهذا المقصود وطلب
النسل ولان الجناية بالوطء والتحريم في اللواط اتم لانه محل لا يشتهى الجنس بالعقد بخلاف الزنا واذا
ثبت ما ذكرناه كان وجوب الحد في اللواط اولى والحد وان كان اولى فلا بد من الشهوة ولما عدمت هم

جعلوا ما ورد عليه الاسلام كحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث الزنا وقتل النفس بغير الحق ولم يوجد
هنا هذا واحد من الثلاث وليس لهم ان في ايلاج ليس بزنا حرمت اللغة اسم الزنا فوجوبا ان
الاسم توقيفا ولم يوجد هذا زنا والتوقيف الشرعي قتل على انه لا تطلق اسم احدهما على
الاخر مجملا فوجب هذا ان لا يجوز ان يطلق اسم الزنا على اللواط وهذا امر يدرك بالحس
بالعادة ألا ترى العرب تطلق الاسم لمعنى ولا تطلق الاسم وان اطرد المعنى فسموا الخمر عصيرا
ولم يسموا كل مائع عصيرا وسموا الخمر خمرا لاستتارها ولم يسموا كل مستتر خمرا وكذلك
سموا الذئب ذئبا لهيبتهم ولم يسموا كل كلب ذئبا وكذا هذا فان اسم الزنا
والاجماع على عدم الزنا في غير الزنا كما لا يحد السارق في غير السرقة فوجب الحد في غير الزنا
والصحيح من الروايتين عن احمد انه لا يجب الحد في اللواط لان الله تعالى ذكر الفاحشة
في اللواط في موضعين فقال في احدهما اتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين
وقال في الموضع الاخر اتأتون الذكران من العالمين وقال في الموضع الثالث ولوطا اذ قال لقومه
اتأتون الفاحشة وما كان جواب قومه الا ان قالوا ائتنا بعذاب الله ان كنت من الصادقين
فلم يذكر الله تعالى في شيء من هذه المواضع حدا ولا ذكره النبي صلى الله عليه وسلم
ولا الخلفاء الراشدون ولا الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ولا يجوز ان يقال ان اللواط في معنى الزنا فانه ممنوع لان هو دونه من جهة احد من حيث النظر
الى الواجب والاخر من حيث النظر الى السبب اما من حيث النظر الى الواجب فان الواجب عقوبة زاجرة
والعقوبة الزاجرة على الجناية انما تجب عند وقوع الداعي الى الجناية وقد وجد وقوع الداعي الى الزنا
ما لا يوجد في اللواط الا ترى انه وجد في الزنا داعي الفعل من قبل الفاعل وداعي الفعل من قبل
المفعول في اللواط وجد الداعي من قبل الفاعل فلم يوجد من قبل المفعول لانه مطرار اللواط
دون الزنا والداعي الداعي هو ما كررت الداعي من الزجر لكونه الوجه الذي لا يجب عنده فعلها الداعي لفعله
الوجود وهذا لانه اذا اكثر وجوده وقعت الحاجة الى الزجر عنه ولا تقع عنه وله الوجود الا ترى انه
لو فقد اصل الداعي بسقط اصل العقوبة بدليل سرب الدم واذا وجد اصل الداعي وجب اصل العقوبة بدليل
سرب الخمر وكذلك اذا كثر وقل جاز ان يعلق الحكم وبسقط اعتبار التسوية ويدل عليه ايضا
انه قد يوجد اللواط في محل يكون المفعول به محرما عليه فقد وجد الداعي بهذا المعنى نظيره في الطباع والنوادر وغيرها
قالوا والجواز ان الله تعالى انما وجد الداعي بذل الرغائب ويقوم الاعواض لازالة المعنى عما رضه المنع
الطبع فلا توجد الداعي في الزنا توفر الداعي بوجود مثل الطبع وبذل الرغائب ايضا عند
الحاجة اليه واما الوجه الثاني وهو من حيث النظر الى السبب فقول احمد في الزنا من الجناية ما لا
يوجد في اللواط وهو افساد الانساب وقطع الفرش وانقاع العدد وهتك الناس وقد انتفى هذه
الجناية على ما بينا فقد السهوة لا بطريقه ولذلك اللواط فلم يوجد الا جناية فقد السهوة بطريقه
واما الجناية بافساد النسب لا يتوهم وتخلف الجناية من هذا الوجه سبب لخروجه الزنا من هذا
الطريق لان الوطء لا يحرم من حيث انه وقد السهوة وانما حرم لما فيه من افساد الانساب
لانه لو حرم من حيث وقد السهوة لحل الحلال ومما يقولون ان الحد شرع في اللواط جناية على الانساب
فان جناية على حظر حق الله تعالى فاذا كان جنايته على محظر حق الله تعالى ساغ ترتيب الحد عليه الى الآخرة على ما
سبق من مثله سبيله انه اذا ثبت النسب ضاع الولد او هلك وصار كلا على الناس فلا

يعفون عليه مهلك ومثل هذا لا يوجد في اللواط لان غايته ما فيه ان يضيع الماء ولا يودي
الى اهلاك الولد لانه لا ولد حتى يهلك وفي الزنا اهلاك ولد موجود وقد قال بعضهم وجد في اللواط
ما يمنع منه وهو مباشرة الاذى والخبث فان الدبر محل النجاسات وهذا المعنى ينفر الطباع
فاستغني بالزاجر الطبعي عن الزاجر الشرعي كما في شرب الدم فاما في القبل فلم يوجد مثل هذا فلم يحصل
الغنية بل مست الحاجة الى وجود الزاجر عنه وصار الاول بمنزلة اتيان البهيمة لا يوجب الحد
لوجود الانزجار عنه من حيث الطبع والجواب ـــــ ان من اصحابنا من ادعى ان
اللواط زنا واستدل بحديث ابي موسى الاشعري ان النبي صلى الله عليه قال اذا اتى الرجل الرجل فهما
زانيان وبالقياس فانه ايلاج فرج في فرج فيكون زنا دليله اذا وجد في القبل والاولى ان لا ندعي
هذا فان الخبر في اسناده ضعف وعلى انهم حملوه على انهما زانيان في الاثم لا حقيقة بدليل
قوله عليه السلم في هذا الخبر واذا اتت المراة المراة فهما زانيتان وقال عليه السلم اليدان تزنيان
والعينان تزنيان واما اثباته بالقياس فبعيد لما قالوه فالاولى ان نسلم انه ليس بزنا لكنه مثل
الزنا فيجب فيه ما يجب في الزنا ولا نقول هو حد الزنا بل هو حد اللواط الا انه اشبه حد الزنا لما
بينا واما قولهم انه دون الزنا قلنا لا بل هو مثل الزنا فاما الوجه الذي ذكروه اولا من انه
وجد في الزنا داعيتان وفي اللواط داعية واحدة قلنا هذا ساقط على اصولكم فانه يجب عندكم
الكفارة بالاكل مثل ما يجب بالوطي وان كان قد وجد في الاكل داعيتان من قبل الواطي ومن قبل الموطوءه
ولم يوجد في الاكل الا داعية واحدة ثم تساووا ولم قلتم انه اذا وجد هناك داعيتان وهاهنا
داعية واحدة يجب ان يفترقا في وجوب الحد اما قولهم انه اذا كثرت الدواعي كثر الوجود واذا
قلت الدواعي قل الوجود قلنا هذا المعنى في قلة وجود اللواط وكثرة وجود الزنا وهو ان الوصول
الى الصبيان اسهل لمخالطتهم الرجال وبروزهم الى الاسواق وتعسر الوصول الى النسوان للزومهن
الدور وسترهن بالخدور والحيطان في عالي البلدان ولكثرة الحفاظ والحراس عليهن وقلة ذلك في جانب
الصبيان واذا تعارض معنى معنى اخر سقط اعتباره وحكم بالمماثلة والمساواة وهذا لان
الامتناع والتابي وان كان في طبع الصبيان عادة ولكن ليس طريق الوصول منسدا فانه ان لم يوصل
الى هذا الفعل بايقاع الداعية من الجانبين يوصل اليه بسبب الرغائب وتقديم الحبائب وانفاق المال
على ما هو المعهود وفي طبع المفعول به الميل الى المال فقام الميل الى المال المبذول مقام وجود
الميل الى نفس الفعل في الزنا وهذا كلام في غاية الوضوح واما الوجه الثاني الذي قالوه
فندخل عليه وطي الايسة والصغيرة وعلى الوجه الاول وطي المحارم من البنات والامهات

ولسنا نشتغل بهذا وان كان وجه الالزام بينا ولكن نخرج معنى فنقول ان وجد في الزنا افساد النسب
فقد وجد في اللواط اعدام النسل وهذا اوفى من ذلك بكثير فان اهلاك اصل النسل اكثر من اعدام وصف
فيه وهذا لحقيقة وهي ان جناية النسب تبع فانه لا يقصد بالزنا الا قضاء الشهوة بصب ماء الشهوة
وانما يفسد النسب تبعا وفي اللواط قد وجد هذا المعنى بعينه وما هو المقصود ولا تقل الجناية بفوات ان
ما هو تبع وعلى ان مرجع هذا الكلام الى ان اللواط جنايته على محض حق الله تعالى فيتاخر جزاؤه
واما كلامهم الاخير وقولهم ان الدبر مسلك النجاسات فمن ذلك القبل وفيه زيادة نجاسة وهو
الحيض سيما انه لو زنا بحائض او نفساء وجب الحد بالاتفاق ولم ينظر اليها فلم نمنع من نفرة الطبع وعلى
القطع نعلم ان نفرة الطبع من وطي الحائض اكثر من نفرة الطبع من اتيان الدبر واما وطي البهيمة
ففيه منع وعلى التسليم وهو الاصح ليس مثل الزنا فانه ليس بشهوة فرج مشتهاة طبعا بل ذكره الشرع
وسعة المدخل ومخالفة الجنس موانع من الاقدام عليه وقد استدل الاصحاب بحديث عكرمة
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه قال من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول
وهو نص والله اعلم ﻫ مسئلة مذهب الشافعي رضي الله عنه ان السيد يملك اقامة
الحد على مملوكه وعندهم لا يملك لنا حديث علي كرم الله وجهه ان النبي صلى الله عليه قال اقيموا
الحدود على ما ملكت ايمانكم وروى ابو هريرة ان النبي عليه السلم قال اذا زنت امة احدكم فليجلدها
وفي رواية فليجلدها الحد والخبر نص وهذا لكلا الاول وقالوا انما فوض الى السادة اقامة الحد وامرهم
بالجلد على معنى رفع ذلك الى السلطان ليقيم الحد فيكون اضافة تسبب لا اضافة مباشرة وحمل
بعضهم الخبر على التعزير قلنا كلا التاويلين ضعيف اما الاول فهو عدول عن الحقيقة الى المجاز لان
قوله اقيموا الحدود وقوله فليجلدها حقيقة في المباشرة ولا يجوز صرف الحقيقة الى المجاز الا
بدليل واما حملهم على التعزير فلا يصح ايضا لان الجلد المذكور عقيب الزنا لا يفهم منه الا
الحد وعلى انا قد ذكرنا في رواية فليجلدها الحد وروي مثل مذهبنا عن ابن مسعود وابن عمر
وفاطمة وعائشة وحفصة رضي الله عنهم وعن جماعة من الذي يسردون عن بعض الصحابة
قال اربع الى الائمة وذكر الحدود ونحن نقول بذلك فان السلطان لو اقام الحد على العبيد جاز
والسادة لو اقاموا الحدود يجوز ايضا وعلى انا نحمل ذلك على حد الاحرار والمعنى
في المسئلة نقول اجمعنا على ان السلطان يملك اقامة الحد فالمولى اولى وهذا لان ولاية الحد
قد ثبت شرعيته لمن كان سببه اقوى شرعا فهو اقدر ونحن نعلم قطعا ان ملك المولى في
السببية اقوى واحكم من عقد البيعة وولاية السادة على العبيد فوق ولاية السلطان على
الرعية وهذا لان العبيد لمواليهم والرعية لانفسهم وانما السلطان راع وناظر بحسب

والسيد مالك ولهذا المعنى يوخر السلطان عن الاقرباء في ولاية النكاح ويقدم السادة حتى اذا كان
للامة سيد واب فان ولاية النكاح تكون للسيد دون الاب ويدل عليه ان السيد يملك من التصرف
في هذا المحل ما لا يملكه الامام في رعيته مثل ما قلنا ان المولى اولى بهذا الملك من غيره ويدل
ما التعزير في حق الله تعالى وذلك اذا ترك الصلاة وما شبه هذا من المعاصي فان للسيد ان يعزره
بالاجماع ومن ذلك الحد جاز ان يفعله لان كل واحد منهما نظير الاخر وان كان احدهما مقدرا والاخر
غير مقدر واما حجتهم قالوا الحد محض حق الله تعالى ولا يملك غير الامام استيفاه
دليله الحد على الاحرار وهذا لان النايب عن الله تعالى في استيفا حقوقه هو الامام بدليل سائر
حقوق الله تعالى فانه يستوفيها الائمة ولانا وجدنا في الشرع حقوقا محضة لله تعالى ولابد لها
من مستوف لانها اذا لم تستوف ضاعت ولا يجوز تفويضها الى واحد من احاد المسلمين فانه يودي
الى مفسدة عظيمة اما التنازع واما التواكل فيضيع حق الله تعالى في الوسط فالله تعالى جعل
السلطان نايبا عن نفسه في استيفا حقوقه وعينه لذلك فصار غيره مسلوب الولاية في ذلك ولم يجز
له استيفاوه سوا كان مولى او اجنبيا كما انه صار غيره مسلوب الولاية في اقامة الحد على الحر سوا كان
ابا او غيره وهذه الحجة وهو ان السيد ولي حقوق نفسه لان الملك له فيستفيد بالملك ولاية
استيفا حقوقه التي هي له لتكون المستفاد موافقا للسبب واما الامامة فمن حقوق الدين فيملك بها
استيفاء ما هو راجع الى محض الدين قالوا ولا يجوز ان يقال ان في الحد اصلاح الملك لما فيه من تحصين
العبد واعفافه فيملكه السيد ويصير الحد من هذا الوجه حقا له وذلك لان الحد محض حق الله تعالى
لانه وجب لهتك حرمات الدين والدين خالص لله تعالى فما وجب للجناية على حدوده وهتك حرماته يكون
خالصا له عز وجل واما اصلاح المحل فتبع والاصل ما ذكرناه ولهذا المعنى لم يصح العفو من السادة
في ذلك ولو كان لحقهم جاز لهم العفو عنه ولهذا المعنى جاز للامام استيفاوه من العبيد ولو كان
لاصلاح المحل او حقا من حقوق الملك لما ملكه سوى السادة وزادوا زيادة وقالوا القدرة
لابد منها في ولاية الاستيفا وهي لا توجد الا للسلطان وذلك بالشوكة والمنعة فاما غير
السلطان لا يوجد له القدرة على الاستيفا لان الضرب فعل يمتنع منه بطبعه او يهرب من اقامة الحد
عليه او يستغيث بالناس لانه ينفعل على مذاهبهم وقد يعوق المولى عنه فلابد من شوكة ومنعة
لمن يقيم الحد وليس ذلك الا للسلطان وقد انه متعين لاقامته من هذه الوجوه قالوا واما التعزير
لحق الله تعالى فلا يجوز الا للامام ولئن سلمنا فلانه ضرب يسير فيملكه غير الامام ولا يحتاج الى
شوكة ومنعة لان الضرب فيه غير متعين لانه اذا حصل المقصود بالقول من التعيير والتبكيت

مع الضرب

واقيم عليه يجوز وذكروا طريقة اخرى وهي ان العبد في اصل وجوب الحد بمنزلة الحر لانه وجب عليه
من حيث انه نفس مخاطبة وهو في هذا بمنزلة الحر وليس مما يمسه الملك بحال واما ملك السيد من
حيث انه مال ولا تعلق للحد بهذا المعنى فصار حق السيد اجنبيا عن سبب الحد ووجوده اذا لم يتناول السبب
حالا وتقاطعا من كل وجه لم يجز ان يملك اقامة الحد عليه واشبه العبد حرا اخر وحرف فهم ان
السيد لو كان له ولاية فانما كان بالملك واذا لم يكن للملك اثر فيما يوجب الحد لم يجز ان يملك به اقامة الحد
والجواب اما قولهم ان الحد محض حق الله تعالى قلنا قد نازع في ذلك بعض
اصحابنا وزعم ان الحد مشوب بحق السيد لان فيه اصلاح ملكه الا ان الاولى هو التسليم لما قالوا لكن
نقول يملك السيد اقامة الحد مع كونه حقا لله تعالى وانما كان كذلك لان الاصل ان جميع المسلمين خصوم
في حق الله تعالى يستوفونه وهذا لان فيه اقامة حق الدين وكل ذي دين خصم في اقامة حق الدين الا ترى
ان كل احد يدعو الى الله ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويقوم بانواع الحسبة تعظيما لله تعالى
وتعصبا له الا انا لو فوضنا اقامة الحد الى كل واحد من احاد المسلمين ادى الى ما قالوه فلابد ان يتعين له
من يقيمه واولى من يتعين في العبيد هم السادة لثبوت ولايتهم على المحل وصار السيد في هذه الصورة
مثل الامام في حق الاحرار بل اولى لما نشاه ويدل عليه ان محل اقامة الحد يصير بالجناية ساقط الحرمة
وهو مثل السارق وظهر الزاني البكر والقاذف وروح الزاني المحصن واذا صار ساقط الحرمة نزل منزلة
محل مباح باصل الخلقة يجوز لكل احد تناول الحق منه مثل الصيد لمن يصطاد والحطب والحشيش لمن
يحتطب ويحتش غير انا اذا جعلنا الناس فيه شرعا سوا ادى الى مفسدة عظيمة وهو تضييع
الحد اما بالتنازع او بالتواكل فلابد من واحد يتعين لاقامة الحد فنظرنا الى الاولى على ما سبق فان
قيل فاذا نظرتم الى هذا فالاولى يجب ان لا ينبغي للامام اقامة الحد وبالاجماع قد يقيم ويجوز لكل احد
اقامة الحد على نفسه لانه اولى الناس بنفسه ويتصور ان يامر غيره بجلده او بقطع يده بنفسه قلنا
هو عبد بالي السادة ولا ينبغي للامام ان يستبد باقامة الحد بل يتركه لتقيم السيد عليه الحد الا انه اذا
خاف ان لا يقيمه يقيم هو حتى لا يتعطل مثل الزكاة يوديها من عليه ويتركها له الامام حتى يوديها
فان خاف ان لا يوديها اخذها الامام وهذا الجواب اولى مما يقال ان الامام الاعظم يملك
والحاكم يملك لان الحاكم نايب الامام في تلك الصورة والسيد ليس نايب الامام في هذه الصورة فاما
اقامة الحد على نفسه فلا يتصور وقولهم انه يفوض الى غيره قلنا انما يملك تفويضه الى غيره
اذا ملك بنفسه واما التعزير فلا نسلم جدا ونعني في التعزير على ترك الصلاة قولهم ان السيد
لا يملك في هذه الصورة قلنا هو خلاف الاجماع ولئن سلم فيقيمه السيد ويقيمه الامام ويودي
الى اقامة تعزيرين على جناية واحدة واما الاب فانما لم يملك اقامة الحد لان اقامة الحد انما تكون
بولاية كاملة والولاية الكاملة للاباء انما تكون على الصغار ولا حد على الصغار

واما بكر المالية فهو ثلاثة عليها ناقصة ولهذا لا تملك الولاية وفي الهادي وتولهم اختيار الاولاج
الثانية واما ولاية السلاح فنها به في الكمال واما الجواب عن الوجه الثاني وهو لهم ان الحدث
من حيث انه نفس مخاطبة وليس الملك من هذا الوجه ملكا مسلما انما يثبت الملك من هذا الوجه
والدليل القاطع على ما ذكرناه للسيد مختار للسيد انه اذا احدث عليه ما يحول بينه وبين التصرف بحبس
الحدث وسلبه قاله الحاوي ان الحدث يجب عليه الحد من اجل انه منفس في خطبه والامام يملك اقامة
الحدود اجماع الناس عليه وعقدهم البيعة له وهذا السلاح جميع ذلك السبب على
انا نمنع ان الاباحة المحلة لا توجب ملكا فانه الحد لا انه لابد من معنى حتى يصح
الحي وجوده وقيام الدليل على تعين السيد وفي الحرم ثم الدليل على تعين احد يستوي الامام
واذا دارنا على هذا الوجه سقط هذا الكلام لانه كما يجوز ان يقولوا في هذه الطريقة
ان العبد من الحر وقد تبين الفرق من الحر والعبد بما بيناه والله اعلم بالصواب

مسائل السرقة مسئلة "ما يوجد اصله مباحا في"

دار الاسلام مما لم يقطع سارقه عندنا والدليل انه مال رطبة ولا مال مما تشاح الفساد اليه
وعند هم يجب لانه ان سبب وجوب القطع وجد وهو سرقة نصاب كامل من حرز
تام من غير سبهة وان ادعوا السبهة فعند الاباحة السابقة بعد زوالها لا يجوز
ان يبقى منها شبهة لان سبهة التي لا تسقط بعد وان ذلك انما يثبت لكلية الاولى ان سبهة الملك
لا تبقى بعد زوال الملك وذلك العصير اذا صار خمرا حتى لا تبقى منه شبهة والخمر متى صارت
خلا لا تبقى منه شبهة كذلك في الثمار الرطبة لان تشاح الفساد اليه وورق الفساد منه
لا توجب سبهة بل دخول الفساد والهلاك وهذا لان الحيوانات فانها تجري الى الهلاك قربها
الى الهلاك لا يدل على وجود شبهة في الحال يستدان بها الشيء اليوم ليس كما به في الغد
حتى يقال ان شاء في الغد يوجب قصاصا في بقايه اليوم والحلام ظاهر لا يحتاج الى الكشف
واما ما هم فانوا انما يوجد اصله مباحا هذه الاعيانا فهه لحسنها صارت
كالماء لقدره وهو ما دون النصاب قالوا ومعنى ما لا يبقى انها استحقار الناس لها وانعدام
عزتها في النفوس الا ترى انها توجد مباحة في الطرق لا يرغب فيها احد وصورة ذلك
في القضب والحطب والحشيش والبعر والسرقين وما اشبه ذلك وخرج على هذا الذهب والفضة
والجواهر النفيسة وذلك السلاح والاثاث وغيره وقالوا في الثمار الرطبة انها ناقصة

لانه لا مالية له راد للدوم والغد واذا ما صار اليوم ولم يصلح للغد انتقص معنى المالية وربما
يهولون ان الرطوبات التي في الثمار موذية الى تلفها واذا وجد المعنى المسلف في الثمار احدث
شبهة الا فلا واما فانه ان صبر شبهة في سقوط القطع وقد اجمع بعضهم وبعضهم
الاسيا الى وجد اصلها مباحا فقوله عليه السلام الناس شركاء في ثلاث الماء والكلا والنار
قالوا والشركة تسقط القطع وربما اقاموا من حيث المعنى الجامع شبهة الاخذ في
الاصل اذا كان الذي يباح هذا الشبه اوجب شبهة وعلموا انها في الثمار بحدث رافع
ان خارج الربيع يصل اليه عليه الرفع ولا كثير والجواب اما دعوى الشركة
مما وجد اصله على الاباحة واسقاط القطع بهذا الوجه ففي غاية البعد فانا نقول ان هذه
الاسيا غير نفيسة لان العزم بالمالية لو فيها وهي في العزة والنفاسة مثل المالية في
سائر الاموال ولهذا جاز البيع بالذهب والفضة من مال الصبي بأن اهدى
الاشياء ولذلك اختار بعض الاصوليين العفو عن سرقة الفيسة في مقابلتها وبعد وزن ذلك الخاتم وبذلك
التي مثله ولهذا على اصلهم جواز ان يكون هذه الاشياء صارا للشاوا ان كان على اصولهم
ختم الصدقة وما اشبه ذلك خطر وشرف وقدر مثل النصاب في السرقة سواء واما استحقار الناس اياها
في المعنى وذلك المعنى يعود الى زهرة الوجود وكل ما كثر وجوده لا نقصان كما يقال
وجوده فاما فما ترجع الى المالية واسقاط الشبهة فالكل واحد واما الذي قالوه ايضا
في الثمار الرطبة فغلط ايضا لان المالية كاملة فيها وبينا ان سبهة الملك لا تبقى بعد زوال الملك وذلك
نقصانا في المالية اليوم واما الذي قالوه من ان المال يراد لليوم والغد وانا هذا ما
سقوا واما الذي لا يبقى غدا فانما يراد لمدة بقائه مثل الحيوان انما يراد لمدة ولا يراد لعين
ما يراد له الذهب الذي يخاذي الدهر في بقائه بذلك الجواهر التي تبقى الزمان الاطول وعلى انه
بطل بالعقار واولاد الحيوانات الصغار فانها تراد للغد لا لليوم ومع ذلك لا توجب
هذا بعد قضانا في النهاية وقولهم ان الرطوبات العاهة توجب هلاكها فنا بلى ولا في
الغد او بعد ايام فاما في الحال فمنع الفاكهة بل الجواهر واما الحادث الذي يلحقها به
معنى الشركة انه لا يختص به احد عنده وهذا المعنى موزال بالاخذ واحراز الانسان اياه
وعلى ان الشركة المرتفعة لا توجب شبهة بعد زوالها والشركة في سائر الاشياء
اذا زالت وذي الملك المرتفع لا توجب شبهة بعد زواله بالاجماع واما قولهم ان هذا
الاخذ شبهة اخذ هذه العين حين دخلت مباحة فلنا من اعتبر مراهذا الهذيان بلزمه

ازقول لاجب القطع سرقه ما لان اخذ السارق والصوت منه اخذ الموهوب له والمسترى واما
الخبر الاول وهو قوله وارد في عمار المدينة ولا نسلم عمارتها ولم لكن عامرا المدن بحيث يطاف وعندنا
ويعلم هذا الصوت لاجل القطع وهذا يدل على ان عمر اراد بالسرقة من المأكل
قطع حتى يؤيها الريح والسرقة من العمار قطع حتى يؤيها الجرين وهذا نفي الحال لقطع سرقة
المسألة اعلم مسألة يجب القطع على النباش عندنا وعند هم لاجب وذكر المزني
ان الجمهور قولان الزهري والحسن البصري والنخعي وعمر بن عبد العزيز وقتادة وداود وهو قول
مالك فاحتجوا بانه وجد سبب القطع فوجب ان يكون محرزا للميت لانه لا يحل نبشه فكيف يحرز غيره
مال محرز بالقبر نصا بأما وجود النرد فلان القبر قد صار مأخوذا على وجه الحفيظ والاستتار وهو
اصل عال على جهته مشارفة الاعين وقد وجد السبب فيما اذا دار القبر من الجران والمقابر المطروقة
والاصل من مشارفة الاعين بقدر الصوت وما قلنا من انه مال فلان الاقرار فيه قطعا دليل الذهب
الثمان على انه مال ومن الذهب في سائر الاموال وقد ذكرنا ان يوب حساب السابة اما قولنا انه محرز فلان القبر موضع
الكفن والصوت وغير هذا الموضع والمال يكون محرزا بموضعه والحرف المعتاد الاخراج اصل موضع
الكفن والصوت وغير هذا الموضع والمال يكون محرزا بموضعه والحرف المعتاد الاخراج اصل موضع
ويكفن الميت ليس بموضع للاكفان بالاجماع وان احدنا الدليل فلان الاضاع حرام والكفن واجب
والجمع بين الحرام والواجب محال واذا لم يكن موضعا لكون اخراج الكفن محرزا وكان المراد ان يكون
هذا مقابلا لان الكفن مال فاما ان يكون موضعه والحرف المعتاد الاخراج اصل موضع
الاقبر لا يكون الميت لكون الاعلى الميت في القبر وهو باطل لان الميت حكمه حكم الحي في اللباس والقبر
سوء الميت وعورته وليكون معونا على تحامل السباع وشدة الرياح كما يفعله فاما في عمر ذلك
فالقبر وسائر الحفر سواء والواو قولكم ان الميت في قبره يمكن له الحي في داره والواو الوضع هذا
لوجب ان مال الميت المطروح في الكفن كما سقر القبر اذا احد منه الكفن الذي عليه القطع كالنساء
حرفي بيانه والذي مثلنا ان الكفن ليس بتضييع قوله والابل هو تضييع لانه وضع معروف
الى حاجة معتبرة فهو مثل الطعام يأكله الانسان والثوب يلبسه الانسان فما انه وضع حفظه
لملكه محرز او كما انه مصروف الى حاجة معتبرة لم ننه عنه وجاز فعله ولنا انضا الزاد الذي
اذا حمله من مال الصبي لم يجب عليه الضمان وهذا ان الفصلا معتدهم اعني بقي السرقة وبقي الحرز
وقد قال بعضهم ان مال الصبي لم يجب وجود الملك فيه وهو وضعه لما كله الرب فعدم المالك وجب
سهمه وبعضهم قال ليس للكفن مالك ولئن قلتم ان المالك هو الميت فالموت ينافي الاملاك
فقلنا لم الموت المنافي للملك يوجب سقوطه ان بقي الامر على حكم ملكه وان قلتم هو ملك الورثة
فلا يجوز لانه مشغول بحاجة الميت والورثة انما ملكوه مما فضل عن حاجة الميت وما بعضهم
في هذه المسألة ان الاقرار لا يقبل الرغبات في اخذه قصارى كالعقد الذي يقبل الرغبات في اخذه وهو ما
دون النصاب وبان قيل الرغبة معلومة بالعادات وهذا لا يصيبه الميت ومشاهد للورثة فانه
من الرغبة فيه فلا يوجب المعنى من قبل الرغبة فيه لعلته وبيانه ويزيد قبل الرغبة فيه
وهذا لان القطع لجبار دع والحرز لا بد ان تم فيه الرغبات لتمع الحاجة الى الاخذ من الحرز

وقالوا وليس يصور معنى السرقة في النبش فنعلم قطعا انه لا يكون مسلا السرقة المعهودة لانه في
السرقة المعهود وجود السارق اذا اعتبر الناظرين من سيار الناس ووجود الضابط اذا عتبر المالك
المأخوذ منه ولا يوجد في النبش الاول فاردوه في معنى السرقة وقالوا ويقوم يقابل حفظ باسم
اخر خلاف الطراز فانه لا زيان فعله اختص باسم فانه مصلح في الاخذ الى ان احدث في مصلح لها
السارق فانه سار وعن بضاعة متاعه الحفظ والسارق انما سار عن غافل عن الحفظ سومه
ولما النباش فلا سار ولا صاحب ولا سارقا فانه اخذ غير موجود فانه لا يحلوا اما الاول
محرزا بالقبر او بالميت او بهما ولا يجوز ان يكون محرزا بالميت لانه لا يحرز بقبره فكيف يحرز غيره
وهذا لانه لو صح حفيظ بهما لا بالحرز او الحفيظ من حيث تلف في يوم او مات تلف بكفن
وهذا لانه صح حفيظ بهما لا بالحرز او الحفيظ من حيث تلف في يوم او مات تلف بكفن
لحفيظ وهو ان يحرز بالقبر لان القبر موضع للحفظ والمعتاد في العرف والعادة والمعتاد
سوء الميت وعورته وليكون معونا على تحامل السباع وشدة الرياح كما يفعله فاما في عمر ذلك
فالقبر وسائر الحفر سواء والواو قولكم ان الميت في قبره يمكن له الحي في داره والواو الوضع هذا
لوجب ان مال الميت المطروح في الكفن كما سقر القبر اذا احد منه الكفن الذي عليه القطع كالنساء
حرفي بيانه والذي مثلنا ان الكفن ليس بتضييع قوله والابل هو تضييع لانه وضع معروف
الى حاجة معتبرة فهو مثل الطعام يأكله الانسان والثوب يلبسه الانسان فما انه وضع حفظه
لملكه محرز او كما انه مصروف الى حاجة معتبرة لم ننه عنه وجاز فعله ولنا انضا الزاد الذي
اذا حمله من مال الصبي لم يجب عليه الضمان وهذا ان الفصلا معتدهم اعني بقي السرقة وبقي الحرز
وقد قال بعضهم ان مال الصبي لم يجب وجود الملك فيه وهو وضعه لما كله الرب فعدم المالك وجب
سهمه وبعضهم قال ليس للكفن مالك ولئن قلتم ان المالك هو الميت فالموت ينافي الاملاك
فقلنا لم الموت المنافي للملك يوجب سقوطه ان بقي الامر على حكم ملكه وان قلتم هو ملك الورثة
فلا يجوز لانه مشغول بحاجة الميت والورثة انما ملكوه مما فضل عن حاجة الميت وما بعضهم
في هذه المسألة ان الاقرار لا يقبل الرغبات في اخذه قصارى كالعقد الذي يقبل الرغبات في اخذه وهو ما
دون النصاب وبان قيل الرغبة معلومة بالعادات وهذا لا يصيبه الميت ومشاهد للورثة فانه
من الرغبة فيه فلا يوجب المعنى من قبل الرغبة فيه لعلته وبيانه ويزيد قبل الرغبة فيه
وهذا لان القطع لجبار دع والحرز لا بد ان تم فيه الرغبات لتمع الحاجة الى الاخذ من الحرز

لاحجب الا فى مواضع الحلجات على ما عرف قالوا واما الاموال فخزائن الملوك فمرغوب فى عنها الا
ان السراق يحتالون الى مجاعة نصب ابوابه ومخاطرة بالروح فاما الكفن فمرغوب عنه وهو مرغوب
من هذا الوجه والجواب ان الكلام على مسلمين وهو لهم ان الشريعة لم توجد
فلنا اما وجدت ظاهرا من وجود الحد فى مسلمانا وهو لهم انه لا سارق عندنا الا ما ذكرناه زيادة
احجبوها واد خروها وطرحها السقوط القطع عن النباش وحجته السرقة مشتبهة عن هذه
الزيادة لوجودها مما سارقه اعتن الناظرين والدليل على ان هذا القدر واف الذيك المقفل
مذرور للتاير اذا لقف واستخرج منه المال قطع ولا مال له بل يصور صورة لا يصور بكاه
حجب القطع عن فاعل ذلك ولم يوجد الامساروه اعتن الناشر وطلما قالوا ام اصل هذا ان قولهم انه
سنة لرفع فعله فلنا الاخذ المركن من فعل الاخذ فصار كحفظه السرقه اخذا على بعد مسارقه
الاعين المركن من فعل الاخذ والذى والوا انه دونه فلنا وبينا ان الملك انما يراعاه الذى اد عواسقاطها
ملغاة فاذا دراه واما الحرز فقد سبق سان قولنا ان القبر حرز بالقدر وقولهم انه لا
حلوا اما ان يكون حرزا بالقدر او بالمتاع وبما قلنا القبر حرز عندا هو الحرز بشرط وجود المتاع له
انما صار حرزا لانه موضوعه ولانه مال لا يتطرق اليه ما فوق هذا وهو معنى قول الاصحاب
حجب الحرز دليل على ان الميت موضوع له على الكمال وفى الاصل وانما وجد القبر اذا دفن هناك ميت فاذا لم يكن
ميت فلا يوصف الكفن وعند القبر حرز الكفن لا حرز غيره وقولهم ان القبر لم يوارا الميت
قلنا هو هذا والكون سنة الله والكفن لكون لباسا له وهذا الطريق الذى وناه هو المختار ومن يقول
هو حرز ما لم يدفن عليه من الميت على سفر القبر والصحيح هو الذى وناه فمن كون القبر حرزا
شرط وجود الميت وهو كلام معتدل لا غبار عليه وقولهم انه يضع فوقنا ان الناس يضع
وقولهم انه موضوع للبلى والتلف فلنا هو موضوع لكون لباسا للميت الا انه تلف على سرور
الدهور ومرور الاعوام كما تلف سائر الاشياء وقولهم انه محرز فى الحاجة معتبر فهو صحيح
صنع فلنا ما لو كن محرزا فى الحاجة معتبرا لكون صنعا لا زهد فى الجهة هذه لا نتفاع بالثوب
والصنع فى جهة الانتفاع محال وقد اجتمعا عن قولهم ان ثوب المالية فصور وعلى انا قد
اجمعنا على ان بالاكفان الكفن يجب من الضمان مسلما لكن ثوب غير الكفن ولو دان فى المالية
فصور لم يستويا فى الضمان اما قولهم انه فقد المالك فالكفن فلنا لا فانه باق على حكم ملك
الميت وقولهم ان المتاع فى الملك موجود فلنا بلى ولكن الاداء الفرع الذى يطل هذا الكلام من اصله
اذا سرق وقال الكفن المستعار من الذى يجب القطع على السارق وهى باقية على حكم ملك الميت

والموت المتاع موجود ومع ذلك يوجب القطع ولئن قلنا هو ملك الورثة فهو صحيح ايضا والاول
اولى لان الاملاك تتحاجات فاذا تقابل السرج حاجته ابقى ايضا ملكه واما قولهم انه ما زال الرغبات
فيه فلنا لا نسلم بل كثير الرغبات فيه لكثرته واما ندوره لا تعتبر بعد ان وجود المال ظاهرا فى
هذه المسئلة دليل الاموال فى خزائن الملوك والحصون المحكمة والقصور ذات الاجر اس الشديدة
الان التعب هنا كثير بالنسبة الى سائر المواضع لصعوبة التعب هناك فاحتمل هذه الاموال والفعل
والموضع بارزعاء سنة ان الرغبة امر باطن فمرغ عنها الى المتسبب الظاهر وهو بلوغ
المال ايضا على ما عرف فى مسايل شتى والله اعلم **مسئلة** اذا وهب المسروق
من السارق بعد ثبوت القطع عليه فى حيضه صح فوان لم تبته ان الذى صلى الله عليه لما امر بقطع
السارق ولم ينقضه قال هلا قبل ان يأتينى به وهذا نص فى ان
الهبة تمنع القطع قبل المرافعة الى القاضى اذا وجد بعد المرافعة الى القاضى لا يسقط
هذا نسقط سولهم انعتمل انه لم يكن سلم اليه سنده انه لو ثبت انه به مع المسئلة تسقط
القطع لامر الله تسليم له عليه السلام ان يوصل الى سقوط القطع بحيله وهما فى الشريعة
والمعنى ولئن سلم فهو الشرقه ورتب موجبه القطع وهذا بالاجماع والملك الطارى
لا يوجب شبهة فى السرقة فلم يوجب سقوط القطع والدليل على انه لم يوجب شبهة فى السرقة
ان الملك لبس لها استناد الى السرقة السابقة ولا شبهة الاستناد فان الملك يتقدم على سببه
ولو لحظ بعض جوزان من الحيل انما يتأتى اذا تقدم فلا سبيل اليه ولو قطع عند هذا لم يكن عليه
القطع حق الله تعالى وملكه اياه المسروق الى ان يعلم حقه وهو سقوط الاسترداد لم
يكن استرداما عليه فى سقوط حق الله تعالى فلا وجه له من زيادة العذيم وبهما منه
لم يعلم الهبة فى سقوط الحد لذلك فى مسئلنا واما حجتهم فالوا بمكنت الشبهة
فى السرقة بملك السارق المسروق سقط القطع وانما قلنا بمكنت الشبهة لانعدام ملك السارق
فى العين المسروقة شرط لحق القرقة ولو دان السارق شبهة ملك يدرئه ملك لحق القطع عليه
وانما الشبهة الطارية حصلت له شبهة ملك بسبب الجاد العين فان العين التى ملكها هى العين التى كانت
للمسروق منه عند السرقة سنده ان ملكه لو دان هو الملك الذى كان للمسروق منه فمن دان لم يقل
له اوامت السنة لم من قبل يستحق عدم وجوب القطع فاذا دان الملك يسقط بدليل حصلت سنده
شبهة ملك بسبب الجاد العين واذا ثبت ملك العين كان الملك الذى ملكه من وجه سقط القطع
ويخرج عليه اذا اذن المالك لسارقه استهلاك العين الذى هو اشتغاله منفعة الضمان على ما عرف
وتلك المنافع لا تستوفى الا من الملك حصل له منافع غير ملك المالك وهى ملكه حصل

الملك في ملك العين التي سرقها وزعم بعضهم ان السرقة بمنزلة القاءه دليل لسقوط القطع بها
واذا سقط بمنزلة القاءه صار وجود الملك في هذه الحالة بمنزلة وجوده وقت اخذ السرقة من يده
وقد سلكوا طريقة اخرى في السعي لاسقاط القطع وهو طريقة ان الخصومة فيما هو من
القضاء القطع والخصومة شرط في القضاء القطع بالاتفاق واذا فاتت فيما هو من القضاء فلا يد
ان يصير معنى مانعا من بقاء القطع وبيان هذا الكلام ان الخصومة لا بد منها في القضاء بالقطع وان
منع قضوا بالاتفاق ان كونه ملكا للمسروق منه شرط لتحقق السرقة ولا تتصور السرقة لا هذا
وسوت ملكه لا بد فيه من خصومة منه ودعواه واما قولنا ان القطع من القضاء فلانه يتميم
القضاء وتمامه فانه يطهر به ولولا انه من القضاء معنى وتمام به لما سمي به فانه منه لا يحل له
واذا ثبت ان القطع من القضاء هذا الوجه والجهة يفوت الخصومة فلا يثبت القضاء شبهة فوات الخصومة
لقولنا في القطع الذي هو من القضاء تماما وتمامه انما هو لما ان المعنى يرجع الى السهو من الشهاد
بعد القضاء وقبل الامضاء فاسقط القطع ولذلك اذا ارتد او اسقوا او عموا او خرسوا او نحوا
فصل الحد الزنا على هذه الطريقة لان الخصومة ليست بشرط في وجوب حد الزنا والسرقة
كما ورد المسروق على السرق ومنه فانه ليس بمسقط للخصومة بل هو منه لها والى يستقر
بوجود الاشهاد لعموم بيقين بوجود الدليل واما الذي يبطل الخصومة ويسقطها فاخذ الخصومة
بشبهة العدم يدل من الاصل واستدلوا بدعوى السارق ملك المسروق فانه يسقط القطع
قالوا وقد نص الشافعي عليه فاذا ادعى الملك سقط القطع فحقق الملك اولى
والجواب ان دعوى الشبهة دعوى باطلة ولا تسمع الخصومة لها في مسئلتنا
لحله وقولهم ان العين معه فليس هذا من اصل سهمه فضلا عن خصمه لان العين الواحدة يجوز
ان تكون ملكا لجماعة على الولي والعاقب فاذا كانت ملكا لواحد منهم صارت ملكا للآخر
وباي طريق ثبتت للمسلمين شبهة الملك قتل وجود ملكه وهم محاجون الى اثبات شبهة الملك حال
السرقة وزمان السرقة مقدم على زمان وجود ملكه فاي شبهة من اي سبيل زمان وجوده وبأي طريق
ان ثبت شبهة قيل ان الملك جاز ان يبقى شبهة بعد انقضاء وقته وتصرم زمانه وقد اجمعنا على ان
لو باع عينا من انسان ثم سرقه منه عليه القطع ولا يتوهم زوال هذه العين شبهة ولم يقل
هذا احد فعلم انهم لا يحصلون من ايجاد العين الا على مجرد دعوى شبهة من غير حقيقتها واما
قولهم ان السرقة فانه فليس كل ما زعموا يابل هي مضيفة مفروغ عنها والفعل بعد الفراغ منه
يستحيل بقاؤه واما الاستدلال لقيام السرقة وانما ان يوجود السرقة واما الطريقة

الثانية وهو قال بعض اصحابنا ان الخصومة لا بد منها والنزع في القضاء فاما في الامضاء فلا واما قولهم
ان الامضاء من القضاء فلنا السر لك لان القضاء طهارة الواجب والامضاء استيفاء الواجب والاستيفاء
خلف عن ثبوت الحق فحققنا ان الخصومة انما شرطت لاجل صحة القضاء حتى لو قال ان قاما من القضاء معنى
لعتبر فيه الخصومة بل اعتبر لتحقق السرقة فانها لا تحقق الا بالخصومة على ما سبق من قبل اذا
تحققت السرقة فلا معنى لاعتبار الخصومة بعد ذلك الخصومة في الامضاء ليس الا طلب
والقطع وجب حقا لله تعالى فلا تعتبر فيه استدعاء طلب العباد وهذا لا يعتبر طلب المسروق منه
القطع ولو لم يطلب يقطع عبد السارق ولو طلب يكون طلبه لغوا او على هذا الخصوم بصورة
الملك فان عدم ملك السارق انما اعتبر لان عدم الخصومة السرقة فاذا وجدت وتحققت وبعد
ذلك اعتبار هذا المعنى وهو عدم ملك السارق لغو فصار وجود ملك السارق وعدمه بمنزلة
واحدة ويلزم بهما اذا استرد المسروق منه فان الخصومة وهي بقاء الصورة بالقطع
ومع ذلك بقي وجوب القطع وقولهم انها انتهت الخصومة قلنا المعتبر عدم بقاء الخصومة
وشوا انتهت الخصومة او انقطعت فقد بقيت الخصومة وعلى انه كما ان زوال الخصومة
تنافيها في تلك الصورة فحدوث الخصومة ما هيأتها الخصومة حالة انتهائها التي تحصل
المعصوم منه والمقصود من الخصومة حصول المسروق له وقد وجد الا ان هناك ظهر حصول
المسروق له بعود المال اليه وهاهنا حصل المسروق له بعود تصرفه فيه وكل واحد منهما مقصود
ومطلوب واما المسائل فانما تسلم عنها الرجوع والرد وزاد المعدوم فانه يسقط به
الحد عن الباقي وارتاح في هذه الصور تمكن شبهة في اصل الجناية لانه اذا رجع فجواز انه صادق
في الرجوع وكاذب في الشهادة وكذلك في الرد ومعنى شبهة في اصل الشهادة ان الرد
نوع خلل لان يلحق العيد وذلك يكون تنوالي المعاصي والخلل الذي استوى الشهود وقعه
مثل ذلك في اصل الشهادة لا ظهور الفسق بالهتك الستر وذلك يتأدى بالعبد عند رد اوف
المعاصي منه فالمعصية واحدة فلا فصار ظهور الفسق منه سببا موجبا لتمكن
الشبهة في اصل الشهادة واما سائر المسائل مما على الشهود فخرس شهوده عند ذلك مما
لا يوجب شبهة فلا نقول باسقط القطع واما اذا ادعى السارق ملك المسروق
فانما اسقط القطع شبهة الاحمال وانما نجوز ان يحكم الامر على ما قال من ملكه في المسروق
وفي مسئلتنا لا شبهة على ما سبق بيانه والله اعلم بالصواب

مسئلة اذا سقط ضمان
المسروق قطع يد السارق عندنا وعندهم يسقط لنا ان الضمان قد وجب بالاجماع

بدليل وجود سببه والسبب هو اخذ المال الغير بغير اذنه وهذا سبب ووضع الايدي في عمده
الضمان ويؤيده قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد والدليل عليه من حيث الحكم ان الغصب
موجب ضمان المغصوب بهذا السبب سئله انه وجد في السرقة ما وجد في الغصب وزاد فلم
اخلاه عن الضمان ودل على ان المشروع لو هلك في المسار وقبل الاخراج من الحرز وجب
عليه الضمان فاذا وجب الضمان في هذه الصورة فلان يضمن سقوطه بالاخراج والاسقاط
القطع لمعنى وجب الضمان ويضمن على اصولهم ما لو سقطت يمنى السارق يده او قطعت طلما
او شلت وجب الضمان بالاتفاق فاذا ثبت وجوب الضمان وهو مما لا اشكال فيه فاخراج
يسقط القطع لان القطع حق الله تعالى والضمان حق الادمي واستفاء حق الله تعالى لا يسقط
اسقاط حق الادمي بدليل الحدود مع الديه والجرائم القديمة وعلى اصلهم حد الخمر مع ضمان الخمر
فما الموجب حد مردي ولا يعالج ما قلناه الى ان لا يسقط حق الادمي لا يسقط وجوب حق الادمي
فاستفاء حق الله تعالى لا يسقط ذلك اولى وقد قالوا على اصولهم ان من سرق وبيده شقفه
سقف الحرز واخرج جميع ما فيه من القطع والضمان وهذا الحقيقة وهذا لان الايدي وسعه
لجوز الجحود والايدي فيها واستفاء الجميع ممكن فلما ثبت سقط بعضه بعضا وان جاز ان
يسقط بعضه بعضا فان شئت قلت هما يتساقطان او يمكن ان يقال اذا اجتمع استفاء ما هو حق ان
يسقط حقه بحق الله تعالى لحق الادمي انه يسقط حق الادمي لحق الله تعالى على ما هو المعلوم والمراد
اما بحقهم هو الواجب عليه العين وقد سقطت بالحاب القطع لله تعالى فوجب ان يسقط
الضمان كما لو اتلف عبدا مرتدا او الحق ضررا على مسلم لما سقط عصمته فوجد الجناية لا يزداد
وفي الخبر الجمع يسقط الضمان هكذا هنا والدليل على سقوط العصمة ان القطع اجب
الاسترقاق مال معصوم لحق الادمي مملوك له وهو وجب القطع لله تعالى والقطع حق العصمة
فان الهتك بالاتلاف على المعصوم اخذ في المال وقتلا في النفوس فاذا ثبت العصمة لحق الادمي
لم تستوجب وجوب القطع لله كما لو ثبت العصمة لحق الله تعالى كالصيد في الحرم لم يتصور وجوب الضمان
للادمي وكما لو ثبت العصمة لحق بدليل انه لو ضمان لغيره ولما وجب القطع للاتلاف وذلك ان
العصمة اسقطت الى الله تعالى واذا اسقطت لم تستوجب لحق العبد فلم يجب الضمان لما قالوا
ولان ان الضمان لحمايته على حق الادمي والقطع لحمايته على حق الله تعالى لان الحق يكمله
للادمي وهذا لحرف المسئله فانهم قالوا الحق في المال واحد ولهذا سقط عن الادمي فيه الدار
والاتاجة ولهذا في الغصب لم يجب الا الضمان ولم يوجب المغرب فهو حق الادمي ايضا

بدليل انه لو عفا عنه صح فالمنع من اخذ المال لحق الادمي خاصة لاغير والسرع وان نفع عنده هو
لحقه على الخلوص واذا كان الحد والحدا ومدار الله تعالى فلم يسقط الادمي سئله انه لا يمكن
الجار القطع الا اذا جعلنا الحق لله تعالى لان القطع عقوبة محضة فلا يجب الا بما هو عدوان
محضا وانما يتمحض الفعل عدوانا اذا جعلنا الفعل هذا الجامع محرما لعينه فاما اذا كان
الفعل محرما لغيره لم تتصور بمحض العدوان به لان الاسباب في الاصل خلف مباحة للعباد وانما حرمت
في بعض المواضع لما تعلق بها من حقوق ادم وحق الجمل مباحا لعينه محرما لغيره
فلا يمحض عدوانا فاما اذا قلنا الجمر حرم لعينها لا لان الهتك بالشرب فهاهنا لا يجوز اذا
الاباحة محضة عدوانا وهو الجمر حرمتها لعينها لا لان الهتك بالشرب فهاهنا لا يجوز اذا
سئله هذا الاصل ان من ضرورته سقوط الضمان قالوا فان قلتم متى يسقط العصمة قلنا قبل
السرقة حكما لانه شرط وجوب القطع والشرط الشئ يسبق الحكم سقوطه على الشروط طرا
سئله على السرقة قدم الملك فقول الاسارع اعود عبدا عني على الفور فهاهنا قدم
الملك على البيع لان ايجاب البيع اذا سبق صار مختارا للبيع ومتى تملكنا باسقال
العصمة الى الله تعالى قبل السرقة حكما وبعضهم قال قبيل القطع لان القطع الماضي لانه
به نظم الوجوب فنانه به وجب قالوا ويجوز ان يقال في الحكم باسقال العصمة الى الله تعالى
اسقاط حق العبد والقطع وجب صيانة لحقه فكان هذا حقه قالوا هذا مجرد استعداد مع
قيام الدليل على فنائه والعزم الدليل ما يستعد المستبعد واذا جاز ان يسقل الحرمة الى الله
تعالى والخمر شرعا اذا تخمر العصير لا يجوز ان يسقل العصمة الى الله تعالى الجدا في المال المشروع
قالوا والدليل الحاب الضمان لنفع المسروق منه والقطع لنفع الواجب والظرف فيه
لانه تحصيل صيانة جميع اموالهم واموال جميع الناس الضمان قد يجب هذا المال على الخصوص
قالوا وليس يدخل على ما قلناه نقاء الملك للمسروق منه لانا انما اوجبنا القطع لحق العصمة لا
لحق الملك الا ترى ان الخمر ملوكة ولا يجب عليه الحد لان الحرمة لحق الله تعالى وان كان
الملك للمسلم فجرمة الشرب لحق الله تعالى هنا ك مدار حرمة الاخذ لحق الله تعالى لها هنا انقطع
في اخذ المال مثل الخمر في السرقة وجب حد الشرب لحرمة صيانته لحق الله تعالى بطريق الاسقال
ولم ينظر الى الملك لذلك وجب القطع لحرمة ما تلف لحق الله تعالى بطريق الاسقال ولم ينظر الى الملك
وان الخرق فنان بل العصمة وقع الحاجة الى النقل حتى يستقيم الحاب القطع والحاجة
الى نقل الملك واذا بقي الملك بحق الاسترداد واذا اسقل العصمة لم يجب الضمان

قالوا وعلى هذا نقول لو استهلك مال المحجور ضمان السرقة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف رحمه الله لا ضمان عليه ومن هم من الوجب الضمان لكون الاداء سببا مستأنفا فاسقام تعلق الضمان به وهذا لانا انما قلنا ان العبد لا يجب بالقطع فاذا قلنا اذا اجتمعا والاجتماع لا يجب عند الغنية عن القتل بعد ذلك لحكم بعود العمد واذا عاد العمد وجب الضمان لان الضمان لو وجب وجب بالسبب الذي يجب به القطع فاذا قلنا ان القطع لم يكن ازيقتل وجب الضمان وهذا لان القتل اذا وقع قطعا لم يكن التفريق فيما يتعلق بالسبب واحد حتى عند هم لا يجب وجه الدليل انه جعل القطع جمع الحز فاذا اوجبنا الضمان جعلنا بعض الحز واهدا الاخر واستدلوا الصلاة عبد الرحمن بن عوف ان النبي صلى الله عليه وآله لا غرم على السارق بعد قطع يمينه وهذا نص في الجواب [illegible] دعوى ابطال العمد دعوى الجلد لوجه احدهما لعدم وقوع الحجة الى القراغ القطع والسانى لعدم الامكان لانا لم نكن خليفة ما سقط الغير الدماء الوجه الاول ان ما ابى الباب ان القطع وجب وقد اوجب كل الجانبة مع بقاء العمد حق الادمي لانه وصل الى السرقة بحقا لله تعالى بالهتك مع ترك القضاء بالقتل وهو حق الامر ومرضة وسانه ان الله تعالى امر برفع يده عن السرقة وامر بالكف عنها في السرقة بعينها حتى ترد الامر فان والوا النبي ان حق الادمي لا يحتمل بقضيه فلنا اما من امر امر الوهي من الله تعالى الا يعلن بحقه على معنى الامر بتركها وهو ان الحق حقه ومعلوم ان حقه ايضا فان في ترك مواقفة الامر بتركه تعظيم الامر عليه كما ان في فعل العباد تعظيم المعبود وتعظيم المعبود حق المعبود وكذلك تعظيم الامر حق الامر فمن هذا الوجه حصلت الجناية على حق الله تعالى مع بقاء العمد حق الادمي والدليل عليه ان الغصب لا يزال هنا احق الجناية على حق الله تعالى فوجب العزم في السرقة مغلطة الجناية على حق الله تعالى فوجب القطع وسان التغليظ انه حتى على حفظ الله فان الادمي في عفلته ونومه يعتبر على حفظ الله تعالى وفي حال يقظته وفهمه على حفظه وصيانته على حفظ الله تعالى اعظم من صيانته على حفظ الادمي ان الجناية على الجزاء والهتك هنا اكثر وهذا هو المعنى على اصلهم ايضا لان عندهم لا يجب في مضاعفة السرقة حول العبد لم الاقال الضرورة القطع ولم يحقق القصد بالسرقة وفي هذا المعنى وليس الفرق والا ما ذكروا وانما هو شرط وارد كروا العبد المرتد هنا لان سقط عصمته اصلا لجنايته وفي مسئلتنا العمد باقية الا انهم يقولون اذا قتل العمد وجب ان سقط حق المالك واما الارام بسقوط العمد في حق القطع دون الضمان فمحض وهذا لان سقوط العمد للضرورة

للعبد فان حق الله تعالى يعلو بالاضاع بالاجماع واما قولهم ان العصمة لا تجب لانه في محرم لعينه قلنا انما لا تجب على الاحتساب على اباحته ولسنا نسلم ذلك على ما عرف في اصول الفقه وقد قال ان المحرم لعينه وغيره واجد فانه قد وجب الحد بالزنا وهو محرم لغيره لانه لو حرم لعينه لم يجز الوطي بحال وعلى انا سنا سبب وجوب القطع على وجه لا تنافي الاقدام معه على هذا الوجه واما الوجه الثاني وهو وجه ساز قولنا ان القتل لا يعدو انا قلنا انه لا يمكن لانه لا خلوا اما ان يقتل قبل السرقة او بعدها اما القتل قبل السرقة فلا يمكن لان القتل لا يدله من سبب وليس السبب سوى السرقة فكيف يقدم المسبب على السبب فيخرج على هذا فصل الشركة فانا لم نقدم الملك على السبب لان السبب صار شرطا لشركة ولم يقدم ذكره هناك وله ان عبد عبدا عني على الف فهذا هنا السبب الملك هو الذي لم يقدم عليه فاز قولوا اقدمنا على السرقة بالقرو فلنا تقديم القتل على السرقة سبب لا يقطع السرقة لا يقطع فيه اصلا لانه يمكن تحليله ما وعلى ان مصادفة السرقة ما لا معصوما محبر ما على الادمي ابدا منه لوجوب القطع فاذا ادمنا القتل على السرقة فاتها المعنى انه يمكن ايجاب القطع واما القتل بعد السرقة فلا يفيد سقوط الضمان ولا وجوب القطع كما قال الله تعالى ان الوجوب قد سبق وان يحق الوجوب مع العصمة لحق الادمي وبعد ذلك اسقاطها لا يسقط كما ان سقوطها لا يعمل مسلما الوجوب وتعسير ايجاب ما شاء بمعان واما قولهم انا نقول العصمة قبل القضاء بالقطع فليس سبب ان القضاء لا طهار الواجب لان الحاب واذا وجد الوجوب والعصمة حق الادمي حتى انا ان لم نوجب القضاء من حيث اظهار الواجب والعصمة ما فقد حق الادمي واعلم ان الجواب الاول على مذهب الجواز الباقي جوابه دفاع للطريقة وهو في بها يعد القوم والمنصوص عليهم واما فصل الملك وبقاءه ولازم جدلوقهم انا لا نقرون في نقل الملك فلنا اذا في الملك والعصمة انما كون حق المالك وجبان في العصمة له وهذا لان الاهلية للادمي لا يعد منه لوجوب القطع لا يعد منه ايضا لوجوب الضمان فاذا استقام سقيه الملك للادمي القطع لله تعالى فلم لا يستقيم سقيه العصمة للادمي والقطع لله تعالى وفي الخبر لا يقول الغلام مملوكه لاجدوعلى ان الكلام في العصمة الموجبة الضمان والخبر لسر لها عصمة اصلا وانما هي محرمة شرعا وقد ذكروا العبد المرتد هنا لان سقطت عصمته اصلا لجنايته وفي مسئلتنا العصمة باقية الا انهم يقولون اذا سقطت العصمة وجبان سقي حق المالك واما الارام بسقوط العصمة في حق القطع دون الضمان فمحض وهذا لان سقوط العصمة للضرورة

والاخرون لا تهما يعودان الى القطع وفي الطريقه محاذلات والزامات سوى هذا ذكرناها في
العلق وما ذكرنا فيه عنيه وهايه وقد الفرمت الطريقه اصلا وراسا واما علمهم
بالايه فلنا القطع جميع الحز افما يعود الى حق الله تعالى وعلى انه لسرع الايه الكرمن الجاب
القطع ولما كونه كل الواجب او بعض الواجب فعرفوه من دليل اخر ولما علمتهم بالخبر فرواه
سعد بن ابرهيم عن ابيه عن المسور بن ابرهيم عن عبد الرحمن بن عوف والمسور لم يوجد له سماع
مرسلا وفي بعض الروايات سعيد بن ابرهيم عن المسور وسعيد بن ابرهيم لا يعرف والله اعلم

مسئله اذا سرق عبدا فقطعت يده فجاء سرقها ثانيا فطعت رجله وعندهم
لا يجب القطع بالسرقه الثانيه اصلا لان السرقه الثانيه مثل السرقه الاولى فيجب بها
القطع مثل ما يجب بالاولى ودليل ان السرقه الثانيه مثل الاولى اظهر لاحتاج الى يمين والاستشهاد
بما اذا زنا بامرأه في يوم زنا بها مرارا ثانيا لا يلزمه الا حد واحد هكذا هنا سيانه انما يوجد في هذا
الموضع الا اقامة الحد عليه وفي جنس هذه الجنايه من وهذا لا يمنع وجوب القطع به ثانيا
عند ابي حنيفه دليله مسئله الزنا واما حجتهم فانهم ادعوا الشبهه في
السرقه الثانيه وهي شبهه سقوط العصمه قالوا ويدل ان هذا ان يجب القطع بسرقته هذه
العبد اوجب سقوط عصمتها على ما سبق بيانه في المسئله الاولى فاذا سرق العصمه وادعت
باسترداد العبد الا ان المحل هو ذلك المحل فحكم اتحاد المحل اثبت شبهه من سقوط العصمه واوجب
سقوط القطع وانما نقول ان السقوط للعصمه قائم وهو القطع فقد شبهه لقيام السقوط
واذا عادت العصمه لاسترداد المولى ليس كما لو باع هذا العبد من انسان سرق ثانيه منه
السارق الاول ان الملك في هذه المسئله غير الملك الاول فصار كما لو رد الملك بعيب العبد في
مسئلتنا الملك هو الاول والعين محتمل على ما بينا فبقيت شبهه من الخلاف العبد وبعضه مع
المسئله على احدى الروايتين فاما لو سرقها انسان اخر لزال الشبهه وجبت يد
حق السارق الاول لسقوط عصمه العبد عنه ولم توجد في حق سارق اخر لان العصمه لم
تكن سقطت ولما لا سرقها السارق من السارق الاول انما لم يجب القطع لان
العصمه في ملك المولى ساقطه في حق السارق الاول فوجدت شبهه في حق السارق الثاني
لاتحاد العين وبعد الاسترداد ارتفع سقوط العصمه فانما سقطت شبهه السقوط فلا
يحضر من السرقه شبهه في حق السارق الثاني لان شبهه الشبهه غير معتبره لانها لو
اعتبرت ادى ذلك الى ما لا نهايه له قالوا ولان السرقه عزيمه ورده الى المسروق

وقطعت يده فجاء ومعه ثالثا سرقه منه فانا اوسرق مني فقطعت يده ثم رد الى المسروق
منه فجاء ومعه اثنين منهم سرقه منه ثالثا لا ترى هل من المسلمين في اما لهما الستة لعين الملك العين
بل صارت عينا اخرى بالصنعه وفي انما ادعى الشبهه لاتحاد العين واذا اختلف العين لم يوجد
شبهه واستند اعامه متهم بحجة القدر في قالوا لو قدر انسانا لجهل قدره فاسلم عبد
والجامع بينهما ان كل واحد منهما جديد يقبل استيفاء الى الحدوه والجواب
ان هذه المسئله تنا لها على الطريقه المذكوره في المسئله المتقدمه ويدل انا ضدها وعلى انه ان
سلم لهم مسلم ذلك في دعوى الشبهه باطله لان العصمه عادت باسترداد العين فاذا عادت عادت
محلتها فلم يتمكن شبهه في الخمر اذا خللت لانه في فوات شبهه الخمر به حتى لو سرقه وجب الحد لان
من ملك عينا فاعاد من عزم سرقها منه وجب عليه القطع ولا شيء من ملك السابق شبهه
وهذه المسئله ينقض قولهم ان العين واحده فان في هذه الصوره العين واحده ومع ذلك لم
يوجد الشبهه ذكر لهذا العين واما عند ربيعه فلا يتابع عما اخرج شهرين ومن هما سارق الاول
ان الملك يجدد بالشراء هو فاسد لان الملك هو ذلك الملك والعين هي العين لان الملك يجدد
والدليل على ان الملك هو ذلك الملك انه لو حلف بعتق عبده بانه لا يرفع ثمن وله يحدد
الملك لا يبعتق والمسئله على قولهم والحاصل ان السابق رضي به عنده واما مسئله السرقه من
سارق اخر فانه على ما لوه اذا دبرت به فعند ذلك السارق قبل الاسترداد فان القطع لحب
عندهم قبل الاسترداد ووجب بعد الاسترداد كذلك عند الاول والاول اذا سرق بعد الاسترداد
حاز ان يجب عليه القطع وقولهم ان ملك المسئله انما وجبت شبهه فلا اعقلوا
سمه الشبهه ما تعه من وجوب القطع فان السهان الضروريه الى معلوم بها في دين من
المسايل هي ما لحقه دون هذه الشبهه فلا تعلم هذه الشبهه في هذا الصوص وعرف
الامام في هذه المسئله الاسترداد يعاد سقوط العصمه كما لعدم بدليل هذه المسئله واما
مسئله القذف فليست مسلمه على الاطلاق ولو سرقنا اخر وجب عليه الحد واذا قذف ولدنا
الذي يجب لان القذف الذي هو الاول القذف واجبا والخبر وان كثر فكون الثاني
هو الاول لا امر به والشهادات في مسئلتنا السرقه الثانيه جنايه اخرى في الافعال
لا تتصور تكرر الاول لخلاف الاقوال فاما اذا اطلق القذف وقيده وجهان وسقوطه في احد

مسئله الوجه احتمال ان يكون القذف الثاني هو الاول والله اعلم
قطع اليد اليسرى من السارق في المرة الثالثه والرجل اليمنى في المرة الرابعه وعندهم
لا تقطع لنا قوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما واسم الايدي من كتف

سنا واكلى اليدين منهما كما لو رجل يقول ان ولدا ولدانه يعملان بايديهما فى دارى يسنده ان اسم
الايدى اسم جمع وهو فى الاسن مجاز وبه قالوا ان المراد بالايدى من السارق والسارقة
بدليل قراءة ابن مسعود والسارق والسارقة فاقطعوا ايمانهما والجواب ان هذا لا يفيد الحصر
فلا هو ولا ما اوردوا من مسعود عنهما ولا نعرف به وبقيا والايدى من ارتاق الى مثل هذا اما
بالمواثرا والاحاد ولم يوجد واحد منهما وعلى انا نقول بذلك لان العراء وانتم تقولون بمفهوم هذه
العراء فالحد منتف عند علم ان ما اعتبر نفيه العراء المعروف وهو فى عمر كم الفند
المطلوب بان والزنا بالنسخ ونسخ القرآن مثل هذا الدليل الاحوز وقد روى الاصحاب اخبارا عن
النبى صلى الله عليه وسلم تدل على ما ذهبنا اليه منها ما روى ابو هريرة
وعن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما انهما اتفقا على قطع اليد بعد قطع اليد والرجل وهم يرون
النسخ فى الاخبار والحق ما يقول على رضى الله عنه حين اتى بسارق بعد سارق وقد قطعت يده
ورجله فقال انى لاستحى من الله تعالى ان اتركه ليس له يد يأكل بها ويستنجى
بها وهو دعوى النسخ بلا دليل ما طلة ونزل الصحابة بخلاف وظاهر الآية يدفعه وامّا الكلام
من حيث المعنى فلا يحتاج ان نتعلق بالآية لما له وقالوا اليد البيسرى اليد السرقة اولا لانه اطهر
كما يمين يسند ان القطع واجب للزجر والمطلوب من الجانية فى السرقة عن العالم وهذا
المعنى فى الايدى هذه الآلة ظهر فى حال ان تحمل عند اذا وجد محلا يقاس عليه وهم
يقولون ان ما ثبت بخلاف القياس لا يحمل اصل العقوبات ومثل سائرها ويقولون
ان الاصل فى القياس ان يعرف ممقادير الجنايات ومقادير العقوبات عليها وانما سمى بعرفه
امثال هذا النص لا غير ويقولون على هذا ان الحاب للكفارة بالاجماع والقياس فى صوم شهرين
ليس بالقياس لكن يطرد والاستدلال وقالوا ايضا ان احد الحالات بالعقوبات
خارج عن منهج العقوبات بدليل اللسان فى القذف والذكر فى الزنا وبعد ترك القطع بقطع
الزند واليد الى المنكب الى ومذهب الاصحاب ان استعمال القياس فى ما يدرك بمجمع
وقالوا انما لم يقطع اللسان والذكر فى الزنا والقذف للاجماع والقياس يستعمل فى محل
الاجماع والاولى ان يقول ان الحاب القطع فى يمنى السارقة اجاب القطع فى اليسرى لانها يدرد
وطرف وطرف ولا فرق بينهما بوجه ما وجدت مثل هذا يكون الوجوب بدليل النص او الاجماع
وهذا مما لم يحرم الاذى بغير الدافع فى حق الاذى بالاية مثله ومثل الحاب الضمان عن اولى
السر بمن تصيبه من الامة المشتركة مثل ما ورد النص العبد فالحق الامة به

لانها مسلكه كذلك هاهنا ومثل الجائعة الكفار بالاحل والسرب مثل ما وردبه النص فى الوطء لك
هاهنا وهذا الدليل فى نفسه بين الوضوح واما حجتهم والوا اليد اليسرى لو
كانت محل القطع لاستقطع فى المرة الثانية لانها لا تكون اولى بالقطع من الرجل اعتبارا باليد
اليمنى ومسكنا ظاهر القرآن وجوب قطع عرفنا انها لست محل القطع املا قلنا والا
حوال حال انما عدل عنها الى الرجل حتى لا يودى الى فوت منفعة الجنس لان محل القطع لا يشمل
هذا الدليل فانا لم نعلم ولسرقة اليسار وهذه الصورة تودى الى فوت منفعة الجنس والا لعدل الى الرجل
اليمنى والازم قطع اليمنى فى هذه الصورة تودى الى فوت منفعة الجنس وقالوا فى الجلاذا اخطا
تقطع اليسرى لانه القطع موقعه لانه اصاب فى الجملة ذهب بعضهم الى ان اليمنى لا تسقط هذا القطع
عن السارق اذا اقيم المقطع وفى رد وانما الحق اليمنى على الجلاد لانه اخطأ فخبر انها وهى اليمنى واجبر
البالف بالخالف قلنا الاصل ما ذهبنا اليه بخبر نصار الحارث المخصوص به بالولاد بالوليد وزعموا
انه لو تعذر الجلاد قطع اليسرى وقطعها حتى تسقط الحق اليمنى ايضا واما الطريقة الفقهية فهم
فى المسئلة قالوا اصح اليدين الاولى حكما والجلد الواجب عليهم اليسرى وقد استوجب الجزء الاسلف فلا يجب
عليه قطع اليمنى والوا اما ما قلنا ان الحد وجب زجرا لما سلف لا يجب القتل بل يدل عليه
وهو الجلد والوا اما ما قلنا ان الحد حق الله تعالى فلا يقوم حتى يسقط بالشبهة وهذا واجب
انه وجب القطع من خلاف فى المرة الثانية حتى لا يودى الى فوت جنس المنفعة وهذا واجب
الاحراز من القطع فى البرد الشديد والحر الشديد حتى لا يودى الى الاتلاف وحسن قولهم
فى هذا القطع سببه الاتلاف والاتلاف واجب فى هذا الحد وسقط الحد بالشبهة قالوا
وهو ان يقال ان الاتلاف بالقطع ثابت بالقطع الذى قالوا به ولو اكمل حصل الاتلاف عند
القطع الذى محل له كالسفته الموقوف اذا التقى فلما تتابع وقعت فاذ وجب الضمان على
الملقى لانها تلفت عنده فاجيب عليه وزعموا ان المعنى الثابت بالسبب كالثابت على اخرهما
وجودا على ما عرف من مذهبهم فى مسئلة شرا القريب والامام الاول مثل ان زنا وجد
عند الثانى فالاصل ان الوجود لا يزيد قالوا واما القصاص وصورة الامام اذا قطع يدين
من رجل يقطع يده واذا ذهب قطع به ينعم الاتلاف والاتلاف ينعم الاتلاف قالوا فى هذه
الصورة القطع ينعم الاتلاف والاتلاف ينعم منه لانه لا فرق بين وجوب الادبى والقطع الواجب
وبه يجوز الاذى ايضا ولا يقدم حق الادمى على حق الادمى وما يسقط هذا الحق يدل
الحق وصرنا الى الرجع من وجه اخر وهو ان من علم القصاص حاز بطائفة من

له القصاص ممن عليه مظلوم فقد حق الممنى عليه المظلوم على حق الطالم الجاني ولما سألنا الاملاف الذي يحصل به فاما في مسئلتنا فالمنع من الاملاف في الاردي والقطع في السرقه واجب بحق الله تعالى واذا اجتمع حق الادمي وحق الله تعالى قدم حق الادمي على حق الله كما تمنع من القطع المؤدي الى الاملاف من وجه فقد منع المؤدي الى الاملاف من وجه بطريق الاولى على حق الله تعالى وهذا احسن اعتلالهم عن القصاص فلهم وزرا هذا اعتذارنا الى لهما والجواب لما ان الفصل الاول وقد عوا هم ان الايد السرق لستحيل القطع فلنا في هذا موقع النزاع وقد دللنا على انها يحيل القطع واما قولهم انها لا تقطع في المرة الثانيه فلنا هذا لا يدل على عدم المحليه فلم لا تقطع في المرة الاولى ولا يدل على انها لستحيل القطع وجواب الاصل بانا نحمله بقطع اليد السرى في المرة الثانيه لكنا نؤدي الى فوت منفعة الحبس ولسنا في الحقيقة الى تعطيل الحد وانما في المرة الثالثه نقطع ولا نبالي بفوت منفعة الحبس لانه يؤدي الى تعطيل الحد مع وجود المحل وهذا الجواب لا يستقيم على الشبهه والاولى ان يقول انما قطعنا الرجل اليسرى في المرة الثانيه بالنص والاجماع ونحن ان يقال الدليل النص وهو قوله تعالى في قطاع الطريق او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فلما تمم قطعا الى موضع جعل في محل الخلاف فمن اليد والرجل فحملنا هذا ايضا على محل موضع وجب فيه قطع طرفي قطع وموضع الاستدلال انما هو في المرة الاولى والثانيه واما في المرة الثالثه والرابعه فلا يمكن ان يقال اذ هو قطع اصلا على الخلاف اذ انا نقول المرة الثالثه والرابعه مرتبه الاولى والثانيه فلا يمكن ان يقال اذ هو قطع اصلا على الخلاف اذ انا نقول القطع الثاني في الاولى والثانيه والثالثه والرابعه واما الجواب عن الطريقه الثانيه فلسنا نسلم ان القطع الثاني في الاولى والثانيه قطع واحد بل هو قطعان لانه لو قطع اليد اليمنى ثم قطع الرجل اليسرى فلو قطع اليمنى بعد ذلك لا يقول في هذه الحاله ان قطع اليمنى والرجل اليسرى قطع واحد بل يقول قطعت يدين ورجلين فكذلك في مسئلتنا الاملاف يوجد ما سقط القصاص في هذا المحل لان القصاص اذا سقط بشبهه لم يمكن ان يسقط ثانيا بشبهه اخرى وسقط وجوب كمال الدية بما ذكرنا بالنص غير معقول المعنى وفيهم ان قد يقوم معقوله الخنصر مقام الابهام هذا الوجه فليس لهم لانه ما ذكر قائمه وجوده وهذه المنفعه الواحده حتى يجعل فوتها املافا والمعدوم لا يتصور وجود ذات منفعته واجزاؤه وانما وجود الذات مجموع منافع معقوله لا يحصل الاملاف الا بفوتها كلها وايضا فان الفوت انما يحصل بالقطع الاول لا بالقطع الثاني فاذا احتاج الاول وحظه في الاملاف ملاحظ الثاني جبارا الثاني والذي قالوا ان محل عنده محل عليه اذ الثاني الحاصل عقيب سبب حال على اخرها وجودا ثم المحسوسات ومكابرة الحقائق ملايم لاطباء الحنفيه ولا يدل عليه لا مشروع ولا معقول ومسئله السفينه على اصولهم وعندنا فيه من اليمين على الملقى الاخير بعد رجوع اخير على اصل الطريقه انا ان سلمنا وجود الاملاف من وجه نقطع الدين الذي من اجله لم يمنع من القطع الثاني وقد قام الدليل على وجوبه فان قالوا الاملاف قلنا ومن اين لكم انه منع فان قالوا لانه منع من الاملاف والحفيف قلنا ومن اين اذا منع من الاملاف الخفيف منع من الاملاف الجكمي والعجز بقيام الدليل لا تحرز الاستعباد وهذا لان الاملاف الجكمي ليس في معنى الاملاف الخفيف حتى اذا منع من احدهما لحق ان منع من الاخر والدليل عليه فصل القصاص فان في ملك الصوره يتصور وجوب الاملاف الخفيف ولا يجوز ومع ذلك اذا حاز اصطلاح الدين وان يتعمن الاملاف الجكمي والاملاف من وجه ولا نبالي به وظن لي قام الدليل لا يلتفت اليها هنا ونعذرهم عن القصاص في نهايه الضعف بحرف الالزام ان القطع والاردي كان حق الادمي لانه وجب على وجه القصاص فاذا كان الثاني الملافا ولم يكن الاول الملافا لم يكن قصاصا والقصاص لا يستوفى قصاصا مع سقوط بعض قصاصه انه وان كان القطع حق الادمي وهو مطلوم الا انه سقط حقه الى الاثر وحق الاخر يسقط الى عوض وجب ان يكون الجميع لهذا الجاني والله اعلم

مسئلة في تحريم المسك

ست الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك روى سفين عن الزهري عن ابي سلمه عن عائشه ان النبي صلى الله عليه قال كل شراب اسكر فهو حرام وفي روايه مالك عن ابن شهاب عن ابي سلمه عن عائشه قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب اسكر فهو حرام وروى ابو بكر عن ابي موسى انه قال للنبي صلى الله عليه وسلم ان اشربا يصنع بارضنا من العسل يقال له البتع وشراب يصنع من الشعير يقال له المزر فقال النبي صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وروى ابو الزبير عن جابر ان النبي صلى الله عليه قال كل مسكر حرام وان الله تعالى جعل لمن شرب المسكر ان يسقيه من طينه الخبال قالوا وما طينه الخبال يا رسول الله قال عصارة اهل النار وروى ابو بكر عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ومات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الاخره وروى عبد الله بن عمر العمري عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه قال كل مسكر حرام وهذه الاخبار في صحيح البخاري ومسلم رحمهما الله واخرج ابو داود من حديث عمر بن سالم الانصاري عن العسيم عن عائشه قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق فمل الكف منه حرام وبدل على ان المسكر المحرم من التمر والزبيب هو ما يسكر لما روى انه لما نزل قوله تعالى الا ابا لي فهلموا لي تمرا وما لمدينه سراب يشرب الا من تمر رجه مسلم وروى ياسند عن ابن شداد الحرمن علينا الخمر حتى حرمت وما يحرم من الاعناب الا قليلا وعامة تمرنا البسر والتمر اخرجه البخاري

وروى البيهقي عن ابن عمر انه قام خطيبا على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله واثنى عليه وقال اما بعد فان الخمر نزل تحريمها يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والبر والشعير والخمر ما خامر العقل وروى البخاري ومسلم وابو داود عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخمر من هاتين الشجرتين النخل والعنب وروى عوف بن مالك الاشجعي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليشربن ناس من امتي الخمر يسمونها بغير اسمها اخرجه البخاري ومما ذكر في الصحاح ايضا في تحريم المسكر حديث ابي الجويرية قال سألت ابن عباس عن الباذق فقال استيقن محمد صلى الله عليه وسلم الباذق وكل مسكر هو حرام اخرجه البخاري وروى محارب بن دثار عن ابن عمر عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن الاشربة فاشربوا ولا تشربوا مسكرا والاخبار في الباب كثيرة دون بعضها ولا مساغ ولا رخصة لاحد في الخروج عن هذه الاخبار والقول بخلافها وهي صحيحة واضحة ولا يدل كما مسلم من القوم بها واعلم ان الكوفيين قد زلوا في هذا الباب زلة عظيمة وورود اخبار معلوله ولا يجوز ان يعارض هذه الاخبار بحال ومن طالع رسول الله صلى الله عليه وسلم شرب مسكرا في وقت فقد دخل في امر عظيم وبالجملة فالاستدلال بسائر العلل في اخبارهم التي يوردونها والاثار التي يعتمدونها على هذا المرتطول واعلم ان النبيذ الذي شربه رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حلوا ولم يكن مسكرا والدليل عليه حديث تمام بن جزء القشيري انه سأل ابا سعيد عن النبيذ فدعا بجابية فشربه وقال ما كانت منذ لرسول الله صلى الله عليه وسلم الا ليلة واحدة كذا سنده في سقاء من الليل واوكيته واعلقته فاذا اصبح شربه منه اخرجه مسلم وروى يونس عن الحسن عن امه عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت لنبي صلى الله عليه وسلم في سقاء بوكاته اعلاه وله عزلاء نبذه بالغداة ويشربه العشي ونبذه بالعشي ويشربه بالغداة وقد ذكر ابو جناب البرهان سبب العلل في اخبارهم والعذر لهم في هذا الباب على هذا القدر فائدة قال ابن عباس التقتير اعطاء بصيرة في الدين واستدل الحاج الى الحلام من حب العباس قال الفضوح مغتنة ومن كلم فيه فقاس النبيذ على الخمر بعلة الاسكار والاطراب من اجلى الامسه واوضحها والمغالطة التي وجد في الخمر موجودة في النبيذ لان تلك المفاسد ليست لاجل الاسكار فان فلسفوا هذا الى الدين وهذا المعنى موجود في النبيذ وقد زعم بعضهم ان النبيذ المطبوخ لا يساوي الخمر لكثرة الاعناب في الخمر ومسل الطباخ اليها ولزهتها وصفايها وحملها الرعنات في النبيذ المطبوخ

ونفره الطباخ عنها لدورتها وغلظها فلم يكن الفيل من النبيذ داعيا الى الله على الخمر فان الفيل منها يدعو الى ضدها وفي النبيذ مصالح اخر من استمرا الطعام واجلاب القوة وتحليل الغم وفي الخمر ايضا توجد هذه المنافع الا ان فيها المذاهب الى ضدها وفي مواقعه الدنيء ذكر وحكايته على العقل غلبت مفسدته المفسدة واما النبيذ فالمصلحة فيه اغلب وجهه المفاسد فصار وجه الفرق فيه داعيا الى الشرب دون على الوجه الذي بينا غلبت مفسدته المصلحة فصار وجه الفرق وفي الصورتين من هذا الوجه وهذا الذي قالوه ليس بشيء وكان قليل الخمر يدعو الى كثيره فلذلك قليل النبيذ يدعو الى الكثير لان الكثير مطلوب على الدوام والنبيذ عند عدم الخمر لم يمل الخمر سواء ولان طلب الكثير لحصول الفرح والطرب وهذا في النبيذ موجود مثل وجوده في الخمر ويكون قليله داعيا الى كثيره مثل الخمر ولئن كان في النبيذ قليل غلظ فالطبع فعال لما يريد لطلب السكر بخلاف الخمر الرائق فالطبع لطلب السكر وعلى الجملة النصوص مغنية عن هذا المعنى

مسئلة الدابة اذا قتلها المحرم يجب عليه شيء وعند هم يجب عليه الضمان لنا ان الدابة اذا قتلها المحرم فلا يجب عليه شيء دليله اذا ذا التقابل بين الحرم واوكار الامساواة بين ستة قتيل بشره فضار كما ثبتا وبيان هذا المعنى ما هذا الذي صلى الله عليه وسلم ان الصيد لا يحل قتله في الحل والحرم وفقد العمارة الموجود دفع الشر وذلك عليه الفواسق الخمس عند قتلهن في الحل والحرم وفقد العمارة الموجود دفع الشر وذلك عليه الفواسق الخمس عند قتلهن في الحل والحرم وفقد العمارة الموجود دفع الشر وذلك الشر موضع ومعلل المشروع لا يوجب في الشرع بعده والدليل على ان دفع الشر شرع ان الانسان ما مور بحفظ نفسه ولا يمكنه حفظ نفسه الا بدفع الشر عن نفسه وهذا لان الانسان ما مور بان يزيل عن غيره غير ما مور بان يحمل الاذى من غيره فاذا لم يجب عليه الانسان ما مور بان يزيل عن نفسه الاذى مشروعا فقد حصل الحلال بفعل مشروع فلا يجب الضمان لان محل الاذى صار دفع الاذى مشروعا فقد حصل الحلال بفعل مشروع فلا يجب الضمان لان فعل الشر وعات خلاف عن التبعات والضمانات وانما الشفعة والضمان من لوازم وجود عدم المشروعية اما حقيقة او اعتبارا واما قولنا ان ما قتلت ليس له ان يزيل شره فيمكن ان يعارض بحقيقة انه لما ان قتل شره ان شره ارتفع عن نفسه فيجب عليه الجزاء لان ما يزيل شرا دائما يزيل سواء دائما او اكثر الاوقات وعلى ان ما ذكرنا لا يعرض على الله ونفذه عن الدليل فحقه في الحال لما بالاموال او بالله لحق المالك وحق الله تعالى لا يسقط بفعل مشروع ولا يجوز ان يقال ان حق الله ومن الدواب ما هو غير متعرض لملكه انما يتعرض لوحشيته فان قاتل من الله ومن قاتل الله معصوم فحق الله تعالى لا يسقط بفعل صدر من غير ورثيا

قالوا المعصوم لحق الغير لا يسقط بخطاه الغير والدليل على انه معصوم لحق المالك يسقط
عصمته بإباحة المالك ولا يسقط عصمته بسقوط عصمة المالك حتى انه لو ارتد او كان
حربيا ثم اسلم سقطت حرمته املاكه فان قال قابل لحيوانات حرمة في نفسها فالمراد من
قولنا هو عصمة المالية لا الشك ان عصمة المالية لحق المالك لا لحقه في نفسه يدل عليه
ان الخلاف في الدابة الصائلة وفي متاع لهو وفي من موضع وخاف الهلاك من سقوطه عليه
فالملك خلاف واحد في ان عند دفع الصائل وفي هذه الصور لا يوجد حق الغير المالك
واذا ثبت انه معصوم لحق المالك وحق المالك قايم فعصمته قايمة واذا ثبتت العصمة للمال
فالمال المعصوم موجب للضمان كما لو قتله بشبه المحض قالوا واما قولهم لم قتله لدفع
شره قلنا لهذا الشر وان وجد منه لكن لا لعصمة لحقه حتى يرفع شره والا لعصمة
لحق المالك لا شر منه والحرف ان حق الغير لا يسقط لشر الغير وانما يقولون لما لم تثبت عصمته
لعدم شر حتى يرفع بوجود شره فصار وجود شره وعدمه بمنزلة واحدة فيما وجب الضمان
لاجله وعلى هذا خرج الاحرام الصائد ان عصمته لحقه فسقط حقه بخاسته وهذا
في الحرم ظاهر وفي العبد ان عصمته كذلك لحقه لا لحق الغير وانما لحق المالك في المالية فانما في
الدم فلا وفي العبد ردده برده ونقصانه من حيث كونه ادميا
مخاطبا بحرمة المالية الحرم والمالية التي للمالك زالت وزال هذا المعنى فحق المالك في المالية
لا من حق العبد في نفسه واذا زال ذلك فصار الواجب في نفسه ملحق خاسته ثم
المالية التي هي للمالك هلكت بعاوده بطبعه اذا زال العبد سقط حقه ثم عصمته ثابتة
سقطت بعاقبة الواو واما صيد الحرم انما لم يجب فيه الضمان لان عصمته ثابتة
لحق الحرم وحق الحرم لم يسقط الصيد الصايل وهذا لان الصيود اصلها على الاباحة
وانما ثبتت اماناً الصيد الحرم لشرف البقعة ومعنى الامان لا يتعرض له فاذا كان
الصيد هو المتعرض والقاتل دافع لتعرضه لم يتسلم الامان الصيد وهذا المعنى فظهر عمل
وجود على الاباحة في الاصل فلم يجب الضمان واما في مسئلتنا هذه الحيوانات المذكورة ليست على
الاباحة في الاصل لخلقه معصوما لحق ملاكها فلما زال حق ملاكها فانما كانت العصمة
فانه على خلاف الصيود فانها خلقت مباحة في الاصل عرضت العصمة لحق الحرم وهذا
الحق في الصيد الذي لا يوجد منه الاذى فاما في الموذي فلا الا ترى

ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على قتل الموذيات في الحل والحرم وامر بسقوط حرمتها
واذا سقط حق الحرم لم يجب الضمان لان اباحة الاصلية لما بنينا وذكرنا على فصل دفع
الشر فصلا آخر وهو ان فعل البهيمة هدر اغير معتبر وسببه لا عدم وجوبها تحت
الخطاب والتكليف ولهذا لا يضع في افعالها ثبتي واذا كان فعلها هدرا لغير معتبر صار وجود
فعلها وعدمه بمنزلة واحدة ولهذا لم يضمن على فعلها خطاب ولا طف فلم يوصف
فعلها بالشر والخباية وهذا الوصف من ذيات المكلف قالوا واما اباحة قتلها فاذا كان
لفعل الدابة وانما ذا لخوف الهلاك على نفسه مثل المضطر يخاف الهلاك على نفسه
فانه رخص له في الاقدام على ما فيه الغير والهلاك مع قيام العصمة وجوب الضمان الا ترى انه
وصل المخمصة داخل على ما لم تأكل لاحيا نفسه وكما ان دفع الشر مشروع
فاحيا نفسه مشروع ومع ذلك وجب الضمان لحق المالك لا لانها سنة ان دفع
الشر وحصل اتلاف ماله فتلفها لخوف على نفسه فاما اسقاط الضمان اصلا ممن يزين
وحق المالك قايم على ما سنوضحه وهو الحرف الوجيز لهم انهم قالوا الهدر ثابت صورة
لدفع شره او لاحياء نفسه وعصمتها معناه لحق المالك مع المخمصة سواء قالوا واما قولهم
انه قتيل شره ونفسه لكيلا يكون هو دفع الضرر والعيان فانه متناول المعصوم على ما
نعم قتل الشر والشر لا يوجب سقوط عصمة على شيء قالوا ولكن فيما اذا خاف
الهلاك منه دليل على انه سلبنا له الفعل لانه لم يقرر الفعل عليه مع خوف الهلاك
منه وهذا لان محاربا قاطعا واحدا يسعا او هو خاف الهلاك منه وقتله على ذلك
يجوز الكافر قبل يده نفسه ولا السبع قتل كلبا حتى يدل الفضل مقرر على الفاعل وان
كان قتله لخوف الهلاك قالوا واما في المكره انما لحقنا به الحكم لاستعمال
الامر الفعل والتهديد عليه مثل من امر عبده شتى فانه يكون هو الفاعل
لانه استعمل عبده بامره اياه الا ان هنا حمل امره في ملكه فلم يحق الى الخوف
والتهديد في صحة الاستعمال وفي مسئلتنا حصل الامر في ملك الغير ولو قالوا انما
يكون مستعملا اياه عند التهديد والخوف وان الخلاف فيما قبله المعول عليه وغيره
خلاف واجاز في حق غيره لم يوجد حمله على قتله نقصد قتله حتى كان الدابة سلب

بيان

والجواب ـــــ اما قولهم ان الدابه معصومه لحق المالك قلنا قد قال اصحابنا لا عصمه
للدابه في حال الصيال اصلا وقولهم ان عصمها المالك فانيه قلنا العصمه لحق المالك مشروطه بوقتها
بعدم الشر من الدابه فاذا وجد منها الشر فات الشرط واذا فات شرط العصمه فاتت العصمه وهو
نظير العصمه بالحرم فانها مشروطه في حق الصيد بعدم الشر منه فان قالوا لم جعلتم العصمه
مشروطه بهذا قلنا لان عصمه المحل لبقاء منافع المحل على المالك وعلى هذا لا بد وان يكون
المحل منتفعا به ليكون معصوما وانما يكون منتفعا به اذا غلب نفعه على ضرره وخيره على
شره فاما اذا كان على العكس وغلب ضرره على نفعه التحق بمحل غير منتفع به فسقطت عصمته
ونظيره الخمر فانه لما غلب اثمها على نفعها صارت كمحل غير منتفع به وهم يقولون على هذا انما كان
المحل منتفعا به لكونه على تركيب مخصوص وبنيه مخصوصه لا الانتفاع بها باعيانها وذلك
البنيه والصيال لا تزول بهذا المعنى وبقي المحل منتفعا به على ما كان وهذا كما ان الانسان بالصيال
لا يخرج عن كونه ادميا فكذلك الجمل بالصيال لا يخرج عن كونه جملا فاذا لم يخرج ومنافعه
باقيه وانما بصياله عجز عن الانتفاع به الى ان يزول صياله كما يعجز باباق العبد عن الانتفاع به الى
ان يقدر عليه واستدلوا لبقا كونه محلا منتفعا به ببقا ملك المالك وجواز بيعه في هذه الحاله
وحل اكله ان ذبح وجواز اعتاقه ان كان عبدا قالوا واما المحل الذي لا ينتفع به كما لا يكون
معصوما لا يكون مملوكا ونحن نقول في الجواب عن هذا الكلام في حال الصيال وحال الصيال
الحق بغير منتفع به وقولهم ان محليه الانتفاع لكونه على تركيب مخصوص قلنا هذا التركيب صار
ملغى والحق بالعدم من حيث انه صار حيوانا شريرا والحق طبعه بطبع السباع وقولهم انه
لم يوجد الا عجز المالك عن الانتفاع به قلنا ورا العجز معنى اخر وهو فوات منافع المحل لمعنى
قائم في المحل وهو طبع السبع والشر ومثل هذا لا يوجد في الاباق وانما وجد عجز لبعده عن يده
ومكان مكنته وهاهنا وجد فوات المنافع اصلا وقولهم ان الملك قائم به قلنا لا ننكر
بقا الملك وانما ندعي فوات الحرمه والعصمه مثل الخمر على اصولهم ومثل العبد المرتد على اصل
فعلى هذا جاز البيع والعتق فان قالوا اذا كانت المنفعه متوهمه عند زوال عارض الصيال
لا يلحق بما لا منفعه له كالحيوانات الصغار مما لا يؤكل قلنا هاهنا فاتت منافعها لغلبه
شرها والتحقت بالسباع والموذيات بخلاف صغار الحيوانات وتخرج فصل المخمصه على هذا
وقولهم ان فعل البهيمه غير معتبر قلنا نحن ندعي كون المحل غير منتفع به لوجود الشر والاذى
منه حسا فكيف يرد على هذا قولهم ان فعلها غير معتبر فان معنى قول الفقها ان فعل

البهيمه غير معتبر انه لا تجازى عليه ولا تؤاخذ به وهذا ليس بطريق المجازاه والمواخذه وانما فيما
قلناه بيان ان محل العصمه الشرعيه لم يوجد او فات بالصيال هذا الذي قلناه تشييد طريق الاصحاب
بابلغ ما قال جواب اخر معتمد وهو انا نسلم وجود العصمه للمالك ونسلم بقا العصمه في المحل
الا ان الضمان لا يجب لعدم سبب الضمان وبيان هذا ان الضمان لو وجب لوجب بالعصمه ومعنى العصمه
في المحل كف الناس ومنعهم عن التعرض المتوي لهذا المحل ابتدا الا ترى ان النبي صلى الله عليه قال
امرت ان اقاتل الناس الخبر وقوله عليه السلم فاذا قالوها عصموا مني دماهم واموالهم اي وجب على
الكف عنها بقولهم الكلمه ويدل عليه انه عليه السلم قال في خطبه الوداع ان الله تعالى حرم
دماكم واموالكم والزمكم الكف عنها والحقيقه يدل على هذا لان التكليف ورد بطلب
المكافه في هذا المعنى والقاعده الكليه في الاوامر والنواهي الوارده في هذا الباب باثبات
المكافه للناس وهو كف بعضهم عن بعض وهذا الرجل المصول عليه كاف عن مال هذا الانسان
بل هو في طلب المكافه وانما الدابه لا تكف عنه وهو قتلها لتكف عنه فصار الحرف ان المصول
عليه قائم بحق العصمه حيث لا يتعرض للدابه ابتدا وانما جا سقوط الضمان بتعرض الدابه له
وقتلها لطلب الكف لا لخلل بالعصمه الا انه لمنع التعرض ابتدا فصار الضمان لو وجب وجب
بالعصمه لحق المالك والعصمه ما بينا وليس هذا السبب الذي وجد في هذه الصوره ونظيره
صيد الحرم فان العصمه بمنع التعرض ابتدا لحق الحرم والمصول عليه قائم بهذا الحق والجزا لو
وجب في صوره الصيال لوجب لمعنى لا لخلل بالعصمه فصار جمله الكلام ان الفعل مخيل في
سقوط الضمان به على ما سبق والعصمه التي يحيلون عليها في ايجاب الضمان قائمه برمتها مع
سقوط الضمان بهذا السبب كما في صيد الحرم واما فصل المخمصه على هذه الطريقه فهو
متعرض لها ابتدا بالاتلاف وليس متلفا على جهه دفع التعرض وطلب المكافه وانما غايه
ما في الباب ان الضروره حاجه مشاهيه واتلاف الدابه لحاجه مشاهيه ليس بمناف
للتعرض لها ابتدا واذا كان متعرضا لها ابتدا والعصمه لحق المالك جاز ان يكون موجبه
للضمان بهذا السبب واما الذي قالوه من انا اهدرنا العين باباحه اتلافها واهدار المالكيه
فليس لهذا اصل الا المخمصه وفي فصل المخمصه وجدت رخصه مع بقا السبب الحاظر
وهو العصمه لحق المالك واما في مسالتنا فالاتلاف دفع مطلق مشروع من كل وجه
ولا حاظر اصلا لان العصمه لحق المالك لا يوثر في هذا الاتلاف بوجه على ما سبق وعندي ان
الاعتماد على هذه الطريقه اولى وهي الى التحقيق اقرب والله اعلم بالصواب ـــــ هـ

لحق

الحرز والعقود منع بعضهم عن التعرض [illegible]

مسايل السير

مسئلة يجوز فتنة العالم في دار الحرب عند نا وعندهم لا يجوز ومدار المسئلة على ان الاحراز الدار عندنا ليس بشرط في تمام الاستيلاء والملك فانهم لما غنموا قبل الاحراز وعندهم هو شرط ولا يحصل تمام الاستيلاء الا به والملك يزول به وبما سنذكر على هذا اصل مشار اليه المدد الغانمين في القسمة اذا لحقوا بعد انقطاع الوقعة وقبل الاحراز عندنا يشاركه وعندهم لا يشاركه وانما ثبت لنا ان الاستيلاء سبب الملك في المال اذا كان شرعيا وقد وجد تمامه فيحكم حصول الملك وجازت القسمة تتاءيد تمام الولاية بوقعة في دار الاسلام والدليل على تمام الاستيلاء وجود رهو الاستيلاء ومعناه الموثر في افادة الملك المقصود من الاستيلاء فعلوه مشاهد وما معناه الموثر في افادة الملك فهو استيلاء وعليه اعتماد الملك مع اطلاق الشرع اذ ذاك وهذا هو الموثر في افادة الملك لانه زال في المحارز عن الصيود وغيرها من الحظوظ الحشر اذ احدها الاستيلاء على الكل وان المعنى فيه هو الاخذ على اعتقاد التملك معتزما باطلاق الشرع ذا لان اصل الاستيلاء الافضاء عليها وان صور في صيود اصطادوها ان المسلم اخذ منها منهم وسلموا عليها لهم تصور اشكال في وجود المساواة بين الاستيلاء بدل عليه من حيث الحكم ان الاستيلاء قد يكون لازالة الملك الفاسد عن الاموال وهو مسلم على اصولهم وانما الزال الملك لوجود تمام الاستيلاء من المسلمين عليها وقد لا يستتم ملك المسلمين فيها لعلة سنذكرها ان شاء الله تعالى وانما تمام فوجب ان يستتم المسلمين بالغلبة والتمام والتمكن الفريق من عدة من وان لم يزيدهم بالتمام وزال الملك عنهم لوجود اصل الزوال وقوله وجد ملك المسلمين وان لم يستتم بهم التمام لوجود اصل اليد وهذا حرف مشكل عليهم في الالزام ولسنا اعرفهم لهذا على هذا وانما نعلل على الالزام ولما عجز هم ذهبوا الى ان الاستيلاء تم قبل الاحراز فلم يحكم بوقوع الملك بدليل ما لو غنما وقعة وهذا في حال فوات الغير هم ودليل عدم تمام الاستيلاء ان يد المسلمين بانية على اهلها الاموال من وجه دون وجه ولا تتم الاستيلاء الا بثبوت اليد من كل وجه والدليل على عدم الثبوت من وجه ان الاموال اذا قة في دار الحرب ودار الحرب باقية في اربعهم وهي مكان المال وثبوت اليد على مكان المال سبوت على المال لان الشيء مكانه والشيء من مكانه يجري مجرى الشيء من الشيء فلا يد به ثبوت اليد على المبيع سمن ثبوت اليد على البيع والدليل على ان دار الحرب في اربعهم لنا انها هي على الاطلاق ومثل ما نقول ان دار الاسلام على الاطلاق للمسلم ولا معنى لكون الدار في اربعهم انما هم سدنها ومصالحها وانتصابهم للذب والدفع عنها ولهذا المعنى صارت دار الاسلام في يد المسلم وان لواء الاموال ان يدهم حكمية حتى عال الكلية راعى الحسية بدليل انهم حسية على ما قلناه من ان المسلمين من وجه دون وجه والواو للالزام عليهم لهذا انهم لو اسلم واحد منهم وسلم اليه بيت من دار ظل في يمانه وهو في يد منه وسلم اليه كله وان كان في دار الحرب وهذا لان الدار اخص من الدار بيتا من الدار عبدا ظل في يمانه وان كان الغصب في دار الحرب منه والواو في قوله المسايل لا تقول ان الايدي ثابتة مزيكل وجه بل يثبت هذه الايدي من وجه دون وجه ولكن سوت اليد من وجه حكما في سوت الملك في الهبة واسقاط الضمان في البيع ووجوب الضمان في الغصب اما في الهبة والبيع سوت اليد حقيقة ليس بشرط بدليل ان الطبيعة ست فلا في ضمنها وانما المعتبر في الهبة وجود هما بدليل الرضا وان كان الاخذ بيد واحد من وجه وفي البيع اعتبر في حق الضمان وجود هما بدليل الرضا والقبض حقه فاما في الغصب فصور بيد المغاصب السلم الذي عليه ومولى البائع بما عليه فاسقط الضمان حقه فاما في الغصب فصور بيد المغاصب من وجه دون وجه ما دام في المغصوب منه ولكن وجب الضمان مع هذا لانه ضمان جبر واذا فاتت اليد من وجه فلا يجب ضمان الجبر بسبب ان اليد الغير الحق بالاخذ على اعتقاد التملك معتزما باطلاق الشرع كاخذ الغاصب الا ان هذا اليد غير الحق بالاخذ على اعتقاد التملك معتزما باطلاق الشرع ذا لان اصل الاستيلاء الافضاء عليها وان صور في صيود اصطادوها ان المسلم اخذ منها منهم وسلموا عليها لهم تصور اشكال في وجود المساواة بين الاستيلاء بدل عليه من حيث الحكم ان الاستيلاء قد يكون لازالة الملك الفاسد عن الاموال وهو مسلم على اصولهم وانما الزال الملك لوجود تمام الاستيلاء من المسلمين عليها وقد لا يستتم ملك المسلمين فيها لعلة سنذكرها ان شاء الله تعالى وانما تمام فوجب ان يستتم المسلمين بالغلبة والتمام والتمكن الفريق من عدة من وان لم يزيدهم بالتمام وزال الملك عنهم لوجود اصل الزوال وقوله وجد ملك المسلمين وان لم يستتم بهم التمام لوجود اصل اليد وهذا حرف مشكل عليهم في الالزام ولسنا اعرفهم لهذا على هذا وانما نعلل على الالزام ولما عجز هم ذهبوا الى ان الاستيلاء تم قبل الاحراز فلم يحكم بوقوع الملك بدليل ما لو غنما وقعة وهذا في حال فوات الغير هم ودليل عدم تمام الاستيلاء ان يد المسلمين بانية على اهلها الاموال من وجه دون وجه ولا تتم الاستيلاء الا بثبوت اليد من كل وجه والدليل على عدم الثبوت من وجه ان الاموال اذا قة في دار الحرب ودار الحرب باقية في اربعهم وهي مكان المال وثبوت اليد على مكان المال ثبوت على المال لان الشيء مكانه والشيء من مكانه يجري مجرى الشيء من الشيء فلا يد به ثبوت اليد على المبيع سمن ثبوت اليد على البيع والدليل على ان دار الحرب في اربعهم لنا انها هي على الاطلاق ومثل ما نقول ان دار الاسلام على الاطلاق للمسلم ولا معنى لكون الدار في اربعهم انما هم سدنها ومصالحها وانتصابهم للذب

وقد استدل اكثر من سامحهم بجواز اخذ الطعام والعلف من غير ضرورة ولا ضمان ولو كان الملك وقع
للغانمين لحرم كما بعد القسمة وفرقوا بهذا بين ما قبل الاحراز وما بعده واستدل بعضهم بما لو
اعرض بعض الغانمين عن الغنيمة سقط حقه ولو ملكوا بالاستيلاء لم يتصور سقوط حقهم بالاعراض
والجواب ـــــ انا قد بينا تمام الاستيلاء بابلغ دليل اما قولهم ان يد الغانمين
ثبتت على هذه الاموال من وجه دون وجه قلنا بل ثبتت من كل وجه وقولهم ان الاموال
باقية بدار الحرب ودار الحرب في ايديهم قلنا قول القائل ان دار الحرب في ايدي اهل الحرب مجاز
من الكلام ومعناه انهم القائمون بمصالحها والمنتصبون للذب والدفع عنها وهذا لا يدل على
انها في ايديهم لان هذا المعنى شيء واليد شيء آخر الا ترى ان الصبي الحر يقوم الاب بمصالحه ويجب
للذب عنه ولا يدل على انه في يده لان الحر لا يثبت عليه اليد اصلا ويقال لهم ما معنى اليد التي يدعون
ثبوتها حتى ننظر هل وجدت هاهنا فان ما لا يعرف محسوسا فلا بد من طلب معناه ليعرف وجوده
من عدمه فان قالوا معنى اليد هو التمكن من الشيء حفظا وتصرفا والشيء اذا كان في دار انسان يكون
صاحب الدار متمكنا منه حفظا وتصرفا قلنا هذا الكلام حسن ولكن ان هذا في مسئلتنا فانه لم
يوجد تمكن اهل الحرب من هذه الاموال حفظا ولا تصرفا وقد كان للملاك هاهنا اولى فان انعدم
فيثبت بهذا ان دعوى اليد المحسوسة لا يمكن لهم سوى ان يدعي اليد الحكمية وهو دعوى بلا دليل
وعلى ان للغانمين يدا حسية ولاهل الحرب يدا حكمية واليد الحكمية لا تعارض الحسية والدليل
عليه المسائل التي ذكرناها من يد البيع ويد الهبة ويد الغصب وان ثبت للمشتري والموهوب
له والغاصب ايد حسية ولم تعارضها الايدي الحكمية وهو يد صاحب الدار وقولهم ان الايدي
لها ولا ما ثبت على التمام قلنا لو لم تثبت على التمام لم تثبت هذه الاحكام وان جاز ان تثبت هذه
الاحكام ولم تثبت اليد على التمام جاز ان يثبت الملك للغانمين في مسئلتنا وان لم تثبت يدهم على
التمام والاعتماد على الاول وقد قال ابو حنيفة ان الحربي اذا دخل دار الاسلام يصير فيئا
لجميع المسلمين وانما ثبتت لهم يد حكمية بحكم الدار وللحربي على نفسه يد حسية واذا لم
تعارض الحسية الحكمية في منع الملك فكيف تعارض الحكمية الحسية في هذا المنع واما قولهم
ان الملك بقهر المالك ولم يوجد قهر المالك من كل وجه قلنا بل وجد من كل وجه فانهم
مقتولون او ماسورون او منهزمون ولا قهر فوق هذا واما قهر سائر الكفار فليس بشرط
في هذا الملك لان الملك على الملاك ولا يعتبر قهر غيرهم واما قولهم انما يتم اذا قهره قهر

من يتقوى به ويستنصر قلنا اذا قهره ولم يمكن ناصره من نصرته فقد قهره وقهر من يتقوى به وينصره
وعلى ان قهر جميع الكفار ليس بشرط لان قهر جميع الكفار انما يشترط ان لو كان التملك على جميع
الكفار ولان ذلك مما لا يمكن اعتباره وما لا يمكن اعتباره يسقط اعتباره وقولهم انه اذا احرز بدار
الاسلام فقد احرز المال عن مكان نصرة الكفار قلنا النصرة فائتة في الموضع وقهرهم بفوات
نصرهم في موضع نصرتهم اظهر واتم من قهرهم بفوات لا في موضع نصرهم ويدخل عليه الا انهم
زوال ملك الكفار وهو في بلادهم الا الزام وقولهم ان الرجلين اذا تنازعا في شيء وهو في دار احدهما
يكون صاحب الدار اولى به قلنا اذا كان في يديهما لا يكون صاحب الدار اولى به وان كان في يد احدهما
وليس في يد الاخر اصلا لا يكون صاحب الدار اولى لانه في حفظ هذا او تصرفه وليس للاخر يد اصلا
واما في مسئلتنا للغانمين يد حسية وليس للحربي يد اصلا فيكون هذه المسئلة مثل تلك المسئلة
واما قولهم انه لا بد من اتصال القهر بجميع الكفار حتى يتم القهر قلنا المعتبر هو قهر من وقع التملك عليهم
قالوا ليس المقصود من الجهاد هو المال حتى يعتبر قهر طائفة منهم انما الجهاد لاعزاز كلمة الله
تعالى ولاعلاء دينه واذا كانوا اهل دين واحد ومنعة واحدة فلا بد من اتصال القهر بجميعهم قلنا
لما كانوا اهل منعة واحدة ويدا واحدة على المسلمين فاذا قهرنا هؤلاء ولم ينصرهم اولئك عجزوا عن
المدافعة عنهم فقد اتصل القهر بجميعهم سيما انهم قالوا نخاف ان رجعوا وينتزعوا ويقهروا كما لو
المسلمين قلنا فاذا يكون هذا مقابلة قهر بقهر واستئناف قهر حصل عليهم فلا يدل على انتفاء
القهر الاول لان القهر من المسلمين قد تم فان اتفق هذا فهذا نوع مقابلة واستئناف فلا يمنع من تمام
القهر الاول واما مسئلة السرقة فهناك الاخذ قد تم الا ان السرقة لم تتم لانه لم يتم جنايته من
حيث السرقة بالاخراج من الحرز والدليل على انه ليس المعنى ما قالوه ان الدار اذا كانت لها مقاصير
وهي لمالك واحد فاخرج من مقصورة الى صحن الدار وجب القطع وان كان لم يخرجه من داره
واما الشبهة في فور الهزيمة فقد بينا تعتبر استقرار الهزيمة ولا فرق بين ان يكون على الفور
او لا على الفور واما فصل الطعام والعلف فالتعلق به ضعيف لانه مفارق لسائر الاموال
في جواز الاخذ منه والانتفاع به فكيف يستدل به في حكمها وهذا لان الطعام والعلف
استثني من سائر الغنائم لحاجة الغانمين اليه على العموم وتعسر حمله الى دار الحرب وعزه
الذهاب والمجيء وعدم الباعة في دار الحرب على اغلب العادات فلو لم يستثن

حكمه من سائر الاموال ومعنى الغراه في بعب وجرح عطيم وما يودى ذلك الى بضرهم
وصدهم عن الجهاد ففى على اصل الاباحه لهذا وهذا المعنى والوحوش السفل من غير
الطعام والعلف والحوت الطعام والعلف واذا بقى على اصل الاباحه لم يقتضر جواز الاخذ
الى ضرورة ولا ان موجبا ضمانا واما فصل الاعراض فلنا انما لا لذلك لانه مبنى على ان
انذلم ذا المال الحربى او ماله الذى اباحه سببه والجهاد من الانسان مترددا بين ان
يريد وجه الله تعالى وبين ان يريد عرض الدنيا وايهما اختار حكم له بموجبه
وهذا الطريق يقطع حق المعرض على المسلم وازدان الحق ايضا لا يسقط بالاعراض الا ان
يكون سببه مبنيا على الطيب مثل السقعه والاعراض يكون زاكا للطالب فى الحق الذى
للغانمين عن اصولهم لا يوجد هذا ومع هذا سقط الاعراض دل المعنى ما بيناه ومن اصحابنا
اصحابنا عليهم يعجه الفقيه وهم يقولون يصح باحد هذين امرا لاجل الحاجه الى الهلاك اذا
اضطر الامام الى ذلك لمنعه الجند قبل القسمه وقد وال بعضهم بقسم جلايم اذا دخل دار
الاسلام يسترد منهم ويقسم بانا علمنا او المعنى الاخر اذا اجتهد الامام فادى اجتهاده
الى الجواز صح هذا الطريق اذا اجتهد عندنا الجواز يجب المدير او اجتهد عندكم وجب بالملك
والبيع الفاسد يفيد ملكا وان فى الموضعين والشرع جوازه فى الابتداء عندنا وعندهم ولا
جامعنا الى ايراد هذه المسله واما الاعتماد على الله سبحانه وتعالى والصلاه على رسوله
الكفار يملكون اموال المسلمين بالاستلاء عندنا وعندهم يملكون ذلك ان المال المحرز معصوم
بالاسلام فلا يملك الذمى كالرقيه وهذا لان الملك انما ثبت عند عصمه الاسلام وتستمر ولا
العصمه السرعيه بالاسلام ورود الشرع بذلك كما دل عليه ان المعصوم هو المعصوم عن النهب
لان العصمه هى الحفظ ومعنى الحفظ انه محفوظ عما يملكه المبلح والمبلح يملك ما بيده والمعصوم يعصم
عن التملك بالبد ويقال ان المعصوم محفوظ على الكل شرعا ومن حفظه على الكل لا يملك
عليه بالغلبه ولا يملك تملكه ورضاه وهذا كلام وجيز ملخص فى غايه الاحكام واما الدليل
على ان العصمه بالاسلام يدرك فى المسله التى بلى بها ولحاجتنا فى هذه المسله الى اثباته فانهم
سلموا عصمه مال المسلمين الا انهم يقولون هى بالدار وبايمانها ذا حصل المقصود وهو سبب العصمه
واما الدليل على سبب العصمه لهذه الاموال فى حق الكفار فانها معصومه وذلك موجب الدليل

هو انه قد قام الدليل على ان الكفار مخاطبون بالشرايع خصوصا فى المناهى والمحرمات والعصمه مخطاب
الشرع فكل من له ولايه الخطاب بست العصمه فى حقه والدليل المخبر فى سوت الخطاب فى الكفار
هو ان الرسول بعث الى الناس كافه اجمعهم واسودهم على ما ورد به النص فى القرآن والاخبار فكل
مكلف فى العالم فالرسول مبعوث اليه وكل ما جاء به الرسول مخاطب بالتزام جميع شرايعه وهذا لان الشرايع
مشتركه على العموم والشمول ليس فيها تمييز بين فريق وفريق فى حق اهل التكليف فجميع الشرايع على
السوا الا ترى مواضع استثناها الشرع ورد على الكافر اذا زنا او سرق او قذف حد
بشرع الاسلام ولولا ان الخطاب بالنهى عن هذه الاشيا ثابت له والا لم يتصور وجوب الحد عليه
والدليل على ان مع العصمه ان طريقه الاعتماد على العصمه بالقدر الذى ومنا فى طريقه الاصحاب فى
غايه الحشر والقوه ويمكن ان نسلك طريقه اخرى فى الطف واقرب الى فهم الشغب وارفع للسايل
على فصل العصمه وهو فصل الضمان فانه فى نهايه الاشكال على طريقه الاصحاب والطريقه التى
اخترناها فى هذه المسله هى ان الاستيلا السبب يسبب فى الاصل لملك الناس وانما هو سبب لملك
الملكات التى لا مالك لها والدليل عليه الشرع والمعقول اما المشروع فقوله تعالى لا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجاره عن تراض منكم فقد منع الاكل من اموال الناس على
الاطلاق واستثنى عنه مخصوصه فما وراها على اصل الاباحه لمعنى لا يوجد فى ماله مالك وذلك
والشرع وضع هذا الاخذ سببا لملك المباح الذى لا مالك له لمعنى لا يوجد فى ماله مالك وذلك
المعنى هو الانتفاع الى خلق جميع ما فى الارض لعباده فاذا لم يملك الشى لا يتحقق ولم يحظر شرعى
ذا كل واحد يسعى فى تحصيله لنفسه وذلك يسبب به ويصير الى ما جعله الله وهذا المعنى
لا يوجد فى املاك الناس لانه قد ظهر لها مالك وقد تعذر لها اصحاب فهم اولى بها ومنافعها
الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم اثبت الناس شركا فى الماء ومعنى الشركه كونهم فيها على السوا
من غير اختصاص لاحد بقدر او واحد دون واحد وهذا لا يوجد فى الاملاك واما المعقول
فلان ملك الانسان ما خلقه وعلامه خلو الانسان ان لا تعلق عليه فاما اذا تعلق عليه وصار ملكا
لمن يقبله عليه دار هذا الخلق ويليس فحق سوا وصارت املاك الناس والمباحات التى لا املاك
لها شيا واحدا ولم يتوجه وجه ولا ملكه معنى وانما السبب فى املاك الناس هو الملك بالرضاء
ليتلاشى بهذا الحق كل حق ويكون الملك كلا ملكا واذا ثبت هذا فهول املاك الكفار صحيحه
شرعا وهذا لان الاجماع حصلت عقود هم بالرضاء مثل عقود المسلمين

مل البياعات والمناكحات وغيرها وسواء في ذلك وجد ذلك مع الكفار او مع المسلمين بينه
اذا اذا اعتبر ذلك في اثبات الحقوق والاملاك اعتبر ايضا لتخطيها في دفع الاستيلاء
والملك لان من اعتبر الشرع رضاه في اثبات اعتبر تخطئه في المنع واذا ثبت الاصل الذي
مدناه وعرف ان املاكهم وعقودهم صحيحة شرعا لم يكن سبب الملك فيها الا ما هو السبب
في سائر الاملاك على اعتبار الصلح فانهم لما كفروا وجحدوا معبودهم وما عبدوه
حق لبغاءه عليهم وعاندوا وكابروا عاقبهم الشرع في نفوسهم واملاكهم بيد الاسلام فجعل
اموالهم بمنزلة المباحات التي لا مالك لها وسائغ تملكها حتى الملاك وخربتهم بسط ايدي المسلمين
عليها كالبسط على سائر المباحات وجعل فيها بمنزلة ركاب الوحوش والصيود في البراري
والصحاري يسلمها هذا الامر تميز وسلط عليها ايدي المسلمين لتغنمها وهم وملوكهم ويتولوا
عليها وهذا كله من باب المعاوضات والجزاء على الجنايات على جهة الاعراض عن اصل الفاعل
اليه بعارض حنثهم وتغريمهم وهذا المعنى انما يوجد في حق الكفار اما في حق المسلمين
فلا فيبقى الامر محمولا على ما هو الاصل وهو تظهير الرقاب سواء لا فرق ولا يمنع الجواز في
انه لم يوجد سبب الملك فلا يثبت الملك كما لو كان الاستيلاء من مسلم ومن قال بعضهم ان احد
الرق والملوكية في الرقبة يحول ان يعطى لصفة العبودية لان المملوكية في نهاية الذل والهوان
فاما الملك فلا يتصور عبوديته الا ترى انه مشروع سببه في حق المسلمين خلافا لاستيفاء
وهذا ليس بشيء لان العبودية في الحاق اموالهم بالمباحات التي لا مالك لها وجعل املاكهم
كلا املاك وحقوقهم كلا حقوق وهذا المعنى صالح للمعاقبة فقط والاحقى عادي بهم وباب
ذلك واما محتجهم من المسلمة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فمن مرسلان الذي
عليه السلام وغيره جاز للشريك اخذ وهو استراه رجل من المسلمين مما كان للكفار اموالهم
عليه السلام ان يستحذوه بالثمن ويأخذوه واذا ذلك في عبد اخذه المشركون وجاءوا به
المالك الاول فعال عليه السلام ان وجده قبل القسمة اخذه بغير شيء وان وجده بعد القسمة اخذه
بقيمته واما المعنى في قوله تعالى سبيلا فالمسلم لا كافر فلما ذكرنا ان المسلم
دليله الرجح ومعنى السبيل استيلاء على اعتقاد الملك والاحراز بدار الحقه وهذا لان الله
تعالى سوى بين المسلمين والكفار في سبب الملك بل جعل نصب الكفار اوفر واكثر واما فرق

وانما فرق بينهما في الاخرة لان الدنيا دار الابتلاء والاخرة دار الجزاء الا ترى انه كما يوجد في الدنيا كافر
معتد عليه ومسلم منعم عليه يوجد فيها ومنعم عليه ومسلم معتد عليه وكان السبب في ذلك ان الدنيا كانت
الابتلاء والابتلاء في حق الكل واحد واما في الاخرة فلا يوجد مسلم الا في الجنة كما لا يوجد كافر الا
في النار لان الدار للجزاء وجزاء الطاعة الجنة وجزاء المعصية النار واذا ثبت ان الله تعالى سوى بين الفريقين
في السبب فكل كان سببا في حق احدهما يكون سببا في حق الاخر ويدل عليه فصل الضمان حتى سوى
فيه بين الفريقين فوجب ان يكون الحكم في الكل واحدا لان الاموال انما تضمن بالاتلاف لا بتضمن الكفار اموال المسلمين
اذا اتلفوها وهذا الفصل مسلم عظيم على فصل العصمة ووجه الاستدلال ان اسقاط الضمان
اهدار والاهدار لعدم العصمة فلم يصور وجود العصمة وسقوط الضمان على اسقط الضمان دل
ان سقوط الضمان لعدم جزء ان العصمة مغيرة بنائه في حق الكفار فانا لو لا نجوز ان يملك
المسلمين اموال الكفار بالاستيلاء من حيث انه جهاد وطاعة وهذا لا يوجد
في استيلاء الكفار على اموال المسلمين لان الملك لا يثبت من حيث انه طاعة فان الطاعة لا تجوز ان
يكون سببا للملك فانها تسقط بالبغاة لا يدعوا او صول الى دمائهم اذا رأيت عذرا صار سببا للملك
من حيث انه استيلاء ولا شبهة في وجود الطاعة وقد اعتبر ذلك فصل على الطريقة
الثانية فان الاستيلاء في هذا الموضع جعل سببا للملك لا من حيث انه طاعة فان الطاعة لا تجوز ان
تكون في هذه الصورة بطريق المعاقبة لانه لا يجعل الى الكفار معاقبة الكفار فانوا واما
الربا فهو انما كان السبب فيه صالحا في محله لان الامر متى ملكوا اجراء في الاصل ولكنوا الربا
لا يكونوا اهلا ولكن في الحرب الملك لا يكون محلا للملك لان في حق الكفار عرضة حتى اسهم
من الكفر محمود المعبود فلا حق لها بالهام ومحلا اهل الملل ومما يقولون
سلبوا الحرمة وجعلوا ارقاء في حق المسلمين وهذا لانهم لما اقروا على عباد الله تعالى
جعلوا عبيد عبيده ومثل هذا لا يوجب الاموال بل هي محل الملك والاستيلاء قد صادف
محله فافاد موجبه وبعضهم قال الحربي في بيضته فلا يملك الاستيلاء عليه واما في حق
الحر الا فوازنات يد ضعيفة الا ترى انه غير محترم فلا تعارض المستولي واما يد
المسلم على رقيقه محترمة فتعارض يد المستولي فمنع عام الاستيلاء قالوا واما
العصمة فقد قلنا انها غير بائنة في حق الكفار وعلى ان العصمة قد كانت بالاحراز وقد
زال الحرز باستيلاء الكفار على المال واحرازه بدارهم فوجد الاستيلاء لعدم الاحراز وهو مال
مباح غير معصوم وهذا الحقيقة وهو ان الاستيلاء فعل حسي يجدد كل ساعة

وقد كان قبل الاحراز موجودا في غير محله لانه بعد الاحراز وجد في محله فصار استلاؤهم
بعد الاحراز نظير استلاء المسلمين على اموالهم في الجملة قالوا واما سوى حق السلم المستولى
عليه في الاسترداد اذا وجد في المغنم او وجد في يد مسلم اما ثبت النص الوارد عن النبي صلى الله
عليه وسلم في ذلك على ما مر وسوته بالقياس حتى لحق استيلاء المسلمين على الاموال باستيلاء
الكفار عليهم وهذا المعنى وقالوا ان الاسوة اعاده ملاك القديم لا يبدل على انها الملك
لمن وجده له السبب بل يفيد الفسخ وهذا الحمض وهو ان الملك زال ومع ذلك الكفار غدرنا
والغدر سبب حرام عند المسلمين فانا نقول ان الاستيلاء على اموال المسلمين حرام وعدوان
الا ان هذا غير ثابت في حق الكفار لعدم الالتزام وقد ولهذا الالتزام والملك لو قام سبب حرام
في محله ورده واذا كان هذا السبب حراما في حق المسلم وهو الذي يدين ويجب رد
هذا الملك واعادته الى صاحبه القديم عرفنا ان اعتباره بعد القسمة لغرض وهو ذلك اذا وجد في
يد مشتر منهم بيعت لصاحبه القديم حق الاسترداد بثمنه دفعا للضرر عن المشتري وكذلك
هذا الشيء في نصيبه بالقسمة مثل السفع باخذ الشفعة بعوض دفعا للضرر عن المشتري كذلك
هاهنا واما المستولى اذا اسلم فان الحق عليه ان رد التي الى الحالة الكاملة القديمة عند العلم الحق
عليه شرعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما مر فوله وسلم وكلما اعلى قولنا ان السبب عدوان
محظور وقوله الاسلام يعدم وانه لا يرفع ما على يمين العصمة في حق الكفار ولسنا نسلم ذلك
وعلى ان هذا السبب وان كان عدوانا ولكنه بعارض الاسلام فاما اصل الاستيلاء فهو سبب الملك
واذا صار في محله فان هذا السبب شرعا اسلم غير مشروع في نفسه كالبيع الفاسد على ما سنا
فلم يمنع وقوع الملك عليه على ما عرف في الجواب [illegible] اما الخبر فهو مرسل
ويعم نظر فهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا هو من بيت الجهد بن والله يسعى
ان يعمل هذا الحديث صلا وقد استدل اصحابنا بحديث عمران بن الحصين في المراد الانصاري
واحد هذا العضبا ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورد ها الى المدينة على ما هو المشهور
والرجوع الى مثل هذا الخبر المهور اولى من الرجوع الى الخبر الشاذ الذي رووه واما
المعنى فلا يرد سؤال من قال لم لا يعم على الطريق الذي عممناها ولسنا نسلم وجود السبب
اصلا والذي يدل عليه في ابتدا كلامهم من قولهم ان الكفار اذا استولوا على اموال الكفار
ملكوها فلنا لانه ولا يحقق لهم الملك احالات التي لاجلها ملكوها وزقا بهم
بالهدايا المرسلة عوضا لهم على كفرهم واذا كان ذلك متواردا على الاستيلاء

والاخذ من مسلم او كافر وقع الملك للمستولى لا ترى ان في الرهن لما كان الحكم كذلك وان كان قد رجعنا
على ان الاستيلاء ليس بسبب للملك في الرقاب وفصل الضمان لا نرد على هذه الطريقة ولا يتعرض
لهذا الكلام واما الاعتراض بان سبب الملك لم يوجد ولا صورة ولا معنى وجود الملك من غير وجود سببه
وحرف ان الاستيلاء لما صادف محله وهو مسلم الرقبة فان الكفار اذا ملكوا الرقاب
لم يجب الضمان عليهم ومع ذلك استيلاؤهم عليها لم يكن سببا للملك لعدم وجوده في محله لذلك
هاهنا وهذا ظاهر ابي سلكاها في بناء الفروع وليست هاتان من ملاكهم وعليها الاعتماد
واما طريقة الاعجاب في اعتبار العصمة وقولها ما لغه من سوت الملك بالاستيلاء فقد
سنا وهمها وتقريرها فانها بالاكان وفق لهم ان الاستيلاء اذا كان سببا للملك في اموال الكفار
لكونها في اموال المسلمين فلان تكون سببا للملك في اموال المسلمين لان اموال اهل
الحرب مباحة والمحل معصوم في جانب الكفار لان اموال المسلمين معصومة وايضا فان الاستيلاء انما
صار سببا للملك في اموال الكفار من حيث ان الاستيلاء ملاكهم حتى صح الاستيلاء لانه
مال لا مالك له وسيرد عليه وهذا المعنى بعينه في الخمر والخنزير بعينه الامة على ما ورد عن الرسول
صلى الله عليه وسلم وسيرد عليه وهذا السبب لا يتصور للكفار واما اعتراضهم على هذا بقولهم
ان الطاعة لا تصلح سببا للملك كالصوم والصلوة فانه لما كان لا كرامه وشرف الطاعة
تصلح سببا له واما استيلاء الكفار على اموالنا فمحض الخذل ذلك سببا مشروعا للملك واما
نقول اذا فعلوا ذلك فلا معترض له ولا قائل برد ولا نقض كما نفعله في سائر المفعولات
من العقود الفاسدة للماضية وحال الاكراه والاسكال على طريقة العصمة فصل عدم
الضمان قالوا وليس يرد خل عليه فصل الرقاب لان الرقاب غير معصومة في حق الكفار فلم
يجب عليهم ضمانها فاما اعدم وقوع الملك كان السبب وجد في غير محله واما عندكم
فالرقاب والاموال معصومة في حق الكفار فكان ينبغي ان يجب الضمان وحين لم يجب دل ان
العصمة مفقودة قالوا واما سقوط الضمان عن اهل البغي اذا اتلفوا اموال اهل العدل
وقد ذكر في اهل العدل اذا اتلفوا اموال اهل البغي فانه لا ضمان عليهم من قبل في غير هذه المسئلة
قالوا واما عدم الملك كان لان العصمة بالدار والكل من اهل الدار واحد فلم يوجد الاختلاف
محاذاته حتى يقال ان العصمة قد فاسقوجب ان يملك والجواب عن فصل الضمان فيه ما قلنا
اصحابنا ان سقوط الضمان كان حتى لا يودي الى السفه عن الاسلام الا انهم يقولون وجد
هذا المعنى في استرداد الاموال اذا وافوا تلك الاموال وافتنوها واعتقدوها اموالا لهم

وقال بعض اصحابنا ان سقوط الضمان مع الوجوب والهدر اما ان حكم مبتدأ واعتقاد الكفار فقد
العصمة واما حكم الاسلام فلا يجوز ان يكون واما مع وجوب الضمان في دمهم لان الاصل براءة ذمتهم الا ان
يوجد عقد الالتزام ولم يوجد فاما في مسئلتنا فلان هذا ابتداء تملك لاموال المسلمين لا يجوز ان يكون
عقدا هدرهم جهة في هذا الملك ولا يصير سببا لاطلاق يد المسلم في هذا الغاية ما قاله اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله في الحربي اذا دخل دارنا بامان ثم قتل مسلما خطأ فعليه الضمان لان الامان
الذي اعطيناه لم يتضمن اسقاط الضمان عنه فكذلك هذا وقال بعض اصحابنا يجب الضمان اذا سقط
بالاسلام لعموم قوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله وهم يقولون على هذا الضمان لا يسقط اذا وجب
الاستيطان والاسلام لم يسقط فان قيل فعلى عصمة الحربي والمرتد اذا اسلم فلم لا يسقط الضمان
قلنا لان الاثم واجب لله تعالى لا يعفره الا توبة مسقطة وهو معنى على وقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف ولا ان الخطاب عند على هذه الطريقة هو قال الا ان فعل معنى ووقع
منه وحال الشرك والاصل ان الجنايات الماضية في حال الشرك لا يتبع لموجبها بعد الاسلام
لان الاسلام شطب على كل الجنايات ومحوا اثارها وبواعث هذا كل الايه والخبر ودليل
اجماع الامة انه لا يؤخذ احد منه في حاله الشرك فاما في مسئلتنا فان المرتد وجب
لمعنى قام بعد الاسلام وهو وجود دين مال مسلم في ذمته يجب ردها لجلبه والا فمع بقاء الاسلام
لم يؤخذ بسببه بعد الاسلام اما لو وجد الجناية مضمونة في حاله الشرك وبقي فيها
في وجوب الجنايات ويعود بعد الاسلام لو بقيت العين العاصمة في يده لوجب عليه الضمان
واما اذا اتلف فهو يجب عليه الضمان لوجود سبب متلف منه وهذا الجواب باسره ومكرر
فاما الذي قالوه من ان الاستيلاء يجدد انوال العصمة بالاحراز فلنا الاستيلاء بعد
الاحراز هو ذلك الاستيلاء الاول فلا يكون سببا للملك وسواء نزله منزلة جديد
الا ترى ان انسانا اذا اخذ صيدا في الحرم واخرجه منه لم يملكه ولا يحل له حكم استيلاء
جديد ولو سوغنا حل الاسترداد في عايه الاحرام وورد ايضا على فصل التسوية وايضا
فاذا ازهق الاتصال الحق فلا يقطع الملك والخبر الذي عولوا عليه غريب ولم يثبت

مسئلة

الاسلام ضعف عند الباقلاني ويتصل الحاله والله اعلم

العصمة عندنا بالاسلام لا بالدار وعندهم بالدار لا بالاسلام وتظهر الخلاف في الحربي
الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا وهو معصوم وفي المعصوم وعندهم ليس بمعصوم
عصمة الضمان عندهم قالوا ويجب الضمان لوجود الجناية لنا الخبر وهو ما روى
انه عليه السلام قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني
دماءهم واموالهم الا بحقها وقوله عليه السلام فاذا قالوها فقد عصموا مني الا بحق الاسلام
هو قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة فدل على ان دخول الجنة به وان
العصمة لازمة والاسلام سبب لهذه الكرامات بدليل سائر الكرامات في الدنيا والاخرة
يدل عليه ان الكافر محل بدليل انه مرتد فاذا زال المحل صار موجبا للقتل
عفوه ويكون الاسلام عاصما للدم فالمعاصم ان افترقا كرامة ويدل عليه من حيث
الحكم وجوب الامان ولم يوجد الا بالاسلام فاذا صار الدم سببا الضمان الدم في حق الله تعالى
فلان يكون سببا الضمان الدم في حق الادمي ويدل على ان المسلم المستأمن في دار الحرب
مضمون بالاجماع ولم يوجد في حقه الا الاسلام وتصور فيما لو استولوا طوعا دار الحرب ونقل
اليها اموالهم وعياله فانه زال دار الاسلام من كل وجه ومع ذلك بقيت عصمة دمه
وعلى هذا المرتد فان دمه مباح لوجود الدم منه واهله دار الاسلام فانه فجعته مع
ذلك الحق دمه لفقد الاسلام منه واما حديث عمر فمعلق بقوله تعالى وان كان من
قوم عدو لكم وهو مؤمن محرر فرقبة موضوع فالله تعالى اوجب الامان في هذه الصورة ولم
يوجب الدية ممن اوجب الدية فقد زاد على النص وذلك نسخ على ما عرف والله تعالى
در بلاد صور في القتل الخطأ ونص على حكم كل صورة واذا جرينا على ما قلنا يتوزع صور تان
لان الدية تكون على الاولياء فقط لقسم الرب سبحانه وتعالى بهذه الاسهام للدية
او نصفه هذه الاضافات الله وصير الموجود مسماة او صفارا والمعنى فالوا
العصمة نعته دنيوية فلا يصلح الاسلام سببا لها كسائر النعم الدنيوية وهذا لان
اوضاع الشرع لا تغير ولا تبدل ومع الشرع ان اطاعات سبب السعادة والرامة
في الاخرة في الدنيا الا ترى انا نرى مسلما مطيعا لله تعالى من اتقى الناس واورعهم وعليه
من الحزن والبلايا في الدنيا ما لا يعد ولا يحصى ولا يدل الاسلام لو كان سببا للعصمة في الدنيا
لكان انه لها لان الاسباب الاسلامية لا تكون الا لمن استحق ان يكون الاسلام الها الدنيا
واما الدار فالمراد بالدار المنعة الحسية سبب العصمة الحسية الا ترى ان
الانسان اذا كان في منعة قوم دار حي فهو ظاهر مصون فاما نفسهم فاذا صاروا في المنعة الحسية
والاجتماع الموجود من اهل الدار سببا لمثل الخطة الصانة محسوسا لطان ان يقول بعد السور غير

ان العصمة التي احصلناها فهي الدم والدم في الاسلام هو بعزه الاشياء كما ان عدم الدم بالهوان والعز بالاحراز والصانة مال الا ترى اذا احرز عزه واذا اعز دمه الا ترى ان الاشياء الملقاة على طهر الطريق اذا احرزت بقومات والمدلجات في البراري والعطاري اذا احرزت بقومات والمال اذا احرز بقوم فصارت الدار بحملة والعصمة بخلاف الاسلام على ما سبق قالوا واما الكفار انما اوجبنا ما لهم النصر ولولا النصر لم يوجب على المنعة لا يتصور في حق الله تعالى والكفار ضمان حق الله تعالى واما القصاص والدية ضمان حق الادمي والمنعة متصورة في حق الادمي فصار الاسلام هو السبب في حق الله تعالى والدار هي السبب في حق الادمي قالوا واما الحر فوقفه سنان الماحه القتل بدعي بالاسلام وتظهر العصمة جميعا اما حجة القتل والمال انبهت الاسلام وظهرت العصمة الاصلية عندنا وهي العصمة لبائه باصل الخلقة وليس في الحر دليل على ان الاسلام علة سببه عندنا اذ الحلال الشرط وكلمة الشرط لا تكون علة وزعموا ان حظر القتل والاسترقاق في صوره الخلاف دان هذا الطريق لا يفيد الاسلام ومعنى الحظر به قالوا ابيح للمسلم استيلاؤهم على ملكها قالوا واما المستأمن من المسلمين فما منهم فهو من اهل دار الاسلام وليس من اهل دار الحرب انما هو عارية فما منهم لانه دخل بنية العود ومعنى اذا استوطن وقالوا هو مثل مسلمنا سوا واستدل عليهم فقال من اهل دار الحرب فصار حالهم وسان انه من اهل دار الحرب انه منهم ذاتا وبدنا وما لا واما كافار هم اعتقادا قالوا لما لم يرتفع اعتقاد الامتناع كونه من اهل دار الحرب كالمالذ انه هم من اهل دار الاسلام وان كان فوقهم اعتقاد الانهم من اهل دار الاسلام اخذا بدنا وما لا ويدل عليه ان الله تعالى قال وان كان من قوم عدو لكم فقد جعلهم من اهل الحرب ايضا ومعنى قولنا والجواب ——— اما طعنهم بالانه مخير يقول نظاهرها وليس بدليل الا على وجوب الكفارة وليس فيها تعرض للدية واوجبنا الدية بدليل الآية الاولى فالف لمسلما ولجميع المؤمنين على العموم وبالحمل ان النص واجب العمل الواجب وهو الكفارة والباقي موكول الى دليل اخر فاوجبنا الكفارة بالنص واوجبنا الدية بدليل الحاب الاقارب فان الحاب الكفارة دال على الحاب الدية واما المعنى وقولهم ان الاسلام لا يصلح سببا للعصمة قلنا وبتمام الفائدة لانه الاسلام سبب لنيل الكرامات في الدنيا والآخرة وبكفران يحال ان العصمة نوع حرمة والاسلام مخيل في الاجترام لطلحة ومسعود

والقتال لاوامره والكفر مخيل في الاهانة لمخالفته معبوده وبركه اوامره وقولهم ان هذا لا يكون الخرج لانه في الدنيا قلنا لا يبالي في الدنيا والاخرة والذي قالوا انه يوجد الذي يدعي ذا كر استدلالا بالسراية والمسلم يبتلى في الدنيا كما يبتلى بالامر والنهي واما الروايات فقد له الاسلام والاهانات مندفعة عنه والذي قاوه في الدار اذا لم يعقد الدار سبب العصمة حسا فلنا الكلام في العصمة الشرعية فيجاء على السبب الشرعي هو باطل بمعقد الذمة فانها سبب العصمة الحسية ومع ذلك لا يورث سببا للعصمة شرعا فان قالوا الملك معقد علة الحال قلنا قد رجعتم الى الشرع وهو الخوف بالنهي عنه فالنا واما الذي يحكم به على العدم فلنا فقد رجعتم الى الشرع وهو الخوف بالنهي عنه فالنا واما الذي يحكم به على الكفار فلنا لا يبالي بالنهي الذي بنينا واما قولهم المنعة لا تصور في حق الله تعالى والمال انبهت الوجوب على الادمي ولا يدرء عصمة وجعله وعندهم هي الدار محسوسا فلا يدرء وحق الله تعالى وحق الادمي واما قصد المستأمن من المسلم فما منهم في عامة اللزوم وقولهم انه من اهل دار الاسلام قلنا وذلك المسلم فما منهم سببا نه ليس لجعل المستأمن من اهل دار الاسلام سوى الاعتقاد وهذا في مسلمنا موجود قالوا بقاء العلة ليس بشرط لبقاء الحكم وبيان هذا ان الدار علة العصمة وقد ثبت موجودا الا انها تنقطع دخول المسلم دارهم فيبقى الحكم مع انقطاع العلة مالم يوجد قاطع للحكم فاما في مسلمنا فالعلة لو جعل اصلا فلا بد من بقاء الحكم والجواب ان العلة اذا ثبت فات الحكم الا في موضع قام الدليل عليه وعلى ان العصمة عندكم بالمنعة الحسية لا تبقى مع فوات المنعة وقد ثبت السبب الحسي بدفع ومعقد وجودا وبقاء واما الذي حملوا به على الحر فقد ذكرناه على وجه يندفع به السوال والاصل ان الاحكام المذكورة عقب اسباب في الشرع ان كان تلك الاسباب يدور عليه في تلك الاحكام وامثال ذلك كثير لهم ما قولكم في الاموال التي هي في يد اهل الحرب فان المسلم لا يستأنف قالوا لا فقد رضوا مرحبا بمستوى العصمة مع فقد الاحراز الدار قلنا قالوا لا يملكها المسلمون لم يعقل المنافاة لانه ولا يثبت هذا بدفعوا بمشهد الملام الاول لم يقول ما ولم في عقارهم ودوره والمنقول التي استقر في يد حسا مالوا ملكها المسلمون قلنا وهي اموال اهل الحرب التي في يده مثل الاول قالوا لا فالت قلنا لا يبالي هي في يده لوجود السبب حقيقة وحكما وهذه هي الدار التي يعرفها الناس معقولا ومحسوسا والاسلام في يده حسا فهي في يده حكما

واليد الحسية في بنا الاحكام عليها مثل اليد الحسية فلم تجعلوها شبهًا في منع الملك كما جعلتم الحسية شبهًا في منع الملك وهذا مضمون عليهم عظيم ولا ادلام لهم عليه اصلاه

مسئلة الجزية يسقط بالاسلام والموت عندنا وعندهم يسقط بهما لنا ان عقد الذمة التزام مال ووجوب المال على الانسان اذا استند الى التزام صحيح شرعًا عالم يبرئه منه الا باداء من عليه او ابراء صحيح ممن وجب له واذا لم يوجد واحد من هذين بقي واجبًا عليه سنة ان الاسلام ليس بسقط للديون اللازمة والدليل عليه قول الاسلام يوجب ويوجب الخروج عنه داخلًا واما الموت فمعناه ما قدمناه ان مقابل الدين الى التركة على معنى يفوت المطالبة منها فاما السقوط فبعيد جدًا واذا فات السقط بقي الوجوب وحقوق المسلمين ان الاقتباس الدم والمال بالقتل بعد الذمة وجب له عصمة في الدم والمال واوجب عليه الا وهو الجزية وقد اداها عن عارض الحال فاباح دمه وبقي عقد الذمة اذا وهو الجزية قضاء وما وجب عليه في مقابلة ما حصل له الا بزهاده قضاء الا العقود وعقد الذمة اوجب الاستمرار سنة وعليه سنة ويكون على وفق قضايا العقود واذا ثبت هذا فقول اذا مضت السنة قد حصل الذي به اجعل له العقد وجب عليه ما التزم فيها لمثله واستقر الوجوب وفي هذا الحاشية اشعار للحصول الحاشية الاخرى واذا ذاك لهلاك لم ينقطع السقوط الا ما بينا مزاحمة المصير واما جوابهم فالوا الجزية عقوبة على الكفر فتسقط بزواله القتل والدليل على انها عقوبة ان الله تعالى سماها صاغرًا في قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وصغار الكفر عقوبة لان حقيقة الصغار وصف يباشر الانسان واحتقاره واستذلاله والكفر محل لهذا المعنى والاسلام منافيه بدليل الرام الغار وسموه الهلاس والاجتماع الى اصول الطرق والبلدان من اعلا الابنية وما اشبه ذلك بسنة ان المفسرين فسروا الصغار بما ذكرناه فانهم والوهو ان ياخذ بتلبيبه ويدفع في قفاه ونوبخ منه والسقوط على رأسه وما والاه والجواز اذا كان الاذلال من ممارسة العقوبة ومحلها هذا المعنى وهذا لما كانت بالمال والموسر اولى بمحل هذه العقوبة من المعسر خلافا لهذا المعنى وهذه الطريقة معتمدهم واما ابو يوسف فسلك في هذه المسلك طريقة اخرى وزعم ان الجزية وضعت للدار ما لا خلافا عن الكفر بالذمة واذا اسلم فقد زال على الكفر بالبدل فسقط الخلف كما سقط سائر الابدال في موضع عند القدرة على الاصول وزعم ان ما لنا ان نضرب الدار بالمال هذا من الذي حق المسلم قلنا في جملته فهو عقوبة ويجمع هذا الطريقة مزجت الدليل الذي من اهل هذا الدار الاسلام بدليل انه لا يلزم من العود الى دار الحرب حال ونقض الدار واحبه معفوًا ومشروعًا ما مشروعًا ما معلوم واما معفوًا فلا يكون هذا

صورة الكتاب من مكتبة الملك فيصل الإسلامية

الدار دار معاوية ومنازعته فالعقل يوجب نصره الدار صيانة لها عن عدوها كما يوجب نصره
النفس صيانة لها عن عدوها والذي يعاجز عن النصرة بالبدن لحكم الحجر الشرعي وانما حجر الشرع
عليه ولم يملكه من النصرة مع وروده على ما محسوس لانه متهم في هذه النصرة من حيث
انه وان كان من اهل دار الاسلام ولكنه مخالف للمسلمين في الاعتقاد ولا تؤمن غائلته ومادة
واذا حجر الشرع عليه بهذا الطريق فاهل نصرة الدار واجب اسقاطه الى النصرة بالمال لان هذا
نحو المسلم فاما في نحو الكفار فهو معصوم لانها وجبت لنوعهم الاذى والضرر منهم
ووجود اعتقادهم الحسن الذي هو باعث على فعل القتال مع المسلمين مبناه بقتال الكفار من
اهل دار الحرب لا تتأتى الوجود الباعث لهم على القتال وهو الكفر وقام ذلك مقام حقيقة القتال
لان الكفر الباعث على السر والاعتقاد فاقيم مقام حقيقة السر والاعتقاد فصارت الحربية
عصوبة في حقهم لهذا المعنى فهذا ما يمكن رده من هذه الطريقة وغاية ما يحاول
اما الطريقة الاولى فقد قال الاصحاب ان الجزية ليست بعقوبة وانما هي غرامة وانما سميت
جزية لانها كانت اثر القتل على معنى انها قتل بعد عرضه له وحقنا عنه على مال على ما يأتي عند
انما ذلوا الجزية لكونهم ما وهم كذلك والمال والمال ولهذا جاز ان يحتمر ما لا يسلم اربابه فيه غيره
وان جاز من حيث المعنى هو وسائر الاموال سواء لان الذي يسقط بالموت ويورث لا يحتمر هذا
الاسم يوجب الفرق دون غرمه واما الصغار المذكور في الآية فهو خبر عن وصف اهل الذمة
وان الصغار وصف اهل الذمة بحكم التزام احكام الاسلام مع اعتقادهم خلافها وليس الاعطاء
كذلك عند العامة وبعض يقول ان يقبل عقد الذمة مقرونا بوصف الصغار وانما الحلاق في عقد
المال فانما عطاية على ما نعطي سائر الاموال واستدل من ذهب هذا المذهب بما روي ان عمر رضي الله عنه
الاعطاء وانما ممتد الى القبول لانه عبارة عنه هذا مذهور الاصحاب واعلم ان وصف الصغار
الجزية مشكل على هذه الطريقة على ما قررنا والاولى ان يقول ان الجزية وجبت جبر الاعواض
في الاصل وهو ثبوتها وصف الصغار تعاونا وبما ولما وجبت جبرا للاعواض لا على الاصالة اقتضت
في عقد يعقد بالتراضي وبوجب ما يتأتى على ما سبق ذكره وسائره والعوضية الغالبة في مثل هذا
الشيء صفة اصليه واما صفة الصغار فصار عند الشارع على طريق البيع كانه ورد الا صغار
عند اخذ الجزية ليتميز اخذ العوض الواجب عن اخذ ما وجب بالقهر من سائر الاعواض الواجبة
بالشرع وهذا معنى الصغار وهو ان يستوفي في هذا المال على جهة الاهانة لا على جهة الاكرام

غير ان هذه الصفة بيع والعوضية هي الاصلية وهو ان يضاف عن هذا البيع الاخير انه اذا
استوفى الجزية منه على جهة التوفير والاكرام وترك الصغار والاهانة صح الاسقاط ووقعت
الجزية موقعها من الجواز واذا اضاف الوقف الى ما من عن مأخذ استغناء المال فقع موقعا
من شرع فاذا ثبت هذا فالاسلام يفوت صفة الصغار عن الجزية ويضاف عنها لانه معقولة بمعنى
يعود الى الاهانة الكفر عنها ان اضاف هذا الوصف لا يوجب سقوط اصل المال لانه وجب لاصلاح عوض
ويقوم وسيلة وهذا الوصف وهو نظير الحري والتكال في الحدود يقوم بالموبة ثم علم انه
وصفي اصل الحد ووصف الاسلام الشامل لجميع الاوامر محال سقوط الحري والنكال مع بقاء اصل
الحد لانه وصف هو تبع من اصل وسائل الجهة ان الحد لو استوفي على طريق الحري والنكال
كان تركيبا شاهر وطهارة للناس واستوفي في ميت على طريق الستر والخفية وقع الحد موقعه
جاز ان تبقى اصل الحد مع فوات صفة الحري والنكال لان مسلما وهو جواز حسن في نفسه
القوم وهو سبب المسألة وموضع الوقوف على حقيقتها والذي اعترضوا به على قولنا ان الجزية
عرض الحتم يقولهم ان الفعل واجب لله تعالى لا يحتمل السقوط بالمال فلنا والمال واجب لنفس الله تعالى
ويقام به حق الله تعالى فانه تصرف الى المال بالمقوم وما حققه والام السائي وبعد قولهم الجواب عنه
ان قبل الاداء ان عوضا عن الحتم لكون فحق النساء ولم تجز حاجة الى عصمة مقومة فلنا هو
عرض عن حق مطلق ويتسهد في حق النساء لانه فان قيل لم يمنع عنه واما طريقه
الى تزيد في عامة الضعفة ونصرة الدار كيف يكون جزية لان نصرة الدار عبادة لانها جهاد
والذي ليس من اهل العبادة وموله انها فرضة عليهم في حق المسلمين فلما اذا لم تكن نصرة ممن
عليه فلا يكون نصرة ممن صرف اليه ويقال لهم نصرة ممن فان والوامر المسلمين فقد نصروا وبدا
وان والوامر اهل الذمة فنصرة الدار جهاد فاذا لم تكن جهادا لم يصح الجهاد بالمال وايضا فان الجهاد بالمال
متصور منهم ولو استعان الامام بهم جاز وترضخ لهم اذا جاهدوا واذا لم يجاهدوا وقع موقع الجواز
ويقول ايضا اهل الذمة ليسوا باهل الاسلام وليتركوا من اهل دار الاسلام فهم اتباع
الاصول يدل عليه انهم لا يمكنون من البسط في دار الاسلام باعلان الشرك واظهار شعائرهم
واعداد البيع والكنايس لهم فاذا كانوا تابعين في الدار فاذا قام الاصول نصرة الدار سقط
عن الاتباع الا ترى ان الرجال من اهل الذمة اذا ماتوا سقطت عن النساء وهذا
جواب معتمد والله اعلم ﴿ مسألة ﴾ لا يجوز اخذ الجزية من مشركي
العجم عندنا ولا يجوز استرقاقهم وعندهم يجوز اخذ الجزية منهم كما يجوز استرقاقهم

واخلف قول الشافعي رضي الله عنه في مشركي العرب هل يجوز استرقاقهم والذي يختار جواز
الاسترقاق وأما الجزية فلا تؤخذ منهم لقوله تعالى فالذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر الى ان قال من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
وضم الوصف الخاص الى الاسم العام في الحكم الشرعي يوجب قصره به مثل قوله عليه
السلام في حمير من الابل السائمة شاة المعنى ان القياس الكلي في اصل الشرع سواء
لا يوخذ الجزية من كل واحد من الكفار وانما تعقد الذمة وانما تحل
منهم الجزية بعقد الذمة وانما تعقد الذمة وانما تحل الكفر وانما تحل
الكفار بعد الاسلام وبثبوت الكفر وفي الكفر وفي الكفر لما بالاسلام واقلهم وعلى هذا الاصل ورد
الكفار ايضا وهو قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا يكون فتنة ويكون الدين لله وقال تعالى
تعالوا لهم اولا تقاتلون وقال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وعلى هذا المعنى
كثرة اراد الله تعالى واخبار الرسول عليه السلام واخذ الجزية بعقد الذمة ضد ذلك فاعتبر
لانه من باب المساهلة والمداراة واخبار الكفر عن كفرهم لمعقولا ساسا وامن غير تعرض
لهم واما المال الذي يؤخذ منهم فهي سبب حقن دمائهم لا بمقابلة الاعتصام عن هذه القاعدة واللزام نوعا آخر
ان الشرع جوز اخذ الجزية من قوم مخصوصين من الكفار وترك هذا الاصل في حقهم بالنص وبقي
ما في الكفار على الاصل فيكون مال اخذ الجزية وعقد الذمة مما دار مسالمة ومتاركة
وهو من باب الاقرار عليهم وترك التعرض لهم جاز هذا في هذا الخصوص فلم يستدل الا على
مثله من الاستلام بمثله بل بضده بالاحترام وذلك الكتاب والاستئناس الى نبي من انبياء الله
تعالى وسائر الامراء بمشكم بالكتاب وانتم الى نبي من انبياء الله تعالى هو اولى الكتاب
برشد الى الكتاب والنبي يدعوا الى النبي وهذا لا يوجد في حق المشركين حال فرجوا الى الاصل
فانون السرع وقاعدته والحرمان ان الكفر في المحل الداعي الى الغلظ غير
مشروع ولا جائز والاصحاب في هذا واما المشركون العجم فهم لم يعبدوا الا
محض الهوى فصاروا كالمشركين العرب واما محمد هم قالوا الملائكة اناث فهم
جاروا فيه على الذكر بالجزية لانهما في المعنى سواء فان كل واحد يقرر ويقرر ولان كل واحد
صار متدارا الا ترى انا وكل واحد من المرفوع والذمي مسالم ولسنا سلم وانما سار الحالية
في رقبة العبد فقال لها مانع الجزية على الذمي وقد عدت الجزية في السريعة فوالاسترقاق
بدل ان النساء والصبيان صينوا عن الجزية ولم ينوا عن الرق وكلموا على استدلال

بالآية بانه ليس فيها اكثر من اخذ الجزية من اهل الكتاب وغيرهم موكول الى الدليل
وقد قام الدليل على الجواز فجواز الاسترقاق وهذا لمسلمة واوردوا على القاعدة التي ذكرنا انا نجوز
فان اخذ الجزية منهم جائز وهم مشركون لانهم يقولون ان المسيح ابن الله وسيجيء ان ازداد شدت
اللعين الذي ذكرنا مع ذلك اخذ الجزية منهم ونعلم على مشركي العرب بان كفرهم
بغلظ من وجوه حتى انهم من العرب والنبي صلى الله عليه منهم والقرآن نزل بلسانهم
وهو الحجة على الجميع وجاز الاصل في حقهم ابين واظهر وسبيتهم الى اللعنة والحارة والمناكرة
اصدق والسواد عليه اكثر ولانهم لا يقولون في اذى النبي صلى الله عليه وحشة لم يرضوا منه
بالمكاشفة واصبوا الجزية واصل الذي اليه اشار اذا اغلظ كفرهم من هذه الوجوه وهم
مشركون مع ذلك باستحقاق في حقهم لحقنهم فما لم يرض منهم الا بالاسلام او السيف صاروا
بمنزلة المرتدين الذين غلظ كفرهم بقبول الاسلام ثم تركه فلم يجز استرقاقهم ولا اخذ الجزية منهم
لذلك سركوا العرب وهذا الذي قلنا لا يوجد في مشركي العجم لان هذه الاسباب الموجبة
للغلظ لم توجد في حقهم واذا وجد بعد التنزل فهو موجود في المجوسي وقد جاز اخذ
الجزية منه بالاجماع واذا جاز مشركو العجم مشركي العرب من هذا الوجه وراينا ان
نظائر الجزية في المعنى ثابت في حقهم وقولهم الاسلام او القتل الجزية والجواب
ان الكلام على قاعدته على ما مر حتى ابتدا وقولهم انه يجوز الاسترقاق او قلنا ليس
في هذا اكثر من التمسك بحكم الاستدلال به على غيره ولا بد من المشاهدة في صحة
الاستدلال والمشاهدة لان عدم الذمة من باب المساهلة والمتاركة لا ترى انه يبقى
للذمي ماله ونفسه واهله واسبابه والآية ونزل دينه وعقيدته ولم يتعرض
ماله وقوته ما لم يتعد عقيدته ولا حقه وزاد اما اذا الرقوا سلب نفسه وماله ويخلع
مالكيته وحريته وصرفه والآية وهذا لان نفسه مضاف الغرة فاشبه الهلاك بالقتل
لانه اذا زال نفسه وصار الغرة فقد هلك من حيث انه لنفسه لصيرورته لغيره الا ان
معنى الانكسار الاسترقاق ودون القتل من حيث انه بقي الروح فالحرم قلنا ان
المرتد لا يستحق له هذا الحقن حال ولا بد من قتله الا ان يسلم فاما فالكفر لا يسلب ان
صح معلوم دون صحة فعل المرتد من السرع في حقهم بدليل جواز الفعل ونظير الفعل حكما وهو
الاسترقاق عن اسلم فان له الحقن انما ثبت بتباينا الحقن اوسع احترام ونفاذه الحقن

في كفر اهل الكتاب لانه لا كفر دون كفرهم ولان الجزيه باسه لهم على ما بيناه خلافا للمسركين على
ما سبق واما تعلقهم بالمجوس فقد قال اصحابنا ان لهم شبهة كتاب على ما روي عن علي رضي الله عنه
انه قال كان لهم كتاب فاسري به ولانهم يعترفون بنبوة ابن هم عليه السلم فاعتبرت الشبهه
في حقن الدم دون المناكح والذبايح وهم يقولون على هذا وجود الكتاب لهم لا دليل عليه وقد
قال عليه السلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب فدل انهم ليسوا اهل كتاب وقال عمر ما اصنع بالقوم
الي ليسوا باهل كتاب يعني المجوس دل انهم ليسوا اهل كتاب ولا شبهة كتاب واما ما روي عن علي فلم يثبت
وقالوا بمثله لا يثبت الكتاب لهم في معارضة الاخبار المشهوره ولعله محتسبا وعنانا والجواب
المعتمد ان القياس ان لا يجوز اخذ الجزيه من المجوس على ما قالوه وقد قال عمر رضي الله عنه
بهذا ونص عليه وبين ان الجزيه مخصوص اخذها باهل الكتاب واستبه عليه امر المجوس
حتى روى له عبد الرحمن الخبر المعروف وروى له ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ الجزيه من
مجوس هجر فتركنا المعقول الى النص اولى ونحن نقول هذا وندع رأينا للنص ولا نعقل معناه
فان قالوا فاجعلوا المسركين بمنزلة المجوس لانهم في معناهم قلنا الحاق مشركي العجم بمشركي
العرب اولى من الحاقهم بالمجوس لان الله تعالى فرق بين المجوس والمسركين في قوله تعالى والمجوس
والذين اشركوا فلا يجوز الالحاق مع التفريق الصريح الا ان مع هذا لسنوا باهل الكتاب فلا بد من
نص اخر في اخذ الجزيه منهم وقد وجدناه فاتبعناه وقطعناهم عن المسركين والله اعلم

مسايل الصيد مسله

الكلب المعلم اذا اكل من الصيد لم يحرم الصيد على احد قولي الشافعي رضي الله عنه وهو المنصور
وفي القول الاخر يحرم وهو قولهم لنا حديث ابي ثعلبة الخشني ان النبي عليه السلم قال
له اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل فقال يا رسول الله وان اكل قال وان
اكل منه وحديثهم الذي يروونه بطريق عدي بن حاتم ان النبي عليه السلم قال له في مثل هذه الالفاظ
وان اكل منه فلا تاكل محمله على النهي على طريق التنزيه والاولى يدليل هذا الخبر ويدليل ما روي
انه قال عليه السلم ان اكل فلا تاكل فاني اخاف ان يكون امسك على نفسه وهذا اللفظ انما يدل
على اثبات التنزيه لا التحريم ولانه صيد كلب معلم فحل دليله اذا لم ياكل منه وهم يمنعون
كونه معلما لان من شرط التعليم ترك الاكل ونحن نقول هو معلم ولكن ليس ترك الاكل من شرط
التعليم بحال لانه ليس من التعليم في شي فان معنى التعليم هو ان الكلب يصير بالتعليم آلة لصاحبه

يعد فعل الاصطياد له فينظر الى حد فعل الاصطياد فنقول حد فعله له ان يصطاد بارساله
ويحبسه عند دعايه فيكون هذا اتمام اصطياده له وهو نظير عمل العبد لسيده فان عمل
العبد انما يكون لسيده بعمله له بامره وتصور فيما لو امره بسقيه فذهب بامره وعمله عوده
وسقيه فيكون ذلك اتمام امره وكذلك هذا واما ترك الاكل فهو نوع ادب زايد على فعل الاصطياد
فان وجد تم العمل بادب العمل وان لم يترك الاكل منه فلا يخل بفعل الاصطياد وهو نظير شرب العبد
قبل مولاه اذا امره بسقيه فانه يكون منه ترك ادب واذا لم يشرب يكون ذلك استعمال الادب
منه ولكن لا يخل بفعل السقي بشرب العبد قبل مولاه بل هو عامل للسيد في الموضعين كذلك
ها هنا والدليل من حيث الحكم على ان ترك الاكل ليس بشرط في التعليم ان اصطياد
البازي والصقر يوجب حل صيده وان اكل منه ولو كان حد التعليم لا يحصل الا بترك الاكل وجب
ان يحرم في البازي والصقر ايضا وقولهم ان البازي والصقر لا يمكن تعليمهما ترك الاكل لانه ليس
له عقل يفهم ولا جثته يحتمل الضرب بخلاف الكلب فانه ان لم يكن له عقل يفهم به فله جثة يحتمل
الضرب فيعلم بالضرب قلنا والكلب لا يمكن تعليمه ترك الاكل لان ثبوته على الصيد بطبعه لا برى
انه ما لم يجوع لا يصطاد واذا شبع امتنع من الاصطياد وتكلف ترك الاكل مع الطبع محال
وعلى انه كان ينبغي اذا لم يتصور تعليم البازي ترك الاكل ولا يحصل الا به وجب ان يقضي بالاياس من
تعليمه كما قضوا بالاياس من تعليم النمور والاسود والذياب لانه لم يتصور اصطيادها بان يترك
غيرها ابايها واما محتجهم فالوا صيد الكلب الجاهل محرم وهذا لان ترك الاكل
ركن في التعليم ولا يحصل الا به وانما قلنا ذلك لان حد التعليم هو ان يترك الكلب عادته الطبعيه
في الاصطياد الى عادة اخرى بالتعليم ولا يكون ذلك بمجرد الاسترسال عند الارسال والاجابه
عند الدعا لان الكلب وثاب على الصيد بطبعه الوف للادمي بجنسه اذا دعاه بطبعه ويكون
على الامرين جاريا على العادة الطبعيه وانما يوجد ترك العادة الطبعيه بترك الاكل عند
اخذ الصيد وقد انه لا بد منه في حصول تعليم الكلب وليس كالبازي والصقر فانه من غير
ترك الاكل وجد منه ترك العادة الطبعيه الى عادة اخرى بالتعليم فان البازي والصقر ينفران
عن الادمي بطبعهما وحشيان فاذا صار الجنس يجيب صاحبه اذا دعاه فقد ترك العادة
الطبعيه الى عادة اخرى بالتعليم فحصل التعليم فصار معلما وحل صيده قالوا ولا يجوز
ان يقال انه اكل لجوعه لا لجهله فان هذا ليس بشي من حيث انه انما يعلم ترك الاكل مع الجوع

وان قلتم ربما كان الجوع قد يبلغ به النهاية ويخاف الهلاك منه فمتى بلغ جوعه هذا المبلغ فلا
يتصور اصطياده قالوا وان قلتم يحمل اكله على انه كان ناسيا فهذا من باب الحذق والحذق لا ينسى لانها
تصير معرفة ضرورية بعد التعليم ولا نتصور نسيانه وعلى انه اذا نسي ما تعلم فلم يبق معلما
ويصير جاهلا بعد النسيان وبهذا الطريق قالوا ان الصيود السابقة تحرم عند ابي حنيفة
لان عنده انما الحكم بتعليمه بالاجتهاد والراي ولانا نقدر تقديرا في ترك الاكل بصيرته معلما
واما الاكل فنص على وجود الجهل ولا يبقى الاجتهاد مع النص فحكم بجهله وانه لم يصر معلما فحرم
الصيود المتقدمة لانه اكلها صيود كلب جاهل وبعضهم قال يجوز ان يكون اكله للجهل
فلم يحل الصيد مع هذا الاشتباه ونظيره ما اذا رمى صيدا فوقع في الماء ومات لم يحل لانه جاز ان
يكون قد هلك بالماء وجاز ان يكون هلك بالرمي لم يحل مع وجود الاشتباه كذلك ها هنا
والجواب ــــــــــ انا بينا وجود التعليم بدون ترك الاكل وهذا هو المعتمد
ومن قال من اصحابنا ان ترك الاكل شرط في التعليم ثم يقول يحل الصيد وان اكل منه يسوق
عليه مثل هذا الكلام بل يتحرز عنه لانه ركن التعليم فان ركن التعليم اذا فقد في الاصطياد
كيف يتصور حل الصيد واما المعتمد هو ان ترك الاكل ليس بشرط اصلا وقد بينا طريقه
وقولهم ان حد التعليم كذا قلنا قد بينا حد التعليم وعلى ما قلناه قد وجد وان قالوا لم يوجد
لانه انما يصير صائدا لصاحبه اذا امسك عليه واذا لم يمسك عليه يكون صائدا لنفسه
قلنا انما ادعينا ان فعله له من حيث الحقيقة ولا يمكن انكار الحقيقة ونحن نقول انه لم
يمسك على صاحبه على معنى انه لم يحفظ له ولكنه قد فعل فعل الاصطياد فان قالوا انما اباح
الله تعالى من الصيد ما امسكه صائده على صاحبه بقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم
قلنا المراد من الامساك هو الاخذ كانه اباح ما اخذه لصاحبه وتناوله منه لانا في
اخذه لصاحبه فانه يجوز ان ياخذ الانسان شيئا لانسان ثم اذا اخذه تناول منه ثم تناوله
منه لا يمنع وجود الاخذ لصاحبه حين اخذ وانما حملنا الامساك المذكور في الاية على الاخذ
لان الاية عامة في جميع الجوارح ومعلوم ان المراد في جوارح الطيور هذا الذي في جوارح
السباع واما قولهم ان الكلب ياتي بطبعه الوقوف بطبعه قلنا بلى ولكنه يثب على الصيد
لنفسه بطبيعته وها هنا وثب لصاحبه بامر صاحبه لا بطبيعة نفسه واما الاجابة
عند الدعاء فهو خلاف الطبيعة لان مع وجود الصيد اجابته اياه عند دعائه على
خلاف الطبيعة وعلى ان الفهد مثل البازي نفور بطبعه فاذا صار بحيث اذا دعي

اجاب وقد ترك العادة الطبعية والخلاف في الكلب والفهد واحد وبان في الكلام الذي قالوه انه ليس
يدخل شيء منه على الطريقة التي ذكرناها واخترناها والله اعلم ⁂ **مسالة**
متروك التسمية يحل اكله عندنا ناسيا او عامدا وعند ابي حنيفة ان ترك التسمية عمدا
لم يحل بحال واعلم ان عامة اصحابنا ذهبوا الى ان التسمية غير واجبة في الاصل على الذبيحة واستدلوا
في ذلك بان الذبح مقدمة الاكل فاذا لم تجب التسمية على الاكل فعلى الذبح اولى ولانه اصلاح ماكول او
تهيئة مطعوم فلا يجب عليه التسمية مثل الطبخ والخبز ويدل عليه انه اذا ترك التسمية ناسيا
حلت الذبيحة ولو كانت التسمية واجبة لم تسقط بالنسيان لان الذبح ركن والتسمية شرط وما جعل شرطا
لشيء لم يتصور ثبوته من غير شرطه وهذا لان النسيان ليس بعذر في المامور به بحال يدل عليه ان الاخرس
لو ذبح يحل ولم يوجد منه التسمية ولا يجوز ان يحال الجواز على عذر الخرس لانه يمكنه ان يستنيب غيره في الذبح ولا
يباشر بنفسه والحرف انه يمكنه تحصيل التسمية من هذا الوجه فكان ينبغي ان لا يسقط بعذر الخرس
الا ترى انكم قلتم في الامي الذي يجد قاريا يقتدي به فترك الاقتداء به وصلى منفردا لا يجوز لانه يمكنه ان يحصل
صلاته بقراءة من هذا الوجه فلم يعذر بالعجز كذلك هذا وهذه كلمات فيها غير ان الاشكال على هذه
الطريقة ان وجود الملة شرط صحة الذكاة وهو ملة صحيحة في الحال او ملة كانت صحيحة في الاصل
وهو على دعواها ولا يبين المعنى في شرط وجود الملة سوى ان التسمية واجبة فاعتبر وجود ملة على ما قلنا
ليصح منه التسمية وهذا لان المشرك والمجوسي ليسا من اهل تسمية صحيحة لان المجوسي على دعوى خالق
في اصل دينه فتسميته تنصرف الى معبوده في اصل ملته ولا يصح تسميته بخلاف النصراني فانه على دعوى
التوحيد وانما الاشراك الزام عليهم من قبل المسلمين ولانه ينتمي الى عيسى عليه السلام ويدعي ملته التي
جاء بها وقد جاء بالتوحيد واما زرادشت وماني فانهما جاءا بالشرك الصريح واذا ثبت ان اعتبار الملة
لصحة التسمية ولا نعرف معنى سوى هذا فيسقط قياس الذبح على سائر الاعمال واعتبارها للاكل
قالوا واما الانكحة فخارجة على هذا لان انكحة المشركين والمجوس صحيحة وذبائحهم فاسدة بدليل انهم
لو نكحوا ثم اسلموا اقروا على ذلك ولو ذبحوا ثم اسلموا لم يحل ذبائحهم وقالوا على فصل الناسي انا اقمنا
الملة مقام التسمية في حال النسيان لوجود العذر ولان في حال عجز وان الناسي عاجز عن التسمية وعند
العجز يجوز ان يقام خلف مقام اصل كما في سائر الابدال مع الاصول وقالوا على الاخرس سقط الامر بالتسمية
في حقه لاجل العجز واقيمت الاشارة التسمية في حقه مقام حقيقة التسمية كما اقيمت الاشارة في حقه
مقام النطق في سائر المواضع واذا اقيمت الاشارة في حقه مقام النطق لم يبال بقدرته على الاستنابة

كما في الطلاق والعتاق والبيع وغيرها ومحل مسئلة الامي في الصورة الاولى وانما قلنا واعلم ان
الفصل الاول مسكل على هذه الطريقة جدا وغايته ما ذكر ان قال الشيخ في شرحه الفائز الاول الختم
ذهب الجهوني والمشركان بالنصب عن معقول المعنى فلا هذا ري الله فيا سر والمعتمد في المسئلة
والاولى هو ان يقول صورة التسمية ليست بواجبة لذات الواجب وجود مما صحة في الذابح والحال
او في الحال لكون من اهل التسمية ومع الاكتفاء بما هليه التسمية عن صورة التسمية هو قول ذبح
صدر ممن هو من اهل ما صحة فخلا التحقد ذلك اذا سمى او نسي وعلى المسئلة الصحة صحتها
في الحال او في الاصل وان عبر شارح او بدل على ما سبق بيانه من الدليل على الاكتفاء بالمسئلة الصحة عن
التسمية انا اجمعنا على ان المسلم الجوسي اذا ذبح لحل ذبحته وانما لم يحل لعدم المسئلة لعدم التسمية
فانه لو سمى الله تعالى وتعمدا ذلك منه فان يحتمل حرام ولا يحوز ان قال ان تسمية باطلة وذلك لان
تسمية صحة الاري انه مكلف بالدعاوى لله تعالى ولو لا ان تسمية صحة في الذبح لام
مسلف في الدعاوى ومع ذلك لحل ذبحته لعدم المسئلة فعرفنا ان حل الذبحة يدور على المسئلة
وعدم المسئلة صورة التسمية سنة ان سمية الجوسي لله تعالى حصلت كالعدم لعدم المسئلة
ذلك هنا ما دخل التسمية المعدودة من المسلم لما موجود لوجود المسئلة وهذا دليل على ما قلنا
ويدل عليه ان عدم نسيان التسمية انما هي المسئلة مقام التسمية وجعل كانه سمى كذلك هنا
فان قالوا ان الناسي غير معرض عن التسمية فجاز ان يجعل عذرا له من سمى ما العامد اذا ترك
فهو معرض عن التسمية فلم يجز ان يجعل عذرا له من سمى مع وجود الاعراض حقيقة لانه لا عبرة بالدليل
مع التصريح بخلافه وايضا ان الناسي عاجز عن التسمية ومع العجز عن الشيء يجوز ان يقام غيره مقامه
كما في سائر الابدال مع الاصول واما العامد فغير عاجز عن التسمية فلم يجز اقامة المسئلة مقام التسمية حقيقة
عنها والعجز في حق الناسي غير معرض والعامد معرض فلا اعتبار بعذر العامد تعالى
لا نصوم مع اعتقاد الامام ان الاصل هو غيره ومعرض وانما هو مكلف بالامام واعتقاد ان التسمية تزال
اعتقاد مزيله تسمية ولا التسيار لا يوجب عجزا لدليل مسلم ان الوقت ونسيان الماء فان الاول
يوجب عجزا عن الاصل وليس قالا الى البدل والثاني وانما مع القدرة على التسمية لكن يقام المسئلة مقامها
فلنا مدلنا على ذلك ولا عبرة بالاستبعاد مع قيام الدليل ويدل عليه ايضا الظواهر
الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله المؤمن يذبح على اسم الله سمى او لم يسم رواه البزار عن عاب

وروى انه عليه السلام سئل عن رجل ذبح ولم يسم تعالى الذبح تعالى على فم كل مسلم فجعله دليلا
ما سلامه وهو موجود سواء كان عامدا او ناسيا وروى عن ابن عباس انه سئل عن ذبح وسمى اسم الله
تعالى فقال اسمه ملته ومكر ان يقال اكتفى الشرع بالملة عن التسمية وسمعا على الناس
وذرعا للحرج عنهم فان الانسان قد ينسى التسمية ويعقل عنها وقد يترتها الاتفاقا باعتقاد الايمان
وفي ايمانه الاهلية مقام التسمية وفي حرج وتوسع فيصار اليه كما صار الى مثل هذا في كثير
من المواضع وانما حرمنا في الحال التسمية وقوله تعالى والمذبوحات ما لكم سعابر
الله الى قوله فاذكروا اسم الله عليها صوافي اي خضعة للنحر وهذا امر والامر للايجاب وقد علق قوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص والاحوط الحمل على الملسان لان الله تعالى حرم لبرك
السمية والمسئلة لا يحرم لبرك السمية ولانه تعالى ما عبر عن المسئلة بمتروك التسمية بعلم ان متروك
السمية حرام واما قوله تعالى او فسقا فسق وقد جعل الذبح بلا تسمية فسقا اي مذبوحا صفة
السمية حرام واما قوله تعالى وانه لفسق وقد جعل الذبح على اسم غير الله تعالى فسقا
لعشق منا ولها وانما كان كذلك لوجود الدليل على التحريم فما قلنا وانما قول تعالى
اذا ابتلاه ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وانه لفسق وانما قالوا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
والشياطين يوحي الى قلوب المسلمين بتحريم الاحوال والاوقات قالوا ولان الابد يتضمن تحريم متروك التسمية
صيانة وحرما لمسئلة صيانة عن عطف محاطة المشركين المسلمين المتاركين على اعتقاده لانه فانما ما
تضمنه لانه صيانة فهو فيضنا لانه لا بعد عنها وحصول الضد لعدم عيني عالم المعروف
تضمنه لانه صيانة فهو فيضنا لانه لا بعد عنها وحصول الضد لعدم عيني عالم المعروف
وحصول ايضا فصل حرم ذبحة الجوسي والمسلم على سبيل ما نه وهو دليل في غاية القوة قالوا
ولان الذبح سمى بسئلة قال اسمل اذا ذبح واذا ذكي بالذكاة عن التسمية دال التسمية واجبة في الصلاة لا بعد عنها ولان التسمية
ان الله تعالى لما ذكر القراءة بمعنى الصلاة دال القراءة واجبة في الصلاة لا بعد عنها ولان التسمية
وحسنة لحاله المشركين لانهم ذابوا بذكر وغير الله تعالى ويعظمون اصنامهم بالتسمية والاهلال
شبه السهام بين حيث امرنا بمخالفة المشركين فاذا الوجوب واعلم ان هذه الدلائل ويوجد ضعف ظاهر
الادلة ومسلم حرمة ذبحة الجوسي والمسلم بالاجماع هذه الدلائل احترنا الطريقة لمانه والله اعلم

مسئلة

عن انس رضي الله عنه قال الحمد لله ذكاة الام وهو قول ابي يوسف محمد من اصحابهم
وعند ابي حنيفة لا بد في ذلك من ذكاة الام وهو قول ابي بكر الاعمش عن مجاهد عن ابي داود عن ابي سعيد الخدري

فلنلقيه او نأكله

قال سألنا رسول الله صلى الله عليه فقلنا انا ننحر الجزور ونذبح البقرة والشاة فنجد في بطونها جنينا
افنلقيه او نأكله فقال كلوه ان شئتم فان ذكاة الجنين ذكاة امه وفي رواية فنجد جنينا ميتا وقوله في
الرواية الاولى دليل على انه ميت لان الالقاء انما يتصور في الميت وقد روى ابن عمر وابو هريرة ان
النبي صلى الله عليه قال ذكاة الجنين ذكاة امه ورواه ايضا علي وابن مسعود وابن عباس وليس لهم
تاويل للحديث سوى ان بعضهم حمله على تشبيه الذكاة بالذكاة وليس بشيء فان الخبر في الجنين وقد
حملوه على ما بعد الانفصال ولا يسمى اذ ذاك جنينا ولان هذا لا يشكل على احد فحمل الحديث عليه
تضييع للحديث وعلى الرواية المفسرة وهي الرواية الاولى لا يستقيم تاويل ما واما المعنى
فنقول وجود الذكاة من وجه كاف في حل الحيوان عند العجز عن الذكاة من كل وجه دليله
الصيد وبيان قولنا ان الذكاة وجدت من وجه ان الجنين جزء للام من وجه وهذا لا خلاف فيه
احد ولكن خالف في الحكم والجنين جزء عليه اما الحس فالاتصال المحوج الى الفصل والقطع واما
الحكم فقد قيل انه يعتق بعتقها ويصير مبيعا وموهوبا ببيعها وهبتها وغير هذا من الاحكام واذا
ثبت انه جزء من وجه فبهذا الوجه يصير مذكى بذكاة الام لان ذكاة الجملة ذكاة الجزء مثل ساير
الاجزاء واما الدليل على ان الذكاة من وجه تكفي عند العجز فصل الصيد فان الذكاة وجدت فيه
من وجه لان محل الذكاة هو الحلق واللبة ولم يوجد فيعدم الذكاة من وجه لفقد محلها
ولان الذكاة فعل لا يبقى بعده الحياة حال ومالم يوجد جرح على هذا الوجه لا يكون ذكاة
لان الجرح الذي يجوز ان يبقى معه ويجوز ان يموت منه لا يكون ذكاة وان مات منه وفي الصيد
يعتبر وجود جرح ما ووجود جرح ما لا يكون ذكاة بالاجماع فعلمنا ان الذكاة قد وجدت فيه
من وجه وقد قام مقام الذكاة من كل وجه لعذر العجز كذلك في مسئلتنا وهذا لان العجز عذر
عظيم وعند العذر يظهر توسع الشرع وتسهيله بدليل ساير الاعذار وقد يتعلق
الاصحاب بان الذكاة شرع بقدر الامكان في الحيوان المأكول ولا امكان في مسئلتنا الا هذا
الوجه وهو ان يجعل ذكاة الجنين ذكاة الام كما في الصيد لا امكان سوى اصل الجرح والطريقة
التي اخترنا احسن واقرب الى معاني الفقه ويدخل على الامكان فصل الشاتين اذا تردتا
في بير واحدة احداهما فوق الاخرى فيطعن العليا لا تصير السفلى مذكاة بذكاتها وان قال قايل انه
يمكن تذكية السفلى بان يعتمد على الحديدة فينفذها الى السفلى فيتصور في موضع يتعذر مثل
هذا الفعل واما حجتهم قالوا الجنين حيوان بانفراده فلا يصير مذكى بذكاة غيره

بدليل ما بعد الانفصال او هو منفرد بالحياة فلا يتبع غيره في الذكاة وهذا لان الذكاة
تصرف في الروح من حيث التفويت واذا انفرد بالروح لم يتصور ان يتبع غيره في التصرف فيه
والحرف انه اذا لم يتبعه في الروح لم يتبعه في الذكاة التي هي عمل فيه ثم الدليل على انه
منفرد بالروح ان الروح لا يثبت في الجنين من حيث سرايته من الام اليه الا ترى انه حين يعلق يعلق
ولا روح فيه ولو كان من حيث السراية لعلق وفيه الروح الا ترى ان الحرية والرق في جنس الادمي
والملك في جنس البهيمة لما كان من حيث السراية علق على ذلك ولانا نعلم قطعا ان الله تعالى
نفخ فيه روحا خلقه له ابتداء بدليل قوله تعالى ثم انشأناه خلقا اخر اجمع اهل التفسير
ان المراد ما بيناه ويدل عليه الخبر الثابت برواية ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه قال يجمع الله
تعالى خلق احدكم في بطن امه اربعين يوما نطفة الى ان قال ثم ينفخ فيه الروح ويدل عليه انه يبقى
حيا بعد هلاك الام دل انه منفرد بالحياة وهذا بلا اشكال واذا انفرد بالحياة لم يتبع غيره
في الذكاة لان الذكاة تتبع الحياة فاذا كان اصلا في الحياة لم يكن تابعا في الذكاة على ما سبق بيانه
قالوا وقولكم انه جزء من وجه فهذا انما يرجع الى البنية والخلقة فاما في الحياة فلا ولا الاتصال الذي
علمتم في الحياة لا يتصور انما هو في البنية واما الاحكام فهي احكام تعود الى المالية والمالية في
البنية فيجوز ان يقال ان الجنين يتبع الام او جزء منها في امر المالية واما في الروح وما يعود الى الروح فيه
فلا قالوا وخرج الصيد على ما قلنا لان فعل الذكاة قد وجد فيه وهو الجرح واما في الجنين
فهو حيوان بانفراده ولم يوجد فيه فعل الذكاة قالوا وقولكم ان الجنين لما كان حيوانا مأكول اللحم
وجب ان يشرع له ذكاة قالوا انما شرع اذا امكن ولم يمكن الا ترى ان الشاة السفلى مأكولة اللحم ولم
يشرع لها ذكاة لانه لا يمكن وبيان انه لا يمكن انه لو شرع لشرع من حيث جعله تبعا للام ولا يمكن لانه
ليس يتبع له في الحياة وهي محل الذكاة فاذا انفرد بمحل الذكاة لم يتصور ان يتبع غيره فيها قالوا وعلى ان
عندنا قد يتوصل الى ذبحه بان يشق بطن الام بعد ذكاتها ويذبح الجنين ولو رمى سهما فاصاب بطن الحيوان
الحامل واصاب ببدن الجنين يحل وقد قال بعضهم ان سفح الدم واجب في كل حيوان ليطيب ويحل
واذا لم يسفح خبث لمخالطة الدم اياه والدم شيء نجس فاذا اختلط باللحم وجمد فيه بالموت ينجس اللحم وخبث
ويكون حراما بمنزلة ساير النجاسات والخبائث والجنين حيوان يتفرد بالدم فلا بد من سفحه وتصفيته
منه حتى يطيب ويحل قالوا وانما لم يعتبر سفح جميع الدم لانه لا يمكن اعتباره فاعتبر وجود الجرح المؤدي
واقيم سببه خروج الدم مقام خروج الدم حقيقة قالوا ولا جائز ان يقال ان ذبح الحيوان الحامل
جائز ولو كان الجنين لا يحل لم يحل ذبح الحيوان الحامل لان فيه اهلاك حيوان

من عذر مما حلها لا ترى ان رجم الخنازير للحوز لان فيه الاف الولد وقالوا الولد السرقين وذبح الام
الاف الولد قطعا للحوز ان بقي حيا الى ان يستوطن الام وذبح ام قالوا هذا ان فيه الاف
الخمر لم قلم لا يحوز فان قلم لا فيه الاف والحوز لغير ما للقتل قالوا عندنا نحوز اذا دار فيه
غرض صحيح وهو الوصول الى لحم الام لخفته وهو ان الدهم ليس لها حرمة في عينها وانما حرمها
لما لكها وانما يحرم الاتلاف لا لغرض لان الفعل الذي يكون سفها والسفه حرام عقلا وشرعا
فان تسليط غرض صحيح خرج عن كونه سفها فابيح ذلك قالوا والهذا عند المخمصة يحل ذبح جميع
الحيوانات اما لاجل دفع اذى منها او لاجل اكلها لدفع ضعيفه وغرر للكل لا يختص بان يكون
المنفعة هو الاكل لان الغرض الصحيح يتجدد ويتغير وخرج على هذا الحامل من الزنا
لان لها حرمة في نفسها وانما ابيح قتله لدفع اذاه منها ولاحتمال ان يولد منه ولد محرم القتل لذلك
والجواب اما عن قولهم انه حيوان مفرد فلما تلى وللمن مزوجه وجزء مما
سايرا لاجزاء لكن وجه واما العضو في الحياة فلسنا نسلم ذلك وسنذكر ان اعراض ان ذلك ان
انفرد بالحياة فلم ينفرد بقوام الحياة لانه سيغذى بغذا الام فلقوا قوام الحياة فجوز ان يعارض
اصل الحياة بقوامها والجواب المعتمد ان الجنين وان انفرد بروح ولكنه مختاة وروحه جزء من الام
من وجه لان الكلام في الجنين الحي وقد قام الدليل على انه جملة وصفه جزء من الام من وجه وذلك
لانه علوق جزء علوق يصف انه جزء فاذا الحق خلقه وصورته ونفخ فيه الروح فهو يدل على الوصف
الذي وقع عليه اسم الخلقة لانه تمام ذلك الخلق فاذا علوق خلق على وصف الجزئية فقد ذكر العبد
نفخ الروح في على وصف الجزئية وقولهم ان الاذكاء تفرق في الروح فلما انما الذي يصرف في
الجسم الحي ساسات الذكاء لهو والروح لا يقوم محل الاذكاء محال وانما يصرف اليه الذكاء
وهو جسمه جزء على ما سبق وعلى هذا الوجه الذي قلناه ظهر الجواب عن قال قالوه ولم يسق
لهم تمسك وعذرهم عن الصيد لا يصح وقالوا لهم ما ذكرنا ان وجد الجرح في الصيد فقد وجد هاهنا
الجرح وجنون جعل الجنين جزء اله فهو لوجود الجرح في الجنين بمنزلة سايرا لاطراف وهذا سن
مناد قولهم ان نفخ الدم عن الجنين لم يوجد وذلك انا انبتنا الذكاء في الجنين من جهة انه جزء من الام
وهذه الجهة لا تعتبر نفخ الدم عن الجنين كما لا تعتبر نفخ الدم عن سايرا لاجزاء وسايرا لاطراف
وحصل خروج الدم عن الام بمنزلة اخراجه عن الجنين وعلى ان الحاب الذكاء غير معقول المعنى
وقولهم ان الدم مخالط باللحم فليس بدم لان محل الدم غير محل اللحم واللحم في غير محل الدم لا يدل انما

يكون في العروق وكيف يتصور الاختلاط فان قالوا اذا فلتم انه مذكى من وجه وليس مذكى من
وجه فاذا اجتمع الحل والحرمة غلبت الحرمة كما لو مس محرما فرجها او فعل ما فعلنا انما اقتضانا الذكاة
من وجه لاجل العذر كما في الصيد ومسئلة رمي الطير لغذر وعلى انه حرم بالنص والله اعلم

مسئلة

الاصح انه مستنه ولست واجبه عندنا وهو قول ابو يوسف ومحمد وغامه
اهل العلم وعند ابي حنيفة هي واجبة لما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
او من الحلق احد سماعه وعن احد سنته والاخر عن اصحابه ومن صح عنه من الله عليه
ما ذا روى الدارقطني رواية علوه عن عاصر عن النبي صلى الله عليه قال امرت بالنحر وليس بواجب
وفي رواية جابر كتب على النحر ولم يكتب عليكم وامرت بصلاة الضحى ولم تؤمروا بها فاروى
محنف بن سليم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول يا ايها الناس على اهل اهل بيت في كل عام
اضحية وعتيرة ما ادا روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه قال من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن
مصلانا الجواب ان الخبر الاول خبر غريب لا يعرف لا من حديث عوف وعن ابن ملة وعلى انه
على تحمله على ايجاد الاستحباب ما قلناه على انه لم يعمل الجمعة واجب على كل محتلم والخبر الثاني يقبح
انه موقوف على ابي هريرة وعلى ان راويه ما ذكرناه وقد سئل ابن عمر عن صلاة العيد فقال ركعتان
فهو جبر بترك الاخر وهذا لان قوله عليه السلام من باع الحر فليستكثر الخابر ومعناه اكثر ثمنه
كرم الاخر ومن فعل احدهما استبعد منه فعل الاخر وامثاله المعنى وهو ان اجمعنا على ان عرق
اللحم يحبه فلو وجبت الاضحية لوجبت عن اراقة الدم واراقة الدم اتلاف المال والعبادة لا تجب بسبب
الله تعالى بالمال والمال لا تجب بادات نافع فرضت اصلها بالشرع والمغرم عبادة على وضع الاتلاف بالمال
كف وروت عن النبي عليه السلام النهي عن اتلاف المال واذا دخل اتلاف المال مقصد الحق تقرب الى
الله تعالى بالمعاصي ولا يلتزم على هذا الصوفانة الخبث فقط اتداء والاسلام فما وجب ابتداء على طريق
العبادة وعلى انه وجب لدفع الحرج اصالة على الحرجة وهو معنى الحلو عند الضحوي الحال وفي مسئلتنا
الجواز لكون الوجوب لدفع الحرج الا انه لما ثبت المعنى هذا الجواز بقاء عند ذلك سايرا لواجبات
للفقراء على الاصل الذي ذكرناه ان السلم وجوب نحبه الجنين فهو لقولهم ما قالوا الوجوب في الاراقة
الدم وحل الاكل منه للذبح لان الناس رضا ولله تعالى بالعموم الفرائض عالعموم وليس فيه تميز
بين المحتي وغيره فلما قدرنا التقرب على وجه لا يرد هذا السؤال عليه وعلى ان الاكل من اضافة على
الذبح اعلى الوجوب لذلك الذبح الذي هو اساس الضافة وشبهها تلزم على الدرء على الوجوب
وقد يعلو الاصحاب هذه المسئلة بالمشاقة وقالوا الحق للمال اذا لم يجب على المسافر الجمعة على المقيم
وهذا لان السفر لا ان اثبره في حصول المال وهذا الفصل مذكور عندهم على طريق

الاثام ولسرلهم عنه عذر ستر وجهه وقولوا ان المسا فرجب عليه ان يصحح عن الاثام الصغار
ولا يجب عن غيره وهل ضمان فاسده مثله ويدخل على فصل المسئلة الذي بعده وزمن المسافر واما
حكمهم فانهم قالوا عباداته موقته فوقفها فاتت واجبه بحسابها العبادات وهذا
لان الاصل المعلوم في الشرع ان العبادات موقته والنوافل غير موقته ولما دار الامر انا
اذا لم نوقت الواجبات وحدت في كل الاوقات ادى الى الحرج الظاهر في العالم فاما النوافل
فموسع على الانسان ان يفعلها فقسنا على عدم التوقيت ووسع على الانسان الاستكثار منها وفعلها
في اي وقت شاء لكون التسهيل من العبارات ربما وجد ومعهود على عموم الاوقات مثال الاول في حديث
الحرج لقائله على الحرج فيه وقالوا واما النوافل الرواتب في اليوم والليلة فلست موقته باوقات
انفسها وانما هي تبعه في الاوقات وقالوا ان فاتت لعذر تضاف وقتها اليها فاتت واجبه فجمعه
وهذا دليل الاضافة للتعريف والتعريف انما تم وتكمل اذا دار المعرف به لاحقا او عند وانما اذا
كان يوجد من وجه واحد اخرى فلا تم التعريف ولن يوجد التعريف على الوجه الذي ومنا الا اذا حكما
بجواز الاضحيه فاما اذا الحكم يوجودها وتصور ان يوجد من وجه ولا يوجد من وجه فلا يكمل التعريف
والجواب ان كل الاستدلال ضعيف والاولى ان يجعل على الفور صلاة الضحى وصلاة
العيد وعلى عكسه الزكاة واخيه ولست نقيه وكذلك القضاء في الصلاة والصوم ويقال
لهم عليكم ان الموقت لوقت واجبا وغير الموقت يلزمنا قوله والذي والوامر ان وضع العبادات الاجتماع
على الذي ولنا قد يجد ريب على ذلك الوجه وعلى خلافه لكل الوجه وقولهم ان الفرائض انما سرعت موقته
لدفع الحرج فلنا دفع الحرج في ترك الموقت اكثر لوجودي اي وقت شاء واما الذي قلوه في النوافل
انها سرعت غير موقته لستكثر منها قلنا ومع الوقت يمكن الاستكثار من النوافل ايضا
من وقت الاولى فلا يفعلها قربة اذا شاء واما الطريقة الثانية فتطلب يوم الفتوى والفرقان بينهما
هلا ان يضاف اليهما قربة ما وليس لواحد من قاعدتي العبادات والفرائض الجبران
ولنا الاخطار بعدم الوقت ثم لم يعد ان اصلا لان الحرج يعاد بها فلذلك اولى الا ان يضعف
انها وقتها وجبا ان يكون واجبه واما الذي قلوه فلنا لا نصور الجبا والناس يعلمهم على ترك
الاضحيه واذا دار الامر بين الحرج فهل حين لم يستصور خطاب الوقت منها والله اعلم بالصواب

مسائل الامان والنزول

مسئلة من الجمهور يرى ان الكفار عندنا وعندهم لا يوجب انا قوله تعالى
لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم فلو حلف لا يدخل الدار
ثم دخلها ناسيا او جاهلا او مكرها او نائما او مغمى عليه او مجنونا لم يحنث
لان الله تعالى رفع المؤاخذة عن الخاطئ والناسي بقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
وقال صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
ولان الحنث معصية والناسي والمكره لا اثم عليهما فلا يكون الفعل معصية
ولنا ان الحنث هتك حرمة اسم الله تعالى او صفة من صفاته وانه يستوي فيه العامد
والناسي كالطلاق والعتاق وحديثهم نقول بموجبه فان الاثم مرفوع عن الناسي
والمكره ولكن لا نسلم ان الحنث معصية وانما المعصية الاثم والكفارة تجب
بدون الاثم بدليل ما لو حلف على فعل غيره فان الكفارة تجب عليه ولا اثم عليه
ولو حلف على فعل نفسه ثم فعله ناسيا او مكرها او نائما او مغمى عليه او مجنونا
وجبت الكفارة لان الاثم مرفوع عنه والكفارة لا تسقط بالاثم بدليل ما لو حلف
على فعل غيره ثم فعله ناسيا او مكرها او نائما او مغمى عليه او مجنونا
وجبت الكفارة ولو حلف على فعل نفسه ثم فعله عامدا وجبت الكفارة
ولو حلف على فعل غيره ثم فعله عامدا لم تجب الكفارة

وقف للشافعي على رواية الخرقي رحمه الله انتقل

وهذه الممن مقصودة فيما تعلقت بالفعل مشروعة واذا فات مكتوبه بسنة المواظبة عليها ويدخل
الله تعالى المواظبة بالكفارة في قوله لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الآية وهم يعقلون ان يمينه ممتنع ابقاؤها معقودة وعلى الغير الذي فيها لا
سوجه سؤال وسنتين من يجد ان يمينه ممتنع ابقاؤها يلزمه عليه وانما المعنى وقول الكفارة مؤاخذه
على ممن يحنث في الحالف فهو وروجه هذا المعنى ممن الغموس وهي ما الحالفه وجود الحالفه
على ممن يحنث في الحالف فهو وروجه هذا المعنى ممن الغموس وهي ما الحالفه وجود الحالفه
ممن يعلمه وقوله المستشهد عليه باسم الله تعالى وسار الوجود انه لو قال والله الفعل
كذي وفعل وقال الماضي لم الفعل الذي وقد فعل وممن لم الصور ممن الجد فيه وباسمها في حقيقة الحالفه
على الحي الذي بناه غير اراح احدى الصور ممن وهم القول وليه الحالفه فعلا في الصورة الثانيه
تقدم الفعل وليه الحالفه فولا دخل الصور ممن وكذا باسم الله تعالى ولا فرق في المعنى اصلا ولا استطل
زاعم منهم ان الممن المستقبل تحلوا عن الهتك وتجلب الكفاره وذلك اذا كان الحنث مباحا وربما
يقول بعضهم وجوب الكفاره عنده قبل الحنث لان الامر يدل على وجوبها عند الهتك والامر عليا قالوه
في هذا مع العمر والجواب ان مع وجود الهتك في الممن المستقبل محال ان الله تعالى
سمى الكفاره مؤاخذه ولا تتصور الا بوجود الهتك والمخالفه التي قلنا انها وجدت فكيف يجوز
ان يقال انه لا هتك ولما الحنث وانه لا يباح الا اذا كان فعل الشيخ خيرا من تركه الذي حلف عليه
اوتر الفعل خيرا من فعله الذي حلف عليه وسقط الاثم والحنث محكم دليل يقوم عليه
واللام الساني هذا احتاجه فيما سبق وبيناه انه يكفر تائبا او تتوب مكفرا وذلك يوجب
محو الهتك ورفع الاثم وان كثيرا يستدل من حيث الحكم بسلك الحلف على عهود
السماء وتحويل الحج ذهبا وقيل فلان وهو مست وعلم وتوجه التعلق هذا في المسايل
ان افتراق الياس عن الفعل في هذه المسايل بمزله وجود الفعل في مسئلتنا لان الياس عن
الفعل يحقق للهتك في هذه الصور الاربعة كما ان وجود الفعل يحقق الهتك في المسئلة التي
احلفنا فيها وفي الممن عند الهتك فاذا وجبت الكفاره في احدهما وجبت في
الاخرى وهذا الذي قلناه مبدا لما نذكره في المسئلة ونرجع ونفصل خصامه ونقطع نظامه
يتبين في الحوار عن كلامهم ولما هم يعلمهم بالآيات والاخبار التي وردت
في الايعاد على الممن الغموس النار وغيره وترك العرض للكفاره ووجه محتمل في هذا المعلوم

والجواب معلوم واما الالزام من حيث المعنى والوالا يمن هنا على طريق المجاز
وهذا اليمين لا يجب الا في يمين حقيقة لان اليمين عقد من العهود وسائر العقود لا تعقد ولا تجب
الا عند تحقق ادراك اليمين قالوا وانما قلنا ان اليمين في مسئلتنا ليست بيمين حقيقة ان اليمين عقد
مشروع الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم حلف وقال والله لاغزون وبدرا وقال اليوقد الاسعر بن
الا ستحلوه والله لا احملهم والخير في محصور في غير هذا الموضع على ما نقل وفعله في اليمين لا يكون
انه دليل على انه مشروع قالوا والعقد انما يكون مشروعا لفائدة مطلوبة من سائر
العقود المشروعة ولا فائدة مطلوبة في عقد اليمين الا البر فيما يرجع الى اكثر الى صون
اليمين فانه اذا قال والله لافعلن كذا انما حلف لمنفعة له في ذلك وان قال والله لا افعل كذا فانما
حلف ليدفع عن نفسه ذلك وكذا ايمان عقد اليمين لفائدة فمحلها جزء محل البر محل البيع عند احتمال
الملك ومحل النكاح اما يحتمل الحل والحرام الذي يحتمل البر لا التوحيد في الماضي كالقائم والقاعد من اليمين
واذا انعقد محل اليمين لانعقاد اليمين حقيقة ولزم بمسمى عند ابي حنيفة رحمه الله في احد قولي الحجاز
يسمى بعا على طريق المجاز والى هذا يوزيد في الاسرار اليمين مشروعة لحقوق العباد ومن
الخير فيها ان لا يصدر فيه لا لكون محلا لاهلية البيع مشروع لا لحاجة ملك المال فالحرام الذي لا مالية
فيه لا يكون محلا له قالوا والدليل على انها لحقوق الصدق من الخير انها جعلت حجة للبر
لتشهد قوة خبره ومن حيث اللغة جعلته كذلك والعرف اهل اللغة اليمين لا يعد الوعد وهذا
والمستقبل يحتمل الحلف والاخبار فان محل اليمين يحتمل الصدق في الوعد وهذا لا تتصور في الخبر
الماضي حال في الواو لا يجوز ان يقال ان اليمين في الماضي يعقد لوجب الكفارة لان الكفارة من وجبه
طاعة لانها خلف عن البر على ما سنبين والبر طاعة فخلفه طاعة ولو انعقد اليمين موجبة لها
كانت اليمين نذرا لسائر النذور ولان الزام الطاعات والقربات نذورا وعلى هذا ينبغي ان لا يصح
من الكافر وعندكم يصح عن الكافر ومن وجه مؤاخذه على الممتنع الموجود منه والمعدوم ان
يكون موجب اليمين لازم المؤاخذة بالمخالفة على اليمين اما الحنابلة على موجب اليمين بنفوسهم وما
وجب بالحنابلة على موجب العقد ففي عقد العقد انعقاد الاحرام لا يجاب الكفارات قالوا
ولو جاز هذا الحال انعقاد الصوم لموجب الكفارة وانعقاد الاحرام لايجاب الكفارات قالوا
واما اذا احرم محرما فقد يا بعقد يحظر بعقد لانه يا بعقد فاسد لم يلزم القضاء
وانعقاد محظورا لان الاحرام متصور في الفاسد بتمامه على الوطء فجاز انعقاد كذا وهذا
لان الوطء محظور الاحرام الصحيح فلا يتصور عليه لان بعد انعقاد الاحرام على الصحيح واما

في مسئلتنا فلم ينعقد الشتم بجملته اصلا لانه لا يتصور حكما ملغوا فالواو والا يجوز ان يحال
اليمين ينعقد حقيقة حتى يجب الكفارة وذلك الحنث فلا يمنع عوده حقيقة وجوبها لانا لا نصول
بالحنث ارتفاع اليمين بل اليمين باقية حقيقة للكفارة بقي انه اذا وجب الكفارة فانه مقام البر الذي انعدت
عليه اليمين واليمين انعقد يحتمل حقيقة لوجوب البر وبعد الحنث بقيت حقيقة لوجوب الكفارة
اما في مسئلتنا فلا حقيقة لليمين لخلو الاستدلال وقد رجعوا هذا طريقة مثله فقالوا
الكفارة وجبت خلفا عن البر بدليل ان البر واجب باليمين وبدليل وجوبه ان الحنث معصية لانه
هتك حرمة الاسم والبر تعظيم عن المعصية والوقوع في المعاصي والحنث تعظيم
الاسم والحنث سمي هتك حرمته وتعظيم الاسم واجب وهتك حرمته حرام فالدليل على ان
الكفارة خلف عند اجد الحلف هو وجوب شيء مما يشترط فوات به السبب الذي وجب به
ذلك الشيء ومعناه ومقصوده مثل التسمع بالماء والصوم مع القدرة هذا الوضوء وجد في مسئلتنا
وبقي السبب هو اليمين بالمعنى وهو تعظيم الاسم واذا سلمنا خلف اليمين انعقد اليمين انعقاد الهلاك لانه
لو انعقد لها انعدادا سلمنا اصلا ولم يلزم الحلف قالوا والواو للزام على هذا اليمين في حق العدد يعقد
انعقاد الجزاء الحلف وهو الصوم والطلاق بعد الدخول نحو الاسود والصغير يعقد انعقادا
لوجوب الاعداد بالسهو وان لم يحلفا وكذلك الحدث في حق العدد لم يوجد انعدام انعقادا
والواو هذه الاسباب لحد لا انعقادها لاجل الاصول انعقادا لا ترى انها لم تعمل بوجوب
الاصول في غير هذه المواضع غير انها لم تجب فهذه المواضع لعجز الرجل عن الاصول فاما الحلف
معناها اما في مسئلتنا فان اليمين في الماضي لا تتصور انعقادها موجبة للبر لان اليمين في
المستقبل الزام البر وليس اليمين على الماضي الزام البر بل هو خبر محض فلم ينعقد وان سلمنا ان
الزاما فالالزام في الماضي لغو من الكلام والسبب لا يوجب الا صل اصلا حتى يقال انما يجعل
عند تمام الحلف مقامه حلاقا على ذلك المسايل على ما سبق الكلام فيها هذا تمام تحقيقهم
وهو كلام لا باس به بل هو غاية امانيهم وجهد طوقهم قالوا ولا يمين الا في الله عز وجل
صفة السما والمعنى على تحويل الحجر رهبا وقبل النار وهو يعلم منه فان اليمين في هذه
المسايل انما انعقدت لوجود البر لتصورها في الجملة ثم حكم قولنا عتق اليمين للحرعالة
فوجب الكفارة حلفا عنها حلاقا على مسئلتنا قال اليمين لا تصور انعقادها الوجود شيء في الماضي
فلو انعقدت لوجود الحلف ابتداء وهذا لا يجوز على ما سبق ومعنى مسئلة اليمين على
سبب لما الذي في اللوزا ذا لم يكن فيه ما قالوا ونزعم وجود الما فيه لا يعتبر لانه عقد اليمين
على سبب لما الذي في الدور وهو معدوم والله جل جلاله تعالى فيه الما فلا نور ذلك الما

وانما تكون اما خبرا وانما في مسئلة اليمين على الفعل اذا علم موته فتصور قوله بالله لا يعبد الله تعالى
فانه الروح فقتله ويكون ذلك الروح خلاف المصور والمتعدم لا يكون لكن الماء الوا واما اذا
حلف على قتل فلان وهو لا يعلم موته وظهر انه مات لا بعد يمينه امثلا لانه حلف على نفوت
حياته فتذهبا فاقه وقد يتوفر انفاء غيرا فاقه فلم يحنث اصلا ولهم طريقه اخرى في هذه المسئلة
معروفه ذكرناها في حل العمر وهي ان اليمين الغموس عمد وان محض ولا توجب الكفارة وقد
سبق وجهها فلا نعيده والجواب اما قولهم لا يمين حقيقة في هذه المسئلة
يقول لا يمين الغموس يمين حقيقة لان اليمين في الماضي مشروع عمل اليمين في المستقبل بدليل اليمين
في الدعاوى والخصومات والمشروع سرعا لا بد ان يكون له حقيقة والله تعالى سماها ملغاة
وسماه قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم والواو لهم الاقرار على الحذوا انما نفى حنثه وغير
ذلك مراد الآيات واعلم ان عند هم في هذا الفصل هو ان هذه اليمين ليس لها محل وتخرج بين وجود
المحل واذا ثبت اذلك بطلت الطريقه ومن ان وجود المحل ان محل اليمين المستقبل وهو فعل في قصد
المحنث ومحل اليمين في الماضي خبر عن فعل في قصد اظهار الصدق فلا يخبار عن الفعل في
الماضي بمنزله وعد الفعل في المستقبل وقصد الصدق في الماضي بمنزله قصد الصدق في
المستقبل والحرف ان الصدق وان عدم في يمين الغموس فقصد الصدق موجود واليمين يعقد
عليه وتحقيقه ان قول المستقبل اخبر عن فعل هو في ذمته وفي الماضي اخبر عن فعل وجد
منه وحلف على الخبر يحلى معنى ملازم في الفعل اصلا ويعبر عما ذكرناه بوجه اخر وهو
انعقاد اليمين يوجد من اهله في محله واهله اليمين لا سبك فيها وانما الاشكال في الحل
فهو ل محل اليمين في الماضي خبر عن فعل منه محل الاستشهاد عليه باسم الله تعالى القصد
اظهار الصدق كما ان محله في اليمين المستقبل وعد بفعل محتمل الاستشهاد عليه باسم الله تعالى
لقصد تحقيق الصدق منه وتمام الجواب ان الحق البر في المستقبل مقصود الانسان من ملازمه فاظهار
الصدق فيه غير مقصود اصلا فهو ان كان ذا هو اوان كان ذا هو في الباطن وانما قصد
اظهار صدقه في خبره للناس وقصد صحيح موجود والاستشهاد على الخبر عند باسم الله تعالى
صحيح لان حق اليمين فان وفى اوفاق سبق وجبه فلنا هاهنا اذا حلف على اظهار الصدق
وهو كاذب في الباطن فوجبه الكفارة لانه اذا كان كاذبا في الباطن فمنه وجد على
هتك حرمة الاسم فوجبت الكفارة بنفس هذا سان حرف المسئله وتحقيقها واذا ثبت
هذا مقول على قولهم ان اليمين انما تعقد لوجوب البر والكفارة تجب خلفا عنه

يقول لا نجوز ان تكون اليمين معقدة لاجل البر لانه متصور وجوبه عقلا فانه لا يتصور وجوبه مع ترك
الصلاة وشرب الخمر وما اشبه ذلك وهم مولون على هذا الفصل انما تعقد عليه اليمين اذا كان
في فعله من حيث البر به وترك من حيث الجنث لان البر يعظم الاسم وفي الحنث هتك
حرمته ولا بد من وجوب الاول وحرمه الثاني لانا نعلم ان الوجوب في المعاصي والجرائم
وفي الطاعات الاهتمام لعود الى ذات البر عند الشي على قصد نفسه وذات الحنث عند مخالفته
مقتضى نفسه والدليل عليه انه تقال اذا جزي على مقتضى نفسه وان كان مقتضيه وترك طاعته
قد يرتفع نفسه ويقال اذا خالف فوجنث في نفسه ويقال اصحا حنا ان يقال وجب البر باليمين
واذا حلف على دخول الدار وكلام زيد فهو مباح علما ما كان من قبل وبذلك اذا حلف على ترك ذلك
وهم مولون وجب الدخول من حيث انه بر وحرم الترك من حيث انه جنث وانما اتبع فعله باتباعه
الشرع مع قيام المحرم وظهر ابا حنه عند ما شرطه وهو ان يكون غير خارجة منه على ما قال عليه السلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه فهم مولون
الى المنع وكم يشبه الكلام ويحسن الجواب الكفارة بدونه وهو ل اليمين انما تعقد لوجود
محلها على ما سبق والمحنث يوجد محلها والكفارة مواخذة على يمين منعقدة وكلام من انعقد
عليه يوجب تصاب الحنث ومن انعقد على الهتك انه لا يؤمن ان انعقد على فعل غير
غير موجب تصاب الحنث ومن انعقد على الخير وتمام في مسئلة الاحرام اذا جزم محاما
معفوا عنه تصاب الخير ومن انعقد على الخير فلان حلف لا يدخل الدار فدخلها ناسيا
او جبر ثم جامع وتمام قولهم ان الكفارة حلف البر فلانا ان يستقيم هذه الدعوى ومن تعلم
حقيقة البر واجب ليس غير محتوكه والكفارة واجبة من حيث هو تكه والبر طاعة والكفارة مؤاخذة
فكيف يتصور مع هذا الاصلية والحقيقة وقولهم ان البر وجب لتعظيم الاسم والكفارة وجبت لتعظيم
الاسم ملتا سلم ان البر وجب لتعظيم الاسم ولكن من اين لهتك حرمته اما الكفارة فانها وجبت
لهتك وجد منه وتمام ان الحق البر في المستقبل مقصود الانسان من ملازمه فاظهار
الصدق فيه غير مقصود اصلا فهو ان كان ذا هو اوان كان ذا هو في الباطن وانما قصد
اظهار صدقه في خبره للناس وقصد صحيح موجود والاستشهاد على الخبر عند باسم الله تعالى
صحيح لان حق اليمين فان وفى اوفاق سبق وجبه فلنا هاهنا اذا حلف على اظهار الصدق
وهو كاذب في الباطن فوجبه الكفارة لانه اذا كان كاذبا في الباطن فمنه وجد على
هتك حرمة الاسم فوجبت الكفارة بنفس هذا سان حرف المسئله وتحقيقها واذا ثبت
هذا مقول على قولهم ان اليمين انما تعقد لوجوب البر والكفارة تجب خلفا عنه

لا يحارب الكفار مستمر عن وجود واجب آخر من قبل اذا ثبت هذا فقول في اليمن الماضي عليه
ما في الباب ان البر لم يجب لا ان عدم وجوب البر لم يمنع وجوب الكفارة لان الكفارة لم تجب
لوجوب البر بل لوجود الهتك في اليمن والبر وجب في اليمن في المستقبل لامكان الحانه به
لعظيم الاثم ولم يجب في اليمن الماضي لعدم امكان الحانه الا ان دليل وجوب الكفارة
وقام في هذا الموضع مثل قيامه في اليمن في المستقبل عند اتصال الحنث به فحكم
بوجوبها ولم يمنع عدم وجوب البر وجوب الكفارة ولكن فيه عمل بالدليلين وردنا احتمالي المطلق
على غير بهذا الوجه وهذا الوجه هو المعتمد وقد ازاح الاشكال به ولا سوق معلول
اصلا في المسئلة الا بالرجوع الى قولهم ان العدوان الحضر لا يكون سببا لوجوب الكفارة وقد سوى
الامام عليه بما في النفس وليل معه الصدر وليرجع اليه فاما المسائل التي الزمهم
اصحابنا وعذرهم عنها في اعذارهم عنها لخط عظيم والمقام فضاء للخصوم طبع الكلام
على ملك الاعذار يستهل التامل واعمادنا على المعاني في المسايل ورددنا ظر بقا لا بي

معه شبهة لمنصف فليعول عليه والله اعلم بالصواب **مسئله**

الكفر قال الحنث عند الحلف بالحرام وعند هم لا يحنث قال احمد الحسن عن عبد الرحمن عن زيد قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم يا عبد الرحمن لا تسال الامارة فانك ان اعطيتها عن مسئلة وكلت اليها وان اعطيتها من
غير مسئلة اعنت عليها واذا حلفت على يمين فرايت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك وات الذي هو خير
وهذا نص والخبر في الصحيحين ورواه مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فراى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير هذا في جامع ورواه مسلم في جامعه سهيل بن ابي صالح عن
ابيه عن ابي هريرة قال وارى ان عدم الفعل الذي هو خير به الكفارة والوسيلة اعني رواية الحسن عن عبد الرحمن
ابن سمرة ورواية ابي هريرة قبلها في ورود كلي الوسيلة والجمع ثابت غير انا نقول رواية ابي هريرة واشهد لا
تقولون ولا تقاس على قوله والله لا كفر وهو امر والاجماع على ان الحالف لا يكفر قبل الحنث فلنا هو
امر اطلاق وارد بالحمل على قوله وليات الذي هو خير واما المعنى في قول اليمن ستة تردد
بين ان يكون موجبا للكفارة باتصال الحنث به وبين ان يكون غير موجب لعدم اتصال الحنث به فاذا اضر
بعدم اتصال الحنث اختار الكفر كما لو اخرج حلقا كان سببا متردد ا بين ان يكون موجبا للكفارة باتصال الوجوب به
وبين ان يكون غير موجب لعدم اتصال الموت به فاذا اخر تصدق به اتصل به الموت تبين انه كان موجبا للكفارة
ملكنا الضاب متردد بين ان يكون موجبا باتصال الجراحة به وبين ان يكون غير موجب لها لكنه قبل
اتصال الجراحة به وهذا الطريق يبين ان اليمين سبب وجوب الكفارة سندا ان الكفارة واجبة للهتك

والهتك هو في استهلاك لله كاذبا وفعل الاستهلاك بالله كاذبا في اليمين لا انه شرط اتصال
الحنث به فاخر اتصال الحنث لا يمنع من وصف اليمين بالسببية في الحال ليخرج شبه الكفارة شرط اتصال
الموت به والضارب سببا وجوب الزكاة شرط اتصال الحولان به فاخر الشرط في الصورتين لم يمنع من
وصف الجرح والضارب بالسببية حتى جاز فعل الكفارة قبل الموت واخراج الزكاة قبل الحول لا ان هاهنا
قاموا والهتك الحنث وجد وهو سبب وجوب الكفارة فلنا ليس كل هتك وجب به الكفارة
ولنا الموجب هتك مخصوص بخصوص وهو هتك حرمة الاسم بمن كاذبا به وفعل الهتك في اليمن
وان زال عند اتصال الحنث به لكن لفعل الجرح في الحال وان زال عند اتصال الموت به وهذا يعني بالسببية بنفي
هذا وهو ان فعله الذي يكون اكمال موجب الكفارة عليه عند وجود الشرط لا استهلاك لله
تعالى اذا ثابت في مسئلة الجرح اتصال جراحته بالسحر لها لكن لعدم تحقق المسئلة وعليه الاعتماد
يدل عليه ان الكفارة لم تتاخر عن الاسم بل اليمين لم تتاخر عن الاسم فقد وجد جميعا معنى واحد شرط
البر في اليمين عند من يوجبه كذلك الكفارة التي توجبها اليمين عند البر وجبت ان يكون اليمين رضا واما الحلف
من حيث الحكم فان اليمين حجة على ساهدي اليمين على ساهدي الحنث وكذلك اهلية الكفارة بغير
عند اليمين يدل انه لو ان مفقا عند اليمين وجب الكفارة وان كان مجنونا عند الحنث وهذا واضح على
اصلهم لان عندهم لا يلزم المجنون اهلا للكفارة ويدل عليه انه تتعدد الكفارة بتعدد اليمين وان
اتحد الحنث ولسان اليمين هو المسبب فان الحكم انما يتعدد بتعدد السبب بتعدد الشرط واما
محو هم والوا اليمين ليس بسبب لان اليمين ما انعدم من الحنث والمانع من الحنث مانع من الكفارة
وان الكفارة تجب عند انتقاض اليمين وسبب الشيء لا يسقط عند ظهور ذلك الشيء اما ما سقط فلا تظهر
ان يكون سببا والدليل على ان اليمين ينعقد عند الحنث قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
يدل عليه ان اليمين مباح محض فلا يكون سببا للمؤاخذة بدليل العفو والعباد والحنث هو
سبب دايرين الحظر والاباحة لانه مباح من حيث انه دخول دار اوكلام زيد ومحظور من حيث
انه جنس واما عند اليمين فانه عند مباح من كل وجه لانه عند مشروع على ما بينا من قبل
فكون مباحا الا انه لما ورد الاستكثار من اليمين خوفا من الوقوع في الحنث لانه في معنى جنايه
او قريب من الجنايه وهذا كالذي ورد الخبر باليمين عنده وهو في نفسه عقد مشروع وهو مباح
محض الا ان الشرع لما رآه فعله خوفا من تركه الوقوع فيه كذلك هاهنا واذا ثبت انه ليس عند اليمين
جنايه من وجه ما لم يكن سببا للكفارة لانها واجبة والواجبة لا تجب لا بسبب هو هتك او
يتضمن الهتك من وجه وهذا اظهر والجرح لانه جنايه فجوز ان يكون سببا للكفارة عند

انتقال الملوث به وهذا كما مثل الضارب سبب للزكام وهو سبب مؤثر في وجوبها لا الزكوة وحق
المال لله تعالى والمال سبب في وجوب الحج وقد لا وقد لا يسلك فانه ليس للميت بالمال اصلا في وجوب الاداء
وايضا فان الجرح سبب مفضي الى الموت والمال مفضي الى وجوب الحج عليه ولما الميت فانه ليس من
الحشف ولا مفضي اليه بحال والشئ لا يكون سببا الا لامر اذا كان مفضيا اليه فان معنى السبب هو
الوصلة فاذا كان الشئ وصلة الى الشئ يورث سببا له ولهذا سمي الحبل سببا لانه وصلة الى الماء والدلو
الشام سمي سببا لانه وصلة الى الارتفاع على الشئ والله تعالى قد جعل الميت سببا الى انتقال المال
هذا عندهم في هذه الطريقة واما ابو زيد فانه يسلم ان الميت سبب ولا يعد الحشف ما
قبله فلا لان الاداء متعلق البر على ما سبق ولا لصير الميت سببا لها لانعدام قوان الاصل وهو البر
الا ترى ان الصيام الى الصلاة صفة الحدث سبب لوجوب الصوم عند عدم الماء فاما عند وجوده
فلا وكذا الطهارة والفطر سبب الكفارة الصوم عند عدم الرقبة وان لم يكن سببا عند وجودها فاذا لم تكن
سببا قبل فوات البر الجزء الكفارة وعلى هذه الطريقة سهل الكلام لهم على فصل الاضافة وهو
ان الاداء ممن لا اضافة المطالقة مدل على السببية فانهم سلموا على هذه الطريقة السببية لان
بعد الحشف وعلى الطريقة الاولى الوا الاضافة انما كانت على طريق المجاز او لان الميت شرط مثل
بضاف الاداء الى الصوم وان كان السبب هو الشهود والفطر دون الصوم وعلى هذا الفصل حملوا على فصل
السهو بين الطلاق والوالوا انما وجب الضمان عليهم لان الميت عندنا سبب بل بعد الحشف وهذا
مما لا قوله في علوا الطلاق انه سبب الطلاق والميت بعد الذبح وذلك قالوا على قولنا ان العلة الشهود
تعتبر عند الميت وجودهم على هذا الاصل وذلك بعد الاداء بتعدد الميت انما كان لهذا المعنى
وذلك سهل لهم الكلام على هذه الطريقة على قول من قال من اصحابنا ان الحشف ومد يغير فعل الحالف
ولا تصور الكفر الا معنى من فسله فوات الميت اولى بالسببية من الحشف فانهم قالوا الميت سبب لا بعد
الحشف فعلى هذا الاقوى من ان يكون الحشف فعله او لا فعله وانعدم من حشف الحكم على فصل الكفر
بالصوم فانه لا حجر بعد الحشف بالاجماع ولو كان الميت سببا مطلقا للكفير بالعين لكان سببا
مطلقا للكفر بالصوم لان السبب الاصل والحالف واحد فاما لو اوا ما الفرق بالبدني المالي مجرد
صورة وما لوا على الزكوة انما وجب مؤنة مجرد مال الصبا لانه لا نظير في حق المطالبة فحسب
الى ان تحول الحول نظر الا بالاداء لاموال لانها لو وجبت والحال وهي مما ذكرنا اثر على جميع المال في
زمان قصير وقالوا في الجرح انه ملوث يتبين انه كان قاتلا من وقت الجرح على ما قالوه في مسئلة السرايه
والجواب ـــــ انا لا نذكر ان الميت سبب انما نفصل محله واقعه على الاصلين ومنع ان

يكون لهم عليه والما الذي قالوا من ان الميت مانعه من الحشف فاعلم ان الاصحاب قالوا الميت لا يوجب
شيئا والاسباب على مواجبها واحكامها بعد الميت كما كانت قبل الميت والدليل ان لا يعتبر ضرب هذا الا شيئه
مسكرا مع اعترافنا ان الحشف هو كرجوع الاسم وفي الباب لفظ حرمه الاسم اللهم الا ان يقال الاسم
على ما دام متصلا والشئ لا يوجب شيئا والاحرم شيئا الا ان الكفارة وحشف يخرج صورة الحلال من الحرام
والفعل الذي يشهد والعليه باسم الله تعالى فصار الهلك بحشف الصورة المحققة الفعل شرعا عام الحرام
المعتمد ان الميت وان كانت مانعة من الحشف لكن لا لعين ما تعبه الحشف لان انما منع منه لصفة في الاسم
محو ظهر به البر وهي زوال الرائحة لفظ حرمه الاسم والكفارة لفظ حرمه الاسم الا ان الاول موجب الميت
قبل انتقال الهلك به والثاني موجب الميت بشرط انتقال الهلك به لما فهما من معنى المواخذة فان المنع
الحشف للميت انتقال الهلك به الا انه اذا انتقل الهلك به تقرر وجوب الكفارة بالميت السابقة فصار ما
ان السبب قد في الميت لا انما وجب لمعنى الذي وجب البر به بالسبب الذي يجب البر به يلزم عليه
الميت بالطلاق فانا مانع شرط وهي سبب لا فانا وانما قولهم ان سبب الشئ شئ عند وجوده
فلما لا يتصف الميت لا بعدم بانتقال الحشف انما لان يصير شيئا ذا به سوكه وهذا لا يمنع انعقادها
اصلا والاخر خلفا الا انه لا يجب الكفارة قبل الحشف لانها واجبة بتراخ ذا به فقبل الحشف يجب

لزعدم الوجوب لمنع السببيه وجواز الاداء بدل مسلمه الحج وبدل المعنى الذى فرماه والمراد
از وجوب الكفاره بعد وجوبات البر لا لاجل ما يطرء انه خلفه ويدل عنه لازم يطرء وجوب الكفاره لا بعد
وان البر لا ان الشرط لا تتصل به الاوقات البر مجازا حلفا انفاقا لا حلفا حقيقة والمعتمد ما
سبق من ابطال الخلفيه والاصليه فى المسلمه الاولى واما الكفاره بالصوم فهو لفقد ضرورة شبه عجز
ولا يحقق العجز الا بعد الحنث لانه اذا لم يتوجه الكفر لعدم وجوب بدله يتحقق العجز وان وجد عجز صوره
فلا يوجد عجز معنى حال الكفر بالعتق والحواس المعتبرة ان الكلى ان لا يعجز الكفر لا موته
ما لم يفت الى موضع ما الا بعد الوجوب الا ان الاداء الخارج عن عهدة الواجب اذا لم تذر ليجبا لا يخرج وما
لكن رددنا السرج عوز يجعل الزاد به لنفع الفقراء اذا خال الرفق عليهم والنظر لهم وظن انه
وجد ناه اضاف بعد وجوب شبهه وصل ظهور وجوبها فقد شرط وجدنا الكفارة المال والتمس
والحج عشانها فالحقنا هما فى وجوب الصوم فى معناه لانه لم يجب احد الاخلال
فاده عليه فتى على الغالب الاصلى وهو انه لا يجوز الا الواجب لا بعد الوجوب والله اعلم

مسئله نذر الحاج والعاصى بمعاصى كفاره اليمين وعند هم يتعين ما سمى للخروج
عن اليمين وعزى لاصحابه انه مخير بين الخروج بما سمى وبين الخروج بالكفاره وهذا هو القول الظاهر
للشافعى والمنسوب فى رحمه الله قول اخر انه يتعين ما سمى وافيس الاقوال ان خرج بالكفاره لا عن نذره
ازهو من نذر ليسمى ما سماه وفيه الاجماع فانهم يقولون حلفت بالحج والطلاق والعتاق واسيد ذلك
والحلف لا يحلف على هذا الوجه حتى ان همه الحالف همه اليمين لانه قصد هذا الحالف مع نفسه
عن الفعل المذكور خوفا من لزوم ما سماه حتى انه فى الحلف بالله قصد منع نفسه من الفعل خوفا من لزوم
المحلوف به اسم الله تعالى بسببه انه دخل فى الحالف مدخل ان للفعل كان لما لزمه مستقلا لها جميعا
واما فى النذر فانه دخل فيه دخول راضى بما لزمه طالبا له غير مستقل اباه وعلى هذا اذا ارسل النذر
هو راضى لادائه طالب للزومه اياه ولذلك قوله ان سفا الله مشى فعلى نذر اوندر افانه طالب السفا
المرض راضى بالتزامه بسببه واما همه هم فالوا نذر لا له مال ان دخل الدار فعلى نذر او كذا
وقوله فعلى نذر يتسنه انه اخر الالتزام فما سمى الى ان يدخل الدار فاذا دخل الدار رضا والتزما
ويصير بمنزلة ما لو ارسل نذرا لا هو ومنزلة من علق النذر بسفا المرض فانه اذا وجد السفا
يصير نذرا لو التزم ابتداء الا ان هاهنا قالوا والا نه لو التزم الطلاق والعتاق بالشرط التزمه ولا خرج عنه
بالكفاره كذلك فى نذره والمعنى فيه انه سمى لمعنى فيه محلما تسميته معتبر محاصاله
ولم تلزمه الكفاره دليله هذه المسلمه وهذا لان سماه وعنده التخيير اولى من عزمه ؟

والجواب عن الاول انا نتا انه يمين وفى ما من مثلنا ومن ما لو ارسل نذرا سالا
ومن ما لو علق سفا المرض واما مسئله تعلق الطلاق والعتاق بالشرط فانما لم يجز التغيير لانهم
جعلوا التكفير محلا لنفسه من حيث انه اذا وجد الشرط يجب الطلاق والعتاق ولا يوجد محل الكفاره
فالوا يجوز ان قبل الحنث لانه اذا وجد الشرط لم تلزمه الكفاره فلنا هذا اولى لانه منع الطلاق والعتق من
الوقوع والطلاق والعتاق لا يعملان لمنع من الوقوع واستدل الصحابنا فى سوء الخاربين الكفاره وبين
فعل المسمى وقالوا هذا العقد يشبه اليمين من وجه ويشبه النذر من وجه بدليل ما سبق ذكره
فى الجانبين فيشبهه بالنذر فلنا نحن لم نجعله خروجا مسمى وانما شبهه اليمين فلنا نحن لم نجعله خروجا مسمى
والقول الاصلى وقد مناه وهو تعين الكفاره وطريقه الشبهين فى جمع المولفيه طريقه ضعفه
خصوصا وفى هذه المسلمه لان الشبهين ان تحقق كل واحد منهما فى حكم كالمكاتب لما شبه الحر من
وجه والعبد من وجه يلحق بكل واحد منهما فى بعض احكامه وذلك لا يمنع تحقق الحكم
المحضه من وجه وبالبيع من وجه واما التخيير فليس بمعنى الاحكام وانما هو اذا اختار احد الموجبين
انقطع حكمه عن الاخر فلا توجد الحالة التى هما وبعضهم قال التخيير يودى الى التخيير بين القليل والكثير
من جنس واحد وذلك اذا قال ان فعلت كذا فلله على صوم شهر وهو معسر يخير بين صوم سنه وبين
صوم ثلثه ايام وهو محال لان العاقل اذا خير الاعلى فيلزم التخيير فاندفع فلنا ولم لا يجوز هذا التخيير
والذى يلزمه من العاقل اختيار الاعلى فلنا هذا انما يلزم فى اختيار الاكثر غرضا وفائدة وهاهنا
فى اختيار الاكثر غرضا وفائدة وهو حيازة الثواب الكثير فان ما يجوز من الاجر بصوم سنه يجوز بصوم
ثلثه ايام محال وعلى انا نقول الاصل الاقيس عند الشافعى واما ابو يوسف فى هذه المسلمة فانه
ان رجع عن عزمه اليمين بالكفاره وقال اسم اليمين قد وجد فى هذا العقد ومعنى اليمين الموجبة للكفاره
هو الرد فى السبب بين الحظر والاباحه اما الاباحه فلانه التزام ترك وطاعه واما الحظر فلانه
سبب يخاف ترك الوفا بالقول ولهذا قوله تعالى فى قصة العصابين بليل قوله تعالى وهبا نه اتبعوها
ما حبانها على الاشعار رضوان الله الى قوله وكثير منهم فاسقون والخارج بالسبب الحظر والاباحه
صلح موجبا للكفاره على ما عرف من اصولهم ولهذا لو التزم المرسل وان وجد فيه هذا المعنى لا يسمى
ولا يلزمه تسميه اليمين ولم نوجبه هناك وقد رجعنا هاهنا ولسنا نحتاج الى هذه الطريقه الى مسلكنا
على اصولهم والطريقه التى ذكرناها فانه والله اعلم **مسئله** اذا نذر ذبح ولده
فذبح بطل نذره عندهم وعندنا هو صحيح ويجب بهذا النذر ذبح شاه لنا انه نذر فعل معصيه
فبطل نذره بدليل النص وهو قوله عليه السلام لا نذر فى معصيه ولانها لا يملك الزام وهذا

لان النذر التزام والتزام للعاصي محال بمسئله ان النذر لا يحوز في البهائم فلذبح يحوز في المملوكات
ويقول ايضا النذر عندي على خطاء محله فكيف يبطل الحلف بسائر المعقود الشرعيه اذا اخطات
محالها وانما قلنا انه اخطا محله لان النذر بنا اولى الذبح والولد ليس بمحل للذبح بالجماع لانه بدل الهدي
لا يحوز ذبحه فكذا هذا ويحوز ان يذبح ولده او عبده او مذبوحا بلفظ النذر واما حجهم فهم
والجواب عنها مبنى على الكلام في المسئله فالوا الامر بذبح الولد امر بذبح الشاه فالنذر بذبح الولد
نذر بذبح الشاه لان النذور محموله على اصولها في الاوامر وربما يقولون الشاه واجب دخلها
نذر مضاف اليها فلمي يندفع الى الولد كما انها لما وجبت فيها بامر مضاف اليها وجبت فيها بامر
مضاف الى الولد والحاصل انه يقول هذا اللفظ وان كان يراد به الصوم نذرا لذبح الولد فهو في الشرع
نذر بذبح الشاه والدليل عليه قصه ابرهيم عليه السلم فانه وجب عليه ذبح الشاه بالامر بذبح
الولد وحاجزه ذبح الولد والنذر في مسئلتنا نظير فصار الامر اصلا للنذر وهذا الكلام
محتاج الى اثبات لمه اسبابا احدها انه عليه السلم كان مامورا لحقيقه ذبح الولد بدليل قوله تعالى يابتي
اني ارى الايه وهو يتوقع ان الامر كان لحقيقه الذبح ولانه عليه السلم راى حقيقه الذبح في المنام
واسقاط حقيقه الذبح تصديقا لرؤياه فثبت قطعا انه كان مامورا بالذبح لان الانبياء معصومون
عن الكبائر والاستخفاف بعمل الذبح مع عزمه وحبه بقلبه واما قوله تعالى فما رصدوننا الرؤيا معناه
بالعمل اذ الوجوب قبل ذبح الايه بقدر ويا خبر والمعنى فلما اسلما وتله للجبين وقد رايناه ذبح عظيم
والفداء اسم لما اقامه محل مقام محل لمعنى وجه فصد به الحال الاول من غير تغير وتحول في ذلك
القصد ومثاله في الحسيات ان يرمي سهمه الى انسان فحال قدام المرمي اليه دابه لصيقها السهم
ولا صق الانسان المقصود فكون الدابه بدلا عن الانسان والمحصل لهذا الفداء تغير في الرمي لان
الرمي الى الانسان بعد الفداء كان قبل الفداء لذلك الانسان في قصد ابرهيم عليه السلم صارت
فداء للولد والامر بذبح الولد على ما كان واما قولنا وهو الايمان الساه وجب ذبحها في حاله حريه
ذبح الولد لانها انما وجب ذبحها حين صارت فداء وحين صارت الساه فداء للذبح الولد ارتفع الولد فقد
حرم فانهدا المحل حين اقيم مقام ذلك المحل الصرف في المعنى عز ذلك المحل لهذا المحل واذا انصرف
عمل الامر الى هذا المحل فلا يسكن الامر حرم ذبح الحال الاول والحرف المحض لم يمكن الامر بذبح الولد
قايم بعد الفداء وقد طهر عمله في الشاه وقد حرم ذبح الولد فهو امر بذبح الولد امر بحب ذبح الشاه كذلك في
مسئلتنا نذر بذبح الولد امر بحب ذبح الساه فاستوى ما من هذا الوجه فصح النذر وصحهما الامر قالوا

ولا يحوز ان يقال ان الامر دار فوجب ذبح الولد والنذر في مسئلتنا لم يوجب ذبحه فكيف يحال الامر هذا
الامر اولا بمنع وجه الاستدلال فان الاستدلال باخر القصه وما اسقر عليه الامر في نهايته وعدم
وجوب ذبح الولد في الامر وعاده يقدم وجوبه في النذر لا يمنع الاستدلال لانه اسقر من مرور وجوب
ذبح الساه لهذا الشبه يقدم وجوب ذبح الولد الا ترى ان من وجب عليه الصوم ثم عجز عنه لم يرخص
عنده الفديه ثم لو زال عجزه في الاستقبال خرج عنه بالفديه وصار الامر بالصوم موجبا الفديه ابتدا
فهذا كالنذر بها فصارا وجبا للشاه ثم لا يحوز ان يقال ان هذا الوجب الصوم لان المسئله
في العاجز عن الصوم والعاجز عن الصوم لا يصوم ويجوز الصوم عليه وقال بعضهم الاصل ان
عليه الذبح في الولد وجوبا والتخيير بالشاه فالنذر افاد محله الذبح في الولد طوعا فخرج الشاه
قالوا ومما شبه مسئلتنا ايضا اذا باع من انسان عبدا ثم قتل قبل القبض حتى سقط الثمن عن المشتري
اختار ابتياع الحالي والبيع صح العبد الا انه تعلق به في الفصه بعد خروج المبيع عن ملكه قالوا
ولا يحوز ان يقال ان الامر الاول حول من الولد الى الساه فما الحول الذي مر ذمه الى ذمه فانه لو
كان بالتحويل لخرج الاداء عن محله الذبح كالذي يتعلق من ذمه الى ذمه لخرج الاداء عن محله
الدين ولانه لا معنى لتحويل الامر فان الشاه محل الذبح حول الامر الى المحل وهذا لا تاثير لحقيقه
الفداء معنى ان الامر دخل بغير في القصد الاول كذلك هاهنا لما سمى الساه فداء دخل بغير
في الامر الاول وعلى الذي يراى الذي قلنم يرجع الى ظاهر الغير لانه كان في محل فحول الى محل اخر والامر باقامه
فعل في محل الحول هو الامر باقامه الفعل في محل اخر قالوا وعلى انا وان سلمنا ان الامر بالحول هو
في معنى الذي وصفناه فكون الاستدلال قائما قالوا ولا يحوز ان يقال ان هذا مما نص عليه وذم امر حص
الله تعالى بها ابرهيم عليه السلم فلا يقاس عليه غيره ولا نعلم الذبح من غيره بامر ورد مورد
الاستلاء في حقه لا الاصل ان هذا الوارد ان شرعا في حقه فشمله في حق سعيه الامه
في كونه مقتدى الناس في شرع نوح والامه في ايمانه وبه في حقه على الخصوص فان الحمل على ما
قلناه اولى قالوا وانما لم يستلزم الامر في حق غيره اتساد القيام الدليل وعلى انه ورد بسنن الطرق
الذي ذكرناه والجواب ان ما قالوه اولا دعوى ليس عليه دليل فهو في
شبه متى باطل اما قصه ابرهيم عليه السلم والجواب عن هذا الاستدلال من وجوه احدها
وهو معتمد ان الامر عندكم بذبح الولد امر بذبح الساه وقد دل الذي فيما ذكرتموه هذا
فان الجهد حيث في الالفاظ حمله صريح وكنايه والاصل دعوى الصريح فان قالوا هو كنايه

فالشئ انما يجعل غاية عن الشئ اما بوفاقه في المعنى الحاصل او باستلزام احدهما الى الاخر بالنسبة
والامر فوفاقه في المعنى الحاصل لان امر هذا طاعة والاخر معصية فلا يتصور الاتفاق بمعنى واما النسبة
فلا يوجد ايضا فان ذبح الولد لا يكون سببا لذبح الشاة كما ان هذا اللفظ اذا ان صرحا
في معناه لم يحتمل الا معناه الذي وضع له فالتزام ذبح الولد لاحتمال الالتزام ذبح الولد وذبح محل
عارض شئ احر من غير احتمال له اصلا وان والواو ذبح الولد عبارة عن ذبح الشاة شرعا فاذا وان
ان فلنفهم هذا وان قالوا من قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم قلنا سؤال اولا لان استقام هذا
فانما نستقيم في قصة ابراهيم عليه السلم فاما في الفرع فلا لانه انما استقام الفدا اذا تقدم وجوب
ذبح الولد ولم يتقدم في مسئلتنا وجوب ذبح الولد وهذا لان الفدا الشرعي انما يكون للواجب الشرعي
فاذا لم يوجد الوجوب سببا لم يتصور الفدا شرعا فسقط التعلق بالفدا من هذا الوجه في الفرع فبطل
فيه ويطلت بسببه هذا بقصة ابراهيم فاروا في مسلمة الرمي بصورتها فلا وجوب
ومع تحقق الفدا قلنا هناك فدا حسي وقد رمى الاول من طرف الحرم فان رمى اليهم مقامه فدا
وفي مسئلتنا فدا شرعي فلم يحصل ذبح الحمل الاول شرعا لانتصور الفدا لان انتفال الوجوب بالحل
هاهنا لم يقصد الاول بالرمي فان قالوا الحل لما حصل الرمي الساه فدا في الفرع لان ذكر لفظ
الفدا في قصة ابراهيم تشتار الامر بذبح الولد امر بذبح الساه واذا ثبت هذا الاصل ثبتا
الفرع عليه ومعلوم ان ذبح الولد بذبح شاه فلنا هذا الذي اردعتم لم يكن من حيث اللسان
وانما كان من حيث الشرع وفي الشرع انما صار ذلك ايام الفدا ولا يصور هذا في مسئلتنا فسقط
هذه الدعوى في الفرع ولزم الاصل وبطل بما شهد به القصة ابراهيم عليه السلم وعلى انه يمكن ان
يقال في قصة ابراهيم وجب ذبح الشاه بامر مجدد بصمته قوله وفديناه بذبح عظيم فاروا قالوا اذا
كان امر احدا لا لذبح فدا فلم اسمى فدا على طريق الجاز لانه خطاب واحد تضمن عصمة المحل الاول
عن الذبح ووجوب ذبح المحل الثاني مع الاستواء في المطلوب وهو الواب فانه ما ذبح الشاه ما نال
ذبح الولد من الواب فصار بمنزلة الفدا هسمي فدا على طريق الجاز ردلنا سناه فاروا قالوا الاصور ان
من الحقه الى المجاز لا بد دليل عليه ناهو منا من الامر بذبح الولد لا يجوز ان يكون عبارة
عن الامر بذبح الشاه لانه اما ان يكون صريحا او دلالة او قد تطلا لاهما على ما سبق فلم يستوا لان
يكون وجوب ذبح الشاه بامر جديد ولفظ الفدا مجاز جواب اخر معتمد اضا وهو ان

الامر في قصة ابراهيم عليه السلم صار في محله وذلك لان الامر اذا صدر من الله تعالى بالحاب
فعل في محل فلا بد ان يصير ذلك المحل محلا للفعل لان الاشياء كلها لله تعالى الامر منها ما شاء ايجاد
شاء واذا جاء الامر خرج منه ما سماه الشرع وجعله منه محرما وذلك بذبح الولد بان وذبح
الشاه اخرى واما في مسئلتنا فالذبح بالحل لانه لم يصادف محله بدليل سناه واضافة العبد الذبح
الى الولد لم جعله محلا للذبح اذ لسن للعبد شرع محل ولا شرع ولحبوا انما علمه موافقة الشرع
فان قالوا فرا وافقتم فلنا لا موافقة فصلنا ان الامر صادف محل الامر بخرج ان الامر بجواز
محلوا عن وجود محل الامر واما الذبح فانه يجوز ان يحلوا عن وجود محل الذبح وقالوا اذا كان
الولد محل الامر لذبح محل الذبح فلنا ولم اليس قبل الفسخ محل الامر في قصة ابراهيم الذبح
عبدوا الحل وليس محل الذبح بقول الاجاعلم الولد محل هذا الذبح فاوجبوا ذبح الولد اولا لم اوجبوا
ذبح الساه قد اعتدها وجب ذبح الولد في قصة ابراهيم كما ان الساه قد اعتده ويجوز ان الواقعة حاله
والقول به احد وهو لهم اذ يجوز ان يجب ذبح الساه كان وجب ذبح الولد فلنا الى ولد بعد وجوب ذبحه هو
سبب محل الا يسعى الحل اصل الساه فدا عن ذبح الولد فانما نحمها الفدا شرعا بعد وجوب ذبح الولد
واما قبل وجوبه فلا على ما سبق فاروا لو انه وجب ذبح الشاه فلنا حول الامر الهما من الولد بعد وجوب
ذبحه والذي اعتمد ابراهيم عليه السلم هو ما ذكرنا لانه ليس من ضرورة التحويل ان يبقى المحل
الاول محلا للجواز بقي ما يجوز ان لا يبقى حسا ومعنى الدليل عليه واما قولهم اذا جاز تحويلا لا يكون
فدا فلنا معنى الفدا في محل الكلام فقط وهذا المعنى لا يحمل ان يقال تحول الامر لان معنى الفدا
فاتم والمقصود من الكلام ان الجاز ذبح الساه كان ثابتا على وجوب ذبح الولد لكون ذبح الولد
الولد فاذا لم يوجد ما ثبت عليه لزوم ذبح الشاه في الفرع سقط المعنى في نفسه وعلى هذا الجواب
لا يحتاج الى ان يدعي الجاز في الفدا لان الامر واجد للتحول من محل الى محل فيكون الثاني فدا
الاول على المعنى الذي ذكروه فانه وان صح الذي قصدته في المحل الاول ان ذلك الامر وان كان
قد تحول في المحلة وبدمع بعضهم في النظر ان يكون ابراهيم عليه السلم وجب عليه ذبح الولد
وقال انما وجب ذبح الساه اذ تبرا وهذا لا يلائم باطل ما سبق بحثهم والحق انه لا تصور الفدا
الا بعد تحقق الوجوب جواب الشافعي رضي الله عنه في قصة ابراهيم ان الامر في الاول الى الخرج جزى على الحصول
انت لا ولا ابالله وبلا تبلى بنا بامر ذبح ابنه الله وتبلى بالحنان في الكبر فهو لذلك تبلى ذبح الولد
بما ان الله تعالى اراده القدا بالشاه والدليل على انه مجاز على الخصوص انه لم يصر مستعارا في
حق متبعيه ولو لم يكن مخصوصا لصار مستعارا حتى في هذا الابتلاء الا

كالاستدلال بمرور وما الكرامة بالقدر الامتنع له ان يحمل النار بردا وسلاما وهذا
جواب حسن محمد له وقد ذكر بالطرق الالزام ان الساء عندكم خلق عن الولد بل لوجود
جد الطفله منها والجواز ان يعقد السبب لوجود الخلف اذا اسود وجود الاصل بذلك
السبب وقد ذكر وا هذا في مسئلة من الغوص وهم معذور الخلفه في مسئلنا ونقرر
ذلك عليهم سهل والله اعلم ع

مسايل الاقضيه والشهادات

مسئلة القضاء على الغايب جايز عندنا وعندهم لا يجوز لنا ان البينة اقيمت بعد
وجود دعوى صحيحه من المدعي شرطها فاسقط القول للقضاء كما لو كان المدعا عليه حاضرا
اما قولنا بعد دعوى صحيحه لان المدعي اذا ادعى انه صاحب الحق وادعوى صاحب الحق صحيحه
بالاجماع ولهذا يسمع القاضي دعواه اما عندنا فللقضاء عند وجود البينة وعند لسماع البينة
ليكتبها واما سايرو وجود شرط البينة وهو هذا يسمع المتاع والخاتم وقول شرط البينة
حقا الحق واثباته فان البينة للتبيين والاظهار وشرط اظهار الشي هو خفاوه وانكاره واذا
كان خفيا متكتما وجد محل اقامة البينة واذا وجد محلها عرفنا انه وقد اتصل بها شرطها
والحق فان الشرط عدم ظهور الاقرار البينة سمعت من المدعي لحاجته اليه ولكون
طريقا مشروعا لاحياء حقه فان السرع نظر للعباد ومن نظره للعباد ينقد طريق يحتاجونه
خصوصا اذا اشرف على الفوت فخافها واتهامها وهو مستند الحاجة وعلى مسئلنا هذه بنى الاصول
البينة من المدعي وان كان المدعي عليه غايبا ولم يعرف انكاره مع استند الحاجة عند وجود الانكار
منه اذا كان حاضرا لم يتصور منها الوكان حاضرا وسكت ولم يسمع منه الا بعد سنة ان
السكات منزله الغايب واحد الاقرار والانكار فكذا احد منهما موجود في السكات لان لو نطق
وفي الغايب انما لو حضر والمراد عرض هذا الاحتمال واعتبر عدم ظهور الاقرار منه وهو عله
صحة اقامة البينة ادراك الغايب وجاز ان يفعل لله تعالى هذا لان الحضر للجواب اذا لم يجب
هو بمنزله ما لو لم يحضر فانه ليس المقصود حضوره بذاته الا ان المقصود هو الوصول الى جوابه
واذا لم يوصل فهو غايب واما الحديث فمعناه فليفهم ذهبوا الى ما روى عن النبي صلى الله
عليه انه قال العلماء ان طالب الخصم حتى يسمع كلام الاخر فالله اذا سمعت
كلام الاخر عرفت كيف تقضي وهو نص معلل وكلامنا محمد ومفهمه المعنى فلو افقد
شرط قبول البينة فلم يقبل وانما قلنا انه فقد شرط قبول البينة لان الشرط هو انكار
المدعا عليه ولم يوجد وانما قلنا ان الشرط هو الانكار لان البينة للاثبات

والالزام وانما يصح الاثبات والالزام على منكر جاحد فاما على مقر مساعد فلا وقالوا والجور
ان يقال امر الغايب على الانكار لان الشرط لا يثبت الاحتمال ولا يدري من وجود حقيقة حتى
يثبت عليه المشروط وهذا الغايب وان كان الظاهر من حاله انه منكر والمحتمل ان يكون
مقرا فلا يكتفي فيه بوجود الظاهر في وجود الشرط اذا كان الحال محتملا وتحتمل غيره الا ترى
ان من قال لعبده ان دخل الدار فانت حر فمتى الموم ولادعى العبد انه دخل الدار وانكر
السيد يعتق العبد وان كان الظاهر عدم الدخول لانه لا صل وقوع الاخبار عارضا ولان
قيل عدم الدخول شرط فلا يجب من وجود حقيقة ليثبت عليه العتق ولين معتم فلم يعتد
وقد يثبت العتق من غير يقين وجود الشرط ولا يجوز ان حقيقة العتق الا على حقيقة شرطه
كما لا يجوز بناؤه الا على محله وهذا لان قبول البينة انما يثبت اذا لم تكذب حقيقة فالجواز
بناؤه على استصحاب الحال يجوز هي ويجوز عنها لان الحق والحالة الظاهرة الجواز وهما
على المحتملان في الشروط وذكر في مسئلة متاع الميت وهو ان الابن والاجنبي عند
واحد منهما باستصحاب حال واعتبر ان الحجة قالوا واما قولهم ان الحاجة وجدت في سماع
البينة فلنا لا حاجة لان عندنا يسمع ويكتب واذا قلنا هذا اندفعت الحاجة ووقع الغنية
عن السماع القضاء زعموا ان القاضي سمع البينة ويكتب في قاضي البلد الذي فيه المدعا عليه
ليقضي عليه ويكون القاضي هذه البينة فلا للشهادة الى قاضي ذلك البلد وضمن في المعنى
ان اليهود ذهبوا الى ذلك البلد وشهدوا وان شهادتهم لها شهادة وزور فاقاموها
عند ذلك القاضي ولقضى ما قدر لا سبق حاجة قالوا واما اذا سكت فانا نحمله منزلا
شرعا لانه متعنت في السكوت لحمل امره على الانكار فان الجواب اذا وجب وهو الحق
جعل محبا شرعا عجلوا المدعي والذي في الجواس هو الانكار محمد عليه فاما اذا كان غايبا فلم
يجعل محبا شرعا عجلوا المدعي والذي في الجواس هو الانكار محمد عليه فاما اذا كان غايبا فلم
يجعل الجواب وحاله متردد بين الامور والانكار فلم نجز حمل على احدهما بلا دليل قالوا
واما المسايل التي اوردوها على اصولنا من مسئلة الكفيل والمسفح وعتق العبد الغارف
ومسئلة الوديعة وغيرها في هذه المسايل وقع القضاء على الحاضر الا انه اتصل الحق الغايب
محل الحاضر عنزله الغايب شرعا وقد بنا امام هذا في المطلوب والجواب هذا القضاء للغايب
لا يجوز ومع ذلك اذا اتصل الحق حاضر يجوز وذلك مثل ان يدعي انه ستة من هذا العبد من فلان
الغايب وهو في يد انسان والمام البينة عليه بقبل وان كان سمع ان المدعا للغايب لانه اتصل

لمو حاضر فيجعل الحاضر بمنزله الشاهد عن الغائب بل الكتبي مثلنا يكون ذكر والجواب
اما الحق فلا يغير به ويوته ولم اورد في باب معرفة على الاصحاب قالوا المدعى اذا جلس الحكم فان
قال بعضي لاحد هم احق بسمع كلام الاخر عندنا في هذه الصوره لابد من الوقوف على جواب الخصم وكذلك
اذا كان حاضرا في البلد غائبا عن مجلس الحكم لا يشرع عليه التدله لسهو له الحضار والوقوف على
جوابه وان توارى في البلد صيره بمنزله الغائب واما قولهم انه فقد شرط التدله ليس كذلك
لان شرط سماع التدله ليس الاعدم ظهور الاقرار من المدعى عليه على ما بنا وهذا لان سماع التدله
في حال الانكار ليس لغير الانكار بل لجواز حدوث قبول التدله وقد يجد محل قبول التدله اذا كان
غائبا ولم يظهر منه ما يدعى الحاحا حقا الحق بالكامه والى اذا حتى جوز ان يسمع ولا تحمه
الاطهار وهذا لحصقه وهو ان التدله للقضا ثبوت الحق واذا وجد القضا طريقا اسهل من طريق
التدله لم يكن التدله طريقه لغيبته عنده وان الحق طريقا اسهل منه يحسن ايراده من سلوك طريق
التدله الموصل الى القضا والاوراء اسهل الطريقين واقصرهما لانه يقضي في الحال والتدله اطول
الطريقين واصعبهما للحاجه الى التزكيه والتعديل والاقرار قول الانسان على نفسه والتدله
قوله على غيره واذا كان الامر على هذا السبيل يعدم اوراء الطريقين لانكار من عليه بالغيبه الا ترى
انه لو حال فضلت التدله في الموضع الذي لهذا يقول اذا كان المدعى عليه في البلد لابد من احضاره
وبمكان احضاره ومعرفه اوراء من ان كان واذا كان غائبا لم يكن احضاره مستطا واذا
سقط وجود محل قبول التدله فحا الحوج الى سلوك هذه الطريقه والحاح الى الجواب عن
كلامهم وفضل الاحمال لان ذلك الكلام انما يرد على من يسلم ان الانكار شرط فاما اذا لم يسلم وهو
الكلام على المنهاج الذي وعدناه سقط حمله كلامهم ولسنا لهم دليل يمكن الاعتماد عليه في
شرط الانكار وقولهم ان التدله للاسان والملزوم والالزام فلنا لابل للكشف والاظهار
وهذا القول يعني التدله واظهر وابرز الى الحوز عن الاقرار التدله لا ثبت شيا اشد وانما نظهر كما
ما كان ثابتا من قبل ومسئله سكوت المدعى عليه دليل معتمد من حيث الاستشهاد وبوجه
على ما سبق وهو لهم انه متعنت في السكوت فجوابه كما لو انكر اذا اقام متعنتا وقد متعنت لانه
عليه عند الاستدلام الانكار حتى يقضي عليه واذا كان بعضه متعنتا لا يسلم الانكار فالسكوت
متعنتا كله يقضي الانكار وقولهم انه وجب عليه الجواب فلنا سنجي لزم الجواب بالتحيز وغيره
اما ان يجب عليه احد وجهي الجواب من غير جواب فهو محال هذا هو الجواب المعتمد عن طريقهم
وخود ان سلم ان الانكار شرط ونذعي انه وجد من طريق الظاهر بدليل اليد والخالد الاصل

وهو الملك ويد للمدعى الانكار فحصو عليه الانكار بهذا الدليل اما حصو على الساكت والاعتماد
على الجواب الاول واما قولهم الخاصه تدفع سماع التدله والبينه فلنا ذا ارتفاع لصاحب
الحق وجرح مع سهو وله سماع التدله والقضا في الحال وجعل المدعى عليه على حجته اذا حضر
ولحتياط القاضي باعمل الفضل على ما عرف واما القضا للغائب فلم يصح ارتفاع التدله الى
شرطها وهو الدعوى من صاحب الحق بالا مثلنا على ما سنوا والله اعلم

مسئله وضح

قال العابني سمعت عندنا على ما وافق الحجه فان كانت الحجه هي التدله فاحصقه وللقضا
حصقه وان لم يكن الحجه حقيقه لا يلزم القضا حصقه وهو قول اكثر العلم وقول ابي حمد عند
الاحصقه سمعت ظاهرا وباطنا لان الحال العقود والفسوخ ولما كان له وضعه
ولابد ولهم كلام في الشبه والعقود والاحكام لكمل المقام والفسوخ لنا ان محه
القضا بوجود المحه واصابه المحل والقضا في هذا الموضع لم يصب محته ولا محله فطل اما
سان انه لم يصب محته لان محه القضا هي التدله العادله والتدله هاهنا لان المسئله صوره
فما اذا ان السهود شهود زور وشهود الزور لا تكون محه والدليل عليه ان الشرع اوجب
طلب الحق بطريقه واذا اوجب طلب الحق بطريق قطت المحه من الكتب وبتر طعا ان قول الكتب لا
يكون محه واما ان محل القضا لم يصب محله وذلك لان القضا حصقه قضا بسبب كان
شهد السهود به وهو معنى السفد والاظهار لما سئبوه وهو وحي عليه والسهاد السهود بعقد او فسخ ولم
والقضا لحصقه يسفذه ولا ان هاهنا لان المسئله صوره شرعا ان سهد اسهاد السهود بعقد او فسخ ولم
يرعقد ولا فسخ واذا عدم العقد والفسخ والقضا لسفد شرعا ان سهد اخطا القضا محله فلم
سفد لان الشي لا سفذ في غير محله وهو كالقضا بالاملاك المرسله فانه لا سفذ لما ذكرنا وكذلك
اذا ان السهود عبدا او بهارا او محدودا في القذف فان قالوا السنا ان القضا سفذ ظاهرا
فلنا لا حصقه لهذا القضا اصلا في الاملاك المرسله ومعنى قولنا لا صحاب ان القضا
سفذ ظاهرا هو ان القاضي لا تلزمه هذا القضا ولا لحقه وبال ويجوز تحمله بالبطن فاما ان
نقال ان القضا حصقه موجودا فلا واما محمود هم ذهبوا الى ما ذكروا ان
شاهد من سهد عند علي رضي الله عنه على امراه بالنكاح وقال الحل اخبرني ما مر المومنين انه
لم يكن بيننا فرق فاجاز النكاح فان ذلك لا يدل على شاهد الزور فجاك والاستدلال
في امتناع على من زوج بمجهله مع اخبارها لحصقه الحال وفي قول علي شاهد الزور معناه ان سوء
النكاح منهما كان بسهادتهما واما المعنى فانا قضا محمد شرعيه او قضا بامر الله تعالى

فيما يدخل تحت ولاية القضاء ينفذ قضاؤه حقيقة دليله اذا قضى بالاجتهاد على من يعتقد خلافه
او قضى بالفرقة في اللعان قالوا ونعني بالحجة الشرعية وجود بينة عادلة في ظاهر علم القاضي
ولا حجة للقاضي سوى هذا وانما قلنا ذلك لانه لا وصول للقاضي الى معرفة صدقهم وكذبهم في
حقيقة الامر وهذا شيء معلوم قطعا لان الغيب لا يعلمه الا الله تعالى ومتى تصور ان يقف القاضي على
ان الشهود صدقة ام كذبة واذا سقط الوصول عن فوات الطريق سقط وجوب الوصول لان تكليف
الانسان ما ليس في وسعه موضوع عنه وصار الشرع مكتفيا في القضاء بوجود بينة هم صادقون ظاهر
في علم القاضي بقيام دليل العدالة عرفنا بما بيّنا ان القاضي قضى بحجة صحيحة شرعية واذا ثبتت
حجة القضاء حكم بوجود القضاء والقضاء ما يكون له حقيقة فدل ان القضاء نفذ حقيقة بيّنة
ان القضاء لما وجب بالشرع بشهادتهم على هذا الوجه وصيانة القضاء عن الاهدار والابطال واجب لان ما
اوجبه الشرع يجب صيانته عن الابطال ولا يوجد مصونا عن الابطال الا بالاكتفاء بهذه الحجة واسقاط
الباطن اصلا وتنزيل الوقوف على الظاهر بمنزلة الوقوف على الباطن على معنى انا نجعل الظاهر بمنزلة الباطن
والصورة بمنزلة الحقيقة ونحمل الامر على انه لا باطن لهذه البينة خلاف ظاهرها والعلة صيانة القضاء
وهذا بمنزلة القضاء في مسائل المجتهدات فانه ينفذ قضاؤه على مجتهد مثله ويلزمه ترك اعتقاده
لقضائه وان كان الاجتهاد ليس بحجة للمجتهد على سائر المجتهدين وانما هو حجة له على نفسه ولكن نحكم
بنفوذ قضائه حقيقة ونجعله حجة على من قضى عليه وان كان صدر عن اجتهاد صيانة للقضاء عن الاهدار
والابطال كذلك هاهنا وهذا يعترض على قولكم ان القضاء لا بد له من حجة فاذا لم تكن الحجة حقيقة وجاز ان
لا تكون للقضاء حقيقة لانه في هذه الصورة قد زالت الحجة لان الاجتهاد لا يعتقده ويلزم ترك الاجتهاد له والقضاء
عنده لزم بالاجتهاد قالوا واما الدليل على ان القضاء قد صادف محله وذلك لان القضاء ينفذ والاظهار
على ما علمتم الا انا نقول في هذه الصورة القضاء وان لم يصب عقدا او فسخا موجودا غير ان التنفيذ والاظهار
لما لم يصح الا في عقد او فسخ كان انشاء الشرع عقدا او فسخا وبنينا القضاء عليه ليصح وينفذ وانما فعلنا ذلك
لان العقد الا ان محل القضاء والتي تصلح سببا في اثبات المحل لينفذ ويصح لان الحال بمنزلة الشروط في الانشا
والشروط اتباع كذلك الحال محمول اثبات البيع بوجود متبوعه وهذا بمنزلة ما لو قال الغير اعتق
عبدك عني على الف اثبتنا البيع ليبنى عليه العتق وكان في مسئلتنا لم يوجد نكاح ولا بيع لذلك في تلك
المسئلة لم يوجد بائع ولكن ثبت لانا جعلناه تبعا للعتق في هذه الصورة واثبتناه بثبوته من الطريق
الذي بيناه الا ان في هذه المسئلة الحاجة وقعت الى اثبات السبب وفي مسئلتنا وقعت الحاجة الى اثبات المحل
فيثبت في الموضعين ما وقعت اليه الحاجة هذا نهاية كلامهم ولهذا الطريق اعترضوا على قولنا انه
لو ثبت الانشاء لاعتبرت شروط الانشاء قالوا الحق انما اثبتنا الانشاء تبعا والشروط

المعروفة انما تعتبر في الانشاء ابتداء فاما فيما ثبت تبعا فلا الا ترى ان البيع لا بد فيه من الايجاب والقبول
ومع ذلك يسقط فيما اذا قال اعتق عبدك عني لانه ثبت تبعا فسقط فيه شروط ما ثبت ابتداء كذلك هاهنا
قالوا واما مسئلة الاملاك المرسلة فهناك لا يمكن تصحيح القضاء فانه ليس هناك الا سبب لا يدخل تحت
القضاء قالوا ولا يجوز ان يقال يعين سببا لان الاسباب كثيرة فليس تعيين بعض الاسباب باولى من البعض فسقط
الكل قالوا واما اذا وجد الشهود عبيدا او كفارا او محدودين في قذف فهذه الاشياء يمكن الوقوف
عليها والاطلاع عليها لان الطرق الموصلة اليها ظاهرة فلم يسقط اصابته وانما لم يجعل الله القاضي
لقضيه كان منه فلم يعذر في ذلك وجعلهم في الانفصال ان هناك لم تتم الحجة وهاهنا تمت الحجة وبان
الحادث ما سبق من قبل وقد وجد افضل اللعان وقالوا ينفذ قضاء القاضي مع علمه بكذب احدهما ولو عرف
حقيقته لم ينفذ ومع ذلك اذا خفي عليه ينفذ كذلك في مسئلتنا والجواب انا قلنا
ان حجة القضاء مفقودة وقولهم ان الحجة بينة عادلة في علم القاضي قلنا لهذا القدر جعل حجة جواز القضاء به
قول والحجة لنفوذ القضاء في بينة لها حقيقة لان الحقيقة لا تبنى الا على الحقيقة واما قولهم ان الوصول
الى باطن الامر لا يمكن قلنا مسلم ولهذا لا ياثم فاما تصحيح القضاء حقيقة بحجة لا حقيقة لها فمن اين وقولهم
انه اذا وجب القضاء وجب ان يصح قلنا وجب القضاء لما قلتم ولا يلزم ان ينفذ باطنا لما قلنا وليس من ضرورة وجوب
القضاء نفوذه حقيقة بدليل الاملاك المرسلة فعملنا بقدر الدليل وقلنا لوجود بينة عادلة في ظاهر علم
القاضي وجب القضاء وسقط الاثم ولبطلان الحجة في الباطن قلنا لا ينفذ باطنا وقولهم ان القضاء يجب
صيانته عن الابطال قلنا بلى ولكن اذا اصاب حجة شرعية فاما اذا لم يصب فلا وعذرهم عن الاملاك
فقولهم يعينوا سببا واشتبه القضاء عليه وقولهم ان الاسباب كثيرة قلنا وجب ان يعين التمليك بالقيمة
من جميع الاسباب كما استولد الاب جارية ابنه يتعين التمليك بالقيمة من بين سائر الاسباب مع كثرتها
وهذا الاستشهاد واقع في هذا الفصل بغايته وعلى انا نقول انما نصان القضاء عن الابطال اذا وجد
القضاء ولم يوجد على ما سبق بيانه واما قولهم انا نثبت النكاح ثم نبني عليه القضاء قلنا اثبات النكاح
بلا نكاح وجد كيف يتصور ولانه لو انشأ النكاح عليها لا يصح فكيف يقدر انشاء النكاح بقضاء القاضي
وطلب المدعي وشهادة الشهود ولو اتفقوا جميعا على انشاء النكاح لا يصح لانه لا بد من رضا المرأة ورضا
الولي في تزويجه وبهذا فارق المسئلة التي اوردوها وهي اذا قال اعتق عبدك عني على الف لان الملتمس
والمعتق لو اتفقا على البيع صح فامكن ادراج البيع لتنفيذ العتق وفي مسئلتنا لم يمكن ادراج النكاح
ولان العتق مبني على سرعة الحصول والوقوع فضمن الاتفاق عليه ثبوت شبهة البيع والعتق بنا عليه وسبق
هذه المسئلة من بين سائر المسائل خاصية شرعية في العتق لا توجد في غيره الا ترى انه يسري من محل
الى محل بخلاف القضاء ويقول ايضا ينفذ الذي بيع لسويته فلا يتضمن البيع متبوعه واذا

سمن مسوغه صير البيع مسوغا والمسوغ تنعا وعلى انهم بعد والقضا على انه ان قتل فطلاقه لاعلى انهم ان في الحال فانهم قالوا لو شهد الشهود في مرض موته مسلما على نكاح حرام وبتزوج لم يحكم بطل نكاح الامة ولو حكم بانه النكاح في الحال لم يطل نكاح الامة لقدرته على نكاح الحرة وكذا لو قالوا لو شهدوا على شرى الامة منذ سنة واستبرأ وشرى لا يجزأ بل يحكم بالفساد ولو حكم بصوته في الحال لم يحكم والمسئلة ان التخاير والتعاز وامثاله مسئلة القضا في المجتهد اذا قضى وعلموا لزوم تبرأ الاجتهاد به وعلى ان اوان سلما فالقضا اصاب المجتهد والحال انه مجتهد فهو الاجتهاد والحال غير طلاق زوجته وصفا الى السنة وانما المراجعة مقيد على الحال لو مضى ومكن ان ينتهي الاجتهاد بمقابل الاجتهاد الا اذا اتصل القضا بالحد او بحكم حاكم يرجح على الاخر فوجب ترك الاجتهاد بالاجتهاد لنظر عمل الرجحان وامامسئلة اللعان وهول هي على اصولهم فارغ عندنا بعد الفرقة بلعان الروح مزعزعة وقتا وعلى انه اصاب الحد وهو اللعان مع استثناء الحال واصاب المحل لانه استثنا وفيه محله وجود نكاح منعقد ولا مسئلة على استوردوه والمسئلة في غاية الوضوح ويجوز ان يمنع فيها الاجتهاد والله اعلم ﴿ مسئلة ﴾ الحدود في القرى اذا ثبت بمثل شهادة عندنا وعندهم لا يمثل الا ان القذف في مثله حنابه موجبه الحد مثله للفسق والفاسق يتاب فملت شهادته سواء ثبت به مثل اقامة عليه او بعد اقامته عليه مثل سائر الفساق في سائر الجنايات وهذا لان الفسق يزال بالتوبة فزال رد الشهادة المبني عليه وبدل على ان القذف في مثله حنابه فانهم يعزرون هذا ويعطون هذه خمس الصدق والذب فلا كون في نفسه حنابه والما يصير جنابة عند عزر اقامة الحد عليه اذا المقذوف وتبين ذلك انه ذني عليه فهتك ستره وهتك الستر حنابه فاما قبل التعزير فحوز انه وقد في قصد اقامة الحد عليه فيكون محسنا بالسبب اقامة حد مخرج وحد الله تعالى واستدلوا على هذا الاصل بقوله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة فقد شرط الجزء اقامة الحد في وجوب الجلد بالقذف وتوله تعالى فاذلم يأتوا بالشهدا فاولئك عند الله هم الكاذبون فاما لم يحز القذف حنابه لانه ان كان كاذبا فهو جاز بذبه وان كان صادقا فهو جاز لحملها فاحشه لا بطريقه التي اطلقها الشرع فان الشرع انما اطلق طهار الفاحشه بطريق الشهادة حشيه لا بطريق القذف وخرج عليها قولهم ان القذف خرج لحمل الصدق والذب وقولهم ان كذا المنطباق الخاص عن واجب الجنابه بالقذف والصحيح ان الجنابه بالقذف لا الجنابه فرق صحيح سقط القذف على ما سنا فاما قوله تعالى فاذلم يأتوا بالشهدا فاولئك عند الله هم الكاذبون معناه في حكم الله التي

تقام عليه من الحدود على ان الآية وردت في قصة الافك ومن يعلم قطعا انهم كذبوا على عائشه رضي الله عنها ومعنى الآية ان الله تعالى لما جعل عجز هم عن الاتيان بالشهدا علامة لذبهم قطع به بينه انه تعالى لا يكون حاشا الله قذف وبصير جانيا بالعجز عن اقامة البينة لانه يحتمل ان يكون العجز بموت الشهود او بغيبتهم او بامتناعهم وان العجز لا يحقق الا بالموت حقا والموال والاستلاف البصر لا يحتمل الا قبل الموت على انهم ان يقتلوا القذف بالقذف واصلا فهو باطل لانه موجب الحد وما يوجب الحد لا يبطل بحب الفسق وان يقتلوه بالعجز فالعجز ليس بمختص باثبات الفسق وان قالوا عند العجز يتبين انه فاسق بالكذب فهو ما قلناه وايضا فان العجز لا يتبين فيقام القذف لاذ لم يذكر فسق يوجد وقد يوجد ولا عجز وقد يقدر وهو صادق وقد يعرف القذف بالاقرار فلو اوجبنا العجز وقت لم نعلم هذا واطلنا اعتبار العجز وان القذف في نفسه موجب في اثبات الفسق ومعنى اعتبار العجز وسائر الاسباب يعلم باثبات الجنابات وبقي ان يعلم ان القذف في حنابه بكبيره ويعلم ايضا ان الكافر اذا قذف في دار الاسلام وهو متعلق حسن من وجه لالزام عزر الوجه المحقق وما قد منا وهو كافر وانما هم يعلم قولهم ولا يقبل لهم شهادة ابدا الابيه وزعموا ان قوله ابدا راجع الى الذي يليه وانما الاستثنا فوالوا نسق في الذي يليه دون جميع ما تقدم والاستدلال على ذلك وقالوا الرجوع الاستثنا الى ما تقدم لا يفيد بنفسه فانه رفع الى ما تقدم لتفيد والاصل رفعنا الى ما يليه مفيدا فاذا دلالة على ان المراد بما سواه بدليل سوى الحال الفاظ المقذف على عمومها وبعمومها استدلوا ايضا بالاستثنا من الاستثنا فانه نسق في الذي يليه دون جميع ما سبق وصورته اذا قال لفلان على عشره الا ثلثه الا درهما فانه يلزمه ثمانيه دراهم وبداهة على بعضهم قوله تعالى ولوالديهم الفاسقون الا الذين تابوا بالواو لان الواو لمطلق الجمع فيكون معطوفا على ما سبق لا الخبر لانه معطوف على الامر والفعل لا يعطف على الاسم والامر على الفعل فيما سبق انه عقب الاستثنا بقوله تعالى فان الله غفور رحيم والاستثنا اذا عقب جملا فالاكثر منقطعا معنى الا وزنه بمعنى لكن فكانه قال لكن الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم وهذا لان الاستثنا من تمام الاول فلو اتصل بالاول لصار الاول فاقدا حسن الوجه فاما معناه الا ولئك خسن الوجه فاولوا الاستثنا بانه الله فاقدا حاصل على جميع الكلام لانه شرط ولم يشرط بشئ في الجملة والدليل على خروجه عن جميع الكلام دون الاستثنا انه لو قال لامرأته ان طلقتك الا ان الله تعالى شاء ان اطلقك الا طلقتك وقع الجميع واستدلوا بمن حكى اللغتين وقالوا اذا رد الشهادة تمام الجزاء وهو في نفسه توبة كما لو جلد وعدم في هذه الدعوى هو المستدل بظاهر الآية قال الله تعالى عطف قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا على قوله فاجلدوهم ثمانين جلده وعطف الذي على الذي يوجب المساركة في المعنى والمقتضى الجلد هو الجلد الراجح لذلك في رد الشهادة هو الجلد الراجح وعليهم ان يسلموا احد وعطف احدهما على الاخر واجح الخطاب فيهما مخرجا واحدا مثل قول القائل ان فعلت كذا فعلى كذا وعلى كذا ومثل قول القائل

لغيره ان جعلت لذا معنى بكذا وان جعلت بكذا في المتسلسل يسرك المذكور والمذكور في معنى الجزا
لذلك في مسئلنا يشرك الجد وارد السهاك في معنى الجد الاخر وهذا لان صلاحيته الارجحية موجودة
منهما لان رد السهاك يصلح لما الارجحان به بمعنى ذيبه ورد قوله وتقطع اسنانه بمعنى حتى المعنى
وان دانج للجد الجسيم في رد السهاك لم القلب والم القلب في والم الجسيم واذا فكر الانسان
فعلم ان رد السهاك كان لاجل الغرف يرد عنه بل رد السهاك بالجزا اولى لانه يقام على الجناية
مثل القطع في السرقة يقام على الجناية واما الجلد بخلافه فانه لو اولا كان يدخل على عاقلة الجسيم في
حول السارق فانه وان رد الامر به عنه انه ورد على خلاف القياس والاصلاح فلا يصلح دليلا على غيره
ولا يدخل عليه فلان اداء الفسوق مستدل في ايديه واما الحلق فهو مما مور به بعد رد السهاك
ما مور به وهو عطف احدهما على الاخر وهو ان النهي عن قبول السهاك امر بالرد فشارك
الجلد في المعنى قالوا واما اذا كان فاجرا فانا نحمل شهادته تمام حده وله شهادة على اصلها
فانا نقبل شهادته على الكفار فاما اذا اسلم فقد استفاد شهادة لم تكن موجودة فلم يتحقق لها
الحد ولا تمامه قلت فاما العبد اذا اجد فلم تكن له شهادة فينبغي ان لا يصير له شهادة
بحسب ذكر وردها من تمام الحد قالوا واما موت شهادة المسلم بعد جلده في الفرية واسلامه
انما قبل بعد الشهادة على المسلم وردت ردت اصلا فلم تطل بهما بعد الجواب
اما على قولهم فقوله ولا نقبل لهم شهادة ابدا ولنا المراد به ما دام على الرق وهو مثل قول القايل
لا صحبه هذا الكافر ابدا اعني ما دام على الكفر ولا نأمن هذا العبد ابدا اولا نأمن هذا الخائن ابدا
يعني ما دام على العداوة والخيانة وقد قلتم مثل هذا في قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر
ابدا يعني ما دام على الكفر انما علمنا ذلك في هذه المسئلة لما لم نجد له دليلا اخر قام على هذا
جواب معتمد وسائر اصحابنا اجابوا بقوله تعالى في اخر الاية الا الذين تابوا واوجبوا انه
منصرف الى جميع ما تقدم لان الحكم اذا جاء بعضها على البعض تعبيرا لشيء الواجد وتعذر حرف
العطف في الاسماء المختلفة بمنزلة حرف الجمع في الاسماء المتماثلة وهذا لان الخطاب انما يظهر
المراد به من اخره فلما قال في اخر الخطاب الا الذين تابوا دل ان المراد من جملة الخطاب الفاسقون
الذين لم يتوبوا والذي ادعوا من ان الاستثناء يتوقف الى ما يليه ودللوا عليه بما دللوا به فجوابه ان
ذلك وان كان مذكورا في الاصول وعلى انا نقول ان فهم ذلك وقف على ما يليه فلما
جاز لنا ان نرد الى ما يليه لقد انما رددناه الى ما يليه وقد دليل اخر هو باطل الاستدلال بسائر
وجوه اقوله فقهم ضعف لانه وان كان مذكورا على طريق الشرط الا انه يمكن ان يفرق الى ما نقل به

والاصوات الى جميع ما تقدم واما الاستثناء من الاستثناء انما صرفناه الى ما يليه ضرورة ان الاستثناء
من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فاذا صرفناه الى جميع ما تقدم اجتمع في الكلام الواحد معنى النفي والاثبات
وهو متضاد فلهذا صرفناه الى احدهما وهو الذي يليه او ليه وذكروا في قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته
ما زكى منكم من احد ابدا الاستثناء من الشرط لان قوله ما زكى منكم معطوف عليه على ما سبق ليوجبوا العطف
متصله به وهو يعطف الاسم على الفعل والفعل على الاسم وعلى الرغم منها فالحاصل الامر
فان الله تعالى قال ومنهم من اذا قالوا في قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا
وردوا شهادتهم والجواب الذي ذكرناه اولا كاف واما قولهم رد السهاك من تمام الحد فهو
باطل وزعم ذلك لانه لو كان من تمام الحد في هذه الصورة وهو قذف الاجنبي لوجب ان يكون من
تمام الحد في سائر المواضع لان اضاع الحد وارد لاجل غيرها وضع الحد في الشرع هو الانزجار
والارتداع عن الضرب والحد قد حصل فلم تبق فائدة في وضعه وجعل الجد بالاسلام والارتداع الى الحد بردا القوب
يرد قول الخلوا اما ان يحكم برد السهاك جدا بالنص او بالقياس فان كان بالنص فلا نسلم ان الحد
الاجد العطف وانما صح العطف لعلتهما مناسب واحد لا لان احدهما في معنى الاخر وان سلم المعنى
جعلناه جدا بالقياس المذكور بالقياس لا غير ولانه لا يتبع معناه حتى يلحق به على ما سبق وعلى
ان الجلد مباشر فعل على سبيل الذكاء والرمي فاما رد السهاك امر حكمي يقع شرعا ولا يتصور به
ذري وبالكاء وانما الموجود سهاك الذي يرد بسببه ان الفسوق المجعول من تمام الجلد وهو
امر يلي العاقبة مرد السهاك لانه حاصل وقع وهو معنى رد السهاك وغيره وبعد الهم ايضا
ما ذكرتم في الوجه الثاني والثالث فان كل من غير رد السهاك فلكم الاول وان لم يكن فلا
لانه تقرر في مجاري الحال وهو ما لو قال والله لا اكلم فلانا يوما ثم قال والله لا اكلمه ابدا
فانه لا يحنث الا بالكلام في اليوم الذي حلف فيه لان الابد لما لم يكن له غاية في نفسه
صار اليوم كالغاية له فكذا هذا

مسئلة اهل الذمة اذا شهدوا
لهم بمال او عليهم بمال على مثلهم او على المسلم ثم اسلموا او اعتقوا او حد القاذف
ثم تابوا قبلت شهادتهم لان الكفر والرق والفسق والقذف كل واحد منها مانع من قبول الشهادة
فاذا زال المانع قبلت الشهادة كما لو شهد الصبي ثم بلغ والاعمى ثم ابصر والمحدود في القذف
ثم تاب وقال ابو حنيفة لا تقبل شهادتهم ابدا وهو قول ابن ابي ليلى وقال مالك لا تقبل شهادة
الكافر والعبد والمحدود في القذف اذا تابوا وقال الشافعي لا تقبل شهادة الكافر والعبد
وتقبل شهادة المحدود في القذف اذا تاب وقال احمد لا تقبل شهادة الكافر والعبد وتقبل
شهادة المحدود في القذف اذا تاب وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد
والمحدود في القذف اذا تابوا وقال ابو يوسف ومحمد وزفر تقبل شهادة الكافر والعبد

مطلقا لعصا زحمالة والاعى ليس لها سهاده مطلقا لعصا زحمالها والشيخ فى اكل الشهاده
مرتبه سنيه وهى بعايه ما يستفيد الانسان من الاكرامات فى الدنيا وذلك يعود قوله على غيره
وهى ان قال تودى يوصف القربه والطاعه لله تعالى الهرى ازالها حسنه دليل الاستحار
عليها لاحجوز وسد بال تحمالها الله تعالى والى اقامتها ميت ثما فلذا من انها فانه فى الدامه
فلا تشفيدها الا كامل الحال والكفر بقايه فى بعض الحال واما حجهم قالوا
الا فرمن اهل الولايه فيكون من اهل السهاده كامله المسلم ودليل انه من اهل الولايه انه
زوج ابنته الصغره من مسلم اوكافر محجوز ولا خلاف فى هذا والمنع خرق الاجماع وقد نص
الشافعى رضى الله عنه على ثبوت الولايه فى مواضع واما ساير فهم الاستدلال الولايه
على السهاده فلان السهاده عنوان الولايه لانها تعود قول الانسان على الغير كالولايه شواشنه
ان السهاده حجه نصبها الشرع لحاجه الانسان اليها والحاجه ماسته الى قبول سهاده الكافر
لانا اذا لم نقبلها ادى الى تورى حقوقهم بحقوقهم محترمه محفوظه مسلمهم والمسلم وهذا
لان لهم ذمه الله ورسوله وكما يجب حفظ حرمه الدين حتى لا يشتم يجب حفظ حرمه الذمه
حتى لا يحقر والدليل على ان المسلم كما يجب على المسلم تحرى عليهم الدين عن اهل
الذمه وهذا ما ثبت فيه الاجماع فمن ان حقوقهم محفوظه محترمه مصونه عاوم حفظ حقوقهم
ان قبول شهاده لهم لبعضهم على البعض لانه يعلم قطعا انه نفع بدفع معاملات ومناكحات
واسباب مما يقع بين المسلمين لا يحضرها المسلمين فى العاده ولان المسلمين يتوانون عن
محاطتهم ولمرؤ الملاحزال عنهم وازالا ترا انا رهم فاذا لم نقبل شهاده بعضهم على بعض وقع
وقعت حاجتهم الى ذلك يوت حقوقهم ولما لهم وهذا الاتوا حرام فى الاسلام دليل القبول
ولعب قالوا ولس يلزم قبول شهاده بعضهم على المسلمين لما على الطريقه الاولى ولا تا ابتنا الشهاده
دليل الولايه ولا ولا يحتاج لها على المسلمين ولا شهاده لهم اضاعى المسلمين لحاوف المسلمين وان
لهم ولايه على الكفار على الجمله بدليل القضاء لهم شهاده بعضهم وعلى الطريقه الثانيه قالوا
الحاجه غير واضحه الى قبول شهاده الكفار على المسلمين لوقوع الغنيه عنها بالمسلمين ولا
عنده عن قبول شهاده الكفار بعضهم على بعض من الوجه الذى بيناه ولانهم لم يتهاونوا بمحاطه
المسلمين بل امروا بمحاطتهم وسماع دلايهم ونعروا حوالهم لكون ذلك باعثا لهم على الاسلام
فلهذا قلت شهاده المسلمين عليهم قالوا واما قولكم ان السهاده قول هو صدق ودليل

الصدق موجود فى قول الكفار ولما لا يلزم موجود وهو اعتقاده دينا وحق على زعمه
وذلك اعتقاد معتبر فى احكام كثيره من الشرعيات على اخلاف المذاهب والدليل عليه صحه
مناكحتهم على خلاف شرائط الاسلام بنا على عقيدتهم وقد ذكرنا سقوط حد الشرب وتقرير هم
على بعقودهم من غير تعرض لهم فوجد ذلك الحق فهم المعتقد عليه ان الدين والعقد الهم معتبر
لعينها وانما اعتبر لبقى الهم عن القبول فان من ربك محظور دينه مع اعتقاد حرمته
ثم فى باب سهاده الزور وهذه التهمه متى يكون احواله موافقه لواجب دينه على زعمه
سواء ان ذلك الدين حقا او باطلا بل يكون دينه الذى بلازمه وعقد صحته وجرى على
موجبه وزعم انه شيخ خانه باعثا له على الصدق وقبول الحق والواو على هذا ان سمع
ان قبول سهاده هم على المسلمين الا انا لم نقبل السر فى الاسلام وضمانه محل الدين الحق اجرى عليه
صوره وابيه من ذكر كافر يقبول سهاده له عليه وهذا اصل الاتاح فان الكافر من اهل النكاح
على الاطلاق والمسلم الا انا لم نجوز نكاح الكافر للمسلمه لاظهار شرف الاسلام وصيانه هذا
الجواب عن السفر الذى كافر له قالوا واما قولكم ان قبول السهاده اهلتها يستدعى مال
حال فان قدر فاسند على المال قد وجد هلها وصلاحيته والملوح والعمل والعقاد دين
محجوز على زعمه ثم يقضوا بالولايه وهو الزام مختص على هذا الطريقه وقد استشهدوا
على جميع ما قالوه باهل الاهواء فان سهاده هم مقبوله مع اعتقادهم الباطل المعنى الذى بنينا
والواو الحجوز اعالى قبول شهاده الكفار الزام القاضى القضاء سهاده الكافر فيكون
مسل سهاده هم على المسلمين فان هذا الشرالزام شهاده هم وانما هو استماعه فاضى الهوه
وفى نسب القضاء ونصب الامام اياه فيكون اللزوم الشرع لا سهاده هم وهذا كما يقول
الدعوى فان دعوى الكافر على المسلم مسموعه وتجب على القاضى الاصغا اليها مسل الحب
ودعوى المسلم وذلك سماع الحجه والان قبل الوجوب على استماع ذلك هاهنا ولم يجب
ليمنعهم بقوله تعالى يا ايها الذين اموا شهاده بينكم اذا حضر احدكم الموت الايه وفى
قبول سهاده الكفار على المسلمين قبول شهاده بعضهم على بعض وقعا قالوا وانسخ احد هما
لا يجب نسخ الاخر لانه عرف قبول شهاده الكفار بعضهم على بعض من هذه الايه بطريق الاولى فنسخ
الاجب نسخه ونصير الى تعين نسخ احدهما لا نسخ الاخر وطريقه قوله تعالى والقول لهما الاف

ولانه مما هذا المتضمن تحريم السم والضرب من طريق الاولى فلو ورد ناسخ الاول فيه لبين الضرب
والسم منسوخا والجواب ـــــ اما على انه بالولاية فقد سمعت والمذهب
التسليم ويقول قائل السهاد على الولاية باطل لانهما اشارا مختلفا ساقط ومحال وحقه اما
الشب لان سبب الولاية الهداية وشب السهاد يزول الشخص جدا فالغاء اولاعدام لا من محل الولاية
الهداية الحاصلة ومحل السهاد على العموم وحقه السهاد اخبار عن حق ثابت وحق على الناس
فكشفه الشهود والولاية باشارة تصرف في الجواب عن الطريقة الاولى وهي الطريقة المعهودة
لهم سهلا جدا وذلك انا قلنا ان السهاد لو جد لانه تواصل على عدم مخصوصه ووصف مخصوص
ومدات الصدق في قول الكافر مخرج عن كونه سهاد فاما الولاية فانها اشارت في محل
ولسنا معه في الجزء الصدق حتى يقال انه مدفوع لان عدم الدين على الطريقة الماضية
وهي اعتبار كمال الحال يقول انما اسنا الولاية للكفار ضرورة وهي ان الولاية للمسلمين عليهم
معدومة فاذا لم يستدل بعضهم على بعض ادى الى مفسدة عظيمة وهو مساواتهم في مساواة
مناجحتهم مساواتهم وفي مخالفته على ما عرف وقد نص الله تعالى على اثبات الولاية لبعضهم
على بعض وقال الطبري والذي ظهر واجبهم اولى بعض ونص الله تعالى في تذكير المسلمين بالشهاد
فقال ولذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وهذا في ثبوت السهاد للانبياء
ليس محققا لامة المؤمنين واما اعتراضهم على قولنا فات دليل الصدق ومن قول الكافر وادعائهم
الصدق دائما موجود فلنا دليل الصدق هو الدين ولا دين لهم الا دين سوى دين الاسلام فعلوم ان
الدين عند الله الاسلام يقول الكافر وان كان يعتقد ان دينه هو الحق عند الله تعالى ويجري
على مواجب دينه للزم ان يترتب جميع الكفار منزلة المعتدين المعتبرين آخرا ويجري مرتبطة لهم الحرام
بقبله وان ذكر اما قاله الله تعالى من الادلة القطعية على دين الاسلام ونصب من البراهين عليه لم
يكن لاحد معها موضع عذر يحملها الملك سوفه الظاهر هم ونزلهم منزلة مكابر عارف للحق
تارك اياه وظهر لهم العذر بالجهل ولو لاما قلناه لعذر بالجهل ولهذا لا يهمل وان طلب المهلة
بل يسلم او يقتل ولهذا الجواز قلنا ابدا لك يجوز النهمات والغارات والرمي بالنار واهلاكهم
اي وجه يقع العذر به عليه واجمع اهل الاسلام على ان الكافر المعاند لا يقبل سهادته لغواب
دليل الصدق من موانع خرج الكلام هو اعلى هذا الان من يحكم فيهم لا يقبل سهادته ومن لم يكن منا
لم يقبل لانه بقي له موضع ما وبل من الجانب والسنده والد ولا عذر فلم ينزل منزلة المعاند المعتبر
فان قيل لو كان كذلك لعملوا من قبل المرتدين قلنا اجمعت الامة على انهم منزلون فلما

له فعلى عدوا والغارة

واما حكم المرتد فهو حكم من قبل الاسلام ويركبه ونحن لا ندعي ان من الكفار على هذا التنزيل
والتنزيل على من زعم في الحرب له قبله وهذا عبر الاعراب وما الذي قلوه من ان الجاحد
ويجري في صول سهاد الكفار بعضهم على بعض فلنا لا وكلا فان الجاحد صارت مدفوعة بصول سهاد
المسلمين عليهم واما الذي والمؤمن المسلمين لا يطعون على معما لانهم ومنا نحكمهم فلنا ان الاذان
في العادة لذلك يسهل اطلاع المسلمين عليها واذا سهل اطلاعهم عليها اندفع الحاجة وبنفي
ان يسهدوا المسلمين ان ارادوا الكفار بغيا على اضداد المسلمين وهؤلاء سهاد من بلاد المسلمين مندفعون
الى المحال شرعا في حق المسلمين من ان احياء هؤلاء بسهاد عليهم وان الحاجة مدفوعة وقد جمعت
الامة على ان السهاد واجبة على الصلوات والسرقة وقطع الطريق واما ذا قذف وادعاء هذا
الاشياء اما يعتبر الاطلاع عليها من الشهود ولا اعتبر مجرد التقوى فيها لان يعتبر مع الامر
في السهاد اولى واحرى والله اعلم ﴿مسألة﴾ يقبل سهاد احد الزوجين لصاحبه عند
وعند هم لا يقبل لنا ان سهاد كل واحد منهما لصاحبه مقبوله قبل ذلك فلو ردت
لردت بالنكاح وهذا لا يجوز لانه عقد من العقود فلا يمنع بصول سهاد كل واحد المتعاوضين
لصاحبه كسائر العقود وبخصوصه ان العقد بعقد لحكم ويصير لحوقها ليس من خصوص العقد
والحاصل فعل العقد وقد يمنع المعدوم والسهاد معنى ليس العقد يتعلق به امر خرج الجميع
ولان خرج الجميع فعلى ما قلنا المعدوم فيه واذا جعلنا ما قال لا يلزم من قبول السهاد ما يقبل
قبل النكاح حدل عليه اسهاد كل واحد من الاخوين لصاحبه بقتل وذلك الاستحقاق حكم من هذا
الشبه وبيانه ان المانع من الاخوة اذا امتنع قبول السهاد فالنكاح اولى واما حجتهم
فالواحد لا يقبل لانه متهم وسهاد المتهم لا يقبل وقد ورد في الخبر الكثير
سهادته ولا نطيل في ولاء او ابداء متهم وبسبب التهمة في مسئلتنا الا ما قلنا لا يهمل
منهما فان كل واحد منهما يسعى لصاحبه في العرف والعادة من غير منع وربما يقول الكل واحد
منهما قد يدعي لصاحبه بهذا مما يعلم الا بالعادات الا ترى ان كل واحد منهما يجعل زينة من لصاحبه
وربما بعد غنائه لصاحبه ومن هذا التعني ولهذا يعامل ويعد كل عاملا فاعني في قبال غنائه مما لذ بحبه
ممكنت التهمة من هذه الوجوه وبعض هذه الوجوه كاف للمنع ولكن جمعها اضاء امر المرتجين
كامر الولد والوالد اذا شهد احدهما لصاحبه فانه لا يقبل لما ذكرنا لكن هذا هو الواجب
فان الاخوين قد يصافح الاملاك بينهما غير متصلة وليس الحال بين الاخوين حتى يمنع كل واحد منهما

طرس

بمال صاحبه الا في النادر بخلاف الزوجين على ما سبق وليس كالصديقين فان منافع الاموال الصناعير
متصله ولان الصداقه ليس بعقد شرعي حتى يعتبر في حكم شرعي بالاحبار او الاسقاط بخلاف النكاح
دل عليه ان الزوجين في الشرع بمنزله شخص واحد لان النكاح للسكن والازدواج فهما في هذا المعنى
بمنزله زوجي خف ومصراعي باب واذا صار الشخص واحد تصير شهاده كل واحد منهما لصاحبه بمنزله
شهادته لنفسه من وجه والجواب ان التهمه غير معتبره لان العداله تنفي التهمه
فان الزموا الابن مع الاب لا يقبل شهاده كل واحد منهما لصاحبه وان كان عدلا قلنا انما لم يقبل الشهاده
لان بالبعضيه التي بينهما تصير كل واحد منهما شاهدا لنفسه من وجه بخلاف مسلتنا فانه لا بعضيه
فيكون شاهدا الغير من كل وجه على انهم مطالبون بسبب التهمه وقولهم ان منافع النكاح بينهما
متصله قلنا لا بل الاملاك متباينه ومنافع الاملاك متباينه وعلى القطع يقول انه لا يجوز ان
ينتفع بماله الا باذنه واما قولكم ان له تسلطا في مال صاحبه قلنا ان الحكم بالشرع فلا وان اعتبر
العاده فيبطل بالصديقين وقيل صديقك من ساواك هو وانت الا انه في الشخص غيرك ويقال القرابه
تحتاج الى الصداقه والصداقه لا تحتاج الى القرابه ويقال عزل الاخوه الطف من عزل الصداقه وقولهم
يعد غنيا بمال صاحبه قلنا لا يعد ومن فعل هذا فهو بعيد من اشد من فاروزه فلا غنه واما الايه
فقول المراد بالغنى هو غنى القلب وقيل ان خديجه وهبت مالها من رسول الله صلى الله عليه وسلم
واما قولهم ان الزوجين يصيران شخصا واحدا قلنا لا نسلم والنكاح من ضرورته ان يوجد من شخصين
فلم يتصور ان يجعلا بمنزله شخص واحد وان جاز مثل هذا في الزجر جاز ان يجعل في كل معنا في
العالم والدليل على ان هذا التنزيل باطل انا اجمعنا على ان من زنا بجاريه امراته يجب عليه الحد
ولو جعلا بمنزله شخص واحد لوجب ان يقال لا يجب الحد في هذه المسله ويصير بمنزله من وطئ جاريه نفسه
من وجه وهذا الاوايل به والله اعلم

مسله يجوز القضا بالشاهد واليمين عندنا
وعندهم لا يجوز والمعتمد لنا السنه روى عبد العزيز بن محمد عن ربيعه عن سهيل بن ابي صالح
عن ابيه عن ابي هريره ان النبي عليه السلم قضى بالشاهد واليمين وكذلك رواه جعفر بن محمد عن ابيه
عن جابر عن النبي صلى الله عليه وفي بعض هذه الروايات قضى بشاهد ويمين صاحب الحق وفي روايه
جعفر بن محمد وقضى بها علي بن ابي طالب كرم الله وجهه بقوله لاهل العراق وقد روى هذه السنه بضعه عشر نفرا
من الصحابه عن النبي عليه السلم ولا مطمع لهم في تاويل هذا الخبر وقد تكلف بعضهم فيه تاويلا ما اضعفه لو وقف
عليه وذكروا ايضا عليه ما يذكره محققهم واما الكلام من حيث المعنى فلا ينبغي ان نعتمد عليه
ابدا فان المعتمد عليه هو السنه ولا بد من ذكر ما يعارضه كلامهم ويمكن ان يقال ان المدعي احد

المدعين فيكون اليمين حجه له دليله المدعا عليه واعلم ان التعليل لكون اليمين حجه في هذا الجانب
قياسا على الجانب الاخر والتعليل صحيح في كل موضع امكن التعليل واذا صح التعليل لكون اليمين حجه
ففي اي موضع استعملت هذه الحجه عملت بوفق الحاجه فان كان الحاجه في النفي عملت في النفي وان كانت الحجه
في الاثبات عملت في الاثبات الا ترى ان البينه تعمل في الاثبات والنفي وبيانه في الاثبات معلوم واما
في النفي فصورته اذا ادعى المودع رد الوديعه واقام البينه او حلف يقبل كلاهما وهما على النفي في
هذا الموضع وهو نفي الضمان واما حجتهم تمسكوا بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم الايه والاستدلال المعتمد من وجهين احدهما ان الله تعالى قال ذلكم ادنى الا ترتابوا
فجعل المذكور ادنى حجه تقع فيها الريبه دل ان الشاهد واليمين حجه فيها ريبه والحجه المرتاب فيها غير
مقبوله والوجه الثاني ان الله تعالى اخرج الخطاب مخرج الحصر لوجوه الحجه مثل قول القائل جالس
الحسن او ابن سيرين او بقول الجر في الطعام او البر واذا تضمنت الايه حصر الحجه من الوجهين المذكورين
خرج غيرهما عن كونه حجه قالوا واما الاخبار فهي اخبار احاد تضمنت الزياده على نص الكتاب
والزياده على النص نسخ كما ذكرنا من قبل ووجه الزياده ان الايه لما خرجت مخرج حصر الحجه فلا
شك ان الزياده تكون نسخا ولانه تعالى خير بين شيين واذا ضممنا اليهما ثالثا اوردنا الا ان الزياده على
التخيير لا تكون الا بضم الثالث الى الاثنين او ضم رابع الى الثالث ويحصل النسخ بهذا الوجه لانه اذا كان مخيرا بين
اثنين لا يجوز تركهما فاذا ضم الثالث الى الاثنين تغير الحكم الاول على معنى انه كان لا يجوز ترك الاثنين جميعا
وانما كان يجوز ترك احدهما الى الاخر والان يجوز ترك الاثنين الى الثالث ويحتجون ايضا بحديث
الكندي والحضرمي وقول النبي صلى الله عليه لاحدهما شاهداك او يمينه ليس لك الا ذلك وروو عن
النخعي والزهري انهما قالا اول من قضى بالشاهد واليمين معويه ونظاهروا بقوله صلى الله عليه
البينه على المدعي واليمين على من انكر فاذا جعلنا اليمين حجه في جانب المدعي ابطلنا قسمه الشرع
وهذا حرف معتمد لهم واما المعنى قالوا الحجج لا تعرف الا بالشرع وكذلك مواضعها فان
القياس لا يهتدي الى اثبات الحجج اصلا واذا كانت الحجه لا تعرف الا بقول الشارع وهو النبي صلى الله
عليه وضع البينه حجه في جانب المدعي ووضع اليمين حجه في جانب المدعا عليه قالوا واذا قلتم
ان اليمين حجه في جانب المدعي فاما ان تقولوا هي حجه في هذا الجانب بالنص او بالقياس على جانب المدعا
عليه فان قلتم هي حجه بالنص فقد تكلمنا على النص وان قلتم حجه بالقياس فقياس جانب المدعي على
جانب المدعا عليه قياس باطل لانه انما يلحق به اذا كان في معناه وقد بينا ما شرعت اليمين في ذلك الجانب
وليس في معناه لان المدعا عليه نافي والمدعي مثبت والنافي لا يكون مثلا للمثبت ولا المثبت مثل
النافي فانه لا مشابهه بين النفي والاثبات وهذا الحقيقه وذلك ان اليمين شرعت حجه لابقاء الملك

في جانب المدعا عليه وانما هي حجة قطع الخصومة في الحال بدليل ان الماضي لا يقضي بالملك للمدعا عليه
بمنزلة الاسرى ان المدعي بعد بينة المدعا عليه متى جاء بالبينة سمعت وقضي الماضي له ولو دار القضا
حصل الملك للمدعا عليه لم يقض للمدعي بينته لانه لو قضي قضا الماضي بها فستأنف المدعي لست بحجة
الملك في جانب المدعا عليه ولا تؤخذ حجة الملك في جانب المدعي قياسا عليه لان حجة قطع الخصومة لا
تكون حجة للملك وما هو لو زعم المدعا عليه حجته في ايقاف اما ادعى عليه اما كان عليه لا الى ايات
امر لم يكن واقفا الى على ما كان الهوى والشر من ايات امر لم يكن ولا لاريبون احدهما على ثبوت
الاخر بحر فهم من هذا الحاصل ان المدعي في جانب المدعا عليه حجة شرعية في موضع مخصوص
ولا يجعل حجة في موضع اخر الا ان يكون مثله او دونه فاما اذا دان ذلك فوقه فلا يجوز ان
يلحق به الاسرى كذا سهاه الشامي الرجال الملاك حجة في الاموال وما في معناها لم يكن
محمد في غير هذا من الحدود والقصاص والنكاح والطلاق والعتاق عندكم لانه ليس في معنى الاموال
وهذا لان ما يطلع عليه النساء لا يطلع عليه الرجال قالوا واما اعلمكم بوجود سهادة الظاهر
شاهد واحد ولا يقبل لان سهادة الظاهر جعل المدعي حجة في قطع الخصومة لا في اثبات الملك
وعلى ان شهادة الظاهر بوجود شاهد واحد لا تقوم مقام سهادة الظاهر باليد الاترى ان المدعي الظاهر
يؤخذ مع اليد لصاحب اليد ولا يؤخذ لصاحب الشاهد الواحد حال واذا لم تقم مقامها فلا تقوم مقامها
واما مسئلة الوديعة فانما قلنا بينة المودع على رد الوديعة لانها قد اثبتت صورة اثبات فقبلت
البينة لهذا المعنى وخصمه المخرج على ما ذكروه ان البينة في هذه المسئلة قامت على شيء دون
ما وضعت له البينة فانها وضعت لاثبات في هذه الصورة قلت على النفي واما في مسئلتنا فقلت
المدعي عندكم على شيء هو قوم ما وضعت له البينة لعلم على ما سوى شاهد ويستدلون بمسئلة وهي انه
لو شهد اثنان وحلف مع ذلك لا يستحق الخ هلك في الرجل وحبان يكون الحكم كذلك لانهما في
السرع واحد والجواب ——— اما على انها لا تقبل لانه قلنا الاية انما وردت في ايات الحجة
التي هي الشهادة وعندنا الحجة في مسئلتنا هي المدعي لا الشهادة الا انها حجة حالة مخصوصة واذا
عرف هذا من المذهب سهل الكلام على وجهي استدلالهم بالاية اما الوجه الاول وهو تعليلهم بقوله
تعالى ذلك ادنى ان لا يرتابوا فمحزوم عليه لان سهادة رجل وامرأتين ادنى حجة فقد اثبته مرجحة
الشهادة وذلك اللام على الوجه الثاني وهو قولهم ان الله تعالى اخرج الخطاب مخرج الحصر في الحجة
قلنا الحصر وقع في الحد الذي هي الشهادة اما ان المدعي فهي حجة اخرى غير الشهادة وعلى الاية ورد
في الاستشهاد وهو المجاز وانما كان يكون سهادة رجلين او رجل وامرأتين فاما في الشاهد

والمدعي لا سهود واما قولهم ان اخبار كم يضمن الزيادة في الجانب فلنا لم نسمع وانما نسمع فيحكم
الحكم وقد يتأمل من قال ان مسئلة الابعد زيادة واما الخبر الذي يعطوا به ولا عرف به وجه
على الوجه الذي رووا والاعتماد على الاخبار التي وضعت فالمعاملة وجوز ان يكون معنى قوله
سألوا لك اومئة اذا اردت اقامة حجة الشهادة وبه يقول هذا وجه الكلام على الظاهر
على الاحتقار وهو يعلم قولنا ظاهر قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المدعا عليه فالي
قسم الحجة بين الخاصين فجعل البينة في جانب المدعي وجعل اليمين في جانب المدعا عليه فاذا جعلنا
اليمين حجة في جانب المدعا عليه بالبينة في جانب المدعي وانما قولهم ان الشرع قسم الحجة وهم فانهم
الاثنان طالب المدعي عليه بالبينة وطالب المدعا عليه باليمين واما قولهم ان الشرع قسم الحجة وهم فانهم
اطالا القسمة فلنا لا نؤدي الى ابطال قسمة الشرع لان المقصود من الخبر وضع الحجة وهو حاصل
نقول ان الشرع وضع الحجة في جانب المدعي واليمين في جانب المدعا عليه وفي اثبات الاستحقاق
البينة وبطلان الاخر باليمين على ما مثلنا فاما اليمين هل يكون حجة للمدعي او البينة حجة للمدعا عليه
فذلك موقوف على دليل اخر فرقوا بين الالف واللام للاستغراق وبين ادخالها على اليمين وبجد الله
فضها على جانبه فلنا الالف واللام هاهنا للعهد لا للاستغراق الذي زعموه وعلى انه يقول
ان البينة حجة للمدعي على العموم واليمين حجة للمدعا عليه على العموم وصحت القسمة على هذا وانما قالوا
المدعي حجة للمدعي بغارض دليل وفي موضع خاص وذلك البينة حجة للمدعا عليه في موضع مخصوص
صحت القسمة بما ذكرنا واما ما تعلقوا به من المعنى وقولهم الحجج وهو انها تعرف من الشرع فلنا
الاصل عندنا ان كل ما علل له فانه يطلب له العليل سواء كان حجة او موضع حجة او حكما شرعيا
وقد دللنا على ان اليمين حجة بالطريق الذي قلنا فاذا ثبت حجة فان اتى المدعي على ثبوت
قوله ثبت وان اتى المدعي بما يسقط اليمين في جانب المدعا عليه ثبت
الملك فلنا انما لم تثبت الملك لانه لا حاجة به الى اثبات الملك وانما حاجته الى دفع دعوى المدعي
ويدفع واما المدعي فهو محتاج الى اثبات الملك فابينه وهذا لان الحجج انما ثبت التي يوصل
الحاجة اليه فثبت عند الحاجة وذلك الجواب عن قولهم الحجة في اليمين لا تقام ما كان عاما
دان عليه الا ان ثم لكن الحرف ان اليمين في جانب المدعا عليه ما ثبت الا لقطع الخصومة
او ايقاف الملك لا لوهن في الحجة الا ترى ان حجة اليمين انما اقيمت ايقافا للملك على ما كان لقطع الخصومة
فلم ثبت الحكم من ذلك فاذا اقمت لاثبات الملك في موضع الايمان ثبت وهذا لشهادة رجل فانها
ثبت المال وعقودا معاملات وثبت الحدود والقصاص وان كان القصاص والحدود امورا يدرى

للجهة القويمة من المال وللمرأة من قبل سهلان وطن ثبت المال لانهما على المال فابنته واذا قيم
على الجدود والقصاص اينها لانها احدهما قويمة لاضعف فيها فاصابته استه واسابها للاضعف
لابيل على انها لاستة الاقوى كما ذكرها هنا ولذلك قال الوديعة ستة الرد بكل المحسن اعني
المتن والمتدة يستهان البتة في هذه الصورة وامتنع على نفي الضمان وهي الامانة والاصل
في ذلك ان الاصل ان يكون المتن محقة والاسان في هذه المسئلة وازالت في اصلها اللفي واما
اذا طعن المدعي انما لا يقبل الا شرط الا يمين محقة شهادة الظاهر الحال الف ولم
يوجد والاخلال بالشرط لا يجوز واما في مسئلتنا فقد وجد الشرط فان شهادة رجل واحد يوجب
سوت الظاهر في حق المدعي واما المسئلة الاخرة فلان النص في الشاهد المطلق وقد تناول
الرجل وشهادة امرأتين لسن في معنى شهادة رجل الا ترون فلان امرأتين قد تنسى في وجود الظاهر
وفي الجملة ان شهادة رجل عدل توجد شهادة الظاهر على الحال وشهادة امرأتين عند الظاهر فهذا
لهذا لجمع بين الحقين والله اعلم **مسئلة** شهود الطلاق اذا رجعوا وجب عليهم
الضمان فان رجعوا قبل الدخول بها سقط نصف المهر للمسمى وان رجعوا بعد الدخول وقبل
في قول جميع مهر المثل في قول وعندهم لا يجب عليهم شيء بعد الدخول وقبل الدخول
نصف المسمى لنا انهم اتلفوا مقوما شهادتهم الباطلة فصمنوا بدليله اذا شهدوا
باعسار العبد وذلك يقوم المنفعة بقوله العقد وشهدوا العقد يدل على ان منافع البضع
معنى يقابل المال سرعا في العقد الصحيح الفاسد وفي شبهة العقد بدليل مسئلة الزفاف
واذا قابله المال عرفنا بقوله يدل عليه ان الاتلاف الخ في الجواب الضمان من العقد
بدليل الخيار يضمن بالاتلاف ولا يضمن بالعقد فاذا وجب العقد فلان يجب بالاتلاف اولى واما
عندهم قالوا منافع البضع غير مضمونة بالاتلاف فلا تضمن بالحيلولة لان الحيلولة
دون الاتلاف ودليل انه غير مضمون بالاتلاف انه لو وطئ مكرهة عن شبهة وجب المهر
للمولى دون الزوج وان زال الاتلاف حصل على الزوج ولذلك اذا ابرت المرأة الزوج
لم يجز عليها شيء وقد اتلف بالرد منافع البضع على الزوج والمسلمان قد كانا على
على المذهب وليس فيما منع وهذا لان الاصل ان المقوم هو المال ومنافع البضع ليست
بمال وانما ضمان الغصب انما يلزم المسلم عالما ورد به النص والاعلام بمنع البضع والمهر هم
والدنايير فدل ان الضمان ساقط على قياس الاصل وانما وجب بالعقد شرعا على خلاف

القياس لاظهار شرف البضع ولولا النص وهو قوله عليه السلم فان مسها فلها المهر بما استحل من
فرجها ما وجبنا العقر اصلا لما واما اذا سهدا على الطلاق قبل الدخول رجعوا انما وجب
عليهم ضمان نصف المهر انهم اذا رجعوا عند ما كان يمكن ان يوجد منهم
مرجعه للمراد ستقط به للمهر عن الزوج ونزل لما ذكرنا منزله الاخبار كما ان الباخر الشهادة
على الجلد ينزله الاسقاط والمهر المعتمد عليه ان مزعم الشهود بعد الدخول والزوج ايضا
ان الزوج منع المولى النكاح قبل الوطي ينزل ذلك فلا يجب على الزوج بمن زعمهم انه رضي عليه
حقيقة وقد ضمن نصف المهر بشهادتهما على انه طلق قبل وجب عليه المهر بشهادتهما فامتنعا
كما لو شهدا بالمال وجحد الحاجب عليهما الضمان وجه مسئلة الامام في المسلمان يزعمهم ان ذلك النكاح
ليس بقوم يشتي على هذا الاصل هذه المسئلة ومسئلة السفعة في الصغير المهمول لان السفيع
انما اخذ السفعة بمثل المشتي اذا كان مزدولت الاموال يعتمد ان ذلك من ذوات القيم والبضع
ليس له مثل ولا هو مقوم عندهم وعلى هذا الخلاف اذا حالم على قصر مزارع وسال هذا
الاصل ملك القاصر فالواهو غير مقوم حتى لو سهد سهلان ان العقوعن القاصر بجاها
ضمان عليهما وجه قولهم في هذا الاصل ان ضمان الاتلاف مقيد بالمثل بالنص والمعقود عليه بضع
والمرأة ليست من ذلك النكاح وملك المال لان ذلك النكاح ليس بمال ولا المرأة من ذلك النكاح
مال ولا المرأة انما توصف بكونها ومعنى ولا المرأة صورة لان ملك النكاح لا يوصف وصفا
والدراهم والدنانير يعبر عن معانيه ولذلك معنى قول الدراهم والدنانير خلقت للاثمان والاستعمال
والوصول الى الاموال ومنافع البضع لتسل والاندماج والتحرز لاسكن المغابر عند النظر
هذا اذا الاحتى خلو العباد والمال خلق لينتفع به واذا لم تملك صورة ولا معنى لم يمكن الحاق
الضمان بالمال لان المستوفي لا يولي بحكم جزء من احزاء الادمي حتى يمكن تضمين المعقود
لا يضمن بالمال واذا لم يمكن تضمينه بالعقد يوجب الشرع المال اعظاما لاحتى الادمي
وصيانة لها عن الهدر وهذا الذي قرنا طريقا ما قالوه في موجب العمد ان الاصل هو القصاص وانما
وجبت الدية في الخطا صيانة الادمي عن الهدار واذا كان الضمان وجب هذا المعنى فالبضع
وفي الدم طليق السهلان على الطلاق الا جزء من الادمي بأنه مخلوق نفسه وعزز
الروح وبذلك سهلان على البضع فاحبا نفس القابل واذا انضم المعنى الذي وجب المال له لم
يحب المال ولان الشرع انما اوجب المال في الموضع الذي اوجب حقا للمولى على صيانة لاجزائه

عن الهدر لان الحر اذا صار هدرا صار كانه مات واذا وجبا الضمان كان الجاب الضمان
صيانة له عن الفوت واذا وجب الضمان صيانة لاجزائه فالمبان بالوطي جزء من اجزائه
لانه متصل به فوجب صيانته وهذا لان وجوب حق المراه فاما في حق الزوج فملك النكاح
بمنزلة سائر الاسباب لانه مباين عنه والجزء من اجزائه فاذا صار بهذا بمنزلة سائر الاسباب وجب
ان يقوم مقام المسمى الا ترى انه يمكن على ما بيناه فليجب واعلم ان هذا الحرف على
قولنا انه مقوم سرعا وعلى الوجه الذي حمله محمد مقوما حقا للمولى عليه صيانة لاجزائه
عن الهدر وهذا لان وجوب حق الزوج على ما قلنا فلم يكن مقوما شرعا وربما يقولون
جعله الشرع مقوما عند حق الاتلاف بالسبب والمحلولة بالسهام لسن في معنى الاتلاف
قال ولو انما اذا سلم للمولى عن الطلاق قبل الدخول فانما وجب الضمان عليهما
لان الطلاق قبل الدخول فسخ لانه بمعنى عود المعقود عليه الى المراة فخرج عن ملكها
والفسخ يسقط البدل كما لو اسرى عبدا الف مقابلا موقوفا سخا الا ان ضمان نصف
المسمى وجب على الزوج قبل الدخول لوجود الطلاق منه وهو قاطع للنكاح في الحال
وانما اسبه الفسخ من وجه يسقط النصف لشبه الفسخ وجب نصف المهر لحقيقه
الطلاق القاطع والمساهدان قاضا فاهذا الشتال الزوج واذا اضافا الله السبب
الموجب للضمان وجب عليهما الضمان والجواب ـــــ لما قوله لان منافع
البضع غير مضمونة بالاتلاف ولسن بمال ولا هل الدراع والجاذب الا في هذا واما السهام
اللتان اوردوهما قلنا اما الاولى وهي اذا وطئ زوجه انسان فلم يوجد من الواطئ اتلاف
ملك الزوج لان عقده وملكه على حاله كان من قبل الحلال وفي مسئلتنا هذه في يد علم المساهمه
من المسلم له واما محل الجواب فهو ان ملك النكاح ملك لا يعرف له اجل فيشبه الوطئ مسلم
ملك القصاص لا يعرف له اجل فجاز ان يشبه القصاص وهذا لان ملك القتل منه الى غيره وبدلان
يقال انه ملك بائنة من زوجه دون زوجه الا ترى ان الزوجة الذي يشبه هو ملك مقوم فاذا اتلف
بالسهام الباطلة لم يلزم به من الحاب الضمان زوجها الا ترى ان لو وجد الوطئ بالشبهة لان
الذي زال لم هو قائم بحاله لم يجب ضمان فهذا جواب واضح عن هذه المسئلة واما مسئله

الرتق فقد قال الشافعي رضي الله عنه في قول اذا اذا برئت بعد المسيس ترد المهر
المسمى وهو يغرم لها مهر المثل حتى يحللها الوطي الموجود عن مهر بقابله وانما ان الضع
مضمونا بالمسمى في هذه المسئلة لان المراضاة والمعقود عليه اذا كان مضمونا على العاقد
كان مضمونا بالمسمى دليله الابق اذا اتلف المبيع قبل القبض كون مضمونا عليه بالمسمى هو
المهر حتى سقط عن البائع الا انه يرد على هذا القول الخلع على المسمى فانه يجوز ويرد على الزوج
ولا يجب على الزوج مهر المثل لكون بازا الوطي فالاولى ان يقول اذا اريد بعد الوطي
يغرم سيا او قول آخر هذه المسئلة لا تشبه مسئلتنا لان السهام ابطال ملك النكاح والمرتبت
ابطال ملك النكاح وانما حتى ابطال الدين بالنكاح انما انفسخ حكما من قبل الشرع
دليل ان المسئلتين ليستا متشابهتين فلم يجز قياس احداهما على الاخرى الجواب ان
الزوج حين عاد ان ومن حكم العاقدين ان يستويا في الحكم واجمعنا على ان الزوج بعد
الدخول لو وطئ الى آخر مدة النكاح لم يجب عليه شئ وجعل الوطي الاول بمنزلة جميع الوطيات
في امر العوض والمتعة الا ترى ان لو توفي من بعد ذلك او المراة اذا منعت وفوت تاكد بعد
الدخول بحيث عليها شئ وجعل الوطي الاول بمنزلة جميع الوطيات في امر العوض والمتعة
الا ما فوتت ومنعت من بعد وهذا المعنى يوجد في حق المتعاقدين فاما في حق غير المتعاقدين
فلا الا ترى ان الزوج لو استوفى الوطي بعد الدخول لم يجب عليه شئ وغير الزوج يجب
عليه المهر وهذا جواب معتمد وعامة ما قاله الاصحاب مدخول وذلك لبعض من
يدعي التحقيق في هذه المسئلة حوابا طويلا عن فصل الدرك لا تحصل منه شئ عند التامل
والمعاني العميقة متشابهة الاعلى اربابها ولسن كل طالب يجد لبس سبح الجواهر
لكل غواص ولعل تعلق بعض مسلمهم المعدد من ما قبل الوصل وجه انسان لا
يضر للزوج سيا ولسن هذا التعلق شئ لان الفعل بالاتي الجسد بالاتلاف لا منافع
البضع وفي مسئلتنا السهود بالشهادة ابطلوا ملك النكاح وفوتوه على الزوج
ولم تتقيم هذا التعلق ولهذا قبل الدخول لا يضمن ايضا نساء الزوج حلالا ولسنا

الملك
الزوج

وعذرهم عن هذه المسئلة وقولهم انما اقر اعليه شيئا فشيئا لانه زاد في السوط وفي غاية الضعف فانما لم يكن اقراعليه شيئا فشيئا اسقاط عنه نصف الصبر وان المقر به جميعه بالعقد وعلى انه سطل بما لو شهد شاهدان على المشتري انه اعتق المبيع قبل القبض وبعده وقد مضى فانما اكن اقراعليه ما زاد في السوط وذلك مقدر بالزنا فهو على الضعف ومع ذلك اذا رجع الضمان ذلك ويدخل عليه ايضا ما اذا شهد شاهدان ان الموهوب منه عوض الواهب فانما اكن املك الا زاد في السوط بالرجوع ومع ذلك لا يحلان له الموجب للملك عند الرجوع وما تقدم في كلامه الذي قال في المسئلة كلها دعوى ونحن مدعى ان الضعف مقوم سرعان ما يدل النكاح وسمته النكاح واذا ثبت المقوم بالعقد فالاتلاف اولى لانه اتلف واوفى في الضمان من العقد والذي قال ان الشرع اوجد ذلك الاظهار سر في الضع واصانة له عن الهدر وقال اذا وجب الضمان في الاولى سمته العقد صيانة لمنافع الضع عن الضياع فلان يصان ملك الزوج عن الهلاك اولى وقولهم ان منافع الضع تستوفى فحكم الجزء في حق الزوج وفي حكم الاحراز في حق المراة بحيث لا يتفرق به مرور الزمان الذي ملك الزوج هو الذي يستوفيه الولي وقولهم انه لا عاقلة له سر من منافع الضع والمال فلنا المماثلة معتبرة فيما امكن اعتبار المماثلة فيه فاما ما لا يمكن فلا وانما نظر الى كون المحل مقوما في الشرع واذا ثبت تقومه فعند ذلك يجب الضمان بما جعل قيمة له وقد جعل الشرع قيمته الضع بلا خلاف فوجب ان يجب عند وجود سبب الضمان سنة الشرع حتى يعتبر المثل مثلا لمنافع الضع كما جعل الدية مثلا للنفس فانا اذا اتلفنا النفس وجب مثلها شرعا وهو الدية فكذلك في مسئلتنا اذا اتلف ملك النكاح وجب مثله شرعا وهو نظير الصوت والمعنى الذي ذكرناه والمسئلة طالت الا انها اصل من الاصول فشرحناها هاهنا لانه لا شرح لها يعرف وجه الكلام فيها والله اعلم بالصواب

مسائل من الدعاوى والبينات

مسئلة

سنة ذي اليد مسموعة مع سنة الخارج ويكون اولى واليد عندنا وعندهم اسم اصلا وعند بعضهم فهي مسموعة لان سنته الخارج اولى لانا اذا ذا اليد اقام البينة على الملك عند دعوى الملك وحاجته اليها فوجب ان يقبل لان الخارج سنة اذ بينته الخارج مسموعة لانها حجة في المعنى الذي قلت بينة الخارج لاجله فوجب ان تقبل بينته وانما قلنا انهما سواء في المعنى ان المعنى هو انه يدع الملك مسموع دعواه ويزداد على ذي اليد بمعنى وهو ان ذلك مكتسب من اثباته بالدليل وان معه اسباع دعوى الملك من ذي اليد لان الله تعالى جعل الامر عليه بالدعاء مسموعا ولانه ادعى ليتم البينة عليه وهو صحاح الى الدعوى وصحاح الى اقامة البينة وان معنى قولنا للمدعي ابتداء عليك اليمين ان هذا الشيء ليس للمدعي انه لي ولكنه ذلك لانا لا نعلم هذه الدعوى صحيحة فلا يثبت سماع الدليل عليها واما سائر حاجته الى اقامة البينة انما لتساعني عن اقامة البينة انما تسعى بيده وبدنه لا بغيره عن البينة بعد اقامة المدعي البينة بل هو صحاح الى اقامة البينة لظهر له الملك بدليل البينة فانه لا سبيل الا ترجيح دليل اليد وفسادت بينته في دليل الملك اذ الصحيح من دليل الصدق واليد دليل الصدق واذا كان الصدق ركنا في البينة فلا بينة كدليل الصدق فيها اكثر واقوى يكون اولى فوجب ان يكون ترجيح بينة الخارج اذا تعارضت بينة الخارج وذي اليد فانه فاز ذا اليد اولى بالاتفاق واما عند القياس على الشاهد اذا تعارضت بينة الخارج وذي اليد في دعوى الشراء من ثالث فاز ذا اليد يكون اولى ايضا اذا ادى كل واحد منهما الملك المطلق الصرف والدبر والمسائل الاربعة معلومة لكم ونحن وانما على هذه المسائل الدلائل انفا في الالزام وحتى يلزمهم على اصولهم مسئلة الشفعة وهي ان المشتري لو انكر ان يكون للشفيع الشفع به الشفع وهو في يده فاقام الشفيع البينة على ان الشفص له فانه تقبل مع وجود الدرك وهو البينة الشفعة وانما نحن وهم من وجهين احدهما ان بينة المدعي عاملة قائمة من غير صاحبها في غير محلها فوجب ان لا تقبل كما لو اقام اجنبي البينة المدعي عليه على الخارج وانما قلنا قائمة من غير صاحبها لان صاحب البينة هو المدعي بدليل الشرع وهو قوله عليه السلم البينة على المدعي

وهذا امر لا يعرف الا بالشرع فان العاسر يفتدي لمعرفه الحجه من البينه والى
من يقبل منه هذه الحجه لانه مؤتمن من الانسان على غرمه وهو خبر لا يفتدا الا لظن ويعارض
قول الظن في قول الشهود وفي المدعا عليه والدليل على انه لا مدخل للقارئ في هذا انه ليس لقوم
لفظ اخر سوى لفظ الشهاده مقام لفظ الشهاده فان قال الكاتب في المعنى سواء وذلك لا
يقبل شهاده العبيد والعروه مع وجود المساواه في اقوالهم واقوال الاحرار ولدليل سائر الاخبار
فدل ان اصل البينه ومحلها عرف بالشرع فلو قلت البينه من المدعا عليه فانما كان يقبل
لان المدعا عليه صار مسلما للمدعي باقامة المدعي البينه وليس كذلك فان مع ذي اليد ملك من
حيث الظاهر ويد حسنه ولم يزل ذلك باقامه الخارج البينه بل ملكه وبده على ما كان
وهو مدع عليه والخارج مدعي مهما كان من قول وربما يقول المدعي وبايده صاحب
يد يكذب ملكه بدليل يده وهذا المعنى لا يوجد في المدعا عليه ظن امام المدعي البينه فعلما
ان ذا اليد ليس صبر في معنى الخارج ومسله وان اقام الخارج البينه واذا لم يصر مسله وفي معناه
لا يقبل بينته وربما احتجوا بقسم الشرع البينه والمين من المدعي والمدعا عليه
وفيما قلنا هو مخالف من هو البينه من الجانبين لظاهر الشرع فالواو اما قولكم هو مدعي
قالوا بلى ولكن لا مثل المدعي الذي هو الخارج فلا يقبل بينته لانه مجرد الدعوى عرف ذلك
وجود بالحاج وصول البينه الى المدعي مثل الخارج ولم يوجد الواو كذلك الاعتراض على
فضل الحاجه لان وجود الحاجه عنده فان الشروط وجود الحاجه لمدعي هو خارج
اما الحاجه من مدعي هو صاحب اليد فلا سنه ان الشرع فرق بين المدعي والمدعا
عليه فجعل البينه حجه المدعي دون حجه المدعا عليه واما البينه حجه المدعي عند الحاجه
فلا نوجد حجه للمدعا عليه عند الحاجه لان الشرع لم يجعل البينه حجه للمدعا عليه
في الحال التي جعل البينه فيها حجه المدعي لصح الفرق واما يصح اذا فارقه المدعا عليه في
قبول البينه فلم يقبل بينته عند الحاجه فاما اذا لم يقبل بينته عند عدم الحاجه فلا يصح
المدعا عليه مثل هذا فلا يصح الفرق قالوا واما فضل الناج فحل واحد منهما مدع

فيه لانه انما صير ذو اليد مدعا عليه لاجل يده واليد دليل على الملك فاما الناج
فلا دليل عليه فصار ذو اليد بمنزله الخارج في الناج وذلك في مسله دعوى النتاج اذا
اذا ما لا لدعوى فيما لا يصح الا من واحد وكذلك مسله دعوى النتاج من اثنين فان ذلك واحد
مدع ولسر اليد دليل على ما تدعيه واحد منهما صاحب اليد اولى لانها توجد العقد فهو
ترجحه ولان اليد اليد البينه التي تعارضها بينه مثلها لا تخرج ذلك عما هو في مسله
دعوى النتاج الكل والعين لان مرجع الدعوى هنا الى الولاء وكل واحد منهما مدع فيه ليس
ليد دليل عليه اصلا وكذلك مسله السفعه اذا قامت البينه هنا كل دعوى السفعه لا
لدعوى المال وهو مدع في حق السفعه واما ابو يوسف في هذه المسله يقول ان بينه
الخارج اولى لان بينته اخرج فما سرعت البينه لاجله فهو كون اولى وانما قلنا ذلك لان البينه
للاثبات وبينه الخارج اكثر اثباتا فكون اولى لانه تثبت الملك واليد وكل واحد منهما
ذي اليد يثبت الملك والمدعى وجوده دون وجوده لانما اثبتا للمدعا عليه من حيث الظاهر
ومن الوجه الذي هو ثبات لا تصور اثباته بالبينه وانما تصور اثباتهما من الوجه الذي
ليس ثبات ولان بينه الخارج تفيد الاستحقاق فسي على الخارج لانه لو سي الخارج حتى يسحق
عليه صرح بينه الخارج الاستحقاق ومع الاثبات تضارت بينه ذي اليد من وجه واحد
الاثبات فهما من غير استحقاق وخرجوا فضل الناج على ما قدمنا واذا دعوا الاثبات في
البينه هناك واحد والجواب ——— اما الوجه الاول فانا لا نعلم ممنوع
وعندنا البينه مقامه من صاحبها في موضعها واما قولهم ان كون البينه حجه لا
نعرف الا بالشرع قلنا بلى ولكن بمعنى استواء المعنى الموجب كون البينه حجه للمدعي
ونعدته الى جانب المدعا عليه فنعمل ذلك لان الدليل القائم في جواز التعليل عام لا يخرج
منه في موضع ما واما الخبر فمحمول على ما قدمنا واول الامر وفي الابتداء
قبول البينه حجه للمدعي والمين حجه للمدعا عليه على معنى انه اذا حصل الدعوى والانكار
طالب المدعي بالبينه وطالب المدعا عليه بالمين فاما اذا اقام المدعي البينه وغير
الامر عن حاله الابتداء اهل يسمع البينه من المدعا عليه ام لا نظر في قيام الدليل وعدمه

وقد قام الدليل على القبول وقولهم انه لم ير في معنى المدعي فلنا فصار فما به فلت
البنة من الخارج فان البنة لم يقبل من الخارج لصوره كونه خارجا فان هذا السر له
بليز وانما قلت منه لوجود دعوى صحيحة منه وكون البنة حجة في دعواه واجابته
الها وهذه المعاني موجودة من ذي اليد قالوا هو محتاج الى دعوى الملك لكفه
الانكار قلنا هذا قبل اقامة الخارج البنة فاما بعده فهو محتاج اليه لتقديم
البنة ولا يدله الآن من ملك يدل البنة ولا تكفه ملك يدل اليد وهذا الان فاما الخارج
البنة سقط دليل اليد واسم فعله على الزوال وزال الظاهر من حاله الى الجانب المدعي
فصار ممن لا يد له ولا ملك له وزال من الخارج المدعي فصح حضور الدعاوى فان قالوا
ان كان ذو اليد مدعيا لم تدع البنة عليه قلنا الخارج مدعا عليه في المعنى لما سرط
وجود المدعا عليه عند دعوى الاستحقاق فاما في دعوى الانسان لاحتاج الى مدعا عليه
وانما الحاج الى مجرد دعوى الملك بطحته الى البنة في اثبات دعواه واما في اسم على ما
اذا اقام ذو اليد البنة استرد فقد منعوا على السلم فرج على فصل الحاجة واضافي
الاستدلال معنى لدعواه لان الانكار له كافي وبعد ان اقام الخارج البنة لا يدمن الدعوى
ولا كفاية في الانكار ولزم على فصل الاستدلال سماع الشاهد ومسلة السفعة
ومسلة دعوى العتق مع الملك واعلم ان قسم عن هذه المسايل واهيه عند التامل
واما طريقه الى يزدوقول بنته ذي اليد ارجح على ما سنوضاه والذي قالوا من ان
بنته الخارج اكر اسا فان الجواب من وجهين احدهما انهما سواي في الاسان لما بينا
ان بنته ذي اليد سقط دليلها وان ملكه اسرف على الزوال وصار دا لعدم فاسوا البنان
في الاسان وهذا جواب نويد بمسلة السلح فان على الوجه الذي قالوا لا سلك ان بنته
الخارج اكر اسا ومع ذلك كانت بنته ذي اليد اولي بالطريق الذي قلنا لا لاكها هنا
الجواب الثاني ان بنته الخارج ازدانت اكر اسا من بنته ذي اليد فبنته ذي اليد
اظهر صرفا والبد دليلا ومحمد الصدق وقالوا الرجحان الذي قلناه فما وضعه
البنة له قلنا والرجحان الذي قلناه فما ثبت البنة لاجله وهذا اولى لان

البنة انما صارت بنة باعتبار الصدق وموجبه من الاسان فرع الصدق ولان الايدل اصول
لمدلولها فتر جح هذا الجانب فهذا الوجه وصارت اولي والجواب معتمد والله اعلم

مسلة القضاء بالنكول باطل عندنا وعندهم جوز في الاموال فاما
عندنا اذا نكل المدعا عليه عن اليمين يرد اليمين الى المدعي فاذا حلف استحق ما
ادعاه وعندهم يمين المدعي لا تكون حجة في الاستحقاق قال الشافعي ان النكول ومعنى
لا ينص على عين الحق فلا تكون حجة في ثبوت الحق دليله النكول عن جواب المدعي وهذا
لان حجة الحق انما تنص على الحق الا ترى ان في سايل الحجج لا تكون حجة ما لم يوجد منها النص على
الحق ودليل البنة من جانب المدعي والاقرار من قبل المدعا عليه وذلك ممن المدعي على
اصلنا بدل عليه وان الحق لا يثبت الا بمثبت والنكول لم يثبت الحق ولم يوجد فيه اثبات عن
اصلا ولا بد للثبوت من اثبات والامتناع لا يضمن الاسان لا صريحا ولا دلالة اما الصريح
فمعلوم واما الدلالة فلان الامتناع عن اليمين لم يوجد فيه دلالة على ثبوت الحق لجواز ان
يمتنع عن اليمين مع علمه بثبوت الحق وجواز ان يمتنع عن اليمين وكيف يجوز ان يجعل
حجة فيما يدل على ثبوت الحق وجوز ان يمتنع عن حضور فعلا فيه نوع اشكال وامتهان وجوز ان
يمتنع حذرا عن قالة الناس لجواز ان يرد كقضاء اليمين فلا يقال انه ادركه لاجل يمينه
وقد روي ان عثمان رضي الله عنه امتنع من يمين توجهت عليه وان صار دفاوا حشت
ان يلزموه قضاء فقال لم اقسم يمينا وحولي على وجه هذا الاحتمال انه لو جعل
من الامتناع عن اليمين ونفي الحق عن نفسه يكون جعله صحيحا لانا نقضه
من حيث المعقول ويقول ايضا في هذه المسلة ان اليمين حجة للمدعا عليه لا ترى
انه تكلف على ما يوافق قوله من نفي حق المدعي واسان حقه مل البنة في جانب المدعي
بعيها على ما يوافق دعواه بينة ان المدعا عليه هو الذي ينفع بمينه دل
انها حقه واذا ثبت انها حقه وقول الممتاع احد المتداعيين عن حقه لا يكون
حجة في اثبات حق صاحبه بدليل المدعي اذا امتنع عن اقامة البنة ويستدل
بالنكول في دعوى القصاص في القسامة ومن فرض من اصحابنا في القصاص

في الطرفِ وقاسَ على القصاصِ في القتلِ فقد اضطربَ الكلامُ عليهم جدًا في الفرضِ والكلامُ
واضحٌ من غيرِ غرضٍ وأما محمدٌ فمرادُه دعوى وجودِ الروايةِ عن جماعةٍ من الصحابةِ مثلما
يوافقُ مذهبَهم في حوادثَ مختلفةٍ رووا عن عمرَ وعثمانَ وعليٍّ وابنِ عباسٍ وغيرهم وقالوا
ولم يردَّ عن أحدٍ من الصحابةِ خلافُ ذلك فصارَ قولُهم حجةً وأما المعنى فقالوا اليمينُ
حقُّ المدعى خلفًا عن حقِّه في المدعا فإذا أفاتَه هذا الحقَّ بكولِ المدعا عليه يردُّ إلى أصلِ
حقِّه الأول كمن اشترى عبدَ الجاريةِ ووجدَ بالعبدِ عيبًا له أن يردَّ العبدَ ويسترِدَّ الجاريةَ
لأن حقَّه في الجاريةِ وإنما انتقلَ إلى الخلفِ وهو عبدٌ سليمٌ من العيوبِ فإذا فاتَ الخلفُ أعيدَ
إلى أصلِ حقِّه ولأن غرضَ المرءِ حقيقةً نقلُ الحلفِ وهو الانكاحُ بشرطِ الإمساكِ بالمعروفِ
وإذا فاتَ بالحنثِ والعتقِ أعيدَ إلى أصلِ حقِّه حتى أن القاضيَ يفرقُ بينهما ويردُّ الأمرَ على
ما كانَ من قبلُ قالوا والدليلُ على أن اليمينَ حقُّ المدعى قولُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم
للمدعي ليكَ منه وقد أنها حقَّه وقد نصَّ عليه أن المدعا عليه لا يحلفُ لا بطلبِ المدعي وهذا
علامةُ كونِ الشيءِ حقًا للإنسانِ فإن حقوقَ العبادِ لا تعرفُ إلا هكذا وهو وقوفُ أسبابِها
على طلبِهم وحقُّهم أن اليمينَ لو كانت حقًا للمدعا عليه وحبسَ أن يكونَ من أسبابِه حقُّ
نفسِه ما أرادَ ويكونُ الاختيارُ إليه في الترك والإسقاطِ كسائرِ الحقوقِ قالوا وأما
قولُنا إنه حلفَ عن حقِّه في المدعا فإنما قلنا ذلك لأن من ادعى شيئًا لغيرِه وقولُه
محمولٌ على الصدقِ في حقِّ نفسِه لأن الأصلَ في الإخبارِ الصدقُ خصوصًا في دعوى الملكِ
الذي لو كانَ من كانَ في يدِه شيءٍ هو لي فحملُ قولِه على الصدقِ لأن الخيرَ وأن كانَ محملَ
الصدقِ وغيرِه ولكن وجودَ دليلِ الصدقِ وهو دينُه وعقلُه لا ينافي معنى احتمالِ
الصدقِ وبحسابِ الصدقِ وحملِ أخبارِه عليه يدلُّ عليه أن الله تعالى خلقَ الإنسانَ
لعبادتِه بدليلِ قولِه تعالى هو الذي خلقَ لكم ما في الأرضِ جميعًا فعلمنا أن النبيَّ لم
يوافقْ ما حلفَه الله تعالى له وإذا وافقَه حملَ عليه ولهذا المعنى يسمعُ دعواه ويحلفُ
المدعا عليه ويعرفُ أن قولَه محمولٌ على الصدقِ في حقِّه وأما في حقِّ المدعا عليه فقولُه

عليه غيرُ مقبولٍ لتعارضِ القولِ من الخاسنِ ولأن قولَه يكونُ حجةً في حقِّه ولا يكونُ حجةً
في حقِّ غيرِه إلا أن الشرعَ نظرَ لسفلةِ حقِّه من المدعا إلى اليمينِ من قبلِ المدعا عليه
لأنه يحتملُ أن يكونَ الأمرُ على ما قالَ المدعي فحقُّ المدعا عليه ألا يندفعَ عن قائمةِ
التهمةِ فجعلَ الحقَّ حلفًا وهو استحلافٌ محتملٌ إذا كانَ الأمرُ على ما قالَ المدعي وحلفَ
المدعا عليه كاذبًا تورى في الآخرةِ فيكونُ تواه في الآخرةِ في مقابلةِ أتواخي المدعي
في الدنيا وإن كانَ صادقًا لم يضرَّه بسببِ أن اليمينَ الصادقةَ لم تضرَّ فيها على الحالفِ ويكونُ
هذا إعمالًا للحقِّ والعدلِ من قاضٍ لا يعلمُ الغيبَ وهذا لأنه لا يمكنُ الوقوفُ على هذا
الأصلِ بالقولِ والدليلُ على الأصلِ الذي ذكرناه أن المدعا عليه لو بدأَ المدعي
وقالَ لستُ أدري لمن هو ولستُ لمن ادعاه في هذا شيءٌ فإن للمدعي أن يأخذَ ما ادعاه
ويحولَ للقاضي أن يكتبَ منه وإنما جوزَ له الأخذَ باعتبارِ الأصلِ الذي قدمناه وإذا
سنَّ اليمينَ حقَّه حلفًا عن حقِّه في المدعا فإذا امتنعَ المدعا عليه أن يحلفَ عادَ
الحقُّ في الأصلِ ويمكنُ من أخذِ ما ادعاه وربما لو بدأَ المدعا عليه بالنكولِ
ممكنًا المدعي من أخذِ ما ادعاه وهذا هو المعنى من الذلِّ الذي يقولُه أصحابُنا وليس
معناه هو الهيئةَ المعروفةَ في الشرعِ وإنما المعنى ما ذكرناه قالوا ولسنا نكونُ في
القصاصِ في النفسِ لأن النفوسَ أصلُها على الحرية فالحظُّ فيها للمدعى لا وجهَ لها
في المدعا ولا نجعلُ نكولَ المدعا عليه ممكنًا المدعي من أخذِ المدعا والطريقُ في
المالِ فإما في النفسِ فلا هو ولا هذا هو المعنى الذي قالوه ومن أن الذلَّ يصحُّ في المالِ ولا يصحُّ
في النفسِ قالوا وأما الأطرافُ فهي جاريةٌ مجرى الأموالِ على ما عرفتَ ولأن الأموالَ
خلقت مذلةً ومهنةً للنفوسِ ولهذا الأطرافُ خلقت مذلةً ومهنةً للنفوسِ فصارت
بمنزلةِ الأموالِ من هذا الوجهِ قالوا وأما القصاصُ فإنما يجري في الأطرافِ لأن
إتلافَ الأطرافِ طريقُ إتلافِ النفسِ فوجبَ القصاصُ فيها وإن جرت مجرى الأموالِ
صيانةً للنفوسِ وأيضًا فإن الذلَّ الحاصلَ في الطرفِ الدليلُ أنه لو وقعت فيه أكلةٌ
فأمرَ غرةٌ بقطعِ طرفِه يباحُ له ذلك أما إذا جازَ أن يباحَ قطعُ الطرفِ للحاجةِ في مسئلةِ الأكلةِ

لان الحاجه في مسئلنا موجوده وهي دفع الضرر عن نفسه في الاخره وعبر القاضي الزوزني
عن هذه الطريقه وقال لدفع الظلم واجب والمدعا عليه ظالم بامتناعه عن اليمين فوجبت
بكل المدعى من المدعا دفعا للظلم عنه وبقرينه ماسبق من قول الامام ان قال الناذر فعلنا
الظلم عنه حيث جعلنا اليمين اليه وجعلناها حجه له لان اليمين لا تصور ان تكون حجه للمدعي
كما علم مما سبق في مسئله القضاء بالشاهد واليمين فلم يتوجه دفع الظلم الا القضاء
بالمدعا وهو قال كثير من اصحابنا ان الكلام معنى يسقط الدين عن المدعي مع بقائه
على دعواه فلذلك الحق بكتب ورسائل وعن مرجحه المدعا عليه اعني المدعي
عن الاسقاط والدين فيكون هو السبب في الاسقاط والدليل اذا اقر وعلى القول الاخر
طهر به الاعتراض على ما مشا والجواب ـــــــــ لما رواه بعضهم عن الصحابه فلا
بست عن واحد منهم على الوجه الذي قاله ونشأ الاختلاف بين الامام عن في ذلك محكي المذهب
مسلما ذهب اليه عن سريج والعبري وابن سريج وسواد القاضي وعبد الله بن الحسن العنبري
قال وهو قول مالك والشافعي وابي عبيد وابي ثور والمزني قال وقال بعض اصحابنا انه يلزم الحكم
بنكول المدعا عليه وليس قول هذا القول الا عن ابن حنبل في احدى الروايتين
وحكي عن ابن حنبل ان المدعا عليه اذا قال لا اقر ولا انكر لا يدعه القاضي حتى يقر او ينكر
فالاختلاف في المسئله على هذا الوجه ولا يثبت عن احد من الصحابه ما يوافق واحدا من المذهبين
فدعوى اقوال الصحابه لا اصل له وانما المعنى انما قولهم ان اليمين حق المدعي فلا يسلم بذلك
حق المدعا عليه وحجته وانما قولهم عليه البينه لم يكن على هذا الوجه ولا يعرف
الصوت معناه اذ لا ان طالبه باليمين وانما قولهم ان الاستحلاف موقف على طلب المدعي فلنا
اذا ان المدعي يقتر على البناء به والخاصه يحلف المدعا عليه وان طلب فحق السرع وحق
المدعا عليه فان القاضي لا بد له من حث السرع من فضل هذه الخصوصه ليصل الى غرضه من غير
وعلى انا نقول اذا لم يطلب فقد ترك الخصوصه واليمين حجه المدعا عليه فشرط حضوره
المدعي لانه اذا لم يحلف سقط حاجته الى اليمين والجحد مبني فسقط الحاجه
انما يسقط والحرف ان عندنا طلب المدعي شرط في حجه المدعا عليه مثل

مسلة انكار المدعا عليه شرط في حجه المدعي وهي البينه واما قولهم انها حلفت عن الحق في المدعا
فلنا هذا باطل لان المدعي لا يستحلف في موضع ما وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لو اعطى
الناس بدعواهم لادعى اناس دماء اناس واموالهم ولكن اليمين على المدعا عليه فاخبر انه لا يعطى المدعي بالدعوى شيئا ما وقع لهم بست الحق في حق المدعا عليه فلنا
لا بست اصلا في جانبه ولا في جانب المدعا عليه لان قول المدعي انه لي هو عارض قول المدعا
عليه انه لي وان لم يقل في ضمن قوله انه لي وعلى قوله دليل وهو يوجب وقف
بست الحق بقول المدعي ان لي لعدم عارضه قول المدعا عليه مع وجود الدليل على قوله
وقولهم ان الاستحلاف خلف العجز ملكنا قولنا هذا فاسد كلام ولئن سلم فرع في هذه المسئله
لان ذلك لعوارض عند عدم الملاك فاما اذا وجد صاحبه وما لك فهو له وقولهم انه لي
غير مسموع ولا مقبول وهذا لان الظاهر ملك المدعا عليه لحكم اليد بانه في حوزه الناس
لان اليد دليل الشرع ودليل الشرع عام في حوزه الناس وهذا الدليل في صورة الملك
للمدعي وغيره وعلى ان قالوا نوجه الى امير في بنائه الفيح لانه اذا بنت الملك في حق
المدعي للمدعا فيجوز ان يدعي اخر فدعي محتاج ان يستدل ايضا وذلك القول في الدالة والرابع
والخامس الى ما لا نهاية له فيكون ملك الملك في العين الواحده لما يه نفر والفرع عاد هم
كل واحد منها وانما نكل بيان هذا من طريق الحكم اذا صور في موضع غير هذا واما
الاستدلال بعقد ربا الفضل فلا كلام عليه وقولهم ان المدعا عليه لو لم يشارع المدعي لان بقي ادعاه
لا نسلم ذلك ولا نحوز ذلك فاضي ان يكتفي من ذلك وقولهم ان قولنا هو القضا بالعدل
بقدر الامكان من قاضي لا يعلم الغيب هذا المحال بعيد من العدل على الوجه الذي قلنا
ولئن سلم دعوى العدل في هذا والحق الذي يرجع اليه كلامهم ان يرد الى اصل حقه
عند كول المدعا عليه واصل حقه على طريقهم هو سؤال الحق في المدعا على المدعا
عليه فوجب ان يرد الى هذا وقال احمد بن حنبل لا سبيل للمدعا عليه
وسعني ان يمنع هذا ورضي وهذا فاسد عظيم وراس الكبر ومنجر واسع ومن رجل
في اما هذا فقد دخل على نفسه وانما الانصاف والعدل ان يرد اليمين الى المدعي لانه قال
الظاهر الى جانبه فان الغالب ان المدعا عليه لا يمنع عن اليمين الصادقه لانه معه لان الظاهر يحقه

اناس

رحم الله امام السمعاني

لما سأله من الاحمال وهذا كما ترى في جانب المدعا عليه سببا لها ظاهرا الا انها لست بحجة لاجل وجود الاحتمال في جميعها ولما لم يمكن ان يكون ولد جاز الممكن من الاحتمال ممنوع وهو لهم ان دفع الظالم واجب فلنا اولا دعنا حتى نلتزم الضمن وعلى ان الظلم لا يدفع بالظلم وعلى القضاء على المدعا عليه مجرد النكول ظلم على ما ستبين بيانه وبعض القاصرين في النفس واما فرقهم بين القاصرين في النفس والعاصرين في الاطراف فبعيد مرامه والذي يلوح من الاطراف جرى مجرى الاموال ولهذا عنه من قتل وهو لهم ان البذل يجري في الاطراف فلنا لا يجري حال ولما مسئلة الاكلة وذكر المداواة ومعالجته ودفع ضرر يضر راهون منه وهذا لك في القتل يوجبان على الاحرار قتل النار ولقتل بعضنا بعضنا السيف له ان يقتل نفسه بالسيف وهو لهم ان الاطراف ذليلة للضرب فلنا ويشترك الانسان ذليلة نفسه ولما قولهم ان الضمن عن المدعا عليه فلنا هو لما لها الجاب المدعي وهذا لك استغنى المدعي عن اقامة البينة لوجود حجة الضمن وعلى انه لو اقام البينة قبل ولو كان الحق بينك وبينه لما قلت سله المدعي

مسئلة لا تجوز الشهادة بالنسب لولد من رجلين عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تجوز الشهادة به وعند الشافعي رحمه الله تجوز من رجلين ومن امرأتين وعلى هذا الخلاف اذا ادعى انسان ولدا لا انه ابنهما او ابن احدهما وهو للاب منهما وجه قول الشافعي رحمه الله ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها مسرورا فقال الم تري ان مجززا المدلجي نظر آنفا الى زيد واسامة فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض وفي هذا الخبر ان مجززا كان قد مر بهما وقد نام وقد غطيا رؤوسهما وابدت اقدامهما والخبر حجة ومواضع الحجج في السرور بقول القائف وتقرير عليه ولا يجوز ان يسر بباطل ولا ان يقر عليه ولهما ان المعنى في المسئلة وقول من استحل وجود الحكم بوجود دلالته سابق المستحيلات وبيان الاستحالة ان نسب الولد يبقى الدهر لان من لا مالا يستثنى منه مثل الصبي وذلك لا يثبت النسب في حق الصغير والعلوق وهما وذلك اذا اشتراه الانسان ولد الاقل من ستة اشهر هذا من طريق الحكم ومن طريق الحس فيعلم قطعا ان ولد الانسان هو الذي خلق من مائه واذا ثبت ذلك فحمل الانسان وخلق الولد من ماء رجلين فان الولد اذا علقت به امرأة من رجل لا يتصور ان يعلق بها من رجل آخر وقد حمل الرجل اذا علقت الولد لم يثبت في الرحم بحيث لا يدخله شيء اصلا وهذا لا يحتمل الحامل وهذا لو ولدت المرأة ولدين توأمين من حملين لولد واحد على معنى انهما تجلاه انهما خلقا من ماء واحد بدفعة واحدة حتى لا يتصور ان يفضل احد الولدين عن الآخر في نسب ولا في سبب تثبت بينة انه ان الفحل هذا في الرحلين لا يكون في المرأتين فلا يتصور ولا يمكن ان يكون في ولد واحد وهذا اشد استحالة من ذكر ولدك ذكر ولدك في عشرة نفر في مائة نفر عند الحنفية ثبت نسب الولد الواحد من مائه والحق فرازا استووا في الدعوة والحجة وانقود ذلك وموله وفي هذا تنازل ان الاعمال على المعاني وتسابق بحجة الاسماح وهذا خلافه اصحابه في كل الصور من ما حجهم رووا عن عمر وعلي رضي الله عنهما انهما في هذه الصورة هي اذا ادعى انسان ولدا لا انه ابنهما بريثهما وبرائة وهو للاب منهما ومن حيث المعنى ولان النسب لا يقصد لعينه وانما يقصد منه ما يعلو به من الحقوق والاحكام والاستمرار عليها مشهور من رجلين فصار انه من امرأتين كما انهما ولا ما ان السند على الحقوق التي يتعلق بالنسب واسبوا في الحجة فانه يقضي بانهما حقوق بالنسب مثل النفقة والميراث والحضانة والتربية وولاية النكاح والمال والمواصلة والتناصر الذي بين الاقارب خصوصا بين الآباء والاولاد واسندوا على ان الرجوع الى قول القائف باطل لانه من احكام الجاهلية والرجوع الى احكام الجاهلية باطل بهوله تعالى افحكم الجاهلية يبغون ولانه قول عن مجرد الظن والظن خطأ ونصبه ولهذا في اللعان لا يرجع الى قولهم ولكن قول القائف متعارفا كان في المواضع عند عدم الزوج زوجته وفي نسب الولد لان قول القائف عندكم يمكن اثبات النسب من الاب بقولهذا ابني مع وجود ما هذا النص لا تجوز الرجوع الى اللعان لان اللعان لما كان المنازعة عن اثباته رجع الى الحالف في المنازعة عن عند اعواز جميع الحجج فاما اذا لم يعوز فلا تجوز الرجوع كما في اختلاف المتبايعين في الثمن فالقول قول البائع لا تجوز الرجوع الى الشبه لان الشبه في

هذا الموضع لم يساهد صدق الاخر كان الولد يشبه اباه بارة ويشبه امه بارة
ويشبه الاجنبي بارة وقيل ان الحال ارفع سرها وهو قول بعلي ومن ابله خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم ومع هذا الاختلاف فقد جوز الرجوع الى
الشبه واما الخبر فهو صحيح وخبر الاحاد فانه ما ورد مورد اسارب
شرع وانما ورد مورد الحظر على المنافقين فانهم كانوا يطعنون في نسب اسامة
زيد لان كان بينهما اختلاف في اللون وقد كانوا يعهدون الصدق في قول القائف
فظهر بذلك ان قولهم في وصفهم وتنقيصهم وخرصهم في مجاري عقدهم فهذا معنى
سنة النبي صلى الله عليه لا سوت شرع من قولهم فان وقول مجرد انما كان في موضع
شبهة ساقط وهذا المعنى اجمعنا على ان الرجوع الى قولهم باطل والجواب
اما علتهم بالاثار فاعلم انه لا يستند احد من الصحابة على وفق ما يقولون به وقد ثبت
عن عمر انه دعا القائف في مسألة الحالج فالجق الولد بهما فعلاه بالدرة وقال قد
علمت ان الحليد يلقح من عاد لاب ولم اعلم ان المراة تعلق من رجلين ولا ادري من ايهما
وهذا بذلك الرواية عن عمر وعلي على ما قالوه وهما اثر وونه اصحاب الراي فخلط
كبير ولا اعرف فيه ما يجوز محل الاعتماد الا القليل وقد قال الرجوع الى القافة كثير من
الصحابة والتابعين وقد ذكرنا ان المتقدم ذلك ولم ينقل عن احد من الصحابة ما يناقض
قولهم واما المعنى الذي قالوه فيقول الدعوى وقعت في النسب فلا يجوز الغاؤه وقد اعتبر
احكامه وحقوقه لان بذلك الاحكام والحقوق فرع النسب والاصل لا يعارض على الاصول
والتعلق بالفرع والطرف انما يجوز الاستدراك وهذه الحقوق واذا لم تكن مبنية على
النسب فلما اذا كانت مبنية على النسب فلا وهذا كما نقوله في النكاح فانه اذا تنازع
فيه رجلان لا ثبت بينهما ولا يقبل بينة واحد من المتنازعين اذا تعارضت البينات ولا يقال
لا ثبت الاشتراك في النكاح وثبت الاستراك في حقوقه واحكامه مثل استحقاق
النفقة والارث وسقوط الحد وانا نقول ذلك دعوى على انا نقول النسب مقصود لعينه

لما استلحق عليه من السرف وابدا فاع العار والدناءة فيه والدليل على انه مثبت النسب
في موضع لا ثبت به سبب من هذه الاحكام وبعد الثبت عليه وذلك في دعوى السيد من
العبد وثبت للمسلم من الكفار واما الكلام في الرجوع الى قول القافة فهو ثابت
عندنا بالنص على ما ذكرناه واذا ثبت بالنص لم يجز ان يقال انه من احكام الجاهلية واما قولهم
انه دخول الطرف على الولد طرف عن دليل والطرف عن دليل يكون حجة كالقياس وكدليل الخبر
هو سبب الفروع بالاصول وهو اصل عظيم في جميع الاسباب فان من حكم الاصول ان يوافق
الفروع ويشبهها وقد قال النبي صلى الله عليه وعلى اهله الا ارسل في فضه الملاعنة ان جاءت
به على نعت هدى وذى فهو لهلال امه وان جاءت به على نعت ذى وذى فهو لشريك
سحما وانما اعتبر الشبه الذي اشترك الناس فيه ودل عليه انه صلى الله عليه قال السود في
فضه وليد بعث زنوج يشبه من معه واجتنى منه اسود وانما قال
لما راى فيه من الشبه بال وفاصر فدل ان الفول بدليل الشبه محمد واما قولهم السبب
لحلف ملك الخ لا نكر الخلاف ولكنه ما ذكرنا النوادر لا تعتبر وانما نعتبر عالب الامور
واما فضل اللعان وقولهم انه رجع الى قول القافة فهو ولا عن من الزوجين وانما
رجع الى الدليل الطبي اذا لم يوجد النص من الشرع بخلافه فاما اذا وجد فلا وكلتا
اللعان نص من الشرع وفي السبب والفراش يدرء اللعان نص في سوت النسب فاذا وجد النص
الشرع في احد الجنسين سقط الرجوع الى الدليل الاجتهادي كما يسقط القياس النص في سائر الحوادث

مسائل العتق والتدبير والكتابة والاستيلاد

مسئلة يجري العتق في حال الاعسار عندنا ولا يجري في حال اليسار على اشهر
الاقاويل والعتق لكل في الحال والقول بسعايته العبد باطل وعند ابي حنيفة لا يجري في
الصورتين ويجب التضمين بالضمان اذا السعاية في حال اليسار والسعاية في حالة الاعسار
لنا ما روى مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله من اعتق شركا له في عبد
وكان له مال بلغ ثمن العبد قوم عليه فتمد عدلا واعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد
والا فقد عتق منه ما عتق والخبر مخرج في الصحيحين وروى يحيى بن سعيد الفاري

عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق نصيبا له من مملوك كلف
عتق بقيته وان لم يكن عنده ما يعتقه فقد جاز ما صنع والاستسعاء لا يقوله والا فقد
عتق منه ما عتق وروى الاصحاب ورقه منه ما رق وهذا نص في البحري عند الاعسار
واللفظ الذي ورد في الخبر الماضي وان لم يكن عنده ما يعتقه فقد جاز ما صنع ظاهر
في البحري عند الاعسار لان الجواز المطلق انما ينسب على هذا الوجه ولا يعتبر وستدل في حاب
الموسر بحديث النضر بن نصر عن منصور بن صقير عن ابي معمر عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وقال من
اعتق شقصا من مملوك فهو حر وروى حويرية بنت اسماعيل عن ابن عمر انه كان يفتي في العبد
والامة يكون احدهما بين الشركاء فيعتق احدهما نصيبه منه فقد وجب عتقه عليه وان كان
للذي اعتق نصيبه من المال ما بلغ ثمنه يقوم في ماله قيمة العدل فدفع للشركاء نصيبهم
وخلى سبيل المعتق ذكر ذلك عبد الله بن عمر عن النبي عليه السلم وقوله وخلى سبيل المعتق
يدل على انه قد عتق في الحال وهم بزوزني في امالي السمعاني من طريق وداد عن النضر بن
عن سنبر بن ضهيل عن ابي هريرة ان النبي عليه السلم قال من اعتق شقصا في مملوك فاعتقه عليه
خلاصه في ماله ان كان له مال وان لم يكن له مال استسعي العبد في قيمته غير مشقوق
عليه وهذا الخبر متفق على صحته وحسن بقوله هذا الذي رووه من رواية سعيد بن
ابي عروبة عن قتادة ورواه همام عن يحيى عن قتادة ومتن لفظ الاستسعاء من الخبر قطعة
من حوله قال قالوا وقد اكد ذلك رواية شعبة وهشام الدستوائي والاصح هذا ان الله والاسات
يقع لهم الغلط وعلى انهم حملوا لفظ الاستسعاء على ما لو كان رضا العبد وهو اذا
رضي العبد فانه مال غير مسعوف عليه وهذا انما يكون اذا رضي به العبد وانما الكلام
من حيث العاسر فالدليل في حالة المعسر انه تصرف من حيث الازالة في بعض العبد
فيقتصر تصرفه على المحل الذي فيه تماما لو تصرف من حيث البيع سنه ان العتق ازالة الملك
المحل مثل البيع الا ان البيع ازالة الى المشتري والعتق ازالة الى الحرية ولا فرق بينهما من حيث
الازالة فهما يرجع الى المزيل فاذا يجزي احدهما وجاز ان يجزي الاخر ولانه لو اعتق الكل

لعتق الكل واذا لم يعتق سيا بقي الكل على الرق واذا اعتق البعض وزن البعض فاعتقه
في ذلك البعض دون الباقي اعتبارا للبعض بالجملة والحرف انه لما منع من التجزي والبعض
ليس بمذكور ولا مستعمل في العرف ان يعتق البعض وبقي الباقي على الرق لانه تصرف
اضافي شرعي فاذا وجدت الاضافة الى بعضه اقتضى على المحل الذي اضيف اليه
الا ان يقوم دليل من حيث الخبر فانه استثنى في البعض دون البعض مال الفرق فانه فعل
محسوس لا يتصور في البعض دون البعض محسوسا او يقوم دليل شرعي مسلما اذا دار المعتق
موسرا على ما سنبين وليس يعلم دليل من حيث الشرع انه لا يجوز ان يوجد في البعض دون
البعض وليس يدخل على هذا العفو عن بعض الفوت لانه انما لم يعتق بعض لما بتنا من ان العمل
فعل محسوس لا تتصور وجوده في بعض العتق دون البعض فاذا اسقط البعض لم تتصور استسقا
الباقي واذا استسقا ما بقي له العفو ولا بد من ترجيح احد الجانبين اما الاستسقا واما الاسقاط
ترجيح جانب السقوط لانه يدرأ بالشبهات وذلك لان ملك النكاح فان ملك النكاح ملك
جاز يعرف بالاستسقا والاستتوء الوطي في بعض المحل دون البعض فهذا المعنى لم تجر به
سعيد خلافا على ما سبق بيانه واذا تجاوزنا التبعض والتجزي بطل القول بالسعاية
ولان السعاية ايجاب العبد على اداء ما العتق وهذا لا يجوز لانه ترى ان المكاتب لا يجوز ايجابه
على اداء بدل الكتابة فلان لا يجوز ايجابه في مسئلتنا ولم يوجد منه التزام او استيجاب اولى
سنه ان المكاتب اذا ادى لا يجبر على اداء بدل الكتابة مع التزامه ذلك بعقد الكتابة
فلان لا يجبر العبد في مسئلتنا ولم يوجد منه التزام او استيجاب اولى ولان المعتق لا يضمن
اذا كان معسرا فلان يضمن العبد وهو اعسر من المولى اولى ولانا اذا لم نجد الضمان على
المعتق وهو فاعل العتق والضمان ضمان العتق فلان لا نجد على محل العتق هذا كله في
جانب المعسر واما في جانب الموسر فقد قام الدليل من حيث الشرع انه لا يجزي وهو الخبر
الذي مضى سنه ان الاخبار ظاهرة وبرادفت في انه لا يجوز نصف العتق في حال اليسار
على بعض المحل وان الشرع اوجب عتق الباقي وفي بعض الالفاظ ما يدل على التجزي في الحال

وفي بعض الالفاظ ما يدل على وجوب الجمل بادا الضمان وايضا فان وجوب الضمان على المعتق الموسر دليل قاطع على انه لا يجوز قصر العتق على بعض المحل فانه لو جاز لم يكن لايجاب الضمان على المعتق معنى لانه يصرف في ملكه ولم يصرف في ملك شريكه ولا يجوز الجاب ضمان ملك الشريك على من يصرف في ملكه فدل ان الضمان انما وجب لان الشرع منع من البعض فهذا الجملة ما قلناه انه قام الدليل الشرعي على المنع من البعض والجري لحال يسار المعتق واذا ثبت هذا فلا بد من البحث في الحال ولا معنى للوقوف فيه لان ما منع الجري فيه شرعا حكم بحرمته في الحال واما احتمالهم فانهم ادعوا في المعتبر انه لا يجوز العول بالجري والبعض فيه على اقرار والسات لانه يؤدي الى التضاد والمناقض من حيث الاحكام فان احكام الحرية تضاد احكام الرق الا ترى ان الرق يوجب سلب الولاية والشهادة والملك والحرية توجب سوق هذه الاشياء ومن السلب والثبوت في هذه الاشياء مضاد ومناقاة سلمنا انه لا يمكن اثبات بعض الولاية وبعض الشهادة وبعض الملك للعبد وفي البعض فاذا ثبت المضاد والمناقاة وجب الحكم بما ذكرناه في الموسر الا ان هناك قد اوجب السعي في المعتبر لاجل المضاد والمناقاة في الاحكام فليس شيء منها يقول ان الملك لا يثبت للعبد بقدر ما عتق منه واما الولاية والشهادة فموقوفة معلق بكون المخبر حرا من كل وجه وبوجود الحرية في جميع الشخص فاذا وجد في البعض لم يوجد الشرط فلم يثبت من الولاية والشهادة واما ما لا يتم في الحال السعاية معتبر جدا لانه لم يخبر عبدي من مات وانما عتق بعضه وبقي بعضه على الرق فكان وعلى ان هذا الحبس من قبل الشرع لا من قبل العبد ولهذا يجب عليه الضمان ومسئلة الصحيح ممنوعة وعند ساع الثوب مصوغا وبقشمانه قيمته على قدر الحصص واما كلامهم في الموسر فقد اسلفنا الجري وتحرير قولهم ان العتق ليس بمتصرف في الرق من حيث الا اله وانما هو ازالة الملك عن المال فلهذا في غاية البعد وملك المال في العبد والجارية هو الرق والرق ملك المال لا بصور الفضل والفروع هذا لان العتق ثبات الحرية لا بصور اثبات الحرية مع بقاء الرق وقولهم بقي رقيقا الى ان يتم العتق او يسعى العبد لا يصح لانه وان عتق النصف فلا بصور بقاء جميعه على الرق مع الاعواض كما لا يتصور بقاء ساعي منه على الرق مع اعتاق الكل والذي ذكروه من الجمل يدل على صوابهم ناعما وبعض اجزاء الولاء

ولم يجر والحال الا ان الجمل وجب للفساد في الاحكام على الوجه الذي بيناه ولم نزل سئلت من الرق في الحال عن المحل الى ان يعتق الكل وذلك ان نزول ملك عن المال في جميع المحل يحتمل يعتق جميعه وتسقط الرق عنه ليتوالى الرق قلنا فان الرق انما ثبت لقاءه ملك المال فاذا سقط في المحل ملك فلا جرم سقوط الرق لعدم القاءه في بقائه وهذا معنى قولهم ان المعتق بعضه بمنزلة المكاتب الى ان يؤدي لشعابه محتمل يعتق ولا نسلم قولنا في الموسر ان العبد بمنزلة المكاتب الى ان يؤدي لشعابه محتمل يعتق ولا نسلم ان الحال في الموسر كالحال في المعسر قولهم فانه يؤدي تحرير العتق الى الاضرار به من حيث ان ملكه نزول الحال وسقي حقه اما في ذمة العبد واما في ذمة المعتق الى ان يصل اليه فاذا لم يجز العتق في الحال فقد نظر اللعبد حيث وجب الجمل ونظر اللشريك الذي لم يعتق من حيث انه ملكه الى ان يصل اليه فهذه ذكر هذا الوجه هذا وجه كلامهم في الفصل على الاختصار والجواب

اما منع الجري في المعتبر لاجل التضاد والمناقاة في الاحكام فليس بشيء لانا نقول ان الملك ثبت للعبد بقدر ما عتق منه واما الولاية والشهادة فموقوفة معلق بكون المخبر حرا من كل وجه وبوجود الحرية في جميع الشخص فاذا وجد في البعض لم يوجد الشرط فلم يثبت من الولاية والشهادة واما ما لا يتم في الحال السعاية معتبر جدا لانه لم يخبر عبدي من مات وانما عتق بعضه وبقي بعضه على الرق فكان وعلى ان هذا الحبس من قبل الشرع لا من قبل العبد ولهذا يجب عليه الضمان ومسئلة الصحيح ممنوعة وعند ساع الثوب مصوغا وبقشمانه قيمته على قدر الحصص واما كلامهم في الموسر فقد اسلفنا الجري وتحرير قولهم ان العتق ليس بمتصرف في الرق من حيث الا اله وانما هو ازالة الملك عن المال فلهذا في غاية البعد وملك المال في العبد والجارية هو الرق والرق ملك المال لا بصور الفضل والفروع هذا لان العتق ثبات الحرية لا بصور اثبات الحرية مع بقاء الرق وقولهم بقي رقيقا الى ان يتم العتق او يسعى العبد لا يصح لانه وان عتق النصف فلا بصور بقاء جميعه على الرق مع الاعواض كما لا يتصور بقاء ساعي منه على الرق مع اعتاق الكل والذي ذكروه من الجمل يدل على صوابهم ناعما وبعض اجزاء الولاء

يعتق جملها في الحال ولا لك في استلذاذ الجارية المشتركة بصير جمعها أم ولد في الحال
وعلى الأظهر فما قالاه من تقاصلكه ونصفه اذا كان مُعسرا فصرف مصرف ما يجب
وفي الموسر اذا أوحشا الضمان والرمشاه في الحال في الحي الضرر والله أعلم **مسألة**
اذا اعتق ستة أعبد له في مرض موته وقيمتهم على السواء الخرج وثلثه اخرا ويقرع بينهم
ويعتق بالسان ويرق أربعة وعندهم يعتق من كل واحد سدسه وفي البلدان على الرقيق يعتق
بالسعاية وقالوا القول القديم باطل لما روى الحسن عن عمران بن الحصين أن رجلا
من الانصار اعتق ستة أعبد لا مال له غيرهم فجزأهم رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرا
وأرق بينهم فاعتق اثنين وأرق اربعة في الرق وهذا نص صريح في المعنى يقول العتق
في المرض وصية والوصية محلها الثلث بدليل سائر الوصايا وثلث ستة اسان فوجب
رد الوصية الى محلها وسعة اعناق اثنين رد الوصية الى محلها فوجب رد الوصية وهي العتق الى
اثنين وابطالها في الزيادة لا يصرف في غير محله باطل ويستعمل القرعة في محل الاثنين
بالنص وفي الهمم كما يستعملها القضاة في قسم المواريث وقسمة الغنائم قالوا
على هذا لو اذا اعتق من كل عبد ثلثه فقد رددنا الوصية الى الثلث وهو اولى
مما قلتم لانه بالاعتاق ابتاث الحق لجميع العبد فلا يجوز ان يحرم البعض ويعطى البعض مع
الاستواء في السبب قلنا لا بل ما قلناه اولى وهو محل الكلام وانما قلنا انه
اولى لان المعادلة واجبة بين الثلث والثلثين للموصى لهم وللورثة ولا يجوز التخصيص لواحد الحصين
ومن المعادلة ان لا يسلم شيء للموصى له الا ويسلم مثلاه للورثة ويقدم حق الموصى له على حق
الوارث لانه ظلم وجور وفيما قلناه تعديل بين الجانبين وفيما قلتم ظلم وجور لانا اذا
جمعنا الثلث وعبدين من ثلثين سلمنا العبد الاربعة للورثة عن الثلثين فكون سدسا لانه
الثلث في مقابلة سدسا الثلثين فيحصل المعادلة والمواريث وبقي التخصيص والفضل اما اذا
اعتقنا من كل عبد ثلثه فانه يسلم حق الموصى لهم في الحال ونصير حق الورثة في ما لا السعاية
ونلتجئ الى ان يستحق العبد ويسلم لهم وكون هذه السلامة على خطر عظيم ويفوت
المعادلة التي امرنا بها في الشرع فانه لا معادلة ولا مساواة بين حصتين تجعل احدهما

وتأخر الاخر وهذا لان الباخس اخو الابطال فاذا لم يصح القول بالابطال لم يصح القول
بالباخس والوا في جميع الثلث في ابن معتبر ابطال حق الاربعة وحلال الاخوة سنة
ان مما قلتم ابطال ومما قلناه باخس والباخس اهون من الابطال قالوا وايضا اذا ثبت
هذه السنة اعبد بين سركين في الثلث والثلثين فاعتق احدهما فانه لا يجمع حصته في عبدين
معتقين بل يعتق عند كم من كل واحد ثلثه ويترك الباقي على الرق فقد علم في
مسئلتنا هذا الجواب الا ان الحرمان الذي تتمتم لا يدمنه الا ان عندكم
في الاستاصر وعندنا في الاخاصر والذي قلناه اولى بدليل ما سنا قالوا فانما قلتم حرمان
بعض العبيد وتقديم البعض على البعض بلا دليل مع وجود المساواة بين هم في السبب قلنا
ومما قلتم ركبعض الشخص على الرقوح اضافه العتق الجملة وخصوص هذا ان يقال لهم لم قلتم
لا يجوز حرمان بعض العبيد فان قالوا لانه اضافة سبب لا يستحق الى جميع العبيد قلنا وادراك
وجب لا يجوز تعتق بعض الشخص والمنع في البعض مع استواء العتق للكل قالوا ليس في هذا
اسقاط حق ذي حق ولا تحريم عبد ذي حق على ذي حق مع الاستواء اما السوية بين
ذوي الحقوق في قدر الحق جائز فلن تجز انا الاعتماد اذا عناه لسان ان كل واحد منا
ومنكم يريد نقص من الحق الواجب السبب سعى فهو لهم ان مما قلتم اسقاط حق ذي حق ويقدم
غيره عليه وقلنا لا نسلم بل اعتاق العبد المستحق اعتاق لبعض عبد ما لان الدليل قام على
ان الوصية لا تجوز ان تجاوز ثلث المال وعرفنا قطعا ان عبد بن يملكه وقام الدليل
ايضا على وجوب المعادلة والسوية وهي مما قلناه لا مما قلتم فما قلتم من مجموع هذا ان
اعتاق الستة اعتاق عبد بن وقيمة ما قلناه حرمان ذي حق اصلا وانما افادت
القرعة تميز المستحق من غير المستحق هذا تمام الكلام واما مسئلة السركين
التي اوردوها قلنا القرعة بين الصورتين ان اشترك اثنان سبيل من جمع حصته في عبد بن
معتقين معز الحكم الذي قلتم وهو ان يعتق من كل واحد ثلثه الذي هو نصفه وسعى
نصيب صاحبه على الرق فاما في مسئلتنا وان المالك سبيل من جمع حصته في عبد بن معينين

بدليل انه لو اعتق في الابتداء عبدين معسرين فانه يجوز فلهذا اذا اعتق الجميع سعى
السرع في جميع الثلث في عبدين معسرين فصار هذا اولى مما قالوه بالطريق الذي ذكرناه والحرف انه لم
يعتق الا ثلث في الحقيقة وانما اعتق اثنين معسرين على ما سبق ذكره واما مسلك الذين
ذكرهم من الائمة فمن اصحابنا من منعها وقال لا يبرأ من عليه الدين في الحال والمانع
يعيد والجواب على التسليم ان هذه المسئلة لا تشبه مسئلتنا لان اخذ حق الورثة
لم يكن لتحمل حق المبرأ فان الدين في اصله موجل سئوا ابرأ من عليه الدين او لم يبرئ فالمسئلة
في هذه الصورة واما في مسئلتنا فان اخذ حق الورثة كان لتحمل حق الموصى له فانه لما لم يعتق
من كل عبد ثلثه لاجل السعاية في بقية ثمنه واما الذي قالوه من انه لا يسلم الواحد
من العبيد شيء من العتق ما لم يسلم حق الورثة لهم بوصول المال السعاية اليهم فقول حائد
عن الصواب لان العتق قد اوقع على العبيد فلا يحتمل الخطر ولا بد من الحكم بنزوله ووقوعه
واذا وقع ونزل وقد تحقق السلامة التي قلنا لها مع اخذ حق الورثة وصولهم اليه نزله
الحاكم بمشيئته ولا اقامة الدليل عليه وباخذ نزول العتق في المعنى اعتاق
العبد محال واما ما قالوه في ابطال الاصول بالقرعة فمخوض في معارضة النص فلا
يقبل دعوى القمار باطله ولا يقبل ان الاستحقاق يعلق بالقرعة بل الحوائج
لعبدين غير معينين من الستة ومعين بالقرعة وقولهم ان هذا خبر واحد قلنا
الخبر اذا تلقته الصحابة بالقبول صار اصلا من الاصول ولا يجب عرضه على اصل ما وليس هذا الا
رد الخبر بالقياس فان قياس هذه الحادثة على ابراء خولها وجبر ان لا يستعمل القرعة
والخبر ورد على استعمالها فتوزن رد الخبر بالقياس وهذا لا يجوز واما التاويل ففي
غاية البعد وقوله ان سبر ظاهره الى اثنين معينين غير سائغ فلا يجوز به الا
بدليل واما تاويل القرعة في شائع البعد وللعتق القرعة في المحل الذي ورد فيه الخبر
وهو انه علله السلم جزاء العبيد بله اجراء اوقع منهم لاحتمال سوى المعنى الذي بنا
وربما قالوا القرعة جماد لا تتميز له والرجوع الى ميز من لا تميز محال قلنا

القرعة في معنى الضرب ومعناه انه ضرب لكل واحد منهم سهما في نصيبه وذلك السهم
هو الثلث والجواب عن المعنى الذي ذكروه بالطريق الذي وعدناه والحرف انه لم
يعتق الا ثلث في الحقيقة وانما اعتق اثنين معينين على ما سبق ذكره واما مسلك الذين
ذكرهم من الائمة فمن اصحابنا من منعها وقال لا يبرأ من عليه الدين في الحال والمانع
يعيد والجواب على التسليم ان هذه المسئلة لا تشبه مسئلتنا لان اخذ حق الورثة
لم يكن لتحمل حق المبرأ فان الدين في اصله موجل سئوا ابرأ من عليه الدين او لم يبرئ فالمسئلة
في هذه الصورة واما في مسئلتنا فان اخذ حق الورثة كان لتحمل حق الموصى له فانه لما لم يعتق
من كل عبد ثلثه لاجل السعاية في بقية ثمنه واما الذي قالوه من انه لا يسلم الواحد
من العبيد شيء من العتق ما لم يسلم حق الورثة لهم بوصول المال السعاية اليهم فقول حائد
عن الصواب لان العتق قد اوقع على العبيد فلا يحتمل الخطر ولا بد من الحكم بنزوله ووقوعه
واذا وقع ونزل وقد تحقق السلامة التي قلنا لها مع اخذ حق الورثة وصولهم اليه نزله
الحاكم بمشيئته ولا اقامة الدليل عليه وباخذ نزول العتق في المعنى اعتاق
العبد محال واما ما قالوه في ابطال الاصول بالقرعة فمخوض في معارضة النص فلا
يقبل دعوى القمار باطله ولا يقبل ان الاستحقاق يعلق بالقرعة بل الحوائج
لعبدين غير معينين من الستة ومعين بالقرعة وقولهم ان هذا خبر واحد قلنا
الخبر اذا تلقته الصحابة بالقبول صار اصلا من الاصول ولا يجب عرضه على اصل ما وليس هذا الا
رد الخبر بالقياس فان قياس هذه الحادثة على ابراء خولها وجبر ان لا يستعمل القرعة
والخبر ورد على استعمالها فتوزن رد الخبر بالقياس وهذا لا يجوز واما التاويل ففي
غاية البعد وقوله ان سبر ظاهره الى اثنين معينين غير سائغ فلا يجوز به الا
بدليل واما تاويل القرعة في شائع البعد وللعتق القرعة في المحل الذي ورد فيه الخبر
وهو انه علله السلم جزاء العبيد بله اجراء اوقع منهم لاحتمال سوى المعنى الذي بنا
وربما قالوا القرعة جماد لا تتميز له والرجوع الى ميز من لا تميز محال قلنا

ان

عند النحاة هو المستعمل للفرع الا انه بآلة الزرع لفي الوهم كما يفعل الماضي
في تقدم الخصوم وفي عسر الانصاف والفهم للبركات والامام في فهم الغنايم
والله اعلم ﴿مسئلة﴾ اذا قال الغلام وهو ابن سبع سنين انه هذا ابني او
اصغر منه هذا ابني لا يعتق عندنا وعندهم يعتق وقال ابو يوسف ومحمد مثل قولنا
لنا انه مجمل في كلامه فلا يحكم بصحته كما لو قال اذا قال اعتقتك قبل ان اخلق
او قبل ان اخلق او قبل ان اولد او قبل ان تولد وكما اذا قال طلقت بدك وبدت صحته
فانه لا يعتد عليه الا بشرط فاما قولنا انه مجمل في كلامه فظاهر لا يخفى على احد
وهذا لان الكلام المحال باطل في نفسه والباطل لا يحكم به بل على الحكم
بتبع الصفة فاذا لم يكن الكلام صفة فلا يتوجه الحكم واذا الغى في نفسه الغى
حكمه واما حجتهم فنقول ان قوله هذا ابني اقرار بالحرية لان البنوة ضد
الرق على معنى انه لا يتصور ان يكون الشخص ابنا للشخص وعبدا له وفي البنوة اثبات
لما ضادّه وعلى هذا قال اهل الاصول ان الامر بالشيء نهي عن ضده والدليل على
المضاد انه لا يتصور اجتماع البنوة والرق في محل واحد على هذا المعنى ورد قوله تعالى
وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا لانه يقتضي البنوة عن نفسه باثبات العبودية
على خلقه واذا ثبت هذا الاصل فكون الاقرار بالبنوة اقرارا بالحرية ضرورة
ليرجح بالاقرار بالحرية وهو ما قال المعروف النسب هذا ابني فانه يحمل عليه للمعنى
الذي قلناه ولذلك هنا استدل ان النسب في هذه الصورة منتف سرا وفي
مسئلتنا منتف حقيقة والمنتفي شرعا كالمنتفي حقيقة ولهذا لا يسمع البينة على
النسب في الموضعين ولما ابو يوسف فانه يقول الكلام العاقل اذا لم يمكن استعماله
على حقيقته فانه يهمل على مجازه فان قصد العاقل في كلامه تصحيحه فاذا وجدنا
لتصحيحه وجهان بالحقيقة او المجاز لا يجوز الغاؤه وهذا لان الحقيقة والمجاز هما
مستعملان في كلام العرب واذا امكن تصحيح الكلام بواحد منهما لم

يجز الغاؤه ووجه المجاز هنا ان يجعل مجازا عن حكمه وحكم البنوة ان يعتق
الابن عند دخوله في ملكه فصار مجازا عن هذا وصار كانه قال عتقت على حين
دخلت في ملكي ولو قال اردت عتقه لذلك هنا قالوا ولو لم يقل اعتقتك قبل ان
اخلق او قبل ان اخلق لانه لا يملك ان يجعل مجازا عن حكمه ولم يقل اعتقتك قبل ان
ولد يحكم بصحته فان خلقه الله يملك الحال الا بشرح مع فقد الحرية فاذا لا يكون
ارشا والجواب لما ادعوا انه اقر بالحرية غرموا فاذا اقر بالحرية فانما ادعى بالملك دعوى
غرم دعوى والاقرار بالحرية غرم وقولهم ان من البنوة والرق متضادان ومتى اقر بالبنوة
فلان البنوة حق توجهت المناقاة والنسب اذا كان ينفي توجود ضده ولم يوجد ضده فلم
ينفي وهذا لان الحرية حكم البنوة واذا لم توجد البنوة لم تستحق هذا او افضل منه
النسب فلنا انما تسقط الحرية هنا لا لما ذكرتم في كلامه وفي ذلك المحل هو غير محمل
في كلامه لجواز ان يكون الامر على ما قال فلاجل هذا الجواز انسا النسب حقه واذا
انسا النسب حقه سقط الحرية وفي مسئلتنا لا يصور ثبوت النسب اصلا فلم يسقط الحرية
لان النسب الذي لا يحتمل في نفسه لا يحكم به ولا دليل
على الفرق بين معروف النسب وبين مسئلتنا ان معروف النسب سمي امية الولد للحاجة
اذا ثبت في ملكه وفي مسئلتنا لا يثبت ونص على هذا وهو انه لم يعلم ولا يلزم بقاء
ولنا لم يدخل على هذه الطريقة فضل امية الولد للحاجة فان ثبوت امية الولد للحاجة يحكم
دعوى البنوة ومع ذلك لم يصر مجازا عنه ولذلك اذا قال اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان
خلق فان التحريم حكم العتق ومع ذلك لم يصر مجازا عنه ولذلك وجوب المال ونفي الولاية
في دعوى القتل والمقود اذا قام وقولهم لا يجوز ارشا ولا دية قلنا الارش عبارة عن مال يجب
والدية اسم لما يؤدى بقول مطربوا لمعنى ان العتق حكم البنوة بانه على معنى انه يثبت
عتق مطربوا لحكم وانما عاقدة وفي مسئلتنا لم يصر المالك معتقا عندكم هذا القول
والبنوة لا يثبت سببا لاعتاق من المالك كمال فلا يجوز ان يجعل مجازا عنه

وصار الحرف ازماسنت بالتنوه لامكن اثباته هاهنا وماسنت هاهنا لاتنوه
حكما للتنوه محال فبطل هذا الكلام من اصله وفي المسئلة الرامات سوى ما ذكرناه
اقصرنا على هذا القدر لان فيه كفاية وغنية والله اعلم ﴿مسئلة﴾
الجزاذا استرى بخاله لم يعتق عليه وهو مثل ما لو استرى كاحبيا منه وعندهم يعتق عليه
لنا ان الشراء سبب لملك دايم مالم يوجد قاطع وانما قلنا ذلك لان الباث في حال البقا
هو الباث في حال الابتدا فاذا كان الشراء سببا للملك ابتدا صح ان نقال هو سبب للملك بقا
مالم يوجد قاطع وقولنا قاطع في مقابلة قولهم الملك بالسبب الذي وجد ومتى فاز قالوا وجد
هاهنا قاطع لان هذا الشخص انما صار محلا للملك لان الرق الذي فيه والرق الذي فيه موجود
في حق الناس اجمع فكان محلا للملك في حق الناس اجمع بسنده انه محل لشراء ويكون
محل ملكه لان الشراء سبب الملك فاذا كان الشخص محل سبب الملك كان محل الملك لان الاسباب
تراد لاحكامها لا لاعيانها الا ترى ان الاخ لما لم يكن محل النكاح لم يكن محل النكاح
وعلى هذا الكلام تقطع المطالبة اصلا ولا يبقى لاحدهم فضل الاب وسان المعنى الذي والده
في الاب انه يعتق عليه وبتعدية ذلك الفرع اما احدهم فذهبوا الى ما رواه الحسن عن
سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ملك ذا رحم محرم فهو حر ومن ملك الاخ
فقد ملك شخصا على هذا الوصف فيتحرر بنص رسول الله صلى الله عليه ومن جهة المعنى
والوالد ابنه الاخوة والبنوة محرمة للنكاح فقد العتق عند الملك دلله والد ابنه الولاده
وهذا لان القرابة موثرة في باب الصلة وفي حرمة القطيعة وانما قلنا ذلك لان القرابة علة
موثرة في جلب الكرامات ومن الكرامة وجوب الصلة وحرمة القطيعة قال الله تعالى ويقولون
الله الذي تساولون به والارحام ومعناه واتقوا الله الذي تساولون به واتقوا الارحام
اي لا تقطعوها وقيل هي قول الانسان لغيره اسئلك الله والرحم وبدل عليه قوله تعالى
فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وفي الخبر الرحم شجنة
تتعلق بعرش الرحمن وتقول يارب قطعت ولم اوصل وقول لا قطعن من قطعك ولا صلن
من وصلك والاخبار في هذا كثيرة وقال عليه السلام عند بيان المعنى في حرمة الجمع بين المراة

وعمتها وخالتها فاذا علمت ذلك علمت ان ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله من الدليل على ان هذه القرابة محرمة
للقطيعة انها محرمة للنكاح وليس كل محرم نكاح الاخ لا الاحتراز عن القطيعة لان النكاح
نوع رق على ما مر وردبه النص ولانه عقد لاستفراش ولاستفراش هو ذل والمهر
والاذلال يقطعه وهذا الطريق منع الكافر من نكاح المسلمة لشرف الاسلام في
المحل لمنع دائمة للمسلمة الا ان ظهور هذه الدائمة يكون في حق الكافر لان المعنا
المسلم من نكاح المسلمة لشرف الاسلام اطلاق جميع الانحاء ولا يخفى ما فيه من المفاسد
واما في مسئلتنا هذه الدائمة للقرابة والقرابة انما تكون مع شخص مخصوص فبت هذا
المنع في حقه على الخصوص واذا ثبت ان حرمة النكاح لحرمة القطيعة معنى القطيعة في
ملك اليمين اكمل واظهر فالمنع منه اولى لان النكاح يشبه الرق وملك اليمين حقيقة الرق
لانه يوجب الاستدامة في الاستخدام والامتهان في الاعمال وهذا اعني القطيعة الا ترى انه
ذلك لا يمنع اثر الشراء لانه موصل الى العتق والشراء في نفسه اثر شرا ملك وسبب العتق وهو
ان القرابة تامة تحرم القطيعة توجب الصلة وذلك الملك يوجب الصلة اما القرابة فتوجب صلة
الارثة للصغر واما الملك يوجب صلة الزكاة والعتق صلة ولا تتصور هذه الصلة بالقرابة
الا في محل الملك فاذا حصل الشراء بسبب الملك تحصل صلة العتق واما في النكاح فهو اثر الملك
وليس بوصل الى العتق فامتنع اثر ذلك على هذا المعنى وايضا فان الاستدال والامتهان انما يوجد
في الاستخدام وهو في تقا الملك لا في ابتدا الملك الا ترى ان في قرابة الولاد يحصل
الشراء بينا الملك لاجل العتق ولم يصح النكاح اصلا والكلام المحتمل هم من هذا كله ان
هذه القرابة لما صيرت عزاد في الزيلعي وهو النكاح وجب ان يضاف عن اعلاها وهو ملك
اليمين والولاد يحمل على ما قلناه الرضاع لانه لا قرابة ثم حتى توجب الصلة والعتق صلة
واما حرمة النكاح فانما كان لشهوة البضعة لان الماسب اثر الخلق والله سبب
الشهوة والمحل البضعة فاذا كان الله سبب شهوة البضعة فالبد من ثبوت شهوة البضعة
فيه والولاد الله علة لتجلل جليله الاخ لانه ليس في نكاح امراة الغير قطيعة الرحم
لان الولاد لها قد فارقها وزوجها الثاني وهذا الامر على اذى لا ترى ان المسلم اذا فارق امراة
وجاءت بولد وانقضت عدتها وزوجها فاز فوز ولو تفضل اذى لمنع منه لان الكافر منع

من اذى المسلم واما الاب فانما لم تحزله نكاح حليلة الابن والابن لا يحوز له نكاح
امراة الاب نص الكتاب ومن عتز ان يقتل له معنى قالوا واما وجوب القصاص على
الاخ بقتل اخيه فليس فيه قطيعة الرحم لانه مجازاة على جنايته الا ترى ان الابن يقتل
بابيه ولا يعد قطيعة للمعنى الذى قلناه قالوا واما الكتاب اذا ملك اخاه انما لم يكاتب
عليه لانه ليس للمكاتب ملك فحقه ولئن كان له ملك فليس بحتم الصلة بدليل النفقة
والميراث فليس يدخل على الكتاب حرج واما الاب اذا اشترى ابنه والابن المكاتب
اذا اشترى اباه فلا يقال مكاتب عليه وانما نقول انه ممنوع عليه بعد سبب لاجل البضعة
فاما ان يكون على طريق الصلة فكلا قالوا ولئن انا ادعينا حصول العتق هاهنا بطريق الصلة
فما لا يكون صلة لا يدخل على كلامنا وقالوا ايضا ان ملك المكاتب ضعيف وولاية الاخوة
ضعيفة فلم يقووا على اثبات عتق ولاحق عتق في الولد والوالد الملك وان ضعف لان القرابة
مؤيد وهوى الملك بالقرابة وفي الجزء القرابة وان ضعف لانها قرابة اخوة لان هوى الملك
لسوء خصومته تقويت القرابة بالملك فما فادت الحرية وهذا لان الضعيف تتقوى بالقوى
ويتصور بقوته بصعف مثله هذا احد الكلامين ضعفنا واعترضنا والجواب
اما الخبر فقد رواه الحسن مرسلا عن والمرسل ليس بحجة ورواه مسندا عن وقد قيل ان
رواية الحسن عن سمرة لا تصح لانه في حديث العقيقة وهل لا تصح لانه حاكت ولسنا
من حملتها وعلى ان التخصيص دليل داخل في العمومات ويمكن حمله على قرابة الولاد وانما
المعنى الذى قاله فالمطالبة داخلة عليه وبقال هو وجدنا سببا يحرم النكاح ولا يوجب
العتق واوجبنا لذلك له الرضاع بسنة ان الرضاع يزال عن القرابة بدرجة لفقد حقيقة السبب
وذلك قرابة الاخوة يزال عن قرابة الولاد بدرجة لفقد الولاد ثم قاصر درجة الرضاع
انما ظهر في العتق لا في تحريم المناكحة وذلك يقاصر درجة الاخوة عن درجة الولاد وجب
ان يظهر في العتق لا في تحريم المناكحة وبقال ايضا ان العتق لا شيء تحريم المناكحة بوجه
ما الا ترى ان اصل النكاح باطل واصل الشراء صحيح وانما فان النكاح اشد اسبابا
ملكا وليس الشراء اشد اسبابا ملكا وانما هو وقف املك من شخص الى شخص وايضا

فان في النكاح لم يعقد ولم يعقد في العتق ليسقط ملكا ثابتا فلم يسقط واما العتق
على النكاح بوجه ما ويقول ايضا لا نخلوا اما ان توجبوا العتق في مسئلتنا الاخاب
الصلة او تحرم القطيعة وانهما لا يجتمعان لا يجتمع وجوب الصلة لانه لو وجب ذلك
لوجب الشراء لان تمام الصلة في الجانب الشراء فان الصلة اذا وجبت وجب الاتصال الى الصلة
فما لم يوجب الاتفاق على الولد وجب شراء ما سقفه عليه من طعام وكسوة ولان الفقير
اذا اشترى اباه او ابنه عتق عليه ويصور فيما اذا لم يكن له مال غير ما اشترى به ولا تصور
وجوب الصلة على الفقير ولئن وجب الصلة من المال لجمع المال هذا محال ولا يجوز ان يثبت
العتق لتحريم القطيعة لان رفعه القطيعة في الملك والملك ثابت من قبل وليس هو كمن
ستر من قتل حتى يقال انه تودى الى القطيعة وعلى انا وان سلمنا ان في رفعه قطيعة الرحم ولكن
كريه انما توجب العتق اذا ثبت حكمه العتق معتدا لمنع من القطيعة وهي غير معتدة لان
المنع من القطيعة لم يحصل بالصنع حصل بالمنع من البيع وحصل بالحاجب بعد الشراء فزال
ان واحدا من هذين المعنيين لا يصلح لايجاب العتق واذا لم يجز ان يكون واحدا منهما علة عند
الانفراد ذلك مجموعهما لا يصلح ايضا علة وخرج النكاح على هذا فان المنع من النكاح
معتبر للاحتراز عن القطيعة وبذلك الجمع من الاحتمال وعلى ان المضارة التي تكون بين
الاخوين عند الجمع ومنع مثلها في الاجانب بدليل انه لا يجوز الجمع بين من يسوءه ويسر
بسبب المنع الا للمضارة فان الشرع منع من المضارة في الجملة الشيء بعضهن بعض فان قالوا
اذا اطلتم المغيب في المعنى عندكم في ولاية الولاد فلنا الموجب للعتق هو مجرد النص
وقد قال بعض اصحابنا ان العلة هي البعضية لانها السنة رضيه ولا يمكن التعليل
بالعتق عليها على الانفراد لان البعضية قد انقطعت بالانفصال ولهذا لا يشترى العتق
من الام الى الولد بعد الانفصال ولئن تعلم قطعا انه لا بعضية من الاب الى الولد وهذا
سهو ان يكون بعض الشخص مثله فان قالوا اذا اعتبرتم النص فلا يثبت اعتق
الابن على الاب الا بالنص في عتق الاب على الابن ولذلك الجزء قلنا الولد في معنى الوالد
لان البعضية الحسية وان انقطعت بالانفصال لا تنقطع بعضية شرعية لان رسول

الله صلى الله عليه وقال فاطمة انها بضعة مني ولاجل النسب والجد في معنى الاب لجواز
العضد السرعية فاذا كان مثله الجزء في حكمه واما الاخ فليس مثل الولد ولا الوالد
لانعدام العضد سرعا وحسا فلجواز رد الجزء بهما بل رد امر الاخ الى القياس الاصلي
وبينا ان القياس الاصلي ان لا يحل العتق عند المالك الحال هذا هو الكلام المعتاد في
المسئلة وقد استمد الله تعالى وبه نعتصم الاصحاب فصل الكتاب في هذه المسئلة
وهو وان كان قويا في الالزام وما ذكرنا من العذر فليس شيء عند الناظر ويسهل على من
سمع سيالا من طريق الجدال دفعه لانا نمنع جواز جمع المسائل على المعاني الفقهية
ولم نجعل الاحكام الاعلى حكمه ضربة لازب وقد استمر المعنى الذي اعتمدنا عليه والله اعلم

مسئلة لجواز بيع المدبر عندنا وذلك لجواز الرجوع عن التدبير ويقضه
على اصح القولين وعندهم لا يجوز بيعه ولا نقض طنا حديث جابر رضي الله عنه
ان رجلا اعتق غلاما له عن دبر فلغدر رسول الله صلى الله عليه من يعتم عبيد القاضي بما
ما يدرهم والذي رواه وبه يطرق ابن عمر عن النبي صلى الله عليه انه قال في المدبر انه
لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث انما ذلك عن ابن عمر من طريق ضعيف ولا
ثبت عن النبي صلى الله عليه في هذا الموضع اصلا وهذا اللفظ من خبر آخر ورد
في الولاء نقله بعض من لا يعرف الى المدبر وزاد قوله وهو حر من الثلث واما المعنى
فقول المدبر وصيته والوصية تجوز الرجوع عنها والموصى به يجوز بيعه وانما قلنا
انه وصية لان الموصى حكما وحقيقة اما الحقيقة فهي الجاري حق بعد الموت واما
حكما فاعتبارها من الثلث وقد وجد في المدبر حقيقة الوصية وحكمها فيكون
وصية اما حقيقتها فهو ان المدبر ليس الا الجاري العتق بعد الموت والعتق حق من الحقوق
هو كسائر الحقوق واما حكمها فان المدبر يعتبر خروجه من الثلث واذا كان الحكم
الوصايا كان من الوصايا بسنته الاصل ان تعلق الجاري الحقوق والموت لا يجوز لان
الموت مسقط الحقوق فلا يجوز تعلق الجاري الحقوق والموت لان المسقط لا يكون موجبا

حال الا ان الشرع جوز الوصية خلاف القياس نظرا للناس وجاز حق يتعلق بالموت
ويكون سببه عقد من الاهلية ومحل وصيته فاذا لم نجعله وصية بطل املا اخذا
باصل القياس وانما جوزناه اذا جعلناه وصية وهذا اذا لم يعتمد واذا ثبت انه وصية
ثبت ما قلناه من جواز البيع وجواز الرجوع واما حجتهم فقد تعلق عامة
مشائخهم بام الولد شرعا وفي مسئلتنا تعلق بالموت قصدا فاذا كان احدهما مانع البيع
ليلا يبطل العتق وبذلك الا خرجنا ان منع من البيع وجبر بهم مما تعلق عتقه
بموت سيده مطلقا فانه جوز بيعه كما شاء واما ابو يوسف فانه نزع ان التدبير اثبات
خلافة ممتدة العتق وبذلك الوصية اثبات خلافة ممتدة الملك وهذا لان القياس
ان لا يجوز تعلق حق الملك بالموت لان الله تعالى جعل الارث خلافة ولا يبقى على اثبات الخلافة
لشخصه على وفق ما اثبته الله تعالى فان الله تعالى جعل الوارث خلفه المورث بذلك الوصية
ثبت خلفه لشخصه في الثلث وهو محض حظ من الله تعالى لعبده فجوز بيعه بباب الاخرى قالوا
ولكن نصحح الوصايا لا على هذا الوجه فان القياس بابائه وانما جوز على موافقة امثال
من الشرع ولا مثال لها سوى المدبرات والوارث خلفه المورث في الثلث فجاز ذلك لموصاله
خلفه المورث في الثلث الا انه اذا كان عقد خلافة في الملك فجاز الملك بعد النقض
والفسخ بعقد الخلافة فيه ايضا بقبول الفسخ واذا كان عقد خلافة في العتق فجاز فسخه
العتق لا بعد النقض والفسخ بذلك عقد الخلافة فيه ايضا لا بقبول النقض والفسخ فاما
البيع فهو تبات على هذا وربما قالوا التدبير يتعلق والاصل في تعلق العتق هو المذموم مثل
التعليق في سائر المواضع فلم يصح الرجوع عن هذا التعليق مثل ما لا يصح الرجوع في سائر
التعليقات واما منع البيع فقد مر ثبوت الحق في الحال وفي مسئلتنا قد ثبت لذلك الخلافة في
الحال وثبوت هذا الحق يمنع جواز البيع فاما في سائر المواضع فلم يوجد الا مجرد التعليق
للعتق فكون ثبوت الحق معلقا او وجود الشرط واما الحق ثبوت الحق في الحال فانما يكون
اذا كان الحق بطريق الخلافة مثله حق الخلافة في الحال وهذا انما يكون فيما يكون

فما يكون طريقه طريق الوصايا فاما اذا تجرد التعليق فلا يستحق في الحال واذا لم
يستحق في الحال جاز البيع فاما اللزوم وامتناع الفسخ والبيع فانما يستند عند وجود
تعليق العتق فان يتعلق العتق لا يقبل النقض والفسخ فصار آخر فهم في امتناع
البيع تثبت الحق في الحال واذا امتنع البيع امتنع النقض والفسخ وربما يعتمدون
في امتناع النقض والفسخ على ان التدبير يتعلق العتق بشرط ويتعلق العتق بالشرط لا
يقبل النقض والفسخ لقوة العتق وكون حصته غير قابل للنقض والفسخ اصلا
واما البيع فانما جاز في المعلق عتقه بالشرط لانه لم يثبت حق في الحال لانه
تعليق محض وعندنا انما صار طلاقا واسبابا الطلاق عند وجود الشرط وهذا
لانا انما اثبتنا في مسئلتنا في الحال حق الخلافة لان الوصية عقد خلافة ومثل هذا
لا يوجد في سائر التعليق قالوا ولا نقول في التدبير انه تعليق محض وانما التعليق في
ضمن ما ذكرناه من الحق قالوا وخرج على ما قلناه التدبير المقيد لان حق الخلافة
انما ثبت في موت مطلق فاما الموت المقيد الذي يحوز ان يوجد على ذلك القيد
ويحوز ان لا يوجد فلا يثبت به حق خلافة في الحال وهذا لان الموت من مرضه او
سفره لا يكون سببا للحق وانما في الشرع خلافا في الموت المطلق قالوا ولا يلزم ما
ذكرتم في الجامع وهو انه لو قال كل مملوك املكه فهو حر بعد موتي فملك مملوكا
بعد هذا القول حيث يعتق عقيب موت السيد قالوا اما املكه بعد الموت لا
يصير مدبرا في الحال وانما يصير مدبرا قبل الموت لان العبرة اما طرف اليمين
او طرف الحنث ولما كان هذا العبد مملوكا له في طرف اليمين حتى وقع طرف الحنث فاذا
وجد في ملكه عند طرف الحنث صار مدبرا قبل الموت ثم عتق بعد الموت وملك الحالة
لا تمنع البيع حتى يقال هل يحوز بيعه او لا يحوز بالوا واما اذا قال ان خرجت بعد موتي
يوم كذا يعتق موت السيد وانما وجب على الورثة اعانته فلم يدخل على ما قلناه

والجواب اما المعلق بام الولد فلا يجوز وهو خارج على الاصل
الذي قلناه ولان عتق ام الولد ليس على طريق الوصية حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان
الوصية تمليك من الانسان في ملكه معلقا بالموت وهو نظير البيع في حال الحياة اعني
من المملك وهذا لا يوجد في ام الولد لانها تجب عتق من قبل الشرع لا صنع للعبد فيه
واما الحكم فالدليل عليه ان عتق ام الولد يكون من جميع المال وعتق المدبر يكون من
الثلث وهذا اعتذروا عن الفصل الثاني وقالوا انما افترق ام الولد والمدبر في الاعتبار من
الثلث جميع المال لان المالك في ام الولد مصروف في حاجته كالمال الذي يستفيده المدبر في
مرضه على نفسه واما المالك في المدبر فغير مصروف في حاجته ونحن نقول هذا
الفرق يعتمد دليلا على ان عتق ام الولد ليس طريقه طريق الوصايا بل ان ما يكون مصروفا
الى حاجة الانسان لا يتصور ان يكون وصية فالفرق على ما ذكرنا والتخريج صحيح وعلى
ان عند الخصم ان ماليه لم الولد ساقطة فهذا يدل انها لا تضمن بالغصب
ولا تشتغل بالغرم ولا لورثة خلافا للمدبر فهذا الاحكام والبيع عنده ماليه
مقومة فكيف يصح هذا القياس فان الجواب في طلب المعنى الفقهي في ام الولد الذي لاجله
امتنع بيعها عندنا علة عتق ام الولد هي عتق الولد وعتق الولد ثابت في الحال فان ينتفي
ان عتق ام الولد في الحال لانها لم تعتق طرفة العين حتى لا يفسد املاكهم والاموال
اذا جزءا ولكنه يصير يفسدا في ثاني الحال فعارض دليلا يبتنى احكامه على حكم
قلنا ثبت حق العتق في الحال وحقيقة العتق في ثاني الحال على ما تحققه في مسئلة
الاستيلاد واما المعنى الذي قالوه فاعلم انهم متى سلموا ان التدبير في المرض وصية
فقد سوغ عليهم بمشيئة الكلام وهذا لان الوصية عقد الخلافة بعد الموت فلا يجب
بها شيء قبل الموت واذا لم يجب به شيء قبل الموت لم يصر امتناع البيع ولا الرجوع واما
قولهم ان الوصيات اسباب خلافة فلنا هذا لا يطلق بعد واذا امكن اثبات الوصية من غير
تعرض لاثبات الخلافة هذه ثبتت الخلافة بثبتت انهم قالوا ان الموصى له

لا ترد بالعيب على البايع من الموصي وقالوا الوارث يرد بالعيب على البايع من المورث
ولو كان عقد الخلافة باستيناء على انا وان سلمنا ان الوصية اسات خلافة لكن
هو ابتداء عقد والعقود تقبل الفسخ والفسخ وكذلك الخلافة التي ثبتت بها
قولهم ان الواجب بالعتق قابل ولكن العتق في ضمن الوصية والوصية تصح الرجوع
عنها فاذا رجع عنها فات ما في ضمنها وهذا لان الرجوع لا يلاقي العتق
بالفسخ والابطال وانما يلاقي الوصية وهي قابلة لهذا الحكم وقولهم ثبت حق
الخلافة في الحال قلنا بلى ولكن بعقد يحتمل الفسخ والفسخ وهذا لانه ما ثبت
في الحال عتق ولا حق وانما ثبت خلافة يتمكن العتق فلا يعطى لها حكم العتق واما
فصل تعليق العتق بالشرط فان الشرط هذا تعليق عتق بالشرط لان هو الواجب حق
بعد الموت بطريق الوصية وهم التعليق بالموت في ضمنه فان قالوا قد صرح بالتعليق
قلنا معناه ما بنا فان قالوا فان كان وصيته فلم لا يفتقر الى القبول قلنا وايم
سلمتم انه وصيته وعلى ان عندنا لا يفتقر الوصية الى القبول على احد القولين
والمسايل لا تثبت خصوصا مسئلة جامع الصغير وعندهم في عامة الصعف
واذا لم يصر مدبرا عند الملك وقد سبق العقد لم يتصور ان يصير مدبرا من بعد ذلك
والله اعلم ﴿مسئلة﴾ اذا مات المكاتب عن وفاء وولد بطل عقد الكتابة
عندنا وعندهم لا يبطل لنا انه لا يمكن الحكم بقاء هذا العقد فبطل
كما لو هلك المبيع قبل القبض وقد ان لا يمكن الحكم بقاء هذا العقد انه لو
بقي هذا العقد لبقي لتحصيل العتق وتحصيل العتق في العبد الميت محال فبطل العقد
بفوات فايدته وهذا لان العقد كما لا ينعقد الا لفايدة لا يبقى الا لفايدة
والعقد عقد لتحصيل العتق فاذا وقع اليأس عن تحصيل العتق لم يتصور

بقاء العقد وهذا الاستدلال احسن مما قاله الاصحاب من ان المعقود عليه قد هلك
وهلاك المعقود عليه قبل حصول المقصود يبطل العقد لان الحكم انما يتابع
في المعقود عليه فان بعضهم زعم ان المعقود عليه هو فك الحجر والعتق عامة
قالوا ولهذا وجب العوض في الحال على العبد ولا تصور وجوب العوض على احد
الا بعد وجوب المعوض لصاحبه وربما يقولون ايضا فان حصل بعض المقصود
بنفس العقد وهو فك الحجر وسلامة الاكساب والاولاد ودونه في يد نفسه
فطير مسلما مبيع قد سلم الى المشتري وحصل فيه وهذا اصوله ضعفه
والجواب عنها سهل وقد ذكرنا الكلام عليه في العلو وغير ان الاستدلال الذي ذكرناه
احسن وابعد عن المنازعة وان قالوا الاسعى لتحصيل العتق فهو كلام باطل طردا لان
عندهم بقي عبدا للخابة لاجل العتق حتى يورث بدل الخابة مما تركه وكذلك
وكذلك قالوا اذا حلف ولا اتبسعى على النجوم وعتق وان قالوا ان المبتت محل العتق
فمن فعله المعقول لان العتاق تصرف في الرق بالاسقاط والميت لا يكون محل الرق
ولا يكون محل الحرية وهذا لان هذه الصفات صفات خداب فاذا هلكت الذات لم
يصور الصفات وبدليل ما ذكرتم على ان الميت لا يكون محل العتق انهم قالوا اذا ادى
بدل الخابة بعد الموت حكم بعتق المكاتب في آخر جزء من اجزاء حياته وهذا لان ماله
لورثته ولو كان الميت محل العتق لما نفذ عتقه من غير حكم باستناد واما احتجوا هم
قالوا المكاتب اجنبي عن قدر الخابة فلا تبطل العقد هو تمسك السيد ودليل العامد
ان العقد لا يبدله من عامدين والمولى احدهما فلم يبق الا خر سوى المكاتب يدل عليه
ان المكاتب ليست له ما لعقد حق ملك البدل بقبض حصته ملكا لا استقا والمكاتب
ليست له حق عتق بقبض حصته عتق بالاداء بقي العقد بعد موت السيد ليقبض حقه
حصته وجب ان بقي بعد موت المكاتب ليقبض حصته حقيقة والعتق بالسيد

معتمدهم ووجه العلوق به انه بقي العقد بعد موت السيد لان في نهايه فائده وهو ادا بدل الكتابه الى ورثته لعتق المكاتب من السيد قبل موته فدل ذلك على بقاء العقد بعد المكاتب لهذه الفائده وهو ان يودي ورثته بدل الكتابه معتق المكاتب قبل موته وكما ان موت العبد ناجز في عاقبته فكذلك موت السيد ناجز في عاقبته بل المناقاه في جانب السيد اكثر لان الاعواض يعرف فالميت حماد والحماد يكون محل المصرف منه ولا يكون محل التصرف منه واذا بقي العقد بعد موت السيد صح الصرف منه فلان يبقى بعد موت المكاتب يصح التصرف فيه اولى فعلى هذا لو اوان فلم يف بنجوم العتق فيه وهو مات فعلى انه بقي حيا حكما فصح العتق فيه فكان السيد اذا مات بقي حاله حتى صح العتق منه وهذا ظاهر وان قلم ان السيد مالك والمكاتب مملوك وهو اذا جاز هذا التقدير في احد هما جاز هذا التقدير في الاخر وهذا لان الشرع قدر الحياه في المالك حكما لفائده سوت العتق منه ومعتق المكاتب هو حبا ان قدر الحياه في المكاتب لفائده سوت العتق فيه معتق اولاده وسلم له اكسابه ارثا وكما ان في اسات العتق من مست فائده للميت من حيث اسات الخيره له ففي اسات العتق للميت فائده للميت من حيث اسات الخيره قال صلى الله عليه وسلم انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عاله تكففون الناس فاذا صح هذا لاولاد الانسان خير لانسان صح الماني لانسان خير من انسان والمراد من اسات الخير منه عتق اولاده وسلامه اكسابه لهم علما فلنا فاقوا لواو في سايرالمواضع الى يقولون ان العبد الميت لا يجعل حيا حكما مل الدين موت وهذا كلام الولد وذلك الموصي بعتقه انما لم يجعل لذلك لانه لا فائده في بقاء الحياه له حكما ملا بقي مسلها لمالك الذي ليس عليه دين ولا منه وصيه لا يستلزم الحياه حكما لانه لا فائده فيه كذلك هاهنا في هذه المواضع قالوا واما عندكم فحكم باستناد العتق ولا يقتصر على حاله الا داهذا مل السيد موت

ويودي المكاتب بدل الكتابه وانما نسند اعاقه الى اخر جزء من احزاء حياته لذلك في مسئلتنا في المكاتب وان وجد الاداء بعد الموت لان نسند اعاقه الى اخر جزء من احزاء حياته وهذا لان الحياه الحكميه لا تفيد العاقل والاعتاق حقيقه فلا بد من الاسناد غير ان اسات الحياه محمولة في الحال لامكان الاسناد فان المسند لا بد فيه من اعتبار الحال فاسنا الحياه حكما لتمكن اعتبار الحال من وجه وهو مسئله نصب الشبكه وحفر البير في الملك والضمان فانا نقدره حيا من حيث الحكم في الملك والضمان ونسنده الى حاله الحياه والواو اما واو اصحابنا كان المعتق عليه هالك فمن لا بقي العقد من حيث ان المكاتب معتق عليه لكن من حيث انه عاقد وهو لان المكاتب معتق عليه وعاقد بقي العقد بعد موته من حيث انه عاقد لان موت العاقد لا يبطل العقد ما دام بقي من حيث انه عاقد بقي من حيث انه معتق عليه ضرورة وجعلت المحليه تبعا للعاقديه وهذا لان العاقديه علة العقد والمحليه شرط العقد والشروط اتباع وبقي التبع سقا المتبوع وربما تقولون ان ذات المعتق عليه فوات المكاتب بعيم بقا الولد مقام بقاء ذاته لبقي العقد في محل الولد كما لو هلك استان المبيع قبل القبض بقي العقد لبقي في محل القيمه وان كان في الاصل انما عقد في العين لذلك هاهنا هذا حمله كلامهم والجواب انا هول قياس المكاتب على السيد قياس باطل لان السيد مالك والمكاتب مملوك وقد ورد الشرع باقا المالكيه بعد الموت ولم يرد بقا المملوكيه وكل امر محكم فيه خلاف الحقيقه فلا بد ان يكون باصل صحيح من الشرع وفي جانب السيد ورد اصل صحيح من الشرع الا ترى ان من اوصى بعتق عبده وعينه بقي المالكيه بعد الموت حتى اذا اعتق عتق عنه ويكون الولاء له وذلك في المدبر وام الولد وكذلك اذا مات الرجل وعليه دين وله مال بقي المال على ملكه حتى يقضي منه دينه وهذا كله في جانب المالك واما في جانب

الملوك فلم يرد الشرع في موضع ما بقاء الملوكية حكما بدليل ما لو مات العبد المرهون بعقه وبدليل ما لو مات المدبر وام الولد وسنوضحهم على هذا الطريق الذي قالوه وهو ان في هذه المواضع لا فائدة في بقاء الملوكية ولا في بقاء المالكية واما في مسئلتنا كما اذا بقي المالكية للسيد اذا مات فيبقى الملوكية للمكاتب اذا مات على ما سبق بيانه ونحن نقول على هذا اذا مات المكاتب فسلم ولده ومماله الذي خلفه لا يخلو عن بدل الكتابة عندهم بقي عقد الكتابة وتودى بدل الكتابة ويعتق المكاتب ولا فائدة في بقاء العتق في هذه الصورة لان غايته ما في الباب ان حكم عتق المكاتب لا يمكن اظهاره فائدة في عتق ميت ولئن جاز ان يبقى المكاتب ملوكا بعد موته لعتق جاز ان يبقى مسلما هذا في المدبر وام الولد والموصى بعقه وهو مع بعضهم مسئلة الالزام والمنع بعيد على مذهبهم الجواب المعتمد ان السيد اذا مات كما بقي العقد وفي المكاتب اذا مات لا يمكن ابقاء العقد وانما فلنا ذلك لان العقد لو بقي لبقي لتحصيل العتق على ما سبق بيانه والاعتاق من الشيد بعد الموت ممكن والعتاق الكتابة بعد الموت لا يمكن لان سبب الاعتاق من جهته السيد هو عقد الكتابة وذلك قد صح منه في حاله الحياة ولم يتوقف بقي بانه الموت وهذا لانه يبقى بعقد الكتابة وهو حي حاله العقد والحياة انما احتيج اليها لصحة الاعتاق ومنه واذا وجد سبب العتق وهو حي وبعد الغيبة عن اعتاد ذلك فلا يبالي بقي حيا او مات ويطرأ اذا على عتق عدم شرط وهو ميت وجد شرط عتق لان سبب العتق قد وجد منه وهو مفيق وانما اعتبر عقله لصحة سبب العتق منه فاذا وجد وصح منه وهو عاقل الاجلى لحقوه بعد ذلك واما في مسئلتنا العتاق في المكاتب بعد ذلك الموت لا يمكن لان الحاجة الى الحياة ليصح نزول العتق فيه فنصير محالة فنظر الى حاله وهو ميت عند نزول العتق فيه فلم يتصور النزول والحرف ان اعتبار المالكية ليصح السببية فاعتبر

وجودها عند السبب واما اعتبار الملوكية ليصح المحلية ويعتبر عندنا ليصير محلا وذلك عند نزول العتق فيه الا ترى ان من علق طلاق امرأته بشرط ما لها وانقضت عدتها وجاء الشرط لم يقع ولو عتق قوائم اعتبر وجود المحل عند نزول الطلاق في هذه الصورة وفي مسئلتنا العتاق والاذا علق طلاق امرأته بشرط لم يعتبر وجودا لاهلية عند السبب وهو المعلق فان قالوا اهل يقولون ان السيد متى مات مكاتبا بعد الموت فان لم يبق متى مكاتبا بعد موته يقولوا ان بقي المكاتب مملوكا بعد موته وان لم يبق فكيف تصور الاعتاق منه ولسنا نقول انه بقي متى مكاتبا بعد موته ولا حاجة الى هذا فان قالوا الملك يبقى للوارث قلنا لو ان على طريق الخلافة مورثه وسنتكلم على هذا في المسئلة التي بعد هذه ثم العتق يصح من السيد لوجود السبب منه في حال حياته وصحة عقد الكتابة معتقا للمكاتب عند الاداء انما جاز الاعتاق ومنه عقد الكتابة لم يضر الموت العارض وصح وان على قلنا الملك الى الوارث لانه ملك على طريق الخلافة والثابت على ملك كذلك صلح محلا لعتق يوجد بسببه في حال حياته وهو مسئلة الوصية وقضاء الدين وان الابن اذا دبر عبدا مشتركا بينه وبين شريك له ثم ملك الوارث نصيب مورثه صلح محلا لعتق المدبر بسببه وان على قلنا الملك الى الوارث على طريق الخلافة والثابت على ملك كذلك ولسنا نقول انه ملك على طريق الخلافة والثابت على ملكه هاهنا واذا مر زيادة على هذا الوجه سقطا في كلامهم ولسنا محتاج الى الجواب عن قولهم ان الكتابة عقد لازم غايته ما في الباب المسلم غير انه لا يمكن الحكم بقاء العقد على مسبوقاته والذي قالوه من انه وجب ان يبقى العقد لفائدة عتق الاولاد ومسئلة الاسباب فلنا هذا اتبع لعتق المكاتب واذا لم يتصور عتق المكاتب بعد موته لم يجز الحكم ببقاء عقد الكتابة لفائدة تبعيته واما مسئلة المبيع اذا مات فالفقه هناك ابدا عن الاصل وهو العبد فجاز ان يبقى العقد في البدل ليقوم مقام الاصل في حكم البقاء واما في مسئلتنا لم يوجد الاصل ولا بدله فلا يمكن الحكم ببقاء العقد لعدم الاصل وما يقوم مقامه والله اعلم

مسئلة اذا زوج امته من مكاتبه ثم مات

النسخ النكاح عندنا وعندهم هو وايم لنا ان المراه ملكت زوجها فلا يبقى
النكاح سنها دليله ما اذا دان الزوج عبدا وانما قلنا انها ملكت زوجها
لان المكاتب مملوك للسيد وموته لا يبطل ملكه لان الموت لا سبب للابطال
الا ملاك في المحال التي هي مملوكة للانتزاع وانما اكرمناه الموت ان يبطل ملك
الميت في المحل وينقله الى الوارث ولا مانع هاهنا من النقل فوجب ان ينتقل واذا
انتقل بطل النكاح والدليل على انه لا مانع ان عدم الكتابة لا يمنع نقل الملك لوجود
عين الكتابة لا وجود عن الكتابة لو منع نقل الملك لمنع نفس الملك وانما منع النقل
اعني البيع وغيره لان عقد الكتابة عقد لازم في الجانب العتق من جانب السيد يدل
عنه انه لو اراد ان يرجع لا يحوز واذا دان لا يمنع من جانب السيد ولو جوزنا نقل الملك
بقوت العتق فلا حال انه يمنع نقل الملك بالبيع فوات العين الحق النقل وهذا المعنى
في الارث لا يوجد لان العتق لا يفوت فانه يوجد بموت السيد ويدل الكتابة الى
نقل الوارث وعتق وظهر ان السبب الملك وجد ولا مانع من النقل فوجب ان ينقل
واما محمد هم والواحد الكتابة مانع من انتقال الملك في المكاتب من
السيد الى غيره لانه لو قبل لا ينتقل قبل النقل بالبيع والمعنى هو انه صار حرا
يدا ومنافعا واذا صار حرا من هذا الوجه لم يتصور قبوله نقل الملك ولا انتقاله
واستدلوا بفصل الولاء والوا احمدنا على ان الولاء لا يكون للميت ولو انتقل الملك
الى الوارث العتق عليه ولو عتق عليه لم يكن الولاء للميت ويستحيل ان يكون الملك
لانسان والعتق من انسان اخر ولو جاز ما قلتم لجاز ان يكون الملك في المشتري
مع البائع وقولوا اذا باع المكاتب يصح ما اذا ادى بدل الكتابة يكون العتق من البائع
ولا يكون الولاء له والواو ان نعم نفصل ابتدا النكاح ونقول عندنا وان لم

ستحقه الملك للوارث في المكاتب فانه ستحق الملك على معنى انه اذا عجز
المكاتب عن بدل الكتابة يكون الرد الى ملك الوارث وهذا هو صور ستحق الملك والوا
وستحق الملك يمنع من ابتدا العقد ولا يمنع من بقا العقد بدليل العدة والجواب
انا دللنا على ان الوارث لا ينقل اليه الملك في المكاتب فاما البيع فانما اجزنا وجود
مانع من النقل واما في الارث فلم يوجد المانع فقولهم انه ينبغي ان يصح البيع وعتق من
المولى الميت كما يصح من الوارث وعتق منه قلنا انما فرقنا بينهما لان ملك الوارث ملك
خلافة وبنا وجعل في الحكم كان ملك الوارث قائم مستمر وهذا هو معنى قولنا
ان ملك الوارث ملك بنا لا ملك ابتدا وهذا لا يسقط حق الوارث وهذا قلنا
للوارث ان يرد العبد المشتري بالعيب على بائع مورثه واما المشتري فلا يرد على بائع
بائعه والحقوق الفراغ من الانسان ليس بمعنى محل في سوت الملك للقريب
وانما المعنى المحل الشرع جعل خلفته وبانيه الذي يقوم مقامه في املاكه فاذا
فات ملك المورث عنه ظهر ملك النائب لان ملك الاصل اذا عدم لابد من ظهور ملك
من جعل خلفه له ثم ملك الوارث تنزله ملك المورث لانه لما قام نائبا عنه
فمعنى قول النائب كقول المورث عنه ملك النائب كملك المورث عنه واذا ثبت هذا
الاصل فقول سبب العتق وجد من السيد وهو عتق الكتابة وقد بينا انه لا لازم في
جانب السيد وسبب ملك الوارث قد وجد في المكاتب وهو موت مورثه عن مملوك
مزعزا سمن مونته ازاله الملك عن المملوك فصار ينقل الملك الى الوارث وبقي
سبب العتق من الميت للزوجه واذا وجد لا ذا عتق من قبل الوارث وانتقل الملك
الى الوارث لم يمنع منه لانه ملك بنا وخلافة وهو في المعنى كان ملكه هو القائم
واذا عتق منه كان الولاء له ومثل هذا لا يمكن اعتباره في الشرع لانه ملك ابتدا
بدليل ما بينا ولان البيع عقد تملك وهو معنى محتاج في اثبات الملك فلم يكن ناجاجة

الى ان يحمل المسترى خلفه عن البائع ويجعل الملك ملكا واحدا ولا يملك
انتهى المتصور بقاء عقد الكتابة معه ولو حررناه لبعض من الكتابة والعقد غير لازم
لم يعتق وهو من جانب السيد محل هذا هو الغرر الظاهر من البيع والاجارة وفيه
الجواب عن فصل الولاء ومدخل الاصحاب في الجواب عن فصل الولاء ولم ارهم قد بحثوا
الاعتماد عليه والجواب المعتمد ما بيناه وبيان الجواب الذي بيناه ما قالوا وهي بعتق عبده
وعتقه فانه يملك الوارث بما اذا اعتقه كون الولاء للميت بالطريق الذي بيناه والله اعلم

مسئلة اذا استولد جارية مكاتبه ثم استرد الجارية لتعجيز او فسخ
الكتابة بعجز المكاتب او غيره ثم ولدت ولدا لدون ستة اشهر من وطء السيد
فالولد ابن ام ولد للسيد لانها علقت برقيق ولا يثبت لها حق الاستيلاد لدليله
اذا علقت من زنا ثم اشتريها الزاني فاما وجه فقد المسئلة فهو مشروح في مسئلتنا
علقت برقيق وذلك لان عتق ام الولد يقع لعتق الولد ليس لنص الرسول صلى الله عليه
وسلم وهو مولاه اعتقها ولدها فانه في قاعدة التعليق حنث والدة ابراهيم صلى
الله عليه وهذا نص في التبعية لان جعل الام تبعا والولد اصلا في العتق وهذا
صحيح اضافة حيث المعقول لان الاصل الموجب لعتق من انسب انما هو بين الولد وبينه
وليس بين الام وبين المولى نسب واذا ثبت ان الولد لا يثبت عتق البع الا عتق المبيع ولم
عتق المبيع لان المعلوق به كان على الرق فان قلتم اذا ملكهما اعني الولد
وامه فانه يرد عتق الاصل فوجب ان يعتق البع قلنا عندكم ليس عتق ام الولد يعتق الولد
في هذه الصورة فانه لو ملك الام صار تمام ولده ولا يثبت لها حق العتق وان كان الولد رقيقا
يباع في السوق وانما عندنا انما يصير الام تبعا للولد في عتق يكون عند العلوق
لوجود الاتصالين الولد والام في تلك الحالة ولو رود النص في هذه الصورة فاما في عتق
يطرأ بعد العلوق فلا لفوات ذلك الاتصال والان هذا العتق ليس هو مثل ذلك
العتق الذي لاصل فضل الولاء ولا لحق به ولما الذي قاله عامة المحققين من الاصحاب
في هذه المسئلة هو ان عتق ام الولد كان لان الولد جزء من الام وعتق الجزء يوجب

عتق الباقي وهذا لان الجزء محض في الانسان لا ينفصل عن الآخر بحيث ينفصل جزءا وانما
يصير بخصائص في حالة وتلك عتق في حال الجزئية لانه لا ينفصل جزءا وحين ينفصل جزءا لا
انعتق وهو جزء وعتق الجزء من الشخص يوجب عتق الباقي وهذا الجزء السابع وعدى
ان الطريق الاول اسلم وسنبين ذلك في الجواب واما حجة هم قالوا
سبب عتق الام هو مستند الى الاب بقولنا ام ولده فكما ان السبب يوجب عتق الولد
فالسبب يوجب عتق الجارية قالوا والسببية ها هنا ما سل السببية من الاخوين فانه
وصله من الاخوين ايضا بواسطة الاب لانها هنا من الاب والجارية اتصال بواسطة
الولد وبيانه ان الاخوين يعتق لاصل لهما وهو الاب وفي مسئلتنا الاب والام اصلا
بعض منهما وهو الولد هذا وجه وجود البعضية من الاخوين ومن الاب والام في
مسئلتنا فاما وجه المشابهة في السببية بين الاخوين وبين مسئلتنا هو ان الاخ ابن
والجارية في مسئلتنا ام ولده والسببية في ام ولده مثل السببية في ولد ابيه وذكروا
وجود البعضية من الاب والام باعتبار الولد الحاصل بينهما على الوجه الذي
ذكروه في مسئلة الزنا هل يوجب حرمة المصاهرة وقد تقدم بيانه قالوا ولسنا
جاهلين ان ولده من الزنا لا تثبت السببية ضعفه في هذه الصورة بقولنا السبب في
الولد وهذا لم توجب العتق وفي الولد من الزنا عتق لحقيقة البعضية قالوا
وهذا يقول انه لو ملك اخاه من الزنا لم يعتق عليه لضعف البعضية بقولنا
السبب هذا وجد تعلقهم بعتق الام باعتبار سبب الولد وحملوا قوله
عليه السلام اعتقها ولدها على ان المعنى بسبب ولدها قالوا واما اعتبارهم
الجزئية فلا معنى له ولا يجوز ان يكون الموجب لعتق الجارية عتق الولد من حيث
انه جزء لها لان عتق الجزء الذي هو جنين لا يوجب عتق الام بدليل ما لو اعتق
الجنين بعد العلوق على الرق ولا عتق الام وان كان جزءا من الام وولدا لو قال

لامتنع ما علقت به من ولد فهو جزء عتق الولد ولم يعتق الام وهذا لانه جزء من
وجه شخص من وجه واذا كان على هذا السبيل لا يعتق الام وكان المعتق فيه ان
الحنين صار محلا للعتق من حيث انه شخص لا من حيث انه جزء ولذلك لما في الاستدا
ست لم يحكم الجزئية بتقدير الولدية فيه واذا لم تقدر كونه ولدا لم يسمو
الجزئية لانه لم يجد من الولد استدا عتق في جزء وانما العتق بين شرعا لان
الولد خلق من مائه فلا يجوز له استرقاق احرازا به فلذلك لا يجوز له ايضا استرقاق
ولده هو جزء منه فعلى جزء هذا المعنى ولما انه لا بد من تقدير كون الام ولدا حتى
صير محلا للعتق واذا ثبت هذا وقول الولد يختص باحد اله فلا يجوز ان يكون عتقه
سببا لعتق يختص اخر وانما السبب للعتق معنى بين الجارية والسيد على ما سبق
وانضاف الوا عتق بالطريق الذي قلنم لوجبان يجز العتق في الام ولا يجاوز
كما لو اعتق جزءا شائعا من الجارية فانها تعتق في الحال فالوا واما احكام العتق في
الحال عند ابي حنيفة رحمه الله فاما تعتق من العضو بلا واسطة واذا
صغت ثبت حق العتق واذا قوي لوجودها بلا واسطة اوجبت حقيقة العتق
وذلك في الولد والجواب ان الكلام على ما قلنا صحيح وهو
اولى المعينين في سوت عتق الام وقد ذكرنا احالته واما الذي قالوه من ان سبب
وجود السبب قلنا هذه نسبة لا سبب والسبب لا يوجب العتق والدليل
عليه ان جانب الام قائم عند الوضع ثم جاز منه ثم ولدها ان الحرم استرت رحمها
لا العتق عليها وان كان الزوج للشريك ولدها والطريقة بقيت اصلا هذه
المسئلة على انه يقال لهم فلم لم يجز هذا السبب توجب حق العتق قالوا لاراقة لها
وربما يقولون لحرمة هذا السبب وذلك انه يقال هي ام ولده وهذا السبب كان

سوت سبب الولد والسبب ما يفضي الى الحاب حقوق وهي كرامات وتطهر
الكرامة اعني سوت حق العتق للام عقيب تهام ولده فاحيل لها عليه ولهذا
المعنى يعبر عن هذا الحق بهذا السبب فيقال هي ام ولده عبارة عن
هذا الحق كما يعبر عن حق العتاق للمدبر قولهم مدبره وعن حق المكاتب قولهم
مكاتبه واذا كان الحق لهذا الاسم كان سوت السبب لا لعوق الولد
حزازا قالوا واما المسئلة الى الرمتم في جانب الاب فالبعضية في جانب الاب
اضعف من جانب الام فجوز ان يقال لما ضعفت بالواسطة واما ورث شبهة
البعضية لاحقيقة البعضية لم يعمل في الجانب العتق والجواز ان الحاق السبب
الذي لم يحقق البعضية محال لان مثل هذا السبب لم يوجد في غير من المواضع
مثل قولهم ان عمد وان اخيه وابيه ولدها ومع هذا لا توجب العتق وهذا لان السبب
شبيه بالعرف لاشبيه اصل حقيقة وحكما وشبه العرف لا توجب حكما
في الشرع كقولهم عبده وامته وداره وثوبه وقولهم ان الحوت سمتها ام
ولده هذا ايضا مجرد دعوى لسر له ما يبرهن عليه واما المسئلة الاولى
وان حدثت منها ولد واحد من ان انه يوجد منها بعضه واما المسئلة الاولى
في جانب الاب ففي عليه الهوه وقولهم البعضية في جانب الاب اضعف قلنا
البين من ملك اباه عتق عليه وقولهم ان المراة اذا ملكت ابا ولدها استحق
العتق والضعف يكون اثره في امتناع تحقق العتق ووجوب الاعتقاد على حق
العتق وعلى ان البعضية بواسطة لا توجب شيئا لان البعضية بلا واسطة اوجبت
العتق بالشرع واذا ثبت بواسطة فلا يكون في معنى البعضية بلا واسطة فوجب
ان لا يلحق بها في الحكم واما اعتراضهم على فصل الجزئية وقولهم انه انما صار
محلا للعتق لانه صار ولدا اوصحنا في ذلك الحال قلنا بلى ولكن في الحال

هو جزء ولیس بشخص وعتق الجزء موثر فی عتق الجملة الا انه لما کان یصیر
شخصا اخر فی الحال ضعف اعتبار الجزئیة فاوجب حق العتق لا حقیقة العتق
وقد خرج علی ما ذکرنا عتق الحبل لانه عتق ولیس بجزء محض فلم یسر الی الحملة
فاما ها هنا فانه عتق الولد وهو جزء محض والاستدلال علی هذا ان بالاجماع
العتق عتق الولد والولد لا یتصور ان یکون جزءا محضا والجواب ما ذکرناه من
انه فی الحال جزء ویصیر ولدا فی ثانی الحال فاعتبار انه یصیر ولدا اعتق والا
باعتبار انه جزء محض فی الحال سری الی الحملة هذا غایة الامکان وعلی
الطریقة الاولی لا حاجة الی شیء من هذا فهو السلم واما اذا قال الولد الذی یعلق
به فهو حر ففی صحة هذا الکلام وجهان معروفان وعلی ان فی ذلک المسئلة لا یتبین
بقدر الولد یحقق التصییر فقام یعتق باعتاقه الا تری انه تثبت علیه الولاء
واما ها هنا فبخلافه فصار الاعتاق فی الحبل جزءا وعلی هذا سبق والله اعلم بالصواب

تم کتاب الاصطلام
فی المسائل الفروعیة الخلافیة للامام المتعلی رحمه الله

والحمد لله رب العلمین وصلواته علی سیدنا محمد خاتم النبیین وعلی اله الطیبین
وعلی اصحابه المنتخبین وعلی ازواجه الطاهرات امهات المومنین وسلم تسلیما کثیرا

وحسبنا الله ونعم الوکیل