

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
ان الله على كل شيء قدير

تتمتع الكتاب كما شئت لاسرار لاجل الدين من الامالي الذي يترى بزهد ما على الانوار الربيعية
لغضلات المديحة حاوي لسائل الفقه الخفية التي جمع حقائق الرواية والمستكمل لمقاتل الدرية

بستان الافكار
في شرح
مع السدائيه

المعاني التي انوارها من اجل اسيه الفقه كما لم لا والروم وقاضي عسكرا وغنيه ساروا لانه من الميراث
الافندي التي انضمت له كنهان من جوده السلام. شيخ وديع من صريه لدهر لوي من علم حسين بن زيد الذي هو الان

في ان يبين الامم المظفر في
في ان يبين الامم المظفر في

مهرس المجلد الرابع من نتائج الأبحاث المكتملة فتح القدير

مطلب	صفحة	مطلب	صفحة	مطلب	صفحة
مطلب		مطلب		مطلب	
فصل في جنابة المدبر وأم الولد - ٢٣٨	٢٣٨	فصل في الدعوى والاختلاف التفرقة - ١٢٤	١٢٤	كتاب الشفقة - ٢	٢
باب نصب المدبر المدبر الصبي الجنابة في ذلك - ٢٣٩	٢٣٩	كتاب الأشربة - ١٢٢	١٢٢	باب طلب الشفقة والخصومة فيها - ١	١
باب القسامة - ٢٤١	٢٤١	فصل في طنج العصير - ١٢٥	١٢٥	فصل في الاختلافات - ١٣	١٣
كتاب المعاقلة - ٢٥١	٢٥١	كتاب الصيد - ١٣٤	١٣٤	فصل فيما يؤخذ بالشفقة - ١٤	١٤
كتاب الوصايا - ٢٥٤	٢٥٤	فصل في الجوائح - ١٣٤	١٣٤	فصل - ١٥	١٥
باب في سعة الوصية بما يجوز من ذلك ما يستحب - ٢٥٤	٢٥٤	فصل في الرمي - ١٣٣	١٣٣	باب استحباب الشفقة والأجوب - ١٤	١٤
منه وما لا يجوز رجوعه - ٢٥٤	٢٥٤	كتاب الميراث - ١٣٤	١٣٤	باب تبطل به الشفقة - ١٥	١٥
باب الوصية بثلث المال - ٢٥٤	٢٥٤	باب يجوز إرثه والارثان بما لا يجوز - ١٥٣	١٥٣	فصل - ٢٦	٢٦
فصل في اعتبار حاله الوصية - ٢٥٥	٢٥٥	فصل - ١٥٠	١٥٠	مسائل متفرقة - ٤	٤
باب العتق في مرض الموت - ٢٥٩	٢٥٩	باب الميراث الذي يوضع على يد العدل - ١٥٥	١٥٥	كتاب التوبة - ٢٤	٢٤
فصل - ٢٥٩	٢٥٩	باب لعنت في الميراث الجنابة عليه ووجباته - ١٦١	١٦١	فصل فيما يقسم واللا يقسم - ٣٢	٣٢
باب الوصية للأقارب غيرهم - ٢٥٩	٢٥٩	على غيره - ١٦١	١٦١	فصل في كيفية التوبة - ٣٣	٣٣
باب الوصية بالسكنى والعمارة والشفقة - ٢٥٥	٢٥٥	فصل - ١٦٦	١٦٦	باب دعوى الغلط في التسمية والاستحسان فيها - ٣٤	٣٤
باب وصية الذمي - ٢٥٤	٢٥٤	كتاب الجنائيات - ١٦١	١٦١	فصل - ٣٨	٣٨
باب الوصية بما يملكه - ٢٥٩	٢٥٩	باب ما يوجب التصاهر بالارثية - ١٤٥	١٤٥	فصل في المياحة - ٣٦	٣٦
فصل في الشهادة - ٣٠٣	٣٠٣	فصل - ١٥٥	١٥٥	كتاب الزانية - ٣٣	٣٣
كتاب الخفشي - ٣٠٤	٣٠٤	باب القصاص في اذون النفس - ١١٧	١١٧	كتاب المساقاة - ٥٠	٥٠
فصل في بيانه - ٣٠٤	٣٠٤	فصل - ١٢٠	١٢٠	كتاب الذبايح - ٥٣	٥٣
فصل في مكاب - ٣٠٤	٣٠٤	فصل - ١٩٣	١٩٣	فصل فيما يحل بحد ولا يحل - ٥٩	٥٩
مسائل شتى - ٣٠٤	٣٠٤	باب الشهادة - ١٩٠	١٩٠	كتاب الأشربة - ٦١	٦١
خاتمة المطبع - ٣١٢	٣١٢	باب في اعتبار حاله القتل - ٢٠١	٢٠١	كتاب الكراهية - ٤٠	٤٠
		كتاب الديات - ٢٠٢	٢٠٢	فصل في الأكل والشرب - ٤	٤
		فصل في اذون النفس - ٢٠٧	٢٠٧	فصل في اللبس - ٨١	٨١
		فصل في الشهادة - ٢٠٤	٢٠٤	فصل في الرطب والنظر والمس - ٨٥	٨٥
		فصل - ٢٠٩	٢٠٩	فصل في الاستبراء وغيره - ٩٥	٩٥
		فصل في الجنين - ٢١٣	٢١٣	فصل في البهيم - ١٠٥	١٠٥
		باب ما يحد الرجل في العتق - ٢١٤	٢١٤	مسائل متفرقة - ١١١	١١١
		فصل في أحكام المأكل - ٢٢٣	٢٢٣	كتاب احيا الموات - ١١٣	١١٣
		باب جنابة البهيمه ووجباته عليها - ٢٢٩	٢٢٩	فصول في مسائل الشرب - ١١٥	١١٥
		باب جنابة الملوك ووجباته عليه - ٢٢٩	٢٢٩	فصل في المياح - ٤	٤
		فصل - ٢٣٢	٢٣٢	فصل في كرمي الاثمار - ١٢	١٢

فهرست کتب دینی سنت و جماعت موجوده مطبع

نمونه و فصلی برخواطر دریا قطار ارباب الباب منجی مباد که فهرست کتب موجوده کا حشانه آورده اخبار اگر چه درین فهرستهای جدا گانه پیوسته
اشتهای تو ببرد که حساب وقت چنین می نماید که اسامی بعضی کتب دینی سنت و جماعت از زلفه و اصول و فقه و کلام و حدیث که مناسبت تمام
باین کتاب داشته باشد بنابر اطلاع علماء و فضلا و شائقین با این علم که اطلاع موجود بود پس از این فیه باشد نقل نموده میشود و آن اینست

کتب فقه عربی و اصول فقه

فتاوی عالمگیری تمام و کمال
شریح دیباچه شرح مختصر و مفید
در بیان شریعت کامل در ترجمه
در بیان مختار شرح رد الاعتضاد
در بیان احکام بی - بی - بی
مختصر الوقایه
جامع الرموز
شرح وقایع محشی بخواشی مختلفه
شرح وقایع منجلی
فتاوی کنز الدقائق عربی
فرائض شریعت شرح سدابیه
نور الانوار من ت: الاقمار
مجموعه تنقیح و توضیح
و تکوین و طبعی
شیخ الاسلام حاشیه تلویح
لا خسر و حاشیه تلویح
کفایه حاشیه در بیان محشی بخواشی مختلفه
عینی شرح در بیان تمام و کمال

کتب فقه فارسی اردو

ترجمه اردو در مختار به چهار جلد
حقیقه العسویه
سببین الجنون
فتاوی ای برهنه تمام و کمال
مالا بدین فارسی
کشف الحاجات یعنی مالا بدرد
نذوق العارفين ترجمه اخبار العلوم کمال
شرح وقایع فارسی

نور الهدایه ترجمه اردو شرح وقایع

ترجمه اردو و کنز الدقائق
تجیح الحج سیمی بهایه الی شری
فتاوی میراث
رساله فی الفاضل
مسئله استغنی
عمده الیذا اذاعت فی مسائل الزیارات
تذکره ائمه
احکام العیدین
موضح الحق
هنر استناد
شرح معجزی
رساله کلید باب الحج
سراج السالکین
فئصال المشو و الایام
چهارت الفقه
ضمان الفروض

کتب تفسیر و مثل آن

تفسیر کلمات
خلاصه الکلمات
بیضاوی شریعت
تفسیر الثقان
تفسیر طویل از سراج المیزان
پانچین حاشیه جلالین
جوابه اقران ترجمه
مجموعه زینت القاری
تفسیر سوره یوسف منظوم
تفسیر زاد الاخرت

تفسیر حسینی تمام و کمال

تفسیر سوره فاتحه
رموز القرآن
فضائل القرآن
تفسیر القدر فی تحریر الانوار
میزان الفرقان

کتب احادیث و اوارد

تسطاتی ترجمه سراج نجاشی بیضاوی
صحیح مسلم من نودی شریعت
شرح حصص حصین
جوابت دیربی
شرح سفر السعادت
تفسیر الریدیا
تحفة الاخیار ترجمه مشارق الانوار
سنن ابی داؤد
اوراد نقشبندی
سید الاراد

ترجمه جوابت دیربی

ترجمه تعبیر الریاسی بتاویل النام
معین الخ الهدایت ترجمه عوارف المعارف
کیمیای سعادت
اکسیر هدایت ترجمه کیمیای سعادت
شرح منشوی شریف تصنیف مولانا
بحر العلوم
انوار محمدی
تحقیق الانساب



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الشفعة

الشفعة مشتقة من الشفع وهو الضم سميت بها لما فيها من ضم المشتراة الى عقار الشفيع قال الشفعة واجبة للمخاطب في نفس المبيع شمل الخليط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم للجار افاد هذا اللفظ تبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء وافاد الترتيب

كتاب الشفعة وجه مناسب الشفعة بالنصب تلك الانسان مال غيره بلا رضاه في كل سنة واحق تقديرها عليها لكونها مشروطة ووزن كمن يوزن ثوبا الى معرفته للاشراعه من كثرة بكثرة اسبابه من الاستحقاق في البياعات والاشترية والاجارات والشركات والملازمات اوجب تقديره كذا في بعض وكثير من الشرع اقول لا يذهب عليك ان الوجوه الموجبة لترتيب الكتب السابقة على النمط المتقدم كما مر بيانها قد سمعت ذكر كتاب الشفعة الى هنا فلا حاجة الى الاعتراض عن تقدير النصب على الشفعة بقوله يمكن توفا حاجة الى معرفته بل لا وجه لقوله واحق تقديرها عليه عند ملائمة تلك الوجوه الموجبة لترتيب الكتب السابقة على النمط المتقدم كما لا يخفى على ذي نظرة سليمة قال بعض الفضلاء بعد ان تنبى بعض ما قلناه فيمكن ان يقال في وجه التقديم ان النصب يعم القصار والمنقول بخلاف الشفعة والاشترية في التقديم انتهى اقول ليس هذا بسبب بل ان النصب لا يعقل عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمة الله بل النصب عنهما انما يتصور في المنقول دون المتعار كما في اوائل كتاب النصب فعندنا وشروحا مما يتأتى عموم النصب العقار والمنقول على اهل محمد والشافعي كما مر ايضا ثم لا وجه لتبنيها في غير ذلك من غير كون العموم محل اجتهاد لم يتيم قولهم بخلاف الشفعة فان الشفعة ايضا تعار وان المنقول عند مالك فانما واجبه في حق من ايضا عند علي بن ابي طالب وسياق في الكتاب ثم ان من محاسن الشفعة دفع ضرر الجوار وهو مادة المضار قال ابن ابي عمير في الدرر المنجدة في حق الشفعة من غير ما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر في الاسلام ولا شك لا ضار في حق من دفع ضرر التاذي بسبب سوء الجوار ولا على الدوام وقد جاء في قوله تعالى لا تعذبوا عابثا بشيء الا انتم صحت الاضمار كذا في النهاية وعراج الدرر في شرح الشفعة في اللثة ما خوخة من الشفع وهو الضم سميت به لما فيها من ضم المشتري الى ملك الشفيع ومنه شفعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لم يبيعها الا في حق من يبيعها الى القاهرين وفي الشريعة هي تلك التي يتوجبها في الشفعة بما قام عليه كذا في غايته الشرح والمنقول ان الله تعالى في بيعها يملك العقار بدل تلك البقعة وصرح في بعض الشروح بزيادة في آخر التعريف وهو قوله بشيء اذا جوار وترك ذكره في الاكثر بناء على ظهوره اقول في الكمال اشكال وهو ان كان كانت حقيقة الشفعة في الشريعة

تتعلق بغيره فكله فم القدر ومع هذا ج

اما ان قيل ان الشفعة لا تكون الا في البيع...

في التملك المذكور في عات الكتب بايراد ان لا يصح ان يتردد في بيعه في الكتاب من ان الشفعة يجب ان يثبت بقبول البيع ويستقر بالاشهاد ويملك بالانحد
 اذ سلمنا المشتري او حكمها حاكم لان ذلك يبرح في ان تحقق التملك في الشفعة عند اخذ البعثة الشفوية بالاشهاد او قضاء القاضي فان كان البيع
 في الشفعة بنفس ذلك التملك لزم ان لا يكون له ولو لم يثبت بقبول البيع ويستقر بالاشهاد او الثبوت والاستقرار لا يتصور بدون تحقيق حيز
 عقد البيع والاشهاد ولو لم يوجد الاخذ بالاشهاد او القضاء او التماسه لا يوجب التملك ايضا فملي التمييز ان يكون الشفعة بنفس ذلك التملك كعب
 يتصور ثبوتهما بقبول البيع واستقراره بالاشهاد او القضاء او التماسه لا يوجب التملك بالاشهاد او القضاء او التماسه كانت الشفعة بنفس ذلك
 مع شئ من جهات طلب الشفعة وثبوت التملك ان يكون سبب من حيث ان الاول فان لا شك ان التمسو ومن طلب الشفعة انما يرجع
 الى تملك البعثة الشفوية وعند حصول تملكها الذي هو الشفعة على الفرض المذكور لا يتبين محل طلب الشفعة ضرورة بطلان طلبها حاصل و
 حكم الشئ بقارن ذلك الشئ او يقبضه ولا يتقدم عليه فملي البيع جواز طلب الشفعة لان يكون حكما للشفعة على تقدير ان يكون الشفعة بنفس التملك وان كان في
 فلان ثبوت التملك بولوج التملك في المعنى وحكم الشئ ما ينافيه وتثبت عليه فملي ثبوت التملك ايضا بان يكون حكما للشفعة على تقدير ان يكون الشفعة
 بنفس التملك فالظاهر عندي في تعريف الشفعة في الشريعة ما ذكره صاحب غاية البيان حيث قال ثم اشفقت عليه عن حق التملك في العتق لثبوت
 ضررهما وانما اشفي فانه اذا كانت حقيقة الشفعة في الشريعة بمجرد حق التملك دون حقيقة التملك الذي ذكره في غيره فلهذا كان التماسه صادقا على
 عامة العتق ايضا ذلك ولكنهم تسموا في العتق ثم ان سبب الشفعة عن عامة المشايخ اتصال تملك الشفع بملك المالك لان الشفعة انما يجب
 ضررا لا خيلا عن الاصل وهو ضرر هو المعاملة المعاشرة وما يتحقق هذا الضرر عن اتصال تملك الشفع بملك المالك لان الشفعة انما يجب
 بسبب بالبيع ثم يجب بالطلب فهو اشارة من ان كليهما سبب على التعاقب وانما يوجب حصول الشفعة اذا وجهت بالبيع لا يتصور وجودها بانها
 بالطلب وذكر شيخ الاسلام رحمه الله ان الشفعة مع البيع على لوجوب الشفعة لان حق الشفعة لا يثبت الا بها قال ولا يجوز ان يقال بان التمس
 شرط وانما شرطه وسبب فان الشفع لولا الشفعة قبل البيع لا يصح ولو سلم هذا لم يوجب البيع ولو كان سبب وجوب الشفعة الشركة وهذا البيع التمس
 لا يحصل بعد وجوب سبب لوجوب الاية ان الارباع سائر المحقوق به وجوبه سبب لوجوبه بانها لا يصح تسليم الشفعة قبل البيع عن ان الشركة
 وحده ليست بعلة والحاصل ان استحقاق الشفعة بالشركة مع البيع او بالشركة والبيع وما كان بالطلب وثبوت التملك في الشفعة الشفوية بالاشهاد
 او الرضا كذا في الذخيرة وذكره صاحب النهاية مغريا الى المبسوط والذخيرة وانما قوله في قوله يجوز ان يكون مراد ان الشفعة بقوله اشفقت
 بالبيع ثم يجب بالطلب انما يجب بالبيع ثم يتأكد وجودها ويستقر بالطلب فنقول الى ما ذكره غيره من القول الصحيح انما يكون معنى قوله ثم يجب
 بالطلب نظيره ما ذكره المفسرون في قوله تعالى لو بنا الصراط المستقيم من ان معناه يتبنا على هدى الصراط المستقيم لكون نفس المسمى متممته قبل
 الطلب لعل نظائر هذا في كلامه بلغا اكثر من ان تحصى وانما يجب ان عامة ثقات المشايخ حملوا كلامه ذلك العام الذي له يطول في الفقه الذي
 هو بين البطلان ولم يحمله احد على المعنى الصحيح مع كونه على طرف التمام قوله اما ان ثبت فافعله عليه الصلوة والسلام اشفقت الشركة لم يقل
 القائل ان يقول هذا الحديث وان دل على بعض المعنى وهو ثبوت من الشفعة للشركة الا انه شفى بعينه الا انه وجود ثبوت لغير الشركة بل بينا كما
 الملائق لان الام في الشفعة المذكورة المحض لعدم المعنى تعريف التمس الذي يلام المحض بعد تقرر المسند اليه على المسند كما انقضى في علم الادب

انما

انما

انما

ولقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض يتنظره وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا ولقوله عليه السلام جار احق
 بسبقه قيل يا رسول الله ما سبقه قال شفعتي ويومى الجار احق بشفعتي وقال الشافعي رحمه الله لا شفاعة
 بالجوار لقوله عليه السلام الشفاعة فيما يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفاعة
 ولان حق الشفاعة معدول به عن سيق القياس لما فيه من قلمك المال على الغي من غير رضا

وشل بقوله عليه السلام الاثمة من قرش وسيا وقد اقل على السند منها الام للاختصاص كما ترى وكان عمر قاضي اخاذه القصر كما في احمدته
 على ما قالوا فاشق اتقنا حق الشفاعة من غير الشرك وهو ذهب الشافعي فليتا في الجواب قال صاحب العناية بعد ذكر الحديث المذكور ان ثبت
 الشفاعة للشرك اذا كانت الدار مشتركة فباع احد الشركين نصيبه قبل القسمة اما اذا باع بعد فخر بين الشرك الاخر في المنزل ولا في نفس الدار
 فميشة لا شفاعة حتى اعترض بعض الفضلاء على قوله اما اذا باع بعد الخ ثم جبهه حيث قال هذا قول ينقسم الصفة ونحن لا نقول به الا ان يقال تخصيص
 بدلالة الامم الاختصاصية انتهى اقول كل من اعترضه وتوجيه سابقا اما الاول فلان قول صاحب العناية واما اذا باع بعد الخ ليس على
 في تفسير معنى الحديث المذكور حتى يجره عليه ان يقال هذا قوله بمفهوم الصفة ونحن لا نقول به بل هو كلام غرضه الاستعداد بيان اللواتح
 واما الثاني فلانه لو كانت الامم الاختصاصية ما لا تخصيص بمعنى التصرف لمن يبل بهرث المذكور على عدم شمول حق الشفاعة للجوار الملائق ايضا لكونه

غير شرك لم يقاسم غيره من يكون حظه علينا لان قوله ولقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض يتنظره وان كان غائبا اذا كان طريقهما
 واحدا في جار الدار احق بالدار والارض احق بالارض قوله يتنظره وان كان غائبا اي اشفيع يكون على شفاعة وان غاب اذا تاشير للغيرية في
 ابطال حق تقرير سببها ان قال تمان الشريعة ويقر من قول صاحب العناية يعني يكون على شفاعة مدة فموجبته اذا تاشير للغيرية في ابطال حق تقرير
 سببها انتهى قال في العناية وفي رواية الاسر يتنظرهما اذا كان غائبا ثم قال في الاسر غان قيل المراد به احق بباعه خاض عليه للبيع الا يرى انه قد
 بالانظار اذا كان غائبا فان ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل احق بالاطلاق فيكون احق بها قبل البيع وبعده وقوله يتنظره فميشة لبعض ما شككته حتى
 ولان ما روي عن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن ارض حيت ليس لاحد فيها شرك ولا نصيب فقال ايجاز الشفاعة

فيما يبل ذلك السام على انتهى وقال بعض الفضلاء على قوله وان كان غائبا يتنظره ان الوصلية انه اذا لم يكن غائبا يتنظره بالطريق الاولى
 في كلامه حيث تارة انتهى اقول المذكور في كثير من نسخ السراية ان كان غائبا برون الطود والذي ذكره في حاشيته ذلك التام ايضا ملك اشعرت
 فميشة لا يبل لكون كتمه ان وصلية بل المتبادر ان يكون شرطية ويوميه رواية الاسر حيث وقع فيها اذا كان غائبا فعلى هذا لا يتوهم ان يكون
 اذا لم يكن غائبا يتنظره بالطرق الاولى والاعلى الرواية بالواد وبه الاكثر وهو عاني الشرح خلا مذكور فيما ايضا لان معنى قوله يتنظره وان كان
 غائبا على ما بينا انه يكون على شفاعة وان غاب ولا شك انه كان على شفاعة حال غيبته فلان يكون على شفاعة حال حضوره اولى بالطريق وان ترك الاشارة
 على حواء الاصلي وهو التوفيق في سلة وكان المعنى يتنظره الا ان يفرغ من شفاعة تحت لاوليتها ايضا اذا لم يكن غائبا لانه اذا وجب الاستطارة الى ان يجي
 ويخرج شفاعة مع بعد زمان الاستطارة فلان يجب الاشارة الى نوافذ شفاعة حضوره وعلى حصول الانفصال بينا في زمان قبيل ما لم يفرغ قوله وقال الشافعي

لا شفاعة للجوار لقوله عليه السلام الشفاعة فيما يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفاعة قال صاحب العناية وبجالاته لان الامم الجنس كقول
 عليه السلام الاثمة من قرش فينضم الشفاعة فيما يقسم يعني اذا كان قابلا للقسمة واما اذا لم يكن فلا شفاعة فيه عنده وانما حال اذا وقعت الحدود وصرفت
 فلا شفاعة فيه ولا لاظهاره على عدم الشفاعة في المقسوم والشرك في حق البيع والجار احق كل منهما مقسوم فلا شفاعة فيه الى هنا كلامه اقول في تقرير
 نوع فخل لان قوله والشرك في حق البيع والجار احق كل منهما مقسوم يتاقتض اوله آخيه فان معنى الشرك في حق البيع من لم يكن حظه مقسوما
 بل كان حق البيع مشاعا بينه وبين الاخر وقد ذكر عليه يكون حقه مقسوما وانما تناقض لا يعني وتصدي بعض الفضلاء في ذلك حيث قال

الاولى

الثانية

قال

وقد ورد الشرع ببيع قيمته بنفسه وهذا ليس في معناه لان مؤنة القسمة تلزمه في الاصل دون الفسخ ولاننا وجدنا
 ولان ملكه متصل بملك الذخيل اتصالاً تاميداً وقراراً فيثبت له حقه الشفعة عند وجود المعاوضة
 بالمال اعتباراً بوجوه الشرع وهذا لان الاتصال على هذه الصفة انما انتصب سبباً فيه
 لدفع ضرر الجوارح او ذهاب مادة المضار على ما عرف وقطم هذه المادة بملك الاصيل اولى
 فان قيل كيف يكون حق الشركة في حق البيع مقسوماً فلان مادته من كل منها من الملك انتهى اقول فحينئذ يحتمل تفرغ قولنا فلا شفعة فيه على قوله والشريك في
 حق البيع والجارح من كل منهما مقسوم لا يوزم من كون حق كل منهما من الملك فقط مقسوماً ان لا يثبت فيه شفعة على مقتضى دلالة قوله فاذا وقعت المعاوضة
 صرفت الطرق فلا شفعة فان دلالة على عدم الشفعة في المقسوم من بينين معاً هي من جهة حق البيع وهو الطريق كذلك عليه قوله ودرت الطرق
 والاولى في تقريره التام ان يقال وان قال فاذا وقعت المعاوضة صرفت الطرق فلا شفعة وفيه دلالة ظاهرة على عدم الشفعة في المقسوم من
 مجموع المحدود ومن جهة صرف الطريق والجارح الملاصق فمقسوم من بينك اثنتين معا فلا شفعة فيه اذ على هذا التقرير يرفع الاحتلال بالكلية
 ويطابق الشرح المشروح فان المصنف قال وقال الشافعي لا شفعة بالجارح وذكر الحديث المذكور دليلاً عليه ولم يتعرض لغير الجوارح نعم
 صاحب التتاي في تخصيصه بالجارح بالذكر حديث قال ليس تخصيص هذا زيادة فائدة لان الشافعي كما لا يقول بالشفعة بالجارح كذلك لا يقول
 بالشفعة بالشركة في الحق ايضاً وكذلك لا يقول بالشفعة فيما لا يحتمل القسمة كالزهر انتهى ولكن يمكن ان يقال وجب تخصيصه ذلك بالذكر
 مساعداً وليس لشافعي عدم ثبوت الشفعة الا في حق الجارح بقوله وقد ورد الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لان مؤنة القسمة تلزمه
 في الاصل دون الفسخ فصر صاحب معراج الدراية وصاحب العناية والشايع العيني المشار اليه بهذا في قول المصنف وهذا ليس في معناه
 بالجارح حيث قالوا ان الجارح قال صاحب العناية وعده بعد ان قال ان الجارح يعني شفعة الدار وسكت غيره وهو الاشارة عن تفسيره
 وشرعاً مشهور الفسخ في قوله دون الفسخ بالجارح ايضاً وفسره صاحب العناية بالمقسوم وتوجه العيني والجارح على تفسير الاصل بالقسمة اقول الحق
 الواضح عن سبب ان المراد بهذا الفسخ كلما هو المقسوم لا غير لانه لا حاصل لان يقال الجارح ليس في معنى المقسوم اذ المقسوم اقل احد بان الجارح
 في حكم المقسوم وانما قلنا ان المقسوم في حكم المقسوم اذ وجد الاتصال بملك البائع ولاصحت لان يقال الجارح ليس في معنى المقسوم لان الذي في حكم
 القسمة انما هو المقسوم لا الجارح نفسه وهذا ما لا يشتره به فمات الشرح خرجوا في تفسير كل من الموضوعين عن سنن الصواب والمصاحب العناية فقد اصابنا
 في تفسير الفسخ حيث قال فيه وهو المقسوم ولم يصيب في تفسيره حيث قال فيه ان الجارح لانه لما ذاق اشاعة هذا التفسير قال به في معنى شفعة
 الجارح لانه ليس بتام ايضاً اذ لم يقل احد ايضاً بان شفعة الجارح في معنى نفس المقسوم الا ان يقدر مضاف الفسخ في قوله معناه ايضاً فيصير المعنى ليس
 في معنى شفعة ان شفعة المقسوم لكن لا ينبغي ان يحتمل بلان ورة واعية الى شئ منها فالحق في غاية قوله ولان ملكه متصل بملك الذخيل
 اتصالاً تاميداً وقوله قال تاج الشريعة ذكر اننا بذكرنا من النقول والسكتي بالامارية وقد اقررت اننا من المشتري شرفنا سداقنا لا قوله
 اذا التقض واجب دفعا للفساد واقضى اشره مع صاحب العناية وبوجوه الاضلال قوله والسكتي بالعناية حيث قال ليس للمستفيد ملك حتى يحد منه
 انتهى اقول ان لم يكن له ملك من حيث الرقبة فله ملك من حيث المنفعة لان الاعارة تملك المنافع بلا عرض على ما عرف في كتاب العينية
 قوله لان ملكه متصل بملك الذخيل متناه ولا الدار المسكونة بالعناية ايضاً فيقول ان اتصالاً تاميداً لا يثبت له حق الشفعة
 عند وجود المعاوضة بالمال اعتباراً بوجوه الشرع قال تاج الشريعة قوله عن وجود المعاوضة بالمال احتراز عن الاجارة والداراوية والجارح
 نهنا وقال صاحب العناية وهو احتراز عن الاجارة والمهونة والمجولة نهنا انتهى وتوجه الشايع العيني اقول في بحث لان المستاجر وان كان
 ملك في الدار المستجرة من حيث الشفعة لان الاجارة تملك المنافع بموجب فحق له فيها نفع ملك كما في المستجير على امر انفا الا ان كل منساقه جازا بقوله

لان الضرر في حقه باثر عاجبه من خطية اباة اعمى وضرر القسمة مشروع ولا يصح علة لتحقيق ضرر غير

اتصال تايد فيما قبل فاصح الا حذر عن الاجابة اخرى بقوله هنا عند وجود المعاوضة بالمال واما المترن فلا ملك لني الدار الموهوبة لاني حيا
الروية والامن حيث التفتة فخرج بالملك المذكور من قبل تطامع مع قطع النظر عن قيد التايد فلا معنى للاختراع عن الدار الموهوبة بالقيد المذكور ههنا
اصلا والحق ان هذا القيد للاختراع من مثل الروية بالموهوبة والمضي بسا والنجوة لهما فان في كل مناسحة تحقق الملك والتايد والقاركن لا شفعة لهما
لعدم تحقق المعاوضة المادية في شئ مناسحة قوله لان الضرر في حقه باثر عاجبه من خطية اباة اعمى قال بعض الفضلاء الدليل انحصار من المعنى فان الشفع
لا يضر ان يكون في خطا باله بل تحكيون ما كما بالشي او الية انتهى اقول المعنى المقصود من هذا الدليل ان الضرر في حقه باثر عاجبه من خطية اباة
استقره اقوى فيكون ما كان ملكا بالشي او الية الا وفيه عن اصالة خطية وتقرر باثباتها الى آباءه مسالفة في بيان اصالتها وتقرر بانها على
بابه الاشارة وقوعا في المعاوضة فاختصية الدليل المذكور بانظر الى نظاها للاقتطوع من المعنى المقصود منه فلا محذور فيه قوله وضرر القسمة مشروع لا يصح علة
لتحقيق ضرر غيره هذا جواب عن قول الشافعي لان مؤنة الفرد في الاصل دون الفرع يعني ان التحليل بذلك غير صحيح لان مؤنة العتة امر
مشروع لا يصح علة لتحقيق ضرر غيره مشروع وهو ملك مال الغير دون نصه كذا في الشئ مع قال صاحب العناية بعد بيان ذلك وله في الاجواب عن مالك
بان يثبت لانه في بين التعارض انتهى اقول هذا غير وارد بل كما ان يكون اي شيء ان يثبت في غير التعارض باحد يثبت الذي روي
الا يبرح الاستفهام عن ذكر الاجواب فان حكم التعارض هو ان ساقطان له نظير الاحكام في احوالها بين وطريقا بين الاجامع بينها عند
كسوف في علم اصول الفقه وعلى تقدير استساخنها بينا يان ان يثبت مدعا كما لا يشك مدعا وذلك غير مطلوب لاصحاح خلاصة من الاجواب المبيها
الرجحان فيما رويها او بيان المخلص على وفق كاعتد الاموال اللام لان يقال كيفينا وليتنا العتلى عن تحقق حكم التعارض بين الاعاديش لكن
فيه ما فيه وقال صاحب العناية وقد اجاب بعضهم بان قوله عليه السلام الشفاعة فيما لم يقسم من باب تخصيص الشئ بالذكر وهو لا يدل على نفي ما عد
او بان قوله فاذا وقعت الحمد ووضعت الطرق مشتركة الا لانه عليه السلام علق عدم الشفاعة بالامر من وذلك يقتضي انه اذا وقعت الحمد ولم
يصرف الطرق بان كان الطريق واحدا يجب الشفاعة انتهى اقول في كل من غيرين الاجوابين نظر انا في الاول وهو الذي ذكر في الكافي وعامة شرف
خلان ما استلال الشافعي بقوله عليه الصلوة والسلام الشفاعة فيما لم يقسم ليس على مجرد تخصيص كون الشفاعة فيما لم يقسم بالذكر حتى يتم الاجواب
عنه بان تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفي ما عد بل ما استلاله على ان اللام في الشفاعة للجنس لعدم المصروف حقيقة فخصر الشفاعة على الملم
يقسم كما في قوله عليه السلام الاثمة من قريش وقد صرحوا به في اثباته فريده استه لا بذلك لا يرب ان اللة القسمة بل في ما عد المذكور فالاولى
في الاجواب عنه ما ذكره تاج الشريعة وهو اول اللفظ واللام كما تعلقان في الامور المستخرقة متظان فيلدا بالغة كما يقال سلام في البلد فان كان في بلد او اذا كان
كذلك يكون المراد ما في ذلك الحديث اقوى الاسباب بخلاف قول ان حق الشفاعة فيما لم يقسم اقوى ولما اقره مناه على غيره انتهى واما في الثاني فلان
مسئول الا لانه لا يثبت في قوله فاذا وقعت الحمد ووضعت الطرق على الوجه المذكور في الاجواب المذكور من قول الشافعي وان قال بمضمون معنى القصة
الا ان له في القصة من شأنه ان لا يخرج الكلام مخرج العادة كما في قوله تعالى ويا ايها الذين آمنوا انتم تعلمون ان الله اعلم بما كنتم تعملون
ان قوله ووضعت الطرق مخرج العادة لكونه من الطرف عند القسمة غالب التوقع فلا يدل على انه اذا كان الطريق واحدا يجب الشفاعة بل من
سلم حصول الا لانه لم يثبت في قوله فاذا وقعت الحمد ووضعت الطرق على الوجه المذكور في الاجواب المذكور من قول الشافعي وان قال بمضمون معنى القصة

واما الترتيب فله عليه السلام الشريك احق من الخليط والخليط احق من نفسه المبيع والخليط في حقوق المبيع والشفعة هو الجار ولا يان اتصال بالشركة في المبيع اقول لا في كل جزء وجملة الاتصال في المبيع اذ لا شركة في موانع الملك والتوزيع يتحقق بقوة السبب وان شرط الشفعة ان لم يعل عليه صلح مما قال وليس للشريك في الطريق والشفعة مع الخليط في الرقبة لما ذكرنا ان مقدم قال فان سلمت فاشفعة للشريك في الطريق فان سلم اخذها الجار لما بيننا من الترتيب والمواد بهذا الجار الملاصق وهو الذي على ظهر الدار المشفوعة وباب في سكة اخرى وعن ابى يوسف ان مع وجود الشريك في الرقبة لا شفعة لغيره سلم او استوفى لانهم محجوبون به ووجه الظاهر ان السبب قد تقرر في حق الكل الا ان للشريك حق التقدم فاذا سلم كان لمن يليه بمنزلة دين الصحة مع دين الموضع وما في كون الشافعي ايضا لما به وتملك المقدمه انما يصح في العلم العقليه عند الضرورة وعن هذا المعنى التعبير بانه مشترك الا ان في كلام صاحب السنية فالاولى في اجواب عن اخذ ذلك الحديث وهو قول فاذا وقعت احد وودعت الطرق فلا شفعة لما شاع في الكافي وذكر في كثير من الشرح من انه لم يثبت كون ذلك من نفس الحديث بل يجوز ان يكون من كلام الرازي فلا يكون معه خصم في عدم استحقاق الشفعة في اجاب مع ما صح من الاجاب على انه على ثبوت الشفعة للجار ولكن ثبت كون من نفس الحديث فالمراد نفي الشفعة الثابت بسبب الشركة عملا بما روينا في جميعا بين ذلك الحديث وبين ما روينا او معناه فلا شفعة بسبب القسمة الحاصلة بوقوع احد وودعت الطرق وانما قال هذا لان القسمة لما كان فيها معنى المساواة كانت موضع ان يتوجه استحقاق الشفعة بها كما بيع فبين النبي صلى الله عليه وسلم عدم ثبوت الشفعة بها ازالة لذلك الوجه واورد علينا من قبل الشافعي انه عليه السلام قال في روايته انما الشفعة فيما لم يقسم بها الا اشبات المذكور ونفي ما عداه وارجع بعبارة مخالفة قال في الكافي اللقائنا انما يقضى تاكيد المذكو لان نفي نفي المذكو قال الله تعالى انما انت من الله تعالى وقال في النهاية وكلت انما يقضى للاشبات بطريق الكمال كما يقال انما العلم في البداية اي الكمال فيه والشموع يزيد ولم يرد نفي قطوع غيره وبعنا كذلك فان الشفعة الذي لم يقسم بها الشريك في البقعة وهو كمال في سبب استحقاق الشفعة حتى لا يباح غيره وكما هو معلوم على اشبات المذكور بطريق الكمال ان نفي غيره انشئ وقال في البائع انما الحديث فليس في صدره نفي الشفعة عن المقسوم لان كلمته انما لا يقضى نفي نفي المذكو قال الله تعالى انما انما بشرة مثلكم وهذا لا يفي ان يكون غيره صلى الله عليه وسلم بشر اشبهتمى اقول فيما ذكر في البداية نفي المذكور في علم الادب ان يرد في علمه في انما ولا يجوز تقديره على غيره فالمقصود في قوله تعالى قل انما انما بشرة مثلكم ولول انما والمقصود عليه هو البشرية ولا شك ان المراد بالذكو في قوله انما اشبات المذكور ونفي غيره المذكور هو المقصود عليه اذ اشبات ذلك ونفي غيره يحصل معنى القصر عليه كما لا يخفى قوله ونفي ان يكون غيره في قوله بشر اشبهتمى لا يدل على ان لا يقضى كلمة انما نفي غير المذكور انما هو المقصود عليه لان غير المقصود عليه في قوله تعالى قل انما انما بشرة مثلكم تا بغير البشرية لا غير عليه السلام والحاصل ان كانت انما في الآية المذكورة قصر المسند اليه على المسند دون العكس لا محالة وقوله وهذا لا يفي ان يكون غيره عليه السلام بشر اشبهتمى على ان يكون المراد هو العكس فليس يصح قطعا قوله واما الترتيب فنقول عليه السلام الشريك احق من الخليط والخليط احق من الشفعة كما شريك في نفس المبيع والخليط في حقوق المبيع والشفعة هو الجار كما صاحب فاية البيان فشر صاحب السنية الشريك بين كان شركا في نفي المبيع والخليط بين كان شريكا في حقوق المبيع وهما في اللقمة سواء اتفق اشره الشارح المعنى اقول ان كان مرادها ما اخذه المصنف بتفسيره المذكور كما هو المتبادر من نظايرها فاجاب بين فانه لما وقع في الحديث الشريك احق من الخليط علم ان المراد بالشفعة بانك غير الخليط اذ لا معنى لكون الشى احق من نفسه فلما بد ان يحل احد على نوع مما يطلق عليه في اللغة والاخر على نوع اخر منه ثم لما كانت منتهى نفي المبيع على الشريك في حقوق المبيع اظهر على فسر المفضل بالاول والمفضل عليه بالثاني ولم يعكس فلا يخفى ان نفي المذكور في قوله تعالى انما انما بشرة مثلكم في نفس المبيع من الشريك في حقوق المبيع اظهر على فسر المفضل بالاول والمفضل عليه بالثاني ولم يعكس فلا يخفى ان نفي المذكور في قوله تعالى انما انما بشرة مثلكم في الطريق والشرب والجار شفعة مع الخليط في الرقبة اقول لا يرى قوله هذا فائدة سوى الايضاح والتاكيد بعد ان قال بسبب الشفعة والشفعة في نفي المبيع ثم الخليط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم الجار فان ذلك كما افاد ثبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء فاذا شررتب ايضا كما نفي

والوجه فيه ان الشفعة انما تجب اذا رغب البائع من ملك الزاد والبيع هو فهاد لهذا يليق بشيئ من البيع في

حقه حتى يأخذ حال الشفعة اذا اقترا البائع بالبيع وان كان المشتري يكذبه قال واستقر

بالاشهاد ولا بد من طلب المواشاة لانه حتى ضعيف يبطل بالاعراض فلا بد من الاشهاد

والطلب ليعلم اهل الملك رغبته فيه دون اعراضه عنه ولا يمكنه ان يثبت طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد

والكلام فيه وانما هو في شرط الجواز وامتلاء المشترط قبل تحقق الشرط غير خلاف على احد انتهى كلامه اقول لتقابل ان يقول امتلاء المشترط قبل تحقق

الشرط ضروري سواء كان الشرط هو الجواب او الوجوب بجزا كان عدم تحقق شرط الجواز مانعا عن اتصال السبب بالمحل كما قالوا لزم ان يكون عدم تحقق

شرط الوجوب ايضا مانعا عن ذلك فليس ان لا يكون الواجب متاويا باداء الزكوة قبل الحول لعدم تحقق شرط الوجوب قبله وكذا الحال في استقاط الدين

الموكل قبل حلول الاجل مع ان المصريح في موضع خلاف ذلك ثم اقول يمكن ان يجاب بان المراد بالوجوب في قوله ان ذلك شرط الوجوب هو وجود

الاداء ونفس الوجوب فان نفس وجوب الزكوة يتحقق بهلك النصاب الثاني وحولان الحول انما هو شرط وجوب ادائها كما صرحوا به في كتاب الزكوة

وكذا جعل الاجل في اليمين الموجهة انما هو شرط وجوب ادائها لا شرط نفس وجوبها قالوا لزم ان لا يتحقق وجوب الاداء قبل الحول وقبل حلول الاجل

ولا يلزم منه ان لا يكون الواجب بنفس الوجوب متاويا باداء الزكوة قبل حلول الحول وباداء الدين قبل حلول الاجل والمصريح في موضع انما هو

تاوي الواجب بنفس الوجوب لا غير قوله والوجه فيه ان الشفعة انما يجب اذا رغب البائع عن ملك الدار والبيع يعرف رغبته بالبائع عن

ملك الدار وفسر صاحب الشناخية في قوله والوجه فيه بهذا التاويل حيث قال والوجه فيه اى في هذا التاويل وتبعه المعنى اقول لا يذهب على ذلك

خطرة سليمة انه لا يدخل التاويل الذي ذكره المصنف بقوله معناه بعده لانه هو السبب في جريان هذا الوجه اذ هو جاري بعينه على تقدير ان يكون معنى

كلام القدرى ان البيع هو السبب كما لا يخفى على الفطن فلا حاجة الى بناء هذا الوجه على ذلك التاويل با رجوع ضميمه في السبب لاداءه عند التحقيق ان

المصنف على ما عليه التذكرة يقول لان سببا للاتصال على ما بيناه فماتنى ان يكون قوله والوجه فيه تعليلا له بعد ذلك فالتحقق ان قوله والوجه فيه الى

آخرة متصل باول الكلام وهو قوله والشفعة تجب بمقتضى البيع من عادة المصنف انه اذا كان في عبارة المسئلة عقدة يملها ثم يذكر دليل المسئلة ومنها

ايضا فمثل كذلك قوله وانما يتحقق بثبوت البيع في حقه ما يندرج في الشفعة اذا اقترا البائع بالبيع وان كان المشتري يكذبه اقول في تامل اذ قد يقع فيها

ان علة ثبوت حق الشفعة عندنا انما هي دفع ضرر الرذيل عن الاصيل بسوء المعاملة والمعاشرة والظاهر ان ذلك الضرر انما يتحقق عند ثبوت البيع في

حق المشتري لانه هو الرذيل لانه ثبوت حق البائع مع كذب المشتري لان البائع اصيب كالشفيع فمن اين يتحقق ضرر الرذيل عند ثبوت البيع

في حق المشتري حتى يثبت حق الشفعة لدفع ذلك الضرر انما كان في العناية ونقض بما اذا باع بشيئا اختياره او سلب فان الرغبة بعينه قد فحرت

وليس للشفيع الشفعة واجيب بان في ذلك تردد البقاء بخلاف اختيارنا فيجب عن انقطاع ملكه عنه بالكلية فهو له كما زعمه والوجه لا تدخل في ذلك

لان غرض الواهب للمكافاة وانما كان له الرجوع فلا ينقطع عنه حقه بالكلية انتهى اقول في اجواب عن النقض بصورة المسئلة بحث لانه ان كان ما ذكر

على مجرد كون غرض الواهب للمكافاة لا يستقيم اصله فان كون غرضه المكافاة لا ينافي رغبته عن ملكه الا يرى ان غرض البائع ايضا المكافاة بانفس

مع انه لا ينافي رغبته عن البيع بل يدل عليها كما ذكره او ان كان ماره على صحة الرجوع للواهب وعدم انقطاع حقه عن الوهب بالكلية لا يندفع

النقض بالهبة التي لا يصح الرجوع فيها كما اذا وهب تقريبا المحرم او لزومته او اخذ العوض عنها بغير شرط في العقد او غير ذلك مما يتحقق فيه اللزوم والبيع

فان في هذه الصورة لا يصح رجوع الواهب وينقطع حقه عن الوهب بالكلية كانه قطع عن البائع عن البيع مع انه لا شفعة فيها تبقى النقض بها قوله

ولا يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد اقول فيه شي وهو ان احتياجه الى اثبات طلبه عند القاضي انما هو اذا انكر المشتري طلبه

واما اذا لم ينكره فلا احتياج الى ذلك فعلى مقتضى هذا التعليل ينبغي ان لا يسئل الشفعة بجرم الاشهاد فيها انما لم ينكره المصطلح مع ان الظاهر من كلامهم

والمراد بقوله في الكتاب اشهد في مجلسه خلف على المطالبة طلب المواثبة ولا يشترط فيه بل هو انما هو لفظي التواحد والتعيين للمجلس في الاشارة الى ما اختار الكوفي وهو ان يطلب
بكل فظير من طلب الشفعة كما قال طلبت الشفعة او اطلبها او اطلبها اليها لان اعتبار البعض واداء مبلغ الشفيع بغير ان اراد عليه الاشهاد حتى يجازي به حركون
او رجل واحد او اثنان او واحد من خلف حصة رده وقا لا يجوز عليه ما يشهد بالخبر ولا يصح تركه في عهد صبيته كما في قوله اذا كان الخبير حقا او اصل الاختاره في قول الركن وقد ذكرنا بذكره
واخواته فما تقدم وهذا بخلاف المواثبة اذا ثبتت عند الامانة ليقع اذ لم يجره وقصد انما انجزه الشفيع لا يرضع فيه والعدالة غير معتبرة في الخصوم والاشهاد طلب الشفيع
والاشهاد دلالة محتاج اليه لا يشهد عند القاضي على ما ذكرنا ولا يملك الاشهاد فانما هو طلب المواثبة لا انه على نود العلي بالاشهاد فيحتاج بعد ذلك الى طلب المواثبة
والقوة ويأيد ما قاله الكافي في بعض من المجلس فيشهد على الباشر ان كل الميعر في يده معناه لا يسأل الشفيع او على اللغو او عند العقار فاذا فعل ذلك في شتم
وهو ان كل واحد من الخصم لان الاول اليد والثاني الملك وكذا يجمع الاشهاد عند الميعر ان الذي يتعلق به فان لم يباشر الميعر لا يشهد عليه بخبره من ان كان له ان يشهد
والاختصاص وتساوي اختصاص المحرقة تعالى فيروطينا المنقض بقوله صلى الله عليه وسلم الشفعة اشرك لم يقاسم كما ذكر في صدره الكتاب في قوله
حينئذ ان يدل ذلك ايضا على نفي الشفعة عن ليس بشرك لم يقاسم مع ان الشفعة ثابتة عند نفي الشرك ايضا كما جاز الملاصق كما قال قوله
والمراد بقوله في الكتاب اشهد في مجلسه ذلك على المطالبة طلب المواثبة والاشهاد فيه ليس بلازم انما هو لفظي التواحد صاحب النماية وذلك لان
طلب المواثبة ليس الاثبات الحق وانما شرطه ان يطلب ليعلم انه غير معرض عن الشفعة وغير راض بجواز نفي الخبر والاشهاد وليس بشرط في الشفيع وانما
صاحب النماية وعدة تقيها حديث قال وتحميقه ان طلب المواثبة ليس الاثبات الحق وانما شرطه ليعلم انه غير معرض عن الشفعة والاشهاد في ذلك ليس
بشرط انتهى اقول لقال ان يقول طلب التقرير والاشهاد ايضا ليس الاثبات الحق بل ليعلم انه غير معرض عن الشفعة فانما الذي للاثبات الحق طلب
الخصومة مع ان الاشهاد في طلب التقرير لا يلزم على ما يقتضيه كلام المصنف في بيان طلب التقرير والاشهاد فيما يوجد وكان ذلك الوجه الذي هو
صاحب النماية تحميقا منقوضا بل زوم الاشهاد في طلب التقرير كما ترى فان قلت لزوم الاشهاد في طلب التقرير لانه يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي
ولا يمكنه الا بالاشهاد كما ذكره المصنف فيما قبل الباب وسياقي ذكره مرة اخرى في بيان طلب التقرير والاشهاد في هذا الباب قلت ذاك انما يكون
وجبال لزوم الاشهاد في طلب التقرير وهو لا يرفع انتقاض الوجه الذي ذكره الشارحان المزبوران لعدم لزوم الاشهاد في طلب المواثبة بل زوم
في طلب التقرير كما بيناه وكلامنا في هذا الوجه على ان في ذلك الوجه ايضا كلام لانه ان اريد ان يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي وانما
به الخصم فهو ممنوع وان اريد ان يحتاج الى اثباته وعند التواحد عند الحال في طلب المواثبة ايضا ثم اقول يمكن ان يمنع لزوم الاشهاد في طلب التقرير
ايضا بناء على ما ذكره الامام قاضيه في قوله حيث قال وانما هي الثانية والثالثة في طلب المواثبة وبنينا على ما ذكره صاحب البدائع
حيث قال واما الاشهاد على هذا الطلب فليس بشرط وانما هو لتوقفه على تقدير الاثبات كما في الطلب الاول انتهى فحينئذ كان الوجه الذي ذكره الشارحان
المزبوران سالما من الانتقاض كما لا يخفى قوله وقال لا يجب عليه ان يشهد اذا خيره واحد من كان او عيدا صبيا او امرأة اذا كان الخبير حقا اقول
في التقيد بقوله اذا كان الخبير حقا ضرب اشكال لان الكلام فيما اذا بلغ الشفيع مع الدار بالاشهاد في ذلك انما يحصل له العلم يكون الخبير حقا بسبب
الوثوق باخباره وانما هو ان مدار الوثوق باخباره فيها اذا كان طريق العلم منحصرا في الاخبار به حال الخبير بعد التمسك وتعمده مما يورث الوثوق
باخباره ولهذا اعتبره ابو حنيفة رحمه الله واذا لم يكن شيء من العدم والعدالة شرطا عند ما فيما نحن فيه وفي نظائره كما هو جوابه بل كان خبر الوجه
مطلقا كما في معنى تعليق وجوب الاشهاد على الشفيع اذا خيره واحد مطلقا يكون الخبير حقا ولا طريق العلم كونه حقا في صورة هذه المسئلة سوى اخبار
الواحد فان افاد مثل ذلك الاخبار العلم بعين كونه حقا وان لم يقدره فلا مجال للعلم كونه حقا على كل حال لا يري للتعليق كونه حقا بغير خبر
شم اعلم انه مما يجب التبين له ان المراد بالاشهاد ههنا نفس طلب المواثبة لا الاشهاد على ذلك الطلب والا يلزم ان يكون قوله ههنا يجب عليه ان
يشهد من انقضائه في امر الاشهاد فيه ليس بلازم وقد شبه عليه تاج الشريعة عند قول المصنف والاشهاد فيه ليس بلازم حديث قال هذا الاشهاد
قوله يجب عليه ان يشهد لان المراد من الاول الاشهاد على الطلب ومن الثاني طلب المواثبة وانه واجب على تقدير ان يطلب الشفعة انتهى
وسياقي نظير ما في الكتاب في اول باب ما يبطل به الشفعة فانما قال بهناك واذا ترك اشفيع الاشهاد حين علم بالبيع وهو يقدر على ذلك طلب

فصل قال

واذ انبى المشتري او غرس شجرة فبقي المشتري بالشفعة فهو بالخيار ان شاء اخذها بالثمن وقيمة البناء والغرس
 والشاه كلوف المشتري قلعه ومن ابى سفت ان لا يكلف القلم وغيره من ان يأخذ بالثمن وقيمة البناء والغرس بين ان يتركه وقال لثاني
 ان عند الله ان يقلم ويحطى قيمة البناء لابي يوسف انه يحق في البناء لانه بناه على ان الدار ملكه والتكليف بالقلم من حكمه العدا وان
 وصار كالموهوب له والمشتري شراء فاسدا وكما اخبر مع المشتري فانه لا يكلف القلم وهذا لان في ايجاب الاخذ بالقيمة دفعه على الضررين
 جعل الادنى فيهما واليه توجه ظاهر الرواية انه يبنى في محل تعلق به حتى يتأكد للغريم غير تسليمه جها من له الحق فيقتض كراهة
 اذا بنى في المرصق وهذا لان حقه اقوى من حق المشتري لانه يتقدم عليه ولهذا ينقض بيعه وهبته وغيرها من تصرفاته

من عبارة المصنف في قوله المذكور يوجب وجوه الذات فكيف يصح كل كلام المصنف عليه وايضا ثانيا فلان قوله ولين كان فلا نسلم انه ليس يمكن من الاخذ
 في افعال من هو تمكن منه بان يودي الثمن حالما لا يكاد يصح ان يكون جوابا عن دليل ابي يوسف الاخرى هذه المسئلة لان وليه على ما ذكر في الميسر
 وفي شرح هذا الكتاب حتى النهاية نسا ان الطلب غير مقصود والعين بل للاخذ وهو في الحال لا يمكن من الاخذ على الوجه الذي يطلبه وهو الاخذ بوجوه
 الاجل او الاخذ في الحال ثمن موهب فلا فائدة في طلبه في الحال فسكوته لانه لم يرقية فائدة لا لا اعراضه عن الاخذ انتهى ولا يوجب على ذي مسكة ان
 منع تمكنه من الاخذ في الحال بناه على تمكنه منه بان يودي الثمن حالما لا يجدي طائفا في دفع ما ذكر في دليله من انه في الحال لا يمكن من الاخذ على الوجه
 الذي يطلبه فان ادوا الثمن حالما ليس على الوجه الذي يطلبه وليس بلازم له التيقن وخلاف ابي يوسف في قوله الاخرى اذ المصنف الشفيع اخذنا بغير حال
 بل انظار الاخذ الى حلول الاجل فكيف يكون تمدد من الاخذ في الحال بان يودي الثمن حالما جوابا عن ذلك والحق ان يمكن قول المصنف
 وهو يتمكن من الاخذ في الحال الى اخره على تميم دليل ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله بان يمكن وليا بحسب المعنى على ثبوت حق الشفعة له بالسبع كما يدل عليه
 تقرير صاحب الكافي وكثير من الشرح اخذنا من المبسوط حيث قالوا بعد ذكر وجه قول ابي يوسف الاخرى ظاهر الرواية ان حقه في الشفعة قد ثبت
 بدليل انه لو اخذ بغير حال كان له ذلك والسكوت عن الطلب بعد ثبوت حقه مطلق شفعة انتهى بتصر

فصل مسائل في الفصل سببية على تغير المشفوع ابا بالزيادة او بالتقصان بنفسه او بفعل الغير لهذا كان المتغير مما على غير المتغير كان جدير بان

في فصل على حدة قوله وهذا لان في ايجاب الاخذ بالقيمة وقع على الضررين جعل الادنى فيهما واليه توجه ظاهر الرواية انه يبنى في محل تعلق به حتى يتأكد للغريم غير تسليمه جها من له الحق فيقتض كراهة
 وهذا المدعى الذي قلنا وهو ان لا تكلف المشتري بقطع البناء انتهى وذلك المعنى فسر سائر الشرح ايضا ولكن بجارات شتى فقال صاحب الطحاوية
 اى ما قلنا انه لا تكلف وقال صاحب الكفاية اى قول ابي يوسف ان لا تكلف المشتري بقطع البناء وقال صاحب معراج الدرر اى القول
 بعدم ايجاب القلع ووجوب قيمة البناء والغرس وقال الشارح العيني اى ما قلنا من عدم ايجاب القلع ووجوب قيمة البناء والغرس اقول انك
 ان يقول قد تلخص من جملة ذلك ان المشار اليه بجملة هذا في قوله وهذا لان في ايجاب الاخذ بالقيمة الى اخره اصل مدعى ابي يوسف فيلزم ان يكون
 قوله لان في ايجاب الاخذ بالقيمة الى اخره دليلا على ما كان قوله ولابي يوسف انه محقق في البناء الى اخره وليا عليه فينبغي ان يقول ولان في ايجاب
 الاخذ بالقيمة الى اخره على ما هو الطريق المسبوبة عند تصد الادلة والجواب ان من عادة المصنف في كتابه هذا انه اذا اراد ان يبين اليه المسئلة
 بعد بيان انية مسلك هذا المسلك اى الى ان مفاد الدليلين مختلف من حيث الانية واللمية وان كان اصل المدعى واحدا وكانها مسارا

دليلين على شيئين مختلفين فكيف هذا على ذكره فانك فان يفتحك في موارد ما قد كنت بهت عليه من قيل ايضا فلا تغفل قوله وهذا لان حقه اقوى من حق
 المشتري لانه يتقدم عليه اقول هنا كلام وهو ان المصنف قال قيل باب طلب الشفعة في تحليل قوله وتلك بالاخذ اذا سلمنا المشتري او حكم بها حكم
 لان الملك المشتري قد تم فلا ينقل الى الشفيع الا بالراضى او بقضاء القاضي وبين ذلك وما قال هنا تراعى فان التهم ما ذكره هناك فقد التهم
 على الشفيع حيث يشبه الملك او المشتري ثم يخلص منه الى الشفيع بالراضى او بقضاء القاضي وما ذكره هنا صريح في تقديم الشفيع على المشتري فما
 التوفيق والجواب ان المراد بما ذكره هنا تقديم الشفيع على المشتري في الاستحقاق وما ذكره هناك يقدم المشتري على الشفيع في التملك التملك
 من ان الاستحقاق وموخر عنه اذ قد يقر فيما قبل باب طلب الشفعة ان للشفعة حق الاثنا الاستحقاق والاستقرار والتملك وان الاصل ثبت

بالتصريح

فجلا ان الوبة والشرء الفاسد عندنا في حذيفة ولا تحصل بتسليط من جهة من له الحق ولا حق الاستراد فيها ضعيف
 طرفه لا يبقى بعد البناء وهذا الحق يبقى فلا معنى لا بعد القيمة كما في الاستحقاق والزوج قطع قياسا واقلا لعدم استحقاقه له نواية معلوقه وبقي لا يجوز وليس فيه
 ضرر وان اخذ بالقيمة يتصرف في مقلوعها كما يدينه في التصديق لو اخذ ما الشفعة فبقي بها او فوس ثم استحققت بحجم بالتمسك به تبين ان اخذها غير حق كما يرد عليه بطلان
 والتمسك بالقيمة ان اخذها منه لا على المشتري ان اخذها منه وعن ابى يوسف انه يجوز كونه متمسك عليه فلا يضر لئلا يفسد الماشترى والمشتري

باتصال التمسك بشرط البيع والثاني بالاشاء والثالث بالاختار بالترتيب او بقضاء والقاضي فلا تفرق بين الكلايين في المتقاربن ان يكون الشفعة لهم
 في الاستحقاق لا ينافي كون المشتري اقدم في التمسك كما لا يخفى قوله بخلاف الوبة وبخلاف الشرء الفاسد عند ابى حنيفة قال جماعة من الشرح
 ان قول المصنف بخلاف الوبة متصل بقوله من غير تسليط من جهة من له الحق فان فيها تسليط من جهة اقول فيه بحث لان المصنف علل بخلاف
 المذكور بوجوب احدهما قوله لانه حصل بتسليط من جهة من له الحق وثانيهما قوله ولان حق الاستراد فيها ضعيف فلو كان قوله بخلاف الوبة متصلا
 بما ذكره هو لاء الشرح لما صح تعليل الخلف المذكور بالوجه الثاني لانه ان كانت علة كون حق الاستراد فيها ضعيفا كون التسليط فيها
 من جهة من له الحق كان راجعا الى الوجه الاول فلا معنى لجملة وجها اخر معطوفه فاعلى الاول وان لم يكن علة ذلك كون التسليط فيها من جهة
 من له الحق فلا يصلح ان يكون تعليلا للخلاف المتصل بقوله من غير تسليط من جهة من له الحق فالحق عندي ان قوله بخلاف الوبة الى آخره متصل
 بجموع ما ذكر من وجه ظاهر الرواية فالمعنى ان يضمنون هذا الوجه ما ليس بخلاف الوبة وبخلاف الشرء الفاسد فحينئذ يكون التعليل بقوله لانه
 حصل بتسليط من جهة من له الحق ناظرا الى قوله في وجه ظاهر الرواية من غير تسليط من جهة من له الحق ويكون التعليل بقوله ولان حق الاستراد فيها
 ضعيف ناظرا الى قوله في لانه حق اقوى من حق المشتري فحينئذ التعليلان معا بلا غبار وقال جمهور الشرايح انما قيد بقوله عند ابى حنيفة حرمة لانه
 لان عدم جواز الاستراد البائع في الشرى الفاسد اذ ينبغي الشفعة فيما اشتراه انما هو على قول ابى حنيفة واما عندنا فلا الاستراد بعد البناء
 كالشفيع في ظاهر الرواية انتهى اقول قائل ان يقول ان ابا حنيفة جاز الاستراد بعد البناء في الشرى الفاسد ايضا فكيف يتم قياس ابى يوسف
 في دليله المذكور في مسألتنا هذه بقوله وصار كما لو هو بول والمشتري شرء فاسدا فان جاز الاستراد في الشرى الفاسد
 ينافي قياس المشتري في مسألتنا هذه على المشتري شرء فاسدا في ان لا يكلف القلع كما هو مذهب ابى يوسف ههنا فان قلت يجوز ان
 يكون مراد بقوله المشتري شرء فاسدا في دليله المذكور مجرد الاحتجاج على ابى حنيفة بمذهب في الشرى الفاسد كما افصح عنه صاحب غاية البيان
 حيث قال في شرح قوله والمشتري شرء فاسدا هذا الاحتجاج من ابى يوسف على ابى حنيفة بمذهب ابى حنيفة قلت ذلك بعيد عن عبارة الكتاب
 بعد الاقضية المذكور لم يذكر بعدد الوجوب عاقتار صاحباه بل ذكر بعدد اثبات رعاها فكيف يسلم ان يكون الحج والاحتجاج على ائمة سابقا على
 من جبه في الشرى الفاسد كما افصح عنه صاحب غاية البيان حيث قال في شرح قوله المشتري شرء فاسدا هذا الاحتجاج من ابى يوسف على ابى حنيفة
 بمذهب ابى حنيفة فقط ثم اقول لا وجه في التوجيه ان يقال ان ابى يوسف في البناء بعد الشرى الفاسد قولين احدهما ان للبائع حق الاستراد
 بعد ذلك وقدره المصنف في فصل احكام البيع الفاسد من كتاب البيوع وثانيهما انه ليس للبائع ذلك كما قال ابو حنيفة وقد نقله صاحب الغاية
 هناك عن الايضاح حيث قال وذكر في الايضاح ان قول ابى يوسف هذا هو قوله الاول وقوله اخر اسع ابى حنيفة انتهى وكذا ابى يوسف في مسألتنا
 فهو قولان احدهما ذكره المصنف بقوله وعن ابى يوسف انه لا يكلف القلع الى اخره وبنام رواه عنه الحسن بن زياد وثانيهما مثل ما قال ابو حنيفة بوجه
 وزفر وهو الذي ذكر في الكتاب بان قال فهو بالخيار ان شاء اخذ بالشن وقبضة البناء والغرس وان شاء وكلت المشتري قلعة وهذا رواية مجردة عن
 ابى يوسف ورواية ابن سنان وبنسبة الوليد بن علي بن الجهم الحسن بن ابى مالك صح بذلك كله ابى الحسن الكرخي في مختصره وذكر في غاية البيان
 واذ قد كان الامر كذلك فجزان يكون قياس ابى يوسف بقوله والمشتري شرء فاسدا في الاستدلال على احد قوليه في هذه المسئلة سبينا على قوله الاخر
 من قوليه في مسئلة البناء الشرى الفاسد هو ان لا يكون للبائع حق الاستراد كما هو قول ابى حنيفة فيما يكون تقديرا المصنف قوله وبخلاف الشرى
 الفاسد بقوله عند ابى حنيفة احتراز عن قول محمد بن احمد بن ابى يوسف فيما هو قوله الاول كما عرف عند ابى حنيفة ولما لا ينبغي بعد البناء وبما احتج
 به في حال صاحب غاية البيان هذا ايضا لضعف حق الاستراد في الوبة والشرء الفاسد ولكن فيه نظر لان الاستراد بعد البناء في الشرء الفاسد

ان اوضح

باب ما يجب فيه الشفعة وما لا يجب

قال الشفعة واجب في العتق وان كان مما لا يقسم وقال الشافعي لا شفعة في الاموال لان الشفعة في الاموال لا يقسم
 ولما قيل يصلح للشفعة في كل عقار او ربح او غير ذلك من ذلك لان الشفعة سبب الاصل في الاموال لان الشفعة في الاموال لا يقسم
 ومنهم من يوجب الشفعة في العتق في العتق لان الشفعة في العتق لا يقسم لان الشفعة في العتق لا يقسم لان الشفعة في العتق لا يقسم
 وكان اقلها زمانا جلا في العتق حيث يستحق بالشفعة ويستحق بالشفعة في العتق لان الشفعة في العتق لا يقسم لان الشفعة في العتق لا يقسم
 قال في الشفعة في الاموال لا يقسم لان الشفعة في الاموال لا يقسم لان الشفعة في الاموال لا يقسم لان الشفعة في الاموال لا يقسم
 قال في الشفعة في الاموال لا يقسم لان الشفعة في الاموال لا يقسم لان الشفعة في الاموال لا يقسم لان الشفعة في الاموال لا يقسم

في الاول واعتبار صدر في الثاني تاملت في كلام صاحب الاصلاح والايضاح وهو انه ينبغي ان يكون مدار الفرق الجبر والاختيار وكما بان ارد
 الغرور وعدم الغرور فكل ان يقول ان كان سبب الغرور في المشتري وعدم الغرور في الشفيع كون البائع مختارا فغير الشفيع مجبور كما هو الظاهر
 من تقرير المصنف يلزم المصير الى ما يافاه وان كان سببا غير ذلك فهو واضح سيما بين الشفيع الا انه يرضى خصمه وبين المشتري لمن البائع ويكون مجبرا
 بان يقال سبب غرور المشتري التزام البائع له سلامة البيع كما يشير اليه تقرير صاحب النماية حيث قال ان المشتري مغرور من جهة البائع فيرجع
 عليه بالثمن ابقية البناء في الغرور وذلك لان البائع الغرور له مشتري السلامة انتهى وانما هو ان شفع الشفيع وان رضى باخذه لكن لم يجره له السلامة فافترقا
باب ما يجب فيه الشفعة وما لا يجب ذكره في تفسيره في الشفعة وما لا يجب بعد ذكره في الوجوب مجمل لان التفصيل بعد الاجمال كذا في
 الشرح قوله الشفعة واجبة في العقار قال به في الشرح العقار كماله من دارا ونصيحة اقول تفسيره العقار بهذا الوجه ما ياباه نظام الحديث
 الآتي ذكره في تحليل هذه المسئلة وهو قوله عليه الصلوة والسلام الشفعة في كل شيء عقار او ربح لان الربح هو الدار بعينها كما صرح به في كتب الشفعة
 ونص عليه الشرح هنا وقد عطف ذلك في الحديث المذكور على العقار والصلوة يقتضي المنازعة بين المسطوفين فكيف تيسر ادراج الدار في
 العقار اقول ان يحسن بان الحديث من قبيل عطف الخاص على العام كما في قوله تعالى حانظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لكن النكتة في غير خمسة
 على ان عطف الخاص على العام كونه او ما لم يسمع قط ثم اقول قال الامام المطرزي في المغرب والعقار النصيحة وقيل كل مال له اصل من دارا ونصيحة
 انتهى فحلل ما وقع في الحديث المذكور وورد على اول التفسيرين المذكورين في المغرب للعقار وهو التفسير المختار عند صاحب المغرب كما يشير به
 تحريره وما ذكره جمهور الشرح هنا مطابق لتفسير الثاني منها فكانت اختاره به هنا لكونه المناسب للتعام لان الشفعة كما ثبتت في النصيحة ثبتت
 في الدار ونحوها ايضا على ما صرح به ثم علم انه قال الجوهري في الصحاح في فصل العين من باب الرا والعقار بالفتح الارض والنصيحة وانحل وسنه
 قولهم بالدار ولا عقارا انتهى وقال في فصل الضاد من باب العين من الصحاح والنصيحة العقار وجمع ضياع انتهى اقول في كلامه احتمال لانه
 ضم العقار والابايشل الاقسام الثلاثة وهي الارض والضياع وانحل ثم فسر النصيحة التي هي مفرد الضياع بالعقار فانه تفسير الاخص بالاعم كما ترى

قوله ولا شفعة في العروض والسفن لقوله عليه الصلوة والسلام لا شفعة الا في بيع او حايط اقول فيه شيء وهو ان الظاهر ان وجه الاستدلال به
 هو انه عليه الصلوة والسلام حصر ثبوت الشفعة في الربح والحائط فان ذلك على اشتقاق الشفعة في غيرهما من غيرهما والعروض السفن وعليه ان يقتضي ذلك
 احصر ان لا يثبت الشفعة في عقار غير ربح وحائط ايضا كصحة ثالثة مثلا وليس كذلك قطعا فكيف يتم التمسك به فان قلت يمكن ان يحمل القصر
 من الحديث المذكور على القصر الاضافي دون الحقيقي بان يكون المراد به تصرفا على ربح وحائط بالاشارة الى العروض والسفن الاقصه عليه
 بالنسبة الى جميع احوالها فلا يرد الحذور والمثبور قلت من اين فهم ان اضافة ذلك القصر الى العروض والسفن لا الى العروض فقط دون السفن
 ولا الى ما يعم شيئا مما سوى العروض والسفن والقضية على ذلك حتى يتم الاستدلال بالحديث المذكور ويصير حجة على مالك في ايجابه في السفن كما ذكره
 المصنف فتأمل قوله واذ انك العقار بعرض هو مال وجبت فيه الشفعة لانه امكن مراعاة شرط الشفعة فيه وهو التمسك به بل التمسك بالشفيع
 صورة او قيمة على ما مر قال صاحب النماية في شرح هذا المقام قد تقدم ان الشفعة انما يجب في العقار ومن شرطه ان يملكه بغير
 جهال لان مراعاة شرط الشفعة وهو التمسك به بل التمسك بالشفيع صورة في ذوات الاشياء وقيمة في ذوات القير على ما مر في فصل ما يؤخذ به المشفوع وجبته

ودون الفسخ ثابت بالشرع بغير الفساد وفي الباطن حتى الشفعة هي الفساد فلا يجوز خلافها ما إذا كان الخيار للمشتري في البيع العبر عنه صادفت فيه تصرفا
 وفي البيع الكاسد منقول عند قال فان سقط حق الفسخ وجبت الشفعة لزوال المانع وان بيعت لغيره يتأذى في يد البائع معنى هذه الشفعة لقاء ملكه وان لم يملك
 فهو شفعة لان الملك لا يردان سزا الباطن قبل ملكها بالشفعة لم يطلت شفعتها كما اذا لم يملكه ما اذا استبدع لان بقائه ملكه في اليد التي يشفع بها يندرج تحت الشفعة ليس
 بشرط قبضت المأخوذة بالشفعة على ملكه وان استردت ما البائع من المشتري قبل الحكم بالشفعة لم يطلت لانقطاع ملكه
 عن التي يشفع بها قبل الحكم بالشفعة وان استردتها بعد الحكم بقبض الثانية على ملكه لما بينا قال واذا اقتسم الشركاء العقار
 فلا شفعة لجارهم بالقسمة لان القسمة فيها معنى الامران ولهذا يجري فيه المهر والشفعة ما شرعت الا في المبادلة المطلقة قال
 واذا اشترى دارا تسلم الشفعة لشفعة شفعة منها المشتري بخياره ودية او شرط او يعيب بقضاء قاض فلا شفعة للشفيع
 لانه فسخ من كل وجه فعاد الى قدر ملكه والشفعة في انشاء العقد ولا فرق في هذا بين القبض عند مدون به صاحب غير قضاء او نقايذ البيع
 الشفعة لانه فسخ في حكمها ولا يتعمد على نفسه وقد قصد الفسخ وهو يرد في حق ثالث لوجود حد البيع وهو مبادلة المال بالمال بالراضى الشفعة ثالثا

اجتماع دارا شفاها سدا التلويح الى ان عدم الشفعة اتما هو فيما اذ وقع فاسدا ابتداء لان الفساد اذا كان بعد انعقاد صحيح الشفعة باق على حاله انتهى
 قال بعض الفضلاء في بيان وجه التلويح حيث اتى بالجملة ان عملية الدالة على حدوث الاستمرار انتهى اقواله الكلام منه محجوب لان حدوث الفساد
 كما يوجد فيما اذ وقع في ابتداءه بتدريج ايضا فيما اذ وقع بعد انعقاده صحيحا بل حدوثه في الصورة الثانية اظهر واجلي لان الفساد يحصل فيما بعد ان
 لم يكن في ابتداء العقد وانما في الصورة الاولى فهو حاصل في الابدان والاشياء فثبت استمرار الفساد والنسبة الى الصورة الثانية فمجرد الايمان بالجملة
 العقلية ان لم يكن ملوفا الى الثانية فلا اقل من ان لا يكون ملوفا الى الاولى والصواب ان وجه التلويح الى ذلك هو انه جعل قوله في افساس قسمة
 للاتباع الذي هو اصل العقد فظهر بان المراد هو الفساد في ابتداء العقد لا الفساد الظاهري وبما لا يشترط به قوله وحق بانفس ثابت بالشرع في
 الفساد وفي اشبات حق الشفعة بتدريج الفساد وانما لا يشترط المفسد في حق الشفعة لئلا يلزم قسمة الفساد وان يثبت في حق الشفعة
 كما لا يشترط الخيار الثابت للمشتري الذي اشترى بالشرط اختيار في حق الشفعة في شقتها بدون شرط اختيار كما لم يرد في قوله ولان خيار الشفعة لا يثبت ابتداء
 وهو للمشتري دون الشفعة واجيب عنه بان فساد البيع النما يثبت لعرض اما بالشرط في حقه او لفساد في نفسه لم يمس الخيار ثانيا فلو اقتطعتنا
 والعرض لفساد فيه يبقى البيع بلا شمن وهو فاسد ايضا فلا يمكن انفكاك عن مفسد فلا يثبت الشفعة هناك والما الخيار فانما يثبت للفتحة في معنى خارج عن
 والعرضين اذ هو للتامل والتدوي فباستقامة في حق الشفعة لا يلزم الفساد وان البيع الصحيح يمكن وجوده بلا شرط خياره زبدة في الشرح واوردت
 الفسخا على قوله فلو اقتطعتنا العرض لفساد فيه يبقى البيع بلا شمن حيث قال فيه بحيث اذ لا حاجة غير الى استقاط العرض بل يكفي استقاط الشرط كما في شرط
 الخيار واعتبار قيمة مثل الخيار بتدريج انتهى اقول ليس في الشيء لان شيئا من استقاط الشرط واعتبار قيمة مثل الخيار في البيع الفاسد بدون استقاط العرض
 مما لا يتصور اما الاول فلان استقاط الشرط المفسد الرجوع الى العرض في عقد المبتاعين بالبيع الفاسد يثبت استقاط نفس العرض المعتبر في ذلك
 العقد ضرورة اتفاق الشرط بانقضاء شرطه واما ما كان عامه استقاط ما يصلح ان يكون عرضا في مطلق البيع فغيره مفيد لان الشفعة انما يتحقق اخذ
 المشفوع بالشمن الذي اخذ به المشتري لا بمطلق جنس الشمن واما الثاني فلان اعتبار قيمة مثل الخيار في البيع الواقع بين المسلمين غير ممكن لان الشمن
 ليس بالمتقوم عند اهل الاسلام فكيف يتصور اعتبار القيمة لما لا قيمة له واما في البيع الواقع بين الكفار فيمكن اعتبار القيمة لكونه لا متقوما عندهم
 لكن مثل ذلك البيع الصادق ومنه صحيح وشفعة ثابتة فيه كما مر في فصل ما يؤخذ به المشفوع والكلام هنا في البيع الفاسد حتى لا يرد المذكور
 اصلا واذا اقتسم الشركاء العقار فلا شفعة لجارهم بالقسمة لان القسمة فيها معنى الامر ولذا يجري فيه الحجر والشفعة ما شرعت الا في المبادلة المطلقة
 قال صاحب العناية ولانها لو وجبت للقاسم لكونه جارا لغيره وهو متعذر انتهى اقول فيه نظرا واما فلان كون القاسم جارا لغيره لا يؤثر في
 ثبوت حق الشفعة له لان سبب استحقاق الشفعة ان لم يكن مقدا على زوال ملك المالك عن العقار المشفوع فلا اقل من كونه مقدا وقد اخبر عنه هنا
 حديث حصل الجوار بعد الاقرار الذي به يزول ملك كل واحد من المقتسمين عن الخيار الشائع في حصته الاخر واما ثانيا فلا لا يلزم من عدم وجوب الشفعة
 للقاسم لاجل مانع يمنع عنه وهو التعذر المذكور عدم وجوبها للجار الاخر الذي لم يتحقق في حقه ذلك المانع فلا يتم التقريب وقال صاحب غاية البيان لا
 لو وجبت الشفعة وجبت للقاسم لانه شريك والشريك اولى من الجار ولو لم يكن من الجار على الشريك انتهى اقول فيه ايضا نظرا واما فلان
 القاسم انما كان شريكا قبل القسمة واما بعده فقد صار جارا فلا يلزم تقدم الجار على الشريك واما ثانيا فلان تقدم الجار على الشريك انما يتصور

القول

القول

القول

القول

القول

القول

ووادع الرد بالعيب بعد القبض لان قبله من الاصل وان كان بغير قضاء على ما عرفنا في الجماع الصيغ والشفعة
في قسمة ولا خيار روية وهو بكسر الراء ومعناه لا شفعة بسبب الرد بخيار الروية ولا بقية الروية بالفتح عطف على
الشفعة لان الروية محفولة في كتاب التسمية انه يثبت في القسمة خيار الروية وخيار الفرض لانها يثبتان
مخلل في الرضاء فيسأل هل في رومة بالرضاء وهذا المعنى هو جواد في القسمة والله سبحانه اعلم

باب ما تطلب به الشفعة

قال واذا ترك الشفع الاشتهاد حين علم بالبيع وهو يقدر على ذلك بطلت شفעתه لاعراضه عن الطلب هذا لان الاعراض
انما يتحقق حالة الاختيار وهي عند القدرة ولذلك ان اشهد في المجلس ولم يتعد على احد المتبايعين لاهد العفاد وقدا خصناه فيما تقدم
لوثبت لذلك الشريك وانما ثانيا فلان تقدم الجار على الشريك انما يتصور ويطلب لو ثبت لذلك الشريك من الشفعة كما اذا لم يثبت له حصة المانع كما فيما نحن فيه
فلا يتصور تقدم الجار على الشريك في استحقاق الشفعة فضلا عن بطلان ذلك الاترى انه اذا اشترى دارا فسلم الشريك الشفعة فيها اخذها الجار لسقوط
حق الشريك كما مر في اوائل كتاب الشفعة ولا يلزم فيه ان يقدم الجار على الشريك فانما يملك فيما نحن فيه قوله ورواه الرد بالعيب بعد القبض قال جهات
من الشرح اي مراد القدوري في قوله او يعيب بقضاء قاض الرد بالعيب بعد القبض وهو عليه من ذلك صاحب العناية حيث قال قال الشارح قوله ورواه
اي مراد القدوري في قوله او يعيب بقضاء قاض الرد بالعيب بعد القبض وفيه نظر لانه يناقض قوله هناك ولا فرق في هذا بين القبض وعدمه انتهى وقال
بعض العلماء بعد نقل كلام صاحب العناية وفيه كلام وهو انه يمكن ان يقال مراد صاحب الهداية كون التقشير بالقضاء العواني صورة عدم القبض لا
الفرق بين القبض وعدمه حتى يناقض ما سبق فخير كلام الشارحين كما لا يخفى فليتأمل انتهى كلامه يعني يمكن ان يقال من جانب هؤلاء الشارحين ان مراد
صاحب الهداية يحيل قول القدوري او يعيب بقضاء قاض الرد بالعيب بعد القبض صيانة كلام القدوري عن اللغزان الرد قبل القبض لما كان
فنا من الاصل لم يثبت به حق الشفعة اصلا سواء كان بقضاء او بغيره فلو لم يكن المراد بغيره او يعيب بقضاء قاض هو الرد بالعيب بعد القبض كان
التقشير بالقضاء العواني صورة عدم القبض وليس مراد صاحب الهداية الفرق بين القبض وعدمه في الحكم فيما اذا كان الرد بالقضاء حتى يناقض قوله
قوله فيما سبق اقول الحق ان مراد صاحب الهداية ما ذهب اليه صاحب العناية فان ما ذكره ذلك البعض سابقا الاول فلان لو كان مراد ما ذهب اليه
هو لا والشارح لما ذكر قوله ورواه الرد بالعيب بعد القبض فيما بين بيان قول القدوري وان رد بالعيب بغير قضاء الى اخره بل كان ينبغي ان يذكر قوله
ا ما بيان قوله ثم رد بالخيار روية او شرط او يعيب بقضاء قاض ونحوهما لا يوجب على ذي فطرة سليمة لروية باساليب كلام الثقات سيما
واما الثاني فلان عدم ظهور فائدة التقشير بالقضاء بالنظر الى صورة عدم القبض لا يقتضي كون التقشير بالقضاء العواني على تقدير كون قول القدوري
او يعيب بقضاء قاض عاما شاملا للصوتى القبض وعدمه لان ظهور فائدة التقشير بالنظر الى بعض اقوال الكلام العام كانت في كون ذلك الكلام تقدير
بذلك التقدير من اللغو وغيره بل بمسومه فوالاخر ايضا اذا لم يكن ذلك التقديرنا في العموم وذكر الفرد الاخر هناك كذلك فان القضاء كما يتصور بعد القبض
يتصور قبل القبض ايضا فاية الامران تاثير القضاء في ثبوت حق الشفعة انما يظهر فيما بعد القبض تامل

باب ما يبطل به الشفعة لما كان بطلان الشئ يقتضي ساقطه وشبهه ذكر ما يبطل به الشفعة بعد ذكر ما يثبت به الشفعة قوله واذا ترك الشفع

حين علم بالبيع وهو يقدر على ذلك بطلت شفعتة لاعراضه عن الطلب فان قيل جعل ترك الاشهاد ههنا مبطلا للشفعة وذكر قبل هذا في باب طلب الشفعة
ان الاشهاد وليس يلزم وانما هو لثبوت الجاهد وكذلك ذكر في الزهيرة وغيره ان الاشهاد وليس بشرط وانما ذكرنا صاحبنا الاشهاد وعند هذا الطلب في كتاب
بطريق الاحتياط حتى لو انكر المشتري هذا الطلب يمكن الشفع من اقباله لانه شرط لازم ولما لم يكن الاشهاد شرطا لازما لم يكن تركه مبطلا للشفعة فراجع
التوفيق بينهما كما يتبين ان يريد بهذا الاشهاد نفس طلب المواثبة ولكن لما كان بطلب المواثبة لا يتحقق من الاشهاد في حق علم القاضى سمى هذا الطلب
اشهادا والى على هذا ما ذكر من التعليل في حق ترك طلب المواثبة مثل ما ذكره من التعليل ههنا كذلك في النماية ومراج الهداية واكتفى بتلج الردية
ومصاحب الكفاية بنفسه الاشهاد المذكور ههنا بطلب المواثبة حيث قال واذا طلب الشفع الاشهاد اى طلب المواثبة واستغنىنا بهذا التقدير عن
لتفصيل السؤال والاجاب بالكلية وفسره صاحب العناية ايضا بما فسراه به ولكن قال بعده وانما فسرنا ذلك لئلا يرد ما ذكر قبله ان الاشهاد ليس

قال وان صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته وورد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المثل بل هو مجرد
حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه ولا يتعلق استقاطه بالجائز من الشرط فبالفساد والى فيبطل الشرط ويصح الاستقاط

بشرط فان ترك ما ليس بشرط في شيء لا يبطله ويعضده قول المصنف من قبل والراد بقوله في الكتاب اشبه في مجله ذلك على المطالبة بطلب المواشاة وتبطل
هنا لاعتراضه عن الطلب الى هنا كلاس قول فيقول لا يجعل قول المصنف هنا لاعتراضه عن الطلب عند اي معنى لكون المراد بالاشهاد المذكور
في الكتاب هنا نفس طلب المواشاة صحيح اذ لو كان الاشهاد هنا على معناه الظاهر فيقال في تعليق بطلان الشفعة بذكر الاعتراضه عن الاشهاد و
ان يقول لاعتراضه عن الطلب وهو الذي اشار اليه صاحب الفتاوى ومراجعه الى بقوله الماد والى عليه ما ذكره من التحليل في حق ترك طلب المواشاة
ممثل ما ذكره من التحليل هنا انتهى واما جعل قول المصنف من قبل والراد بقوله في الكتاب اشبه في مجله ذلك على المطالبة بطلب المواشاة عاصدا
ايضا لذلك فليس صحيح اذ لا يذهب على ذي مسكة ان مراد المصنف هنا بقوله المذكور هو ان المراد بقوله في الكتاب على المطالبة بطلب المواشاة
الاطلب التفرقة وليس مراده ان المراد بقوله في الكتاب اشبه بطلب المواشاة اذ لو كان كذلك لكان معنى ما في الكتاب طلب في مجله ذلك على المطالبة
وفساد من حيث اللفظ والمعنى فخرجت على احد والمفسر هنا بطلب المواشاة نفس الاشهاد فانها من ذلك ولكن يتصور ان يكون اصحابها

ضد الاخر قوله وان صالح من شفعته على عوض بطلت الشفعة وورد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المثل بل هو مجرد حق التملك صحيح
والاعتياض عنه ولا يتعلق استقاطه بالجائز من الشرط فبالفساد والى فيبطل الشرط ويصح الاستقاط قال صاحب الفتاوى في شرحه ان تمامه وان
صالح من شفعته على عوض بطلت الشفعة وورد العوض اما بطلان الشفعة فلان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المثل بل هو مجرد حق التملك وليس
بحق متقرر في المثل لا يصح الاعتياض عنه واما رد العوض فلان حق الشفعة استقاط لا يتعلق بالجائز من الشرط بل هو الملازم وهو ان يبيع هنا
بشرط ليس فيه ذكر المال مثل قول الشفيع للفقهاء سلتك شفعة هذه الدار ان اجرتنيها او اعترتها فبالفساد وهو ما ذكره في المال اولى انتهى كلام
اقول هذا شرح تبيينه مطابيح للشرح لانه ودرج تعليق المصنف بقوله لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المثل بل هو مجرد حق التملك الشفعة
والى قوله وورد العوض بطريق اللغز والاشارة الى ان حق الشفعة سلتك شفعة هذه الدار ان اجرتنيها او اعترتها فبالفساد وهو ما ذكره في المال اولى انتهى كلام
وهذا مع كونه ما يدل عليه قطعا معنى القيام به شره اليه جردا التفرقة في ذيل الدليلين الحاصلين من التوزيع اعني قوله فلا يصح الاعتياض
عنه في الاول وقوله فيبطل الشرط ويصح الاستقاط في الثاني تبهر واغترض صاحب فتاوى البيان على قول المصنف ولا يتعلق استقاطه بالجائز من الشرط
فبالفساد اولى حيث قال ولتافية نظر لان استقاط حق الشفعة يتعلق بالجائز من الشرط الا يري الى ما قال محمد في الجاه لو قال الشفيع سلتك شفعة
هذه الدار ان كنت اشترتها لنفسك وقد اشترتها لغيره او قال للبايع سلتك ان كنت بعتها لنفسك وقد باعها لغيره فهذا ليس بشيء وذلك
لان الشفيع عن التسليم بشرط ومع هذا التعليق لان تسليم الشفعة استقاط محض كالطلاق والطلاق ولذا لا يرد بالرد وما كان استقاطا فمضاهج
بالشرط لا يرد الا بعد وجود الشرط فلا ينزل التسليم انتهى قال الشارح العيني بعد نقل هذا النظر عن صاحب الفتاوى فقد اخرج هذا النظر الغير الواجب
من قول الشفيع ابي المعين انتهى في شرحه الجاه الكبيير حيث قال فيه فان قيل ان المبيع الموعود يجب ان لا تبطل شفعته ايضا لانه انما يبطل
حقه بشرط سلامة العوض فاذا لم يسلم وجب ان لا تبطل كسافي الكفاية اذ اصلح المكفول له على مال حتى مر به من الكفاية لما لم يجب العوض
لم يشبه البراة قيل له بان المال لا يصح عوضا عن الشفعة نصا كالنظر واخره في باب المظلم واصحح عن دم العمود وشبهه بغيره الطلاق وليست اقتصار
اذا وجد القبول من المرأة والقبول والموجب شيء كذا هنا واما اصلح عن الكفاية بالنفس فذلك على ما ذكر محمد في كتاب الشفعة من ان يسود وكل الكفاية

قال واذا جسد لسان الشري فلا يسلم الشفعة ثم علم انه غيره فله الشفعة لتفاوت الجوارح ولو كان المشرك هو غيره فله ان يأخذ نصيب غيره لان التسليم لم يوجد في حقه و لو بلغه شراء النصف فسلمه لم يشر او الجعير فله الشفعة لان التسليم بضر الشركه ولا شركه وفي عكسه لا شفعة في ظاهر الرواية لان التسليم في الكل تسليم في البعض

وقل مما اشترى من الدراهم كان تسليمه باطلا ايضا لان اطلاق ما ذكره في البسوط والايضاح دليل عليه حيث قال في المبسوط وكذا لو اشترى ان الثمن عبدا وثوب ثم ظهر انه كان كميلا او موزونا فوجب شفعته ولم يضر ان قيمته المكيل والموزون اقل من قيمته الذي اشترى به او اكثر لانه تعليل وال عليه وكذلك ما ذكره في الايضاح من الاطلاق والتعليل وال عليه وكذلك ايضا استدلال في الذخيرة بما ذكره في المبسوط وقال في ان الثمن غشحي هو من ذوات القسم فسلم ثم ظهر انه كان كميلا او موزونا فهو على الشفعة كما ذكره خمس الاثمة الشرعية ثم قال فعلى هذا القياس لو ان الثمن الف درهم فاذا ظهر انه مكيل او موزون فهو على شفعته على كل حال الى هنا لفظ النهاية وقال صاحب العناية قال في النهاية بتقديره بقوله قيمتها الف او اكثر غير مفيد فانه لو كان قيمتها اقل مما اشترى من الدراهم كان تسليمه باطلا ايضا وكلفت لذلك كثير او هو يعلم بالاولية فان التسليم اذا لم يصح فيما ظهر الثمن اكثر من المسمى فلان لا يصح اذ ظهر اقل اولى انتهى اقول ما ذكره صاحب العناية لا يرفع ما قاله صاحب البناء من كون التسليم الواقع في عبارة الكتاب بقوله قيمتها الف او اكثر غير مفيد فانه لما كان جواب المسئلة غير مختلف فيما اذا كان قيمتها الف او اكثر او اقل كان التسليم بغيرها الف او اكثر غير مفيد قطعاً فان لم يكن مغلاً بنا على ايساره في باءى الرأى بتقدير الحكم ايضا فلا اقل من كونه متديكاً وان عد السلوك مسلک الدلالة بالاولوية امر ايساره في هذا المقام كفى ان يقال قيمتها اكثر فان التسليم اذا لم يصح فيما ظهر الثمن اكثر المسمى فلان لا يصح فيما اذ ظهر اقل منه او مساوياً له اولى مغلط من ما شدراك احد التقديرين قوله واذا قيل لان المشتري فلان سلم الشفعة ثم علم انه غيره فلما شفعة تفاوت الجوارح يعني تفاوت الناس في الجوارح الرضى بجوارحها لا يكون رضى بجوارح ذلك كذا في الكافي قال محمد بن ابي في الجاهل لو قال الشفيع سلمت شفعة هذه الداران كنت اشتريتها لشرك وقم اشترى به انية فهذا ليس بتسليم وذلك لان الشفيع على التسليم بشرط صح هذا التعليق لان تسليم الشفعة استقاط محض كاطباق والتحاق فصع تعاقبه بالشفط ولا ينزل الا بعد وجوده انتهى وقال صاحب العناية هنا بعد نقل ما قاله محمد في الجاهل ونهرا كما ترى يناقض قول اخص فيما تقدم ولا يتعلق استقاطه بالجائز من الشفعة فبان ان اولى انتهى ولا يخفى ان كلام صاحب العناية خلاصة النظر الذي اورده الشارح الايقاني فيما تقدم على قوله لم يصنع ولقدناه عنه وذلك انما يتعلق به من الكلمات هنا كقصد بعض الفضلاء ورفع ذلك حديث قال وانت غير بانة فرق ما بين شرطه وشرطه فما سبق كان من الشرط اتي تدل على الاعراض عن الشفعة والرضا بالجوا مطلقا بجملا ما ذكره هنا فانه اذا لم يتيسر للشفيع او اذا اشترى به الى ان لم يبدل تسليمه على الاطلاق اذ لا قدرة له على اخذه وكذا تسليمه لزيد لا يدل على الرضا بجوارحه وتقليت اهل انتهى كلامه اقول ليس هذا بسيد لان حاصله حل الشرط المذكور في كلام اخص فيما سبق على الشرط المحض وهو الشرط الذي يدل على الاعراض وحس الشرط المذكور في كلام الامام محمد في الجاهل على الشرط المحض الاخر وهو الشرط لا يدل على الاعراض ولا يخفى على الفطن ان شئنا من كلامه لا يسهل ذلك اصلا اما كلام المصنف فلانه قال ولا يتعلق استقاطه بالجائز من الشرط فبالفاسد اولى ولا شك ان اولوية عد يتعلق استقاطه بالفاسد من عدم تعلق استقاطه بالجائز من الشرط انما ظهر اذ كان المراد بالشرط الجائز من الشرط الجائز المخصوص جواز ان يكون مخصوصه حالة ما تم عن التعليق لم يوجد بملك في الفاسد واما كلام الامام محمد فلانه قال لان تسليم الشفعة استقاط محض كالطلاق الثاني فصع تعليقه بالشرط ولا يخفى ان ما يفرع على كون تسليم الشفعة استقاطا محضاً انما هو صفة تعليقه بالشرط مطلقاً لا صفة تعليقه بشرط معين سيما

فصل قال واذا باعوا الاقدار من حق طول الحق انما الشفعة للشفعة ولا يقطعها الا بالارادة وحده حيلة وكذا اذ اوجب منه هذا المقدار سلم اليه
 لما يباع قال واذا باع منها سهمين او اكثر من حقها فالشفعة للبايع السهم الاول دون الثاني لان الشفعة حار فيها الا ان الشفعة في الثاني شريك يفتق
 عليه فان اراد الحيلة ابتاع السهم الثاني وادى الباقي بالبايع وان اشاعها بقية شدة فمعه اليه ثوبا يرضاه فالشفعة بالحق دون ان يرضاه عقد آخر فحق
 هو القوي عن العاقدان رضي الله عنه وهذا وحده اخرى تم توارثه فمعه فباعا بائنا فمعه ويطلب الحائز بقوه دفعته الا ان لا يصدق الشفعة بمقتضى كل الفرج مشرتي القوي
 قيام البيع الثاني فيصير به والا وجه ان يباع بالدار التي فيها الشفعة فيقول المالك المزارع غير قال لا تكثر الحيلة في اسقاط الشفعة هل
 ان يوسف لو تلو عند محي لان الشفعة انما وجدت للدار التي فيها الشفعة ولو اشاعها في دار اخرى فلا يملكها ولا يملكها في دار اخرى فلا يملكها ولا يملكها في دار اخرى فلا يملكها
 للملك في اسقاط الشفعة مسائل متفرقة قال انما الشفعة في دار واحدة لا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين
 بائنا يفتق الشفعة على الشفعة في دار واحدة لا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين ولا في دارين
 اذا اشاعها في دار اخرى يملكها في دار اخرى ولا يملكها في دار اخرى ولا يملكها في دار اخرى ولا يملكها في دار اخرى ولا يملكها في دار اخرى ولا يملكها في دار اخرى ولا يملكها في دار اخرى

الشرط الذي لا يدل على الاعراض فان كونه استطلا يفتقني الاعراض دون عدم الاعراض تام تحت

فصل لما كانت الشفعة تستقط في بعض الاحوال علم تلك الاحوال في هذا الفصل لاحتمال ان يكون الجار فاسقا يتاذى به وفي احتمال
 احيائه لاسقاط الشفعة يحصل اخلاص من مثل هذا الجار فاسقا يتاذى به فاصح الية تبيانه كداتى العناية وحسبها بما لا يمكن تجر
 على طسا ههنا التوجيه ان السباع يخرج المبيع من يده وملكه بالصبيح فيحصل به اخلاص له من اذية مغل في كل الجار
 الفاسق فاما الاحتياج الية استعمال لاسقاط شفعة تدارك دفع ذلك بعض الغضلاء حديث قيد قول صاحب الناية
 يتاذى به في قوله لاحتمال ان يكون الجار فاسقا يتاذى به بان قال في استيفاء الثمن وقال ويجوز ان يقال ذلك اذا كان للسباع
 دار اخرى واداره المبيته فتدبر انتهى القول الاظهر عندي ان يقال المقصود من اسقاط شفعة مثل ذلك الجار الفاسق الذي يتاذى
 دفع تاوى الجيران المداصقين بالدار المبيته دون دار ذلك الجار الفاسق لا دفع مجرد تاوى نفس السباع ولا يذهب عليك ان هذه الفائدة

سما يفتق في كونه من الصور بخلاف ما ذكره ذلك البعض فتدبر قوله والا وجه ان يباع بالدار هم الثمن وينتهي اذا استحق بالشفعة على
 العرف فوجب رد الدينار لا غير قال صاحب النماية وبيان ذلك ما ذكره في شفعة فتاوى قاضيان فقال ومن يبيته باذ اراد ان يبيع الدار
 بعشرة آلات در جميعها بعشرين الفا فخر يقبض تسعة آلات وثمانية وثلاثون الفا فخر يقبض بالباقي عشرة دنانيز او اقل او اكثر فلو اراد الشفعة اربع دنان
 بعشرين الفا فلا يذهب في الشفعة ولو استحق الدار على المشتري لاي رجع المشتري بعشرين الفا واثنا عشر مائة اذا استحق الدار
 ثمانية لم يكن عليه ثمن الدار فتهطل العرف كما لو باع الدينار بالدار التي للمشتري على السباع ثم تصادف اذ لم يكن عليه ثمن فانه يتهطل العرف
 انتهى واقضى اقره صاحب النماية في بيان معنى كلام المصنف هنا بذلك المعنى المذكور في فتاوى قاضيان الا انه لم يتعرض لكون ذلك
 مذكورا فيما بل بعد شرحه محضا الكلام المصنف هنا حيث قال وقوله والا وجه الى آخره فتدبره اذا اراد ان يبيع الدار بعشرة آلات درهم
 الى آخره ما ذكر في النماية معناه الى فتاوى قاضيان اقول لا يذهب على ذي فطنة ان معنى كلام المصنف هذا ليس عين ما ذكر في فتاوى
 قاضيان ونى الشرحين المزبورين فان معنى كلامه ان يباع بكل الدار هم التي من الثمن وينتهي معنى ما ذكر فيها ان يقبض بعض منها يباع
 بالباقي ونايه وعن هذا قال المصنف فيما اذا استحق المشتري فوجب رد الدينار لا غير وقالوا ثمة لاي رجع المشتري بعشرين الفا واثنا عشر مائة

بما عطف
 ثم كذا المصنفين مشركان في ان يباع الجوار والشركة وان لا يضر بائع الدار فيها لعدم لزوم رجوع مشتري الدار عليه بكل الثمن عند ظهور
 يستحق الدار في ثمن منها فصار احدهما نظير الاخرى احيية لاصية فلا يصلح احدهما لان يكون بيانا وشركه الا ان يفتق قوله ولا تكثر الحيلة في
 اسقاط الشفعة عند ابى يوسف رحمه الله وتكره عند محمد رحمه الله قال في النماية اختار من النماية ومخرج الدراية اعلم ان احيائه في هذا الباب
 اما ان تكون للرفع بعد الوجوب اول دفعه فالاول مثل ان يقول المشتري للشفيع انا اولها لك فلما حجتك في الاخذ فقول ثم لم يقطبه
 الشفعة وهو مكره بالاجماع والثاني مختلف فيه قال بعض المشائخ عليه مكره عند ابى يوسف مكره عند محمد وهو الذي ذكر في الكتاب ههنا
 لتاقل قاس فصل الشفعة على فصل الزكوة ومنهم من قال لا يكره احيية لمنع وجوب الشفعة بلا خلاف وانما الخلاف في فصل الزكوة انتهى
 اقول في هذا التقرير شي وهو ان اما ان يراو بالاجل والاختلاف في قوله وهو مكره بالاجماع والثاني مختلف فيه اجماع المصنفين في اختلافهم

قال في الشفعة ما عرفت داره منصوص فقامه الباطن اخذ الشفعة النصف الذي صار للقنوي اذ يدوم لان الصفة من عام الضمن لما يتبع من تسليم الامانة وانما جازت
 الضمن بالشفعة في القيمة والشفعة لا تقتضى الضمن وان كان له ثمن فيه من دابة على المباشرة فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم احد عشر كمن يفتقن من احوالهم
 وقاسم الشفوي الذي ليس به حيث يكون للشفعة ففرضه لان الضمن ما وقع من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم احد عشر كمن يفتقن من احوالهم
 كما يفتقن منه وهذه كمن يطوي اجواب في الكتاب يدل على ان الشفيع ما يقضى النصف الذي صار للقنوي في احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم
 بالصفة وتحت الشفعة رابطة مما اخذ ما زاد في جانب الباطن الذي يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم
 على الشفعة لان اخذ بالشفعة ملازم بالشفعة من قوله الشراء وقوله انه يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم
 اذ ان الشفعة على الباطن جازم عند الشفيع والى يوسف وقال من ورثه الله من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم
 هذا الموضع في تسليم الوكيل يطلب الشفعة في رواية كتاب الزكاة وهو الصحيح ومن قوله ان يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم
 فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم

كتاب القسمة

قال القسمة في الايمان المشتركة مشروعة لان النبي عليه السلام بالشفعة للعامة والارث وشرعها مما شرع في كل شيء من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم
 في نفس السلسلة يراون كسلا جاع المشايخ واختلافهم في الرواية ايا ما كان لا يخلو التقرير المذكور عن اضطراب اما على الاول فظان الطبع يكون الثاني مختلفا لانه
 تاما حينئذ لان اختلاف الاجتهاد في الثاني انما كان على قول بعض المشايخ من الرواية واما على قول بعضهم فلا خلاف بين المتجدين في عدم كراهته اجماعا في هذا
 الفصن انما اختلفت بينهم في فصل الزكاة كما ذكره واما على الثاني كما هو المتبادر من قوله قال بعض المشايخ غير يكرهه الى آخره فظان الطبع يكون الاول كونه
 لا يصح حيث لا شمس لانه الشفيع روي عدم كراهته الاحتياطي في باب الشفعة على كل حال حيث قال في باب الشفعة بالعرض من الميسر بعد ما ذكره وجهه اهل
 الاستعمال بنده اهل الابطال حق الشفعة لا باس به باقبل وجوب الشفعة فلا اشكال فيه وكذلك بعد الوجوب وان لم يكن قصد المشتري الاضرار به فانما قصده الرد
 عنك نفسه ثم قال وقيل في قول ابي يوسف واما عند محمد فيكبره وذلك على قياس اختلافهم في الاحتياطي لا استعلاء الاستبراء للشفيع من وجوب الزكاة انتهى على الاما فان قيل
 في فتاواه وذكر محمد رحمه الله عليه في الاصل الجملة في استعلاء الشفيع ولم يكرهه كما هو ظاهره على احوال في يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم
 الاستبراء على قول ابي يوسف لا يكرهه وقال بعض المشايخ يكرهه اجماعا لا استعلاء الشفيع بعد الوجوب لانه احتياطي الابطال حتى اجتزعت احوال الوجوب في احوالهم فكل من يفتقن ما هو من مائة مائة من احوالهم
 وقال شيخ الامام شمس لانه الشفيع لا باس بالاحتياطي الابطال حق الشفعة على كل حال باقبل وجوب الشفعة فلا شك كما لو ترك اكتساب المال للشفيع وجوب الزكاة
 ويجوز وجوب الشفعة لا يكره الاحتياطي ايضا لانه احتياطي له في الضر عن نفسه الا الاضرار بالغير فظاهرا ذكر في الكتاب دليل على هذا الى هنا فظاهرا في ما عرفت

كتاب القسمة

مناسبتهم القسمة بالشفعة من حيث ان كلا منهما من نتائج النصب الشافع لما ان اقوى اسباب الشفعة الشركة فاحد الشركيين اذا اراد الاخر في
 مع بقا ملكه طلب القسمة ومع عدمه بقا ثمره باع فوجب عنده الشفعة بزائدة ماني عامة الشرح وقال في النهاية وصرح الدراية بعد ذلك ولان
 القسمة نافذة للشفعة قاطعة لوجوبها الى قولنا عليه الصلوة والسلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة والنفق يقتضي سبق
 الشهوت فكانت بين الشفعة والقسمة مناسبتة والمضادة والمتضاد ان يفتقران ابداع تقدم المشتب على المنفي كما في الامر والنهي والكلح والاطلاق
 انتهى اقول فيه بحيث لان كون القسمة منافية للشفعة قاطعة لوجوبها الى قولنا عليه الصلوة والسلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت
 الطرق فلا شفعة انما يتشبه على سهل الشافعي فانه لم يجرز الشفعة بالجواز استدلال عليه بالحديث المذكور واما على سهل استثناء الامام جواز الشفعة بالشفعة
 بالجواز ايضا استدلالا عليه باحد حديث اخرى واجابوا عن استدلاله بالحديث المذكور بان آخر الحديث وهو قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق
 فلا شفعة ليس بثابت ولكن ثبت نعمناه نفى الشفعة بسبب القسمة السامعة بوقوع الحدود وصرح الطرق فان القسمة لما كان فيها معنى المبادر كان
 الموضوع موضع ان يشك ان يخلل حتى بها الشفعة كما سبق فبين عليه الصلوة والسلام عدم مشيئة الشفعة بها وقد مر اجواب بهذا التفضيل عن
 استدلال الشافعي بالحديث المذكور في اوائل كتاب الشفعة في عامة الشرح حتى النهاية وصرح الدراية فاما معنى بنو جبهه الناسبة بيننا على
 ما هو المروي هناك ثم ان القول بان المنفي يقتضي سبق الشهوت يتنافى ما يقرر في المعقولات من ان السلب لا يقتضي وجود الموضوع والى القول
 بان التضاد ين يفتقران ابداع مع تقدم المشتب مع المنفي ممنوع الاتري الى قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وقوله تعالى نطق الموت والحياة

تصعب البادلة هو الظاهر في الحيوانات والعروض للتفاوت حتى لا يكون لاحدهما أخذ نصيب
عند يسهل الآخر وكذا شراياها فاقسمها ولا يبيح احدهما نصيبه واجهة بعد القسمة

وتحذرك كيت يقدم المنفى هناك على الميث قال صاحب العناية وتقدم الشفعة لان بقاها ما كان على ما كان اصل انتهى اقول فيه نظره هو انه كما
في الشفعة بقاها ما كان على ما كان بحيث يبقى فيما الشيوع على حاله وان زال ملك احد الشركيين كذلك في القسمة بقاها ما كان على ما كان بحيث يبقى
فيها ملك احد الشركيين في البعض على حاله وان زال الشيوع بل بذا البقا هو المناسب لما ذكره في وجه مناسبة القسمة بالشفعة من ان حال الشركيين
اذا اراد الاقتران مع بقاها ملك طلب القسمة ومع عدم بقائه باع فوجب عنده الشفعة فيكون بقاها ما كان اصلا لا يبرح تقديم الشفعة كما لا يخفى ثم ان
القسمة في اللغة اسم للاقتسام كالقدرة للاقتداء والاسوة للاقتداء وفي الشريعة جمع النصيب الشائع في مكان معين وسببها طلب احد الشركيين للاقتسام
بنصيبه على الخلوص وركنهما الفصل الذي يحصل به الافراز والتميز بين النصيبين كالكيل في الكيليات والوزن في الموزونات والزرع في الاراضي
والعد في المعدودات وشروطها ان لا يفوت منفعة بالقسمة ولذا لا يقسم الحائط والحمام وما اشبه ذلك قوله ومعنى المبادلة هو الظاهر في الحيوانات

والعروض للتفاوت حتى لا يكون لاحدهما اخذ نصيبه عن نصيب الآخر ولو اشترى باه فاقسمها لا يبيح احد جان نصيبه مراعاة بعد القسمة وتحققه ان ما يخذ
كل واحد منهما ليس بمثل لما ترك على صاحبه يتحقق فلم يكن بمنزلة اخذ العين حكما كذا في النهاية اقول هنا اشكال وهو انه قد علم ما ذكرنا في الكتاب
والشرح ان القسمة لا تعبر عن معنى المبادلة والافراز في جميع الصور سواء كانت في ذوات الامثال او في غير ذوات الامثال لانه من جزو
معين الا وهو مشتق على النصيبين فما يخذ كل واحد منهما بعضه كان ملكه لم يستفده من صاحبه وببعضه الآخر كان لصاحبه فصار له عوضا عما بقي من
في صاحبه فكانت القسمة في كل صورة بالنظر الى البعض الذي كان ملكه افرازا وبالنظر الى البعض الاخر مبادلة واذا كان الامر كذلك فكون
معنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الامثال كالحيوانات والعروض غير واضح اذ غاية الامر ان البعض الذي يخذ كل واحد منهما عوضا
عما بقي من حقه في صاحبه ليس بمثل لما ترك على صاحبه من حقه في غير ذوات الامثال فلم يكن اخذ ذلك بمنزلة اخذ عين حقه حكما فتحقق معنى
الافراز فيه بالنظر الى ذلك البعض ولا يلزم منه ان لا يتحقق الافراز فيه بالنظر الى البعض الذي هو عين حقه في الحقيقة اذ لا شك ان اخذ هذا
البعض افرازا لا يتصور فيه مبادلة فحققت في غير ذوات الامثال بالنظر الى ما يخذ كل واحد منهما من عين حقه افراز بدون المبادلة وبالنظر الى
ما يخذ من نصيب صاحبه مبادلة بدون الافراز فكان معنيا الافراز والمبادلة فيه متساويين فمن اين ثبت ظهور معنى المبادلة فيه كما ادعوه في
بمثالات ما قالوا في ذوات الامثال كالكيليات والموزونات من ظهور معنى الافراز فيها فانه واضح ان اخذ كل واحد منهما فيما هو عين حقه من
نصيبه افرازا بلا شبهة واخذ كل واحد منهما فيما هو نصيب صاحبه بمنزلة اخذ عين حقه لكون نصيب صاحبه فيما مثل حقه يتحقق واخذ العين
كأخذ العين حكما كما في القرض فحققت فيما معنى الافراز بالنظر الى البعض الآخر ايضا فكان هو الظاهر فيها والحاصل انه لم يقلوا معنى الافراز ظاهرا
ذوات الامثال وغير ظاهرا في غير ذوات الامثال بل معنيا الافراز والمبادلة متساويين فيه لكان الامر معنيا ولما قالوا معنى المبادلة ظاهرا في غير ذوات
الامثال لم يخل ذلك كالتعريف وذكر صاحب النهاية وجها البسط مما ذكر في النهاية لظهور معنى المبادلة في غير ذوات الامثال ناقلا عن المنفى حيث قال
ومعنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الامثال كلما وصرح في المنفى وغيره فقال في المنفى واما القسمة في غير ذوات الامثال فشبها لمبادلة فيها
راجع لانها افراز حكما من وجه ومن حيث الحقيقة هي مبادلة من كل وجهها بالحقيقة مخطا بها الحكم لان نصف ما يخذ كل واحد منهما مثل لما ترك على
صاحبه باعتبار القيمة واخذ الشئ كأخذ العين حكما وكان افرازا الا ان ما يخذ كل واحد منهما ليس بمثل لما ترك على صاحبه يتحقق لان القسمة

ب

الافراز تقاديب المقاصد والمبادلة مما يجزم في فيد للعبير كما في قضاء الدين وهذا كان احد طلب القسمة عند طلب احد الشر كالموت في حقه ومعنى ان خصمه بالاشفاق بنصيبه وتبين الغير عن الانتفاع بملكه فيجب على القاض اجابته فان كانت اجناسا مختلفة لا يجز القاض على قسمتها لتعد المعادلة باعتبار حشش التفاوت في المقاصد ولو قاضا عليها جاز لان الحق هو قسم قال وينبغي للقاض ان ينصب قاسما يترقده من بيت المال يقسم به على الناس بعد اجرا لان القسمة من جنس عمل القضاء من حيث انه يتم به قطع المنازعة فاشبهه رذق القاضه وكان منقعه نصب القاسم تعد العامة فتكون كفايته في مالهم غز ما بالخذف قال فان لم يفعل نصب قاسما يقسم بالاجر

ليس من ذوات الامثال وفيها ليس من ذوات الامثال لا تثبت المعادلة بيقين فالافراز مع المبادلة استويا في الحكم ثم ترجمت المبادلة بحقيقة الى ههنا كلامه اقول لا يذنب عليك ان الاشكال الذي ذكرناه حجة عليه مع زيادة لانه انما يدل على تحقق رجحان معنى المبادلة فيما يآخذ كل واحد منهما من نصيب صاحبه عوضا عما ترك على صاحبه من حق نفسه لا على تحقق رجحان ذلك في المقسوم ككيفية ما يآخذ كل واحد منهما من نصيب نفسه لا يوجد فيه الا افراز محض لان معنى الافراز ان يبيض بين حقه واخر كل واحد منهما نصيب نفسه فليس حقه لا غير والمدعى رجحان المبادلة في القسمة المشاكسة اجزا القسمة في غير ذوات الامثال وهو غير لازم من الوجه المذكور بل فيه دلالة على رجحان معنى الافراز في ذلك اذ لا شك ان اخذ كل واحد منهما من حقه من نصيب نفسه افراز محض واذا كان كذلك واحد منهما نصيب صاحبه اخذ ليشل ما ترك على صاحبه من حق نفسه باعتبار القيمة وكان له خذ ذلك المشل كما خذ العين كما كان افراز كما صح به في الوجه المذكور كان معنى الافراز في ذلك ظاهرا وراجحا لاعتقده في جميع اجزاء المقسوم بتحقيق المبادلة في بعضها كما تحققته قوله الا انها اذا كانت من جنس واحد اجزا القاض على القسمة عند طلب احد الشر كالموت في حقه ومعنى القاضه عند طلب احد الشر كالموت في حقه ومعنى القاضه عند طلب احد الشر كالموت في حقه

عن سوال مقدر يريد على قوله ومعنى المبادلة هو الظاهر في الجبر والعمد بان يقال لو كان معنى المبادلة هو انفسا في ذلك لما جبر الى على القسمة في ذوات الامثال كذا في مائة الشروح اقول ههنا ايضا اشكال وهو ان اريد بقوله لان فيه معنى الافراز بالنظر الى النصيب الذي يآخذ احد الشر كالموت في حقه فلا يجزى الكلام مستندي في الاجبار على اخذ النصيب الاخر الذي يتحقق معنى المبادلة بالنظر الى ويظهر على ما قاله وان اريد بتلك ان نصيب معنى الافراز بالنظر الى النصيب الذي كان لصاحبه وما خذ عوضا عما ترك على صاحبه من حق نفسه كما هو الملائم لقوله بتقارب المقاصد فذاك ينافي ما يقدم من القول بان معنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الامثال اذ لا شك في تحقق معنى الافراز بالنظر الى النصيب الذي يآخذ احد الشر كالموت في حقه واذا تحقق فيه معنى الافراز بالنظر الى النصيب الاخر ايضا كان معنى الافراز منسجا ظاهرا جازا في حصول القول بان معنى المبادلة هو الظاهر في قتال ثم اقول لو قال المصنف لان فيه امكان المعادلة بدل قوله لان فيه معنى الاقرار كان سالما عن بطل الاشكال وكان مناسبا لاسماه بقوله لتعد المعادلة في تعليل عدم الاجبار على القسمة فيما اذا كانت اجناسا مختلفة كما سياتي تبينه قولة القاضه سما يجزى فيه الجبر كما في قضاء الدين يعني ان الاضافة بين الجبر والمبادلة لا تنافي بين الجبر كما في قضاء الدين فان المديون يجبر على قضاء الدين والمديون يقضى باسما له على ما عرفت فصارا يودى المديون بدلا عما في ذمت اقول نقائل ان يقول جريان الجبر في قضاء الدين يكون ما اجدها والمدائن من السهل مثل ما ثبت في ذمة المديون بيقين وقد صرحوا بان اخذ مثل الحق بيقين بمنزلة اخذ عين وعن هذا جعلوا اخذ المشل في القسمة كما اخذ العين فجعلوا الفرض لذلك بمنزلة العاريج بل كان ما نحن فيه من غير ذوات الامثال فان ما يآخذ احد الشر كالموت في حقه من نصيب الاخر ليس مثل ما ترك عليه من حق نفسه بيقين فكم يمكن بمنزلة اخذ عين الحق ومن هذا قالوا ان معنى المبادلة فيه هو الظاهر من ذلك نشأ السؤال المتقدرا صحيح الى ابواب الذي نحن بصدده فكيف يترقياس جريان الجبر فيما نحن فيه على جريانه في قضاء الدين مع تحقق الفرق الواضح بينهما قوله ولو تر ضوابطه جاز لان الحق هو قسم قال صاحب العناية في شرحه بذا هو ولو ترا ضوابطه على ذلك جاز لان القسمة في مختلف الجنس مبادلة كالتجارة والترخي في التجارة شروطا بالنص انتهى اقول هذا الشرح غير مطابق للشرح وليس يتم في نفسه لانه ان اراد ان القسمة في مختلف الجنس مبادلة كالتجارة فهو ممنوع كيف وقد قرر فيما مر ان القسمة مطلقا لا تعرى عن معنى المبادلة والافراز الا ان معنى الافراز هو الظاهر في ذوات الامثال ومعنى المبادلة

فقد ان السفلى يصلح لما لا يصلح له العلوي من اخذاه بغير علم او سر او با او اصطبل او غيره ذلك فلا يصح ان يحبل كلابا لعيه وهاهنا يوافق
 ان القسمة بالذرع هي الاصل لان الشركة في الميزان ودرع لا في القيمة فيصاير اليه ملامكن والمروق التسوية في السكنة في المرافق اتم
 بختلافهما بينهما في كيفية القسمة بالذرع فقال ابو حنيفة مرة ذراع من سفلى بذراعين من علو وقال ابو يوسف انه ذراع من سفلى
 قيل اجاب كل منهم على عادة اهل عصره اهل بلدة في تقصيل السفلى على العلو واستواهما وتقصيل السفلى مرة والعلو
 اخرى وقيل هو اختلافاً معني ووجه قول ابو حنيفة انه ان منفعة السفلى تربو على منفعة العلو بمنفعة لانها تنسق
 بعد فوات العلو ومنفعة العلو لا تنسق بعد فناء السفلى وكذا السفلى فيه منفعة البناء والسكنى وفي العلو
 السكنى لا غير اذ لا يمكنه البناء على علوه الا براضا وصاحب السفلى فيعتبره ساطعاً منه بذراع من السفلى

ان يترجم الى

على الوجه المفصل في الكتاب حينئذ بالكلية فان يجوز القسمة على وفق تراضيهما على شئ معين كمن كان بلا خلاف من احد الا يرى ان الدور مطلقاً
 لا تقسم قسمة واحدة عند ابي حنيفة وعند تراضى الشركاء فيما بينهم على تلك القسمة يقسم لها حصة ايضاً كما صرحوا به قاطبة وان اريد بالترضى المذكور
 تراضياً على مجرد القسمة بدون تعيين شئ كما هو الظاهر من عبارة النماية ومخرج الدراية والذخيرة وهي قولهم ولئن كانا في دارين فهو محمول على ما
 اذ تراضيا على القسمة ولكن طلبوا من القاضي القسمة ولكن طلبوا من القاضي المعادلة فيما بينهم لم يقدر التقدير بذلك شيئاً الا انها تراضيا حينئذ على
 القسمة المعادلة فان كان نذهب الى حنيفة ان البيوت المتفرقة لا تقسم قسمة واحدة فالظاهر ان وجه عدم إمكان التعديل في قسمة قسمة واحدة
 كما قال في الدور فاذا لم يكن التعديل فيها فكيف يجوز تراضيهما على القسمة مع طلب المعادلة فيما وبالمجمل لا يرى معنى فارق بين صدور
 التصريح بالترضى على ذلك المعنى منها وعدم صدوره فما معنى اختلاف جواب المسئلة في الصورتين فتأمل قوله لجران اسفل يصلح لما لا يصلح له

العلو من اخذاه بغير علم او سر او با او اصطبل او غيره ذلك فلا يصح ان يحبل كلابا لعيه وهاهنا يوافق ان القسمة بالذرع هي الاصل لان الشركة في الميزان ودرع لا في القيمة فيصاير اليه ملامكن والمروق التسوية في السكنة في المرافق اتم بختلافهما بينهما في كيفية القسمة بالذرع فقال ابو حنيفة مرة ذراع من سفلى بذراعين من علو وقال ابو يوسف انه ذراع من سفلى قيل اجاب كل منهم على عادة اهل عصره اهل بلدة في تقصيل السفلى على العلو واستواهما وتقصيل السفلى مرة والعلو اخرى وقيل هو اختلافاً معني ووجه قول ابو حنيفة انه ان منفعة السفلى تربو على منفعة العلو بمنفعة لانها تنسق بعد فوات العلو ومنفعة العلو لا تنسق بعد فناء السفلى وكذا السفلى فيه منفعة البناء والسكنى وفي العلو السكنى لا غير اذ لا يمكنه البناء على علوه الا براضا وصاحب السفلى فيعتبره ساطعاً منه بذراع من السفلى

بختلف باختلاف المحر والبر وبالاضافة اليها فلا يمكن التعديل الا بالقيمة وقال والفتوى اليوم على قول محمد قوله قيل اجاب كل واحد منهم
 على عادة اهل عصره او بغيره في تفصيل اسفل على العلو واستواهما وتقصيل اسفل مرة والعلو اخرى وقيل هو اختلاف معنى قال صاحب العتبات
 في شرح هذا المقام واختلف المشايخ بان معنى هذا الاختلاف اختلاف عادة اهل العصر والبلدان في تفصيل اسفل على العلو او العكس وذلك
 او استواهما او هو معنى فتمنى فقال بعضهم اجاب كل منهم على عادة اهل عصره اجاب ابو حنيفة بناء على ما شاهد من اهل الكوفة في اختياره على
 العلو وابو يوسف بناء على ما شاهد من اهل بغداد في التسوية بين العلو واسفل في منقعة السكنى وهو بنى على ما شاهد من اختلاف العادات في
 البلدان من تفصيل اسفل مرة والعلو اخرى انتهى اقول في ادائل تحريره وحمل حديث قال او العكس من ذلك ولا يخفى ان تكصيف اسفل
 على العلو مطلقاً انما هو تفصيل العلو على اسفل مطلقاً وهو ليس بذهب احد في الاختلاف المذكور وانما النذهب في تفصيل اسفل على العلو مطلقاً
 كما قال ابو حنيفة واستواهما كما قال ابو يوسف وتفصيل اسفل مرة والعلو اخرى كما قال ابو محمد وليس الثالث بعكس الاول كما لا يخفى وتتم

ان يترجم الى

ور صاحب الهداية في حسن تحريره واصابته حيث قال في تفصيل اسفل على العلو واستواهما وتقصيل اسفل مرة والعلو اخرى فاصاب الموقفي
 افادة عين المذاهب الثلاثة الواقعة في الاختلاف المذكور كما ترى قوله وكذا اسفل في منقعة البناء والسكنى وفي العلو السكنى لا غير قال بعض
 الفضلاء انما كان لقرن والمدعي التسوية في السكنى لاني المرافق الا ان يفرق بين ما ذكره محمد وما ذكره ابو حنيفة وهو غير ظاهر انتهى اقول ليس
 ذلك بسديد اذ لا فلان معنى قوله فيما مر والمرامى التسوية في السكنى لاني المرافق ان المرامى في نفس القسمة بالذرع التي هي الاصل التسوية في
 السكنى لاني المرافق اذ لا فلان في بعض يحصل بالاتفاق في منقعة السكنى بدون الاحتياج الى الاتفاق في المرافق فيصاير الى ما هو الاصل عند الاتفاق في
 الجنس من قسمة العين ودون القيمة ورامده ههنا بقوله وكذا اسفل في منقعة البناء والسكنى في العلو السكنى لا غير بيان مراعاة منقعة غير السكنى ايضاً

تتبعه الاكثر كالتقسيم في الميراث...
 ١٤٤ ورسف ان القسمة اصلها...
 الاقسمة والقسمة...
 نصف السبق...
 انما على...
 اسقط...
 بل رسف...
 ذلك...
 والاسم...
 فان...
 لا...
 قال...
 فهو...

في كيفية القسمة عند ابي حنيفة...
 فان نفس القسمة بالزرع...
 وانما يتاخر...
 ابي حنيفة...
 معا فلما...
 صدر وما...
 المتدبر...
 لا حاجة...
 لقوله...
 ستة وستون...
 فروع كما ذكرنا على قولهم...

باب دعوى الغلط في القسمة والاستحقاق...
 ذكر بنات قال صاحب...
 فان كان...
 حيث قال...
 ذلك...
 في التقويم...
 في الشرع...
 فاذا...
 ادعى...
 بلا...
 في...
 يكتب...
 تلك...
 ذلك...

بعضه فالقول قول خصمه مع يمينه لا يرد على عليه الغصب وهو منكر وان قال اصابني الى موضع كذا فله عليه الى ذلك
على نفسه بالاستيفاء وكذا به شريكه تعاقدت القسمة لان الاختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة قصار
تغير الاختلاف في مقدار المبيع على ما ذكرنا من احكام التعالف فيما تقدم ولو اختلفا في التقويم لم يثبت اليه لانه دعوى الغبن

ولا معتبر به في البيع فكل ان في القسمة لوجود النزاع الا اذا كانت القسمة بقسمة القاصه والغبن فالحش لان تصرفه مقيد بالعدل
تصده بقية في اقراره فبعد ذلك لا يقبل الاقرار بالرد فلا فائدة في اختلافه ولذلك لم يجب تخليف المقر له هناك عند ابي حنيفة وهو بخلاف ما نحن فيه مما لم يبا
تقنا فليس فيه رد ثم قول لكن بقي فيما ذكر واشي وهو ان قولهم لرجاء التناول في قولهم فاذا انكروا استحلوا الرجاء التناول انما يترتب باقبله على قول قال
ان التناول اقرار وانما على قول من قال انه بطل الاقرار كما ذهب اليه ابو حنيفة على ما منى كتاب الدعوى مفصلا فلا فائدة ان المالك اقراره لا يلزم
لزوم اقراره لو اقر او وجوب استملاكه اذ انكروا الرجاء التناول فلا يترتب اذ كما لا يخفى على ائمتنا قوله قال رضي الله عنه ينبغي ان
لا يقبل دعواه اصلنا لتناقضه قال صدر الشريفة في شرح الوفاة بعد نقله من المداية وفي المسوط وفي فتاوى قاضيه خان ما يورد به اذ قال
وجه روايته المتن انه معتد على فعل القاسم في اقراره باستيفاء حقه ثم لما تاملت في التامل ظهر الغلط في فعله فلا يوافق الاقرار عند ظهوره
انتمى وقال بعض الفضلاء بعد نقل ما ذكره صدر الشريفة وقية بحيث فان قيل هذا الاقرار ان كان مانعا من صحة الدعوى لا يسمع البتة لا يتنازل
صحة الدعوى وان لم يكن مانعا ينبغي ان يقال ان يسمع بانع صحة الدعوى ولا ينبغي ان يقال ان يسمع صحتها على ما تقدم صاحب
الذخيرة حيث قال واما دعوى الغلط في متدرا الواجب بالقسمة فنوعان نوع يوجب التعالف ونوع لا يوجب التعالف والذي يوجب التعالف
ان يدعى احد المتقاسمين غلطاني متدرا الواجب بالقسمة على وجه لا يكون دعوى الغصب بدعوى الغلط والذم لا يوجب التعالف
ان يدعى المتقاسمين غلطاني متدرا الواجب بالقسمة على وجه لا يكون دعوى الغصب بدعوى الغلط والذم لا يوجب التعالف
في معنى البيع وفي البيع اذا وقع الاختلاف في مقدار المعقود عليه يتماثلان اذا كان قائما هكذا في القسمة وقال هذا اذا لم يصدق منها اقرارا باستيفاء
الحق واما اذا سبق لا يسمع دعوى الغلط الا من حيث الغصب وقال في النوع الثاني اذ كان يجب التعالف باعتبار اختلافهما في مقدار الواجب
بالقسمة كما في النوع الاول فباعتبار دعوى الغصب لا يجب التعالف كما في سائر المواضع والتعالف امر من تخلفات القياس فاذا وجب من وجه
دون وجه لا يجب انتمى فخلص منه وجه عدم وجوب التعالف فيما اذا شهد على نفسه بالاستيفاء مع استماع دعواه كما وقع في متن الكتاب فخلص به
المجواب عن بحث ذلك القائل قطعا بل حصل به الجواب بما قاله صاحب المداية ايضا من غير حاجة الى التكلف الذي ذكره صدر الشريفة لان
دعوى الغلط على وجه يضمن دعوى الغصب بعد الاستيفاء كما هو النوع الثاني من النوعين المذكورين في الذخيرة لا يناقض الاقرار باستيفاء

حق من قبل كما لا يخفى على السامع قوله لان الاختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة فصارت نظير الاختلاف في مقدار المبيع على ما ذكرنا من احكام
التعالف فيما تقدم اقول فيه بحث وهو ان ما تقدم في باب التعالف من كتاب الدعوى هو ان التعالف فيما اذا اختلف المتبايعان في البيع
المقبض على وثاق القياس لان احد المتبايعين يدعي الزيادة والاخر ينكره وان الآخر يدعي وجوب تسليم السهل بما قاله واحدهما ينكره فصار كل
واحد منهما منكر فيجوز انما بعد القبض فمنازل القياس لان القابض منهما لا يدعي شيئا حتى ينكره الاخر فيجوز عليه لکننا عرفنا التعالف في البيع
وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلة قائمة بعينهما تعاقدتا وراوا فاذا اقر بذلك فبما نحن فيه احد الشريكين قابض بعينه فأن
قوله ولا يدعي على الاخر شيئا وانما يدعي الاخر عليه بعض ما في يده وكان التعالف في مخالفا للقياس ولا مجال لاجراء النص المذكور لانه لا يطعن

ولو اقتضا دارا واصاب كل واحد طائفة فادعى احداهما بيتاني يد الاخرية مما اصابه بالقسمة والدار الاخرى عليه القسمة
 البيت لما قلنا وان اقاما البيت يؤخذ ببيت المدعى لانه خارج وبيتة المخارج قلنا يخرج على بيتة ذي اليد
 وان كان قبلها شهدا على القبض كما افاء تراو كذا اذا اختلفا في الصد وهو اما لبيتة يقضه لكل واحد بالجزء الا
 هو في يد صاحبه لما بينا وان قامت لاحد مما بينة فضله وان لم تقم لواحد منهما تحالفا كما في البيع فصل
 قال واذا استحق بعض نصيب احد ما بعينه لم تفسخ القسمة عند ابي حنيفة ربه ووجه بجملة ذلك في
 نصيب صاحبه وقال ابو يوسف انه تفسخ القسمة قال رضي الله عنه ذكر الاختلاف في استحقاق بعض
 بعينه وهكذا ذكر في الاسرار والتصحيح ان الاختلاف في استحقاق بعض شائع من نصيب احد ما قام في استحقاق بعض
 معين لا تفسخ القسمة بالاجماع ولو استحق بعض شائع في الكل تفسخ بالاتفاق فخذ الثلثة اوجه ذكره في قوله محمد و ذكره ابو سليمان
 مع الی يوسف و ابو حفص مع ابي حنيفة وهو الاصح لاني يوسف انه ان باستحقاق بعض شائع ظهر شريك ثالث لصاحب
 القياس لان ذلك النص كان واردا في البيع على خلاف القياس وقد يقر عندهم ان ما يرد على خلاف القياس يخص بمروره ولا يطرأ على
 النص لان القسمة ليست في معنى البيع من كل وجه لولاها معنى الافراز والمساواة معا كما مر في صدر كتاب القسمة والبيع مساواة محضتة ليس في معنى
 الافراز ولا بد في اللاحق بطريق الدلالة من الاولوية والتساوي على ما عرفت في موضعه ولم يرد شي منها هنا فليتأمل في الدرع قوله ولو اجابا
 دارا واصاب كل واحد طائفة فادعى احداهما بيتاني يد الاخرية مما اصابه بالقسمة والدار الاخرى عليه القسمة لما قلنا ان في العناية قوله لما قلنا اشارة
 الى قوله لم يصدق على ذلك الابدية لانه يدعى فسخ القسمة بعد وقوعها انتهى واستشكل بعض الفضلاء حيث قال فسخ القسمة ليس بظا هر فان المدعى
 معين وهو البيت فاذا نوره جواه بالبيتة كالمبيت للمدعى انتهى اقول الظاهر ان المراد بفسخ القسمة في قوله لانه يدعى فسخ القسمة بعد وقوعها
 فسخ القسمة المعانة حال الخصومة الدالة في الظاهر على كون ذلك لمبيت في نصيب ذي اليد لا فسخ القسمة من مساواة الاستيعان بقسمة اخرى
 حتى يتاني ما يجي في الفصل الاول من انه اذا استحق بعض معين من نصيب احد ما لا يفسخ القسمة بالاجماع في الصحيح بتحقيق فسخ القسمة بالمعنى الاول
 فيما نحن فيه اذ نوره جواه بالبيتة ظاهرا لا يخفى

فصل لما فرغ من بيان القاطع شرح في بيان الاستحقاق قوله قال رضي الله عنه ذكر الاختلاف في استحقاق بعض بعينه وهكذا ذكر في
 الاسرار انتهى قال المصنف ذكر القدرى الاختلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف في استحقاق بعض معين من نصيب احد ما وهكذا ذكر الاختلاف
 في الاسرار قال صاحب التمهية وصفته الحوالة بوجه الى الاسرار وقعت سؤالا ان هذه المسئلة المذكورة في الاسرار في الشائع وضما وتعليلها من بيان
 وتكرارا بل بلفظ الشائع غير مرة انتهى اقول وتعدية الحوالة بوجه الى اني في قول صاحب التمهية وصفته الحوالة بوجه الى الاسرار وقعت سؤالا ايضا والمطابق
 للغة تعدتها بكتابة على وقال صاحب العناية بعد نقل كلام صاحب التمهية بعين عبارته و اقول وفي قوله ذكر الاختلاف في استحقاق بعض بعينه
 ايضا نظر فان قول القدرى فاذا استحق بعض نصيب احد ما بعينه وليس ينص في ذلك بجواز ان يكون قوله بعينه متعلقا بنصيب احد ما كما
 فيكون تقريرا كما هو واذا استحق بعض شائع في نصيب احد ما بعينه وحيث يكون الاختلاف في الشائع لاني اعمين انتهى اقول لا يخفى على ذي فطرة
 سليمة ان كلام القدرى ان لم يكن نصا فيما حمل عليه اخص فهو ظاهر فيه بحيث لا يشتبه على احد من نحول العلماء ان قوله بعينه لو لم يكن متعلقا بشئ
 كان اجب الزكوري في ما يترك المسئلة بهما فلا يعلم ان المراد به البعض اعمين او الشائع فخص وضع المسئلة وايضا لو كان قوله بعينه متعلقا بقوله نصيب
 احد ما كان ليجوز التاكيد بل صار بمنزلة اللغو في مثل هذا المقام واما اذا كان متعلقا ببعض يكون تيسير مفيد للمراد من الاشارة فانها في ذلك على
 ان الاصل في اشكال هذا التركيب تعليق المقيد بالمضاد دون المضاد اليه كما بين في محله فبين ان كلام القدرى ظاهر فيما حمل عليه المصنف
 وقد يقر في علم الاصول ان الظاهر لوجب الحكم قطعا كالنص على احد معنى القطعي وهو ان يقطع الاحتمال ان شئ عن دليل لان التفاوت بينهما حتى
 الظاهر والنص انما يطرأ عن التنازع فيقدم النص على الظاهر عنه ولم يعارض الظاهر بنافس فوجب الحكم بموجب قوله لاني يوسف ان باستحقاق
 بعض شائع ظهر شريك ثالث لهما والقسمة بدون رضاه باطلا يقال صاحب العناية في تيسير هذه المقدمته اعني قوله والقسمة بدون رضاه باطلا لان

والقسمة بدون رضا باطله كما إذا استحق بعض الخلق الضعيفين وهذا لأن باستحقاق جرمه شائع يسد من نصيب القسمة وهو لا يورث له ولو كان له نصيب في جرمه
 في نصيب الآخر شائعا بغير نصيبه كما أن معنى الأثر لا ينعدهم باستحقاق جرمه شائع في نصيب صاحبها ولو لم يكن نصيبه على هذا الوجه لم يكن له نصيب القسمة
 بينهما ولو بين الثالث والنصف المخرج بينهما لا يشترط لغيرهما في قسمة ما أن أحدهما ما لم يكن المقدم والمخرج في الأثر وهو ما استحقاق شائع مع جرمه الشائع في الضعيفين
 ولو بقيت القسمة تنظر الثالث بتفوق نصيبه في الضعيفين إما من الأثر بالمستحق فأفترقا صورة لشدة الأخذ أحدهما الثالث المقدم من الأثر الآخر الضعيفين من الأثر
 سواء فاستحق نصف المقدم فبذلك انشاء نصف القسمة وضاع العيب التفتيش وانشاء جرمه على صاحب جرمه ما في يده من الأثر لأنه لو استحق كل المقدم وجمع
 بنصف ما في يده فإذا استحق النصف وجمع بنصف النصف وهو الوديع اعتبار الجرم بالكل ولو باع ما يجب المقدم بنصفه فاستحق النصف الباقي جرم
 به ما في يده الآخر عند هذا الماذك أنه سقط خياره ببيع البعض وهذا إلى يوسف ما في يده صاحب غيره نصفان فيعين حقيقة نصف ما باع فله نصيب القسمة
 تنكب فاستحقه عدة والتفتيش بالاعتقاد الفاسد مملوك فمقتل الوديع فيه وهو مضمون بالقيمة فبعض النصف نصيب صاحبه قال ولو وفتت القسمة ثم ظهر في الأثر
 حين يحيط بوث القسمة لا يفيتم وقوع المالك للورث وكذا إذا كان غير محيط بتعلق حتى الزموا بالتوكيد إلا إذا بقي من التركة ما يفي بالدين ولو ما قسم لأنه لا حاجة
 إلى تقصير القسمة في إيفاء حقه ولو أوى الزموا بعد القسمة وإذا أوى الورثة من مال المصددين غير محيط جازت القسمة لأن المانع قد زال
 موضع المسئلة فيما إذا تراخيا على القسمة لأنه أحسن القيمة فيها فلا بين التراضي انتهى وبأنه تعليل بل ما نقله صاحب فاته الهوان عن الامام علاء الدين
 الأسيباني حيث قال وقال شيخ الاسلام علاء الدين الأسيباني في شرح الكافي في وضع المسئلة فيما إذا تراخيا على القسمة لأنه أحسن القيمة والقسمة باعتبار القيمة
 عند أبي حنيفة لا يصح الا عن تراخي انتهى وأورد بعض الفضلاء على قول صاحب العناية أن موضع المسئلة فيما إذا تراخيا على القسمة حيث قال صاحب
 إلى القول بوضع المسئلة في صورة التراضي فانها إذا كانت بقضاء القاضى تبطل إذا لم يررض القاضى على ما يجي في شرح قوله ولو أوى إليه القراض انتهى
 أقول ليس في ذلك بصحيح إذا لا شك أن القسمة بين الورثة إذا كانت بقضاء القاضى لا تبطل بعد مرضى القاضى الأي يرضى إلى ما مر في الكتاب في أو
 كتاب القسمة من قوله وإذا حضر وارثان وأقاما البينة على الوفاة بعد الورثة والدار في أيديهم ومعه وارث غائب فبمسما القاضى لطلب الحاضر
 ويصحب الغائب وكذا يطلب نصيبه انتهى ولو بطلت القسمة بعد مرضى القاضى لم يسأل القاضى القسمة في تلك الصورة كما طلب الحاضر من غير
 أن قوله على ما يجي في شرح قوله ولو أوى إليه القراض انتهى إذا لا شك في شرح ذلك ما يهيم لطلانها سوى قول صاحب العناية بطلان ما إذا ظهر وارث
 أو الموصى له بالثالث أو الرابع بعد القسمة وقالت الورثة نحن نقضى جميعا فان القسمة تنقضى إن لم يررض الوارث أو الموصى له لأن حقهما في عين التركة
 فلا ينقل إلى مال الآخر رضا ما انتهى لكن لو أوى بالقاضى القسمة في صورة ظهور الوارث أو الموصى له لم يتقضى في قدر حقه من عين التركة بالكلية
 بحيث يحتاج إلى الاستيناف كما هو قول أبي يوسف فيما نحن فيه والمراد انتقاضا بالكلية أيضا لكن في صورته القسمة بالتراضي دون القسمة بقضاء
 القاضى إذ لا ينقضى القسمة بالكلية فيما إذا ظهر وارث أو الموصى له إذا كانت القسمة بقضاء القاضى نص عليه في البداية حيث قال لو يجب تقضى القسمة
 بعد وجود أنواع منها ظهور دين على الميت إذ يطلب الغرماء ويؤتمرون ولا مال للميت سواء ولا قضاء والورثة من مال القسمة ثم قال منها ظهور الوارث
 الموصى له شريك الورثة الأي يرضى أنه لو ملك من التركة شي قبل القسمة لتلك من الورثة والموصى له جميعا والباقي على الشركة بينهم ولو اقتسموا ورثة وارث
 تامة فيقتض تلكه لئلا يقال نذر إذا كانت القسمة بالتراضي فان كانت بقضاء القاضى لا تنقضى لأن الموصى له وإن كان كواحد من الورثة لكن القاضى إذا قسم
 عند نصيبه أحد الورثة لا تنقضى قسمة لأن القسمة في هذا الموضع محل الاجتهاد وقضاء القاضى إذا صادف من الاجتهاد تنفذ ولا يتقضى حقه من الأثر ولو أوى إليه القراض
 ثم ظهر ان شمه وارث آخر فنقضت قسمة ولو كانت القسمة بقضاء القاضى لا يتقضى لما ذكرنا في هذا النقطه ثم إن ذلك أيضا على قول
 صاحب العناية لأنه اعتبر القيمة فيها فلا يرضى من التراضي حيث قال في بحث فان القيمة معتبرة فيما إذا كانت القسمة بقضاء القاضى أيضا بل اعتبار
 فيما إذا ولد الوارثان بالفتن القاضى في أحد الطرفين فيخرج على ما في الدرر السالين انتهى أقول هذا أيضا ليس بصحيح لأن القسمة بالقيمة لا يصح
 عند أبي حنيفة أصلا الا عن تراخي جرمه كونه مانع عليه شيخ الاسلام علاء الدين الأسيباني في شرح الكافي للحاكم الشهيد بعد بيان وضع هذه
 المسئلة كما ذكرنا من قبل فلا يرضى من أهل أبي حنيفة في كثير من المسائل المتقدمة في الكتاب فاعتبار القيمة في نذر المسئلة على قول أبي حنيفة وغيره
 كما يقتضيه تصويرها المذكور في عامة الكتب حتى في كتب محمد حجة الله عليه بل على أن وضعها فيما إذا تراخيا على القسمة لا فيما إذا كانت بقضاء القاضى
 فقول فان القيمة معتبرة فيما إذا كانت القسمة بقضاء القاضى الصانعان المراد به أنها مستبعدة عند أبي حنيفة في صورة القضاء أيضا فليس كذلك إن المراد

القسمة
 ٣٩

ولو ادعى احد المتعاقبين ديناً على الآخر لم يسمع له بيمينه الا اذا اقر باليمين سلفاً باليمين والقسمة تصدق

الصورة ولو ادعى عيناً باق سبب كان له يسمع للقسمة اذا اقرام على القسمة اعتراف بيمينه

القسم مستقر ففصل في المهايأة الالهائية جائزة استحساناً للحاجة اليه اذ يتعدى اجتماع على

الانتفاع فاشبه القسمة ولهذا يجرب فيه جبر القاض كما يجرب في القسمة

انما حجة في صورة القسمة ايضاً عند غيري في حقيقتها فلا يجزى شيئاً فان عدم اعتبارها عند ابي حنيفة كان في تمام ما قال صاحب العناية وقوله بل اعتبارها
بينما أكد ولما ذكره لو كان باليمين الفاحش في احد الطرفين تفسخ على ما مر اكد في عدم الاعانة لان تحقق الغيب الفاحش لا ينصرف في ان يكون تيمم الظاهر
اكد من تيمم الاخر بل قد يتحقق الغيب من احد الطرفين كشر من جبر الاخر من جهة الرذائل كالسكر والزرع والعدو ما يلزم كجبر القسمة فاجنبية يمتنع في
القسمة بالقسمة او التفاوت في يمين باحدى الجهات المذكورة دون التفاوت في اليمين وما مر في الفصل السابق من مسند فسخ القسمة باليمين الفاحش لا يبرأ
على كون الغيب من جهة التيمم البتة بل قد ذكر هناك في بعض الشرح للغبين مثال هو صحيح في التفاوت في الغيب بان يقال ان يميناً مائة شاة فاصاب
احدها خمس وخمسون شاة واصاب الاخر خمس واربعون شاة فادعى صاحب الاخر لغيره الى آخره مسئلة قوله ولو ادعى احد المتعاقبين ديناً في

الدين صحيح وهو ان لا يفتقر الى الدين تعلق بالمعنى والقسمة تصادق الصورة قال صاحب العناية والتامل ان يقول ان لم يكن جواه بطل
اعداً للتناقض فيمكن بالطلبة باعتبار انها اذا صحت كان له ان ينقض القسمة وذلك سعي في نقض ما تم من جهة واجواب انه اذا ثبت الدين باليمين
لم يكن القسمة تامة فلا يلزم ذلك انتهى اقوال في اجواب بحيث لانه اذا ثبت الدين باليمين فان لم يكن القسمة تامة من حيث اصل الاستحقاق
فقد كانت تامة من جهة حيث رضى بها اولاً فلازم السعي في نقض ما تم من جهة غير مقبول
على قاعدة الشرع كما عرفت في نظائره واعترض عليه بعض الفضلاء به آخر حديث قال انت خير بان استماع البيعة بعد تعيين صحة الدعوى
لا على العكس وهذه الدعوى غير صحيحة لا تلازمها السعي في نقض ما تم من جهة فكيف يسمع البيعة الاولى ان يجاب بمنع استماعها ذلك يجوز ان
يظهر له مال آخر او يوديه سائر الورثة من مالهم فليتامل السعي كلامه اقول وانت خير بان كون استماع البيعة بعد تعيين صحة الدعوى لا على العكس غير
مفيد هنا فان الجيب لا يقول ان هذه الدعوى غير صحيحة في ابتداء الامر ثم تبين صحتها بعد اقامة البيعة بل يقول انها صحيحة في الابتداء بناء على عدم
تمام القسمة بل تتامل ثبوت الدين بالبيعة فما لم يمنع استماعها ذلك كما اشار اليه بقوله فلا يلزم ذلك فالقاطع لعرق ذلك الجواب ما ذكرناه من
ان لزوم السعي في نقض ما تم من جهة امر مقرر لا مرد له بثبوت الدين بالبيعة وانما الذي يلزم تمام القسمة من حيث اصل الاستحقاق وذلك لا يرفع
للسؤال لم يورثتم ان قول ذلك البعض والاولى ان يجاب بمنع استماعها كما انزلان يظهر له مال آخر او يوديه سائر الورثة من مالهم فما لا ينبغي ان
يقفه به العاقل فضلاً عن مثل ذلك لان الكلام فيما اذا لم يظهر له مال آخر ولم يوديه سائر الورثة اذا الحكم فيما اذا بقي من التركة بعد القسمة ما بقي الا
او اداه الورثة من مالهم مقرر في البيعة المتقدمة مفصلاً

فصل في المهايأة لما فرغ من بيان احكام قسمة الاعيان شرع في بيان احكام قسمة الاعراض التي هي المنافع واخرها عن قسمة الاعيان
لكون الاعيان اصلاً والمنافع فرعاً عليها ثم ان المهايأة في اللغة مفاعلة مشتقة من الهية وهي الحالة الظاهرة للمنشيء للشيء وابدال الهية والمنفعة
والشأن هو التفاعل منها وهو ان يتواضعوا على امر فيترضوا به وحقيقته ان كلامهم يرضى بما لا واحد ويتشار بالتقال ما يلاقان فلانا وتمايا القوم
وفي عن القسمة اي عبارة عن قسمة المناق كذا في الشرح قوله المهايأة جائزة استحساناً للحاجة اليه قال الشرح والقياس يوجب جوازها للمناسبات

بجانب

لان القسمة احدى منبه في استكمال المنفعة لانه جزم المتاع في زمان واحد ولتعاين جزم على التعاقب ولهذا
 لو طلب احد الشريكين القسمة والاخر المهايأة يقسم القاضية لانه ابلغ في التكميل ولو وقعت فيما يحتمل القسمة ثم طلب
 احد ما القسمة يقسم وتبطل المهايأة لانه ابلغ ولا يبطل التمايز بموت احدهما ولا بموتهما لانه لا ينقض الاستانفاذ المالك
 ولا فائدة في التقضي شره لا سنياف ولو تهاينا في داره احدى على ان يسكن هذا طائفة وهذا طائفة او هذا على ما في هذا

سفلها جاز ان القسمة على هذا الوجه جائزة عند المهايأة والتمايز في هذا الوجه فز جميع الانصباة لا مبادلة لهذا لا يشترط فيه التمايز
 المنفعة بجزمها اوكل واحد من الشريكين يتبع في نوبته بكل الشريك عوضا عن استطلاع شريكه بل كفي نوبته اقول في نوبته وهو ان ما ذكره في وجه الباقي
 جوازها انما يتم في صورة التمايز من حيث الزمان بان يتبع احد هاتين واحده وتنتفع الاخر به مدة اخرى ان في صورة التمايز من حيث المكان
 كما اذا تهايا في دار على ان يسكن احد جانبا ناحية مشا والآخر ناحية اخرى منها فان التمايز في هذه الصورة افراد جميع الانصباة لاسبابها ولذا لا يشترط
 فيه التمايز في دار على ان يسكن احد جانبا ناحية مشا والآخر ناحية اخرى منها فان التمايز في هذه الصورة افراد جميع الانصباة لاسبابها ولذا لا يشترط
 لانه في ذلك كما ترى قوله الا ان القسمة اقوى منه في استكمال المنفعة لانه جميع المنافع في زمان واحد والتمايز يجمع على التعاقب اقول في كونه باجماع
 نظر او قد صرحا بان التمايز قد يكون من حيث الزمان وقد يكون من حيث المكان وسياتي ذلك في الكتاب ايضا واتبع على التعاقب انما هو في الزمان
 من حيث الزمان والماني التمايز من حيث المكان فيجتمع جميع المنافع في زمان واحد كما سيقتضيه نظران القسمة في الاعيان اقوى بل ارباب من يطبقونها
 الاولى هو قسمة المنافع لمحصل التملك في الاولى من حيث الذات والمنفعة وفي الثانية من حيث المنفعة تحسب قوله التمايز في الزمان هو باجماع
 الانصباة لاسبابها ولذا لا يشترط فيه التمايز في هذا ايضا ان افرا لانه لو كان مبادلة كان تملك المنافع بالعوض فليمن بالاجارة حينئذ فيشترط
 التمايز كذا في الشرح اقول لتأمل ان يقول ان اريد ان لو كان مبادلة من كل وجه كان موقفا بالاجارة فيشترط فيه التمايز كما يشترط في الاجارة
 فهو مسلم لكن لا يلزم من عدم كونه مبادلة من كل وجه كونه افرا من كل وجه حتى يثبت كونه افرا لجميع الانصباة لانه لو كان مبادلة من وجه واحد
 من وجه بان يكون افراد الانصباة كل واحد منها من المنفعة في الناحية التي يسكن هو فيها ومبادلة الانصباة منها في الناحية الاخرى ينصيب الاخر
 في الناحية التي يسكن هو فيها كما قالوا في قسمة الاعيان على ما مر في صدر كتاب القسمة انها لا تفر عن المبادلة والا افراد لان ما يتبع لاحد ما بعضه
 كان له وبعضه كان لصاحبه فهو يأخذ عوضا عما بقي من حقه في نصيب صاحبه فكان مبادلة ولو لم يكن مبادلة بالاجارة فيشترط فيه التمايز كما
 في الاجارة فهو مستوع لان الاجارة مبادلة بالمنفعة بالعوض من كل وجه فلا يلزم من اشتراط التمايز فيما اشترط فيها هو افراد من وجه ومبادلة
 من وجه قال صاحب العناية في تحليل قول المصنف والتمايز في هذا الوجه افراد لجميع الانصباة فان القاضية بجميع منافع احد جانبا بيت ووجه
 بعد ان كانت شائعة في البيتين وكذلك في حق الاخر انتهى وقد سبغته الى هذا التوجيه تلج الشريعة في شرح هذا المقام اقول فيه نظر لان تبع التمايز
 الشائعة في البيتين في بيت واحد من عدم جواز انتقال العوض من محل الى محل آخر كما يقرر في محله فكيف يمكن القاضية من بينهما فان قلت ليس
 المراد ان القاضية بمصاحبة حتى يتوجه ما ذكره بل المراد ان القاضية يتوجه بها التمايز وذلك التمايز مبادلة فيشترط فيه التمايز كما اشار اليه
 المصنف بقوله ولذا لا يشترط فيه التمايز قلت اشتراط التمايز فيه ليس لصاحب من اعتبار الحال تتحقق حتى يرتكب الباقي لاجل دفع الاول ايضا
 اعتبارا الى تتحقق ليس باولى واهل من عدم اعتبار شرط الاجارة ههنا للضرورة حتى يرتكب الاول ودون الثاني وترك كذا في حقه في التمايز
 لاجل الضرورة شائع في قواعد الشرع الا يرى الى ما ذكره فيها ذكره فيها من ان القياس يابى جواز التمايز لانه مبادلة انفسه بينهما
 وهي لا يجوز عندنا على ما يقرر في كتاب الاجارات لكانت تركنا القياس فيه لضرورة حاجتنا الى ان لزوم اشتراط التمايز في قوله

تتم

بكل واحد ان يستعمل ما شاء منها ما يشاء في العقد ولو شرط في ذلك في العقد ولو شرط في ذلك في العقد ولو شرط في ذلك في العقد
 في الزمان قد تكون من حيث المكان الاول مستقيم منها ولو اختلف في التوقيت المولد العكس من حيث المكان الاول مستقيم منها ولو اختلف في التوقيت
 الوجه الذي من اتفاق فان اختلفا من حيث المكان الاول مستقيم منها ولو اختلف في التوقيت المولد العكس من حيث المكان الاول مستقيم منها
 حيزا من قاضيه بالذات في العقد ولو شرط في ذلك في العقد ولو شرط في ذلك في العقد ولو شرط في ذلك في العقد
 على تفاوت في اعيان الوصق لانها متفاوتة في مقدارها على ما تقدم ولو تفاوتت في اعيان الوصق لانها متفاوتة في مقدارها على ما تقدم
 في الطعام المالك يتلوه شرط الكسوة لانه لا يتلوه في كل واحد منهما اذ اختلفت في اعيان الوصق لانها متفاوتة في مقدارها على ما تقدم
 عند كل واحد من العدة وقد قيل لا يجوز ايجاده اعتبارا بالقسمة وحقه في حصة واحدة من اعيان الوصق لانها متفاوتة في مقدارها على ما تقدم
 لان بيع بعض احد ما ببعض الآخر جائز ووجه الظاهر ان التفاوت في مقدارها على ما تقدم ولو اختلفت في اعيان الوصق لانها متفاوتة في مقدارها على ما تقدم
 فاعتبر بما دلل في الدائنين لا يجوز التفاضل على الوكوب عند ان حصة من عند كل واحد من العدة ولو اختلفت في اعيان الوصق لانها متفاوتة في مقدارها على ما تقدم
 بين حافق وشرق وانما في الوكوب حابة واحدة على هذا المذهب لما تعلق به في العدة ولا يخدم باختياره فلا يقبل زيادة على حصة
 والداية تخلو اما التفاضل في العدة الواحدة في ظاهره الواحدة في العدة الواحدة والداية الواحدة لا يجوز

بدرم اعتبار جميع الانصبة في بيت واحد متزوج لاشارة ما يلزم ذلك ان لو كان التام في الوجه المذكور مباداة من كل وجهه واما اذا كان افراد من وجه
 ومباداة من وجه فلا يلزم ذلك لان اشتراط التام في بيت واحد متزوج لاشارة ما يلزم ذلك ان لو كان التام في الوجه المذكور مباداة من كل وجهه واما اذا كان افراد من وجه
 ذلك في العدة ولم يشترط حدوث المنافع على تلكه قال تلج الشريعة فان قلت المنافع في العارية يرد على ملك استعير ومع هذا لا يملك الاجارة
 كما ان بيتا من العدة قبل مضي المدة فلا فائده انتهى اقول جواز الاستعارة وقيل مضي المدة هنا ايضا حتى اذ قد مر في الكتاب انه لو تمت المباداة
 فيما يتولى القسمة ثم طلب احدها القسمة يقسم وتعمل المباداة تكون القسمة المبلغ في احتمال ان يطلب الآخر القسمة وتعمل المباداة قبل مضي المدة كقولك
 كل واحد منهما ان يستعمل ما احب به بالمباداة بناء على حدوث المنافع على ملكه ولا فائدة في الاستعمال على تقدير طلب الآخر القسمة قبل مضي المدة كما في
 صورة الاستعارة قوله ولو تباين في عبء واحد على ان يخدم به اليوما وما جاز وكذا في البيوت الصغيرة لان المباداة قد تكون في الزمان وقد
 يكون من حيث المكان والاول متعين بنا قال صاحب العناية ولم يذكر ان بذر الافراز او مباداة لانه عطف على صورة الافراز فكان معلوما انتهى
 اقول ليس بذر البعدي لانه ان اراد ان علم من عطفه على صورة الافراز انه ايضا افراد بنا على ان المخطون في حكم المخطون عليه فليس بصحيح لان بذر
 المخطون لا يقتضي اشتراك المخطون في جميع الاحكام الا ترى ان كثير من مسائل القسمة المتباينة الاحكام يعطى بعضها على بعض على ان التام في
 المباداة في البيت الصغير تماثل من حيث الزمان ولا مجال في مثل ذلك لان يكون افرادا كما يضم من اذلة المسائل الآتية سيما من الفرق بين
 التام في الاستقلال في دار واحدة والتماثل في الاستقلال في الدارين وان اراد ان علم من عطفه على صورة الافراز انه ايضا افراد بنا على ان المخطون في حكم المخطون عليه فليس بصحيح لان بذر
 بين المخطون والمخطون عليه فليس بصحيح ايضا اذ يقتضي في بعض المنازعة بينه بحسب الذات ولا يلزم فيه المنازعة بينا في جميع الاوصاف والاحكام
 حتى يتم ما ذكره وبالجمل لا دلالة للعطف هنا على كون المذكور بطريق العطف من قبيل الافراز والمباداة فالتشبه بحدوث العطف هو ما لا معنى را
 كما لا يخفى ثم قال صاحب العناية فان كان المباداة في كسب الواحد والمنفعة متساوية فتاويله الكافي في الشياخ والاراضي تعتبر افرادا من وجه
 مباداة من وجه حتى لا ينفرد احد بها بهذه المباداة واذا طلبها احدها ولم يطلب الاخر فمقتضى الاصل جبر عليها قبل ايتيها لئلا يضر به فالتشبه هو ما لا معنى را
 كما جازت في كسب الواحد لا يكون مباداة المنفعة بينهما وانما يحرم ربوا النساء والاول اصح لان العارية ليس فيها عوض وبذلك يرضى ربوا النساء
 مما يتعدى عن احد وصفي العلة بالنقص على خلاف القياس فيا هو مباداة في الاعيان من كل وجهه فلا يتعدى الى غيره انتهى اقول هذا الذي ذكره ما خوف
 من التفرقة والمبسوط قد ذكر في النهاية ومخرج الدرر اية ايضا من تخصيص ولكن فيه بحث وموازنة من في كتاب الاجارات ان اجارة المنافع
 بعضها كاجارة السكنى بالسكنى والبس بالبس والركوب بالركوب غير محرم عندنا وقالوا في تحليل ذلك ان اجس بالفرازة محرم النساء خصوصا
 كسب القومى بالقرى من حيث قال المصنف هناك واليه اشار محمد رحمه الله عليه فلو كان بذر النساء محرم وجودا وصفي العلة وهي القدر مع كسب
 خصوصا بمورد النص وهو البيع غير معتد الى غيره لما تم استدلال اعتقائي الاجارات على عدم صحة اجارة المنافع بعضها بربوا النساء فلو كان بذر
 اخر على عدم صحة ذلك لما مر ايضا في الكتاب هناك لكن الكلام في الدليل الاول الذي ارتضاه في قول الفقهاء القاطبة حتى اشار اليه محمد رحمه الله

استقلال

والتشبه

تفقد

وتوجه الفرق ان التعيين يتعاقبان في الاستيفاء والاعتدال ثابت في الحال والظاهر بقاء
 في المقار وتغيره في الحيوانات لتوالي اسباب التغيير عليها فتغيرات المعادلة ولو زادت
 الثلثة في نوبة احد هاتئها في نوبة الاخر فيشتركان في الزيادة ليتحقق التعديل بخلاف
 ما اذا كان التعاقب على المنافع فاستغل احد هاتئها في نوبته زيادة لان التعديل فيها وقع عليه التعاقب
 حاصل وهو المنافع فلا تضره زيادة الاستغلال من بعد وانهما يوجب الاستغلال في الدارين جازي
 ايضا في ظاهر الرواية لما بينا وتفضل غلة احد هاتئها يشتركون فيه بخلاف الدار الواحدة والفرق ان
 الدارين معنى التمييز والافراز راجح لا تخاد من ان الاستيفاء في الدار الواحدة يتعاقب الوصل فاعتبر
 وجعل كل واحد في نوبته كالوكيل عن صاحبه فلهذا يود عليه حصته من الفضل وكذا يجوز في الصدين عند هاتئ
 اعتبارا بالتعاقب في المنافع ولا يجوز عند لان التفاوت في اعيان الوقيق اكثر منه من حيث الزمان في العبد الواحد فادلى ان
 وقال صاحب الفتاوى بعد كلامه السابق وان كانت في الجنس المختلف في الدور والعبيد تعتبر مساواة من كل وجه حتى لا يجوز برون رضا بل ان المساواة
 قسمه المنافع وقسمه المنافع معتبرة بقسمة الاعيان وقسمة الاعيان اعتبرت مساواة من كل وجه حتى لا يجوز برون رضا بل ان المساواة
 ايضا ما خرو من الكتب المذكورة ولكنه محل بحث ايضا اما اوله فلا تفرق في الكتاب من قبل ان التعاقب من حيث المكان اذ يجمع الانصاف
 لا مساواة ولهذا لا يشترط فيه التوقيت ولا ينبغي ان التعاقب في الجنس المختلف انما يتصور بان تقع احد الورثة باحد الاجناس والاخر بالآخر كما في الورثة
 والعبيد فيصير من قبيل التعاقب من حيث المكان فكيف يتم القول بان المساواة ان كانت في الجنس المختلف تعتبر مساواة وانما يتصور انما
 المساواة في الجنس المختلف مساواة من كل وجه كانت المساواة في الدور كما بارة استغنى بسكنى في امبيد كما بارة التمدد بالتمدد وثلث لك لا يجوز عندنا كما تقر
 في الاجارات اعم لان يكون مجموع ثمره كالدور والامبيد مثلا واحدا فالامبيد مثل ان يملكها اجمعها الدور وينجزه الاخر العبيد لكنه بصيد جدا سيما
 متباينة قوله من قبل كما في الثياب والاراضي واما الثالث فلان قوله وقسمة الاعيان اعتبرت مساواة من كل وجه ممنوع اذ قد تقر في صدر كتاب
 القسمة ان قسمة الاعيان مطلقا لا تعبر عن معنى الافراد ومعنى المساواة الا ان معنى الافراد هو الظاهر في ذوات الامثال ومعنى المساواة هو
 في غير ذوات الامثال الا ان ذلك الغير ان كان من جنس واحد جبر القاضى على القسمة عند طلب احد الشركاء وان كان اجناسا مختلفة لغير
 القاضى على قسمتها لتدرا المساواة باعتبار فرق التفاوت في المقاصد اللهم الا ان يقال الواجب ان قسمة الاعيان في الجنس المختلف
 اعتبرت مساواة من كل وجه لا ان مساواة من كل وجه في الحقيقة فلا يتنافى ما تقر في صدر الكتاب لكن فيه ما فيه فاقبل قوله وجه الفرق ان التعيين
 يتعاقبان في الاستيفاء والاعتدال ثابت في الحال والظاهر بقاء في الحيوانات لتوالي اسباب التغيير عليها فتغيرات المعادلة وقال
 في الفتاوى لان الاستغلال اشاكيون بالاستعمال والظاهر ان عمارة في الزمان الثاني لا يكون كما كان في الاول لان القوى الجسمانية تتغير
 انتهى اقول لقائل ان يقول مقتضى هذا الوجه ان لا يجوز التعاقب في العبيد الواحد على نفس المنافع كما لا يجوز على الاستغلال اذ الظاهر ان منافع
 التي هي اعمال لا يكون في الزمان الثاني كما كانت في الاول لتناهي القوى الجسمانية فتغيرات المعادلة ومع ان التعاقب في العبيد الواحد على منافعه
 جائز بان اتفاق التعاقب على منفعة البيت الصنعة كما مر من قبل في الكتاب ثم اقول يمكن ان يجاب عنه بان التعاقب في العبيد على المنفعة انما يجوز بشرط
 اشها لا يتبني فيتعذر قسمتها ولا ضرورة في التفرقة لانها اعيان باقية ترد القسمة عليها فافترقا وسبغ في الكتاب غير هذا الفرق بين المنفعة والحقة
 قوله ولا يجوز عنه لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الزمان في العبيد الواحد فادلى ان يمتنع الجواز ومخووض بان معنى الافراد
 والتمييز راجح في غلة التعبد لان كل واحد منها يصل الى الغلة في الوقت الذي يصل اليها فيه صاحبه فكان كالمساواة في الخدمة والامبيد بان
 التفاوت يمتنع عن برهان معنى الافراز بخلاف الخدمة لما بينا من وجه الاصح ان المنافع من حيث الخدمة قدام تفاوت كذا في الفتاوى اقول في الجواز
 نظر اذ قد مر في بيان فرت المساواة في التعاقب في العبيد الواحد على الاستغلال ان الاستغلال اشاكيون على حسب الاحتمال فلما قل التفاوت في
 المنافع من حيث الخدمة لزم ان يقل التفاوت في الغلة ايضا بالضرورة فلم يظرو وجه الخلاف بين المستثنين ولعل في هذا الوجه ان جازة من الشرح

لانه

المتعين

وانتهى في الخدمه جوزه ضروره ولا ضروره في الغلة لا مكان فسميتها كونها عيناً ولأن الظاهر هو التسامح في الخدمه وانما استقصاها في الاستغلال فلا يتقاسان ولا يجوز في الدائنين عند خذها فالعنا والوجه ما بيننا في الركوب ولو كان غنل او شجر او غنم بين اثنين فتهايشا على ان يأخذ كل واحد منهما طائفة يمتدورها ويترهاها ويشرب البانها لا يجوز لان المعايير في المنافع ضروره انها لا تبقى فيتعذر قسمتها وهذا اعيان باقية برود عليها اقضية عند حصولها والحيلة ان يبيع حقه من الاجزه يشتري كلها بعد صفى ثوبه او ينتفع باللبن بمقدار معلوم استقرضاً للنصيب صاحبه اذ قرض المشاع جائز والله اعلم بالصواب

كتاب المزارعة

قال ابو حنيفة سرة المزارعة بالثلث والربع باطلة اعلم ان المزارعة نعمة مفاعلة من الزرع وفي الشريعة هي عقد على الزرع ببعض الثمار وهي فاسدة عند ابى حنيفة وقالا جائزة لما روي ان النبي عليه السلام عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر او زرع ولا يند عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتباراً بالمضاربة والجماع فأن المال قد لا يستدعي الى العمل والقوى عليه لا يجبر المال فتمت الحاجة الى العقد وهذا العقد يجرى في دفع الغنم والدجاج ودود القتره معاملته بنصف الزواجر

وذكروا المسمون المزارعة المذمومة بطريق بيان الفرق بين المستلين عن قبل الامين وعزوه الى المسووط ولم يشرضوا للجواب عند اصلا تدبر قوله والتفاوت في الخدمه يجوز ضروره ولا ضروره في الغلة لا مكان فسميتها كونها عيناً هذا جازم عن قولها اعتباراً بالتفاوت في النافع وبيان الضرورة ما سيذكر بعد هذا ان النافع الاتقي فيتعذر قسمتها قال صاحب العنايه والقائل ان يقول علل التفاوت في النافع من قبل بقوله لان النافع من حيث الخدمه تملأ تفاوت وعلايه منها ضرورة تعذر القسمة وفي ذلك توارد عليتين مستقلتين على حكم واحد بالتحقق وهو باطل ويمكن ان يجاب عنه بان المذكورين قيل تمته هذا لتبطل بان علة الجواز بغير القسمة وقلت التفاوت جميعاً لان كل واحد منهما علة مستقلة الى هنا كما هو قول لا لسؤال ثني ولا لجواب اما الاول فلان الباطل انما يذوقا واحلتين المستقلتين على الواحد بالتحقق على طريق الاجتماع لا تواردهما عليه على سبيل البديل كما تقر في ضمير والملازم فيما نحن فيه هو الثاني دون الاول اذ لا يخفى ان المقصود من ايراد العلل المتعددة في امثال هذا المقام هو التبيين على ان كل واحدة منهما تصلح الافادة المدعى بالاستقلال بدلا عن الاخرى وفائدة ذلك بيان طرق مختلفة موصولة الى المطلوب ليسلك الطالب اسي طريق شاذاً كما الثاني فلان الظاهر من تعيين المص باحدى العلتين المذكورتين في كل من الموضوعين المتفرقين ان يكون كل واحدة منهما علة مستقلة والا يلزم ان لا يفيد شيئاً منها المدعى في مقامه ضرورة عدم حصول المطلوب بجزء العلة على ان استقلال كل واحدة منهما في الافادة بين اماهات التفاوت فلان التبديل في حكم العدم في عامة احكام الشرع واما ضرورة تعذر القسمة فلان الضرورات تبيح المحظورات على ما عرف ولبيت شعري اذ يصنع الشايع المذمور في قول المتبع فيها بعد ولان الظاهر هو التسامح في الخدمه الى آخره وقد اختلفت بان وجه آخر لا يبطال القياس وكذلك في نظائر ذلك من الادلة المتعددة المذكورة في كثير من المسائل فعمل على كل واحد منهما جزء العلة لا علة مستقلة

كتاب المزارعة

ما كان يحتاج من الارض في عقد المزارعة من انواع ما يقع فيه التمسك ذكر المزارعة تعقيب القسمة كما في الشرع قوله قال ابو حنيفة المزارعة بالثلث والربع باطلة قال في العنايه انما قيد بالثلث والربع لستين محل النزاع لان لو لم يبين املا او عين دراهم مساهة كانت فاسدة بالاجماع انتهى قوله يرد على ظاهره ان المزارعة بالنصف وبثمن غيره من اقسام محل النزاع ايضا فكيف يبين بالتقسيد بالثلث والربع محل النزاع فالجواب ذكر في ساكن الشرع من انه انما قيد بالثلث والربع لان المزارعة في جميع الصيغ منه تبركاً بل حفظاً لحدود ما عرفت فانما عرفت ان المزارعة بالثلث والربع وانما خص في الحديث بذلك لكان العادة في ذلك الوقت بذلك التقدير اخصي والذي يمكن في وجوبه في العنايه ان المقصود بقوله انما قيد بالثلث والربع مقابله التقسيد بالطلاق لا مقابله التنفيذ والتقسيد يعني انه قيد بالثلث والربع ولم يطلق بالقيد عن الكلية لانه قيد بهذا القيد المخصوص وهو الثلث والربع ولم يقيد بقيد آخر كالنصف وغيره لكن فيه ما فيه كما ترى قوله ولان عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتباراً بالمضاربة قال تاج الشريعة قلت المزارعة في المضاربة يحصل بال من احداهما عين وعمل من الجانب الآخر من عقد شركة بينهما في الربح وهناك ذلك انتهى اقول لم يجوز في المضاربة ان يكون المال والعمل من احد الجانبين ولهذا قالوا هناك وشروط العمل على رب المال مفسد للعقد وهذا جاز لما سألني في الكتاب ان او كانت الارض

لا يملك للمنفعة في حصيلها بل يفتقر شره ولا يروى انه عليه السلام من عن التجارة وفي الموازنة ولا يملكه استيصاله بعض
 ما يخرج من حله فيكون في معنى فقير الظلم وان كان الاجر محمول او معدوم وكل ذلك مفسد ومعاملة النبي عليه السلام اهل خيبه وكان
 خارج مقاسمة بطريق الميت والصلم وهو جازا اذا افسدت عنده فان سقى الارض وكرهها لم يخرج شئ فله اجر مثله لانه في معنى اجارة
 فاسدة وهذا اذا كان البذر من قبل صاحب الارض وان كان البذر من قبله فعليه اجر مثل الارض والتجارج في الوجهين لصاحب البذر
 ثمانية ملكه ولا فرق الاجر كما فصلنا الا ان الفتوى على قولها كما حجة الناس اليها ونظير تعامل الامة بهاء القياس بتوك بالتعامل كما في
 الاستصناع ثم المزاغة لصحتها على قول من يجيزها شرط احدها كون الارض صالحة للزراعة لان المقصود لا يحصل دونه والثاني ان يكون
 ريث الارض والبرغ من اهل العقد وهو لا يفتقر به لان عقد ما لا يعبر الا بالاهل والثالث بيان المداة لانه عقد على منافع الارض ومنافع العامل والمداة
 هي العيار لها التعمير والزام بيان من عليه البذر قطعاً للزراعة واعلاماً للعقد عليه هو منافع الارض ومنافع العامل والخامس بيان نصيب كل بذر من حله
 لا يفتقر عوضاً بالشرط فلا بد ان يكون معلوماً ولا يعبر بالاشتراط بالاعتقاد والسادس ان يتجارج ريث الارض بينه وبين العامل حتى لو شرط على ريث الارض
 يفسد العقود الثابتة بالسابع الشركة في التجارج بعد حصول العقد فله في الاتقان فاقطع هذه الشركة كان مفسد للعقد والثامن بيان نصيب البذر بعد حصول
 وامل والبقر والبذر لو اجازت المزارعة ولا شك ان البذر مال والبقر ايضا مال وقد اجتمع العمن في احد الجانبين فكيف تم اعتبار المزارعة
 ساطقاً بالمضارعتان قوله لانه لا يخرج من كل لعل في حصيلها قال صاحب معراج الدراية في شرح جزا اهل لان اتى الزواجر على تاويل الزواجر انتهى
 هذا تمت تجميع لا يقبله ذو نظرة سليمة عند سماع ان يملك الضمير في قوله لانه على الشان كما لا يخفى قوله ومعاملة النبي عليه السلام اهل خيبه كان خروج
 ستاسمة بطريق الميت واصلم وهو جازا قال بعض الفضلاء في محال لما سئل في باب العشر والخراج ان ارض العرب كلها ارض عشر فان غير من ارض
 العرب ممنوع كمن وقد يقرب في الباب المذكور ايضا ان ارض العرب لا يقربها عليها على الكفر فان مشركي العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او البيعة
 وقد اقر النبي عليه السلام اهل خيبه على ارضهم على الكفر وذكر واد ارض العرب طولاً وعرضاً في الباب المذكور فمن ايقن ذلك في موضع له عليه السلام بان
 غير ليست من ارض العرب قوله والخارج في الوجهين لصاحب البذر لانه ثمانية ملكه قين قوله لانه ثمانية ملكه منقوض عن غضب بذر فخره فان الزرع
 له وان كان ثمانية صاحب اليد واجيب بان القاصب عامل لنفسه باختياره وحصيله فكان اضافة الحادث الى عمله اولى والخارج عامل باختياره
 فيحصل العمل مضافاً الى الامر كما في السناية وغيره في القول المنقوض غير وارداً واصلاً بالجراب غير وارداً لما ذكرنا الاول فان الزرع في الصورة المذكورة ليقين
 بما ملك صاحب البذر وانما هو ثلث ملك القاصب اذ قدر في فصل ما يتغير لعل القاصب من كتاب الغضب اذ اذا تغيرت العين المنصوبة ليعمل القاصب
 حتى زال اسمها وعظم منافعها زال ملك المنصوب من عندها وملكها القاصب ومنعنا عندها ونش ذلك باثنية منها ما اذا غضب من غلة فزرعها فقه تبيين
 ان البذر بالنصب والزرع بصير ملك القاصب فيكون الزرع ثمانية واما الثاني فلان من انقض انما هو قوله لانه ثمانية وما ذكر في الجواب لا ينافي
 بين القاصب والزراع من جهة مورد المنقوض وانما يفتقر الفرق بينهما من جهة كون احدهما غلة لنفسه باختياره والاخر غلة باختياره والكل من اهل
 دون الثاني فلا يتم التقريب قوله الا ان الفتوى على قولها كما حجة الناس اليها ونظير تعامل الامة بهاء القياس يتك بالتعامل كما في الاستصناع
 اقول القائل ان يقول نعم ان القياس يتك بالتعامل ولكن انفس لا يتك بذلك لان التعامل اجماع علمي والاجماع لا يمتنع به الكتاب ولا السنة على
 ما عرفت في علم الاصول نعمي تمسك ابي حنيفة رحمه الله بالسنة وهي مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن التجارة وهي المزارعة سالها عما فيها
 فاجاب الفتوى على قولها ويكون ان يقال لهما ان يدفعا ذلك يحمل الروي عن النبي صلى الله عليه وسلم على ما اذا شرط في عقد المزارعة شرطاً لنفسه او
 روي اشهر كما نواشره بطون فيه شيئاً معلوماً ان الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندنا وقد اشار اليه صاحب الكافي حيث قال فان قيل
 التعامل على خلاف النصف بطل قلنا النصوص الواردة في التجارات سنور النصوص والالاكيل لاحد المظان فيما او يكملها على ما اذا شرط على
 مفسد انقروى اشهر كما نواشره بطون فيها شيئاً معلوماً من الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندنا الى هنا كما سمع قوله والثامن
 نصيب من لا يرضى قبله لا يتصور عوضاً بالنسبة فيكون معلوماً ان يكون معلوماً ان يكون ان يملك نصيب كل من متناقدين معلوماً من عقد المزارعة نصيب من
 لا يرضى قبله من اشراط دون بيان نصيب الآخر مما لا يرضى كشيء من النصف قوله لانه ثمانية ملكه لانه ثمانية ملكه في قوله لانه ثمانية ملكه
 كان مفسداً لعل كغيره في الشرائح لانه اذا شرط على الشريك في التجارج بقية اجارة مخصصة للقيام بشي بجزا الاجارة لخصه بجزء معدوم من شئ هو ان القياس

قال وهي عندهما على أربعة أوجه ان كانت الارض والبذر لواحد والبقر والعمل لواحد جازت انما ارعها

لان البقر آلة العمل فصارت كما اذا استاجر خيوطا يضيظ بآرة الخياط وان كان الارض لواحد والعمل والبقر والبذر

لواحد جازت لانه استجار الارض ببعض معلوم من الخارج فيجوز كما اذا استاجر هابدا لرعه معلومه وان كانت الارض

كما يابى قياس الاجارة المحضه باجر معدوم يابى جوازها باجر معدوم وارضا وقد يقر في كتاب الاجارة ان القياس يابى جواز الاجارة مطلقا لكونه
 عليه اللذى هو المنفعة غير موجودة في الحال لكنها جوازها استحسانا لما حجة الناس اليها فكيف يتم الاستدلال بمجرد ان يابى القياس جوازها على فساده
 المرارة على تقدير بقائها اجارة محضه فالظاهر ان يقال بل قولهم والقياس يابى جواز الاجارة المحضه باجر معدوم والاجارة المحضه باجر معدوم
 فاسد قطعاً ثم اقول لا ينبغي على ذى فطرة سيرة ان مراد المصنف بهنا غير ما ذكره هو لاد الشرح فانهم علموا كون ما يقطع هذه الشركة مفسدا
 للمعقود بان اذ اشروط فيما يقطع الشركة في الخارج تبقى اجارة محضه والقياس يابى جواز الاجارة المحضه باجر معدوم والمصنف فرع كون ما يقطع
 هذه الشركة مفسدا للمعقود على ما قبله حيث قال فما يقطع هذه الشركة كان مفسدا للمعقود فقد جعل علة ذلك ما قبله وهو مضمون قوله لانه ينقذ شركة في الا
 فراه ان عقد المرارة شركة في الانتاوان كان اجارة في الاجارة فكذا معنى الشركة مستبر في العقاد والمرارة فما يقطع هذه الشركة ينفي المعنى
 في العقاد فانفسد عقد المرارة لانه لا يقطع قوله وهي عندنا على اربعة اوجه واعلم ان مسائل المرارة في الجواز والفساد سببية على اصل وهي ان المرارة
 ينقذ اجارة وتم شركة والعقاد اجارة انما هو على منفعة الارض او على منفعة العامل دون منفعة غيرهما من منفعة البقر والبذر لانها استجار ببعض
 الخارج وهو لا يجوز قياسا لكنها جوازها في الارض والعامل لورود الشرع به فيما امانى الارض فاخر عبد القدين عمر بنى الله عنه وتعامل الناس وها
 في العامل ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهل خيبر وتعامل لم يرد الشرع به في البذر والمقرا فخذنا فيما بالقياس لكل ما كان من صور
 الجواز فوسن قبل استجار الارض او العامل ببعض الخارج او كان المشروط على احداهما شيئين متجانسين ولكن المتصور فيه هو استجار الارض والعامل
 ببعض الخارج لكونه سورة الشرع وكل ما كان من صور عدم الجواز فوسن قبيل استجار الاخرين او كان المشروط على احداهما شيئين غير متجانسين فلم
 يمان احداهما الاخر ولكن المتصور فيه هو استجار غير الارض والعامل ببعض الخارج لعدم ورود الشرع في غيرهما وهذا هو الاصل الذى يدور عليه
 مسائل المرارة كذا في الشرح واشار اليه في الذميرة وجامع فخر الاسلام ثم ان صاحب العناية لم يذكر الاصل المرور قال فاذا عرفت ذلك
 عليه في تشبيح الوجه على الاصل المذكور فانه الوجه الاول فهو ما كان المشروط على احداهما شيئين متجانسين فان الارض والبذر من جنس العمل
 والبقر من جنس المتصور اليه الاستحارة فيل كان العامل متاجرا الارض او العامل والوجه الثاني والثالث مما فيه استجار الارض والعامل
 او الوجه الرابع على ظاهره او اية فباطل لان المشروط شيئين غير متجانسين فلا يمكن ان يكون احدهما متاجرا بآلة الاخر بخلاف المتجانسين فان الشرع
 لا يصلح جواز ان يتبع للاخر والفرع الى هنا كما ساء اقول فيه خلل لانه جزمى الوجه الاول ان يجعل العامل متاجرا الارض وان يجعل رب الارض
 متاجرا العامل ولا مجال فيه للاول بل لا بد ان يكون المتاجر فيه هو رب الارض لان البذر كان من قبله في هذا الوجه وقد يقر فيما منى الشرع ان
 من شرط صحة المرارة عند جان البذر ان كان من قبل رب الارض كان المعقود عليه حيث يتلف الارض ومن هذا قال المصنف في تحليل جواز المرارة في الوجه الاول
 لان البقر آلة العمل فصارت كما اذا استاجر خيوطا يضيظ بآرة الخياط فان بزره التصريح بان المتاجر في هذا الوجه هو رب الارض والعامل هو الاجرة كالتخيوط

بسم الله

والبرزر واحد والأرض من الجوز جهات لانه استأجر المثل بالذات استأجر غيرها ما يصير لونه باوته او طيانا ليطير من جهة وان كانت الاطراف والبرزر واحد والذات
 لاخر في المصلحة من النكتة كرو عام وبوذية وهي ابي يوسف انه يجوز ايضا لونه بشرط يحد بينه وبين غيره في النكاح وحده وصار ككتاب العالم وجه الظاهر من مفعلة اذ لم يست
 مفعلة لانه لا يفسد المزارعة في الجوز يحصل على المزارع وهو مستغنى بالقرع من طرفه في النكاح والله تعالى شاهدنا متفقدان تحمل تابعة لها فلهذا في جانب المثل من التماس
 المفسدان نجعلت تابعة لمفعلة المزارع وهما مغلون في الجوز لا يخرج احدهما ان يكون البذر لا يحد ولا يزرع ويطلب ولا يزرع ولا يزرع ولا يزرع ولا يزرع ولا يزرع ولا يزرع
 جميع بين البذر والبرزر والذات لا يجوز ايضا لانه لا يجوز عند لانفرد طرفا عند اجتماعهما والخارج في وجهه صاحب البذر في وجبه اعتبارا بسيار المزارع فانما في روية المزارع
 للبذر فاقابل الله باتصاله بارضه قال لا يصح المزارعة الا على مدة معلومة لمباينا وان يكون الخارج شاملا فيها المفعلة للملكية فان شرط لاجلها فافقرا باسمه في باطله لان بدنة قطع البذر
 لان الارض ماساها لا يخرج في المزارعة والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات والذات
 قطع الشركة في بعض معين وفي جميعه بان لم يخرج الاخذ بالبذر مع ان شرط قطع المخرج والارض غريبة وان يكون البذر في وجهه صاحب البذر فافقرا باسمه في باطله لان بدنة قطع
 والباقي يبقى لانه معين مضافه لانه الى قطع الشركة كما اذا شرط قطع المخرج والعرضه المضافه الى ذلك ان شرطها على الماديات والنساق معنا لاجلها لانه
 اذا شرط لاجلها في موضع معين فعلى ذلك الى قطع الشركة لانه ملغى لا يخرج المخرج من ذلك الموضع وعلى هذا اذا شرط لاجلها ما يخرج من ناحية معينة ولا يخرج من ناحية اخرى

قوله وان كانت الارض لواء واحد والعمل والبرزر والذات لانه استأجر الارض ببعض معلوم من الخارج يجوز كما اذا استأجر ما يزرع
 معلومة أقول فيه نظر اذا سلمت استيجار الارض ببعض معلوم كما اذا استأجر ما يزرع معلوم فان استيجار الارض ببعض من الخارج استيجار
 بجمول او معدوم وكل ذلك مكسود كما مر في دليل ابي حنيفة على عدم جواز المزارعة كيف ولو كان ذلك استيجارا ببعض معلوم فكانت المزارعة
 جائزة على معنى القياس ايضا لكونها استيجارا ببعض الخارج وهو لا يجوز لكونها جزئيا فانما اذا كانت استيجار من مفعلة الارض او العاقل استيجارها
 والمتأمل في قوله فانما سوسى ذلك عملا بالقياس لعدم ورود الشرح فيه فالقول في تعليق جواز هذا الوجه ان يقال لانه استيجار الارض ببعض المخرج
 وهو جائز بانفسه والعامل بالذات قوله وعن ابي يوسف ان يجرى ايضا لانه لو شرط البذر والبرزر على وجهه وكذا اذا شرط وحده وصار ككتاب العالم

قال صاحب العناية ووجهه ظاهر الرواية ما قال لو شرط البذر والبرزر على ارض على رب الارض جائز فكذا اذا شرط البذر وحده وصار ككتاب العالم
 او شرط البذر عليه والحق ان المزارع اذا اجتمع مع الارض لتمامه وضعفت جهة البذر معها فكان استيجار المعامل وانما اذا اجتمع الارض والبرزر
 يستتبعه وكذا في الجانب الآخر فكان في كل من الجانبين معارضه بين استيجار الارض وغيرها والارض والعامل وغيره فكان باطلا أقول في هذا الجواز
 بحكم اما لا فلا ان البذر اذا اجتمع مع الارض معين ان يكون رب الارض في حيازة العاقل اجبا فلا يبقى محديث استتباع الارض البذر
 محل لان المصير اليه للمأثر من ان وم استيجار البذر لانه اذا معين ان يكون بذه الصورة من تعيين استيجار العاقل دون الجانب الآخر
 لم يبق احتمال ان وم استيجار البذر رسوا استتبعه الارض ام لا فلم يكن للاستتبع تأثير في بذه الصورة قط وانما ثانيا فلان قوله في كل من
 الجانبين معارضه بين استيجار الارض وغيرها والارض والعامل وغيره يشترط ان استيجار استيجار كل من جانبي رب الارض والعامل في الصورة البذر
 وقدم مرار ان المذيعين الجانب الذي بعرضه لان يكون متاجرا للمأثر فالوجه في الجواز ان يقال اذا شرط البذر والبرزر على رب الارض كان

استيجار المعامل لغيره واصلا فكان صحيحا قطعا وانما المصلحة على البذر عنيه بل شرطه على البذر وحده كان استيجار الارض وغيرها الذي هو البذر ليس
 اثنا في تابعه الملاذلى لعدم التجانس كما في وجه ظاهر الرواية وكان باطلا لعدم ورود الشرح باستيجار البذر لانه ببعض من الخارج فقدر بقوله
 وهما وجهان آخران لم يذكرهما الى آخره قال صاحب العناية وثمة وجه آخر لم يذكرهما جميعا وهو ان يشترك الربوت على ان يكون البذر من جهة
 والعمل من آخره البذر من آخره الارض من آخره قوله الظاهر ان الكلام في العقد الجاري بين الاثنين والافقمة وجوده آخر لم يذكرهما ولا وجهه
 وهي ان يشترك ثلثة على ان يكون البذر من احد وهما من آخره الباقين من آخره على ان يكون البذر من احد والارض من آخره الباقين من آخره غير ذلك
 من الصور الممكنة بين الثلثة وكان التعرض ههنا للوجه الذي ذكره صاحب العناية فخرجوا عن الصدور وعن هذا ترى عانت الشرح لم يعرضه
 اصلا والاولى ههنا ان يقال وثمة وجه آخر لم يذكرهما جميعا وهو ان يكون الثلثة لهما حدها والموالي الثلثة لهما حدها اشارة الى صاحب العناية عند بيان
 وجه ضبط الاوجه في صور المسئلة وبيان انحصارها في سبعة وقال ان حكمه حكم ان يكون البذر لهما حدها والباقي للمأثر وهو الفساد وقال صاحب
 العناية متصله بكلامه السابق قال محمد بن ابي جبير عن ابن جبير عن ابن جبير عن ابن جبير عن ابن جبير عن ابن جبير عن ابن جبير عن ابن جبير

قال ولو اتمت رب الارض والبذر من قبله وقد كرت الزراعة الارض فلا شيء له في عمل الكراب قبل هذا في الحكم كما فيما بينه وبين الله تعالى بغيره استواء العامل لانه في ذلك

قال واذا مات احد المتعاقدين بطلت الزراعة اعتبارا بالاجارة وقد يوجد في الاجارات عقود معاظف سنين فلما بنت الزرع في السنة الاولى ولم يستعملت ايامه

رب الارض في ذلك الا في يد الزارع حتى يستحصل الزرع ويقسم على الشرط وتنتقض الزراعة فلو مات رب الارض قبل الزراعة بعد ما كرت الارض وسواها لم ينفذت الزراعة

علاوة السنة الثانية والثالثة لانه ليس فيه ضم بالعامل فلو اظفر على القياس ولو مات رب الارض قبل الزراعة بعد ما كرت الارض وسواها لم ينفذت الزراعة

لان فيه ابطال ما في الزراعة ولا شيء للعامل مقابل ما عمل كما بينه الله تعالى واذا فسخ الزراعة بعد ما كرت الارض قبل الزراعة بعد ما كرت الارض وسواها لم ينفذت الزراعة

ما كرت الارض وسواها لم ينفذت الزراعة لان المتعاقدين بالبعد وهو ما فهم بالخارج فاذا انقضى العقد بالخارج لم ينفذت الزراعة ولو لم ينفذت الزراعة لم ينفذت الزراعة

حتى لو اتمت الزراعة والتسوية من ابطال الزراعة والقاضي من الميراث كان في الدين لانه لا يتم في الارض بل في الميراث والحق في ذلك انما هو في الزراعة

او من نصيبه من الارض التي يستحصلها على الزرع عليه ما على مقدار دفعها معناه حتى يستحصل في بقية الزرع باجر المثل تعديل التعديل في الميراث وما كان العمل على الارض

العقد قد نفي بانتفاء العدة وهذا هو في المال المشترك وهذا بخلاف اذ مات رب الارض من الزرع من حيث يكون العمل على العامل لان هناك اقينا العقد مدته والعقد يستند على العمل

السامر ما بين العقد فدا نفي في ذلك هذا البقاء ذلك العقد فمقتضى العمل على العامل فان نفي احد المتعاقدين عليه فمقتضى العمل على العامل لانه لا ينفذت الزراعة

فذلك لا يمكن لان فيه اضرار بالزراعة ولو اتمت الزراعة ان باخذ بقية الميراث لصاحبها انما اتمت الزرع فيكون بينكم اذ اتمت قبة نصيبه او انفق انت على الزرع وارجع ما تنفقه في حقه

يتم التيسيل المذكور في جبهة بالشك لصورة فحين القصور راق قوله ولو اتمت رب الارض والبذر من قبله وقد كرت الزراعة الارض فلا شيء له في عمل الكراب

لان المائي به تجر والمنفعة وهو لا يتقوم الا بالاعتد والعقد قومه بخير ومن الخارج وقد نفي عاتة الشرح وقال بعد ذلك في النهاية ومخرج الدرر

ولان الزراعة عامل لنفسه لانه استاجر الارض ليقوم العمل فيها لنفسه والعامل لنفسه لا يستوجب الاجر على غيره انتهى اقول ليس بذا بسبب اذ قد مر ارا

وتقرر ان البذر اذا كان من قبل رب الارض معين ان يكون المتاجر هو رب الارض والمطر وض في سلكنا ان يكون البذر من قبل رب الارض

فكيف يتم القول بان المزارع استاجر الارض ليقوم العمل فيها لنفسه قوله واذا مات احد المتعاقدين بطلت الزراعة اعتبارا بالاجارة هذا هو الجواب

واما الاستحسان فيبقى عقد الزراعة الموان يستحصل الزرع كذا في الشرح وعزا في النهاية ومخرج الدرر الى المبسوط والذخيرة وقال بعد ذلك

في النهاية واعلم انه اراد بقوله واذا مات احد المتعاقدين ما بعد الزرع لان الذي يكون قبله مذكور فيما يليه ولم ينفصل من ما بنت الارض او لم يثبت

ولكنه ذكر جواب الثابت في قوله وجه الاستحسان ولما بنت الزرع في السنة الاولى ولم يذكر جواب ما لم يثبت عند موته ولعله ترك ذلك اعتمادا

وخولني اطلاق اول المسئلة انتهى اقول فيه بحث لان ما ذكر في اول المسئلة انها هو جواب القياس كما صرح به قاطبة في بعض ما بنت الزرع عند موته

وما لم يثبت ولا شك ان مراده بالجواب في قوله ولكن ذكر جواب الثابت في قوله وجه الاستحسان فلما بنت الزرع في السنة الاولى ولم يذكر جواب

ما لم يثبت عند موته انها هو جواب الاستحسان فكيف يتم قوله ولعله ترك ذلك اعتمادا على وخولني اطلاق اول المسئلة ولا ريب ان دخولي في جواب

القياس لا يقتضي دخولي في جواب الاستحسان ايضا وعن نهرا اختلف المشايخ فيه كما صرح به في الذخيرة حيث قال واذا مات رب الارض بعد المزارع

قبل البسات بل بقي المزارعة ففقيه اختلاف المشايخ انتهى قوله واذا فسخت المزارعة بين قاض بحق صاحب الارض فاحتاج الى جيبا بما ذكرنا في

الاجارة قال في النهاية شمله بحتلج في فسخ المزارعة الى قضاء والقاضي او الى الرضى ذكر في الذخيرة فيه اختلاف الروايات فقال لا يصلحة الفسخ من

القضاء او الرضا على رواية الوفايات لانه في معنى الاجارة وعلى رواية كتاب المزارعة والاجارات والجماع اصغرية انتهى وقال في النهاية والتشبيه بالاجارة

الرضاء بعض مشايخنا التاخرين اخذوا برواية الزايدات وبعضهم اخذوا برواية الاصل والجماع اصغرية انتهى وقال في النهاية والتشبيه بالاجارة

يشبه الى انه اختيار رواية الزايدات فانه عليها لا يصلحة الفسخ من القضاء او الرضا وكان المصنف قد افترقا بينك صرحا برواية افتقار الفسخ الى احد الجاهلين شيئا منها

اصغرية لا يحتاج فيه الى ذلك انتهى اقول فيه نظر لان التشبيه بالاجارة انما يصلح للاشارة الى انه اختار رواية الزايدات ان لو كانت الرواية في

الاجارة مقصورة على افتقار الفسخ فيها الى القضاء والرضاء وكان المصنف قد افترقا بينك صرحا برواية افتقار الفسخ الى احد الجاهلين شيئا منها

المصنف قال هناك ثم قول القدر في فسخ القاضي اشارة الى انه يقتصر الى قضاء القاضي في اقتض وكذا ذكر في الزايدات في هذا المير وقال

في الجماع اصغرية وكل ما ذكرنا انه ذكره فالاجارة فيه يقتض وبذا يدل على انه لا يحتاج فيه الى قضاء القاضي انتهى فماتل قوله وليس للعامل ان

يطلبه بما كرت الارض وحضر الاشارة التي قال في النهاية الفسخ بعد عقد المزارعة وعمل العامل يتصور في صورته ذكر في الكتاب الصورتين منها

وهما ما اذا فسخ بعد ما كرت الارض وحضر الاشارة اذا فسخ بعد نبات الزرع قبل ان يستحصل ولم يذكر ما اذا فسخ بعد زرع العامل الارض الا انه

الاجارة

الاجارة

الاجارة

لان المزارع لما استمتع من العمل لا يجبر عليه لان ابعاده الصلح بعد وجوده فيقول وقد ترك النظر لنفسه في الارض فيقول من هذا المزارع ان كان ذلك مستحق
 الضرر وتوعدت المزارع بعد ملك الزرع فقلت وقد استمتع من العمل الى ان استحق المزارع وان ربح الارض فيقول ذلك لانه لا يضره على ربح الارض ولا يضره على الارض الا ان اضممت
 الصلح نظرا لم فان ارد واقدم المزارع لم يجبروا على العمل بالثابت والمالك على المزارع ان اضممت الارض الى المزارع فيقول ذلك لانه لا يضره على ربح الارض ولا يضره على الارض الا ان اضممت
 في المزارع على العامل فقل من هذا المزارع لم يجبروا على العمل بالثابت والمالك على المزارع ان اضممت الارض الى المزارع فيقول ذلك لانه لا يضره على ربح الارض ولا يضره على الارض الا ان اضممت
 انفسه فيقول من هذا المزارع لم يجبروا على العمل بالثابت والمالك على المزارع ان اضممت الارض الى المزارع فيقول ذلك لانه لا يضره على ربح الارض ولا يضره على الارض الا ان اضممت
 انه يتردد في ذلك على العامل للمعاملة اعتبارا بالاستمتاع وهو اختيار المشايخ بل قد قالوا في ذلك ان المزارع في المزارع فيقول ذلك لانه لا يضره على ربح الارض ولا يضره على الارض الا ان اضممت
 وما كان في بعد اداء ربح القسمة فهو عليه ان يظاهر الزيادة كما عهدهم والديار في شياهم على ما بينا وما كان بعد اقسمة فهو عليه ما والعاملة على قياس ما كان قبل اداء القسمة في ذلك
 ولما كان في السالم وما كان من اداء ربح القسمة فهو عليه ما والديار في شياهم على ما بينا وما كان بعد اقسمة فهو عليه ما والعاملة على قياس ما كان قبل اداء القسمة في ذلك
 الحصاد في الزرع على ربح الارض لا يجبر المزارع على عدم العرف في الزرع الا ان اضممت الارض الى المزارع فيقول ذلك لانه لا يضره على ربح الارض ولا يضره على الارض الا ان اضممت

كتاب المساقاة

قال ابو حنيفة ربه المساقاة بجزء من الثمرة الطلة وقالا جازاة اذا ذكروا معلومة وسمى جزء من الثمرة
 لم ينبت بعد حتى يفتح رب الارض دين قاجح بل ان يفتح الارض وذكرني الذخيرة ان فيه اختلاف المشايخ وكان الشيخ ابو بكر التتالي يقول له ذلك
 لانه ليس لصاحب البذر في الارض حين مال قائم لان التبرير استهلاك ولهذا قالوا ان لصاحب البذر فسخ المزارعة لانه يحتاج الى استهلاك مال
 من غير عوض يحصل له في الحال وحصوله في الثاني غير معلوم فكان هذا بمنزلة ما قبل التبرير وكان الشيخ ابو اسحق ابا حفص يقول ليس له ذلك لان
 التبرير استهلاك وليس باستهلاك الا يرى ان الاب والوصي يمكن زراعة ارض اصبى وهما لا يمكن استهلاك مال اصبى واذا كان كذلك كان
 للمزارع في الارض حين مال قائم انتهى وقال في الثانية لم يذكر المص الصورة الثالثة وهي ما اذا فسخ بعد مزارع العامل بالارض الا انه لم ينبت حتى
 يفتح رب الارض دين قاجح بل ان يفتح الارض فيه اختلاف المشايخ قال بعضهم قال له ذلك لانه ليس لصاحب البذر في الارض حين مال قائم
 لان التبرير استهلاك فكان بمنزلة ما قبل التبرير وقال بعضهم ليس له ذلك لان التبرير استهلاك وليس باستهلاك مال اصبى وهما لا يمكن استهلاك مال اصبى
 الارض اصبى ولا يمكن استهلاك مال اصبى وهما لا يمكن استهلاك مال اصبى وهما لا يمكن استهلاك مال اصبى وهما لا يمكن استهلاك مال اصبى وهما لا يمكن استهلاك مال اصبى
 الارض لم يكن فيها مال الذي حتى يكون مانعا عن البيع وان كان للعامل فقد دخلت في الصورة الثانية انتهى اقول ان قوله وان كان للعامل
 فقد دخلت في الصورة الثانية كلام قال عن التحصيل لانه ان اراد بخره في الصورة الثانية ودخلها في نفس الصورة الثانية فليس يصح جدا
 او قد اعتبر في الصورة الثانية نبات الزرع وفي الصورة الثالثة عدم نباته فاني تصور دخول احد منهما في الاخرى وان اراد بذلك ودخلها في
 حكم الصورة الثانية فهو صحيح على قول بعض المشايخ لانه لا يصلح لان يكون وجها لعدم ذلك الصورة بالكلية لان دخولها في حكم الصورة الثانية
 على قول بعض المشايخ انما يدور بيان حكمها من قبل واذا لم يذكر تلك الصورة قط فمن اين يعلم ان حكمها حكم الصورة الثانية كما قال بعض
 المشايخ او حكم الصورة الاولى كما قال بعضهم الاخرى الا وجه عندي ان اصنف انما لم يذكر تلك الصورة تاسيا بالا ما محمد رحمه الله قد
 لم يذكر في كتابه كما بينا صاحب الذخيرة حيث قال وان كان المزارع قد زرع الارض الا انه ينبت بعد حتى يفتح رب الارض دين قاجح بل ان
 ان يفتح الارض لم يذكر محمد رحمه الله التبرير في المسئلة في الكتاب وقد اختلف المشايخ فيها انتهى قوله لان المزارع لما اتمعت من العمل لا يجبر عليه
 ابقا والعقد بعد وجوده انتهى نظره وقد ترك النظر لنفسه فان قيل حرك النظر لنفسه انما يجوز اذا لم يتصور به غيره وهما يتضرر رب الارض استغناء
 الضرر ليس بمنجز فيما ذكره لا يجوز ان يكون بالمنع عن القاع لا انتفاعه بنصيبه وباجرا للشل فروع عليه بخلاف المزارع فانه يرد عن نفسه ما يجب عليه
 من اجرا للشل فرعا يفتان ان يصيبه من الزرع بالانفي بذلك كذا في الثانية وغيره اقول لقائل ان يقول ان رب الارض ايضا استغنت
 في طلب القاع بل هو يرد عن نفسه بالقلع ما يجب عليه من المنفعة على تقدير لا يغيرها بامانات ان يصيبه من الزرع بالانفي بفتنة حصته فليتأمل

كتاب المساقاة

قال في غاية البيان كان من حق الوضع ان يقدم كتاب المساقاة على كتاب المزارعة لان المساقاة جائزة بخلافه ولهذا اقدمها على
 المساقاة على المزارعة في مختصره الا ان المزارعة لما كانت كثيرة الوقوع في عامة البلاد وكان العاجز اليها اكثر من المساقاة فقد منعت على المساقاة

والمساقاة هي للمعاملة في التصار والكلام فيها كالكلام في الزارعة وقال الشافعي راء المعاملة جائزة ولا يجوز الزارعة
 لا يتبع للمعاملة لان الاصل في هذا المضاربة والمعاملة اشبه به لان فيه شركة في الزيادة دون الاصل وفي الزارعة لو شرط الشركة
 في الربح دون البذر بان شرطه من رأس الخارج يفسد فجعلنا المعاملة اصلا وجوزنا الزارعة تبعها كالشرب في بيع الارض
 وللتقوي في وقف العقار و شرط المدة قياس فيها لانها اجارة مضمونة كما في الزارعة وفي الاستحسان اذا لم يبين
 المدة يجوز ويقع على اول ثم يخرج لان الثمر لا يدر اكها وقت معلوم وقت ما يتفاوت ويسد خل فيها ما هو المتيقن
 وادراك البذر في اصول الرطوبة في هذا بمنزلة ادراك الثمر لان له نهاية معلومة فلا يشترط بيان المدة بخلاف الزرع لان
 ابتداءه يختلف كثيرا وخرقيا ومبيعا وربعا والانتهاه بناء عليه فتدخل الجهالة ويختلف ما اذا زاد فعليه غرسا قد خلق
 ولم يبلغ الثمر معاملة حيث لا يجوز الايبان المدة لانه يتفاوت بقوة الاراضى وضعفها تقاوتا فاحشا ويختلف ما اذا زاد فعليه غرسا
 او اصول رطوبة على ان يقع عليها او اطلق في الرطوبة تنفس المعاملة لانه ليس لذلك نهاية معلومة
 ولان الزارعة لما وقع فيما اختلفت بين الآئمة كانت الحجة ان علماء المس فقدهم ولان تنفيعا تمها اكثر من تنفيعات المساقاة انتهى اقول
 في تقريره نوع غلط فانه قال في اوائل كلامه لان المساقاة جائزة بلا خلاف وانما يقتضى عدم وقوع اختلاف اصلا في جواز المساقاة وليس كذلك
 تعلم لان ابا حنيفة لم يميز كما ذكر في نفس الكتاب حيث قال اقول ابو حنيفة المساقاة يجوز ومن الشن باطلا وكذا ان قوله يجوز كما ذكر في مائة الشروح وقيل
 بجمود الشرايح كان من عن المساقاة ان يقدم على الزارعة لكثرة من يقول بجوازها ولورود الااوديث في مسالة النبي عليه السلام باهل خيبر الا ان
 صحابين صوب ايراد الزارعة قبل المساقاة احدما شبه الاختيار الى معرفة احكام الزارعة لكثرة وقوعها والثاني كثرة تفرغ مسائل الزارعة بالنسبة الى
 المساقاة اقول فيه ايضا شئ وهو ان قوله ولورود الااوديث في مسالة النبي عليه السلام باهل خيبر من نظر فان الااوديث كما وردت في حق المساقاة
 وردت في حق الزارعة ايضا من غير فصل سيما الااوديث الواردة بطرق شتى في قصة اهل خيبر وعن بن اقال المصنف في اوائل كتاب الزارعة وهي تنفي
 الزارعة فاسدة عند ابي حنيفة وقال لا جائزة لما روى ان النبي عليه السلام ما حل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر اوزع انتهى وكان كلامه فيبقى
 الشرايح اطلع على ما في كلام الآخر من الغلط حيث ترك ما اهل به الاخر كما ترى قوله والمساقاة هي المعاملة قلل في العناية والمساقاة هي المعاملة
 بلغة اهل المدينة ومفهومها اللغوي هو الشرعي فهو حاكمة دفع الاشجار والكروم على من يقوم باصلاحها وان يكون له سهم معلوم من ثمرها انتهى
 وروى عليه صاحب الاصلاح والايضاح حيث قال هي عبارة عن المعاملة بلغة اهل المدينة وفي الشرع عقد على دفع الشجر الى من يصلي به ومن
 ثمره وقال في الحاشية مفهومها اللغوي اعم من الشرعي لانه كما توهمه صاحب العناية انتهى اقول ليس ذاك بوارا واذ الظاهر ان المراد بالمعاملة
 في قوله والمساقاة هي المعاملة بلغة اهل المدينة هو المعاملة المعهودة بين الناس المساقاة بلغة اهل المدينة وهي معاهدة دفع الاشجار والكروم الى
 من يقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم من ثمرها وليس المراد بها مطلق المعاملة الشاملة للشل البيع والاجارة وسائر العقود حتى يكون مضمونا
 اللغوي اعم من مفهوم الشرعي والا يلزم ان لا يصح قول المساقاة هي المعاملة بلغة اهل المدينة اذ لا شك ان اهل المدينة لا يطلقون لفظ المساقاة
 على كل معاملة بل انما يطلقونها على معاملة مخصوصة معهودة بين الناس وقد اعترف ذلك المراد ايضا بان المساقاة عبارة عن المعاملة بلغة
 اهل المدينة فلا يتصور ان يكون مفهومها اللغوي اعم من الشرعي كما لا يخفى قوله والكلام فيما كان الكلام في الزارعة قال في العناية يعني بشرط
 في الشرائط التي ذكرت في الزارعة انتهى اقول في هذا التفسير غلط لان الشرائط التي ذكرت للزارعة ليس كلها شرطا للمساقاة فان شرط
 المساقاة اربعة كما نص عليه الامام قاضيان في فتاواه وفي النهاية وغيره ايضا وشرائط الزارعة ثمانية كما مر في الكتاب في اوائل الزارعة وكيف
 يتم القول بان شرائط المساقاة هي الشرائط التي ذكرت للزارعة وقد سبق صاحب الكفاية الى نفي التفسير الذي ذكره صاحب العناية ولكن قد يه
 بما يصح في الجملة حيث قال اتي وشرائطها هي الشرائط التي ذكرت للزارعة مما يصلح شرطا للمساقاة انتهى ثم اقول لعل مراد المصنف بقوله
 والكلام فيما كان الكلام في الزارعة ان الدليل على جوازها وعدم جوازها على القولين كما مر في الزارعة ويرشد اليه قوله وقال الشافعي المعاملة جائزة
 ولا يجوز للزارعة الا يتبع الى آخره فانه بيان قول ثالث فارق بين كون الزارعة اصلا وكونها متبعا فلو كان المراد بقوله والكلام فيما كان الكلام في

لا يفي قولها كونها لا أرض يجرها الماء ويشترط تسوية الجرم مشا طالعيا في الزرع فذكره في موضع الشرح من المعاملة وقتا يعلم انه لا يخرج الفرض فاستد المعاملة
 لغوات المقصود وهو الشرح في المخارج وليس قديما مداه قد نبهنا في غيرها وقد يتوهم انما لا يتبين لغوات المقصود وهو خروج في الوقت المسمى فخرج على الشرح لصفة العقد
 تأخر فاعلم ان المثل لفساد العقد لا يبين الخطأ في المدة المساقاة فصار كما اذا كان ذلك في الوقت وما اذا خرج اصله ان الذهاب بأفدية فلو سبق فساد المدة
 سبق العقد صحته ولا شيء لكن واحد على صاحبه قال في المساقاة في الفرض والشجر والكرم والظلال من البساتين والاشجار في الكرم والغزلان والجرار
 ولا يخرج من غير ذلك ان الجوز الحاجة وقد تمت في اختياره بخصته لانها يجرها والظلال ايضا ولو كان كجوزها فلا يصلح في التخييل ان يكون معلولا سيما في المهر
 وليس لصلح الكرم يخرج العام من غيره لانه لا يخرج على الوفاو بالعقد ولكن ليس للعامل ان يترك العمل بغيره في الزراعة بالاضافة الى صاحب الفرض على ما قد مضى قال
 خارج فم غلوه في مساقاة والتخييل بافعال جازان كانت قد تمت لم يخرج ذلك على هذا فم الزرع وهو قبل جازان واستحسن وأدرك ليجوز ان العامل انما يستحق بالعمل
 ولا يملكها بغير التنازل والادراك فلو جازان بالكلية استحقاقا بغير عمل ولم يرد به الشرع بخلاف ما قبل ذلك لتحقيق الحاجة الى العمل قال في المساقاة في المساقاة فلما صلح مثله
 لانه في مساقاة الفاسد وصارت كالمزاجه اذا فسدت قال في جعل المساقاة بالموت الا في معنى الاجارة وقد بيناه في كتابنا في المساقاة في المساقاة ان يكون على كل
 يوم قبل ذلك الى ان يرضى الا ان يكون ذلك في غير المساقاة فانفسه العقد دفع الفرض عنه ولا يخرج في غيرها ولو اذم العامل الفرض بغيره ولا يخرج في ان يفسد العمل
 اشترط ويطلب ان يعطى قيمة نصيبه من البسرة ان يفسد على البسرة في يومه فيجعل بذلك في حصة العامل من البسرة التي لا يفسد على الحاق البسرة في الزراعة ودوام العمل
 فلو لم يكن ان يقوم على كل يوم كالمزاجه ان يفسد على البسرة فان زاد وان تفرقه بسرا على كل يوم من البسرة التي يتناها وان ما تاجها فخرج بوزن العامل في القيام
 مقامه هذا خلاصة حق مالي وهو ان الثمار على الايجار الى وقت ادراك لان يكون في الجار فالحال في المساقاة ان يقوم على كل يوم في كل يوم في كل يوم
 بيان شروط المساقاة كما ذكره بين بيان الاقوال الثلاثة المذكورة انبيا كما لا يذهب على نوى خطاته قوله لانها تنمو ما تركت في الارض فوجدنا
 قال صاحب العنايه وقوله لانها تنمو ما تركت في الارض ليس الرطبة ولم يذكر دليل التخييل والرطبة اذا اشترط القيام عليها حتى يذهب اصولها لانه لا تنمو
 كذلك فكان غير معلوم وفي نسخة فكان معلوما انتهى اقول فيه كلام اما اوله فلان كون قوله لانها تنمو ما تركت في الارض دليل الرطبة وحده مستوف
 بل يمكن ان يجعل وليا على المجموع بجزءه في المجموع كيف ولا شك ان اصل الدليل وهو قوله لانه ليس لذلك نهاية معلومة يعرج المجموع فينبغي
 ان يعمم دليل ذلك الدليل ايضا للمجموع عند ما كان ذلك واما ثانيا فلان ما ذكره من العذر لدم ذكر المصنعت دليل التخييل والرطبة او شرط
 القيام عليها حتى يذهب اصولها ليس تمام ما على النسخة الاولى التي معنا بالانسانية لذلك في بيان فربما يصح ان يكون ان تسمى المدة بتأويل
 الوقت غير معلوم فلانه يرد عليه انه انما يفيد تحقق دليل تبيك الصورتين ايضا ولا يتم عذر العدم ذكر دليلها كما هو المقصود واما على النسخة الثالثة
 التي معنا بالانسانية لذلك فكان معلوما اسي كان دليل تبيك الصورتين معلوما نظورا فساد جهالة المدة العقد فخرج الى ذكره فلا يرد
 عليه ان لا يقتضي انه لا يذكر دليل الرطبة ايضا لان حاصل ذلك الدليل ايضا جهالة المدة فينبغي ان لا يذكر ذلك ايضا بناء على كونه معلوما
 فتأمل قوله ولو اذم العامل الضرر تخييره ورثة الآخرين ان يقيموا البسرة على الشتر وبين ان يعطوه قيمة نصيبه من البسرة وبين ان ينفقوا على
 البسرة حتى يطلع في جوار ذلك في حصة العامل من البسرة قال الامام الزليبي في شرح الكفة وفي روجه في حصة فقط اشكال وكان ينبغي ان يرجع عليه
 بجميعه لان العامل انما يتحقق بالعمل فكان اصل كده عليه ولذا اذا اختار البسرة او لم يمت صاحبه كان العمل كله عليه فلو رجوا عليه بجهت فقط يورد
 الى استحقاق العامل بلا عمل في بعض المدة وكذا في الاشكال واورد في المراجعة ايضا انتهى وقال بعض الفضلاء بعد نقل ذلك قلت لا اشكال في
 معنى الكلام يرجون في حصة العامل بجميعه ما انفقوا لاجهت كما فهمه هذا العلامة انتهى اقول ما ذكره ذلك البعض من المعنى خلاف ما هو عليه في
 هذا المقام فان عبارة انكافي للعلامة البسرة وعبارته شرح الكفا في الحكم المشيد وعبارته غاية البيان وغيره كما ذكره ان شاؤوا انفقوا على البسرة حتى
 يبلغ ويرجوا بنصف نفقته في حصة العامل من البسرة كما في المراجعة انتهى ولا شك انما هو يحتمل ان ما يرجون بنصف نفقته لاجمعيهما فاني قد
 حمل على خلاف ذلك قوله ولو اذم العامل ترك ذلك العمل بل يكون عذرا فيه روايتان قال في العنايه يعني في كون ترك العمل عذرا روايتان
 في احداهما لا يكون عذرا ويحتمل على ذلك لان العقد لازم لا يفسخ الا من عذره وهو ما يلحق به ضرره وهما ليس كذلك وفي الاخرى عذرا انتهى اقول
 في تفسير كلام المصنف بالوجه المذكور غل اذا يصير حاصل معناه حينئذ في كون كل العمل عذرا روايتان احداهما كونه عذرا والاخرى عدم كونه عذرا فيكون
 الى كون اشئ غل فانفسه والتقصية ولا ينبغي بطلان ذلك والوجه عندي ان معنى قول المصنف في روايتان في جواب هذه المسئلة هي قوله بل يكون
 عذرا فيه روايتان احداهما بالايجاب وهو ان يكون عذرا والاخرى بالسلب وهو ان لا يكون عذرا فحينئذ لا يخبر فيه كما لا يخفى على ائمن قوله في رواية
 احديهما ان يشترط العمل بيده فيكون عذرا من جهته اقول فيه انه انما يكون عذرا من جهته ان لو ترك ذلك العمل اضطرارا بسبب حدوث مرض
 او نحو ذلك واما اذا ترك بالاختيار فلا يظهر وجه كونه عذرا من جهته والكلام بهن في الترك الاختياري لان الترك الاضطراري انما يكون بسبب عذر

في

في

في

وهذه رسمة الغراس لا نصبا بها بالارض فيجب قيمتها واجزئتها لانه لا يدل في قيمة الغراس لتقومها بنفسها وفي تخفيفها طريق اخر يبيانه في كفاية المنتهى وهذا اصحهما والله اعلم

كتاب الذبائح

مقرر وقد مر سلكه جواز البيع بالانذار رسايتها واحدة فذكر سلكنا هذه بعد بيان وقوع الرد المتين فيسأيدل على ان المراد ترك ذلك العمل في قوله ولو اراد العامل ترك ذلك العمل هو التبرك الاختياري لا غير فتأمل قوله وعذر والفرق لا تصالها بالارض قال صاحب السناية يعني لو قطع الغراس وسلمها لم يكن تسليما للشجر الغراس بل يكون تسليما للقطعة خشبية، هو ما شرطنا ذلك من شرط تسليم الشجر فقولنا على ان يكون الارض والشجر في رب الارض والغراس نصين فلما لم يكن تسليمهما في ثابته وبب رقيمتها انتهى واقضى بالفرق في شرح هذا العمل على هذا السؤال صاحب جرح الدراية وصاحب العناية واعتبر من بعض الفضلاء على قوله لو قطع الغراس وسلمها لم يكن تسليما للشجر بل يكون تسليما للقطعة خشبية قال فیه بحث اذ كل من يقطع لم يكن تسليما للشجر انتهى اقول منع ذلك مكاراة لان الشجر على ما مضى عليه في ثابته التي كانت على ساق من نبات الارض فاذا قطع الغراس لم يصدق عليه هذا الحد فلا يطلق عليه لفظ الشجر فلا يكون تسليم القطعة تسليما للشجر لا سيما بل بان تسليما للقطعة كما قاله هو لا والشرح نعم ان قولهم كان الشجر تسليما للشجر لا تسليما للقطعة خشبية مستدرك لا يجوزي طالما بهما لان استحقاق الغراس للشجر ليس متمسكي الشجر بل يكون الشجر مكانا كما صرح به ومنه ويجب على رب الارض روقية تمام الغراس مع كون الشجر وطان يكون الارض والشجر بين رب الارض والغراس نصين في ترشد قوله وفي تخفيفها وجه اخر يبيانه في كفاية انتهى يعني وفي تخرج هذه المسئلة من آخري دليل آخر سوى ما ذكرنا في كتابنا من طريق فقيه الطمان يبيانه اسي يبيانه ذلك الطريق الاخر في كفاية انتهى قال كثير من الشرايح في تفسيه ذلك الطريق وهو شركب الارض نصف الغراس من العامل ونصف ارضه او شراره جميع الغراس نصف ارضه وبعدهما صاحب فكاك من جهة هذا وهو انه قد يوافق في هذا الغراس نصفها او نصفها الا انها منى الاستيعار الذي هو في معنى تخفيف الطمان انتهى اقول في على الصورة ان يبيانه ما ذكره في قولهم او شراره جميع الغراس نصف ارضه و نصف الخارج انما الاتصل لان يكون طريق تخرج هذه المسئلة لان وقع هذه المسئلة على ان يكون الارض والشجر بين رب الارض والغراس نصين وفي الصورة المذكورة يكون جميع الغراس في الارض فلا يتصور انما سئل في الشجر فتأمل

القطعة

كتاب الذبائح

قال جمهور الشرايح المناسبة بين الزارعة والذبائح كونها انما تقام في الحال للاتطاع في احوال فان الارض انما تكون بانها في الارض للاتطاع بما يثبت منها الذبائح اطلاق الجيد ان باطلاق روجه في احوال للاتطاع بحمد بعد ذلك انتهى اقول تجب على ظاهره وذكره من كتب انما يقتضي تعقيب الزارعة بالذبائح دون تعقيب المساقاة بالذبائح اذ اطلاق في المساقاة والذي وقع في ترتيب الكتاب تعقيب المساقاة بالذبائح لا تعقيب الزارعة بها فلا يتم التقريب اللهم الا ان يقال جعلوا الزارعة والمساقاة في حكم شئ واحد بنا على اتحادهما في اكثر الاشياء والاحكام كما تقر في مباحثها فكانت المناسبة المذكورة بين الزارعة والذبائح بمنزلة المناسبة بين المساقاة والذبائح فالتقريب كذلك وعن هذا ترى كثير من اصحاب مستجلات الفتاوى كالذبيحة والمجد وقتا وهي قاضية فان وغيرها اکتفوا بذكر كتاب الزارعة وجعل المساقاة بابا منها وعنونوا بالعالمه وذكر كل واحدة من الزارعة والمساقاة في الكتاب بكتاب على عدة لا يدل على استبدال كل واحدة منهما بذاتها و

القطعة

قال الذبايح شرط حل لذبيحة لفق لم تقبل الا ما ذكيت وتوكلت به وجميع ما ذك من الفصح من اللحم الطاهر وما شئت به تمحل بشئت به الطهارة
في البكول وغيره وانما يتقضى من قبله في الصلاة والسلام فكذلك الارض يبسا وهي الخفيارية كما جهز فيما بين القبة والقيتين واضطررت
وهو الجهم في اتي موضعهم كان من البدن والثاني كالبدل عن الاول لانه لا يصار اليه الا عند الجزع من الاول وهذا اية البديلية وهذا لان العمل
عمل في اخراج الدم والثاني تصرفه فاكتفى بمسند الجزع عن الاول اذ التكليف بحسب الواسع ومن شرطه ان يكون الذبايح
صالحا صفة التوحيد ما اعتقادا كالمسلا او دعوى كالكتابي وان يكون حلالا خارج الحرم على ما عينه انشاء الله تعالى

انحصارها باحكامها بل يكتفي بجهت التمايز بينا في الجملة الا يرى انهم ذكروا العترة بكتاب على حدة عقيب ذكرهم كتاب البيوع مع انه من انواع البيوع
مطلقا كما هو جوابه فمن الذبايح جميع ذبيحة وهو اسم لا يذبح كالذبح والذبح مصدر ذبح اذا قطع الاوداج كذا في الكافي والكفاية اطرا ان بعض المتأخرين
من مشائخنا ذهبوا الى ان الذبح مخطورا اعتقلا لما فيه من ايلام المحيون ولكن الشرع احلها قال شمس الاثنية الخشي في المبسوط بعد العمل قوله وهذا
عندى باطل لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يذبح اللحم قبل بيته ولا يذبحه ان كان ياكل ذبايح المشركين لانهم كانوا يذبحون با
الاصنام فحرفنا ان كان يذبح وليصطاد بنفسه وما كان ليفضل ما كان مخطورا اعتقلا كالذبح والظلم والسفاهة وقال في العناية بعد ذلك انما يجب
بانه يجوز ان يكون ما كان ياكل ذبايح ابن الكتاب وليس الذبايح كالذبح والظلم لان المخطورا اعتقلا مخرجان بالقطع تجريمه فلا يرد الشرع باباحة
الاعتناء والقدرة وما فيه نوع تجريم من حيث تصور منفعة تجوز ان يرد الشرع باباحة ويقدم عليه قبله نظر الى نفسه كما جهزته للاطفال وتراوهم
بما يحب لهم امره وقال المسيني بعد نقل ما ذكره شمس الاثنية السبحة والجواب المذكور في العناية
قلت كل من الكلايين لا يجوز عن نظرنا الاول فلا يحتاج الى دليل على ان كان يذبح بنفسه قبل البيعة واما الثاني فكذا يحتاج الى دليل على ان كان
ياكل ذبايح اهل الكتاب فلم يجوز ان لم يكن اكل شيئا من الذبيحة الا بعد البيعة انتهى اقول ليس هذا بشئ لان كون النبي صلى الله عليه وسلم يتناول
اللحم قبل البيعة امر متواتر لا يحتاج الى دليل والدليل على ان كان يذبح بنفسه عند شمس الاثنية ان لا يذبح عليه السلام ان كان ياكل ذبايح المشركين
كما ذكره والجواب يسع ذلك بما على جواز ان كان ياكل ذبايح اهل الكتاب ولا يلزمه ان يذبح عليه ولا يحتاج اليه لكونه ما اخلا مستدلا فاعلم منظره
قوله قال الزكوة شرط حل الذبيحة قال في غاية البيان وهذا وقع على عنوان وضع الكتاب لانه اذا ذكره فقط قال في اول المسئلة كان يشير فيه الى
ما ذكرني الجامع الصغير المختصر القدوري وهذا لم تقع الاشارة الى احد جهاد منه ثم يذكر في التبيات وكان ينبغي ان لا يورد لفظه قال ويقول قال
العبد الضعيف مشير الى نفسه انتهى وقاس العيني بعد نقل ذلك قلت هذا التعليل بلا فائدة لانه ذكرني مواضع كثيرة من الكتاب لفظه قال باضمار
الفاعل واراد به نفسه فهذا ايضا مشله ولا يلزم تعيين الفاعل الا ترى ان عندنا شوا والقول الى القدوري او محمد بن الحسن لم يصرح بقاعده
كذلك عندنا شوا الى نفسه ولا ينبغي هذا الا على من لا يدبر مسائل القدوري من مسائل الجامع الصغير ومن لم يدبره فيما لم يستحق الخوض في المدونة
انتهى كلامه اقول الحق ما ذكرني غاية البيان وقول العيني ذكرني مواضع كثيرة من الكتاب لفظه قال باضمار لفظه قال باضمار
في اول المسئلة في مواضع كثيرة من الكتاب مشير بها الى نفسه فهو في كلامه في ما ذكره في اول المسئلة كان يشير بها الى ما ذكرني في الجامع الصغير
مختصر القدوري على الاطلاق كما ذكره صاحب الفتاوى وان اراد بذلك ان ذكره في اول المسئلة في مواضع كثيرة من الكتاب مشير بها الى نفسه فهو
وكن ان ذكره في مثل تلك المواضع كان يقول قال العبد الضعيف على ما وقع في نسخ الفتوى او قال رضي الله عنه على ما وقع في نسخ الجردية ولم يصرح
بذلك لفظه قال وقد روي في مثل تلك المواضع قط وهذا غير خاف على من له درية باساليب كلام اصنف شجاع العيني كما مر فاذا ذكره بقوله قوله تعالى
الا ما اولئك فان كوا بجهاد الا شتى بل ان ما قبله وقد قال الله تعالى قبل حرمت عليكم التوبة والدمع والجزع الى آخره فاشتمى من حرمته التوبة فيكون

الغاية

قال وذبيحة المسلم والكاتب حلال لما لو تلو وتقرأه تعالى وطعام الذين أو قوا الكتاب حل لكونه يعقل إذا كان يعقل التسمية أو الذبيحة ويضبط وإن كان صبيها أو مجنوناً أو أعمراً أو أماً إذا كان لا يضبط ولا يعقل التسمية والذبيحة لا تحل لأن التسمية على الذبيحة شرط بالنص وذلك بالقصد وصحة القصد بما ذكرنا

قال صاحب العناية والترتب على المشتق معلول أصفة المشتق منها لكن لما كان أهل ما جاب بالشرع جعلت شرطاً انتهى أقول ليس هذا الكلام من مستقول انتهى لأن ثبوت أهل بالشرع مما لا يخفى في كون الصفة المشتق منها التي هي الزكوة على الحكم كما لا يخفى على ذي مسكة قوله وذبيحة المسلم حلال لما لو تلو وتقرأه تعالى وطعام الذين أو قوا الكتاب من كل مكرم عن بقوله لما تلو تلو قوله تعالى الأما ذكيتهم وهو في حق المسلم وقوله تعالى وطعام الذين أو قوا الكتاب من كل مكرم في حق الكتابي من باب اللطف والنسبة كما ذكره تاج الشريعة وهو الحسن عندى أيضاً في بيان هذا أصفت هنا قال صاحب العناية وقوله لما تلو تلو إشارة إلى قوله تعالى الأما ذكيتهم ولما استشعر أن يقال الأما ذكيتهم عام مخصوص بخروج الوثني والمترد والمجوس فلا يكفون طعماً في الأفاذة ضمن الية قوله عز من قائل وطعام الذين أو قوا الكتاب من كل مكرم إلى هنا كلامه أقول فيه بحث أما أولاً فلما تلو تلو في قوله تعالى الأما ذكيتهم عام للكفار بل الظاهر أنه مخصوص بالمؤمنين كما يدل عليه السابق والسياق في نظر الشرحين الأيرسي أن ما قبله أول سورة المائدة وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أو فوا بالعقود أحدث لكم هيبته الأناعام الأما تلي عليكم غير محلي الصيد وانتهى حرم ولا شك أن الخطابات الوهية هناك للمؤمنين خاصة ثم قال عز وجل حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل غير الله به من دابة ولو قودته والميتة ودية وأنثوية وما أكل سبع الأما ذكيتهم وقال القاضي البيضاوي وغيره من المفسرين أن قوله تعالى حرمت عليكم الميتة الخ بيان لما تلي عليكم فلا جرم يكون الخطاب في حرمت عليكم كما ذكره ذكيتهم للمؤمنين خاصة أيضاً فلا يكون مما يبرأ الوثني ونحوه ولين سلم عموم الية للوثني ونحوه أيضاً فلا نسلم أنه من قبيل العام الذي منض منه البعض بل هو من قبيل العام الذي نسخ بعضه بالخاص الوثني والمجوس والمترد من غير ذلك فقد تقررت في علو الأصول أن التخصيص عندنا إنما يطلق على قصر العام على بعض ما يتناول به مقتضى وصوله بالعام وإن قصره على بعض ما يتناول به مقتضى غير وصول به وهو المقتضى لا التخصيص وإن الذي لا يكون قطعياً إنما هو العام الذي نسخ بعض ما يتناول به مقتضى يكون قطعياً في الباقي بلا ريب ولا شك أن ما نحن فيه من قبيل الثاني دون الأول لأن الذي يخرج الوثني ونحوه غير موصول بقوله تعالى الأما ذكيتهم وكان قطعياً في الأفاذة ولمن سلوة قطعياً غير جامع في الأفاذة فهو كونه في الأفاذة المطلوب هنا بلا حاجة إلى ضم شيء آخر إذ قد تقررت في علو الأصول أيضاً أن الية التي هي قيد واجب المعنى وإن لم يرد في الاعتقاد وما نحن فيه من العمليات وآياتنا فلا خلاف على ما ذكره صاحب العناية في قوله تعالى الأما ذكيتهم على الاستدلال بقوله تعالى وطعام الذين أو قوا الكتاب من كل مكرم يقال أيضاً أنه عام مخصوص بخروج المذموم كما رسم الله عليه فمقتضى أن يضر الية أيضاً وليس آخره وإنما شافلان أضمر المذكور هنا يفيد في حق ذبيحة الكتابي دون ذبيحة المسلم لاخصاص الدليس المضموم بالكتابي فيلزم أن يبقى الدليس تاصراً عن إعادة حل ذبيحة المذموم على معنى زعم الشارح المذكور اللهم إلا أن يدعى أن الدليس الثاني إذا افاد حل ذبيحة الكتابي إذا دخل ذبيحة المسلم أيضاً ولا بد من المراد بالطعام في قوله تعالى وطعام الذين أو قوا الكتاب ذبايحهم قال البخاري في صحيحه قال ابن عباس همام ذبايحهم واستدل صاحب الكافي وكثير من الشرح على ذلك بأنه لو لم يحل على ذلك لم يكن التخصيص أهل الكتاب بالذكر فائدة إذ قد سيئوى الكتابي وغيره فيما سوى الذبائح من الأسمان المحمدي إذا افاد حل ذبايحهم من الكتابي أو غيره من الكتابي حيث قال بعد نقل استدلاله المذكور وفيه نظر فإن التخصيص باسم العلم يدل على التخصيص بما سواه بل مرادهم

نحوه

والاغلاق والفتح وسواها فلهذا اختلفت اهل الكتاب في نظركم الكتابي الذي هو الحرف والضمير والفتحة لان الشرط قيام اللفظ على ما قاله في قوله تعالى
 في الاصل من اجزاء اهل الكتاب غير التي ساءلهم ولا التي ساءلهم في التوحيد فانعدمت اللفظة اعتقادا ومصوى قالوا بالتردد
 لاغلاقه فانه لا يقصر على ما انتقل اليه بخلاف الكتابي اذا تحول اليه بغيره ولا يفر عليه عندنا في غير ما هو عليه عندنا في قوله تعالى قالوا لا يقصر
 لا يفر عليه عندنا في قوله تعالى قالوا لا يقصر عليه عندنا في قوله تعالى قالوا لا يقصر عليه عندنا في قوله تعالى قالوا لا يقصر عليه عندنا في قوله تعالى
 الذي هو فعل مشرف وهذا الصنيع هو قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
 وقيل لا يقصر على الجرم قالوا ان قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
 الزيادة في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
 فانه لا يفر عليه عندنا في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
 مدعيه على ابر عيسى رضي الله عنه في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
 لا يفر عليه عندنا في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
 في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
 في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى

كما يتاوى عليه كلامه لولم يفر على ذلك حصل تخصيص اهل الكتاب بالذكر في كلام رب العرشون الفاعلة تعالى عنه علو اكبره ولا يذم عليك
 ان الاشتغال بهذا الوجه يمش على اصل من لا يقول بمفهوم الخالفة ايضا الا لا يرضى احد على كلام الله عن الفاعلة قوله والاعلم وانتم
 سوالها ذكرنا اختلاف المثلح في تعيين كلام المصنف بقوله لما ذكرنا فقال صاحب النائية وقاية البيان اراد به الاثنين المذكورين وهما قوله
 تعالى الا ما ذكرتم قوله تعالى وطعام الذين ادتوا الكتاب على لكران الخطاب عام ورد صاحب النائية حيث قال بعد نقده وفيه نظر لان عاوة
 في شدة لما تلوها وقال تاج الشريعة اراد به قوله لان حل الذبيحة ليعتد الملة ورد ايضا صاحب النائية حيث قال بعد نقده ايضا وقد ايدى عن كور
 في الكتاب اقول يمكن ان يقال من جانب تاج الشريعة ان ذلك وان لم يكن مذكور في الكتاب صراحة الا انه مذكور في ضمننا حيث قال
 فيما مر من شرط ان يكون الذابح صاحب ملة التوحيد ثم قال صاحب النائية والاولى ان يجعل اشارة الى الآتي والى قوله ولان في قوله
 انفس من اللحم الطاهر وعادة في مثل ذلك انتمى القرآن فيه نظر لان قوله هو لان به تمييز الدم انفس من اللحم الطاهر انما يدل على كون الزكوة
 حل للذبيحة ولا يدل على ان الابل الذبيحة من هو كيت وتميز الدم انفس من اللحم الطاهر يحصل بدم الحيواني والجوسي والمرتد ايضا من ان
 ليس باهل الذبيحة قطعا وقول المصنف لما ذكرنا تعليلا لاستواء الاقارب واخوتون في الابنية للذبح فكيف يصلح ان يجعل اشارة الى المالا والذبيحة
 فيه على ذلك اصلا وهو قوله ولان به تمييز الدم انفس من اللحم الطاهر ثم اقول هذا الشامل انما هو ان يكون قوله لما ذكرنا اشارة
 الى قوله ويحل اذا كان يقبل التسمية والذبيحة ويضبط وان كان صديقا او زوجنا او امرأة فانه قد علم من ذلك ان ما حل للذبيحة ان يكون
 الذابح من قبيل التسمية والذبيحة ويضبط ولا يخفى ان الاقارب واخوتون لا يتقاربان في ذلك فكانا سوانى حكم حل ذبيحة تدر بغير قوله وان

ترك الذابح التسمية عوا فالذبيحة لا تؤكل وان تركها ناسيا اكل وقال الشافعي تؤكل في الوجين وقال مالك لا تؤكل في الوجين قال
 صاحب النائية في شرح هذا الجمل ان ترك الذابح التسمية عند الذبح اختياريا كان او اضطراريا عامدا او ناسيا قال الشافعي بشمول اجزائه
 ملك بشمول الدم وعلوه فافصلوا ان تركها عامدا فالذبيحة لا يؤكل وان تركها ناسيا اكل انتمى اقول كانه حسب انه اتى في شرح هذا الجمل
 بكلامه على جامع الاقوام في قوله كلما لانه اعلم بجن المقام في تحريره هذا اما اذا كان قوله عند الذبح ينافي في تمييز الذبح للاختياري والاضطراري
 كما يقتضيه قوله اختياريا كان او اضطراريا لانه صرح بان كون التسمية عند الذبح انما يشترط في الزكوة الاختيارية واما في الاضطرارية فيستلزم
 كون التسمية عند ارسال الرمي لا غير ويجوز ذلك في الكتاب ايضا واما ما نفاذ ان قوله المصنف والشايع الذابح ايضا فيما بعد وعلى هذا
 الخلاف اذا ترك التسمية عند ارسال البازي والكلب وعند الرمي ينافي في تمييز الذبح في مسئلتنا هذه للاختياري والاضطراري اذا اظهر
 ان القياس المستفاد من قوله وعلى هذا الخلاف اذا ترك التسمية عند ارسال البازي الى آخره يقتضي عدم دخول انفس عليه قوله
 له قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى اوله يسمي اقول فيه ان دليله خبرنا من عادة تمام دعاءه لان المسلم والكتابي في
 ترك التسمية سواء كانا ذابحا او ذابحة انما يشترط في جن المسلم وحده قوله ولنا الكتاب وهو قوله تعالى ولما تلوها الم ذكرا سر التسمية

الذبايح

٤٤

المراد

صالحه في غير ظاهر ما ذكرنا اذ لا يصل فيه ولا يكتفى في اعتبار ذلك من المحذور لا يظن لان الانسان كثير النفسان المحذور من فروع والسمعة غير محرم على ظاهره اذ ليس
 اربابه بغير الموت والنجاة وظهر الايقاد وارتفع الخلاف في هذا الاول والا قايمة في حق الناس هو معدة كاياد عليهما في حق العامة لا عند اعدادها ولا المحمول على التام الذي لم يثبت
 في ذلك ولا يثبت شرط من النجاة وهو على المذنب وفي العيب بشرط عنه لا يرسل في الرمي من على الا لانه لا يملكه وله في الاطال المذبح وفي الثاني الرمي الارسال دون الاصابة فيشرط
 عند فعله يقين على حقه اذ الجمع شاة وسمى في غير غيره ما يتلك التسمية لا يحق ولو سمي الى صبه وسمى بصاحب غيره حال ذلك في الارسال ولو سمع شاة وسمى بشيء من النجاة فيشرط
 باخرون كل قلوبهم على صحتهم ربي بعد صبه الا لكل حال وكبره ان يذكروهم الله تعالى في حقهم فيقولوا عنه الذم الذم فقل من فلان فلان ذلك مسائل احد ما ذكر
 من غير ما يعطى في غير ما ذكره وهو الرمي في حق الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم لان التسمية توجبها فلم يكن الذم هو فعالة الا انه يكره ولو حق القربان صفة
 في حق المذنب والثانية ان يذكروهم ولا يسميهم العطف في التسمية ان يقولوا سمعنا الله وسمعنا من الله فلان لا يسمي الله تعالى ولا يسمي الله تعالى ولا يسمي الله تعالى
 في حق الله تعالى فيقولوا سمعنا الله وسمعنا من الله فلان لا يسمي الله تعالى ولا يسمي الله تعالى ولا يسمي الله تعالى ولا يسمي الله تعالى ولا يسمي الله تعالى
 هذه من سمة محرم من شبهه ذلك بالوحدانية في قول بالبلاغ والتلفظ هو الذكر الخاص المذبح على ما قاله ابو سعيد رضي الله عنه في قوله تعالى في حق الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم
 لا يصل لان الله تعالى وسواها ولو قال في حق الله او سبحان الله بغير التسمية حله ولو سئل عن الذم في حق الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم لان الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم
 صاته اوله لا يسمي الله تعالى فيقولوا سمعنا الله وسمعنا من الله فلان لا يسمي الله تعالى ولا يسمي الله تعالى ولا يسمي الله تعالى ولا يسمي الله تعالى ولا يسمي الله تعالى
 بين المذنب والذم وفي جملة ما صبه في الاصل في المذبح في حق الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم في حق الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم في حق الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم
 جمع الجوز والحق فيحصل الفعل فيمنه الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم في حق الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم في حق الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم في حق الله تعالى فيقولوا عنه الذم الذم

شئ وهو التحريم قال في العناية جبالا اشتد لان السلف اجبو على ان المراد به الذكر باللسان يقال ذكر عليه اذ ذكر باللسان وذكره اذا
 ذكر بالقلب وقوله ولا تاكلوا عام موكد من الاستفراقية التي تفسد التاكيد وتاكيد العام بمعنى احتمال الخصوص فهو غير محتمل للتخصيص في غير كل الم
 يذكر اسم الله عليه حال الذبح ما اذا كان ادنا سببا الا ان الشرع جعل الناس في ذكر العذر كان من جهة وهو النسيان فانه من الشرع باقائه المذنب
 مقام الذكر ونفا المحوج كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم لذلك انتهى اقول في كلام اما اول فلان مقتضى قوله ان السان اجبو
 على ان المراد به الذكر حال الذبح لا غير ان يكون قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الا على ان لا يؤكل المذبح بالذبح الا ان
 اصلا لانه ذكر اسم الله عليه انما يكون حال الارسال والرمي لا حال الذبح كما لم يذكر اسم الله عليه في حال الذبح فلهذا لم يذكر
 تحت النسي عن الاكل في الآية المذكورة مع ان كل اكل المذبح بالذبح الاضطراري اذا ذكر عليه اسم الله حال الارسال الرمي يجمع عليه
 بلا ريب واما ثانيا فلان قوله الا ان الشرع جعل الناس في ذكر العذر كان من جهة وهو النسيان يتا في قوله فيا قبل هو غير محتمل للتخصيص في غير كل
 لم يذكر اسم الله عليه حال الذبح ما اذا كان ادنا سببا لان جعل الشرع الناس في ذكر الا يتصور بدون تخصيص الناس من عموم قوله تعالى المذبح
 اسم الله عليه كما كان عاما ودنا سببا وتخصيص الشيء ما هو غير محتمل للتخصيص غير متصور ايضا فحققت في بين الكلايين تامل تعق قوله وما كنت
 بظاهرا ما ذكرنا اذ لا يصل فيه قال في غاية البيان اسي الاصل في ظاهر ما ذكرنا من الآية ولان قوله لم يذكر اسم الله عليه ليشمل اسم النسيان
 جميعا لعدم التقيدها بحدتها انتهى وظل في العناية اشتد بالذبح قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان تسمية النسي بالذبح وجه وهو
 من الاستفراقية عن اكل متروك التسمية وهو باطلا في حق المذبح غير فصل انتهى اقول الظاهر ما ذكرنا في غير النسيان ان يكون مراد
 بقوله ما ذكرنا في قوله ما لا يحج بظاهرا ما ذكرنا هو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه غير وعليه ان يقال ان النسي في مثل ان يقول
 فاسمى في مخالفة لما بينها وقد مر نظيره من صاحب العناية في اصفحة الاولى فالظاهر عندى ان يكون مراده بقوله ما ذكرنا قوله وما كنت بظاهرا
 ما ذكرنا مجموع ما ذكره من الكتاب سنة ١٧ الكتاب وصد غلايل من تركه في الاصح واما قوله ان يقول انما هو في كتابه الكتاب وصد وان يقول
 لما روينا في اذ اذ السنة وصد بافها ارادها مجموعها اني بجملة جاسمة فقال وما كنت بظاهرا ما ذكرنا قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
 وحدث عدى بن حاتم الطائي اذ لا يصل في ظاهره كما ترى قوله لقول عليه السلام افر الا وادج باشنت قال تلج الشبهة الفري القطع
 للاصلاح والافرا لقطع للافساد فيكون كسر الهمزة هنا اليق انتهى وقتني اثره صاحب الكفاية والعناية غير ان صاحب الكفاية اتى بتعريف
 وا صاحب العناية في ذكر لفظ اشب جمل فقط السيق وقال ولما قال المص بعد ثبنا الورود والامر بغيره اقول فيما ذكره هو الا وادج
 لظلال صاحب القاموس عم الفري والافرا للاصلاح والافراد بلفرق بينهما حيث قال فراه يفره شقة فاسدا او صالحا كافر او افره
 انتهى صلى هذا اليم ما ذكره اصلا واما صاحب المغرب فقد ذكر الفرق بينهما الا جعل الذبح من قبيل الافرادون الفري حيث قال عن النبي
 والفرق بين الافراد والفري انه قطع للافساد وشمي كما يفري الذابح واسبح والافراد الفري قطع للاصلاح كما يفري الجزار الا ان يفرى في الاصل

وهي اسم جمع واقله الثلث في تناول المرى والوجين وهو حجة على الشافعي في الاكفاء بالملقوم والمرى الا انه لا يمكن قطع هذا الثلث
 لا بقطع الملقوم في ثبوت قطع الملقوم باقتضائه وظاهر ما ذكرنا في تعبير مالك بن ابي بكر في الاكفاء بالملقوم جميعا وقتها فان قطعها من اكل
 وان قطع اكثر مما فكذلك عند ابي حنيفة في الاكفاء بالملقوم وقال لا بد من قطع الملقوم والمرى ولعله الوجهين قال صلى الله عليه وسلم هكذا ذكر القدر في الاختلاف في حنيفة
 والمشهور في كتب مشايخنا وصحة الله ان هذا هو ابي يوسف وهذا وقال في الجامع الصغير وان قطع نصف الملقوم ونصف الادوية لم يبق كل واحد من
 من كل واحد من الملقوم في كل واحد من الاكفاء خلافا واختلاف الرواية فيه فالجواب ان عند ابي حنيفة اذا قطع الثلث اتي ثلث كان يعمل به كان يقطع بالبرهان
 او لا ثم وجه الاما ذكرنا في قوله انه يعتبر اكثر من كل فرد وهو رواية عن ابي حنيفة لان كل فرد منها اصل بنفسه لا نصفه بالبرهان وغيره وكل واحد من
 بفردية فيعتبر اكثر من كل فرد منها ولا يبي يوسف وان المقصود من قطع الوجين هو ان الدم فينبغي ان يقطع من الاكفاء اكل واحد منها مجزئ الدم اما الملقوم
 فيا لف المرى فان مجزئ لعنق والماء والمرى مجزئ النفس فلا بد من قطعها او لا في حنيفة ان الاكفاء يقطع من اكل واحد من الاكفاء
 ثلث قطعها فقد قطع الاكفاء كما هو المقصود في كل واحد منها انما هو الدم المسفوح والتمسك في خراب الخ لا يوجب قطع مجزئ النفس اذ يقطع من الوجين في كل واحد
 عن زيادة التعيين ان اذ قطع الثلث لا يكثر اتي فكان لم يقطع شيئا اعتيلا بل بالجملة من الاكفاء بالملقوم انما كان في كل واحد من الاكفاء بالملقوم هذا الثلث

قوله فيكون كسر الهزة بها هو الايقن اذ لا شك ان الذبح الحبان من جميع الافراد دون الفري كانت في الهزة بها هو الاستسقاء صاحب المنزلة
 قال وقد جاء فري بمعنى افري ايضا الا انه لم يسمع به في الحديث انتهى فعلى هذا الاجمال لكسر الهزة في الحديث لكونه بغير سموع به فضلا عن ان يكون
 اليقن والنسب ولما قول المصنف فيما بعد في اثنا تولى قول محمد ولورود الامر بغيره فلعلة جز منه على احتمال فري بمعنى افري ايضا كما ذكرنا في الهزة
 والينا فيه ندم السماع به في ان يث ان ما ذكره فيما بعد نفظ نفسه لا لفظ الحديث او اقتيانه من عدم الفرق بين الفري والافرا مطلقا كما ذكرنا في الهزة
 بهذا ينبغي ان يغير غير المقام قوله وهي اسم جمع واقله الثلث في تناول المرى والوجين وهو حجة على الشافعي في الاكفاء بالملقوم والمرى قال
 في العناية اخرج الشافعي بان جمع الادوية وما شئت الا الوجان فدل على ان المقصود بها ما يحصل به زهوق الروح وهو يقطع الملقوم والمرى ان
 الحيوان لا يعيش بعد قطعها اقول يرد على هذا الاجتماع انه لو كان المقصود بها ما يحصل به زهوق الروح لكفى قطع واحد من الملقوم والمرى
 اذ الحيوان لا يعيش بعد قطع احدها ايضا كما لا يخفى وقد نفع عن المصنف في تقريره دليل ابي حنيفة فيما بعد حيث قال لانه لا يبقى بعد قطع مجزئ
 النفس او الطعام مع ان الشافعي لم يقل بكفاية قطع احدها بل شرط قطعها معا وقال في العناية بعد ذكر الاحتياج المسفوح وهو ضعيف لفظا
 ومعنى انما لفظ فلان الادوية لادالة لها على الملقوم والمرى اصلا واما معنى فلان المقصود اسالة الدم الخس وهو انما يحصل بقطع مجزئ
 انتهى اقول ما ذكره في وجه معنى لفظ ليس بسريه اذ قد ذكرنا في الاجتماع المزبور وجه دلالة الادوية على الملقوم والمرى بان جمع الادوية وما
 الا الوجان فدل على ان المقصود بها ما يحصل به زهوق الروح وهو يقطع الملقوم والمرى فلا يخفى بعد ذلك لجزء في دلالتها عليها بل لا بد من بيان
 محذور كما لا يخفى قوله الا انه لا يمكن قطع بده الثلثة الا يقطع الملقوم فيثبت قطع الملقوم باقتضائه قال بعض الفضلاء في بحث لان المقصود من
 كلام المصنف الذي سيذكره في تعيين ابي حنيفة حمل الادوية على الاستفراق حيث بنى تعليقه على قيام الاكثر مقام الكل فحينئذ يثبت قطع الملقوم
 يتناول اللفظ لا باقتضائه انتهى اقول ليس هذا ينبغي لان ما يبيح من كلام المصنف في تعيين قول ابي حنيفة وان اقتضى من الادوية على
 الاستفراق الا انه لا يقتضى ان يكون الاستفراق من جهة واحدة كدلالة اللفظ عليه عبارة بل يبرهان يتحقق الاستفراق
 من جهة واحدة كدلالة اللفظ على قطع الثلثة عبارة وعلى قطع الرابع ايضا اقتضائه كما ذكره بسببنا اذ لا شك انه يحصل
 من مجموع استفراق العروق الاربعة كالماء ان كان من جهتي العظام اعني العبارة والاقتضا فلا تداخل بين كلامي المصنف كما نوهم قوله

ويخرج الدم بقطع احد الوجين فيكتفي به بجزء من زيادة التعذيب اقول لقال ان يقول لو كان في قطع الوجين معا زيادة التعذيب
 وكان في الاكفاء يقطع احدها بجزءنا لما كان يقطع العروق الاربعة جميعا في الزكوة اولى عند ابي حنيفة ايضا بل ينبغي ان يكون الاكفاء يقطع
 احد الوجين اولى فان تعذيب الحيوان بلا فائدة مما يجب الاضطرار منه على ما يقرر في كثير من قواعد الفقه من انه صرح في الشرح وغيره بان
 قطع الجميع اولى عند ابي حنيفة ايضا فامل قال في العناية لا يقال الادوية على جميع دخل عليه الا ان واللام وليس ثم محمود فيصير اللى
 الواحد كما في قوله تعالى لا ياكل لك النساء من بعد ان ماتت ليس افراده حقيقة والانصاف الى الجنس فيما يكون كذلك انتهى واورده عليه في

الاصح

وقال سيبويه في قوله من الالوان سيبويه في قوله من الالوان سيبويه في قوله من الالوان
والله اعلم بالصواب ومنه قوله في قوله من الالوان سيبويه في قوله من الالوان
وقال سيبويه في قوله من الالوان سيبويه في قوله من الالوان
وقال سيبويه في قوله من الالوان سيبويه في قوله من الالوان

الذبح والتمس الى الاكل وقدم المنزج لان وسيلة الشئ تقدم عليه في الذكر قوله وقوله من السباع وذكر عقيب النوميين فيصرف اليهما فتيقنا
سباع الطيور والبهايمة لاكل بالمرحوب او قال صاحب نايه البيان وكذا قرى شيخ الاسلام خواجه زاده في شرح المبسوط شرح قال ولما في هذا
التقرير نظر لان الثقات من الحديثين ردوا الحديث باجمعهم بتقديم كل ذي ناب من السباع على كل ذي مخلب من الطيور فلا يمشي بهذا التقرير وكونت
تلك الروايات في تصريف النصارى قول من السباع الى النوميين جميعا لان قوله وكل ذي ناب اولي بالانصراف اليه لكونه اقرب انتهى اقول ان قوله لان
قوله وكل ذي ناب اولي بالانصراف اليه لكونه اقرب ليس بتمام لان كونه اقرب اتما يقتضي اولوية انصرافه اليه من انصرافه الى النوع الاول حده
ولا يقتضي اولوية انصرافه اليه من انصرافه الى النوميين اليما ومعنى ايشيين انصرافه اليهما معا فلا يقدر فيه ما ذكره والوجه ان يقال بين النوع
الاول بقوله من الطيور وهو ياتي ان يكون البيان المذكور في ذيل النوع الثاني وهو قوله من السباع مصروقا الى النوميين جميعا اذ المتبادر
ان يكون كل من البيانين قهرا لما قرن به من احد النوعين مذکور ابزوا لا آخر فكيف ينبغي الحكم الشرعي على هذه النقط المتبادر من الكلام فنتى
قوله والسبع كل محتطف منتسب جارح مماثل ما ذكره عادوة قال الشراح الفرق بين الاختلاف والانتساب ان الاختلاف من فعل الطيور والانتساب
من فعل السباع البهايمة انتهى اقول فعلي هذا كان ينبغي للمصنف ان يقول واسبع كل محتطف او منتسب الى آخر ما ذكره لان قوله واسبع كل
محتطف منتسب يشعر بجماع الاختصاص والانتساب في كل سباع وذو الايدي صور على الفرق المذكور كما لا يخفى قوله وكرهوا اكل اللحم والبقا لانها
ياكلان الحيف الرحم مع رمة وبى طائر يقع يشبه النسرين في اكله يقال له الانون كذا في الصلح والبقا طائر انبث الى الغيرة دون القر
بلي الطير ان كذا في الصحاح ايضا مغربا الى ابن السكيت وقال في القاموس البقا شدة الاول طائر اغبر انتهى قال جمهور الشرايع ههنا ما
مالا يصيد من سفار الصيد وصفاه وقال بعض منهم بعد ذلك كالعصافير ونحوها اقول هذا التفسير منهم لا يناسب ما في الكتاب اما اوله فلا يتناول
ما ياكل لحمه ايضا كالعصافير فانها ما ياكل لحمه بلا خلاف كما صرح به في ادائل كتاب الصيد والذبايح من جمادى خاضعان واما ثانيا فلان كثيرا
ما لا يصيد من سفار الطير وضما لا ياكل لحمه بل ياكل الحبوب كما لا يخفى فلو كان المراد بالبقا المذكور في الكتاب ما فسرده به لزم ان لا يتم قول
المصنف لانها ياكلان الحيف نعم وقع في بعض كتب اللغة تفسير البقا بما فسر به في ديوان الادب البقا ما لا يصيد
من الطير وقال في المغرب البقا ما لا يصيد من سفار الطير كالعصافير ونحوها وقال في الصحاح قال الفرانبات الطير شرابا وما لا يصيد منها
انتهى الا ان شيئا من ذلك لا يصح ان يجعل تفسيره الما في الكتاب لما ذكرنا من الوجوه وانما التفسير المناسب لما في الكتاب ما فسرناه وما ذكر
في الصحاح او لا مغربا الى ابن السكيت وما ذكره في القاموس ايضا تبصر ترشده قوله وانما ذكره الحشرات كلها استدلالا بالقب لانه منها قال
صاحب معراج الدررية اسمى لان الصب من الحشرات فاذا رتب الحكم على الجنس فيصحب على جميع افراده كما اذا قال طبيب لمريض لا تأكل اللحم
يتناول منه كل افراده انتهى واتفق اشره اعني اقول ليس ذاك بسديد لان الاستدلال على كراهية الحشرات كلها بكونها الصب لكونه من تلك
الحشرات انا هو من قبيل ان يرتب الحكم على فرد من افراد الجنس فيصحب ذلك الحكم على سائر افراد ذاك الجنس ايضا لان من قبيل ان يرتب الحكم

كتاب الاضحية
الاضحية واجب على كل حيوان مملوك يومه وسور في يوم الاضحية عن نفسه وعن ولده الصغار اما الوجوب
لن ابي حنيفة ومحمد بن حنبل والحسن واحدي الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله

والصالح وغيرهما فان المذكور فيما ان الاضحية شاة تذبح ليوم الاضحية ولم يذكري واحد منها عموم الاضحية لشي من غير الشاة كما يشعر به لفظ ونحوها
في عبارة صاحب النهاية وقال صاحب العناية ومراجع الدرر الاضحية في اللغة اسم ما يذبح في يوم الاضحية انتهى اقول فيه ساحة ظاهرة فانه
يتناول كل ما يذبح في يوم الاضحية من مثل الدجاجة والحمامة ونحوهما ما لا يطلق عليه لفظ الاضحية لا بحسب الشرع ولا بحسب اللغة وقال صاحبها
والكفاية هي بالاضحية بها اي يذبح انتهى اقول فيه غلط بين فانه يتناول كل ما يذبح في يوم الاضحية وغيره وانما هذا معنى الذبيحة مطلقا ولا شك ان
الاضحية اخص منها ثم قال صاحب النهاية وانما شاة فانما حية اسم لجميعه ان مخصوص وهو الابل والبقر والضأن والمغز من مخصوص وهو
فصاعده من هذه الانواع الاربعة وانما شاة فانما حية اسم لجميعه ان مخصوص وهو الابل والبقر والضأن والمغز من مخصوص وهو
صاحب العناية في الشاة عبارة عن
عبارة عما يذبح في يوم الاضحية من هذه الحيوان في ذلك الوقت فان هذا معنى الاضحية لا معنى الاضحية وقد لوح
اليصاب الاصلح في بيان الاضحية ما يذبح في يوم الاضحية بنية القرية وقال فيما نقل عنه ومن قال عبارة عن ذبح
مخصوص في وقت مخصوص فالفرق بين الاضحية وبين الاضحية التي تم اقول يمكن ان يجاب كمنه بحسب الكلام على المسامحة بنا على ظهور المرام فيكون المراد بذي
حيوان مخصوص هو الحيوان المذبح نفسه وهذا كما قيل في تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل ان المراد منه هو الصورة المحاسة في
العقل على المسامحة كما حققه الشرحين الجوابي في عدة مواضع من تعاريفه وطعن بعض الفضلاء في التعريف الذي ذكره صاحب النهاية بغير
حيث قال اعلم انه لا بد للتعريف من وجه آخر وهو ان يقول بسن مخصوص فلا ينتقض التعريف انتهى اقول يمكن ان يجاب عنه ايضا بان قوله
حيوان مخصوص يعني عن ذلك القيد الآخر فان المراد بالمخصوص ما يعم مخصوص النوح وهو الانواع الاربعة الابل والبقر والضأن والمغز من
الشي ايضا وهو الشئ فصاعده من الانواع الاربعة المذكورة وانما حية من الضأن وحده فلا ينتقض التعريف بشئ نعم لو فصل كما وقع في النسخة
ونحوها كان اظلم لانه سلك مسلك الاجمال اعتمادا على ظهور تفصيل ذلك في تعاريف المسائل الآتية ثم قال صاحب النهاية وانما شاة
فتنوعان شرط الوجوب وشرائط الاداء اما شرط الوجوب فاليسار الذي يتعلق به وجوب صدقة الفطر والاسلام والوقت وهو ايام النحر
لو دلت المرأة ولدا بعد ايام النحر لاجب الاضحية لاجل ثم قال وانما شرط الاداء فالوقت ولو ذهب الوقت بسقط الاضحية الا ان في حق المتقين
بالاصح يشترط شرط آخر وهو ان يكون بعد صلوة العيد ثم قال وانما سببها فهو المسمى في هذا الكتاب فان سبب وجوب الاضحية ووصف النحر
فيها بانها مكنته او ميسرة لم يذكر في اصول الفقه ولا في فروعها الا في قوله فاقول بانها التوفيق ان سبب وجوب الاضحية الوقت وهو ايام النحر
والغنى شرط الوجوب وانما قلنا ذلك لان السبب انما يعرف بنسبة الحكم وتعلقه به اذا اصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون هاديا بسببها
وكذا اذا ازمه ففكر في كونه كما عرفتم ثم هتأكله وجوب الاضحية بغيره الوقت ظاهر وكذلك الاضافة فانه يقال ليوم الاضحية كما يقال ليوم
الجمعة ويوم العيد وان كان الاصل هو اضافة الحكم الى سببه كما في صلوة العيد ولكن قد يعارض السبب الى كونه كافي ليوم الجمعة وشكل هذه

الاضحية

وعنه انما سنة ذكره في مجموع وهو قول الشافعي وهو ذكر الطهاوي ان على قول ابي حنيفة واجبه وعلى قول ابي يوسف ومحمد سنة صوم كذا وهكذا ذكر بعض المشايخ الاختلاف وجه السنة قوله عليه السلام من اراد ان ينجي منكم فلا يخذ من شعره ولا فمارة شيئا والتعليق بالارادة بينا في الوجوب ولا يخالو كانت واجبة على المقيوم لوجبت على العباد لانهم لا يختلفان في الوظائف المالية كالزكاة وقصار كالمعتادة

الاضافة في الاضحية لم توجد في حق المال الا يرى انه لا يقال اضحية المال ولا مال الاضحية فلا يكون المال سببا انتهى اقول فيه نظر لان الوقت لما كان شرط وجوب الاضحية كما صرح به لم يبق مجال ان يكون سببا لوجوبها لان الشيء الواحد لا يصح ان يكون شرطا وسببا للشيء واحد آخر وقد تقر في علم الاصول ان الشرط والسبب قسيان قد اعترض في احداهما ينافي الآخر فانه قد اعترض في السبب ان يكون موصلا الى السبب في الجملة وفي الشرط ان لا يكون موصلا الى الشرط اصلا بل كان وجود الشرط متوقفا عليه ومن الممتنع ان يكون شيئا موصلا الى شيء واحد آخر وان لا يكون موصلا اليه في حاله واصله لاقتضائه جعل التقيضين وعمن هذا قالوا في السنة الواحدة لا يكون شرطا وسببا في وقت واحد بل يكون سببا وشه طابا بالنسبة الى شيء واحد قوله الاضحية واجبة على كل حر مسلم متعزيم وسرى يوم الاضحية قالوا من النماية وهي واجبة للفقير المكنة بريل ان الموسر اذا اشترى شاة الاضحية في اول يوم النحر ولم يضع حتى مضت ايام النحر قد سرعان عليه ان يتصدق بعينها او يتصدق ولا تسقط عنه الاضحية فلو كانت القدرة بالمعيرة كان دوامها شرط كما في الزكاة واكثره حيث يسقط بهلاك النصاب والنساجت هو العلم بمرجع آفة لا يقال اذني ما يمكن به بالرغم من اقامتها ملك قيمة ما يصلح للاضحية ولم يجب الا بملك النصاب لهدل ان وجودها بالقدرة ليست لان اشتراط النصاب لا ينافي وجودها بالمكنة كما في صدقة الفطر وهذا الاضحية بالية نظرا الى شرطها وهو الحرية فيشرط فيه الغنى كما في صدقة الفطر لا يقال او كان كذلك لوجب التملك وليس كذلك لان القرب المالية قد تحصل بالاطلاق كالاعتاق والمضحي ان يتصدق بالعلم فقد حصل النومان اعني التملك والاتكاف بارادة الدم وان لم يتصدق حصل الاضحية الى هنا لفظ العناية واعترض بعض الفضلاء على قوله بريل ان الموسر اذا اشترى شاة الاضحية في اول يوم النحر ولم يضع حتى مضت ايام النحر الى آخره حيث قال فيه ان المشتري اذا كان غنيا حين اشترى اياها ولم يضع حتى مضت الايام هكذا الحكم ففي دلالة ما ذكره على طوابيع بحيث اذ ليس في التفسير قدرة المكنة والميسرة فذلك ما يشتر بهية الاضحية لا لقوة تعليلها انتهى اقول ليس هذا الشيء اذ لا نزاع لاحد في ان علة وجوب الاضحية على الموسر هي القدرة على النصاب بخلاف الكلام هنا في ان القدرة التي تجب بها الاضحية على الموسر هي القدرة المكنة ام القدرة الميسرة فاستدل به النماية على انها التي المكنة بمسألة ذكرت في فتاوى قاضيهما وبه ان الموسر اذا اشترى شاة الاضحية في اول يوم النحر لم يضع حتى مضت ايام النحر آفة كما عليه ان يتصدق بعينها او قيمتها ولا تسقط عنه الاضحية واقضى اثره صاحب النماية ولا شك في اشتقائه لهذا الاستدلال اولوه ان وجودها بالقدرة الميسرة كان دوامها شرط على ما تقر في علم الاصول ولا يفرضه اشتراك المصنف مع الموسر في كونها سنة وهو وجوب التصديق بعينها او قيمتها لان علة الوجوب في المصنف الاضحية كما صرح به في القدرة وعلته في الموسر القدرة لا الاضحية او بنية الاضحية كما صرح به ايضا فبعد ان تقر بان علة في الموسر القدرة لا غير يكون تلك المسئلة وليلا واضحا على تعيين ان المراد بملك القدرة هي المكنة لا الميسرة على ان اشتراك المصنف مع الموسر في حكم تلك المسئلة ممنوع اذ الواجب في صورة ان كان المشتري معه اهو يتصدق بعينها حيث لا غير بخلاف ان كان موسرا كما سيجي في الكتاب مفصلا وقال ذلك بعض شمر ظاهر قول المصنف: يفوت ببعض الوقت يرسل على ان

ووجه الوجع قوله عليه السلام من وجب سعيه فلا يقرب من مصلا ناومثل هذا الوعيد لا يطبق بغيره غير الواجب لانها قريبة من انبياء
وفتها يقال يوم الاضحية وذلك يوم ن بالوجوب بل كان الاضحية للاختصاص وهو بالوجوب والوجوب هو المقتضى الى الوجع ظاهر بالنظر
الى الجنس غير ان الاداء يختص بالسباب يشق على السباب استحضاره وفيه بعض الوقت فلا تجب عليه بمنزلة الجمعية والمراد بالارادة اختيارية
والله اعلمها من هذا السهل التخيير والعتيرة منسوخة وهي مشاة تقام في رجب على ما قيل انما اختص الوجوب بالحوية لانهما وظيفة مالية لا تتبادر
الا بل ذلك هو المحذور الاسلام لكونها قريبة وبلاقامة لما بينا واليسار طار وينا من اشتراط السعة ومقدار ما يجب به جارة الفطر قد عرفت

ليس بالقدرة المكتة والا لا يسقط وكان عليه ان ينهي وان لم يشتر شاة في يوم النحر انتهى اقول وليس هذا ايضا بشي لان مراد المصنف من ذلك
خوات اول الاضحية بمعنى الوقت لا سقوطها بالكلية في حق القيمة ايضا فان الاداء هو تسليم بين الثابت بالامر بقوت بمعنى الوقت في الواجبات
الموقوفة سلقا لان الوقت شرط لا وائسما على ما عرفت في اصول الفقه واما القضاء فهو تسليم مثل الواجب بالامر فلا يسقط بمعنى الوقت وانما
الغائبة بنية من الوقت لا في هذا ايضا ما عرفت في اصول الفقه قد تقر في الاضحية ان القضاء قد يكون مثل محمول كالصلوة للصلاة وقد يكون مثل غير محمول كالقديم
وثواب الفقه والحج وعدم الاضحية من اقسام الثاني وقالوا ان اداء في وقتنا باراقة الدم وقضاها بعد معنى وقتنا بالتصدق بعينها او غيرها
فقول ذلك البعض ثم ظاهر قول المصنف وفيه معنى الوقت يدل على ان وجوبها ليس بالقدرة المكتة غير مسلم وقوله والا لم يسقط وكان عليه
ان ينهي وان لم يشتر شاة في يوم النحر ليس بصحيح اذ لم يقبل احد بسقوط وجوبها حتى يصح قوله والا لم يسقط ولم يقبل احد بسقوط اداء الموقوفات
بعد معنى وقتها حتى يصح قوله وكان عليه ان ينهي وان لم يشتر شاة في يوم النحر فان الضحية اراقة الدم وهي انما تقبل في وقت الاداء لا بعد
وانما الذي يلزم بعده قضاء ما هو انما يكون بالتصدق بعينها او بقيمتها لا بغيره ثم قال ذلك البعض ويقول المصنف انما يشبه الزكوة بان
حيث انما تسقط بهلاك المال قبل معنى ايام النحر كالزكوة تسقط بهلاك النصاب بخلاف صدقة الفطر لانها لا تسقط بهلاك المال بل يطرح
الفجر من يوم الفطر انتهى وبهذا كالتصريح في ان المقصود فيها هو القدرة الميسرة الى هنا كلامه اقول وهذا ايضا ساقط لان الاضحية تسقط
بهلاك المال قبل معنى ايام النحر لا بهلاكه بعد مضيا حتى لو فرق بينهما مضيا كان عليه ان يتصدق بعينها او بقيمتها كما بينا ووجه ذلك
في علم الاصول من ان وجوب الاداء في الموقوفات التي يفرض الوقت عن لواشها كالصلوة ونحوها انما يشهدت آخر الوقت او هنا توجهها
حقيقة لانه في ذلك الايام يا نحر بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت الاضحية عليه والاضحية من بائتك الموقوفات فتسقط بهلاك المال قبل معنى
وقتها ولا تسقط بهلاكه بعد معنى وقتها لتقرر بسبب وجوب ادائها اذ ذلك بل يلزم تضادها بالتصدق بعينها او بقيمتها بخلاف الزكوة فانما الوجوب
المطلقة دون الموقتة كما نص عليه في علم الاصول فتسقط بهلاك النصاب مطلقا في اي وقت كان باعتبار القدرة الميسرة فيها ومن شرط
تلك القدرة بقاؤها بقاها والواجب لتلائيها الى العسر كما عرفت في اصول الفقه فلوك ان المستحب في الاضحية ايضا هو القدرة الميسرة لانه ان
تسقط الاضحية اوله قضاء بهلاك المال بعد ايام النحر ايضا لكون دوام القدرة الميسرة شرط الاحوال واد المصنف بقوله المزبور بيان
الاضحية بالزكوة في مجرد سقوطها بهلاك المال في بعض الاحوال لاني استعوض بهلاكه في كل حال ومن ابيح في قوله من حيث انما تسقط
المال قبل معنى ايام النحر كالزكوة بهلاك النصاب حيث قيد بهلاك المال بكونه قبل معنى ايام النحر في شروط الاضحية واطلق بهلاك النصاب في شروط
الزكوة والجب ان هذا الفرق مع وضوح كيف نفي على ذلك البعض حتى جعل كلام المصنف كالصريح في خلاف قوله ووجه الوجوب قوله عليه السلام
من وجب سعيه فلا يقرب من مصلا ناومثل نذر الوعيد لا يطبق بغيره الواجب اعترض عليه بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم يترك
شعائتي واجيب بان محمول على الشرك اعتقاد ادراك الشرك اصلا فان ترك الصلوات حراما فوجب المتعاقبة به لان فيه ترك الاذان والاقامة فترك

فصحا كما لو بلغ اخصيته وهذا لان النصبية لما وقعت عن صاحبها كان القياس من انفسهم انفسهم انفسهم كان الحكموا كما بان
ومن غصب شاة فغصب بها ضمن قيمتها وجزا عن اخصيته لانه ملكها سابق الغصب بخلاف ما لو اوص
شاة فغصب بها لانه يضمنه بالذبح فلم يثبت الملك له الا بعد الذبح والله اعلم

القياس

القياس

القياس

وقد ثبت المنع عنه بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره انتهى واذا كان كذلك فليفت قياس عدم جواز بيع الجمل بيشب الخ والابازير على عدم جواز
بيع الدرهم كما يقتضيه قول المصنف اعتبارا بالبيع الدرهم وقد تقر في اصول الفقه ان من شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا
عن القياس فالظاهر ان يترك القياس على البيع الدرهم في تعيين هذه المسئلة ويقال في تعديدا لانه لا يصح ان يكون بدلا عن مبرن الجمل
مقام عدم الانتفاع به كالانتفاع بعين الجمل فحكم من حكمه حكم من الجمل بخلاف ما يفتق بعينه مع بقائه كما مر وقد اشار اليه صاحب البذل حيث قال
ان يبيع هذه الاشياء وبما يمكن الانتفاع به مع بقا عينه من متاع البيت كالجواب والخم لان البذل الذي يمكن الانتفاع به مع بقا عينه يقوم مقام
البذل فكان السبل قاناسا حتى وكان الانتفاع به كالانتفاع بعين الجمل بخلاف البيع الدرهم اولد لانه لان ذلك مما لا يمكن الانتفاع به مع بقا
فلا يقوم مقام الجمل فلا يكون بجد قاناسا حتى انتهى قوله فصالحا لوباع اخصيته قال جماعة من الشراح في بيان معنى هذا الكلام يعني انه لو باع اشته
واشترى بشيا غير بافلو كان غير ناقص من الاولى تصدق بانفضل على الثانية ولو لم يشتر حتى مضت ايام لم تصدق بثمنها كذا انتهى اول قول
في بيان مراد المصنف بقوله المذكور حيث جعلوه صوتين فزادوا في الصورة الاولى اشترا غير باثمنها واعتبروا بتصديق في تلك الصورة
في بعض اشمن دون كذا وزادوا في الصورة الثانية مضى ايام واشترى ليس في كلام المصنف هذا ما يدل على شيء من ذلك وليس في المقام يقتضي
شيا منها كما لا يخفى مع ان الاصل في معنى هذا الكلام على طرف التمام على حدت المضات اى لما لو باع محر اخصيته فيك من المراد بالاشارة الى ما
في الكتاب من قوله ولو باع الجمل والدرهم او بما لا يتفجع به الا با اشتراك تصدق بثمنه تدبر قوله ومن املت محر ضحية غيره كان الحكم ما ذكرنا
قال في العنانية وقوله ومن املت محر ضحية غيره متصل بقوله وان تشاحا يعني ان تشاحا عن التحميل كان كل واحد منهما متعلقا محر ضحية صاحب
املت محر ضحية صاحبها كان الحكم في ما ذكرناه وهو قوله فكل واحد منهما ان يضمن صاحب قيرته كمر مسئلة تامة لا ير لها من دليل منها ليدان في التوجية المذكورة واخذ بقوله المسئلة وهو قوله وان
تشاحا وضمن الية ان مغايرتا الى المسئلة غير تدبر في الكتاب اصلا فصارت تشاحا عن التحميل كان كل واحد منهما متعلقا محر ضحية صاحب جمل
ذلك صغرى الدليل جعل كبراه قول المصنف بعد المقدمات الكافية ومن املت محر ضحية غيره فان الحكم ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه واخبر عندي ان
قول المصنف ومن املت محر ضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه متصل بما قبله وهو قوله وهذا لان التضمين لنا وتنت من صا كان المحل فما قبله من قوله
الصغرى ونذر ابن زلة الكبرى ومجربها دليل تام على اصل المسئلة وهو قوله وان تشاحا فكل واحد منهما ان يضمن صاحب قيرته كمر معنى الدليل ان
تضمين كل واحد منهما لما وقعت من صاحبه كان الحكم الذي امله بالاكل لصاحبه لانفسه ومن املت محر ضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه من تضمين
صاحبه اياه قيرته كمر وليت شعري ان صاحب التوجية الاول ما اذا يصنع في حق قول المصنف وهذا لان التضمين لما وقعت من صاحبه كان
الحكم من قبله وحده ودليلا آخر على اصل المسئلة امر بجمله متصلا بشي آخر غير اصل المسئلة فانظر في جملته بل يفسر

والله أعلم هذا في الشرب فكذلك في الآداب لثان وهو لأنه في معناه ولأنه تشبه بزق المشركين وتتم بمنعهم المشرقة من المشركين
 وقال في الجامع الصغير بكرة ومن أدها الضرب ويستوي في الرجال والنساء لعموم النهي وكذلك أكمل بلغة الذهب والفضة
 والاحتفال بميل الذهب والفضة كذلك ما تشبه ذلك كالحلوة والذرة وغيرهما المذكور في الآداب استعمال لثينة الزمهرير واليخايم والياقوت
 العقيق يقال الشايع بكرة لأنه في معنى الذهب والفضة في التفاضل قلنا ليس كذلك لأنه ما كان من جادتهم التفاضل في الذهب والفضة
 قال يجوز الشرب في الآداب المفضضة عند ابن حنيفة من الركب في التبرم المفضضة والجلوس على الكرسي المفضضة والسنن المفضضة إذا كان يتبع
 المفضضة ومعناه يتبع موضع الفم وقيل هذا موضع اليد الأضداد في السور السبع موضع الجلوس قال أبو يوسف بكرة ذلك وقول محمد بن زياد في موضع
 ويروي مع أبي يوسف وعلى هذا الخلاف لأنه المضطرب بالذهب والفضة والكرسي المضطرب بها وكذلك جعل ذلك في السيف والمشاهد
 وحلقة المرأة وجعل المصنوع من ذهب أو فضة وكذلك الاختلاف في اللجام والركاب والتفرد كان مفضضا وكذلك الثوب فيه ككتابنا في هذا
 فضة على هذا وهذا الاختلاف فيما يخلص قاما القوي الذي لا يخلص فلا بأس به بالأجسام

لما كتب على عدة أمي أقول ليس بهذا الشيء لأن ما كان يكون مراد المصنف بتبنيه المذكور الإشارة إلى تصحيح نفسه فيما فعل في أول كتابه من
 الطهارات بكتاب على عدة دون فصل من فصول كتاب أصله وبل يطبق بالعقل أن يقصد الإشارة إلى مثل ذلك على أن الشرح ذكره وطاعة
 في أول الكتاب وجها وجيالا إذا الطهارة في كتابه تتصل تكون الذي ينبغي أن يذكر مسائل الطهارة في فصل من فصول الصلوة ممنوع وعن غيره
 ترى أكثر ثقات السان والخلف ذكر مسائل الطهارة في كتابه على عدة وقال ذلك لبعض ثم إن المصنف بين فيما تقدم من شرب الإبل
 حرام عند أبي حنيفة رحمه الله مطلقا وحلال عند محمد بن حريص مطلقا والتداعي فقط عند أبي يوسف وذكره في التمهيد إن كان جني وليس محمد بن حريص
 مع أن استلام طهارة من شرب بغير طهارة وإن طهارة لم يميز عنده إلا من جهة الثابت بقوله عليه السلام وضع شفاكم فيما حرم عليكم كما سبق فبدأ
 على طهارة دون طهارة إلى هنا كلامه أقول حديث الدور ما قطع جبر الان طهارة يكون على الطهارة في العقل بان يصير وليا عليها وأما طهارة فانما
 يكون على حكمة في الخارج فاختلقت بحجة وهذا نظير ما قاله في العلوم العقلية أن هي على العفة في الزهين والعفة على العمى في الخارج فالاتصال
 بأبي على العفة برهان التي وبكسره برهان على ولادور أصلا وهذه الخال بين كل موثر وأثره فان الأول على الثاني في الخارج وان كان الثاني
 على الأول في العقل أي وليا عليه ومن هذا القبيل استدلالنا بوجود العالم على وجود البصان قوله وإذا ثبت هذا في الشرب كذا في الآداب
 ونحوه لأنه في معناه أي لأن الآداب في آية الذهب أو الفضة ونحوه في معنى الشرب منها لأن كلا من ذلك استعمال لها والمحرم هو الاستعمال
 بأبي وجه كان المافية من التجبر والاسرار في شغل الآداب والتطبيب أيضا وفي النهاية قيل صورة الآداب المحرم هو أن يأخذ آية الذهب والفضة
 ويصيب الدهن على الراس أما إذا غسل يده فيها وأخذ الدهن ثم صب على الراس من اليد لا يكره كذا ذكره صاحب الذخيرة في الجامع الصغير
 صاحب العناية بعد نقل ذلك وارى أنه مخالف لما ذكره المصنف في المحل لا بد وان يفصل عن صاحبين لا احتمال ومع ذلك فقد ذكره
 في المحرمات انتهى أقول يمكن دفع المخالفة بين القولين بان المحرم في أو أن الذهب والفضة والآثار هو استعمالها واستعمال آية الذهب والفضة
 عند إعادة الآداب منها أنها تحقق في العرف والعادة بأخذ آية الذهب والفضة على اليد لا بد وان اليد فيها وأخذ الدهن ثم صب
 على اليد وأما استعمال كلمة الذهب أو الفضة فانما يتصور عادة بأخذ اليد في شغل الآداب كما في فصل عن صاحبين لا احتمال
 لا يتحقق في تحقق استعمالها فانها قد اعترض صاحب التيسير على تيسير في صورة الآداب المحرم بوجه آخر وهو أنه يقتضي الكبر إذا أخذ طعام
 من آية الذهب أو الفضة بلغة ثم أكل منها أو إذا أخذ بيده أو أكله منها وأجاب عن صاحب الدرر والغرائب ما ذكرناه في دفع قوله
 صاحب العناية في المحل حيث قال بعد ذلك الاقراض أقول من شأوه الخلة عن معنى عبارة المشايخ وعدم الوقوف على مرادهم أما الأول
 فلان من في قولهم من اتاؤ ذهب ابتداءية وأما الثاني فلان مرادهم ان الآداب المصنوعة من الحمرات إنما يحرم استعمالها إذا استعملت في
 صنعة يتجارتها فان الآداب الكبرية المصنوعة من الذهب والفضة لاجل كل الطعام إنما يحرم تناولها إذا أكلت الطعام منها باليد أو أكلت منها
 لاجل ابتداء الأكل منها باليد أو الملتصقة في العرف وأما إذا أخذ منها ووضع على موضع مباح فكل منه لم يحرم لانتقاده وابتداء الاستعمال منها

الصلوة

الصلوة

الصلوة

٢٥

لما ان مستعمل جزء من الابد مستعمل جميع الاجزاء فيكون كما اذا استعمل موضع الذهب والفضة ولا في حنفية من اذ لك يعلم
 كما مستعمل التوابع فلا يكون كالمصنعة بالحسين كما تعلم في الثوب وشمار الذهب في القصب قال ومن ارسل اجبراله
 محسباً او احد ما فاشترى لها فقال اشترينته من يهودي او نصراني او مسلم وسبحة اكله لان قول الكاف
 مقبول في المعاملات لانه خبر صحيح لصدور عن عقل ودين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ما استعمل
 قبوله لكثرة وقوع المعاملات وان كان غير ذلك لم يسعه ان ياكل منه

وكذا الاواني الصغيرة المصنوعة للاجل الاديان ونحوه اما يحرم استعمالها اذا اخذت وصب منها الدهن على الراس لانها انما صنعت للاجل لاودون
 منها بذلك الوجه واما اذا ادخل فيه فيها وانفرد الدهن ونصبه على الراس من اليد فلا يكره لانها ابتداء الاستعمال منها فتنظر ان يراد به ان يكون
 ابتداء الاستعمال المتعارف من ذلك المحرم الى بنا كلامه اقول فيه نوع استدراك بل اختلاف فان قوله وشاؤه النقلة عن معنى عبارة اشياء
 ثم بيان اياه بقوله اما الاول فلان من قولهم من انا ذهب ابتداء امر زائد بل محض اما والا فان المذكور في عبارة عامة المشتمل في آية الذهب
 والفضة بكلمة في بدل كلمة من وعليه عبارة الكتاب والجامع الصغير والمحيط والذخيرة وعامة المتغيرات وانما وقعت كلمة من في كلام بعض المتأخرين
 من اصحاب المتون واما ثانيا فلان لا تأثير للابتداء في تحريم الجواب الذي ذكره هنا اذ كفي فيها الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره سواء كان
 الاستعمال في الابتداء او في الانتهاء ونظير ذلك بالتامل الصادق والذوق السليم ثم ان بعض المتأخرين بعد ان ذكر الجواب المذكور يلمن في بعض
 عبارات قال . الحق ان الفرق بين حصول الاديان ليس بما ذكره بل يجب بل يوجد وما شئت اليد بالان وقت الاستعمال في الصورتين وهو ما في الثالثة
 فان للماتة ما يثبت اني المحرمة كما سيجي من حرمه لافتناس من موضع الفضة في الاثنا المفضض او المضرب وقت الشرب فتأمل انتهى اقول يد على هذا
 الفرق الذي زعمه حقا النقض الذي اوردته صاحب التسهيل فانه اذا انة الطعام من آية الذهب او الفضة بلا حقه ثم اكل منها او اغويه وكلم
 منها لم يوجب بناك ما شئت اليد بالآية مع انه يكره بلا شك فالملخص الكلي هنا انما يحصل بالمصير الى الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره لا بتغير
 واما الاثنا المفضض او المضرب فمحرم لما ضمن فيه فانه ليس بخالص فضة او ذهب بل هو مركب من لوح وفضة او ذهب فاعية الوجوه في حرمة

الشرب منه ما شئت الغصون بالجزء الذي هو الفضة او الذهب ولم يعتبر باصحابه وكل من الجاهلين سهل يأتي بياض قوله اما ان استعمل جزء من الابد
 مستعمل جميع الاجزاء فيكون كما اذا استعمل موضع الذهب والفضة ولا في حنفية من اذ لك يعلم
 كما مستعمل التوابع فلا يكون كالمصنعة بالحسين كما تعلم في الثوب وشمار الذهب في القصب قال ومن ارسل اجبراله
 محسباً او احد ما فاشترى لها فقال اشترينته من يهودي او نصراني او مسلم وسبحة اكله لان قول الكاف
 مقبول في المعاملات لانه خبر صحيح لصدور عن عقل ودين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ما استعمل
 قبوله لكثرة وقوع المعاملات وان كان غير ذلك لم يسعه ان ياكل منه

تأخر

معناه اذا كان دية غير الكتابي والمسلم لانه لما قبل قوله في المحل قول ان يقبل في الحرمة قال ويجوز ان يقبل في الهدية ولا بد ان
قول الهدية التجارية والبيعان الهدية اشبهت عامة على ايدي هؤلاء فكذلك يكتفون استصحاب الشبهة من الاذن عند الضرر في
الاضرار للبايع في السوق فلولا يقبل قوله يودي الى المحرم وفي اجسام الضعيفين اذ اقلت جارية لرجل بعثني مولاى اليك هدية وسعد ان
يلخذها لانه لا فرق بين ما اذا اخبرت باحد الموق غيرهما ونفسها لما قلنا قال يقبل في المعاملات قول الفاسق ولا يقبل في الديارات الا قول العدل
ووجه الفرق ان المعاملات بكسر وجوهها فيما بين اجناس الناس فلو شرطنا شرطنا كذلك يودي الى التحريم فيقبل قول الواحد فيها عدل كان او فاسقا
كافرا كل او مسلما كعدل او حرا او كافر او انثى ففعل المخرج اما الديارات كما يكثر وقوعها فحسب وقوع المعاملات فجاز ان يشترط فيها زيادة
شرط فلا يقبل فيها الا قول المسلم العدل لان الفاسق مشهور الكفر ولا يلزم الحكمه فليس له ان يلزم المسلم بخلاف المعاملات لان الكافر
لا يملكه الفاسق في ميانها الا بالمعاملة ولا يتصل به المعاملة الا بعد قبول قوله فيها وكان فيه ضرورة فيقبول

نقل ذلك قلت لو ثبت هذا كان حجة قاطعة على ابي حنيفة مع ذلك لم نجد في روايات البخاري وغيره الا خاليا عن زيادة او انا وفيه شيء من ذلك
وقال في اعاشية رولما ذكره الزبيدي من احتجاج ابي يوسف انتهى اقول عدم وجوبه ان تلك الاية فيما راه من روايات البخاري وغيره ولا يدل
على عدم وجودها في رواية اخرى لم يرحلها وتقدم بين الامام الزبيدي طريق اخر ما ذكره من الحديث حيث قال رواه الدارقطني فكيف يصح ان يقبل
ذلك البعض مجرد عدم اطلاعه على ذلك رواله وهو ليس من فرسان ميدان علم الحديث كما لا يخفى قوله معناه اذا كان ذبيحة غير الكتابي وهو
اقول كان الاظهر ان يقال معناه اذا كان قوله غير ذلك بان قال اشترت من غير الكتابي والمسلم لان المقصود بالبيان هنا كون قول الكافر
مقبولا فيما هو من جنس المعاملات سواء تضمن اكل او حرمة الاكون ذبيحة المسلم والكتابي مما يוכל دون ذبيحة غيرهما فانه من مسائل كتابنا
وتقدم هناك مستوفى وبعبارة المصنف توهم اصالة الثاني كما ترى ثم انه لو قال في المتن وان قال غير ذلك بدل قوله وان كان غير ذلك
لكان اظهر من اكل وكان اوفق لما قبله وهو قوله وقال اشترت من يهودى او نصرانى او مسلم الا انه لم يبين لفظ محرم في الجامع الصغير
تبركا به قوله لانه لما قبل قوله في اكل اولى ان يقبل في الحرمة قال صاحب العناية في شرح هذا المحل قوله لانه لما قبل قوله في اكل يعنى في قوله
وسمه اكل فانه يتضمن اكل لامحالة اولى ان يقبل في الحرمة لان الحرمة مرجحة على اكل وانما انتهى اقول في تفسير قول المصنف اكل بقوله
في قوله وسمه اكل ركافة بالان قوله وسمه اكل جواب المسئلة فوفى قوة ان يقال يقبل قوله فيما اخبر به لانه ثمرة قبول قوله في ذلك فلم كان اذ
المصنف هنا بقوله في اكل في قوله وسمه اكل يعنى كلامه لما قبل قوله في قبول قوله فيما اخبر به ولا حاصل له بل هو من قبيل اللغو من الكلام
وانتج عنى في شرح كلام المصنف هنا ان يقال يعنى انه لما قبل قوله في اكل اى فيما يتضمن اكل وهو قوله اشترت من يهودى او نصرانى
او مسلم فانه يتضمن اشبات حل اكل ما اشتراه كما صرحوا به قاطبة اولى ان يقبل قوله في الحرمة اى فيما يتضمن الحرمة وهو قوله اشترت من غير الكتابي
او مسلم فانه يتضمن اشبات حرمة ما اشتراه كما صرحوا به ايضا تبصر قوله لانه لا فرق بين ما اذا اخبرت باحد المولى غيرهما ونفسها لما قلنا قال جمهور الشراح قوله
لما قلنا راجع الى قوله لان الهدايا اشبهت عادة على ايدي هؤلاء انتهى اقول لما فع ان يمنع ان نفس الجوارى والعبيد تبعث عادة على
بها وبغلاتها وما غيرهم من الهدايا فانما تبعث عادة على ايديهم بالجمال الكثير من احدى قال صاحب العناية قوله لما قلنا اشارة الى
قوله فلم يقبل قوله يودي الى المحرم وتبعه العيني اقول ولما منع ان يمنع ان عدم قبول قوله في ابا جواد ليسم أنفسهم يودي الى المحرم الا كما
ايد اشتم على ايدي غيرهم من سائر العبيد والجوارى او الصبيان وعدم القدرة على غيرهم اصلا نادرا لا يعد شله موديا الى المحرم بخلاف الهدايا
مطلقا على ايدي غير جنس العبيد والجوارى والصبيان فان فيه مجابنا بينا في اهل الامور انفسية قوله ويقبل في المعاملات قول الفاسق
ولا يقبل في الديارات الا قول العدل قال في التلويح قيل ذكر في الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المتبر الخيرة العدل يقبل في مثل العدة
عالمها من غير انضمام التحريم وفي موضع آخر انه يشترط التحريم وهو المذكور في كلام الامام الخسرى ومحمد وذكر القيد في كتاب الاستحسان في
في الجامع الصغير يقبل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان في غير الهدايا بشرط ويجوز ان بشرط استحسان ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون

١٠٠

١٠٠

ولا يقبل قول المستوفى ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة انه يقبل قوله فيها جريا على مذهبه انه يجوز القضاء به وفي ظاهر الرواية
عن الغاسق سوا حتى يعتبر لهما أكبر الراي يقال ويقبل فيها قول العبد والامة اذا كانا عدواً وكان عند العدالة الضمان
سراج والقبول لوجهه من المعاملات ما فكر بنا ومنها التوكيل ومن البيانات الاخبار نجاسة الماء حتى اذا الخبر مسلمة حتى لم
يتوضأ به ويتيمم وكان الخبر فاسقا ومستورا حتى فان كان أكبر رايه انه صادق يتيمم ولا يتوضأ به

في المسئلة روايتان انتهى اقول اشكل على التوجيه الاول الفرق بين المعاملات والبيانات لان قول الغاسق يقبل في البيانات ايضا بشرط
التحرى كما سيأتي التيسير في الكتاب وكذا اشكل ذلك على التوجيه الثالث على ان الروايتين وهي رواية الاشتهار فالظاهر المناسب عند
به التوجيه الثاني فان الفرق المذكور يستقيم حينئذ اذا لخصت لقبول قول الغاسق في البيانات بدون التحري قوله ولا يقبل فيما قول المستور
في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة ج انه يقبل قوله جريا على مذهبه ان يجوز القضاء به قال الشارح ونظا به الرواية صحيح لانه لا بد من اعتبار احد شرطى
الشهادة ليكون الخبر بلزما وقد سقط اعتبار العدة في اعتبار العدالة انتهى اقول فيه بحث لان اصل أبي حنيفة في الشهادة ان يقتصر الحكم على
ظاهر العدالة اذا لم يظن انهم فيما عد الحدود والقصاص كما تقر في كتاب الشهادات وكان احد شرطى الشهادة عنده ظاهر العدالة دون حجة
ولا ييب ان المستوفى ظاهر العدالة لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا في قذف ففى غير ظاهر الرواية ايضا لم يميز
اعتبار احد شرطى الشهادة فلم يزل ما ذكره على صفة ظاهر الرواية ويكون ان يقال ليس مقصود به جميعان اعمية ظاهر الرواية على اصل أبي حنيفة
في الشهادة بل على ما يقتضيه فساد الزمان من عدم الاعتماد برواية المستور بالمقربين عدالتهم كما لم تعتبر شهادته في القضاء عن أبي يوسف و
محمد رحمهما الله بالمثل يظهر عدلته وعن هذا قال المصنف في كتاب الشهادات والقوى على قولهما في هذا الزمان ويؤيد هذا التوجيه ما ذكره صاحب
غاية البيان نقل عن الشمس الائمة السرخسى حيث قال قال شمس الائمة السرخسى في اصوله يروى الحسن عن أبي حنيفة انه بينة العدل في رواية
الاخبار بثبوت العدالة لظاهر الرواية المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه المسلمون عدول بعضهم على
بعض وانما يجوز ابي حنيفة القضاء بشهادة المستوفى فيما ثبتت مع الشبهات او المظن بالثبوت ولكن ما ذكره في الاستحسان صح في زماننا فان
الفتق غالب في اهل هذا الزمان فلا يمتنع على رواية المستور بالمقربين عدالتهم كما لا يمتنع في القضاء وقبل ان يظهر عدلته انتهى بما ذكرنا تبين حال
تحريه بعض المتأخرين في هذا المقام حيث قال في شرح قول المصنف طلاق قول المستوفى ظاهر الرواية اشى لا يقبل قول في البيانات في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة ج
شمر قال وجه الظاهر انه لا بد من اعتبار شرطى الشهادة ليكون الخبر بلزما وقد سقط اعتبار العدة في اعتبار العدالة انتهى فانه جعل ما ذكره حجة
لا صفة ظاهر الرواية وجما لنفس ظاهر الرواية عن أبي حنيفة فيرو عليه قطعا ان حقيقة العدالة ليست باحد شرطى الشهادة عند أبي حنيفة بل كفى بظاهر
العدالة عنده في قبول الشهادة ولا يخفى ان ظاهر العدالة تحقق في المستور فما معنى اعتبار العدالة في قبول قوله في البيانات في ظاهر الرواية
فتدبر قوله ويقبل فيما قول العبد والامة اذا كانوا عدواً ولا أقول لا يخفى على ذي فطنة سليمة ان ذكر الحد جهنا حال عن الفائدة اولاً
على انه يقبل قول المحرقى كل امر خطية اذا كان عدلاً بخلاف العبد والامة ولعل صاحب الكافي ذاق شناعة ذكر الحد جهنا فقال يقبل فيما
قول العبد والامة اذا كانا عدلين بدون ذكر الحد قال صاحب الغنية في شرح هذا المقام وقوله ويقبل فيما اى في البيانات قول الحد
والامة لان خبره موافق في امور الدين كغير الحد اذا كانوا عدواً لا كما في رواية الاخبار انتهى اقول قد زاد هذا الشارح في الطبعة بنقته حيث أتى
بمقدور آخر في كلام نفسه فانه قال لان خبره موافق في امور الدين كغير الحد ولا شك ان كلمته هو لا ومن جموع اسرار الاشارة فيكون ههنا اشفاق

وان اذق المنة ثم تميم كان احوط ومع العدالة بسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالاراقة اما التحريم فيجوز مطلقا
 كان اكبر رايه انه كاذب بتوضاها ولا يتيمم لتبرح جانب الكذب بالتحريم وهذا جواب التحكم فاما في الاحتياط فيتميم
 بعد الوضوء لما قلنا ومنها الحبل والحرمه اما لو لم يكن فيه نزول الملائك وفيها تفصيل وتقرجات ذكرناها في كفاية
 المنتهى قال ومن جمعي الى وليمة او طعاير في جد ثمة لجينا او غناء فلا بأس بان يتعد ويأكل قال
 ابو حنيفة سره ابتليت بهذا مرة فصبرت وهذا لان اجابة الدعوة سنة

الى الاشياء والثنية المذكورة وهي العبد والمحروا الامة فميسر من كلام الشايع المذكور لان خبر العبد والمحروا الامة في امور الدين كخبر المحر اذا كانوا
 عدولا فيدخل الشبه بنى المشبه والاشي فساده وقال صاحب النسيات ويقين فيما هي في الديانات قول العبد والمحروا الامة لان في امور الدنيا
 خبر العبد كخبر المحر كما في رواية الاخبار وتبعه صاحب معراج الدراية كما هو دأبني اكثر المواضع اقول في كلامها ايضا فروع مذكور لانها جعلت
 مقيسا عليه او مشبها به وهو داخل ايضا في المدعى ههنا وكان مما يلزم اثباته ايضا هنا فكيف يتم ان يحيل مقيسا عليه او مشبها به لاحد من قبل
 ان يتبين حال نفسه فالتعميل التام الشامل لكل ما ذكره المصنف بقوله لان عدالة الصدق راجح والقبول لرجانه قوله وان اراق الماء

ثم تحمكم كان احوط اقول هذا مشكل عندي لانه اذا كان اكبر رايه انه صادق كان نجاسته الما لا يوجب عنه فاذا اراق به الماء على اعضاء الوضوء
 كان الراجح ان يتجنب تلك الاعضاء واذ تجست اعضاؤه لم تجز صلواته الم تطهر والغرض انتظاها اخر مطه والالم يحجز التيمم فكان ينبغي ان يكون
 الاحتياط اذ ذاك في ترك الاراقة لتاديينا الى مخدور شديد بخلاف الاحتياط بالتيمم بعد الوضوء فيما اذا كان اكبر رايه انه كاذب كما سياتي من بعد
 فان التيمم هناك بشي طاهر فلا يلزم مخدور اصلا فليتأمل قوله ومع العدالة بسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالاراقة اقول فاعلم ان يقول

لا سلم سبوط احتمال الكذب مع مجرد العدالة بدون ان يصل حد التواتر كلف وقد صرحوا في علم الاصول بان خبر الواحد العدل وان كان صحابيا
 لا يوجب اليقين بل احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا واللازم القطع بالتعيين عند اختيار العدلين بهما ولما قالوا انه لا يفسد الاغلبة لظن
 دون اليقين ويوافق قول المصنف لما مر لان عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجانه وارجو ان مراد المصنف باحتمال الكذب في
 قوله ومع العدالة بسقط احتمال الكذب هو الاحتمال الظاهر الذي يعتد به شرعا دون مطلق الاحتمال وعن هذا قال صاحب الكافي ومع التيمم

سقط احتمال الكذب شرعا لانه عبارة عن الانزجار عن المعاصي والكذب فيما فكان منجزا عنه انتهى فان قلت اذ بقي احتمال الكذب
 في العدالة فامعنى قوله فلا معنى للاحتياط بالاراقة قلت مراده انه لا معنى للاحتياط بالاراقة في صورة العدالة احتياطا فهاش الاحتياط بها
 في صورة التحريم في خبر الفاسق والمستور فان قلت اذ كان مفاد خبر العدل هو الظن دون اليقين فامعنى قوله المصنف في مقابلة ذلك

واما التحريم فيجوز مطلقا قلت معناه انه مجرد ظن وظن لا يوجب ظن بخلاف عدالة الخبر فان الحاصل هناك غلبة الظن وهي اقوى من الاول فاذا قلنا
 قوله وهذا لان اجابة الدعوة سنة قال عليه السلام من لم يجب الدعوة فقد عصى ابا القاسم فلا يتركها الا ان يات من البعد من غير كصلوة
 الاجابة واجبة وان حضر تباينا فقبل عليه ان يياس السنة على الفرض وهو غير مستقيم فانه لا يلزم من يحيل المخدور لاقات الفرض بحله لاقات
 واجيب بانها سنة في قوة الواجب لو ردد الوعيد على ما كررنا قال صلى الله عليه وسلم من لم يجب الدعوة فقد عصى ابا القاسم كذا في النسيات ومما
 اشرحه اقول الجواب منطوقه لا يشتم ان ارادوا بقولهم انها سنة في قوة الواجب اشناش الواجب في الاحكام كما يقع عند قول صاحب النسيات
 والفاظه فيثبت الحكم فيها على وفق ما ثبتت في الواجب فهو مشكل على قواعد علم الاول اذ قد تقر في ان كون السنة قسما للواجب ومغايرة له
 في الاحكام حيث صرحوا فيه بان الواجب ما كان فعلا اولي من تركه مع منع تركه والسنة ما كان فعلا اولي من تركه بلا منع تركه فان تارك الواجب

الاجابة
 في النسيات

قال عليه السلام من لرجب الدعوة فقد عصي ابا القاسم فلا يتركها لما افترنت به من البدعة من غير كصلو
 الجنازة واجبة الاقامة وان حضر تعانيلحة فان قد على المنع منعهم وان لم يقبل يصبر وقد هذا الذي يمكن مقتدى
 فان كان ولم يقبل على منعهم يخرج ولا يضعه ان في خلافه في الدين وقسم باب المعصية على المسلمين والحق
 عن ابي حنيفة ربه في الكتاب كان قبل ان يصبر مقتدى ولو كان ذلك على المائدة لا ينبغي ان يقبل
 ان يكن مقتدى لقوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع العتور الظالمين

يستحق العقوبة بالنار وتارك السنة لا يستحقها بل يستحق حرمان الشقاعة فكيف يتعمد الاشارة في الاحكام وان ارادوا بقولهم انها سنة في قوله
 مجرد بيان تاكيد سنة قول لا يجدي نقضاني دفع السؤال اذ لا يلزم من حمل الحمد والاقامة الواجب تحمله لاقامة السنة وان كانت موكدة تاكيدا تاما
 لظهور التفاوت بينهما في الحقيقة والاحكام فلا يتم القياس على ان صلوة الجنازة فرض لا واجب محض فعمل تقديره ان يكون اجابة الدعوة في كل
 بل نفس الواجب لا يندفع السؤال ايضا اذ لا يلزم من حمل الحمد والاقامة الفرض تحمله لاقامة الواجب لثبوت الفرض بدليل قطعي دون التوا
 ولذا يكفر باحد الاولين والثاني فلا وجه للقياس ويجاب صاحب العتابة عن السؤال المذكور بوجه آخر حيث قال ويجوز ان يقال ووجه التشبيه
 اقتران العبادة بالبيعة مع قطع النظر عن صفة تلك العبادة انتهى قول الميرزا الشيرازي لان تشبيه اجابة الدعوة بصلوة الجنازة في مجرد الاقتران بالبيعة
 مع ظهور الفرق بينهما في القوة والضعف لا يفيد شيئا فتمتيا فيلزم ان يكون قول المصنف كصلوة الجنازة واجبة الاقامة وان حضرها يباح
 كالا زمانه اذ ارجعها عن صفة الفقه وحاشاه ثم قول يمكن ان يجاز من ذلك السؤال بوجه آخر وهو ان اجابة الدعوة وان كانت سنة عندنا ابتد
 الا انها يتقلب الى الواجب بقولها ي بعد المحض الى محل الدعوة حيث يلزمه حق الدعوة بالتمسك اجابتهما كما اشار اليه المصنف فيما بعد في
 الصلوة النافلة فانها يتقلب الى الواجب بل الى الفرض بالتمسك اجابتهما بالتمسك في محلها ولذلك لم يعلل المدعو البدعة قبل التمسك
 لزمه ترك اجابة الدعوة كما سيجي فيكون قوله كصلوة الجنازة واجبة وان حضرها يباح في قياس الواجب على الواجب في المال فيندفع الاشكال
 ثم ان صاحب الاصلاح والايضاح رد الدليل المذكور في الكتاب حيث قال لان اجابة الدعوة سنة فلا يترك بسبب بدعة كصلوة الجنازة محض
 الينا سنة لان ان ارادوا بصلوة الدعوة فلا نسلم ان اجابتهما سنة وان ارادوا الدعوة على وجه السنة فلا يتم التقريب بل لان حق الدعوة يلزمه بعد
 لا قبله الى ههنا كلامه وقصد بعض المتأخرين الجواب عن ذلك فقال ثم المراد بالاجابة السنوية في قوله لان اجابة الدعوة سنة يعلم الاجابة
 ابتداء وانتهاؤها والاجابة انتها فقط حتى يتم تقريبه لان فرض السنة في حق دعواه اقترنت به وفيها لا يسن الاجابة ايت اكدما سيجي فاذا عرفت
 المدعو ذلك قبل الاجابة لا يجب عليه الاجابة اصلا واما اذا اجزم عليه ولم يعرفه كما هو المفروض بدليل قوله فوجه يشبه يجب عليه اجلاس والصب
 والاكل ونحو اجابة انتهاؤها ينطبق الدليل على المدعي فلا يرد عليه ما قيل ان ارادوا بقوله لان اجابة الدعوة سنة ان اجابة مطلق الدعوة سنة
 فلا نسلم ذلك لما سيجي ان الدعوة اذا قارنت شيئا من التمسك يلزمه حق الدعوة وان اراد ان اجابة الدعوة على وجه السنة كذلك فلا يتم التقريب
 ووجه الاندفاع ظاهر لانه وان لم يلزمه حق الدعوة ابتداء ولكن يلزمه انتهاؤها اذ اجزم فخال الى ههنا كلامه ذلك البعض اقول لا يذهب على نوى فظا
 ان هذا كلامه خال عن التحصيل ابتداء وانتهاؤها من الدعوة من المدعو ابتداء وانها تصير بموجب محبته الى محل الدعوة اصلا لا اجل اجابته تلك الدعوة فخال
 انتهؤها دون تحققها ابتداء لان عدم تحقق اجابة الدعوة من المدعو ابتداء وانها تصير بموجب محبته الى محل الدعوة اصلا لا اجل اجابته تلك الدعوة فخال
 كيف يتصور منه اجابته تلك الدعوة انتهاؤها اجابتهما انتهاؤها في جميعها الى محل الدعوة او لا وليس فليست وانما الذي يتصور وقوعه عكس ذلك
 وهو الاجابة ابتداء فقط كما ادعى الى وليمة او غير ذلك فاجاب وذهب الى محل الدعوة فوجه يشبه اجابته فخره بغيره كما كان فانه يوجد هناك الاجابة

وهذا كله بعد ما مضى ولو لم يبق قبل المحض ولا يحضرك لانه لم يلزمه حتى الدعوى

نحو

ابتداءا استمالا لا يخفى صورتهما الشرعية فيما اذا كان المراد على مقتضى ولم يقدر على منعه كما سيحكي في الكتاب ولوجب ان ذلك القائل ذكر الاجابة
ابتداءا وانشاءا والاجابة استمالا فقط ولم يذكر الاجابة ابتداءا فقط وكسب يوجب قوله والاجابة الوقوع وبالعكس ولم يرد ان تحقق استمالا الشيء في الخارج
يشترط تحقق ابتداءه فيه دون العكس كما لا يخفى واما قوله كلامه عن تحقيق استمالا فلان الظاهر من قوله ووجه الاندفاع ظاهر لانه وان لم يلزم
حق الدعوة ابتداءا لکن يلزمه استمالا اذا جزم انه انشأ كون المراد ان اجابة مطلق الدعوة سنة لان عدم لزوم حق الدعوة كان من شذوعات منع ذلك
ولكن ما ذكره في وجه الاندفاع ليس بسديد لانه اذا علم المدعو قبل المحض ان الدعوة قارنت شيئا من البدعة لم يلزمه الاجابة اصلا كما سيحكي في كتابنا
وذكره ذلك القائل ايضا في ثنا كلامه وكيف يستدفع ان اجابة مطلق الدعوة سنة هذه الصورة فقط فلا وجه لقوله لانه وان لم يلزمه حق الدعوة
ابتداءا لکن يلزمه انشاءا اذا اجسم لان لزوم حق الدعوة للمدعو انشاءا اذا اجسم عليه انشاءا يكون بان علم
ذلك قبل المحض وهو صورة اخرى غير الصورة الاولى التي هي السند المنع المذكور ولا شك انه لا يلزمه حق الدعوة في الصورة الاولى لا استمالا
ولا انشاءا فكيف يكون ما ذكره وجه الاندفاع والصواب في الجواب عما ذكره صاحب الاصلاح والايضا في اختيار الشرح الثاني من تردده وهو كون
المراد ان اجابة العجوة على وجه السنة وبيان تمام تقريب الدليل بان الدعوة على ثلثة اوجه الاول ان يحكى الى قوله اجابة العجوة
شي من البيع اصلا والثاني ان يحكى الى ذلك ولم يذكر عين الدعوة ان ثمة شيئا من البيع ولم يحل المدعو قبل المحض ولكن يحرم عليه وان ثلث
ان يحكى الى ذلك وذكر ان ثمة شيئا من البيع فعلم المدعو قبل المحض نفى الوجوه الاولى والثانية كانت الدعوة على وجه السنة فتكون الاجابة سنة وفي
الوجه الثالث لم يكن الدعوة على وجه السنة فلا يكون الاجابة لازمة للمدعو اصلا والسئلة التي نحن فيها من الوجه الثاني ان تلك الالوهة في شيء فيما
الدليل المذكور فيتم تقريبه ما لم تقف قوله وهذا كله بعد المحض ولو لم يعلم قبل المحض لا يقبله قول القائل ان يقول الحديث المذكور يعلم بعد المحض
وما قبله اذ قد تقررت في علم الاصول ان المعصية باللام اذا لم يكن للمدعو الخارجي فهو للاستفراق والدعوة في
قوله عليه الصلوة والسلام من لم يجب الدعوة فقد عصى ابا القاسم معرفته باللام ولم يفسر هناك فهو خارجي
فهي للاستفراق فيتم كل دعوة واجواب انه ان كان عاما من حيث اللفظ فهو مخصص بالنصوص الدالة على وجوب الاجتباب عن اقتراب تكلم البيع
بلا ضرورة توفيقا بين النصوص مما يمكن وقد دعت الضرورة الى الصبر فيما اذا علم بعد المحض لانه قد يلزمه حق الدعوة بخلاف اذا علم قبل المحض
اذ لم يلزمه ذلك هناك كما بينه المصنف فافقه قائله ودلت المسئلة على ان الملاهي كلها حرام حتى التفتيح لضرب القضيبي لان محرابه استمالا
اسم اللعب والفتا بقوله فوجد شره اللعب والتناقل اللعب وهو المحرم كذا في العناية وهذا القدر من التعليل كاف في بيان دلالة المسئلة على
ان الملاهي كلها حرام وهو الصحيح المتأخذ عندنا وقد زعموا شرح على ذلك كانهما آخر حيث قالوا في اللعب وهو المحرم بالنص قال النبي صلى
عليه وسلم هو المحرم من اجل اني ثلثت تاويله فرسه وفي رواية ما عبيته بفساد - يعني من توبه ومطاعيته مع اليد وهذا الذي ذكره محمد ليس من
نحوه الثلث وكان باطلا انتهى اقول فيه كلام اما اول فلان زيادة قوله بالنص في قوله في اللعب وهو المحرم بالنص يدل على ان الدليل

نحو

٣

بخلاف ما افاد عليه كانه قد لزموه وقلت المسئلة على ان الملاهي كالمراحم حتى التفتي بغيره القصيد

على حوته اللغو هو النص والكلام في دلالة المسئلة على ذلك فلا يتم التقريب بخلاف ما افادته تلك الزيادة اذ يكون قوله فاللعب هو اللغو
 اذ ذاك متفرعا على ما قبله وهو اطلاق محمداً اسم اللعب والغنا بقوله فوجدته اللعب والغنا فيصير حاصل التعليل ان محمداً لما اطلق اسم اللعب والغنا
 في ما يتك المسئلة ولم يقيد به بنوع علم ان اللعب الذي هو اللغو حرام مطلقاً وهو جيد مفيد للمعنى وانما نينا فلان قوله وهذا الذي ذكره محمد ليس
 من هذه الثالث فكان باطلاً ينافر قوله في اول التعليل لان محمداً اطلق اسم اللعب والغنا اذ على تقدير ان لا يكون ما ذكره محمد في ما يتك المسئلة
 من هذه الثالث يلزم ان لا يكون اسم اللعب فيما مطلقاً ان يكون مقيداً بغيره الثالث لا يقال ما ادهم باطلاق محمداً اسم اللعب اطلاقاً بل
 الى ما عدا هذه الثالث لا بالنسبة الى كل لعب فلاننا نقول لا يساعده لفظ محمداً لانهم انا اخذوا اطلاق اسم اللعب من قوله فوجدته اللعب والغنا
 ولا يخفى ان قوله المذكور انما يقتضيه الاطلاق بالنسبة الى جنس اللعب لا بالنسبة الى بعض منه وهو ما عدا الثالث المذكور في قوله بل يبقى شيء في أصل
 كلام المصنف وهو انه لو اعتبر دلالة المسئلة المذكورة على ان الملاهي كلها حرام وجاز عمل بهذه الدلالة لزم القول بحرمته الصور الثالث اشتناء
 في الحديث ايضا ولم يقل بها احد الا ان يقال تلك الثالث اشتناء في كلام محمد بتقديره انما على كونها مشتقاً في الحديث كما يحتمل اشتناء
 الحديثية على ذلك ثم ان صاحب السنتا قال لا يقال بحياة الدنيا لعب وهو لقوله تعالى علموا انما تحيوة الدنيا لعب ولو وحيوة الدنيا
 ليست بحرام لان الحاصل من هذا القياس بعض اللغو واللعب ليس بحرام وهو ما اشتناه العيني على التعليل وسلفي قوله هو المومن باطل
 الا في ثلث تاديبه لفرسه ورسيه عن قوسه وملاعبته مع الجده انتهى كلامه اقوال ارباب القياس في قوله لان الحاصل من هذا القياس بعض اللغو
 واللعب ليس بحرام القياس المنطقي الذي ذكره في السؤال على الشكل الثالث من الاشكال الاربعة لقدمته الاقتراني وبالحاصل منه نتيجة وارشاد
 بقوله بعض اللغو واللعب الى جزئية تلك النتيجة بناء على ان الشكل الثالث لا ينتج الا جزئية كما تقدم في موضعه فبطل قول بعض الفضلاء بهنا لكن
 القياس الاول يقتضي الكلية كما لا يخفى وكذا يفتضح عن كون القياس المذكور على الشكل الثالث او عن كون نتيجة الشكل الثالث جزئية لا غير ذلك
 بعض المتأخرين حين ان شرط نتائج الشكل الثالث كلية احدي مقدماته وهي مناسفة انتهى اقوال ليس هذا ايضا بصحيح اذا نظرنا ان كلتي
 مقدمتي القياس المذكور كليتان صغرتاهما موجبة كلية وكبراهما سالبة كلية وان حصل السلب في الثانية على رفع الايجاب الكلي دون السلب
 الكلي فكلية الاولى مقررة واداة سور الكلية هي اللام الاستفراعية الدخلة على حيوة الدنيا وليست اداة سوراً بمنصورة في لفظه بل كل ما يدل
 على الكلية من الالفاظ هو اداة سوراً كما صرح به ثم قوله في الجواب الذي ذكره صاحب العناية في قوله لان الحاصل من هذا القياس بعض
 اللغو واللعب ليس بحرام جيد وما قوله وهو ما اشتناه العيني عليه السلام فلان القياس المذكور ما ينتج ان بعض اللغو واللعب وهو حيوة الدنيا
 ليس بحرام فان الذي كان حراماً او سلفي ذلك القياس هو حيوة الدنيا في المراد بالعب في النتيجة ونظيره اما اذا اطلاق انسان حيوان
 ولا شئ من الانسان بغيره فان ينتج ان بعض الحيوان الذي هو انسان ليس بغيره لان بعضه سلفي بغيره والاول من
 اللغو والادوية وغيره وليس كذلك قطعاً وهذا كله غير خاف على من له دواته يعلم ان فاذا كانت النتيجة في القياس المذكور ان

وكان قول أبي حنيفة من ابتليت كان لا يتلوا بالمسح

بعض الامور والمصائب الذي هو الحيوة الدنيا ليس بحرام فلما معنى تخصيصه بالصورة الثالث استثنائية في الحديث ان ما لا يحرم من امور الدنيا كغير
 له بمعنى فما الوجه للتخصيص على ان ما ذكره من اجواب لا يحسم ما في السؤال لا يمكن ان يورد السؤال اجبورة القياس الاستثنائي ويقال ان
 الملاهي كلها حراما كانت احيوة الدنيا ايضا حراما لا سيما لعب وهو لقوله تعالى علموا انما احيوة الدنيا لعب وهو ولكن احيوة الدنيا ليست بحرام
 يخرج ان الملاهي كلها ليست بحرام ولا شك ان اجواب المذكور لا تمشى حيثما فالصواب في اجواب ان يقال ليس المراد بقوله تعالى علموا انما
 الدنيا لعب هو انما لعب هو حقيقة بل المراد والله اعلم انما لعب هو على طريق التشبيه البليغ يعني انما كالعيب واللعوب في سرقة فمما شاء والقضا كما سمع في
 التقاسير فلا يلزم من عدم حرمة احيوة الدنيا عدم حرمة اللعب والله ايضا كما لا يخفى قوله وكذا قول ابي حنيفة ابتليت لان الاجابة بالحرم يكون
 يعني قول ايضا قول ابي حنيفة ابتليت على ان الملاهي كلها حرام لان الابتلاء لا يكون الا بالحرم وقد اشار الى هذا القصر بتقديره بما جازوا في
 على افضل في قوله بالحرم يكون اقول لقائل ان يقول ولا لا قوله ابتليت على حرمة ما وجدته مسلت بنا على ان الابتلاء لا يكون الا بالمحرم
 والاشية على حرمة كل الملاهي كما هو المدعى فمنوعة كيف وقد قال ابتليت بنذامة انتهى ولا شك ان ما تبلى به مرة لا يكون شيئا معينا مشا
 اعترض عليه صدر الشريعة بوجه آخر حديث قال في شرح الوقاية قالوا قوله ابتليت يدل على الحرمة ويكون ان يقال ان الصبر على المحرم الاثام
 السنة لا يجوز والصبر الذي قال ابو حنيفة جاز ان يكون جاسا مع ضامن ذلك اللغو منكره غير متغل ولا متلذذ به انتهى قول ذاك سائط
 لان اجابة الدعوة وان كانت سنة ابتداء الا انها تصير واجبة بقا حيث يلزم من الدعوة بعد بحضور التزامة الاجابة بحضور كما هو الشأن في
 سائر النوافل من الصلوة والصوم ونحوها فان كل ما منها تصير واجبة بالشرع فيما كان الصبر على المحرم فيما قال ابو حنيفة لاقامة الواجب
 فيجوز كما في صلوة اجنازة اذا حضرتها النياحة وقدمت ما مثل هذا الجواب فيما قبل فتذكر ثم ان جواز كون ابي حنيفة جاسا مع ضامن ذلك اللغو
 منكره غير متغل ولا متلذذ به لا يرفع حرمة ذلك اللغو ولا حرمة الجلوس عليه اذ قد ذكر في الكافي والشرح ان الصدق راى شيئا يروى في كراهية
 الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال استمع الملاهي معصية والجلوس عليها شق والتلذذ بها من الكفر ودلول هذا الحديث ان
 مجرد الجلوس على اللغو فسق فاني تصور اختيار ذلك من مثل الامام الاكبر لو لم يارض وجوب اجابة الدعوة بعد بحضور شر ذلك قائل وقد اورد
 صاحب الاصلاح والايضاح ما اورد صدر الشريعة مع زيادة بعض من المقدمات سيما في اول ايراد حيث قال بعد قوله ودل قوله على حرمة
 كل الملاهي فان الاجابة بالحرم يكون كذا قالوا وفيه نظر لان الابتلاء يستعمل فيما هو مخطور العواقب ولو كان مباحا ومنه قوله عليه السلام من تلعب
 بالقضا والحديث ثم ان الصبر على المحرم رعاية بحق الدعوة لا يجوز لان السنة ترك حذر عن ارتكاب الخطيئة فانها هان جلس مع ضامن ذلك
 اللغو منكره غير مستمع لغيره يتحقق منها الجلوس على اللغو فعلى هذا لا يكون يتلوا بحرام انتهى وقد نقل بعض المتأخرين بتفسيره وتحريره وعزاه في حديثه
 الى صاحب الاصلاح والايضاح ثم قصده فانه فاني بكلام مفصل مشوش قائل للرض والخرج تركنا ذكره وبيان ما فيه مما شاع عن الاعطاء
 المجلس ومن شافه ارج كتابه

لا يقول

٦٦

صلى

فصل في اللبس قال لا يخل للرجال لبس الحرير ويجوز للنساء ان النبي عليه السلام لم يلبس الحرير ولا يدباج وقال ما يلبسه من اخلاق له في الاخرة وانما حبل النساء جديته آخر وهو ما رواه عدة من الصحابة مرضى الله عنهنه منه على مرضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج يوما بعدى يديه حريرا وبالاخرى ذهب وقال هذا من حرير ما على من كان يلبس حريرا لا يلبس حريرا ولا يلبس حريرا الا ان القليل عضو وهو مقدار ثلثة اصابع او اسرع كالاعلام والمكفوف بالحرير لما روى انه عليه السلام لم يلبس الحرير الا موضع اصبعين او ثلث او اسرع اراد الاعلام عنه عليه السلام انه كان يلبس جبة مكفوفة بالحرير

بجانب

فصل في اللبس قال صاحب النائية لما ذكره قديما مسائل الكرامية ذكر ما يتوارد على الانسان مما يحتاج اليه بالفصول فقدم لللبس على اللبس لان الاحتياج الى اللبس شر منه الى اللبس انتهي كلامه قتي اثره صاحب النائية في هذا الموضع لكن بعبارة اقصر قول صدره بهذا التوجيه في غاية الاستبعاد فان تعاضد الخلق عما يقدم من الفصول الاول المقهور وبيان الاكل الشرط ما ذكر في مسائل كثيرة متعلقة بالاكل الشرط تصدق بالذات غير ما تقدم ذكره من مسائل الكرامية كما ترى الصواب في وجه الترتيب ان يقام قسم فصول الاكل والشرب لان الاحتياج للانسان الى الاكل والشرب اشد وعقب على فصل اللبس فقد روي في فصل اللبس لان الاحتياج للانسان الى اللبس اكثر من احتياجه الى اللبس في جميع الاوقات دون الثاني وقد اشير الى هذا التوجيه في صحيح الدرر السنية

وانما حل للنساء حديث آخر وهو ما رواه عدة من الصحابة الى اخره لما ذكر حرمة لبس الحرير على الرجال حله للنساء واستدل على الحرمة بالبرهان والنساء الذين يقولون انما حل للنساء حديث آخر فان قيل المحرم والمباح اذا اجتمع على المحرم متساويا يلزم النسخ مرتين بنا لانه لا يخلو عليه السلام بهان حرمان الحديث يلزم النسخ مرتين في حق الانا فيجعل قوله عليه السلام حل لا يفسد مقتضاها انما يلبسه من الاخلاق لفي الآخرة فيحمل ان يكون بيانا لقوله حرمان في حق كرامتي لانها وعيد لا بيان حكم يخل عليه تعديلا للنسخ ولان قوله حرمان الحديث نص لبيان التفرقة في حق كل واحد والحرمة المذكور والانات وقوله انما يلبسه من الاخلاق لفي الآخرة لبيان الوعيد في حق من لبس المحرم فكانا كاظاهر وانص راج على الظاهر ونقول لدرين على ان مقتضى كل اللغات متاخر وهو استعمال الاناث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير تكبير ونهاية قاطعة على تاخره كذا ذكر السؤال والجواب في شرح تلج الشريعة والكفاية قال صاحب النائية في تقرير السؤال والجواب هنا فان قيل المحديث الدال على حله من تاخيرها فيكون قبل الاول فينسخ به او بعده فباعتبار ان العلم كان في افادة القطع عندنا ولا يعلم التاريخ فحين المحرم متساويا يلزم النسخ مرتين فالجواب انه بعده بدليل استعمالنا اياه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تكبير وذلك آية قاطعة على تاخره ينسخ به المحرم متساويا يلزم النسخ مرتين فالجواب انه بعده بدليل استعمالنا اياه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان التوراة التي كانت المذكور فيه قبيح جدا بل نقل المعنى فانه ان اراد بقوله في الشق الثاني فباعتبار انهما حينئذ يتعارضان فباعتبار ان العلم كان في افادة القطع عندنا ولا يعلم التاريخ فحين المحرم متساويا يلزم النسخ مرتين فالجواب انه بعده بدليل استعمالنا اياه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان اراد بذلك انهما يتعارضان ويكون الموقرنا سخا للمقدم فهو مرفوع السؤال عن التمام فلا وجه لدرجه في جانب السؤال اقول في الجواب الذي ذكره ايضا شئ جواز ذكرني الشروح وسائر المعبريات ان قال بعض الفقهاء ليس له يرام على النساء ايضا عموم انتهى ولما حدثت العمادى عن ابي بكره عن ابي عن شعبه قال اخبرني ابو بيان قال سمعت ابن الزبير ينطق يقول يا ايها الناس لا يلبسون الاكم الحرير فانى سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة فقد نظر ان بعض الفقهاء يمان ابن الزبير مرضى الله تعالى عنه انكر واستعمال الحرير فكيف يتم ان يقال في الجواب انه بعده بدليل استعمالنا اياه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تكبير قائل ثم قال صاحب النائية فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم هذا حرمان لانه لا يخل الى جزيين فمن اين العموم يجب بان العموم المراد اللبس ولئن كان شخصا فبما هو حق به بالذات انتهى اقول في الجواب بحث وهو انه قد تقدم في علم الاصول ان عبارة النص مترج على اشارته وان مترج على دلالة فعله تقدير ان يكون غير الشخص المشار اليه

قال ولا بأس بتوسده والنوم عليه عندا وحيفة وقال لا يكره وفي الجامع الصغير في قول محمد بن محمد بن يوسف بن يوسف
 واما ذكره في غيره من الكتب فكذلك اختلاف في سائر الخبر وتعليقه على الابواب لها العمومات ولا يكره من ترك
 الاكاسرة والخبابرة والتشبه بهم حرام قال عمر رضي الله عنه اياكم ويزني الا عاجز وله ما روى انه عليه السلام جلس على مرفة
 حريز وقد كان على بساط عبد الله بن عباس رضي الله عنهما مرفقة حريز وكان القليل من الملبوس مباحا كالاغلام فكذلك القليل
 من اللبس والاستعمال وانما هو كونه مرفقة جاعل مرفقة قال ولا بأس بلبس الحرير والديباج في الحرب عند الحاجة سوى
 الشيخي رحمه الله انه عليه السلام خص في لبس الحرير والديباج في الحرب وكان فيه ضرورة فانما الخاض منه اذ لم يفرغ من
 واهية عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في حياضه لانه فصل في امره وينا والضرورة انما هو بالخلوط وهو الذي لم يفرغ من غسله في ذلك
 والحصل انما يستحب في ذلك

في قوله عليه السلام نهان حرمان الحديث محتاج بالدلالة ليزم ان يرجح الحديث الدال عبارة او اشارة على حرمة لبس الحرير مطلقا على الذكر والانثى
 كقوله عليه السلام انما يلبس من الاطلاق لفي الاخرة على هذا الحديث في حق ما ناهى عنه ولا لا وهو على لبس الحرير الذي هو غير الشخص المشار اليه في هذا الحديث
 للنساء ولزم ان لا يثبت في الحديث جمة ليل لبس الحرير الغير المشار اليه للنساء من اين ثبت العموم قوله ولا بأس بتوسده والنوم عليه عند
 ابي حنيفة وقال لا يكره قال الشرح ليني للرجل والمرأة جميعا بخلاف اللبس وما ناهى بهم الخلاصة فان قال فيسا والرجل والمرأة في هذا السؤال
 اللبس وعن هذا قال في النسائية كذا في الخلاصة وقال في معراج الدراية ذكره في الخلاصة اقول تميم قول الامامين ههنا للمرأة ايضا مشكل فان قيل
 البني صلي الله عليه وسلم حلال لانا شتم لبس بمقيد باللبس بل الظاهر ان تعم التوسد والنوم عليه ايضا وجماع كونها مستلزمين على مدعاها ههنا
 بالعمومات كيف تترك ان العمل بعموم هذا الحديث المشهور الذي رويته جماعة من كبار الصحابة رضي الله عنهم قوله لهما العمومات قال صاحب النسائية
 وهي ما ذكره من قوله من لبس الحرير قوله انما يلبس من الاطلاق لفي الاخرة وما روى عن عمر رضي الله تعالى عنه اذ استقبل جيشا من
 انفسه اذ رجاوا ابتنائهم ولبسوا الحرير فلما وقع بصره عليهم عرض عنهم فقالوا لم اعرضت عنا قال لاني رايت عليكم شباب اهل النار اتقى واقفني اثره
 صاحب النسائية في بيان المراد من العمومات لهذه المذكورات اقول عمل العمومات على هذه المذكورات لا يكاد يتم لان مدلول كل من
 بزوا المذكورات انما هو حرمة لبس الحرير والكلام ههنا في توسده والنوم عليه والظاهر انهما ليسا بلبس اذ لا يقال لمن
 توسد شيئا او نام عليه ان لبسه لا في اللبس ولا في العرف فاني يوجد العموم اللهم الا ان يقال التوسد والافتراش وان لم يكن كذا
 في الحقيقة الا انما حكم باللبس في تحقق الاستعمال والاتقاء بهما فصلا لمختصين باللبس عندهما وكان مرادها بالعموم هو العموم
 ودلالة العبارة كما تبينت جردا كما لا يخفى وقال تاج الشريعة في بيان العمومات وهي نهان حرمان الحديث وقوله عليه السلام
 لان اتقى على نعمة الغضا اوجب اني من ان اتقى على مرفقة حريز وعن علي رضي الله عنه انه اتى براءة علي مشرعا حريز فقال
 بزوا العم في الدنيا ولنا في الاخرة اتقى واقفني اثره صاحب الكفاية في هذا البيان اقول بزوا المشبه من الاول ولكن فيه ايضا شبهة
 فان العموم في الحديث الاول ظاهر حيث لم يقيد الحرمة فيه بشي من اللبس والتوسد وغيرهما واما في الاخيرين فلان الشارح
 مخصوص بالاكاد والشارح بالافعال في الشرح من القعود والافتراش فلم يفسر في شئ منها العموم الا ان ينظر في الثالث
 الى مجرد قوله هذا العم في الدنيا والاخرة مع قطع النظر عما قبله فحينئذ يحتمل العموم كما ترس قوله والمنظور لا يستباح الا الضرورة
 قال بعض التاخرين قوله والمنظور لا يستباح الا الضرورة يومهم ان ما كرهه حريز وسداه غيره مباح في غير الحرب ايضا ففتح التبريد والضرورة
 انه نعت بابا في الادنى فلا حاجة الى استباحة الاعلى ولو سلمنا المعنى على ان المنظور لا يستباح الا الضرورة فاذا امكن نزوا عمالاته في سنة
 لا يصار الى استباحة الاعلى كان الكلام من قبيل الايمان اتمل اقول ليس نهائ شي فان جميع مقدماته مجروح اما قوله والمنظور لا يستباح الا الضرورة يومهم
 ما كرهه حريز وسداه غيره مباح في غير الحرب ايضا فلان ذلك الاسهام اذا تصور ان لم يفتحت الضرورة في غير الحرب ايضا وليس غير ذلك فانما هو في الضرورة

العمومات

العمومات

العمومات

العمومات

العمومات

وما يراه في المحل المخلوط قال ولا بأس بلبس مسداه حرير ومختمه غير حرير كالعطن والخزفي الحرب وغيره لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يلبسون الخزف والخزف مستدي بالحرب وكان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج بالجمعة فكانت هي المعتبرة دون السدي وقال ابو يوسف اكره ثوب القز يتكن بين الفزود والظلمة كما لا يرى بحشق القز بأسنان الثوب ملبوس المحض غير ملبوس قال في مكان محتمه حرير او مسداه غير حرير لا بأس به في الحرب للضرورة ويكره في غير ذلك لانها لا اعتبار للصحة على ما بيننا

بالاباحة الاولى فلا حاجة الى استباحة الاعلى فلان حق التعبير كيف يكون ذلك ويرد عليه ان يقال يجوز ان يكون استباحة الاعلى للمتوسطه سببا لا للحاجة اليها فلا بد من وقوع ذلك من العيصير الى قول المصنف والمختلور لا يستباح الا للضرورة واما قوله ولو قلنا اسمن الى قوله كان الكلام من قبيل الایجاب الخ قلنا انما يكون الكلام على ذلك المعنى من قبيل الایجاب الخ ان لو كان قوله فاذا لم يكن انما قلنا بالادنى منه لا يصار الى استباحة الاعلى بعد في كلام المصنف واما اذا كان مضمون ذلك القول مفهوما من المقدمه السابقه وهي قوله والضرورة انقضت بالمخلوط كما هو حقيقة الحال فلا يوجد الایجاب الخ في الكلام الذي ذكره المصنف كما لا يخفى وكان ذلك لبعض لم يلاحظ ارتباط هذه المقدمه مع قوله والمختلور لا يستباح الا للضرورة بالمقدمه السابقه عليها وهي قوله والضرورة انقضت بالمخلوط ولا شك ان قوله والضرورة انقضت بالمخلوط شروع في الجواب عن وليها العتلى وهو قوله واما لان فيه ضرورة الى آخره وقد احتجرت به ذلك لبعض في شرحه القام ثم لا يذهب على الخطن ان الجواب عن ذلك لا يتم بقدمته وهو قوله والمختلور لا يستباح الا للضرورة من تمام الجواب والمعنى ان المختلور الشرعي لا يستباح الا للضرورة والضرورة فيما نحن فيه قد انقضت بالمخلوط الذي حتمه حرير وسداه غير ذلك فلا مجال لاستباحة الخالص منه فالقدمه الثانيه في تقرير المصنف متقدمه في المعنى الا انه اخبرنا في الذكر لكون ساس المقدمه الاولى برئيسها العتلى اكثر وتأثيره في الجواب عن ذلك الدليل انه فلا يخبرنا في كلام المصنف هنا اصلا تام ترشد قوله ما اذا

محول على المخلوط اقول فيه نظر لان ما رواه ترمذي في صحيحه صلى الله عليه وسلم في لبس الحرير والديباج في الحرب وكل على المخلوط ان صح في الحرب لا يصح في الديباج لان الديباج في المنعة والعرف ما كان كله حريرا اقول في المغرب الديباج الذي سداه ومختمه ابريسم وقال الشرح جملته وجهه في المسئله الاولى ما يكون كله حريرا وهو الديباج لا يجوز لبسه في غير الحرب بالاتفاق واما في الحرب فعند ابي حنيفة لا يجوز وعند جماهيرنا انما يكون سداه حريرا ومختمه غيره ولا بأس بلبسه في الحرب وغيره والثالث عكس الثاني وهو ديباج في الحرب دون غير ذلك جازي كلامه في ابان

الديباج ما كان كله حريرا فلا مجال للمحل على المخلوط في حقه قوله ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج بالجمعة فكانت هي المعتبرة دون السدي قال جمهور الشرح في تعيين هذا لان الحكم اذا تعلق بعبه ذات وصفين ايضا الحكم الى آخرها والجمعة آخرها انتهى وقال بعض المتأخرين قد يقال ولان الثوب لا يكون ثوبا الا بسما والشئ اذا تعلق وجوده بشيئين ايضا الى آخرها وجود القول لا يخفى ان المصنف لم يثبت في التحليل كون الجمعة آخر جزومن الثوب ولم يثبت فيه الى المقدمه القائمة اذا تعلق وجوده بشيئين ايضا الى آخرها وجوده فيكون كل ما ذكره ليدل على ان المقدمه الثانيه انما يرشد الى قول الرضا لان الثوب لا يصير ثوبا الا بالنسج والنسج بالجمعة فكانت هي المعتبرة اذ يقول الثوب لا يكون ثوبا الا بسما فيكون العلة ذات وجهين فيعتبر آخرها وهو الجمعة انتهى لكن لا يخفى عليك ان القول بان النسج يكون بالجمعة وبه يبرهن هو بالجمعة والسدي مساقا تاويل على الدليل الثاني ولما عدل عنه صاحب الكافي وقال ولا ياب بالنسج يصير ثوبا وهو بالجمعة والسدي ايضا كونه ثوبا الى آخره من جملة ما كان في الاباحه ثم الفرق بين ما ذكره المصنف وبين ما قلناه من الدليلين مع كونهما بظاهرهما على بعض الشرح حيث عطل الاول باثباتي الى هنا نظر ذلك لبعض اقول لم يصيب ذلك في ما بيننا بل خرج عن سنن السداد اذ لا يخفى على ذي مسلك ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يفيد المدعى به

قال ولا يجوز للرجال التحل بالذهب لما روينا لا بالفضة لانها في معناه الا بالحائز والمنطقة وحلية السيف من العضة تحقيقا لمعنى
المنفوخ والفضة اشغلت عن الذهب اذ هما من جنس واحد كيف وقد جاء في بلحة ذلك آثار في الجامع الصغير ولا يخفى
الا بالفضة وهذا نص على ان التحل بالحجر والحديد والصفير جرم وتراي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على رجل خاتم صفر
فقال مالي اجد صك سراجة الا صنام وراى على اخر خارجا حديد فقال مالي ارى عليك حلية اهل النار ومن الناس
من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر واطلاق الجواب في الكتاب يدل على تحريمه

الى المقدرة القائمة ان الحكم اذا تعلق بشئين يشان الى آخره لان الشئ انما يحصل بالعمدة والسدى معا لا بالعمدة وحده اذ الشئ انما يتوكل به
العمدة بالسدى كما صرحوا به فلا يشب كون الاعتبار بالعمدة دون السدى الا بملاحظة تلك المقدرة فاذا لم يبق ما ذكره المحقق المدعى بدون المحصر
الى تلك المقدرة لم يبق احتمال ان يكون بناء وليلا مستقلا وتلك المقدرة وليلا آخرها جرم من جنسها بالشرح على كون تلك المقدرة مستقلة في ذاتها
المصنف بضمها اياها اليه بطريق التحليل لقوله وكانت هي المستبعدة دون السدى واصابوا فيها فلو احيث حملوا اليه الذي ذكره المحقق على
المعنى الصحيح السام مع تحمل كلامه اياه فان عدم اعتبارها في التحليل كون العمدة اخرجت من الشوب ليس اعتبار العدمه وعدم التفات فيه الى
التصريح بتلك المقدرة يجوز ان يكون بناء على ظهور اعتبارها فيه او اعتمادا على تقرره في كلمات المشايخ وليس في كلامه ما يمنع فانه قال في العمدة
بدون القصر عليها وكانه قال وتامر الشئ او اثر الشئ بالعمدة والعجب من ذلك البعض انه مع اعترافه بطلان ما ذكر في كلامه المحقق بدون ثبوت
اضافة الحكم الى آخره بخبرين حيث قال لا ينبغي عليك ان تقول بان الشئ يكون بالعمدة وهو بالعمدة والسدى معا بل ما ذكره المحقق وليلا مستقلا
بدون المصير الى تلك المقدرة فانتها بطلان ما ذكره المحقق وغيره وما غيره من العبارة الزميمة ولم تنظر او لم يلتفت الى ما وقع في كلامه من قول المشايخ
من جعل المجموع وليلا واحدا منهم صاحب البدائع فانه قال في تقريره ليس المذكوران الشوب يصير ثوبا بالعمدة لانه انما يصير ثوبا بالشئ والشئ
العمدة بالسدى وكانت العمدة كالوصف الا غير فيضان الحكم اليه انتهى ومنه صاحب السجدة وانه ايضا قال في تقريره ذلك لان الشوب انما يصير ثوبا بالعمدة
والشئ انما يتأتى بالعمدة اخرها فيضان صيرته ثوبا على العمدة فاذا كانت العمدة من الحجر كان اكل حريه احكاما انتهى ومنه صاحب الكافي فانه ايضا
جمع كما تقدم ذلك البعض ثم يجوز ان يكون مراد الزمعي بقوله او نقول الى اخره تقرره ذلك الدليل بمسألة اخرى من غير تعرض لتقدير الشئ لا ذكر
وليس آخره مستقلا في الاول في المعنى انما ترشد اليه انه قال بعد ذلك ولان العمدة هي التي تنبئ في المنظر فيكون العبرة بما ينظر دون ما ينبغي ان ي
حيث اعاد حزن التحليل وهي اللامني في الدليل اشارة الى استقلاله ولو كان مراده بما ذكره بقوله او نقول الى اخره امير او ليس آخره مستقلا
لا عاقل الا في عينه بقوله ولا يجوز للرجال التحل بالذهب لما روينا ولا بالفضة لانه في معناه اقول لما منع ان يمنع كونه في معناه كيف وقد صرح فيما بعد
بانه ادنى من حيث قال في تحليل حرمة التتم بالذهب على الرجال ولان الاصل فيه التحريم والاباح بغير ضرورة التتم او المنفوخ وقد انقضت بالآثار
وهو الغضه ولا ينبغي ان الادنى لا يكون في معنى الاعلى وتوضيحه ان معنى المحقق بقوله لانه في معناه اثبات عدم جواز التحل بالفضة للرجال بدلالة
النص الوارد في حرمة الذهب على الرجال وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان حرمان على ذكورا متي وقد تقررت في علم الاصول ان شرط دلالة
النص ان يكون المسكوت عنه اولى من المنطوق في الحكم اذ ثبت للمنطوق او مساويا له فيه ولا يجوز ان يكون اولى منه وليس الامر في الغضه
كذلك لما عرفت ومن الناس من خلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر اطلاق الجواب في الكتاب يدل على تحريمه
بانه ليس بحجر الا لامله لان ما ليس بحجر قد يكون ما يحرم التتم به باطلاق كالحديد والصفير ولم يصر في حرمة التتم بالحجر كوروده في الذهب والفضة
والصفر حتى يكون مقصود من نفي كونه جوازا بالآثار من كونه مورد نص الحرمة بل ورد النص في جواز التتم ببعض الاجزاء كالتسوية فانه روى ان

المحقق في التحليل مع شرح الشرح كالمعنى بدم الفرق بين ما ذكره المحقق وغيره

اما اذا كانت غير الاصحاح فلا بأس بمصالحقتها ومستيد ما لا نعد متخوف الفتنة وقد مرى ان بابكر رضي الله عنه
 كان يدخل بعض القبائل التي كانت ترضعها فيهم وكان يصالحهم بها عز وعباد الله بن الزبير رضي الله عنه استأجره عن التمره و
 تفر بجلده وتغلبه راسه وكان اذا كان شيخا يمشي على نفسه وعليها الماقلدا وان كان لا يامن عليها لا تحمل مصالحتها الماقيه من الغنم
 المغننة والصخرة اذا كانت لا تشتهر بربها والنظر اليها لعدم خوف الفتنة قال زعيم الماقلدا ان يحكم عليها ولكن الشهادة
 اذا اراد الشهادة عليها النظر الى وجهها وان خاف ان تشتهى الحاجة الى احياء حقوق الناس بواسطة القضاء وادار الشهادة ولكن
 ينبغي ان يقصد به ادا الشهادة او الحكم عليها لا تفضله الشهادة تخبر بما يمكنه التفر عنه وهو قصد اقلية واما النظر لقول الشهادة اذ
 اشترى قبل بله والاصح انه لا يملكه لا يوجد من يشتهر فلا ضرر في تحمله وحالة الاداء ومن اراد ان يرضع امرأة فلا بأس ان ينظر اليها
 ان علم انه يشتهى النفس اقلية السلام فيه انصرف ما كانه اخرى ان يؤتمر بينكم ولا يفتنكم في اقامة السنة كما قدمنا في الشهرين
 ان ينظر الى وضو المرأة للفرج وينبغي ان يعلم انه قد مد ولها ان ينظر الى الجسد من غير ان يفتن من غير ان يفتن من غير ان يفتن
 بس وجب المرأة الاجنبية وان كانت مجوزا وما ان ذكره في سائر الكتب عدمه بالاسم ليس كلفنا اذا كانت مجوزا او الاصل فيه ما روى ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصالحهم بها في اسعة ولا يصالحهم الشواب كذا في الحديث وغيره وما روى عن ابى بكر وعبد الله بن الزبير
 لما ذكر في الكتاب يعرضها بالدين المقصود وهو قول لا نعد متخوف الفتنة لا يابى عن التفر عنهم لكن لا مجال للافتراء مسئلة بمجرد ذلك بدون ان يترك
 في الكتب نقلا عن الامتعة او المشايخ ثم ان تاج الشريعة اعترض على قوله لا نعد متخوف الفتنة واجاب حيث قال فان قلت قد قيل
 في مقابلة النفس وهو ما ذكر في الكتاب من مس كس امرأة ليس منها بسبيل وضع على كفة حجرة يوم القيمة قلت المراد امرأة تدعو النفس الى
 ما اذا تهمت العيبين من روية ما انبى من اب ط من نقلا فلما انتهي كلامه واتفق اثره صاحب الكفاية اقول يرد الاعتراض المذكور على قول
 المصنف فيما بعد وكذا اذا كان شيخا يامن على نفسه وعليها الماقلدا فان قوله لما قلنا اشارة الى قوله لا نعد متخوف الفتنة كما لا يخفى وقد صرح به
 بعض الشراح ولا يشتهى الجواب المزبور هناك اذا انظر ان تلك المسئلة فما اذا كانت شابة يشتهى يمد على بعض ذلك مطلقا قوله اذا
 كانت مجوزا لا يشتهى ولا شك ان الشابة اشتهاه ممن تدعو النفس الى مسها وكانت داخل تحت النفس المذكور لا محالة يكون التفتيل بقوله
 لما قلنا تعليل في مقابلة النفس وهو لا يجوز كما عرفت في علم الاصول فان قلت تلك المسئلة عقيدة بان يامن على نفسه عليها فلا يتحقق دعوا
 النفس الى مسها في تلك الصورة قلت ان لم يتحقق دعوا النفس الى مسها بالفعل في تلك الصورة فما ساء لما ذلك في كل حال وانظر ان
 المراد بالمرأة المذكورة في النفس المزبور هي المرأة الصالحة لان تدعو النفس الى مسها الا التي تحققت فيها دعوتها اليه بالفعل والامر ان
 لا يشتهى حرمة مس الرجل الشاب المرأة الاجنبية الشابة اذا من على نفسه وعليها ما مل تفر قوله وكذا اذا كان شيخا يامن على نفسه وعليها ما
 يشتهى المتأخرين اشتراها من عليها محل ما لم يعدم كون ذلك في وسعه لعدم لوقوت عليه انتهى اقول يمكن لوقوت عليه بالقارئ ان الحالة اد
 بالتحريم في نظائر ما يشتهى من عليها ايضا بنا على ذلك قوله فان كان لا يامن عليها لا يحمل مصالحتها قال بعض المتأخرين تخصيص عدمه بكونه
 عليها غير ظاهر ايضا فان جباننا الضمير في عليها للنفس بيزم تخصيص من وجه آخر انتهى اقول الضمير في عليها للمرأة ووجه تخصيص عدمه بالاسم عليها
 ظاهر به وجوب حصول العلم بحكم عدمه بالاسم على نفسه والامر بان يحكم عدمه بالاسم عليها عبارة فانه اذا حمل مصالحتها عند عدمه بالاسم عليها الماقلدين
 تفر بعض الغيرة للفتنة فلان لا يحمل مصالحتها عند عدمه بالاسم على نفسه اولى لما فيه من الباشرة للفتنة بنفسه قوله ويجوز لفاضى اذا اراد ان يملك عليها
 اذا اراد الشهادة عليها النظر الى وجهها وان خاف ان تشتهى الحاجة الى احياء حقوق الناس بواسطة القضاء وادار الشهادة قال بعض المتأخرين قد مر ذلك
 باقية النظر الى الصورة اغنيته عند الزنا لاقامة الشهادة عليه ثم قال خلط على من اشكاله به ان شهواته انما هي في كتب جين تيرى قامت الحدود التي من
 التفتل والتفر فضل القول صلى الله عليه وسلم الذي شهد به عنده لو شتره بثوبك لكان خير لك وليس في حدود حقوق الناس الا في السيرة ولذا لا يجب التفتل
 بالماقلدين خذ ما يحق بسوق منه ولا يقول سبق مما قلنا على استر فكم كبر في ذكر من المتأخرين التي حصلنا منها ما جندوا الغنم والفرقة في الشهادة
 ثم رفته باذنه بعض شراح الهداية في كتاب الحدود ومما ان يفتن من كبر المتأخرين في كتب الكرامين التي من الغنم والفرقة في الشهادة

ع

ويعنى بصومها استطاع ان ما كنت بالصوم يتقبله يقال ما وصير كمنظر الحافضه واخذان وقد جرح في صوم يوم الاحد
 الرجل لا يمدد ولا يمدد في الارض كذا للرجال الفاحش على ما جرى عليه في يوسف كذا في الرض فان ينظر الرجل الى رجل الفاحش
 بدنه كذا في ما بين منظره على مركبته لقوله عليه السلام من صور الرجل ما بين منظره الى كفته ويروي دون منظره حتى يجاوز كفته بهذا
 ثبت البصر ليست اجرة خلافا لما يقوله ابو عظمة والشافعي بوجهما الله والركبة عن خلافا لما قاله الشافعي والفخذ عن خلا
 لاصحاب الظاهر ما دون السرعة الى منبت الشعر عن خلافا لما يقوله الامام ابو بكر محمد بن الفضل الكماري في مسعدي في العدة
 لان كما عتير لم ينقض خلافا وقد مر ابو هريرة عن النبي عليه السلام انه قال الركبة من العسرة

وصل الحال الى اشاعة وانتكح به بل بعضهم ربما اتهم فيجب كون الشهادة بدولى من تركه لان مطلوب الشارع اخذ الارض من القوتش
 وذلك تحقيق بالتوبة وبالزنا مثلاً وعدم المسبالة به باشاعة فاختلاف الارض بالتوبة احتمال لما يبدتطور عدمه فيجب تحقيق
 السبب الآخر للاختلاف هو احد بخلاف من زل مرة او مراراً سمته استحقاقاً مشدداً عليه فاقبل استحباب منه الشاهد انتهى اقوالنا ذكره بغير شرح
 في كتابنا بعد ولا يدع الاشكال الذي ينظر به الى ذلك القائل الا في مادة جزية وهي ما اذا وصل الحال الى اشاعة الفاحشة وانتكح بها الا في
 فان الشفعية افضل بلا شبهة مع ان النظر الى العورة الغليظة عند الزنا لقائمة الشهادة عليه مباح هناك ايضا فكيف بذلك اشكالاً فتم توجيه قولهم
 وفتنه باذنه بعض شراح الحديث في كتاب الحد وتمر قول في وضع ذلك الاشكال بالكلية ان الحاجة الى النظر الى العورة الغليظة عند الزنا والحدود
 مستحقان في الشهادة بالزنا مطلقاً في تحصيل احدي الحجتين وهي اقامته احد بلقائه الشهادة على الزنا لا تيسر اقامته الشهادة عليه بدون
 النظر الى العورة الغليظة عند الزنا وان لم يترقب الحاجة اليه ولا الضرورة في تحصيل حجة الاخرى وهي التحرز عن المنكح من اراد ان يثبته
 الاولي يحتاج ويضطر الى النظر اليها فينباح له النظر اليها اذ ذاك اذ يكفي في اباة ذلك الحاجة اليه والضرورة بالنسبة الى تحصيل خصوص حجة
 ولا يتوقف اباة على الحاجة اليه والضرورة المطلقتين اى من كل وجه ولا على ان لا يكون فوق تلك حجة اخرى افضل منها الا يرى ان
 اراد ان يترجم امرة فلا بأس لبان ينظر اليها وان علم انه يشبهها بنا على ان مقصوده اقامته السبب لافساد الشهود كما سيأتي في الكتاب مع ان
 الحاجة الى النظر اليها والضرورة انما يتحققان في اقامة تلك السنة لا مطلقاً لا مكان ترك تزوجها الداعي الى النظر اليها ومن فوق تلك السنة
 ما هو افضل منها من الواجبات بل من بعض اسنن الموكدات فقد انزع ذلك الاشكال بخلافه قوله وينظر الرجل من الرجل الى المصحح به
 ما يبيح به الى ركبة قال صاحب العناية بهما هو القسم الثاني من اصل التفسير اقول ليس الامر كذلك بل هو اقيم اثباته كما لا يشبه على من
 انظر الى تفسيره في صدر الفصل قوله وهذا ثبت ان المسئلة ليست حجة فانما يقوله ابو عظمة والشافعي قال صاحب العناية والجمعة هو
 معاذ المرزى فانه يقول ان السرعة احد حدى العورة فتكون من العورة كالركبة ثم قال وقوله والشافعي بالعبث على الى حصة في اثبات
 ان السرعة عورة عند ما كان وقع سهو الوجين احدهما ما ذكرنا من تعليل ابى حصة في اثبات ان السرعة عورة بقوله انما احد حدى العورة فيكون
 عورة كالركبة فان هذا التعليل انما يستقيم ان يقول بان الركبة عورة والشافعي لا يقول بان الركبة عورة والثاني ان الشافعي على في اثبات
 ان الركبة ليست من العورة بقوله اشاهد العورة فلا يكون من العورة كالسرعة لان الحد لا يدخل في الحد وهذا يخص من على الى سبق
 ليست عورة وهو عليه صاحب العناية حيث قال قيل علقت الشافعي على ابو عظمة في تفسيره لان هذا التعليل انما يستقيم على قول من يقول ان
 عورة وهو لا يقول به وهذا باطل لان المصنف لم يجعل بهذا التعليل في هذا الكتاب وانما ذكره لانه يوجب فيكون من جهة واحدة ولا
 يتعدى وانما ذكره لانه يكون تعليلاً لا يفي حصة في تعليل الشافعي في ذلك وهو ان السرعة محل الاشتباه انتهى اقول قد ذكر صاحب العناية لعدم استحقاقه
 اعلقت المرزى في حجتين وقد نقل صاحب العناية في حجتين في هذا الكتاب وانما ذكره لانه يوجب فيكون من جهة واحدة ولا يتعدى وانما ذكره لانه

وابدى الحسن بن علي رضي الله عنهما ستره فقبلها ابو هريرة رضي الله عنه وقال عليه السلام...
اما علمت ان الفخذ عورة وكان الركبة ملقحة عظم الفخذ والساق فاجتمع المحرم والمبيح في مثله يغلب المحرم وحكم
العورة في الركبة لخص منه في الفخذ وفي الفخذ اخف منه في الساق فاحتج ان يكشف الركبة ينكر عليه يوق
وكاشف الفخذ يعنف عليه وكاشف الساق يوق ان يجر وما يباليه النظر اليه للرجل من الرجل يباح المسك لانها في اليدين يوق سواها

فبقي الاشكال في اعطفت الواقع في كلام المصنف من ذلك الوجه والابوين وقد فاقول في اجواب القاطع لعرق الاشكال ان في السرة والركبة
ثلاث روايات عن الشافعي احدها ان السرة عورة والركبة ليست بعورة كما هو في قول كاهن ابنه هنا وسنة كتاب الصلوة ايضا
والثانية انها ليست بعورة كما ذكرني وجز الشافعية والثالثة انها عورة وذكر صاحب الغاية بائتين الاخيرة وقال للادلي منها وبذا صح التوفيق
واذا قد تقررت انما ان يكون تعليل الشافعي في اثبات ان الركبة ليست من العورة بقوله انها حد العورة فلا يكون من العورة كالسرة بيننا
على قوله في الرواية الثانية وبهذا لا يتا في اشتركة مع ابى حمزة في قوله الاخر الواقع في الرواية الثالثة بل لا يتا في اشتركة مع في تعليده بقوله
انما احدهم في العورة فيكون عورة كالركبة بنا وعلى ذلك القول فلا محذور في اعطفت المذكور اسلا تامل تقف قوله وابدى الحسن بن علي

رضي الله عنهما ستره فقبلها ابو هريرة هذا جواب عن قول ابى حمزة والشافعي اخرج احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والبيهقي في سننه عن ابن
عون عن عمير بن اسحق قال كنت اشفي مع الحسن بن علي رضي الله عنهما في بعض طرق المدينة فلقينا ابو هريرة فقال الحسن اشفت لي عن بطبك
جعلت هناك حتى اقبل حيث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله قال فكشفت عن بطني فقبل سرته ولو كانت من العورة لما كشفنا قال
الشافعي العيني بعد بيان هذا الجمل بهذا السؤال وفي بجم الطبراني خلافت هذا حدثنا ابو سلمة الكشي حدثنا ابو عاصم عن ابن عوف عن عمرو بن اسحق
ان ابو هريرة لقي الحسن بن علي رضي الله عنهما فقال لذي اذ وقع ثوبك حتى اقبل حيث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل فرفع عن بطني فقبل
يده على سرته انتهى وقال بعض التاخرين بعد ذلك ما ذكره العيني قلت لا مخالفة بين الروايتين لا مكان الجمع بين اسس والتقبييل ولو سلم في
لا يضرنا بل يشهد دعانا بالاولوية انتهى اقول كان ذلك لبعض خطبي استخراج ما رواه الطبراني في بجمه حيث حسب ان معنى قوله ووضع يده على
سرتة وضع ابو هريرة يده على سرة الحسن فبني عليه نفي المخالفة بين الروايتين باسكان الجمع بين اسس والتقبييل يعني ان وضع ابو هريرة يده
على سرة الحسن مس نما وهو لا يتا في تقبييله اياها فلا مخالفة بينهما ثم نفي عليه ايضا كلامه التسمي يعني لو سلم المخالفة بينهما فما رواه الطبراني لا يضرنا بل
يشهد دعانا بهنا وهو ان لا يكون السرة من العورة بالاولوية فان عدم جواز مس العورة يوضح اليد عليها اولى من عدم جواز تقبييلها فاذا
ابو هريرة يده على سرة الحسن ولم يمسحه الحسن ثبت ان السرة ليست من العورة لكن لا يعني على من له ادنى حيز من معنى قوله ووضع يده على سرتة
وضع الحسن يده على سرة نفسه وعن غيره قال ووضع يده بالواو دون فوضع يده بالغاء كما قال في الرواية الاولى فقبل سرته والاسلوب المقر في
المكاتب عن الاثنين ادخل القائل الانتقال الى حكاية قول الاخر او فخذ او ترك العاطف والاسلوب مسك الاستيناف كما في قوله تعالى
قالوا سلاما قال سلام واذا قد كان معنى رواية الطبراني ووضع الحسن يده على سرتة كانت هذه الرواية مخالفة للرواية الاولى لعدم تيسر تقبييل
الحسن عند وضع يده على سرتة فمنه ان كان مقصود الحسن رضي الله عنه من وضع يده على سرتة في رواية الطبراني التبريز عن المكشاة نفس السرة
عند وضع ثوبه عن بطنه لشم فلهذا المذكور يكون السرة من العورة وان كان مقصوده منه التبريز عن المكشاة ما تحت السرة لا يدل فعله المذكور
على كون نفس السرة من العورة فلهذا يوجب منه جزم باحد الطرفين قوله وايضا للعلل النظر من الرسل يباح اسس لانها في اليدين يوق سواها

ان يترك

ان يترك

قال غير لمرة ان ينظر الرجل الى ما ينظر الرجل اليه منه اذا امتت الشهوة كما استواء الرجل المرأة والنظر الى اليسر بعينه كالذئب الذئبة في كتاب الخشبي من
 الاصل ان ينظر المرأة الى الرجل لا جنبة من جهة نظر الرجل ان عظمه لان النظر الى خلافه يوجب علة فان كان قلبها شهوراً او اكثر باعها انها شهوراً او شدة
 في ذلك يستحقها ان تحض بصرها ولو كان ينظر الرجل اليها وهو بعد الصرفة لم ينظر بعد اشارته الى العنق وهو وجه الفرج ان الشهوة عليهم بالبصر
 كما تحقق اعتباراً فاذا اشتبه الرجل كانت الشهوة من الجانبين ووجهه في ذلك اذا اشتبهت المرأة لان الشهوة غير موجهة وجانب حقيقة هي
 اعتباراً فكانت من جانب واحد المتحقق من الجانبين لا يفتقد الى جهة اخرى من المتحقق فحان في حد قال تنظر المرأة من المرأة الى ما ينظر للرجل ان ينظر اليه الرجل
 لوجه العانة وان عدم الشهوة غالباً كما ينظر الرجل الى الرجل كذا الضمير قد تحققت لانك في ما بينهن قولي حذيفة ان ينظر المرأة الى الرجل كذا ينظر الرجل للمرأة ويحذر
 الرجل عنها ان ينظر الى كذا كذا في اللاتصال كحال الاول الصالح ان ينظر الرجل من تحت ثوبه الى الرجل او من الملاقاة في النظر للسائرين من غير شرم ولا حياء فيقول
 قد صرح في الحديث انما كان ما في قوله في الحديث ان ينظر الرجل الى الرجل لان ينظر الرجل الى الرجل من تحت ثوبه انما كان ما في قوله في الحديث ان ينظر الرجل الى الرجل
 وفيه من قوله ان ينظر الرجل الى الرجل ان ينظر الرجل الى الرجل ان ينظر الرجل الى الرجل ان ينظر الرجل الى الرجل ان ينظر الرجل الى الرجل ان ينظر الرجل الى الرجل

اقول قائل ان يقول استواءهما فيه ممنوع كيف وقد مر ان وجه الاجنبية وكيفية ليست بعورة حيث يجوز للرجل ان ينظر اليها اذا من الشهوة
 ولكن لا يجوز له ان يمسه وان من الشهوة فلم يستواء النظر والمس فيما ويمكن ان يقال المراد انما سواها لم يرد النص على خلاف ذلك كما في بصرة
 المرأة فان النبي صلى الله عليه وسلم قال من مس كفت امرأة ليس منها سبيل وضع على كفة حمرة يوم القيمة فاذا ذكره هنا من حديث الاستواء في القياس
 وما مر موجب النص فالتام في بينهما تبرقوله يجوز للمرأة ان تنظر من الرجل الى ما ينظر اليه منه اذا من الشهوة قال صاحب العناية قوله ويجوز للمرأة
 ان تنظر من الرجل الى ما ينظر الرجل اليه منه عكس هذا القسم الذي نحن فيه اقول ليس الامر كذلك في الظاهر اذا نظرنا ان المراد بالقسم الذي نحن فيه
 هو الذي ذكره قبيل هذه المسئلة اعني قوله وينظر الرجل من الرجل الى جميع بدن الاما بين سرته الى ركبته فانه الصالح لما يعنون بها نحن فيه ولا يوجب
 عليك ان هذا الذي ذكره هنا ليس بعكس ذلك وانما هذا عكس القسم الاول المذكور في صدر الفصل ويحتمل ان يكون مراده بالقسم الذي نحن فيه
 هو القسم الاول المذكور في صدر الفصل بنا على ان المص لم يمتدحوا في اقسام ذلك القسم الاول بل ادخل في خلاصه الاقسام الثلاثة الا
 من اصل التفسير كما سخط به خير المكين فاذا عن بيان ذلك القسم بالكلية بل كان في عمدته الآن بيان ما بقى منه فبهذا الاعتبار جاز ان يفسر
 الشايع المزبور بالقسم الذي نحن فيه وان كان مستعبداً عند من له سلطات الفطرة ثم ان بعض المتأخرين طعن في تحريره المسئلة حيث قال
 ولو تكرر الرجل الثاني كان اولى اقول ليس هذا الشيء اذ لا يخفى على ذي مسكة ان المقصود من هذه المسئلة بيان حال اجتناب مطلقاً لبيان
 بعض من افراده وان كان غير معين فالاولى ان يعرف الرجل في الموضوعين معا تعرفين اجتناب لان يتكرر الثاني والا الاول تامل تعمر قوله
 وينظر المرأة من المرأة الى ما يجوز للرجل ان ينظر اليه من الرجل قال صاحب العناية هذا هو القسم الثالث من اصل التفسير اقول بل هذا هو القسم
 الرابع منه كما لا يشتبه على احد من اولي النهي ولم اركب في معنى على مثل ذلك والحب انه قد ابتلي بكلمة فيما مر كما عرفت فحس عليه وان حكمة لا
 في هذا الفصل ما وقع من دون سودا فحس بالمصنف حيث قال فيما يروى التسامح في رعاية الترتيب في كلام المصنف على ما في نسخة من نفسه ما هو
 تعبا منه قوله وعن ابي حنيفة ان ينظر المرأة الى المرأة كذا ينظر الرجل الى الرجل الى محاربه يعني لا ينظر الى ظهرها ولبطنها وهذا اعني قول صاحب الكافي حتى لا يباح
 لما ينظر الى ظهرها ولبطنها كما قال صاحب العناية في شئ من ذلك المعنى لا ينظر الى ظهرها ولبطنها ونحو ذلك كما سياتي انتهى اقول ذكر الفقه جدها مسئلة
 بل محتمل لان عدم جواز نظر المرأة الى فخذ المرأة قد تقر في القول الاول لان الفخذ ليس مما يجوز ان ينظر الرجل اليه من الرجل والذي لا يثبت
 بهنا بيان ما يمتاز به القول الثاني عن القول الاول وهو ان لا ينظر الى ظهرها ولبطنها ايضا وذكر الفقه في هذا الاشارة الى جواز النظر اليه في القول
 الاول قوله والاصل فيه قوله عليه السلام غضب بصر الا عن الشك واحداً منكم قال في الكافي بعد ذكره الاصل الذي هو حديث ابي هريرة
 وقالت عائشة رضي الله عنها كنت اغتسل انا ورسول الله من الماء واحداً وكنت اقول بقر لي بيتي وهو يقول بيتي لي بيتي ولو لم يكن النظام
 لما تجر وكما واحد منهما بين يدي صاحبنا انتهى وقصد الشايع المعنى من حيث الاستدلال على المدعى بهنا بحديث عائشة رضي الله عنها فيقال بعد ان ذكر
 الاستدلال بذلك قلت لا يتم الاستدلال بهذا لانه لا يبرهن ان يكون اجتنابها مما سأل يجوز ان يكون متعاقبين ولكن في سائده واحدة ولكن

نحو

نحو

نحو

نحو

قال ينظر الرجل من ذوات حماره على لوجه والرأس والصدر والسايقين الضميرين لا ينظر الى غيرها وبصيرتها ولحسن جواب

سئلنا فلا يراد ذلك على ان كلا منهما كان ينظر الى فرج الآخر كمن قد روى عن عايشة رضي الله عنها انها قالت قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم يرني ولم ير مني اقول ليس معنى من كلامه المنفي والتسليمي بصحح اما الاول فلان قولها رضي الله عنها كنت اقول بلى بلى وهو يقول
بلى بلى في بلى بلى قطعاً على ان يكون اغتساها معا اذ لو كان على التعاقب لما صح من التقدم منها طلب بغيره الما من الاخر اذ المباشرة والاهو
التقدم فالنظيرة نظيرة الآخر فلا معنى لطلبها من الآخر واما الثاني فلان المدعى ههنا مجرد جواز النظر الى الفرج لا لزوم وقوع التبت ولا شك ان
تجدد كل واحد منهما بغيره صحاحه يدل على جواز ذلك فان التجدد بسبب لروية العورة عادة فلو لم يكن النظر اليها سبباً للزوج لما وقع التجدد بينهما
للقطع بتجدد النبي صلى الله عليه وسلم عن مظان المحرمات ثم ان مجرد جواز النظر الى الفرج الزوج لا ينافي عدم وقوعه منهما نادياً يتقضى مكارم الاخلاق فلا ينافي
بين حديثي عايشة اصلاً قوله وينظر الرجل من ذوات حماره الى الوجه والرأس والصدر والسايقين والضميرين ولا ينظر الى غيرها ويطننها وتفتنهما
كان الانسب ان لا يذكر الفخذ ههنا فانه لما تقر فيما مر عدم جواز ان ينظر الرجل من الرجل مطلقاً اى وان كان ذارحاً محرم منه الى ما بين شترهما
الى ركبتيه بالاولوية لان النظر الى خلجان الجنس اعظم وعن غيره يتعرض صاحب المحيط في هذا المقام لذكر شئ مما يدل على مسرة الى الركبة حيث قال و
لا يليل ان ينظر الى بطنها ولا الى ظهرها ولا الى جنبها ولا يمس شيئاً من ذلك انتهى وظهر منه ايضا ان ذكر الجنب احق من ذكر الفخذ ههنا فان قلت
ان المقصود من ذكر الفخذ في الكتاب بيان الواقع والتصریح بما علم الله مما تقدمت فمفسر كان الانسب ان يقال يدل فخذها ما بين شترها
الى ركبتيه كما ذكره صاحب البداية حيث قال ولا يليل النظر الى ظهرها ولا بطنها ولا الى ما بين السرة والركبة منها ومما انتهى فان فيه عموم الاشارة
فان قلت المقصود بالانكشاف ان الفخذ هو السلوك مسلک اللذات في افادة حرمة النظر الى ما عداه ايضا فما بين السرة والركبة بالاولوية قلت
فحينئذ كان الاحق الاكتفاء بذكر الركبة فان حكم العورة في الركبة اخف من في الفخذ وفي الفخذ اخف من في السرة كما تقر بنينا من فخذ الفخذ لا يعلم حكم الركبة
والاكتفاء بذكر الركبة في حرمة النظر واما بذكر الركبة فيعلم حكم الفخذ والسرة ايضا دلالة بالاولوية لكونها اقوى منها في حرمة النظر ثم ان بعض المتأخرين
تصد على بعض عبارة هذه المسئلة فقال واصل التركيب ذوات الرحم المحارم على ان المحارم صفة الذوات وقد ينفذ الرحم فيقال ذوات المحارم
بطريق المسامحة والكتابة فيه شمول المسئلة للمحرم بسبب كما يسجد وجعل المحرم ههنا مصدراً اسمياً بمعنى المحرم مع عدم استعماله فيه الايلائمة تفسيره بذكر
فان قيل في ذلك كلامه اقول فيه نعلن اما اولاً فانه لو كان اصل التركيب المذكور ذوات الرحم المحارم على ان المحارم صفة الذوات فنحن في الرحم
واضحت الذوات الى المحارم بطريق المسامحة كان مدلول هذه المسئلة يختص بالمحرم بسبب الرحم لا يتصور في غير النسب فلا مجال لان يكون انكسار
في حذف الرحم واضافة الذوات الى المحارم شمول المسئلة للمحرم بسبب انكسار في العبارة لا يصلح ان يغير المعنى بالكتابة حتى يتفاد من اخصوس
الى العموم وباجمالة بين ان يكون معنى التركيب المذكور ذوات الرحم المحارم وبين ان تشمل المسئلة المذكورة المحرم بسبب اتفاق اللفظي واما ثانياً
فلان قوله وجعل المحرم ههنا مصدراً اسمياً بمعنى المحرم مع عدم استعماله فيه الايلائمة تفسيره بما يسجد ليس بسريه فان كلامه من قوله مع عدم استعماله
فيه ومن قوله الايلائمة تفسيره بما يسجد في غير المسئلة الاول فلان قال في الفرق والمحرم المحارم والمحرمات ايها وقال في البداية في هذا الباب

شكرنا الى الربيع في فقه

والاصول فيه فقله تعالى ولا يدين زينة من الاصلين لانهما في الزينة وهو ما ذكرنا في الكتاب ويدخل في ذلك الساعد والاذن والعنق والقدم لان كل ذلك مواضع الزينة بخلاف الظهر والبطن والفخذ لانها ليست مواضع الزينة

سبعة انواع نوع منهن النكوحات ونوع منهن الملوكات ونوع منهن ذوات الرحم المحرم كالام والنبت والعزة والحالة ونوع منهن ذوات الرحم المحرم من
 المحارم من جهة الرضاع والمصاهرة ونوع منهن مملوكات الاغيار ونوع منهن من لا رحم لمن ولا محرم ومن الاجنبيات المحارم ونوع منهن ذوات
 الرحم المحرم وكيفية العمود والعمه والحال والحالة انتهى ولا يخفى على الفطن ان المحرم المذكور شمره في مواضع متعددة انما يصلح منه ان يكون بمعنى المحرم
 ما ذكر في قوله ذوات الرحم المحرم والباقي منه بمعنى المحرمه لا غير كما في قوله ذوات المحرم بلا رحمه وقوله من لا رحم لمن ولا محرم وقوله ذوات الرحم المحرم
 بنحو كل ذلك بالاعمال الصادق والدوق الصحيح وقال في فتاوى قاضيخان والباس للرجل ان ينظر من امره وابنته واخته البالغة وكفى
 رحم محرم منه كاجداد واولاد والاد والعمات والحالات الى شعربا وصدربا وراسها وبرئها وعقما وعضدا وساقما ولا ينظر الى نظربا وبطنها ولا
 الى ما بين سرتها الى ان تجوز الركبة وكذا الى كل ذوات محرم برضلع او صهرية وزوجة الاب والجد وان علا وزوجة الابن واولاد الاولاد وان
 سفلا وابنته المرأة المدخول بها فان لم يكن دخل بها فمضى كما لا يجنبه انتهى ولا يخفى على الفطن ايضا ان المحرم المذكور في قوله وكذا الى كل ذوات
 محرم برضلع او صهرية بمعنى المحرمه دون المحرام اذا لمعنى لان يقال كل ذوات حرام امي صاحبة حرام لان المحرام هي صاحبة المحرمه نفسها فلا
 لاضافة الذات اليه والما الثاني فلانه انما لا يلا يلا يلا تفسيره بما سيجي لو كان مراد المصنف بما سيجي تفسير المحرم الذي هو مفرد المحارم في قوله ونظر
 الرجل من ذوات محارمه واما اذا كان مراده بذلك تفسير المحرم بمعنى المحرام الماخوذ من مجموع قوله ذوات محارمه لامن قوله محارمه فقط فلا يلا
 عدم الملازمة كما لا يخفى والظاهر ان مراد المصنف هو الثاني ويعضده تقرير صاحب المحيط في هذه المسئلة حيث قال واما النظر الى ذوات محارم
 فيقول يباح النظر الى موضع زينة الظاهره والبالغة ثم قال وذوات محارم من حرم عليه تكاثر بالنسب نحو الامهات والبنات والجدات و
 العمات والحالات وبنات الاخ وبنات الاخت او بالسبب كالرضاع والمصاهرة انتهى فانه فسر ذوات المحارم بما فسر به المصنف المحرم نفسه ثم ان
 التحقيق في معنى التركيب المذكور وهو قوله ذوات محارمه انه اذا يريد به من حرم عليه تكاثر بالنسب وصدح يجوز ان يكون اصله ذوات الرحم المحرم
 على ان يكون المحارم صفة الذوات وتكون جمع محرم بمعنى محرم ثم ان يكون معناه ذوات محارم على ان يكون المحارم جمع محرم بمعنى المحرمه واما
 يريد به من حرم عليه تكاثر بالنسب او سبب كما في مسئلة الكتاب فلا مجال لتقدير الرحم لكونه منافيا لتعمير بل يتبين المعنى الثاني قوله والاصل فيه
 قوله تعالى ولا يدين زينة من الاصلين الاية قال صاحب الغاية في شرح هذا المقام وقوله والاصل فيه امي في جواز ما جاز وصدح جواز المحرمه
 ما يدل المذكور قوله تعالى ولا يدين زينة من الاية وتبعه الشارح المعنى اقول فيه نظر لان الاية المذكورة انما تدل على جواز ما جاز وهو النظر الى موضع
 الزينة ولا تدل على عدمه بل يجوز انما يدل عليه آية اخرى وهي قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم كما انصح عنه صاحب البدائع حيث قال
 ولا يحل النظر الى نظربا وبطنها والى ما بين السررة والركبة منها ومسها لعموم قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم الا انه يخص المحارم بالنظر
 الى مواضع الزينة الظاهرة والباطنة بقوله تعالى ولا يدين زينة من الاية فبقي غير البصر عا واما ما سورا به واذا لم يحل النظر فالسائل الى
 لانه قوي انتهى او آية الظاهر كما اشار اليه صاحب المحيط حيث قال ولا يحل ان ينظر الى بطنها ولا الى نظربا ولا الى جنبها ولا يسر شيئا من ذلك

فكان البعض يدعي على البعض من غير استئذان واحتشام المرأة في بيتها في شباب محنتها عادة فلو حرم النظر لهدم الموضع الذي
 الى الحريم وكذا الرغبة في نقل الحرمه الترتيبا فقل ما تشبهه بخلاف ما يورثها كالمالك لا تتكشف عادة والحرمان من لا يقبل المناكحة بينه وبينها على التمام
 بل لا يمكن سبيلها في الرضا والمصاهرة لوجود المعذنين في وسوا كانت المصاهرة بتكليف او سفاح وان صح ما يثبت ان لا بأس بان يسلمها ان ينظر
 اليه منها لصدق الحاجة الى ذلك والمساورة فقل الشروع للحرمة بخلاف وجه الاجنبية وكفها صحتها بل هو المسنون ان ينظر الى الشروع مستحسنة
 الا اذا كان يخاف عليها او على نفسه الشروع فيمنعك لا ينظره لا يسلم لعله على السلام العينات من ان ينظرها النظر اليها من غير ان ينظرها بالبطش صحتها ان
 من ذوات الحرام انظر فيجب ان لا بأس بالخلوة والمساورة بين الرجلين لعلم المسلم لا تسافر المرأة فوثلثة ايام ليا لها الا ومعها من معها او ذوات حريمها

والوجه فيه ان التذرع في سمي الظاهر في كتابه لئلا من القول وزورا وصورة الظاهر ان يقول الرجل لامرأته انت كظرامي ولولا ان نظر امرأته عليه
 نظر هو مسالما سمي الظاهر منكرا من القول وزورا واذا ثبت هذا في النظر ثبت في البطن والجنين انتهى فمثل قوله ولان البعض يدخل على امر
 من غير استئذان واحتشام المرأة في بيتها في شباب مستحسنة عادة فلو حرم النظر الى هذه المواضع ادنى الى المخرج قال بعض المتأخرين وتقريرا
 الدليل واضح الا ان قوله يدخل على البعض من غير استئذان بشكل بما ذكره صاحب البدائع في مسائل الدخول في بيت الغير انه اذا كان محرم
 فلا يدخل عليه من غير استئذان فربما كانت كمشوفة العورة فتقع بعينه عليها فيكره ان ذلك ثم استدل عليه بما رآه في كلامه اقول مراد المصنف
 بقوله ان البعض يدخل على البعض من غير استئذان ان العادة جرت بين الناس على دخول بعض المحارم على بعضهم من غير استئذان لا اذ مر
 منه وبني الشرع وما ذكره صاحب البدائع حكم الشرع في امر الدخول في بيت الغير فانه قال واما حكم الدخول في بيت الغير فانه لا يدخل الا بخلاف
 اما ان يكون اجنبيا او من محارمه فان كان اجنبيا فلا يخلو له الدخول فيه ثم قال وان كان من محارمه فلا يدخل من غير استئذان ايضا وان
 كان يجوز له النظر الى مواضع الرزية الظاهرة والباطنة ثم قال الا ان الامر في الاستئذان على المحارم اسهل وايسر لان المحرم مطلق النظر الى
 مواضع الرزية منها شرعا انتهى فتمتخص منه ان الدخول في بيت الاجنبى من غير استئذان حرام والدخول في بيت محارمه من غير استئذان مكروه و
 يلحق في الثاني الى المخرج جريان العادة بين الناس بدخول بعض المحارم على بعضهم بالاستئذان وان كان ذلك مما لا يباح في حكم الشرع والجم
 من نوع شرعا فلا اشكال قوله المحرم من لا يجوز المناكحة بينه وبينها على الثاني فيجب كان وبسبب كالمصاهرة او لوجود محنيين في بيتها
 بالمعنيين فيه الشرورة وقلة الرغبة كذا في الشرع وفي عبارة بعضهم يعني المخرج وقلة الرغبة تارة في الشرع فان قلت فعلي هذا ينبغي ان
 لا يقطع اذا سرق المرء من بيت امرء من الرضا بجواز الدخول من غير احتشام واستئذان فتوقع نقدان في المخرج قلت لا يقطع عند البعض واما
 جواز الدخول من غير استئذان فممنوع ذكره خواهر زاده ان المحارم من جهة الرضا لا يدخلون من غير حشمة واستئذان ولهذا يقطعون
 بسرق بعضهم من بعض انتهى كلامه واقضى اشره العيني في ذكره السؤال واجواب بعينها اقول ليس اجواب تمام ما اذا قلت لا يقطع عند البعض
 فلان عدم القطع عند البعض وهو احدى الروايتين عن ابى يوسف كما منى كتاب السرقة لا يرفع السؤال على قول ابى حنيفة ومحمد على قول ابى حنيفة
 ايضا في رواية اخرى عنه فان كون المحرم بسبب الرضا في حكم المحرم بالنسب متفق عليه واذا كانت العلة في ذلك وجود المعنيين المذكورين كما قال
 المصنف في جواب السؤال المذكور على قول الاكثر وهو النون المختار ونظاها الرواية كما تقر في كتاب السرقة ولا يرفع عدم القطع عند البعض كما لا يخفى واما
 قوله واما جواز الدخول من غير استئذان فممنوع وتابيد ذلك بما ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده فانه ان لم يكن للمحارم من جهة الرضا الدخول
 من غير حشمة واستئذان لم يصح قول المصنف لوجود المعنيين فيه فان وجود واحد فيك المعنيين فيه يتوقف على ان يكون له الدخول من غير حشمة
 واستئذان كما تحققت معنى السؤال المذكور على صحة قوله كما يوضح عنه الثاني في قول السائل فعلي هذا ينبغي ان لا يقطع اذا سرق المرء من بيت امر
 من الرضا فالاولى في الاستدلال على كون المحرم بسبب في حكم المحرم بنسب ان يصار الى الدليل انتهى كما تعد صاحب البدائع حيث قال

وقوله عليه السلام لا يجوز رجل باعة لغيره سبيل فانما الشيطان والبراد اذا لم يكن جافا احتسب على الكره والاراد فلا بأس من سبها وادبها شيئا ما
ويأخذ ظهرها ويطنها ومن لم يتعمق اذا أمن الشبهة فارتفعها عرقا وعلما بانقضاء وقتها وشكها فليس ذلك بجدد شر أمكنها أن توشحها بغيره عن الله
اصلا وان كان يتكلم في كذبها لئلا يصيب حرارة عضوها أو الرعي الثياب فيدوم التسوية حرقه بعد أن يمسها قال في نظر الرجل في كذبها ان يحرقها بسبب
موقوتة علمه لغيره فخرجها من كبرها وتعلم انضامها من قشيب فتمت ما فاصار حالها خارج البيت فوكلها من كذبها المرأة داخله فخرجها من كبرها ان كذبها
فخرجها من كبرها ان كذبها من كبرها فتمت ما فاصار حالها خارج البيت فوكلها من كذبها المرأة داخله فخرجها من كبرها ان كذبها
ان قيل ان الاموال والبيع والارزاق لا يجوزون كما هو الحال في الاموال والبيع والشهوة فيهم فالحال ان الاموال والبيع والشهوة فيهم فالحال ان الاموال والبيع والشهوة فيهم
كلما كانت عند احد من طرفيها فاما الخلوها بما هو المأثور من فقد من كبرها والحرارة في كبرها فليس لعدم الضرر في ذلك ان كان عند احد من طرفيها فاما الخلوها
فيهم في ذلك والحال ان الاموال والبيع والشهوة فيهم فالحال ان الاموال والبيع والشهوة فيهم فالحال ان الاموال والبيع والشهوة فيهم فالحال ان الاموال والبيع
شهرهم الله سبحانه الظرفي في هذه الحالة وان استعمل للضرر في ذلك ولا يباح اليأس في اشتراؤه كما ذكرنا في كبرها فليس لعدم الضرر في ذلك ان كان عند احد من طرفيها
المشروط بعدم الشهوة قال في اذا كان احد من طرفيها فاما الخلوها بما هو المأثور من فقد من كبرها والحرارة في كبرها فليس لعدم الضرر في ذلك ان كان عند احد من طرفيها
لا تعرف في ذلك والحال ان الاموال والبيع والشهوة فيهم فالحال ان الاموال والبيع والشهوة فيهم فالحال ان الاموال والبيع والشهوة فيهم فالحال ان الاموال والبيع
واما النوع الرابع وهو ذوات الحرم بل الحرم كالحرم والاصل فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم من ارضاع ما حرمت من سب
وروى ان ارفع امره ان يرضع على عايشة رضي الله عنها فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه السلام يتبع ما حرمت من سب
امرأة ارضعها حتى يقال في الميسوط بعد ما ذكره ذوات الحرم بالنسب والحرم بالارضاع وكذا ذلك المحرمه بالمصاهرة لان الله تعالى سبى شيئا
بقوله فجدنا وهو قوله وقوله عليه السلام الا لا يكون بين امرأة ليس منها بسبب فانما الشيطان والاراد ان لا يكون بين
ان يقول كون المراد ان المرء ليس باسرى من احد من نسبه يجوز ان يكون المراد ان المرء ليس باسرى من احد من نسبه فثبت ان معنى
لكن سلم كون المراد ان المرء ليس باسرى من احد من نسبه فثبت ان معنى لئلا يتخلد من هذا الحديث الا بهن في مفهومها فافهم من
واحصى في الفقه الى الاجنبية كما فعل بقول عايشة رضي الله عنها انما خصا بشدة فلا يجمع ما كان من امره ما سبب قال الشافعي يعني بهذا ان المرء
المصنف الاول ان هذا الميثاق عن عايشة رضي الله عنها وانما اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن ابن عباس قال حدثنا اشياطين محمد بن يسحاق بن
رجل عن عباس قال خصا ابنا ثم شكاه لاهله ثم خرجت من بيتها فماتت من غير ان يزوجها فخرجت من بيتها فماتت من غير ان يزوجها فخرجت من بيتها
الثاني ان لا يدل على ما علم فان كون خصا مثلا لا يدل على ان يزوجها الى الاجنبية كما فعل في هذا كما مر في قول ابن ابي شيبة
ثبوت هذا القول عن عايشة رضي الله عنه بطريق الاسناد وهو لا يقتضي عدم شبهة عند المتقدمين بل يوجب الاسناد وبطريق الارسل وقد سدى ذلك
عن عايشة رضي الله عنها في ما كتبه اصحابنا بطريق الارسل وتقرر في علم الاصول ان مراسل الصحابي يقبلون بالاجماع ومرسل القرن الثاني
والثالث وان لم يقبل عند الشافعي بدون ان يثبت اتصاله من طريق آخر كما سئل سعيد بن المسيب الا ان يقبل عن ابي مالك على الاصل
حتى قالوا انه فوق المسند ومرسل من دون هو لا يقبل عند بعض اصحابنا ويرى عند بعض فخذ هذا القول المرسل الى ما يشتهى من ان كان من
مراسل القرن الثاني او الثالث فلا شك في كونه مقبولا عندنا وان كان من مراسل من دون القرن الثالث فهو ايضا مقبول على القول
الخيار من اصحابنا واما الثاني فلان قوله فلا يجمع ما كان من امره ما سبب في ما كتبه اصحابنا بطريق الارسل وتقرر في علم الاصول ان مراسل الصحابي
رض على المدعى انه من ان يرضي ثم يقول ولكن بقي شيء وهو انه قد ذكر في اصول الفقه ان قول الصحابي فيما لم يسل اتفاق سائر الصحابة عليه ولا
اختلاف فيه انما يوجب التقليد فيما لا يدركه بالقياس لان لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني فثبت مقتضى الاول لا فيما يدرك بالقياس لان
القول بالارباب منهم مشهور واليه يفتي ويصيب والظاهر ان ما نحن فيه ما يدرك بالقياس ولهذا استدلوا عليه بالارسل القسبي الذي مرجه القياس
على ما تقرر في كتب الاصول حيث قالوا ولا نهمل بجامع ولم يعلم اتفاق سائر الصحابة على قول عايشة المذكور منها فيكون لا يوجب التقليد
بغير الاستدلال به قوله وكذا لا يوجب لانه يفتي وينزل قال بعض المتأخرين وسحق بفتح الباء وينزل بعضها اى يفصل الانزال ولا حاجة الى تعدد
الفصل كما فعله يعني حيث قال المعنى بعد قوله وينزل انتهى اقوال الصواب ما فعلنا معني لانه لو كان معني ينزل معنا يفصل الانزال كان هذا
الفصل المتصدى منزلة منزلة الاصل من القدر الى نفس الفصل كما في نحو ذلك فلان لا يفصل الا عما هو جوهريه الحقيقة على ما ذكر في الفتح

المراد ان المرء ليس باسرى من احد من نسبه فثبت ان معنى لئلا يتخلد من هذا الحديث الا بهن في مفهومها فافهم من

والحاصل نبي خذ فيه بحكم كتاب الله المنزل فيه والطفل الصغير مستثنى بالنص قال لا يجوز للملوك ان يطره سبيبه
 الا الى ما يجوز للاجنبي النظر اليه منها وقال مالك رحمه هو كالحرم وهو واحد قولي الشافعي له لقوله تعالى وما
 ملكك ايما فخر ولا الحاجة متحققة لدخوله عليها ما يجب استيذان ولنا انه نحل غير محرم ولا مزجج والشهيق
 متحققة لمواز المساكن في الجملة والحاجة قاصرة عنه لانه يعمل خارج البيت والمزجج بالنص لا ماء قال سعيد والحسن وغير
 هما لا تفر بكم سورة النبي فانها في الاثبات دون الذكورية قال يعز عن امته بغير ذنوبها ولا يعزل عن نبه وحبته الا باذنها
 لانه عليه السلام نزل عن العزل عن الحرة الا باذنها وقال لمولى امه اعزل عنها ان شئت وكان الوطى حق الحرة
 قضاء للشهيق وتحصيل الولد لهذا الخبر في الحب والعتة ولا حتى للامة فالوطى فلهذا لا ينقص حق الحرة بغير اذنها ويستتبد بالملوك

وغيره وليس ذلك المعنى الصحيح ههنا اذا لا يشيت المطلوب بمجرد كون المحبوب فاعل حقيقة الانزال فان هذا الحق بانزاله اليه البول ونحوه وليس ذلك
 بعد بحوته النظر الى الاجنبية لا محالة وانما العلة لما شوية المعنى فلا بد من تعيين مفعول ينزل ههنا بالمعنى حتى يتم المطلوب قوله والحاصل انه يوجد
 فيه بحكم كتاب الله تعالى المنزل فيه اسي يوجوه في كل واحد منها كذا في شرح تاج الشريعة وقال بعض الفضلاء هي في ائمة النبي اعطاء لئلين
 وتكسبه بالنسب الخلقه ولا تشتمى التسا على سبيل الاستخدام انتهى اقول الحق ما قاله تاج الشريعة اما اوله فلا بد ان يوجوه في كل واحد من الامم
 الثالثة المارة على معنى انحصي والحبوب والحنث بحكم كتاب الله تعالى بلا ييب وهو قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم وكذا قوله تعالى ولا
 يبدون زينتهم الا بوجوههم الاية فانه حتى يتحصي ذلك بالثالث ووجه مع ان كان حله على الثلثة جميعا وقصوه المصنف من كلامه هذا بيان لئلين
 آخر قولي ما ذكره اولها جامع لا صور الثلث معا لما ترى وانما نيا فلان كلمة احاصل يقتضي في الاستعمال تفصيلا سابقا يكون ما ذكر في غير ما تحديدا
 لذلك التفصيل وهذا انما يتصور ههنا اذا كان كلام المصنف هذا ناظر الى مجموع الصور الثلث المارة لا الى الصورة الثالثة وحدها سيما لو اريد بالضمير
 المحبور في قوله يوجوه في الثلث بالمعنى الغية المذكور فيما على سبيل الاستخدام كما زعمه ذلك البعض فانه لا يكون حينئذ لكلمة احاصل ساس ما قبلها
 اسما كما لا ينبغي على نسي فظة قوله والما او بالنسب الا ما قال سعيد والحسن وغيرهما لا تفكر سورة النور فانها في الاثبات دون المذكور قال صاحب
 الشماية اطلق اسم السعيد ولم يقيد به بالنسبة ليصح تناوله للسعي بن علي ماريونا من رواية المبسوط انتهى وتبعه جماعة من الشراح في هذا التوجيه
 ورواه صاحب الناية حيث قال اراد به سعيد بن المسيب لما ذكرنا عن الاكشاف وقال بعضهم في شبهه انما اطلق السعيد لئلين ول السعيد بن سعيد بن
 المسيب وسعيد بن جبيرة وفيه نظر لانه يلزم حينئذ ان يكون للثلاثة عموم في موضع الاثبات وهو فاسد انتهى اقول نظره ساقط انه الظاهر ان مراد هؤلاء
 الشراح بالثناول في قولهم لئلين ول السعيد بن هو الثناول على سبيل البديل لا الثناول على سبيل الشمول والعموم ولا شك ان الثلثة كقولنا
 معاينه على سبيل البديل والقدر حوا به حتى قال الحق الثناول في التلويع والمشارك مستغرق لمعاينه على سبيل البديل والذي لا يجوز عندنا ان
 الشافعي انما هو عموم المشترك لمعاينه على سبيل الشمول في الاطلاق واحدا كما تقر في علم الاصول وهو غير لازم من عبارة هو لا الشرح وقال الشافعي
 المعنى بعد نقل كلامه هو لا الشرح ونظره صاحب لمعاينه في ثلث نظره وارادوا لكن تعليله غير مستقيم اراده فلانه لم يتصل احد من السلف
 لفظ سعيد بن غير نسبة واراد به سعيد بن المسيب او سعيد بن جبيرة اما ان تعليله غير مستقيم فلانه ادعى فيه لزوم عموم المشترك ولا نسلم ثبوت الاشتراك
 ههنا لان الاشتراك ما وقع لمعان انتهى اقول كلا وظليه ليس بشي اما الاول فلانه لا شك ان العلم هو لفظ سعيد لمجموع سعيد بن المسيب او
 بن جبيرة فعدم استعمال السلف لفظ سعيد من غير نسبة في سعيد بن المسيب او سعيد بن جبيرة على تقدير صحة ليس لعدم صحة اطلاق لفظ سعيد وحده
 على احد منهما والاما كان علما لكل احد منهما بل قصد جميع زيادة انهما المراد وتعيينه واذا كان مقصودا المعنى تناول لفظ سعيد ههنا للسعي بن المسيب
 اليه هو لا الشرح لزمه ترك النسبة وصح الاطلاق واما الثاني فلان لفظ سعيد علم مشترك والاعلام المشتركة ما تقر امره في علم الخوفا لئلين منع ثبوت
 الاشتراك ههنا وقوله لان الاشتراك ما وقع لمعان لا يجوز شيئا لانه ان اراد بالمعاني ما يستفاد من اللفظ فهو متحقق في العلم المشترك ايضا بلا ييب

ان

ولو كانت تحتها أمة غيره فقد ذكرتها في الكتاب فصل في الاستبراء وغيره

وان اراد بها الصور العقلية المتعاقبة للاعيان الخارجية فليست تلك بمعتبرة في معنى المشترك فان المشترك ما وضع لتعدد بوضع متقد واما في
 كان ذلك المتعدد الموضوع له والامر في العلم المشترك كذلك فانه لا يتناول لستين بوضع واحد بل لكل واحد منها وضع مستقل كما عرف في موضعه
 ثم ان صاحب الغاية على كون المراد بالنص الا ما يوجب آخر حيث قال ولان الذكور مخاطبون بقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فلما
 دخلوا في قوله عز وجل او ما ملكت ايما من لزم التعاضل انتهى اقول ليس ذلك صحيحا اما اوله فلا ينبغي ان يقتضى خطاب الاناث ايضا بقوله تعالى ولا يطلعوا
 يغضضن من ابصارهن فان مقتضى ما ذكره ان لا يرض الا ما في قوله عز وجل او ما ملكت ايما من بنا وعلى لزوم التعاضل بينه وبين قوله تعالى
 وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن مع ان دخول الاما فيه يجمع عليه واما ثانيا فلان اللازم من كون الذكور من المالكين من طيبه فيقولون
 قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم وجعلوا في جانب الغاضضين من ابصارهم لاني جانب من يجب غش البصيرة وهو الذي منع النظر اليه فان كل
 من في قوله تعالى من ابصارهم للتبويض كما لم ين به انفسه وان فكان اخصى يغضوا والبصائر من ابصارهم وهو نوع معين فكانت تلك الآية مبنية
 في حق من منع النظر اليه فلما دخل الذكر من المالكين في قوله تعالى او ما ملكت ايما من لم يلزم التعاضل بين الآيتين اصلا وانما يلزم ان يكون
 احدى الآيتين سببية لما في الآيتين من الاجمال وهو معنى صحيح من غير ان يكون في قوله تعالى او ما ملكت ايما من على تقدير ان لا يغض ذكوره
 المالكين كما هو منهجه بنا وكذا نظرنا من قوله تعالى لا يطلعوا من آخر الآية فلما سببت الاجمال التي في الآية الاخرى
 كما لا يخفى على من رفق النظر وحق قوله ولو كانت تحتها غيره فقد ذكرناه في النكاح يعني قوله واذا تزوجتموه فالاذن في العزل الى الموت عند
 ابي حنيفة رحمه الله وعن ابي يوسف ومحمد الاذن ايما قال في البداية وجه قولها ان يملكها في قضاء الشهوة والعزل يوجب يقضاها ولا يجوز
 الجنس بين الانسان من غير رضاه ووجه قول ابي حنيفة ان الكراهية في المحرمه فكان خوف فوت الولد الذي له فيه حق وحقه بينه في الولد بل يوجب
 دون لانه وقولها فيه نقصان قضاء الشهوة فيموت لكن حتما في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال الا يري ان من الرجال من لا مال له ولا يزوج
 امرأة من غير انزال ولا يكون لها حق انحصومه فدل هذا على ان حتما في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال ايضا انتهى واورده عليه بعض الفقهاء
 بعد نقله حيث قال اقول انما لم يكن لها حق انحصومه لعدم صنع الزوج فيه بخلاف العزل فانه يصنع ولذا يحتاج الى رضاه في العزل لما فيه انتهى
 اقول ليس هذا الشيء لان عدم صنع الزوج فيه لا يقتضي ان لا يكون لها حق انحصومه اذ لا شك ان حتما لا يقطع بوجوه صنع الزوج فيما يطلع حتما
 الا يري ان للزوج حق انحصومه في بوجوه لانه بلا خلاف وان لم يكن له طبع صنع الزوج فتعين ان الزوج في ان لا يكون لها حق انحصومه فليس لانا
 وهو بما معهما من غير انزال كون حتما في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال هكذا في العزل تدبر

الزوج

الزوج

الزوج

الزوج

فصل في الاستبراء وغيره قال الشرح آخر الاستبراء انه احتراز عن على مقيد والمقيد غير المطلق وقال بعض الفضلاء فان قلت ان
 الاحتراز عن المطلقات فيما سبق فم ذلك بطريق الدلالة او الاشارة فانه يقتضيه المس فالنهي عن المس منى عنه فلذا عمنه باو
 انتهى اقول لا السؤال شيء ولا اجوابه اما الاول فلا علمه ما قالوا ان الاحتراز عن المطلقات بعد الاحتراز عن المطلقات حتى يتوب السؤال

قال ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يمسها ولا يقبلها ولا ينظر اليها فحرمها بشهوة حتى يستبرأ بها ولا يمسها
فيه قوله عليه السلام في سبأ او طاس الا لا توطأ الحجابي حتى يضعن خلعهن ولا الحجابي حتى يستبرأ
بخصية افاد وجوب الاستبرأ على المولى يدل على السبب في المسبية وهو استحداث الملك اليه وهو الموجود في قوله

باين الاترا من الوطى المطلق فيما سبق من مرادهم ان الوطى المقيد نفسه بعد الوطى المطلق نفسه فاخر ما يتعلق بالوطى المقيد وهو الاستبرأ مما يتعلق بالوطى
المطلق وكيف يتوهم ان يكون مرادهم ان الاترا من الوطى المقيد بعد الاترا من الوطى المطلق . انتقاد المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق كما لا يخفى
فاما تصور ان يكون الاترا من الوطى المقيد بعد الاترا من الوطى المطلق واما تحقق المقيد فيستلزم تحقق المطلق في ضمنه فيصح ان يقال الوطى
المقيد بعد الاترا المطلق بناء على ان المكب بعد المند وما صحت به في النهاية وحراج الدراية واما الثاني فلان بناء على ان يكون المراد ان الاترا
عن المسبية بعد الاترا عن المطلق . فمدعى من مذهبنا ايضا المعنى لقوله فخذوا حذركم من الله على ان اشئتم من ان افاد ان بناء على ان الوطى كان المعنى
بالس عن انما الوطى ايضا فان شئني ان الاترا من الفصل السابق بالوطى استقلالاً لا يذكريه اليه الوطى . استقالاته اقول الظاهر ان الاترا
بالوطى المطلق المذكور فيما تقدم في سائر العوال . فلو كان في تعيينه فصل الاستبرأ فان العوال ان يصار اليه في قوله . ان اخرج من خارج
الفرق وان مرادهم بالوطى المقيد جهنا انما في زمان ان الوطى في الاستبرأ بتبديله بالزمن كما ستعرف في العوال . فلو كان المراد بالوطى المذكور
في عنوان الفصل السابق ايضا في ضمن تلك المسألة لما ثبت عليه في صدره . لك الفصل قوله وان اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يمسها
والا يقبلها ولا ينظر اليها فحرمها بشهوة حتى يستبرأ بها اقول في اطلاق هذه المسألة نظر فان من اشترى جارية كانت تحتها او كانت تحت نكاح غيره
طلقاً او زوجاً بعد ان اشترىها ذلك المشتري وقبضها او كانت معتدة الغير فانقضت عدتها بعد ان اشترىها وقبضها لم يلزم الاستبرأ في شئ من
هذه الصور بل صريحاً وبغير ما ذكره في حيايه الاستبرأ مع ان كاسم بائع العود دخل في اطلاق هذه المسألة كما ترى فكان المناسب تقيد با
ما يخرج تلك العود قوله لانه هو الموجود في مورد النص قال بعض الفضلاء في بعض كلامه فان اشترى من جارية ما وجد في مورد النص وهو يبيع
فان الظاهر ان التملك في صورة البيع . لانه واخلع . والتما يتبرأ صيانة لما ذكره في سبب فلا حاجة الى استبرأ او التملك اشترى اقول كما
ساقط اولئك . واد النص حصراً لا يصلح للمسبية في مورد النص في استحداث الملك واليد في المعنى لانه اشترى الملك واليد هو الموجود الذي
المسبية في مورد النص . بقوله ذلك القائل وهو يصلح لسبب متزوج فان ما ذكره من بطلان فيه . والعلامة الحقيقية انما يقتضي ان يكون السبب فيه متزوجاً
الملك . ويرى من غيره في قوله . انما لا يخفى على من علم من علم في تقريره . في بيان بطلان علة الحقيقة وما يكون . ولعلنا على ان تاج الاستبرأ
تذكر كذا . بيان عدم مخالفة . في سببها . وانشى الوجود . قال لا يقال الموجب كونها مسبية لان كونها مسبية اضافة والاشافات لا دخل لها
في العلة لانه لو اعتبر ذلك لسد باب التماس وانما نتجت بانها وص في حقها . هنا الا كونها مملوكة رتبة وهذا هو الموشرك كما ذكر في الكتاب اشترى ثم ان
قول فذلك القائل فان الظاهر ان التملك في صورة البيع والخلع والتما يتبرأ صيانة لما ذكره في سبب فلا حاجة الى استبرأ . التملك
متزوج ايضا فان علة الاستبرأ في اداة الوطى . وانشى هو الذي يريد دون البائع ولذا يجب الاستبرأ على المشتري لا على البائع
كما ساقى في الكتاب فمن اين كان استبرأ التملك قبل مباشرة السبب ظاهر ولكن سلم كونها ظاهر بالانظر الى ما هو الاقرب بحال المسبرين
صية من هذا فذاك لا ينافي وجوب الاستبرأ على التملك بناء على توجيهه . الرجم بالمرء فان مجرد توجيهه كان في وجهه كما سيظهر من البيان التالي

وهذا لان الحكمة فيه التعرف من برادة الرحم صيانة للياه المحترمة عن الاختلاط والانساب عن كبت الشك
وفلك عند حقة الشغل او توهم الشغل بما محترم وهو ان يكون الولد ثابت النسب ويحب
على المشتري لا على البائع لان العلة الحقيقية اسرادة الولي والمشتري هو الذي يريد دوز البائع فيجب عليه

في الكتاب قوله وبذلك ان الحكمة فيه التعرف من برادة الرحم صيانة للياه المحترمة عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه اوره عليه صاحب الصلاح
والايضاح حيث قال يرد عليه اسم تكيرون العلاقات الولد الواحد من ما بين احد اركان الاختلاط بينما على ما رني باب التدبير والاستنباط
نيوا همتا حكمت الاستبراء على جوازه انتهى اقول ليس بذاتني اذ ليس المراد بالاختلاط المذكور تزوج المحرم صيانة للياه المحترمة عن الاختلاط
الحققة بل المراد به هو الاختلاط الحكمي وهو ان لا يبين ان الولد من امي فانما يتعلق يرشد اليه قول النسب والانساب عن الاشتباه ويفصح عنه قول
صاحب الكافي في تعليل الاختلاط اذ لو وطئها قبل ان تعرف برادة جسمها فارت يولد فلا يدري انه منه او من غيره انتهى وهو الذي يكرهه انما هو من جهة
المابين اختلاط حقيقيا فلا ترفع بين الكامين في التامين قوله وذلك عند حقيقة الشغل او توهم الشغل بما محترم وهو ان يكون الولد ثابت النسب
لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان في وجع ضمير موثق قوله وهو ان يكون الولد ثابت النسب نوع اشتباه عن برادة الشك في الساطون وفيه فقال صاحب الفتاوى
ان يكون الولد ثابت النسب بل المراد من توهم الشغل بما محترم وهو ان يكون الولد بحيث يمكن ثبات نسب من غيره انتهى اقول فيه خلل فان تفسير المفرد كونه
بارعا ضمير مولى توهم الشغل بما محترم ليس بسديد لان الامر في حقيقة الشغل بما محترم ايضا كذلك فلا وجه للتحصيص بتوهم الشغل على انه لم يذكر في وجع على ان يكون الولد
ثابت النسب بالمواطاة على غيره هو الراجح ان توهم الشغل على حقيقة تفرقة ولا يتم معنى بدون ذلك فلا شك ان توهم الشغل بما محترم ليس نفسا ان يكون الولد ثابت النسب
حتى يصح حمله عليه بالمواطاة تام وقال بعض الفضلاء وقوله وهو ان يكون الولد ثابت النسب امي الاستبراء لان يكون الولد ثابت النسب
وحذف البجارت ان وان قياس انتهى اقول فيه ايضا خلل فان الاستبراء مع كونه بعبارة من حيث اللفظ والمعنى عن ان يكون مرجع ضمير
هو بئنا ليس هو لان يكون الولد ثابت النسب بل لارادة الوطئ ونظرا الى علة ولنعون برادة الرحم نظر الى حكمة كماله عليه عبارة الكتاب
فيما قبل وما بعد ليعتد ولولم يرد المشتري نسب الولد الذي جاو به المشترة بعد ان استبراء بالثبوت نسب ذلك الولد بل يكون فرأش الامت
ضميحا على ما عرفت في حمله فاما معنى القول بان الاستبراء بان الاستبراء بان يكون الولد ثابت النسب فامل اقول في هذا المتعذر ان ضمير هو بئنا راجع الى
ما محترم المذكور قبله فالتسوية وهو امي الماء المحترم بان يكون الولد ثابت النسب على حذف اجازة من كماله ان كما هو القياس على ما عرفت في علم النحويين
الوارثيات النسب انما يتحقق بان يكون الامت من قبيل في ملك النية كما او يمينانته بره قال تاج الشريعة وانما قيد بما محترم والكان احس كوني غير
محترم كذلك فان الجارية اذا كانت حلالا من الزنا لا يكل وطئ لانه اخرج الكلام مخرج اوضاع الشرع لان وضع الشرع ان لا يكون الا
في الاحمال انتهى كلامه واقنعني اشره صاحب العناية في خلاصته هذا التوجيه حيث قال في بيان ما محترم بان لا يكون من بني وقال انما يقيد
بذلك وان كان الحكم في غير المحترم كذلك فان الجارية الحاملة من الزنا لا يكل وطئها حلالا على اصلاح انتهى وسلك بعض المتأخرين في توجيه
التقييد بما محترم مسلكا اخر وقصدوا التوجيه الاول حيث قال ولا يكون من بني لما سبق في كتاب النكاح ان نكاح الزنية وطئها جائز لا يستلزم
فاذا اجاز وطئها بلا استبراء مع تحقق الزنا فجاز مع احتمال اولي ولا يرد عليه النقص بالجارية الحاملة من الزنا فانه لا يكل وطئها لان ذلك تسفل
محقق ولا يلزم من عدم حمل وطئها لذلك عدم حمله تسفل محتمل على ان عدم جواز وطئها ليس لاحترام الماء بل لسلكا ليعتق ما هو فرع غير كونه

والنكاح

غير ان الارادة تامة متضمنة لغيرها وهو التمكن من الوطى والتمكن انما يثبت بالملك واليد
فان تصيب سبباً واثير الحكم عليه تيسيراً فكان السبب استحداث ملك الرقبة المتوكل باليد وتعلق
الحكم الى سائر اسباب الملك كالشرايو والهبه والوصية والميراث والحلم والكتابة وغير ذلك

كتاب النكاح الى هنا كلامه اقول في غل من وجوه الاول ان قوله لما سبق في كتاب النكاح ان نكاح المزنية ووطيها جائز بلا استبراء ليس
صح للمدعي بهذا لان جواز نكاح المزنية وجواز وطئها للزوج بلا استبراء لا يدل على جواز وطئ الباجرية المزنية للتمك بلا استبراء كيف والذى سبق
في كتاب النكاح هو انه اذا راى امرأة ترى فتوى جامل له ان يطأها عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا احب له ان يطأها بالمهية شرباً لانه
احتمل اشغل باراً غير فوجب التنزه كما في الشراء ولما ان الحكم بجواز النكاح امانة الفراغ فلا يوم بالاستبراء بخلاف الشراء ولا يجوز مع اشغل
فقد تخصص منه انه لا خلاف في وجوب الاستبراء في الشراء مطلقاً فانما الخلاف في الاستبراء في نكاح المزنية والكلام هنا في الشراء ونحوه من
استملاكه لا يتم التقريب اصلاً والثاني ان قوله فاذا جاز وطئها بلا استبراء مع تحقق الزنا فجزاه مع احتمال اولى ليس مستقيم لان مجرد احتمال الزنا
لو كان مجرد الوطى بلا استبراء لا يرفع وجوب الاستبراء في باب تمك الباجرية بالكيفية اذا احتمال الزنا غير مثبت في كل جارية مملوكة وان كان مراد
انه اذا جاز وطئها بلا استبراء في صورة النكاح مع تحقق الزنا فجزاه مع احتمال اولى في تلك الصورة لا يتم التقريب كما لا يخفى والثالث ان قوله
في دفع النقص بالباجرية احوال من الزنا لان ذلك اشغل محقق ولا يلزم من عدم حل وطئها لذلك عدم حل اشغل محقق المار يتم ان لو كان لا خلاف
في قول المصنف بما يحرم قيد التوهم اشغل فقط لا مجموع حقيقه اشغل وتوهم اشغل معاً وانما ظاهر من كلام المصنف ان يكون قيد المجموع وقد فرغ
عنه ذلك البعض من قبل حيث قال في شرح قول المصنف وهو ان يكون الولد ثابت النسب وهو اي لتمام الماد سواء اشغل به الرحم حقيقته
او توهمه ان يكون الولد احوال عنه ثابت النسب انتهى فاذا كان قيد المجموع يرد والنقص بالباجرية احوال من الزنا فان رجماً مشتقاً
بما غير محترم مع وجوب الاستبراء فيها ايضا والراجح ان قوله على ان عدم جواز وطئها ليس لاحترام الماد بل ليكف ما يبقى ما ذبح غيره كما مر في
كتاب النكاح مما لا حاصل له هنا فان مدار النقص المذكور على عدم احترام الماد فيها فانقص بها التقيد بما يحترم وكما هو القول بان
جواز وطئها ليس لاحترام الماد فيها لا يرفع النقص بل يريده كما لا يخفى قوله غير ان الارادة امر بطن فيه ان الحكم على وليها وهو التمكن من الوطى
قال صاحب العناية في بيان هذا فان صح المزاج اذا تمكن منه ارادة ورو عليه بعض الفضل او حيث قال فيه بحث فان غير صح المزاج ممنوع
ايضا عن الوطى ودواعيه وقال ولعل الاولى ان يقول فان الظاهر ان التمكن منه يريده والتمكن انما يثبت بالملك واليد من التمكن الذي
انتهى اقول كل من اراده وان اختاره ليس تمامه الاول فلان كون غير صح المزاج ممنوع ايضا عن الوطى ودواعيه ممنوع فان غير صح
المزاج عاجز عن الوطى والمنع من الشيء انما يكون عند القدرة عليه الا يري انه لا معنى لان يقال الاصح ممنوع عن النظر الى المحرمات وعن
هذا قال تاج الشريعة في بيان ان الاستبراء يجب على المشتري لا على البائع لان الشارع نهي عن الوطى وانما يستقيم عند تمكن الوطى
والتمك للشرعي لانه هو التملك لا على البائع لانه معرض انتهى واما الثاني فلانه كيف يكون المراد من التمكن هنا هو التمكن الشرعي والظاهر ان
التمكن الشرعي ما هو محرم شرعاً غير متصور والوطى قبل الاستبراء محرم قطعاً ولا شك ان عدم الاستبراء متحرمة عليه فلا بد ان يكون ولياً ايضاً تقديراً
عليه والمفروض انه هو التمكن من الوطى ولو كان المراد من ذلك التمكن هو التمكن الشرعي دون التمكن الطبيعي لزم ان يتمكن من المحرم الشرعي

وكذا يجب على المشتري قبل المفاوضة من المفاوضة والمفاوضة من المفاوضة اذا كانت مشتركة لئلا يتحقق السبب اذ في الاحكام على
الاسباب وانما يجب ان يكون في اعتبار تحقق السبب عند يوم الشغل ولكن لا يجوز ان يكون في اعتبار تحقق السبب اذ في الاحكام على
اخره من اسباب الملك قبل القبض ولا يولاه المفاوضة بعد قبضه فلا يولاه المفاوضة لان السبب في تحركات الملك واليد والمفاوضة لا يولاه
كلاهما في المفاوضة قبل الاجازة في يوم القبض وان كان في يد المشتري كما لا حاصل بعد قبضه المفاوضة قبل القبض في المفاوضة لا يولاه
المشتري في القبض والقبض الباطن السبب لان المفاوضة تمام العلة ويجوز ان يكون في يد المشتري المفاوضة بعد القبض في يوم الشغل
الموسمية التي تجزى لوجدها بعد سبب هو استحداث الملك واليد وهو مقتضى العمل في يومه للمالك كما في المفاوضة لا يولاه المفاوضة
اطولها او وقتها هو كالمفاوضة المفاوضة استحداث الملك واليد هو مقتضى العمل في يومه للمالك كما في المفاوضة لا يولاه المفاوضة
صحة المفاوضة والقبض الباطن السبب لان المفاوضة تمام العلة ويجوز ان يكون في يد المشتري المفاوضة بعد القبض في يوم الشغل
كالمفاوضة والقبض الباطن السبب لان المفاوضة تمام العلة ويجوز ان يكون في يد المشتري المفاوضة بعد القبض في يوم الشغل

فكذلك ينبغي ان يكون في اعتبار تحقق السبب عند يوم الشغل ولكن لا يجوز ان يكون في اعتبار تحقق السبب اذ في الاحكام على
بكر المفاوضة المفاوضة وادارة الاحكام على الاسباب دون الحكم فيها ومن هذا قالوا ان الحكم تراعى في الجنس لاني كل فرد واحد عليه
صدر الشرعية في شئ الغاية واجاب حيث قال يروى عليه ان الحكم لا تراعى في كل فرد ولكن تراعى في الانواع المفضولة فاذا كانت الامم كبرا
او مشرقة من لا يثبت نسب ولد له من جنس من لا يجب الاستعداد لان عدم الشغل بالامم المحترمة متعين في هذه الانواع والوجوب انه انما يثبت بان
لقول عليه السلام في سببا او طاس الا لا توطن السببا في حق المؤمنين محسن ولا السببا في حق المشركين في حقهم متعين في هذه الانواع والوجوب انه انما يثبت بان
او مسبية من امرأة ونحو ذلك ومع هذا حكم النبي صلى الله عليه وسلم حكما عاقلا يختص بالحكمة فاذا ثبت الحكم في السبب على العموم ثبت في سائر اسباب
الملك كذلك قياسا فان العلة معلومة ثم تاب ذلك الاجماع الى هنا كما مر واجاب صاحب الاصلاح والاصحاح عن الاعتراض المذكور بوج
اخر فقال ان توجيه الشغل ثابت في البكر وفي المشرقة من لا يثبت نسب ولد له من امة في الاول فلان احتمال وصول الماء الى الحرم فان يوج
زوال العذرة وانما في الثانية فلما ذكر في الكافي من ان السبب التوجه سواء كان من المالك او من غيره وروى الجواب الذي ذكره صدر الشرعية بان
الاعتراض المذكور ليس على الحكم حتى يرفع بيان وجه ثبوتها على الحكم بانها لا تصلح حكمه لعدم اطلاقها بحسب الانواع المفضولة انتهى فقال
بعض المتأخرين بعد نقل ذلك الرد نه الرود ودلان معنى الجواب المذكور على ان وجوب رعاية الحكم في الانواع ليس حكم تلك النوع لا تكون
الحكمة حكمه فاصل ان الحكم عام لتلك الانواع هنا بالحديث فلا حاجة الى ثبوت الحكم فيها ما لا يبيد قوت البشارة عليه ومنها ما يبيد ذلك ولما كان
فيه من قبيل الثاني تعرض الفقهاء لما لم يبيح ان الحكم فيه فقالتوا انها تعرف براءة الحرم حياية للمياه المحترمة عن الاحتياط والانساب عن الاشتباه
وذلك عند حقيقة الشغل او توجيه الشغل بما هو محترم وهذا لا ينافي ثبوت عموم الحكم برباع من الادلة الشرعية فان الدليل الشرعي في كل حكم شرعي عام
لا بد منه وهو غير الحكم فيه ولا يرفع الحاجة الى ثبوت الحكم فيه فتورد فاصل ان الحكم عام لتلك الانواع هنا بالحديث فلا حاجة الى ثبوت الحكم فيها في وج
عن سنن الصواب هذا فان ما له الاعتراض بعدم صلاحية ما عده اساطين الفقهاء حكمه في هذه المسئلة لان يكون حكمه فيها ونه اما لا يجامسه عليه
المتشبه ثم اقول بقى شئ آخر في جواب صدر الشرعية وهو ان قوله فلا تثبت الحكم في السبب على العموم ثبت في سائر اسباب الملك كذلك قياسا
ليس تمام فان المنص ودعى المسبية على خلاف القياس لتحقق المطلق للاشتغال بها وهو الملك كما صرح به في الغاية وغيره بشرط القياس ان
لا يكون حكم الاصل معه ولا عن سنن القياس كما عرفت في علم الاصول فان في تيسر اثبات الحكم في سائر اسباب الملك بطريق القياس فالوجه ان
يقال دلالة يدل قوله قياسا فان الشرط المذكور منت في الدلالة فيستقيم المعنى بغير قوله ولم يذكر الدوامي في المسبية وعن محمد بن اسمعيل قال في
الغاية وانما تشكل ذلك بحيث تعدى الحكم من الاصل ودعى المسبية الى الفرع وهو غير صحيح حيث عرفت الدوامي في غير المسبية ودونها واثبت بان
باعتبار اقتضاء الدليل المذكور في الكتاب وفيه نظر من وجهين احدهما ان التعدي ان كان بالقياس فالجواب المذكور غير وافي لان عدم التمييز
بشرط القياس كما عرفت موضحه وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء الشرط والثاني ان المثل على حرمة الدوامي في غير المسبية امران الاقتضاء والوقوع

ان الحكم فيما عدا ذلك بالسنن الشرعية فانها الصانع الحكيم لا يجوز ان يكون في اعتبار تحقق السبب اذ في الاحكام على

الاشارة

الاشارة

الاشارة

الاشارة

بخلاف المشقة على ما بيننا في الاستدلال في الحاصل بوضع العمل بالمرءية ووقت الأشهر بالشهر لأنه أقيم في حقها مقام الحيض كما في المعتدلة
 وأختصيت في اثباته بطلان الاستبراء بالأيام للمقدلة على الأصل قبل حصول المقصود بالبدن كما في العادة فان ارتفع حيضها
 تركلحة الاثنين انما ليست بحاصل وقع عليها وليس فيه تقدير في ظاهر الرواية وقيل يقيمن بشهرين وثلثه وعن محمد اربعة اشهر
 وعشر عنه شهران وخمسة ايام اعتبارا بعدة الحرة اقامة في الوفاة وعن غيره سنتان وهو رواية عن ابي حنيفة قال
 ولا بأس بالاحتياط لاستقلال الاستبراء عند ابي يوسف خلافا للحمد وقد ذكرنا الوجهين في الشفعة والمأخر في قول ابو يوسف فيما اذا علم ان
 لم يقربها في طهر ما ذلك قول محمد فيما اذا قربها والحيلة اذا لم تكن تجتبت المشقة حتى ان يترد وجهها قبل الشهر لا يشترط فيها

في غير الملك فان لم يحرم باق في فليحرم بالاول اذا حرمة توفد بالاحتياط ويكون ان يجاب عنه بان التعدية هنا بطريق الدلالة كما تقدم ولا يجدر ان يكون
 للاحق دلائل حكم لعل لم يكن للملحق به العسر والدليل هنا ان حرمة الدوامي في هذا الباب مجتهد فيه لم يقبل بها الشافعي واكثر الفقهاء كما كان علمنا
 في المسبية امر واحد المقتضى ولما كان في غير الامر ان تصادرا اعتبرنا في الفقه الغناية اقول في قوله فلا كان عليا في المسبية امر واحد المقتضى
 فان العلة اذا كانت على وجه تامة فوجدت ما لا يتناقض في اعتبارها ولا يضر بالعمل بها وان كان الحكم ما وقع الاجتهاد في خلافه كيف ولم ينقل من احد
 ان العلة الواحدة لا تكفي في المسائل الخلافية بل ترى كثيرا من الخلافات قد اکتفوا فيها بعلته واحدة وحرمة ما لو غرضه بالاحتياط فكان الاكتفاء
 بعلته واحدة اولى وانظر ان الانضمام الى الاحرام على وجه تامة ولما قالوا في تعيين حرمة الدوامي قبل الاستبراء في غير المسبية لا غنايتها الى العطف كالأمر
 والاتصال وقوعها في ملك الغير ولا شك ان كلمة او تدل على استقلال كل واحدة من العلتين واكتفوا في تعيين حرمة الدوامي في كثير من المسائل
 بالعلمة الاولى كما في الطهار والاعطكان والاحرام وفي المنكحة اذا وطيت بشبهة كما يجيء في الكتاب بزاد قداول بعض المتأخرين على قول صاحب
 الغناية ويمكن ان يجاب عنه بان التعدية هنا بطريق الدلالة كما تقدم ولا يجدر ان يكون للاحق دلائل حكم لعل لم يكن للملحق به العسر حيث قال
 بعد نقل ذلك ولا يخفى ان كون هذا من قبيل الدلالة دون القياس غير مهم انتهى اقول ليس هذا مستقيم اما اوله فلا مانع وتطبيقه للجيبان على
 جوابه منع كون التعدية فيما نحن فيه بطريق القياس حتى يلزم المنذور المذكور في النظر وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بتغير كاعرف في علم الآ
 والاشتباه بانها يجوز ان يكون بطريق الدلالة ولا استحالة للتعدية في هذا الطريق فمما يمتنع منع كون هذا من قبيل الدلالة دون القياس خروج من
 قواعد المناظرة والاشتباه فلا مانع كون التعدية فيما نحن فيه من قبيل الدلالة دون القياس ساقط جدا اذ قد تقر في اصول الفقه ان من
 شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل معد ولا عن القياس وقد ذكر صاحب الغناية فيما سبق ان حكم الاستبراء ثابت على خلاف القياس فحقق الملك
 المطلق للاستدلال فلا يحتاج الى القياس فيه وانما تيسر الاستدلال بطريق الدلالة وقد اشار اليه هنا بقوله كما تقدم فلابد للمنع المذكور بعد ذلك ثم
 ان لذلك البعض في هذا المقام كلمات اخرى وانه يطول في ذكرها الكلام باطراف فصولها من التعرض لها وما للاختصار قوله بخلاف المشقة

على ما بيننا قال صاحب الغناية وقول علي ما بيننا اشارة الى قوله والاشتباه في المشقة اصدق الرغبات انتهى وتوجه العيني اقول هذا خطأ ظاهر اذ
 لا فرق بين المسبية والمشقة في كون الرغبة في كل واحد منهما اصدق الرغبات فكيف يصح ان يشية المص في بيان اخلاف بينهما الى الاخر
 بينهما في اصطلاحنا الصواب ان قوله على ما بيننا اشارة الى قوله والاتصال وقوعها في غير الملك عن اعتبار ظهور الجهل ودعوة البائع اذ هو
 بين المسبية والمشقة كما يدل عليه قطعاً قوله لا شائش وقوعها في ملك الغني لانه لو ظهر به اجل لاتسع دعوة الحر في قوله والاستبراء في اصحاب
 يوضع كل ما روينا قال صاحب الغناية وقولنا وما اشارنا الى قول علي السلام ولا يحبال حتى يضمنه من قول الله تعالى قوله المشقة المذكور في
 انظر الحديث الذي رواه المص في حقه قال لا اسمى حتى يضمنه من ان نطق الا لا نطقا بحال حتى يضمنه من قول الله تعالى قوله المشقة المذكور في
 في نهي نكان السورق من الغناية ان نطقا غير نطقا قوله والحيلة اذا لم تكن تجتبت المشقة حتى ان يترد وجهها قبل الشهر لا يشترط فيها

الاشارة
 الى قوله
 المشقة

ولو كانت فاحية أن يزوجهما البائع قبل الشراء او المشتري قبل القبض من يتحقق به فريضة او يقضيها او يقضيها تربطها
الزوجان عند وجود السبب وهو استحقاق الملك الموكف بالقبض اذ الملك الموكف فريضة فلا يحل له الاستبراء
وان حل بعد ذلك لان المعتاد وان وجد السبب كما اذا كانت معتدة الغير قال ولا يقرب المظاهر ولا يمس ولا يقبل
ولا ينظر الى فريضة الشهوة حتى يكفر لانه لما حرم الوطى الى ان يكفر حرم الدوامي للافضاء اليه لان الاصل ان سبب الحرام
حرام كما في الاعتكاف والاحرام وفي المنكرجة اذا وطئت لشبهه بخلاف حالة الحيض والصوم

اطلق المسئلة ولم يقيد باكون القبض قبل الشراء لا بعده مع وجوب هذا التقييد قال الامام قاضيان في فتاواه في تصوير المسئلة اذا اراد ان
يشترى البجارية يزوجهما المشتري قبل الشراء اذ لم يكن في نكاحه ثمة لم يسلمها اليه المولى ثم يشترى فلا يجب عليه الاستبراء ثم قال وانما شرط تسليم
البجارية قبل الشراء كيلا يوجد القبض بكل الشراء بعد ساقا ويريد ان يتحقق سبب وجوب الاستبراء وهو حدوث الملك الموكف بالقبض وقت
كون فريضة حلالا لانه بخلاف ما لو سلمها قبل الشراء فان القبض السابق للقبض المترجم وان عرض لكونه قبضا بمك الشراء الى ههنا كلام ذلك البعض اقول
فيه ضل اما اوله لانه يزعم بوجوب تقييد هذه المسئلة بكون القبض قبل الشراء لا بعده واستشهد عليه بما ذكره الامام قاضيان في فتاواه وليس تام
فان ما ذكره الامام قاضيان انما هو قول بعض المشايخ ومنتاز نفسه والامامة المشايخ فظلمة في شرطه في هذه المسئلة كون القبض قبل الشراء وعن هذا
قال في الذخيرة والحيث البرقاني وان لم يتحقق الصفحة فلا سقاط الاستبراء اذ هي وحي ان تيزوجهما المشتري قبل الشراء ثم يشترى فريضة
فلا يلزم الاستبراء لان بالنكاح ثبت له عليها الفراه فانما اشترى ابوهي في فراهها وقيام الفراه له عليها دليل شرعي على فراغ حرمها من ما
الغير انتهى والمصدق اختار قول هو لانه كذلك اطلق المسئلة ولم يقيد باكون القبض قبل الشراء واما ما نيا فلان قوله يريد ان يتحقق سبب وجوب
الاستبراء وهو حدوث الملك الموكف بالقبض وقت عدم كون فريضة حلالا لانه ليس يبدى لان حدوث الملك الموكف بالقبض اذ لم يكن فريضا حلالا
لا يجب الاستبراء وان حل بعد ذلك وكان الصواب ان يقول وهو حدوث الملك الموكف بالقبض بعد ان لم يكن فريضا حلالا لانه انما يفسد والنكاح
بملك اليمين تامل فقف ثم قال ذلك البعض ثم ان صاحب الكافي بتك طريق المصنف لم يلتفت الى هذا الشرط الا انه قد ذهبه بصحة في
السلطة نصيبا على عدم الاشتراط به وعلى المسئلة بما يدل على سقوط الاستبراء في صورتين معا فقال واحتمل ان لم يكن تحت المشتري حرم ان
تيزوجهما قبل الشراء ثم يشترى فريضة ففريضة الاستبراء لان بالنكاح ثبت له عليها الفراه وانما اشترى ابوهي فراهها وقيام الفراه له عليها
دليل شرعي على تبيين فراغ حرمها من ما الغير ثم المجل لم تجزى به ملك الرقية لانها كانت حلالا بالنكاح قبل ذلك انتهى فان قلت لانه حرم ثم حرم
بملك اليمين فانما وان كانت حلالا بالنكاح الا انه زال ذلك بزوال بالشا او زمان الشراء خال عن كل ما عن كل ما حصل بالنكاح
قوله لانه زمان زواله وانما عن كل ما حصل بملك اليمين فلا يمتنع في الشراء فان المشتري ما لم يفرض عن التلقظ بلفظ اشترى بعد ايجاب البيع
لم يحصل له اكل ثلثه منه لانه وجود العلة بقيان وجود المعلول لا يتحققه بزمان التلقظ بالبحث الاخر في اشترى بزمان وجود الشراء
والكل وزوال النكاح لا يقال سلك ان نوع اكل ثم ولا يوجد زمان حال عن اكل ولم يحدث نوع اكل الا انه حدث حل هو اكل اكل اكل ذلك
كان في وجوب الاستبراء لاننا نمنع ذلك بل هو واجب حصول اكل بملك اليمين بعد ان لم يكن حلالا لسبب من الاسباب هذا غاية توجيه كلامه
تعد وجل نظرا لاقائل ان يقول الشراء سبب الملك وصل الطوطم وكلمة اشترى يتحقق بزمان وجود الملك خال عن اكل مطلقا فيجب الاستبراء
تقدم التسليم او لا فللمصلح ما ذكره حياة لا سقاط اصلا فامل فان هذا من المطروح الى ههنا لفظ ذلك البعض اقول ما اورده في خاتمة كتابه ليس
فانه ان اراد بقوله وحكم الشئ يتعصب زمانا البته فهو ممنوع جدا وان اراد به انه يتعصب زمانا امي يتوقف عليه فهو ممنوع ولا يلزم منه ان

لان بعض مبتدئ شرط عمرها والعصوم يمتدتها فرضاً واكثر العرفاء في المنع عنها لبعض الحجج وكذلك ما عداها ناهي القصر
 محددها وقد صح ان النبي عليه السلام كان يقبل وهو صائم وبضاهج نسائه وهو من جنس قال في مسأله امتنان اختان
 فقيلها بشهوة فانه لا يباحم واحداً منهما ولا يقبلها ولا يمتدتها بشهوة ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يمكث فرجها الاخر غير جلاب
 او يكلمها او يفتقها واصل هذا ان الجمع بين الاختين المملوكتين لا يجوز وطياً لا طلاقاً قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين و
 لا يعارض قوله تعالى او ما ملكت ايما نكح ان التبرجيم الحرام وكذلك لا يجوز للجمع بينه والاولى والطلاق النص في ذلك الذي لا يوطى
 بمنزلة الطرفي الغير على ما سئلنا من قبل فلذا قبلها ما كانه وطياً ولو وطئها ليس له ان يجمع معها الا ان ياتي بالذي فيها فاذا
 قبلها وكذا اذا صهرها بشهوة ونظر الى فرجها بشهوة لما بيننا الا انك لا تفكر في غيرها لانها صهرها ولي غيرها ابيها

زبان وجود الملك خاليا عن اكل مطلقاً وبالجملة لا يمتد شرط الحكم الشئ من الشئ زاناً مستوعباً ولزوم تاخره عنه اذا ما ضره كون حكم الشئ مشرفاً عليه كونه
 لا يلزم من خروج زان من اكل مطلقاً فيما نحن فيه حتى يجب الاستبراء وقوله لان احيى يمتد شرط عمرها قال صاحب النهاية اي يقرب من شرط عمرها وهو عشرة
 ايام في كل شهر وكان قريباً بنسبة عشر يوماً وهي نصف الشهر انتهى واقضى اثره صاحب الكفاية وقال صاحب معراج الدرر اي يقرب شرط عمرها
 هو الثالث والمراد البعض انتهى وقال صاحب النهاية بعد نقل ما في النهاية وفيه نظر لانه يشير الى ان الشرط هو النصف ويتقوى بذلك استدلال
 الشافعي علينا بالحديث ان الكبر في خمسة عشر يوماً انتهى اقول نظره ساقط جدا فان الحديث الذي استدل به الشافعي علينا وهو قوله عليه السلام في
 دين المرأة تعدد عشرين شرط عمرها الا تصوم او لا تصوم واستدل ان المراد به زان معين والشرط هو النصف فكان اكثر من خمسة عشر يوماً وقال الشافعي
 حتى صاحب النهاية ليس المراد بالشرط في الحديث حقيقة لان في عمر زان الصغرة كعبه وزان الا لا يوطى بشرطه من ذلك فخرنا ان المراد به بالتعارف الشرط واذا
 بالشرط بنده الا ان كان مطلقاً بالشرط من التوفيق انتهى فظهر من ذلك ان الشرط هو النصف كما اشار اليه صاحب النهاية هنا ونفس عليه كونه في صحيحه واكثره في
 لا يتقوى استدلال الشافعي علينا بالحديث المذكور بل يتقوى استدلاله علينا اصلاً حيث لم يكن مجال لكون الشرط هناك على حقيقة من ساء
 عمر المرأة لما كما بينا بل لا بد وان يحل على الجازبان يكون المراد به ما يقارب الشرط كما ذكر واقاطبه هناك وعليه جرى صاحب النهاية هنا ايضا
 وكان صاحب النهاية غي ما قدمت يراه ثم ان بعض المتقدمين قال في هذا المقام وشرط الشئ نصفه وبعضه والمراد به هنا هو الثاني دون
 الاول كما ذهب اليه صاحب النهاية ولهذا اقول لا يقرىب من شرطه وقال فانه عشرة ايام وهو قريب من خمسة عشر يوماً وهي نصف الشهر فكان زعم
 ان الشرط لا يجي الا بمعنى النصف انتهى كلامه اقول ليس هذا بسد يد لان مجي الشرط بمعنى البعض انما ذكره صاحب القاموس حيث قال الشرط نصف
 الشئ وجزوه منه حديث الاستبراء فوضع شرطاً اي بعضها انتهى ولكن ذاك ليس يقطع في ان يكون الشرط حقيقة في معنى البعض ايضا فان اكثر
 كتب اللغة يحرم شكفاً الفرق الحقيقية والجماد لمن سلم انه حقيقة في معنى البعض ايضا فليس معنى البعض يناسب للمقام لان مجرد تحقق البعض
 في بعض عمره لا يقتضي المخرج في المنع عن الدعوى ايضا حاله ابيض وانما الذي يقتضي المخرج في ذلك تحقق ابيض في نصف عمرها او في قريب نصف
 عمرها لانه اذ ابيض وهو المنع عن الدعوى الى المخرج فلذلك حمل صاحب النهاية الشرط الواقع في عبادة المص هنا على النصف واوله بالتعبير
 من النصف ليوافق نزهة هنا في اكثر من ابيض قوله واصل هذا ان الجمع بين المملوكتين لا يجوز وطياً لا طلاقاً قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
 ودين يارض بقوله تعالى او ما ملكت ايما نكح لان التبرجيم الحرام قال تاج الشريعة فان قلت الاصل في الدلائل الجمع وان كان هنا بان يحل قولوا ان
 تجمعوا على النكاح وقوله او ما ملكت ايما نكح على ملك اليمين قلت المعنى الذي يحرم الجمع بين الاختين نكاحاً وجده هنا وهو طهيرة الرحم فثبت الحكم هنا
 ايضا لان قول او ما ملكت ايما نكح مخصوص اجماعاً فان امه واخته من الرضاع والامه الجوسية حرام فلا يارض باليس بخصوص وهو المحرم بالجمع
 انتهى كلامه واقضى اثره صاحب الكفاية والشايع المعنى اقول في كل من جبهى الجواب نظر آتى الوجه الاول فلان حاصله انه على تقدير ان
 يحل قوله وان تجمعوا على النكاح فثبت محرمته بالجمع بين الاختين وطياً بملك اليمين ايضا دلالة لوجوه المعنى المحرم فيه ايضا وهو طهيرة الرحم كونه

التاخر

الشرط

وقوله ما يجر اراذبه ملك بين فينتظم التملك بساير اسبابه ببعاء اوجبه وتعليق الشقص فيه كملك لكل لان الوطى محرم بملك
 اعتاق البعض من احدتها كاعتاق كل او كذا الكتابة كاعتاق في هذا الثبوت حرمه الوطى بذلك كله وجره من احدتها و اجارتها
 وتدبيره لا تحل الاخرى لانها لا تحرم بملك وقوله او تملك اراذبه كملك ببعاء اما اذا نزع احدتها كالحاقها فاسد لا يباين له
 الاخرى لان يدخل الزوج بها فيه لانه تجب العدة عليها والعدو كملك يصح في التحريم ولو وطى احدتها محل له وطى الموطقة
 دون الاخرى لانه يصير جامعا بوطى الاخرى لا بوطى الموطقة وكل امرأتين لا يجوز الجمع بينهما كالحاقهما مادكرناه بمنزلة الاختين
 قال يكره ان يقبل الرجل فوالرجل اودية او شيئا منه او يعاقبه وذكر الطحاوي ان هذا قول ابو حنيفة وهو قال ابو يوسف يحرم
 لاباس بالتقبل والمعاقبة لما روى ان النبي عليه السلام حاق جفرا رضي الله عنهما من الجبشة وقبل بين عينيه

يتام اذ قد تقر في اصول الفقه ان عبارة النص اشارته ترجمان على دلالة النص عند التعارض والظاهر ان افادة عموم قوله تعالى او ما ملكت يجر
 على الجمع بين الاثنين الملوكتين وطيا بالعبارة ولا اقل من ان يكون بالاشارة فيلزم ان يترك بها دلالة الآية الاخرى على حدة الجمع بينهما
 على مقتضى قاعدة الاصول واما في الوجه الثاني فلان حاصله ان قوله تعالى او ما ملكت ايما حكم من قبيل العام الذي خص منه البعض فصا طين
 اشبهت كما عرفت في علم الاصول فلا يصح ان يعارض ما هو ليس بخصوص وهو التحريم لكونه قطعيا لكنه ليس يتام ايضا اذ قد تقر في بعض اهل الفقه
 ان العام الذي خص منه البعض انما يكون طينا اذ كان المخصص موصولا واما اذا كان مفصولا لا يتاخران خاص اذ ذلك يكون ناسخا للمعام في قوله
 الذي يتاخر الخاص ويكون العام في الباقي قطعيا بلا شبهة والظاهر ان مخصص الام والاخت من الرضاع والامه الموصية من قوله تعالى
 او ما ملكت ايما حكم ليس بموصول به فلو كان قطعيا كما لم يجمع فم نظير الرجحان من ذلك الوجه حتى لا يصح للمعارضته فتأمل قوله
 وقوله ملك اراذبه ملك بين فينتظم التملك بساير اسبابه ببعاء او غيره قال صاحب الفاية قوله فينتظم التملك بساير اسبابه اي اسباب التملك
 كالشرار والوصية والميراث والخلع والكتاب والسهو والصدقة انتهى القول في بعض تشيكلاته خطأ وهو الوصية والميراث والكتابة واما في الوصية
 والميراث فلان تلك الغير في الوصية والميراث انما اشيت بحدوث الوصي والمورث فليكن ذلك تحت قوله ملك في قوله فانه لا يباح واحدة منها
 ولا يقبلها ولا يمسها بشهوة ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يملك فرج الاخرى غيره بملك او كحل فان شيئا من الجماعه والمس والنظر لا يتصور
 بعد المات على ان نفس التملك ايضا على حقيقة غير متصور في الارث واما في الكتابة ففلا منها محقة بالاعتاق كما سيصرح به النص بقوله وكذا الكتاب
 كالاعتاق في هذا فكانت من فروع قوله او يبتعها غيره واخذت في قوله حتى يملك فرج الاخرى غيره اذ المراد بالملك هنا ملك اليدين برالادخلت
 قوله او كحل عليه ولا يتصور تملك الفرع غير ملك بين بالكتابة كما لا يخفى على من عرفت من معنى الكتابة شرعا قوله وكذا الكتاب كالاعتاق في هذا التشبه
 حرمة الوطى بذلك كما قال صاحب الفاية كلمة كذا في قوله وكذا الكتاب كالاعتاق زائدة وقال الشارح المعنى بعد نقص ذلك قلت زيادة كذا في
 كلام العرب غير مشهورة انتهى اقول هذا كلام عجيب اذ لا شك ان مراد صاحب الفاية ان كلمة كذا هنا زائدة اي مستدركة لانها زائدة كزيادة
 المحروف التحسين اللفظ كما توجه المعنى حتى يتوجه اليه قوله زيادة كذا في كلام العرب غير مشهورة وباجملة مراد صاحب الفاية الرض لا التوجيه فاذا ذكر
 المعنى فهو محض ثم اقول يمكن توجيه عبارة النص بان يدفع به الاستدراك في كلمة كذا او هو ان مراد النص وكذا اي وكون اعتاق البعض من
 احدتها كاعتاق الكل كالتاثير كالاعتاق اي كاعتاق الكل فيصير المقصود من كلمة كذا هنا هو التشبيه باقيد كما كان المقصود من كلمة كذا
 قوله وكذا اعتاق البعض من احدتها كاعتاق كلها هو التشبيه ايضا باقيد فكانه قال وايضا كالتاثير كالاعتاق في هذا الغرض من التشبيه التام
 في تعيين واحد كما يرشد اليه قوله لثبوت حرمة الوطى بذلك كقوله وقد روى من احدتها و اجارتها وتدبيره لا تحل الاخرى لانها لا تحرم بملك
 اقول كان الظاهر في التعليل هنا ان يقول لانه لا تثبت به حرمة الوطى فان مجرد عدم فرجها عن كده لا يقتضي ان لا تحل له الاخرى الا يري انما
 لا يخرج عن ملك بالكتابة ايضا كما تقر في كتاب المكاتب وصرح به الشرح هنا ايضا فاقبل مع انه اذا كانت احدتها محل له الاخرى كما مر

ولهما ما روى ان النبي عليه السلام سمى من المكامعة وهي المعانقة وهي التقبيل وما رواه جمهور العلماء ما قبل التعرير ثم قالوا الخلاف في المعانقة في انفرادها كان عليه فيص اوجبة فلا بأس بها بالاجماع وهو الصحيح قال كتابا من المصنفين انه هو المتواتر في قول عليه السلام من صلح لخطاه المسلم وحركت يده تنازعت ذنوبه

وحمل الملك في قوله لا تخرج بها عن ملكه على ملك الروط كما فعله بعض المتأخرين تصحفت لا يخفى اذا استعمل في اللغة والعرف صل الروط لا املك الروط
انما يقال ملك امين او ملك النكاح قوله ولما روى انه عليه السلام سمى من المكامعة وهي المعانقة عن المكامعة وهي التقبيل قال في الغاية
وتفسير المكامعة بالمعانقة فيه نظر لانه قال في ديوان الادب وغيره كانت امراته ضابجا وكامع المرأة قبلها وقال في القاموس سمى النبي صلى الله عليه
وسلم عن المكامعة والمكامة اي عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجته اياه لا شتر بينهما الى هنا فنظف غاية البيان وقال امين بعد نقل ذلك قلت
فيه نظر لان المضاجع هو المعانق غالبا ولا يضاجع احد غيره الا والغالب انه ميانة انتهى اقول ليس هذا شي لان كون المضاجع هو مضاجعة
غالباً ممنوع ولو سلم ذلك فلا يلزم منه ان تكون المكامة هي المعانقة في الغالب وانما الذي يلزم ان تتكامل المكامة والمعانقة في الثاني كما
ان احد المتكاملين لا يكون حين الاخر كما لا بد من العنونة فكيف يصح تفسير احد لهما بالآخرى ولو سلم صحة التفسير باللام بنا على المسامحة لم يقدح
لان المضاجعة لا وجدت بدون المعانقة وان كان في غير الغالب كانت المعانقة انحص من المضاجعة فصح تفسير المكامة التي هي المضاجعة
بالمعانقة على عدم صحة التفسير بالانص ونظر صاحب الغاية انها هوى في تفسير المكامة بالمعانقة لا غير وقال بعض المتأخرين ونسبوا المعانقة
مع ان المكامة هي المضاجعة في ديوان الادب وغيره كما مع امراته ضابجا بنا على ان الكلام في المعانقة والنظا هوان مسمى من المضاجعة هو
ما كان على سبيل المعانقة لعدم اختلاف في اباحة المضاجعة لا على ذلك الوجه على ان المكامة بحسب اللغة هي المضاجعة الخصوصية لا مطلقاً
في القاموس كما معضاج في ثوب واحد الى هنا كلام ذلك البعض في شتره وقال في الحاشية في رد على صاحب الغاية اقول كل من مقدت كلامه
بمخرج ما قوله بنا على ان الكلام في المعانقة تعليلاً لتفسير المضاجعة بالمعانقة قطار الظان لان كون الكلام في المعانقة كيف يسوغ تفسير المكامة
بغيره بنا على ان قول المؤلفين في بعض الحديث ليكون مطابقاً لمدعاه وما قوله والنظا هوان مسمى من المضاجعة عن ما كان على سبيل المعانقة
او لم يقبل احد من الثقات بهذا التخصيص عند بيان المراد بالمكامة المذكورة في الحديث بل اطلقوا تأكل الرخشري في الفائق سمى النبي صلى الله عليه
وسلم عن المكامة اي عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجته اياه لا شتر بينهما انتهى وقال ابو جهمي في الصحاح وكامة مثل ضابجه والمكامة
التي هي عنان في الحديث ان يضاجع الرجل الرجل لا شتر بينهما انتهى وقال المطرزي في المغرب سمى عن المكامة اي عن ملائمة الرجل بالرجل
ومضاجته اياه في ثوب واحد لا شتر بينهما خبر المراد بهما في الحديث عن ابي عبيد القاسم بن سلام وابن دزيد وغيره وكذا احكام الازهرى و ابو جهمي
انتهى واما قوله بعد من اختلاف في اباحة المضاجعة لا على ذلك الوجه فمنعوا ايضا اذ لا شك ان شناعة المضاجعة الرجل الرجل في ثوب واحد لا شتر
بيننا ليست باقل من شناعة مجرم المعانقة ولو في غير داخل الشوب فكيف يقول باباثة الاولى من لا يقول باباثة الثانية سيما عند اطلاق نظا
الحديث بل كونه حقيقة في نفس المضاجعة واما قوله على ان المكامة بحسب اللغة هي المضاجعة الخصوصية لا مطلقاً والمضاجعة واستشادة عليه
بما في القاموس فليس بتفسيرها اصلاً لانها وان كانت هي المضاجعة الخصوصية الا ان معناها ليس عين معنى المعانقة ولا مساوياً له في التحقيق لانها ك
تختص كل منها عن الآخرة في بعض الصور كما عرفت من قبل فكيف يصح تفسير المكامة بالمعانقة كما هو حاصل نظر صاحب الغاية فمن اين حصل الرد

كلامه

مستأنف

فصل في البيع قال في البيع بين الباعين وبينهم وبين الباعين والشايفين والبيع بين الباعين أيضا لأنه بحسب العين فشايف العين هو جلد الميتة
 قبل البيع وتذاته مستغفبه لا يلقى في الأراضى لاستكناها الربح فكان كالأعمال محل البيع بخلاف العذبة لأنه ينتفع بها بخلاف جلد الميتة
 للظهور الذي هو عين وهو البيع وكذا يبيح لأنه منفك بالخلع كما يبيح الخلق في العيص والخنزير لأنه من ذوات النجاسة قال في البيع بين الباعين
 إنما هو الذي يبيحها وقال في البيع بين الباعين ما يبيحها فإنه يبيحها ويبيحها لأنه أخبر بخبر صحيح لا منزه عنه وقول الواحد في المعاملات مقبول على أي
 وصف كان لما من قبل وكذا لما قال اشترت ثوبا من ثيابي أو تصدق بها على فلان أو هذا إذا كان ثقة

ذكره ذلك لقائل عوي ان غاسق ثقة التامل ما يضييق عين الامانة بامانة البيان في المستعان

فصل في البيع قال الشرح آخر فصل البيع عن فصل الأكل والشرب والبيع والوطني لأن اثبات البيع في المعاملات متصل ببيان الأركان
 وغيا لا وما كان أكثر اتصالا كان أحق بالتقدير انتهى أقول كان المناسب لبيات كلامهم ان يذهبوا أو ما كان متصلا كان أحق بالتقدير
 الا أنهم قالوا ما كان أكثر اتصالا كان أحق بالتقدير فإذ في ضمن بيان وجه تانيه خبر الفصل وجه تانيه الفصل السابقة بينهما بعض
 أيضا لان ما هو المتقدم منها أكثر اتصالا ببيان الانسان مما هو التامر لما يظهر بان الصادق قوله ونهذ اذا كان ثقة فاق بالبيحة
 فان قيل قوله ونهذ اذا كان ثقة يناقض قوله على اتي وصف كان التيب بان معنى قوله ثقة ان يكون من يعتد على كلامه وان كان ثابته
 يجوز ان لا يكذب الفاسق لموته ولو جازته انتهى واقضى اثره المينى وقد سبق ما الى ما خذ هذا السؤال والوجوب تام في البيعة من ان
 حيث قالوا وما ويل قوله ونهذ اذا كان ثقة بعد قوله على اتي وصف كان التيب بان معنى قوله ثقة ان يكون من يعتد على كلامه وان كان فاسقا لا يبيح ان يكون
 فاسق صادق القول لا يكذب بروته انتهى أقول لا السؤال شيء ولا الوجوب انما هو الادل فلو لم يصح له ثقة على قوله ونهذ اذا كان
 بل قال بعده وكذا اذا كان غير ثقة واكبر راية ان صادق فلا يناقض ما ذكره حسنا قوله فيما قبل على اتي وصف كان نعم قوله بقوله وان
 اكبر راية انه كاذب لم يسهل ان يتعرض لشيء من ذلك على عدم دخول بعض جزئيات غير الثقة في الحكم السابق ولا ضمنه فيه لان اشتقائه
 قوله على اتي وصف كان عموم الاوصاف لا عموم الجزئيات ككلامه هنا تفصيليا اجملا فيما قبل ولا بعدني ان يفيد تفصيل بالانقياس
 الاجمال واما الثاني فلانه لو كان معنى قول المصنف ثقة في قوله ونهذ اذا كان ثقة ان يكون من يعتد على كلامه كما توهمه هو لا الشرح ولو
 معنى العدالة كما هو الظاهر لما تم معنى قوله وكذا اذا كان غير ثقة واكبر راية ان صادق اذ يبيح معنى قوله غير ثقة من لا يعتد على كلامه في
 شان من لا يعتد على كلامه كيف يتصور ان يكون اكبر راي السامح ان صادق ولما تم تعليق ذلك بقوله لان عدالة الخبز غير لازمة
 لان عدم لزوم عدالة الخبز لا يدل على عدم لزوم الاعتماد على كلامه اذا المفروض في الوجوب الزك حيزا لو كان الفاسق ايضا ممن يعتد
 على كلامه فكان من يعتد على كلامه من العدل لا شك مع لزوم الاضرب لثقتي عدم لزوم الاعمال فما سواب ان مراد المصنف بقوله اذا كان
 ثقة اذا كان عدلا وبقوله وكذا اذا كان غير ثقة وكذا اذا كان غير صادق لا تناقض بين ذلك بين قوله على اتي وصف كان مسلما كما تقتضيه انفا وما يوضح
 عن كون المراد بالثقة وبغير الثقة هنا ما ذكرناه كلام صاحب المحيط حيث قال ونهذ اذا كان الخبز عدلا وان كان الخبز غير ثقة او كان
 لا يدرى انه ثقة او غير ثقة يريه ان الخبز اذا كان فاسقا او مستورا نظر فيه فان كان اكبر راية ان صادق الى آخر كلامه فانه ذار عدلا
 موضع ثقة وفسر غير ثقة في قول محمد وان كان الخبز غير ثقة بالفاسق ومن لا يدرى انه ثقة او غير ثقة بالمستعجب حيث قال يريه ان الخبز
 اذا كان فاسقا او مستورا ومن تتبع كلمات ثقات الشارح في باب مسائل فقبول خبر الواحد في كتبهم معتبرة لا يشك عليه ان المراد بالثقة
 هو العدل وبغير الثقة غير العدل فانهم كثيرا ما يذكرون كل احد من غفلي العدل والثقة موضع آخر وكذا الحال في غير الثقة وبغير العدل

مكذبا اذا كان غير ثقة في كبرياؤه انه صادق وان عدل في الخلق المعاملات غير ان لم يتبين كبرياؤه وان كان في كبرياؤه يوجب له لان
 الكبر في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه انما هو ليدل انما الظاهر انه وكذا في بيعها وان اشتريها من غير ثقة في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه
 الذي كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه وان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه
 ملك في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه
 مشرف في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه
 يسأل ان المصلحة كما لو كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه
 من قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه
 اكبر انما هي من قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه
 قالت المطلقة الثلث انقضت عدتي وقدمت بزوج آخر وعيقت بزوجي مشطقتي انقضت عدتي فندأس ان تزوجها الاول فكذا لو قالت جارية كذا
 فظن انقضت عدتي فزوجها من غير ان يسهل في سداد المالك الزوج حينئذ ولو كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه فان كان في قبيل قلم الثقة في كبرياؤه

وقال بعض المتأخرين في حل هذا المقام قوله وقول الواحد في المعاملات مقبول على ابي وصفت كان معين عدلا كان او غير عدل صعبا كان بانفا
 كان او بعد اسما كان او كما فرأى جبا كان او امة او لكن بشرط كون ثقة يعتمد على كلامه وان كان فاستجابوا ان يجتزى على قوله اذا كان جوهريا
 في الناس وامر قوله لا يميل الى حطام الدنيا لو جابته ولا يكذب لمروته فلا منافاة بين اشتراط عدم العدالة كما دل عليه قوله على ابي وصفت
 كان بين اشتراط كون ثقة كما صح به بقوله ونها اذا كان ثقة لان الثاني اعم من الاول ولو سلم فلا منافاة ايضا لان الاشارة بلفظ هذا الى
 كونه في سعة من ابياتها مجرد وقوله وكفى صاحبها يبيها الى قبول قول الواحد في المعاملات فان قوله يقبل ايضا اذ المكين ثقة كما صح به بقوله
 وكذا اذا كان غير ثقة الا ان قبوله يكون مع ضمنية التحريم الموافق الى هنا كلامه اقول في فساد وجه الاول ان قوله لكن بشرط كون ثقة
 يعتمد على كلامه ينافي في قول المعص وكذا اذا كان غير ثقة وكبرياؤه انه صادق فكيف يصح شرح كلامه بما ينافية صريح عبارة والثاني ان قوله وبين
 اشتراط كون ثقة كما صح به بقوله ونها اذا كان ثقة ليس يصح لان قول المعص ونها اذا كان ثقة انما يكون تصريحا باشتراط كون ثقة او كونه
 الكلام عليه ولم يثبت وكذا اذا كان غير ثقة ولما قال وكذا اذا كان غير ثقة كان كلامه صريحا في عدم اشتراط كون ثقة كما لا يخفى واذا لم يوجب له
 ولو سلم فلا منافاة ايضا كلام فاسد المعنى لان معناه لو سلم المنافاة بين عدم اشتراط العدالة وبين اشتراط كون ثقة فلا منافاة ايضا ولا
 ان تسليم المنافاة ينقض القول بعدم المنافاة فكان مضمون كلامه المزبور مجعبا بين التقيضين اللهم الا ان يكون قوله ولو سلم فلما نظر الى قوله
 لان الثاني اعم من الاول لا الى قوله فلا منافاة بين عدم اشتراط العدالة الى آخره فالسنة ولو سلم عدم عموم الثاني من الاول فلا منافاة
 ايضا والرابع ان قوله لان الاشارة بلفظ هذا الى كونه في سعة من ابياتها مجرد وقوله وكفى صاحبها يبيها الى قبول قول الواحد في المعاملات
 البطلان لان المعص وغيره ملوكون في سعة من ابياتها مجرد ويكون قول الواحد في المعاملات مقبولا على ابي وصفت كان غلو كان
 الاول مشروطا بكونه ثقة دون الثاني لما صح تعليل الاول بالثاني في ضرورة عدم استلزام تحقق العام بتحقيق الخاص والخامس ان قوله فان قوله
 يقبل ايضا اذ المكين ثقة كما صح به بقوله وكذا اذا كان غير ثقة يراد على خلاف دعاه من كون الاشارة بلفظ هذا الى كونه في سعة من ابياتها مجرد
 قوله وكفى صاحبها يبيها الى قبول قول الواحد في المعاملات اذ لا شك ان قول المعص وكذا اذا كان غير ثقة عطف على قوله ونها اذا كان ثقة ولا ريب
 ان من الحكم في المعطوف والمعطوف عليه واحد وهو ما اشبه باللفظ فهنا في المعطوف عليه فاذا كان صريح معنى قوله وكذا اذا كان غير ثقة وكذا
 يقبل قول الواحد اذا كان غير ثقة كما اعترف به فلا جرم ان يكون معنى قوله ونها اذا كان ثقة وقبول قول الواحد اذا كان ثقة على ان يكون
 لفظ هذا اشارة الى قبول قول الواحد وهو خلاف ما ادعاه والسادس ان اعترافه هنا يكون قول الواحد مقبولا فيما اذا كان غير ثقة ايضا
 ويكون قول المعص وكذا اذا كان غير ثقة صريحا في ذلك ينقض قولنا في صدر كلامه وبالجملة ما ذكره ذلك بعض في هذا المقام بهر من خارج
 عن نوح الصواب كما لا يخفى على ذوي الالباب قوله وكذا اذا كان غير ثقة وكبرياؤه انه صادق لان عدالة الخبير في المعاملات غير لازمة
 للمخاطبة على ما مر قلت تعليله بقوله لان عدالة الخبير في المعاملات غير لازمة دليل واضح على كون مراده بغير الثقة غير العدل وباشقة العدل

وكذا الخبر بخبر الكرخي قد أدى اختراق الرضا عليه السلام من وجه واحد بل هو عدل لأن ما عليه من العقل
يدل على صحة ما عليه من العقل فثبت للمنزوم بالظاهر بخلاف ما اذا كانت المتكثرة من وجه واحد في الرضا عليه السلام حيث قيل من الواحد فيه
لان العلم طارة وهذا دليل على انه لما ثبت للمنزوم فافتقر الى العقل في الحرف بل هو العرف فثبت ما كانت جارية من غير وجه واحد بل هو عدل لان
فلا يكون تقيها من قبل الحرفايات انما هو الاصل لموسى وان لم يجرى الصفة للمنزوم وهو ذو اليد بخلاف ما تقدم قال ان اذ ابلغ المسلم حرفة واخذ بحرفه او طرده بين
فانما يكون صاحب الدين انما حده من ورائه ان الباطن نصرناه فلا بأس بما هو الفرق بين اليقين في الوجه الاول قد يطل ان يجرى اليقين في وجه التسليم في الشرع من ذلك
للشئ فلا يصح اخذ من يبيح وفي الوجه الثاني هو اليقين انه مال المتكثرة في حق الذي يملكه اليقين من ذلك يتوقف على كون الفوات الاثني عشر واليهام
انها كان الله في اليد يرضاه بخبر ما حله وكذا لما التطف فاما اذا كان اليقين في وجه واحد بل هو عدل لان ما عليه من العقل فثبت للمنزوم فافتقر الى العقل في الحرف بل هو العرف فثبت ما كانت جارية من غير وجه واحد بل هو عدل لان
من العادة ووق في اليقين من وجه واحد بل هو عدل لان ما عليه من العقل فثبت للمنزوم فافتقر الى العقل في الحرف بل هو العرف فثبت ما كانت جارية من غير وجه واحد بل هو عدل لان
سلوكه من غير وجه واحد بل هو عدل لان ما عليه من العقل فثبت للمنزوم فافتقر الى العقل في الحرف بل هو العرف فثبت ما كانت جارية من غير وجه واحد بل هو عدل لان
سكونه في وجه واحد بل هو عدل لان ما عليه من العقل فثبت للمنزوم فافتقر الى العقل في الحرف بل هو العرف فثبت ما كانت جارية من غير وجه واحد بل هو عدل لان
ان كل صفة من افضة او ذواته من وجه واحد بل هو عدل لان ما عليه من العقل فثبت للمنزوم فافتقر الى العقل في الحرف بل هو العرف فثبت ما كانت جارية من غير وجه واحد بل هو عدل لان
الخاصة من وجه واحد بل هو عدل لان ما عليه من العقل فثبت للمنزوم فافتقر الى العقل في الحرف بل هو العرف فثبت ما كانت جارية من غير وجه واحد بل هو عدل لان
ليظة قد عرف من الله ورى الله منه وقيل بالشرهان ما دونه دليل على جلاله واشهره وما فوقه كثير اجل قد عرف في غير موضع ويقع التقلد من المؤمن ان يتدبر في
وبين ان يتدبر في الخط والصلاة والله وقيل للدلالة الحاقبة في الدنيا ما اياها وان قلنا انما هو حاصل ان العجزة في الطعام غير محسوم في

عليه من قبل اوله كان اوده بالثقة من غير على كلامه ان كان فاستا وبغير الثقة من الاية على كلامه كما توهم جماعة من الشرع على ما مر من تعليق قول فخره ان كان
كا كبر الراي انصاوق يقول ان وجه الخبر في المعاملات غير لازمة فانه لا يجرى من عدم لزوم عدمه من كونها غير لازمة فثبت ما كانت جارية من غير وجه واحد بل هو عدل لان
المنهي فلم يذكره ههنا هو ان الخبر في المعاملات غير لازمة فانه لا يجرى من عدم لزوم عدمه من كونها غير لازمة فثبت ما كانت جارية من غير وجه واحد بل هو عدل لان
بانه يقبل في المعاملات قول الفاسق مطلقا ولا يقبل في الديانات قول الفاسق ولما المستورا الا اذا كان اكبر راى السامع انه صادق فكان
ما ذكره ههنا مما انفاه لما بهناك لان ما اعتبره بينا في الديانات و دون المعاملات قد اعترضه ههنا في المعاملات ايضا وقد تمهيد بين الغش والبرود و
الاشكال فذكر اجله ما ذكرناه واجاب عنه حيث قال يريد على المص انه اذا كان قبيحا غيره متوقفا على حصول اكبر الراي لا يتبعى في ذلك بل هو عدل لان
والديانات فان خبره الفاسق يقبل في الديانات ايضا با كبر الراي على ما وجوا به ان خبر الفاسق انما يقبل في الديانات با كبر الراي او اصل
بعد التقرى بخلاف ما نحن فيه حيث لا يشترط التقرى فتامل انتهى آقول جوابه ليس بشئ فان اكبر الراي لا يمكن ان يحقق بدون التقرى اذ اخرجت
طلب ما هو احرى الامر في غالب الظن كما صرح به في عامة كتب اللغة ما لم يطلب ذلك لم يتوجه اليه كيف يتصور حصول اكبر الراي فلا معنى له في
اشتراط التقرى فيما نحن فيه عند اشتراط اكبر الراي فيه وانما اعتبره اكبر الراي فيه باعتبار التقرى بينه وبين هذا وقع التعيين في بيان هذا المسئلة بعينها
في ايسر البراني بل يفتقر التقرى بل اكبر الراي حيث قال فيه وان كان المنهي في يديه الجارية فاستا لا تثبت ابانة المعاملة معه بنفس الخبر بل هو عدل لان
ذلك فان وقع تحريم على انه صادق هل له الشره انه وان وقع تحريم على انه كاذب لا يمكن له ان يشتر سياسته وان لم يكن له راى يتبعى ما كان على
ما كان كما في الديانات انتهى ثم قول الاشكال المذكور لا يختص به الكتاب بل يتبع على غيره ايضا وان ههنا قال ليقوم التفتت زاني في التدرج
ذو كثر الاسلام في موضع من كتابه ان اخباره يعدل يقبل في المعاملات من غير انعام التقرى في موضع آخره يشترط التقرى ومحمد حرمه الله ذكر
التقية في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجماع المعنية وقال في التوجيه يقبل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيره ما ذكره
في الجماع الصفه يشترط التقرى ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصته ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان انتهى وقد ذكرت فيما مر في
او ان كتاب الكراهية بعد نقل هذه التوجيهات عن التلويح ان المختار عندي من بيننا هو التوجيه الثاني لانه هو العاظم لمادة الاشكال
العارف بين المعاملات والديانات اذ لا رخصت في الديانات بدون التقرى والان ايضا اقول كذلك فيحصل التوفيق بين الكلايين اتفاقا
في هذا الكتاب وغيره قوله لان اكبر الراي يقام مقام اليقين قال صاحب الفتاوى يعني فيما هو اعظم من هذا كالفروج والدما الا يرى اتفاق
ترجع امره فادعها عليه انسان وانجره انما امرته وسعه ان يطأ با اذا كان ثقة عنده او كان اكبر راية انه صادق وكذا اذا دخل رجل
على غيره للامانة هر سيفه فلصاحب المنزل ان يقوله اذا كان اكبر راية انه ناص قلبه فقتله واخذ ما له ولا يكون اكبر راية انه ناص قلبه فقتله
بقتله انتهى وقد عليه بعض المتأخرين حيث قال قول لان اكبر الراي يقام مقام اليقين اى في كثير من الاحكام حتى يجب شي كالتمويه اى

منه

١١٣

ولقد كان كماله في كل من منعه البيت ولهذا يجب الحرج والتسليم ولا مصيبة فيه وانما المصيبة بفعل المشرك وهو من غير ان يرفع يده عن البيت وانما
 قيل بالسواد كانه لا يكون من اهل البيت والكناش اظهرهم الخنازير في الامم بالظهور وشعار الاسلام فيها الخراف السوا - قالوا هذا كان في سواد
 الكفرة لان غالب اصحابها اهل الذمة فاساق سوادنا فكل كلام الاسلام فيها ظاهر فلا يجوز ان فيها ايضا وهو الاصح قال من جعل الذي حرم الله عليه
 له الامم من حقيقته وقال ابو يوسف في قوله ذلك لانه لما نزل المصيبة وقد حرم الله على المسلمين في حق المشركين كالحمل اليه مكة المصيبة في شياخه او مرضه
 فليس له ان يولي الشرب من غير ان يولي ولا يقصد من الحديث محرم على المشركين في حق المصيبة قال ابن عباس فيهم بنوا بؤس ملكه ويكرههم ان يهاو هذا عند ال حنيفة سرية

اقوى راجح فلا اقل من ان يكون مساويا للاحتمال خلافة فالشك على معناه المصطلح عليه قطعا ولو كان احتمال ان لا يستعمل في اغتبه حنيفة
 مرجحا كان احتمال ان يستعمل في الغتبه قويا اجماعا فيجب ان يكون بين السلاح من مثل في ايام الغتبه مكره وواجب المسلم على خلافة وبالحاجة لا
 للشرح المذكور اصلا قوله ولان الاجارة تزول على منقعة البيت ولهذا يجب الاجر والتسليم ولا مصيبة فيه فانما المصيبة بفعل المشرك وهو
 اختار في قطع نسبتة عن اقول يتقضى هذا التحليل المذكور من قبل ابي حنيفة في حقه المسئلة بمسائل متعددة كثيرة مذكورة في الذخيرة والحيطة وقفا
 فاصفيان وسائر الثقات من غير بيان خلافة في شيء منها من واحد من اثنتا عشرة اذا استاجر الذي من المسلمية ليصل فيها فان ذلك
 الاجر في قول في الحيطة والذخيرة لانه استاجر ليصل فيها وصلوة الذي مصيبة عندنا وطاعة في زعمه وامي ذلك اعتبرنا كانت الاجارة باطلا
 الاجارة على ما هو طاعة او مصيبة لا يجوز ان يمتنع منها اذا استاجر المسلم من المسلمية ليصل فيها المكتوبة او ان غاية فان زعمه الاجارة
 الاجر في قول علمنا عندنا الشافعي يجوز قال في الحيطة وبهذا الاشهاد وقعت على ما هو طاعة فان تسليم الدار ليصل فيها طاعة ومن ذهبنا ان الاجارة
 على ما هو طاعة لا يجوز وعنده يجوز وكان هذا بمنزلة ما لو استاجر رجل للاذان او الامانة لا يجوز عندنا لانه طاعة وعندنا الشافعي يجوز فكل ذلك
 استعمل ومنها ان اذا استاجر من ذي يمين ليصل فيه لا يجوز قال في الحيطة والذخيرة لان صلوة طاعة عندهم مصيبة عندنا وامي ذلك كان
 لم يجر الاجارة انتهى اذ لا يخفى ان التحليل المذكور في الكتاب من قبل ابي حنيفة في مسئلة يتقضى ان لا تبطل الاجارة في تلك المسئلة
 ايضا فان الاجارة انما تزول على منقعة البيت ولهذا يجب الاجر والتسليم ومنقعة البيت ليست طاعة ولا مصيبة وانما الطاعة والمصيبة
 بفعل المشرك وهو مختار في قطع نسبتة ذلك النفس عن المجر فينبغي ان تصح الاجارة فيها ايضا عنده مع ان الامر ليس كذلك كما عرفت فان
 قلت ان الاجارة وان وردت على منقعة البيت الا ان يجعل منقعة عين العدل لاجل الطاعة او المصيبة تاثيرا في بطلان الاجارة قلت فيمكن
 الامر كذلك فيما نحن فيه ايضا واحاصل ان الفرق بين تلك المسائل وسئلنا هذه في الحكم والدليل مشكل جدا فليتنا على ما ذكر في الذخيرة
 والحيطة اذا استاجر الذي من المسلم دار ليكنها فلا بأس بذلك لان الاجارة وقعت على امر مباح فجازت وان شرب قيسا او شرب قيسا
 لا يسلب او دخل فيها الخنازير لم يمتنع المسلم في ذلك شيء لان المسلم لم يجر لها انما اجرك لئلا يكون بئزلة ما لو اجره وراسم فاسق كان
 يساها وان كان قد يقضى فيها ولو اتخذ فيها بيعة او كنيسة او بيت تاركين من ذلك ان كان في السواد وقال شيخ الاسلام واراؤ بهذا اذا
 استاجر الذي ليكنها ثم اراد بعد ذلك ان يمتد كنيسة او بيعة قيسا فالما اذا استاجر في الاثداء والبيعة ببيعة او كنيسة لا يجوز ان يبيت
 لفظ الذخيرة والحيطة قال بعض المتأخرين بعد نقل ذلك عن صاحب الحيطة والاشهاد ببيعة وبين ما ذكره اخص من التتبا في اقول ان التتبا
 بينها ممنوع ان يجوز ان يكون بناء وقول شيخ الاسلام فالما اذا استاجر في الاثداء والبيعة ببيعة او كنيسة لا يجوز على قول ابي يوسف ومحمي
 هذه المسئلة تكون مختار لنفسه قوما واما يلزم الثنا في بينهما ان لو قال لا يجوز عند ابي حنيفة او قال لا يجوز عند جميع
 جميعا وليس فليس وذكر احد القولين في المسئلة اختلفية بدلان بيان الخلفات ليس بمنزلة في كلام الثقات وعن براتري كثير اصحاب

الحيطة

الحيطة

وقال وبأس يديم أرضها وهذا رواية عن ابن خزيمة قال لا يملكها لهم لظهورها لأخصاص الشرعي بها فصار البناء وكان خزيمة قراة في الإسلام
 أن ملكة مزاج بلعها أو لا في ذلك كما يشهد بحسنه لأنها فائدة الكعبة وقد ظهر اثر التعظيم فيها حتى كأنه يصيد ما لا يتخلى خلاها ولا يعبث
 شوكة فكل في حق اليميم بخلاف النيا لأنه خالص ملك الباني ويكرم لعازها أيضا لقوله عليه السلام من جاوز من مكة حكا عما أكل الربيع وكان
 مكة تسمى السواب على عهد رسول الله عليه السلام من احتاج إليها سكتها من استغنى عنها سكن غير دين وضع درهما عند قبيل يأخذ منه ما شاء
 يعكروا له ذلك لأنه ملكه قرضه بغيره نعماد هو ان يأخذ منه ما شاء حلالا وحلالا وهو رسول الله عليه السلام عن قرض
 جرقعا وينبغي ان يستوي دعه لقران من من ما شاء جرقعا لأنه لا بد له من قرض حتى لو هلك لا شيء على أخذ والله اعلم

يذكرون قول ابي حنيفة في كثير من المسائل الخلافية بدون بيان الخلاف ثم الشرح يبينون الخلافات الواقعة في ذلك وكيف لا يكون
 سواد شيخ الاسلام بقول المزبور ما ذكرناه وقد صرح محمد رحمه الله في الجامع الصغير بأنه لا بأس عند ابي حنيفة ان تواجب بيك تين في بيت نار أو كنيسته
 اوبية او يبلع الخمر فيه بالسواد وهل يطبق بيش شيخ الاسلام ان يغفل عن مسألة الجامع الصغير ثم قال ذلك لبعض ثم كلام المص صرح في ان
 اجارة البيت يبلع فيه الخمر كونه مصيبة انما صحت عند ابي حنيفة لئلا يفسد فاعل مختار وقد صرح صاحب المحیط بان صحتها لعدم كون بيع الخمر
 للشيء بشره لان خطاب التحريم غير نازل في حقه ولا خافيا بينهما ايضا من التناهي انتهى اقول كوكلام المص صرحا فيما ذكره من بيع الجوز ان يكون في
 المص وانما المصيبة بفعل المتاجر وهو مختار فيه خارجا عن بيع الخمر فان في المسئلة المذكورة صور ايجاز البيت لان يقدف في بيت نار وانما
 لان يقدف في كنيسته و ايجازه لان يقدف في بيته و ايجازه لان يبلع فيه الخمر ولا شك ان اتخاذه بيت النار واتخاذه كنيسته واتخاذه البيعة مصيبة
 لغرضي ايضا لكون الكفار مخاطبين بالايمان بلا خلاف واتخاذه تلك الامور في الايمان فكانت مصيبة قطعاً وان لم يكن بيع الخمر مصيبة لكان
 بناء على القول بان خطاب التحريم غير نازل في حق الكفار فيجوز ان تكون الصور الثلث الاولى مغلبة على صورة بيع الخمر في قول المص في انما
 بفعل المتاجر وهو مختار فيه قطعاً نسبة عنده كما في قول وانما المصيبة في صورة اتخاذه المصيبة بفعل المتاجر وهو مختار فيه قطعاً نسبة ذلك الغرض
 الموجود انما في غير صور اتخاذه المصيبة وهي صورة بيع الخمر فالامر بينه وبين ما صرح به صاحب المحیط كما لا يخفى في كلام
 لوسلم والالتكلام المص على كون بيع الخمر ايضا مصيبة للذمي فلا يخفى في ذلك لان في قول خطاب التحريم في حق الكفار قولين من شأنهما التخصيص
 غير نازل وعند بعضهم نازل كما عرفت في اصول النقة في فضل ان الكفار مخاطبون بالشرائع ام لا فيجوز ان يكون مبنى كلام صاحب المحیط على القول

القول الثاني

الاول ومبنى كلام المص على القول الثاني وكل وجه هو مولد بما قوله وقال لا بأس ببيع أرضها وهو رواية عن ابي حنيفة قال ما يملكها لهم لظهورها
 الاختصاص الشرعي بها فصار كما كتبنا قال في الكافي بعد ذكر نبره التعليل وقوله عليه السلام وهل ترك لنا عقيل من ربيع وليس على ان حصار مكة
 عرضة التملك انتهى واصل هذا على ما ذكر في غاية البيان وغيره ما روى الطحاوي في شرح الاما را بساوده الى اسامة بن زيد ان قال
 يا رسول الله انزل في ذلك بركة قال عليه السلام فهل ترك لنا عقيل من ربيع او دور وكان عقيل وراثا باطال وطالب ولم ير شيئا جوف ولا
 لانها كانا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين وكان عقيل من اهل مكة وعقيل من اهل مكة يقول لا يرث الموسى الكافر حتى يهدى ما يدل على ان
 كنه تملك وقورث لا تدره كرفيا ميراث عقيل صاحب لا يترك ابوطالب فيسما من ربيع ودور انتهى ثم ان بعض المتأخرين بعد ان ذكر ما في الكافي
 واصله المزبور على التفصيل المذكور قال ولا يخفى عليك ان هذا الحديث لا يدل على ميراث الارض قطعاً لاحتمال جريان الارث على الاجبية
 دون الاراضي الا يرى الى صحة هذا الحديث ايضا لو كانت الاراضي والاجبية عليها مملوكة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى تمييز ان ميراث
 المذكور يدل على ميراث الارض قطعاً او قد ذكر فيه انه عليه الصلوة والسلام قال وهل ترك لنا عقيل من ربيع او دور والربيع جمع بين
 وهو الدار بعينها حيث كانت والحمة والنزل كذا في القاموس وغيره ولا شك ان كلام من الدار والحمة والنزل انتهى لما يشتمل البناء

القول

مسائل متفرقة

قال ويكره التشهير والنقطة في المسجد لعمول ابن مسعود رضي الله عنه بترتدوا القرآن ويروى بخرتدوا والمصاحف وفي التشهير النقطة ترتد التوراة
 لأن التشهير على من خطه الكافي والنقطة بضمها كراهية الكراهية عليه فيكرة قالوا في زماننا لا بد للجهنم من كراهية فترتد ذلك اخلالاً بالخطوط وهما في القرآن
 حسنا قال ولا بأس بتجلية المصاحف لما فيه من تعظيمه وصداقته في مسجد تنزيهه بما لا يذهب وقد ذكرناه من قبل قال ولا بأس بان يدخل
 أهل الذمة المسجد الحرام وقال الشافعي يكره ذلك وقال مالك يكره في كل مسجد للشافعي بقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام
 بعد عامهم حاله وان الكافر لا يخلو من جنابه لانه لا يفتل اغتسل لا يجتبه عنها ولا يجنب المسجد ويرى ما يجتبه مالك والتعليل بانها استعمال
 فيتعظم المساجد كلها ولنا ما روى ان النبي عليه السلام انزل وقد ثقيف في مسجد وهم كفار وكان الحنث في اعتقادهم فلا يؤدى
 الى تلويث المسجد ولا ياتى محمولة على المحض استيلاء واستملاء او طائفتين عن الله كما كانت عاد تعرف في الجاهلية

التي هي الارض فكان معنى قوله عليه السلام وعمل ترك لنا عميلين من رابع او دورا ترك لنا شيئا من البناء والارض واذا كان وجه عدم ترك شيئا
 ذلك استيلاءه على كل من ذلك بالارث من ابى طالب كما ذكره الطحاوي في شرح الآثار دل الحديث المذكور قطعاً على ميراث الارض ايضا وانما
 لا يدل على ذلك لو كان لفظ الحديث وعن ترك لنا عميلين من جويت وليس كذلك كما ترى بل للاجمال اصلا لان يكون كذلك اذ لو كان كذلك
 لما تم جوازها من قول سامة يا رسول الله انزل في دارك بركة فان عدم ترك عميلين بيننا باستيلاءه على الابنية وحده لا يقتضيه عدم تركها ايضاً
 حتى لا يمكن النزول في عرصة واره ايضاً وهذا مع وضوح كنهه حتى على ذلك البعض والتعجب انه قال في حاشيته كتابه في هذا المقام الرابع جميع
 وهو الدار بيننا والمحل والنزل كذا في القاموس انتهى وقال في اصل كتابه ولا يخفى عليك ان هذا الحديث لا يدل على ميراث الارض قطعاً
 لاحتمال جريان الارث على الابنية دون الارض ولم يلاحظ انه على ذلك كنهه جواز النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وهو ترك لنا عميلين من
 رابع او دوروات الهادي الى سواد السبيل وهو حسبي ونفسم الوكيل

مسائل متفرقة قوله ولا بأس بتجلية المصحف لما فيه من تعظيمه وصداقته في مسجد تنزيهه بما لا يذهب وقد ذكرناه من قبل قال الشافعي
 يعني في فصل القراءة من الصلوة وقد سبقه صاحب النسخة الى التفسير بهذا الوجه اقول هذا سهو من الشارحين المذكورين لان المصنف ذكره
 في فصل القراءة من الصلوة لا صريحاً ولا التزاماً بل انما ذكره في باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها من كتاب الصلوة في فصل اوله ويكره
 استقبال القبلة بالفرج في اقلها يكره ذلك بالنظر الى محله قوله للشافعي قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم
 بما قال تاج الشريعة في مثل دلالة الآية على معنى الشافعي فيص انما تعالى المسجد الحرام بالذم كقول علي ان النبي عن الدخول خاص في قوله
 انما يحصر الحكم في الشيء او يحصر الشيء في الحكم لقولنا انما الطيبين زيد وانما زيد طيب انتهى اقول ان قوله لان انما يحصر الحكم في الشيء او يحصر الشيء في
 الحكم ليس بكلام مفيد هنا لان الخلاف ان الكفار بل يجوز لهم ان يدخلوا المسجد الحرام ام لا لاني انهم نجس ام لا وكلمة انما في الآية المذكورة
 انما هي في قوله تعالى انما المشركون نجس لاني قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم نهى عن اقترابهم الذي تعبيره كلمة انما هو في الجملة التي دخلت
 عليها كلمة انما لاني الجملة الاخرى ظاهراً التقريب قوله ولان الكافر لا يخلو من جنابه لانه لا يفتل اغتسل يجزبه عنها ولا يجنب المسجد الحرام بعد عامهم
 ان هذا الدليل لو تم لدل على ان لا يدخل الكافر شيئا من المساجد ونهى الشافعي ان لا يجوز دخول الكافر المسجد الحرام دون سائر المساجد
 فلم يكن هذا الدليل ظاهراً لانه لا يثبت انما كان مناسباً للذهب ككلامه لا يخفى قوله ولان الحنث في اعتقادهم فلا يؤدى الى تلويث المسجد
 بعض المتأخرين ظاهراً ان هذا دليل آخر ولا وجه له فتح التعبير حذف حرف التعليل ليكون اشارة الى وقوعه ان يقال كيف انزل في سجدته
 قد وصفتم الله تعالى بكونهم انما سا انتهى اقول ليس ذاك بشيء اذ لا شك في صحة ان يكون هذا دليل آخر خطياً لنا فان الحنث اذا كان في
 اعتقادهم فلا يؤدى الى تلويث المسجد فلا يكون في دخولهم المسجد باس لاحتمال دخول ذلك البعض ولا وجه له تحكوا لا يخفى وكونه دليلاً متقلاً
 على اصل المدعى لا ياتي في ان يفتن الجواب عن ان يقال كيف انزل النبي عليه السلام وقد ثقيف في سجدته وهم كفار وقد وصفهم الله تعالى

قال في ذكر استعمال الخصيان ان اضيق ما وجد في الحديث انما هو في من كان له من الخصية البنية والقول هو
 عن ابن ابي عمير في حديثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يصنع الرجل بغير اذنه ان كان له من الخصية البنية والقول هو
 السلام عليه في حديثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يصنع الرجل بغير اذنه ان كان له من الخصية البنية والقول هو
 قلنا لا بد له ان يكون قد كان له من الخصية البنية والقول هو
 ثم انما كان يريد به الخصية البنية والقول هو
 وهذا هو الصحيح في قوله صلى الله عليه وسلم لا يصنع الرجل بغير اذنه ان كان له من الخصية البنية والقول هو
 ويروى في حديثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يصنع الرجل بغير اذنه ان كان له من الخصية البنية والقول هو
 ثم انما كان يريد به الخصية البنية والقول هو
 وهذا هو الصحيح في قوله صلى الله عليه وسلم لا يصنع الرجل بغير اذنه ان كان له من الخصية البنية والقول هو
 ويروى في حديثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يصنع الرجل بغير اذنه ان كان له من الخصية البنية والقول هو
 ثم انما كان يريد به الخصية البنية والقول هو
 وهذا هو الصحيح في قوله صلى الله عليه وسلم لا يصنع الرجل بغير اذنه ان كان له من الخصية البنية والقول هو

يكون ثم شبكها كما حكى انه عليه السلام لما انزل في مسجده وضرب له خزيمة قالت الصحابة قروم انما هو فقال عليه السلام ليس على الارض من انما هو
 شئ وانما انما هو فقال عليه السلام من عادته النصف ان جعل كثيرا اما علة النصف وليلا مستقلا فعليا على اصل المسئلة افادة لانفا بين مساويهما
 ايضا من ذلك القبول ثم يريد على ظاهر الدليل انه تعليل في مقابلة النصف وهو قوله تعالى فلا تقر بالمشرك الحرام بعد ما علمه والتعليل في مقابلة
 النصف غير صحيح على ما عرفت في علم الاصول فاجاب المصنف بقوله والآية محمولة على المشرك استيلاء الخ قوله ويكره استئذام الخصيان قال الرازي
 والخصيان بعضهم الناجم من جهة كالشنيان جمع شئ فبمعنى بعض المتأخرين اقول ما ذكره ليس صحيح فان المضبوط في عاقبة الاعتبار من كتب اللغة
 ان جمع خصى هو خصيان بكسر الخاء وخصيته قال في مختار الصحاح والرجل خصى وجمع خصيان بالكسر وخصيته انتهى وانما كون الخصيان
 بالضم جمع خصى فلم يسم من آتت اللغته قط قوله وكذا لا بد من تعلق عزه بالعرش وهو محذور وان الله تعالى في جميع صفاته قد علمه قال بعض
 المتأخرين يرد عليه ان حدوث تعلق صفة تعالى بشئ حادث لا يوجب حدوث تلك الصفة لعدم تعلقها على ذلك التعلق فان صفة العز
 ثابتة له تعالى اذ لا يوجد له عدم تعلقه بالعرش الحادث مثلا قبل خلقه لا يتلزم انتفاؤه ولا نقصاناً فيه كما ان عدم تعلق كمال قدرته
 بهذا العالم المحيىب الصنع قبل خلقه لا يوجب عدم قدرته اذ نقصان فيه وبالجملة التعلقات الحادثة من مظاهر الصفات لا ساها ولها فالاولى في تصرفه
 الدليل ان يقال كما قاله صاحب الكافي لا يوجب عزمه بالعرش وان عزمه حادث والعز صفة القدسية حيث جعل لزوم كون عزمه حادثا واما
 في غير الايهام فخال الي هنا كلامه اقول ان صاحب الكافي وان جعل كون لزوم عزمه حادثا في غير الايهام لانه علة ايهام ان
 عزمه حادث بتعلقه بالمحدث حيث قال لا يوجب عزمه بالعرش وان عزمه حادث لتعلقه بالمحدث والعز صفة القدسية لم ينزل موصوفا
 به ولا يزال موصوفا به انتهى فكان ما قاله صاحب الكافي ايضا لزوم تعلق عزمه بالمحدث فلم يكن فرق بين ما قاله المصنف في ورود ما ذكره
 ذلك القائل خلاصته لقوله فالاولى في تصرفه الدليل ان يقال كما قاله صاحب الكافي وان لم يرد ذلك القائل قبول صاحب الكافي لتعلقه
 بالمحدث فيكون علة قوله وان عزمه حادث لتعلقه بالمحدث ظاهر وان لم يصح به اذ لا شئ يوجب كون ذلك سواه وعن نه اتري كل من يتبين
 وجه الكراهية في الدعاء المذكور من مشائنا جعل المدار لزوم تعلق عزمه بالمحدث قال في المحيطة واما بقوله الاول فلان لا يوجب عزمه بالمحدث
 وان عزمه حادث فتعلق بالمارث والله تعالى متعال من صفة المحدث انتهى وقال في هذا السلام في شرح الجامع الصغير وان كان من المشرك
 وهو المعروف في هذا الدعاء فانه يكره ايضا لا يوجب عزمه بالعرش حادثا لتعلقه بالمحدث والله تعالى عزيمه بل موصوفا به ولا يزال
 موصوفا به انتهى الى غير ذلك من عبارات المشرك العظام في هذا المقام ثم اقول في الجواب عما اورده ذلك بعض الظاهرين ما يرد
 عنه هنا ليس ايهام مطلق تعلق عزمه بالمحدث او قد تقرر في علم اصول الدين ان ظهور المحدثات كالماء في الفضة ثم المحدث الى وانما هو
 بحسب تعلق ارادة الله تعالى وقدرته بذلك والمحدث انما هو في التعلقات دون اصل الصفات فلا نقصان في تلك اصلا بل هو
 كمال محض لا يخفى فكذا الحال في صفة عزمه تعالى وانما هو اوجه بابه لوجه ايهام تعلق عزمه تعالى بالمحدث لتعلقها خاصا وهو ان يكون في كل المحدثات

نور

في

كتاب احياء الموات

قال الربيع بن ابي عمير لا يقطع الماء منه او اقلية الماء عليه او ما شبه ذلك مما يمنع الزراعة حتى يدل الماء بطلان القطع قال فقام
 منها عاديا لا ملك له او كان مملوكا او كان مملوكا لا يعرف له مالكين وهو يبيع من القرية بحيث اذا وقف انسان من اهلها فاصح الصورتين
 هو ما يت قال حتى الشفعة هكذا ذكره القدرى ومنه العادى ما قد خربته وآرؤى من عمن انه يشترط ان لا يكون مملوكا مسلما او ذمي مع انقطاع
 لا يوافق بها التمكن ميتة مطلقا فالملقح مملوكه مسلم او ذمي لا يكون مما تار اذا التعريف ما لا يمكن لجماعة المسلمين بل يظهر له مالك تن عليه
 فيمن الزمان تقصيرا هذا بعد من القرية على ما قال شرطه ابو يوسف لان الظاهر ان ما يكون قريبا من القرية لا يقطع ارتفاعا اهلها عنه فيدل الحكم عليه
 باعتبار انقطاع ارتفاع اهل القرية منها حقيقة وان كان قريبا من القرية كما ذكره الامام المعروف بظاهر المصنفات فيمنه الشخص به اعتماد على الاختلاف
 ابو يوسف قدس احياء باذن الامام ملكه وان احياء بغيره اذنه لم يملكه عند ابو حنيفة ربه وقال يملكه لقوله عليه
 السلام من يعي ارضنا ميتة فهو له وكانه مال مباح سبقت يد الله فيملكه كما في المحطب والمريدي

فقد راع كونه بعيدا من اللفظ جدا الاحتياج الى التفسير مرتين يصير بتركة اللغوي الاصل في هذا العام لا يبق بشان الامام الربيعي محمد ذلك للمام
 وان كان المراد الاب لم يعرف اسلامي لا حين الاقطا ولا بعده ولا يصح ان يكون بياننا للواقع اذ لا يلزم ان لا يكون اللغوي الا ذلك فانه
 قد يكون له اب معروف بعد الاقطا بان اوعى اصدا انبه وشاع ذلك فانه مقبول في الشرع كما مر ولا فرق بينه وبين سائر الاولاد والذين يحتاج
 ثبوت نسبه الى دعوة الاب كما في المولود من امته فالحق عندى ان قوله الاب لا يقيد احتراسي عن اللغوي الذي كان له اب حاضر فانه لا يجوز ان
 كان في يده مثل ذلك اللغوي ان يعقب النسبة او لا صدقة له على موجب ما مر في كتاب المسنة من ان زوج الصغيرة يملك قبض النسبة لها بعد الزفاف
 مع حضرة الاب لتفويض الاب امور بالية والالة بخلاف الامم وكل من يولد لها غير با حيث لا يملكونه الا بعد موت الاب او هيبة غيبية متعلقة فيهم
 لان تصرف هؤلاء الضرورة لا تفويض الاب ومع حضرة الاب لا ضرورة انتهى اذ لا شك ان المتقط داخل في كفاية قوله وكل من يولد لها غير با فانه
 ان لا يملك قبض النسبة للصغيرة التي كانت في يده وعمله كما لا يخفى فتبصر

كتاب احياء الموات

قال جمهور الشراح مناسبة هذا الكتاب بكتاب الكراهية يجوز ان يكون من حيث ان في مسائل هذا الكتاب ما يكره وما لا يكره انتهى وقال الشارح
 بعد نقل قولهم المذكور ونحوه ليس بشي لانه قل كتاب من الكتب يخلو على ما يكره وما لا يكره انتهى اقول بل ما ذكره نفسه في اورد عليهم ليس بشي لان ما ذكره
 في ترتيب الكتب السابقة واللاحقة من المناسبات ملحوظة فيما ذكره او ههنا من المناسبات بين هذا الكتاب وحققت كتاب الكراهية وكونه غير
 اذ لو غير ذلك لكانت بعض من المناسبات السابقة واللاحقة وليكن هذا المعنى على ذكره فانك في مواضع شتى قوله الموات بالاشيخ
 به من الارض لا يقطع الماء منه او اقلية الماء عليه او ما شبه ذلك مما يمنع الزراعة قال بعض الفضلاء هذا تعريف بالاعم لصدقه على ما له مالك معروف
 لا يتفق به لاحد الامور المذكورة ذلك ان قوله هذا تفسير للمعنى اللغوي انتهى اقول توجيهه الذي ذكره بقوله ذلك ان قوله لا يقطع الماء ليس تاما فان
 تميز ان لا يكون له ملك معتبر في معناه اللغوي ايضا قال في الصحاح والموات بالفتح بالارواح فيه والموات ايضا الارض التي لا مالك لها
 الا دمين ولا يتفق بها احد انتهى وقال في القاموس والموات كضراب وكسحاب بالارواح فيه وارض لا مالك لها انتهى فعلى تقدير ان يكون ماني
 الكتاب على تفسير المعنى اللغوي تكون تفسير بالاعم ايضا لا يقال هل المعنى اللغوي للموات بالارواح فيه والذي ذكره في الصحاح والقاموس
 شاميا هو معناه العرفي او الشرعي فلم يكن تميزا ان لا يكون له ملك معتبر في معناه اللغوي لانا نقول ان الظاهر المتبادر من ان يذكر معنى اللفظ
 في كتب اللغة بلاضافة الى العرف او الشرع ان يكون ذلك المعنى معناه اللغوي سيما من قيد ايضا في قوله في الصحاح والموات ايضا
 الارض التي لا مالك لها وان لم يكن الامر كذلك فيصاغ فيه بل كان معناه اللغوي هو الذي ذكره ولا فلا شك ان بالارواح فيه اعم من الارواح
 التي لا يتفق بها بل من مطلق الارض فعلى تقدير ان يكون ماني الكتاب على تعريف المعنى اللغوي يكون تعريفا بالارواح وبوليس باقل فيها
 من التعريف بالاعم وهذا الذي ذكرنا نظرا الى ما ذكره صاحب الشريعة وما احب الكفاية في شرح هذا المقام حيث قال قوله الموات بالاشيخ

قوله عليه السلام ليس المراد الا مطابته به نفس صاحبه وما رواه ياحتمل انه اذن لقوم لا ينسب بشرع وكان معذور ومبوءة
 الى يد المسلمين بالانجاب الخيل والركاب فليس كاحيدان تختص به بدون اذن الامام كما في سائر الغنائم ويجب فيه العشر لان ابتداء توظيف
 الخسار على المسلم لا يجوز الا اذا سقاه جاهد الخراج لا نه حينئذ يكون ابقاء الخراج على اعتبار المار قتلوا
 احياءا ثم تركوها دون غيرها فقد قيل الثاني اقول بانه لا دلالة على استغلافها لانهما فاذا اقرها كان الثاني اقول بها

من الارض تجديده لغوي وزيد عليه في الشرع اشياء اخرها بنافي قوله كما كان عاديا لا مالك له او كان مملوكا في الاسلام لا يبرئ له ما كان عليه
 وبوجهين من القرية بحيث اذا وقعت انسان في ارضي العام فمجان لا يبيع منه فهو موات انتهى ما نقلت قوله ولا في معنى قوله عليه السلام
 ليس للمرء الا ما طابت نفس امامه به اقول فمجان ان يقول ان اعتبره عموم نداء الكريه يلزم ان لا يملك احد شيئا من الاملاك بغية اذ لا يملك
 مع ظهور خلافه اذ لا شك ان كل احد يستبد في التملك بالبيع والاجارة والهبه والارث والوصية ونحوها من اسباب الملك من غير توقف على
 اذن الامام وان لم يبره عموم لانه المطلوب بهنا فان قلت عموم غير مستبره بل هو منقوص بما يحتاج فيه الى راي الامام ما ذكرنا من سبب التملك
 لا يحتاج فيه الى راي الامام بخلاف ما نحن فيه قلت كون التملك فيما نحن فيه مما يحتاج فيه الى راي الامام اول المسئلة فيلزم المصداق في قوله
 قوله وما رواه ياحتمل انه اذن لقوم لا ينسب بشرع تقريره ان المشروعات على نوعين احد بانسب الشرع والاخر اذن بالشرع قالوا
 كقوله عليه السلام من قاء او رعت في صلوة فغلبت من والاخر كقولنا عليه السلام من قتل قتيلاً فله سلبه اي الامام ولا يذون لغايري
 بهذا القول وكان ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم اذ اذن لقوم معينين وتحريرهم على القتال لانفسهم شرع فكذا لك في يومنا هذا من قتل قتيلاً
 لا يكون سلبه له الا ان ياذن الامام فيجوز ان يكون قوله عليه السلام من احياء ارضاً ميتة فهي له من في لك القبول وحاصله ان ذلك الكريه
 يشمل التاويل وما ذكره ابو حنيفة رحمه الله لا يقبل التاويل فكان راجحاً كما في الغاية وغيره قال تاج الشريعة فان قلت ما رواه حاشية
 الخطب والحشيش وما رواه لم يخص فيكون العمل به اولى قلت ما ذكره لبيان انه لا يجوز الاقتيات على راي الامام والخطب والحشيش لا يحتاج فيها
 الى راي الامام فلم يتناولها عموم الحديث فلم يبره خصوصها والارض بما يحتاج فيها الى راي الامام لانها صارت من القنائم بما يحل اخص
 الركاب كسائر الاموال فكان ما قلنا اولى انتهى وقتئذ اشره صاحب الكفاية اقول كل من السؤال والاجواب ليس بسيد انا الاول فلان كون
 ما رواه عاماً يخص منه الخطب والحشيش انما يقتضيه كون العمل بما رواه اولى لكونه مما لم يخص ان لو خص الخطب والحشيش ما رواه بكلامه
 اذ يصير العام الذي يخص منه البعض به نظماً كما عرفت في علم الاصول واما اذ خص الخطب والحشيش من ذلك بما هو مفصول عنه فلا يلزم
 اولوية العمل بما رواه اذ يصير العام من منسوخا في القدر الذي تناوله الخاص وبصية قطعياً في الباقي كسائر القطعيات كما تقر في علم الاصول
 الغنا ولا شك ان تخصيص الخطب والحشيش ما رواه ليس بكلام مفصول به بل انما هو ليس اخر مفصول عنه واما الثاني فلان كون الارض
 مطلقاً مما يحتاج عنها الى اذن الامام اول المسئلة لم يقبل به الامامات في الارض الموات فبنا والاجاب عليه يودي الى المصادرة فان قيل انما يودي
 الى المصادرة لولم يتبدل عليه بقوله لانها صارت من القنائم الى آخره قلنا كونها من القنائم وليس آخذ عقل لابي حنيفة مذكور في الكتاب بعده
 والكلام الآن في تمشية دليل النقل فما المصير الى ذلك الدليل العقلي هنا يلزم خطا السيدين ولا يخفى ما نسب قوله
 ويجب عليه العشر لان ابتداء توظيف الخسار على المسلم لا يجوز اقول في هذا التعديل شيء وهو ان سيجي في الكتاب بان
 المسلم والذمة مستويان في حكم احياء الارض الموات والتعديل المذكور انما يتشبه في حق المسلم دون الذمي فتأمل

والاحسان كما يات في الحديث انما احب اليه ما نطق به من حديثه... قوله والاحسان ان الاول...

قوله والاحسان ان الاول... قوله والاحسان ان الاول...

قوله والاحسان ان الاول... قوله والاحسان ان الاول... قوله والاحسان ان الاول...

قوله والاحسان... قوله والاحسان...

قوله والاحسان ان الاول... قوله والاحسان ان الاول... قوله والاحسان ان الاول...

قوله والاحسان ان الاول... قوله والاحسان ان الاول... قوله والاحسان ان الاول...

قوله والاحسان... قوله والاحسان...

لان صدر الثاني براء ولم يجرم الاول في حياته البتة الاولى لا تتعدى عيونه غير هوشه فلو كان المجرم في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
ومن محرم ٢١٢ يتولد بالتبعية مستحقا للموت قبل حياها وقتلها لا يجرم لانها لا تتعدى عيونه غير هوشه فلو كان المجرم في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
صحت في قوله مستحقا للموت قبل حياها وقتلها لا يجرم لانها لا تتعدى عيونه غير هوشه فلو كان المجرم في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
انما يقتل من سرق الماء لا يقتل من سرق غيره وهو المجرم في كل حال من كان في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
وتقال للمسلمين في حياها وقتلها لا يجرم لانها لا تتعدى عيونه غير هوشه فلو كان المجرم في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
المجرم محرم في حياها وقتلها لا يجرم لانها لا تتعدى عيونه غير هوشه فلو كان المجرم في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
وفي النجاة من سرق الماء لا يقتل من سرق غيره وهو المجرم في كل حال من كان في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
بما يقتل من سرق الماء لا يقتل من سرق غيره وهو المجرم في كل حال من كان في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
صحة في قوله مستحقا للموت قبل حياها وقتلها لا يجرم لانها لا تتعدى عيونه غير هوشه فلو كان المجرم في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
انما يقتل من سرق الماء لا يقتل من سرق غيره وهو المجرم في كل حال من كان في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
وتقال للمسلمين في حياها وقتلها لا يجرم لانها لا تتعدى عيونه غير هوشه فلو كان المجرم في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
المجرم محرم في حياها وقتلها لا يجرم لانها لا تتعدى عيونه غير هوشه فلو كان المجرم في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
وفي النجاة من سرق الماء لا يقتل من سرق غيره وهو المجرم في كل حال من كان في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما
بما يقتل من سرق الماء لا يقتل من سرق غيره وهو المجرم في كل حال من كان في حيزه من الدنيا لكان قد اذعن بالقتال له اسرتم فبما

لان العام تقييد وانخاص بنية فتسا قطا قطا بالقياس كذا في شرح تاج الشريعة وغيره اقول فيه بحيث لان المتعارضين من الدليلين انما يتسا قطا
اذ لم يكن لاحدهما رجحان على الآخر وانما افا كالتسا قطا قطا بالقياس وتترك الاخر والامر بما يخرج به كذلك العام لما فيه ما ولد الا لا يجرى في المجرم
وهو غير متعين عندنا واذا سلم بنية تقييد تلك بتفوقها ما يتفوق بطريق الاشارة وبخاص يشي بطريق العبارة وقد تفرقت في علم الاصول انما لم ينص شرح على اشارة
التعارضين من ان لا يقطع الخاص بل وجب ان يكون وتترك القياس ظهورا من ترك القياس من متا بل انما يقتل لان تاج الشريعة تعلقت كيف يتعارضان وقد ذكر القبول
في اصول الاختلاف في الاذلة التي بين بصوت المعارضة كما يقال انما يتسا قطا قطا بالقياس من غير الواحد مرجح المشهور وعدم التعارض معلوم انتهى وقد عني اشارة متسا قطا
والشراح العيني اقول الجواب ليس صحيح اذ لو كان المراد بتعارضها هنا صورة التعارض التي لا تانفي رجحان احد على الاخر كما تترك
المص و فيما تعارض فيه حفظها و لما صح قولهم في شرح ذلك وفيما وراء الاربعين تعارض فتسا قطا قطا بالقياس اذ التسا قطا والمصون القياس
انما يتصور في حقيقة التعارض بان يتساوي في القوة ولم يوجد الخلف وانما في صورة التعارض مع رجحان احدهما على الاخر فيجب احسن الرجحان
وترك الاخر والقياس وقد عرفت ذلك كله في اصول الفقه ثم اقول الظاهر في الجواب ان يقال مدارج الدليل على التنزل عما ذكر في ايد
السابق من كون العام المتفق على قبوله اولى من الخاص المتفق في قبوله لعينه لو سلم عدم رجحان احدهما على الاخر وناسا قطا قطا بالقياس
حرموا وراوا لا يعين حفظنا القياس فيه وهو يكفي فينا فمخ في تمام ترشد قوله ولانه قد يستفي من به العطن بالناسخ ومن به الناسخ بالبيات
الحاجة فيما اقول هذا التعليل ضعيف جدا لانهم صرحوا بان المراد من به العطن ما يستفاد منه باليد ومن به الناسخ ما يستفاد منه باليد فكيف يتم ان
يقال قد يستفي من به العطن بالناسخ ومن به الناسخ باليد ولين سلم ذلك فهو على الندرة فكيف يتم ان يقال فاستوت الحاجة فيما
قوله وقيل ان التقدير من به العطن بما ذكرناه في ارفهيم صلا بانه في ارضيت رجاوته في اوكيلا يتحول الملازم الثاني فيشغل الا
اقول فيه اشكال اذ التقدير مما لا يصلح في الارض اصلا وانما مدارج النفس من الشراح كما صرحوا به واقفوا عليه والذم ثبت بالنص
فيما نحن فيه ما ذكر فيما قبل لاغيب فتقريب الزيادة عليه بالاراضي فيما هو من التساوير وهو لا يجوز فليتأمل في الدفع قوله وما عطف في الثانية
فتمية الضمان ما ذكر فيما قبل حيث حاشي ملك نوحه اقول في اسباب تفسر لانه لا يتماشى فيما اذ احضر الاول بغير اذن الامام على سبيل الاجتهاد
فانما يجب الاحتياط في توجيه الامام انما هو مجرد التوجه لا تعبير المبدأ الا في ولا حريمها ملكا لغيره فلا يصدق هناك على اصله ان يقال ان الثاني حاشي
ملك بخير في الاولى في التعليل ان يقال لانه متساوية حيث حاشي حق وغيره اذ لا شك ان الحق يثبت بالتجربة كما يثبت بالاحياء ولله الا يقدر
الامام ان يأخذ ما من به مجرد فضاه الى غيره الا اذا حرجا رضاه ولم يبرأ ثلث سنين كما مر فتشبه التعليل بهذا الوجه في الصورة الكثرة
ايضا على اصل ايتمنا الشارة جميعا قوله وله انه شبه بالارض صورة ومعنى صورة لاسوا منها ومعنى من حيث صلاحية للمفسر والزره است
قال صاحب العناية وقوله صورة لاسوا سيما يشير الى ان الخلاف فيما اذ لم يكن المستامة من لغة على الارض فاما اذا كانت المستامة
من الارض فهي لصاحب الثمر لان الظاهر ان ارتفاعه لا للماطية انتهى وتوجه العيني اقول ليس فيه بشرح سديد لان الاشارة

١٨٤

١٨٤

١٨٤

فصل في كسري الاضمار قال رضي الله عنه الاضمار ثلاثة

تدخل مودع دخل ما ورتقت التسمية كما انهم يدخل ما ورت في القسمة... عطف السلطان من بيده مال المسلمين لان منفعة الكسري لهم فتكون مودعة عليهم... لان الثاني للفتحة والاول للفتحة فان لم يكن في بيت المال شي فالاحكام... وفي محله قال عمر رضي الله عنه لو تركتم بغير اولادكم...

تسلك ما وقع في يده لكل الاشياء واما نحن فيه ائتمت الشركة للناس عا ما استتم

فصل في كسري الاضمار قال جماعة من الشرح لما فرغ من ذكر مسائل الشرب

احتج الى ذكر مودة كسري الاضمار التي كان الشرب منها كسري... لما كانت مودة الكسري امر اذ ائتمت على الشراذم النهر يوجد برون مودة الكسري... من ذكر مسائل الشرب بل هو في اثبات ذلك سائلا بعد كيف وقد قال فيها قبل فصول في مسائل الشرب وهو الا ان شرع في الفصل الثاني... حيث قال فالاول كسريه على السلطان من بيت مال المسلمين لان منفعة الكسري لهم فيكون مودة عليهم لا يقال مرادهم ان النهر العام يوجد برون مودة الكسري على المله لانهم يوجد برونها مطلقا يشير اليه قول المصنف فيما بعد واما الثاني فكريه على المله لا على بيت المال فلا يضرهم... مودة النهر العام على السلطان لاننا نقول مودة النهر العام وان كانت على السلطان في الظاهر حيث كان صرفها من يده الا انها في الحقيقة على اهلها ايضا وجماعة المسلمين يرشد اليه المصنف لان منفعة الكسري لهم فتكون مودة عليهم في تعميل قوله فالاول كسريه على السلطان... بيت مال المسلمين وليين سلم ان مودة النهر العام على السلطان نفسه فلا يسيدي نفعها ايضا اذ لا يضرهم ان يوجد النهر برون مودة الكسري... مطلقا فلا يثبت كون مودة الكسري امر اذ ائتمت على النهر فلا يتم وجه التاخير الذي ذكره هنا ثم اقول ما ذكره هنا مع كونه غير تام في نفسه... نفعه سني عنه بالنكته باذكاره من قبل عنه قول المصنف في مسائل الشرب في المياه فانهم قالوا ايهناك لما فرغ من احياء الوتر... ذكر ما يتعلق به من مسائل الشرب لان احياء الموات يحتاج اليه وقد فرغ فصل المياه على فصل الكسري لان المقصود هو الموات انتهى فاقول المصنف... وله ان المقصد من الكسري الانتفاع بالسقي وقد حصل لصاحب الا على فلا يلزمه انتفاع غيره قال صاحب النماية والصواب نفع غيره لان الانتفاع في معنى النفع غير مسموح كذا وجدت بخط الامام تاج الدين المزبور سجي الى هنا كلامه وقضى اكثره جماعة من الشرح ولم يبرروا على ذلك شيئا وقال صاحب النماية استعمل الانتفاع في معنى النفع وهو ضد الضموم لسمع ذلك في قوانين اللغة وجازية في لغة نزيل بمعنى حيث ويجوز على قياسه النفعه بمعنى نفعه ولكن اللغة لا تصح بالقياس ويجوز ان يكون ذلك سموا من الكتاب بان يكون في الاصل انتفاع غيره من باب الانتقار انتهى كلامه وقال الشارح العيني بعد نقل كلامه هو الا الشرح على الترتيب المذكور قلت لا يلزم ان تكون النهره هنا للتعدي لكون النفع متعديا برون المهره بل يجوز ان يكون للتعريف من باب ابعته فان باع متعددا لما قصد وامنه التعريف فضلا المهره عليه على تصدان يكون المفعول معرضا لا اصل النفس فان معنى ابعته عرضته للبيع وجعلته منتسبا اليه وكذلك هنا يكون المعنى فلا يلزمه ان يعمل غيره معرضا للنفع ولا منتسبا اليه انتهى اقول ليس براه شي اذا ما ايضا اثبات اللغة بالقياس وهو غير صحيح على ما هو عليه ولم ذلك كان قياس ما في الكتاب على الترجمة بمعنى رجه اولى وامن من قياسه على ابعته بمعنى عرضه للبيع كما لا يخفى على ذي فطنة بلغة

فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فسر لما قرب الفرغ من بيان مسائل الشرب فتم فصل في مسائل الشرب

فان كان من الشرب في الفقه الحديث في قوله فان لم يكن في يده فيكون قوله ولم يكن جاريا مستورا كما مضى فالوجه هو المعنى الثاني وهو ان لم يكن
 اشجاره في طرفي الشرفان كون اشجاره في طرفي الشرفان ان يكون هذا الشرفان كما مضى فالوجه هو المعنى الثاني وهو ان لم يكن
 فان لم يكن في يده اشارة الى انتفاء العلامة الاولى وقوله ولم يكن جاريا اشارة الى انتفاء العلامة الثانية ويصير معنى مجموع كلامه فان
 لم يوجد شي من علامتين فعله المرعي البينة ان هذا الشرفان او ان كان له مجراه في هذا الشرفان فيمضي اليه في كل ما تسمى الايقان يجوز ان
 مراد صاحبي الغاية والنهاية تفسير مجموع قول المصنف فان لم يكن في يده ولم يكن جاريا على ان يكون قولها بان لم يكن مستعملا باجرانها فيه
 ما نظر ان قوله ولم يكن جاريا وان يكون قولها اوله لم يكن اشجاره في طرفي الشرفان الى قوله فان لم يكن في يده على طريقة اللفظ والمنشور
 المرتب لانا نقول مع كون اللفظ والمنشور الغير المرتب في مثل هذا المقام من قبيل الالفاظ في الكلام لا يفتقر الى كونه او في قولها اوله
 اشجاره في طرفي الشرفان فانها لا تلازم بان يكون معنى كلام المصنف فان انتفت احدى العلامتين فعليه البينة وليس يصح فانه اذا
 انتفت احداهما ووجدت اخرها لا تجب عليه البينة ولذا قال المصنف ولم يكن جاريا بجملة او اشارة الى انتفاءها ما قوله والشرب
 ما يورث ويوسى بالانتفاع بعينه بخلاف البيع والصدقة والهبه والوصية بذلك حيث لا يجوز العقود والجملة اوله لان لا يكون على ما تنص
 حتى لا يضمن اذا سقى من شرب غيره ذكر المصنف في باب البيع الفاسد من كتاب البيوع ان الشرب يجوز بيعه نجا للارض باتفاق الولا
 ومفروا في رواية وهو اختيار مشايخ بلخ لانه حط من الماء ولذا يضمن بالاطلاق والوسط من الثمن على ما ذكره في كتاب الشرب انتهى فيكون
 يضمنه ان قوله هنا حتى لا يضمن اذا سقى من شرب غيره يتقاضى قوله هناك ولذا فيه في الاطلاق مناقضة لظاهر قوله ليس ذاك بشيء
 لان بنا كلامه في القائلين على الروايتين فما ذكره هنا على رواية الاصل وهو مختار شيخ الاسلام نحو ما هو زيادة وما ذكره هناك على ما قاله
 الامام في الاسلام البيهقي وقد اوضح عنه صاحب الخلاصة حديث قال رجل له نوبة ماني يوم معين من الاسبوع فما وجد في راسه في
 نوبة ذكر الامام على البيهقي ان غاصب الماء يكون ضامنا وذكر في الاصل انه لا يكون ضامنا ثم قال وفي فتاوى الصغرى رجل يفتن
 شرب رطل بان سقى ارضه بشرب غيره قال الامام البيهقي نعم وقال الامام نحو ما هو زيادة لا يضمن وعليه الفتوى انتهى وافصح عنه
 صاحب الكافي ايضا هنا حيث قال حتى لو اتلف شرب انسان بان سقى ارضه من شرب غيره لا يضمن على رواية الاصل وان

كتاب الاشارة

عدم الجريان من جهة مضمون قوله فان لم يكن في يده فيكون قوله ولم يكن جاريا مستورا كما مضى فالوجه هو المعنى الثاني وهو ان لم يكن
 اشجاره في طرفي الشرفان كون اشجاره في طرفي الشرفان ان يكون هذا الشرفان كما مضى فالوجه هو المعنى الثاني وهو ان لم يكن
 فان لم يكن في يده اشارة الى انتفاء العلامة الاولى وقوله ولم يكن جاريا اشارة الى انتفاء العلامة الثانية ويصير معنى مجموع كلامه فان
 لم يوجد شي من علامتين فعله المرعي البينة ان هذا الشرفان او ان كان له مجراه في هذا الشرفان فيمضي اليه في كل ما تسمى الايقان يجوز ان
 مراد صاحبي الغاية والنهاية تفسير مجموع قول المصنف فان لم يكن في يده ولم يكن جاريا على ان يكون قولها بان لم يكن مستعملا باجرانها فيه
 ما نظر ان قوله ولم يكن جاريا وان يكون قولها اوله لم يكن اشجاره في طرفي الشرفان الى قوله فان لم يكن في يده على طريقة اللفظ والمنشور
 المرتب لانا نقول مع كون اللفظ والمنشور الغير المرتب في مثل هذا المقام من قبيل الالفاظ في الكلام لا يفتقر الى كونه او في قولها اوله
 اشجاره في طرفي الشرفان فانها لا تلازم بان يكون معنى كلام المصنف فان انتفت احدى العلامتين فعليه البينة وليس يصح فانه اذا
 انتفت احداهما ووجدت اخرها لا تجب عليه البينة ولذا قال المصنف ولم يكن جاريا بجملة او اشارة الى انتفاءها ما قوله والشرب
 ما يورث ويوسى بالانتفاع بعينه بخلاف البيع والصدقة والهبه والوصية بذلك حيث لا يجوز العقود والجملة اوله لان لا يكون على ما تنص
 حتى لا يضمن اذا سقى من شرب غيره ذكر المصنف في باب البيع الفاسد من كتاب البيوع ان الشرب يجوز بيعه نجا للارض باتفاق الولا
 ومفروا في رواية وهو اختيار مشايخ بلخ لانه حط من الماء ولذا يضمن بالاطلاق والوسط من الثمن على ما ذكره في كتاب الشرب انتهى فيكون
 يضمنه ان قوله هنا حتى لا يضمن اذا سقى من شرب غيره يتقاضى قوله هناك ولذا فيه في الاطلاق مناقضة لظاهر قوله ليس ذاك بشيء
 لان بنا كلامه في القائلين على الروايتين فما ذكره هنا على رواية الاصل وهو مختار شيخ الاسلام نحو ما هو زيادة وما ذكره هناك على ما قاله
 الامام في الاسلام البيهقي وقد اوضح عنه صاحب الخلاصة حديث قال رجل له نوبة ماني يوم معين من الاسبوع فما وجد في راسه في
 نوبة ذكر الامام على البيهقي ان غاصب الماء يكون ضامنا وذكر في الاصل انه لا يكون ضامنا ثم قال وفي فتاوى الصغرى رجل يفتن
 شرب رطل بان سقى ارضه بشرب غيره قال الامام البيهقي نعم وقال الامام نحو ما هو زيادة لا يضمن وعليه الفتوى انتهى وافصح عنه
 صاحب الكافي ايضا هنا حيث قال حتى لو اتلف شرب انسان بان سقى ارضه من شرب غيره لا يضمن على رواية الاصل وان

فخر الاسلام انه يضمن اشئته

كتاب الاشارة

قال جمهور الشراخ ذكر الاشارة بعد الشرب لاشنا شعيتا عرق واحد فقطا ومعنى وقصد بعض الفضلاء ان يادهم بعرق واحد فقطا ومعنى
 العرق اللغوي ظاهر وهو الشرب مصدر شرب والعرق المعنوي لعلل الارض فان كلاسها يخرج منه اما بالوسط او بدونهما انتهى قوله
 محل مرادهم بالعرق المعنوي هو منطلق الارض بنا على خروج الشرب منها بالادات وخروج الاشارة منها بالوسط تعسف جدا لا تقبله

القول

سعى بجأ وهي جمع شراب لما فيه من بيان حكمها قال لا يشربة المهرمة اربعة الخمر وهو عصير العنب اذا غلا واشتمل
وقد ف يالزبد والعصير اذا جفم حتى يذهب اقل من ثلثه وهو الطلاء المذق في الجاه مع الصغرة وتسمي
القمود وهو السكر وتقيم الزبيب اذا اشتد وغلا اما الخمر فالسكر في عشرين في عشرين ما فيها من بيان
ما فيها وهي التي من ماء العنب اذا صار سكر وهذا عندنا وهو المعروف عند اهل اللغة واهل العلم قال بعض الناس
هو اسم لكل مسكر فوله عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه الخمر من هاتين الشجرتين
واشار الى الكرمة والتخلل من مخمرة العقل وهو موجي وفي كل مسكر

الاشربة والاصول ان مرادهم بالمرق المعنوي هنا هو معنى لفظ الشراب الذي هو مصدر شرب فان كلاً منها يشتمل مرق لك العبد
وان بدني الاشتقاق من التناسب بين المشتق والمشتق من في اللفظ المعنى وهما ايضا كذلك وهذا معنى كونها شجرتي مرق واحد لفظاً
معنى ويشد اليه ما ذكر في غاية البيان حيث قال ذكر كتاب الاشربة بعد الشرب لنا سبباً بينهما في الاشتقاق وهو اشتراك اللفظين في معنى
الاصول والاصول انتهى ثم ان من محاسن ذكر الاشربة بيان حرمتها اذا اشبهت في حسن تحريرها بغيره العقل الذي هو ملك معرفة الله تعالى
وشكره فان قيل ما بالحل للامر السابقة من احتياجهم ايضا الى العقل اجيب بان السكر حرام في جميع الاديان وحرمة شرب القليل من
الخمر عليه تامة لنا من الله تعالى ليقطع في الخمر ربان يدعو شرب القليل منها الى شرب الكثير ونحن مشهودون بالخمرية فان قيل فكيف
عليها ابتداء والدمعي المذكور الموجود اجيب بان الشهادة بالخمرية لم تكن اذ ذاك واما التدرج النصاري لتلايه فخر من الاسلام كذا
النهاية اقول في كل من جرى الجواب الثاني نظرنا في وجه الاول فلان الشهادة بالخمرية وان لم تكن في ابتداء الاسلام الا ان نفس
خيرية هذه الاشربة كانت في الابتداء والاشربة وكما لا يخفى على احد وهي كافية في الكراهة فلا تيم التقريب واما في وجه الثاني فلان لغة
بالخمر هي المتبادر بها من الاسلام فخرم الخمر لو جردت بغيرها في اى وقت كان فاشنا اذ لم تحرم في ابتداء الاسلام كان النصاري سبب
على حاله في ابتداء الاسلام ايضا فاذا حرم بعد ذلك لزم ان يتفرقة على مقتضى صحتها ترك المعتاد واما احتمال كونها متبادر
يا حاشا على التفرقة عن الاسلام عند النبي عن تعاطي ذلك الخبيث مستحق في كثير من المنكرات التي سنى عنها في ابتداء الاسلام مع انه
لم يتبين ذلك في متبادر ظهور شره الاسلام فنهنا ايضا ينبغي ان يكون كذلك فالوجه الوجوه في الجواب عن السؤال الثاني ما ذكره
صاحب النهاية حيث قال فان قيل بلا حرمته الخمر في ابتداء الاسلام مع وجودها حكمته قلنا اباح الله تعالى في ابتداء الاسلام
الفساد في الخمر حتى اذ حرم عليهم عرضوا منه الحق لدرهم وليس الخمر كالعائنة انتهى قوله سمي بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حكمها
سمي هذا الكتاب بالاشربة اي اضيف اليها واحال ان الاشربة جمع شراب وهي اسم في اللغة لكل ما يشرب من المالحات سواء كان
او حلالا في استعمال اهل الشرع اسم لما هو حرام منه وكان مسكرا لما فيه اى وهذا الكتاب في بيان حكمها اى حكم الاشربة كما سمي كتاب
الحدود لما فيه من بيان حكم الحدود وكما سمي كتاب البيوع لما فيه من بيان حكم البيوع فزاد به ما ذكره هنا في حقه الشرح والكافي مع شرح
زيادة في حل الالفاظ قال بعض الفضلاء في تفسير قوله من بيان حكمها اى بيان حكمها في قوله تعالى ولعل ذلك تحسيرا لغيره ان الكتاب
بصيغة الجمع يعني انما عنون به لان في بيان احكامها كما في البيوع او لاضافة الكتاب الى الاحيان والفقه سميت عن فعال
المكلفين فخرج ان الحكم وهو حرمة هنا وصف للاعيان للافعال فلذلك عنون به يعلم منه حال الافعال وتفصيل في كتاب الالفاظ
خصوصا التلويح في اوائل القسم الثاني الى هنا كلامه اقول ليس تجويزه الذي ذكره لاضافة الكتاب الى الاحيان معنى محصل لانه ان
اراد ان الحكم وهو حرمة هنا وصف للاعيان حقيقة للافعال فهو منوع اذ قد تقررت في كتب الاصول سيما في التلويح في اوائل القسم الثاني

الاشربة

ولنا انه اسم خاص بطباق اهل اللغة فيما ذكرناه لهذا السهم استمرارية في غيره غيره ولا يجوز ان يقطع به في غيره ما ظننا

ان اضافة حمل واحرمته الى الاعيان كحرمته المشتهية ونحو الامارات ونحو ذلك مما زعمه كثير من المتقين من باب اطلاق اسم الحمل على احوال هو
 معنى ذلك حرم المضان اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامارات لدلالة العقل على المنزلة والمقصود الاظهر على تعنين المنزلة وانما
 بعضهم وان كانت اضافة حمل واحرمته الى الاعيان حقيقة لوجوب تعنين في محلها لان كون اضافة حمل الى الافعال حقيقة مما لم يذكره احد قط
 بل من يقول يكون اضافة حمل الى الاعيان حقيقة انما يقبس اضافة حمل الى الاعيان على اضافة حمل الى الافعال في كونها حقيقة وليست كذلك في
 توجيه فهمه فلا مجال للقول بان احرمته وصفت للاعيان حقيقة لا للافعال على كلا المذهبين وان اراد ان احرمته ههنا وصفت للاعيان
 بجاز الافعال لا يتم قوله كذلك ممنون بالايمان لان كون احرمته وصفا للاعيان بجاز الا يقتضيه ان يعنون الكتاب بالايمان بل رعاية جاز
 الحقيقة في العنوان اولى واحسن بلا ريب فكان الذي ينبغي ان يعنون بالفعل بان يقال كتاب شرب الاشرية حتى يراد ان يكون التقدير عاين
 افعال المكلفين بلا كلفة ان يقال ويعلم منه حال الافعال وباجل توجيه المذكور ليس يتام على كماله ان يلما في بيان ما يتبعه من
 في بعض النسخ ما يتبعه بل ما يتبعه قال في غاية البيان الماهية بمعنى الماهية وهو ما به الشيء هو كما هيته الانسان وهي حيوان ناطق انتقلت
 وفي نسخة ما يتبعه ما يتبعه لما في قوله وهو للشيء من ما اعني بغير تعق قوله ولنا انه اسم خاص بطباق اهل اللغة فيما ذكرناه اقول
 مانع ان يمتنع اطباق اهل اللغة على انه اسم خاص التي من ما اعني اذا صار سكر الا يرى انه قال في قاموس اللغة الحرة ما اسكر من
 عصير العنب او عام وقال والعموم اصح لاشنا حرمت وما بالمدنية من عنب وما كان شربهم الا الهبة والقرانتي ونحو ايصيح في ان الخمر عند
 بعض اهل اللغة يعم ما اعني وغيره وان العموم اصح عند صاحب القاموس قوله ولان حرمة الخمر قطعية وهي في غير القطعية قال صاحب
 غاية البيان بيان ان الشيء المسكر من ما اعني قطعاً وبقيناً الثبوت ذلك بالايجاع فيترتب عليه احرمته القطعية فاما سائر الاشرية فمقتضى
 تسميتها شراباً لان فيها خلافاً بين اهل العلم وادنى درجة الاختلاف ايراث الشبهة فكيف ترتب احرمته الفاتحة قطعاً على ما فيه شبهة لان بالشبهة
 لا يثبت القطع واليقين انتهى اقول في هذا البيان غلط فانه جعل فيه مدار كون احرمته في غير اسم المسكر من ما اعني فليست
 واختلاف العلماء في شبهة ذلك فمجرد اولى من ما اعني اذا الصبح وبيان بطلان ذلك
 الاختلاف واشباهت ان عنب ابني المسكر من ما اعني لا يسمي خمر اقله كان مدار طيبته حرمة غير ذلك
 اختلافهم في تسميته خمر الزم المصادرة على المطلوب فكانه قال الخمر شبه اسم من ما اعني
 العنب اذا صار سكر وغيره ليس خمر كما زعم بعض الناس لان حرمة الخمر قطعية
 وحرمة غير اسم من ما اعني فليست لاننا خالفنا في كون غير ذلك خمر او قلنا ان اسم الخمر مخصوص
 بالاسم من ما اعني لا يطلن على غير ذلك فاوردت خلافتنا في ذلك شبهة في كون خمر اقله لكن حرمة قطعية
 وفيه تداً صاورة كما ترسى وقال صاحب العناية في بيان هذا المقام يعني ان حرمة الخمر ثابتة بالايجاع فكل

الكتاب

الكتاب

الكتاب

وغيره

وانما سمى حرمة قطع ولا لغيره الا لظن عدلان ما لم يتم لا يتالي كون الاسم حيا مما فيه فان الضم مشتق من الضم
وهو الظهور وضم هو اسم خاص للضم المعروف لا لكل ما ظهر هذا كثير الظن المحديف لاول طعن فيه يحيى بن يحيى

قطعية وما هو قطعي لا يشبه الا بقطعه وكون النبي من ما اوجب خمر قطعه بلا خلاف فيثبت به بخلاف غيره فان فيه اختلاف بين العلماء وادنى درجات
الاختلاف ايراث الشبهة فتكون الحرمة قطعية وما يدل عليها من النبي اقول وفيه ايضا خلل اما ولا قلنا من آتانا من سبقت امره المصادرة على
المطلوب فان الظاهر من قوله فان فيه اختلاف بين العلماء في مخالفة قوله وكون النبي من ما اوجب خمر قطعه بلا خلاف ان يكون مراده بال
العلماني غير النبي من ما اوجب خمر قطعية كونه خمر فيقول الى ما ذكرني غاية البيان واما ثانيا فلان قوله فتكون الحرمة قطعية وما يدل عليها
فقط لا يتباطأ بقبوله لان بدلول ما قبله ان غير النبي من ما اوجب خمر قطعية كما في قوله فان فيه اختلاف العلماء في حقه فاللازم منه ان يكون حرمته
قطعية لم يرد بقوله فتكون الحرمة قطعية فتكون حرمة غير النبي من ما اوجب خمر قطعية كما في قوله فان فيه اختلاف العلماء وان اراد به فتكون حرمة
فتكون قطعية وما هو الدليل عليها من اول الاشك ان دليل حرمة الخمر قطعية كما اوضح عندي صدر بيان حيث قال يعني ان حرمة الخمر ثابتة بالآثار
ثبتت الا بقطعه فالحق في شرح كلام المصنف ههنا ما ذكره تاج الشريعة وصاحب الكفاية حيث قال لا يعني فلا يصح ان يعرف
تحريرا الا الى عين تثبت تلك العين قطعا وغير النبي ليس بتلك الثابتة لكان الاجتهاد فيه انتهى فانها لم يرد بالاجتهاد فليلا اثباتا
في تسمية خمر حتى يلزم المصادرة على بل اراد به الاجتهاد في عدم حرمة كما اشار اليه المصنف فيما بعد حيث قال في التصدير لو طرح حتى
يذهب اقل من ثلثه بعد بيان انه حرام عشر ال الاوزاعي انه مباح وقال في نقيح التمر بعد بيان انه حرام وقال شريك بن عبد الله
انه مباح وقال في نقيح الذهب بعد بيان انه حرام هشتم وغلا وتيأتي فيه خلاف الاوزاعي ثم ان بعض الفضلاء من في هذا التعليل
المذكور من قبلنا حيث قال لا يقول الخمر قطعية حرمة غير النبي هي انهم لا يكفرون سحوا فلا يتوجه عليهم الا لزام ونه اكار ابو فان حرمة
وحرمة نقيح الخمر بالحسن متفاهلا مثلا ليس لقطعية انتهى اقول ليس به شيء لان عدم قول الخمر قطعية حرمة غير النبي من ما اوجب لا يتانه
توجه الا لزام عليهم بل بذلك يتوجه الا لزام عليهم لان حرمة الخمر قطعية بلا ريب اسياتي في الكتاب ان الله تبارك وتعالى سمى الخمر في كتابه
الكريم حراما والرجس ما هو محرم امين وقد جارت السنة متواترة ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر عليه انعقد اجماع الامة وايضا ثبت بهذه
الادلة القطعية قطعي حراما فاذا لم يقبل الخمر قطعية حرمة غير النبي من ما اوجب امين ان لا يكون غير النبي خمر اذ لا شك ان قطعية حرمة وعدم قطعية
لا يجتمعان في محل واحد فقد توجه عليهم الا لزام في قولهم ان كل مسكر خمر ونظيره الذي ذكره بقوله ونه اكار ابو الخ لا يجدي شيئا لان علة الربوا
عندنا الكلب مع الخبث او الخبث مع الكلب عند الشافعي الطهر في المطعومات وانته في الاثمان فني مع الخمرته بانقضاء متفاهلا
لا يوجد الربوا عندنا لعدم وجود علة فلا يحرم ذلك المبيع واما عند الشافعي فيوجد فيه الربوا وجودا حرمه فتكون حرمة الربوا قطعية لا يحرمه
على الشافعي هناك ايضا لئلا يخلطها ههنا فلا فائدة في انظيره اصلا قوله وانما سمى خمر القوم لانها مرة الفصل قال بعض الفضلاء ولكن
تقول هذا منع لا يضر انتهى اقول ليس به ايسر يد اوله ولا ثم اوله ان هذا منع بن بوزان يكون معناه يعني انما سمى خمر الخمر واي تشبهه وهو
وهذا المعنى لم يوجد في غير النبي من ما اوجب خمر قطعية بل من غير خمر او شبهه اليه تقرير تاج الشريعة وصاحب الكفاية ههنا حيث قال اسي تشبهه وهو

والثاني ان يدب به بيان الحكم اذ هو الائق بمنصب الرسالة والثالث في حث ثبوت هذا الاسم
وهذا الذي ذكره في الكتاب قول ابي حنيفة انه وعندهما اذا اشتد صاعدا وخرى ولا يشترط القذف بالزبد

فان لما شدة وقوة ليست لغيره حتى سميت ام البنات انتهى ولين سلم ان واك منع لا معارفة فلا وجه لقوله لا يضر فان المقصود بهذا الكلام
انما هو الجواب عن استدلال الخصم على كون الخمر اسما لكل مسكر بقوله ولاية مشتق من مخامرة العقل وهو موجود في كل مسكر فانه اذا منع قوله لا يضر
مخامرة العقل تستقطب هذه المقدمته من الاستدلال المذكور فلا يتم دليل الخصم علينا وهو عين الضرر ثم ان صاحب العناية قال في شرح كلامه
بها وقوله وانما سمي يعني غير النبي من ما احدث غير غيره اى لصيرورته من كونه الخمر فانه من قولهم سمي خمر الخمر اى اخذت اسمها من قولهم سمي
فاسد لا يطابق المشرح اصلا فاجب لا يطر الجواب عن قولهم المذكور ولا يرتبط به قول ابي حنيفة بل على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خمر
وليس ان هذا الشرع عجيب من مثل ذلك الشارع وكان ان نحل كلمة غير في قوله يعني غير النبي على اسم من علم التاسع الاول
كالخمر في قوله اى لصيرورته من كونه الخمر فان التشبيه بالخمر يقتضي ان يكون المشبه غير الخمر وهو غير النبي من ما احدثه واصواب في شرح هذا المقام ان
يقال يعني انما سمي النبي من ما احدث غير الخمر اى لتفريده وبشدة ووهذا المعنى غير موجود في غيره فلم يكن خمر الا بما جعل اى ليست اسمية
لغيره العقل اى سمي العقل حتى يوجد وجه اسمية في غير النبي من ما احدثه ايضا فيكون خمر اى يتكلم به من بابا بالسابق والعمان كما ان النبي
وقال جادة من الشرح في تفسير قول ابي حنيفة اى لصيرورته خمر اقول هذا تفسيره خال عن التحسين وادى الى تعليق الشيء بنفسه كما يشهد به
الصداق قوله فان الهم مشتق من الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر قال صاحب العناية في شرح هذا المعنى فان الهم مشتق من نجم
اذا ظهر ثم هو خاص بالشمس انتهى وتبني ابي حنيفة في شرحه غير صحيح لا يطابق المعنى لان الخمر انما كان اسما خاصا للنجس الكوكب موضوعا
له نظيره ثم صار علما للشمس بالوضع والوضع معين بل لاجل اقلية وكثرة مخالفي فرد من افراد جنسه كما هو حال سائر الاعلام الغالبة على اعلام
في موضعه ونظيره ان مراد المصنف بقوله ثم هو اسم خاص للنجم المعروف انه اسم خاص للظاهر المخصوص وهو جنس الكوكب لانه علم خاص شخص
معين من افراد جنس الكوكب وهو الشمس لان معنى الظهور لا يوفق في مرتبة كون النجم اسما موضوعا للنجس الكوكب لاني مرتبة كونه علما للخصس معين
من ذلك الجنس وهو الشمس فان كونه علما لانما كان مجرد خطية وكثرة الاستعمال فيه لا ملاخطة معني فيه ولهذا يقال للاعلام الغالبة اعلام
اتفاقية وهذا كما لا اشترة بوجه من له درية بالعلوم الالوية مكان صاحب العناية انما اعتبر بلفظ المعروف في قول المصنف اسم خاص للنجم المعروف
الان مراده بالنجم المعروف الجنس المخصوص المعروف بالاطلاق لفظ النجم عليه من بين ما يوجد في معنى الظهور مطلقا وهو جنس الكوكب تامل
قوله والثاني ان يدب به بيان الحكم قال في فله بيان والعناية يعني اذا سكر كثيرة كان حكمه في الاسكار حكم الخمر في الحرمة وثبوت الحرمة
اقول فيه بحث لان حاصله نفس الحكم في قوله والثاني ان يدب به بيان الحكم بالحرمة وثبوت الحرمة عندنا سكار كثيرة وليس تمام لان قوله عليه السلام
من ياتين الشجرين فيب راحمه قوله عليه السلام الائمة من قرئش على ما تقر في موضع فلو كان المراد منه بيان الحكم بالمعنى المذكور في
فذلك الشجرين لزمان لا يعم المحصر والتخصيص بهاتين الشجرتين مشير بهما الى الكثرة والتمثلة لان المعنى المذكور فيها وهو الحرمة وثبوت
عندنا راحة تحقيق في غير تلك الشجرتين ايضا فان هذا ليس والتين ونبيذ الخمر والذرة والشعير وان كان حلالا عندنا بل حنيفة

والصداق قوله فان الهم مشتق من الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر قال صاحب العناية في شرح هذا المعنى فان الهم مشتق من نجم اذا ظهر ثم هو خاص بالشمس انتهى وتبني ابي حنيفة في شرحه غير صحيح لا يطابق المعنى لان الخمر انما كان اسما خاصا للنجس الكوكب موضوعا له نظيره ثم صار علما للشمس بالوضع والوضع معين بل لاجل اقلية وكثرة مخالفي فرد من افراد جنسه كما هو حال سائر الاعلام الغالبة على اعلام في موضعه ونظيره ان مراد المصنف بقوله ثم هو اسم خاص للنجم المعروف انه اسم خاص للظاهر المخصوص وهو جنس الكوكب لانه علم خاص شخص معين من افراد جنس الكوكب وهو الشمس لان معنى الظهور لا يوفق في مرتبة كون النجم اسما موضوعا للنجس الكوكب لاني مرتبة كونه علما للخصس معين من ذلك الجنس وهو الشمس فان كونه علما لانما كان مجرد خطية وكثرة الاستعمال فيه لا ملاخطة معني فيه ولهذا يقال للاعلام الغالبة اعلام اتفاقية وهذا كما لا اشترة بوجه من له درية بالعلوم الالوية مكان صاحب العناية انما اعتبر بلفظ المعروف في قول المصنف اسم خاص للنجم المعروف الان مراده بالنجم المعروف الجنس المخصوص المعروف بالاطلاق لفظ النجم عليه من بين ما يوجد في معنى الظهور مطلقا وهو جنس الكوكب تامل قوله والثاني ان يدب به بيان الحكم قال في فله بيان والعناية يعني اذا سكر كثيرة كان حكمه في الاسكار حكم الخمر في الحرمة وثبوت الحرمة اقول فيه بحث لان حاصله نفس الحكم في قوله والثاني ان يدب به بيان الحكم بالحرمة وثبوت الحرمة عندنا سكار كثيرة وليس تمام لان قوله عليه السلام من ياتين الشجرين فيب راحمه قوله عليه السلام الائمة من قرئش على ما تقر في موضع فلو كان المراد منه بيان الحكم بالمعنى المذكور في ذلك الشجرين لزمان لا يعم المحصر والتخصيص بهاتين الشجرتين مشير بهما الى الكثرة والتمثلة لان المعنى المذكور فيها وهو الحرمة وثبوت عندنا راحة تحقيق في غير تلك الشجرتين ايضا فان هذا ليس والتين ونبيذ الخمر والذرة والشعير وان كان حلالا عندنا بل حنيفة

لان الاسم ثبت به وكن المحرم المحرم بالاشتهاد وهو الموثق في الفساد ولا يحنيفة به ان الغليان بد اية الشك وكما لها
 بقدر اللبس يمكن تفرقة بينه وبين المعاني من الكبر والحقايق قطعاً بالاشارة كما في كفايا المستقل وحقمة للبر وقيل
 يؤخذ في حرمة الشرب بمجرد الاشتداد احتياطاً والثالث ان عينها حرام غير معلول بالسكرو ولا موقوف على وتبين الناس على
 حرمة عينها وقال ان النهي عنها حرام لان به يحصل الفساد وهو الصدق عن ذكر الله وهذا كفر لا يجوز ان يفتوا به وجاز ان يفتوا
 العبيث قد جاءت السنة متواترة ان النبي عليه السلام حرم الخمر وعليه عقد الاجماع لان قديماً يدعى الخمر على كثيره وهذا من حرم
 الخمر لهذا اتزاد لشاربه اللذة بالاستكثار منه فلهذا سائر المطويات ثم هو غير معلول عندنا حتى لا يتعدى حكمه الى سائر
 المسكرات والشافعي يفتي بالجهاد وهذا لا يبعد لانه حلال السنة المشهورة وتعليل لتعدية الاسم لتعليل في الاحكام لاني الاسماء

والبى يوسف اذا لم يصل مرتبة الاسكار وكان من غير مو وطرب الا انه اذا اسكر كثيره صار حراماً بالاجماع وثبت به احد على القول الاصح كيراجي
 في الكتاب واتفق ان المراد بالحكم الذي اريد به بيان بالحديث الثاني هو حرمة تقيده وكثيره ونحو المشنة لا يتحقق في التحريم من غير تيبك اظهر فيصير
 المحرم المستفاد من ذلك الحديث بلا غبار وعجالة صاحب الكافي في تفسير المراد بالحكم معنا وان لم تكن صريحة في حرمة التقييد الكلي مع الا انها
 اجمالية لا تافيهما بل تساعد على حيث قال والمراد بالثاني بيان الحكم هو الحرمة لا بيان الحقيقة واقضى اشارة تاج الشريعة وصاحب الكفاية قوله
 لان الاسم ثبت به وكذا المعنى المحرم وهو الموثق في الفساد والاشتهاد اقول في نظر لا تفرق لان الاسم ثبت له صراحة على المطلوب من محي ما ثبت
 بهذا الاسم مجرد الاشتهاد بدون شرط القذف بالزبد لا سيلاً ولا غيره من ذلك بل قول بالشرط القذف بالزبد لتبطل مع ما ثبت به هذا الاسم بالاشتهاد وتعليل
 بنفسه وقوله كذا المعنى المحرم هو الموثق في الفساد والاشتهاد الشرعي كيراجي من غير معلولة وهذا ينافي في اصح به فيما بين من يبين حرام غير معلول بالسكرو ولا موقوف على غيره
 الشارح السكاكي قول من يفتي في النافذة حيث قال كذا المعنى المحرم هو الاسكار يحصل الاشتهاد وهو الموثق في الفساد والاسكار يوثق في القناع العذبة
 والصد عن ذكر الله تعالى انتهى لا يخفى ان هذا انما يلازم قول من قال بانها معلولة بالسكرو كما ذكره المصنف فيما بعد لقوله ومن الناس من
 انكر حرمة مينا وقال السكرو حرام لان يحصل الفساد وهو الصد عن ذكر الله تعالى فاقول قوله ولا يحنيفة ان الغليان بد اية الاشارة
 وكما لها بقذف الزبد وسكونه اقر به يميز الصالحين الكدر واحكام الشرع قطعاً فتناط بالنداية كالمصنف وكفايا المستقل وقوله العذبة اقول
 تقابل ان يقول الكلام في هذا الموضوع في حد ثبوت الحكم في حرمته لا في حرمته عليه فيجوز ان ثبت اسم الخمر في حد ثبوت الحكم
 يشترط ترتيب الاحكام الشرعية عليه بجماله فلا يتم التقريب ونحو ان يقال الكلام هنا في حد ثبوت اسم الخمر في الشرع لا في حد ثبوت الحكم
 فقط فاذا ثبت اسمها الشرعي يلزم ان يترتب عليها احكام الشرعية كغيرها فغير التقريب تدبير قوله والثالث ان يفتوا باسم الخمر
 بالسكرو قال بعض الفضلاء فرق ما بين السكرو والاسكار فلا يخالف هذا القول كيراجي من قوله وكذا المعنى المحرم انتهى اقول ليس نبي النبي
 لان السكرو لازم الاسكار ومطاوله فلا يفتقران في التحقيق فالتعليل باحد ما يروى الى الحكم بالآخر ويجوز الفرق بينهما ولفظ السكرو في حد ثبوت
 بهنا كما لا يخفى كيف لا شك ان مراد المصنف بيان كون حرمتها عينها غير معلولة بشي ما اصلا الا انها في معلولة بالسكرو ولكنها معلولة بشي اخر كما
 لان ما ذكره فيما بعد من لزوم الكفر وجوبه وكتاب الله تعالى انما يترتب على ادعائه كونه معلولة بما ينافي كونها محرمة على من يطلقها على ما فاكرونا معلولة
 بالسكرو فقط وانما قال غير معلول بالسكرو لكون الواقع في كلام المنكره العبرة بتفسيره في قوله والشافعي يفتي بالجهاد والاشارة الى ان
 السنة المشهورة قال الشارح وهي ما روى ابن عباس من قول صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر نساء والمسكين كل شراب قالوا لانه
 حرمتها عينها لا يبيع التعليل لان التعليل لا يكون مخالفاً للنص انتهى اقول تقابل ان يقول ان كان تعليلها وتعديتها الى غير ما ساق
 عينها يلزم من تعليلها وتعديتها الى سائر المسكرات المخالفة لكتاب الله تعالى ايضا فانه ساء وجسا والريس ما هو محرم عينها كما هو المشهور
 واجماع الامة ايضا على ما من قبل وذلك يودي الى مجرد تلك الامة القطعية وحاشا لثاني من في ذلك وان لم يكن تعليلها وتعديتها الى

والرقيق انها نجسة بجماعة غليظة كما قيل القوم ما لا يحل ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 في حق المسلم حتى لا يمسوا به ولا يمسوا به ولا يمسوا به ولا يمسوا به ولا يمسوا به ولا يمسوا به ولا يمسوا به ولا يمسوا به ولا يمسوا به
 ان الذي هو حريم مطبوخ حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 فلو كان في حريم حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 ولو كان الذي هو حريم مطبوخ حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 بالغير حرام ولا يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 فاحمد في حريم حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 وتقدر ما ذكر في حق حريم حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 على ما قاله الا ان حريم حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 انشاء الله تعالى هذا هو الحكم في حريم حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 وهو ما ذهب اليه من غير حرام عندنا اذا غلبت حريم حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 بعض الحنابلة لا يمسوا به من غير حريم حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به

سأني الحريم ميسرا بل كانت حريم ميسرا بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 لم يتم القول بان خلاف السنة المشهورة لان ملول السنة المشهورة انما هو حريم حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 اقول الحق حريم ميسرا بل كانت حريم ميسرا بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 ويلزم منه ان لا يكون ميسرا بل كانت حريم ميسرا بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 نحو ما قاله الا ان حريم ميسرا بل كانت حريم ميسرا بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 الباقى قيا على الخبر كما صح به في الكافي والشرح فمن اين يلزم مخالفة السنة المشهورة قوله والرابع انما نجسنا حريم حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 لشبهتها بالدلائل القطعية على ما بيناه اقول في شيء وجوب الثابت بالدلائل القطعية على ما بيناه اقول في شيء وجوب الثابت بالدلائل القطعية على ما بيناه
 القطعية كونهما نجسة بجماعة غليظة فاسمى كونهما نجسة بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 الدلائل الماتة نعم واحد من تلك الدلائل وهو كتاب التذكار على يد حرام حريم حرام بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 في عاتق كتب اللغة الالهية يبقى الكلام في ضيقه اجمع في قوله لشبهتها بالدلائل القطعية على ما بيناه اقول في شيء وجوب الثابت بالدلائل القطعية على ما بيناه
 وهي نجسة بجماعة غليظة كالبول والدم لانها سميت رجسا بالنسبة اليه انتهى قوله والاسس سقوط لقومها في حق المسلم حتى لا يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 خاصها ولا يجوز بيعها لان التذكار لما نجسها فقد اناشأوا التقوم بشعر بعزته اذ قلنا ان يقول هذا التعليل نيقض بالسرقين فان نجس
 العين مع انما من سقوطه يجوز بيعه عندنا كما مر في فصل البيع من كتاب الاكراهية حيث قال فلا بأس ببيع السرقين وكبره بجماعة غليظة وانما شرط ما يمسوا به الا ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به من غير ان يمسوا به
 الشافعي لا يجوز بيع السرقين ايضا لان نجس العين نشأ به العذرة ودرستية قبيل الدباغ ولنا ان نشق به لانه يلحق في الاراضي الاستثنائية للرابع كان
 بالاولى من البيع بخلاف القدرة انتهى تامل قوله والسابع حريم الانتفاع بها لان الانتفاع بالنجس حرام اقول انتفاض هذا التعليل بالسرقين
 اظهر مما آتاه بقوله واما العصير اذ يطبخ حتى يذهب اقل من ثلثيته وهو المطبوخ اولى طهارة ويسمى الباقى قال في القاموس الباقى
 الذال ونحوها ما ينجس من عصير العنب اذ يطبخ حتى يذهب اقل من ثلثيته فصار شديدا وقال في
 الفائق هو عصبه باه وهو الخمر ونقل صاحب التاج في المشرى وفي الفائق ولم يتكلم على شيء منها بشيء اقول فيما ذكر في الفائق نظر لان
 الخمر على ما مر في التي من ما عصبه او اصابه سكر اذ يطبخ حتى يذهب اقل من ثلثيته فصار شديدا وقال في القاموس الباقى
 ولذا قال المصنف واما العصير اذ يطبخ حتى يذهب اقل من ثلثيته فصار شديدا وقال في القاموس الباقى
 في الفائق ميسرا على ما قاله بعض الناس من ان الخمر اسم لكل مسكر لا على ما هو المتفق عندنا من كونها اسما خاصا للمخمر من ما عصبه او اصابه سكر
 قوله والنجس وهو ما ينجس بالبيع قال في غاية البيان قوله وانصفه كوزان يكون بالنسب وهو الاوجه عطف على قوله الباقى
 اي يسمى العصير الذي يذهب اقل من ثلثيته الباقى ويسمى المنصف ايضا والديك على هذا ان ابا الليث فسره في شرح الجامع الصغير الذي

النجس هو عصبه باه وهو الخمر ونقل صاحب التاج في المشرى وفي الفائق ولم يتكلم على شيء منها بشيء اقول فيما ذكر في الفائق نظر لان
 الخمر على ما مر في التي من ما عصبه او اصابه سكر اذ يطبخ حتى يذهب اقل من ثلثيته فصار شديدا وقال في القاموس الباقى
 ولذا قال المصنف واما العصير اذ يطبخ حتى يذهب اقل من ثلثيته فصار شديدا وقال في القاموس الباقى
 في الفائق ميسرا على ما قاله بعض الناس من ان الخمر اسم لكل مسكر لا على ما هو المتفق عندنا من كونها اسما خاصا للمخمر من ما عصبه او اصابه سكر
 قوله والنجس وهو ما ينجس بالبيع قال في غاية البيان قوله وانصفه كوزان يكون بالنسب وهو الاوجه عطف على قوله الباقى
 اي يسمى العصير الذي يذهب اقل من ثلثيته الباقى ويسمى المنصف ايضا والديك على هذا ان ابا الليث فسره في شرح الجامع الصغير الذي

واما قسم الشرح والشك وهو الذي من مع الشرح والشرح

اقل من ثلثية بالنصف وايضا انه قد حصر الاشياء المحرمة على اربعة وهي الخمر والعصير الزاهب اقل من ثلثية وتقع التمر وتقع الزبيب فلو كان النصف
غير الباقي الذي هو الطبخ الذي يكثر في الاشياء المحرمة ويوزان ليكون النصف بالرفع لانه نوع من الزاهب اقل من الثلثين لانه محرم من
ان يكون منصفاً وغيره وهذا هو شيخ الاسلام خواهر زاده الباقق قسا والنصف كما انتهى وقال صاحب العناية بعد نقل مضمون في غاية البيان
والاول اوجه معنى وهذا اوجه لفظا لانه لو كان منصوباً يقال ايضا انتهى اقول من الاوجه لانه لا وجه لاصلا فضلا عن ان يكون اوجه فانه يصير معنى كلامهم
على ذلك التقدير العصير الذي طبخ اذ في طهارة يسمى باسمين احدهما الباوق والاخر المنصف ونهر يقتضيان ان يكون الباوق والنصف مسددين في
المعنى وهو العصير المطبوخ اذ في طهارة مع ان تحريم المعصية في ذلك اما اوله فانه من النصف بقوله وهو ما ذهب اقل من نصفه بالطبخ فكيف يتصور
الاتحاد في المعنى والاثبات فلانه قال وكل ذلك حرام عندنا اذ افلا وايشة الخ والايخفي ان لفظة كل يقتضي التعمد بحسب المعنى لا بحسب الاسم
فقط فالحق ان قول اقل من نصفه من مرفوع لا غير فهو مطعون على المطبوخ في قوله وهو المطبوخ اذ في طهارة والمعنى ان العصير المطبوخ الزاهب
اقل من ثلثية على قسمين احدهما المطبوخ اذ في طهارة يسمى بالباوق والاخر المنصف وهو ما ذهب اليه بالرفع وكل من حرام عندنا اذ افلا و
اشتهر وقد ردوا بالزبد واذا اشتهر على الاشتراك والاحديث ان النصف لو كان غير الباوق لكانت الاشياء المحرمة خمسة وقد ورد في الاحديث
فصل طاف الثامن ان الاربعة التي حصرها في الاشياء المحرمة وانقسامها الاولى والباوق والنصف ليس كذلك
بل انما هما قسمان من احد تلك الاصول والاقسام الاولى وهو الظاهر العام للباوق والنصف ثم ان بعض الفضلاء اورد على قول صاحب الاشياء
وهذا اوجه لفظا لانه لو كان منصوباً يقال ايضا حديث قال فيه بحث فان السمي بالباوق غير السمي بالنصف فكيف يكون الثام تمام قوله في
اقل من نصفه لانه لو كان السمي بالباوق غير السمي بالنصف انما يتصور على تقدير ان يكون قوله والنصف من قوله وانما على تقدير ان يكون
منصوباً كما هو محل كلام صاحب العناية فلا مجال لان يكون السمي باحدهما غير السمي بالآخر بل يقتضي معنى التركيب على ذلك التقدير انما هو
تعدد الاسم دون السمي كما لا يخفى على من له درية بقواعد العربية ثم اقول يمكن ان يناقش في قول صاحب العناية لانه لو كان منصوباً لكان
بوجه اخر وهو ان الواو العاطفة في قوله والنصف على تقدير ان يكون منصوباً معطوفا على الباوق فتشاكلت ايضا فلانه لو كان منصوباً يقال
ايضا قوله واما تقع التمر وهو السكر وهو الذي من اورد التمر في الرطب قال صاحب العناية وتفسيره صاحب الدرية التمر بالرطب فيه نظر لان التمر
اذا تقع في المايه يسمى تقيفا فلا حاجة الى ان يقع الرطب لانه لا يسمى تقيفا وقياس كلامه هنا ان يقول في تقع الزبيب اي تقع العنب كقوله
يقوي انتهى وقال جمهور الشرح وهذا ذلك النظر وانما قسم التمر بالرطب لان التمر حرمه نبيذ التمر لا السكر وهو ملال على قول في
والذي يوسعت ربح على ما سمي انتهى اقول فيما قاله جمهور المصنف ايضا نظر لان الذي كان اسمه نبيذ التمر وكان حلالا عند ابي حنيفة والي
انما هو ما اتخذ من التمر وطبخ اذ في طهارة كما صرح في عاقبة المقدمات وسبغ في الكتاب في قوله وقال في التمر ونبيذ التمر والزبيب اذ في

لهو علم مكرم، وقال شريف بن عبد الله انه بالبرهان قد دون منه سكره وزقا حسنا من علمنا به وهو بالحق لا يخفى قلنا اجماع الحكماء
 ونص الله عليهم وقيل علمنا رونا من قرين كانه محوذا على الابتداء او كانت الاشارة مسأحة كلها وقيل ارايه التوهم معناه والله اعلم
 تتخذون منه سكر وتذوقون رزقا حسنا ما تقسم اريد الحق من ما هو اليه من اشارة مسأحة كلها وقيل ارايه التوهم معناه والله اعلم
 من قبل الا ان حرمة هذه الاشارة دون حرمة سكره لا يخفى مستحقها وكذا مستحق الميزان من حيثها اجتهادية وسوء الفهم لظنية ما يجب
 الحكماء بها حتى يسكروا ويحجب بظنهم من الحق حتى لا يتبينوا حقيقة في رواية وهنطقة في اخرى ونحوها حتى غلطوا في رواية وحجبوا
 وندبوا على ايمان حذيفة في خلافا لها فيما لا يخلو من العلم وما تضمنت فلا تظنية سقوطها عن غيرها من الميزان عند الحكماء لا من اجل
 ولا ينقص بها اوجه من الوجود لا في الحقيقة وعن ابي يوسف انه لا يجوز سبها اذا كان الذاهب بالطريق الكون النصف دون الثلثين وقيل في الجاهل
 وما سكره من الاشارة لا يخرجها عن مقتضى ما هو عليه من الوجود بل هو العلم وهو اليه من اشارة مسأحة كلها وقيل ارايه التوهم معناه والله اعلم
 عن ابي حنيفة ولا يخرجها عن مقتضى ما هو عليه من الوجود بل هو العلم وهو اليه من اشارة مسأحة كلها وقيل ارايه التوهم معناه والله اعلم
 سكره ونقصه طلاقا فاسكر منه كما في سائر الاشارة المحرمة كالقيل فيها ايضا وكان ابو يوسف يقول ما كان من الاشارة يبيع به ما يبيع عشق قبا يبيع
 فان اكره فمحرمة في قول حذيفة وقول الاول مثل قول محمد ان كل سكر حرام الا انك تعرفه من الشرط وتقصيره في الاشارة فحاشا له ان يبيع
 ووجه ان سكره من الوجود من غير ذلك وقوله وسكره كان اذ حوته مثل ذلك روى عن ابي عبيد الله انه كان يبيع سكره بالبحر
 على الحكم الذي ذكرناه في الجاهل من الاشارة من الوجود على ما كان في اشارة الله في قوله تعالى في قوله سكره من الوجود
 الشرط المذكور قال الحنفية في الاشارة من الوجود اذا لم يكن واحد منهم اذ في غيره حلال وان اشتهى في الاشارة من الوجود على ذلك
 من غير ذلك لم يترك هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واهل السنة وعند محمد السائفة حرام والكلام في الاشارة المحرمة والنقص

وعند محمد والشافعي حرام انتهى والذي ذكره هنا انه هو نقيض الترمذ والاطمى كما افصح عنه بقوله وهو الذي من ما والتموه وهو السمي بالسكر لا غير ذلك
 انه ليس بجلال عندنا امتنا اصلا فلا حاجة الى تفسير الترمذ بالاسباب قوله فهو حرام كرهه قال عامة الشراح ادون الجرام بالكرامة اشارة الى
 اجتهاد ليست لحمة الخمر لان سحر الخمر كغيره وسحر غير الاكل يخرق انتهى اقول فيه بحث اما اوله لانه لو كان تقصيرا لم يصب بارادان الجرام بالكرامة
 الاشارة الى ما ذكره لا ردفه بذلك في كل واحد من الاقسام الثلاثة المذكورة بعد الخمر اذ ليست حرمته شيئا مشاكرا لغيره بل هو الكفر بارادان
 بذلك في واحد من تلك الاقسام كان القسم المذكور عقيب الخمر حتى بذلك كما لا يخفى وانما ينفردان احص صريح بان حرمة الخمر الاشارة دون
 حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحسنا ويكفر سحر الخمر فما انا حجة الى الاشارة الى ذلك بهذا قوله ومين الابه التوهم معناه وانما العلم تتخذون منه سكر
 ويدعون رزقا حسنا اقول فيه اشكال لانه هو في شرح قول المصنف الابه حرمته على الابتداء بان الآية كنية وتحريم الخمر وقع بالذم كنية فكيف
 يتصور ان يكون معنى الآية قبل تحريم الخمر تتخذون منه سكر احراما او الخمر وقتئذ ما لم يوصف بالحرمة فان السكر فليتالي قوله الا ان حرمة
 هذه الاشارة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحسنا ويكفر سحر الخمر لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية اقول القائل ان يقول من هذه الاشارة نقيض
 الترمذ وهو السكر وقد قال في اشارة حرمة ولنا اجماع اصحابه رضي الله تعالى عنهم وقد تقررت في علم الاصول ان اجماع الامة فيما اجماع اصحابه
 قطعي كيف جازمه فكيف يتم القول به هنا بان حرمة هذه الاشارة لا يكفر مستحسنا لكون حرمتها اجتهادية لا قطعية ويمكن ان يباب عنه بان نقيض
 قد لا يكون بالتواتر فلا يغيره مثل ذلك لاجماع القطع لعدم القطع في طريق نقله اليها كما تقررت ايضا في علم الاصول فيجوز ان يكون الاجماع
 المنقول في حق حرمة السكر من ذلك القبول ويكون نفا باعشاه على وقوع الاجتهاد في خلافه قوله لانه ما تقوم وما شهدت دلالة قطعية استعوط
 تقوم مما بخلاف اخر اقول فيه نظر اما اوله لانه من حوا بان معنى تقوم المال اباثة الانتفاع به شرعا وبهيج انتهي عن قريب بان هذه الاشارة
 ما لا يتفق به بوجه من الوجوه فكيف يتصور ان تقوم فيما وانما ينفردان الدلالة القطعية انما تعبر في حق وجوب الاعتقاد دون وجوب العمل
 الا يرى ان خبر الواحد من السنة يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين بل يوجب غلبة الظن على المذهب الصحيح المتنازع عند جمهور كما تقررت في علم
 الاصول وما نحن فيه من العميات فمبني ان كين في غير جملة الظن كيف لا وقد كلفني بنوني الحكم بحرمة هذه الاشارة اذ هي ايضا اجتهادية لا قطعية
 كما صرح به اتفاقه ولا يتفق بها بوجه من الوجوه لانه ما حرمة اقول في التحليل بحث اذا لا يلزم من حرمة تناول الشيء عدم الانتفاع بالاي
 ان السجين نجس العين محرم تناول طعامه انما يتفق به حديث يلقى في الاراضي لا تسكار الربيع ولهذا يجوز بيعه كما مر في فصل البيع
 من كتاب الكراهية وكذا الدرهم اخرج على ما صرح به وقد مرنا غير مرة نظيرها الكلام في هذا الكتاب فقد بر قوله وعن ابي يوسف انه يجوز بيعه
 اذا كان الذاهب بالطريق اكثر من النصف دون الثلثين اقول لا يربيب عليك ان من هذه الرواية ان تذكر قبل قوله ولا يتفق بها بوجه

الاشارة المحرمة
 الترمذ والاطمى
 الاشارة المحرمة
 الترمذ والاطمى
 الاشارة المحرمة
 الترمذ والاطمى

قال ولا بأس بالخلطيين ما روى عن ابن زياد انه قال سقاني ابن عمر بن الخطاب ما اريدت اهدى الى اهله فذبح وقت اليه
 من العند فاحببته بذلك فقال ما زدناك على عجيبة وزيد بن عتيق هذا من خلطيين كان مطبوخا لان المروك عنه حرمه بغير
 الزيت والتمني منه وما روى انه عليه السلام نهي عن الجمع بين الزيت والخلطيين وعلى حاله الشدة وكان ذلك
 في الابتداء قال بنينا العسل اللبن ونبذ الحنطة والذرة والشحير حلالا ان يخلطوا وهذا عند ابي حنيفة وابع مسنعا
 اذا كان من غير طيب وطيب لولاه عليه السلام اخبر من هاتين الشجرتين وانما الى الكسوة والخلطة جفن الصخرين هما
 والسواد بيان المحكم فيقول بشرط الطبخ فيه لا باحة وقيل لا يفتقدها لان سنة الكسوة عليك لا يدعى على كثرة
 كيف ما كان اهل في المختار من الجوز اذا سكر منه قبل لا يحد وقد ذكرنا الوجه من قبل

من الوجوه الاثنا عشر من شجر جواريز هذه الاشرية وتقول ولا يفتق بها الخ سلسلة مستقلة دخلت في البين كما ترى قوله ولا بأس بالخلطيين ما
 عن ابن زياد قال سقاني ابن عمر شجرة ما كدت ما تهدي الى ابي خندوت اليه من القدر واخرته بذلك فقال ما زدناك على عجيبة وزيد بن
 وابن عمر كان معروفا بالفتوة والزم بين الصحابة فلا يظن به انه كان يتبع غيره مما لا يشرب مما كان حراما كما في الكافي والشرح
 اقول ههنا كلام من وجهين احدهما ان تعلية الصحابي فيما لم يعلم اتفاقا سائر الصحابة عليه ولا خلاف فيه ولم يكن اجماعا لا ترك بالتحريم
 لا يجب على القول المتشركاء في علم الاصول والظاهر ان المختار فيه من ذلك القبيح فكيف يسلم ان يكون فعل ابن عمر في قوله ان لا يشرب
 المروك دليل على بل خلطيين في ثمانية من كل ابن زياد ما كدت تهدي الى ابي بشير باسكاره الشربة التي سقاه ابن عمر لولدوا والسكين كل شربة
 حرام بالاتفاق فكيف يستدل بذلك على اهل اليمن ان يحارب عن الثاني بوجهين احدهما ان اشارة الى تاج الشربة التي يقولوا انها
 الى ابي على سبيل السالبة في بيان التاثير فيه لا حقيقة السكران ذلك لا يخلو انتهى وثانيهما ان وجب الاتساع لعل مجازا يستعمل ابن عمر في
 تلك الاشرية فانها لو كانت حراما لما اقدم ابن عمر على ان لا يشربها او انما تاتي في الشارب بعد ان شربها بغيره فيسلب
 الى مرتبة الاسكار فليس له حد مقر او هو مختلف باختلاف الطباع والادوات والمشرب ان يجره عندهما ان كان حصل في تلك الشربة
 في الرواية المذكورة فانها هو بالفتوة والعمدة في ذلك على الشارب لا الساقى ما في فهم قوله وقيل لا يشرب وهو المذكور في الكتاب بان
 قليلا لا يجره الى كثرة كيف ما كان اقول هذا التعليل ينظر فيه لان مجرود ان لا يجره قليلا الى كثرة لا يقتضي ان لا يشرب الطبخ فيه لا يشرب
 ان يهبط القوم والريب ما يشرب الطبخ في الباحة بلا اختلاف مع ان تعليل ذلك ايضا لا يجره الى كثرة كيف ما كان فان ما تعليل الى اكثر من
 خواص الخمر كما صرح به فيامر والانظر في التعليل ههنا ما ذكر في غاية البيان حيث قال فيما في رواية لا يشرب لان حال هذه الاشرية دون غيرها
 القوم والريب فان نتيج القوم والريب اتحدت ما هو من الخمر شرابا فان اهل الخمر شراب القوم والريب على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم الخمر من
 اثنين الشجرتين وقد شرط اذني طمعة في فتوح الزبيب والقوم ان لا يشربوا في طمعة في هذه الاشرية ليطهر نقصان هذه الاشرية عن فتوح
 القوم والريب انتهى قوله وبن يجره في الخمر من الجوز اذا سكر منه قيل لا يجره اقول قد مررت بهذه المسئلة مرة اثنا بيان سئلة الجماع
 العسيرة فيما قيل حيث قال وهو نفس على ان ما يتخذ من الخنطة والشعير والعسل والذرة حلال عند ابي حنيفة ولا يجره شراب غيره وان سكر
 فالعرض لها ههنا مرة اخرى يشبه التكرار فعمل التصود والذات ههنا ذكر قول قالوا والا صح ان يجره وما قبله قوله في قوله لو ذكرنا في قوله
 قالوا والا صح ان يجره لا يستلزم على العادة ههنا باكتية قوله وقد ذكرنا الوجه من قبل قال صاحب الفتاوى هو اشارة الى قولنا ان قليلا لا يجره الى كثرة وقال يجره
 اشارة الى المعنى المستفاد من قوله عليه السلام الخمر من هاتين الشجرتين يعني ان هذه الاشرية ليست بتجوزها بهما بل الخمر فيهما لا يجره الا ان يجره في حاله
 فجز وقد ذكرنا الوجه من قبل اشارة الى ما ذكرنا السكران منه بمنزلة الناعم ومن ذهب فقلد بالنج ولبن الرماك انتهى وانما صاحب الفتاوى
 ما ذكره صاحب الفتاوى اوله ولا نقل ما ذكره ثانيا فيسب شتم نقل ما ذكره صاحب الفتاوى بقوله وقيل اقول يريد على الوجه الاول ان عدم دعاء

تأليف

قالوا ولا حرم انه يجد فانه روى عن محمد بن يحيى عن سكر بن الاشوية انه سمع من غير تفصيل وهذا لان الفتاوى يجمعها عليه في زماننا اجتمعوا على سائر الاشوية بل فوق ذلك وكذا للعلماء المتخذين من الابان اذا استدلوا على هذا وتبين ان المتخذين من لبس القميص لا يجل عند ابي حنيفة به اعتبارا بل يجله اذ هو متولد منه قالوا ولا حرم ان يجل لان كراهة لجمه لما في ابحاثه من قطع مادة الجهاد او الاحترام فلا يتعدى الى لبسه قال وعصير العنب اذا طبع حتى ذهب ثلثاه وبقى ثلثاه طلال وان اشهد هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ومالك والشافعي به حرام وهذا الخلاف فيما اذا قصد به التقوى اما اذا قصد به التلذذ لا يجل بالاتفاق وعن محمد مثل قولهم انهم انه كرهوا وعصير العنب فيه لحم في اشافه الحرامه قوله عبيد السلام كل مسكر خمر وقوله عليه السلام ما سكر كثيره فقليله حرام وبره عنه عليه السلام ما سكر ايجرة منه فاجرة منه حرام ولا سكر ايفسدا حقل فيكون حراما قليلا وكثيره كما في الحمر

القليل الى الكثير ما في سوسى الخمر من الاشوية المحرمة فان دعوا لتقليصه الى الكثير من خواص الخمر كما صح به المص فيما مر حديث قال ولان قلبي يروح الى كثيره وهذا من خواص الخمر انتهى مع انه اذا سكر ما سوسى الخمر من الاشوية المحرمة يجد بالاعتلان فعلم انه لا تاثير له في القليل الى الكثير في سقوط المحرم من السكران ويروى على الوجه الثاني انه لو كان مراد المص ما يستفاد من قوله عليه السلام الخمر من اثنين اشتمت في حالها ما يشاء كما هو عادة المستمرة في احوالها على ما مر من السنة ثم ان في كون ذلك المعنى مستفادا من الحديث المذكور رضا افضل ان يكون مذكورا هناك فاني تيسر الاشارة اليه هنا بقوله وقد ذكرنا الوجه من قبل فالوجه الثالث وان اخره صاحب الفتاوى في الذكر كما لا يخفى

على من تامل في سياق كلام المصنف وراجع كلمات السلك كشج الاسلام وغيره في هذه المسئلة قوله قالوا ولا حرم ان يجل فانه روى عن محمد بن سكر بن الاشوية انه يحد من غير تفصيل اقول تحرير المص بهذا الراجح عن كراهة اذا الظاهر ان مراده بقوله وهل يحد في الخمر ان يحوب اذا سكرانه بل يحد في ذلك عند ابي حنيفة وابي يوسف لان المذكور فيما قبل انما هو قولها والمص الان بصدد التفريع على ذلك وتكميد فيسته على انها ان يكون مدار قوله قيل لا يحد وتولوا قالوا ولا حرم ان يحد على قولها فلا يناسب في تعيين قوله والاصح انه يحد ان يقال

فانه روى عن محمد بن سكر بن الاشوية انه يحد من غير تفصيل فان سماه فيهما في اصل هذه المسئلة حيث لا يقول بل المتخذ من الحبوب اذا اشهد وغلا فيجوز ان يقول بوجوب الحد او اسكر منه واما ما في قوله ان يجل ذلك كما تقدم انما فلا يكون الروى عن محمد بن سكر بن الاشوية هذا ترك صاحب الفتاوى في هذا التعليل واكتفى بما ذكره المص بعده بقوله وبما لان الفاسق يمتنعون عليه الخ حديث قال وذكر في الهداية ومبسوط شج الاسلام باستيهاب الاصح انه يحد لان الفاسق يمتنعون في زماننا على شره كما يمتنعون على نهائ الاشوية انتهى قوله

وهذا انه كره ذلك اقول فيه ضرب اشكال هو انه قد مر في اول كتاب الكراهية ان كل مسكر حرام عند محمد بن سكر وقوله هنا حديث انه كرهه بعد ان صرح فيما قبل بان حرام عند محمد وذلك الشاخصي يقتضي العنارة بين قول محمد بن سكر وبين قوله بكراهية فينا في ما تقر في اول الكتاب فان قلت نعم ان كل مسكر حرام عند محمد ولكن بحرمة قطعية لا بحرمة ظلية فانه اذا لم يحد نصا قطعا في حرمة شئ لم يطلق عليه لفظ الحرام بل يطلق عليه لفظ المسكره كما تقر ايضا هنا كما في جواز ان يكون مدار رواية المحرمة ورواية الكراهية عنه فيما نحن فيه على قطعية المحرمة في احد السلمان

ظلية تنافي الاخرى فلا تنافي بين القامين قلت لا مجال للقول بظلية حرمة الثلث العيني عند كون اجتهاد ابي حنيفة وابي يوسف على حدلان قطعية حرمة الشئ تستلزم ان يكفر مستهدا وبلا يتصور فيما وقع فيه اجتهاد وفضل عماد وقع فيه اجتهاد وشل ابي حنيفة وابي يوسف رحمة الله تعالى وعن نه قالوا فيما سوسى الخمر من الاشوية الثلثة المحرمة عند اجتهاد جميع وعند عامة العلماء ان حرمة هذه الاشوية دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستهدا ويكفر مستحل الخمر لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية كما مر من قبل في الكتاب مع ان اجتهاد الاباء فيها انما وقع من نحو الازمى وشريك وسائر اصحاب الطوائف فيحقق ان المحرمة الروية عن محمد في حق الثلث العيني انما هي المحرمة الاجتهادية التي سار بها الفطن لا المحرمة الظلية فكيف يتصور العنارة جينا وبين الكراهية على اصل محمد ويكون ان يقال معنى قوله ان كل مسكر حرام

ان قوله

ولما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينتها ويروى بسينها قليتها وكثيرها والسكر من كل شراب حتى السكر بالقرم في غير الخمر
 العطف للمعاقبة وكان للفسد هو القدم السكر وهو حرام عندنا وانما يحرم القليل منه لانه يدعول رفته والطاقة الى الكثير فاعطى حكمه
 والثالث لغلظه لا يدعول وهو قوي نفسه غذاء قوي على الاباحة والحديث الاول غير ثابت على ما بيناه ثم هو محمول على القدم للاختراذ
 هو السكر حقيقة والذي يصيب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالبطخ حتى يوق ثم يطبخ بلينة حكمه
 حكمه المثلث لان صب الماء لا يزيد الا منعقا بخلاف ما اذا صب الماء على العصير ثم يطبخ حتى يذهب ثلثا الكحل

عند محراب كل كرهه كراهية التحريم ليس بحرام اصلا عندنا بل الى الاحرام اقرب واما المكروه كراهية التتريه فليس بحرام ولا الى الاحرام اقرب
 عندنا وحدنا كما يظهر من اجتهاد كتب الاصول فيجوز ان يكون المراد بالكراهية في قول المصنف ههنا وفيه انه كره ذلك كراهية التتريه وبه
 مخالفة للمحرمة على قول الكحل فيمنع التناهي بين المتأخرين تأمل قوله لما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينتها ويروى بسينها قليتها وكثيرها
 والسكر من كل شراب قال في النهاية ولما ايضا قوله تعالى انما الخمر والميسر الآتيه بين الله تعالى احكمته في تحريم الخمر في هذه الآتيه وبها
 الصدور ذكر الله تعالى وايراث العداوة والبغضاء وهذه المعاني لا تحصل بشرب القليل ولو علمنا وخالف الآتيه قلنا لا يحرم القليل
 من الخمر ايضا ولكن تركنا قضية ظاهر الآتيه في قائل الخمر بالاجل ولا اجل فيما عداه فبقى على ظاهر الآتيه انتمى اقول يتنقض به الاستدلال بما صدر الخمر
 الاشرية المحرمة اثنتان تليها ايضا احرام عندنا اجتهادنا كما في الشافعي واكثر العلماء ان المعاني المذكورة في الآتيه الزبيرة لا تحصل
 بشرب قليلا كما لا يخفى قوله خص السكر بالتحريم في غير الخمر اذ العطف للمعاقبة اقول الظاهر ان مراده بقوله خص السكر بالتحريم في غير الخمر
 على السكر في غير الخمر ان يكون البواظلة على المقصود كما في قولهم خصت فلانا بالذكري على ما تقر في موضعنا اذ هو الغيب لمداها ما بيننا دون
 العكس كما لا يخفى على ذي مسكة لكن فيه بحث وهو ان الاستدلال على مدعاها ههنا بهذا الوجه كما يقتضيه حل الثالث يقتضي ايضا حل الاشرية
 المحرمة اثنتان في غير الخمر وههنا ما واطلاقا على ان استفادة قصر التحريم على السكر في غير الخمر من نطوق لفظ المحديث المذكور وشكل استفادة
 من مفهوم المخالفة خلاف المذهب فليتأمل قوله ولان العطف هو القرح المسكوه هو حرام عندنا فان قيل القرح الاخير اخص من القرح الاول
 لا باقراده فينبغي ان يحرم ما تقدم ايضا قلنا لا وجد السكر بشرب القرح الاخير اخص من القرح الاول لكونه علة معنى حكما في الاثر وهو ما اشرحه في
 صاحب العناية على الجواب المذكور حيث قال فيه نظرا لان الاضافة الى العلة اسما ومعنى وحكما اولي والجموع بهذه العلة انتمى اقول
 ان مراد بقوله والجموع بهذه العلة اذ كل واحد من اجزاء الجموع بهذه العلة فليس يصح اذ لا يخفى ان شدينا ما قبل الجزاء الاخير ليس بعلة
 اسما ولا معنى ولا حكما اذ العلة انما ايضا في الحكم والعلة معنى ما يورث في الحكم والعلة حكما ما يتصل به الحكم والاشربة اخص من كراهية في علم
 الاصول ولا شك ان شدينا ما قبل الجزاء الاخير ليس بعلة من هذه المعاني فان المراد بذلك ان الجموع من حيث هو مجموع بهذه العلة
 كما هو الظاهر في قولنا في المطلوبنا هنا اذ لا شك حرمته مجموع الاقداح من حيث هو مجموع عندنا اشتالة على القرح المسكوه وانما كراهية ما قبل
 القرح المسكوه وانما مراده نعم بقى الكلام في ان اضافة الحكم الى الجموع من حيث هو مجموع اولي ام الى الجزاء الاخير وحده والظاهر في ما على كما
 هو الاول لان الجزاء الاخير وحده علة معنى وحكما لا اسما على ما هو المشهور في كتب الاصول والحكم انما ايضا في العلة اسما لكن الفاضل
 التقاضي قال في التلويح في مباحث العلة من باب الحكم فيجب المتحقق الى ان الجزاء الاول يصير برة له العدم في حق ثبوت الحكم وبصير الحكم
 مضاعفا الى الجزاء الاخير علة اسما ايضا اى كما انه علة معنى وحكما فيتمتع بمرضاة الحكم اليه وحده بلا خلاف ثم قال صاحب العناية والاولى ان يقال
 احرام هو المسكوه علة على ما تقدم مما ذكره على القرح الاخير حقيقة وهو مراد فلا يكون انما زمره انتمى اقول ليس بمراد شي فضلا عن ان يكون على

قال ويكوه شراب درجوي الحمر والامتناسا طبه لان فيه اغراء الحمر والاشربة حارم ولهذا لا يجوز ان يدعى به بحجها او تدعى حارم وكان
 يتصل فبما كان يسبق صيغتها للتداعي والبول على من سقاها وكان لا يستعمل الدواب وقيل لا تحمل الحمر الا اذا اقتضت الى الفجر فلا بأس به كما
 في النكاح والهيئة ولو اتى الوردى في الحمل لا بأس به لانه يغير خلقا لكن يأمم حمل الحمل اليوم لا مكسه لما قلنا قال كالا يحد شاربه او شراب الوردى
 ان لم يسكره وقال الشافعي به يحد كانه شراب من التمر وكنا ان قليلا لا يدور الى كثيره لما في الطعام من البسوة عندهم فكانوا يحدون شرابا غير الحمر
 من الاشربة كما في الورد والسكر والخل عليه النقل فصار كانه اقل عليه لانه لا يحد من التمر والقطر ياتي في الاحليل لانه انتقام بالمرح كما في العصب
 وهو السبب في جعل الحمر في حله لا يحد من التمر والورد والسكر والخل عليه النقل فصار كانه اقل عليه لانه لا يحد من التمر والقطر ياتي في الاحليل لانه انتقام بالمرح كما في العصب
 وكما يحد بالمرح في حله لا يحد من التمر والورد والسكر والخل عليه النقل فصار كانه اقل عليه لانه لا يحد من التمر والقطر ياتي في الاحليل لانه انتقام بالمرح كما في العصب
 ودورق في الثلث فيصير لانه الذي يحد من التمر والورد والسكر والخل عليه النقل فصار كانه اقل عليه لانه لا يحد من التمر والقطر ياتي في الاحليل لانه انتقام بالمرح كما في العصب
 ما من قبل العظم فيكون بانها ان كان لا يحد من التمر والورد والسكر والخل عليه النقل فصار كانه اقل عليه لانه لا يحد من التمر والقطر ياتي في الاحليل لانه انتقام بالمرح كما في العصب

ان ذهابها اقل من شربها لان حمره في حله لا يحد من التمر والورد والسكر والخل عليه النقل فصار كانه اقل عليه لانه لا يحد من التمر والقطر ياتي في الاحليل لانه انتقام بالمرح كما في العصب
 الماء اوله لا طعمه فقلنا بحمره شراب ذلك العصب احتياطا بنا على ان الحمره تشبه بالشبه فلا حمل للبحث المذكور والفرق بين تعلق العصب
 وبين تعلقه بالمشغى في امثال هذا القام اصل كثير قد نبه عليه في مواضع شتى من علم البلاغة فكيف نحتج على ذلك القائل قوله ولو جمع في الطبع
 بين العنب والتمر وبين التمر والزبيب لا يحمل حتى يذهب ثلثاه قال صاحب تيسر البيان ولنا في قوله وبين التمر والزبيب نظر لان ما والزبيب
 كما لا تتركه في فيما باء في طعمه وقد صرح بذلك القدوري قبل هذا وهو قوله ونبيذ التمر والزبيب اذ لم يجمع واحد منهما اولى بطعمه حلال ان شئت
 انتهى اقول وقول القدوري بعده ولا بأس بالخلطين اظن في ترميم نظر صاحب المغايب من قوله ونبيذ التمر والزبيب اذ لم يجمع كل واحد منهما
 اولى بطعمه حلال وان شئت اذ قلنا ان يقول يجوز ان يكون في الاجتماع لا يكون في الانفراد فلا يستلزم اصل في الثاني اصل في الاول
 وقد تشبث صاحب المغايب في ترميم نظره بقول القدوري الاول ولم يبرح بقوله الثاني وكان صاحب كتابه في فهمه كما في فيما ذكره بلص
 هنا حيث لم يعبارة في الصورة الثانية فقال ولو جمع بالطلع بين العنب والتمر وبين العنب والزبيب لا يحمل ما لم يذهب بالطلع منه
 ثلثاه انتهى ويحتمل ان يقع لفظ التمر في قول المص اوبين التمر والزبيب بدل لفظ العنب سواء من نفس المص او من النسخ الاول
 الا ان يبقى نوع تصور في التحليل الذي ذكره هنا عن اقادة المدعي في الصورة الثانية على كل حال اذ لم يبرح بالزبيب في التحليل فلو لم
 اعلم ان تاج الشريعة وجه ما وقع في نسخ الهداية هنا حيث قال فان قلت هذا المصنف لا يتأني في التمر والزبيب على ما قال في المختصر ان يفتنه
 فيما باء في طعمه قلت ان هذا على ما روي هشام في النوادر عن ابى حنيفة وابى يوسف انه لا يحمل ما لم يذهب ثلثاه بالطلع انتهى وقد تفتنه
 اثره المعنى قلت ويؤيده ما ذكر في الفصل الثاني من كتاب الاشارة من المحيط البراني حيث قال في حله وانما يحد من التمر والزبيب اولى بطعمه فهو المنبذ
 بحسب شره ما دام حلوا واذا افلاوا واشتد قذرت بالزبيب فعلى قول ابى حنيفة وابى يوسف في ظاهر الرواية يحمل الشراب وعلى قول محمد
 والشافعي يحل لا يحمل وروي هشام في نوادره عن ابى حنيفة وابى يوسف انه لم يذهب ثلثاه بالطلع لا يحمل حتى

فصل في طبع العصب قال جماعة من الشرح لما كان طبع العصب من اسباب منه عن التمر الحمره بلا اشارة تعليميا لا انما هو حلال على طبع
 وقال بعضهم لما ذكرنا تقدم ان العصب لا يحمل ما لم يذهب ثلثاه شرح بين كيفية طبع العصب الى ان يذهب ثلثاه قوله لان الذي يذهب
 زيدا هو العصب او ما يانجه او ما كان حمل كان العصب كسرة فيكون ثلثاه اقل منه شي وهو ان وجه العصب كسرة ودارق على تقدير ان يكون
 الزايب زيدا هو العصب غير انما هو اذ لا يكون ح فرق بين الزايب زيدا من عشرة ودارق وبين الباقي منها في كونها عصب افاذا اجاز احتساب
 بعض منها وهو الزايب زيدا الى حكم العدم بل اخرجه من قول لا يجوز اعتبار بعض من الثلثة الباقية منها القائل حكم العدم عندنا به بالطلع حلال
 في تحليلها الاصل ان يقال لان الذي يذهب زيدا يحمل كان لم يكن لان الزبيب ليس بعصب فصار كما لو صب فيه وراق من ما ولو كان
 كذلك لم يعتبر الا كذا كذا هذا ويضع عن ذلك ما ذكره صاحب الثانية نقله عن اصل محمد بن محمد القاسم حيث قال قال محمد بن الاصل حلال

المرح

المرح

المرح

المرح

وأن كانا ذهبان معا نخط للوجه حتى يذهب ثلثا ما يبقى الثلث في وجهه لانه ذهب الثلثان ماء وعصير أو الثلث الباقي ماء وعصير كصا ركنا إذا ذهب الماء فيه بعد ما ذهب من العصيدا الثلثا وسبانه عشر قد ورتق من عصير عشر من ماء ويا من ماء في الوجه الا ولينطخ حتى يفي تسيم المعجزة لانه ثلث العصيد في الوجه الثلث حتى يذهب ثلثا الجمل ما نقتاد الكلب بفقيرة ودفعت سوادا جعل قبان يصير عرقا وعلو طعم هذه النار فخل حتى يذهب الثلثان من لانه انما هو اصل آخون العصيدا يطبخ فذهب بعضه ثم عرق بعضه كطعم البقية حتى يذهب الثلثان فالسبيل في ذلك انما هو انما يتخير في الباقي بعد ان نبتت تقسمه على ما بقى حتى جاب ما ذهب بطعم قبان ينبت حتى يخرج بالقسمه في حلاله لانه عشرة ارجال عصيد حتى يذهب كل شيء من ثلثة ارجال يأخذ تلك العصيد كله ويهرث ثلثة وذلك وتصرفه فيما بقى بعد النصب وهو ستة فيكون عشرين ثم تقسم العشرين على ما بقى بعد ما ذهب بالبطم منه قبل ان ينصب منه شيء وذلك تسعة فيخرج لكل جزء من ذلك ثلثان شعاع فوفتان المحلول ما بقى منه رطلان وشعاعان وعلى هذا يخرج المسائل كلها طرقا فوفتها الكفينا به كفاية وهداية الى تحرير غيرها من المسائل والله اعلم بالصواب

كتاب الصيد

العصيد الاصطياذ ويطبق على ما يصاد واتفعل مباح لغير الجرم في غير الحرم ليقوله تعالى واذ احللتكم فاصطادوا وعصيد صيب في تدبير طبع فتعلمي وتقدرن بالزجر فيمن يات به ذلك لا يجزيه من كمال البر قدر ورق ثم يطبخ الباقى حتى يذهب ثلثه وبق هو ثلث الباقي هو الجلود التي اخذت منه وذلك لان ما اخذ من الورق زجر فيمن كان لم يكن لان الزجر ليس بعصير واذ لم يكن الزجر بعصير لا يتبر ما لو كان صب فيه ورق من ما لو لو كان كذلك لا يتبر الماء وانما يتبر العصيد حتى تسقه ووارق فذلك هذا الى هنا فانظرو قوله وفي ما اكتفينا به كفاية وهداية الى تحرير عصيدا المسمى كملت في ما يمام طبع ككتابها اسمي احدها بكفاية المنتمى والاخر بالبداية

كتاب الصيد

قال صاحب غاية البيان مناسبتة كتاب الصيد بكتاب الاشرية من حيث ان كل واحد من الاشرية والعصيد من المباحات التي تورت في الشر والانشاط في الادوية الا ان السور في الاشرية المباحة اكثر لانه باهر في كل في الباطن والسور في العصيد باهر خارجي فكان الاول اقوى وصاحب بالقديم اولى انتهى اقول فينظر ما اول افلان موضع كتاب الاشرية لبيان الاشرية المباحة والالاشرية في كل اشرية مباحة وتفصيل مع انظم بذكر فيه من الاشرية المباحة الا انبذ قليل له مناسبتة مع بعض الاشرية المحرمة في وجه ما حتى وقع لاجل الخلاف من بعض العلماء في حله على انه صرح في اول كتاب الاشرية بان الاشرية جميع شراب والشراب عندنا من الشرع اسم لما هو حرام من المباحات فمأسنى قوله ان كل واحد من الاشرية والعصيد من المباحات التي تورت السور وانما نيا فلان ما ذكره جهتا لا يناسب ما ذكره في اول كتاب الاشرية فاذ قال صاحب ذكر كتاب الاشرية بعد الشراب لمناسبتة بينهما في الاشتقاق ولكن قدم الشراب لانه حلال والاشرية فيما احرام كما علمتني فقد جعل هناك وجبتا في الاشرية عن الشراب حرمتهما وجعل مناسبتة بالصيد باحتياج ايراث السور وفيه كلامي في المقامين تناقرا لا ينبغي فالوجه الظاهر في مناسبتة كتاب الصيد بكتاب الاشرية في تقديم الاشرية على الصيد ما ذكرني الشرح الاخر واجبا قوله الصيد هو الاصطياذ ويطبق على ما يصاد يعني ان الصيد مصدر يصبني الاصطياذ وهو اخذ الصيد كما لا يختاب هو اخذ الصليب ثم يادوبه ما يصاد مجازا اطلاقا فالاسم المصدر على المنقول وهو اتمتع القوم عن الادوية باصل الخلافة كما لو كان او غيرها كقول كذا في غاية البيان قال في الخلاصة وانما يحل العصيد خمسة عشر شرا على خمسة في الصيد وهو ان يكون من اهل الزكوة وان يجه منه الارسال وان لا يشا كمن في الارسال من لا يحل صيده من الاتيكة التسمية محرمان ولا يشتغل بين الارسال والاخذ بمل خمسة في الكلب منها ان يكون مملوا وان يذهب على سنن الارسال وان لا يشا كمن في الاخذ بالاحل صيد وان يقتله جوارح لا ياكل منه خمسة في الصيد منها ان لا يكون متقويا بان يابا او مملوا وان لا يكون في الجوارح التي ياكلها سوى الكلبان ينجف فنجابه او قوائم وان يموت بهذا قبل ان يصل الى ذبحه انتهى وذكرته هذه الشرط في النماية وغاية البيان ايضا نقلنا عن الخلاصة وذكر صاحب النماية ايضا فقال كذا في النماية سويانا الى الخلاصة وقص بعض النضال في واحد من ذلك الشرط حيث قال قوله وان يموت بهذا قبل ان يصل الى ذبحه مستدرك مع قوله وان يقتله جوارحا انتهى اقول لا استدراك فيه لان الشرط الذي اريد بقوله وان يقتله جوارحا ليس مجرد قتله بل قتله جوارحا المقصود الاخر من قوله فانه لا يحل الكول كما استفت عليه وكذا الشرط الذي اريد بقوله او يموت بهذا قبل ان يصل الى ذبحه ليس مجرد موت بل موت

الاصطياذ

وقوله عز وجل ويومئذ ينادي بالصياد قوم الله ما ذمتموه ما تقولون عليه السلام بعد من حاشا الطائر رضى الله عنه اذا ارسلت كلبك المعلم
 وذكر اسم الله عليه فكل وان اكل منه فلا تأكل لانه انما امسكه على نفسه وان شارك كلبك اكل آخر فانه تأكل فانك انما سميت
 على كلبك ولتسم على كلب غيرك وعلى باحته انفق الاجام فلا تهم كالتساب وانتهاج ما هو مخلوق لذلك وفيه استنباط
 المكلف ومكنته من اقامة التكليف فكان مباحا بمنزلة الاحتساب ثم حمله ما يحويه الكتاب فصولا من احدثها في الصيد بالجوارح
 والثاني في الاصطيا بالري **فصل في الجوارح قال** تجوز الاصطيا بالكل اللعج والقطر والبازي وسائر الجوارح للقطر وفي الجامع الصغير
 وكل شئ حلت من ذى ناب من السباع وذى مخالب من الطيور فلا بأس بصيده ولا خير فيما سوى ذلك الا ان تكثر ذكاته

قبل ان يوصل الى ذبابة او مات بذلك بعد ان يصل الى ذبابة من كل ان لم يذبحه قبل ان يذبحه ان اشتراط ان يقتله
 الكلب جميعا الا ان يقتل من يوت الصيد يوجب الكلب قبل ان يصل الى ذبابة من كل ان يقتله الكلب جرحا بعد ان يصل الى ذبابة
 فتح الاصل الكلب فلا يبرهن بيان الشرط الاخر ايضا على الاستقلال بل من صاحب العناية في جملته ان نقل عن اخلاصة حيث قال فيه تسامح لان ذبابة
 الاصطيا ولا تأكل بالكلب لا غير على انه لو انتفى بعضه لم يجرم كما لو اشتغل بها لكن ادركه حيا فذبحه ولا اذا لم يمت بهذا الكلب فانه يصيد وهو حلال
 اقول يمكن ان يتخذ ما ذكره في علاوة بيان الكلام في شرط اصل الصيد بعض وهو الذي لم يذبحه انما يتبادر حيا بل مات بوجع آفة الصبي كالكلب
 والى وصار ذبابة بالذبح الا انظر الى ما ادركه حيا فذبحه لا يكون صيدا مطلقا بل يصير مقابلا لغيره بالذبح الا انظر الى ما ادركه حيا فذبحه
 ولعن بعض الفضلاء في قول صاحب العناية فيه تسامح لان ذبابة الاصطيا ولا تأكل بالكلب حيث قال فيه تسامح بل شرط اصل الصيد اقول الظاهر
 ان مراد صاحب العناية بالاصطيا في قوله لان ذبابة الاصطيا ولا تأكل هو الاصطيا والشري وهو ما كان حلالا لا في قول من سئل عن شرط الاصطيا
 الى شرط اصل الصيد فان مراد صاحب العناية من قوله تسامح في التمهيد بنا على ظهور الراء ولا يبالى بشدة عبارات ما ذكره صاحب العناية من التسامح في كلام
 صاحب اخلاصة فانه را حمله على من يذبحه ثم قصد ذلك البعض ونوع ما ذكره صاحب العناية في علاوة حيث قال مراد صاحب اخلاصة بيان
 شرط اصل صيد قتل الكلب ولم يكن فيه التمهيد فتمام انتهى اقول لا يذبح عليك ان كلام صاحب اخلاصة مع عدم ساعدته لهذا التفسير
 عدم قيام قرينة عليه لا يبرهن كون مراده هذا المعنى التسامح الذي حاصله اقصيه في البيان فانه لا وجه لبيان شرط الاصل نوع مخصوص من انواع
 الصيد وترك بيان شرط اصطيا سائر انواعه بالضرورة واعتية اليه قوله ولعله اعترض من وجوه عليك صيد البهائم وانه لا يذبحه الى غاية فاقصه الابهام
 فيما ذكرته في الغاية كما قالوا او اعترض عليه صاحب العناية حيث قال فيه نظر لانه استدلال بمفهوم الغاية وهو ليس بحجة انتهى اقول لا يتم في
 الغاية ليس بحجة بل بوجوب الاتفاق كما انه عليه العلامة ان الغاية في التمهيد في باب المعاشرة والترجيح بعده وبيان الغرض لرفع التعارض
 بين قراءة التشديد وقراءة التخصيف في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن

فصل في الجوارح قدم فصل الجوارح على فصل الري لان ان الصيد بينناحيوان وفي الري جوارح والحيوان فضل على الجوارح والفاضل يتم
 على المفضول كما في الشرح قوله وفي الجامع الصغير وكل شئ حلت من ذى ناب من السباع وذى مخالب من الطيور فلا بأس بصيده ولا بأس
 فيما سوى ذلك الا ان تكثر ذكاته قال صاحب العناية انما ورد رواية الجامع الصغير لقوله ولا خير فيما سوى ذلك اي فيما سوى احلته من
 ذى الناب والكلب فان رواية القدرى تحمل على الاثبات لا غير رواية الجامع الصغير تحمل على الاثبات والنتى جميعا انتهى اقول فيه
 شئ اذ قد صرح في شرح هذا الكتاب في بيان تخصيص الشئ بالذكر في الروايات يدل على معنى الحكم مما صاه بالاثبات فرواية القدرى ايضا
 تدل على اثبات جواز الاصطيا بها وذكره في جوارحه ما سوى ذلك فلم يتم قوله ان رواية القدرى تدل على الاثبات لا غير اللهم الا ان يكون
 ان رواية القدرى تدل على الاثبات لا غير وان دللت بنفسها على معنى الاثبات ايضا واما رواية الجامع الصغير فتدل على الاثبات

والاصطيا

ذ

ذ

والاصول فيه قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين

والنفي مما لکن بالظن في ايراد رواية اجماع النبي كشيء نفع كما لا يخفى قال جماعة من اشرار انما ذكر في اجماع الصغیر بلفظ لا باس مع شوبت
 اباحة الاصطيا وبالكتاب لان قوله تعالى وما علمتم من الجوارح قد خص منه بعض وهو الخنزير والاسد والذئب والنمل في اخص منه لبعض بصير
 طينيا فتمكن فيه اشبهت كما عرفت في الاصول فلذلك ذكر بلفظ لا باس انتهى اقول فيه نظر لان الخنزير مخصوص من النمل المذكور بالعقل لا بالخنزير
 والعقل يدل على عدم جواز الانتفاع بالخنزير قد عرفت في علم الاصول ان النمل الذي خص منه شي بالعقل لا يصير طينيا بل يكون قطعيا لكونه في حكم الا
 وقد اشار اليه المصنف بقوله فيما بعد والخنزير مستثنى لا يجوز الانتفاع به واما الاسد والذئب فليسما به عقلمين راسا في النمل المذكور لانهم
 صرحوا بان الاسد والذئب لا يصلحان للتعليم لانها لا يعلمان للذئب فلم يدخل تحت قوله تعالى وما علمتم من الجوارح ولا يخفى ان تخصيص شي من شي
 ودوله فيه اولا فاذا لم يدخل في النمل المذكور لم يكونا مخصوصين منه وليس كل من تلك الثلاثة مخصوصا من النمل المذكور وكون تخصيص كل واحد
 منها من بالكلية متعلق دون العقل فلا يتم كون ذلك النمل بعدة طينيا اذ قد تقر في علم الاصول ان العام الذي اخرج منه البعض بلفظ متعلق
 انما يصير طينيا اذا كان المخرج موصولا بغيره واما اذا لم يكن موصولا به فيكون قطعيا في الباقي ويطلق على مثل نذر الاخراج في عود اهل الكوفة
 المنسوخ دون تخصيصه لاشك ان مخرج تلك الجوارح الثلاثة من النمل المذكور ليس بوصول بذلك النمل فلا يصير طينيا لامحالة تبصر قوله تعالى

فيه قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وذلك لانه عطف على الطيبات في قوله تعالى قل اصل لكم الطيبات اهي اصل لكم الطيبات وسيد
 ما علمتم من الجوارح فحذف المضاف كذا في الكافي والشرح قال صاحب لسانه بعد ذلك فيه نظر لان القرآن في انتظم لا يوجب القرآن في الحكم
 والجواب ان في ذلك اذ لم يدل الدليل على القرآن وهما قد يدل فان قوله تعالى قل اصل لكم الطيبات جواب عن قوله تعالى يسألونك ما ذاك
 لهم فان لم يكن وما علمتم من الجوارح مقارنا له لم يكن ذكره على ما ينبغي انتهى اقول نظره فاسد وجوابه كما سدا اما الاول فلان اشتراك المصطوف
 مع المصطوف عليه في الحكم السابق واجب لامحالة مقر في علم الخوفا ارتياح فيلزم في الآيات المذكورة الاشتراك في حكم الاحلال ضرورة
 وقول الاصوليين القرآن في انتظم لا يوجب القرآن في الحكم ليس بانكار مثل نذر القاعدة المقررة في علم الخوفا معناه ان مجرد التقارن في
 انتظم لا يوجب التقارن في الحكم بدون ان يتحقق امر متضمن للتقارن في الحكم ايضا وفيما نحن فيه قد تحقق ذلك وهو قضيتي اسطف واما الثاني فلان
 لسائل ان يقول بما يلزم من ان لا يكون ما علمتم من الجوارح مقارنا لاصل لكم الطيبات ان لا يكون ذكره على ما ينبغي ولو كان ما علمتم من
 الجوارح واذا ختمت جواب قوله تعالى يسألونك ما ذاك لهم ومن يقول ان القرآن في انتظم لا يوجب القرآن في الحكم كمن يعلم ذلك بان
 يجوز ان يكون جواب ذلك قل اصل لكم الطيبات فقط ويكون ما بعده كلاما مستقلا مستوفيا لبيان حكم جديد ولا فائدة اخرى ثم قال
 صاحب لسانه ويجوز ان يكون وما علمتم من الجوارح شرطية وجوابه نكلوا اما ان يمكن عليكم وهو سائل عن الاعتراض المذكور فما حمل عليه اولى
 انتهى اقول في تفرج قوله فاصل عليه اولى غسل لان الاعتراض المذكور لا يرد على معنى الآية بالتفسير الاول بل على الاستدلال به على استثناء
 نذر ولا يخفى ان تعيين معنى الآية او بيان احد طينيا لا يتحقق على تمام الاستدلال بها بل الامر بالعكس فما معنى تفرج قوله فاصل عليه اولى

لانك سبق صيد اصحابه اذا لم يكن صيدهم وقد افادوا في كونه من الصيد وان كان صيدهم قد اكل من الصيد فصار كما اذا افترس شاة بمخدر
 ما اذا فعل ذلك فبان ان حرقه المالك لا بد بقت خيمته الصيدية ولو حرق الصيد فحطمه من صيدته فاكلها كمن لا يملك منه ولو اكل منه لم يملك منه ما يباح له من
 الصيد ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته
 لصاحبه ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته
 فيذ كره فاكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته
 والسكينة قد يرعى على اصحاب من حصول المقتضى بالملك المقتضى هو لا يباح له ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه
 فرق ما يملك من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته
 وجه الظاهر انه قد راى ان لا يملك منه على المقتضى بالملك المقتضى هو لا يباح له ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه
 في الواقع فان لم يملك منه على المقتضى بالملك المقتضى هو لا يباح له ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه
 ليس كذلك بل لا يملك منه على المقتضى بالملك المقتضى هو لا يباح له ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه
 الا يملك منه على المقتضى بالملك المقتضى هو لا يباح له ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه
 اما حقا حذيفة عن الاكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته ولو اكل من صيدته فاكل من صيدته
 وكان المردية واليومية للورد والى من بنى العشب بطنه وقدره خيمة اوسنة وهو الصنوبر فلو تعلق الاما ذكرا لسانه لم يملك منه ولا يملك منه ولا يملك منه

اجما الى الفرق كما هو الظاهر من اسلوب تحريره يراد به ان حديث عدى لا يفيد الفرق المذكور اصلا فانما يريد على ان لا يملك ما اكله الكلب
 ولا يرعى على ان لا يملك ما اكل منه البازي واقادة الفرق انما تكون بالذلة عليها معا وان كان راجعا الى مضمون قوله فان اكل منه الكلب والصيد
 لم يملك كان حق قوله وهو مؤيد بارويناه من حديث عدى ان يترك عقيب قوله فان اكل منه الكلب او الصيد لم يملك ولما وسط بينهما قوله
 وان اكل منه البازي اكل وقوله والفرق ما بيناه في دلالة التعابير كان الكلام قاطعا كما لا يخفى قوله وهو حجة على مالك وعلى الشافعي في قوله
 في ابانته ما اكل الكلب منه فان قيل روى ابو ثعلبة بخشني رضى الله عليه السلام قال لم يملك من صيد الكلب كل وان اكل منه وذلك وليس واضح لتمامه
 بانه خبر واحد لا يعارض قوله تعالى فكلاهما اسكن عليهم فان الاسك عليهم ان لا يملك منه وجن اكل منه دل انه اسك على نفسه كذلك انما
 اخذ من التنائية يقول يراد على هذا الجواب ان قوله تعالى فكلاهما اسكن عليهم انما يريد على ابانته اكل ما لم ياكل منه الكلب لا يرعى على عدمه
 اكل ما اكل منه الا بطريق مفهوم المتخالفه وهو ليس سببه عن ناك معرفة في علم الاصول فلو تحقق التعارض بين ذلك الحديث وبين قوله تعالى
 فكلاهما اسكن عليهم حتى يبرهن ان يترك اصل الحديث لكونه شيو واحد لا يقال يحصل منه الجواب الزام الشافعي لان مفهوم المتخالفه محبته
 وهذا التدرجات في صحة الجواب لا انما نقول لا يحصل الزام ايضا لان من يقول يكون المفهوم حجة لا يترك كون المنطوق اقوى منه فلتحقق عدم
 التعارض عنده ايضا واحتمل عدى في الجواب عن جهل لسؤال ان يقال حديثه الى ثعلبة معارض بحديث عدى وحديث عدى سراج على
 حديثه الى ثعلبة لان حديثه يدل على اكل منه الكلب وحديث عدى يحرمه وقد عرف في اصول الفقه ان المحرم يرجع على الحمل عند التعارض بين
 ما سخره فوجب الحمل بحديث عدى دون حديثه الى ثعلبة قوله ولا ياكله صيده بعده حتى يصير حكما على اختلاف الروايات كما بينا في ابانته
 قال صاحب التنائية ارواها وذكر انه يحل عنده ما اصطاده واما الشارح يقول في تفسيره اراد المص باذكرة هذا الشارح ليس يصحح لان فيما ذكره لم يصح قوله
 يحل عنده ما اصطاده واما الشارح الى اخره روايتين لا غير روايت عن ابي حنيفة وهي حل ما اصطاده والشارح روايت عن ابي يوسف ومحمد وهي حل
 حل ذلك وقد قال المص هنا على اختلاف الروايات كما بينا بالحصيفة المحب فكيف يتصور ان يكون مراده فتاوى صاحب الشارح المذكور فاصطاده
 ان مراد المص بقوله هنا على اختلاف الروايات كما بينا في ابانته وهو الاشارة الى ما ذكره فيما مر قوله ثم شرط ترك الاكل مثلما وجدنا
 وهو روايت عن ابي حنيفة التي اخبرنا ذكره في تلك المسئلة فتحقق الروايات ونفى صحتها بالجمع كما لا يخفى قوله هاتين الروايات ان الاكل ليس يملك
 كمن فيما تقدم لان المحرم قد نسي اقول الظاهر ما ذكره بعد من القول ولان فيما اخره الخ ان يكون المذكور وليا تاما لما فيه وعليه انه لو تم
 لعل على ان لا تثبت المحرمه عند هاتين كما ان غير محرم في المعازاة ايضا لجرمان هذا الدليل في ذلك ايضا مع انه تثبت المحرمه فيه بالاتفاق
 كما صح به المص من قبل فقال قوله وكذا الكلام الكلب فاخذه منه واكل منه لان ما اكل من الصيد والشاة ترك الاكل من الصيد نصرا
 كما اذا افترس شاة قال صاحب التنائية وطول في الفرق بين ما توب فاذ من صاحبه واكل وبين ما اكل بعد ما قتل فان الصيد
 كما خرج عن الصيدية باخذ صاحبه جانان يخرج ايضا بقله واجيب بان اذا لم يخرج بالاكل حتى اخذه صاحبه ولي ان كان مسكنا على صاحبه

سراج على
 حجة

وان كان الرهن حصل من غير اختياره كان في الزيادة يعني الثاني ما تقدمت به من رهنه في رهنه من غير اختياره ما يجوز اختياره في رهنه من غير اختياره
 ولو كان الرهن قد تقدمت فيه من قبله او كان الرهن الثاني من الرهنين حصل بالقرض فيكون هو متلداً للرهن الاول في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره
 بصحة و الثانية في رهنه من غير اختياره اما الثالث فلو كان الرهن الاول صادراً بحال يرد له في رهنه من غير اختياره الثاني في رهنه من غير اختياره عليه نصف الرهن في رهنه
 ولا يرضى نصف الرهن في رهنه من غير اختياره ولو كان الرهن الاول ثانياً في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره
 جيل فالتحفة في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره
 هذا المذكور انما في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره في رهنه من غير اختياره

كتاب الرهن

الرهن لغة حبس الشيء باي سبب كان وفي الشرع جعل الشيء رهناً لغيره فيكون استيفاءه من الرهن كالدين وهو مشروع في قوله تعالى انما الرهن مقبوضه ولما
 روي انه عليه السلام اشترى من يهودي طعاماً ورهنه بهاد وعده وقال فقد ركن ذلك الايام فكانه عقد وثيقة بجانب الاستيفاء فيعتبر بالوثيقة
 في طرف الوجوب هي الكفالة قال الرهن يتحقق بالاجراء القبول وبما يقع في الركن الايجاب مجردة لانه عقد يتبرع فيه بالتبرع كالمدينة والصدقة

كتاب الرهن

مناسبتة كتاب الرهن بكتاب الصيد من حيث ان كل واحد من الرهن والاصطيا وسبب تحصيل المال كذا في الشرح اقول يرد على
 ظاهره في التوجيه ان المناسبة المذكورة مستحقة بين ما ذكر في كثير من الكتب السابقة واللاحقة فلا يكون مرجحة لاي كتاب الرهن من غير كتاب
 الصيد والوجوب ان الرهان في المناسبة مع ملاحظة المناسبة المذكورة في الكتب السابقة واللاحقة يقتضي ايراد كتاب الرهن في
 كتاب الصيد والايام في تلك المناسبات تكون مرجحة مع تلك الملاحظة وقد نسبت على هذه المنكته غير مرة في نظائر هذا المقام في
 شرح من محاسن الرهن حصول النظر لكل من جانب الدين والمديون كما فصل في النسيئة ومراجح الدراية وسبب ما ذكر في سائر المعاملات
 من تعلق بالبقا تعال له واما تفسيره لغة وشرعية وركنه وشرطه ووجوهه وشرطه لزومه ودينه وشرطه في الكتاب شيئاً فشيئاً

واشارة في ذكره في مواضع انشاء الله تعالى قوله الرهن في اللغة حبس الشيء باي سبب كان وفي الشرعية حبس الشيء بمجوسا حتى يجهت بقاؤه
 من الرهن كالدين وقال بعض الفضلاء هذا تعريف الرهن اقسامه اللازم والاخي والتعاقد الرهن لا يلزم احبس من ذلك القبض
 انتهى اقول ليس في البديهة اذ لا شك انه يتحقق بانعقاد الرهن معنى حبس الشيء بمجوسا حتى الا ان المعاصفة في جميع عند القبض المرشح
 لقبيل للقبض بوجه معنى الحبس ولكن لا يلزم ذلك الا بعد القبض وما اعني في التعريف المذكور في كتاب الرهن انما هو معنى الحبس
 لان وجه تصديق هذا التعريف على الرهن قبيل تمامه وازوجهه ايضا بل يربط ثم ان الامام الحسين لما قال في الكنته حين سبي عن كين ان
 استيفاءه منه لا يدرى قال الزبيدي في شرحه هذا في اشرع ثم قال وقوله كالدين باشارة الى ان الرهن لا يجوز الا بالدين لانه
 الممكن استيفاءه من الرهن عدم تصديقه في قول فيه نظر لان الظاهر المشاؤون من الكاف في قوله كالدين ان يجوز الرهن بغير الدين ايضا
 فان لم يكن في قوله كالدين اشارة الى جواز الرهن بغير الدين ايضا فلا اقل من ان لا يكون فيه اشارة الى انحصار ما يجوز الرهن به في
 الدين فلا وجه لقول الزبيدي وقوله كالدين اشارة الى ان الرهن ولا يجوز الا بالدين قوله الرهن يتحقق بالايجاب والقبول قال في النهاية
 ركن الرهن الايجاب وهو قول الرازي في رهنك هذا المال بدين لك على ما اشبهه والقبول وهو قول المرثي قلت لانه عقد وعقد
 يتحقق بالايجاب والقبول وعلى ذلك مائة المشايخ انتهى واورد بعض الفضلاء على قوله انه عقد والعقد يتحقق بالايجاب والقبول
 بان هذا قول منقول منقول بقدر التبرعات وقال الا ان يخبر العقدي بصغري بما سوى التبرع اقول ليس بشي من ايراده وتوجيهه بغير
 اما ان كان من المشايخ من يقول بان انعقاد الرهن لا يكون الا بوجوب الايجاب والقبول يقول بان الامر كذلك في سائر عقود
 التبرعات ايضا واختلاف المشايخ في ان القبول هو ركن كالايجاب ليس يختص بعقد الرهن بل يعم سائر التبرعات ايضا
 من العقود كالسنة والصدقة كما مر في احوال كتاب السنة فلا امتعاض بشي على اصل من يقول من المشايخ بان القبول ركن في
 كل عقد وقول القدرى الرهن يتحقق بالايجاب والقبول وتعليق صاحب النهاية باياه بقوله لانه عقد والعقد يتحقق بالايجاب

القبول

والقبض شرط للزوم على ما سنده اشارة تعالى وقال مالك ساء يلزم بنفس العقد لا يخصص بالمال من الجاهلين فصار كالبيع
كلايه فقد وثيقة فاشبه الكفالة وكما ما تلونا والمصد كالمقرض في حرف الفاء في محل الجواز وعاد به الامم والآية عقد تلوم للمالك الرهن لا يستوجب
بقابله على الرهن شيئا وهذا لا يجبر عليه غيره من امثاله كما في الوصية وذلك بالقبض كما ينبغي فيه بالتحلية في ظاهر الرواية

والقبول شيء على أصل هو لا المشلح واما قول سائر الشارح فقد ذكره المصنف بقوله قالوا الركن الايجاب الجواز ولاية عقد تبرع فقيم بالتبرع
صاحب العتية في شرطه واما الثاني في قوله لو نخص المتبرع في الصغرى بما سوى التبرع صار المعنى لانه اى الرهن عقد غير متبرع وكل عقد غير متبرع
ينقد بالايجاب والقبول ولا شك ان تفسير المصنفى حينئذ كاذبة اذ لم يقبل احدا بان عقد الرهن ليس بعقد تبرع بل يطبق كلامه على عقد
تبرع فلا صحت للخصيص بما سوى الشرع قالوا الركن الجواز الايجاب لانه عقد تبرع صحيح بالتبرع كالمسئبة والصدقة قال صاحب العتية في محل
هذا التحليل لانه عقد تبرع وكل ما هو كذلك يتم بالتبرع فالرهن يتم التبرع اذ ان عقد تبرع ذل ان الرهن لم يستوجب فاذا ما ثبت التبرع
السيد شيئا عليه ولا يبنى بالتبرع الا ذلك واما ان كل ما هو كذلك يتم بالتبرع فكان المسئبة والصدقة وقال فيه نظر لانه استوجب عليه سيرة
مستوفيا له في عند الملاك الجواب ان المراد بالاستيعاب ما يكون ابتداء الركن ليس كذلك انتهى اقول في الجواب بحث لان الرهن ان
لم يستوجب شيئا من الرهن ابتداء فاستوجب عليه شيئا في البقاء وهو صيرورة التبرع مستوفيا له عند الملاك فلم يكن الرهن عقد تبرع
كل وجه بل كان فيه معنى المعاوضة من وجه حيث صار الرهن مستوفيا له عند المالك الرهن في يده معنى لانه بايجاب الرهن وعده بل
لا بد ان يتوقف على قبول الرهن ايضا حتى يتم حملناه اياه مستوفيا له عند الملاك كما هو من عندنا كما سيجي تفصيله فليتأمل قوله
والقبض شرط للزوم على انية قال في العتية كانه تفسير لقول القدوري ويتم بالقبض فيكون الرهن قبل القبض جائز وبليزم وهو ايضا
احتياري شيخ الاسلام يخالف لرواية عامة الكتب قال محمد لا يجوز الرهن الا مقبوضا وقال اسحاق في الكافي لا يجوز الرهن الا مقبوضا وقال
الطحاوي في مختصره ولا يجوز الرهن الا مقبوضا مفرقا جوازا وقال الكرخي في مختصره قال ابو حنيفة وزفر واوبيرسنت وعمر بن الحسن بن بابويه
الرهن الا مقبوضا الى هنا لفظ العتية وقصد بعض الفضلاء دفع مخالفة ما في الكتاب لرواية عامة الكتب فقال سبقت في كتاب العتية ان رسول الله
عليه وسلم قال لا يجوز المسئبة الا مقبوضة والقبض ليس بشرط الجواز في الية فليكن هناك ذلك فليتأمل انتهى اقول في ان قياس من الفارق ان قد
دعت الضرورة هناك الى صرف نفي الجواز عن ظاهره اذ الجواز قبل القبض ثابت هناك بالاجماع فمخالفنا في الجواز بدون القبض في قوله
والسلام لا يجوز المسئبة الا مقبوضة على نفي ثبوت حكم المسئبة هو الملك للمؤجر له واما هنا فلا ضرورة للاجماع بل على نفي ثبوت الملك للرهن
بدون القبض وثبوت له بالقبض كما هو موجب النفي واللام يستثنى اذ ليس حكم الرهن ثبوت الملك للرهن بدون القبض وثبوت له بالقبض كما هو موجب
استثنى والاستثناء اذ ليس حكم الرهن ثبوت الملك للرهن بل مال مسانق في نفي قوله اننا ما نؤوه بمصدر المقرون بحرف الفاء في قوله لا يجوز
الامر نظيره قوله تعالى فضرربا لرقاب اى فضرربا وقوله فخر رقيب مؤمنة اى فليجوزا في قوله تعالى فعدة من ايام اترقبه عموم عدة من ايام
اخر اى فقيم عدة من ايام اخر فكان المصدر فيها لو انها ايضا وهو قوله تعالى فواتق بوجوهه معنى الامر اى فواتق بوجوهه لكان معنى الامر ولم يحسن
بموجب الامر الذي هو الوجوب للزوم في حق نصف الرهن لم يجب له الرهن على المدين ان لا يجمع وجب ان يبيع في شرطه وهو القبض كما قلنا في
قوله على الصلوة والسلام المخطئة بالخطه مثلا بسن ان تصيب اى سبوا فاعلم ان الامر في بعض البيع لان البيع مباح غير واجب فصرف الى شرطه هو التمسك

لانهم قبض بحكم عقد مشروع فاشتبه قبض المبيع وعن ابي يوسف انه لا يقبض في المنقول الا بالانقل لانه قبض موجب للضمان ابتداءً هلزلة الغصب بخلاف الشراء لانه ما قبل للضمان من الباطن الى المشتري وليس بموجب ابتداءه والاول اهم

فلذا هنا هذا زبدة ما ذكر في جملة الشروح في شرح هذا المقام ثم ان كثيرا من الشارحين اشتكوا في كلام المصدر بهنا فقال صاحب النشائية ثم في تسميته الى
بالمصدر لان الربان جمع ربهن كالسفن اجماعا هكذا في كتب اللغة ولان قوله مقبوضة باننا نثبت وال على انه جمع وليس بمصدر وقد جعل في
في الكتاب قوله تقديره فربان مقبوضة فكان المصدر من هذا فاجعل المحذوف بمنزلة الثابت فقال والمصدر المقرون بحرف الناقض والربان
لما كان مصدر اعلى قول صاحب الكتاب كان ارادة المصنف بالجملة كالرهن بواجبه المرهون ثم انث المرهون بتاويل ابيات اودوديون قبل
مقبوضة باننا نثبت كما يثبت السموت بتاويل ابيات النكاح وهو لا يثبت في الاول وهو لا يثبت في الثاني لا يثبت في المصدر بتجديده والاسم
الذي بنانا لفظ النشائية ويقال صاحب خاتمة البيان ودرعي صاحب المداية الربان مصدر الكما تسمى وكذا ذكر شيخ الاسلام علا والدي الاسبغ
ان شرح الكافي ولان فيه نظر لانه خلاف ما ثبت في قوانين اللغة كالجدة وديوان الادب وغيره مما لانهم قالوا الربان جمع ربهن جمع الربان
لان ربهن جمع ربهن بمعنى الرهن ايضا وهو ما يثبت في قولهم ربهن على كذا اي خاطبه ابنته وبيان
باب لمفصلة ولكن ليس ذلك مما نحن فيه ولو كان المصدر وهو الالاء في الآية لم يحتاج في لغة الربان الى تالاننا نثبت فانتمى الى هذا لفظ قال
صاحب الكافية ثم في تسمية الربان بالمصدر نظر لان الربان جمع ربهن كالسفن والنشائية ربهن وقوله مقبوضة باننا نثبت الى
على انه جمع وليس بمصدر وانما قال في المصدر المقرون لان تقديره والله علم فربان ربان مقبوضة انتهى وقال صاحب معراج الالاء
وفي النشائية في تسمية الربان بالمصدر نظر لان الربان جمع ربهن كالسفن السفال هكذا في كتب اللغة ويدل عليه قوله مقبوضة باننا نثبت فربان
جمع المصدر وقال وفي القوامع النشائية يجوز ان يكون الربان مصدره ربهن باب لمفصلة كالقتال والظرب مقبوضة صفة لمحذوف وهو
مرهونة مقبوضة وانث المرهون بتاويل السلة والعين كما يثبت الصوت بتاويل نصيب ويجوز ان يكون الربان مصدره ربهن بمعنى المفعول
المرهون بما ذكرنا ويجوز ان يكون الربان قائم مقام مصدر محذوف وهو فربان ربان مقبوضة فيكون مصدر تقديره التحقيق الى هنا كلامه واما
صاحب النشائية فقال لما اشتكوا من هذا فوجب منه حيث قال قيل ان ربهن ربهن من ربهن وهو جمع ربهن ثم قال ويجوز ان
تأنيته من ربهن لانه جمع ربهن من ربهن فوجب منه حيث قال قيل ان ربهن ربهن من ربهن وهو جمع ربهن ثم قال ويجوز ان
لما في هذه الفنون ما ذكر في كتب اللغة وكتب التفسير لان كون الهمم جمع ربهن على قدره وان كان هو جمع ربهن وكونه بمعنى
المصدر فكان هو جمع ربهن بمعنى المرهون قال في المغرب والرهون المرهون وجمع ربهون وربان وربان وقال في القاموس الربان
ما وضع عند النباور بنانا ما اخذت منك الجمع ربان ربهون وربان ربهون وقال في الصحاح الربان معروف وجمع ربان ربهون
وقال في تفسير القاموس ربان وربان كلاهما جمع ربهن بمعنى المرهون وكذا في سائر التفاسير ثم ان كونها مقبوضة الى ضمير ربان
بما ذكره على خلاف الظاهر لايضا اليه بلا ضرورة داعية اليه وهي منتفية في الآية الزبيرة اذ صبح المعنى يحصل بربان الربان على معنى
الرهون بمعنى المرهون كما هو عليه المقرون ويكون الاستناد اذ في حقيقته المعنى المرهون كما هو عليه من هذا استدلال تلك الآية على ذلك

قال فاقبضه الرهن محرم من تمامه في العقد فله لوجود القبض بكله فله العقد وما يقبضه قالوا بل في الرهن بالتحليل فله ما يشاء وله ما يشاء وهو الرهن بالذم بالقبض الذي لا يقبض ولا يبيع ولا يمسك بله قال اذا سلم اليه فقبضه دخل في ضمانه وقال الشافعي وهو امانته في بدء ولا يفسد شئ من رهنه ولا يفسد له لقلبه عليه السلام لا يفتق الرهن قالوا لثنا لصاحبه عنه وعليه غريمه قيل ومعناه لا يبيع مضمونا بالدين وكان الرهن بثقة بالدين فيجوز له لا يفسد الدين باعتبار اجماعك النكاح وهذا بعد الوثيقة كما دام في الصيانة والسيق والجلال ايضا كما اقتضاه العقد او الحق به يصير بغير الحدك وهو ضد الصيانة وكذا قول النبي عليه السلام الرهن من ما يفتق فوس الرهن عند اذهب حقه قوله عليه السلام اذ اعلى الرهن فريانه متناه على ما قالوا اذا اشبهت قيمة الرهن بعد ما ملك واجزاء المعايير والتاميين معنى الله عنهم على ان الرهن مضمون مع اختلافه في كيفية فاقول بالامانة خوف به والراه بقوله عليه السلام لا يفتق الرهن على ما قالوا الاحتباس الكلي بان يصير مملوكا كما ذكر الكرخي عن الشافعي وكان الثابت للرهن بعد الاستيفاء وهو ملك اليد والقبض كان الرهن يفتق من الجبس الذي قاله الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال قائلهم شمع وفارقك كرهك فكل له يوم الودع فامس اليد والقبض كان الرهن يفتق من الجبس ليقوم الامن من الجسد بخلافه جود الرهن والقبض الرهن وليكون عاجزا عن الانتفاع به فيسارع ان تصاع الدين حاجته او الفجوة نابت ملك اليد والقبض ليقوم الامن من الجسد بخلافه جود الرهن والقبض الرهن وليكون عاجزا عن الانتفاع به فيسارع ان تصاع الدين حاجته او الفجوة

ان الذي

ما هو الظاهر وخلاف ما عليه قول المفسرين ثم ان تشبيهه والجماز في اقساما لا يوجب اليه جتا بسبب من هو صحيح جدا فان السهم اسم مفعول انتهى
 قال كراعون في موضعه وليس ما اشار الى المصدر بخلاف ما اخذ فيه على ما ذهب اليه فالناسب في التمثيل هنا ان يقول كما في شعر شاعر على ما ذكر في كتب علم البلاغة ثم قول توجيهات التي ذكرت في سائر الشروح الصحيح في الكتاب كلما ايتنا بخلاف الظاهر وخلاف ما عليه جمهور المفسرين فالانصاف ان المتك بشما لا يفتق بالقطع والالتزام على انهم ولكن الاقرب والا شية عن بينا ان يكون التقدير في رهن مقبوضه على ان يكون المصدر المقرون بالفاخرة وفا كافي قوله تعالى فصدت سن ايام فرفان التقدير فيه فصدت عدة من ايام اخر شدت ال قوله ثم كيتني فيه بالتمثلية في ظاهر الرواية لانه قبض محكم عند مخرج فاشبه قبض السبع قال بعض الفضلاء انما منقوض بصورت الله فانه لانه فيما من القبض بالبراهم والايه التامية مع جريان الدليل اللان مثبت روايات كثيرة التمثيلية فيها وكونهما اشقا بلص انتمى اقول الجواب
 ذرا النقض بين فان التمثيل المذكور على موجب القياس ولزوم القبض في الصرف انما ثبت بالنقض وهو قوله عليه السلام يبيعون في محله والقياس يترك بالنقض على ما عرفت بخلاف ما نحن فيه فانه لم يرد فيه نص يقيني حقيقته القبض وعدم كفاية التمثلية قون فيه يوجب القياس قوله وعن ابى يوسف جرت اذ عليه انما يثبت الا بالتمثل لانه قبض موجب الضمان ابتداء وبمنزلة الغصب قال صاحب المنية
 فيه نظر لان القبض بعقد التبرع والضمان من افاة ولا يبين الضمان في الرهن عند الملاك فثبت التبرع انتهى اقول هذا النظر في غاية
 لان جنة التبرع في الرهن غير جنة الضمان فيه لانه جنة التبرع فيه من حيث انه يحيل محبوسا في يد المرتهن بلا استيهاب بين يديه بمقابلته
 ذلك جنة الضمان عند الملاك من حيث انه يثبت فيه المرتهن عند الاستيفاء من حيث يفتقر عند الملاك في حصة المرتهن فملك مستوفيا لانه
 كما تستلحق على بيانه والنافاة بين التبرع والضمان انما تلزم ان لو كان من جنة واحدة وليس فليس العجب من صاحب المنية ان يفتق
 حتى عليه حظ المعنى مع ظهوره مما سياتي في الكتاب من تفصيل وليانا ليقطع على سلة انه اذا سلم الراهن للمرجع الى المرتهن فقل في هذا
 قولنا اذا قبض المرتهن محرم من تمامه فامس الرهن فاقبضه قال صاحب المنية في شرح هذا المقام قد ثبت ان القبض منصوص عليه وقد تقدم
 في الهبة ان المنصوص يعني بيانه وذلك يقيني الكمال والكمال في القبض هو ان يكون الرهن محمولا مفرغا من تمامه فوجب لك انتمى
 اقول فاعلم ان يقول هذا البسط والتقريب يقينه ما لا يثبت القبض بالتمثلية في باب الرهن بل يجب ان يضع المرتهن يده حقيقة على
 المرهون ولا شك ان الكمال في القبض هو الثاني وبهذا خلاف ما تقر في ظاهر الرواية وخلاف ما هو المتأني عامته المستعير لان الرهن
 يفتق على الجبس الذي اتمه قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة تعال قائلهم له وفارقك كرهك فكل له يوم الودع فامس اليد والقبض كان
 معناه قال في المنية قبل الودع ما فرغ من قوله لا تكفك له لامن لفظ الرهن واجيب بان لما دام ذمنا بدني ما يعترضه بل كان
 الودع مثبتا باثبات ما يوجب فثبت ان اللفظة يدل على ابناء الرهن من ايس الدائم انتهى اقول السؤال والجواب في الاصل لسبب
 الشرية لكن الجواب لغيره لان قوله اوله يمكن موجبا لذلك وانه يعني ما يعترضه ممنوع فان ما يعترضه اذا كان منقضا لودع الرهن

لانه صار دينا بالبيع بامر الرهن فصار كان الرهن منه وهو دين ولو قبضه يكلف احضاره في قيامه ابيد بقا طيبه الا ان الذي يتولى تصيب
 الدين هو الرهن لانه هو العاقد فترجم الحق اليه وكما يكلف احضار الرهن لاستيفاء كل الدين يكلف لاستيفاء كل الدين
 ثم اذا قبض الرهن يؤمر باحضاره لاستيفاء الدين لقيامه مقام العين وهذا بخلاف ما اذا قبض رجل العين الرهن خطأ حتى قضى بقيمة
 على ما قلته في ثلث سنين لم يجبروا رهن على قضاء الدين حتى يحضر كل القيمة لان القيمة خلف عن الرهن فلا بد من حضار كلها كما لا بد
 من احضار كل عين الرهن وما صارت قيمة فعله وفيما تقدم صاهر بانما فعل الرهن فلهذا اختلفوا ولو وضع الرهن على يد العبد وامر ان
 يودعه غيره فقبل ثم جاء الرهن يطلب دينه لا يكلف احضار الرهن لانه لم يضمن عليه حيث وضع على يد غيره فلم يكن تسليمه قدومه ولو وضع
 العدل في يد من في عياله وغاب طلب الرهن دينه والذي في يد من يقول او دعنى فلاون وكلاهما لم يجبروا الرهن على قضاء الدين لان احضار الرهن
 ليس على الرهن لانه لم يقبض شيئا وكذلك اذا غاب العدل بالرهن ولا يذرى ابن هو ما قلنا ولان الذي اودعه العدل جحد الرهن قال هو مال لم يوجبه
 الرهن على الرهن من حيثى حتى يثبت كونه رهنا لانه لما جحد فقد نوى المال والتوى على الرهن فيحقق استيفاء الدين فلا يملك المطالبة به

وجوه صحة اذ المراد هو الاول قوله وليس كلاما فيه ليس بشئ لان كون عدم كفاية الايضر في بعض السائلين فان مقصوده القدر في
 المعنى ولهذا تصح الكفالة به بان صحة الكفالة لا تمل على صحة الرهن لان الكفالة تصح بين من يتجرب ولم يتقيد بسبب وجوبه ولا يصح الرهن بذلك
 بلا خلاف فيجوز ان يكون تصح الكفالة بالعين المضمون بنفسه ايضا الذي كفاية فيه ولا يصح الرهن به علم تيم الاستدلال بصحة الكفالة به
 على صحة الرهن به ولا يخفى ان عدم كون كفاية في الرهن لم يتقيد بسبب وجوبه لا يمنع الاعتراض بهذا الوجه وانما في نفسه ما اشار اليه
 تاج الشريعة من منع صحة الكفالة بين من يتجرب ولم يتقيد بسبب وجوبه وانما قوله ما ذاب لك على فلان فعله اضافة الكفالة الى ذلك لان
 لا يقد كفاية به منجزه و مراد المصنف بالكفالة في قوله ولهذا تصح الكفالة به هي الكفالة المنجزة في ثلاث لان قوله ولهذا يثبت يومه اقبض قول
 بهذا التوجيه لا يتم الا على قول ابي يوسف فان اعتبره عند ابي حنيفة فثبت يومه المضمون وعند غيره فثبت يومه الانقطاع كما تم فيصير في صدرك
 والنسب مع ان صحة الرهن بالايمان المضمون بانفسه على قول ائمتنا جميعا فلا يتم التقریب الا على قول ابي يوسف وليست شرطه
 لولم يترض بهذا احد من الشراخ قوله وبموت مضمون بالاقبل من تيمت من الدين وليس صحيح لان معنى المرفوع واحد منها ومعنى التلخيص
 واعتبر بقول الرجل مررت باعلم من زيد وعمر والايكون الا علم غيرهما ولو قال مررت باعلم من زيد وعمر ويكون العلم واحد منها ولم
 بهما واحد من القيمة والدين وهو انهما لا يشران ثم ان تاج الشريعة من الشرخ بين وجه التلخيص المعنى بين المرفوع والمكروه
 قال والمعنى فيه ان كفته من في قوله الاقل منها للتبعية والاقبل يصلح بعضها اذا الاقل مع منها معرفتان بخلاف اقل منها لان اقل نكرة
 بهما معرفة لانها ولا نكرة انتهى كما هو قول ليس نه البسدي اذ لا تسلم ان المعرفة لا يتناول النكرة تناول الكل بعجزه كما هو مقتضى من
 التبعية فيكون ان المعرفة والنكرة لا يتران لان مرلول المعرفة شئ بهينه ولو ان النكرة شئ لا بهينه وجما متعنا وان فلا يتجران والكل
 المبهم ينفذ من المبهين فلا استحالة فيه بل هو امر شائع شئ الاصح قولنا واحد منها او جود منها او بعض منها يكون كذا فانه يصح بلا
 وشا فمع استعمل مع ان كفته واحد من زيد وبعض نكرة وكفته جماعتي منها معرفة وللحق تبويض على ان الوجه المذكور للفرق بين ان يكون
 انقبض معرفتين ان يكون مكررا ثم شئ فيما اذا كان دخول كلمة من معرفة ولا تيم شئ فيما اذا كان مفعولا نكرة اذ لا يلزم اذ ذاك تناول المرفوع
 النكرة مثلا لو كان العبارة فيما نحن فيه اقل من تيمت ودين لزم ان لا يكون فرق في المعنى بين تعريف الاقل وتكبيره وليس كذلك
 وذكر بعض الفضلاء وجما اخر للفرق بين المعرفة والمكروه قال ان يكون من في المنكر تفضيلا لوجوب احتمال الافضل باحد الاشياء الثلاثة
 ويكون في المعرفة للبيان لعدم جواز الجمع بين من وحرف التعريف من جهة تيمت التبريم حال وفيه بحث اذ قد يحد من من اللفظ ومنها
 ايضا كذلك والقرنية على المذوت شهرة المذهب انتهى اقول الحق في الفرق كما قال ذلك البعض وبه ساقط اذ قد يفرق في علم اخراته لا
 استعمالهم التفضيل بدون احد الاشياء والثلاثة الا ان يعلم المفضل عليه وتعيين كفاية قوله تعالى السر ونحنى قوله تعالى والله اكره وفيه
 لا تعيين المفضل عليه ولا يعلم على تقدير ان يكره هم التفضيل ولم يجرى كفته من تفضيلها كما يكون معلوما بقرنية شهرة المذهب غير سماع

بأنه لا يرد الرهن من سقط الضمان لانعدام الدين وكذا لك اذا ابرأ عن الدين سقط الضمان لانعدام الدين مع بقا
 القبض ونهنا بطلان لو استوفى الدين حقيقة لا يملك الدين بالسيطرة بالاستيفاء بل يتصرفان ما هو المقصود ويحصل بالاستيفاء وحصول
 المقصود بالشيء يقرره ويشهه واذا بقي الدين حكما بقي ضمان الرهن وبذلك الدين يصير مستوفيا فبقين انه استوفى مرتين فيلزم رد احديهما
 واما في الابرأ فيسقط الدين فلا يبقى الضمان بعد انعدام احد المجهنين الى هنا فقط الشهادة وسبب من اخص في آخر كتاب الرهن فانظر
 في الفرق بين شك المستلتم فقبض قال تاج الشريعة فان قلت ينبغي ان لا يبقى الرهن مضمونا بعد قبض الدين اذ يملك الدين قبل التسليم
 لان حكم الرهن لم يبرح قلت بقي احتمال احتمال المودى ويستحق المودى حينئذ فيطرأ انه استوفى حقه وكان له استحقاق الجهنس
 اتسى او وصاحب العناية في الجواب حيث قال بعد ذكر السؤال والجواب فيه نظرا لان الاحتمال لا يوجب التحيق لاسيما اذا لم يشبثا عن دليل
 انتهى اقول الحق في الجواب عن اصل السؤال عن بقول الدين لا يسقط باقتضائه كما يسقط بالابرأ كقيام الموجب وهو الذمة بل يبقى على حاله
 ولكن لا يطالب ما تعذر الاستيفاء كما صرح به المصنف في آخر كتاب الرهن اثنا الفرق بين سائة ابرأ المرحمن والرهين عن الدين وسكته
 استيفاء المرحمن فاذا بقي الرهن بعد قضاء مثله بقي حكم الرهن الغير فان لم يسير الى الراهن فبقي مضمونا بالمال كما لي ان يسلم الى الراهن فبقي
 باب ما يجوز ارتهانه والا تهان به وما لا يجوز لما ذكره قدمات مسائل الرهن ذكر في هذا الباب تفصيل ما يجوز ارتهانه والا تهان
 به وما لا يجوز اذا تفصيل انما يكون بعد الاجمال قوله ولا يجوز من المتاع قال صاحب العناية بين المتاع القابل للقيمة وغيره وقال
 يتعلق به الضمان اذ قبض وقيل باطل لا يتعلق به ذلك وليس بصحيح لان الباطل منه هو فيما اذا لم يكن الرهن مالا او لم يكن القابل
 مضمونا وما نحن فيه ليس كذلك بناء على ان القبض شرط تمام العقد لا شرط جوارزه الى هنا فقط اقول بناء على ان القبض شرط تمام
 العقد لا شرط ابرأ وهو مفاد الظاهر انه علة لقوله وما نحن فيه ليس كذلك وليس بصحيح اذ لا شك ان ما نحن فيه وهو من المتاع
 ليس مالم يكن الرهن وما لم يكن القابل به مضمونا فان الشيوخ لا ينافي المالمية قطعاً حتى يكون رهن المتاع مالم يكن الرهن مالا وما
 يكن القابل به مضمونا فان الشيوخ لا ينافي المالمية قطعاً حتى يكون رهن المتاع مالم يكن الرهن مالا وكذا الشيوخ في الرهن لا يقتضيه اذ لا يكون القابل
 به مضمونا بل يتصور فيما اذا كان القابل به مضمونا ايضا كما لا يخفى شمس لا شك ان لا بنا لشيء من ذلك على كون القبض شرط تمام عقد الرهن
 لا بشرط جوارزه بل ذلك امر متروك وكان القبض شرط تمام عقد الرهن او شرط جوارزه كما لا يخفى على ذي سعة فلا وجه لبقوله بناء على ان
 القبض شرط تمام العقد لا شرط جوارزه لقوله وما نحن فيه ليس كذلك وزعم بعض الفهلاء ان قوله بناء على ان القبض امر اخر
 لقوله لان الباطل منه فيما اذا لم يكن الرهن مالا او لم يكن القابل به مضمونا حيث قال في بيان قوله بناء على ان القبض شرط تمام
 لا بشرط جوارزه يعني ان الحكم يكون الباطل غير فيما ذكر بناء على ان القبض شرط تمام العقد لا بشرط جوارزه فانه اذا كان شرط جوارزه

الضمان

الضمان لانعدام الدين وكذا لك اذا ابرأ عن الدين سقط الضمان لانعدام الدين مع بقا
 القبض ونهنا بطلان لو استوفى الدين حقيقة لا يملك الدين بالسيطرة بالاستيفاء بل يتصرفان ما هو المقصود ويحصل بالاستيفاء وحصول
 المقصود بالشيء يقرره ويشهه واذا بقي الدين حكما بقي ضمان الرهن وبذلك الدين يصير مستوفيا فبقين انه استوفى مرتين فيلزم رد احديهما
 واما في الابرأ فيسقط الدين فلا يبقى الضمان بعد انعدام احد المجهنين الى هنا فقط الشهادة وسبب من اخص في آخر كتاب الرهن فانظر
 في الفرق بين شك المستلتم فقبض قال تاج الشريعة فان قلت ينبغي ان لا يبقى الرهن مضمونا بعد قبض الدين اذ يملك الدين قبل التسليم
 لان حكم الرهن لم يبرح قلت بقي احتمال احتمال المودى ويستحق المودى حينئذ فيطرأ انه استوفى حقه وكان له استحقاق الجهنس
 اتسى او وصاحب العناية في الجواب حيث قال بعد ذكر السؤال والجواب فيه نظرا لان الاحتمال لا يوجب التحيق لاسيما اذا لم يشبثا عن دليل
 انتهى اقول الحق في الجواب عن اصل السؤال عن بقول الدين لا يسقط باقتضائه كما يسقط بالابرأ كقيام الموجب وهو الذمة بل يبقى على حاله
 ولكن لا يطالب ما تعذر الاستيفاء كما صرح به المصنف في آخر كتاب الرهن اثنا الفرق بين سائة ابرأ المرحمن والرهين عن الدين وسكته
 استيفاء المرحمن فاذا بقي الرهن بعد قضاء مثله بقي حكم الرهن الغير فان لم يسير الى الراهن فبقي مضمونا بالمال كما لي ان يسلم الى الراهن فبقي
 باب ما يجوز ارتهانه والا تهان به وما لا يجوز لما ذكره قدمات مسائل الرهن ذكر في هذا الباب تفصيل ما يجوز ارتهانه والا تهان
 به وما لا يجوز اذا تفصيل انما يكون بعد الاجمال قوله ولا يجوز من المتاع قال صاحب العناية بين المتاع القابل للقيمة وغيره وقال
 يتعلق به الضمان اذ قبض وقيل باطل لا يتعلق به ذلك وليس بصحيح لان الباطل منه هو فيما اذا لم يكن الرهن مالا او لم يكن القابل
 مضمونا وما نحن فيه ليس كذلك بناء على ان القبض شرط تمام العقد لا شرط جوارزه الى هنا فقط اقول بناء على ان القبض شرط تمام
 العقد لا شرط ابرأ وهو مفاد الظاهر انه علة لقوله وما نحن فيه ليس كذلك وليس بصحيح اذ لا شك ان ما نحن فيه وهو من المتاع
 ليس مالم يكن الرهن وما لم يكن القابل به مضمونا فان الشيوخ لا ينافي المالمية قطعاً حتى يكون رهن المتاع مالم يكن الرهن مالا وما
 يكن القابل به مضمونا فان الشيوخ لا ينافي المالمية قطعاً حتى يكون رهن المتاع مالم يكن الرهن مالا وكذا الشيوخ في الرهن لا يقتضيه اذ لا يكون القابل
 به مضمونا بل يتصور فيما اذا كان القابل به مضمونا ايضا كما لا يخفى شمس لا شك ان لا بنا لشيء من ذلك على كون القبض شرط تمام عقد الرهن
 لا بشرط جوارزه بل ذلك امر متروك وكان القبض شرط تمام عقد الرهن او شرط جوارزه كما لا يخفى على ذي سعة فلا وجه لبقوله بناء على ان
 القبض شرط تمام العقد لا شرط جوارزه لقوله وما نحن فيه ليس كذلك وزعم بعض الفهلاء ان قوله بناء على ان القبض امر اخر
 لقوله لان الباطل منه فيما اذا لم يكن الرهن مالا او لم يكن القابل به مضمونا حيث قال في بيان قوله بناء على ان القبض شرط تمام
 لا بشرط جوارزه يعني ان الحكم يكون الباطل غير فيما ذكر بناء على ان القبض شرط تمام العقد لا بشرط جوارزه فانه اذا كان شرط جوارزه

مطهرات الرهن والقرض... في هذا الباب...
 والقرض هو ما يقرضه المرء لغيره...
 والرهن هو ما يرهن المرء لغيره...
 والبيع هو ما يبيع المرء لغيره...
 والملك هو ما يملك المرء لغيره...
 والدين هو ما يدين المرء لغيره...
 والقرض هو ما يقرضه المرء لغيره...
 والرهن هو ما يرهن المرء لغيره...
 والبيع هو ما يبيع المرء لغيره...
 والملك هو ما يملك المرء لغيره...
 والدين هو ما يدين المرء لغيره...

الدين انتهى واقتمى اثره صاحب العناية اقول فيه تصورين فان ما ذكرني الكتاب كما يشيئ فيما اذا ساوى قيمة الرهن المرين لموجود وهو
 باسمي لمن القرض تيشي ايضا في اذ كانت قيمة الرهن اكثر من ذلك لدين فلا وجه لتخصيصه بصورة المساواة فالحق ان يقال في البيان
 في اذا ساوى قيمة الرهن واسمى لمن القرض او كانت قيمة اكثر من ذلك واما اذا كانت قيمة الرهن اقل من ذلك فيملك بقيمة الرهن
 اذ قد تقر فيما مران الرهن مضمون بالاقبل من قيمة ومن الدين ولكن المصنوع ذكره هنا حيث قال يملك باسمي لمن القرض في صورة الا
 جريا على ما هو الظاهر الخالص من كون قيمة الرهن مساويا للدين او اكثر من ذلك قوله ولو ملك المرهون يملك بالتمن لما بينا قال
 جمهور الشراح يريد به قوله ان التمن بدل اقول ليس هذا بتفسير سيدي لان كون التمن بدل لصيد البيع لا يقتضي ان يكون يملك المرهون
 بالتتمن وولي البيع الا يري ان راس المال في مسئلة الاولى كان بدل طعام سلم فيه مع انه كمالا الرهن بعد التتمن حتى يملك باسمي لمن
 التتمن والصواب ان مراد المصنف بقوله لما بينا انما هو الاشارة الى قوله لانه رهنه وان كان محبوبا بغيره يعني ان يملك المرهون بما هو
 الاصل حين انعقاد الرهن وان كان المرهون محبوبا قبل الملك بغيره ايضا فبالتامة تمامه وبهذا يتم كون المسئلة الثانية نظيرة للمسئلة الاولى
 تمام ففهم قوله وكذلك لو سطر المرتمن على بغيره قال صاحب العناية اي كما ان الاب والوصي ايضا ان اذا الوسطا المرتمن على بغيره فجا
 انتهى اقول ليس هذا بشيئ صحيح اذ ياتي عنده اقول المصنوع في التعليل لانه توكليل بالبيع وهما يملكانه والصواب ان مراد المصنوع
 اذ ان الاب والوصي كما لا يخفى لهما ان يريدنا بدين عليه ما عدا الصغير كذا الكسب يجوز ان هما ان سطر البيع المرتمن ببيع ذلك لصيد في تنظيم
 التتمن المذكور ونظيره وجه ترك المصنوع قيد فبما به بعد قوله وكذلك لو سطر المرتمن على بغيره اذ لو كان مراد ما كان في عمه الشراح الزبور كما في
 ذلك القيد مما لا بد منه بل كان عليه ان يزيد على ذلك القيد شيئا اخر وهو ان يقول واخذ فتمسك لنفسه بدل ديمنه على الراهن
 اذ لو جعل فتمسك بهما موضع عمية ولم يتلفه الاضمان للصبه شيئا لانها يملكان رهن مال الصبي بدين عليها ويجوز ان يكون التتمن ببيع مال الرهن
 يترجمه الزمان بغيره تسليط المرتمن على بغيره ببيع المرتمن اياه اذ التتمن المرتمن ثم بل حفظه بدل البيع قوله وهو قاصر اشقة فلا يبعد
 عن التحقيق في هذه الحقايق بالاب قلت قوله اذ قاله بالاب عليه للسفوف دون انتهى تاملت قوله ولو رهنه بين على نفسه وبين
 على الصغير جاز لا تتأمله على امرين جاترين قال صاحب العناية يريد به رهن الاب والوصي متناع الصغير للدين على نفسه رهنها كذا
 للدين على الصغير وعلى هذا المعنى راس جمهور الشراح هنا اقول فيه بعد عما تحمله كلام المصنوع فان الذي ذكره المصنوع فيما قبل ان يدين
 الاب الصغير للدين على نفسه او للدين على الصغير دون رهن الوصي اياه فالظاهر ان الصغير في قوله ولو رهنه بدين على نفسه
 على الصغير راجع الى الاب فقط فراجع رهن الوصي ايضا في بيان مراد المصنوع هنا لا يناسب سابق كلامه وايضا قال المصنوع فيما بعد
 وكذلك الوصي وكذلك الجواب الاب اذا لم يكن الاب او وصي الاب ولا يخفى ان هذا العطف والتبني يقتضيه ان يكون قوله ولو رهنه
 بدين على نفسه وبدين على الصغير خصوصا بالاب مندرج الوصي في مضمونه لا يناسب لما في شرحه من التتمن في شرحه هذا المقام ما ذكره

فان استدلت الرضي بالشيء في نفسه أو بغيره من جهة القدرية فالأصل في كل ركن من أركان الأفعال القدرية
 لابد من وجودها في ذاتها أو في غير ذاتها أو في غيرها من جهة القدرية فالأصل في كل ركن من أركان الأفعال القدرية
 فكل ركن من أركان الأفعال القدرية لابد من وجودها في ذاتها أو في غير ذاتها أو في غيرها من جهة القدرية
 لابد من وجودها في ذاتها أو في غير ذاتها أو في غيرها من جهة القدرية فالأصل في كل ركن من أركان الأفعال القدرية
 لابد من وجودها في ذاتها أو في غير ذاتها أو في غيرها من جهة القدرية فالأصل في كل ركن من أركان الأفعال القدرية

صاحب العناية حيث قال أربابنا من الأرباب شرع الصغير بدو من نفسه وبدين الصغير انتهى ثم قال صاحب العناية في بيان وجه
 المحس قوله لا اشتغال على أمرين جائزين وذلك لأنه لما ملك أن يرهين بدين كواحد منهما على الأفراد ملك بينهما لأن كل باجاذان ثبتت
 لكل واحد من الركنين باجاذان أن يثبت لكل دون أحد انتهي أقول في هذا الكمية منع ظاهر لا يرى أن انسانا أو فرسا يطبق تخوم كل واحد
 من أجزاء البيت المركب من الأجزاء والأشجار مثلها ولا يطبق تخوم الكتل قطعا وان جعل شيئا ما يطبق مقابلة كل واحد من الأجزاء والعسكري
 الأفراد ولا يطبق مقابلة مجموع العسكرية معا وفي هذه الأمور الخارجية إنما وفي الأحكام الشرعية يمكن أن ينجز للرهن أن يباع كواحدة من
 الاثنين منفردة عن الأخرى بملك نكاح أو بملك سبيل ولا يجوز له أن يجعها مضافا إلى البيع من دينيك السبيل وليس ساير الشرح
 وصاحب الكافي تنبهوا لعدم صحة الكمية تقالوني البيان والتعليل وذلك لأنه لما ملك أن يرهين بدين كواحد منهما على الأفراد فكذلك
 بينهما ولم ينهدوا على هذا المقدار شيئا لكن لا يخفى على الفطن ما مثل أن تعليل المذكور بدون تلك الكمية لا يفيد أيضا في اثبات المدعي بها ثم
 ان بعض الفضلاء لما تنبه لانتقال الكمية الواقعة في كلام صاحب العناية قصد الاصلاح حيث قيد قوله لأن كل باجاذان يثبت لكل واحد
 من أجزاء البيت المركب باجاذان يثبت لكل باجاذان المدعي منع كفا في الجمع بين الاختيارين ساير ما يجوز الجمع بينهما أقول بهذا التفسير نحن بالمقام المأثور
 فلان التعليل المذكور لا يتم اثباتا للمدعي حينئذ فان عدم تحقق المانع فيما نحن فيه أول السئلة إذ لو كان بيننا في نفسه لما أوجب إلى ذكره في
 رهن الأب متاع الصغير بدين على نفسه وبدين على الصغير بعد ان ذكر فيما قبل جواز رهنه ما ههنا كواحدة منهما وأما ثانيا فلأنه لا يتم حينئذ
 قول صاحب العناية دون العكس فان ما يثبت لكل يجوز ان يثبت للغير إذا لم يمنع عنه مانع مافي الأمور النسبية قوله ولماذا قال كفي

كتاب الأفعال القدرية في نفسه أو بغيره من جهة القدرية فالأصل في كل ركن من أركان الأفعال القدرية لابد من وجودها في ذاتها أو في غير ذاتها أو في غيرها من جهة القدرية فالأصل في كل ركن من أركان الأفعال القدرية لابد من وجودها في ذاتها أو في غير ذاتها أو في غيرها من جهة القدرية فالأصل في كل ركن من أركان الأفعال القدرية لابد من وجودها في ذاتها أو في غير ذاتها أو في غيرها من جهة القدرية فالأصل في كل ركن من أركان الأفعال القدرية لابد من وجودها في ذاتها أو في غير ذاتها أو في غيرها من جهة القدرية

عناية

ان يمينه لا يقتضي عدم تعيينه بموثران معينين المشتري للكفاية رجلا ملكيا غائبا من المجلس كيف يقدر على ان يبلى كذا غيره
 بعد ان غير الى الكفاية والحق في تحليل قوات اليمين عند كون كفايتها ان يقال بما ان لا يقبل الكفاية عند حضوره وليس له ترك
 تحليل هذه الصورة بناء على ظهوره وانما من قوله ولو كان غائبا ففرض في المجلس قبل صحته يقال في العناية اخذ من النجاة
 وجه الفصل كون الرهن متعدد او لا يخالف في تأخر التعدد عن الافراد انتهى قوله لا يذهب عليك ان هذا الوجه انما يتم بالنظر الى المسئلة الاولى
 من هذه الفصل دون المسائل الباقية سنة اذ لا تعد في الرهن في شئ منها وانما تعد في المرتين في بعض منها وفي الراجح في بعض اخر
 منها فالاول ان يقال وجه الفصل كون الرهن المرتين او الراجح من تعدد اقسامه في غاية البيان فحيثما يشتر وجه الفصل جملة ما
 المذكورة في هذا الفصل كما ترى قوله الا ترى انه لو قبل الرهن في احد جهات فقال صاحب النجاة وانما يصح ذلك ان الصفة متفرقة في
 باب الرهن بتفرق التسمية فكانه رهن كل عبد بقدر عهده بلكان البيع فانه لا يتصرف فيه بتفرق التسمية بل قيل انه لو باع عبد رهن بالبيع
 منها جنسية فقبل المشتري العقد في احد جهادون الاخر لم يجر كما في حالة الاجال ونحوه لان البيع عقد تملك والملك قبل القبض بطلبه عند
 قبض الثمن لو لم تكن من قبض بعض العقود عليه اذ في الفرق الصفة قبل التمام بان يملك ما يبيع فيه بطلبات الرهن فانه بالملك
 ينتهي بحكم الرهن حصول المقصود كما ان بالاتفكاك انتهى حكم الرهن فلو تمكن من استرداده لبعض جهات الرهن لم يضر ذلك الى
 تفرق الصفة لان اكثر اضية ان يملك ما يبيع فيه حكم الرهن في ان يبيع فيه حيث وهو ان حاصل كلاهما الاستقلال على مقتضى
 تفرق في باب الرهن بتفرق التسمية ولا يتفرق في باب البيع بذكر ان يبيع بمليين احد جهادون وهو انه لو رهن عبد رهن باليمن وسبب
 كل واحد منهما شيئا من الالع فقبل المرتين الرهن في احد جهادون والاخر جاز وان باعها باليمن وسبب كل واحد منهما شيئا من الالع
 فقبل المشتري العقد في احد جهادون والاخر لم يجر وثانيتها على وهو ما ذكره قوله وماذا انما لان البيع عقد تملك الى اخره والاول منها سائر
 منطوقه في عندي اولا شك ان المحذور تفرق الصفة العامة دون تفرق الصفة المتفرقة في الاصل وان الامسج خلق الاشياء
 بتفرق بتفرق التسمية في باب الرهن ولا تفرق بذلك في باب البيع فالثاني الى تفرق الصفة في باب البيع على تقدير ان يجر الى المشتري
 من قبض بعض العقود عليه بعد ما تقدم بعض الثمن انما يكون محذورا عند ثبوت عدم تفرق الصفة بتفرق التسمية في باب التسمية
 ولم يثبت بعد بل هو اول ما قصد اثباته هنا بقوله لها ونحوه لان البيع عقد تملك الى اخره فاشيت الدليل عليه مصادرة على المطلوب قوله
 الذي في طية الفرق بين بائني البيع في الفرق احد بتفرق التسمية دون الافراد ذكره صاحب الكافي حيث قال وانما افرق لان ضم الرهن الى
 البعده تعارض في البيع ما عارض في الرهن فلو تفرق البيع بتفرق التسمية كان للمشتري ان يقبل في احد جهادون في حذورة به
 للبايع ولو تفرق الرهن بتفرق التسمية لم يضر به الراجح ولان في البيع اذا جمع بينهما ولو تفرقت الصفة تصير الثانية شرط في الاول
 شرط فاسد والبيع يفسده اما الرهن فلا يفسد بشرط الفاسد انه شرع كما ثبته ان يبيع في حذورة فان قيل فان يبيع

١٥٨

ان يمينه لا يقتضي عدم تعيينه بموثران معينين المشتري للكفاية رجلا ملكيا غائبا من المجلس كيف يقدر على ان يبلى كذا غيره
 بعد ان غير الى الكفاية والحق في تحليل قوات اليمين عند كون كفايتها ان يقال بما ان لا يقبل الكفاية عند حضوره وليس له ترك
 تحليل هذه الصورة بناء على ظهوره وانما من قوله ولو كان غائبا ففرض في المجلس قبل صحته يقال في العناية اخذ من النجاة
 وجه الفصل كون الرهن متعدد او لا يخالف في تأخر التعدد عن الافراد انتهى قوله لا يذهب عليك ان هذا الوجه انما يتم بالنظر الى المسئلة الاولى
 من هذه الفصل دون المسائل الباقية سنة اذ لا تعد في الرهن في شئ منها وانما تعد في المرتين في بعض منها وفي الراجح في بعض اخر
 منها فالاول ان يقال وجه الفصل كون الرهن المرتين او الراجح من تعدد اقسامه في غاية البيان فحيثما يشتر وجه الفصل جملة ما
 المذكورة في هذا الفصل كما ترى قوله الا ترى انه لو قبل الرهن في احد جهات فقال صاحب النجاة وانما يصح ذلك ان الصفة متفرقة في
 باب الرهن بتفرق التسمية فكانه رهن كل عبد بقدر عهده بلكان البيع فانه لا يتصرف فيه بتفرق التسمية بل قيل انه لو باع عبد رهن بالبيع
 منها جنسية فقبل المشتري العقد في احد جهادون الاخر لم يجر كما في حالة الاجال ونحوه لان البيع عقد تملك والملك قبل القبض بطلبه عند
 قبض الثمن لو لم تكن من قبض بعض العقود عليه اذ في الفرق الصفة قبل التمام بان يملك ما يبيع فيه بطلبات الرهن فانه بالملك
 ينتهي بحكم الرهن حصول المقصود كما ان بالاتفكاك انتهى حكم الرهن فلو تمكن من استرداده لبعض جهات الرهن لم يضر ذلك الى
 تفرق الصفة لان اكثر اضية ان يملك ما يبيع فيه حكم الرهن في ان يبيع فيه حيث وهو ان حاصل كلاهما الاستقلال على مقتضى
 تفرق في باب الرهن بتفرق التسمية ولا يتفرق في باب البيع بذكر ان يبيع بمليين احد جهادون وهو انه لو رهن عبد رهن باليمن وسبب
 كل واحد منهما شيئا من الالع فقبل المرتين الرهن في احد جهادون والاخر جاز وان باعها باليمن وسبب كل واحد منهما شيئا من الالع
 فقبل المشتري العقد في احد جهادون والاخر لم يجر وثانيتها على وهو ما ذكره قوله وماذا انما لان البيع عقد تملك الى اخره والاول منها سائر
 منطوقه في عندي اولا شك ان المحذور تفرق الصفة العامة دون تفرق الصفة المتفرقة في الاصل وان الامسج خلق الاشياء
 بتفرق بتفرق التسمية في باب الرهن ولا تفرق بذلك في باب البيع فالثاني الى تفرق الصفة في باب البيع على تقدير ان يجر الى المشتري
 من قبض بعض العقود عليه بعد ما تقدم بعض الثمن انما يكون محذورا عند ثبوت عدم تفرق الصفة بتفرق التسمية في باب التسمية
 ولم يثبت بعد بل هو اول ما قصد اثباته هنا بقوله لها ونحوه لان البيع عقد تملك الى اخره فاشيت الدليل عليه مصادرة على المطلوب قوله
 الذي في طية الفرق بين بائني البيع في الفرق احد بتفرق التسمية دون الافراد ذكره صاحب الكافي حيث قال وانما افرق لان ضم الرهن الى
 البعده تعارض في البيع ما عارض في الرهن فلو تفرق البيع بتفرق التسمية كان للمشتري ان يقبل في احد جهادون في حذورة به
 للبايع ولو تفرق الرهن بتفرق التسمية لم يضر به الراجح ولان في البيع اذا جمع بينهما ولو تفرقت الصفة تصير الثانية شرط في الاول
 شرط فاسد والبيع يفسده اما الرهن فلا يفسد بشرط الفاسد انه شرع كما ثبته ان يبيع في حذورة فان قيل فان يبيع

١٥٨

قد علمنا من ايراد هذه التفرقة ان المراد من قوله تعالى "ان الله يريد اذبحوا عنكم آلها ذرية حق لله" ان الله يريد اذبحوا عنكم آلها ذرية حق لله
 كما علمنا من ايراد هذه التفرقة ان المراد من قوله تعالى "ان الله يريد اذبحوا عنكم آلها ذرية حق لله" ان الله يريد اذبحوا عنكم آلها ذرية حق لله
 كما علمنا من ايراد هذه التفرقة ان المراد من قوله تعالى "ان الله يريد اذبحوا عنكم آلها ذرية حق لله" ان الله يريد اذبحوا عنكم آلها ذرية حق لله
 كما علمنا من ايراد هذه التفرقة ان المراد من قوله تعالى "ان الله يريد اذبحوا عنكم آلها ذرية حق لله" ان الله يريد اذبحوا عنكم آلها ذرية حق لله

ما به الاجمال وهو دونه نعم ولكن حصه كل هذين الذين فيما غير معلوم يقين نربها كان اجدد هذين الكثر قيمته مثل ان يساوي اجدد هاتين القسا و
 اخر القتين وردهما بثلاثة اوقات احدها بالالف واخر بالعين ولم يبين ندراسن ذاك و اراد الراجح كالكذاي قيميته القان نادى القادر هو
 يقول بوز الذي ربهته بالف والمرتين يقول بل هذا بالعين و ربهتم فكان ذلك جماله يقضي الى المنازعة فندركها يمكن فكلكو اجبنا ايضا
 بعض الذين اتفقوا في الجواب بكت اما اولانا لم يحل قيمته كواحد من العيدين فيصلا في قطع المنازعة في حاله الاجمال ولو لا ذلك
 لما كان في قول بعض صدر مسئلة الاجمال وحصة كواحد احصيه او قسم الدين على قيميته او ائمة واما ثانيا فلا نه اذا كان العبدان مساويا
 في القيمة لا يوجد هناك جماله يقضي الى المنازعة مع ان جواب مسئلة الاجمال يحتمل هذه الصورة ايضا فالاولي في دفع النقض الى الاجمال ان يقال
 ان تفرقة الصفقة انما يتصور فيها اذا كان الكلام في كلام المعاداة بمجرد كما في حالة اتصلي فان تفرق ائمتيه فيما تمس تفرق الصفقة وان
 لم يفرق التادى الى تفرق الصفقة قبل تمامه في باب الزهراء على تقدير ان كل عليه في حالة الاجمال ايضا مثل قوله وان هين هينا واحدة
 ربطين بجزئين كل واحد منها عليه بجزءين من عندك كواحد منهما لان الزهراء ائمتيه الى جميع العيين في صفقة واحدة ولا يشوع فيها
 ماضية انما افترقا من التائتية حين منصوص بالاذن على من قبلين حسب من يريد على قول ابى يوسف وهو فان اعتقدنا ائمتيه الى جميع العيين في
 صفقة واحدة وفيه الشيعية حتى كان ائمتيه والموجب بينهما نصين كما لو فصل على الناصفة والجواب ان ضافة العتدالى ائمتيه موجب
 ائمتيه فيا اذا كان العتد مفسد للملك كائنته والبيع فان العيين الواحدة لا يمكن ان يكون مملوكه الشخصين على الكمال فتبين شاة فيقسم
 عليها الجواز للربن غير مفيد للملك وانما يقيد الامتياز ويجوز ان يكون ائمتيه الواحدة بمقتضى نصين على الكمال فتبين الشيعية في قوله
 الجواز يكون ائمتيه لا يرد منه في الزهراء والشيعية يمنعه عنه الى هنا كما آتت في هذا السؤال والجواب على التقدير المذكور ليس بتصحيح في حق
 بعبته الا لا فرق على قول ابى يوسف وقطربين الزهراء والعتبة في عدم تحقق ائمتيه في شى من صورته شرهن جوار واحدة عند تصنيف بينهما
 هتاد ائمتيه فتفرق وينما على قول ابى حنيفة الاليرى الى ما بين في كتاب ائمتيه من انه اذا وارب انسان من واحد جارا جارا لا يتنا سد عليه
 وهو جوار في بيت جارية فلا شيعية وان وهرها جملتها فلا شيعية و اخلصن ائمتيه لا يجوز عند ابى حنيفة ثم قال لا يصح لأن هذه هوية ائمتيه منها اذا
 واحد فلا تحقق ائمتيه كما اذا رهن من رجلين وله ان نراه في النصف كواحد ولذا لو كانت فيما لا يقسم قبل احدهما صح لان الملك
 كل واحد منها في النصف فيكون التملك كذلك لانه حكمه وعلى هذا الاعتبار حتى شيعية بخلاف الزهراء لانه حكم ائمتيه وشيث لكل واحدنا
 كما وانما الوضوح دين احدهما لا يشتر شيئا من الزهراء انتمى فلا معنى ليقضى بائمتيه على قول ابى يوسف ومحمد اصلا ولا يجوز ائمتيه
 على قولنا بما ذكر في الجواب المذكورين من الفرق كما لا يخفى قوله وان أهلى احدهما ذئيه كان كله ربهته في هذا الا فرلان جميع العيين من
 في يمكن لاحدهما من غير تفرق قال ابى حنيفة اخذ من التائتية اختر من عليه بان المرتمن الذي استوفى حقه ائمتيه مقصود من
 الاليرى المذكور في رواية ابى حنيفة بالائمتية فثبت ان يكون المرتمن في رواية الاخيرين كل وجه من وجهه بانه حجة في كل شى الى تفرقة

وقوله في بيان قتل متعلق به الاحكام قال فالعدل ما يجرى به لاسلامه كالمعروف من جنس بيعة القصد في الردة والعتق

خطا محض ايضا فالتيمم المحصر في القتل بسبب ولما تميز صاحب النية لما في وجه المحصر الذي ذكره صاحب النية من القصد قال في بيان قول
المصنف القتل على خمسة اوجه وذلك انما قد استقرينا فوجدنا ما يتعلق بشئ من الاحكام المذكورة بعد هولا والاوجه المذكورة وتبين ذلك صاحب النية
من وجه المحصر فقال وضعفه وكما كان ظاهرا من غير تفصيل بيان قوله والمراد بيان قتل متعلق به الاحكام قال في شرح انما قيد بلان
انواع القتل من حيث هو قتل من غير نظر الى ضمان القتل وعدم ضمانه اكثر من خمسة قتل المرتد والقتل قصاصا والقتل رجاءا والقتل بقطع الطريق
وقتل المحربي حتى قال بعضهم وتغير في المقالة محمد في كتاب الايمان ثلثة ولم يرد به من الايمان لانهما اكثر من ثلثة بين بائنه وبين
بالطلاق وبين بالعتاق والرجح والعمرة وانما اراد بذلك الايمان بالله تعالى انتهى اقول فيما قالوا نظر في الظاهر ان شيا من
انواع القتل لا يخرج من الالوجه الخمسة المذكورة في الكتاب بل يدخل كل من ذلك في واحد من تلك الالوجه فان ما ذكره من قتل المرتد وتناول
والقتل قصاصا رجاءا او بقطع الطريق يكون قتل عدوان قتل متعلق بقطع الطريق او ما جرى مجرى السلاح ويكون شبه عدوان قتل مرتد
بما ليس بسلاح ولا ما جرى مجرى السلاح ويكون خطا لم يكن بطريق التعمد بل كان بطريق الخطا الى غير ذلك من الالوجه المذكورة وانما يكون
ملك الالانواع المباحة من القتل خارجة من الاحكام المذكورة بهذه الالوجه الخمسة لاسيما في غير هذه الالوجه الخمسة فلا معنى للقول بان الالانواع التي
من خمسة فان قلت كيف يخرج من تلك الالانواع من الاحكام المذكورة لئلا الالوجه الخمسة لاسيما في نفس هذه الالوجه وحكم الشئ ما تترتب عليه
ليزمنة فالت قد يكون ترتيب الحكم على شئ مشروطا بشروط الالانواع التي اسمحوا بها وجوب القود من احكام القتل العمد مع ان لا شرط الاكثيرة منها كون
القتال عاقلا بانها اذا لا يجب القود على الجنون والصبى اصلا ومنها ان لا يكون المقتول جزءا من القاتل حتى لو قتل الاب ولده عمدا لا يجب عليه
القصاص وكذا لو قتل الام ولدها وكذا الجدة والعممة ومنها ان لا يكون المقتول ملك القاتل حتى لا يقتل العبد ومنها كون المقتول
الدم مطلقا فلا يقتل مسلم ولا ذمي بالقتل المحربي ولا بالمرتد لعدم عصمة اصلا ولا بالمتاس من في ظاهر الرواية لان عصمة ما ثبتت مطلقا بل تقتصر
الى غاية تمامه في ولما لا سلام صرح بذلك كله في عامة المعتمدين فكذلك كون القتل بغير حق مشروطا بترتيب كل من الاحكام المذكورة للالوجه الخمسة من
القتل وليس شئ مما ذكره من الالانواع المباحة للقتل بغير حق بل كلها محذور لما في نفس الالوجه والقتل دون الاحكام المذكورة لما بناه على ان
شروط تلك الاحكام وهو كون المقتول معصوم الدم وكون القتل بغير حق لا يفتح في شئ فالظاهر ان مراد المصنف بقوله والمراد بيان قتل متعلق
بالاحكام هو المشبهة على ان المقصود بالبيان في كتاب الجنائيات انها هو احوال القتل بغير حق وهو الذي يكون من الجنائيات وترتيبها على
دون احوال مطلق القتل وان كان الالوجه الخمسة المذكورة يتناول كل ذلك قوله فالعدل ما يجرى به لاسلامه كالمعروف من جنس بيعة القصد قال
بعض الفضلاء في تفسير قوله ضرب ابي ضرب المقتول وقال فيخرج العمد فيما دون النفس انتهى اقول يريد عليه ان يقتض بسبب ذكره في المحيط نقلان
المتفق مبي ان اذا تعمد ان يضرب يدرجل فخطا فاصاب عنق ذلك الرجل فابان راسه وقتله فهو عمد وفيه القود وان اصاب عنق غيره
فخطا وجه الورد وان لم تعمد في الصورة الا على ضرب المقتول بل تعمد ضرب يده مع ان جعل ضرب المقتول العمد واجري عليه حكم قتل النفس وهو

القتل
الجنائيات

لان العدم مقتصد ولا يوقف عليه الا باليد وهو استعمال الالة القائلة فكان متصفاً به عند ذلك وموجب ذلك الملائمة لقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً جزاؤه جهنم الابدية وقد نطق به خبر واحد من السنة وعلمية المنفق امام الامة قال والقول لقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الا انه يقتل بوصف العملية لقوله عليه السلام العدم قوداي موجب

القول من قوله لان العدم هو القصد ولا يوقف عليه الا باليد وهو استعمال الالة القائلة فكان متصفاً به عند ذلك اقول فيه بحث وهو ان هذا القدر من التعليل الحكيم با اذا استعمل الالة القائلة في القتل الخطا كما اذا رسي شخصاً باسم او ضرباً بسبب نية صيداً فاذا هو آدمي او نكته حربياً فاذا رسي سلم وهذا في نوع الخطا في القصد وكما اذا رسي عرضاً بالية قائلة قاصب اوسيا ونهرا في نوع الخطا في الغش فان استعمال الالة القائلة الذي هو سلم على القصد قد تحقق بناك ايضا مع انه ليس بمهرب بل هو خطأ محض على ما نصوص عليه قاطبة فان قلت المراد باستعمال الالة القائلة في التعليل المذكور استعمال الضرب المقتول لا استعمالها مطلقاً فيما اذا عرضاً قاصب اوسيا لم يكن استعمالاً لضرب الا آدمي بل كان عرضاً اخر قلت هذا التاميل انا لا يفيد في نوع الخطا في الغش دون نوع الخطا في القصد فان استعمالاً لضرب المقتول لكن الخطا في وصف المقتول فان قلت المراد استعمالاً لضرب المقتول من حيث هو آدمي لا استعمالاً لضرب مطلقاً في نوع الخطا في القصد لم تحقق بحيثية المذكورة قلت كون استعمال رسيه بحيثية امر مضر راجع الى النية والقصد فلا يوقف عليه كما لا يوقف على العدم فلا بد من دليل آخر خارجي لم ينكرني التعليل المزبور فمما لو كان معاً كون القتل عمداً وهو استعمال الالة القائلة كما هو الظاهر من التعليل المزبور لما كان لقول صاحب الوقاية وكثيراً من اصحاب المتنون القتل العمد ضرباً قصداً بما يفرق الاجزى كسلاح ومعدن من خشب او حجر او بليطة او نار وجماديه ان يلزم اذ ذاك ان يكون فيه قصد انما بل لغوا العدم الوقوف عليه بالعرض الا باستعمال الالة القائلة وهو ضرباً بما يفرق الاجزى او فكيفي ذكره بل لما كان القيد تعدي في الكتاب ايضا في قوله تعالى

انقش

فمعدن من خشب او حجر او بليطة او نار وجماديه ان يلزم اذ ذاك ان يكون فيه قصد انما بل لغوا العدم الوقوف عليه بالعرض الا باستعمال الالة القائلة وهو ضرباً بما يفرق الاجزى او فكيفي ذكره بل لما كان القيد تعدي في الكتاب ايضا في قوله تعالى فمعدن من خشب او حجر او بليطة او نار وجماديه ان يلزم اذ ذاك ان يكون فيه قصد انما بل لغوا العدم الوقوف عليه بالعرض الا باستعمال الالة القائلة وهو ضرباً بما يفرق الاجزى او فكيفي ذكره بل لما كان القيد تعدي في الكتاب ايضا في قوله تعالى

فمعدن من خشب او حجر او بليطة او نار وجماديه ان يلزم اذ ذاك ان يكون فيه قصد انما بل لغوا العدم الوقوف عليه بالعرض الا باستعمال الالة القائلة وهو ضرباً بما يفرق الاجزى او فكيفي ذكره بل لما كان القيد تعدي في الكتاب ايضا في قوله تعالى فمعدن من خشب او حجر او بليطة او نار وجماديه ان يلزم اذ ذاك ان يكون فيه قصد انما بل لغوا العدم الوقوف عليه بالعرض الا باستعمال الالة القائلة وهو ضرباً بما يفرق الاجزى او فكيفي ذكره بل لما كان القيد تعدي في الكتاب ايضا في قوله تعالى

بقره

كانت عليه بوجوه التكامل وحكمة الزجر عليه مستحق والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك قال الامام يعقوب بن ابي ايوب واصحابه
 لان الحق لم يمتد وهو واجب عينا وليس للولي اخلاصا العينية الا بوجوه المنازل وهو احد قول الشافعي رده الا ان له حق العدل الى
 المال من غير رضاه القائل لا يتبعه من فعله للملكية فيجب زجره ورضاه في قول الواجب احد قول الجعفيين ويتبع باختياره
 كان حق العبد شرع جايوا في كل واحد نوع جبر فيجب زجره وانما لو كان الكتاب وردينا من السنة وكان المال لا يصلح موجبا لعدم
 المعاملة والقصاص يصلح للمنازل وفيه معصية الاكراه شرعا وجزا فيجب عقوبته وحق الخطأ وجوب المال ضرورة صحت
 الدم من الاهدار ولا يتيقن بعدم قصد الولي جهدا اخذ المال فلا يتبعين مدفعا للعقوبة ولا كفارة فيه
 عندنا وعند الشافعي رده تجب لان الحاجة الى التكفير في الهدامت منها اليه في الخطاء فكان ادعى الى ايجابها

نكاح

ان يقول لهم لربيب هذا الخبر تفسير الآية لم يكن التودد موجب العمد فقط فلا يكون لذكره في العمد فائدة انتهى اقول سوال ظاهر الورود وشيخنا ان يغيره بال
 كل ذي نظرة سليمة ولكن لم ار احد سوا ما ذكره والما هو بمنظور فيه عندي بجزا من سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم العمد فقط بل كان
 السحاثة قتل العمد فصا قول عليه السلام العمد توددوا با عن سواله فاعادة ذكره في العمد حيثما يطبق الجواب للسوال ومع هذا الاتهام كونه يمين
 تفسيره كتاب القدر بالمرث المذكور نظر قوله ولان الجنابة بها يكامل وحكمة الزجر عليها يتوفر والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك جعل
 صاحب السناية قوله ولان الجنابة بها يكامل وحكمة الزجر عليها يتوفر والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك جعل
 فقال في تقريره الاولى ونشره ان العمدية يكامل بها الجنابة وكل ما كان يكامل بها الجنابة كانت حكمه الزجر عليها اكمل وقال في تقريره
 الاخرى وتقريره بالتودد عقوبة متناهية والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون العمدية وذلك ظاهر انتهى اقول ليس كذلك بسد يدان صفة الحكم
 والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون العمدية سو قوله على كون الآية المذكورة مقيدة بصحة العمدية اذ لو كانت باقية على اطلاقها لتناولت الحكم
 وشبهه وانما يلزم ان يكون النقص الذي هو عقوبة كامة شرعا دون العمدية ايضا يقتضي اطلاقها وكون الآية المذكورة مقيدة بصحة
 العمدية هو المدعى هنا فعلى تقدير ان يكون قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك جهة اخرى يلزم المصادمة على المطلوب ايضا بل
 حينئذ لا يفي المدعى ما جعله جهة اولى لان مقتضاها على تقريره ان العمدية كانت حكمه الزجر عليها اكمل ولا يلزم منها ان لا يتحقق حكمه
 الزجر في غير العمد اصلا فجزا ان يجب النقص في غير العمد ايضا جزا عنه فلا يتم المطلوب فالصواب ان قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها
 دون ذلك من جهة واحدة وان لفظ ذلك في قوله لا شرع لها دون ذلك اشارة الى يكامل الجنابة كما ذهب اليه كثير من
 الشراح او الى توفيق حكمه الزجر كما هو الاظهر والاقرب لاني العمدية كما ذكر صاحب السناية في تفسيره جميع القدمات ان القود الذي هو مقتضى
 تنهاية لا يجب في غير العمد كما لا يخفى على ذي سعة ثم قول بقى في كلامه اصح هنا شي وهو انه قد تقررت في كتب الاصول ان مرجع الادلة المتدبر
 في علم الفقه باسرها الى القياس وبهذا هو اخصر الادلة الشرعية في اربعة اقسام والاشارة الى القياس في قول المصنف هنا ولا
 الجنابة بها يثبت بل ان اخره راجع الى القياس في تفسيره الكتاب بالقياس في اربعة اقسام والاشارة الى القياس في قول المصنف هنا ولا
 عليا من قوله ولا يتيقن بعدم قصد الولي بعد اخذ المال فلا يتبعين مدفعا للعقوبة لعدم قصد الولي يقتضى القائل بعد اخذ العمد
 يجوز ان ياخذ بالولي من القائل بدون رضاه حتى يقتله وهذا هو الجواب عن قول الشافعي لانه تعين مدفعا للملك كذا في الشرح اقول نعم
 يقول لا شك انه يتبعين مدفعا للملك شرعا فان القائل يصيبه مضمون الدم بعده حتى لو قتله الولي بعده ليقبض منه وكونه مدفعا للملك شرعا لا
 لاخذ الدية من القائل بدون رضاه اذ الظاهر ان العاقل لا يختار للملك لتفرغه حتى يخلص عنه شرعا باو اداء المال بغير احتمال للملك غلظا
 او اذ ذلك ايضا فلو اخطاه القائل واتضح عن اداء المال بعده ذلك سفا والقائل نفسه في التسليمه يعني ان يحرمه في قول اولي في
 الجواب عن قول الشافعي لانه تعين مدفعا للملك ان يقال بل يتبعين في مقتضى النص من الكتاب في السنة وهو لا يجوز كما تقررت في علم الاصول

وتكلمه كبقية محضته على الكفاية معنى العادة فلا يطاق مجملها وان الكفاية من المقادير وتصيغ في الطرح لدفع الاولى لا يفتيها
 لدفع الاولى من حكم حرمان الميراث لقوله عليه السلام لا ميراث للقاتل **قال** ويشبهه من عند ابن حنيفة رحمه الله تعالى القاتل القريب
 بما ليس بسلاح ولا ما جرى مجرى السوط وقال ابو يوسف ومحمد وهو قول الشافعي انه اذا ضربه حجر عظيم او بحصاة عظيمة فقتل
 عمد وشبه العمدان يتعد ضربه بما لا يقتل به غالباً لانه يتقاصر بمعنى العمدية باستعمال آية صغيرة لا يقتل بها غالباً لانه يقصد بها
 غيره كالنار وبخروج شجرة فكان شبه العمد ولا يتقاصر باستعمال آية لا تكذب لانه لا يقصد به الا القتل كالسيف فكان عمداً موجبا للقتل

قال في العناية اخذ من النسيئة قيل هذا الوجه موجود فيما اذا اخذ المال صلماً وقد عازروا جيب بان في صلح المراضاة والقتل بعد مظاهر العدم
 وقال بعض الفضلاء في بحث لان رضى القاتل لا يقيد ورضى الولى موجود في كل النزاع والاولى ان يكتفى في الجواب بقوله ان في صلح المراضاة
 او لا مانع من الاخذ فيه بعد ما وجب رضى القاتل بخلاف ما نحن فيه انتهى اقول بحسب سابقه لان قوله لان رضى القاتل لا يفتي غير مسلم فان رضاه
 اذا اجتمع مع رضى الولى يفيده انما على رضى الولى وحده فان التصالح والتوافق من الجانبين يقطع مادة العداوة والجنس عادة وعن بذاتهما
 اتعدت بارك وتعالى واصلح خير مخلوق رضى الولى وحده فان الانسان كثير ما يتقدم على فعل نفسه وحده فيرجع عنه فتم قول الجيب والقتل بعد
 مظاهر العدم وقد كان صاحب النسيئة اشار الى ما قلنا حيث قال في بسط الجواب المذكور قلت لا كذلك لانها ما تصالحا برضاها على المال
 كان وبهم قصد القتل منه فحالان للشرضى والتصالح ما يثير في دفع الشر قال الله تعالى واصلح غيرهما وما وردنا في الشر لا نعلم الا قضاء جنبنا
 انتهى ثم قال في العناية وعروض بقوله عليه السلام من قتل رقيقاً فله بين يديه من اجواته وان اجواته فله من اجواته والدية وبان الشرع اوجب
 القصاص بمعنى الانتقام ويشفى صدور الاولياء بخلاف القياس فان اجماعه تقتضي بوجاهة القياس لا يقتضيه فكان اجتهاد النظر لاولى ذلك كما
 من القصاص واخذ الدية والجواب ان الحديث خبر واحد فلا يارض الكتاب والسنة المشهورة على ما ذكرنا وان القصاص بمعنى القتل لولم
 على وجه خاص وهو الانتقام وتشفى الصدور فانه شرع فيه كما كان عليه اهل الجاهلية من افعالهم بوجاهة القصاص لولا انهم كانوا يخذون اموال كثيرة
 عند قتل واحد منهم بل القاتل والبلوغ بلوا ما ملكوه وانشاله ما رضى به اولياء المقتول فكان ايجاب المال في مقابلة القتل التمهيد بحكمة
 القصاص انتهى اقول فيه نظراً لخصم ان يقول انما يكون ايجاب المال في مقابلة القتل التمهيداً بحكمة القصاص ان لو كان ايجاب
 مقابلة على وجه التضييق واما اذا كان ذلك لا على وجه التضييق بل على وجه تخيير الولى بين اخذ المال وبين القصاص كما هو المذهب عندنا
 فلا تضييق بحكمة القصاص اذ للولى حينئذ القدرة على الانتقام وتشفى الصدور باختيار القصاص فاذا لم تخير بل اختار المال كان باركاً لا انتقاماً
 باختياره وكان كما اذا عفا او صاح في سخط ما قدر عليه من حقه قوله وتا انه كسيرة محضته وفي الكفاية معنى العادة فلا يطاق مجملها قال ابن حنيفة
 فان قلت ليكفى بكفاية قتل صيد الحرم فانه كسيرة محضته ومع جبر الجيب فيه الكفاية قلت هو جناية على اهل فلهذا لو اشترك حال لان في قتل صيد
 الحرم يلزم جزاء واحد ولو كان جناية الفعل لوجب جزاؤه وان الجناية على الحرم يستوي فيه العمد والنسيئة اقول في الجواب بحث اما اولاً فلان العمد
 السؤال المذكور لان سورة مضمون الدليل المزبور وهو ان الكفاية لا تطاق على ما هو كسيرة محضته لا اصل المدعى وهو انه لا كفاية في قتل العمد
 فاذا سلم كون قتل صيد الحرم كسيرة محضته يلزم ان يشك الدليل المزبور به سواء كان جناية الفعل او جناية اهل الجناية على اهل بيتي نبي
 العمد والنسيئة انا يفتي لو اورد السؤال على اصل المدعى فانه يمكن الجواب عنه حيث بان ما قلناه في جناية الفعل دون جناية اهل قتل صيد الحرم
 من قبيل الثانية دون الاولى واما ثانياً فلانه قد تقرر في كتب اصول الفقه ان الكفاية جزاء الفعل من كل الوجوه لاجزاء اهل صلوا فكان
 قتل صيد الحرم جناية على اهل الجناية الفعل لانه لا يصح للكفاية تكون الكفاية جزاء الفعل من كل الوجوه لاجزاء اهل صلوا قوله لا

والمقتول

ع

بوله عليه السلام اكله شيطا الفه قيل لسوط العصا وفيه مائة من الاجل فلان الالذخيم هو سوطه فقتل ولا مستعلة فيه
اذ لا يمكن استعمالها على المقصود منه وجعل القتل قابا فقتل العبد نظر الى الالة فصار شبه العبد كالقتل بالسوط والعصا الصغيرة

سر في الدنيا في الشرع لرفع الاله وفي لا يعينها لرفع الاله على انها جواب عن قياس الشافعي وجوب الكفارة في العمد على وجوبها في الخطا
يعني الكفارة في الشرع لرفع الذنب المادي وهو الخطا لا يعينها لرفع الذنب الاعلى وهو العمد فان كم من شئ تخيل الاله في القدره
على الاعلى للشيء كذا في النماية وغيره قال صاحب الفتاوى فان قال الشافعي قد دل الدليل على عدم اعتبار صفة العمدية وهو جرح
الشافعي قال بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم لصاحب لنا قد استوجب النار بالقتل فقال اعتقوا عنه رغبة يمتنع الله تعالى عن كل من
قتلوا منه من النار ويوجب النار ان يكون بالقتل العمد قلنا لا نسلم بوجوب ان يكون استوجبها بشبه العمد كالقتل بالسوط والعصا الكبيرة سلمنا
فيها عاص اشارت قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا مستمرا فجزاه جهنم خالدا فيها فان الفاعل يقتضيه ان يكون المذكور كل اجزاء اولها وصفتها الكفارة
ان المذكور بعينه وهو مقتضى انتي اقول نعم ان يقول انها مشتركة للازمام اذ القصاص واجب في القتل العمد بالاجماع فلو اقتضى الفاعل
ان يكون المذكور بعد كل اجزاء لزم ان يكون القصاص ايضا كذا في الاجزاء انه لم يذكر فيه وان حصل الاجزاء المذكورة في الآية على اجزاء
لا ضروري فخطا كما هو الظاهر من انتظام الشريفة وقيل القصاص جزاء دينوي فهدم المذنب بعد الثأف عليك الا ان ذلك في شأن الكفارة ثم اقول
يمكن ان يجاب عنه بوجوب احد جان وجوب القصاص عرف بآية اخرى وفي قوله تعالى كتب عليكم القصاص في يقتل فان لم اشارت
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا مستمرا فجزاه جهنم خالدا فيها على ان القصاص ليس من اجزاء القتل العمد كالكفارة بتتبع كون المذكور في القتل
جزاء قدرت عبارة قوله تعالى كتب عليكم القصاص في يقتل على وجوب القصاص في القتل العمد وقد تقررت في علمنا ان عبارة مقتضى
على اشارة النفس عند التمايز فاعلمنا عبارة قوله تعالى كتب عليكم القصاص في يقتل وما ينما ان القصاص جزاء للمقتول من وجوب جزاء النفس
من وجوب آخر كما بين في التوضيح وغيره من كتب الاصول واما الكفارة فجزاء النفس من كل الوجهة على ما تقررت في كتب الاصول ايضا وانما من
جزاء والمضات الى القاتل في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا مستمرا فجزاه جهنم خالدا فيها هو جزاء فعله من كل الوجهة فلا يلزم ان يكون القصاص
فيه بخلاف الكفارة لواجبنا با وقال صاحب النماية ومعراج الدررية بهنا نقلنا عن السوط والاسرار والواجب على استعمل لان المذكور
في الآية جزاء قتل العمد واذ اهل على استعمل كان المذكور جزاء الردة ولان زيادة الاستعمال زيادة على الشرط المنصوص فيكون شفا واما ما قيل
فلو فعل معنى انه لو علم بعد له او على معنى تطويل المدة مجازا يقال خلد فلان في الجهن اذا طالت المدة انتهى اقول ليس شئ من ذلك الذي
سوقتم لعدم وجوب الآية المذكورة على المستعمل مستقيم اما الاول منها فلان كون المذكور في الآية جزاء قتل العمد لا ينافيه كونه جزاء الردة
ايضا على تقدير جعلها على استعمل اذ يصير المذكور فيها على ذلك التقدير جزاء القتل المنصوص به بطريق الاستعمال العمارة بانسداد الاشكال
ان اقتل بهذا الطريق مستلزم للردة ففي الآية اذ ذاك بيان جزاء الردة التي سببها القتل المنصوص وفي التفسير في الشرط بين يقتل مؤمنا مستمرا
رطن من يرتد عن دين الاسلام فائدة التفسير على سبب قتل المؤمن بطريق الاستعمال للارتداد الذي جزاءه جهنم على فعله وانه شئ
الذي واما الثاني منها فلا يلزم من جعل الآية الردية على المستعمل زيادة الاستعمال على الشرط المنصوص بل يكون الاستعمال حينئذ هو لول

قال ابو حنيفة في القولين الاخرين وهو قاصد في العيوب الكفارة لشبهها بالخطا والدية مغلطة على العاقلة والاصل ان كل ذنب يجب بحسن التوبة لا يوجب
يحدث من غير فعل العاقلة لانتهاكها بالخطا والخطا في ثلث سنين لقضية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خطيب مغلطة تستوجب مغلطة في كل سنة من يوم
النساء العاقلة وتعلق به قول ابن ابي عمير في قوله لئن لم يزل يخطا لقتل الله في سقوط التصديق على الديات وما لله وان الكفر مغلطة شبه العبد ما يحجب ما استغفناه

ففسل الشرط المنصوص بان يكون المراد من متعمدا معنى مستحلا بما لا يقرب من ذكره انما وفي الجزاء وكان انتهاكوا متعمدا على هذا المعنى في قول النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وبان يكون معنى من قيس موثقا من يفتد كونه موثقا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرحه للعقائد فيكون
عاره على قاصدة ان ترتيب الحكم على اشتق يقتضي غلبة الماخذ ولا شك ان قتل المؤمن كونه موثقا يقتضي استحلال قتله فيقتضي الدلالة على الاطلاق
من نظر النص المزبور فلا يلزم الشيخ اصلا والوجوب من هو الاطلاق لا يوجبهم اصحاب الميسوط والاسرار والنفائة ومعراج الدراية انه كيف ضنى عليهم ما ذكرنا
قال القاضي البيضاوي في تفسير الآية المذكورة وهو عندنا المخصوص باستعمل كما ذكره حكرته وغيره ويؤيده انه نزل في مقامين بن حشاشته وبه
اقامه بشاقتيلاني بنى البخاري ولم نظير قائله فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرفعوا اليه دية فرفعوا اليه ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى
كفره واداء المأذون والمكث الطويل فان الدلائل تنطهرة على ان عصاة المؤمنين لا يدوم هذا بهم الى ههنا فخطا القاضي قوله وسوجب ذلك على
القولين الاثر لا يقتضيه وهو قاصد في الضرب والكفارة للشبه بالخطا اقول الظاهر المتبادر من قوله شبهة بالخطا قياس وجوب الكفارة في شبهة
على وجوبها في الخطا والاحاق وجوبها في شبهة العمد ولان في الخطا ولا ما كان يرد عليه ان يقال ان يعينها لرفع الذنب الاواني
في شريع لا يعينها لرفع الذنب الا على كما سبق في اجواب عن قياس الشافعي وجوب الكفارة في العمد على وجوبها في الخطا اذ لا شك ان الشبه
ايضا على ذنبا من الخطا الحض فان الجاني في الاول قاصد في الضرب بخلاف الثاني وعن هذا قالوا في الاول وموجبه الماشتم وفي الثاني والاشتم
فيه فالاولى في بيان وجوب الكفارة في شبهة العمد ما ذكره صاحبها كما في حديث قال والكفارة لانه خطا نظرا الى الالة فدخل تحت قوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطأ فخرير رقبة مؤمنة الآية انتهى قوله والاصل ان كل ذنب وجبت بالقتل ابتداء لا يسمن يحد من مجرد فعله على العاقلة اعتبارا بالخطا
اقول مدلول قوله اعتبارا بالخطا ان يكون الاصل في وجوب الدية على العاقلة هو الخطا وان يكون وجوبها عليهم في شبهة العمد ثابتا بالقياس
على الخطا وليس في ذلك بوضع اذ المصنف قال في ادائل كتاب لساقط والاصل في وجوبها على العاقلة قوله عليه السلام في حديث من بنى كائنا
لادنيا قوموا فده انتهي وقد كانت اجنافية في حديث من بن مالك شبهة عمد لا خطا فان تفصيله على ما ذكره الشرح طابته في فصل ابن عيينة من كتاب
الديات انه روي عن من بن مالك قال كنت بين ضربين فضربت احدلما الاخرى بعور وقسطا وبسط غيرت فالتت جنبنا ميتا فاختصر اولياها
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لا وليا والضاربة دوه فقال آخر الذي من لاصح ولا اشتل ولا شرب ولا اكل ثم
شده بطل فقال عليه الصلاة والسلام اسمع كسح الكمان وفي رواية وفي رواية واخيه العرب قوموا فده وهكذا ذكرني الميسوط ايضا ولا يجب ان
قصار رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية على العاقلة على ما ذكره في تفصيل ذلك اجماعا كان بجناية شبهة العمد دون الخطا وكان في
الدية على العاقلة في شبهة العمد ثابتا بالنص ودون القياس كان الاصل في هذا الحكم هو شبهة العمد لا الخطا فان قوله وما لك رحمه الله وان
معرفة شبهة العمد ما حجة عليه ما استغناه قال جمهور الشرح اراد به قوله عليه السلام لا تقتل خطأ العمد فيقول السوط والاصح وقال صاحب التوبة
بعد نقل ذلك ولكن المصنف في شلها في يقول ما رويناه وكان والحق ان يقال انما كان استغناه نظر الى الحديث في شبهة العمد

الونحنا على انفسنا في القصد وهو ان يخصصنا بظلمة صيدنا اذا هو ادى او يظلمنا حيا كما هو صوم ونخطاه والفضل هو ان يرمى غرضا فيصيد به ميكرو مجيب
 لعامل الكفاية والدفع على القول بظلمة القصد في وقت صومته وادوية كسب على اهل الامانة وهو على ما نلت على ثلث سنين ابيناه ولاقى في ربي في الوجهين بالالمه الاخر
 قول ما في فضائله من ان يرمى غرضا في وقت صومته ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه
 يطبق المبدأين في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه
 يدون كالحمل البليد في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه
 ملكه وموجبا ان لا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه
 في الخطاه والاشارة ان قوله ان القصد مدغم حقيقته في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه
 فاعرفه في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه ولا يرمى غرضا في وقت صومه
 اب الوجوب القصاص وما لا يوجب به قال القصاص واجتبت كل محقون الدم على التابيد اذا سئل عن هذا
 اقول في كلام وهو ان حاصل المعنى المستقول على ما ورده صاحب لغتنا في ما قبل قياس العصار الكبيرة على العصار الصغيرة في كونها غير متسوية
 نوع الاستغناء بل ما لم يكن كمن ائتم بالوصار والصغيرة ايضا شبهة مما قاله ادرسي با شبه العمود وانا اقتل فومان عمر ونظا اولادهم في وقت صومه
 شارة الافعال فكلذا في زوال النفس فكيف يكون معنى المستقول المذكور حجة عليه قوله والخطاه على توهمين خطاني القصد وهو ان يرمى غرضا في وقت صومه
 يد فاذا هو ادى او يظلمنا حيا فاذا هو مسلم ونخطاني النفس وهو ان يرمى غرضا فيصيد ادميا اقول في عبارة الكتاب هنا تسمع فاذا قال
 نير الخطاني القصد وهو ان يرمى غرضا فيصيد ادميا اقول في عبارة الكتاب هنا تسمع فاذا قال
 من نوع الخطا غير مخصص بل ذكره في تفسيره بل الذي ذكره في تفسير كل واحد منهما جزئي من جزئياته وكان خص منه جدا فلم يصلح ان يكون تفسيره
 لان الظاهر ان يقال في كل واحد منهما وهو نحو ان يرمى او هو كان يرمى اشارة الى العموم كما تدارك صاحب الوقاية حيث قال في وقت الخطا
 يراكم في مسلمانة صيدا او حربيا وفعالكم به عرضا فاصاب ادميا انتهى نعم ان صدر الشريفة قال في شرح الوقاية الخطا ضربان خطا في القصد
 اني النفس فانخطاني النفس ان يقصد فعلا نصدر منه فصل اخر كما اذ ارمى المعرض فاخطا واصاب غيره وخطا في القصد من لا يكون الخطا
 النفس وانا يكون الخطا في القصد فانه قصد بهذا الفعل حربيا لكن الخطا في ذلك القصد حيث لم يكن ما قصد به انتهى وورد عليه صاحب كالمع
 ايضا حيث قال ومن قال الخطا في النفس ان لا يصدر عنه الفعل الذي قصد به بل يصدر من اخر فكانت زعمه شرط في الخطا في النفس ان
 صدر عنه الفعل الذي قصد به بل يصدر من اخر وليس كذلك فانه اذا رمى غرضا فاصاب غير غرضه او تجاوز عنه الى ما وراه فاصاب حربيا
 في الخطا في النفس والشرط المذكور مستفود في الصورتين ثم انه اخطا من وجه آخر حيث اعتبر القصد فيه وذلك غير لازم فانه اذا سقط من بيده شبه
 نية فقتل رجلا تحقق الخطا في النفس ولا قصد فيه انتهى اقول كل من ذبح رده ساقط جدا اما الاول فلان صدر الشريفة لم يشترط في الخطا في
 من الا ان يصدر عنه الذي قصد به بل قال فانخطاني النفس ان يقصد فعلا نصدر عنه فعل آخر وهذا العم من ان يصدر عنه الفعل الذي قصد به
 صدر عنه فعل آخر ومن ان لا يصدر عنه الفعل الذي قصد به فقال الاول ما ذكره الرازي من الصورتين ومثال الثاني وهو الاكل وهو ما
 رده صدر الشريفة بقوله كما اذا رمى المعرض فاخطا بل يجوز ان يكون قوله كما اذا رمى المعرض فاخطا ما هو في صدره والقصد ايضا
 رده كما لا يخفى على ذي نظر والاشارة فلان تحقق الخطا في النفس في صورة ان سقط من بيده شبهة او كنية فقتل رجلا متعمدا بل المتعمد
 رمى بجري الخطا كان ثم يكتسب على رجل فيقتل لا النفس الخطا اذ لا بد فيه من صدور فعل عنه باختياره وفي صورة ان سقط من بيده شبهة فقتل
 يصد عنه فعل باختياره بل وقع سقوطه بظلمة باختياره فصلا ما لا يمنع من قبيل ما جرى بجري الخطا الى الاكل من هتاني نفس الخطا لانيما اجدى كبر
 با فانه قسم اخر من الاقسام الخمسة بل هي اتي ذكره مستطافا بعد قوله ولا اترك في معنى في الاجبين اقول كان الاولي للمنصفه ان يقتل
 يعني في كل واحد من الوجوهين قد يصح في وقت صومه على هذا التفسير

يبا ايوجب القصاص وما لا يوجب له من بيان انواع القصاص من اقتل وما لا يوجبني بالجمعية

أما العبد في غلامه وبناته وأما حقن الدم على التام فليس فيه شبهة إلا ما حددهم في المساواة قال ويقتل الحر بالحر واليه المصالحات قال الشافعي
 لا يقتل الحر بالعبد للقول تعالى الحر بائنا العبد من حره هذه لقوله ان لا يقتل حر بعبده ولان معنى القصاص من الأرواح وهي منقضية بين
 المالك والمملوك ولأنه لا يقطع حر من حر بطرفه بخلاف العبد بالعبد بخلاف العبد بقتل الحر لانه منكرت الى نقصان ولنا
 ان القصاص يقتل الأرواح في العتق وهي بالدين او بالذم ويستويان فيما وتجران القصاص بين العبد بين يؤذن بأمتاء شبهة الإباحة والنقص
 تخصيص بالذكر لا يفي ما مره قال وللسلم بالذم خلاف للشافعي ره له وشوله عليه السلام لا يقتل من
 بكافه ولان له لاصاواة بينهما وقت الجنابة وكذا الكفر في فورث الشبهة ولنا ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يذم

قوله اما العتق فلهما بيناه من قوله عليه السلام الموقود ومن ان الجنابة بها يتكامل كذا في العناية وغاية البيان قال بعض الفضلاء من قضاة
 كتيب عليكم القصاص في القتل على ما مر في وجوب القتل القود معنا انتمى أقول فيه نظر لان قوله تعالى كسبيل القصاص في القتل انما هي
 على وجوب القصاص في القتل وانما كون وجوب القصاص في القتل المعنوية فلا يدل عليه الآية المذكورة وحده لا لاطلاقها وانما يدل على
 بالمشهور وهو قوله عليه السلام الموقود والدين المقبول كما نفع عن المصنف فيما قبل حيث قال والقود لقوله تعالى كتب عليكم القصاص فقلتم
 وقال الا انه يفيد بوجوه العتق لقوله عليه السلام العتق هو اسي موجب ولا الجنابة بها يتكامل الى آخره فكيف يتصور ان يندرج قوله تعالى كتب
 عليكم القصاص في القتل في قول المصنف هنا اما العتق فلهما بيناه كما يقتضيه قول ذلك البعض ومن قوله تعالى كتب عليكم القصاص في
 تبصر قوله وجريان القصاص بين العبد بين يؤذن بانها شبهة الإباحة قال صاحب العناية في شرح هذا المقام فان قال الشافعي جاز ان يكون
 شبهة الإباحة مانعة لان الرق اثر الكفر حقيقة الكفر تمنع منه كما بين المسلم والمتناسق فكذا اثره اجاب بقوله وجريان القصاص ومعناه الإباحة
 ذلك مانعا او لوجه لما جرى بين العبد بين كما لا يجري بين المستأنسين وليس كذلك انتمى أقول نهد الشرح لا يطابق المشرع لان حاصله
 مانعية شبهة الإباحة عن القصاص وحاصل المشرع منع ثبوت شبهة الإباحة في العبد ومن انص فيه قول المصنف يؤذن بانها شبهة الإباحة
 قال صواب في شرح ان يقال ومعناه شبهة الإباحة غير ثابتة في العبد والامام جري بين العبد بين كما لا يجري بين المستأنسين قوله انص
 تخصيص بالذكر فلا يفي ما مره ايجاب مما استدلل به نتمى من تعاقبته الحر بالحر والعبد بالعبد في الآية ووجه ان ذلك تخصيص بالذكر وهو
 بالانفي ما مره كما في قوله والانشى بالانشى فانه لا يفي ان يقتل الانشى بالذكر ولا العكس بالاجماع وقاعدة التقصيص الردي على من ارتكبت غير
 القاتل بالقتول كما يدل عليه سبب نزول هذه الآية وهو ما روى عن ابن عباس ان قبطيين من العرب قتلا وكانت احدهما تدعى الغنبل
 على الاخرى قتالت لا ترضى الا بقتل الذكر منهم بالانشى منا والحر منهم بالعبد منا فانزل الله تعالى هذه الآية ردا عليهم كذا في اشرح
 يقول ان التخصيص بالذكر وان لم يدل على نفي ما مره الا ان تعريف التمسك بالام اجنبى بقصد القصر نحو الكرم التقوى اى لا غير بالآية
 الشجاع والابحان ونحو التمسك على الله والامام من قرين الى غير ذلك من الامثلة كما عرفت في علم الادب وقد استدل الآتية بحقيقة نزولها
 موجب القتل المصهور القود عينها لا واحد من القود والدية لا بعينه بقوله عليه الصلوة والسلام العتق هو اسي موجب ولا الجنابة بها يتكامل
 في قوله العتق هو اسي موجب القود فليكن الامر كذلك فيما نحن فيه ويجاب ان الامام انما يجوز علمه اجنبى اذ لم يكن هناك سمود كما عرفت
 في علم الادب وعلم الاموال الا انه في الآية المذكورة يتحقق السمود وهو ما ذكرني سبب نزولها في علم الادب عليه دون اجنبى فلم يرد فيها ما يقتضيه
 وقد اشار اليه في الكافي حيث قال بعد ذلك فائدة التعاقب ببيان سبب النزول فكان الامام تعريف العتق بالتمسك بالامام كذا في الكافي
 فيورث الشبهة قال صاحب العناية في شرح هذا من الكافي مع انه لم يقله تعالى وقاموا به حتى لا يكون فتنة اى فتنة الكفر فورث شبهة عدم
 المساواة انتمى أقول قوله في الشبهة المذكورة في الكتاب بهنات شبهة المساواة وهو خطأ كما مره اوله فان المصنف قد مره قبيل هذا بعد

الادب

ولان المساواة في القتل نظر الكفر في الذم كقولنا لا يوجب نكاح المسلم والمسلمة الا اذا تزوجت من غير الكفر في الذم

المساواة فيما على طريق الجزم حديث قال ولان المساواة بيننا وقت ايماننا فكيف يتم ان يقول بعده كون الكفر في الذم يوجب الموت
 ويوجب الاستتار لا يوجب الا يكون هناك ما يوجب الاستتار او يستدركه او يثبت له ما يوجب الاستتار ولا يوجب كراهة دون
 المسلم والقتل يشبه الموتون بانتفاء ايشته وذلك قطعي الدلالة على ان ليس المراد بالشبهة المذكورة هنا شبهة عدم المساواة اذ لا شك ان كل
 يشبه الموتون بانتفاء شبهة عدم المساواة بين المسلم والذمي وانما الموتون بانتفاء شبهة عدم الاباحة في ذم الذمي فالصواب ان المراد بالشبهة هنا شبهة
 الاباحة كما هو مقتضى افسح قول في يورث ايشته على قوله وكذا الكفر في الذم قد صرح بذلك في المسئلة السابقة فحينئذ ينظر السياق والمقام بل انما كان
 قوله ولان المساواة في العصمة تامة نظرا الى التكليف او الدار قال صاحب العناية في حل هذا التعليل ولان القصاص المساواة في العصمة وهي
 نظرا الى التكليف يعني هذه او الدارين عندنا انتهى اقول ونزع الشارح المذكور قول المصنف نظرا الى التكليف او الدار الى المنع بين كما ترس
 نفس قوله الى التكليف على ذمها لشارح في قوله او الدار على ذمها لانه محل نظر لان المصنف لما قال في تعليل المسئلة السابقة ولنا ان القصاص في
 المساواة في العصمة وهي بالدين او بالدار قال الشارح المذكور وسائر الشارح ايضا هناك وهي اى العصمة بالدين يعني هذه او بالدار يعني
 عندنا فقد جعلوا قول المصنف بالدين على ذمها لشارح في قوله او اذا كان المستحب في ثبوت العصمة عند الشارح هو الدين فكيف يتم القول به هنا في قوله
 بسجود التكليف بدون تحقق دين الاسلام كما يقتضيه شرح صاحب العناية في ذمها لشارح قول من كرهه او في قول المصنف نظرا الى التكليف
 او الدار بمعنى الواو كما في قوله بيان كسر غيفة او كسر غلظ من غلظا فيكون المجموع على ذمها ويؤيده ما وقع في بعض النسخ من كرهه الواو ويكرهه
 او دهبارة الكافي والتبيين ايضا فان المذكور فيما في هذا المقام ولان القصاص يعتبر المساواة في العصمة وقد وجدت نظرا الى الدار والدين
 انتهى فان قلت لم تحتمل المجموع على ذمها مع اتفاهة او على هل معنا باقلت لان التكليف وحده لا يقتضيه العصمة الموجبة للقصاص لا يري
 انه اذا قتل مكلفا ولو كان مسلما في دار الحرب لا يجب له القصاص صح في عامة المعتبرات فلا بد من ان يكون في دار الاسلام ايضا قوله
 والمراد بباروي المحرم لسياقه ولان قوله وعطف للمناصرة يعني ان المراد بالكافي قوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر هو المحرم بل ليس
 وهو قوله ولان قوله في هذه فانه معطوف على مؤمن فالمعنى ولا يقتل ذمها بكافرا ولا شك ان هذا المعنى هو الذي انما لا يقتل بالمحرم دون
 الذمي فان جريان القصاص بين المسلمين يوجب عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد به والعهد في الحديث هو المسلم دون الذمي قلنا لان القصاص
 يقتضيه المناصرة فلا بد ان يكون المراد به العهد معطوف على المؤمن غير المسلم وقد اشار اليه المصنف بقوله وعطف للمناصرة فان قيل لم لا يجوز
 ان يكون المراد به قوله في هذه ايتمام كلامه لا يقتل ذمها في هذه قلنا لان الواو للعطف حقيقة خصوصا فيما لا يكون متعلقا بغيره المراد
 بالاول نفي القتل قصاصا لان نفي القتل كذا في الثاني تحقيقا يقتضيه عطف من المناصرة بين المسلمين في الجملة في الكافي واكثر الشرح
 في هذا المقام اخذ من السبوط والاسرار قال صاحب العناية في شرح هذا المثل قوله والمراد بباروي جواب عما استدل به من حديث علي رضي
 عنه ما ذكره الكافي في شرح الامان الذي حكاه ابو عبيد عن علي بن ابي طالب قال قالوا ولكن كان موصولا بغيره وهو

انما

قال ولا يقتل بالسياسة ولا يدع حقون الدم على النابذة ذلك كغيره باعث على الحرب لانه على قصد الرجوع

قوله ولا ذم في عمده واليه اشار المصنف بقوله سياسة ولا ذم في عمده ووجه ذلك انه عطف نبراً على الاول واخطت المناصرة فيكون كلاماً
 تاماً في نفسه وليس كذلك لا اذ به الى ان لا يقبل ذم عمده عمده وان قتل مسلماً وليس يصح بالاجماع فيقدر ولا ذم في عمده كما في طه طرية
 قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون ثم الكافر الذي لا يقتل به ذم عمده هو المحربي بالاجماع فيقدر كما في حربي واذا لا بد من تقدير
 حربي يقدرني اعطون عليه كذلك والا كان ذلك اهم والاعم لا دلالة له على الاخص بل هو من الوجوه فما فرضناه دليلاً لا يكون دليلاً هنا خلف الى هنا
 لفظاً لغوياً أقول فيضلل من وجوه الاول ان الاعم انما لا يدل على الاخص بل هو من الوجوه من حيث خصوصية الاخص اى لا يدل الاعم على ان
 يكون المراد منه هو الاخص وعنه ذهب اسنى ما يقال في العموم العقلية لا دلالة له على الاخص بالاجماع بل هو من الوجوه من حيث ان
 الاخص تحت ذلك الاعم فيدل عليه قطعاً بواسطة دلالة على معناه العام الشامل لذلك الاخص وغيره ايضا لا يرى انما اذا قلنا كل حيوان
 يتحرك بالارادة فلا شك انه يدل على كون الانسان متحركاً بالارادة كما سائر الحيوانات لانها جتمعت في حيوان وكذا حال سائر الكليات بانظر الى
 ما تحتها من الجزئيات ونها امر الاستدلال به فيها نحن فيه لولم يقدر حربي في اعطون عليه وكان كافراً عم من الحربي والزمى لدل على ان لا يقتل حربي
 بشئ من افراد الكافر وحصل مطلوب الشافعي هو لم يلزم ان لا يكون ما فرضناه دليلاً لاشافعي هو ليدل على معناه كما زعمه الشارح المزبور انما
 ان عدم كون ما فرضناه دليلاً لا يقتضي تقدير شئ في الحديث اذ لا يتبع تعيين معنى الحديث جعل الشافعي ذلك الحديث دليلاً على معناه بل
 جعل دليلاً عليه انما يصح بعد تعيين معناه فامعنى الاستدلال على عدم عموم الكافر في الحديث بل يزم ان لا يكون ما فرضناه دليلاً لاشافعي ليدل
 على تقدير عمومها هو مقتضى تقرير الشارح المزبور وانما قلت ان ماعده محذوراً وهو ان لا يكون ما فرضناه دليلاً لاشافعي هو ليدل على عدم
 على تقدير ان يقدر حربي في اعطون عليه يقتضى ما يراه لان المحربي سبأ من الذي لا محالة توعد ذلك احد المتباينين على الآخر من صفة
 الاعم على الاخص فان لزم من ان يكون كافر في الحديث اعم ان لا يكون ما فرضناه دليلاً لاشافعي هو ليدل على ان لزم من ان يقيد كافر في
 الحديث بحربي ان لا يكون ما فرضناه دليلاً لاشافعي هو ليدل على ان لزم من ان يقيد كافر في الحديث بحربي على رايه وباجابة تصريح الشارح المزبور في توجيه
 المذكور من سنن الصواب بالكلية يتصل عن سبيله ثم ان صاحب الغاية اعترض على قول المصنف واطعت المناصرة حيث قال ولا ذم
 في المتعام نظر لاننا نقول نعم اعطت المناصرة ولكن لم يعلق قوله عليه السلام ولا ذم عمده على كافر لانه لو عطف عليه لقتل بالاجماع هو عطف على
 مؤمن ولكن نقول ان الذي يقتل بالذي بالاتفاق فهو ان المراد من الكافر الحربي انتهى أقول نظراً في غاية السقوط لان قول المصنف
 واطعت المناصرة ليس لبيان مناصرة ذم عمده في الحديث كما في حربي كما في حربي من ان قوله عليه السلام ولا ذم عمده لم يعطف على كافر بل
 لبيان مناصرة المؤمن وضالاً فقال ان يكون المراد به ذم عمده في الحديث هو المؤمن ايضا اذ على هذا الاحتمال لا يترك كون المراد به كافر هو
 الحربي اذ المؤمن لا يقتل بدمى ايضا عند الشافعي هو ليدل على ان كافر في حربي وانما اذا كان ذم عمده من المؤمن فكان المراد به هو الذي يقتل
 ان يكون المراد بكافر هو الحربي والا يلزم ان لا يقتل الذي يقتل الذي يقتل ايضا مع ان خلافة جمع عليه لا يجب ان يكون مقتضياً مقتضى مقتضى

واصله

ولا يقتل الذي بالمستامن ما بينا يقتل المستامن بالسنا من قبلها المساواة فلا يقتل مستحماً القربى والميعة ويقتل الرجل بالمرأة والكبير بالصغير والصغير
 بالاعشى والزمن في بعض الاطراف وبلغت العمومات ولان في اعتبار التقاوت بها وراء المعية امتناع القصاص وظهور التقاوت والتقال قال
 ولا يقتل الرجل بانيته لقوله عليه السلام لا يقاد الوالد بولده وهو باطلاق حجة علي بن ابي طالب في قوله يقاد اذا انفجرت بها ولا بد لسبب اجازته من المجال ان
 يستحق له اذناؤه ولهذا لا يجوز له قتله وان وجد في صف الاعلاء مكاللا او ذنابا وهو محصر القصاص يستحقه المقتول ثم جليله وارثه والتجدي من قبل الجاني
 او النساء وان حلف في هذا بمنزلة الاب كذا الوالدة والمجدة من قبل الاب والام فثبت لم بعدت لما بينا ويقتل الولد بالوالد لعدم المسقط قال
 ولا يقتل الرجل لعبده ولا مديونه ولا مكاتبه ولا عبده ولده الا لا يستوجب لنفسه على القصاص من الاولاد عليه ولذا لا يقتل عبده ماله. بعض لان
 القصاص لا يقربى قال من ورتب قصاصا على ابية سقط محرمه الابوة قال ولا يستوفي القصاص الاب السبع
 وقال المشافعه سره يفعل به مثل ما ضل ان كان فعلا مشروعا فان مات والا تحزق قبته لان معنى القصاص على المساواة

والعطف للمناصرة ما ذكرناه مع وضوحه في نفسه يرشد الجيد اقرير صاحب كافي وبعض الشراح المتقدمين فكيف لم يطبع عليه ذلك اشراج قوله
 ولا يقتل الزمي بالمستامن لما بينا قال جماعة من الشراح وهو قوله ولا ذم في عمده وحله صاحب التتمية على قوله لانه ليس محتون الدم على
 التابيد ولم يقبل راي هولاء الشراح حيث قال ولا يقتل الزمي بالمستامن لما بينا ان ليس محتون الدم على التابيد وقيل هو اشارة الى
 قوله عليه السلام ولا ذم في عمده وليس بواضح لان العمود مستثنى من مقتله لما روينا ولا تاذننا ذلك كما فرج في الا اذا اريد به نكاح بالحرابي
 اهم من ان يكون شامنا او محاربا وهو الحق وتبيننا عن السؤال عن كيفية قتل مسلم بالحرابي واجواب عنه ونجوه قوله لما بينا لان التقدير المذكور
 ليس بمردي وانما هو تاويل فلم يقتل لما روينا الى هناك كالمسألة اقول في قوله وتبيننا عن السؤال عن كيفية قتل مسلم بالحرابي واجواب عنه
 لانه اذا اريد به نكاح بالحرابي فهو محرم من المستامن والمحارب يرد السؤال عن كيفية قتل مسلم بالحرابي فان قتل المحارب واجب فامعنى
 تفسيه في الحديث فيحتاج الى اجواب عنه بالوجهين اللذين ذكرهما من قبل وانما يحصل التقى من السؤال واجواب اذا كان المراد بالحرابي
 هناك هو المستامن فقط كما هو الاحسن بجزم صاحب البدائع حيث قال واما الحديث فالمراد من الكافر والمستامن لانه قال لا يقتل مؤمنا ولا كافرا
 ولا ذم في عمده عطف قوله ولا ذم في عمده على المسلم وكان معناه لا يقتل مؤمنا ولا ذم في عمده وعن بن نقول انتهي قوله ولا يقتل

الرجل بانيته لقوله عليه السلام لا يقاد الوالد بولده قال تلج الشريعة قلت خص به عموم الكتاب لانه مقتضى خصوص فان المولى لا تقتض عبده
 ولا عبده ولده وذكر الامام البرودي ان هذا حديث مشهور بلقته الاستقبال قبول فصح مخصصا او ناسخا حكم الكتاب انتهى اقول الحق انما
 الامام البرودي لانه قال تلج الشريعة من عند نفسه لان ما حصل ما قاله ان الكتاب في حكم القصاص صانعا من منه البعض بعد مقتضى
 المولى لعبده ولا عبده ولده فصارت فيهما تخصيص قتل الوالد ولده عن عموم الكتاب الدال على وجوب القصاص في القتل بالقتل بالقتل
 من اخبار الاما والوكلة في تمام اذ قد تقرر في علم الأصول ان العام الذي خص منه البعض انما يصير ظاهريا اذا كان تخصيصه بكذا مستثنى من
 وانما اذا كان البعض من العام غير ظاهر بل في خصوصه فيكون عمومه في ذلك لا اختصاصا ولا تخصيصا ظاهريا في الباقي ولا شك ان ما خرج
 المولى عبده او عبده ولده من آية القصاص من غير كذا في قوله تعالى ولا يقتل مؤمنا ولا كافرا ولا ذم في عمده ولذا لا يقتل
 بل لا يقتل من ان يكون المخرج حديثا مشهورا كما خرجت في اصول الفقه فلا بد من تخصيصه بها الى ما ذكره الامام البرودي قوله انما
 يستحقه المقتول ثم يخلصه وارثه قال الشراح في اجواب عما يقتل الوارث يستحق افضاء لا الوالد ولا محرمه فثبت ان صاحب التتمية بعد
 ذلك ولو قال فربما حال ان يثبت لفتاوى لا تستفي عن نداء السؤال واجواب انتهى اقول فيه بحث اذ لا يرى وجه تسمية المقتول لفتا
 القاتل سوى استحقاقه القصاص فلو قال فربما حال ان يثبت لفتاوى فاما ان اراد تسمية لفتاوى استحقاقه القصاص فيرد عليه المولى
 الزموي ويحتاج الى اجواب المذكور واما ان اراد به شيئا سوى استحقاقه القصاص وهو غير معلوم فكيف تخرجنا عن الدليل عليه تدبيره قوله
 هو المحرم من المولى والفتاوى ان حلف في نداء ابنته الا سبه كذا الوالدة والجملة من قبل الاب او لا محرمه او محرمه لما بينا

تأني
 تأني

وتناقله عليه السلام لا فرق الا بالسيف والمراد به السلاح ولا ان يمازجه اليه استيفاء الزيادة لولا حصول المقصود بمثل ما فعل محمد بن عبد الله بن محمد
 عندهما في كسر العظم قال اذا قلنا انما كتب محمد وليس له وارث الا للموتى وترك ذمنا فلا قصاص عندنا بغيره مخرج والى يوسف بن وهب وقال محمد
 ١٧ رى في هذا قصاصا لانما شبهه بسبب الاستيفاء فانها الوارث ان مات حرا والمملوك ان مات عبدا او صار كغيره قال بغيره يعني هذا الجواب
 بكذا وقال المولى زوجته انك لا تجعل له ذمها لاختلاف سبب كذا هذا وانما حق الاستيفاء للمولى يقين على التقديرين وهو معلوم
 والحكم مقتضى اختلاف السبب لا يفتى المذاهب على اختلاف حكم فلا يابى بخلاف تلك المسئلة بل حكم ملاحظا بين يفاخر حكم النكاح
 ولو ترك وفاء وله وارث غير المولى فلا قصاص من اجتمعوا مع المولى لانما استنبته من له الحق لا يذم المولى ان مات عبدا
 والوارث لمن مات حرا فظهر الاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في موته على نعمته والرق بخلاف الاول لان المولى متعين فيها

اقول من العجائب ههنا ان الامام الزاهدى قال في شرح مختصر القدرى قلت ذكر العجدة في الردية من قبل الامام ولم يطبقها وذكر فيها الآيات
 من قبل لرجال والنساء والامام ولم يذكر العجدة من قبل الاب اصلا فوعدت لي شبهة في العجدة من قبل الاب وقد زالت بمراتبها ذكر في
 الكفاية انتهى في قال ولا يقتل اصول المعتول به وان علوا خلا فالملك فيها اذا فوجبه ذمها انتهى وانتهى ان العجدة من قبل الاب

ذكورة في الردية ههنا صراحة فكيف خصيت عليه حتى وقت له شبهة في امره بقوله ولنا قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف والمراد به السلاح
 قال صاحب النهاية في حل منها اصل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وهو نص على نفي استيفاء القود وبغيره ويجوز به
 ما كان سلاحا انتهى اقول فيه خلل لانه اذا كان نصا على نفي استيفاء القود وبغيره اسيف فكيف يلحق به دلالة ما كان سلاحا من غير استيفاء
 وهل يصور ان يدل كلام واحد على نفي شئ واشباهه معا والحق ان يكون المراد بالسيف في الحديث الزجر بالسلاح مطلقا بطريق
 الكفاية كما اشار اليه المصنف بقوله والمراد به السلاح وصرح به صاحب الكفاية في الكفاية حيث قال ولنا قوله عليه السلام لا قود الا
 بالسيف اى لا قود يستوفى الا بالسيف والمراد بالسيف السلاح كذا فهمت الصحابة رض وقال صاحب ابن سحر ولا قود الا بالسلاح
 وانما كنى بالسيف عن السلاح انتهى وقال في النهاية فان قيل قيل ان يكون المراد من الحديث لا قود يجب الا بالسيف لان يكون
 معناه لا قود يستوفى الا بالسيف قلنا القود اسم لفعل هو جزاء القتل وذن ما يجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا ولان القود قد يجب
 بغير اسيف كالقتل بالنار والابرة فلم يكن حمله عليه لوجود وجوب القود بدون القتل بالسيف وانما السيف مخصوص بالاستيفاء انتهى
 وذكرها السؤال في النهاية ايضا ولكن تصح الجواب عنه فيما على الوجه الاول من الوجوه المذكورين في النهاية اقول في ذلك الوجه
 من الجواب نظر لانه انما يتم ان لو كان ما لا السؤال على احتمال ان يرد بلفظ القود المذكور في الحديث ما يجب شرعا واما اذا كان مداره
 على احتمال ان يقتدى في الحديث لفظ يجب بعد قوله لا قود كما هو الظاهر من عبارة السؤال فلا يتم ذلك اذ لا يجوز في لفظ القود ان
 قلت المصير الى التقدير ليس باسهل من المصير الى التمهيد فيصير المطلوب وهو لا وجه المعدل الى خلافات انظاره من عبارة الحديث على
 الاحتمال بالآخر قلت لا يحسن عن تقدير شئ على اسنى الذي عليه عليه ايضا فان معنى الحديث لفظ القود يستوفى بالسيف كما لا يخفى

فلا بد من تقدير معنى الاستيفاء ومثل ذلك معونة المقام ليس بمعنى في كلامه ليلغا فلا يتم التفسير قوله ولو ترك ذمنا وارث غير
 المولى فلا قصاص اقول اطلق الوارث ههنا ولم قيده بالحر وقيدته في الصورة الا انه تبرك حيث قال وذن لم يترك ذمنا وارثا حرا
 وكان الاول ان يترك الامرافا ذكرا لان الوارث ههنا فبقا فانها بران يجب قصاص للمولى عندا الى مقتضى والى يوسف بن وهب كما في الصورة السابقة لكن في الاتفا
 بين المولى خاصة لانه لا يفتى على تيفانا قصاص قط فلم يشبهه من الحق هناك فانه المولى على كل حال ان مات عبدا فالملك ان مات حرا فالاولاد
 اذا كانت لغيره فانما هي الصورة الثانية في قصاص المولى منه في قوله كما انما كانت الورثة احرار لانها مات عبدا في تلك الصورة بلا ريب في تقدير
 بالاحرار يشترط كون الكفاية الاتفا في ذلك بناء على ان مفهوم المنفعة مستبينة عندنا ايضا في الروايات كما صرح صاحبنا بالاسس ما ذكره

الاجاب

وان لم يترك وفاء وله ورثة اراد وجب القصاص للمولى في توليهم جميعا اليمين مات عبد ابلا ربيب لا يصاخر الكفاية بخلاف مقتى البصر
اذا مات ولم يترك وفاء لان مقتى في البض لا ينقض بالجزء اذا قتل عبد الرهن في يده المهرن لوجوب القصاص حتى يجتمع الزاهر في الرهن لان الرهن
لا يملك له فلا يليه والزاهر لو توليه ليجعل حق الرهن في الدين فليشترط اجتماعهما ليسقط حق الرهن برضاه قال لعل الرهن لا يجوز ان يرث

صاحب كتاب في حيث قال في زهر الصورة ولو ترك وفاء وله وارث وغير المولى فلا قصاص وقال في الصورة الآية وان لم يترك وفاء وله ورثة اراد
ولا وجب القصاص للمولى عند جرحه فان قلت الرقيق لا يكون وارثا لان الرق احد الامور الاربعة التي تمنع عن الارث كما تقر في علم الفرائض فلا احتياج
الي تقييد الوارث بالحرين لا وجه له لاشعاره يكون الرقيق ايضا وارثا قلنا لا بل الورد بالوارث بمناسه ان كان من شانه ان يرث والرقيق كذلك لان يرث
عند زوال الرق عنه لان يرث بالفرض فيحصل التقييد بالحرمة والايام ان لا يترجم تقييد الورثة بالاحرار في اصلية الآية ايضا مع انها قيدت به سنة
الكتاب بل في اصله بما مع الضنية للامام الرباني قوله وان لم يترك وفاء وله ورثة اراد وجب القصاص للمولى في توليهم جميعا قال صاحب الفاتية و
لم يذكرها اذا مات ولم يترك وفاء ولا وارث له اوله ورثة اراد عدم القاعدة في ذكره لان حكمه حكم المذكور في الكتاب استتبع
اقول هذا الكلام خال ضمن التخصيص لان كون حكمه حكم المذكور لا يقتضي عدم الفاتية في ذكره بل يكون بيان
كون حكمه حكم المذكور عين الفاتية في ذكره الا يرى ان اكثر المسائل المذكورة في ابواب هذا الكتاب وفصوله متحدة الاحكام مع انه لا مجال لان
يستغنى بذكر بعضها عن ذكر الاخر على ان يخصص من له ورثة اراد بالذكر يشير يكون الحكم في غير المذكور بخلاف حكم المذكور على قاعدة كون المفهوم مقبلا
في الروايات كما ذكرنا من قبل فلا يجر من بيان شئ يفيد كون الحكم في الترتوك حكم المذكور بالوجه في الاعتذار عن تركه ان يقال ان حكم الترتوك
بمناسه معلوم من حكم المذكور بالاولوية على طريق دلالة النفس فانه اذا وجب القصاص للمولى وحده في توليهم جميعا فيما اذا كان له ورثة اراد فلان
يجب القصاص للمولى وحده فيما اذا لم يكن له وارث اصلا وكان له ورثة اراد اولي كما لا يخفى قوله بخلاف مقتى بعض اذا مات ولم يترك
وفلان مقتى في بعض لا يفسخ بالعجز قال في غاية البيان قال القدوري في شرح مختصر الكرخي وليس هذا كالعب لمقتى بعضه اذا مات عاجزا
لانه ذكرني المنتقى عن ابى حنيفة ان لا قصاص لان عجز الكاتب يفسخ به الكتاب وكاشنا لم يكن وسوت لمقتى لم يفسخ بعثته فالمولى يستحق القصاص
في بعضه بالاولاد وبعضه بالملك فلا يثبت له الاستحقاق بسبب من يتلقين انتى اقول فيه نظر لانه قدم من قبل ان اصل ابى حنيفة و ابى يوسف يت
هو ان اختلاف السبب الذي لا يفضى الى المنازعة ولا الى الاختلاف الحكم لا يبايى به ولذا كان للمولى القصاص عند جانيها اذا مقتى الكتاب
عمراد وليس له وارث سوى المولى وترك وفاء كليت يتم تعليل عدم وجوب القصاص عند ابى حنيفة في مسألة مقتى بعض اذا مات عاجزا بان
المولى يستحق القصاص في بعضه بالاولاد وفي بعضه بالملك فلا يثبت له الاستحقاق بسبب من يتلقين اذا اقتضا الى المنازعة على مقتضى هذا التعليل ولا
الى اختلاف الحكم فمن اين لا يثبت له الاستحقاق عند وجود اختلاف السبب ثم اقول ان مراد المصنف بقوله بخلاف مقتى بعض اذا مات
ولم يترك وفاء اذا كان له وارث غير المولى يرثه عليه ذكر مخالفة هذه المسئلة في غير قوله وان لم يترك وفاء وله ورثة اراد الى آخره فحينئذ يفسح
تتميم ما اجمله المصنف في تعليقه بقوله لان مقتى في بعض لا يفسخ بالعجز بان يقال فالمولى يستحق القصاص في بعض الملوك بالملك
والوارث يستحقه في بعض مقتى بالارث فيكون اسبابا - جبين الى التخصيص فتنبالي باختلافهما للاقتضا الى المنازعة ما لم تقف
قوله واذا قتل على المستوفه فلا يليه بغير يمين اذا قتل قريبا مستوفه فلا يليه المستوفه ان يعقل امى له ولاية استيفاء القصاص من القتال

الذي من الولاية على النفس غير كرامة راجع اليها وهو تشفي الصدر فيلية كالانكاح وله ان يصلح لادانظر في حق المعنوه وليس له ان يعفوان فيه ابطال حصه لانه ان قطعت يد المعنوه عند الماذكره والوصى بمنزلة الاب في جميع ذلك الا انه لا يقتل الا بقتل الاب ولا يد على نفسه هذا من قبيله ويندرج تحت هذه الاطلاق الضلوع عن النفس استيفاء القصاص من الطرف فان لم يستثنى الا القتل في كتاب الصلح ان اوصى بملك الصلح لانه نظر في النفس بالاعتراض عن غير منزل منزلة الاستيفاء ووجه المذكور ههنا ان القصاص من الصلح المالك وان يجب بعقد كما يجب بعقد الاب بخلاف القصاص لان القصاص التشفي وهو مختص بالاب ولا يملك العفوان الا بالملك كما في من الابطال فهو اولى وقالوا القياس ان يملك الوصي الاستيفاء في كل حال يملك في النفس لان المصالح محدود وهو التشفي وفي الاستصان يملك لان الاطراف يملكها مسلفا لالاموال فانها اخطقت في اذ لا تفقد المالك ما عوقف ان استيفاءه بمنزلة التصرف في المال الصبي من الملقوق وهذا القاص بمنزلة الاب الصبي الذي ان من قبل اولى الاستيفاء والملك بمنزلة فيه

قال صاحب الفتاوى في شرح ترمه مسكته واذا قتل ولي المعنوه يعني ابنه فلا يبيد وهو حد المقتول وكون ابية غير منحصر في ابن المعنوه بل يعميه وغيره كاخيه واخته لام من غير ابية وكما مره المطلقة من ابية وغير ذلك وعبارته الكتاب تحيى التسميم فان ولي المعنوه يعني ترميه يعم الكون ويمنه تخصيص المسكته مع عموم جزائرها وصاحب الفتاوى اصحاب في تفسيره ولي المعنوه ولكن افسد بعدة حيث قال واذا قتل ولي المعنوه اسي ترميه وهو ابية يعني اذا كان المعنوه ابن مقتول ابية طالب المعنوه وهو حد المقتول ولا يبيد استيفاء القصاص انتهى واقضى اثره بما مره من الشرح وادعى ما قدرناه من التسميم وغاياته ما يمكن في توجيه كل ما تسم ان يحل ما ذكره على التمثيل دون التخصيص قوله لانه من الولاية على النفس شرح لاصراج اليها وهو تشفي الصدر فيلية كالانكاح قال صاحب الفتاوى قال بعض الشارحين في هذا الموضوع كل من ملك الانكاح لا يملك استيفاء القصاص لان الاب يملك الانكاح لا يملك استيفاء القصاص قال في المسئلة التي في الاب يملك استيفاء القصاص في الابن ثم يعمى اقرب من كلاب الابن كذلك يملك الانكاح اذا لم يكن ثمه ولي اقرب منه فاذا كان ثمه اقرب منه فلا يملك الانكاح ايضا لان من يستحق الدم هو الذي يستحق مال المقتول عن غير شخص الله تعالى الذكر والاشي في ذلك سواء حتى الزوج والزوجه وبه صرح الكشي في مختصره الى هنا لفظ الفتاوى اقول بان نسبة الى بعض الشارحين قول كل الشارحين سواء ورده عليهم مردودا فانه ما من من عدم فهم معنى المقام ومراد الشرح لان معنى المقام انه اذا قيل احد من كان القصاص له حق المعنوه وكون حق غيره كان للاب المعنوه ولا يبيد استيفاء القصاص من القاتل نيابة عن المعنوه كما له ولا يبيد انكاح المعنوه والصبي ومراد الشرح التنبية على ان ليس كل من يملك انكاح الغيب يملك استيفاء القصاص من قبل الغير فان الاخ مثلا يملك انكاح اخوه والصبي ولا يملك استيفاء القصاص من قبلها بخلاف الاب فانه يملكها معا وينبوا جدا الفرق بان القصاص شرح للتشفي وللاب شفقة كالملة بعد ضرر الولد في نفسه فحبل ما يحصل له من التشفي كالحاصل للابن بخلاف الاخ فتقول صاحب الفتاوى لان الاخ يملك استيفاء القصاص في اخه لم يكن ثمه من هو اقرب منه كلاب والابن ان اراد به ذلك باستحقاقه اياه بنفسه كما هو الظاهر من تعليله بقوله لان من يستحق الدم هو الذي يستحق مال المقتول على فراغ الله تعالى فهو مسلم ولكن لا اساس له بالتقام ولا بما قاله الشرح فان الكلام ههنا في ولاية استيفاء القصاص نيابة بدون ان يستحق القصاص بنفسه اصاحه وهو معنى المسئلة التي نحن فيها كما يتضح عنه جدا عبارة المحيط البرزاني فانه قال فيه واذا وجب القصاص لصغير او معنوه في النفس او في اذن او في اذن النفس وله ان يبيد من النفس وله ان يبيد من النفس فان الاب يملك استيفاءه عند علمنا بخلافه لما في الفتاوى انتهى وان اراد بذلك ان الاخ يملك ذلك نيابة عن الغير ايضا وان لم يتمه بنفسه اصاحه فهو منبج جدا ولم يفي شي من كتب القصاص احد اذهب اليه وقال به والدليل الذي ذكره في الفرق بين الاب وغيره ههنا يقتضي خلاف ذلك قطعا قوله ولان يصلح لانه انظر في حق المعنوه قال جمهور الشرح برفاها اذا صلح على قدره بالدية اما اذا صلح على اقل من الدية لم يجره السلطان قل ويجب كمال الدية انتهى وكذا ذكر الامم الزبيني في شرح الكثر وقال صاحب الفتاوى قال بعضهم في شرحه هذا اذا صلح على شل الدية اما اذا صلح على اقل من الدية لم يجره السلطان بل ان قل ويجب كمال الدية وانا فيه نظر لان لفظه هو في الجملة الصبر مطلق بحيث يجوز صلح في المعنوه من دم قريبه مطلقا لا يقال

الاب

والاب

والاب

تتبعه قوله تعالى في قوله تعالى

قال ومن يمتثل له ويؤتيها صغار وكبار فليكن ان يملكوا القفال عند ابن حنيفة وقال ليس له من ذلك الا ان يملك الصغار لان القفال من شدة اوتهم ولا يمكن استيفاء الجهر لهم من القنوي وفي استيفاء الجهر لكل ابطال حق الصغار فيؤخذوا اذ لا يكفهم

ان يصلح من غير تقدير لانه في معنى ان يجوز الصلح على اقل من قدر المدية علما باطلاقه وانما جاز صلحه على المال لانه نفع للمستوفى من القصاص
 فاقوا جاز استيفاء القصاص فالصلح اولى وانفع يحصل في التعليل والكثير الا ترى ان الكفرى قال في مختصره واذا وبيد الجاهل القصاص في نفس
 فيما دونها فصلح صاحب الحق من ذلك على مال فذلك جائز قليلا كان او كثيرا كان ذلك دون دية النفس او ارش الجرح او اكثر الى هنا
 لفظه اقول نظره ساقط فان لا صاحب التخرج من الشارح صرف اطلاق كلامه بتبدل الى التفسير اذ اقتضاه القصد كما صرحوا بوجهه ظاهر في
 مسائل القصد فجزان يكون الامور هنا كذلك الظاهر ان الشارح اخذ والتفسير هنا من كلام مشائخنا المتقدمين من اصحاب التخرج فلا
 ان يصل بعض من نفس الشارح ايضا الى تلك الرتبة فلا يخرج فيما قالوا اطلاق ظاهر لفظه في هذه المسئلة ثم ان قوله وانما جاز صلحه على
 المال لانه نفع للمستوفى من القصاص سلم وقوله وانفع يحصل في التعليل والكثير ممنوع فان في القصاص تشعني الصدر وما دون الدية
 متقابلة تشعني الصدر لا بعد نفعها فادوية الاب للمستوفى نظرية فلا بد ان يكون تصرفه في حق المستوفى من قبيل ما بعد نفعها فادوية
 بما ذكره الكفرى في مختصره فليس يبيح جبر فان الذي نقله عن مختصر الكفرى ما اذا كان المصلح صاحب حق القصاص فيفسد صلح صاحب الحق
 عن حقه على كثير من المال وتعليقه بغيره يوجب اذله استقاط حقه بالكلية بلا اخذ عوض عنه اصلا فترك بمقتضى ما بل وان قل اولى بخلاف ما نحن فيه
 فان المصلح هنا ولى صاحب القصاص وهو الجهر لانفس صاحب الحق وهو المستوفى فلا بد من تصرفه من النظر لمن له الحق لكون ولاية
 نظره جوازا بل ما ركاه هذا ايضا عدم الفرق بين التصرف لنفسه اصالة وبين التصرف لغيره نيابة ثم اقول لقي شي في اصل الدليل كذلك
 ذكره المصنف بقوله لانه انظر في حق المستوفى وهو ان يصلح على مال اذا كان انظر في حق المستوفى من القصاص كان ينبغي ان لا يملك
 لاب استيفاء القصاص من قبل المستوفى عند امكان المصالحته على المال لان ولاية الاب على المستوفى لما كانت نظرية كان عليه ان يدعى
 هو الا نظره ويكمن ان يوجب عنه بان كون الالية نظرية لا تستدعي وجوب العمل بها هو الا نظر لان خلافه ايضا حصول عمل النظر بانما
 بتضي اولوية العمل بذلك ولم يثبت احد اولوية المصالحته على المال فيما نحن فيه على ان كون المصالحته انظر في حق المستوفى من القصاص من كل وجه
 شروح ودلالات عبارة الكتاب عليه ايضا ممنوعة فجزان يكون المصالحته انظر في حقه من وجه وهو حصول نفعه المال له ويكون القصاص نظره
 ان وجه آخر وهو دفع سبب الملك عن نفسه فانهم صرحوا بان المقصود بالقصاص تشعني الصدر او دفع سبب الملك عن نفس ولى المقتول كما
 يراه في قوله تعالى ولكن في القصاص حيرة في حيث لا يلزم اولوية العمل بالمصالحته راسا فضلا عن وجوب قوله ومن قبل ولما وليا وصغار وكبار
 صاحب النسيئة والكفاية في شرح هذا العمل بان كان المقتول اخوان احد بها صغير والاخر كبير اقول بهذا الشرح لا يطابق عبارة المشرح
 بالفظ الاولاني المشرح صينية الجميع وكذا لفظ الصغار والكبار فكيف يتصور تصوير معنى المشرح بان كان المقتول اخوان احد بها صغير والا
 ولا يسهل منه لفظ الاوليا فضلا عن نفي الصغار والكبار والظاهر في التصوير ان يقال بان كان المقتول اخوة بعضهم صغار وبعضهم كبار
 كما يمكن في توجيه كلامه في كتابنا ان يقال ليس مقصود ما شرحه كلام المصنف على دفع عين عبارة من مقصود ما شرحه تصويره

كما اذا كان بين الكبير بين اصحابها غائب وكان بين المولدين وله الحق لايجزى لشيوة بسبب لايجزى وهو القران واعمال العفو الصغير منقطع فيثبت على كل حال ولا يجوز
 ان يصاحبه ولا يكبير بل ان احتمال العفو من الغائب كانت مسئلة المولدين من حيث قول صاحبها او من حيث قول غيره او من حيث قول المولى فان لم يصح
 اذا ثبت بحديثه لوجوه المحرر فكل السبب انما ينظر المحرر من حيث هو وهو انما يرجع عن صاحبها او من حيث غيره او من حيث المولى وانما يرجع عن صاحبها
 انشاء الله تعالى على هذا الوجه لبيان احكام الالوان اما اذا ضرب بالمعروف فانما يثبت العفو لوجوه قتل النفس المعصومة وامتناع القصاص حتى لا يحد الدم فقول صاحبها من حيث الغائب
 ويكون قتل المقتول حيا بخلاف ما من حيث قتل الميت في السوط وفيه خلافات لشافعية وهي مسئلة المولاة له من المولاة التي ماتت في وقت
 دليل بعدية مخفق الموجب لتماما وروينا الا ان قيل خطأ المدعي في شبهة العهد الحديث والان في شبهة عدم العمدية لان المولاة قد تستم بالذوات مع اهلها
 اعتراف القصد في قتال الضربات فبعضه فعل الفعل عنه وعساه اصل المقتول الشبهه انزلت للقول فوحبت الدية قال من عرف حيا او اقال بالحق الا انما
 عنه المحدث في وقت وفاته لا يقتصر من وقت قول الشافعية عن ان عندهما يستوفى جزاء عنه ويعرف كباقيها من قبل الموقوف عليه السلام من عرف حيا او اقال بالحق الا انما
 بمادة العود ولا مادي القصد وندوا عليه السلام الا ان قيل خطأ المدعي في شبهة العهد الحديث والان في شبهة عدم العمدية لان المولاة قد تستم بالذوات مع اهلها
 كنهه عن عدم العمدية والار القصاص من بين المولدين ومنه يقتل السوط والعصاة وفيه في كل خطأ ارشاد لان الالوان منقطع للفعل والاستعمال في وقت وفاته
 في حكمة الجزاء لان مقتل المسلم من المقتل اذا دبره وادوه حرم ولو ادوه بمجرى السوط فلا تمت النصف الا بالنفس وبه ان استتم القصاص من مقتل الدية
 وهي المماثلة في وقت وفاته واختلاف اراء بين في الحفالة قال من عرف حيا او اقال بالحق الا انما يقتل حيا او اقال بالحق الا انما يقتل حيا او اقال بالحق الا انما
 فعله القصاص لوجود النسب وعبء ما يبطل حكمه في الظاهر فاضطرر السبب على وجه يضمن الاشارة الى انه لا احتياج في تحقق مادة هذه المسئلة الى تحقق معنى الحبية لاني جانب الصغير ولا في مجموع
 ابمانين ايضا قوله كما اذا كان بين الكبير بين واصرها غائب وكان بين المولدين قال صاحبها لنهاية في شرح قوله او كان بين المولدين اس
 واحد جا غائب واقضى اثره صاحب مراج الدرية كما هو داية في اكثر المحال اقول ليس به شرح صح عندى اذ لو كان مراد المصنوع نهدا المعنى كان
 ذكر قوله او كان بين المولدين سند كما مضى اذ يتينا ورجع من قوله كما اذا كان بين الكبير بين واحد جا غائب فيستغنى عن قوله او كان بين المولدين
 وايضاً لو كان مراده ذلك لما قدم قوله واحد جا غائب على قوله بل كان عليه ان يوضح قوله واحد جا غائب عن ذلك ليحيط
 بمجموع القولين فلا يحتاج الى التقدير في الثاني والاصواب في شرح قوله او كان بين المولدين ان يقال اى واحد جا صغيرا اذ لا يلزم حينئذ
 شى من المفرد بين المذكورين بل يكون كل من قوليه المذكورين اشارة الى مسئلة مستقلة مناشرة للاخرى ويوافقه صرح ما ذكرنى بسبب
 قال فيه في باب الوكالات بالدم من بالديات صورة مسئلة المولدين فيما اذا كان العبد مشتركاً بين الصغير والكبير فيقتل السبيلين للكبير ولا يجرى
 القصاص فيل ان يدرك الصغير بالاتفاق انتهى بتصر قوله لا يجزى لشيوة بسبب لايجزى وهو القران اقول في تمام الاستدلال لعدم
 تجزى سبب القصاص وهو القران على عدم تجزى القصاص نفى به خلافاً ان مقتل لايجزى عنه فيكون اسباب اسبابها والسبب مركب ككيف
 وانها هوان القران التي لايجزى كما انها سبب الاستحقاق ولي القتل القصاص في مقتل العمد كذلك هى سبب ايضا لستحقاق الدية في مقتل
 الخطا مع انه لا شك ان القران تجزى لانها مال والمال تجزى لا يربى فالانظر في بيان كون القصاص حيا لا يجزى ما ذكرنى الكافي ومراجع الدرية
 كقوله دليل الالامين وهو ان مقتل غير تجزى لانه تصرف في الروح فعلا لا يقبل التجزى ثم ان بعض الفضلاء طعن في قولهم هنا ان سبب القصاص
 هو القران حيث قال كيف يكون سبب القران وهو يثبت للزوج والزوجة انتهى اقول نعم يثبت للزوج والزوجة بل المستحق والمنفعة ايضا كما هو
 مع ان السبب في الزوج والزوجة هو الزوجية وفي المعتق والمنفعة هو الولاد فان القران الان الظاهر ان لهم ههنا وهو القران اما على
 التخليب لكون اوليا القتل في الاكثر قرانته واما بتا على اشهر اربابا وبالقرانته ههنا الاتصال الموجب للارث دون حقيقة القران في غير كل
 قوله واحتمال الضمن الصغير منقطع فيثبت لكل واحد منهما كما لم انى ولاية الاكلح قال الشرايح وجعل الي حنيفة بين علي وثبوت التفرة بين العنقا
 وبالعيب من حيث العفوي الحال مدسه فان العفوي الغائب مفهوم حال اشتغال القصاص بما اذا ان يكون الغائب حيا واما الاخر فيجوز
 استوفى كان اشتغال مع الشبهة وهو لا يجوز اما العفوي الصغير فما يجب حال اشتغال القصاص لانه ليس من اهل العفو وانما يتوجه العفو به
 بل هو وشبهة في المال لا يعتبر لان ذلك يردى الى سد باب القصاص لاحتمال ان يتدم على المقول على قوله وقال في النائية كذا في بسوط
 شيخ الاسلام واما مع الصغير للامام الجعولي اقول قلنا ان ان لم يكن للغائب شعورا صلا يكون قربة متقولا بان كان في مسير ق
 سنة شلاس موضع القتل فاني يتوجه منه العفوي الحال اذا العفوي الشئ في الشئ في الشئ لا شعور به لا يتصور العفوة وسئلة الغائب تم مثل
 نزه الصورة ايضا فكيف يتم ههنا ما ذكره من التفرة ثم اقول يمكن ان يراخ ذلك با بوجوه ان يقول ذلك الغائب في ذلك لو وقع في

قال ونحوه في النصف من السنين والشرك من قبل مسلم عليه السلام في حياطه الكفارة ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 ووجه الظاهر في ذلك العدة قبل ما نطق به من الكتاب والمصنف في بيانها في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 من المصنف في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 لان من المصنف في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 ولا يصح في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 اجناس فان النفس كانت مثلها لعل انما كان في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 هو المسلم في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 الى ابو جعفر حيث هو في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 وهذا لان المسلم في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 هذا لان المسلم في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 المصنف في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 لا يروى في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 فليست في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 انما هي في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 القصاص من حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 قال دون ماله ولا يرد عليه الا في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه

عكس الحالت او قبلها كل حق يثبت لي على النية فالي عفوته ومرضاة فينبذ في زجره الكافية عنده عن قتل قربة ايضا ولا يلزم الشو محض
 فهذا الاحتمال في صورته ان كان بعض الاوليا غائبا وان كان موجودا بويرث شيئا في احوال فلا يستوفى القصاص بها بالاجماع ولعل من
 المقام بهذا الوجه مما لا بد منه وقد جله الجمهور قوله ثم قيل بوجوبه العصابة الكافية فيكون قتلا بالقتل وفيه خلاف ابى حنيفة اقول ان
 هنا ان يقول وفيه خلاف ابى يوسف ومحمد لان الحكم المذكور فيما سبق في اصل المسئلة وجوب الديات عند الامامة بالمواد واجوب القود عن ذلك
 وخلاف ابى حنيفة في وجوب القود في القتل بالقتل لاني وجوب الديات في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 ومحمد وقصود المصنف هنا مع كونه ظاهرة احد المتيعرض له احد من اشرار الامم من جهة القبح ولا من جهة التوجيه وكما سنتم تلخيصه في قوله لهم
 قوله عليه السلام من عرق عرقناه قال صاحب النياتية وقوله لهم امي الشافعي ولها لكن لا شافعي الاستدلال بالحديث ولها الاستدلال بالمعقول
 انتهى وتوجه جامة من اشرار من صاحب النياتية حيث قال وقوله لهم امي ابى يوسف ومحمد والشافعي لكن استدلال الشافعي بالحديث وتبناه
 بالمعقول انتهى اقول للمساعدة في عبارة المشروح لهذا المعنى لان المصنف اعاد لام التعليل في المعقول حيث قال ولان الالاة قابلة وقد
 يقتضي ان يكون قوله ولان الالاة قابلة الى آخره معطوفا على قوله لهم عليه السلام من عرق عرقناه فلم يمت في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 للتوضيح لانه انما يتصور ان لو كان المعنى لهم الحديث والمعقول عبارة الكتاب يقتضي ان يكون المعنى لهم الحديث ولم يستعملوا في حديثه
 الا بشاركة جمهورهم في كل واحد من الديلين ما لم تقف وقال صاحب النياتية بعد ذكر ما ذكره صاحب النياتية او الشافعي الاستدلال بالحديث
 في وجوب القصاص وفي الاستيفاء ولها الاستدلال بالحديث في وجوب القصاص لم يلزم في الاستيفاء وهذا الحديث لقوله عليه السلام
 لا قود الا بالسيوف انتهى اقول وفيه بحث لان وجوب القصاص كيفية الاستيفاء استيفاء انا استيفاء وان من لفظ واحد في الحديث المذكور وهو عرقناه
 فالعمل باحد ما دون الاخر مع كونه لا يخرج عن اكمال في نفسه لا سبب له لان اصل بني حق الاستيفاء انما يجب ان يترك بقوله عليه السلام
 الا بالسيوف ان لو ثبت تاخر قوله عليه السلام لا قود الا بالسيوف عن قوله عليه السلام من عرق عرقناه او ثبت كونه اقوى منه وشي منها لم يثبت
 لا يقال كفي التعارض بينهما فانها اذا تعارضتا قطا لانا نقول لو كان كذلك لما صح الاستدلال بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيوف على ان
 لا يستوفى القصاص الا بالسيوف لان الساقط لا يصلح ان يمسك به مع ان الالاة تمسكو به في ذلك المطلد اعتمدوا عليه كما مر ثم قول
 الا ولي عندي في توجيه المقام ان يقال الحديث حجة لابي يوسف ومحمد والشافعي كالمعنى لان الشافعي يتبعه على ظاهره في جميع التفرقة على حقيقتها
 والله اعلم ان في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 قوله من عرق وعرقناه على الكتابية عن ذلك في حياطه قضيته من ان هذا احد اركان المصداق باينها وما سئل من وجوبه ولا وجوبه
 ظاهر انصمين بلبل المخلص مما امكن في التوفيق وجمع بينهما وهرنا اخلص عند هاتين السبل التفرقة على الالاة والقتل على سبيل الكتاب
 تبرير قوله ولقوله عليه السلام الا ان ميل خطاه العود فليس السوء بعد العاص وفيه وفي كل خطأ ارش اقول في دلالة هذا الحديث على

باب القصاص وما دون النفس

قال في فتح الباري... باب القصاص وما دون النفس... القصاص هو القتل... ما دون النفس... الجراح... الأذى... القصاص... ما دون النفس... الجراح... الأذى... القصاص... ما دون النفس... الجراح... الأذى...

أبى حنيفة راجع في مسألة التفريق... لم تميز من أحد من الشراح... لم يان وجوبه... لم يان ذلك... لم يان ذلك... لم يان ذلك... لم يان ذلك...

باب القصاص فيما دون النفس لما فرغ من بيان القصاص في النفس شرع في بيان القصاص فيما دون النفس

لقد تعالى والجرح قصاص أي ذات قصاص... القصاص... ما دون النفس... الجراح... الأذى... القصاص... ما دون النفس... الجراح... الأذى... القصاص... ما دون النفس... الجراح... الأذى... القصاص... ما دون النفس... الجراح... الأذى...

قال ومن قطع يدا رجل من بعض السعداء وجرحها فقتله فله منها فلاقصاص عليه لانه لا يمكن اعتبار المثلثة غير الاول كسوط الخضر والاضاحط
 وكذا ليدبره نادو فيفرض الثاني الى الهلاك فظاهر **قال** واذا كانت يد لا تقطع ويبد القاطم مثلاً او ناقصة الاصابع فالقطوع بالتحريم اذا نشأ قطوع
 اليد للصحة ولا شيء له غيرها وان شاء اخذ لادش كاملاً لان استيفاء الحق كماله من عمل ان يجوز يدان حتى هو ان يعمل الى العوض كالمثلث اذا انقض
 عن يدي الناس بعد الاطلاق ثم اذا استوفوا هانا كما قصا فقدم في به فيسقط حقها اذا مرضى بالردي مكان الجيد ولو سقطت المونة قبل اختيار الخفي عليه او
 قطعت ظلماً فلا شيء له عندنا لان حقه متعين في القصاص وانما يستقل الى المال باختياره فيسقط بقواته بخلاف ما اذا
 قطعت بمن حريم من قصاص او سرقة حيث يجب عليه الاذش لانه اذ في به حتما مستحقاً فصارت سائلته معصية

بالوجه الذي ذكرناه فلاحتميل الى توجيه سابق بان المراد به ان امكن القصاص بل لا وجه لذلك فكما تحققت بما قد مرنا توجه قوله ولنا ان الاطراف ليسك بها
 مسلك الاموال فيندم التامش بالتفاوت في القيمة قال صاحب الكفاية فان قيل قوله تعالى والعين بالعين والاذن بالاذن مطلق يتناول موضع
 الاختلاف فيكون حجة عليك فلما قدر خص منه المحرمي والمتسامن انص العام اذ خص منه شيء يميز تخصيصه بجزء الواحد فخصصناه بباردي من عمران بن حمرين
 انه قال قطع عبد لقوم فمرا اذن عبد لقوم فغنيا فاختصوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقض بالقصاص انتهى اقول فيه نظراً لما اولفان
 قد تقرر في علم الاصول ان انصر العام اذ خص منه شيء بكلام مستقل هو اصول به يكون ذلك العام خصوص منه البعض فلثباني الباقي في تخصيصه
 بجزء الواحد فلذا اخرج من انصر العام شيء بابه ونصول عنه غير موصول به فلا يكون ذلك لثباني الباقي بل يكون باقية له حاله الاولى ولا شك ان
 مخرج المحرمي والمتسامن من الآيات المذكورة ليس بكلام موصول بها فكيف يكون باقية على طبعنا الاصلية فلا يجوز تخصيصها بجزء الواحد وقد مرنا عبرة
 تعبير في النظر في حاله وانما يتا فلان حديث عمران بن حمرين انما يفيد عدم جريان القصاص في الاطراف بين العبد بين ولا يفيد عدم جريانه فيما
 بين رجل ورجل والمرأة ولا بين الحر والعبد فيحتمل الاعتراض بالطلاق الاية المذكورة في باتين الصورتين فلم يتم الجواب والصواب عندي في الجواب

ان يقال ان الاية المذكورة آية القصاص من القصاص يعني من المثلثة فالمراد بالباقي الاية المذكورة ما يمكن فيه المثلثة لا غير كما صح به صاحب الكفاية
 في تفسيره بانك الاية من التتميز حيث قال ومناه ما يمكن فيه القصاص وتعرف السادة واشار الى المصنف في صدره في الباب حيث قال
 وهو يعني عن المثلثة كل ما يمكن رعاه فيها في بحث فيه القصاص من المثلثة والاشارة الى ههنا ايضا حيث قال في تفاوت القيمته فلم يكن الاية

فيها

المذكورة مجرأة على ظاهر اطلاقها حتى يكون اطلاقها حجة علينا فيما نحن فيه وكيف يتصور اجراءها على ظاهر اطلاقها ولا قصاص في العين اذ اطعنا
 بالاجماع لعدم اسكنا الحجة في اطلاقها ومعنى النظر الشريف مصدود الى ذلك فانه في الاعتراض الناشئ من توجيه الاطلاق ثم انه تعبي في هذا التقام
 اشكال قوي ذكرني عامته الشرح وهو ان يقال سلطنا وجود التفاوت في القيمة والاطراف وانما يمنع الاستيفاء لكون المعقول منه ان يمنع شيئاً
 الاكسل بالانقص ودون اعمس الا يرى ان الشلل قطع بالصحة وانتم لا تقطعون بيد المرأة بيد الرجل ايضا والشرح كالذي في طريق دفعه في اربع
 قدر افعال صاحب العناية فالجواب انما قد ذكرنا ان الاطراف ليسك بها مسلك الاموال لانها خلقت وقاية للانفس كاللحمان فالواجب ان يعتبر

التفاوت المالي انما مطلقاً والشلل ليس منه فيعتبر انما من جهة الاكسل لانه من حيث انه ليس تفاوتاً مالياً ينبغي ان لا يعتبر فيما ليسك بها مسلك
 الاموال من حيث انه لا يوجب تفاوتاً في المنفعة بل ينبغي به المثلثة ينبغي ان يعتبر لثبنا يعتبر من جهة الاكسل بل يزم ان يكون باء لا للزيادة في الاطراف
 ولا ليعتبر من جهة الانقص لانه استقاط والاستقاط جائز دون النبل بالاطراف انتهى اقول في بحث انما اول فسلان فاذا ذكره من ان التفاوت كما
 يجب ان يعتبر بالمال انما مطلقاً وانما ليس تفاوتاً مالياً بل موجباً للتفاوت في المنفعة كالشلل فيعتبر انما من جهة الاكسل ولا يعتبر انما من جهة الانقص
 بحكمه يجب لان العللة التي احاصها على ان الثاني لا يعتبر من جهة الانقص هي ان استقاط والاستقاط جائز في الاطراف دون النبل ثم ينبغي

في الاول ايضا ولا شك انما يجوز لانه ان استقاط حقه في المنفعة يجوز له استقاط حقه المالي ايضا اتت من بينهما ينبغي ان لا يعتبر التفاوت
 المالي ايضا انما من جهة الانقص وانما يتا فلان كون الشلل بالاعية بيف التفاوت المالي من حيث هو في المنفعة وكيفية القيمة التي يتفاوت بالاعتداد
 بالارث والارث اليد بصحة نصف قيمة النفس جعل ارث اليد المثلثة مكوثة مدلل كما صرحوا به في الديات واشارة الى جملها في كتاب

قال نعم يجوز جلا ما استوجبته الشجرة ما بين ثمره وهي لا تستوجب ما بين ثمره وفي الشجر ما بين ثمره وهي لا تستوجب ما بين ثمره وفي الشجر ما بين ثمره وهي لا تستوجب ما بين ثمره
 في غير كافي التلاوة والعيم وفي حكم غير ايضا لا يستعمل الاستيقاظ كمال التضرع في غير جملته ولا في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة
 بالجملة لان ما لا يختلف قال لا تصاحف ذلك ولا في الذكر وهو ان يوسم ما اذا قطع من اجله لا يمكن فيها المساواة ولا في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة
 الا في قطع الحشفة لان وضع القطع معلوم كالمفصل او قطع بعضه او قطع ذلك كله او قطع الاذن او قطع كل واحد من ذلك ولا يفتقر الى ان يسطر
 حد في غير اعتبار المساواة والشدة في الاستصحابها بالظن في البصائر على اعتبار المساواة في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة
 على كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة في كل وقت من وقت الصلاة

هنا ايضا حيث قال في اثنا عشر السكنة التي نحن فيها وان ارش الاطراف من مختلفه فصارت كاصحج والاشل وقال صاحب لسنائية في دفع
 الاشكال المذكور قلنا نعم اذا كان التفاوت بسبب حسي كالاشل فوات بعض الاصابع فهو كما قلت يعني يمنع استيقاظ الاكل بالانقاص ونعكس
 تماما اذا كان التفاوت بمعنى حكمي فانه يمنع استيقاظ كل واحد منها بما فيه كاليقين مع اليسار وهذا المعنى وهو ان التفاوت اذا كان بمعنى حسي فمن
 الحق اذا رضى بالاستيقاظ ويجعل مترنيا لبعض حقه مستوفيا لما بقي وذلك جائز ولذا لا يستوفى الاكل بالانقاص وان رضى به القاطع لانه يكون
 بالرضى باذلال الزيادة ولا يملك استيقاظ الطرف بالنبل فاما اذا كان التفاوت بمعنى حكمي فلا وجه لتكتمه من الاستيقاظ ههنا بطريق اسقاط البعض
 لا بطريق النبل انتهى واقعتي اثره صاحب حراج الدرر والسنائية اقول وفيه ايضا بحث اذا الفرق بين التفاوت الحسي وبين التفاوت
 الحكمي في استيقاظ الانقاص بالاكل تحكم ايضا فانه اذا اقرر التفاوت بين الشهيبي بالكمال والنقصان فصاحب الاكل ان رضى بان يستوفى
 الانقاص من صاحب الانقاص بقا بلبه الاكل بصير مستقط البعض حقه مستوفيا لما بقي بالضرورة سواء كان سبب ذلك التفاوت امر حسي او
 حكميا واما صاحب الانقاص فان رضى بان يستوفى منه صاحب الانقاص الاكل بمجايله الانقاص بصير باذلال الزيادة حقه بالضرورة ايضا بلا تفا
 بين كون سبب التفاوت حسيًا او حكميًا والنبل في الاطراف غير جائز بلا خلاف واما اسقاط الحق بالرضا والاختيار فجايز في جميع الامور فلا مجال
 للفرق الزبور فان قلت السبب الحكمي لا يفيد التفاوت الحقيقي واسقاط البعض وبطل الزيادة فمع التفاوت الحقيقي فمدا مدار الفرق المذكور
 قلت لان سلم ان اسقاط بعض الحق وبطل زيارته فمع التفاوت الحسي الحقيقي فان كثير من الحقوق الشرعية الغير الحسية يجري فيها الكمال من نقصان
 فلا جرم يكون الرضى بالناقص فيما عند استحقاقه الكامل اسقاطا لبعض الحق ويكون ايضا للكمال من ناقص بطل للزيادة كمن وكلم
 ذلك لزم ان لا يتم اصل وليس المسئلة التي نحن بصدد بيانها فان ما ذلك على انعدام التماثل في الاطراف تحقيق التفاوت الحكمي بينها وقال صاحب
 في دفع ذلك الاشكال قلنا شرح القصاص في الاصل بغير المساواة فان كان النقصان ثابتا باعتبار الاصل كنقصان طرف الاذن وهو بمنزلة
 طرف الذكر والحرم من شرح القصاص لا يتفاوت حمله وان كان التساوي في الاصل ثابتا والتفاوت باعتبار اعارض كان القصاص شرعا
 فيمنع استيقاظ الاكل بالناقص دون حكم اذا رضى به صاحب الحق انتهى وتقرب من هذا رأي تاج الشريعة في الفرق بين الشهيبي اقول في وجه
 ايضا بحث لانه ان اريد ان شرح القصاص بغير المساواة بحسب الاصل ولا اعتبار للتفاوت بحسب اعارض فيلزم ان يجوز استيقاظ الاكل
 وهو اصحج بالناقص وهو الاصل كما يجوز عكسه لانهما متساويان بحسب اصل الخلق والتفاوت بينهما بحسب اعارض وهو اشمل مع انه لا يجوز
 استيقاظ الاكل بالناقص بلا ريب وان اريد ان شرح القصاص بغير المساواة من كل الوجوه لكن يجوز استيقاظ الناقص بالكل اذا رضى
 صاحب الحق به لرضا صاحب الحق باستقاط بعض حقه لا لتحقيق المساواة المعبودة في شرح القصاص فمع ابا عبارة الجواب المذكور عنه جدا يلزم
 ان يجوز استيقاظ طرف المرأة بطرف الرجل ايضا اذا رضى الرجل به لوجود رضا صاحب الحق باستقاط بعض حقه في اتيك الصورة ايضا
 انه لا يجوز عندنا اصلا من غير اتمام على هذا التمام على وجه يرتفع به الاشكال عنه بالمرأة ما تسكب فيه الغبرات

فصل قال في لسنائية لما كان تصور اصلي بعد تصور اجتهادي به ج. ا. اتية ذلك في فصل على حدة انتهى اقول في كلامه اما اوله فان
 اصلي من القصاص سلكه واحدة من مسائل هذا الفصل وبيان وجه اتباع هذه المسئلة وهو كقوله في اجماع حرمه بالاشارة

شبه

ولا نحق ثابت للورثة يجري فيه الاستقراء عفو القلة اشتغاله على احسان الاولياء واحياء القائل فيمن بالتراضى والقبيل ملكا
 سواء ملكه ليس فيه نص مقدر فيفوض الى اصطلاحهما كما تعلم وغيره وان لم يذكر كروا حاله ولا متوجلا فهو حال لان مال احب بالقبول والاصل في امثاله
 المحلول محو للهور والفسخ بخلاف الدية لانها ما وجبت بالعقد قال وان كان القائل حرا وعبد فامر المحر ومولى العبد رجلا ان يصالحه عن حرمه على
 العدمهم ففعل فالالف على المحر والمولى نصفان ان عقد الصلح اضعف لهما واذا عزم احد الشركاء من الدم او صلح من نصيبه على عوض سقط حق
 الباقي من القصاص كان لهم نصيبهم من ذلك يتو صلح هذا ان القصاص حق جميع الورثة شركة الدية خلاف المالك والشايفه في الزوجين
 لهما ان الورثة خلافه وهي بالنسب دون السبب لانقطاع السبب بالموت

من السائل الكثرة المتكثرة كما ترى وانما يمانيا فلان كون تصور الصلح من الهبات بعد تصور بناية وموجبا انما يقتضي مجرد اتمامه ذلك وما فيه عند الاذكاره
 في فصل على صفة فاسمى قوله في تالي الشرطية المذكورة تبعد ذلك في فصل على صفة قوله ولا نحق ثابت للورثة يجري فيه الاستقراء فكذا في القصاص
 اقول القائل ان يقول لا يلزم من جريان الاستقراء عن ذلك ان الشفيع استقاص شفعة بلا عوض بعد ان ثبت الحق الشفيع
 ولا يصح ان يصالح عن حق شفعة على مال كما مر في كتاب الصلح فليتأمل في الدفع قوله واذا عفا احد الشركاء عن الدم او صلح من نصيبه على عوض
 سقط حق الباقي من القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية اقول في عبارة الكتاب وما فتوا الاول ان كل عفا تعدى بمن وقد مر في سلفه
 الكتاب بمن حيث قال من الدم والثاني ان يقال صلح من كذا على عوض وذكر في الكتاب كونه من موضع كونه من حيث قال او صلح من نصيبه
 على عوض والثالث ان عبارة النصيب في قوله او صلح من نصيبه توهم تجري القصاص لان النصيب هو حصته وقد تقرر فيما مر ان القصاص غير
 متغير بثبوت كماله واحده من اولياء القتيل فالانظر في وضع هذه المسئلة ان يقال واذا عفا احد الشركاء عن الدم او صلح من حقه على عوض سقط حق
 الباقي من القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية والتعبير بالنصيب انما صاب للمحر في قوله وكان لهم نصيبهم من الدية لان الدية مستحقة بكونها
 من قبيل الاموال وكان لكل واحد منهم نصيب منها بقدر حقه من الارث واما حق التعبير في شأن القصاص فان يذكر لفظ الحق بل لفظ
 كما بيننا عليه وعن نبراهن اهل الصنف عند تفسيره وليتنا على نبره المسئلة ومن ضرورة سقوط حق البعض في القصاص سقوط حق الباقي فيه لادراكه
 قوله واصل نبراهن ان القصاص حق جميع الورثة وكذا الدية خلافا للمالك والشافعي في الزوجين قال صاحب النهاية هذا اللفظ كما ترى يدل
 على انه ليس للزوجين حق في القصاص والدية جميعا عندها ونقل عن المبسوط والاصح ما يدل على ان خلافا للمالك في الزوجين في الدية
 خاصة واما في حق القصاص ففسه خلاف ابن ابي ليلى في الزوجين ونقل عن الاسرار ان الشافعي يقول لا خلاف لنا في انهما والقصاص من حق
 العتق ثم قال وهذا يعلم ان ما ذكره في الكتاب من انه لا خلاف للزوجين في القصاص الدية عند مالك والشافعي مخالفة لرواية المبسوط و
 الايضاح والاسرار اقول فيه نظر لان ما ذكر في الكتاب انما يكون مخالفا لرواية مالك للكتب لو كان معناه انه لاحق للزوجين في القصاص
 والدية جميعا عند مالك والشافعي وهو غير مسلم بوزان يكون قول المصنف خلافا للمالك والشافعي في الزوجين متعلقا بقوله وكذا الدية
 وحده لا بمجرد قوله واصل نبراهن ان القصاص حق جميع الورثة وكذا الدية ولا يخلو عن نوح ارشاد الية فصل قوله وكذا الدية تذكر لفظه كذا لو كان
 مراده الجمع بين القصاص والدية في بيان اختلاف ايضا فقال واصل نبراهن ان القصاص والدية حق جميع الورثة خلافا للمالك والشافعي في
 الزوجين وعن نبراهن ان تاج الشريعة في شرح قوله خلافا للمالك والشافعي في الزوجين فعندهما لا يرث الزوج والروية شيئا لان جوبه
 بعد الموت والروية يتقطع به انتهى حيث لم يتعبر عن القصاص في شرح ذلك ويوافقهم صاحب كتابنا في هنا حيث قال والاصل ان القصاص
 حق الورثة وكذا الدية وقال مالك والشافعي لا يرث الزوجان من الدية شيئا انتهى وقال صاحب النهاية بعد نقل ما في النهاية وهو ما اخذت به حيث
 لا نلا يلزم من مخالفة لما مر حقه ما نقله والمشهور من نبراهن ما نقله انتهى اقول بل ما ذكره نفسه ضعيف لان صاحب النهاية لم يرد مع مدعيته
 ما في الكتاب بالكلية بل اراد بيان مخالفة مالك في كتب القصاص المقبولة بين الفقهاء لا سيما المبسوط والاسرار فان صاحبها من المسلمين
 والاشعري ولا نسلم ان الشافعي من نبراهن ما ذكره والشافعي ان ليس للزوجين حق في القصاص والدية جميعا بل المشهور من نبراهن ما ذكر

بنا

ولان القتل بطريق النسخ الغالب القصاص من جزيرة للسفهاء يجب تحققة الحكمة الاحياء واذا قتل احد جماعة فمضرا ولا يلقى عليه ولا يمتنع
لهم غير ذلك فان حضر واحد منهم قباله وسقط حق الباقيين قال الشافعي لا يقتل الا اوليهم ويحب للباقيين المال ان جتمعوا ولو بعد ذلك لقتلهم وقسمت الميراث
بينهم وقيل لا يقتل منهم فمقتل من خرجت فرجته ان الوجوه من الواحد لثلاث والذي تحقق في جرح قتل واحد فلا قتال وهو القياس في الفصل الاول انه قد
بالعقوبة لان كل واحد منهم قاتل الجماعة اقل اصله الفصل الاول ولو لم يكن كذلك لوجب القتل لولا ذلك لولا ان كل واحد منهم قاتل الجماعة لولا ان مقتضى القياس ان يقتل كل واحد منهم لاجزائه

ان الاجماع لا يكون ناسخا للكتاب ولا السنة كما لا يكون القياس ناسخا للشيء منها فالحق في ما سلب تمريرها التمام ان لا يعمرن بحديث كماله
المذكورة موية لما هو مقتضى القياس في هذه المسئلة وان يبين عدم المناقاة بين مدلول تلك الآية وبين جواب الاستحسان هنا ويوجبنا انكنا
في التوفيق بينهما بعبارة القول قوله ولان القس بطريق التقابل غالب والقصاص من جزيرة للسفهاء يجب تحققة الحكمة الاحياء وقال صاحب المنهاج
لنا ان ان يقول ما ذكرتم من العقول ان لم يكن قيا ساعلى مجمع عليه لا يكون مستبدا في الشروع وان كان فلا يرد على القياس مقتضى عدم الرد
يقوله تعالى ان النفس بالنفس واجواب انه قياس على سائر اجواب العقوبات المترتبة على ما يوجب القصاص من افعال العباد ويرد على ذلك
بقوة اثر الباطن وهو احياء حكمة الاحياء وقوله تعالى ان النفس بالنفس لا ينافيه لانهم في انزاق الروح الغير التجزئي كتحقق واحد انتهى كلامه قول
فيه نظر لان جعل الاشخاص المتعددة الزوات في الحقيقة كتحقق واحد مجرد صدور انزاق الروح الغير التجزئي عن مجموعهم وجعلهم ساءين شخص وهم
بحيث يتحقق بين تلك الشخص الواحد وبين هؤلاء الجماعة ماثلة مستبدا في القصاص بعيدا عن سادة القتل والنقل وايضا ينافي في رد الاجاب
في تحليل المسئلة الاية من ان الاصل عندنا يتنازل كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فكان القصاص منهم بهذا الاعتبار ثلثات متعددة على عدد
دوسم فصحت الماثلة المستبدا في القصاص والحق عندى هنا ان يقال ان قوله تعالى ان النفس بالنفس لا ينافي في قوله تعالى ان هذه المسئلة اذ
لا دلالة فيه على اعتبار الوحدة في النفس بل فيه بعبارة مقابلة جنس النفس بجنس النفس كما ترى والمقصود منه الاتزان من ان يعقبن النفس بتغير
لما في قوله والعين بالعين والافت بالافت ونحوها وانما انما بل تحقيق الماثلة المستبدا في القصاص عند تعدد النفس في جانب القاتل والمقتول
فانما يستفاد ذلك من دليل اخر الا يرى ان العين البيني لا يقتض بالعين اليسرى وكذا العكس مع ان قوله تعالى والعين بالعين لا يراد
عليه نظر الى ظاهرا للاقدم بل انما يستفاد ذلك من دليل اخر فكلنا هنا تبصر قوله ولنا ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال في القاتل الفصل
الاول اذ لا يمكن كذلك وجب القصاص اقول فيه اشكال اما اوله فلان كون كل واحد منهم قاتلا بوصف الكمال امر متعذر لا تستلزمه قسامة القاتل
المستقلة بالاجتماع على مدلول واحد الشخص هو حال كما تقر في موضعه وانما يتاخر في شرح الكتاب غير محدود الى الفصل الاول بل انما
المسئلة جواب الاستحسان والقياس لا يقتضيه لان المستبدا في القصاص لثلاثة ولا مائة بل على احوالها قطعاً بل بعبارة لكننا تركنا القياس باجماع
الصحاب على قتل جماعة بواحد فالقول هنا يتحقق التام في الفصل الاول ايضا ينافي ذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون جواب المسئلة هنا ك
جواب القياس والاستحسان معا فان قلت ليس المراد ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال حقيقة بل المراد ان كل واحد منهم قاتل بوصف
الكمال في اعتبار الشرع تحققة الماثلة المستبدا في القصاص فيصير الجواب عن وجه الاشكال ساءلت نوارده العلتين المستقلتين بالاجتماع على
مدلول واحد الشخص متعقلى واعتبار الشرع ما هو متعق الوقوع واقصا مالا وقوعه في شئ ولو فرضنا وقوعه لا يظهر الفائدة فيما نحن فيه لانهم جرح
بان شرع الماثلة في القصاص لثلاثة يلزم الظلم على المتعدى على تعدد الزيادة ولذا يلزم الجحش بحق المتعدى عليه على تقدير النقصان في تلك
ان الظلم والجحش انما يستفاد من ان يتحقق الماثلة بتحقيقه واما من جهة ما عتبنا في غير الماشل ما تلافوا لاجلوا لاسر
عن الظلم والجحش حقيقة وهذا غير واقع بل غير جائز في احكام الشرع قوله لا بد من كل واحد جرح صلح لازياق فيضات الى كل
نفسه في هذا التجزئي اقول في بيان ما حصل من الدليلين جانين وجه قوله في الدليل الاول ان كل واحد منهم قاتلا بوصف الكمال فلا جواب

وتنزل

ناب

ان

ناب

ولأن اسم القطع يتناول الساري والقطع فيكون العفو عن القطع عفو عن نوعه وتصاروا إذا عفا عن الجنائيات يتناول السارية وللصغر كذلك هذا
 إن سبب الضمان قد تحقق وهو قبل نفس محصومة متقومته والعفو لم يتناول بصريحه لأن عفا عن القطع وهو غير القتل بالسارية تبين أن الواجب قبل حقيقته
 ونحن نوجب ضمانه وكان ينبغي أن يجب القصاص وهو القياس لأنه هو الموجب للعهد إلا أن في الاستحسان يجب الدية لأن صورة العفو أو ردت شعبة
 وهي دية للفروج ولا ننزل أن الساري نوع من القطع فإن السارية صفة له بل الساري قتل من الأبتداء وكذا لا موجب من حيث كونه قطعاً
 فلا يتناول العفو بخلاف العفو عن الجنائيات لأن اسم جنس وبخلاف العفو عن الشجعة وما يحدث منها لا يصح في العفو عن السارية والقتل
 ولو كان القطع خطأ فإجراؤه محرم في هذا الوجه وفاقاً وخلافه الذي بدله الحاطة إلا أنه إن كان خطأ فهو من الثلث إن كان عدا فهو من جميع المال

أنتهي أقول في إيجاب نظر فإن قول المصنف بعد بيان خيار الامام نهداً عند أبي منيفة كذا بالإنجاب جرداً فإن تضاعف القاصي في المسئلة المحتمل فيها على أو نفي
 رأي ليس بقول أبي منيفة فمطلب صاحبها أيضاً يقولان بكما لا ينبغي على العارف بمسائل الفقه فإن هذا كله على تقدير أن يكون خيار الامام عند أبي منيفة
 إذا كان اختياراً يتولى عنه كما ذكره في مسألة الأئمة الشريفة ونقل عنه الشراح قاطبة حتى قال صاحب الفتاوى بن نقل ذلك عنه فعلى هذا يكون قوله فإن شاء الامام
 معناه بين أنه إنهم اختياراً تمثيلية رأساً للسؤال على الوجه المذكور نعم يريد أن يقال فما معنى قول أبي منيفة في نبرة السارية بان للولي الخيار مع الإجماع في المسائل
 السابقة بان يردت بالامام من جميعاً وعلته تعذر الجمع بتحقيقه في الكل عنده بل اتفقت كما تبين في الكتاب قوله وإن اسم القطع يتناول الساري والقطع وكان
 العفو عنه عفواً عن مجموعها أقول أسلوب التقرير يقتضي أن يكون ما سبق دليلاً تاماً لها ونزلاً أيضاً وليلاً آخر مستقلاً لها لكن لا ينبغي على أي حال أن سبق للاختيار
 لما دونها من غيرها إلا أنه إذا لم يتقرر أن اسم القطع يتناول الساري والقطع لا يتقرر كون القتل أحد وجهي القتل فإنه إذا لم يتناول اسم القتل الساري أيضاً لا يتقرر
 كون القتل أحد وجهي القتل أو لا يتحمل أن يكون القتل مقتصر على مقتضى القتل أيضاً بل قوله وكان ينبغي أن يجب القصاص وهو القياس قلت وكان ينبغي أن
 يقول وكان الظاهر أن يجب القصاص بل قوله وكان ينبغي أن يجب القصاص بل قوله وكان ينبغي أن يجب القصاص بل قوله وكان ينبغي أن
 موجب القياس هو الظاهر في بادى الرأي قوله ولو كان القتل خطأ فإجراؤه محرم في نبرة الوجه وفاقاً وخلافاً قال جمهور الشراح في بيان نبرة
 الوجه وهي الوجه الأربعة التي هي العفو عن القطع مطلقاً والعفو عن القطع وما يحدث منه والعفو عن الشجعة والعفو عن الجنائيات أنتهي أقول ليس في
 بسبب ذلك أن معنى كلام المصنف هنا أن محمداً جرى القتل خطأ محمداً في المعنى نبرة الوجه المذكورة في المسئلة المارة التي هي من مسائل الجامع الصغير
 والعفو عن الشجعة لم يكن مذكوراً في كلام محمد في الجامع الصغير قط وإنما ذكره في الإسلام في شرح الجامع الصغير حيث قال وكذلك الاختلاف في الضرب
 والشجعة وإجراؤه في اليد والماشبه ذلك وكذا ذكره المصنف في البداية دون البداية حيث قال وعلى هذا الاختلاف إذا عفا عن الشجعة ثم سري إلى
 النفس ما في المصنف هنا صريحاً بيان ما يتناول كلام محمد في المسئلة المارة التي هي مسألة الجامع الصغير فكيف يتصور دمج العفو عن الشجعة في مفهوم
 ذلك كما فعل جمهور الشراح حيث فسروا نبرة الوجه لقبوله فإجراؤه محرم في المعنى نبرة الوجه بما يشمل العفو عن الشجعة أيضاً فالوجه أن مراد المصنف
 بنبرة الوجه نفي الوجه الثلاثة وهي العفو عن القطع مطلقاً والعفو عن القطع وما يحدث منه والعفو عن الجنائيات لأن نبرة الثلثة هي المذكورة في مسألة
 الجامع الصغير وإنما العفو عن الشجعة فقد ذكره المصنف فيما مر استطراداً وبين أن حكمه كحكم ما ذكر في مسألة الجامع الصغير أيضاً كما ذكره في الإسلام في شرح
 الجامع الصغير قوله أذن بذلك إطلاقاً أي المزمع بذلك إطلاقاً فقط الجامع الصغير وهو قوله ومن قطع يد رجل ففني المقطوعة يده عن القتل حيث لم
 يتعرض للعهد ولا الخطأ وكان متناولاً لما ذكرنا في عامته الشرح قال صاحب الفتاوى بعد أن شرح المقام كذلك هذا تقريراً باقتضاه كلام صاحب الفتاوى
 وذلك مشروح عندنا لأن محمد فقيداً بالمعنى في أصل الجامع الصغير كما ذكرنا روايته وكذلك فقيداً بقية أبو الليث في الإسلام والصدر الشهيدي
 وغيرهم في شرح الجامع الصغير بالعرف الاصح حينئذ دعوى الإطلاق أنتهي وإنما مراد صاحب الفتاوى من إشرافه على ما رواه ابن ماجه حيث قال لو أفا
 قيل لا نسلم لفظة مطلق بل هو مقيد بالقطع العمد دليل جواب العمد وهو قوله فعلى القاطع الدية من مال فانه تبين أن مراده العمدان الدية في
 الخطأ على العاقلة طناً وضع المسئلة مطلقاً لا شك إذا التقي غير مطلقاً لكن الجواب إنما هو لا مدونى القطع تقديره فعلى القاطع الدية في مال إن
 كان القتل عمداً أنتهي كلامهم أقول لا يرد سبب عليك أن جوابهم نبرة الأيسر ولا يعني من جوع أو لا شك إن مقصود المصنف هنا بيان أحسراً

البدلية دون العمدات
 القائل

القول

لان موجب العمد هو الذي يتعلق به حق الورثة لما ان ليس ولا فساد كما اذا اوصى باعادة ارضه اما الخط فهو موجب للمال حتى الورثة يتصل به فيعتبر من المثلث
 قال واذا قطعت الورثة يد رجل فزوجها لغيره فماتت عليها ميراثها وحل ما عليها الذي بين كان خطأ وان كان عمدا ففي مالها وهذا عند
 المصنف مستقر لان العفو عن الميراث اذا لم يكن عنواها لم يحد منه عنده فالزوج على الميراث لا يكون تزوجا على ماله ومنه قوله القطع ان كان على يكون تزوجا
 المصنف في الطرف هو الذي يملك الاصل في الميراث لا يملك الاصل في الميراث لان الزوج كان في الميراث ما بين الميراث من الميراث والميراث في الميراث

فكذلك قطع خلاصه الميراث في الحكم بانه لا يرب ان حكم المسكنه انما هو من جنس جوارها واذا كان الجواب في لفظ الجامع المصنف خصوصا
 بصورة العوكيت يردن جرد اطلاق وضع المسكنه اشترى في الحكم اذ لو اذن ذلك اشترى كما في الحكم المستفاد من الجواب وقوله في مال الميراث
 عن ذلك لا سمالة فلا يردون للاشترى كقطع فميراثهم قول المصنف اذن بذلك اطلاقه في قوله لان موجب العمد القود ولم يتعلق به حق الورثة لما ليس
 بنال قال في العنايه في ميراث وهو ان القصاص موروث بالاتفاق فكيف لم يتعلق به حق الورثة ثم قال والجواب عن هذا ان المصنف نفى تعلق حق الورثة
 به لانه موروثا ولا الثاني بينهما لان حق الورثة انما يثبت بطريق الخلافه وحكم الخلف لا يثبت مع وجود الاصل والقياس في المال ايضا ان لا يثبت
 فيه تعلق خصم الا بعد موت الموروث لكن ثبت ذلك شرعا قوله عليه السلام لا تبع ورثك اغنيا فغير من ان تدرعمه عاله يتكفون ان من تركهم
 اغنيا انما يتحقق بتعلق ميراثهم بما يتحقق به الغنى وهو المال فلولا تعلق به لغير ميراثهم في ميراثهم عاله يتكفون الناس القصاص ليس بال فلا يتعلق به لكنه
 انتهى اقول في تقرير البحث المذكور خلل فاحش وفي تحريره الجواب المزبور التزم ذلك اما الاول فلا يسيح في اول باب الشهاده في القتل ان القصاص
 يثبت لورثه انقتل اتيه ولا بطريق الوراثه من المقتول عند ابي حنيفة واما عند ما يثبت للقتل اتيه اثم يتصل بموته الى ورثته بطريق الوراثه
 كالدين والديه فقول ان القصاص موروث بالاتفاق كذب صريح وقدم نظيره من صاحب العنايه في الفصل السابق ويثبت بطلانه هناك
 ايضا فتذكر واما الثاني فلا بد لم يقع لغير من فيه لكون القصاص غير موروث من المقتول عندنا ما لنا الا انما لم يبق سبب الكلام فيه على وجه يشعر به في قوله
 بالاتفاق الا يرى الى قوله في خاتمه والقصاص ليس بال فلا يتعلق به لكنه موروث قوله اما الخطا فهو موجب للمال وحق الورثة يتعلق به في ميراثه

ب

قال جهور الشرح فان قتل القاتل واحدا من العاقلة فكيف جزا الوصية جميع الثلث هنا حتى صح في نصيب القاتل ايضا مع ان الوصية لا تصح لقاتل
 قلنا انما جز ذلك لان الجرح لم يقتل وصديت لك بثالث الدية وانما خاضعة الميراث بعد سبب الوجوب فكان متبرعا مبتدئا وذلك جائز للقائل الميراث
 انه لو وهب له وسلم جازا انتهى كلامهم واورده بعض الفضلاء على قوله الا يرى انه لو وهب له وسلم جازا بان قال فيه بحث لان الهبة في المرض في حكم الوصية
 على ما يسيح في كتاب الوصية انتهى اقول ان اراد ان التبرع في المرض في حكم الوصية من كل الوجوه فهو منوع الا يرى ان الهبة مفقود في الوصية مفقود
 معلق بالموت كما صرح به وان اراد انها في حكم الوصية في بعض الوجوه لكونها مقبولة من الثلث ونحو ذلك فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يصح
 هبة الجرح للقائل كعدم صحة وصيته له فلا يجزى قدما فيما ذكره الشرح في تنوير جوارهم قوله ثم اقطع ان كان عمدا يكون نذرا وتزوجا على القصاص
 في الطرف وهو ليس بالاصح مما قال جازا من شرح فان قيل القصاص لا يجزى في الرجل والمرأة في الاطلاق فكيف يكون في الزوج على القصاص في القصاص في القصاص
 لاطلاق قوله ثم الجرح تصالح لانه لا يستفاد بقيام تفاوت المانع وهو يزوج في الرجل والمرأة انتهى اقول في الجواب نعم لان اطلاق قوله الجرح خصا
 به في قوله فانما القصاص من الرجل والمرأة لا يكون في المثلث لا يتصور في القصاص من هذا اذا قطع جرح رجل من غير فصل القصاص لعدم مكان اعتبار المانعة
 وقد حقق المصنف هذا المعنى في اول باب القصاص فيما دون القتل بصدرا لا استدلال بقوله تعالى والجرح قصاص على وجوب القصاص في قطع
 يد غيره عمدا من الفصل وقد تقرّر بقيامه انه لا ممانعة بين الرجل والمرأة في الاطلاق فلا يندرج في قوله تعالى والجرح قصاص ولكن سلم ذلك لزم
 ان يتقضى الجواب المذكور باذا قطعت المرأة يد رجل فزوجها على يده فاقصر القصاص فانه تصح التسمية فيه ويصير ارش اليد وختمته ورجعها
 بالايجل صحح به الشرح قاطبة في اول نزه المسكنه وجره جماعة منهم الى الامام طاهي خان والامام المحبوبي وقالوا اشار الى المصنف بقوله ثم مات

ب

واذا سري تبين انه قتل النفس لموتيا وله العفو فحاله يدوم في ما لا احد له القياس بسبب القصاص على ما بيناه واذا وجب لعالم المثل عليها الدية تقدر المقامه
 ان ناعى السوا والى من غلله يفضل له على الودعة وان كان في الودعة طيبها واذا كان القتل خطا يكون تزوجها على ارش الية اذا سري الى النفس بين انكلا ارش الية وان
 معد وغيره يجر المثل اذا تزوجها على الية والاشق فيها لا يتقاضا الا ان الية تحجب العاقلة في المثل والمثل حال تزوجها على الية ما يحدث منها اهل الجناية في ثوبات
 ذلك القطع عند ثوبتها مثل ان تزوجها على القصاص لا يصح غير المثل على ما بيناه صفا كما اذا تزوجها على غير ارض ولا اشق عليها الا ان المثل لا يصل القصاص عند مقتضى سقوطه
 بجهة المهر فيسقط اصلها اذا اسقط القصاص بشرط ان يصير الا فانه يسقط اصلها ان خطا بر فروع العاقلة من مثلها او يهرثك فارتفع نصيبها لا يخرج على الدية وهي
 قسط مهر الا ان يثبت بعد مهر المثل من جميع المال اذ هو يرضى من الموت التزوج من الجارية الاصلية ولا يصح في حق الية على مهر المثل اذ هما باه تكون وصية ويؤم من على
 الية وتكون غنا من المثل ان تزوج عليها بموجب جبايتها وهذه الزيادة وصية لهم لا يهرث من الية الا وصية لها فلهما بسوا بقية فان كانت محجزة عن الثلث سقطت وان تزوج بسقط

ولو كان الموجب الاصل هو القصاص في العدا الواقع بين اطراف الرض والمراة ايضا لزم ان يكون التزوج في صورة الاقتصار ايضا تزوجا على القصاص لزم
 ان لا يتم باصر جوا من صفة التسمية ولزوم الارش مهرها بالاجماع في تلك الصورة كما لا يخفى وقال صاحب العناية وتماج الشريعة فان قيل الجواب في
 الاطراف بين الرض والمراة هو الارش والرض الية معلوم فهو ضامته دنيا فما المانع عن ان يكون هو المهر قلنا ارش الية ليس يتعين بجواز ان يكون
 خمسة ايات وهرم فيكون محجولا فيجب مهر المثل انتهى اقول في جواب هذا السؤال ايضا نظرا فانه يقتضى ايضا قطعها بالتزوج على يده في صورة الاقتصار
 فان ارش الية يصير مهرها هناك بالاجماع كما صرحوا به مع تحقق الجملة الناشئة من عدم تعيين ارش الية هناك ايضا ثم اقول لو قال المصنف في
 تعليل صورة العدا ايضا من مثلتنا انه مثل ما قال في صورة الخطا واما من ان يكون هذا تزوجا على ارش الية اذا القصاص لا يجري في الاطراف
 بين الرض والمراة في العدا ايضا عندى واذا سري الى النفس تبين انه لا ارش للية وان اسمى معدوم فوجب مهر المثل بصح وكان سالما عن ان
 يرد عليه السؤال المذكوران ولم يخرج الى جوابها المذكورين في المشرح المتكفين كما بيناه اتفاقا قوله واذا سري تبين انه قتل ولم يتناوله المصنف

فوجب الدية قال في النهاية فان قلت لم يجب القصاص هنا على المراة مع ان القطع كان عمدا وهو قتل من الاستبراء فانه لما مات ظهر ان الواجب
 هو القصاص وهو لم يجعل القصاص مهر لان القصاص لا يصلح مهر الا لليس بال والمهر يجب ان يكون بالاولا لم يصلح القصاص مهر
 كما انه تزوجها ولم يذكر شيئا وفي القصاص هكذا بنات قلت نعم كذلك الا انه لما جعل القصاص مهر اجبل ولايته استيفاء القصاص للمراة ولو لم
 المراة القصاص انما يتوفى عن نفسها بنفسها وذلك محال فان الانسان لا يمكن من استيفاء القصاص عن نفسه لنفسه لان الشخص الواحد لا يصلح
 ان يكون مطالبا للقصاص ومطالبا به فسقط القصاص لاستحالة الاستيفاء وهو قط القصاص بقى الشكل بلا تسمية فيجب مهر المثل كما اذا لم
 يسم اتمه انتهى اقول لا السؤال شي ولا الجواب اما الاول فلان وجه عدم وجوب القصاص هنا على المراة ظاهر من قول المصنف والقياس
 ان يجب القصاص على ما بيناه فانه اشارة الى ما ذكره فيما قبل من ان وجوب الدية هنا دون القصاص على موجب الاستحسان فان صورة
 العدا ورثت مشبهة وهي وارثه لفقود طرف من محل السؤال من لية عدم وجوب القصاص هنا على المراة واما الثاني فلان القصاص الذي اجبل
 مهر اجبل ولايته استيفاء للمراة انما هو قصاص الية دون قصاص النفس كما نفع عن قول المصنف فيما قبل يكون هذا تزوجا على القصاص
 في الطرف واذا سري تبين انه قتل النفس فلم يتناوله ولاية المراة للعلة التي ذكرها المصنف في عدم تناوله العدا الذي يثبت التزوج بقية

السؤال عن وجه عدم وجوب قصاص النفس على المراة بعد ان تبين ان قطعها صارت قتل النفس واما ما ذكر في الجواب المزبور انه لم يجعل احد ولايته
 استيفاء قصاص النفس للمراة قط حتى يلزم من وجوب قصاص النفس لهما استيفاء القصاص من نفسها بنفسها قوله واذا كان خطا
 عن العاقلة من مثلها ولم يترك وصية قال صاحب العناية والنسائية في شرح هذا المصنف قوله يرفع عن العاقلة مهر مثلها اى قدر مهر مثلها قوله
 ولم يترك مترك من يهين وللعاقلة ثلث ازاو على مهر المثل الى تمام الدية يكون وصية انتهى اقول في التفسير الثاني خلل فان المصنف فصل فيما
 حال الزيادة على مهر المثل وجعلها صورتين حيث قال فان كانت تخسرج من الثلث يسقط وان لم تكن تخسرج يسقط لثمة وعلى ذلك التفسير يلزم
 ان لا يتناول الكلام المصنف ههنا الصورة الاولى من الصورتين اللتين ذكرهما فيما بعد فان ما يكون وصية لهم في الصورة الاولى منها جميع
 ما زاد على مهر المثل الى تمام الدية لثمة فقط كما لا يخفى وقال صاحب الفاية قوله يرفع عن العاقلة مهر مثلها اى قدر مهر مثلها قوله ولم يترك مترك

وقال ابو يوسف في كتابه في الجواب عن اذا تزوج احدكم ابنة ابيه لان العقود البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 فقلت ان القرض المسمى من ارضه انما كان في غير وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 من ان يثبت وان يثبت في وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 يد من القسطه حال من قبله في وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 لان سخر الكائنات من غير ان يثبت في وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 اصابتها لا يثبت في وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 الحال لا يثبت في وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 خلاف ما ذكره في وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 ولو لم يثبت في وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 الطرفان في وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 ليس في وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك
 ولا في وقت القسط او في وقت القسط البهية هي ما يثبت من جهات متفق جواهرها في الفصلين قال ومن قسطت يد فاقضت اليك

من اجبتي اقول مال تبار ايضا ما ذكره صاحب السناية والنعاية وان كانت العبارة مغايرة في التفسير الثاني فانه لما بين ما ترك المبيت في قوله انك امر
 المبيت بقوله من الدية تعين ان مراده ثلث الدية في وعليه مثل ما يدعى ما ذكره من ان يجوز ان يخرج كل الدية من ثلث مال المبيت فيلزم ان لا يتناول الكلام
 المصنف هنا على التفسير الا بوجه اقول في كلام المصنف هنا احتمال آخر وهو ان يكون معناه وللعاقلة ثلث ما ترك المبيت من جميع ما وصية المبتدئ وال
 الصورتين الاثنتين في التفسيرين معالان جميع مال المبيت يشمل الدية وغيره فيجوز ان يخرج الدية كلها من ثلث جميع ما تركه المبتدئ ايضا ويجوز ان يكون
 ثلث جميع ما ذكرنا او على مرثلهما من الدية بن جوزان يكون اكثر من كل الدية فلا يصح حينئذ قوله وصية لان ما يكون وصية للعاقلة انما هو مقدار
 ما زاد على مرثلهما من الدية بما غير وبالجملة عبارة المصنف هنا ليست بخالية عن المقصود في افادة تمام المراد كما لا يخفى على ذوي الرشاد وقالوا في
 تحرير المقام ما ذكره صاحب الوقاية حيث قال وفي الخطا وقع عن العاقلة مرثلهما والباقي وصية لهم فان خرج من الثلث سقط والا سقط ثلثها
 انتهى ما في قوله وقال ابو يوسف ومخرج كذلك اجواب فيما اذا تزوجا على اليد لان المقصود عن اليد عرفها بما يحدث منه عند ما تفتق جواربهما في
 اى في الزوج على اليد بعد ثلثها او على البنية كذا قال جمهور الشراح وهو الصواب وزاد صاحب النعاية على ذلك شيئا
 في شرحه حيث قال معنى التزوج على اليد اذا كان القطع خطأ في التزوج على اليد وما يحدث منها او على البنية انتهى وتجب الشرح انتهى اقول
 وواك بشي اذا لا وجه لتقدير القطع في الفصل الاول بالخطا فان الظاهر من كلام المصنف هنا ومن قوله فيما سبق ولو كان القطع خطأ تقدر اوجه
 المعنى فيه الوجوده وفاقا وخطا وكذا ما ذكر في عامة الكتب من المتن والشرح ان يكون الجواب عند جهاتي العمود والخطا في الفصلين سواء وقد
 صح به هنا صاحب النعاية نقلا عن شرح اجماع الصنف حيث قال فاما عند جهاتي الجواب فينبغي العمود والخطا كما يجواب فيما اذا تزوجا على القطع وما يحدث
 منه او على البنية لما ذكر في المسئلة المتقدمة كذا في شرح اجماع الصنف انتهى قوله ومن قلعت يد فاقترض ليس اليد ثم مات فان قيل المتقصد من
 صاحب النعاية ولم يذكر اذا مات المتقصد منه من القطع وحكمه الدية على عاقلة المتقصد وعند ابى حنيفة ربح وعند ابى يوسف ومحمد والشافعي لا شيء عليه
 ما سيجب انتهى اقول هذا الكلام من هنا كلامه من التحصيل لانه ان كان مقصوده من مواخذة المصنف بان ترك ذكره في الصورة مع كون ذكره ايضا
 ما يسم فلا وجه له اذ قد ذكره ايضا فيما بعد وان كان مقصوده من مواخذة المصنف انه لم يذكر تلك الصورة بنا مع كون معنا ان تذكره في ظاهره كمن كان
 تلك الصورة من قبيل استيفاء من له القصاص في الطرف كما صح في الكتاب فيما بعد وما نحن فيه من قبيل استيفاء من له القصاص في النفس والمال
 المسئلة المتصلة بما نحن فيه من قبيل استيفاء من له القصاص في النفس ايضا كما ترى ذكره المصنف عقيبا لا تخريبية واذا تركك الصورة عنده وان
 المقصوده منه مجرد بيان حكم تلك الصورة ايضا دون مواخذة المصنف بشي فلا فائدة في ذلك بين العصب حكما فيما سيجب غسلا او لا فيلغو بيان
 ذلك الشارح هنا قوله ونحن نقول انما اقدم على القطع فلما من ان حقه فيه وبعد السرية تبين في القوله كمن يبرأ عنه بدون العلم به قال صاحب
 والايصلح وفيه اشكال لما مر من صورة العفو كمن في سقوط القود ولا نسا تورث شبهة وبذلك تسكون في سقوطه فيما اذا عفا عن القطع ثم مات من ولم
 يلتفتوا الى المتقدمة القائلة انه لا يكون ميراثه بدون العلم به انتهى اقول جوابه ان قد تغير عندهم ان شبهة مقبولة دون شبهة اشبهت فيها تخريبية
 الابرا من النفس شبهة الاشبهة لان الاقدم على القطع لا يقتضي الفسخ ما رواه راسا لما زان ابنتي القتل ايضا بعد القطع كمن له القود يستوفى طرف
 من عليه القود ثم تبت له شبهة فممن الظاهر ما رأى القطع لا يقتضي الابرا عنه ايضا لما زان ابنتي القتل ايضا بعد القطع كمن له القود يستوفى طرف

الاشبهتين

من

وهذه الاختلافات والاشعار في الأصل في الفصل بعد فلا يزالوا قائدا قال وإذا اقر بطلان كل واحد منهما اذ قل فلا اقل الذي استقام
 جميعا فلو ان حقتلها ما كان شهدا على رجل اذ قل فلا يشهد الخرون على لغيره بقوله وقال اولى قتلها جميعا بطلان كل واحد والفرق ان اقرار الشهادة يستلزم اقرار
 منها وجود كل القتل ووجوب النقصان وقد حصل التكذيب في الاول من المصلحة والى الثاني من الشهادة فلهذا في تكذيبه للمصلحة للفرق في معنى ما اقر به ولا يجل ان
 في الباقي وتكذيب الشهود له الشاهد في بعض ما شهد به يبطل شهادته لصلواته لان التكذيب يفسد شهادته فيمنع منه القبول ما مضى للقول لا يمنع صحة الاقوال

باب في احتمال رحالة القتل

قال ومن رمى مسلما فارتد لم يجرى اليه والعياذ بالله شروقه السهو فيصلى الامة اليه عند البس حنيفة روح
 ينبغي ان يقبل شهادتهم لانهم ان صدقوا اتفق القضاة بهذه الشهادة لاختلاف سوجب السبب والعصا وان كذبوا صاروا ائمة وشهادة الناس في القتل
 فقال في جوابه انهم صلوا العالمين باذنه بالسين لكنهم قتلوا لاندري اختاروا حصة السر على القاتل ورسوا اليه بالاجابة وحصل كذبهم فيها مستورا حتى
 لما جازى الحديث ليس كذب من يطلع بين اثنين فاولم يكذبهم بهذا المكونة فقتل شهادتهم وهو معنى قوله اولوا كذبهم ظاهر او روى باطلا قد اسع
 بظاهرا وصدقوا كذب انتهى كلامه اقول فيه نظر اولادنا ذكره على وجه الاستحسان اصلا حتى يركب المصنف له فخره نبره الضيق وذلك لان ما ذكره
 من انه وصدق سورة ان صدق الشهود وهو يعني ما ذكره المصنف في وجه القياس في نبره المسئلة وقد حصل الجواب عنه في وجه الاستحسان الذي
 ذكره من قبل لان توضيحه انه لم يكن بشهادة واحد منهم بالقتل والشهادة الاخر منهم بالقتل بالآخرى حتى يتحقق الاختلاف بينهم في الشهادة كما
 اختلاف الفصل باختلاف الماتر بل كانت شهادة كل واحد منهم بقتل مطلق والمطلق ليس بمن ولذا وجب العمل به كما عرفت في اصول الفقه فيصلى على
 المستيقن فيجب اقل مو جبه وهو الذي يحصل الاتفاق بينهم من نبره الوجه فلا يتوجه ان يقال ان صدق الشهود واقنع القضاة بشهادتهم لوجه الا
 يشك في قول المصنف في تأويل نبره الكلام فلا يشك في الاختلاف بالشك ما يكون مراده بكلامه نبره الجواب كما ذكره هو لا والشرح اذ يكون
 حاصل الجواب حينئذ اختيارا منه كما ذكروا ومنع منقته نبره على تأويلهم كذبهم باوردني الحديث فلا يبقى الاحتياج اذ ذك الى قوله فلا يشك في الشهادة
 بالشك بل لا يكون له مساس بالجواب المذكور فيلزم ان يكون لغوا من الكلام والحق عندى ان قول المصنف ولانه يحل اجماله في الشهادة الى نبره
 وجه آخر للاستحسان يظهر تقريره وطبقه للتمام باو في تأمل صادق يخرج منه الجواب عن وجه اخر للقياس في نبره المسئلة المذكور في الكافي وهو ان
 بالوجه المذكور فخذ من الشاهدين فلا تقبل قوله ونبره في معناه قال جمهور الشرح اى ستر الشاهد على المشهود عليه في معنى اصلاح ذات البين كما
 كان والعفو مندوب اليه هناك ان الاصلاح مندوب اليه هناك وكان ورود الحديث هناك ورودها هنا انتهى اقول فيه بحث لان المندوب
 اليه في باب القتل انها هو عفو اول القتل دون عفو المشهود وكيف ولو كان العفو في المشهود وكان الافضل لهما ان لا يشهدوا راسا بما يتعلق
 بالقتل كما في الحدود فليزم ان لا يوجب الباعث على ارتكابهم الكذب في شهادتهم المذكورة هنا بخلاف اصلاح ذات البين فانه قد يتوقف
 على ارتكاب الكذب في شخص الكذب هناك وقصد بعض الفضلاء توجيه كلامهم فقال ينبغي ان يكون المراد بالعفو رد القصاص والافوتلوا الجواب
 فحيث لا وجب للقصاص لا عفو عنه ثم قال والاطران قد اجمع ان استر مندوب اليه حتى اقول يريد على توجيهه ايضا ان يقال لو كان ورود
 القصاص من غير شبهة مندوب اليه وكان دروه جائزا للمشهود لهما ان عانوا القتل بما جرح حدها كان عليهم ان لا يشهدوا بالقتل اصلا فلا يوجب
 ما يسوغ ارتكابهم الكذب في طريق شهادتهم المذكورة هنا ثم ان ورودها على قاعة اظهر هنا اظهر ان لو كان ستر القصاص مندوب اليه كان كذا
 للمشهود وان يستروه طرأ بان لا يشهدوا بالقتل اصلا كما في المحذور فلا وجه لارتكابهم الكذب قطا بل ترشد قوله فلا يشك في الاختلاف بالشك
 قال في العناية يعنى اذا اتم ان يكونوا العالمين واملوا وامل ان لا يكونوا كذلك وفتح الشك والاختلاف لا يشك بالشك انتهى اقول ان
 يقول كما لا يشك في الاختلاف بالشك لا يشك في الاتفاق بركب ايضا ومن شرط قبول الشهادة اتفاق الشاهدين فاذا لم يشك في الاتفاق فكيف
 يتصور القبول ثم بر قوله غير ان تكذيب المقر في بعض ما اقر به لا يبطل اقراره في الباقي وتكذيب المشهود والشاهدين بعض ما شهد به يبطل شهادته
 اصلا قال صاحب العناية يعنى نبره المسئلة اذا اقر كل واحد منهما بالقتل فعدا قتل واحد منهما بالاختلاف بجميع انفسهم قد صدق الرجل واحد

قيل

الكتب

القول

وكان لا يفتي عليه كغيره بل لا بد من حجة قطعية في نفسه فيكون بمنزلة الراعي في حجة كماله ابراهيم بعد الحج قبل الموت ولما اذعن الضمان بلفظ هو الراعي اذ
 لفتن من بعد ميتة بحالة الروح الذي اليه فير ما تمتم وتعد لا يتبدل حاله الذي في الحول حتى يحرم برودة الراعي من حاله وكذلك في حق الكذب حتى صار بعد
 الحج قبل الموت والفضل ان كل واحد من القوم سقط للشبه بوجود الية وتوسم اليه وهو من فاسم ثم وقع به السهم فلا شيء عليه فوقع جميعا وكذا اذا
 رجع من فاسم كونه الحج مما انقضت وجب للضمان عدم تقبل الحول لا يتقبله جبال الصيد وتتم مقوماته ذلك قال الراعي عبد المنعم قوله ثم وقع السهم به لعله
 انما هو في حجة كونه الحج مما انقضت وجب للضمان عدم تقبل الحول لا يتقبله جبال الصيد وتتم مقوماته ذلك قال الراعي عبد المنعم قوله ثم وقع السهم به لعله
 يتقبله في حق قتل المالك كمنفعة التي اقبل المالك في حجة كونه الحج مما انقضت وجب للضمان عدم تقبل الحول لا يتقبله جبال الصيد وتتم مقوماته ذلك قال الراعي عبد المنعم قوله ثم وقع السهم به لعله
 اتلاف بعض المال انما يجب الضمان للمولى و بعد السراية ولو وجب شيء لوجب للعبد خصمير النهاية مخالفة للبدلية

بالتلاف لبعض النفس المتعاصم يجب بالمال في بعض كما يجب بالمال اكل فلهذا كان ان قيلنا وانما في الشهادة ظمنا كذبك فربق في بعض الشهادة
 شهادته في الكل انتهى وقال صاحب النهاية في بيان صورة الاقرار لما اقول واحد منها بكل اتم صدق المولى بقوله قلتما كل واحد منها في نصف القتل
 والكذب في نصف ما اقر به لا يبطل الاقرار الكاذب في كل ما اقر به يبطل الاقرار لانه حينئذ يكون رد الاقرار والاقرار يرتد بالرد انتهى اقول نزا
 الشرح والبيان من ذلك انما لا يصح لما عرفت من ان القتل لا يجزئ عن كليهما فيصير اكلان لعين النفس ونصف القتل كما زعموا في حجة
 مني المقام وايضا قد مر ان الاصل عندنا فيما اذ قتل جماعة واحد من كل واحد منهم فاقض بوجوه الكمال ومبدأ الاعتبار بحصول تماش بين الجماعة والواحد
 فيجب القصاص على اثنين فكيف يصح القول بوجوب القصاص بالتلاف لعين النفس ونصف القتل كما هو اللازم فيما نحن فيه على مقتضى تفسيره بوجوه
 ان حضي المقام هو ان كل واحد منها اقر بالقتل بانفراده وقد صدق المولى كل واحد منهما بقوله قلتما جميعا في بعض ما اقر به وهو اتمس وكذب في حجة
 الآخرة هو انفراده فلهذا يقتضيه ان تكذب المقر في بعض ما اقر به لا يبطل اقراره في الباقي يواخذ كل واحد منهما باقراره بالقتل فلولي ان يقتلها جميعا
 وان لم يرد انفراد كل واحد منهما بالقتل ويصير كما اذ قتل جماعة واحد من كل واحد منهما حيث يقتصر من جميع ما عرفت بمخلاف صورة الشهادة كما بينت في الكتاب
 باب في اعتبار حال القتل لما كانت الاحوال صفات لذهمه فاذكروا بعد ذلك نفس القتل وما يتعلق به كذا في الشرح قوله وقال الاشعري عليه لانه

بالارتداد سقط قعود نفسه فيكون بمنزلة الراعي عن موجبه قال في النهاية الا ان ابا حنيفة رجع بقول ان قوله لانه بالارتداد صار سيرا من خان ارجع
 غير صحيح لان في اعتقاد المرتدان الردة لا تبطل القوم كيف يصير سيرا من خان اجماعا كذا في اجماع الصنفين القاضي في حان والتراشي واليهوي انتهى
 اقول لانه ان يقول في الجواب عن انما لا يرد بالارتداد في قولنا انه بالارتداد صار سيرا حقيقة الارتداد بل يريد بذلك الارتداد وكلمة لانه بالارتداد ولما سقط
 قعود نفسه ثم ما سقط عنه معنى لان ما لا تقوم الا بالارتداد في الشرح فصار في حكم الارتداد شرعا مساويا لما سبق اعتقاده اذ لم يبق له من حيزه
 قوله فيكون سيرا للراعي عن موجبه على قوله لانه بالارتداد واستقط قعود نفسه يرمى ما ذكرناه قوله وقول ابي يوسف مع ابي حنيفة رجع قلت لعن يرد
 المستحق ههنا على قوله سيرا لانه حيث لم يبق له من حيزه فصار سيرا في حيزه على قوله وقول ابي يوسف مع ابي حنيفة رجع قلت لعن يرد
 وخبره وقول ابي يوسف مع ابي حنيفة رجع هو ان قل ابي يوسف رجع مع ابي حنيفة رجع في حيزه على الروايات لان القريب

ابا الليث وذكر قول ابي يوسف مع محمد بن شرح اجماع الصنفين في حيزه على الروايات لان القريب
 في غاية البيان فلو قال احنف في اول مسئلة عند ابي حنيفة رجع و ابي يوسف رجع مع ابي حنيفة رجع في حيزه على الروايات لان القريب
 الاستدلال بانه في حيزه على الروايات وان اختلفا عند كونه قول مع ابي حنيفة رجع قوله ولما انه يصير قاطنا من وقت الذي لان فعلا الذي
 وهو ملوك في تلك الحالة في حيزه على الروايات لان القريب اياه قيس الاصابة لان ضمان القيمة انما يتصور فيما هو مال متقوم ولما اقر المولى بالارتداد
 ان المولى اليه خرج بالارتداد من ان يكون محصو ما صار سيرا من خان اجماعا كذا في اجماع الصنفين القاضي في حان والتراشي واليهوي انتهى
 عليه ضمان قيمته للمولى انتهى اقول في وجه الفرق نظر لان الاتفاق وان لم يبق الا ان ياتي في كونه ليس بالاستقواء في حيزه على الروايات لان القريب
 ايضا سيرا من خان قيمته المولى اليه باعتقاده اياه قيس الاصابة لان ضمان القيمة انما يتصور فيما هو مال متقوم ولما اقر المولى بالارتداد
 من ان يكون بالاستقواء فصار سيرا من خان اجماعا كذا في اجماع الصنفين القاضي في حان والتراشي واليهوي انتهى

المعنى بل الاصابة ليس بالتلامشي لانه لا اثر له في العمل اما قلت انهما في الاصابة فيه للاجبية ضامن فلا تخالف النجاسة واليهما يجرى حتى يتصل به ولو كان في الغنا
 في وجوبه نظر الى حال الاصابة فكيف عليه ما حققناه قال خرج مني جيب بالرمي فما وجد في وجهي السهم فلا شيء علي الا اني كنت اعتبره حلالا
 الرمي وهو صياحه الدم فيها وادار يجرى من صيدا ثم اسلم فروعقت لثوية بالصبي لم ينزل وان رماه وهو مسلم فله صيد العياذ بالله لانه اعتبره حلالا
 في حق الحمل هو صيد الرمي هو الذكاة فتتبدل لاميتها ان شاء الله عند ولوه في الحرم صيد الفحل وقتها لو صيد فيه لجزاه وان رمى حلالا صيدا فحرم فلا شيء عليه
 لان الضمان انما يجب بالتعمدي وهو ذكاه في حال الاحرام وفي الاول هو حرم وقت الرمي في الثاني حلال فلها انقضاء والله اعلم بالصواب

كتاب الديات

قال وفي شبه العودية مغلظة على العاقلة وكفارة عن القاتل وقد بيناه في اول البنائيات
 بالاجل كما صح عليه فلم يكن الامر كذلك فيما نحن فيه ثم ان صاحب البنائيات بعد ان ذكر الفرق المزبور من قبيل اليه يوسف قال ومن هذا الميزان بان
 يتر وقت الرمي الا في صورة الاستداد انتهى اقول ليس نداء بديلا مع كونها ظاهرا للفناء واولم يعتبر ابو يوسف في وقت الرمي في صورة الاستداد اتمام
 منه القول بان صار بالاستداد مبرئ من الضمان فان الابرار انما يصح بعد انقضاء السبب مخالفت لما صح به كبار المشايخ في شرح الجامع الصغير كما ذكر في اجتهادنا
 ودرج الدراية فانه قال في النسيئة وما يقولون ان يقول الى حفيضة رة في ان استبرئ في حالة الرمي ولندا وانقضاء في هذه المسئلة يعني السائل لا يستبرئ في
 وظاهره بان الا ان الرمي الذي في مسئلتنا لما ارتد صيرته بالراشي عن الملية بان خروجه نفسه من ان يكون مصوما وفعله متبرئ استعاطاه كما اذا ابرأ المقتول
 منه الغاضب بافتق ان غضوب على ما ذكرنا الا ان ابا حنيفة يقول ان قولها انه بالارتداد صيرته من ضمان ابنائه في صحيح لان في افتق المبرئان
 الردة لا تبطل التقوم فكيف يصير مبرئا من ضمان ابنائه كذا في جامع الصغير تعاضى خان والتمتراشي والهجولي وقال في شرح الدرزية وصاحبنا
 حالة الرمي كما في هذه المسئلة وكذا مسئلة الرمي على يابجي وكذا في مسئلة الرمي ثم تحبس وكذا في مسئلة الهرم على ما يجي الا انها يقولان في مسئلة ان رة
 مسلما فارتدانه بالارتداد يصير مبرئا للرمي عن الضمان ولندا قال يصير بالارتداد مبرئا والابرار انما يصح بعد انقضاء السبب و ابو حنيفة رة يقول
 بالارتداد لا يصير مبرئا لان في افتق المبرئان الردة لا تبطل التقوم فكيف يصير مبرئا من ضمان ابنائه كذا في جامع حاضي خان والتمتراشي والهجولي انتهى
 قوله ان الرمي قبل الاصابة ليس باطلاق شيء لانه لا اثر له في العمل اقول لتوجه من تيوهم ان نداء الكلام هنا فيما قاله في صدره وليعلم ان رة يصير مبرئا
 من وقت الرمي فان اقتتل لا يتصور بدون اطلاق شيء من المقتول والجراب ان حتى مات في صدره وليعلم ان رة يصير مبرئا القاتل من وقت
 الرمي من جهة استناده والحكم الى وقت الرمي عند الاتصال بالمحل وقد اشار اليه صاحب البنائيات بقوله هنا وانما انقلب الرمي عند اطلاقه عند
 الاتصال بالمحل بطريق استناده والحكم الى وقت الرمي فانه جرد من ذلك الوقت انتهى

منه

كتاب الديات

قال الشرح ذكر البنائيات بعد البنائيات ظاهرا لما استبرئنا ان الدية احدى موجي البنائيات في الاودي المشربين صيانة لكن القصاص اشده صيانة فتم
 انتهى اقول يرد على ظاهره انما يقتضى ان يذكر الديات في كتاب البنائيات كالتصا من بان يوضع لكل واحد منها باب مستقل من كتاب البنائيات
 لكون كل منها موجبه البنائيات لان جعل الديات كتابا علمية كما هو الواقع في الكتاب الجواب ان تصودرهم بنائيات جوهناستة وكذا
 بعد ذكر البنائيات وهذا المقصود يحصل ما ذكره قطعنا واجعل الديات كتابا علمية دون باب من ابواب البنائيات فله وجه آخر لم يذكره اصالة
 وهو انه لما كثرت مسائل الديات ومباحثها تحقت ان يجعل كتابا علمية لكتاب الطهارات بالنسبة الى سائر شروط الطهارة وكتاب لصوره
 بالنسبة الى سائر انواع البسج ثم اعلم ان ما وقع في الكتاب وضع القدوري في مختصره واما الشيخ ابو الحسن الكوفي فقدم في مختصره كتاب الديات
 على كتاب البنائيات و الشيخ ابو جعفر الطوسي قدم القصاص على الديات ولكن جعلها في كتاب واحد وترجم الكتاب بكتاب القصاص الديات
 والادام مجرد اشارة وذكر احكام البنائيات في كتاب الديات ولم يسم كتاب البنائيات اصلا لان طهارة احكام البنائيات هي الديات فان اقتصاص
 لا يجب الا بالعمد لبعض والدية يجب في شبه العمدة وفي الخطا وفي شبه الخطا وفي اقتل بسبب وفي اعماله ايضا اذا لم يكن فيه شبهة فخرج جانب الدية
 في نسبة الكتاب اليها ثم ان البنية مصدر فذي القاتل المقتول اذا اعطى وليه المال الذي هو بدل النفس ثم قيل لئلا يخلط بالدية نسبة اليها

قال وكفارة من رقبته مؤمنة بقلبه تعالى فخره رقبته مؤمنة الآية فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين لهذا الضر
ولا يلزم في الاطعام لانه لو ربه مخصص والمقادير تعرف بالتوقيف ولا يدخل المذموم في كل الواجب بمجرد الغناء

كما ذكر في المغرب عاتة الشروح قال في انما سوس الدية بالخرق المتين جميعا واجبة فان لم يجد في الصلح ودبت اقتبس ادية ودية اذا اطلقت ودية
في الكافي الدية المال الذي هو بدل النفس والارش اسم للعاجب على اودون النفس انتهى اقول الظاهر من هذه المذكورات كلها ان يكون الدية مختصة بما
بدل النفس وينافيا بما يبيح في النفس الا ان في المازن الدية وفي اللسان الدية وفي الذكر الدية وفي الفتحة الدية وفي شعر الراس الدية وفي ارجل
الدية وفي العينين الدية واليه بن الدية وفي الرطين الدية الى غير ذلك من المسائل الذي ابلقت الدية فيها على ما هو بدل ما دون النفس كذا ما ورد في
الحديث وهو ما روى سعيد بن اسيب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لعرو بن زمزم رضي الله عنه كما سياتي فالظاهر في تفسير الدية ما ذكره صاحب الكافية اخرا فان بعد ان ذكر
الكتاب الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعرو بن زمزم رضي الله عنه كما سياتي فالظاهر في تفسير الدية ما ذكره صاحب الكافية اخرا فان بعد ان ذكر
ما ذكر في المغرب وغيرها الشروح قال والدية اسم لثياب يجب بقايا الا وهي اطراف منه سمى سبالا منها تسمى عادة لانه كلما سجد في غير المحل نظر منه
الاي انتهى قوله وكفارة من رقبته مؤمنة لعله تعالى فخره رقبته مؤمنة الآية فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين بهذا النص قال صاحب الكافية
شرح هذا المقام وكفارة من رقبته مؤمنة لعله تعالى فخره رقبته مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين الآية وهو نص في كونها بالخرق
الصوم فقط فلا يجزئ فيه الاطعام لان لم يرد به نص المتأخرين بل بالتوقيف انتهى اقول ليس الشايع المذكور بحق المقام في تحريره بناء على اطلاقه
بالذكر في بيان كفارة من رقبته مؤمنة وجعل قوله تعالى فخره رقبته مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين المتتابعين وكفارة من رقبته مؤمنة وجعل قوله تعالى
فخره رقبته مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وليلا عليه فقد قصر في البيان حيث لم يذكر كون كفارة شهرين متتابعين اذا لم يجد رقبته مؤمنة
ولم يصيب في شوق الدليل حيث جعل الدليل على كون كفارة من رقبته مؤمنة مجموع قوله تعالى فخره رقبته مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين
متتابعين ان الدليل عليه قوله تعالى فخره رقبته مؤمنة وحده وانما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين دليل على القسم الاخر من الآية
الذي لم يذكر في المدعي بخلاف تحرير المصنف فانه بين كل واحد من قسمي كفارة على ترتيبها حيث قال وكفارة من رقبته مؤمنة ثم قال فان
لم يجد فصيام شهرين متتابعين واستدل على كل واحد منهما بدليل مستقل حيث قال في تعديل الثاني لئلا ينسب اسي بانزيا المصنف في قوله
فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وانما نيا قلا تعلق وهو نص في كونها بالخرق والصوم فقط ورفع عليه قوله فلا يجزئ فيه الاطعام بل كان
ما رقبته مؤمنة قوله وهو نص في كونها بالخرق والصوم وكذا ما انفرد في قوله فلا يجزئ فيه الاطعام على ان تخصيص الخمر بالصوم المذكور
في الآية يدل على نفي ما صاحبها كان ذلك قول المصنف للمخالفه وهو ليس بحج عندنا وان كان مرادنا على ما ذكره المصنف فيما بين الالآت
بالآية المذكورة على عدم اجراء الاطعام بوجوب آخرين وبقوله ولانه جعل المذكور كل الواجب بحرر القادر قوله بل لو بكل المذكور على ما روي في
قوله لانه لم يرد به نص الى آخره بعد تفرغ عدم اجراء الاطعام على ما قبله كما استدلنا ان يكون المصنف عليه اذ ذاك دليلا على المصنف في قوله تعالى
فيه الاطعام من تعيين فصله المدعي على الدليل فلا جرم يصير قوله لانه لم يرد به نص الى آخره دليلا اخر على ذلك المدعي فيجب فيه زيادة ما لم يفت
بان قياا لانه لم يرد به نص الى آخره كما لا يخفى على من له درية باساليب الكلام بخلاف تحرير المصنف فانه جعل قوله فلا يجزئ فيه الاطعام
كلما جسد لا مطلقا بالبيان على الاستقلال واستدل عليه لوجه ما حكما ترى فلا يخفى في اسلوب تحريره اصلا قوله ولانه جعل المذكور كل الواجب
بحرر القادر الشرح يعني ان الواقع بعدنا الجزاء بسبب ان يكون كل الجزاء اذ لو لم يكن كذلك لانتفى فلا يخلو انه هو الجزاء او نفي منه شيء

انما هو من المنكر على ما في الحديث من ان من لم يزل يخطئ في الصلاة لم يزل يخطئ في غيرها قال
 وهو الخطا في الخطا المذكور في الحديث من ان من لم يزل يخطئ في الصلاة لم يزل يخطئ في غيرها قال
 عشرين جزءا من كل واحد من هذه الثلثين حقيقة وان لم يزل يخطئ في الصلاة لم يزل يخطئ في غيرها قال
 قتيل السوط الصافي في مائة من كل واحد من هذه الثلثين حقيقة وان لم يزل يخطئ في الصلاة لم يزل يخطئ في غيرها قال
 لقوله عليه السلام في مائة من كل واحد من هذه الثلثين حقيقة وان لم يزل يخطئ في الصلاة لم يزل يخطئ في غيرها قال
 في علم نبيه قال كما ثبت التعليل في الاصل خاصة في التوقيت في غير ذلك لم يزل يخطئ في الصلاة لم يزل يخطئ في غيرها قال
 من القائل لما يناسر قيل قال الدنيا في مائة من كل واحد من هذه الثلثين حقيقة وان لم يزل يخطئ في الصلاة لم يزل يخطئ في غيرها قال
 قول ابن مسعود وغيره وانما اخذنا من الشافعي به لروايته ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في
 قتييل قبل خطا خماسا على نحو ما قال وكان ما قلناه اخفق فكان اليتيم بحالة الخطا كان الخطا مائة من كل واحد

وشرح من انتهى اقول ليكن هذا بالجرمان من الميراث فان جزاء القتل ايضا في الميراث... وخطا... وشبهه كما مر في اول كتاب اجنابيات مع انه ليس في اصل
 في الواقع بعد هذا، وبجزا الآية المذكورة فليتا من قوله وكذا في كل المذكور على ما عرفت يعني لو كان الغيرة المذكورة لانه موضع الحاجة الى البيان و
 حيث لم يذكر ان الغيرة لانه لا يفتقر الى البيان في موضع الحاجة الى البيان كما عرفت في اصول الفقه كذا في الشرح كذا قال صاحب
 بعد ذلك لا يقال ان السكوت لا يدل على ان المذكور كل الواجب لقول النبي عليه السلام الا ان قيل خطا الميراث في السوط الصافي وفيه ما بين
 الا بل ولم يذكر الكفاية ومع ذلك قلتم بوجوب الكفاية لانه في قول شمس وغيره بيان نبي آخر فيقول لانتم فان قال الجرحاني وجدت رواية عن صاحبنا
 ان الكفاية لا تجب في شبه الميراث في قول في كل من جوا به نظر اني الاول فلان التشبه بوجوده في مادة انقص وعدم وجوده فيما نحن فيه
 صير الى الاشتغال بالوجه الاول الذي ذكره المصنف بقوله لانه لم يرد به نص فيلزم ان لا يكون هذا الوجه الذي هو مورد السؤال دليلا مستقلا في
 ان يكون مستدكا وآما في الثاني فلان اللازم الجيب ونفع اتقن كما ذكرته في الكتاب لانه هو المورد للسؤال ولا شك ان ما ذكره في معنى على وجوب الكفاية
 في شبه الميراث ما رواه عن صاحبنا في غير ذلك فلا وجه له في الميراث لانه لا يفتقر الى البيان كما عرفت في كتاب اجنابيات في تفسير قول المصنف
 اى لو كان الصيام كل المذكور وتبينه العيني اقول ليس في كل المذكور في حق كفاية اتقن في كتاب الله تعالى انها هو تحريمه في مائة من كل واحد
 شريعتنا بعين لا الصيام وحده وانما اطلاق الكل على الصيام لكونه اجزا لاجل ذلك فيتم به الكل فامر قبح لا ياسب شرح الكتاب فالحق في
 التفسير ان يقال اى يكون ما ذكرنا من التحريم والصيام كل المذكور قوله ولا يشبه التعليل الا في الاصل خاصة لان التوقيت فيه فان قضى بالثبوت
 في غير الميراث لم يتعلل لما قلنا اقول فالحق ان يقول اذ لم يشبه التعليل الا في الاصل خاصة فينبغي ان لا يصح التمسك بالبدية من غير الاصل اصلا
 في جناب شبه الميراث وقد ذكر في اول هذا الكتاب ومن ايضا في اول كتاب اجنابيات ان موجب شبه الميراث في مائة من كل واحد من هذه الثلثين حقيقة وان لم يزل يخطئ في الصلاة لم يزل يخطئ في غيرها قال
 فحيث لم يشبه التعليل في غير الاصل لم يصح غير ما ان يكون دية في شبه الميراث كما هو المتعارف وهو المتعبر في دية وهو التعليل فكيف يتم قول المصنف فان
 قضى بالدية من غير الاصل لم يتعلل فان انما هو من الاصل بالبدية من غير الاصل في شبه الميراث لانه لا يشبه التعليل في غير الاصل بان يرد
 في الدرهم على عشرة الاف درهم وفي الدنيا على الف دينار كما فصلوا في الشرح فليتا من التوجيه قوله وهذا قول ابن مسعود في
 عن والشافعي به برورايته ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في قتييل قتل خطا واخماسا على نحو ما قال اقول فيه شيء وهو ان ابن مسعود وان روى
 قضا رسول الله صلى الله عليه وسلم على نحو ما قال الان عليا رضي الله عنه كان يقول بالدية في الخطا مائة من الاصل اربا مائة وعشرون حقة و
 خمس وعشرون بندقية وخمس وعشرون انة لبون وخمس وعشرون انة من اخرا في كتاب الخراج وذكر في غاية البيان
 وغيره من الشرح والمقادير لا يعرف الا ساعا وكان كالمرفوع فعصاره اراه ابن مسعود معارضنا به فكيف يتم قول المصنف به وهو ان ابن مسعود
 وليا على ما اخذنا من والشافعي به بدون بيان الرجمان في اراه ابن مسعود نعم كون ما رواه ابن مسعود في الخطا مائة من الاصل اربا مائة وعشرون حقة و
 لارواه وعن نه اقال تلج الشرعية بعد بيان اختلاف اصحابنا في البيان الاصل في دية الخطا وعن رجمنا به اية ابن مسعود لانه اذ وقع المرفوع في
 الخطا وهو التحقيق الان قول المصنف به ولان ما قلناه اخفق فكان اليتيم بحالة الخطا كان الخطا مائة من كل واحد من هذه الثلثين حقيقة وان لم يزل يخطئ في الصلاة لم يزل يخطئ في غيرها قال
 مستقل في بياننا في الاصل الاول يصل به الجرحاني بالرواية في تحرير المصنف به ما في كذا وكذا في التعليل في شبه الميراث غير ان صاحبنا في شرح

في التي تظفر الدم والاشنبل كالمعروف العين والذامية وهي التي تسيل الدم والباضنة وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تلتصق بالدم المتلاصق وهي التي تلتصق
 بالاسحاق وهي حمدة رقيقة من الخبز وعطرا من الريحون وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق
 ام الاقسام هي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق
 قال الامام في معرفة الطب لانه انما هو الاقسام الثلاثة من الاعراض وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق
 وهو عطرا والواحدة هي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق
 فينصفه مستويا، فصاحم قال انما هو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق
 مما يخصه من الدم في الاقسام الثلاثة من الاعراض وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق
 عرب جرحه في موضع من الاعراض وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق
 الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق
 وفي كل جافة ثلث الدمية فلهذا لثا اللدنة وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق وهو الذي يظفر بالدم المتلاصق
 وهذا اختلاف حجارة الابيض الى احمر حتى يحكمه هذه الجافة هي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق
 التي يظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق
 في العين والذامية وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق وهي التي تظفر بالدم المتلاصق
 كالمبررات والكافي ومائة الشريفة واقتضاه ترتيب القدر في مقدم الدامية على الدامية وحج في شهر من شهر الكافي الاداء من شهر من شهر
 لا يمتثل لما ذكرني مما كتب اللمعة الموثوق بها فانه قال في المنزلة الدامية من الشجاج هي التي تسيل منها الدم مع العين وقيل الدامية هي
 التي تدمر من غير ان تسيل منها دم انتهى وقال في الصاح والدامية من الشجاج بعد الدامية قال ابن عبيد الدامية هي التي تدمر من غير ان تسيل منها
 دم فاذا اسال منها الدم هي الدامية بالعين غير مجرودة انتهى وقال في القاموس والدامية من الشجاج بعد الدامية التي تدمر من غير ان تسيل منها
 الدم وهي من المنفعة التصريح بان الحكم في الشجاج مرتب على الحقيقة اللغوية في الصحيح فلما بطل المحل على الاصطلاح المصنف ثم اقول الصحيح المطابق للغة في
 تفسير الدامية من الشجاج وترتيبها ما ذكرني المحيط البرزاني فخلا من الكلام الذي حيث قال فيه علم ان اول الشجاج احارسة باسما والمسلية وهي التي
 يشق الجلد فجرح من قولهم جرح الصغار الشوب اذا شق في الدرق ولا ترميه ثم الدامية وهي التي تخدش الجلد وترديه ولا تسيل الدم بل ذكره العماد
 وذكر شيخ الاسلام هي التي تسيل الدم اكثر مما يكون في الدامية من الشجاج ما فهم من مع العين وكانها سميت بهذا الاسم لان الدم يسيل الى مسا
 فترى عينا سبب ما يوجب من الدم الى هنا لفظ المحيط بصر قوله والباضنة وهي التي تبضع الجلد او تقطعه او قول في تفسير الباضنة ما ذكره ابن
 توتروان تا بعد صاحب الكافي وكثير من الاخبار فيه لان قطع الجلد تحقق في احواله الاولى ايضا سيما في الدامية والدامية من الشجاج
 فكل الدم والسائل لا يتصور بدون قطع الجلد وقد صرح الشراح بتحقق قطع الجلد في كل من المانواع المشفرة للشيرة فكان التفسير المذكور شاملا لكل من
 ينقص بالباضنة فانما هو في تفسير الباضنة ما ذكرني المحيط الباضنة وهي التي تبضع الدم اي تقطعه وقال في البيارح والباضنة هي التي تبضع اللحم
 اي تقطعه انتهى ويعني ذلك ما وضع في معتبرات كتب اللمعة فانه قال في المنزلة وفي الشجاج الباضنة وهي التي جرحت الجلد وشقت اللحم
 وقال في القاموس والباضنة الشجرة التي تقطع الجلد ويشق اللحم شخا خفيفا وترى الانشا لا تسيل منها لاني لا يقال فعلي بزاوية الباضنة بالذات فانه
 قال في الكتاب المتلاحمة وهي التي ياخذني اللحم ونها في المال عين ما نقله عن المحيط والبيارح هي تفسير الباضنة لانا نقول من فسر الباضنة انها
 من المعنى الظاهرة لانقول بتفسير المتلاحمة ما ذكرني الكافي حتى يلزم الاشتباه بل يريد عليه الاشتباه عن غير ما قال في المحيط ثم الباضنة وهي التي تبضع
 اللحم انتهى وقال شيخ الاسلام ولا تترى شيئا من اللحم في قطع اللحم وتترى شيئا من اللحم الى هنا لفظ المحيط وقال في
 البيارح والباضنة هي التي تبضع اللحم اي تقطعه والمتلاحمة هي التي تذيب في اللحم اكثر مما تذيب الباضنة فانه في المنزلة وفي المنزلة
 من الشجاج هي التي يشق اللحم دون اعظم ثم يتلاحم بعد شقها اي يتلاحم ويتلاصق انتهى وقال في الصاح والمتلاحمة الشجرة التي اخذت في اللحم
 وابتلع اسحاق انتهى وقال في القاموس وشجرة متلاحمة اخذت فيه ولم تبلغ اسحاق انتهى قوله وفي الجملة ثلث الدامية قال في الايضام
 انما فقه ما يخص الى اجرت من الصدر والبطون والظفر والجنين والاسم وليس عليه ما وصل من الرقبة الى السطح الذي اذا وصل الشرايين
 كان منظره افرق ذلك فليس كما فقه انتهى وقال في الامتياز وسراج الدرارية بعد فصل ذلك فعلى غير ما ذكرنا انما فقه بهنا في سائر اشيا

بشعير

فوجهه في ان يخصص بالوجه الراسي لانه ما كان في غير الوجه الراسي جرحا وانما هو متب على الحقيقة في الصحيح حتى لو كانت في غير الوجه الساق واليد لا يكون لها راس مقدار
 انما يخصص بالوجه الراسي لانه ما كان في غير الوجه الراسي جرحا وانما هو متب على الحقيقة في الصحيح حتى لو كانت في غير الوجه الساق واليد لا يكون لها راس مقدار
 وجهه من ان لا يخصص بالوجه الراسي لانه ما كان في غير الوجه الراسي جرحا وانما هو متب على الحقيقة في الصحيح حتى لو كانت في غير الوجه الساق واليد لا يكون لها راس مقدار
 مواجها لظاهرها الا ان هذه ناهية عن الوجه لانها لها به من غير ما صلوا فاجتنب في معنى الواجبة ايضا وقابلها بانه يخصص بالوجه الراسي جرحا وانما هو متب على الحقيقة في الصحيح حتى لو كانت في غير الوجه الساق واليد لا يكون لها راس مقدار
 العدل على ما قاله الطحاوي ان يقوم معلوما بدون هذا الاثر ويقوم به هذا الاثر في نظرنا في تفاوت ما بين المختلفين فان كان نصف عشر الفير يخصص عشره بكونه عددا وان كان
 ربع عشر فربما عشر وقال الكوشى في نظرنا مقدار هذه الشبهة من الوجه في نظرنا في تفاوت ما بين المختلفين فان كان نصف عشر الفير يخصص عشره بكونه عددا وان كان

اتفقا وكذا قال في النائية تقاضا عن النائية اقول نعم على ما ذكر في الايضاح يكون الامر كذلك الا ان المصنف تدارك حيث قال فيما بعد وقابلها بالجملة
 تتحقق بالوجه جرح الراس او جرح البطن يعني انها لما تناولت ما في جرح الراس ايضا كانت من الشجاج فيما اذا وقعت في الراس فتمت في مسائلها في
 باعتبار ذلك فلا يكون ذكر ما في فصل الشجاج مما وقع اتفاقا قوله ثم شبه الشجاج بوجه بالوجه والرأس لانه قال في النائية ومخرج الراسية وكذلك في
 بالجملة والوجهين والذوق ايضا على ما ذكرنا من رولية الايضاح التي اقول في الكلام وبطلانها في كل من التسمية والوجهين والذوق في اول كتابهم في اول كتاب
 الطهارة بان صالوجه من خصائص الشعر الى افضل الذوق والى نعمتي لاذن لان الواجبة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها وقد صرح الشرح فيما سياتي
 في نبره الفصل حتى قال صاحب النائية ومخرج الراسية انفسها ايضا بالذوق في اوجه بلا خلاف والظهور ان تحت الذوق وهو الوجهان فمن الوجه ايضا عندنا خلافا
 لما ذكره وقال المصنف في غيره الشجاج يختص بالوجه والرأس ويشمل الكل فيجوز ذلك ما سئله ان يقال وكذلك الراس بالجملة والوجهين والذوق ايضا
 وكل من السطفت وازد الشبهة بمقتضى المناقشة مما ذكره قوله ولاننا نأمر وروا الحكم فيما المعنى اشين الذي يمتنع بقاء الشرا بجملة قال بعض الفضلاء ليس
 صدمه في اذ اما في الجرحه بها ولا لا في قوله ولاننا نأمر وروا الحكم فيما المعنى اشين الذي يمتنع بقاء الشرا بجملة قال بعض الفضلاء ليس
 ارش مقدر في الجرحه التي في غير الوجه والرأس ولكن في عين البطلان ايضا على صدمه جرحه انما في تلك الجرحه بالشجاج ولاننا نأمر وروا الحكم فيما المعنى اشين الذي يمتنع بقاء الشرا بجملة قال بعض الفضلاء ليس
 قوله ولاننا نأمر وروا الحكم فيما المعنى اشين الذي يمتنع بقاء الشرا بجملة قال بعض الفضلاء ليس
 ولاننا نأمر وروا الحكم فيما المعنى اشين الذي يمتنع بقاء الشرا بجملة قال بعض الفضلاء ليس
 هنا حيث قال لان الاثر بالتقدير جرح الراس والوجه وغيرهما ليس في معناها حتى يمتنع بها اشين وروا الحكم فيما المعنى اشين الذي يمتنع بقاء الشرا بجملة قال بعض الفضلاء ليس
 يمتنع بقاء الشرا بجملة وانما يكون فيما يظهر من الذين وهو الوجه والرأس انتهى ولكن تقدير المصنف شأن اخر كما ترى قوله الا ان هذا
 بما من الوجه لا تصالها من غير فاصلة وقد تحقق في معنى الواجبة ايضا قال في النائية وفي بسوط شيخ الاسلام ومحيب بن يعقوب بن عيسى الحسين
 في الطهارة لانها من الوجه على الحقيقة الا اننا تركنا هذه الحقيقة بالاجماع ولا جرح هنا فبقيت العبارة الحقيقية انتهى وهذا ذكر في الكفاية ومخرج الجرحه
 وايضا واصحاب النائية فذكره على وجه السؤال والجواب حيث قال قيل عليه محيبن بن يعقوب بن عيسى الحسين اذا كان من الوجه
 بالاجماع ولا جرح هنا فبقيت العبارة الحقيقية انتهى واقفي بالمره الشارح العيني اقول في الجواب اشكال عندى لان المحيبن اذا كان من الوجه
 الحقيقة كما نادوا محيبن تحت قوله تعالى فافسوا وهو كما يكون تركه جرحه فلهذا بالاجماع نسأل الكتاب بالاجماع وقد قررنا في اصول الفقه ان الاجماع
 لا يشيخ الكتاب والسنه قوله وقابلها بالجملة مختص بالوجه جرح الراس وجرح البطن اقول فيه كلام وهو ان اهمانته ان تناولت ما في جرح
 الراس ايضا فالق في جرح الراس منها ان كانت من احد الانواع والشره للشجاج في معنى ذكره وبيان حكمها بعد ذلك تلك الانواع بالمره
 وبيان حكمها واحدها وان لم يكن من احد تلك الانواع بل كانت مناسرة لها فما معنى قوله في صدره يخصص الشجاج عشرة اذ يكون الشجاج ميسر اذ
 عشرة اذ كان يقال هي احد تلك الانواع وهو لانه بل لانه يكون حكمها مثل الدية وذكره في مع حكمها بعد ذلك تلك الانواع مع احكامها لبيان حال

تسميا الذي في جرح البطن بالبيان حال تسميا الذي في جرح الراس كانه نصف الاثر
 فصل لما كانت الاثر من الراس لما علم في فصل طهارة كذا في النائية وغيره اقول لا يذهب على الناظر في مسائل نبره الفصل انها غير مختصة

تنبيه في معرفة فروعها مع ما فيها

لأن فوات العقل لا يخلو من فروع جميع الأعضاء فصار كما إذا أدرج فمات وارش الوضوح من حيث فوات جزء من الشعر حتى لو نبت بسقط والذرة بفوات كل الشعر نقط
بسببه ليستقل الجزء في الجملة كما إذا فطم أصبح جعلت ذلك وقال غيره لا يدخل لأن كل أحد جنات فيما دون النفس فلا يتدخل إلا كسائر النجاسات وجواب ما ذكرنا
قال من ذهب بما ذهبوا إليه من قطع فطمة ارش الوضوح من الأجزاء لا يدخل الوضوح في فوات الأعضاء بل في فوات الأجزاء
ولا يخلو في بعض الأجزاء بل في بعض الأجزاء لا يدخل الوضوح في فوات الأعضاء بل في فوات الأجزاء

أطبش الاصابع والمكف تجمع لها ما الساعد فلا يتبعها لأنه غير متصل بها بل هي مما يمتد من تحتها فيكون التوفيق بين كلامي المصنف وهو الضابط
عناية وهو ان يقرر الفوات في قوله في قبح لان أطبش بما ارش لان اس أطبش بها كما قال في الكافي هناك لان قوام أطبش بها فلما ياتي ان يكون كعبت
ايضا لطش في الجبهة بالنسبة فيرفع التعريف قوله لان لغوات الحقل تطل متفحة جميع الاعضاء فصارت كما اذا اوضعت فوات القول في غير ذلك كان فوات الحقل
بمثلة الموت وكان في هذه من دخول ارش الموضحة في الآية كما تم ما سبق في فصل فيما دون النفس من انه قد روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضى بارج ديات في منبر
واحدة ذهب بها الحقل والكلام واسع والجبر فانهم جربا بلوايات من اشجارهم بل في الادية واحدة طلوع كون فوات الحقل بمثابة الموت لما روي في منبر
ذهب بها الحقل الادية واحدة فليتأمل قوله وارش الوضوح من حيث فوات جزء من الشعر حتى لو نبت بسقط قال صاحب المنهاية اي لو نبت الشعر والتمت
الشعر فمسلما كان لا يجب شي ثبت بهذا ان وجوب ارش الوضوح بسبب فوات الشعر انتهى وقال صاحب المنهاية قوله وارش الوضوح بسبب فوات جزء من
الشعر لبيان الجزية وقوله حتى لو نبت يعني الشعر بسقط يعني ارش الوضوح لبيان ان الارش يجب بالفوات كذا في النهاية وليس يقتصر اليه لكونه معلوما
أقول ان قوله وليس يقتصر اليه لكونه معلوما ليس شي أفلا ريب ان كون وجوب ارش الوضوح بفوات جزء من الشعر للجملة وتفريقي الاتصال والالهام
مشبه ارش جبره في معلوم هو ان البيان والاعلام اذ كان الظاهر المتبادر ما ذكر في فصل الشجاعة ان الاشارة في وجوب ارش الوضوح فوات جزء من
الشعر بالكلية بان لا يشهد من له اوصافا منهم قالوا الوضوح من الشجاعة هي التي توضح اعظم اي بينية ثم بينوا حكمها بانها تقصا من كانت حملا او
عشر الادية ان كانت خطا ولا شك ان اسم الوضوح وصدق المذكور في حقيقتان فيما بينت فبها الشعر وكان الشعر لطان لا ينبت الشعر بعد ان كان في
ارشاه من ضيقها مما جال الى البيان بل الى البيان ولذا قال المصنف وارش الوضوح بسبب فوات جزء من الشعر حتى لو نبت بسقط وقال في الكافي
وجوب ارش الوضوح باعتبار ان الشكر ولذا لو نبت الشعر على ذلك الموضع ولا يتولى لا يجب شيء وقال في الميسر وجوب ارش الوضوح بتبها
فان الشعر دليل ان لو نبت الشعر على ذلك الموضع فاستوى كما كان لا يجب شيء الى غير ذلك من البيانات الواقعة من الثقات قوله جوا
أذكرناه قال في النهاية في قول لان لغوات الحقل تطل متفحة جميع الاعضاء وقميسل قوله وقد نطقا بسبب واحد
وهو يشتمل من الاول بجهت لان المراد بسبب واحد في قول المصنف رده وقد نطقا بسبب واحد انتهى
فوات الشعر كما يرشد اليه قوله داخل الجبنة رده في الجملة لان بعض الجبنة توجه في صورة فوات شعر راسه شعره
لاني صورة ذاب بفقده بيا وقد صرح الشراح حتى صاحب التائفة كما مراد المصنف رده بسبب واحد هناك فوات الشعر حيث قال في شرح قوله
وقد نطقا يعني ارش الوضوح في الادية بسبب واحد وهو فوات الشعر لكن بسبب الوضوح وبعض الادية اكل فرض الجزوي في الجملة انتهى ولا يخفى
ان هذا المعنى يقتض بالمكانة الثانية وهي صورة ذاب شعر راسه كما ان قوله لان لغوات الحقل تطل متفحة جميع الاعضاء يقتض بالمكانة الاولى
صورة ذاب بقلة كذات في القول بان الحقل الثاني اشمن من الاول والمراد ان يكون مراد المصنف رده بقوله وذكرناه في قوله جواب ما ذكرنا
بمعنى ما ذكره في تعليقه المسئلة في منبذ يوجب الشعر بل ما ذكره في قوله وجب الاول ان كل واحد يتنبيه فيما دون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه
الاجزاء المتماثلة الحقل لان المنفعة عائدة الى جميع الاعضاء وقال في شرح الادية قال الندوة في كذا لفروق بهذا الفرق حتى ريت مقتضه
وهو ان ترقطع يده فذهب فقله ان عليه وفي الحقل وارش اليد بل خلاف من اعد فلو كان زوال الحقل كن زوال الروح لما وجب ارش اليد انما

ولو استأجر رب الدار للثقة لا حتى يجرى - أو استأجره فمقتل لسانا قبل ان يفرغوا من العمل فالضمان عليهم لان التلف بفعلهم وما لم يفرغوا من العمل سيما الى رب الدار وهذا لانه انقلب عليهم متلازمة وجبت عليهم الكفارة واقتل غير داخل في عقد فدية ينقل ضمانهم اليه فاقصر عليهم وان سقط بعد فريقتهم فالضمان على رب الدار استخفاً لانه امر الاستحسان لا يستعمل الا بوجوه وقصر ضمانهم عبارة واصلاحاً فان نقل عليهم لانه كانه فعل بنفسه فليعدا فيضمنه ولكن اذا صب الماء في الطريق فغضب به انسان او دابة ولكن اذا رقت الماء او توضع لانه متعلق فيه بالحق ان الضرر بالمادة يتجلى ما اذا فعل ذلك في سبكة غير نافذة وهو من اهله او تعدا وضمن متاعه لان نقله اذن في فعله ذلك فيها لكونه من ضرورات السكنى كما في الدار المشتركة قالوا هذه الاضرار شائعة كثيراً بحيث يترق به عادة اما اذا ارش ماء قديلاً كما هو المتأد والظاهر انه لا يترق به عادة لا يصححت

ووجوده متحقق في قوله او عطيت به واداة اللهم الا ان يكون المراد بكونه كذا ههنا هو التشبيه والتشريك في مجرد وجوب الضمان لاني وجوبه على الوجه الخامس المذكور فيما سبق لغير قولنا ان تشرقت من انسان وقوله او عطيت به واداة لكونه غلات الظاهر من العبارة فهو من التسابل قوله ولو استأجر رب الدار لعملة لاخراج كذا او اطلعت فوق فقتل انسانا قبل ان يفرغوا من العمل فالضمان عليهم الخ قال شيخ الاسلام هو على وجوه ان قال يخرج البئاع للاجرة او اجنابا على فنادى او فانه ملكي اولى حق اسراع البئاع اليه من القديم ولم يعل اعملة بخلاف ما قاله ففعلوا ثم سقط فاصاب شيئاً فالضمان عليهم ويرجى ان الضمان على الامر قياسياً وامتصاصاً سواء سقط قبل الفراغ من العمل او بعده لان الضمان وجب على العامل بامر الامر وكان له ان يترجى به عليه كما لو استأجر غيره ليزيد له شاة ففعلت الشاة بعد البيع فلم يستحق ان يضمن البئاع ويرجع البئاع به على الامر لانه عزمه كذا يكره وان قال لا تجر اشترى اجنابا على فنادى او فانه ليس له حق اسراع البئاع القديم ولم يغيره حتى يترجى اجنابا بامره ثم سقط ففعلت شيئاً ان سقط قبل فراغهم من العمل فذلك على جواب لان امرهم جاهل بملك مباشرة بنفسه وقد علموا بفناء الامر فلم يحكم بالضمان على البئاع كما لو استأجر ليزيد شاة بامر له ففعلت ثم ضمن البئاع لاجل امره ببيع به على الامر وكذا لو استأجر غيره ليزيد بيتاً في وسطه ثم سقط ففعلت شيئاً لم يجرى على الامر وفي الاستحسان يكون الضمان على الامر لان هذا امر صحيح من حيث ان فناء كانه مملوك له من وجه على ان يباح له الانتفاع بشرط السلامة ولكنه غير صحيح من حيث انه غير مملوك له حيث لا يجوز ان يبيع فترجى حيث ان الامر صحيح لكونه قراراً للضمان على الامر بعد الفراغ من العمل ومن حيث انه فاسد يكون الضمان على العامل قبل الفراغ من العمل عملاً بهما واطماً شبه اصبحت بعد الفراغ من العمل اولى من اطراره قبل الفراغ لان امر الامر انما صح من حيث انه يملك الانتفاع بفناء داره وانما يحصل له المنفعة بعد الفراغ من العمل كذا ذكره جمهور الشراح هنا اقول بانه الوجه في بده المسئلة بتنا تفصيل والبيان وان كان مما قاله شيخ الاسلام وانما جمهور الشراح لانه مشكل عندي من وجوه الاول اشهر قالوا في تعليل جواب اول الشراح في الوجه الثاني والثالث من الوجوه التي ذكرها لانه امرهم جاهل بملك مباشرة ففعلوا البئاع والامر هو انما يترجى فيما اذا اضره بهم بان ليس له حق في بده لاني اذا لم يغيره بهم فذلك اذا علم لهم بفناء الامر في بده الصورة وقد سوهما في وضع المسئلة في الوجه الثاني والثالث حيث قالوا واخرجهم ان ليس له حق اسراع البئاع في القديم ولم يغيره بهم الثاني اشهر قالوا في بيان وجوب الاستحسان في الوجه الثالث امره صحيح من حيث ان فناء داره غير مملوك له حيث لا يجز له بده وجعلوا الضمان من بده بحيثية على العامل قبل الفراغ من العمل مع ان مدفعية بده بحيثية في فساد امره ونحوها من غير مظهره لانه لم يغيره بهم ولم يفعلوا ذلك حتى يقصد امره بملك ففعلوا غير مملوك له من بده بحيثية وحبب الضمان على البئاع قبل الفراغ من العمل بل امرهم بالانتفاع بذلك بالشرع البئاع اليه وفعلوا ذلك ولا شك انه مملوك له حيث الانتفاع له كما صرح به بكيفية يفسد امره من بده بحيثية حتى يبيد الضمان عليهم قبل الفراغ من العمل بناء على فساد الامر والثالث اشهر قالوا في الوجه الاول الضمان على الاجرة ويرجى ان الضمان على الامر قياسياً سواء سقط قبل الفراغ من العمل او بعده وقالوا في الوجه الثالث وفي الاستحسان يكون الضمان على الامر والظاهر منه ان يكون الضمان على الوجه الثالث في جواب الاستحسان على الامر تبديراً مع ان الفقه يقتضي اولوية كون الضمان في الوجه الاول ايضا اذا كان استقرب بعد فراغهم من العمل على الامر تبديراً وان اختلفت فان فيه مغروين بقول الامر ملكي اولى حق ذلك انفس من القديم بخلاف الوجه الثالث في الغرض مع الاشتراك بينهما في سائر الامور كما ترى ثم قولهم ان الضمان في بده المسئلة وتعليلها لا يوافق ما ذكره الشراح ههنا من تفصيل المتقول من شيخ الاسلام بل ياباه جابا فان اختلفت على وجهين هما الاستقرب قبل فراغهم من العمل الا انهم لم يميزوا بين وجهين وجعل حكم احدهما حكماً من بده مسئلة وقالوا في تعليل الاول ان اختلفت كل واحد منهما وان اختلفت

ج

ولو تم الموت في موضع صب الماء سقط لا يضمن الاثر لانه صاعقه وقيل هذا اذا اذبح بشر الصدر لانه بعد مرضه بالمرض ولا يلزم
 فاذا اتفق الموروث على موضع صب الماء صعد عليه بذلك لم يكن على الوارث شي وان رس حذير الطريق حين ان له من مطر في الموروث وكذا
 الحكم في الخشبية الموضوعة في الطريق في اسن حيا جميعها بعصه ولورث فناء - اذ بان صانها فضاها ما سقط على الاثر استحسانا او اذا
 استاجر جيرا للثمن في قناع ما نوره فتعطل به انسان بعد فراغ من العمل في وقت صب الضمان على الاثر استحسانا لو كان اذبح على العنبر في
 الطريق فالضمان على الاجير لفساد الامر قال ابن حنبل في طريق المسلمين ووضعه حجر او فلفل في ارض انسان قد سقط على عاقله وان تعلق
 بحبته فضاها في ماله لا يضمن منه ففرض ما يتولد منه خيران العاقلة تحتل بنفس دون المال بخلاف ضمان البهيمة في ماله وانما القرب
 وانما في الطريق بمنزلة القادر على الخشبية لما ذكرنا من ان ما اذا اكسرت الطريق فخطرت بوجهه ككسبه انسان حيث لم يضمن لانه ليس
 بمعتمد فاسته ما احدثت ككسبه فضاها فضاها في وقت صب الضمان في الطريق وتعلق به انسان كان لينا
 فضاها في وقت صب الضمان على الانسان فضاها في وقت صب الضمان على الانسان فضاها في وقت صب الضمان على الانسان فضاها في وقت صب الضمان

تعالى وجب عليه الكفارة والعتق غير واخل في عقده فلا يشترط العلم الى رب الدار في عقده عليه ولا ينبغي ان يرا التمسك بقتضي ان يكون الضمان عليه وان
 على الامر في صورة السقوط قبل فراغ من العمل مطلقا اي في الوجه الاول ايضا من الوجه الثاني في ذكره في الشارح لتمامه في الاصل وهو انما في وقت صب الضمان
 تخافي ذلك لان العلم لما اقبل قبل تمامه غير واخل في مقدار الامر ولم يشترط العلم بل في وقت صب الضمان كان اعتباره للمرابن لخصافي ذلك وعدم اختياره لغيره
 وتيقني ان لا يترتب في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل تحصيل الذي ذكره لوجه العلم بالضمان على الامر قيا سوا وجه الثاني في الوجه الاول من لوجه التي ذكره
 سواء سقط قبل الفراغ من العمل او بعده ليقوم العلم بالضمان وجب على العامل بالامر ولو كان يرجع به عليه فان فعله لما اقبل قبل تمامه في صورة السقوط
 قبل فراغ من العمل مما رخا فالامر لا يخاف جاع عقده فلم يكن بالامر فيما كان وجوب الزمان سليم بانه بل كان بعض انفسهم يقتضيه ايضا ان لا يترتب
 الوجه الاول بالامر لا يترتب فيه ويزيد شاق لشره اتقنت بعد الفراغ المستحق ان يضمن النراج ويرجع الزمان على الامر في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل
 فان فصل الزمان بنسب لم يقبل ما هو خارج عن العقد بل يقع على ما هو الذي في العقد فاذا ضمن الزمان كان لوجه الرجوع على الامر بكم التفرغ بينه في وقت صب
 في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل كما عرفت انما انتي ثم ان بعض الفضاة قال هنا لا يقال فرق بين ما ذكره في الكتاب وما ذكره في قوله ان ما يترتب في وقت صب
 محل المباشرة وانما تجب الكفارة فلا فرق بين علم احدثه وعدم العلم به لتمام الامر في وجوب الضمان قبل الفراغ ولا يتصور المباشرة في وقت صب الضمان
 لانا نقول اشراج الجناح مطلقا مباشرة فاما في وقت صب الضمان في وجوب الضمان في وقت صب الضمان في وقت صب الضمان في وقت صب الضمان في وقت صب الضمان
 الجناح مباشرة فاعتقل في صورة السقوط بعد الفراغ من العمل كيف ولكان مباشرة له بعده فاما تجلو بان يكون مباشرة من وقت صب الضمان في وقت صب الضمان
 من الفصل وجب عليه الضمان والكفارة قطعا لاني السقوط قبل الفراغ ولم يصب لغيره شيء منها بل جيب الضمان على الامر ووجوب الضمان كما ذكره
 في الكتاب ولو كان مباشرة من الامر وجب عليه الكفارة لا محالة ولم يقبل به احد والتشبه بجناح الشاة وانما وقع في صورة السقوط قبل الفراغ في وقت صب الضمان
 بعدة والذي ينبغي من الشارح ايضا لا بد وان يحيل على كون اشراج الجناح مباشرة في الصورة الاولى لاني الصورة الثانية وانما كون اشراج الجناح
 مطلقا فصل وان لم يكن مباشرة للقتل في صورة السقوط بعد الفراغ في وقت صب الضمان في وقت صب الضمان في وقت صب الضمان في وقت صب الضمان في وقت صب الضمان
 في موضع صب الماء سقط لا يضمن الاثر لانه صاعقه وقيل هذا اذا اذبح بشر الصدر لانه بعد مرضه بالمرض ولا يلزم فاذا اتفق الموروث على موضع صب الماء صعد عليه بذلك لم يكن
 ان سكت ارش الماء فيا رسة سب الماء وقد ذكره هنا السب في اصل المسئلة حيث قال ولو تم الموت في موضع صب الماء وقد ذكره ارش في جوابها حيث قال
 لا يضمن ارش فلم يطابق جواب المسئلة ويكمن ان يبين عندئذ باننا نفضل بكتنا ايا االى اتحاد سائق احصب والرش في ثبنا الحكم مع ارجاء الى العلم فضاها تمامه
 من قبل قوله واذا استاجر جيرا لثمن في قناع ما نوره فتعطل به انسان بعد فراغ من العمل في وقت صب الضمان على الامر استحسانا قال في الفتاوى لم يترتب في وقت صب الضمان
 بان ذلك اذا علم الاجير ان الفتاوى في الامر واذا لم يعلم وفي الجناح الصغيرة للاسم المحبوبي ما يدل على ان ثبنا الجواب الذي ذكره في الكتاب فيما اذا كان الاجير
 بحسب انه لما جرح حيث قال وان استاجر جيرا ليحضر له يرا في الفتاوى فضاها في وقت صب الضمان على الامر استحسانا قال في الفتاوى لم يترتب في وقت صب الضمان
 على الاجير وان لم يعلم الاجير ان الفتاوى في الامر واذا لم يعلم وفي الجناح الصغيرة للاسم المحبوبي ما يدل على ان ثبنا الجواب الذي ذكره في الكتاب فيما اذا كان الاجير
 وان دل على ان الجواب الذي ذكره في الكتاب فيما اذا كان الاجير سبب ان الفتاوى لما جرح الا انه يدل بالطلاق على ان الجواب في وقت صب الضمان
 موت انسان فيه بعد فراغ الاجير من العمل وتبديره سواء دل ذلك في الكتاب مقبيل ويكون موته بعد تعلقه به بعد فراغ الاجير ولم يترتب في وقت صب الضمان

وان علم ذلك فالضمان على الاجزاء لانه لو لم يصرح بما ليس بمملوك ولا غرو وبقى الفعل مضافا اليهم ان قال لهم هذا افناهي وليس له فيه حق
الحفر حضور وفات فيه انسان فالضمان على الاجزاء قياسا لانهم علموا الفساد كما هو ماعزتهم وفي الاستحسان الضمان على المبتدئ
لان كونه فناء لم يمتزله كونه مملوكا لا تطلاق بيع في التصرف فيه من الغناء الطبيعي المحط به لربط الريبة والركوب ببناء الدكان
الامر بالمحرف مذكور بالانظر الى ذكرنا كيف ذلك لتفعل الفعل اليه قال من جعل نطقا بغير اذن الامام فتعد رجل مروءة عليها فخطب
فلا يما عهذ النبي ومن خطب وكن لا يوافق من خطب في الطريق فتعد رجل مروءة عليها لا يلاول نطق هو سبب الثاني نطق هو صبا مشا فكذا
الاخصاف على المباشر وفي ان تحمل فعل فاعل محتمل يقسم النسبة كما في المحرف مع الملكة وقال ومن جعل شيئا في الطريق فسقط
على انسان فعطب به انسان فهو من كذا اذا سقط فتعريف انسان وان كان مراد قد لبسه فسقط فعطب به انسان لم يعصم
له التصرف في طريق العامة ايضا فالضمان باعطاب فيه كما مرنا ولا شك ان مراد المصنف به بقوله بعد بيان ذلك وكذلك ان حضور في ملكه لم يضمن وكذا
اذا حضر في مناداره هو ان احوال الضمان في اثنين بالصورتين برهن اذن الامام ايضا ومن هذا قال الشراح في شرح قوله وكذلك ان حضور في ملكه لم يضمن
يعني كذا اذا كان حضور في طريق المسلمين لم يضمن كملك حج من قبل الامام اذن الامام لم يضمن فلا معنى لمن ياقبل في مسئلة الحرف في مناداره التي جوابها عدم
الضمان بدون اذن الامام الاعتناء على التعبد باذن الامام كما لا يخفى وقال صاحب الفاية في شرح هذا المقام وقيل انما يكون لم
ان يحضر في مناداره اذا كان الفنا مملوكا او كان بحيث لا يحق الضرب فيه ولا اذا لم يحق الضرب بالغير يكون له التصرف فيه بتقدير البشرط السلامة لعدم
ان اذا كان الفنا بجماعة المسلمين وكان مشتركا اذا كان في سكة فزيادته يجب بالضمان لوجود التعدي انتهى اقول قد زاد ذلك الشارح فغتره في المنهون
بجته الفساد حيث شرح قوله او كان له حق الحرفية بان قال او كان بحيث لا يحق الضرب فيه فاشترك مع جمهور الشراح في ان يرد عليه ما يرد على الوجبه
الاول من وجوب تعبيه كبا ببناء من قبل وقال في تعليقه ذلك لانه اذا لم يحق الضرب بالغير يكون له التصرف فيه بتقدير البشرط السلامة لعدم التعدي
يرد عليه ان يتقيد بشرط السلامة بتقيض الضمان عند الملاك كما مر جوابه في مسائل عديدة وجواب هذه المسئلة عدم الضمان عند الملاك لعدم التعدي
فلا معنى لتقييد بشرط السلامة كما لا يخفى ثم اقول الصواب عندي ان معنى قوله او كان له حق الحرفية ان كان له حق الاختصاص بالحرفية بان كان
الموضوع موقوف عليه بالانتفاع فيه او كان مما استاجر بالانتفاع فيه او نحو ذلك فحينئذ ينظم السابق والحقاق باغيار كاتري قوله وان علموا بذلك
فالضمان على الاجزاء لان لم يصح امره بما ليس بمملوك له ولا غرو وبقى الفعل مضافا اليهم قال صاحب الفاية في عبارة المصنف به تسامح لان هذا المقام
يما نحن فيه لا يحتاج الى كون الما مور يه في ملكه حتى يصح التحليل بقوله انه لم يصح امره بما ليس بمملوك له بل المناسب ان يقال لا لا لا لم يصح ظاهر بحيث
علموا انتهى اقول ليس به البعد لان ما زعمه التسامح في عبارة على انفتحة عن دخول قوله ولا غرو في تمام التحليل ولا شك انه داخل فيه فتعلم
امر به ليس بمملوك له اشارة الى انتفاء صحة امره حقيقة وقوله ولا غرو اشارة الى انتفاء صحته ظاهرا ولم ينعني لم يصح امره حقيقة لانتفاء الملك في الما مور به
ولا ظاهر لعدم الحرفية طوعا قطران اذ ذكره المصنف به تعليقه مفيد واسع ليس بيشاية ان يقال لان الامر لم يصح ظاهرا حيث علموا كاتري فتم اقول
بان ذاك هو المناسب قوله فكان الامر بالمحرف في ملكه ظاهرا بالنظر الى ما ذكرنا من قوله لان كونه فناء لم يمتزله كونه مملوكا لا تطلاق بيده في الحرفية
الى آخره قال في الفاية اخذ من معراج الدرر اية فان قيل قوله ليس لي فيه حق الحرفية لانتفاء هذا الظاهر وهو صحيح فلا تعتبر الدلالة بقا بله اجيب بان
قوله ليس لي فيه حق الحرفية قيل ان يكون مراده ليس لي ذلك في القديم وكذا لفظ البسوط فيكون يصح مشترك الدلالة فلا يارض الدلالة
اقول في الجواب بحث لان ملكه ليس بنفي مضمون الجملة حالا عند جمهور النجاء على ما يقرر في موضع فحينئذ لا يحتمل قوله ليس لي فيه حق الحرفية في حق
عنه حالا ما عند بعض النجاة بملكه ليس وان كانت المنع مطلقا الا ان سناه ان مضمون الجملة اذا قيد بزبان من الازمنة فهو على ما قيد به
واما اذا لم يقيد بزبان على الاحمال كما يحل الايجاب عليه في تخويزه قائم كذا حقه الا انه ليس وانشئت الرضى وفي ما وقع في مسئلة الكتاب لم يقيد بزبان
فيحصل على الاحمال قطعاً فكم يكن مشترك الدلالة كونه ولو كان كذلك لما صح قول المصنف به في تعليقه كونه الضمان على الاجزاء قياسا لانهم علموا انفسا
الامر بغيرهم اذا علموا ان الامر لا يصح عندنا مشترك دلالته ذلك واما ما وقع في لفظ البسوط فالظاهر ان المراد به ليس لي ذلك من القديم الى
احمال لان ليس لي ذلك في القديم كونه في الاحمال والالما تم وجه الاستحسان ثم اقول الحق عندي في الجواب ان يقال ليس ان يكون المراد

وهذا اللفظ يشتمل الوجهين الفرق ان سألني التفتي فاصد حفظه فلا يخرج في التعبد في صفة السلامة والالتماس لعدم حفظه بالبدن
 فيصير بالتعبد بما ذكرناه فمعدنا صامتا مطلقا ونحن نجد انه اذا لم يسلح بغيره كما يحتمل ان لا يحتمل لا بد من الالتماس قال واذ كان
 بالوجه العشرة فعلق رجلهم فيه فندبلا او جعل فيه لثام او حشوا ففعلت وجعل احد وجهين ان كان الذي فعل ذلك من غير العسفة
 ضمن قالوا هذا احد الوجهين فندبلا وما لا يفتقر الوجهين لان هذه من القرب وكل احد مالون في اقامتها فلا يتفقد بشرط السلامة كما اذا خط
 باقون واحد من احد الوجهين لا يفتقر وهو الفرق بين الذي يدعى بالسلامة والذين يدعون غيرهم كالتعبد بالامام والحق والفتوى والادب
 واعلاجه ونحو ذلك كما عرفت اذا سلمت لهم بها غير هذه مكان فعلهم صامتا مطلقا غير مضمون بشرط السلامة وفعل غيرهم كعدا او صامتا مطلقا
 التسمية في حق من ادعى نفي الوجدان في حق من ادعى نفي الوجدان في حق من ادعى نفي الوجدان في حق من ادعى نفي الوجدان في حق من ادعى نفي الوجدان
 الاستيناد ان من ادعى قال وان حلت رجل مضمون ففعلت رجل مضمون ان كان في العسفة وان كان في غير العسفة مضمون وهذا عند احد الوجهين

بذلك ليس لي على الاختصاص حق المحض في حق ان يكون اللام في لي للاختصاص في زمان يكون فتاواه من مائة المسلمين او مشتراكا بان كانت كتي
 غير نافذة كما مر منه فلا يخالف الظاهر مني بطلاق يده في التصرف فيما اذبحه ذلك احد التصرف في حق العامة بشرط السلامة ولا ينافي ايضا قول المصنفين
 في تعليل وجه القياس لانهم علموا بفساد الامر فاخرجهم لان فساد الامر مقرر على كل من لا يتامل في الاحتمال ان يكون المراد ليس لي فيه حق اختصاص
 اسي لاجل الاختصاص لاجل الاشياء ان ظاهروا على احتمال ان يكون المراد ليس في حق الاختصاص حق المحض فلان الامر بالمحضر في حق العامة او في
 الحق المشترك بدون اذن الشريك فاسد لا تعد ولا تفرق لانه لو فعله بنفسه قلقت به انسان او يومية يجب عليه الاضامن قوله وهذا اللفظ يشتمل الوجهين
 قال جمهور الشراح اشار المصنف به بقوله وهذا اللفظ الى قوله فخطب به فموضوع من اراد بالوجهين في قوله يشتمل الوجهين تلقت الانسان بوقوع الشئ
 المحمول عليه وتلفه بالتعبد به بعد ما وقع في الطريق اقول ما ذهبوا اليه من كون قول المصنف به وهذا اللفظ اشارة الى قوله فخطب به فموضوع من فاسد
 من وجهين احدهما انه لو كان قوله فخطب به فموضوع من يشتمل الوجهين وبها تلقت الانسان بوقوع المحمول عليه
 وتلفه بتعبد به بعد سقوط ذلك كان قوله وكذا اذا سقط تعبد به الانسان بعد قوله فخطب به فموضوع من مستدركا محضاً وانما ان كان
 مراد المصنف به ذلك لذكر قوله وهذا اللفظ يشتمل الوجهين قبل ذلك المسئلة الثانية وهي قوله وان كان رد اقله بسقوط فخطب به الانسان لم يضر ان
 لا وجه لتأخير بيان ما في المسئلة الاولى من كالمسئلة الثانية بلا امر داع اليه وقال صاحب العناية بعد ان شرح المقام على اذ هو باليه هو الشرح في
 لان قوله فخطب به مضمون على قوله فسقط على الانسان وذلك لا يشتمل التعبد به ثم قال ولعل المصنف به نظر الى السقوط مع قطع ان شرح السقوط في
 سبب اتيه اقول ان قوله ومن المصنف به نظر الى السقوط مع قطع ان شرح السقوط عليه ما لا ينبغي له لان قوله فموضوع من جواب مجموع السقوط في
 فكيف يتصور صحة معنى مع قطع ان شرح السقوط عليه وانا اعجب من هو لا اشرح كيف حملوا مراد المصنف به ذلك التفتن اقول على ما يراه
 من له ادنى درية باساليب الكلام وجعل تاج الشريعة قول المصنف به وهذا اللفظ اشارة الى قوله فخطب به انسان لم يضر من وهو الحق الصريح عند
 ايضا فانه مضمون من المحدثات المذكورة كلما اورد صاحب العناية بعد ان نقله حيث قال وفي بعض الشرح حمل قوله وهذا اللفظ اشارة الى
 قوله فخطب به الانسان لم يضر من هو بالنسبة الى الرد فاسد لان موت الانسان بسقوط الرد عليه غير متصور انتهى اقول سده مردودا ولا ينبغي
 يتصور ان يسقط الرد على من اصفه بل على من اكبره ايضا في حال التوهم بل في حالة اليقظة ايضا فيحقق بذلك فيموت نعم تحقق مثل هذه الاحتمال
 نادر لكن امكان وقوعه كان في تفسير المسئلة كما لا يخفى ثم ان بعض الفضلاء قصد جواب عن صاحب العناية بوجه آخر قال ذلك ان اقول المراد
 قوله فسقط فخطب به الانسان يعني ان هذا اللفظ يشتمل الوجهين بخلاف قوله فسقط على الانسان فمراده الفرق بين اللطيفين انفسا مع قطع ان شرح
 ولو سلم فالمراد بالرد مطلق اللباس مما لا لا خصوصه الا يرى الى دليله الى هنا فلفظ اقول كل من مقدمات كلامه كما سدا قوله يعني ان هذا
 اللفظ يشتمل الوجهين بخلاف قوله فسقط على الانسان فمراده الفرق بين اللطيفين انفسا مع قطع ان شرح على ان الفرق بين اللطيفين انفسا بعد
 ان يكون له تاثير فيما نحن فيه من له كما يكون مما جاسر في التقه بل يكون بمثابة اللطيفين انفسا مع قطع ان شرح على ان الفرق بين اللطيفين انفسا بعد
 المصنف به الذي هو على التحقيق واما قوله ولو سلم فالمراد بالرد مطلق اللباس مما لا لا خصوصه فلان الامان لا بد فيه من قرينة ملازمة لفظ
 نحن فيه واما قوله الا يرى الى دليله فلان عموم الدليل لا يقتضي عموم المسئلة الا يرى ان كلياته الكبرى بشرط في نتائج الشكل الاول

ب

وقال لا يضمن على كل حال لو كان جالساً لقراءة القرآن او لتعليمه او للصلاة او نام فيه في أثناء الصلاة او نام في غير الصلاة او امر فيه
 ما زاد فله من غير محسب فهو عليه هذا الاختلاف واما المشكك فقد قيل على هذا الاختلاف وقيل لا يضمن بالانفاق كما ان المسجد اما من غير
 والذكوري لا يمكنه اجراء الصلاة بالجماعة الا بالنظرها فكان المحسب من غير ما احل من غير روات الصدقات الا ان المنتظر للصلاة في الصلاة حكماً
 بالحسب في الصلاة كما اذا كان في الصلاة وكان المسجد يعني للصلاة وهذه الاشياء والحكمة بها فلا بد من ظهور النقائص في الصلاة كما هو الحال
 صلحاً مطلقاً ولا يجوز ما يطعن به من حيث مقتضى بشرط السلامة ولا علم ان يكون الفعل ما حلت او مندوباً اليه هو مقتضى شرط الصلاة
 التي اوجبها في الصلاة والمنسحب في الطهارة والمشي في المسجد او على غيره والنوم فيه اذا التقى على غيره وان جلس ليجل من غير الصلاة
 فيه الصلاة فله الشان لا يضمن ان المسجد بنى للصلاة والموصل بالجملة ان كان مؤمناً الى اهل المسجد الكمل للمسلمين ان يضمنه في غيره

مع كون التيمم خاصة قوله وقال لا يضمن في الوجع في غيرها فيقول ذلك الصبي في غيرها اذا فعله في الصلاة قال صاحب شرح الدراية قوله وقال لا يضمن في
 الوجع وبما اذن الامام والشيرة او عدمه اذا نما وتوجه الشارح العيني اقول تفسير الوجع بيننا بما ذكره ذلك الشارح ان لا يطابق المشرع كما كان
 على ذي سكة قوله ولو كان جالساً لقراءة القرآن او لتعليمه او للصلاة او نام فيه في أثناء الصلاة او نام في غير الصلاة او امر فيه ما راو قد فيه حديث
 فهو على هذا الاختلاف قال صاحب العناية في شرح هذا المثل ولو كان جالساً لقراءة القرآن او لتعليمه او للصلاة او امر فيه ما راو قد فيه حديث
 او نام فيه في أثناء الصلاة او في غير الصلاة او امر فيه ما راو قد فيه حديث قال المصنف رده فهو على الاختلاف وهو اختيار بعض اصحابنا واختاره
 ابو بكر الرازي قال بعضهم وهو اختيار ابي عبد الله الجوزي في تفسيره فان كان في أثناء الصلاة او امر فيه ما راو قد فيه حديث قال المصنف رده فهو على الاختلاف وهو اختيار بعض اصحابنا واختاره
 ابي بكر الرازي في قوله بعضهم ابي عبد الله الجوزي في قوله الجوزي الاخرانما هو فيما اذا قصد للمعبادة بان كان في أثناء الصلاة او امر فيه ما راو قد فيه حديث قال المصنف رده فهو على الاختلاف وهو اختيار بعض اصحابنا واختاره
 الاحكام او قد تبرك الله بزيه او يقرأ القرآن فشرحه النسان فمات واما فيما اذا قصد له حديث او نام فيه او قام فيه في غير الصلاة او امر فيه ما راو قد فيه حديث قال المصنف رده فهو على الاختلاف وهو اختيار بعض اصحابنا واختاره
 فمات تيمم انتكاف بين ابي حنيفة ربح وصاحبيه بلا خلاف من اصحابنا على ما بينه وفصل في الزنية وارجحها ابي يالى ذكر في انشائه ايضا نقلنا
 عن الزخيرة ولا ريب ان ما ذكره المصنف رده هنا من الصور حال فهو على هذا الاختلاف يثبت التيمم فليست تيمم قول صاحبنا كما في على اللطائف وهو
 اختيار بعض اصحابنا الى آخر كلامه ثم قال صاحب العناية وقال في ان يقول في عبارة الكتاب كملانه قال وان كان في غير الصلاة نعم في غير الصلاة
 يشمل هذا المذكور كله والجواب ان قوله وان كان في غير الصلاة ضمنه في الصلاة في غير الصلاة كملانه قال وان كان في غير الصلاة نعم في غير الصلاة
 الجامع الصغير وقوله ولو كان جالساً لقراءة القرآن من لفظ المصنف به بيان لذلك انتهى اقول في كل واحد من سوال وجوابه سقاه امانى الاول فلما
 وضع المسئلة فيما قال وان كان في غير الصلاة انما كان في الجبلوس في المسجد فليت شمله وان كان في غير الصلاة نعم في هذا المذكور كله ومنه ما ليس من
 جبل الجبلوس كالتيمم فيه في أثناء الصلاة او في غير الصلاة والمرو فيه ما راو انى الثاني فلان لفظ الجامع الصغير يمتنع بالجبلوس في المسجد ولفظ المصنف في
 للجبلوس غير كما عرفت انما كلفتم هذا بياناً لذلك ثم قال وقوله فهو على هذا الاختلاف ينفرد اتفاق المشايخ على ذلك ليس كذلك بل هو على الاختلاف كما
 اقول لانسلافة ينفرد اتفاق المشايخ على ذلك يجوز ان يكون مختاراً لمصنفه ايضا ما اختاره ابو بكر الرازي فيما روى على ذلك لم يذكره القول الاخر وهو ليس
 بغيره في كلمات المشايخ ثم قال وكان من حق الكلام ان يقول فقد قيل على الاختلاف وقيل لا يضمن بلا خلاف كما قال في الاحكام انتهى اقول في
 سران المصنف لم يمتنع بهذا هو ان ما ذكره من الصور مشتمل على ليس من جنس العبارة ايضا ولم يقل احد بان لا يضمن في هذا القسم بلا خلاف كما بينا في كتاب
 فلو قال المصنف مشتمل بازمه صاحب العناية حق الكلام لاختلاف كلامه كاختلاف كلامه ذلك الشارح في شرحه كما عرفت يلزم ان يدرج في اختلاف المشايخ على
 الموافقة ايضا فقال فهو على هذا الاختلاف بالسبب جرم على اتفاقهم على وقوع الاختلاف فيما هو من غير جنس العبادة واختيار الماروا اختاره ابو بكر الرازي
 فيما هو من جنس العبادة تامل فان نهى عن الطهارة ولو جرح من قوله امان المسجد ناهي للصلاة والذكر ولا يكتفه ادا الصلاة بالجماعة الا بانسحاب
 فكان الجبلوس بما حال الى آخره اقول هذا التعليل قاصر عن عادة ما جرح من بعض من اسائل المذكور كما لنوم في المسجد والمرو في القعود وفي حديث فان شئنا
 منها ليس من الصلاة ولا من المذكر ولا من ضرورات الصلاة ولا من التفرغ للصلاة فلما لم يدرج

تاي

فصل في بيان ما قاله المشركون من ان النفوس هي اجسام

لا يبعد عن الحقيقة ان يشار اليه في قوله تعالى لانفسهم اجساما لانهم قد انزلوا النفس في اجسامهم كما انهم قد انزلوا الجسد في النفوس... (The text continues with a detailed philosophical and scientific argument, mentioning various theories and the nature of the soul.)

باب في بيان ما قاله المشركون من ان النفوس هي اجسام

قال الراكب صان لما وطأت اديمه ما صابت يده او ذراعه او احد ارجله او احد اظفارها

فصل في بيان ما قاله المشركون من ان النفوس هي اجسام

اجسادات تدبر الجواهر والاعمال المان بالانسان... (The text discusses the relationship between the soul and the body, and the nature of human actions.)

باب في بيان ما قاله المشركون من ان النفوس هي اجسام

باب جناتية ابيهية وانما عليه لما اتفق من بيان احكام جناتية الانسان شرعي في بيان احكام جناتية ابيهية ولا شك في تقديم الانسان على ابيهية مرتبة

الخ

ولا يضمن ما تحت يدهما او ذنبها فالاصل ان الرد في طريق المسلمين مما مضى فيقدر بغير شرط السلوة اذ لا تتم الردة في حقه من وجهه وفي حق طوره من وجهه
 تكون مستقرا بين كل الناس من مطلق ايمانهم حتى في الايمان بغير شرط السلوة فيما بين الاحرار منه ولا يقدح بما فيها الا بان الرد في حق
 لما فيه من المصلحة التي تقتضيها احرار من اهل الاسلام ولا يقدح بها من اهل الاسلام الا في حق من اهل الاسلام ولا يقدح بها من اهل الاسلام
 وان لم يرد من اهل الاسلام في الردة في حق من اهل الاسلام ولا يقدح بها من اهل الاسلام
 مستدق في الايمان ويشط العطف به فلهذا قال وان اصابته بيد او رجلها حسا او ردة او اناثرت حسانا او غيرها صغيرا فقط عين الشان لو اصدت ربة
 لغيره ان كان حراً او غيرها انما يضمن لا يضمن لا يضمن الا في حق من اهل الاسلام ولا يقدح بها من اهل الاسلام
 المراد ان المراد من هذا القول ان المراد من هذا القول ان المراد من هذا القول ان المراد من هذا القول ان المراد من هذا القول ان المراد من هذا القول
 الاحترار منه ولكن اذا اذنه ان لا يضمن الا في حق من اهل الاسلام ولا يقدح بها من اهل الاسلام
 الاحرار لا يضمنون من غير ما اصابته بيد او رجلها حسا او ردة او اناثرت حسانا او غيرها صغيرا فقط عين الشان لو اصدت ربة
 ضامن لما اصابته بيد او رجلها حسا او ردة او اناثرت حسانا او غيرها صغيرا فقط عين الشان لو اصدت ربة
 او وجهه ان العنقه بغير ما اصابته بيد او رجلها حسا او ردة او اناثرت حسانا او غيرها صغيرا فقط عين الشان لو اصدت ربة

المملوك ولا شك ان المملوك من الانسان ايضا مقدم على ابيه ربة فكان ينبغي ان يقدم عليه ما ذكرنا ايضا فلم يكن القدر المذكور من التوجيه كافيا
 في افادة حق التعاقب وقال في غاية البيان وكان من حق هذا الباب ان يذكر بعد باب جنابة المملوك لخصيصة اطلاق في المملوك ولكن لما كانت ابيه ربة
 معتقة بالمعاد من حيث عدم اهل و انطلق الحق بهذا الباب يباب ما يحدثه الرطل في الطريق من ابرص من و نحوه ذلك انتهى اقول بطل عليه ايضا انه
 لو كان هذا الباب محتقبا ب ما يحدثه الرطل في الطريق من ابرص من و نحوه ذلك انتهى اقول بطل عليه ايضا انه
 كما قاله في فصل ما اطلقه المالك في قوله ولا يضمن ما تحت يدهما او ذنبهما قال الشرح قاطبة فيقال نعمت الدابة شيئا اذا حركت به جافرا و قال صاحب الشريعة
 بعد ذلك كذا في اصحاح والمضرب وافترق اشره صاحب الكفاية ومخرج الداراية اقول كون المذكور في المغرب كذلك مسلم فانه قال في غيصة الدابة
 ضربته بجر جافرا وما يكون المذكور في الصالح كذلك ممنوع اذ لم يعبر فيه بكون الضرب بجر جافرا بل قال فيه ونعمت الدابة ضربته بجر جافرا ثم اقول
 بقي اشكال في عبارة الكتاب وهو ان الذي ينبغي بما ذكر في كتب اللغة وما ذكره الشرح ههنا ان لا يكون الضربة الابار الرطل فيلزم ان لا يقع له
 او فيهما في قوله ولا يضمن ما تحت يدهما او ذنبهما لا يقتضي ان يكون الضربة بالذنب ايضا بل يلزم ايضا استدراك قوله بجر جافرا لان الضرب بالرطل
 كان فيما في مفهوم الضربة لاني قال في كذا في الرطل يحمل على التأكيد وذكر الذنب على التجربة لانا نقول اعتبار التأكيد والتجربة معا بالنظر الى كل واحدة
 موضع واحد مستعملين متينين بينهما كما ينبغي على الفطن بل ان اقول اصحح ان يحمل الضربة المذكورة في عبارة الكتاب على مطلق الضرب بطريق عموم
 فيصح ذكر الرطل والذنب كما هما بالاشكال تام قوله والسائق ضامن لما اصابته بيد او رجلها والقائم ضامن لما اصابته بيد او دون رجلها
 هذا الخط القدوري في مختصره قال المصنف والمراوفة وقال صاحب الهنداية في شرحه اى من قوله لما اصابته بيد او رجلها والقائم ضامن لما اصابته بيد او دون رجلها
 كان يجوز ان يرد بقوله لما اصابته بيد او رجلها الرطل وقد ذكرت ان بعض من السائق والقائم من غير خلاص احد وانما الاختلاف في الضربة ولو لم يستعمل
 كان لعمري ان يرد ذلك بالرطل ويشبه الاختلاف فيه وليس الرواية كذلك انتهى ونعمت اشره لغير من الشرح منهم صاحب العناية اقول في
 فصل اما اول اطلاق الظاهر من قوله اى من قوله لما اصابته بيد او رجلها ان يكون المراد بالاصابة بيد او بالاصابة بجر جافرا كذا في كلامه لم يكن لك
 اذ لا يطلق على الاصابة باليد الضربة وانما يطلق عليها الخط اذ ضربت باليد ولو سلم اطلاق الضربة على اصحاب الطريق التجوز فلا يجزى ههنا اذ لا فرق بين الرطل واليد
 و الخط الذي هو الضرب باليد في وجوب الضمان بهما على السائق والقائم لما خلاص احد فلا شيء لان يكون المراد احد ههنا دون الاخر وانما تامة ما خلاص
 القدوري لم يذكر اختلاف في مسئلة السائق اصلا حتى يلزم من توهم ان يكون المراد بقوله لما اصابته بيد او رجلها هو الرطل اثبات الاختلاف في الرطل وانما
 الذي بين الاختلاف في ما بين المسئلة ههنا هو المصنف به وذات في تفسيره مراد القدوري بالفتوة لانها انما التفسير كما لو فهمه كلامه ثم اقول من حق
 قول المصنف والمراد بالفتوة هو ان مراد القدوري بقوله ورجلها في مسئلة السائق بقوله دون رجلها في مسئلة القائم هو الضربة وانما تفسيره بغير قوله في مسئلة
 القايم دون رجلها اذ لو كان مراده الرطل لم يرق ذلك وان على الدابة بجر جافرا او غيرها مما خلاص على القايم ايضا لما خلاص احد قوله ووجهه ان الفتوة بل هي
 السائق فيكون الاحرار عند ما يطلب من صاحب القايم فلا يمكن التجوز عنه اقول قاطن ان يقول ان يراد بالاصابة يد او رجلها من غيرها قاله في قوله ولا يضمن

كلمة

من

تأنيدها بعد التاخير في قوله تعالى

ما ارسل من قبلك الا للناس ان يرجعوا الى الله واليه يرجعون

لا يعمى امرها وانت الالهة فاصابت مالا او ادبيا ليللا او تما ولا ضمان على صاحبها قوله عليه السلام حرج البكر حيا ورواق محله وهي للمصلحة
لان الفيل غير ضايف البصر ما يوجب النسبة اليه من الارسل واخواته شاة لقصاب تعقت عينها فقيما لان المقصود منها هو التمويه لا التقيد
اي التصديق في قوله تعالى حرج البكر حيا ورواق محله وذلك لان العين الجهل والبصيرة والقرينة قال بن ابي عمير نضفان الفضا اعنيا و ابا يشا و
ساروي انه عليه السلام حضر في عين النابت بريح العيمة وهكذا افترض في قوله الله عز وجل في قوله تعالى حرج البكر حيا ورواق محله
والزينة والبكر العيون من هذه الوجه تشبه الادمي قد تشكك للاكل فمن هذا الوجه تشبه الادمي كات نضفان بالمشبه بالمشبه الادمي في
حجامة ليرتق تشبه الادمي في المشبه لانه انما يمكن اقامة العمل بما يوجب من عينها وعينها ان يستعمل نكاحا ذات اعين اربعه فيجب ان يكون
احدهما قال ومن سار على داسي في الطيبين فيمنه في حال رجل منهنها في الحسنة او الضميمة او الضميمة او الضميمة او الضميمة
فيها او لغيره قد صدق منه فخطبته كان ذلك على التأخير وعن الرواية هو المراد من حرج البكر حيا ورواق محله وفي قوله تعالى الله عندهما
كل قدير كون بالحق كافي في السور والاحاديث وتوفاه اوصوم في البيان وقد يكون بالاجماع كافي الاستغناء وقد يكون بالضرورة كافي لخاتمة الخياض والابا
وقد يكون بالقياس فجاء وهو الكثرة صح حيث كلف في كتب الاصول فالمراد بالاستحسان في قوله تعالى حيا ورواق محله جواب الاستحسان بما يناسب معنى المثال
للسياس اعني كلامه قول له انما ارسل لانه طيبا و بيان قال بعض الفضلاء انهم لا يرون حجة البشرط سلامة انتهى اقول جوابه ليس يقول لسق
والسبب الا بعد من التمدى فان كون العمل البليح مقيدا بشرط السلامة مما هو في التمدى كافي المراد في طريق المسلمين حيث يوجد في منظر
التدري بوقت العادة وانما في الما ليرى في التمدى كافي الارسل للاصطلاح و كذا في التفسير بشرط السلامة لان الامثال ذلك انما بصورة التسمية
الطائفة ان اصلا وقدا وضع الفرق بين ارسل الساتية في الطريق وبين ارسل الكلب واللام يتي للاصطلاح في الفخيرة حيث قال وجه الفرق في ارسل
انه ان في الطريق اذا التمس مع الدابة وان كان اللاتماع اتم من ماصدة فانه لو لم يكن محتوتا عليه فاما ارسل الكلب والبازي من غير اتم مع غيره
فهو لا يمكن الاتباع وقد استنتج في الامان لا يضمن ان اذا كان تدريا انتهى بغير قوله ولان اصل غير صان الا بعد من واجب التسمية اي على الارسل
واخواته هي السوق والتود والروب كذا في عامه الشرح قال في التسمية بعد ما على اصطلاحه ليرى ان من حق التقطان يعين من الارسل امثال
او يقول من لا ارسل واخواتها بتاويل الكلمة اذا السوق ان الموت وما كان اختالا للارسل كان الارسل اختا ايضا والايلازم من بعض سيات
التدري اخا واصفا اخا من غير وسيل انتهى وقال صاحب الفنا تية بعد نقل خبر عن النهاية وليس شي لا تدليس ههنا سونت معنوى قول في التسمية
حق فينا قش على ذلك انتهى اقول ليس خبر ابرغ لما قال صاحب النهاية فانه لم يقل كل من حق التقطان بقوى باواة التسمية في قوله تعالى
سونت معنوى يقتضى الايمان باوادة التسمية قيل قال كان هذا المثل اساسا للتدري في فرق واحد من التذكير وان يتقال الى بيان
واشالا وتيقال من الارسل واخواتها على الايزم من حيثها ذكر او حجة سونشاس من غير مرجع اليه وذكره صاحب النهاية لا يرفع ذلك للاعمال
ثم اقول ان يوجبني وضع ذلك ان يتقال له بالجملة في كل واحد من تلك الاسباب اعتبارا في ظاهر قوله ان سونا وفي معناه من التذكير وبالذات في كل
منها بتاويل لفظ بالكلية او كقول من معناه بالضم في كل واحد منها والوجهان ثم ان اهنفده لما تصدرا تية صنفه المطابقة وهي التي في قوله
كافي قوله تعالى وكفى العاصم حجة على معرفت ذكر بعض تلك الاسباب انت ايضا فقال من الارسل واخواته تديرت قوله طنا ادوي ان يتي
عليه السلام حتى في عين الدابة بريح العيمة قال في النهاية فان قيل يجوز ان يكون تضاد رسول الله صلى الله عليه وسلم قول الا يقول كانه فاجواب
ان المعنى الذي اوجب ذلك في غير ما كقول من هو الكوب والذرية والجهال والمسلم موجود في ما كقول الموهوبين بياتي اقول في الجواب نظرنا لان من
يرتفع ان اسنى الذي اوجب ذلك في غير كقول الموهوبين الامور المذكورة وهذا يجوز ان يكون ان لا يقصد منها المصداق لا يقصد ذلك من الشاة وانما في كونه
المعنى ايضا وهو موجود في ما كقول الموهوبين مما يقصد تلك الامور المذكورة ايضا فلا تيم للاحق كما لا يخفى قوله ولان فيما مقاصد سوى
الى آخيه اقول في كلامنا اولانا فلان في الامور المذكورة في غير ما كقول الموهوبين في غير ما كقول الموهوبين في غير ما كقول الموهوبين
الموهوبين في الجواب في كقول الموهوبين انما استمد وان كلاهما انش في كافي ههنا وانما فلان قوله في لادى في الجواب الموهوبين ههنا انما
في الجواب الموهوبين ليس يوضح في قوله في كافي الموهوبين في الجواب الموهوبين لان الراجع في الادمي في ابيات الزبارة هو نصف واما
الجواب الموهوبين المشبهين كونه ولو كان يقتضى الجواب الموهوبين في الجواب الموهوبين في الجواب الموهوبين فانما في الجواب الموهوبين

نحو

تأنيدها

باب جنابة المملوك والجنابة عليه

قال واذا جنبت الجنابة فمما قيل من ان الله تعالى ذكره قال الله افرح بعبادته في رقبته بيام وهو الا ان يبي
للمولى ان يفرح بعبادته في اجسام العباد من العتق والعتق والعتق والعتق بين العصابة من جنات الله على كل من لا يصل في سوي الجنابة
ان يجب على المولى ان يفرح بعبادته في اجسام العباد من العتق والعتق والعتق والعتق بين العصابة من جنات الله على كل من لا يصل في سوي الجنابة
ويؤدبه في رقبته كما في الذي ويتعلق بروقبته يشاع فيه كما في الجنابة على المال

فعلى عاقلة الراكب نصف الدية وفي حرق العبد نصف الدية يرفع سواه او يفدي على ما ذكرنا اذ كان لغنم باذن الراكب انتهى اقول بعشرا قطعا من مراد
صاحب العتابة ان جوابه المسئلة على وجه الاطلاق من غير تفصيل كما ذكرني في الكتاب انما هو فيما اذا غنم بغير اذن الراكب لا تلا يتصور كون الضمان في رقبته
في حرقه الا اذا كان من غير اذن الراكب لا يتصور حرقه على ان في حرقه اذن الراكب على عاقلة الراكب نصف الدية وفي رقبته العبد نصفه
اذ كان لغنم اذن الراكب كما هو ظاهر ويرشد الى كون مراد صاحب العتابة ما ذكرناه ان صاحب العتابة وغيره قالوا في شرح قول المصنف وانما غنم اذا كان
عبد فانما الضمان في رقبته نها اذ غنم بغير اذن الراكب اما اذا غنم باذن الراكب فلا يتصور انما كانت من الدراية فغنم او ولى فقد ذكر كما في اسبوط وطا
اذ كان الرجل يبيعي الطريق فامر عبد الغنم اذ غنم فلا ضمان على ولده من سوا ان فعل الماسوك فضل الامر عبد كان الماسور اذ اذن وان طست في
قوله وذلك لما تضمنه قوله عاقلة الراكب نصف الدية في حرق العبد نصف الدية برفعه سواه او يفدي به بغيره السابق مع الراكب الا ان المولى يرجع على الراكب
باعتق من قيمته العبد ومن نصف الدية لانها رعاها العبد باستعماله اياه في غنم الدراية فاذا احتقره من ذلك ذهب كان للمولى ان يرجع به على الراكب انتهى بل
باب جنابة المملوك والجنابة عليه لما فرغ من بيان احكام جنابة المملوك هو المحرر والجنابة عليه شرعي في بيان احكام جنابة المملوك وهو العبد واخره
لانها طرية العبد من رتبة المحرر في الشرح اقول في حقي وهو ان تقاضى ان يقول ما وقع الضلع من بيان احكام جنابة المملوك والجنابة عليه شرعي في بيان احكام جنابة المملوك وهو العبد واخره
جنابة المملوك وهو انما يتبين في هذا الباب فكذا ما وقع الضلع من بيان احكام جنابة المملوك وهو العبد وهو انما يتبين في هذا الباب فكذا ما وقع الضلع من بيان احكام جنابة المملوك وهو العبد
لما فرغ من بيان جنابة المملوك والجنابة عليه ولما كان في حقه بالملوك التبر من جانب آخره لانها طرية المملوك وهو العبد والجنابة عليه شرعي في بيان احكام جنابة المملوك وهو العبد
نعم قال صاحب العتابة لا يقال العبد لا يكون ادنى منزلة من ابيه فكيف آخرها بجنابة المملوك والجنابة عليه شرعي في بيان احكام جنابة المملوك وهو العبد
او اسئل في او القايدهم ملاك هو اقول فيه ايضا قضي ان تقاضى ان يقول ان اراد ان جنابة ابيه كانت اقبته باعتبار الراكب والسائق او القايدهم
فمن جن جنابتهما بطريق التفرقة بطلبها او ذمها وهي تسمية لا يكون باعتبار احد منهما والا للوجوب عليهم الضمان في تلك الصورة وليس كذلك كما عرفت
في بابها وكذا الحال فيما اذا اسابت بيده او رطلها حسنة او نواة او اثاره غيرا او حجر صغيرا فضا عين الانسان او افسد ثوبه وكذا اذا انقضت حاقه
بالا او اوسيا ليا او نارا كما عرفت كل ذلك ايضا في باهوان اراد ان جنابتهما قد يكون باعتبار احد منهما فهو مسلم ولكن لا يتم به تمام التقديرين
ان يقال الصورة التي لا يجب فيها من قبل ابيه ضمان على احد بل يكون فعليا بهرا مما لا يتم عليه حكم من احكام الجنابة في الشرح وانما ذكرت في بابها
استطرد او هو بنا واكلامهما على الحكم من الاحكام الشرعية فتم التفرقة قوله والمسئلة مختلفة بين الصحابة من قال في الكافي والكنانية فمن ابن عباس
مثل من جنابته عن عمرو بن عثمان بن عفان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عصى الله وعصى ربه عصى الله ورسوله قالوا فماذا قال
اسوالم و جنابته عن قيس بن ابي ايمان قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من عصى الله وعصى ربه عصى الله ورسوله قالوا فماذا قال
وهو وان شافهه ومن عرض انه قال عبدا اناس اسوالم و جنابته عن قيس بن ايمان قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من عصى الله وعصى ربه عصى الله ورسوله
عبدا اناس اسوالم و جنابته عن قيس بن ايمان قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من عصى الله وعصى ربه عصى الله ورسوله قالوا فماذا قال
عمر بن شمر بن ذر بن ابي اسلم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من عصى الله وعصى ربه عصى الله ورسوله قالوا فماذا قال
قال ابو جعفر العبدان شافهه وان شافهه وكذا روى عن علي بن ابي طالب قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من عصى الله وعصى ربه عصى الله ورسوله

باب

باب

باب

وقال لا يصل في ان يكون من الآدمي حائز الفضة ان يتبعه من المعلن حتى لا يملكه من المعلن...
الملك على ما كان في الميراث...
وقال لا يصل في ان يكون من الآدمي حائز الفضة ان يتبعه من المعلن حتى لا يملكه من المعلن...
الملك على ما كان في الميراث...
وقال لا يصل في ان يكون من الآدمي حائز الفضة ان يتبعه من المعلن حتى لا يملكه من المعلن...
الملك على ما كان في الميراث...

٦١

في تيمم امي في اثنا عشر لان اثني عشر العبد انتهى اقول قد مضت كالتيمم في الرواية عن علي بن فضال...
مشي نبيها كما ترى ثم اقول قد خالف اهل هنا صاحب الميراث حيث قال وانا اجمع اصحابه رضي الله عنهم فانه روى عن علي بن ابي طالب...
نبيها بغيره من اصحابه رضي الله عنهم فانه روى عن علي بن ابي طالب...
قولك وانا ان الاصل في اجنابته على الادمي في حالة الخطا وان تبنا من اجنابته الى اخره قال صاحب العنايه في بحثه وهو ان الحكم في المسئلة مختلف فان...
حكمنا عندنا الوجوب على المولى وعنده الوجوب على العبد كما ذكرناه وهو بنو اهل اهل وبنو اهل اهل...
يجوز وجوب جنابته في ذمته كوجوب الدين في ذمته وكوجوب اجنابته على المالك فحين اذ بينا الفرق بينهما بقي...
قولك بخلاف الذي نعلم لا يتماثلون فيما بينهم فوجب في ذمته صيانة الميراث على الميراث وقوله ويجوز ان اجنابته على المالك لان...
ذمته واما اصلنا فلو ثبت في نفسه مستند الى النص الذي لا يعقل ابطاله ليس بمتيسر على ما يبطل باسرها الفارق الى هنا كما ساقول جوابا...
لا شك ان ما روي عن الشافعي ره ليس على تيمم وجوب وجوب جنابته العبد في ذمته على وجوب الدين في ذمته ووجوب اجنابته على المالك في ذمته...
يترجم من بيان الفرق بين التيمم والتيمم عليه ان يبقى في ذمته بل اهل بل ما روي عليه على ان لا عاقلة له صديقا وعلى ان لا عاقلة له صديقا...
ذكر وجوب الدين في ذمته ووجوب اجنابته على المالك في ذمته في ذيل دليله الجوهري والتشبيه كما يشهد الى ذلك كالتيمم عليه...
مسئلته وبين ما ذكره الجوهري في التفسير لبقاء المسئلة بل اهل كما لا يخفى وانا ما نينا فاننا ما نينا فاننا ما نينا...
بجوابه وغيره وكذلك اهل منسند الى اهل وهو ما روى عن عمر بن الخطاب ليس بمتيسر على ما يبطل باسرها الفارق الى هنا...
يقال والكلام في تيمم نبيه المسئلة من قبيل رد اختلاف التيمم وهو ان العاقلة من هي فقال الشافعي ره هي اهل المشيرة وقلنا هي اهل المشيرة...
في الاصل كتابها على مالا ومفضلا وقد قامت ان حجة على الشافعي ره هناك فانما نقينا هنا بحسن ذلك اختلف اصلا...
عاقلة لان العبد يستنصره قال بعض الفضلاء ليس يخالف نواب حديث لا يعقل العواقل عمدوا ولا عبد انتهى وقال صاحب التيسير...
باني بنينة من اذ...
الموت فاقية انفس من يشهد كما هو حال في اكثر ايرادا في تلك الحاشية اقول في اجواب ما ذكره كليمه هنا ان لفظ العاقلة...
كلمة معسلة فمما ذكرها في المنة ايضا فالنفسا فالنفسا فالنفسا فالنفسا فالنفسا فالنفسا فالنفسا فالنفسا فالنفسا...
الرجل او اهل وليا انه اهل الذين يرتزقون من ديوان على حدة انتهى وقال في الصحاح وعاقلة الرجل عصبته وهم القراة من قبل...
من قلة خلا وقال اهل العواقل هم اصحاب الدواوين انتهى الى غير ذلك من مستبررات كتب المتن فاذا اقررنا ان المراد بالاجناب...
التي هي اجنابته لا يعقل عبد كما يعقل حرا وان غريب الى جنيفه هو ان العبد اذ اجنابته على الميراث يعقل العاقلة اهي اجنابته بل...
المصنف وغيره هنا والمولى عاقلة من قبيل التشبيه بالسبي ومعناه والمولى كما عاقلة لان العبد يستنصره كما يستنصر الميراث...
صاحب الكتاب في كتاب العواقل ولا يعقل العاقلة اهي العبد على حلال المولى في كونه حرا طالبا اجنابته العبد بنيرة العاقلة ولا يعقل عن العاقلة...
كذلك الاقوال بنيرة العبد عاقلة ماله انتهى فلا يخالف ما ذكره اهلنا حديث لا يعقل العواقل عمدوا ولا عبد ولا يشك في اجنابته ان العبد...

من اعلم ان اللغة العربية لغة الله وفضلها على كل لغة اخرى...
 وقد قال الله عز وجل في القرآن الكريم...
 والحمد لله رب العالمين...

الصالح لا يبطئ الجنايات بل يقر بان الصالح لا يستطع موجب الجنايات...
 الا ان يعفو الاوليا او يصاحبه جملوا الصالح كالعقوبة...
 ميثاق الصالح منه على ان وان سقط بعد تحقق الصالح فهو مسلم...
 ابتناع العقوبة بعد تحقق الصالح عندنا كما هو الحال فيما نحن فيه...
 قوله ومن استجابتم قال لما قطعت يدك انت هي وقالت بل قطعتا وانما...
 لضمان القول ليس نهيا بل يدلان على معنى هذه المسئلة التي...
 كون القول قولنا ليس على ما ساد الا قرار على حالة منافية...
 كفا في المسئلة الاولى وانما معنى هذه المسئلة على ان ان...
 بنا على عمل يجوز اسناد الاقرار الى منافية لضمان الا ان...
 على ما يثبت كالمعروف في الكتاب على ما هو عليه وكذا تضمن...
 لكنه ذكره بيان المسئلة اخرى صورتهما سلم دخل دار الحرب...
 فقال بل اخذت مني وانما سلم فاشاع على المملوك كذا قيل فان...
 لا وليس كذلك لان الالحري قد تضمن اذا اخذه وينا فكان...
 اما اول فلان قوله ليس له تعلق بانحن فيه من مسئلة...
 لم يوجد في كل منهما اسناد الاقرار الى حالة منافية...
 نصار قوله هنا وكذا تضمن الالحري اذا اخذه وهو مستامن...
 قوله ووجه قولنا ان ليس كذلك لان الالحري قد تضمن...
 اذا اخذه وهو مستامن تدبر قوله وان قد دفعه اليهم اطلاقا...

اربا ما الى اخره قال صاحب المنايا وصل بها ما اتفقوا عليه...
 اقسمة بطريق العول والمضار رتبانا لا ايضا يقر في الزمة...
 اقسمة بطريق العول والمضار رتبانا لا ايضا يقر في الزمة...
 اقسمة بطريق العول والمضار رتبانا لا ايضا يقر في الزمة...

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل في معنى العبد المملوك من حيث اللفظ والشرع والواقع
 اللفظي في لغة العرب هو من فعل عبد يعبد فلان اي يذل له ويذل له
 فاعلم ان في لغة العرب العبد المملوك هو الذي يذل له غيره
 فاعلم ان في لغة العرب العبد المملوك هو الذي يذل له غيره
 فاعلم ان في لغة العرب العبد المملوك هو الذي يذل له غيره
 فاعلم ان في لغة العرب العبد المملوك هو الذي يذل له غيره

١٢١

الاسباب دين في الزمة كما في سائر بيع الفضولي وهو ان فضوليا يبيع من لسان كره وفضوليا يترافع نصفه واحدا للمولى اربعين كان العبد يبيع المشتريين لربها
 وقت التفتة بطريق المنازعة لان الحق الثابت في العين ابتداء ولا يشترط بصفة الكمال عند المنازعة لان العين الواحدة تنسب عن اثنين على وجه الكمال
 ولا يشترط نداء قال المولى يبيعك ومهرج في سلة تارة ثلثة ارباع احد المدفوع لولى الخطا واربعا تسكت من جن الى احوال ان حق ولى المملوك ان يبيع
 الزينة فاذا اذنا اصحابها بطلت حتى وخرج النصف فيمعلق حتى ولى الخطا وابتداء النصف بالنازعة بقي النصف الاخر واستوت المنازعة ولى الخطا والساكت
 من جن الى المدين نداء النصف فصارت النصف بينهما اخصين فكانت اقسمة بينهما بطريق المنازعة اربعا كما في سنة الفضوليين والابى حنيفة حرمانه ان
 اصل تمام ليس في بين العبد بين الارش الذي هو بين اهل البيت والقسم في غير العين تكون بطريق العول والمضاربة وتبطل ان حق ولى الخطا في
 وحق شريك الداني في خمسة فيضرب كل واحد منها بحصة رجل عليه ثلثة الاف ورجل الف رجل والمغان لاخرات المديون وترك الغا كانت الزكوة بين
 صاحبي الدين انما تأبطريق العول والمضاربة ثلثا بالصاحب الا لغيره وثلثا لصاحب الا لغيره لان المملوك يثبت للملك في البيع
 في العبد يبيد والى نداء الاشاره امام فاضيلان . المحبوب في ابحاث الصنف الى ههنا وتبقى اشره في نداء الشرايح والبيان صاحبها الغاية ومخرج الدراية
 اقول فيه نظرا لان النصف مخرج في اوائل نداء الباب بان الواجب الاصل في جنات المملوك هو الرفع ولهذا يسقط الموجب بموت العبد فنوازل كل
 الواجب وان كان للمولى حق انتقل الى الغا وكما في مال الزكوة مخرج به ايضا عامته الفقهاء في كتبهم فاسمعي نداء قول ابى حنيفة ربه في نداء المملوك
 ان اصل تمام ليس في عين العبد في الارش وبلا تفتيشه نداء ان يكون الواجب الاصل في جنات المملوك هو الفداء دون دفع عين العبد ثم ان
 قول ابي حنيفة في بيان طريقه ابى حنيفة حرمانه ههنا لان الحق تعلق بالرقبة جيبه مما ذكره هو لاد الشرايح في تعيين قول ابى حنيفة في نداء المملوك
 على ذى فطره سلمة

القول

فصل في بيان احكام جنات العبد شرعا في بيان احكام الجنات على العبد وقدم الاول ترجيحاً لما نال القاعلية كذا في الغاية وهو حق الاول
 وقال في الغاية ونال بيان انما قدم جنات العبد على الجنات عليم لان القاعل قبل المفعول وجوده عند ترتيبه اقول فيه بحث لانه ان اراد ان ذات القاعل
 قبل ذات المفعول وجوده فهو ممنوع او يجوز ان يكون وجود ذات المفعول قبل وجود ذات القاعل مدة طويلة مثلاً يجوز ان يكون عمر الجن على سبعين سنة
 او اكثر وعمر الجناني عشرين سنة او اقل وان اراد ان قاعلية القاعل قبل قاعلية المفعول وجوده فهو ايضا ممنوع فان القاعلية والمفعولية بوجوه ان
 معاني ان فاعله هو ان تعلق المفعول المتدعي بالمفعول بوجوه عليه او قبل ذلك لا يتصف الفاعل بالقاعلية ولا المفعول بالمفعولية وعن الكفر
 فان على المعلن العارف بالقواعل قوله ولابى حنيفة ربه ومحمد قوله تعالى ودية سلمة الى اهلها او جهام مطلقا وهي اسم للمواجب بتقابلة الآدمية ودية
 الا لتدلال ان الله تعالى اوجب الدية مطلقا فمن قتل خطأ حرا كان او عبدا او دية اسم للمواجب بتقابلة الآدمية كذا في الغاية وغيره بالقول
 ان يقول لو كان الواجب في قتل العبد ايضا مطلقا هو الدية التي تكون واجبة بتقابلة الآدمية كان شئني ان لا يتفاوت ديات العبيد في القتل
 لتساويهم في الآدمية كما لا يتفاوت ديات الاحرار في القتل لتساويهم في ذلك وان كان بعضهم اشرف من بعض بوجوه شئني مع ان ديات العبيد يتفاوت
 في المقدار بحسب تفاوت قيمتهم كما هو المذهب فتأمل قوله ولان في معنى الآدمية حتى كان مكلفا وفي معنى الماتية والآدمية مطلقا بحسب اعتبار
 باهار الولى عند تعدد رجع بينهما حال صاحب الغاية في شرح نداء الممل ولان في معنى الآدمية حتى كان مكلفا بلا خلاف وفي معنى الماتية حتى ولو عليه

القول

فان من اختلاف المتعديين في المعنى فاما في ذاته كما اذا قلنا نحن متعديون هذه العبارة فكان قولنا المتعديين افعالنا او فعلنا
 فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى والسر والقبول فلو علمنا ان المتعديين في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 معلوم وانما في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى الاول ان المتعديين في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 على ما هو في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى بل لا يشترط ان يكون المتعديون في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 لانه في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى وعلى اعتبار احواله الموت يكون الموت في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 اما الذي في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى وانما في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 استند القضاة في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 الاول كما هو في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى قال في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 المتعديين والشبهة تكمل في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 قال في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 ورثة غير المولى وبما يكون في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 بل قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 كما ترى قوله فنزل منزلة اشقان استحق في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 على العن من قرض فقال القدر بل من قرض فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 باختلاف السبب انتهى وقال صاحب لسانه بعد نقلها من شرحه في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 ليست كذلك انتهى اقول هذا النظر ساقط جدا اذا شك ان الاموال مما يثبت بالشبهات الا يرى الى ما ذكره في كتاب الشهاده من ان في شهادة النسوة
 البرية اقل مما مقام شهادة الرجال فلا يتقبل فيما يندرى بالشبهات من قبحه وود القصاص في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 والا على ان ليس بمتاخر في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 وانما استشده بعد ذلك كما يرى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 كما عرفت في كتاب احمد ووفان وجهه لعل الاول يتقدم بالصفات بان يكون الاصل بعد حمل لوطي حتى يخلص الثاني بلا محرمه ثم ان بعض الفضلاء تنزل في نقل
 عبارة العنايه وهو ما يثبت بالشبهات بل وهو ما يثبت بالشبهات وقال في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 الاشكال عن كلام صاحب لسانه في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 العنايه فانه استشده بعد ذلك كما يرى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 ايضا لا يثبت بالشبهات على ذلك فصارت كما استشده بها معنى الاقرار عن عينا فتعتبر بالبداهه والفرع في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 قال في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 يصير العنايه في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 وانما يصير نقصان فان كان خطأ فبالاتفاق وان كان محمدا عند محرمه لان الرئيس وهو ما افقه العنايه للبرايه لا يفتصل بينها وانما يقطع في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 والسرية بلا قطع منقطع القصاص كما عرفت في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 جرحا بلا سرية اجيب بان لا يجب نظرا الى حقيقة العنايه وهو القس لانه اذا سرى تبين لانه اجنابيه قس لا قطع انتهى اقول في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 ينبغي ان يجب ارش السيد للمولى انه ينبغي ان يجب ذلك في مسألة الكتاب كما هو الظاهر من قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 المذكور واصلها اجيب ارش السيد للمولى عند محرمه في مسألة الكتاب على ما صرح به في الكتاب فلا مجال للسؤال على ذلك في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 يجب ارش السيد للمولى وان اراد به ان ينبغي ان يجب ذلك في مسألة التي ذكرها في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 السيد من تلك الجرحه للسؤال المذكور وورد ولكن الجواب عنه بما ذكره من قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى
 حقيقة فتدبر قوله في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى في قولنا نحن متعديون فانه لا يترتب عليه في كل واحد من المعنى

هذا هو الذي...

في قولنا نحن متعديون...

في قولنا نحن متعديون...

في قولنا نحن متعديون...

في قولنا نحن متعديون...

في قولنا نحن متعديون...

وله المأنيّة وانما يتبعها في المأنيّة لا يوصيه غير الحق في نفسه ولا يملكه غيره من غيره والدفع والاطلاق من غير الحق
 الأدبية لأن صاحب المأنيّة من المأنيّة التي لا يتبعها غير الحق في نفسه ولا يملكه غيره من غيره والدفع والاطلاق من غير الحق
 المشهور من غير الحق في نفسه ولا يملكه غيره من غيره والدفع والاطلاق من غير الحق في نفسه ولا يملكه غيره من غيره
 القضاء من غير الحق في نفسه ولا يملكه غيره من غيره والدفع والاطلاق من غير الحق في نفسه ولا يملكه غيره من غيره
 في حالة الخلاف الفرضية صالحة في الامعان في حقد الغير بين العدم والخلأ وجبايات المبرور وان التمسك بحسب الولاية واحدة كونه لا يضمن من
 في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه كما ذكره في كتابه المحققين من المحققين في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه
 من غيره في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه كما ذكره في كتابه المحققين من المحققين في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه
 من غيره في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه كما ذكره في كتابه المحققين من المحققين في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه
 من غيره في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه كما ذكره في كتابه المحققين من المحققين في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه
 من غيره في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه كما ذكره في كتابه المحققين من المحققين في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه
 من غيره في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه كما ذكره في كتابه المحققين من المحققين في حقه فاصل وكان في القوة كدفع الصن خلافه

المائة في صدر الفصل من قبل الى مستخرج وهو راجح وان كان في استغناء من عبادة المصنف وهذا يحتمل كثير كما ترى لكنه في مطالب لما ذكره هناك من قبل في
 وكلامه هنا مسوق لا قائم على الشاخصي من قبل التمسك جميعا ولذا قال ونحن نقول بخلافه بل لا يصلح دعواه وقد كانت ذلك بالجملة ان الكلام مقتضاه
 هنا ليس مجال حمل الاضطرار كما لا يذم على الخطي ولعل صاحبها كما في قطع الحديث ترك أسلوب تقرير المصنف وهنا وسلك مسلكا آخر في التقرير
 مع كون عاودان يقتضي ان المصنف في وضع المسائل وتقريرها على قوله ولدان المائة وان كانت مستقرة في الذوات فالأدوية فيجوز في قوله
 ايضا اقول ان الظاهر من هذا البيان ان المائة والآدوية مستقرتان معاني ذات العبادي نفسه والملاحظة ايضا عندنا في حقيقتهم من المصنف في اول الفصل
 ان المستقرة في ذات العباد عندنا في حقيقة وهو راجح في الآدوية دون المائة فانه صادر في ذاته عندنا في فصل المائة ولذا الوزارات قيمة على تمام الآية
 يتفرض عنه عشرة راجح عندنا وكان بين كلامي في المقامين تدافع اللهم الا ان يكتفي بقوله هذا ان المائة هي مستقرة في الذوات على وجه التعرض فالمعنى

ان المائة وان تحتمست مستقرة في الذوات فالأدوية فيجوز في قوله

فصل في بيان المدبر واما الولد كما ذكر في باب حياته المملوك بجمالية عليه قدم من هو اكل في استحقاق اسم المملوكية وهو العبد ثم ذكر فصل من جمل
 رتبة في اسم المملوكية وهو المدبر واما الولد كما ذكر في الشرح قال في قوله المملوكية في المدبر واما الولد من الرقي كما هو جازم في جملة الكتاب
 فانه على عكس انتهى اقول في جواب هذه من طرف الشرح ان كمال الملك في المدبر واما الولد بالثبوت الى المكاتب فيحتمل بكتما المولى بالثبوت في خلافه
 فان مولاها يملكه رتبة لا يملكها غيره في حمله في كمالية الملك في العبد فان مولاها كما يملكه بالثبوت بكتما من جمل عامة الصفات في خلاف المدبر
 فان مولاها لا يملك التصرف فيها من جهة المبيع والمثبوت وانما جالسا لا يصلح ان ذلك عندنا على ما عرفت ايضا في حمله على ان كمالية الملك في العبد
 كالفية في تقديره على المدبر واما الولد في الذكر في باب جنسية المملوك وجمالية عليه وقد فصح عنه عبارة الشرح حيث قالوا قدم من هو اكل في استحقاق اسم المملوكية
 وهو العبد ثم ذكر فصل من جمل رتبة في اسم المملوكية وهو المدبر واما الولد من الرقي كما هو جازم في جملة الكتاب فانه على عكس انتهى اقول في جواب هذه
 المقارنة في حق اثنين نصت المدفوع انتهى اقول في نظره المصنف ان يقول كما هو حق المثل في شبه المقارنة في حق تشريك ولي الجنائية الاولى اذا ولا
 المثل في ذلك كان المدفوع كما في الجنائية الاولى خاصة لتقدمه في استحقاق المدفوع على ولي الجنائية الثانية حقيقة أو حكما ولكن لما جعلنا الثانية مقارنته للاولى
 حكما عننا شبه المقارنة فذكرنا في الثانية الاولى كما دل عليه قول المصنف لان الثانية مقارنته حكما مع وجودها ايشارك في الجنائية الاولى
 فاذا وقع المثل في المقارنة مرة فقد وجد المثل بالثبوت في مرقب الاعتياد الى المثل في شمس مرة اخرى فخص المثل في المدفوع للمولى وقال صاحب الفتاوى في بيان
 معنى المقارنته في حق اثنين اذا وقع غير تضار لانه البطل بالثبوت في حق الثاني ولم يخل كما في المقارنة اذا وقع بتضار لا يجوز في المدفوع
 على شبه المقارنة ولا يشاركه في حق المثل في المثل في مرقب الاعتياد الى المثل في شمس مرة اخرى فخص المثل في المدفوع للمولى وقال صاحب الفتاوى في بيان
 سما امكن على ما عرفت في موضعه فلما امكن اهل بهما في صورة واحدة من فية وهي ما اذا وقع المدفوع في غير نفس كما في مرقب الاعتياد الى المثل في شمس مرة اخرى فخص المثل في المدفوع للمولى
 الى التوزيع على جميع الصورتين كما فعله ذلك القاضي وانما كان الجمع في قوله ليس هو اهل بهما في صورة واحدة بل كان اعتبارهما موقوف على مجموع

بالمعنى

الاصح

وهو ان الاول في جميع القصة كان حين يرضى فصح لا يرضى احد فاما المتعصب باعتباره احد الشانين فاذ وجد شيئا من اهل الصدوق في اللانف نازبا يرضى لغيره
 حقه فاما الذين يرضون عنه من المولى بالاختلاف على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 جليله ارضى عن المولى في جميعه وبما يرضى عن بعضه من المولى على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 فبما يرضى عنه المولى في جميعه وبما يرضى عن بعضه من المولى على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 فان المولى يرضى عن المولى في جميعه وبما يرضى عن بعضه من المولى على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 نصف القصة فبما يرضى عنه المولى في جميعه وبما يرضى عن بعضه من المولى على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 وان من يرضى عنه المولى في جميعه وبما يرضى عن بعضه من المولى على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 من المولى في جميعه وبما يرضى عن بعضه من المولى على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 الاول لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 وبما يرضى عنه المولى في جميعه وبما يرضى عن بعضه من المولى على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 الاشارة الى ان المولى يرضى عن المولى في جميعه وبما يرضى عن بعضه من المولى على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 ولي اجماعه الثانية والثالثة في سلبها بقرينة من المولى لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 صدرت من مدبره حال كونها في يد المولى في جميعه وبما يرضى عن بعضه من المولى على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 التي هي عكس نهمة المسئلة حيث وافق الامامين وذاك كما استطلع عليه وقام صاحبنا في يد المولى في جميعه وبما يرضى عن بعضه من المولى على الخاصب لانه استقر في يد من يرضى عن المولى بقصده من قبل من يرضى عنه
 الاول في حوضها ما اخذه ولي اجماعه الثانية دون الاولى فخلا جميع البديل والمسبيل في ملك شخص اصدقتي اقول نبراق قريب مما ذكره تاج الشريعة الا ان في
 تقريره يبالغ في التخصيص مما اوردها على تقرير تاج الشريعة حيث اعتبر التعارض في جانب المرفوع الى ولي اجماعه الاولى لاني جانب الرجوع على الخاصب في تخصيص
 ضمان الاظهر في الجواب مما ذكره محمد بن ابي بصير بين البديل والمسبيل ما ذكره جهور الشارح وعزاه صاحبنا في الامام قاضيانا حيث قال وجوابه ان حال المولى
 قاضيانا ان ما اخذه المولى من الخاصب هو بديل عن المرفوع الى ولي اجماعه الاولى من العبد فيما بين المولى والخاصب واما في حق ولي اجماعه الاول
 لا يتيه جردا على العبد بل يتيه جردا على الميت ويكون الشيء الموصوف له من شئ في حق انسان ويكون به لا عن شئ آخر في حق غيره وكما نرى في اذبايع المرفوع
 سند يبيح السلم بغيره فيكون المأخوذ به المرفوع في حق المرفوع وفي حق المسلم به وفيه كتابنا انتهى قوله ولما ان حق الاول في جميع ابيته لانه حين يرضى
 في حقه لا يراعى احد انما يقضى باعتبار ما اخذه الثاني الى اخره قال في الفتاوى واخر من بان الثانية متعارفة للاولى كما حكيت كيف يكون حق الاول في جميع
 ابيته في الجواب في انكار رجوع المولى حكما فكيف يكون حق اثنين في المرفوع والا دل على تقدمه في جميعه كل ابيته من غير جرم ما كان توفير موجبا لطلبه في جميع
 انتهى اقول في الجواب بحث الاما لان السلمان المتعارفة جعلت مكانا في حق اثنين لا يقي على جعلت حكما ايضا في حق مشاركة ولي اجماعه الثانية في اجماعه
 الاولى كما ارشدنا له قول المصنف في الفصل السابق لان الثانية متعارفة حكما من وجه ولذا يشارك ولي اجماعه الثانية في حقها اجماع المتعارفة حكما في
 حق مشاركة ولي اجماعه الثانية ايضا كان ولي اجماعه الثانية في حقها اجماعه الاولى في استحقاق جميع ابيته فكيف ياخذ ولي اجماعه الاولى حصصا في حق
 مع مزمنة ولي اجماعه الثانية في حقها اياه وان كان الاعتبار بتقديم الاولى حقيقة دون المتعارفة فكيف ينبغي ان لا يفتق ولي اجماعه الثانية شيئا من قيمة العبد و
 ليس الامر كذلك بالاجماع فليتأمل في الجواب الثاني قوله ولما ان ولي اجماعه الثانية لانه لا يفتق لولا اني انصفت يستوجب الاول اقول فليتأمل ان
 يقول ان كان حق ولي اجماعه الثانية يتعلق راسا بنصف ابيته لا بكلها كما هو الظاهر من قوله لانه لا يفتق لولا اني انصفت ينبغي ان لا يكون ابيته التي
 وجبت على المولى بين ولي اجماعه اثنين نصفين كما هو المذكور في وضع المسئلة بل ينبغي ان يكون بينهما ثلثا ثلثاه لولى اجماعه الاولى وثلثه لولى اجماعه الثانية
 لان حق ولي اجماعه الاولى قد يتعلق بكل ابيته كما صح به المصنف فيما قبل حيث قال لانه لا يفتق كل ابيته وعلى تقدير ان يفتق حق ولي اجماعه الثانية في جميع
 ابيته يكون حق ولي اجماعه الثانية في جميعه وان يفتق راسا في ابيته بقدر حصتها اذ قد مر في الفصل السابق ان جبايات المذبر اذا تولت
 لا تجوز ابيته واحدة لانه لا يمنع من المولى الا في رتبة واحدة واوليا اجماعه الثانية يتفاضلون بالحصص فيما وان كان حق ولي اجماعه الثانية يتعلق
 ايضا بكل ابيته ولكن يستقط نصفها بالترجم فيكون مقدما باقي نصفها وكان هذا هو المراد بقول المصنف لانه لا يفتق لولا اني انصفت ينبغي ان يفتق المولى في جميع
 به على الخاصب ثانيا الى ولي اجماعه الثانية لان حقه كان في كل ابيته كولى اجماعه الاولى لانه يفتق نصفها بالترجم مما نرى في حق ولي اجماعه الثانية
 بما سلكه ينبغي ان يرضى عن ولي اجماعه الثانية في انصفت الساقط بالترجم اليه حق ولي اجماعه الاولى ثم اقول يمكن ان يجاب بان جبايات المذبر لا يفتق
 ويقال في الفرق بين ولي اجماعه اثنين ان حق الاول يتعلق بكل ابيته ثم يقتصر نصفها في حق الثاني فيكون لا يستقط ابيته في حق الثاني اجماعه

في

ان

ان

وقال لا يمين في الكول فان كقولنا لا يمين في الكول على الصالحين بين الصالحين على الصالحين بل على الصالحين بين الصالحين ولو اختاروا ان يكونوا من
جازه انه يمين وليس بشهادة قال فاذا اختلفوا حتى على الصلوات بالدعوة ولا يخطف الذي وقيل لاشافي في كتابه في الدين قوله
عليه السلام في حديثه حين فقه من فقه الله عنده تنبؤ فكر اليه بما مناه لان اليه من كدمات في الشعر من نوال اللدغ عليه لا يذنبه كان
سفره للعلوي بمشاة النبي عليه السلام حين فقه من فقه الله عنده تنبؤ فكر اليه بما مناه لان اليه من كدمات في الشعر من نوال اللدغ عليه لا يذنبه كان

من كقولهم والله في ثناني الشركة وجل جليل لايمان على الشركين وليس وراءه ائمن شئ اشتى ولا ينبغي ان منافاة القسمة الشركة انما يقتضيه ان لا يكلف الدرر
لان لا يكلف غير الدرر والدعوى عليه كما فينا نحن فيه في صورة ان ادعى الولي ائمن على بعض ميمين من اهل الجدة نعم يلزم ان يقتضيه بهذه الصورة قول بعضنا
في باب اليمين وجل جليل لايمان على الشركين وليس وراءه ائمن شئ اشتى تاملت قوله ففائدة اليمين الكول فاذا كانوا الايام بشرون ويطلبون بغيره يربوا الصالح
على العلم بل بلغ ما يفيد بينه وبين الصالح قول ففائدة ههنا لذكر المقدم القائله وفائدة اليمين الكول بل فيه غرض لان موجب الكول في غيره ائمنه من ان يكلف
حتى يكلف لا يقتضيه با او اداء الولي با سياتي في الكتاب فانما يفيد فائدة اليمين على الصالح في اطرافه القائل تحمزا عن اليمين الكاذبة لاني مجرد وكول حتى يلزم
المصير الى ذكر المقدمه المذكورة ثم ان كون فائدة اليمين الكول انما هو في الاموال لاني باب القسامة لان اليمين فيه تتحقق لذاتها تعظيها لامر الدم ولذاتها
بينما وبين اليمينه جملات الكول في الاموال كما سياتي في بيان في الكتاب فلا معنى لذكر تلك المقدمه ههنا وقد اجمع صاحب الكافي في تقريره اهل حيث قال
ولان مختار المشايخ واصحابنا منهم لا يفرقون بين اليمين الكاذبة الاكثر ما يجرز النسبة فاذا علموا القائل فيهم اطروه ولم يكتفوا اشتى في ذم المقدمه كما قال
على كل حال وهو ان لو جسد بعض من اهل الجدة باذ يعلم ان القائل احد من اهل الجدة بعينه او احد من غير اهلها لا يقبل قوله ولا يمين به لكونه من مشايخ
من انفسهم كما هو جوازي في الكافي في حقه ففائدة في اخلاصهم على اعلم ساسا ولم ارا احد من القائل حام حول حل هذا الاشكال سوى صاحبنا في
فان قال قائل اية فائدة في الاستحلاف على اعلم وهم علموا القائل فاجوبوا به لكان لا يقبل قولهم لانهم يستحلون به الضمان عن انفسهم فكانوا اليمين
رفعيين العزم عن انفسهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا شهادة للمتعمد وقال صلى الله عليه وسلم لا شهادة بحمار المنعم ولا ذراع المعز قبل
انما استعملوا على العلم اياها كالتسعة لان ائمنه بكذا وروت لما روي من الاخبار فانتجت ائمنه من غير ان يقبل فيه ائمنه ففائدة من وجهين احدهما ان
من ائمنه ان يكون القائل عبدا لواء منهم فغير عليه بالفضل فيقبل اقراره لان اقرار المولى على عبده بالفضل اصح فيقال له اؤذنه او اؤذنه وليسقط
الحكم على من كان ائمنه على اعلم مفيد وجب ان ائمنه على عبده فغيره مولاة فيؤمر بالذبح او الفداء وليسقط الحكم عن غيره وكان مفيد انما كان
يكون ائمنه على اعلم هذا المعنى في الاصل ثم بقي هذا الحكم وان لم يكن لواء احد من ائمنه عبد كالرمل في الطوان فان ائمنه على الله عليه وسلم كان رطل
الطوان اطراف الجلالة والقوة للكفره ويقولون انهم ائمنه من ائمنه يوم ابلادة من نفسه ثم زال ذلك اليوم وقبى الرطل في الطوان كذا انما في انما استعملوا
يكون وائمنه ام صبيبا او صبيبا او عبدا محورا عليه بالفضل فلو اقر به لئمنه في ما ائمنه في ائمنه ما علمت انما لانها لانه لو قال ائمنه هو ائمنه الذي امر
بقتله لكان حاصل الضمان عليه وليسقط الحكم عن غيره وكان مفيد الى ههنا لفظ المبدأ فليكن بنا على ذكره في قوله ولنا انه عليه السلام جميع من اليمين
والقسامة في حديث ابن سئل قال بعض الفضلاء في حديث فانه لم يجز القسامة بينهم بالكلية فانما واه رسول الله صلى الله عليه وسلم من عنده وفي رواية
من اهل الصدقة على ما ذكر في اليمين وغيره وانما نقلنا الشرح ههنا انتهى اقول اشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى وجه القسامة على ابيود بقوله في قوله
با يا سنا وانما لم يجز القسامة بينهم لعدم طلب اياها وائمنه اياها حيث قالوا لانه في بيان قوم كفارا لا يبالون باطراف عليه ومطالبة ولي اليمين بالقسامة
شروط لا جازسا على انفسهم كما عرفت فيما مر انما ان ذكرنا شروط القسامة على تفصيل نقلنا عن ائمنه وانما واه رسول الله صلى الله عليه وسلم من عنده
او جازسا على ائمنه على سبيل ائمنه منهم بنا على ان ائمنه من اهل البر السليم وقد ائمنه عن صاحب السناية ومعالج الدراية ههنا حيث قال لا يقبل
الحديث ثم قبل انما روي رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجز القسامة من اهل الذمة فان قضاوين الغرير لولا اهل الذمة من اهل البر السليم حتى جازسا

كتاب القصاص

وكان اليمين شرعية واجب في القصاص والقسامة فكل من قتل من الكاذبة غير واجب
فلا حلفوا بحصول البراءة من القصاص شرعا لدية تحت القتل الموجود منهم ظاهرا وهو القتل بين الظاهر والباطن لانه لو لم يثبت بتقصير
في الملاحظة كافي القتل الحاصل وقت ان منهم اليمين حتى يحلفوا لان اليمين فيه مستغنية لاذاتها تعظيم الامر والدوام في جميع احواله وبين اليمين
بمحلوت الشكول في الاموال لان اليمين بدون من صدقة طهره يستبين لالذمى وجها عن حية لا يستقطب لدية هذا الذي يروى في
الولى حلف على جسيم اهل الجلالة وكان الالذمى على الجسيم كالمصداق واللعنوة سنة العمد والخطا لانهم لا يميزون عن الباقى وكواحد على الجسيم بالمعنى
لانك كل وليه جوارحها وكل من القتل يكون على الجوارح كذا الجوارح في الشكول في الجوارح لا يميزون عن الباقى وتسقط القصاص والدية
الباقين من اهل الجلالة وقتل الكوفة لك بنية فلان القصاص الذي يميزون عنه لا يميزون عنه ولا يميزون عنه ولا يميزون عنه ولا يميزون عنه
اذ كان في مكان ينسب للثمن عليه المشي في القتل عليهم وقصاصه لا يقع على اهل القصاص وهو كما اذا ادعى القتل بحسنة ولو لم يميزون

منه انك طارات اليمين ولا يجوز من كل الزكوة الا على سبيل الاستمارة على بيت المال انتهى ثم ان نزل القدرين التوجيه انما يحتاج اليه على ما روى حديث
بين من الى حنة كما وقع في اليمين واما ما رواه سعيد بن اسيب كما وقع في شرح الآثار للظاهر في القصاص الازهرى واخره كثير من المحدثين مما لا يرى من سعيد
بن اسيب ثم صرح بالزناق رواه في مصنفه ونسب الى شيعة رواه ايضا في مصنفه ونسب القصاصى رواه في معانيه في معرفة خبيره بما يارب اليمين على الله عليه وسلم
القصاص والدية على اليهود ويخرج بينه وقد ذكره بعض اهل العلم في حاشية قال وروى ابن اسيب ان ابنى صلى الله عليه وسلم مر باليهود في القصاص وقال
عليهم لوجوه القتل بين فطرتهم وفصل الشرح حيث قالوا روى الزهرى عن سعيد بن اسيب ان القصاص كانت من احكام اهل البيت فقرر رسول الله صلى الله
سلم في قتيل من الانصار وجنى حب اليهود وغيره وذكر الحديث الى ان قال فالزم رسول الله صلى الله عليه وسلم الدية والقصاص انتهى وكذا امرى باليمين
والدية على اليهود وظاهر على ما روى ابن عباس رض ان ابنى صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل نينان بن قتييل وجذب بينه وبينه فكتب اليه فكتب اليه
انك في هذا المدة وقت في بني اسرائيل فانك على الله تعالى على موسى عليه السلام امر فان كتب نبيا فاسأل الله تعالى مثل ذلك فكتب اليهم ان الله تعالى
اراني ان اخافكم فسمين رجلا فيمضون بانتهار قلنا ولا قلنا لا قالوا ثم يميزون الدية قالوا الله قضيت فينا بالاناموس اى بالورى كذا ذكر الحديث
الكتاب في الديق وغيره فانظر ان نشاء اجبت الزكوة بدم الاحاطة بحياة القاصم اقوله وكذا اليمين يجرى مما وجب له القصاص والقصاص من
توجب الدية اذ اكلوا من شرعت ليه القصاص بقرتهم من اليمين الكاذبة فيقروا بالقتل فاذا حلفوا حصلت البراءة عن القصاص اقول الظاهر ان
المراد بهذا هو الجواب عن قول الشافعى ولان اليمين محمد بالشرع سبها للذى عليه لكن يرد عليه انه انما يتم فيما اذا ادعى ولي القتل الممضان فتز
ميتة هو القصاص على تقدير ان يقر وانك فاذا حلفوا حصلت البراءة عنه واما فيما اذا ادعى القتل اخطا فلا يتم ذلك لان موجب حنة هو الدية
تقدر ان يقر وانه فاذا حلفوا حصل البراءة عنه سب اهل نجب الدية عليهم ايضا عندنا ويكون ان يقال ولي القتل وان ادعى القتل
يملك اهل الجلالة بانما قلناه ولا قلنا لا قلنا باطلاق القتل عن قبيح العمد والخطا في زمان وقوع القتل منهم عدا ولم يعلم الولي بل علم منهم قتلوا او يخطا وخطوا
تروانى مثل ذلك بالقتل العمد يميزون لا يميزون الكاذبة بنا على اطلاق القتل في تصنيفهم القصاص فاذا حلفوا حصلت البراءة عنه قلنا فان
كانت دعوى الولي مخصوصة بالقتل اخطا كيف يصح اطلاق القتل عند التحليف وبل لفظي في الشرع قلت لا فرق في ذلك ولذا في الشرع الا يرى انه
لو ادعى الولي على واحد من اهل الجلالة قتل قريبه عدا او خطا حلف مسنون منهم بانتهار قلنا ولا قلنا لا قلنا كما اختلف كذلك لو ادعاه على سب غير اهل
في الكتاب فقل وان من هذا اهل الجلالة ما يظن النبي في جميع كلام المصنفه ههنا وان كان يرى في حاشيتى باى الاى قوله ثم الدية يجب بال
الموجود ونسب ظاهرا للوجود والقيل بين ظهرهم لا يكون لهم اقول هو لانه لا يكون لهم سب اهل الجلالة لانهم لا يميزون عن الباقى
واما ما وجب لكونهم فانما ياتي بيانه من بعد بقوله ومن الى منهم اليمين حين حتى يلعن فلا ارتباط لقوله لا يكون لهم سب اهل الجلالة لانهم لا يميزون عن الباقى
بسبب بالقتل الموجود ونسب ظاهرا لوجوده عن قول الشافعى ههنا لانما كانى سائر العداوى حتى ما عهد اليمين في اشرع لانما كانى سائر العداوى
فالواجب ان يقال الدية انما تجب بالقتل الموجود ونسب ظاهرا لا يميزون عن الباقى لانهم لا يميزون عن الباقى لانهم لا يميزون عن الباقى لانهم لا يميزون عن الباقى
ونع ذلك وانما اللازم ان يقال به لا يميزون عن الباقى لانهم لا يميزون عن الباقى لانهم لا يميزون عن الباقى لانهم لا يميزون عن الباقى لانهم لا يميزون عن الباقى
عدا اذ ادعاه خطا فكل اهل الجلالة فانه يفضى بالدية على ما قلناه ولا يميزون عن الباقى لانهم لا يميزون عن الباقى لانهم لا يميزون عن الباقى لانهم لا يميزون عن الباقى

الدية

الدية

الدية

لان هذا الحكم في باب القياس وفيه في البصر لان الحكم هو الحكم الذي يتخلو عن كل ما هو ليس به ولا يخرج به فلا يخرج
 القسمة فانها لا تسمى بغير الحكم والقياس بمقابلة فضع احد ولا تتوايان ولا من غير ان يكون له وجود بل ان كان له وجودها في
 تخري من القسمة لا يجب فيه وان كان بحال لوجودها بالقياس في القسمة فبغير ما اشرفنا اليه في صلبه في الخزانة
 في هذا فنكتب عن هذا الاصل لانها لا تنكر ولوجودها في جميع احوالها او مستقطا لبعض احوالها فلا يخرج على اهل العلم لانها لا تنكر في

من الجواب ما فيه من اقل قوله لان هذا هو عرفنا بالنس وقد روي في البيان الا ان لا اكثر حكم كقولنا لا اكثر لان ليس بيدنا ولا يخرج
 في القسمة معنى ان وجوب القسمة على اهل العلم ووجوبه له على غيره فثبت بالنس على خاتم القياس والنس وروى كل البدن واكثر البدن كل حكم
 وان لم يكن كالحقيقة فالجواب اكثر البدن بالبدن في وجوب القسمة والدية تعطيلها لا ما لدمه وما سواه ليس بكل اصلا لا حقيقة ولا حكما فبقي على اصل القياس فم
 يجب فيه القسمة والدية كفاية في غاية البيان اقول في هذا التعليق شي وهو انه قد كفي وضع المسئلة ان له وجوده وان اقل او اكثر من نصف البدن او نصفه و
 تعد الاس في جملة فعلي اهل القسمة والدية والتعليق المذكور انما فيه وجوب القسمة والدية على اهل العلم فيلزم اذا وجد من اقل او اكثر من نصف البدن في
 ذلك الجملة لا فيما اذا وجد نصفه واما الاس فيسا فان الموجود فيها في هذه الصورة ليس كل البدن ولا اكثر فممكن ما ودفني انص ولا مطاها فله تم التقریب
 التسم الا ان يقال النصف اذا كان مع الاس يصير في حكم اكثر البدن بنا على شرف الاس وكونه اصلا كما هو جوا في صفة قول المصنف له الا ان لا اكثر حكم
 اكل تنظيمي الا وهو الاكثر حقيقة او حكما فغير التقریب بهذا السبيل ثم بقي شي آخر وهو ان قول المصنف له بطلان الاقل لا ليس بيدنا ولا يخرج
 فلا تخبر في القسمة فاص عن افادة تمام المقصود او قد ذكر مع قبل ان ان وجد نصفه مشقوقا بالطول او وجد اقل من نصفه واما الاس او صغيره او صغره
 او راسه فلا شيء عليهم ولا ينبغي ان قوله بطلان الاقل الى آخره لا شيء ما وجد نصفه مشقوقا بالطول فلا يحسن تمامه التقریب فالاول ان يقال بطلان الاقل
 والنصف الذي ليس مع الاس الى آخره كما ان صاحب القاية ذاق نبرة الشبهة حيث قال في شرحه بدل قول المصنف له بطلان الاقل الى آخره ما
 ليس بكل اصلا لا حقيقة ولا حكما ونعني على اصل القياس فله يجب فيه القسمة والدية انتهى واور بعض الفضلاء على قول المصنف له الا ان لا اكثر حكم
 اكل تنظيمي الا وهو حيث قال فيه حيث لان منها قياس انتهى اقول ليس ذلك بوارد فان هذا الذي ذكره المصنف له ليس بقياس بل هو احوال في
 انص كما يشهد اليه قوله ولا يخرج به في قوله بطلان الاقل لا ليس بيدنا ولا يخرج به والذي لا يجوز في هذا الباب هو القياس لا دلالة انص كما لا ينبغي
 قوله ولا نالوا معتبرنا بغير القسمة والديتان بمقابلة بنفس واحدة ولا تتوايان بمعنى لو وجبت بالاقل لو وجبت بالاكثرا ايضا اذا وجد كذلك
 لو وجبت بالنصف لو وجبت بالانصاف ايضا اذا وجد فيلزم ان تنكر القسمة والديتان بمقابلة بنفس واحدة وذلك لا يجوز اذ لم تشتر ما كرتين
 فلا حال شي في غاية البيان ان ينبغي ان يقول بغير القسمة والدية مطلقا المفرد ولا يذكره بل يظن التشبيه لانه حينئذ يكون اكثر من القسمة والديتين وليس
 كذلك وتخصر صاحب القاية توجيهه اذ المصنف له حيث قال بعد نقل ما في غاية البيان ويجوز ان يكون مراد القسمة والديتان على اثنين
 تنكر ان في خمسين فعنا انتهى اقول ليس هذا شي لان القسمة في الشرع اسم لجميع ايمان يقسم بها قسوم من اهل العلم وكذا الدية اسم لجميع ما و
 من المال بمقابلة دم الانسان فكيف يتصور ان يتحققا في كل واحد من خمسين فيساق حتى يصح توجيه تكرار القسمة والديتين على اقلتين بغير ما في
 نفسا وانما الموجود في احد خمسين فعنا بعض القسمة والدية لانفسها واكلاما في اسناد التكرار الى نفس القسمة والديتين فلا مخرج لذلك
 التوجيه قوله والاصل فيه ان الموجود الاول ان كان بحال لوجودها بالقياس في القسمة فبغير ما اشرفنا اليه في صلبه في الخزانة
 مشقوقا بالطول مثلا يصدق عليها ان بحال لوجودها لا يخرج في القسمة ان قد صرح فيما قبل بان ان وجد نصفه مشقوقا بالطول فلا شيء عليهم من ذلك يجب
 القسمة حيث ينبغي الموجود الاول ايضا بنا على ذلك اصرح به فيما قبل فاقصص مثل هذه الصورة قوله وان كان بحال لوجودها بالقياس في القسمة فبغير ما
 يجب كما لا ينبغي قوله لوجودها في جميع احوالها او مستقطا لبعض احوالها فلا يخرج على اهل العلم لانها لا تنكر في

قال وان ادعى على واحد من غيرهم سقطت حقه وجه الفرق قد بيناه من قبل هوان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم فعيينه واحد منهم
 كما ياتي في ابتداء الامور لا يتم بخلاف ما اذا اتين من غيرهم لان ذلك بيان ان القاتل ليس منهم وهم ابايهم ميب اذا كان القاتل منهم كقولهم قلته لعدو احيث ليا حنقا
 جعل يد الظالم وكان اهل الحلة لا يفرمون بمجرد ظهور القاتل بل يفرمون بالادعوى التي ادعى القاتل على غيره امتنع دعواه عليه وسقط لعقد شرطه قال
 بل ان التقى قوم بالنسيوف كما يلزم من قولهم على اهل الحلة لان القاتل بين الظهور واللفظ عليهم لان يدهي اولاد ياء على اولئك ادعى رجل منهم
 عينه فلم يكن على اهل الحلة شيء لان هذه الدعوى تمنعت براءة اهل الحلة عن القسامة قال ولا على اولئك حتى يقفوا بينة لان مجرد الدعوى لا يثبت
 لعق الحديث الذي رويناه اما يسقط به الحق من اهل الحلة لان قوله حجة على نفسه ولو وجد قاتل في معسكرا قاموا بقتلهم من الارض لملك لاحد في الحلة
 يوجد في حياته او سقطا ففعل من يسكنها الدية والقسامة وان كان خارجا من الفسطاط ففعل اقرب الاحوية اعتبار الليد عندنا فملك الملك
 وقال صاحب الفقيه وما ولا يلزم بالهنية انه يشبه الميراث في تحقق الدية حتى قال في الدار المشيئة في يد اهل الحلة ويرد فيها قيل ان الميراث لا يثبت للملك
 الا بمجرد الميراث ثبتت بناير الملك الا بالهنية اتى وذكر في شرح الامارات ما يرد فيه حيث قال وفي جامع الكرامية اعتبر ابو حنيفة في الملك لا ميراث الميراث في الملك
 وبسبب ما ثبتت ذلك الا بالهنية فلا يرد في القسامة في الملك لان الملك في اسئلة المتقدمة كان المشتري الامارة ولما نشأ النزاع بين ابني حنيفة
 وصاحبيني تلك اسئلة اولها كان الملك ايضا يملك فاصار كل من الحلات واقامة الحجة من ابنايين على امر بانه فاذا كان الملك هناك المشتري كيف تحقق للباطل
 اذ ذاك يد الملك اذ ثبوت يد الملك لا يقتضيه ثبوت نفس الملك ايضا فيلزم ان يثبت على الدار المشيئة في حادثة واحدة مكان وما ملك البائع وملك المشتري و
 سأل وان اراد يبيع الملك غير مسناه الظاهر الى اليد التي كان لها جسامك في الاصل وان ذل ذلك الملك في الحال بالبائع فاستحق ان يبيع ذلك الملك
 الا ان في ترتيب الحكم الشرعي عليه في الحال وبطل يلقى ان يبيد ذلك اصلا لاننا الاصل في الحنك باننا الصاوق قوله وان ادعى على واحد منهم غيرهم سقط
 وقهنيته من قبل قال صاحب الفقيه يبيد قوله بما الذي ذكرنا اذ ادعى الولي القاتل على حجة اهل الحلة اتى واقضى اثره اعني اقول بالظاهر انه مادى قوله في
 ما اذا ادعى على واحد من غيرهم لانه ليس فيه نص فلو اوجبا لا لا وجبا بالقياس وهو متوخ فانه هو المطابق لانه اسئلة التي ذكرها المصنف به هنا دون
 عليه الشارحان المزبوران كما لا يخفى قوله وجه الفرق هوان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم فعيينه واحد منهم لا ياتي ابتداء الامور لانه
 اقول تعاقل ان يقول ان اريد ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم بدون ان يبين خصوصه فهو مسلم لكن لا يبين ان يبينه واحد منهم
 لا ياتي في ابتداء الامور فحينئذ ان ابتداء الامور اذ كان كونه القاتل منهم بدون ان يبين خصوصه وتعيينه واحد منهم يلزم ان يبين خصوصه وان كان ثم لا ياتي
 ان يبين خصوصه فقاتل ياتي في عدم تعيينه وان اريد ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم سواء اعيين خصوصه او لم يبينه فهو ايضا مسلم
 اذ لا يظهر وجه كون الجزائية الصاوق من واحد منهم عند تعيين خصوصه سببا لوجوب الغرم عليهم جميعا الا يرى اذا اقر واحد منهم بعينه بقتل القاتل الموجود بين الظهور
 او ثبت ذلك بالهنية لا يجب شيء على غيره واصلا فان قيل يجوز ان يكون سبب وجوب الغرم عليهم جميعا عند تعيين خصوصه القاتل منهم كونه قاتلا ايضا فتدبر
 بغيرهم المنفرد لعدم تدهم من يندك القاتل الظالم كما يشعر بقوله المصنف به فيما بعد وهم ابايهم ميبون اذا كان القاتل منهم كونه قاتلا تقديره حيث لم ينفرد
 على يد الظالم فانا ذلك انما يظهر اذا علموا قتل ذلك الظالم فتم كونه المنفرد وما اذا لم يعلموا ذلك بان كان القاتل منهم فقلنا تقديره حيث لم ينفرد
 الحلة بشكل ما اذا اقر واحد منهم بعينه بالقتل او ثبت ذلك بالهنية فانه لا يجب على غيره شيء هناك مع تحقق ذلك لسبب فيه ايضا فقاتل في التوجيه فذكر
 في الشرح نقلنا عن الميسر ان روى اهل البارك عن ابني حنيفة انه يسقط القسامة والدية عن اهل الحلة لان دعوى الولي على واحد منهم بعينه يكون
 اهل الحلة عن القسامة فان القسامة في قاتل لا يعرف فانه قد اذم الولي انه يعرف القاتل منهم بعينه صار ميراثهم من القسامة وذلك صحيح منه اتى
 بهما روايتا في نظر عنى دراية وانما علم بالصواب قوله ولان اهل الحلة لا يفرمون بمجرد ظهور القاتل بين الظهور واللفظ عليهم لان يدهي اولاد ياء على اولئك ادعى رجل منهم
 دعواه عليهم وسقط لعقد شرطه اقول في ذلك انما يتصل باننا ادعى على واحد من اهل الحلة بعينه فاشتموا في ميراثهم من القاتل بين الظهور واللفظ عليهم لان يدهي اولاد ياء على اولئك ادعى رجل منهم
 الحلة فاذا ادعى الولي على واحد منهم بعينه دون غيره ولم يبق شرط الغرامة عن غيره منهم فقد شرط الغرامة ويعد دعوى الولي عليهم فذكر في الغسوق وسله
 لا يبيد يرون المصنف قال اعني ما علم ان قوله وجه الفرق السئلة قال واذا القى قوم بالسيف لم يوجب فيهم من الشخ وانما
 لم يشتر ما كثر الشرح استخترت قلت ومن غيرهم من ان يسقط الغرامة عن غيره منهم فقد شرط الغرامة ويعد دعوى الولي عليهم فذكر في الغسوق وسله

الملك

الملك

الملك

وقد ان القسامة انما هي مائة من شعير القطن ولهذا لا يدخل في الدية من مات قبل ذلك وحال القتل الدار للورثة فخص على عاقلة من جوارح الكواكب التي
 قتلوا في جوارحها حال القتل فثبت الادل على كماله فصد كما تم على نفسه بعدد مائة من شعير القطن وانما في ذلك من جوارحها ما هو حال البروق من
 الاثر الذي يوقد على من كذبته كانه جعل الله قتل نفسه ويحظر الله قتل نفسه بالشفقة ولا يوجب له الا ان الانسان لا يقتل نفسه فكان التمس سائلا كما اذا وجد
 قتل في صلاة ولو وجد قتل في فريضة لم يوجب القسامة عليه بل يوجبها لغيره والدية على عاقلة من جوارح الكواكب التي قتلوا في البروق من
 القسامة على العاقلة ايضا لان القسامة انما هي مائة من شعير القطن ولهذا لا يدخل في الدية من مات قبل ذلك وحال القتل الدار للورثة فخص على عاقلة من جوارح الكواكب التي
 وقته القتل من الرأفة المحققة قال المتأخرون ان المرأة التي خرجت مع العاقلة في الضحى في هذه المسئلة كما ان لنا في قاتلة والقاتل يشارك العاقلة ولو وجد
 قتل في ايض رجل الى جانب قريب ليس صاحب الاثر من اولها قال هو على صاحب الاثر لانه احق منه في الدية من اهل القسامة

كتاب المعامل

المعاقل جمع معقله وهي الدية وتسمى الدية عقلا لانهما تعقل الدماء من ان تسفل اي تسفل
 الصورتين مما اتنا وله الصورة الثانية وهي ان كان عاقلة اهدت من عاقلة اهدت من عاقلة اهدت
 نوان عاقلة ونافلتها اذا اتحدت يصح نسبتهم الى الورثة كما يصح نسبتهم الى اهل بيتهم الى الورثة اولى بهن لان الدار لما كانت حال القتل للورثة
 والسياسة وكان وجوب القسامة والدية بناء على ظهور اهل كما ذكره المصنف روى في الدليل كانت الدية على عاقلة الورثة لا على عاقلة اهدت وقال صاحب
 في شرح قول المصنف روى في عاقلة لورثة هي على عاقلة لورثة كما وجد قتل في الدار الملوك لورثة لانها اهدت وليس من اهل الملك كانت الدية
 عليه من نوان الدية على عاقلة بن دعي الظاهر هو ان عاقلة الوارث والمورث متساويان كان في موضع تختلف العاقلة ينبغي على قياس نبه الطريقة وهي
 الدار الملوك لورثة الدية ان كان الدية على عاقلة الورثة وهي الاصح على قياس الطريقة ان غيره لو وجد قتل فيها كانت القسامة عليه دون عاقلة
 يجب ان يكون الدية على عاقلة اهدت كما في السبوط انتهى اقول لا يذهب على ذي فطرة سليمة ان نوال اولى ما ذكره صاحب الغاية الا ان في تقريره ايضا
 شيئا من ان كان خالها يرجع ما قرناه من قبل تامل ترشد قوله وان القسامة انما تجب بناء على ظهور اهل فلان في الدية من مات قبل ذلك
 وحال ظهور اهل الدار للورثة فوجب على عاقلة من حضر عليه ان الدية انما تجب على عاقلة الورثة فانما وجبت للورثة فكيف يستقيم ان يقتلوا عندهم
 بشايب للمقتول حتى يقتضي مساوية وتقدر مساوية ثم يلغى الوارث فيه وهو غير الصبي والمستوره اذ قتل اباه تجب له دية على عاقلة ويكون ميراثا كما
 في الغاية وعليه اكثر الشرح اقول يرد على ظاهرها الجواب انه ينافي ما ذكرني وضع جواب المسئلة فان المذكور فيه دية على عاقلة لورثة عند اهل الغاية
 وتقتضي جواب الاعتراض ان تكون دية لورثة ويكون دية لورثة فيكون الجواب المسئلة ان دية المقتول على عاقلة لورثة في ثانيا حال
 نصية لغير الخلفاء عن المقتول بعد ان كانت له اولاد بمثل نوال التسليم في العبارة ليس بعز في كلمات الشفقات ثم اقول بغيره بسنا اشكال قوى وهو
 قدر ان دعوى ولي اهدت شرط لوجوب القسامة والدية ولي اهدت فيما نحن فيه هو الورثة فلا بد من دعواهم فيلزم ان يكون دعواهم على نفسه لان
 كانت لهم حال ظهور اهل ولا ينبغي نفيه ويكون دية ايضا على اهل فليتأمل ما جاء صاحب الغاية من اصل الاعتراض بوجوه اخرى قال قلت العاقلة
 من ان يكون ورثة او غيرهم ما وجب على الورثة انما عاقلة يوجب القسامة اقول نعم البتة اما اولها فلان لدية سائلا قد شرع في انواع مخصوصة لئلا كما تقر في اول
 الديات وبعض ذلك لا يسمى دية كما هو ظاهر فلو كان ما يجب للورثة من العاقلة كما وجب على غير الورثة فتم فقط لما تم جواب نبه المسئلة وهو قوله دية
 على عاقلة لورثة لان دية المقتول مجموع ما يجب على العاقلة كغيره لا يجب على بعض من اهلها فلان اخذوا لورثة في الاعتراض المزبور انما هو ان
 الذين حملوا عنهم هم الذين حملوا عنهم وهم الورثة كما بنا دى عليه قول المصنف فكيف يستقيم ان يقتلوا عنهم لولا ان من وجبت الدية عليهم من وجبت
 لهم حتى يقال ان من وجبت الدية عليهم غير الورثة ومن اوجبت لهم هم الورثة فلا اتحاد على ان العاقلة اذ كانت اعم من ان يكون ورثة او غير ورثة كما مر
 ذلك اوجب يكون الورثة ايضا من وجبت لهم الدية لان الدية انما تجب على العاقلة كغيره لا على بعض من اهلها فلان اخذوا لورثة في الاعتراض المزبور انما هو ان
 بالنظر في الورثة لا مما ذكره في الجواب بل في كل حال كما لا يخفى

كتاب المعامل

اقول كلما وقع العنوان في عاقلة المستبررات لكن كان ينبغي ان يذكر العاقلة بدل المعامل لان المعامل جميع المتعلق وهي الدية كما صرح به بعض وغيره في
 كتاب الديات ونهاج كونه هو ديا الى انكاره ليس تام في نفسه لان بيان اقسام الديات واحكامها قد مر حتى في كتاب الديات وانما المقصود بالبيان

قال والدي في شبه العمود والخطا وكل في عيب بنفس القتل على العاقلة والمعاقلة الذين يقولون معنى يورث العقل وهو اللدنية وقتل فانه في العاقلة
 ولا اصل في وجوبها على العاقلة قوله عليه السلام في حديثه عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه لولا ذنوب قومنا لكانت النفس حرة لا لولا ذنوبنا لكانت
 معدن وركن الذي تولى شبه العمود نظر الاله فلا وجه الى ايجاب العقوبة عليه وفي ايجاب مال غنيمته لجهالة واستيمالة فيصير عقوبة فتمت اليه العاقلة
 تحقيقا للتعريف وانما حقه بانفسه انما حقه بقرينة تلك بانفسه وهم العاقلة فكانوا هم المقصرون في تركهم وقتلهم فتمت اليه العاقلة اصل
 الديوان بان كان القائل من اهل الديوان يؤخذ من عظاما في ثلث سنين واهل الديوان اهل الزيات وهم الجيش الذين كانت اسماهم في الديوان وهذا من نقل الشايع
 الدية على اهل العاقلة لان كان ذلك من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم واستمر بعده ولا بد حوله فالاول بها الاقرب ولما قضيت في حق الله عنه فانه لما دون
 الدين وادب جعل العقل على اهل الديوان وكان ذلك محض من العصابة من غير ذلك بل هو تقرير من العقل كان على اهل العاقلة وقد كانت باوهم
 بالقرابة والحدود والعقد في حقهم رضي الله عنهم فصاروا من اهل العاقلة لانه اذا كان العدم فيهم كما هو في حقهم فصاروا من اهل العاقلة وان كان
 بالحدود فاهله والدية كما قال في حقها هو صلة في العاقلة اولى منه في اصول العاقلة والقتل في ثلث سنين فتردى على النبي صلى الله عليه وسلم في حق الله وكان
 الاقرب في العاقلة للتعريف والعاقلة في كل سنة واحدة وان حوت العاقلة في كل سنة واحدة او في كل سنة واحدة او في كل سنة واحدة او في كل سنة واحدة او في كل سنة واحدة
 حتى لو اجتمعت في السنين لما فيه قبل القضاء فخرجت بعد انفسها لا يؤخذ بها لان الاقرب في القضاء على الميتين انشاء الله تعالى ولو خرج بقاى ذلك عظاما في سنة واحدة في المستقبل

بما بيان من يجب عليهم الدية فيما قيل انهم واهلهم وهم العاقلة فالناسم في العنوان وذكر العواقل لانها جميع العاقلة قال صاحب الشيا لكان
 موجب القتل الخطا واني معناه الدية على العاقلة لم يكن يرسن معرفتها ومعرفته احكاما فذكر في هذا المطلب انتهى واتفق اثره صاحب المعاني في قول الشيخ
 بسيد لان مداره ان يكون المقصود بالذات في هذا الفصل معرفة الديات نفسها ومعرفة احكامها وليس كذلك فان حملها كتاب الديات واستوفيت هناك
 على تفصيل وانما المقصود بالذات منها معرفة العواقل واحكامها وذكر الدية على سبيل الاستظهار وطول ذلك لما ذكر الكتاب هنا بل كان ينبغي ان يذكرها
 او الفصل لكون المذكور هنا اذ ذاك شعيرة من الديات بخلاف العواقل فانما امرها بالديات ذاتا وكلما كانت حلالا لذكر الكتاب فكان ذنوبنا انشايعين
 انما اية انكر المعاقلة في عنوان هذا الكتاب بل هو اقل كما فصلناه فينا ووجه سببه هنا ما ذكره صاحب معراج الدية حيث قال لما بين كلامهم

انخطا وتواليه شين في بيان من يجب عليه الدية اذ لا يرسن معرفتها قوله والدي في شبه العمود والخطا وكل دية وجبت بقول القتل على العاقلة قال في حقه
 قوله وكل دية مبتدأ وقوله على العاقلة خبره اقول فيه مثل ان لو كان الامر كما قاله لكان قوله اكل دية وجبت بنفس القتل على العاقلة كلاما مستقلا
 وكان ما قبله وهو قوله والدي في شبه العمود والخطا كلاما تاما مستقلا ايضا فيلزم ان يكون قوله والدي مبتدأ وقوله في شبه العمود والخطا خبره فيصير
 والدي كائنه او اوجبه في شبه العمود والخطا ونهاج استلزامه ان يكون قوله والدي في شبه العمود والخطا مستدركا لا طائل تحته هنا اذ كون الدية وجبة
 في شبه العمود والخطا قد ذكر مفصلا في كتاب اجنابيات وكتاب الديات وليس له تعلق بكتاب المعاقلة فيكون به معنى المقصود هنا وهو بيان كون الدية
 في شبه العمود والخطا على العاقلة اذ بهذه الحثية تفسيره بالسئلة من سائل كتاب المعاقلة واتفق الصريح عندى ان قوله والدي مبتدأ وقوله في شبه العمود
 والخطا منتهى اى الدية كائنه او اوجبه في شبه العمود والخطا وقوله وكل دية وجبت بنفس القتل عطف على قوله والدي في شبه العمود والخطا وقوله بل هو
 خبر المبتدأ وهو قوله والدي في شبه العمود والخطا مستقلا على المعاقلة مستقلا على المعاقلة مستقلا على المعاقلة مستقلا على المعاقلة مستقلا على المعاقلة
 قوله ولان لا اخذ من العاقلة للتعريف والعاقلة يخرج في كل سنة اقول في تمام هذا التعليل كلاما لانه يجوز ان يكون العاقلة خارجة في سنة واحدة او في

واثنا تمام الدية لكثرة احاد العاقلة فيكون اخذها بالتمام من العطاء خارج في سنة او سنتين فلا يفسد بها اطلاق التعليل لانه لو كان هو التقدير بثلاث سنين واخذ
 يجوز ان لا يكون العاقلة خارجة في ثلاث سنين وافية تمام الدية لثلاثة احاد العاقلة فلا بد ان تؤخذ اذ ذاك من العاقلة اذ ذاك من العاقلة اذ ذاك من العاقلة
 التعليل المذكور المدعى من نهه بحثية ايضا كما ترى نعم فبيد انما جعل مطلقا لكان في كل سنة من العاقلة اذ ذاك من العاقلة اذ ذاك من العاقلة اذ ذاك من العاقلة
 العاقلة في اكثر من ثلاث سنين او اقل اخذتها بمحصل المقصود اقول فيه حيث وهو ان التماس كان يابى ايجاب المال بما يلية انفس من سنة واحدة او في
 بنينا الا ان الشرع ورد بذلك كما مر جوابه والشرع انما ورد بايجابه مما علمنا بثلاث سنين فانه هو المراد من النبي صلى الله عليه وسلم وهو الحكمي من عرضي عند
 عنه كما مر انفا فينبغي ان يفتى بالتاجيل باوهم وسيجي نظيره في انفسه في الكتاب في اطمين ان ما وجب على القاتل في مال الكافر اقل الابل ابنه مما مال عندنا
 موجل بثلاث سنين فاقبل بل يكون دفع قوله ولو خرج القاتل ثلث عظاما في سنة واحدة قال صاحب معراج الدية في بعض نسخ وخرج للقاتل
 اى لسام القاتل وهو الاصح انتهى وبهذا الشايع المعنى اقول كيف يكون ذلك هو الاصح حيث يلزم ان يكون قول اصنف رة معناه في المستقبل انما
 محض لان ما يخرج في العام القاتل اى اتميل لا يكون الا في المستقبل قطعا فاصفى نفسه المراد بمراساة في المستقبل اللهم الا ان يفرض بينه وبين غيره في العاقلة

١٥

١٦

عنوان القياس في حق باوهم
 عنوان القياس في حق باوهم
 عنوان القياس في حق باوهم
 عنوان القياس في حق باوهم

وكون القائل من الكوفة له ما عطا محمدا بن ابي بصير ثم فرغ من القاضى فانه يقضي بالدين على عاقلة من اجل البصر وقال فرغ من يقضي على عاقلة من اجل الكوفة
 رواية عن ابي بصير قال سمعت ابا بصير يقول قال قلت لابي بصير ما عاقلة قال قلت لابي بصير ما عاقلة قال قلت لابي بصير ما عاقلة قال قلت لابي بصير ما عاقلة
 ينتقل الى المال كذا الرجل من عاقلة من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة
 كرجل من الكوفة من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة
 القائل من الكوفة من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة
 البصر من الكوفة من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة
 يقول منهم هذا هؤلاء الايمان قوم من اجل الكوفة من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة
 فيروا له لانه ليس فيه نفع القضاة الا من لا يفتيهم بما فيهم من الكوفة من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة
 لا اذ لم يكن مال السطوة من حيث يقضي عليه بان كان القضاة بالابن العطله من اجل الكوفة من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة
 لا عاقل قال عاقلة المعتد فيسئل لانه لا يفتيهم بما فيهم من الكوفة من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة واما الرجل من اجل الكوفة
 العاقلة وفيه خلاف الشافعي في ذلك قال لا تقبل العاقلة الا من نصف عشر الدية وفضل نصف العشر من عاقلة

هنا بيان ان احوالنا في وقوع التعاقب فيما بينهم جاز ولا يفر اختلاف ملهم بغير قولهم ولو كان العاقل من اهل الكوفة وله بها عطا محمدا بن ابي بصير ثم فرغ
 الى القاضي فانه يقضي على عاقلة من اهل البصرة اقول قائل ان يقول قد مرني اوان كتاب لعاقلة ان العاقلة انما خصوا بالضروري القاطن في اداء الدية لا
 القاطن انما قصه القوة فيه ذلك القوة بانصاره وهم العاقلة فكانوا انهم المقصرين في تركهم مراعاة نصوصه ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون القضاء بالدية في
 بزه المسئلة على عاقلة القاطن من اهل الكوفة كما ذهب اليه زفران ابن ابي نويه انما صدرت عنه حال كون عاقلة اهل الكوفة فالقوة فيه وقت محمد ورواهما انما كانت
 بانصاره الذين بهم اهل الكوفة من مقتضى في مراعاته وتجهيزها وتوقع منها فلا شك ان عدة المرافعة في ذلك الوقت كانت عليهم لا على اهل البصرة فكان ينبغي
 ان يقضي بالدية عليهم لا على اهل البصرة ويكفي في جوابه عن بان اذكر هناك حكم ان خصت العاقلة بالضروري القاطن في تحمل الدية لاعتد وقد تقررت بهما
 تراعى في المجلس لا في كل فرد كما في الاستبواب في الكيفية فلا يتبع عدم شهيد اذكر هناك في مسئلة بزه فان ملاك المراد في تمام جواب مسئلة هو الدليل وقد قلنا
 بقوله وان المال انما يجب عند القضاء الى آخره ولا محال ان يقتضى بالدية على اهل البصرة لاعتد لان وجوب الدية لما كان عند القضاء
 لا قبله كان ديو ان القائل ستمنا الى البصرة قبل القضاء لم يبق مجال ان يقضي بالدية على اهل البصرة فاشتمم كونه عاقلة القاطن وقت القضاء ولم يجب
 الدية عليهم حال كونهم عاقلة امد سبق وجوبها القضاء فلا بد ان يقضي بها على من جوعا عاقلة وقت الوجوب تحقيقا للتخفيف عن القائل المعذور كما تقررت
 قول بخلان ما اذ اقلت العاقلة بعد القضاء عليهم متعلق بقوله بخلاف ما بعد القضاء عليهم بحيث يفهم القرب القابل في المنسب الى احتقالت جماعة ان
 الشرح منهم صاحب الغاية في شرح هذا المقام قوله بخلاف ما اذ اقلت العاقلة متعلق بقوله بخلاف ما بعد القضاء ومعناه لا يقضي بالدية على عاقلة من اهل
 البصرة اذ كان القاضي يقضي بديته على عاقلة من اهل الكوفة بخلاف ما اذ اقلت العاقلة بديته بغير حيث يفهم القرب القابل في المنسب وان كان بعد القضاء
 مع ان فيه ايضا نقل الدية من الموجودين وقت القضاء الى اقرب القبائل وقد ذكر الفرق بينهما بقوله لان في النقل البطلان حكم الاول فلا يجوز مجال
 الضم لكثير المحتملين لما قضى به عليهم وكان فيه قدره حكم الاول لا ابطار انتهى اقول نقل منهم عاقلة مع ان فيه ايضا نقل الدية من الموجودين وقت القضاء
 الى اقرب القبائل مع كونهما مستركة في بيان معنى المقام غير صحيحة في نفسها اذ ليس فيما اذ اقلت العاقلة بعد القضاء نقل الدية من احد الى احد قط بل
 انما فيه كثير المحتملين لما قضى به عليهم ولا شك ان الكثرة لما نقل من اهل الكوفة الى اهل البصرة في الفرق بين صورتين ان في النقل البطلان حكم الاول
 وفي الضم تقر حكم الاول لا ابطال ولو كانت تلك المقدمه الكاذبة معتبرة في معنى المقام قال المصنف في الفرق بين الصورتين المنكرتين ان امر
 النقل في صورة العاقلة كذا في صورة اتحول بعد القضاء كذا ما نقلت قوله ولا يتصل بالعاقلة اقل من نصف عشر الدية ويجعل نصف عشر الدية نصيبا
 في النهاية والدليل على انها لا تقبل ما دون نصف عشر الدية ان القضاء لا يجب في عمره ولا يتعداه نصفه كلفان الاموال كذا في شرح الاقطع انتهى
 اثره صاحب الغاية اقول يروى ان كل من فصل من سبع فيما ثلثة من اصل ثلثة عشر الدية كما في كتاب الديات حيث قال وفي كل سبع من اصل سبع
 او الرطلين عشر الدية ثم قال وفي كل اصبع فيما ثلثة من اصل ثلثة عشر الدية الا اصبع فكان لكل مفصل من اصبع فيما
 ثلثة من اصل ثلثة عشر الدية ويوجب القضاء في عمره لا ما لا يمكن ما في النهاية التي هي انما كثر في نقلها من كتاب الديات كما في كتاب الديات كما في كتاب الديات كما في كتاب الديات
 في النقل في عمره ولا يتعداه نصفه كلفان الاموال كذا في شرح الاقطع انتهى

قوله العاقلة

٢٥٤

٢٥٤

على احد اوله تحله العاقلة كما في نحو وقد تضمن في كتاب الحساب ان القابل لدار الدنيا له عاقلة فالعاقلة هي التي لم يثبت لها العقل في الدنيا بل في الآخرة
 وعلى ما جاء في قوله ليعلم ان كان ما يلو من الحرامه يلزم بيت المال من الجففة من ثمانية شاد ان العاقلة في الدنيا وقوله ان اصل النقصان الذي يوجب العقل في الآخرة
 ولا ينفذ من العاقلة تعلمه في الدنيا للخصيف على ما مر في كتابنا من انه لم يكن له عاقلة عاقلة كما هو الحال في الآخرة فاعلم انه لا يثبت له عاقلة في الدنيا
 اعلم ان كتاب راجت عاقلة اكله بالاعتد على عاقلة اكله في ثلاث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله
 النسب ايرضا ان يخلص اكله حيث يخل للمعان بالاكله ان يخل من اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله
 مات الكتاب عن فله وله ولد من فله في كتابنا حتى ياتي به وقت من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله
 في وصية في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله
 الا كثر في باب العاقلة في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله
 مصانداً مسانداً في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله
 متى يصار له في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله
 ما كان اعتبار في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله
 فاعلم ان زيادة او نقصان في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله

كتاب الوصايا

الاطراف يسلك بها مسلك الاسواق فيعبر بها التماس بالنعوت في الوصية كما مر في كتابنا في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله من عاقلة اكله في ثلث سنين من يوم يفتقر للقاضي لعاقلة اكله
 ولقد لا يجزي القصاص في المدين طرفي الحو والعبد فلا تجهد العاقلة كطرت بسيرة وقد مر ذلك في باب القصاص في ما دون النفس ونها معنى قوله على ما عرفت
 انتهى فيقتضى حينئذ ما ذكره في تعيين مسكننا هذه تجمل العاقلة ما دون النفس من الحو الى ما دون نصف عشر الدية فان الدليل المذكور هنا يجزي هنا ايضا
 مع تخلف الحو ايضا وان كان مراده بما ذكره في فصل بعد باب جنائية المملوك من ان يعتبر في ما دون النفس من المصير المالى دون الآدمية بخلاف النفس
 العبد فان اعتبر في الآدمية دون المالى عندنا جاز ان لا يقتص ما ذكره هنا تجمل العاقلة ما دون النفس من الحو الى ما دون نصف عشر الدية
 اوله يصير احد يتبعه اعتبار الآدمية في اطراف الحو بالكلية الا انه لا يتم الدليل المذكور هنا حينئذ على اصل الى ضيقه رة فانه يعتبر المالى والآدمية
 معاني اطراف العبد وانما يتم بها على اصل الى يوفى له ومجزة فاسما لا يعتبر ان الآدمية فيها بالكلية وقد مر ذلك في الفصل المذكور في بيان كفاية
 تمامين عبدان ان واسئلة التي نحن فيها متفق عليها بين امتنا فلا حتى لا يتبين ويلما على اصل بعض منهم دون بعض وباجلها لا يخلو التمام على كل حال
 عن نوع من الاضطراب كما ترى قوله في احد تولية حمله كافي الحو وقد مر من قبل قال صاحب النائية امي في اول فصل باسبب جنائية المملوك وقضى في
 في هذا التفسير صاحب النائية والشايع اعينى ولم يتفر عن تفسيره ذلك اصحاب الشرايع اقول لو كان مراد من قوله وقد مر من قبل ما مره هو اوله
 الشرايع الثلاثة كانت حوائجها غير راحة تطلبا اقله في ذلك انفصل تحمل العاقلة ما دون النفس ولا تحملها دية النفس لا عند الشافعي رة ولا عندنا
 كما لا يخفى على من تتبع مسالك ذلك الفصل بهرمتها

كتاب الوصايا

قال الشرايع اريد كتاب الوصايا في آخر الكتاب ظاهر للناسية لان آخر احوال الآدمي الدنيا الموت والوصية معاقلة وقت الموت اقول يريد عليان
 كتاب الوصايا ليس بجوروني آخر هذا الكتاب وانما الموروني آخره كتاب انخشي كما ترى نعم ان كثير من اصحاب التصانيع اوروه في آخر كتبهم كالكلام
 في شرح هذا الكتاب يمكن ان يوجب من قبل الشرايع بما لا يخفى في قولهم في آخر الكتاب على الاضافي فان آخره الحقيقي فان كان كتاب انخشي الا ان كتاب الوصايا
 ايضا آخره بالاضافة الى ما قبله حيث كان في قرب آخره الحقيقي ومن هذا ترى القوم يقولون وقع في اولى كذا او اخره فان صيغة الجمع لا تخشى في
 الاول الحقيقي والآخر الحقيقي وانما التخصيص في ذلك تسميم الاول والآخر الحقيقي والاضافي ولكن ان يقال ايضا لما كان ما ذكر في كتاب انخشي نادر حيث
 الوقوع ومن حيث المسائل ايضا جلوه في حكم العدم واعتبه وكتاب الوصايا آخر الكتاب ثم ان الوصية في اللغة اسم بمعنى المصدر الذي هو الوصية
 منه قول تعالى بين الوصية ثم سمى الوصية به وصية ومنه قوله تعالى من بعد وصية يوصون بها وفي الشرعية تملك مضاف الى ابعد الموت بطريق
 التبرع سواء كان ذلك في الاعيان او في المنافع كذا في عامة الشرايع قال بعض المتأخرين ثم الوصية والتوصية وكذا الاضافي المنتهية عن كون
 ليقله في غير حال ميتة او بعد وفاته وفي الشرعية تملك مضاف الى ابعد الموت على سبيل التبرع ايضا او منقعة نرا بوالاعراب المذكور في كتابنا

باب في حصة الوصية ما يجي من ذك و ما يستجب منه و ما يكون مرجع عاغت

و الوصية بهذا المعنى هي المحكوم عليها باشنا مستحبة غير واجبة وان القياس يابى جوازها فعلى هذا يكون لبعض المسائل مثل مسئلة الوصية بحق السند و حقوق العباد و المسائل المتعلقة بالوصي المذكورة في كتاب الوصايا بطريق التفضل لكن التحقيق ان هذا اللفظ كما انما موضوعه في اشرع للمعنى المذكور في فيه ايضا طالب شئ من غيره ليفعله بعد مائة فقط نقض هذا عن بسوط شيخ الاسلام حواجزه و لكنه يشترط استعمال لفظ الايضاً باللام في المعنى الاول و بالي في المعنى الثاني فحينئذ يكون ذلك المسائل المذكورة على انما من فروع المعنى الثاني لا على سبيل تفضل الى هنا لفظ قوله اعادة تحقيقا ليس شئ انا و لا فلا ان شئ يكون من فروع المعنى الثاني للمسائل المذكورة انما هي المسائل المتعلقة بالوضع دون مسائل الوصية بحق السند و حقوق العباد فان استعمال لفظ الايضاً فيها باللام لا بالي يقال اوصى بحقوق العباد و لا يقال اوصى اليها كما لا يخفى فحق التفضل في حق ملك المسائل من مسائل التي ذكرها من قبل اوله ليشملها شئ من المعنيين المذكورين قط و انما نينا فلان مسائل التبرعات الواقعة من الانسان في مرض موته بطريق التبرع المذكور ايضا في كتاب الوصايا و منها ما يتعلق في المرض كما سيجي في الكتاب لا ريب في عدم شمول شئ من المعنيين المذكورين شئ من تلك المسائل فحق التفضل في حق ملك المسائل كلها بالنظر الى ذلك المعنيين معا فمن اين كان التركيب جمعها في لفظ واحد تبا و يل بعيد مع عدم عموم المشترك عندنا تحقيقا بانها تحقيقا كما عرفت ذلك القائل ثم اقول الوجه في انقضى عن امر التفضل في حق المسائل التي ذكرها ذلك القائل من معنى الوصية يشترط ان يكون صاحب العبد ان حيث حال و اما بيان معنى الوصية فالوصية اسم لما اوجب الموصي في مال بعد موته و تقييد منه ما ذكره صاحب الوقاية حيث قال جى ايجابا بعد الموت فانما يشلان بذلك المسائل جلة كما لا يخفى على السائل و الوجه في انقضى عن امر التفضل في حق مسائل كتاب الوصايا كلها من المعلمات و المنجزات من معنى الوصية شرعية على ما نقله صاحب النونية عن لا يباح حيث قال ذكر في الايضاح الوصية ما اوجبها الموصي في مال بعد موته او مرضه الذي مات فيه انتهى فافهم كل ما جميع ما ذكر في كتاب الوصايا كما لا يخفى على ذي مسئلة ثم ان سبب الوصية سبب سائر التبرعات و هو اعادة تحصيل كرتهم في الدنيا و وصول الدرجات العالية في العقبى و شرطا لهما كون الموصي ابلا للتبرع و ان لا يكون مدليونا و كون الموصي له حياة وقت الوصية و ان لم يكن له و لا حتى اذا اوصى للميتين اذا كان موجودا حيا عند الوصية صحيح و الا فلا و انما يعرف موته في ذلك الوقت بان ولدت قبل ستة اشهر حيا و كونه ان يبا حتى ان الوصية للوارث لا يجوز الا باجازه الورثة و ان لا يكون قائما و كون الموصي به شئيا قابلا للتملك من الغير لعقد من له و قد حال حياة الموصي سواء كان موجودا في الحال او معدوما و ان يكون بمقتضى الثلث حتى انما لا تصح فيما زاد على الثلث كذا في النونية و منى النونية ايضا بطريق الاجمال اتولى فيه تصور بل خصل اما و الا فلا تخرج من شرطها ان لا يكون الموصي مدليونا بدون التقيد بان يكون الدين مستقرا للتركة و اشطه من هذا الدين التقيد و من عدم الدين بل خلق كما صح في بديع وغيره و انما نينا فان جعل بشرط ان يكون الموصي له حياة وقت الوصية و الا فترت الوصية لا كونه حيا في الاثرى انما جعلوا الامل عليه لولا اعادة فيه ستة اشهر حيا و كذلك ما تدل على وجوده حين تفت الوصية على حياة في ذلك الوقت كما لا يخفى على اهل العلم ان الرجم و اقله من ذلك فان لم يكن حيا عند الوصية لم يعتبر عند بيان هذا الشرط ان يكون الموصي له حياة وقت الوصية بدون كونه حيا اصلا و انما نشا فلان جعل شرط ان يكون الموصي به بمقتضى الثلث لا رايانا عليه بل ليس بديع على الملقاة فان لموصى اذا ترك رثة فانما لا تصح وصية به ما زاد على الثلث لكن لم يحجزه الورثة و ان اجازوه صحت سواء اذ لم يترك الا ما نصحه وصية بها اهل الثلث حتى يجمع بالهنا كما تقرر في موضعنا فلا بد من التقيد مرتين مرة بان يكون له وارث و اخرى بان لا يحجزه الورث باب في حصة الوصية ما يجوز من ذلك و ما يستجب منه و ما يكون مرجع عاغت

قال الوصية غير واجبة وهي مستحبة والقياس بان جواز مكانه تمليك مضاف الى حاله والى كذا في حال قيامه بان قيل هل كانت
علا كان اطلاقاً فاذن اولها انما استصفاها لجهة الناس اليها فان كان انسان فمجرد ايمانه مقصور في عمله فاذا علمت ان الرضا وخلافه يحتاج الى
تلافي بعض ما في كونه من التعريف بما له على وجه لو مضى فيه يتحقق مقصد المالك ولو انه مضى اليه يفسر في
الى مطلبه الحاق وفي شرح الوصية ذلك فشرعناه وقشله في الاجارة بيننا

وما لا يستحب وقال ثم ظهر ان لا يزال في بيان المراد من هذه الوصية بيان ما يجوز منه وما يستحب من ذلك الظاهر كما مر جواباً عن المراد اذ ذكره في قوله الوصية غير واجبة وهي مستحبة
ايراده بالمراد العاطفة التي اقول في غرض فاحش اما اطلاقه انما سلكه التقديري في قول المصنف به ما يجوز من ذلك وما يستحب منه حيث قال انما يجوز منه وما لا يجوز
ما يستحب منه وما لا يستحب ولا يوجب عليك انك التقريران صح في قوله ما يجوز من ذلك الاصح في قوله وما يستحب منه اذ ليس في ضمن الوصية ما يجوز من اجزائه ودره كونهما
تعيينين لا يرتفعان عن شي في غير شي من غير الوصية شي فيما يجوز منه وما لا يجوز من ذلك لان ذلك لا يوجب عليك انما لا يوجب في ذلك
شي فيما يجوز منه وما لا يجوز منه حتى يندرج فيما لا يستحب منه فيصير تقديره لا يقال المراد بالاجزاء سادى الطرف في عدم اجزائه من طرف الفعل صلا لا يجوز
المشاورى حتى يكون من قبيل تعيينه فيجب الاستحباب والوجوب واسطة بينهما فيجوز ان يكون المراد بالاستحباب منه ما هو الواجب منه لا انقول لغير الاستحباب
يعم اجزائه والوجوب عدمه من طرف الفعل اصلاً من ان يربط بالاستحباب منه ما هو الواجب منه فقط حتى يجوز ان يراى بذلك ولين علمه ان اعادة ذلك به نفس
معنى المقام اذ يلزم حينئذ ان يدرج في عنوان السباب ما هو الواجب من الوصية فيقال فاذكره في اول السباب من
ان الوصية غير واجبة وهي مستحبة وبالجملة لم يوجد الا انك تجعل صحيحاً قطعاً لاصواب ان لا تقدر في شي من كلام المصنف به ههنا فان صفات الوصية الشرعية هي اجواز
والاستحباب الرجوع عنها اى عجزها عن ما عدا هذه الصفات كلها ما صلا ما ذكره في عنوان الباب صراحة فلاما حجة الى تقدير شي اصلاً حتى عدم اجزائه من ذلك
الغير الشرعية وعنوان الباب انما كان في صفة الوصية الشرعية فمما يذكر في انما سأل الباب ما لا يجوز من الوصايا لغير اجل ان اذ ان توجبه كونه من الوصايا اجازة
الشرعية لانه تصدق بالبيان بالذات كما هو الحال في مسائل سائر الكتب وانما انما فلان قوله لكن الظاهر كما مر جواباً عن المراد به اذ ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي
مستحبة ليس لبيد اذ انما سأل ان الظاهر ذلك ولا نعلم ان حدس صح به وانما الذي مر جواباً عن صفة الوصية في الشرع ما ذكره المصنف به بقوله الوصية غير واجبة وهي
مستحبة لان مراد المصنف به بالصفة في قوله باب في صفة الوصية هو الذي ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي مستحبة الا يرى انهم اذ اذروا ما مر جواباً عن بيان
متعلقات الوصية كسج بيهما وشرائطها وركبتها وكتبتها وكتبتها لا فخره شرح قول المصنف به باب في صفة الوصية الى آخره كمن بين المتقنين وانما انما فلان قوله
فالاولى ايراده بالمراد العاطفة لا كما يصح اذ لو اورد به المصنف به بالمراد العاطفة على فرض ان يكون المراد بالصفة في قوله باب في صفة الوصية ما ذكره بقوله الوصية
غير واجبة وهي مستحبة كما ذكره في القائل لها معنى الكلام باب في صفة الوصية اى يستحب منه وفيما يجوز من ذلك وما يستحب منه فيصير قوله وما يستحب منه فهو
من الكلام كونه كذا امضا فكان هذا التماس انما قول المصنف به وما يستحب منه عن كونه فالاولى ايراده بالمراد العاطفة ولعمري المحجب من شدة قوله الوصية
غير واجبة وهي مستحبة اقول انكم بالاستحباب على الوصية مطلقاً لا يناسبه انما في عنوان السباب من قوله ما يجوز من ذلك وما يستحب منه ولا انما سأل في انما سأل
ان الوصية بالثلث لا اجنبى جائزة وبدون الثلث مستحبة ان كانت الوصية اثنياً الوصيتون فيصير وان كانوا اثنياً الوصيتون كما يكون ذلك الوصية
اولى فكان الظاهر ان يقال الوصية غير واجبة بل هي مستحبة او جائزة اللهم الا ان لا يوجب قوله وهي مستحبة بان المراد به ان غاية امر الاستحباب دون الوجوب انما
سببه على الاطلاق فكانه حال انما اتصل الى مرتبة الوجوب بل قصارى امر الاستحباب لكن يرد عليه انما يقتضى بالوصية ليقوى الله تعالى كالصلوة والركعة
والصوم ورجح التي في غير انما اذ الظاهر انما واجبة كما صح به الامام الزمخشري في التبيين قال في النهاية اخذنا من النائية قوله غير واجبة وقول من يقول
ان الوصية للمواريث والاقربين اذ كانوا من الايثارون فرض وقول من يقول الوصية واجبة لكل احد من له ذرية ويبدأ قوله تعالى كتب عليكم انما
الموت انما غير الوصية للمواريث والاقربين وما لكتوب علينا فرض ولما لم يقتضى الاستحباب من لغير الوجوب مما لا لا با حجة كمال وهي حجة انما في قوله

منه

الوصية

الوصية

الوصية

وقد بقي للملكية بعد الموت باعتبار الحاجة كما في قدس الجسد والدين وقد نطق به الكتاب فهو قول الله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين والسنة وهو قول النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموال لكم في آخر اعماركم زيادة لكم في اعمالكم ترفعونها حيث شئتم وقال حيث اجبت وعليه اجماع الامامة ثم نعم للاجنبي والثالث من غير اجازة الورثة لما روينا وسنين ما هو الا فضل فيه انشاء الله تعالى

قوله في واجبة رد لقول من يقول ان الوصية للوالدين والاقرنين اذا كانوا من لا يرثون فرض نظر لان فرض غير الواجب عندنا ان فرض ما ثبت به لا يرد على الواجب ما ثبت به بل نفي كما تقر في علم الاصول فلا يلزم من كون الوصية في واجبة كوصف غير فرض فكيف يحصل الرد بقوا الوصية غير واجبة لقول من يقول انهما فرض سنة من قبل الدين الاقرنين بل الظاهر ان الرد في ذلك كما في قوله في استصحابه ما في ظاهره اذا انما يرد في قوله انما كتب عليكم في آخر اعماركم القولين ان يكون الآية المذكورة دليلا على المساواة ان يكون دليلا على تفضيلهما لان يكون دليلا على القول الثاني وصاحبها لهما وان شاركته في ما فيه ذكر الدليل المذكور من مجموع القولين المعروفين الا انه ذكر دليلا آخر بعده من حيث قال في علم الاصول لا يرد على الواجب اذا كان له مال يريد الوصية فيه ان يبيت يبيتين الا وصية مكتوبة عند رسد انتهى فجاز ان يحل الدليل الاول دليلا على القول الاول والدليل الثاني دليلا على القول الثاني بطريق التوزيع على اللفظ وانتشاره في المصاحف السابقة فقد قصر للذكر على دليل واحد فقد قصر على ان يحجب عن كل واحد من دليلي التوزيع وستوفي في النهاية وغيره على ان تذكره هنا قوله وهو في الملكية بعد الموت باعتبار الحاجة كما في قدره في قوله تعالى من بعد الموت وتصدق به الملكية بعد الموت جواب عن وجه القياس المذكور انتهى اثره الشارح اجبت اقول في حيث اذا صلح الجواب عن وجه القياس المذكور بقوا الملكية بعد الموت فانها في وجه ولو خفيت الى حال قيامها بان قال ملكك هذا كان باطلا فسد اولى فاللازم من بقا الملكية بعد الموت انتفاء اولوية البطلان لا انتفاء نفس البطلان فلا يجدي نفعا اللهم الا ان تبين بان يقال معنى كونه جوا با عن وجه القياس مجرور بضمته قدح معتد به فمكروه في وجه قوله لانه تملك مضاف الى حال نداء الملكية الا كونه جوا با قطعاً عن مخرجه والا وجه ان يكون هذا الكلام مجرور بضمه لوجه الاستحسان فانه لما كان في تجرير تملك مضاف الى حال نداء الملكية نوع استبعاد وكون التملك فرج تعاد الملك تاركاً ونهيه عن حال ان الملكية لا تنزل عن الانسان بالكلية بعد الموت بل تبقى الملكية بعدة في حق من يحتاج اليها كما في قدره في قوله تعالى من بعد الوصية بقدره في قوله وقد نطق به الكتاب وهو قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها

او دين قال صاحب النهاية وقد استدل ابو بكر الرازي على نسخ قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقرنين بهذه الآية وقد ذكره الامام الحنفى في اصوله وقد قرنا في انتقارها بان الله تعالى ترتيب الوصية الاولى كانت مضمومة فانها كونه للوالدين فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث لترتب نبرة الوصية عليها وبن هذا المقدار بعد المقدار المفروض لان الميراث بيان ما فرض للوالدين بحيث ترتبها على وصية مكررة ول ان الوصية المقررة لترتب ملازمة بل بعداى وصية كانت نصيبها ذلك المقدار وذلك يترتب من انشاء وجوب الوصية المفروضة واذا نسخ الوجوب انتسخ الجواز عندنا انتهى اقول يريد طيبان هذا لا يدل على ان الوصية الاولى لترتب لانها فان الوصية وان لم ترتب في هذه الآية على الوصية الاولى المحسوسة لكنها ترتب على وصية مطلقة حيث قيل من بعد وصية يوصي بها فقد تملك الوصية الاولى ايضا تحت الطلاق هذه الوصية لم تتركه فمن اين يلزم انتفاء وجوب الوصية الاولى حتى يلزم انتسخ الآية الاولى بهذه الآية وقائمة ترتيب الوصية على الوصية المطلقة دون الوصية الاولى المحسوسة فقط فائدة ما في الوصية الشرعية ايضا كما هو للمذهب في مقدار الثلث ومن هؤلاء واقفاضي البيضاوى في قوله في قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها قال ان هذا الحكم في حق الاسلام فنسخ باية الوصية بان قال في نظر ان آية الوصية لا تعارض بل تؤكد من حيث انما يدل على تقدير الوصية المطلقة

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله

لان الساقط تلايش غاية الامراه يستغن عن اجازة لكن الاستناد يظهر في حق القدر وهذا قد مضى وتلا

بعض ملوك دون بعض باس توجيها كمن في كك حتى جازت في الثلث وطلبت في الفصل ان بعدوا قلت بجعلني حكم وصايا مستعدة بان كمال شلما قولتموه او صيدت
 بتلشي مالى في قرة او صيدت لثبته وثبته الاخرى جعل قوله او صيدت لثبته الا ان درهم وقد كان بالثباتية الا ان بغيره ان يقال او صيدت لثبته الا ان والغير
 الى غير ذلك صياغة كلام مائل من الغاية ما لم يكن بعد ذلك من البطلان حتى يكون اثباته بعد صدره عن مائل بل بغيره بغيره من التاويل فغيره ان هذا ما يترجمه
 انتهى اقول حسب انه اتى ما يترجمه يوقف عليه مسمى القام ولم ير انما اركب شطرا فان صحت بعض اجزائه وشي واحد وفساد بعض آخر منه ليس يستبعد لا بسبب
 البطل ولا بسبب القدر الا يري انهم حوا بان اذ اجمع بين صيد وصيدى بجمع بصفتها واحدة او جمع بين صيد وصيدى او ام ولد في صحيح البيع في العبد بجملة الثلث
 وشبهه فيما ضم اليه من الميراث والمكاتب او ام الولد بنا على ان الفساد بقدر العبد فلا يتعدى الى الاخر وكذا الحال فيما اجمع بين الاجنبية واخوته في النكاح والجنود
 بسبب اجتنابهم ان كان محل الصحة والفساد واحدا واما اذا كان متعدد ابان كان محل الصحة بعضها شي ذى اجزاء ومحل الفساد بعضها آخر منه كما هو بان
 فيه فلا ينفذ فيه مطلقا اصلا فلا وجه جعل وصية واحدة في حكم وصايا مستعدة بلا امر ولا يحل اليه وصايا مستعدة بلا امر ولا يحل اليه وصايا مستعدة بلا امر ولا يحل اليه
 بعد صدره عن مائل مما لا يرد على الصياغة من غير ان لان الغاوصية فيما نخص من الثلث اذ ارده الوثبة واثباتها في مقدار الثلث ضرورى على مقتضى الشرح سواء
 جعلت وصية بازا على الثلث بكلام واحد في حكم وصايا مستعدة او بالقيت على ما لنا الظاهر من كلامه وبالجملة ما ذهب اليه ذلك لبعض مناهرو على الاصل
 كما ترى قوله لان الساقط تلايش قال الشرح فاطلقة قول المصنف في انفسه لعل قوله ان لم يرده بعد وفاته وتقدر به لان اجازته في ذلك الوقت
 كانت ساقطة بعد مصادقتها معلما والساقط تلايش فاجازته متمتلا شئ فكان لعمري ان يرد والعبد الموت ما اجازوه في حال حياة المورث انتهى اقول فيه
 اشكال اما اوله فلا تلايش لان يقال ان اجازته في حال حياة المورث ساقطة لان اجازته في ذلك الوقت غير معتبرة اصلا كما صح به فيما قبل وبينه
 والستقرانما يتعلق في المثلثة بوثق واعتباري الاصل لكن زال ذلك لدواعي الايرى انه لا يقال سقط حق غير الوارث عن مال المورث بل يقال لم يتبين
 حقه اصلا واما ثانيا فلا يلزم انفصال بين المدعى ووليده على تقدير كون قوله المذكور تعليلا لما ذكره بسببه اخرى مع دليلها وهى قوله بخلاف ما بعد الموت
 لانه بعد موت الحق فليس لعمري ان يرجوا عنه ولا يخفى ركابته وبعده عن شأن المصنف ربه وحق مذهبى ان قول المصنف ربه انفسه لعل قوله قبله ليس لعمري ان
 يرجوا عنه يعنى ان اجازته بعد الموت استقاطتهم بعد ثبوتها والساقط تلايش لما يورد نظم تيسر لهم الرجوع عنه فحينئذ ينظم اللفظ واسمى كما لا يخفى قوله غاية الام
 انه يستند عند الاجازة وفي بعض النسخ عند الاستغناء لكن الاستناد في حق القام وانه قد مضى وذلك شئ به اجواب عن شبهة ترد على هذا التقدير وهى ان حق الوثبة
 وان ثبتت عند الموت الا انه يستند الى اول المرض فيما لموت يظهر ان جميعهم كان ثابتا قبل الموت فحينئذ ان يصير اجازته في حال حياة المورث بمنزلة اجازته بعد
 بسبب الاسناد فاجاب بان الاسناد انما ينظر في حق القام كما اني اعلمه والموقوفه اذ احتسب الاجازة فانها تصح اذا كان له حق وملكها ثانيا وكشوت الملك من
 المصنوب عند اوار الضمان ونهاى ما نحن فيه من الاجازة في حال حياة المورث قد مضى وتلاشى كونه لغيره او حقه فلم يكن قائما فلا ينظر في حقه الاستناد
 خلاصة ما في حاشية الشرح والى هذا التقدير اشرنا في الاصل في مسوطة كما فصل في النهاية قال صاحب العناية في تقرير السوال و اجاب بانها فان قيل
 لا يملك مصادفة بل فان حق الوثبة ثبت في مال المورث من اول مرض حتى يمنع من العقول في الثلثين فلهذا ما تقررنا صا دفت محلها فصار كالميراث
 بعد موت المورث بسبب الاستناد واجاب بقوله غاية الامتنون ان يتم وان استند الى اول مرض لكن الاستناد في حق القام كما اني اعلمه ولا يخفى
 وبذلك احتسب الاجازة وكشوت الملك في المصنوب عند اوار الضمان فان الملك حيث فيما استند الى اوله بعد وفاته من المصنوب منها من المصنوب من الاجازة

ص

٢٤٤

٢٤٥

ب

لان الحقيقة ثبتت عند الموت قبله ثبتت بحججها فلا استند من كل وجه ينقلب حقيقة قبله والرضاي بطلان الحق لان يكون مرضا بطلان الحقيقة وكذلك ان كانت الوصية للوارث ولجانة البقية تحكمه ما ذكرناه

تدعى وتلاشى حين وقع اول بصوت مملو من حياها استنادا انتهى اقول في مثل فانه ما في اول تقرير السؤال لان من مصادقه حمل واستند الى منع ذلك بقوله فان حق الورثة ثبت في حال الموت من اول المرض حتى يقع الموت في الثلثين وقال في آخر تقريره اجوابه عليها القول المصحح ونزاعه في ذلك حتى اول بصوت مملو من مصادقه حمل هو الذي قد كان من في اول احوال حق اجواب به مصادقه كما لا يخفى قوله ولان الحقيقة ثبتت عند الموت ومما ثبت بحجج الحق قال بعض الفضلاء طاهره من حيث ما سبق انما هو قول الحق ثبتت عند الموت الا ان المراد هنا ثبوتها بطريق الاستناد بخلاف ما سبق كما لا يخفى انتهى اقول مشتاقا منهم الخافه ان يقول عن قيد المجرى قول المصنف ره وقيل ثبتت مجرد الحق فان المراد به الحق الذي لا يبايع الحقيقة وهو الحق الذي يمنع تصرف الموت في الثلثين قول الحق كما تقدم في قول المصنف من اجاب بالوجه الثاني في قوله ولان حق الورثة الى آخره والمراد بالحق في قوله فيما سبق انما هو حق ثبتت عند الموت وهو الحق الذي يبايع الحقيقة فلا مخالفة املا وانما الحق الثابت بطريق الاستناد فانما يتصور عند الموت لكون الاستناد في حق حقيقة الملك التي ثبتت عند الموت فلا حاجة الى ان يعمل على ذلك قول المصنف ره وقيل ثبتت مجرد الحق بل لا وجه له بالنظر الى ربطا بعده به كما يظهر بالمثل الصادق قوله ولو استند من كل وجه ينقلب حقيقة قبله يعني ولو استند ملك الورثة الى اول المرض من كل وجه لا يقلب الحق حقيقة قبل الموت وذلك باطل للاستناد ووجه الحكم قبل السبب وهو مرض الموت قال صاحب العنت وانهما في قبوله من كل وجه وانما التمس من يقول حق الورثة فيعلق بالمرض من اول المرض حتى يمنع ذلك لتعلق تصرف الموت في الثلثين فيجب ان يظهر اثر ذلك المتعلق في حق استقامته بالاجازة ايضا وجه الدفع انه لو ظهر اثره في ذلك ايضا لا يقلب الحق حقيقة من كل وجه وهو لا يجوز فلما مررتي اقول بل ان يمنع استلامه ان يظهر اثره في حق استقامته بالاجازة ايضا لا يقلب الحق حقيقة اصلا فضلا عن سبب استلامه انقلابا ايا ما من كل وجه ويجوز ان يظهر مجرد تعلق حقهم في الموت من اول المرض في كلا الامرين معا بدون انقلاب الحق حقيقة اصلا الا لا يوجب ذلك الانقلاب ليس ببديهي ولم يفر عليه في ذلك ولذا وقع على اعتبار اجازة تصرف الموت ايضا اجتهادا ذلك وابن ابي عمير والزهري والاذن من عطاء وغيرهم كما ذكره واقرم قال صاحب العنتا في حق الاستناد اذ هنا من خارج اية قبل موت ابيه فانه صحيح ويلزم من ذلك اصلا للمرض اما ان لا يلزم من الاستناد من كل وجه قلب الحق حقيقة وانما ان لا يكون نهبا لقلب ما نسا اوجب بان نوا القلب مانع اذ لم يتحقق السبب والمخرج سبب الموت وقد تحقق بخلاف الاجازة فان السبب لم يتحقق ثم لان السبب هو مرض الموت ومرض الموت هو متصل بالموت فليس الاتصال لو القلب الحق حقيقة وقع الحكم قبل السبب وهو باطل فمن بين امرين اما ان يجلل المفعول من اجازة نظر الى عدم تعلقه وانما ان تجيز الاجازة نظر الى وجود الحق وفي ذلك ابطال الاصل كما قلنا لا يجوز الاجازة نظر الى اشياء حقيقية وجاز اعضاء نظر الى وجود الحق والحق يكون المنقصر مطلوب الحصول انتهى اقول في مثل لان قوله نحن بين امرين الى آخره مفر على ما قبله ليس ببديهي اما اوله فان قوله وانما ان تجيز الاجازة نظر الى وجود الحق مما لا مجال له لاجان تر في ما قبل ان ذلك يستلزم انقلاب الحق حقيقة وان انقلاب الحق حقيقة مانع اذ لم يتحقق السبب لا استلامه وقوع الحكم قبل ان وان السبب لم يتحقق في صورة الاجازة قبل الموت بناء على ان السبب هو مرض الموت ومرض الموت هو متصل بالموت وانما انما فان قوله ولم يحس لكون المنقصر مطلوب الحصول غير تام لاقتضائه من ان يحس لكون المنقصر مطلوب الحصول مع ان ما قرره فيما قبل وما ذكره في الكتاب يمتنع من اجازة ذلك اصلا وانما الاجازة لا مجال له بل قوله نحن بين امرين الى آخره بل ذكره نفسه فيما قبله بل ما ذكره في الكتاب ايضا فالوجه ترك ذلك ولا لاكتفاء في اجواب عن نقص السبب عن الوارث من خارج اية قبل موت ابيه بل ذكره قبله كما فعله صاحب النهاية ومراجع الدرر التي شرح من الغضائا او يدعى قوله لان السبب هو مرض الموت ومرض الموت هو متصل بالموت بلان قال وذكره لا سبب في حصول الموت فلا فرق معاك لذلك قال نحن بين امرين الى آخره انتهى اقول ليس مني من كلامه في

الشيخ
فان

وكل صاحب امانة اوارث يملكه لغيره لا يملكه لغيره عند الشك في حقه من الميراث...
 وليس شرط القبض بصلواته بل هو من افعالها مع الراضى قبل ولا يجوز للقاتل ايمان كان او خاليا بعد ان سبها لقوله عليه السلام كصية للقاتل
 وكذا ما استحسنه آخرون انه تعالى يخرج الصبية كليهما للبراءة وقال الشافعي في بعض المقاتل على معنى الخلاف كما هو في بعض قولنا قتل الموقوف بطل الوصية
 عندنا عندنا بطل الوصية على من الفسدين من هذه الاجازة المأثورة في بعض حلقه من قوله ابو بصير في قوله لا يملكه لغيره باقية والامتناع لا يحسب لها

او ان تصبى الميراث فلان الميراث من امواله على ما كان في حياته من امواله لا من امواله بعد الموت...
 والموت يظهره قائله بان الميراث في حياته من امواله لا من امواله بعد الموت...
 شافعي في ذلك كما لا يخفى على من رآه في كتابه قوله ولا يلزم اجازة الوصية في الميراث من قبل الموصي عندنا عندنا في الميراث قال صاحب النهاية
 قول الشافعي ان غير الموت صار قدره ثلثين من المال مملوكا للموت لان الميراث يثبت للموت من غير قبوله ولا يرتد بوجه فاجازة تكون باختياره من ماله غير
 وذلك بهتة لا يتم الا بالقبض انتهى وهكذا ذكرني الاكافي ايضا اقول قد قصره في تقريره بقوله الشافعي في مسئلته انه حيث قيد المال الذي صار مملوكا للموت بغير
 الموت بغير الثلثين فلزم ان يمشي فيما اذا كان ما اجازة الوارث اقل من قدر الثلث او كان قدر الثلث كما في صورة اجازة الوصية لو ارث اقل من الثلث
 الثلث او بالثلث فان الحكم في تلك الصورة ايضا من في كية مسئلته انه مع عدم جريان ما ذكره من الدليل الشافعي به فيها كما ترى فلا ولي في بيان
 قول الشافعي به هنا ما ذكر في معراج الدرر من ان الشارع اطلق الوصية بجازة على الثلث ولو ارث ولاقطع والاجازة لا تمن في الباطن فيكون هتة بغيره
 لاننا نملك بلا عرض وانتي فانه يبرأ من كل شئ من الميراث في نية المسئلة قولنا لما ذكر في الكتاب قوله ولا يجوز للقاتل ايمان كان او خاليا بعد ان سبها

لقوله عليه السلام لا وصية للقاتل اقول نعم ان يقول ان هذا الحديث مما يعارضه اطلاق قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين عموم قوله عليه السلام
 ان الله تعالى تصدق عليك بثلث اموالك في اخرها كرم زيادة لكم في احوالكم تصدق شهادت شيتيم وقال حيث شيتيم كما مر من نداء الحديث من تعيين اخبار الامم
 في الصحيح ان يكون مقيدا للاطلاق الكتاب قط على ما عرف في اصول الفقه وان يمنع مع ان يكون مخصصا لعموم ذلك الحديث الاخر فانما يتصور ذلك من حيث
 تاخره ورواه الحديث من بعد ذلك الحديث وهو ليس بشايب قط فاذا لم يصح ان يرجع على المعارضة فيلزم ان يتعاضد ويتناقضان في حق الوصية لانهما
 كما هو متفق عليه قاعدة الاصول على ما عرف في محلته من ان يبرأ من ميراثه الاستدلال بهذا الحديث على عدم جواز الوصية للقاتل قال في البداية قال مالك تصح الوصية
 للقاتل واتفق ما ذكرنا من الدلائل بجواز الوصية في اول الكتاب من غير فصل بين القاتل وغيره ثم قال ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا وصية
 للقاتل وبنوا نصوص ويروي انه قال ليس للقاتل شئ ذكره الشافعي في بعض افعاله في ميراث الوصية جميعا وبه يبين ان القاتل مخصص من عمومات جواز الوصية
 اقول لبيت شعري من ابي بن تميم ان القاتل مخصص من عمومات جواز الوصية ومن شئ تخصيص ان يكون المخصص متراجعا عن العام في الوجود وبذلك
 تطرد لو ثبت تاخره الحديث لم يصح لان يكون مخصصا لكتاب الله تعالى لكونه خبرا لواحد ومن الدلائل المذكورة في اول الكتاب بجواز الوصية من غير فصل بين
 القاتل وغيره كتاب الله تعالى كما عرفته فكيف يكون القاتل مخصصا منه قوله ولانه لا يتصل به الا انه تعالى في ميراث الوصية كما يجرم الميراث قال في النهاية

ورويان حرمان الارث لا يتلزم بطلان الوصية كما في الرق واختلاف الدين واجيب بان حرمان القاتل عن الميراث بسبب مناقضة الوصية منه قاتل
 ليس من تركته والموصي له شيا كما في نداء استحقاقها من القياس عليه والشابته بين القيس والقيس عليه من كل وجه غير مترجم انتهى اقول لا الرد في دلائل جواز الوصية
 فلان التمسيل المذكور في الكتاب لا يدل على قياس حرمان من الوصية مطلقا بل هو من الميراث حتى يرد بان حرمان الميراث لا يتلزم بطلان الوصية كما في
 المصوتين الميراثيين بل التمسيل على قياس حرمان القاتل من الوصية على حرمانه عن الميراث لانه لا يستعمل في جميع الميراث وهو القاتل لا شك في صحة الميراث
 في صورت الرق واختلاف الدين فلا يجري فيها القياس فيما ما انشأ في طلاق حرمان القاتل من الميراث بسبب مناقضة الوصية منه قاتل مترجم
 في تركته من غير كون ولو كان الامم كذلك بل ان ميراث القاتل عند اجازة ساير الوصية باه وكره المناقضة كما اجازت الوصية له في تركته مترجم

نتائج الاحكام الشرعية في الوصايا

ولما كان الامتناع على الورثة ان يقع بطلان الوصية في يوم كسعة بطلان الميراث ما مضى لا يرضى بالقبول كمالا يرضى بالعدم قال ابن
الوارث فيقول عليه السلام ان الله تعالى جعل كل شيء حقه كما لا وصية للوارث وكانه ينادى البعض يا ابا عبد الله ياتيها بعض من ياتيها
قطيعة الرحم ولا وصية بالحدود الذي لو كان وصية لم يتركه وارثا وغيره وارث وقت الموت لا وقت الوصية كانه قيلت
مضاف الى ما بعد الموت حكمه يشهد بعد الموت وللمتعة من الميراث في هذا نظير الوصية كانه وصية حكمه حتى تغد من الثلث

انه باجزة الورثة وليس كذلك كما صرح به وايضا لو كان الامتناع في يوم كسعة بطلان الميراث اذ لم يكن المقبول وارث غير القاتل وليس كذلك لتمامه وان
سبب حرمان القاتل من الميراث صدقته جناية عليه من غير ان يقتل بغيره فان مقتضى ما بلغه الوجوه وقد جعلنا المشرع حرمانه عن الميراث والقاتل الموصي له الميراث
في هذا المعنى فجاز في ميراثه واليه اشار المصنف بقوله لانه استعمل قوله في ميراثه استعمله في ميراثه كما جعلنا الميراث وقدمه في
حيث قال ولان مقتضى جناية عليه من غير ان يقتل بغيره فان مقتضى الجرم بالبلغ الوجوه حرمان الوصية من الميراث كما جعلنا الميراث وقدمه في
لونه قياسا على طريقين احدهما سلك طريق الدلالة استعمل مقتضى ما لم يقتل بغيره فان مقتضى جناية عليه من غير ان يقتل بغيره فان مقتضى الجرم بالبلغ
المقتضى بالدلالة بطريق الاولوية اجابته في ذلك فيما نحن فيه بالطريق المذكور من غير ان يقتل بغيره فان مقتضى جناية عليه من غير ان يقتل بغيره فان مقتضى الجرم بالبلغ
الاقتضى بالدلالة بطريق الاولوية اجابته في ذلك فيما نحن فيه بالطريق المذكور من غير ان يقتل بغيره فان مقتضى جناية عليه من غير ان يقتل بغيره فان مقتضى الجرم بالبلغ
اول مقتضى جرمه وحده ولهذا يصح الوصية لغيره اجابته في ذلك فيما نحن فيه بالطريق المذكور من غير ان يقتل بغيره فان مقتضى جناية عليه من غير ان يقتل بغيره فان مقتضى الجرم بالبلغ
طريق الدلالة في شأن الوصية على اصلها كما قول ههنا احتمال آخر وهو ان لا يكون مراد المصنف بقوله كما يجوز الميراث القياس القسري والاساق بطريق الا
بل كان مراده بمجرد التشبيه بغيره على ما لم يذكره قوله كما يجوز الميراث ليسمى ولية اقله بالاعتياج اليه فان اتجه الى القاتل باخيه الذي جرمه عليه من غير
عن الوصية مع قطع النظر عن غيرها من الميراث وعلى هذا المعنى لا يتصور الميراث الاصل ولا يستطاع الكلمات المتعلقة به غيرها كما لا يخفى قوله ولما اتجه
مقتضى الورثة لان يقع بطلان الوصية في يوم كسعة بطلان الميراث اقول اري وليها تفرقت فيما جاز فان قول ان لا يتصل بمقتضى الورثة ليس يظهر على الاطلاق او
فيما مر من الميراث لم يجز لعل مقتضى قدر الثلث ولذا جازت الوصية بهذا المقدور للاجانب وان لم يجرم الورثة وفيما نحن فيه الميراث الوصية التي لم يقتل بغيره فان مقتضى الجرم بالبلغ
الوصية كسعة بغيره ان يكون الامتناع في قدر الثلث ايضا مقتضى ان يتصل ذلك بقوله لان يقع بطلان الوصية في يوم كسعة بطلان الميراث ليس تباين
مجرد وقوع بطلان الوصية في يوم كسعة بغيره ان يكون الامتناع في قدر الثلث ايضا مقتضى ان يتصل ذلك بقوله لان يقع بطلان الوصية في يوم كسعة بطلان الميراث ليس تباين
به احد قال في العناية فان قيل ما الفرق بينا وبين الميراث اذا جازت الوصية في يوم كسعة بغيره فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث
فقتل فيما كان من جهة العبد والوصية من جهة العبد فقتل فيما كان من جهة الميراث فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث
لان الكلام هنا ليس في نفس الوصية والميراث حتى يتم الفرق بينهما بان احدهما من جهة العبد والاخر من جهة الميراث بل انما الكلام هنا في ان حال الميراث
عن الوصية كسعة بغيره ان يكون الامتناع في قدر الثلث ايضا مقتضى ان يتصل ذلك بقوله لان يقع بطلان الوصية في يوم كسعة بطلان الميراث ليس تباين
العبد نظر الى صدوره سببا هو مقتضى العبد ان يقتل من العبد فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث
وان كان من جهة الميراث من جهة العبد فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث
ان يملك الاجازة في دفع هذا المانع الذي كان من جهة العبد والوصية من جهة العبد فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث
اشارة الى انه في كتابه في دفع المانع الذي كان من جهة العبد والوصية من جهة العبد فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث
استدركه في كتابه في دفع المانع الذي كان من جهة العبد والوصية من جهة العبد فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث
استدركه في كتابه في دفع المانع الذي كان من جهة العبد والوصية من جهة العبد فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث فان مقتضى الجرم بالبلغ بان الاجازة تصرف من الميراث

قال في حوزان يوصي المسلم الكافر المسلم واولادهم لقوله تعالى لا يملك الله من الدين الا ما يشاء والذين آمنوا بعد الذم
للمسلمين في المعاملات ولهذا جاز التبرع من الجانبين في حالة الحيوة فكذا بعد الممات وفي الجامع الصغير الوصية
لاهل الحرب باطالة لقوله تعالى لئن ائتمنتمكم الله عن الذين قالوا كسر في الدين الاية

فكذلك بعض الذي يذهب السهو اليه فان اصرح ذكر اذكرة ذلك البعض نقل عن كتاب الاقراء في فصل اعتبار حالة الوصية من باب الوصية بالثبث فيما سأل في وقت
صاحبنا في نسخة بان الصدق اشيد وغيره وذكره اذكرة مصنفه هناك نقل عن كتاب الاقراء قال هنا من انه سمع من لا يصح فله يقول عن كس وسو
من نفسه كما لا ينبغي نعم اذكرة ذلك بعض هنا في نسخة في الجامع الصغير لكن لا يبرهن منه ما سأل في كلامه هنا على رواية كتاب الاقراء في وقت
بغيره في كلمات الثقات ثم ان تاج الشريعة بعد ان فسره في الاقراء المبرزين للوارث على عكس بقوله اي يتيه كونه وارثا وغير وارث وقت
الاقراء لان اطلاق الموت قال فلو كان وقت الاقراء لا يصح الاقراء وان صار وارثا زمان الموت
لان الاقراء ايجاب في احوال ولدنا يملك المقر في احوال ويصح رده في احوال انتهى اتقول في وقت فان قوله ولو كان وقت الاقراء
لا يصح الاقراء ان لم يكن وارثا لان الموت ما ينافيه بالنسب عليه الامام قاضيان في فتاواه في فصل اقرار الرعي من كتاب الاقراء حيث قال لو اقر
وارث ثم خرج من ان يكون وارثا بان اقراره ثم ولد ابن ثم مات الرعي مع اقراره انتهى ثم ان بعض التاخرين هنا كلمات مفصلة غير خالية من
في بعض مواضعها كذا هو بيان اختلافنا من اطلاق المل قول له قال ويجوز ان يوصي المسلم الكافر قال في الاقراء ارادة الذي يوصي بتعيين ورواية
الجامع الصغير الوصية لاهل الحرب باطالة انتهى اتقول في ان قوله يجوز ان يوصي المسلم الكافر لفظ القدر في اطلاق رواية الجامع الصغير في اطلاق
المصنف فكيف يصح حين كلام مصنفه دليل على اعادة القدرى بالكافر الذي دون مطلق الكافر كما هو الظاهر من لفظه على ان المراد بالاهل الحرب في
رواية الجامع الصغير هو المحرمي الغير المستامن لان لفظ الجامع الصغير كذا الوصية لمحرمي يهوني وارثهم باطالة كما ذكر في الكافي وغيره في المحرمي المستامن
سنة الجامع الصغير فيكون رواية الجامع الصغير دليل على كون المراد بالكافر في لفظ الكتاب هو الذي دون ما يعم المحرمي المستامن وقد صرح في الحديث وغيره
بان يجوز ان يوصي المسلم المحرمي المستامن فظاهر الرواية كما يجوز ان يوصي الذي يتم بجوزان يكون اختصاص لتعيين الذي ذكره المصنف بالذي دليل على
من المصنف مراد القدرى بالكافر في الذي وان لم يكن دليل على ان يكون مراد القدرى بترك في نفسه هو الذي والمالك المصنفه رواية الجامع
الصغير التي تخص بالمحرمي الغير المستامن فيكون دليل على ان المستامن على الذي نطق كما لا ينبغي قوله وفي الجامع الصغير الوصية لاهل الحرب باطالة
قال شرح الجامع الصغير في السيرة الكبرى يدل على جواز الوصية لهم فوجه التوفيق بين الروايتين انه لا ينبغي ان يفصل وان فصل جاز ويشهد الملك لانهم
من اهل الملك انتهى انتهى صاحب الكافي وشرح هذا الكتاب القول بالاحصان ان نقل باطالة في عبارة الجامع الصغير ما دونه
التوفيق المذكور حسب ما تقدمت به من الباطل من القدرى في الملك بخلاف انما سألنا في المالك عند تحقق القبض ولو كان المذكور في
الاحصان في نسخة من نسخة بل ان كان ذلك التوفيق وجب ليس غيب ثم اتقول في سأل الراي حيث اراد صاحب الميزان في تفسيره في قوله
ذكر في السيرة الكبرى يدل على جواز الوصية للمحرمي بل نفس ما ذكر في السيرة الكبرى وبتبنيها سلطان الوصية للمحرمي حيث قال وفي شرح الطحاوي قالوا وذكر في
السيرة الكبرى يدل على جواز الوصية للمحرمي وان خلفه بالشرح فيه منهم من وفق بينها ذكر في الاصل وبينها ذكر في السيرة فقال لا ينبغي للمسلم ان يوصي للمحرمي
في الاصل ولكن رخص جاز ويشهد الملك للموصي كما ذكر في السيرة الكبرى ومنهم من قال في نسخة روايتان هكذا قالوا المذكور في السيرة الكبرى ان الوصية
للمحرمي باطالة ورواه المذكور ثم لو اوصي مسلم محرمي والمحرمي في دار الحرب لا يجوز فان خرج المحرمي الموصي الى دار الاسلام بان دارا واخذ وصية لم يكن
لن ذلك شي وان اجازت الورثة لان الوصية وقعت بصيغة المطلق فلا تفسر اجازة الورثة فيها فقد نص على عدم اجواز في اصل نسخة ونفس على المطلق

في

تاريخ

الموت الوصية بعد الموت فاصحاب الموصي له فعال حينها وهو صانق لك باطل لان ثبوت حكمه بعد الموت المتعلقة بميتة خلافة
 قبالة كالا يعتبر قبل العقد قال يستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة اغنياء او فقرا وكان في التقصيص
 صلة القريب بترك ماله عليهم بخلاف استكمال الثلث لانه استيفاء تقدم حقه خلاصة ولا تمنع الوصية باقل الثلث والارواح مما لا اركان
 الورثة ضرراء ولا يستغنون بما يورثون فالترك اولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام
 افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وكان فيهم رعاية حق الفقراء والقريب جميعا

في الفرع وانه ليس على بطلاننا الى هنا فقط لم يمتد قائل ثم ان صاحب الدرر والفرع بعد ان ذكر الترتيب ان المذكور في مادة الكتب وعراه الى الكافي لانه
 قال قول لا يخفى بعده بل وجه التوفيق ما يدل عليه قول ابي جعفر الصفيرويهوني دارهم فانه اختار من جمل ليس في دارهم وهو استسمن فان لم يكن ما دام
 من قياتنا بجملة المتسمن فان ليس كذلك وهو المراد ما ذكر في السير الكبير انتهى كلامه اقول نه الامم يجب فان لفظ السير الكبير على ما نقله صاحب المحيط لاراد
 مسلم عربي في دارهم لا يجوز ان يوصي بغيره ان يكون استسمن هو المراد ما ذكر في السير الكبير قوله وقبول الوصية بعد الموت فان قبلها الموصي
 في حال الحيوة اوردوا في ذلك باطل قال بعض المتأخرين لا يخفى ان بيان وقت القبول حقه ان يقدم على بيان وجوب القبول فينبغي ان يقدم قوله والموصي على
 بالقبول على قوله وقبول الوصية بعد الموت فضلا عن ان يتوسط بينهما مسألة استحباب الوصية بدون الثلث انتهى اقول خبطه ذلك القائل في تحريره غير خبط
 عشوا لان بيان وقت القبول اذا كان حقه ان يقدم على بيان وجوب القبول فكيف يصح قوله فينبغي ان يقدم قوله والموصي بترك بالقبول على قوله وقبول
 الوصية بعد الموت لان الذي ينبغي ان يقدم انما هو ما تقدم وهو بيان وقت القبول على مقتضى صحيح كلامه المذكور فليز من ان يكون الذي ينبغي ان يترك
 وذلك عين ما وقع في كلامهم لانه اراد ان يقول لا يخفى ان بيان وجوب القبول حقه ان يقدم على بيان وقت القبول فينبغي ان يقدم قوله والموصي بترك
 ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة اغنياء او فقرا لان في التقصيص صلة القريب ترك ماله عليهم اقول نقاش ان يقول ان
 في التقصيص صلة القريب كذلك في اكسيل صدقة على الاغنياء وفيما اذا كانت الورثة اغنياء كانت الصلة لهم من منة والصدقة اولى من لمة كما ينبغي ان
 به في تليل كون الوصية بدون الثلث اولى من تركها فيما اذا كانت الورثة اغنياء ويستغنون بنصيبهم فينبغي ان يكون اكسيل ايضا اولى من التقصيص فيما
 كانت الورثة اغنياء تلك العلة فما وجه التعميم هنا وجواب ان في التقصيص اصل صلة القريب لا زيادة وان في اكسيل زيادة الصدقة لا اصلها انتهى
 بما دون الثلث بدون اكسيل ففي اختيار اكسيل لغوية صلة القريب من هذا اى بالكلية وليس في اختيار التقصيص لغوية الصدقة بالكلية بل في وقت
 بعضها كان في اختيار التقصيص العمل بالفضل من الصدقة ففضل صلة القريب وانه في اختيار اكسيل العمل بالفضل من الصدقة ففضل صلة القريب
 لا يجب ان العمل بها اولى من العمل بما دونها فقط قوله ثم الوصية باقل من الثلث اولى ام تركها اقول ونقاش ان يقول قد حكم فيما ارادنا بان الوصية بدون
 الثلث مستحبة ماد كانت الورثة اغنياء او فقرا ولا شك ان تمسب هو الذي كان فعلا اولى من تركه فاستغنى الترديد هنا بان الوصية باقل من الثلث اولى
 ام تركها وتخصيل بقوله فالو ان كانت الورثة فقرا والى آخره واجواب ان الاستحباب في قوله سابقا ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث في كل
 اولى قوله ان يوصي الانسان بدون الثلث اى يستحب الا عادة في ذلك الكلام قريب من انفسه كقول ابن عطاء ان التقصيص من الثلث
 في الوصية مستحب مطلقا وهذا ما يقتضيه ان يكون التقصيص من الثلث في الوصية اولى من اكسيل مطلقا وكذا قال
 المصنف في تليل لان في التقصيص صلة القريب ترك ماله عليهم نهى الله لا ياتي ان يكون ترك الوصية بالكلية اولى من التقصيص من الثلث ايضا في بعض
 غير المصنف ذلك بما قالوا ان كانت الورثة فقرا ولا يستغنون بما يورثون تركها بالكلية اولى وان كانوا اغنياء ويستغنون بنصيبهم فلهذا اولى من تركه
 تقصيده هنا فاعلمنا السابق انما كان بلا حذر ذلك ورعايته على حاله كما ينبغي ان يوصي به التمام قوله لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال ايضا
 افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح واكاشح العبد الذي وكاشحه هو ابيمن انما حصره الى اخصه وقيل الكاشح هو الذي اضره لادته في كثره وانما حصره
 اذ يترقى افضل لان في الصدقة على غيره من غير اقرى في شي وهو ان اضرته في شئنا ما يدل على افضل الصدقة على غيره

القول

القول

القول

القول

القول

القول

القول

وان كان الصدقة او الصدقة بنصيبها الوصية او لا يكون صدقة على الاضحية والذرية من القريب والاعلى اولاً لانه يتحقق لصاحبه الله تعالى في حال الوصية
لاستحقاق كل منهما من الصدقة او الصدقة بغيرها من غير ذلك لان الوصية لا يكون صدقة الا في حال الوصية او لا يكون صدقة الا في حال الوصية او لا يكون صدقة الا في حال الوصية
لانه من غير ان يكون صدقة في غير ذلك من غير ان يكون صدقة في غير ذلك من غير ان يكون صدقة في غير ذلك من غير ان يكون صدقة في غير ذلك من غير ان يكون صدقة في غير ذلك
وكذلك اصل اثبات الملك للغير لا يضره اموال المفقودين حتى ثبت فيها من الاجرام فيثبت جبراً من المخرج من غير ان يكون صدقة او صدقة او صدقة او صدقة او صدقة او صدقة
موت لمجى له قبل الوصية بل قبل الوصية به مطلقاً وهو مطلقاً استحقاقه القياس ان جعل الوصية بما يتبين ان الملك موقوف على الوصية كما لو كانت الوصية على غيره
بموجب ان الوصية لا استحقاق ان الوصية من جانب الموصي قد تمت بمرتب تماماً لا يمتد الى الوصية من جانب الموصي له فالتامات دخل في مطلق كما
والوصية المشروطة بالانذار في الوصية قبل الاجرة قال في الوصية على غيره من غير ان يكون صدقة لان الوصية على غيره من غير ان يكون صدقة لان الوصية على غيره من غير ان يكون صدقة
فمن الوصية بغير انذار في الوصية بالانذار لان الوصية على غيره من غير ان يكون صدقة لان الوصية على غيره من غير ان يكون صدقة لان الوصية على غيره من غير ان يكون صدقة
الشخصي فانها اذا كان في جوارحه ان يرضى عنه اجاز الوصية بغيره او يرضى عنه وهو الذي يرضى عنه اذ لا يملك الوصية بغيره بل لنفسه في حال الوصية ولو لم
تتعلق بغيره ولما انه تبرع بالوصية ليس من أهله وكان قوله غير مبرهن وفي نفسه وصيته قول بالانذار قوله ولا يشر
محمول على انه كان قريب العهد بالحل محلها اذا كانت وصيته في جهيزة او اطرفه ذلك جبا فترغبت

الكاشح على افضلية الصدقة على القريب مطلقاً كما هو المطلوب فلا يتم التقريب وقد تميزه بعض الفضلاء حيث قال نبدأ الحديث لا يفي تمام المدعى ولذلك لا يصدره باوة
التعليل انتهى الا ان قوله ولذلك لم يصدره باوة التعليل لا يجدي نقلاً عن ذلك الحديث في مقام التعليل بهنسا او اشتدناه باوة التعليل او لم يصدره بهنسا او
صدره صاحب الكافي باللام حيث قال لقوله عليه السلام فضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح شر من بعض المنافقين كان قد صدر في ذلك المقصود وهو صلاح المقام
في شرح قول المصنف لما فيه من الصدقة على القريب بترقياس من اشكل الاول كبراه سطوتية وهي كل صدقة على القريب اولى من الصدقة على غيره اذ لا يلزم انما
وهو قوله وقد قال عليه السلام فضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح فانه بغيره يدل على افضلية الصدقة على ذي الرحم الكاشح من الصدقة على ذي الرحم الكاشح
الكاشح بذي الرحم يدل على افضلية الصدقة على ذي الرحم منها على غير ذي الرحم انتهى اقول ليس ذلك ايضا تاماً فان ان نخصنا عن منع قوله فانه بغيره يدل على
افضلية الصدقة على ذي الرحم الكاشح من الصدقة على ذي الرحم الكاشح بغيره فانه بغيره يدل على افضلية الصدقة على ذي الرحم الكاشح من الصدقة على ذي الرحم الكاشح
على غير ذي الرحم فان تخصيص الكاشح بذي الرحم انما يدل على ان يكون اصدق عليه في الوصية انما في افضلية الصدقة كما ان كونه كاشحاً لا يغيرها
ولا يلزم من ان يكون اصدق على ذي الرحم الكاشح فضل من اصدق على ذي الرحم الكاشح لان في كل منهما اتفاقاً احد سببي الافضلية المستفاد من الحديث

الانوار فمن اين اعلم افضلية احد هاسن الاخر تاملت قوله وان كانوا افضلياً او يتفقون بصيبهم فالوصية اولى لانه يكون صدقة على الاجنبى والذكي بهنسا
القريب والاولى اولى اقول لما منع ان يمنع كون الوصية صدقة على الاجنبى مطلقاً والاجنبى الموصى له قد يكون غنياً ايضا فلم يثبت اولوية الوصية من تركها على
الاطلاق فيما اذا كانت الوصية غنياً او يتفقون بصيبهم فتم بقوله وكذلك لا يراد الموصى له بالعيب ولا يراد عليه بالعيب قال جماعة من الشرح منهم صاحب العترة
صحة الاول ان يشترى المريض شيئاً ويوصى به لرجل ثم الموصى له بغيره معينا فانه لا يراد به على ما يفتد بصورة الثاني ان يوصى بجميع مال الانسان ثم يرضى شيئاً
من التركة ويهدى المشتري به مما لا يراد به على الموصى له انتهى اقول في تصوير الثاني بما ذكره اطلاق الموصى اذا باع شيئاً من الموصى له يصير باعاً من وصية كما يجب
تفصيلاً عن قريب فحى الصورة المذكورة يكون من ثبوت ولاية المشتري ما استراه من الموصى على الوصى له بالعيب لرجوع الموصى عن وصية ما باع من التركة بصيبهم
تعلق حق الموصى له بذلك بعد تحقق الرجوع عن الوصية لا لكون الوصية ثابتة ملك جدي فلا يتم التقريب قوله ومن اوصى وعطية ديوانه بالدية الوصية لا يثبت

مقدم على الوصية لانه اهم واجتنب فانه فرض والوصية تبرع اقول انها اتميل منقوش بالوصية نحو الحج والذكاة والكفارات فانها واجبة على ما هو جارية فالاولى سنة
التعليل بالعبودية يقال بان حق العبد وادائه فرض والوصية تكون بطريق التبرع في الغالب وقد يكون بطريق الوجوب وذلك فيما اذا كانت لاداء حقوق الله
انما يتكلم بالحج والذكاة ونحوها وايضا ما كان يقدم الدين عليها انما في اثنى الاول قطار لان اداء الدين فرض والتبرع مقدم على التبرع الاحكام والما في اثنى اثنى
فلان الدين حق العبد وحق العبد يقدم على التبرع اذا اجتمعا لاحتياج العبد وحق الله تعالى كما عرفت في محله قوله والاثر المحمول على انه كان قريباً للعبد بالحل محلها
بمعنى كان بالاسلم يعين على بلوغه زمان كيشه وشكليه في افعالها اسمية اثنى باسمه كان عليه كذا في الغاية وغيرها او كانت وصية في تجميته واداءه وذلك جائز
عندنا قال صاحب الغاية وفيما اقرضني لانه مخرج الرادى لانه اوصى لانه لم يجره بالانكشاف بل كيف يمشي ذلك وصية تجميته نفسه وكيف يمشي ان يقال انه كان او كان على
بما لا يصرح في رواية الحديث انه كان فلما لم يتم اثنى وذكر صاحب الغاية ما صلت نظره والحواب منه حيث قال ورد به في رواية ابي بصير ان كان غلاماً لم
وانه اوصى لانه لم يجره بل كيف يمشي الرادى لانه مخرج الرادى لانه اوصى لانه لم يجره بالانكشاف بل كيف يمشي ذلك وصية تجميته نفسه وكيف يمشي ان يقال انه كان او كان على

تم صدره

تم

تم

وجعل في الثواب والتركة على ترهته كما اقبله والمقتضى النفع والضرر والنظر الى وضع التصرفات كالصانع فيقول بحكم الحال فيقول
فانه لا يملكه ولا يوصيه وان كان يتفق فانفاق بعض الاحوال ولكن الله وصي جميعات بعد ذلك لا يملكه الاصلية وقت المباشره كما
اذ اقال اذا ذكرت قلت مالي لفلان بوصية تقصير اهليته فلا يملكه فغيره وتعليقاً كما في الطلاق والعقاق بخلاف العهد المكتات
لان اهليته مستتفة والمباشر للمولى تقع اضافته الى حال سقوطه وقال لا تقصير وصية للمكتات ان كان له فله ان لا يقبل التبع قيل
قول وصية من لا تقصير منه المصحة العاشر يجعل كل واحد ملكه فيما استقبل فمورثه من غير ذلك والخلاف فيها معروف عرف في موضعه

الراوي

الراوي نقله عنه وقوله انه وصي لانه علم به بال لا ياتي في ان يكون ما يتعلق بغيره وامر وفه انتمى اقول ليس في ك ان اجواب يسرد ما اولاً فلا تاذ ان كان لفظ الباش
في الاثر المزبور بما عمن كان باننا لم يرض على بلوذه زمان كيكون معنى التام حقيقه غير رادى ذلك المثل غير واقع في اصل اتمته فلو كان الراوي نقله عنه حقيق
لزم ان يكتب في سنة ولا يخفى فانيه وانما يباينان قوله وقوله انه اذا وصي لانه علم به بال اياه لا ياتي في ان يكون ما يتعلق بغيره وامر وفه ممنوع جودان من اوصيه
له بال ملكه اياه وما يتعلق بغيره وامر وفه لا يملكه ان يكون ملكه لغيره كما لا يخفى فلو كان المروي في الاشارة اوصي الى ابيهم لكانت الامام لم يلزم التناهي
لان معنى اوصي اليه جود وصية فمورث ان يكون اوصيه وصية في تخميره وامر وفه ولما كان المروي في ذلك انه اوصي لانه علم به بال لم يبق للتاويل المذكور مجال قوله
وهو جود الثواب بالترك على ورثته كما بيناه قال في النهاية قوله وهو جود الثواب جواب عن قوله ولان نظر لغيره الى نفسه في نيل الرضى وقوله كما بيناه اشارة الى قوله
اولى لما فيه من الصدقة على القريب الى آخره فانه يعينها اما فضيلة الترك في الثواب اوتساويها فيه انتمى اقول فيه اشكال لان ان اراد ان قوله كما بيناه اشارة
الى قوله فالترك اولى لما فيه من الصدقة الى آخره اوصي الى آخر تعديل تلك المسئلة وهو ايتى عند قوله وان كانوا ائنياء يلزم ان لا يترك كلامه منصفه هنا فانه انما
يتمشى في صورة ان كانت الوثية فخر اطلاقه بحسب اجواب عن قول الشافعي رحمه الله ولا نظر لغيره الى نفسه في نيل الرضى في صورة ان كانوا ائنياء يلزم ان لا يترك
قول الشافعي فانه يعينها اما فضيلة الترك في الثواب اوتساويها فيه اذ افضلية متعينة حينئذ فلا معنى للترديد وان اراد قوله الى آخره والموصي به يملك
القبول ليتناول صورة ان كانوا ائنياء يلزم ان لا يترك كلامه منصفه هنا وكلام الشافعي ايضا في صورة ان كانوا ائنياء الا على القول بضعف
المذكور هناك قبيل وهو التخيير بين الوصية وتركها لا على القول بالتمسك المذكور هناك اولاً وهو كون الوصية اولى من تركها وبوجه لا يخلو المقام على كل حال
عن نوح من الاصل قال بعض المتأخرين هنا جود الثواب في المنايا وفيها الى ان كانت على قول ضعيف كما سبق ولا حاجة اليه في تصور انتمى اقول في ولا حاجة اليه في تصور
اذ افاضت في الترك في صورة ان كانت الوثية ائنياء على الافضلية فيها للوصية على القول بالتمسك او الوصية وتركها بيان فيها على القول بضعف كما
فيما سبق واقتصود هنا هو اجواب عن قول الشافعي رحمه الله ولا نظر لغيره الى نفسه في نيل الرضى ولا يرب ان في تلك المقصود ولا يحصل بقول المصنف هنا
محرز الثواب بالترك على ورثته في صورة ان كانوا ائنياء الا بالتمسك بقول بضعف في تلك المسئلة وهو تساوي الوصية وتركها اذ على القول بالتمسك
فيما يكون الوصية افضل فلا تيسير احراز الثواب تبركاً فتمسكت الحاجة الى ذكر التاوي ليمر اجواب بالنظر الى تلك الصورة ايضا ومن نذر اورد بعض ائنياء
على ما في النونية ما اورد ذلك بعض ولم يذكر القدرة القائمة ولا حاجة اليه في المقصود حيث قال فيه بحث فان التساوي فيه ضعيف ولذلك اورد
بعضه الترمذي قوله ويجوز الوصية لغيره باكمل اذا وضع لاقبل من ستة اشهر وقت الوصية اي يجوز الوصية لغيره ان يقول او وصيت بثلث مال كما
يلحق فلاته وباجل كما اذا وصي بما في يلقن جارية ولم يكن منه لکن بشرط ان يعلم انه موجود في يلقن وقت الوصية له او به بان جارت به لاقبل من ستة
اشهر وقت الوصية على ما ذكره الطحاوي رحمه الله لا سيما في شرح الكافي واختره المصنف رحمه الله من وقت موت الموصي بان جارت به لاقبل من ستة اشهر
من وقت موته على ما ذكره الفقيه ابو الميثاق في مكنته الوصايا والامام الاستيعالي في شرح الطحاوي واختره صاحب النونية بنزلة ما في النونية وما في
قال بعض المتأخرين بعد ان شرح المقام بهذا السؤال اقول ليس معنى هذا الاختلاف على الاختلاف في انه بل كفي في صورة الوصية وجود الموصي له وقت
سوت الموصي اولا برجع ذلك من وجودها وقت الوصية ايضا لانفاق شأنا على ان لا يتركها لغيره جودها وقت الموت فقط لا وقت الوصية ايضا
لانها تملك بعد الموت فلا بد من وجودها اذ كان دون وقت الاجاب بل ليس ما ذكره الامام فاضيلان وسببها ايضا انه لو قال او وصيت بثلث مالي

الشافعي

الشافعي

قال في الوصية الموصية بالمال في الوصية اقل مستحق اشهر وقت الوصية اما الادل فلان الوصية استخلاف موصي ولا يجهل بخليفة في بعض المصنفين
سلف خليفة في ذلك فكذلك الوصية فانها باقية بالارث والقبول من معنى التعليك بخلاف العبارة لانها تمليك محض ولا يكون عليه اي ملك شيئا

فلان وليس له مال ثم استفاد المال كان الموصى له مثل ما ذكره صاحب المحرر فلان من الاصل انه اذا وصى بثلاث ماله لثلاث فلان وليس فلان
ابن يوم الوصية ثم حدث له بون بعد ذلك مات الموصى كان الثلث للذين حددوا من بينه فبين ان فشا الاختلاف ليس براك بل خصوصية في السلف
الطحاوي ولم تنب لها غيره وهي ان الموصوم عرفا ولنته اذا قيل او وصيت للماني بلنا بلنا كونه موجودا في بلنا وشد لان المسمى لما ثبت وتحقق في بلنا في بلنا
الى هنا كلام ذلك الجرح اقول فيه اختلاف فاحش فان قوله لا اتفاق مشايخنا على ان الشرط لصحتها وجودها وقت الموت فقط لا وقت الوصية مجموع
كيفية وقد وضع في المحيط والذخيرة فصل مفصلة لبيان ان الشرط لصحة الايجاب وجوده ويوم الوصية به يوم موت الموصى او وجوده ولو لم يشره وذكره ان
تبر الفصل لان الموصى به اذا كان معنيا بغيره لصحة الايجاب وجوده ويوم الوصية حتى ان من وصى بالمال لثلاث ثم ملك يوم الموصى بالمال الموصى
واذا كان الموصى به في ملك الموصى يوم الوصية فالوصية تتعلق به حتى اذا ملك ذلك الموصى به بغيره حتى كان الموصى به بغيره حتى وهو شائع في
بعض المصنفين كذا في بغيره لصحة الايجاب وجود الموصى به يوم الوصية وتعلق الوصية به بله وقال او وصيت لك بثلاث مائة من غنم وليس في ملكه يوم الوصية
لا تصح الوصية حتى لو وصفت للموصى اغنام بعد ذلك قبل ان يموت لا يكون للموصى له من الاغنام ما زادته حتى ومتى كان الموصى به بغيره حتى وهو شائع في بعض
بغيره لصحة الايجاب وجود الموصى به يوم موت الموصى فاذا وصى لثلاث ماله فملك الموصى به الموصى به الموصى به الموصى به الموصى به الموصى به الموصى به
و لم يتعلق الوصية بالمال الموجود يوم الوصية حتى لا تبطل سبلا كما انتهى فقد نظر في ذلك ان المصنف لصحة الايجاب في اكثر اقسام الوصايا وجود الموصى به وقت
الوصية لا وقت الموت فلما سمي لقوله لا اتفاق مشايخنا على ان الشرط لصحتها وجودها اي وجود الموصى له وقت الموت فقط لا وقت الوصية ايضا وقد
في تعيين ذلك بانها تملك بعد الموت فلا يبرهن وجودها اذ ذلك دون وقت الايجاب ليس تمام لان سبب الاستحقاق هو الوصية فيجوز ان يبرهن وجودها
وقت وجود ذلك السبب كما يجوز ان يبرهن وجوده وقت تحقق الحكم وهو الملك ومن هنا نشأ الاختلاف الواقع بين المصنفين على ما مر من قبل وقوله بله بله بله
الامام قاضيان وسبب ايضا انه لو قال او وصيت بثلاث ماله فلان وليس له مال ثم استفاد المال كان الموصى له مثل ما ذكره صاحب المحرر فلان وليس فلان
على كون المستعبر وقت الموت في اذ كان الموصى به بغيره حتى وهو شائع في جميع المصنفين كما هو الحال في قوله او وصيت بثلاث ماله فلان لا فيما اذا كان الموصى
معنيا كما في فاضل فيه ومن هذا قال صاحب النهاية وغيره في شرح تلك المسئلة التي هي في الكتاب بما اذا كان الموصى به بغيره حتى وهو شائع في جميع المصنفين
اسم المال واما اذا كان معنيا في نوع من المال فكله بخلافه وتعلقه من الذخيرة ما نقلناه عن المحيط والذخيرة من تفصيل فيما مرنا وقاله وديبل ما ذكره
نقله من الاصل انه اذا وصى بثلاث ماله لثلاث فلان وليس فلان ابن يوم الوصية ثم حدث له بون بعد ذلك مات الموصى كان الثلث للذين حددوا من بينه
ليس تمام لان ما ذكره صاحب المحيط هناك جواب ظاهر الرواية ولا يلزم منه ان يكون الجواب في غير ظاهر الرواية ايضا كما ذكره صاحب المحيط في غير ذلك
الاتفاق فيه ومن هذا قال صاحب المحيط لم يبرهن ذلك من وقت الموت في ظاهر الرواية وعند الطحاوي من وقت وجود الوصية انتهى وقوله فبين ان فشا
الاختلاف ليس بذلك بل خصوصية في المسئلة اعتبارها بالطحاوي ولم تنب لها غيره وهي ان الموصوم عرفا ولنته اذا قيل او وصيت للماني بلنا بلنا كونه موجودا
في بلنا وشد لان المسمى لما ثبت وتحقق في بلنا بلنا كونه موجودا وقت الموت الموصى به
شبهت حكم الوصية عند موته وكيف يتصور من ساطين الاعتقادات اصحاب ظاهر الرواية ان لا يقينوا الا فيهم من الكلام من قوله ولا يبرهن ان يبرهن
احد منهم النقلة عن شيء من النقلة والعرف فضلا عن النقلة معناها وقوله لان المسمى لما ثبت وتحقق في بلنا في هذا الوقت بكله حتى لما ثبت وتحقق

الموصى

الموصى به

الموصى به

باب الوصية بثلاث المال

قال

الوصية بثلاث المال... لا يثبت الفسخ ولا يمكن ان يجعل كناية عن الطلاق... لا يشترط ان يكون الموصي بالغ...

لا يمكن الفسخ ولا يمكن ان يجعل كناية عن الطلاق او لا يشترط ان يكون الموصي بالغ ولا ينبغي ان يجرى

باب الوصية بثلاث المال... مقتضى هذا الكتاب كذا في النسيئة والعناية قوله... مقتضى هذا الكلام ان صورة نفقته تدعى وجه الفرق...

ج

بج

مقتضى هذا الكلام

وهو من ذكره في الامام السدي فان لم يسلط اليه في الغنم ما عن الحسن في ذكره في الامام محمد بن يعقوب القدر ومعه ج ٢
فيقول ما ذكرنا في الامام محمد بن يعقوب القدر ومعه ج ٢

من السدي فكيف جملته من السدي قلت جملته بما ذكره في الكتاب من الاثر والفتنة انتهى اقول الجواب بطلوه فيه لان ما ذكر في الكتاب انما يستعمل من اسم السدي
السدي لا جمل اخص الانصبا الذي هو اقلها من السدي وكلامه في الثاني دون الاول كما ترى وانما في الجواب ما يفهم ما ذكر في النهاية لتمام اسبوط
وهو ان اقل الانصبا باعتبار الاصل وهو القرابة انما هو السدي واما ما ذكرنا فانما هو اعتبار العارض وهو الزيادة وما يكون عارض في منزهة ما هو من السدي
فحمل اللفظ على اقل ما يتحقق من اسما بالقرابة وهو السدي ثم قال صاحب الغاية واهم من عبارة الشارح والشارحين في هذا الموضع اختلفت اخلافا لا يكاد يحيط
بشيء من سبب ذلك اختلفت اية اسبوط اجماع الصغير قال في الكافي فعمل رواية الاصل جواز بصيغة النقصان عن السدي ولم يجوزنا زيادة على السدي
وعلى رواية اجماع الصغير جواز الزيادة على السدي ولم يجوزنا نقصان عن السدي ورواية اصنفه في مخالفة كل واحدة منهما لان قوله الاصل ينقص عن السدي فغير
لا السدي ليس في اية اسبوط وقوله لا يزداد عليه ليس في رواية اجماع الصغير فاما ان يطلع على رواية غيرهما واما ان يجمع بينهما الى هنا فلفظ الغاية اقول كيف يتصور اجماع بينهما
وقد صرح في الكافي بان بابا صيغة جواز على رواية الاصل نقصان عن السدي ولم يجوزنا الزيادة على السدي ورواية اجماع الصغير الزيادة على السدي
ولم يجوزنا نقصان عن السدي من اقل صاحب الغاية ما في الكافي على وجه الاتصاف ورواية اصنفه ما صرح به الشارح الا بوجه في صدره من ان بابا صيغة
لم يجوزنا نقصان عن السدي لا الزيادة عليه فلا يجب ان يكون هذه الرواية منافية لكل واحدة من روايتي اسبوط و اجماع الصغير لتمام اجماع بينهما كما لا يخفى فلو
لقولنا واما اجماع بينهما وادرجنا بعض الفضل على قوله ولا يزداد عليه ليس في رواية اجماع الصغير حيث قال في ما نال فان الظاهر ان المراد من الزيادة على السدي
اذ انقص اخص السام عن السدي لا مطلقا فمفهومه يكون ما في الكتاب ورواية اجماع الصغير انتهى اقول ليس فيها مستقيمة فان التحليل الذي ذكره لاصنفه في
باب صيغة في قوله وان اسم هو السدي الى آخره يقتضيه لاحتمال ان يكون المراد بان في الكتاب نفي الزيادة على السدي مطلقا كما يقتضيه ان يكون المراد نفي النقصان
عن السدي مطلقا فلا مجال لان يكون المراد به رواية اجماع الصغير كما لا مجال لان يكون المراد به رواية الاصل وقد ذكرت بنسبت عليه فيما مرنا فقولنا ولا يزداد
يراد به السدي الى آخره قال صاحب الغاية قوله لا يزداد عليه ليس في السدي الى آخره فيشكل لانه وقع في بعض نسخ السدي في بعضنا فيسقط الاقل منها في الاول
بعض الشارحين فقال يعني انه كان اخص سهام الورثة اقل من السدي يعطى السدي بما ذكرنا ان اسم حيا به عن السدي وان كان اخص سهام الورثة يعطى
لان اسم زكروا ويراد به سهم من سهام الورثة عملا بالدليلين فان كان مراده بقوله ذلك اخص السام وان كان اكثر من السدي فليس ذلك بدليل لما في الكتاب
فان غير الزيادة على السدي في الكتاب ولا يزداد عليه وان كان مراده السدي مما عمل بالدليلين انتهى واقترض عليه بعض الفضلاء على قوله فان قال في
الكتاب لا يزداد عليه حيث قال في حيث اوليس المراد من الزيادة مطلقا بل على تقدير كون اخص السام ناقصا عن السدي فيصير ذلك وليا لما في الكتاب في حق
قدمنا غير ان قول اصنفه في تحصيل هذه المسئلة من قبل الى حقيقة في قوله وان اسم هو السدي هو الروي عن ابن مسعود رضي الله عنه في النهي بالسلام
فيصير كون المراد من سلك الكتاب نفي الزيادة مطلقا لا يصلح ما ذكره بعض الشارحين وليا عليه كما قال صاحب الغاية ثم قال صاحب الغاية واما الثانية وهو قوله
فيصير الاقل منها فتوجه الى نقصان عن السدي في الكتاب الا ان ينقص عن السدي فمفهوم السدي وايضا قوله ما ذكرنا ان انا وادبه السدي فلا يعلق قوله
وقد يكره ويراد به سهم من سهام الورثة بالدليلين لانه يتم قبول اياها وان اراد به الاقل منها حادا لا اعتراض المذكور وهو الاصل الى نقصان عن السدي انتهى وقد
بعض الفضلاء ان يوجب من قوله وايضا قوله ما ذكرنا الى آخره حيث قال لم يجوزنا ان يكون معنى الكلام ان اسم زكروا ويراد به سهم من سهام الورثة
فيصير السدي تسوية بشارين مسعود رضي الله عنه فطينا على ما في اقول ليس هذا في بيان ان سهمه هو الدليل الاول فلان معنى الدليل الثاني ما ذكره

بعض

بعض

في قوله من بعد ان يثبت ان المالك يورث الميراث...
 في قوله من بعد ان يثبت ان المالك يورث الميراث...
 في قوله من بعد ان يثبت ان المالك يورث الميراث...
 في قوله من بعد ان يثبت ان المالك يورث الميراث...
 في قوله من بعد ان يثبت ان المالك يورث الميراث...

فذلك القائل كان ما ذهب اليه ايضا اشراف سحره وفيه في انكاره والاشارة كما لا يخفى ثم قال صاحب النونية وارى ان المراد بقوله هو الاصل فيما
 يكون معنى الشقين واصحابنا في ذلك الى رواية البسوط وهي ما ذكرنا من جواز النقصان دون الزيادة على السدس بتعيينها بذلك على ان المذكور في الكتاب قوله
 الا ان يقض على السدس فيتم السدس ولا يرد عليه ليس واية واحدة وانما هو مركب من واثنتين انتهى اقول انها الذي ذهب اليه معنى سقيم جدا لا ينبغي ان يرد
 اساقف فضلا عن مثل المصنف القطن اكل فان قوله في البسوط ما ذكرنا من جواز النقصان على ما قد مر من الرواية التي اوردت في البسوط ورواية الباصح
 كما اعترف به في الشرح فيما قبل فكيف يصح منه الاشارة في الدليل الى ما يخالف المدعى ويتناقض ثم ان كون المذكور في الكتاب مركبا من واثنتين البسوط كما
 كما لا محسب ان كما بيناه فيما قبل فلا وجه لقوله وانما هو مركب من واثنتين قوله ولو اوصى بحيز من الميراث للورثة معلومة وانتم لا يجوز ان يتناول
 القليل والكثير غير ان بجملة لا تمنع صحة الوصية والورثة فانهم من مقام الوصى فالهيم البيان قال صاحب التمهيد اقول على هذه المسئلة ان احد الوارثين
 كقول القائل على دين ولم يبين قدره فاما في جملته في ورثته على البيان وكما لو اوصى بمائة على اقراء بمجمل في ان يقبل ويبيع على وثيق البيان انتهى وروى له
 بعض المتأخرين حيث قال في الخبر القائل بذلك قلت ما ذكره قياس مع الفارق لان الاقرار ولو بمجمل يوجب تعليق الغير به من وقت الاقرار فيجب المتر على بيان
 بطالب المتر فاذ اذات اجبرني حيوته لو فاته سقط سياتا اذا كان يتقصير من المتر فتم ثبت عنه ورثته بخلاف الوصية بمجمل لعدم ثبوت حق الغير الا بعد موت الوصى
 قبل موته لا يجرى على ما بعد موته تعلق الحق بتركته ولا يمكن جبره فيقوم مقامه احيانا حتى ثابت انتهى اقول ليس في البسوط انما هو صرحوا بالسدس في
 اقياس ان يكون القيس في معنى القيس عليه من كل الوجه بل كقوله في الاشارة في علة هي مدار الحكم في القيس عليه فجوهر الفرق بين ما نحن فيه وبين اقسار الميراث
 في كون تعلق حق الغير في الاقرار من وقت الاقرار وفي الوصية بعد الموت لا في الوصية القياس المتعمم ما ذكره صاحب التمهيد وانما في الفرق في العلة
 هي مدار الحكم وهو ليس متحققا هنا فانها لا كانه مدار ثبوت الجبر بالبيان لورثة الموصى الذين يقومون مقام الوصى احيانا حتى ثابت بالوصية كان ينبغي ان يثبت لهم
 بالبيان لورثة المتر بمجمل ايضا اذا مات بمجمل احيانا حتى ثابت بالاقرار فيقول ذلك لبعض فاذا مات اجبرني في صورة المتر لو فاته سقط ان اراد به انه سقط عنه
 الحق اصلا وليس صحيح اذ لا شك انه لا يسقط حقوق العباد المتعلقة بالمال بموت من عليه الحق بل تؤخذ من تركته وان اراد به انه سقط عنه اجبر لعدم مكانه
 ان كان يقبض الحق عليه فهو مسلم لكن لا يتم قوله فم يجب عنه ودفته فانه لما يقبض الحق المتر عليه وكان ذلك عليه مجبولا محتاجا الى البيان لعدم اسكان القضاء
 بالمجمل كان من عليه الحق عاجزا عن البيان بعد موته كان ينبغي ان يوجب عنه ورثته في البيان كما في الوصية بالمجمل تامل اقول ومن قال سدس
 مالي فلان ثم قال في ذلك المجلس اذ في مجلس اخر قلت مالي ابراء الورثة فقلت المال ويدخل السدس فيه لان الكلام الثاني يقتضي ان اذا زاد بزيادة الثلث
 على الاول حتى يتجرأ الثلث ويقتل انما اراد به ايجاب ثلث على السدس حتى يصير الجميع نصفاً وعند الاحتمال لا يثبت له الا القدر المتين فيمضي السدس اقل
 الثلث حلا كلامه على المتين به زبدة في الشرح قال بعض المتأخرين بعد ذكر الدليل على جبر المنوال بكفا ما لو اوتوا كما يرى في الكلام على احد المتين وذلك
 ان تقول لما كان الكلام متعلقا بالمتين وكان القدر الثابت يتبعين على الاحتمال الثلث فلما ثبت به من الوصية هو الثلث لكن لا يلزم حله على احد المتين
 كما هو مذهب جمهورنا ان يقال هنا ثلث مالي وصية لان المتين ثبوت الثلث بجموع الاحتمال لا بالاولى الى هنا كما اقول ليس الشيء اذ لا شك ان
 المتين ثبوت الثلث بادل الاحتمال فان زيادة السدس على السدس كما هو الاحتمال الاول يقتضي ثبوت الثلث بل ارب وانا فما للاحتمال الثاني اليه انما
 يفيد مما ارادوا انصحت ولا تأثير في ثبوت الثلث لثبوت برون ذلك فالصحة الصريح هنا ما ذكره الجمهور انما هو ذلك لبعض من عند نفسه قال صاحب النونية

في قوله من بعد ان يثبت ان المالك يورث الميراث...

في قوله من بعد ان يثبت ان المالك يورث الميراث...

في قوله من بعد ان يثبت ان المالك يورث الميراث...

والفرق بين الوصية والقرابة هو ان الوصية تملك بالقرابة والقرابة تملك بالوصية...
 وصية ما لا تكون تبتاع منه الهباته ارجح من التمسك بها...
 والامتناع على الوصية فانما اذا كان حاسقاً حقيقاً فممنوع من الوصية...
 يملكه ذلك ما يورثه وهذا استحقاق القيس ان يملكه نصف ما يورثه...
 القيس في الوصية وهو ما استحقاق الوصية في القرابة...
 من ارجح منه ويقدم عليه اما الوصية لبعث الثلث شرها الوصية...
 نصف ما يورثه فيصير نصف القرابة غير ان الثلث قال من اوصى ارجل...
 والوصية فاصالة الوالد تبعاً من كان متصلاً بالام فالاولد ت قبل القسمة...
 فيكون الوصية لرجل من الثلث ضرب بالثلث لئلا ما يخصصه...
 شيء اخذ من الولد في الجميع الصغير حتى يورثه قال من استعانة...
 من قبل القسمة فالوصية له الا ان الثلث الولد من وصية ماله...
 كما في البيع والعتق فتنفذ الوصية فيهما على السواء...
 بعض اهل العلم يفرق بين الوصية في البيع والوصية في العتق...
 اقبل به القبض ولكن الثمن تابع في البيع حتى يتعقد...
 ولدت بعد القسمة فهو للموصي له لانه تمام خالص ملكه...
 يعني في الجارية الموصى بها كذا في الغاية ويجوز ان يقول...
 الاخر بل قد زرع ان نصفه ما وقع في نصيبه عوض نصفه...
 وواقع في نصيب الموصي مشتبه كبره من قبل القسمة فالوصية...
 مما وقع في نصيب الموصي فباقيان على حالتهما الاصلية...
 دليل استقلالي في افادة المطلوب هنا وهو ان يكون...
 بدون ملاحظة احد السيدين الا شريطة ان يوصى به...
 في نصيب الموصي يومه بالتسليم الى المقر ان قول فيه كلام...
 في نصيب الآخر فالان الوصية حينئذ كان مقرها الموصي...
 وجه الاستحسان ان اقر الثلث شائع في التركة وهي في ايدى...
 فجزءه الاخره الاخره الى المقر نصف نصيبه كما قال زفر...
 يرفع الثلث نصيبه كما قلنا نحن هنا واصل ملكك ثم جعل...
 ويحل ان يكون في المسئلة روايتان الى هنا القطع...
 والبيضة للاخوة دون الوصية بالثلث فانما ليست من لوازم...
 لا يتضمن الاقرار بها انتهى اقول ليس نهى النبي فان الذي...
 التركة مثلاً والا يلزم ان كون حصته احد الامرين بالنصف...
 المقر الثلث ما في يد المقر لانه كما فيهما من الاقرار...
 البعض دون الوصية بالثلث فانما ليست من لوازم...
 الوصية وما فيها من غير السواة لازمة قطعاً لانها الوصية...
 كما لا يخفى

بما كذا في الغاية ويجوز ان يقول ليس قد زرع ان نصفه ما وقع في نصيبه عوض نصفه ذلك البيت الواقع في نصيب
 الاخر بل قد زرع ان نصفه ما وقع في نصيبه عوض نصفه ولا معاوضة في نصفه الاخران الدارجين اذ اسكانت مشتركة بين الموصي وصاحبه فيكون الثلث
 وواقع في نصيب الموصي مشتبه كبره من قبل القسمة فالوصية الما وضة بعد القسمة انما يتصور بين نصف ذلك البيت الواقع في نصيب الآخر وبين قد زرع ان نصفه
 مما وقع في نصيب الموصي فباقيان على حالتهما الاصلية في ملك الموصي وصاحبه فلم يكن قوله اما لانه عرضة صالحا لان يكون
 دليل استقلالي في افادة المطلوب هنا وهو ان يكون قد زرع ان جميع ابيات الموصي به ملك الموصي له عند ما فيها اذ وقع ذلك لم يمت في نصيبه الاخر
 بدون ملاحظة احد السيدين الا شريطة ان يوصى به الموصى به استقلاله كما ترى في قولهم والفرق له ان الاقرار بملك الغير صحيح حتى ان من اقر بملك الغير
 في نصيب الموصي يومه بالتسليم الى المقر ان قول فيه كلام وهو ان هذا الفرق انما يشي في صورة ان وقع البيت بعد القسمة في نصيب الموصي وانما في صورة ان وقع في
 في نصيب الآخر فالان الوصية حينئذ كان مقرها الموصي ولم يصير ملكا لغيره ذلك حتى يورثه تسليمه الى المقر وسئلنا نعم الصورتين فلا يتم التقريب قوله
 وجه الاستحسان ان اقر الثلث شائع في التركة وهي في ايدى الموصي مقرها الثلث ما في يده قال صاحب التمسيل اقول معنى في فصل اقرار الوصيان ان ائمه لو اقر باخ
 فجزءه الاخره الاخره الى المقر نصف نصيبه كما قال زفر هنا لانه اقربا لسواة وعندنا كما قال زفر هنا لانه اقربا لسواة وعندنا
 يرفع الثلث نصيبه كما قلنا نحن هنا واصل ملكك ثم جعل زفر هنا با صلنا فلا بد للائمة بخلافه من الفرق بين الاقرار والوصية وانما
 ويحل ان يكون في المسئلة روايتان الى هنا القطع التمسيل وتصديق بعض المتأخرين ان يجب عنه فقال بعد نقل قلت الفرق بينهما بين فان السواة من الميراث
 والبيضة للاخوة دون الوصية بالثلث فانما ليست من لوازمها فنصنع من لوازمها فبما لا يخفى من الاقرار بالسواة بخلاف الاقرار بالوصية فانها
 لا يتضمن الاقرار بها انتهى اقول ليس نهى النبي فان الذي من لوازمها الاخرة انها هو السواة في بنية التركة لا السواة فيما بعد في يد احد الآخرين فقط نصف
 التركة مثلاً والا يلزم ان كون حصته احد الامرين بالنصف وصحة جميع الآخرين ليعتدونها ظاهر البطلان والسواة في جملة التركة انما يقتضي كون حصته الاخر
 المقر الثلث ما في يد المقر لانه كما فيهما من الاقرار بالوصية الما ل فوردا قال صاحب التمسيل من مطالعة الفرق بين المثلثين ثم ان قول ذلك
 البعض دون الوصية بالثلث فانما ليست من لوازمها فنصنع من لوازمها ايضا لان السواة انما لا يكون من لوازم مطلق الوصية مطلق
 الوصية وما فيها من غير السواة لازمة قطعاً لانها الوصية الميراث في الاخير كون اقرارها بصحة الميراث لرجل ثبتت بالقرابة من الفرق بين المثلثين بوجه آخر
 كما لا يخفى

فصل في اعتبار حالة الوصية كما ذكر الحكم الكلي في الوصية وهو الحكم الذي يتعلق بثلث المال ذكر في هذا الفصل كما ما يتعلق
 بالاحوال المتغيرة من وصفت الى وصفت لما ان الما الاموال بمنزلة الموارث والاحكام المتعلقة بثلث المال بمنزلة الاصول والاصل مقدم على الفرع في الوصية

وإذا قرأ الوصية في مرضه أو وهو ميت فماتت جازة الأثر وطلبت الوصية له لأن الوصية له بنفسه ولو بعينه
أو عند من يرضى له أو عند من يرضى له بالمال كما يطل بالمال فإن كان في حالة العتق أو حالة الرضا كان الثاني مفضلة بخلاف الوصية له بالمال عند الموت
وهي في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك
المستتر بعد ذلك الذي يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك
على ما قلناه من شرط عند الموت وهو الجاهل بالدين والاعتقاد أن يكون ما يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك
لا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك
مكاشفة لغيره فلا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك
المستتر فيها وقت الموت وأما الوصية في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك
ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك
فإن يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك ولا يرضى له بالمال في غير ذلك

باب العتق في مرض الموت

قال من عتق في مرضه عبد أو بعل أو جاني أو ذهب فذلك كله جازة وهو معتبر من الثلث ولا يرب به مع أصحاب الرضا

قوله وإذا قرأ الوصية لامرأة بين أو وصي لها بشي أو ذهب لما تمتمت زوجها تم مات جازة الأثر وطلبت الوصية والتمتة قال صاحب النسيئة ونهايتها على
أن يستعني جواز الوصية وفساد كون الوصية له وإن شاء غيره وادى يوم الموت لا يوم الوصية والمستعني في فساد الأثر وجوازه كون المقر له وارثا للمال لا الأثر
تلك للمال متى كان المقر له وارثا يوم الأثر لا يصح إقراره إذ كان المقر له أيضا نسي وفي الشرة في خبر: التقرير صاحب لغاية أقول في عبارته ما نقل حيث قال
الأثر وتلك للمال مع أنهم قد جاز في كتاب الأقراريين الأقراريين بتلك بل هو ظاهر المقر به وقالوا ولهذا الواقع فيه بالمال والمقر له بعد ذلك في إقراره
لا يملك له غيره وفرد على ذلك مسائل كثيرة منها أن المرعي إذا أقر بجميع المال لا يرضى مع إقراره ولا يتوقف على إجازة الورثة ولو كان تملكه سببا لم ينفذ الأثر
الثالث من عدم ما يترجم عن العبارة أن يقال لأن الأقراريين في المال كما قاله المصنف في أوائل كتاب الرضا يفتقر قوله وكذا لو كان الابن عبد أو مكاتب
فما حق لما ذكرنا قال صاحب النسيئة والنسيئة لأن الوصية مفضلة إلى وقت الموت أما إذا قرأ بين ثم قرأ قبل
الموت لم يذكره هنا وذكر في كتاب الأقراريين لم يكن عليه شي على السيد بن يعقوب انتهى أقول لا يخفى على ذي فطرة سليمة أن ذهب اليمين في شرح هذا المقام ما ياباه
سواء لعني وانتظام الكلام فأنها حقا قول المصنف به وكذا لو كان الابن عبد أو مكاتب على عدم صحة الوصية والتمتة فقط مع أن الظاهر من قوله المذكور هو
عدم بصحة المصداق المذكورة فيما قبل ميسا هي الأقراريين الوصية لأن كان عالما بما في ذلك لئلا يفتقر بانتظام إطلاق التثنية في قوله وكذا لو كان
الابن عبد أو مكاتب في نفسه أموم لما في هذه المسئلة أيضا ما مع انضمام قوله لما ذكرنا أيضا فان ما ذكره من قبل من الدليل يدل على عدم بصحة الوصية في الصورة
جميعا بل يرب ثم ان قوله أما إذا قرأ بين ثم عتق قبل الموت لم يذكره هنا ان صورة الأقراريين لم تذكره هنا بعينها صراحة فهو مسلم كمن صورنا
الوصية والتمتة لم يذكره هنا بعينها صراحة بل اندرجنا في إشارة قوله وكذا لو كان الابن عبد أو مكاتب فاعتق فاعتق قبل هذه المسئلة مثلا لصوت في الوصية
والتمتة دون صورة الأقراريين ان أراد بذلك ان صورة الأقراريين لم يذكره هنا أصلا لا صراحة بعينها ولا اندرجنا في الإطلاق إشارة شي فهو منوع فان سئلنا
هذه مع ما قبلها من مسائل الجماع لصحة ولفظ الجماع الصغير منها على نقل في غاية البيان هكذا قال في المرعيين إقراره وهو كصحة بين أو ذهب له به
تعبضا أو وصي له وصية ثم سلم الابن ثم مات الرجل قال ذلك كله باطل وكذلك لو كان الابن عبد أو مكاتب في نهايته ولا يرضى عليك ان صورة الأقراريين
وصوت في الوصية والتمتة سياج اندراج تحت الإطلاق إشارة قوله وكذلك لو كان الابن عبد أو مكاتب في نهايته فاعتق في هذا فاعتق ان مراد المصنف به بقوله وكذا لو كان الابن
عبد أو مكاتب فاعتق لما ذكرنا هو انه يبطل بالأقراريين الوصية كلها في هذه المسئلة أيضا الدليل ذكرناه في المسئلة السابقة وان مراده بقوله وذكر في كتاب
الأقراريين قوله قال والعقديان ان في صورة الأقراريين الوصية أيضا وكذا في صورة التمة والتمتة في صورة الوصية فلا راد في الوصية أصلا تبصر في
باب العتق في المرض قال جمهور الشرح الاعتاق في المرض من أنواع الوصية لكن لما كان لأحكام مخصوصة أفرد به باب مملوذة وآخره عن مبرح
الوصية لأن المصنف هو الذي انتهى أقول في قوله لأن الاعتاق في المرض ليس من أنواع الوصية بل هو امر خاص للوصية حقيقة فان الوصية يجب بعبد الوصية
وهذا يخرج غير ضمان لما يصح به المصنف به كغيره يكون هذا من أنواع الوصية نعم ان في حكم الوصية إذا وجد في مرض الموت حينئذ حيث يتبر من الثلث لأن
جميع المال كما سياتي أيضا في الكتاب فالوجه ان يقال لما كان الاعتاق في المرض امر خاص حقيقة الوصية ولكن كان في حكمه أفرد به باب مملوذة وآخره

وفي بعض النسخ فهو صيغة مكان في اللفظية... والضمير مع أصل اللفظ... والوصية لا يها الجواب... واما في النسخ... واللفظية... والوصية... والضمير... واللفظية... والوصية... والضمير...

من حقيقته الوصية كقولنا في اللفظ... والوصية... والضمير... واللفظية... والوصية... والضمير...

الكلام وقوله فهو وصية في بوه... والوصية... والضمير... واللفظية... والوصية... والضمير... واللفظية... والوصية... والضمير...

واذا قدم ذلك فما بقي من الثالث... والوصية... والضمير... واللفظية... والوصية... والضمير... واللفظية... والوصية... والضمير... واللفظية... والوصية... والضمير...

باب الوصية للأقارب وغيرهم

قال في وجوب جملته فلهذا لم ينعقد في صحة ما لم يصب من غيرهم من ميراثه الميراثي جميعه من غير ان يكون له نصيب في ميراثه الميراثي من غير ان يكون له نصيب في ميراثه الميراثي من غير ان يكون له نصيب في ميراثه الميراثي...

واعني غير تميزا اذا قطع ميراثه في الطريق وجب ان يحج من بلده الميراثي اذا اوجب على الوارث الذي وجب عليه ثلث من ميراثه فانما يلزم من انقطاع ميراثه ما سئل من الاصل بل يجوز ان يترك ميراثه في ميراثه الميراثي من غير ان يكون له نصيب في ميراثه الميراثي من غير ان يكون له نصيب في ميراثه الميراثي...

الارزور ههنا من ضيق اهل كاتر

باب الوصية للأقارب وغيرهم فربما الباب ما تقدمت في كتابه من احكام الوصية فتقدمه في خصوصه وذكر فيها تقدمه على غيرها من الوصايا على وجه اعموم في خصوص ابدانهم اعموم كذا في الشرح قوله ومن الوصية ميراثه من الميراثين قال صاحب العنايه كان حق الكلام ان يقدم وصية الاقارب نظر الاله ترقيه الباب ويحذف ان يقال الواو لا يدل على الترتيب وان يقال فعل ذلك اهتماما بما راجع الى الترتيب في كل من الوصية كاسد الاو اول فلان الواو انما لا يدل على الترتيب...

باب الوصية بالسكنى والخدمة والله

قال

قال في الوصية بالسكنى والخدمة والله... الوصية بالسكنى هي التي يوصي فيها الموصي ببيت أو دار أو غيرها من المساكن... والخدمة هي التي يوصي فيها الموصي بخدمته أو بخدمته...

الموالي فانصت لمعنىه والباقي للورثة... الوصية بالسكنى والخدمة والله... الوصية بالسكنى هي التي يوصي فيها الموصي ببيت أو دار أو غيرها من المساكن...

باب الوصية بالسكنى والخدمة والله

باب الوصية بالسكنى والخدمة والله... الوصية بالسكنى هي التي يوصي فيها الموصي ببيت أو دار أو غيرها من المساكن... والخدمة هي التي يوصي فيها الموصي بخدمته أو بخدمته...

وهي مما استثنى في الصك كتابها فخال لا في شراء لعن الميت بجزءه لان في التأخير فساد الميت لهذا يملكها بمجرد ان حلت
 وطعام الصغار كسوتهم لانه كان موقفاً وجراناً وادوية معينة وادوية الغصون المشتري شراء فاسد او حفظ الاموال
 وقضاء الدين لانها ليست من باب الولاية فانه يملك المالك وصاحب الدين اذا ظفر بجنس حقه وحفظ المال بملكه من غير ان يملك
 من باب الولاية ولا يملكه لا يملكه فيه الى الراي وتنفيذ وصية بعضه بغيره لا يتصور فيه الى الراي وانما يملكه في حوز
 الميت لان الاجتماع فيها معتد به وهذا يتصور بها احد الوكيلين وقبول الهبة كحقة التاخير خيفة الفوات ولانه يملك الاموال
 في حجره فلا يكون من باب الولاية وتبع ما يحسن عليه التوى والتلف لان فيه ضرورة لا تخفى وجه الاموال الضائعة
 لان في التأخير خفية ولانه يملكه كل من فتح يديه فلو كان من باب الولاية وفي الحامض الصفيح ولو كان احد الوصيين ان يبيع ويتقاضى

ابداً لولا ان يبيع عليه ولاية فان الصغار وان كانوا اطلاقاً ليس لهم ولاية اشخ فلما ساقاة قيل علي ان لم يكن لهم ذلك فلقاضي ان يبيع فيمنع والمساواة
 اجيب بانه اذا ثبت الاصل للمسلم بين لقاضي ولاية البيع كذا السؤال واليجاب في اكثر الشرح وفيما في النامية ومراج الدراية الى الاسرار اقول في هذا الجواب
 بحث لانه بما وولاية البيع لقاضي موقوف على جواز الوصية اليه شرعاً وهو اول المسئلة في خروج قيامه المقام مقام الوصية عليه من قبل ان يفتقر في خلافه تعلم ليل
 عليه لزوم المصادرة على المطلوب للمحالة فالجواب عن السؤال المذكور انما هو صاحب الغاية من شرح الاقطع حيث قال وادروني شرح الاقطع سواء جازاً او بغيره
 او كان اصفاً او لقاضي على ما يبيد اذا راى على ذلك قبل له ولاية القاضي على الوصي لا يبيع جواز الوصية لا يبيع على الاحرام وجود الوصية اليه متى قوله في هذا
 في الكتاب اخوتنا يبينه وهي اى الاشياء المسدودة باستثناء القدرى في مختصره بقوله الا في شراء الكفن الميت وتجزئته وطعام الصغار كسوتهم وروويته
 بيميننا وقضاء دينه وتنفيذ وصية بيميننا وحق عبد بيمينه ونقصه في حقوق الميت انتهى ونهتة تسد اشياء كما ترى اقصر القدرى الاستثناء طيباً في مختصره
 اشره لم يصر في البداية وقوله هنا واخوتنا بالرفع عطف على قوله ما استثناه في الكتاب يى والمسائل التي اخوات مسائل الاستثناء في الكتاب هي ما زادها
 في النامية بقوله ورد المنصوب والمشتري شراء فاسداً وحفظ الاموال ثم يقول وقبول ائتمه ببيع ما يمشى عليه التوى والتلف وجميع الاموال الضائعة وهي التي
 راسها لم يصر على في الكتاب ستة اشياء في غير مجموع الاشياء المسدودة خمسة عشر كما لا يخفى قال بعض المتأخرين في شرح هذا المثل قوله ما استثناه في الكتاب
 في مختصر القدرى كما سبق قوله واخوتنا بالرفع عطف على ما اشار الى انه يرد عليه اشياء اخرى وهي ما ذكرته فيما سبق يعنى قوله وزاد عليها من رده المنصوب في الاشياء
 شراء فاسداً وحفظ الاموال وقال ثم ان جعلنا شراء الكفن والتجيرة واحد كما جعل في الاسرار بما على ان الاول داخل في الثاني وكذا رده المنصوب في الودنية والمشتري
 شراء فاسداً يكون المستثنى في ذكره احسن اء عشره ومازاده اثنين والافان في عشرة ومازاده ثلاثة كما هو الظاهر من لفظ الاخوات انتهى كلاساً لقران الذي كره كونه
 ناشياً عن الغفلة فمما زاده احسن في الاخرين شيئاً وثلاثة وهي قبول الوصية ببيع ما يمشى عليه التوى او التلف جميع الاموال الضائعة فعمل في نفسه فلا يمكن ان يكون
 مجموع ما ذكره احسن اء عشره على تقدير ان يكون ما زاده اثنين واربعة عشره على تقدير ان يكون ما زاده ثلاثة لان زيادة الثلاثة على الاثنين بواحد فكيف يمكن
 ان يكون مجموع زيادة الاثنين اء عشره وزيادة الثلاثة لاربعة عشره لا بد ان يكون زيادة الثلاثة اثنى عشر كما لا يخفى قوله وطعام الصغار كسوتهم قال في النامية
 وطعام الصغار كسوتهم بالرفع عطف على شراء الكفن وكذلك قوله ورد المنصوب المشتري شراء فاسداً وحفظ الاموال وقضاء الدين كذلك بالجر وكذلك قوله
 وصية بيميننا وحق عبد بيميننا ونقصه في حقوق الميت بيميننا في جميع الاموال الضائعة كل ذلك بما جازتني اقول لا يخفى ما يساعده تحريره احسن من الاعراب هو الذي
 ذكرني الشرح الزبور كنه منظوم في عهدي وقول احسن في شراء الكفن ولما ريب ان اضمير المستتر في قوله قال راجع الى ما يرجع اليه اضمير المستتر
 فيما استثناه في الكتاب هو القدرى والمراد بالكتاب مختصره فيلزم ان يكون جميع الاموال المعطوفة على شراء الكفن بالجر في الدراية من مقول القدرى في مختصره
 وليس كذلك قطعاً كما عرفت ما بيناه فيما مرنا انهم ان محل قوله قال الا في شراء الكفن الى آخره على تعليب ما ذكره القدرى في مختصره على ما زاد
 المصنف وما بطريق الاحاقق به تامل قوله وحفظ المال بملكه من يبيع في يده قال صاحب النامية ومراج الدراية قوله وحفظ المال بالرفع نراه على وجه التعليل
 بقوله وقضاء الاموال بغيره ان كل واحد من الوصيين يملك قضاء الدين لانه يعين قضاء الدين الا حفظ المال الى ان يعينى صاحب الدين وكل من يبيع له
 في يده فهو يملكه حتى اقول لا يذهب عليك نظره سببته ان هذا الذي فيها اليه يملكها با رده على من فاسداً لا شك ان مراد احسن بقضاء الدين في
 قوله وقضاء الدين هو نفس القضاء قطع المنظر من حفظه بقرينة قوله وحفظ الاموال فكيف تيمم توجيهه لتعليل ما ذكره الشارحان المزبوران والصواب

فصل في الشهادة قال واذا استهدا الوصيان ان الميت اوصى الى فلان متهما باطلا لا يهاهما متحان
 فيها لا يباهما معينا لا تفهما قال الا ان يدهما المشهور وهذا استحسان وهو في القياس كالاول لما بينا من
 الاستحسان ان للقاضي ولاية نصب الوصي ابتداء او ضمنا اختر اليمين بدماء تدون
 شهادتها فتسقط بشهادتها مؤنة التعيين عنه اما الوصاية تثبت بنصب القاضي

فيما يتابع اليه الفساد لان خطوته السيرة هو يكمل الخطم لكذا وصيته واما القاصر فمخروط بنصفه فلا حاجة فيه الى ابيح انتهى ثم ان بعض الفضلاء بعد ان نقل في الكفاية
 رده بوجه آخر حيث قال للرافعة قوله ولا يلية انتهى اقول هذا ساقط لانهم ان قول لهم وفيما قبله ولا يلية لا يوافق ما في الكفاية من التوجيه فان سناه ولا يلية
 لا يلية كما في غيره وفيه خطا وهو يكمل الخطم واما القاصر فمخروط بنصفه فاليه وهذا لا ينافي ما في الكفاية بل يوافق كما لا يخفى على ذي فطرقة

فصل في الشهادة قال صاحب النهاية ما لم يكن للشهادة في الوصية امر مختصا بالوصية امر عدم عرائسها فيما انتهى واقضى اثره صاحب النهاية
 تظاهرا اقول ليس ذلك ليدل على ان الذي لا يختص بالوصية انها هو مطلق الشهادة واما الشهادة في الوصية فمختصة بها قطعا فلا معنى لقوله ما لم يكن للشهادة
 في الوصية امر مختصا بالوصية كما لا يخفى والظاهر في وجباتها غير ما ذكره صاحب النهاية حيث قال وانما اترك ذكر الشهادة في الوصية لكونها ما فرضت غير اصلية لان
 الاصل عدم العارض انتهى قوله وجها لاستحسان ان للقاضي ولاية نصب الوصي ابتداء وضم آخر اليها برضا يدون شهادتها فتسقط شهادتها

عنه اما الوصاية تثبت بنصب القاضي قال صاحب النهاية فان قيل اذ كان الميت وصيا فان القاضي لا يحتاج الى ان ينصب من اهتت وصيا آخر فاذا كان
 كذلك من غير شهادة فكذلك عند اداء الشهادة اذا تمكنت الشهادة فقلنا القاضي وان كان لا يحتاج الى نصب الوصي لكن الموصى اليه ما متى شهدا بذلك
 لان من زعم ان لا تدوير ما في هذا السال الابد الثالث ما شبه من هذا الوجه بالمكين ثم وصى وهناك لقبيل الشهادة وكذلك هناك الا انه لا يوجب
 في باب القضاء بالشهادة من قصار اجماع الصغير الى هنا لفظ النهاية واقضى اثره ذلك مما عرفت من الشرح منهم صاحب النهاية اقول كل من يوجب اليمين

منظور في معنى اما السؤال فلان لا اتجه له اصلا فان الوصيين الذين يضمننا الميت اذ كانا عاجزين من القيام بالوصية فللقاضي ان يغير اليها وصيا
 اخر بل يرب كما تقر في اوائل باب الوصي وما يملكه واذا لم يكن عاجزين منه ولكن سأل القاضي ان يغير اليها الاخر وصى به الاخر فله ايضا ان يغير اليها الاخر
 كما صرح به في كثير من اجتهادات واثار اليمين ههنا لقوله وضم آخر اليها برضا قال تلمج الشرعية في مشروعي لو سأل من القاضي ان يغير اليها
 وصيا سها برضا فعله القاضي ان يغير في ذلك انتهى ثم ان هذا حال اضم الى الوصيين مطلقا والمغتنم فيجب على القاضي ان يغير الثالث اليها

البيته وان بلغت شهادتها كما نص عليه في مائة اجتهادات منها التبيين فانه قال فيه فاذا ردت شهادتها ضم القاضي اليها الثالث لان في رد شهادتها
 اقرار منها بوجوه اخرى مما للميت واقر بذلك على اني منسما فلا يمكن من التعرف بعد ذلك بدون فصار في حتما يزيله بالومات احدا ولا وصيا للشهادة
 ثم قال في بيان وجه الاستحسان في قبول شهادتها وجه الاستحسان انه يجب على القاضي ان يغير الثالث على ما بيناه انما فيسقط بشهادتها مؤنة التبيين

فيكون وصيا منها بنصب القاضي اياه انتهى ومنها المحيط فانه قال في الاصل واذا كرهها المشهود عليها دخلت معها رجلا آخر سوى المشهود عليه
 من شاستحسان قال لا يرضى ههنا الثالث ومنهم من يقول لا بل المذكور في الكتاب قوله جميعا او الظاهر فانه لم يذكر فيه خلافا وان صدقنا قال لا قيل الوصية
 قال صاحبنا الثالث بخلاف ما قيل ثم اني فانه لا يليل رده وابه الى هنا لفظ المحيط واما اجواب فلان قياس من ضمن فيه على ما لم يكن ثم وصى بقوله ههنا كقول
 الشهادة كذلك هنا قياس مع الفارق اذ التهمة هناك فيما نحن فيه متمه كما بينوا ايضا القاضي يحتاج هناك الى نصيب القاضي وههنا لا يحتاج اليه
 زعمه ليجيب فحين هذا من ذاك ومجرد المشاهدة في حجة لا يصح القياس كما لا يخفى ثم ان بعض المتأخرين استشكل هذا المقام بوجه آخر قال فيه ان وجوب

المضموم هذا المدعى اثر شهادته اضم مع انه لا تقبل شهادة اضم فكيف ترتب عليها انتهى اقول ليس هذا الشيء لان شهادته اضم انما لا تقبل في اثبات
 شرعي واما لاني اسقاط شيء كونه التبيين فيما نحن فيه فان شهادتها تسقط عن القاضي مؤنة التعيين وان لم تثبت الوصاية كما اشار اليه اضم في قوله

اليمين
 التبيين

وهذا ان انما هو في موضع العوضه لانه قد وقع جازما في ان يثبت من التفسير كقولنا وفانما التي هي في العباد ما اقول في انما العباد قد وقع
 في موضعها جازما في موضع العوضه فلا يثبت من التفسير لعدم التام في كتابه وانما الكتاب من الغايه ليس في موضعها من وجوبه عليه
 ويجوز ان يكون الجواب هناك فيكون فيها ما بين وبين ان يكون مقارنا لئلا يشك في الوصول الى نطق العنايه في الجمله المقام عليه
 النطق ولا يكون المقام في العوضه الا في النطق الا في المقام وذلك المشكوك في الاشارة معتبرة وان كان قادرا على الصكابه في
 ما توجه لبعضها من جهة الاشارة مع العوضه على الصكابه كانه حجة ظهر في ذلك ولا يراه من جهة الصكابه في الاشارة
 وانما استوي لان كل واحد منهما حجة ظهر في الكفاية زيادة بيان هو روي في الاشارة وفي الاشارة زيادة ما هو روي في الصكابه في الاشارة
 الى النطق من انما الاطلاق ما استوي ذلك لانه الذي هو روي في الاشارة بين في المستقل لانه في الاشارة في الاشارة في الاشارة

حق الزوجين ان يكون ما روي لهم ولا ناس من حقوق العباد ذلك قلت مجرد تحقق العبدية شيء لا يكفي في كون الاشارة الاخرى حجة فيه الا يرى ان اشارة
 لا يكون حجة في حق العباد لثبوت مع ان نفسه وقع العارض والتقدم كما ان حق الله تعالى بل لا بد في كون اشارة حجة من ان يكون الحكم في حقوق العباد يفظ
 او ما غلب فيه حق العبد على حقوق الله تعالى كالتعويض في حق الله تعالى على حق العبد كما تقدمت عنه ما تعلقنا على موضعه دون اطلاق
 ما غلب فيه حق العبد على حق الله تعالى فهو مستوعب كونه ولو كان كذلك لما قبلت الشهادة عليه بدون الدعوى فان الدعوى شرط في قبول الشهادة في
 حقوق العباد حتى ان مطالبنا التقدم شرط في ثبوت حدة التعويض وان كان كذلك لثبوت في حق الله تعالى عندنا ولذا لا يصح عندهم التقدم ولا يجوز الاعتراض
 عنه ولا يجوز ان ادرت في حدة كما في العوضه فانها في ثبوت الاطلاق لو كان حق العبد فيه قابلا على حق الله تعالى فكيف قوله
 ونحوه لان القصاص فيه معنى الوضعية لانه ما شرع جائزا في ان يثبت مع اشبهت كالمساوات التي هي حق العبد اما المحذور خاصة في حق الله تعالى فثبتت

وليس فيها معنى الوضعية فلا تثبت مع اشبهت لعدم اجماع اقول فيه بحث اما اوله فلان ما ذكره هو من جواز ثبوت القصاص مع اشبهت فلا فاسح
 فيما في حده موافق منها كتاب الكفاية فانه قال فيه ولا يجوز الكفاية بالتقسيم المحذور القصاص عند ابي حنيفة لان معنى الكلام على الدور فلا يجب
 فيه الاسباق ومنها كتاب الشاواذ فانه قال فيه ولا يقبل في المحذور القصاص شهادة النساء لان فيها شبهة العبدية لتقايها مقام شهادة الرجال
 فلا يقبل فيما تدرى بالشبهات ثم قال فيه في باب الشهادة على اشارة بزيادة عندنا في كل حق يسقط بالشبهة ولا يقبل فيما يدعى بالشبهات كما محذور القصاص
 ومنها كتاب الوكالات فانه قال فيه وتحمل الوكالات بالخصوص في سائر حقوق وكذا بانها في سائر الحقوق لان المحذور القصاص فان الوكالات لا يصح باستيانتها
 مع غير الموكول عن مجلس الانا تدرى بالشبهات وشبهة العوضه ثبتت في غيبته ومنها كتاب الدعوى فانه قال فيه في باب العيدين من اوجي قصاصا على غير
 فحده تخلف بالاجماع ثم ان كل من يدين في ائس يلزمه القصاص وان نكس في النفس ليس حتى يملك او يقره هذا عند ابي حنيفة به وقال ابو يوسف
 وعنده لزم الارش فيما لان النكول اقرار فيه شبهة فلا يثبت به القصاص وثبت المال ومنها كتاب العنايه فانه صرح فيه في مواضع كثيرة منه بعد ثبوت
 القصاص بالشبهة بل جعلها مصلوا في ثبوت القصاص وخرج عليه كغيره من مسائل مقروط القصاص تحقيق نوع من اشبهت في كل واحد منها كما لا يخفى
 على المتأخر في تلمذ ذلك الكتاب واما ثانيا فلان قيدا انما الصنف في قوله ما المحذور انما الصنف الله تعالى فثبتت زواجر مستدرك بل من هناك فان حد القصاص

غيره خالص في حق الله تعالى بل فيه من التقدم وحق العبد كما هو جازم انما ايضا زواجر لا يثبت بالشبهات ولا يكون اشارة الاخرى حجة فيه الا في كل ما صرح به فيها
 انما خلايم التفسير بالانظر اليه على التفسير في قوله حدك مسلكه على ان الاشارة معتبرة وان كان قادرا على الكفاية لانه جميع منها بينها فقال اشارة
 او كتب قال صاحب العنايه ونسائي وجماعة اجمع بينها نظر لا في حال في جامع الصغير واذا كان في الاخرى كتيب او يوي وكلمة او لامة في الثبوت لا اجمع على انما قول
 في الاصل وانما الاخرى لا يكتب وكانت له اشارة تعرف في نكاحه وطلاقه وشراؤه وبيعه فوجاز في ما من اشارة رويها الاصل ان الاشارة من
 الاخرى لا تثبت مع التقدم على الكفاية لانه من حكم اشارة الاخرى في ان يكتب فانهم الى هنا لفظ اقول في قوله ساقط جدا اذ ليس هو الاصل به اجمع بينها في
 كل مادة من مواد اعلام الاخرى مرادة على اجمع بينها في جواز اعلام الاخرى من مرادة باي واحد منها ولا شك في كونه دلالة اوجه على انما الصنف لانه واحد
 الاخرى في ما بين فاذ ان الاخرى باي واحد منها على الفروء تحقيق الايات باحد الاخرى ويجوز ذلك بحسب الشرع ابي حنيفة في كل واحد من قوله محذور
 في جواز تيمم مسلكه في جواز ما هو روي في حق ذكره في قوله على انما قول انما الصنف في الاشارة في الاشارة

في

قال في بيان العلم ما يروى فيها مدينة مما كانت النبوة الكثر عجز في غيرها وكل الجهات للنبوة الكثر او كانتا الصفتين من قول هذا انما
 كما ان العلم بالاشارة في حالة الضرورة يحل في التناول في جميع حالات لان المدينة المتقدمة تحل في حالة الضرورة فالتفرقة لا تكون توكيد
 اولى غير انه يتجوز في حالة الضرورة يحل في التناول في جميع حالات لان المدينة المتقدمة تحل في حالة الضرورة فالتفرقة لا تكون توكيد
 النبوة الكثر في غير هذا دليل ضروري ولا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة لانها في حالة الاختيار وان الغلبة تفرقة
 الضرورة في اعادة الاشارة الى ان اسواق المسير لا تخلو عن المحرم والمضرب والمغلوب ومع ذلك يباين التناول فيما كان العلم
 وهذا لان القليل يمكن الاحتراز عنه ولا يستطاع الامتناع عنه فسقطا احتيازا دفعا للمضرب والمغلوب والمغلوب لا يمكن الاحتراز عنه
 بخلاف ما اذا كانا نصيبين او كانت المدينة الغلبة لا ضرورة فيه والله اعلم بالصواب الى ان يرجع الى

والكتايب من الاخرس ومن قولنا لا يجمع هنا بيننا التفرقة في الجاهل الصغير كما كاصح به الشأن المذكور حيث قال في شرح قولنا لا يجمع هنا بيننا اي يجمع
 الجاهل بين الاشارة والكتايب ولا يرب ان هذا لا ينافي في اشارة سلك الاصل الى ان اشارة الاخرس لا تعتبر في القدرة على الكفاية غاية الامر ان يكون
 في اسئلة الدنيا في مثل ذلك كثيرة فان قلت فعلها يكون يتم قول بعض العلماء انه لا تعتبر الاشارة الى التفرقة على الكفاية فان

ما ذهب اليه ذلك لبعض من هو بان يكون عينه بنينا على رواية الاصل فما معنى نسبة التوجه اليه بالنظر الى الدراية دون الرواية قال قوله واذا كان
 التفرقة في مسألتين فان كانت النبوة الكثر عجز فيهما لكل وان كانت الميتة كثر او كانا المتعفين لم يوجب في الميتة اشارة من النساء لطلب بالفرق بين
 هذا وبين الشباب فان المسافر اذا كان مع ثوبان احد جانحين والآخر طاهر ولا تميز بينهما وليس معه ثوب غيرهما فانه يتجوز ويصلي في الذي يتجوز عليه انما

لان الشباب لو كانت كلما نجسة ان يصلي في بعضها ثم لا يصلي صلواته لانه مضطر الى الصلوة فيها بخلاف ما نحن فيه من عدمه وان لم يكن من
 الاثوب فان كان ثوبه اربعة نجسا وربعه طاهرا فيصلي به ولا يصلي به الا بالاجل فلما جازت صلواته فيه وهو نجس متين فلا يجوز بالتجوز في حالة الاشتباه انتهى
 اقول لا اشبهه شي ولا اجواب عندي الا الاول فلان تجوز التجوز فيما اذا كان الثوب نجس والطاهر نصفين انما هو في حالة الاضطرار ان لا يكون مع ثوب

غيرهما كما هو جازبه وعدم تجوزه فيما اذا كانت الميتة والركبة نصفين انما هو في حالة الاختيار كما هو جواب في شرح الجاهل الصغير وصرح به بعضه هنا بقوله وهذا اذا
 كانت اسماء حالة الاختيار في حالة الضرورة في كل ما يوجب بطاقتين بالفرق بين المسائلين ما انما هو في حالة الاختيار على ما في الاشارة
 والا اضطرار قطعاً واما ما ذكره في التفرقة كونه حكم الشباب انما هو في حالة الاضطرار في بعض الشباب عنه كونه كلما نجسة وعدم لزوم
 الشباب اذ ذلك انما هو في حالة الاضطرار كما انصح عنه لهيب بقوله لانه مضطر الى الصلوة فيها وكون ما نحن فيه من التفرقة بخلاف ذلك انما هو في حالة

الاختيار كما تحققت فمن اين ثبت كون حكم الشباب يكون من حكم غيره باسقاطا حتى يصلح ان يجعل مدارا للفرق بين المسائلين

آخرة تيسر لنا من شرح الهداية بتوفيق من الله تعالى وهدايته الفتحة مع توفيق الخواطر وششت البال من
 تراكم المهوم وكثرة البهال وسمة بنت ساج الافكار في كشف لزوم الاسرار
 لا تشاله على نكشة آفات من تغرط التي لم تستغنى اليها احد من النقات ذلك
 فضل الله بيوتيه من يشاء فله الحمد والمنة ولا اكبر يا ربنا
 آتاني الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا
 عذاب النار ربنا ما غفر لنا ذنوبنا
 او كفرنا سيئاتنا
 وتوفنا مع الابرار



