



مخطوطة

الإمام في شرح الإمام

المؤلف

محمد بن علي بن وهب (ابن دقيق العيد)

من الفقهين المشهورين

استأنى الثلاث حينئذ أرسلها في المنكوحه التي هي محل الخلاف
 لا تنفك النكاح في نفس الامر لكن المطلق بها أرسل الثلاث بنا على طهه بقا
 النكاح مقتضى طهه تكون المفسده واقع على تقدير امتناع الارسل واعلم ان
 هذا المثال يتم اذا ظهر للمدعي ومن حضر عقيب طلاقه فانما اذا لم يظهر ذلك
 فيكون البيان واجبا لدفع المفسده الواقع في الارسل لها الى طلاقها
 على بقا المظن بانها منكوحه طلق ثلاثا عنده فيعمل بذلك هو وعينه فاذا لم
 يبين امتناع الارسل على تقرير الاربعة للاغنى ومن حضر وقوع الفرق
 باللعان ذل على جوار الارسل اذ لو حرم لبني دفعا لوقوع المفسده المبينه
 على طه بقا النكاح ومثاله استبشانه صلى الله عليه وسلم بالحق القاي فثبت
 انما هو بعيد فان الذين لا يعتبرون الحاق القاي بعندرون بان لا الحاق
 مفسده في صورة الاشتباه ونسب اسامه لاحق بل لعارض وحكم الشرع فلا تحقق
 المفسده عندهم في نفس الامر لكن لما كانا لطاعون في النسب اعتقدوا
 ان لا الحاق بالقيافه صحيح اقتضى ذلك المظن منهم مع ثبوت النسب شرعا
 عدم المفسده في الحاق القاي والبحث في هذا المقام موضع غير هذا
 وانما المقصود الان ضرب المثال وتباني في الكلام على هذا الحديث
 ما يرجع الى هذا في اثبات البحث وثالثها ان الحكم بخبر عن حكم شرعي بحضرة صلى
 الله عليه وسلم فيسكت عنه فيدل ذلك على ذلك الحكم كما لو قيل بحضرة
 ان هذا الفعل واجب او محظور الى غير ذلك من الاحكام وهذا ظاهر
 وراعيها ان يخبر بحضرة عن امر ليس حكم شرعي فيعمل ان يكون مطابقا ويحتمل
 ان لا يكون فهل يكون تكونه دليلا على مطابقتها مثلا له حلف عمر بحضرة
 صلى الله عليه وسلم ان ابن صياد الرخاء ولم ينكر عليه ذلك فهل يدل ذلك
 على كونه هو ام لا وفي ترجمه بعض اهل الحديث ما يشعر بانه ذهب الى
 ذلك والا قرب عندي انه لا يدل لان ماخذ المسئلة ومناطها المعنى كون التقرير

كتاب النكاح

حجة هذا الفصل من التقرير على باطل وذلك يتوقف على تحقق البطلان
 ولا يلزم فيه عدم تحقق الصحة فحتاج الى بيان ذلك وهو عاجز عنه
 نعم التقرير يدل على جواز اليمين على حسب الظن وأنه لا يتوقف على العلم
 لان عن رضى الله عنه حلف على حسب ظنه وافر عليه الزاوية مستدل
 به على ان اعتدادا لما الكافي للطهارة مع القدر غير لازم على القاعدة الثانية
 والثالثة وهو ترك الاستئصال والاحبار لا يتم اخباروا انهم يحلون القليل
 من الماء وهو كالعام في حالات حملهم فيمكن ان يكون مع القدر ويمكن ان يكون
 بشئ العجز بسبب شيق منكم عن حمل الباقي فاذا جعلناه كالعام يتناول
 حال القدر ولم يتكره عليهم فدل ذلك على جوازه في هذه الحالة فان قلت
 ان كان المقصود الاستدلال على انه لا يجب الحمل لما الكافي مع وجود
 الباقي الوقت فهذا ليس فيه كبر فائدة للاجماع عليه ولا يلوون من بيان
 الواضحات ويحل منصب الرسول صلى الله عليه وسلم وان كان المقصود
 انه لا يجب مع عدم وجود الباقي الوقت فلا دليل عليه لان ما السحر طهور
 قاله الكامل حاصل في الوقت قلت ان حصول الاجماع على الشئ فلا
 يمنع من ذكر لونه مستفاد من الحديث لوجوه **الاول** ان الدعوى
 ان هذا الامر مستفاد من الحديث والذي بناقضه انه لا يستفاد منه
 وعليه دليل اخر فلا ينافيه نعم يمكن ان يكون سببا للاختصاص عند
 من يراه او عند ما يقتضيه الحال اما ان يكون ذلك فاستدلاله
الثاني ان دعوى الاجماع دعوى عتية الثبوت لا سيما عند من
 يشترط في ذلك التخصيص من كل قائل من أهل الاجماع على العلم ولا
 يكفي بالثبوت وقد قال احدهم حبل حمه الله من ادعى الاجماع فقد
 كذب والاستنباط من الحديث يفيد فائدة وهو استخراج الحكم بطريق
 استدل **الثالث** ان العلماء اذ اوعوا في ذكر قوائمه من الكتاب

والسنن متفق عليها وقد استدلوا على الاحكام المتواترة بخبر
 الاجماع كوجوب الصلوة والصوم وبقيته اركان الاسلام وانما كونه
 بيانا للواضحات وهو قبيح قلنا متى يكون صحيحا اذا كان مقصودا بالبيان
 وانما ندعي انه مستفاد من الحديث وكونه مستقفا وامتناع من كونه
 مستفادا بطريق المقصود الثاني ممنوع ولا يمكن دعواه لانه لم يفتح
 الخامسة لمن ان يستدل به على ان اعتدادا لما بعد دخول الوقت
 للطهارة غير واجب بناء على القاعدة الشافعية لان حاله صار مترددا
 بين امور منها عدم الاعتداد قبل الوقت وبعد فاذا اقتدر كان التقرير كالعام
 بالسنن لانه لو اختلف بين فيكون كاللغيره على عدم اعتدادا لما
 بعد دخول الوقت وفيه من السؤال ما من من طهوريه ما البحر وجوابه
 السادسة يمكن ان يستدل به على ان من قدر على اعتدادا لما
 المظهر بعد دخول الوقت فلم يفعل حتى يتم لا يلوون الا بعد الوقت
 لان من حمله احوالهم عدم الاعتداد بعد دخول الوقت مع التردد في
 طهوريه البحر وان كان ذلك من حمله احوالهم مع التردد في الطهوريه
 تمتنع الطهارة به لانهم متعبدون بالطهارة بما هو طهور عندهم وان
 امتنع الطهارة في حال الشك وكان من حمله الاحوال وقوع التردد
 في طهوريه مع عدم الاعتداد الكافي ومثينا على القاعدة الشافعية
 كان ذلك تقريراً على عدم الامتناع عدم العلم بوجود الطهر واذ لم يحصل الطهر
 به لما ذكرناه من الشك الذي قررناه كان ترك الطهارة في الوقت مع القدر
 على وجود الباقي الوقت فلو كان مقتضيا للاعادة بناء على التقصير لعين سانه
 ولما لم يبين ذلك على عدم الوجوب وليقضى لانما احذنا المتعمق في طهوريه
 البحر من سؤالهم عن الوضوء وان كان ذلك مستقفا بالتردد في طهوريه
 لان ذلك لا يدل على ان هذا الشك كان حاله عدم اعتدادهم لما الكافي

هذا الاول
 من ذلك

واما يدل على وجود التردد عند السؤال فلا يلزم منه وجود التردد
 عند الركوب فليجرب ذلك من احوالهم المختلفة فان قلت هذا
 يتوقف على اعتقادهم عدم الوضوء عند الشك في طهوريته ولا يكفي في
 ذلك ان يكون الحكم في نفس الامر كذلك لان المقصود ان يجمع حكم للمسا
 القليل مع اعتقادهم امكان ان لا يوجد المطهر في الوقت بسبب امتناع
 الاستعمال لاجل الشك والتردد في الطهوريه وقد لا يكون هذا الاعتقاد
 عندهم اعني اعتقاد امتناع الوضوء الجرح عند التردد في طهوريته قلت
 لا يتوقف الامر على ثبوت هذا الاعتقاد عندهم اعني اعتقاد عدم جواز الوضوء
 بما الجرح عند التردد في الطهوريه بل يكفي ان كان هذا الاعتقاد في جزمهم
 فيصير هذا القدر اعني عدم الاعداد للمكان مع اعتقاد عدم الجواز للوضوء
 بما الجرح عند التردد فيه من جملة احوالهم الممكنة التي تختلف الحكم
 باختلافها فيرجع الى القاعدة بعينها ويمكن ان تحت مثل ما ذكرناه
 ها هنا عن سؤال جيد يرد وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكونوا اعتقدوا
 جواز الوضوء بما الجرح على ان الاصل في الماء الطهوريه ولا يفتح في
 العمل بهذا الاصل حصول التردد الخالف للاصل فطريقه ان يجعل
 اعتقادهم لامتناع الوضوء عند التردد دخلا له من احوالهم ويعود الكلام
 واعلم انه قد ورد في رواية سيفين بن عيينه مع ارسا لقاما شعير من
 حيث السياق انهم كانوا يتوضون به فانه قال فيها فان توصانا يعني
 بما الجرح وجدنا في انفسنا **تلبس** هذا الذي ذكرناه مبني على ظاهر
 الكلام المنقول عن الشافعي رحمه الله عليه عن تزييل ترك الاستفصال
 في حكاية الحال مع قيام الاحتمال منزله العموم في المقال فان ظاهره
 يقتضي تعليق هذا الحكم بالاحتمال كيف كان ولكان تنظر نظرا احسن
 في ان الاحتمال المرجوح هل يعتبر في هذا حتى يحصل التعميم فيه وفي

غير اولا ويختص بهذا الحكم بالاحتمالات المتقاربة او المساوية في
 الاطلاق فان قلت بذلك بقي لنظر في هذه الاحتمالات التي ذكرناها
 وهل هي في محل الاعتدال بحيث يظهر ام لا السابعة قال القاضي ابو الوليد
 سليمان بن خلف لما جئنا لما لكي في كلامه على هذا الحديث وقوله فان
 توصانا به عطشنا دليل على ان العطش لما في ترك استعمال الماء
 المعد للشرب ولذلك اقره النبي صلى الله عليه وسلم على لتعلق به وقال
 الحافظ ابو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر المري الاندلسي رحمه
 الله عليه وفي هذا الحديث ايضا من لفقه ان المسافر اذا لم يكن معه
 من الماء ما يكفي لشربه وما لا اعتنا عنه ولا يفضل فيه يعني عن شربه
 انه لا يتوصاه وانه حازله التيمم وترك ذلك الماء لنفسه من محل الماء
 وهذا اذا لم يطعم بما وختي فلاك نفسه واقول في كلام الكلامي نظر
 يحتاج فيه الى بيان الاستدلال وايضا امره وكلام القاضي اخلص
 واحتج من كلام الحافظ لان الحافظ جزم بان فيه ذلك بلفظ صريح
 في دعاء دلالة على الحكم الذي ذكره والقاضي لما قال ان العطش
 له تأثير وهذا اقرب من التقريبات الاولى واما حصل الفقه في
 الكلامين معا لو كانوا اخبروا انهم كانوا يتوضون الماء المشكوك فيه
 الى الوضوء فيقرون على ذلك ولين ذلك في الحديث وليس فيه
 الا الاخبار بانهم ان توصوا عطشوا والسؤال عن الوضوء بما الجرح
 مع تلك الحاجة وهذا بمجرد لا يقتضي اخبارا الماء المستعمل وترك
 الوضوء وقد يقال يوجب الذي ذكره القاضي من شيا فيه وقريبه
 في السؤال وان الظاهر اعتقاد التسايل ان العطش تأثيرا وهو
 قد يقال انهم لم يستعملوا عن استعمال الماء المعد للشرب في الوضوء

وقع السؤال عن الوضوء بما الحرج بعد تعيين حفظ الماء للشبهة ولم يقل انتوضا
به او بعد الشرب فكأنه انما يقال عما لم يعلم وترك التقرر عنده فيصير كانه
قال فان توضا به عطشا ولكن لا توضا به افتوضا بما الحرج وليس عني عليك
ان هذا ليس بالبين بيا يتعددا لا اعتراض عليه فانه انما يحل ترك شؤا لهم
على تقرر تقدمه على الوضوء عند التعارض اذا لم يكن ثم واسطة اما اذا كان
ثم واسطة كان التردد واقعا بين الوضوء بما الحرج وبين الشرب فالسؤال عن
اخذها يستلزم السؤال عن الحرج لانه اذا وقع السؤال عن وقوع احده
النفیضين بان يقول زيد في الدار فانه يقتضي السؤال عن كونه في الدار والى
في احدهما الواسطة بين طرفي النفیضين فلا يكون ترك السؤال عن الشرب
بسبب التقرر المدعى اما اذا كان هناك واسطة بين الوضوء بما الحرج وبين
الشرب فقد يدعى ان ترك السؤال عن الشرب لتقررا من عند السائل
ولین قال ان واسطة ثابته وهي التيمم او الصلاة من غير طهارة كمن لم يجد
ما ولا رابا ولا صعيدا او ترك الصلاة مطلقا لتقوطينها او في الوقت مع
القضا وهذه وسائط واذا كانت الواسطة ثابتة انتفى المانع من حمل ترك
السؤال عن الشرب على تقرير امره عندهم فيقول بعد التجاوز عن كون انتفا
المانع لا يلزم منه وجود المفتحي للحمل الامكان ان يدعى قرينة نقضيه
اما الصلاة بغير طهارة فيختلف فيها بين العلماء ولا يمكن ثبات هذه الواسطة
عند من لا يراها احتياذا او تقليدا او لذلك وكذلك اذا قام الدليل على
بطلان هذا المذهب تكون منتفية عملا بذلك الدليل والشافعي رحمه الله
لا يرى ثبات واسطة ترك الصلاة في الوقت ولا بعده وملك رحمه الله
لا يرى ثبات واسطة الصلاة بغير طهارة على انه اذا آل الحال الى الاستسلا
بالقائرين لسباقه فيمن ينفي بعض هذه الواسط بغير قرينة شياقية وربما
كانت اقوى من القرينة المدعاة فيما تقدم وهو ان اللفظ يقتضي شياقته

تقرر فعل الوضوء والصلاة فان السؤال انما وقع عن الوضوء بما الحرج والوضوء
شروط للصلاة ولونه بما الحرج كيفية له ولم يقع السؤال عن ابقاء الصلاة ولا عن
ابقاع الوضوء والصلاة والسؤال عن ابقاء الفعل المتقدم على السؤال عن
كيفية الفعل والسؤال عن كيفية ابقاء الشرط متاخر عن السؤال عن ابقاء
الشرط لان الحاجة الى ابقاء الشرط انما تكون بعد الحاجة الى معرفة
ابقاع الشرط لانه لو لم يكن الشرط لازما لمحتسنا لسؤال عن كيفية ابقاء
الشرط هذا ما وقع ذكره الان في المباحث على الاستنباط الذي قاله القاضي
والحافظ وقد ملى بعض لنظارا في بيدي غير الثامنة قد تقدم في
كلامنا ثم يرضى القول في تقرير كلام القاضي والحافظ واحلنا الامر في
ذلك على ما يقع لبعض لنظارا فان لم يكن لك فيسني على تقرير مسئلة وهي انه
اذا خاف العطش فما هو الحق للمعتبر في ذلك وظاهر اللفظ تعلقية مطلق
العطش والشافعية رحمهم الله تعالى ومن قاله منهم يعتبرون هذه الحالة
بحالة المرض لم يبع للتميم باعتبار الخوف فينظر هل يكون الخوف من التلف
لنفس وعصوا ومنفعة او زيادة المرض او تأخر البراءة وتباين في عضوه
ظاهرا فاذا اقتسناه بذلك اقتضى ذلك تقييدا في العطش واحتاج الى دليل
ولعله القياس لتاسعه قد يمتنى على القاعدتين ان المتوقع من خوف
العطش كالأوقع والمظنون والمعلوم لان قوله عطشنا يحتمل العطش خالا
ومائلا والحكم بحتم العلم والظن فاذا فرغنا على وجوب الاستتفصال عند
اختلاف الحكم وان ترك الاستتفصال يدل على عموم الحكم خالفا ذكرناه بعد تنقيل
ما حكينا عن القاضي والحافظ العاشرة استدل به على ان الماء المطلق
محمول على النيا في على وصف خلقته قال الخطابي رحمه الله تعالى في
هذا الحديث انواع من العلم منها ان المعقول عند المحاطين من الطهور والقول
المصين في قول الله تعالى اذ قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى

انما عند السامعين له والمخاطبين به لما المفقور على خلقته السليم
 في نفسه الخلق في الامراض المؤثرة فيه لا ترى اسم ارتابوا بما الحار
 لما راوا تغيره في اللون وملوحته في الطعم حتى سألوا رسول الله صلى
 الله عليه وسلم واستفتوه عن جواز التطهر به واقول — بغير ض
 على هذا بان سألهم لا يتعين ان يكون لهذه الحجة اعنى لتغير فقد يكون
 لغير ذلك وقد ذكر عن عبد الله بن عمر تعليل ذلك بانه نارا او ما يقارب ذلك
 وهذه علة اخرى يحتمل ان تكون سبب سؤلهم قال القاضي بن العربي
 رحمه الله تعالى فتوقوا عنه لاحد وجهين اما انه لا يشرب واما انه
 طبق جهنم وروى عن عبد الله بن عمر وذكر القاضي بن العربي رحمه الله تعالى
 الحافظ المالكى في اعداد فوايد هذا الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم
 لم يقل لهم نعم فانه لو قال ذلك لما حان الوضوء الا لضرورة لانه كان يكون
 جواب قولهم ان اترك الجرم معنا القليل من الماء فان نوصا نابه عطشنا ان
 فشكلوا اليه بصفة الضرورة وعليه وقع سؤلهم فيما كان يرتبط جوابهم
 لوقاله فاستأنف بيان الحكم بجواز الطهارة به قلت — وفيه وجه
 اخر انه لو قال نعم لم يستفد منه من حيث اللفظ الا جوارا الوضوء
 الذي وقع عنه السؤل واذا قال هو الطهور اذ جواز رفع الاحداث
 اصغرها واكبرها وازالة الانجاس به لفظا فكان اعم الثاني عشر
 استدلال به على ان الطهور ما يتطهر به ووجه الاستدلال ان الطهارة
 اعم من الطهارة في كل طور طاهر ولا ينعكس والحكم على الشيء بوصف
 اعم من لا يستلزم الحكم عليه بالوصف الاخص فلا يفيده الجواب عن السؤل
 عن الاخص وحكي القاضي ابو الطيب طاهر بن عبد الله الطبري
 الشافعي رحمه الله تعالى عن اي بكر لام واي بكر بن داود وبعض
 سأل عن اي حنيفة وطائفة من اهل اللغة ان معنى طهور وطاهر

سواء وهو غير متقد وقد ذكر في حجة هذا المذهب ان ما كان فاعله
 لازما ففعوله مثله كناية ونوم وصبر وشكر وشكر وشكر وشكر
 متعديا ففعوله مثله في التقدي كقاتل وقتل وضارب وضرب وشام
 وشتوم واصل هذا ان صيغة فعول لا يبيى لاسن فعل ثلاثي مجرد عن
 الزيادة وفعول اصله الفاعل والعين واللام فالثلاثي في مسئلتنا طهور وهو
 قاصر فطهور كذلك على ما تقدم واحاب عنه القاضي رحمه الله تعالى بان
 قال لا بد ان يكون لفعول صفة زائدة على فاعله لا ترى انك تقول انك
 لمن وخدمته النوم ونوم لمن كثر منه النوم وتكرر وكذلك صار لمن
 صبر من وصبر لمن كثر منه الصبر وعرف هذا في لزوم وفي التقدي
 تقول قاتل لمن وحده لقتل وقتل لمن تكرر منه وشام لمن وحده
 منه الشتم وشتوم لمن تكرر منه لك ولما كانت المياة الطاهرة مكافئة
 اي في الطهارة لم يكن بد من ان يجعل في الطهور منية على طاهر وليت
 تلك المنة تقديمها للتطهر قال — وايضا فلا يقال نائم ونوم
 الا لمن وخدمته النوم وكذلك قاتل وقتل وشام وشتوم ولا يوصف
 صاحبه بذلك الا بعد وجود منة واما الما فيقال فيه طهور قبل ان
 يوحده منة التطهير وكان بمنزلة قولنا تحور وفتور اي يتحور ويتفطر
 به فكذلك طهور اي يتطهر به والله اعلم وقد اوردنا هذا السؤل بعض
 فضلا المالكية المتأخرين فقال لا شك ان مجرد نياه على فعول لا يجب
 بتدنيه كما قال — السائل لكانقول استقر اللفظ طهور في عرف
 اللغة انما يطلق على ما يتطهر به فهو اسم لالة التي يفعل بها كالبحر والبحر
 والعنول لما يتحور به ويتفطر به ويستل به فصار كاللقب على ذلك لا لاصل
 في نياه فقط وبذلك عليه السلام جعلت في الارض مسجدا وطهورا شام
 اشار الى الاستدلال بكونه جوارا واقول — اما (الوجه الاول)

ذكره القاضى رحمه الله فتقرر ان الظاهرية من حيث هي لا تقبل التعدد
 والشخصي والتكرار ومن لوازم الصيغة الزيادة على اصل الفعل فاذا
 لم يثبت بالنسبة الى الظاهرية وجب ان يثبت بالنسبة الى امر آخر
 وهو ما ادعينا ومما يرد عليه انه اثبات للغة من غير طريق لتقليل
 قد يدعى انمخلاف نص اهلنا اذا سلم للسائل ان هذه الصيغة لازمة
 في اللزم ومقتد به في مقتدي وربما يدعى الخضم ان تلك الزيادة اما
 تثبت حيث تمكن وما لا يمكن منه لا يثبت والنظائر المذكورة من الصور
 والقول ممكن فيها ذلك فيثبت والظاهرية غير ممكن فيها ذلك فلا يثبت
 والحاصل ان القاضى يدعى ان الوصف الزائد من لوازم الصيغة التي لا
 يفك عنها ويثبت في كل المحال ويستدل على لزومها للصيغة بالامثلة
 المذكورة والخضم ان يدعى بها لثبت من اللزوم الاحتمال لا مكان في
 الاصل والنظائر المذكورة ممكن فيها ذلك فلا يثبت في اللزوم الى ما
 لا يمكن فيه وهاهنا يجب الترجيح بين القولين واما ما ذكره المالكى
 محتاج الى بعض تخلص وتقرير فانه ادعى مقتدي ليس من جهة ما
 من استقرت في اللغة في فعول والا قرب ان يقال ان الصيغة مستعملة
 في معنى السالبة وفي معنى الاله ويتعين حملها هنا على الاله بدلا من قيام
 عليه وهي استعمال لفظة الطهور وهي معنى المطهر لقوله تعالى وانزلنا
 من السماء طهورا وقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا
 هو الطهور ماؤه والصعيدا لطيب طهورا المؤمن طهورا انا احدكم
 ذابغ الاديم طهورا فتكون النظائر بالنسبة الى هذه اللفظة بعد اقامه
 الدليل على ان المراد في موارد الاستعمال ما يتطهر به دليلا على شيوع
 الاستعمال فيها بالنسبة الى هذا المعنى فيرجح الحمل عليه كما يترجح
 الحمل على كل متقدرا لدلوله بالدليل الخارجى ومعنى هذا الحجاب

بعض لفظا بان لا يتبين ان طهورا مأخوذ من ظاهر وانما هو فعول من لاله
 التي يفعل بها وكر نظائر ثم قال وليس المراد في هذا كلمة المبالغة وانما هو
 الاله الاستعمال وكذلك يقال وصولنا يتوضاه ووقودنا يوقدنه وكذلك
 فطورنا يبطر عليه وكل هذا فعول لا فاعله الثالث عشر استدل
 المالكى رحمه الله تعالى بلفظة الطهور على مسئلة اما المستعمل من حيث
 صيغة فعول تقتضى التكرار كما لقطع للسيف والضروب للرجل والشكور للشاكر
 واشياء ذلك فيقتضى ذلك تكرارا للتطهر به فدخل فيه الماء المستعمل وقيل
 ايضا في الاستدلال بالاية انه ان جعل الماء مطهرا ولم يفرق بين ان يستعمل
 وبين ان لا يستعمل فوجب ان يثبت له هذا الصيغة مادام ما وهذا يحى مثله
 في لفظ الحديث وهذا بعد تقرير مسئلة السابقة في اقتضا المبالغة والحجاب
 القاضى ابو الطيب بانه ان ادان به معد للطهارة كما نقول تجدد وفطور لانه
 معدلا لقطار والتجديد دليل على ذلك انه سماء طهورا قبل وجوده للتطهر
 به قال وجواب اخر لما تكرر الفعل في كل جزء منه فهو تكرر في جسته
 قال وجواب اخر ان الماء المستعمل اذا جمع حتى يبلغ قلتين جائزا للتوضي به ويجوز
 تكرار الفعل منه واقول اما الوجه الاول فانه رجع لجملة على
 احدا المعنيين وهو انه دليل تسميته طهورا قبل التطهر وقد تغيرت عليه بان
 جملة على وقوع الفعل به لا يمنع من اطلاق لفظ المبالغة عليه كما في قولنا
 سيف قطع وان لم يقطع به اعتبارا بتسميته واعدا للتكرار واما الوجه
 الثانى فهو بالنسبة الى الاستدلال بالاية اقرب من لفظ الحديث من
 حيث انه اسم جنس مضاعف يقع على قليلة اسم كثيرة وبالعكس فيقتضى ان
 يضاق الحكم بالطهورية الى كل ما ينسب اليه البحر والفاط العزم اى يثبت
 الحكم في كل فرد من افراد العام فيقتضى ذلك ان كل جزء منها يطلق عليه
 اسم ما البحر عليم له بالطهورية فاذا سلم الخضم اقتضا الصيغة للتكرار لزوم

ذلك في كل جزؤ فان قلت فهل يمكن ان يحجب عن التكرار بوجه اخر وهو
 ان يقال ان الماء يتردد على العضو فلا فائدة اول جز يطهر ثم ينقل الى الجزء
 الثاني من البدن فيطهر فحصل تكرارا لتطهير بالجزء المعين من الماء
 بخلاف الوجه الذي ذكره القاسمي فانه لا يقتضي حصولا لتكرارا بالنسبة
 الى جزء معين وانما يقتضيه بالنسبة الى الجسد قلت فيه عت
 اجدا لاسيما لادوم وهو انما عدم التكرار المدعى او ثبوت حكم الاستعمال قبل
 انفصال الماء عن العضو والثاني منتف فليزم الاول بيان لزوم احدا لاسيما
 ان ثبوت الاول وهو عدم ثبوت تكرارا للطهورة المدعى ان الماء اذا لا قلا
 الجزء ومن البدن وانفصل عنه الى الجزء الثاني فاما ان يقال حصول
 الطهارة للجزء الاول ولا فان كان الاول لم يلزم ان يتوقف حكم الاستعمال
 على انفصال الماء عن العضو لان من لوازم حصول الطهارة ارتفاع الحدث
 او هو هو ومن لوازم ذلك ثبوت حكم الاستعمال قبل الانفصال عن
 العضو لان في الاستعمال اذا فرض الطهارة وانتقال المانع وقد حصل
 على هذا التقدير والاصل استتباب الغلة المظن وان كان لم يحصل
 التطهير بالجزء الاول فلا تكرارا بالنسبة الى الجزء الثاني واما ان
 الثاني منتف وهو عدم توقف حكم الاستعمال على الانفصال
 فبالاقتاف ويعترض على هذا بان يقال لا يستلزم انه اذا حصلت طهارة الجزء
 الاول يلزم ثبوت حكم الاستعمال بالنسبة الى الجزء الثاني قوله
 لان ثبوت حكم الاستعمال من لوازم التطهير وارتفاع الحدث قلنا
 لا يمنع ان يكون لزوم موقوفه على شرط وهو الانفصال في وجود
 الشرط يحصل الحكم وقبلة لا يحصل فحصل تكرارا لتطهير من غير ثبوت
 حكم الاستعمال لتوقف ثبوت ذلك الحكم على شرط لم يوجد عند ثبوت التطهير
 لمرور الماء على الحكم العضو والحدث بعد ذلك فحال والمقصود هاهنا

التنبية على ماخذ النظر الزاوية عشر الحنفية يستدلون
 بكون الماء مطهرا وطهورا على انه لا يشترط النية في الوضوء وحملوا على ذلك
 من الاستدلال قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به نص على
 كون الماء مطهرا ولو توقفنا لطفاه على لنية لم يلزم مجردا لما مطهرا قال
 بعضهم وهو التمسك بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا لفظه الطهور
 موجود في الحديث والذي قيل في لفظه لا يقال في الحديث وهذا
 استدلال من اللفظ بما لا يظهر انه المقصود منه وسياقي في هذه قاعدة
 من حيث ان المقصود من هذا اللفظ اثبات ان الماء من شأنه التطهير
 اما انه هل يكفي بذلك في التطهير وهل يشترط فيه الشرط المعين وما لا
 يظهر كونه مقصودا فان ثبت بذلك اشتراط امر اخر كان راجحا عليه ان
 وسياقي انه لا يشترط في معارض ما لا يقصد بالعموم من القوة ما يشترط
 في معارضه ما يقصد بالعموم وعلى كل حال فهذا الاستدلال اقرب من
 متايل تأتيه الخامسة عشر يدل على جواز التطهير بما
 الجري وهو المقصود بالذات من الحديث وعنه وقوع السؤال وذلك هو
 مذهب الجمهور من الامية وعليه فقهاء الامصار قال الحافظ
 ابو بكر بن النذر ومن ونياعنه انه قال ما الجري مطهرا وبكر الصديق
 وعمر بن الخطاب وابن عباس وعقبة بن عامر واعطاء وطاوس والحنبل واليحيى
 وما لك واهل المدينة وسفيان الثوري واهل الكوفة والاوزاعي واهل
 الشام والشافعي والحمد واستحقوا وعبيدويه نقول ثم قال وقد روي
 عن ابن عمر انه قال في الوضوء بما الجري التيمم احب الي منه وعن عبد الله
 بن عمر انه قال لا يجزى من الوضوء لامن الجنبه والتيمم احب الي منه
 وعن ابن المسيب انه قال اذا الجنب له فوضا منه فحصل من هذا
 المقول ثلثة مذاهب الطهورية مطلقا ومثاله والوضوء عند الاضطراب

فأما الأول فقد ذكرنا دلالته الحديث عليه وفيما مضى أشار إلى وجه
الدليل وهو وجوب كون الجواب عن السؤال مضيئاً للحكم المستول عنه ولا
لم يكن جواباً وناويع في كلام بعض فضلاء الأصوليين أن الجواب بحسب
ليكون مطابقاً للسؤال إنما يريد ما ذكرناه من تناوله للحكم المستول ولا يشترط
المطابقة بمعنى عدم الزيادة والنقصان وأما القول الثاني المحكي عن
عبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهما فإن القاصي إنا الوليد الباجي
حكى عن القاصي أبي الحسن أنه إن كان ذلك قولاً لأحدهما وقريب منه
ما قاله الحافظ أبو عمر بن عبد البر فإنه قال وجاع عن عبد الله بن عمرو وعبد
الله بن عمرو كراهية في الوصية بالجر ولا يصح عنهما وعامة العلماء على خلافه
قلت وفي هذين القولين نظراً عني قول القاصي أبي الحسن وابن عبد
البر والذي ذكره في هذه القول أنه نادى في نار واستندوه حديثاً واجب
عنه بوجهين أحدهما أنه أراد بقوله الجرا مستجور فوصفه بما يؤك إليه حاله
وذلك من مذاهب العرب جازي والثاني أراد أن الجرا في أهلاكه لراكه
كالنار في الصفه ولهذا يقال لسلطان نار أي فعله فعل هلك كقول النار
وأما القول المحكي عن متعدد فإن صح حمله على عدم التطهر به لا عند
الضرورة فقد أشار بعضهم إلى تعلقه بهذا الحديث بما على أحد القولين في
مسئلة أصولية في العلم الوارد على سبب تذكرها ما أشار إليه السادة
عشيرة الاستدلال به على أن الماء المتغير بقراء ظهوره بناء على أن الأصل
في الماء الجرا لعدوه وتغيره بسبب مروره على حجر استخفه ما له وهذا
الاستدلال لا يتوقف على إثبات هذه المقدمة أعني أن الأصل فيه العدوه
وتغيره باعتبار المرور وقد ذكر ذلك عن غير واحد من الفضلاء ولكنه أمر
لأنه أثباته بتدليل يدل عليه إذا وزع فيه السابعة عشيرة
هذا الحديث مذكور في علم الأصول في مسئلة العلم الوارد على سبب حيث

قالوا إن الجواب إذا كان مستقلاً عن السؤال عاماً في لفظه لا يتقيد
بشبهه من حيث أن العموم إنما يخصه ما ياقض عمومته وليس في ورود
العلم على سبب خاص ما ياقض عمومته وذكرنا اختلاف الشافعي رحمه
الله تعالى في هذه المسئلة وأما بينه فيها على شيء رأيت بعضهم يغلط بسببه
وذلك أن السؤال والجواب قد يكونان استأقهما وشياً قهما متضاهما للتخصيص
وقد لا يكونان فإن كان الأول مقتضى ذلك التخصيص لأن ذلك السياق
مبين للمجملات مخرج لبعض المجملات موكولاً للواضحات وإن كان الثاني فهي المسئلة
الخلافيه فقد يفتي بعض الضعفة فيرى السؤال والجواب حيث يقتضي التوافق
التخصيص فيجمله على المسئلة الخلافيه ويرجح ما رجحه الجمهور من القول
بالعموم وهو عندنا غلط في مثل هذا الحل فليتنبه له وقد أشار بعض
المالكية المتأخرين إلى تصحيح قول ابن المشب أنه إنما يوصونه إذا لم يأت
من هذا الحديث لأنه ورد جواباً عن قوله أن توصي أبا به عطشاً وأما إن
حمله على المسئلة الأصولية المخرج في ذلك عندنا لاكثر القول في العموم
وقال إنما يلزم ذلك الشافعي الذي يفتي بتخصيص العلم بسببه التامنه
عشيرة في قاعده يبنى علمها بما لا يحصى من الباحت المتعلقة
بهذا الحديث وغيره تذكرها هنا بما فيها وعليها ليستغنى عن إعادة ما يأتي
أن شاء الله تعالى فيقول المتأخرون يقولون أو من قال منهم أن اللفظ
العام فيطلق باعتبار الإزمان والبقاء والأحوال والتعلقات وإن كان
عاماً في الأشخاص وقد يتعمد ذلك في دفع كثير من الاستدلالات بالالفاظ
من الكتاب والسنة فيؤتى إلى بعض الأحوال التي يتفق عليها بين
الخصم فيقال إن اللفظ يطلق في الأحوال وقد علمناه في الصور
العلمية والمطلق يكفي في العلم مرة واحدة فلا يلزم العلم في صورة
التراع وإنما أقول إنما كون اللفظ العام في الأشخاص مطلقاً في

في
الاحوال وغيرهما ما ذكر في صريح واما الطريقة في الاستدلال فنقول
فيها اذا لزم من العمل بالطلق في صورة دون غير ما عودا التخصيص الي
صيغة العموم وجب القول بالعموم في تلك الاحوال لان حيث ان المطلق
عام باعتبار الاستتراق بل من حيث ان المحافظة على صيغة العموم في
الاختصاص واجبه فاذا وجدت صورته وانطلق عليها الاسم من غير ان تثبت
فيها الحكم كان ذلك مناقضا للعموم في الاختصاص فالقول بالعموم في
مثل هذا من حيث وجوب الوفا بمقتضى الصيغة العامة لانه حيث ان
المطلق عام عمرا استغراقيا واما قولهم ان المطلق يكفي في العمل به مره
فنقول يكفي فيه بالمره فعلا او جملا الاول مسلم والثاني ممنوع وبيان
ذلك ان المطلق اذا فعل مقتضاه مره ووجدت الصورة الجزئية التي تدخل
تحتها الكل المطلق كفي ذلك في العمل به كما اذا قال اعتق رقبه
ففعل ذلك مره لا يلزمه اعتناق رقبه اخرى لحصول الوفا بمقتضى الامر
من غير اقتضا اللفظ العموم وكذا اذا قال دخلت الدار فانت طالق
فدخلت من فحنت لا تحنت بدخولها ثانيا لوجود مقتضى اللفظ فعلا من
غير اقتضا العموم اما اذا عمل به مره خلاي في صورة المطلق لا يلزم التقييد
بها ولا يكون وفاقا لاطلاق لان مقتضى تقييد الاطلاق بالصوره المعينه
كما ان لا يحصل الاكتفاء بغيرها وذلك ساقض لاطلاق مثاله اذا قال
اعتق رقبه فان مقتضى الاطلاق ان يحصل لاجزائكل ما يتي رقبه
لوجود المطلق في كل معتق من الوفا وذلك يقتضي لاجزائه فلا
خصضا الحكم بالرقبه المومنه معنا اجزا الكافه ومقتضى الاطلاق
اجزا وفاقا ان وقع الاعتق لها والذي فعلناه خلاف مقتضاه فتنه
لهذه المواضع التي ترد عليك من لفاظ الكتاب والسنة اذا كان الاطلاق
في الاحوال او غيرها ما يقتضي العمل على البعض فيه عودا التخصيص

الى محل العموم وهي الاشخاص ومخالفة مقتضى الاطلاق عند الحمل
فالحكم بالتخصيص والتقييد مع وجوب الوفا بمقتضى العموم او الاطلاق
لا يكون الا لدليل منفصل اما اذا كان الاطلاق في صورة لا يقتضي
مخالفة صيغة العموم ولا نيا في مقتضى الاطلاق فالكلام صحيح وينبغي
النظر بعد القول بالعموم بالنسبة الى ما ذكرناه في امر آخر وهو ان ينظر
الى المعنى المقصود بالعموم فان اقتضى اجزاء بعض الصور وعدم الجزئي
على ظاهر العموم وجب ان ينظر في قاعده سند كرها قريبا وهو ان اللفظ
العام اذا قصد به معنى فحل تحت به فيما لم يقصد به ام لا فان قلنا بالاول فلا
حاجه بنا بعد العمل بمقتضى الصيغة الى النظر في هذه القاعدة وان قلنا
بالثاني احتجنا الى النظر في هذه القاعدة الثانية بعد الوفا بمقتضى صيغة
العموم والقول بان الوفا بمقتضاها واجب فعلى عيني في هذا الموضوع
والذي يورده ويريد ايضا ان اللفظ اذا كان مطلقا في هذه الاحوال
ولم يلزم منه العمل بمقتضى العموم يلزم ان لا يصح التمسك بشي من العوائد او
الشرها اذا ما من عام الاوله احوال متعدده بالنسبة الى الذوات التي تعلق
بها العموم فاذا التفتينا في العمل بحالها من الحالات تعذرا لاستدلال
به على غيرها وهذا خلاف ما درج عليه الناس وايضا فان اصوليين يعتمدون
في اثبات العموم على حش للموم فبين خالف مقتضى العموم ولو قلنا
بهذا القول لزم ان يكون السعيد اذا قال لعبد من دخل الدار فاعطه
درهما فدخل الدار اقوام لا يحصون فلم نعظم شيئا ان لا يتوجه للموم
على العبد لان له ان يقول لفظك عام في الذوات مطلقا بالنسبة
الى الاحوال والازمان فانا اعلم بلفظك فبين دخل من الطوال ولا
اعمل به في غيرهم او في من دخل احرا النار او احرا لغروا كون قد علمت
بمقتضى اللفظ لكن ذلك سبب للموم حزنا التاسع عشر

اللفظ العلم وصلما تارة يظهر فيه قصد التعميم وتارة لا يستلزم لفظة فلا اشكال
في العقل بمقتضى عمومته وتارة يظهر فيه انه قصد به معنى غير علم فهل يمتنع عمومته
لان القصد الى بيان معنى لا ينافيه تناوُل اللفظ لغيره ما قصد فلا يتعارضان ادبهما
معاً او يقال على ان الكلام في غير المقصود منه يحمل من جهة اخرى هذا
ما نكلم فيه اهل الاصول ومثل بقوله صلى الله عليه وسلم فيما سئل في العشر
الحديث فان اللفظ عام في القليل والكثير لكن ظهرا المقصود منه بيان القدر
المخرج لا بيان قدر المخرج منه ويؤخذ ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم ليس
فيها دون خمسة اوتن صدقه والتحقيق عندي ان دلالة على ما لم يقصد
به اضعف من دلالة على ما قصد به ومما ثبت الصفات متفاوتة والدلالة على
تخصيص اللفظ وتعيين المقصود مأخوذ من قرآن قد تضعف تلك القرينة
عن دلالة اللفظ على العموم وقد تقوى والمرجع في ذلك الى ما يجد الناظر
حسب لفظ لفظ وانما قدمت هذا لاني ساذر وجوها من الاستنباط ان
يظهر في بعضها انه بعيد عن المقصود باصلا لحديث فثبت على كلام الاصويين
وانه ليس خارج عن مذهب بعضهم وكذلك ايضا استدراك الفقهاء والخلافيون
في مسائل كثيرة مثل هذا العموم فيما لا يقصد باللفظ فهو ليس خارج عن
استدلالهم ومن فوائد هذه القاعدة ان ما كان غير مقصود يخرج عنه
بذلك قريب الحال لا يكون في مرتبة الذي يخرج به عن العموم المقصود
ومما ثبت الضعف كما قدمنا فيما لم يقصد من اللفظ متفاوتة ومن يعيدها
ما كان في حكم الطوارئ والعوارض التي لا يكا ديشخصها من يجوز
عليه العقل عنها والصيغة العموم مرتبة اخرى وهو ان لا يظهر قصد
الخصوص ولا قصد العموم ولذلك حكم بتعلق التخصيص بالقياس
سند ذكره ان شاء الله تعالى وقد عقد القاصي ابو محمد عبد الرحمن المالكي بابا
في وقف العموم على المقصود قال وقد اختلف اصحابنا في ذلك فذكر مشهورهم

الى وجوب وقف العموم على ما قصد به وانه لا يتعدى به الى غيره كما لم يقصد
به الا بدليل وان كان طلاق الصيغة يقتضيه وذهب الى هذا بعض اصحاب
الشافعي رحمهم الله تعالى منهم ابو بكر القفال وغيره قال وذهب اكثر متأخري
اصحابنا الى منع الوقف فيه ووجوب اجزائه على موجب اللغة قلت ومثل
القاضي صورة المسئلة بان يستدل بقوله تعالى احل لكم ليلته الصيام الرفث
الى نتائجكم الى قوله فالان باشروهن واستغوانا كتب الله لكم على اناحه
نوع مختلف في جوارز اكله او شرب بعضه يختلف في شربه وقد علم منه ان
الاكل والجماع في ليلته الصوم لا يجرم بعدا للزوج ثم مثل بقوله تعالى والذين
يلبسون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الا به على وجوب الزكاة في
به وكذلك لتعلق بالخطاب الخارج على لرحا والذم بخوفه تعالى والذين
هم لغروهم حافظون الا على ازا جهم في جوارز الجمع بين الاختين في الوطى يملك
اليمن وانه اشبه ذلك والعشرون اضافة الما الى البحر لا يشترط
في صحتهما ان يكون في المفرد لانه ينطلق عليه ما البحر وان اخبره كما هو في العرف
فيمكن ان يستدل بذلك على مسائل بعد نقله من هذا البحر لانه قد يضعف
الدلالة في بعضها ككون ذلك من الاحوال الطارئة التي لم يقصد كما مر
ويا تى الحادية والعشرون دلالة اللفظ على التي تشبه بينه
وبين المدلول فاذا ثبتت تلك التشبه فليس من شرط ثبوتها الا ان لا يكون معارضة
ما هو اقوى منها والذي يقصده ان تكون الدلالة صحيحة وعلى مدعى المعارضة
اقامة الدليل على حجتها فاذا اقامته ثبت ما يدعيه ولا تيا مض ذلك دلالة
اللفظ على خلاف ما يدعيه لان دلالة اللفظ اما صفة اوجه اليه واما فهم السامع
للمعنى عند سماع اللفظ اذا كان عما لما لوضع وكلاهما ثبت وان ثم معارض راجح
وكثيرا ما يفتقر لطلبه هذا لا يدل ويبدون معارضا او احتمالا مرجوحا وهو
غلط الا اذا كان التردد والاحتمال فيما يرجع الى دلالة اللفظ على المعنى المدعى

من غير مرجح وهو صحيح الثاني والعشرون يرتب على ما قدمناه من
هذه القواعد الثلاث الاستدلال على غير ما مثله من مسائل المياه وقد
يكون متفقاً على طهوريتها والخلاف في الكراهية والاستدلال على طهوريتها
يكون صحيحاً اذا ثبت ان له ليس من شرط ما يستنبط من الحديث ان يكون محتملاً
فيه ولا ايضاً من شرطه ان لا يدل عليه نص آخر وانما عدم كراهيتها بعد
ثبوت طهوريتها مثبت بناء على مقدمته اخرى وهو الاصل وعلى يد عي
بيانه ويمكن ان يكون من هذا الماء القليل اذا وقعت فيه نجاسته لم تغيره
وسند كغير ذلك الثالث والعشرون اختلف قول الشافعي رحمه
الله تعالى في وجوب التباعد عن النجاسة الحادثة في الماء الكثير وحديث
قوله وجوبه والفنوي عند اصحابه على القديم فيمكن ان يستدل بالحديث على
صحة القول بعدم الوجوب لانه راحه تحت العموم في هذا البحر المحكوم بطهوريته
الرابعة والعشرون حريم النجاسة وهو ما ينسب لهما بغير كراهية اياها
وانعطافه عليهما والنفاه عليهما في وجوب احتياجه في الماء المذكور وحده
الشافعية رحمهم الله تعالى ويمكن ان يستدل لعدم الوجوب بالحديث
الخامس والعشرون دل بعض المباحثين لمعلقين بكثرة علم
عقل ما تحصله وتقرير معناه الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق
المعلق مطلق لما يرتب على حصول الحقيقة من غير قيد والمرتبة
المطلق مرتب على الحقيقة بقيد الاطلاق والاطلاق بالتفسير الفقهي
قيد لا يتقيد باللاحقة بالحقيقة ولا يلزم من حصول الحكم على مطلق
الحقيقة تقيده على الحقيقة المقيدة وهذا معنى صحيح الا ان الفقهاء ابرؤ
ان الامم المرتب على الماء يقتضي العرفان يكون مرتباً عليه بوصف الاطلاق
تدليله انه لو قال لعبد اولوكية اتيتي ماء فاناه ماء ليس مطلق بالتفسير
الفقهي لم يصح مثلاً فكون اخذ هذا القيد من امر عرفي في اطلاق الاستعمال

لا من يعلق الحكم بمطلق لما ولعل ذلك يتأيد بحصول الاجماع على عدم
الحكم في بعض المواضع بحصول مطلق الماء في المتنقل الى اسم آخر كما لرقه
والجبر الستاد ستة والعشرون من جوراً لطهوريتها لما المتغير بما يستغني
عنه وتمسك بحصول مطلق لما فيه وزاي ان الحكم انما يتعلق به ذكر في فوائد
الزيادة في الجواب عن السؤال قال القاضي ابو بكر بن العربي قوله الحل
ميتته زياده عن الجواب وذلك من محاشن الفتوى بان ياتي بأكثر مما سأل
عنه تنميها للفائدة وافاده لعلم اخر غيراً لمسئول عنه وقد يوكد هذا بطهر
الحاجة الى هذا العلم لان من توقف في طهوريته ماء البحر فهو عن العلم بحل
ميتته منع ما تقدم من تحريم الميتة اكثر توقفاً للسؤال عن الحكم الاول بطهر
الحاجة الى معرفة الحكم الثاني لثامنه والعشرون هذا الحديث
مذكور في الاصول في مسئلة الخطاب الوارد جواباً للسؤال سائلاً حيث
قسم الى ما لا يستقل بنفسه والى ما لا يستقل وقسم المستقل الى ما
يكون مستاوياً للسؤال واعم واخص وقسم الاعم الى اعم في ذلك الحكم
وعبره والى اعم من السؤال في غير ذلك الحكم ومثل لغام في غير ذلك
الحكم ما ورد من هذا الحديث من قوله عليه السلام هو الطهور مطلق
الحل ميتته وقيل لا خلاف في العموم في حل ميتته لانه عام ميتة
في معرض الجواب اذا هو غير مسئول عنه وورد ميتة بطريق الاستفهام
فلا خلاف في عمومته عند القائلين بالعموم وهاهنا تنبيه وهو
ان وحدها للفظ لغام بالنسبة الى موارد هذا المتعدده فيها لا في
غيرها فلو ادعى ان لمزاد بالعموم هاهنا جواز الوضوء وحل الميتة لم
يصح ولفظ الحديث بالنسبة الى طهوريتها لما وحل الميتة ليس عاماً
بالنسبة الى ما بل هذا لفظان كل واحد منهما منفرد عن الآخر فعم كل
واحد منهما عام فيما يتناول وقال بعض المتأخرين انه ليس هاهنا لفظ

مفرد هو اعم من ما البحر بل مجموع اللفظين الماء والميتة هو لاعلم
من السؤال فالجواب اعم من السؤال وانت تعلم انه مع تعدد اللفظ لا
يحصل العموم الاصطلاحي بل حاصله ان الاحكام المستفادة من الجواب
المستفاد لفظه اكثر من الاحكام المستفاد من الجواب المختص بما وقع
عنه السؤال وذلك لا يقتضي لفظا واحدا نعم ما وقع فيه وغيره من
حجمه واحده نعم ان قيل ان السؤال وقع عن الوضوء وكون نأيه طهورا
يفيد الوضوء وغيره فهو اعم من السؤال عنه فلذلك وجهه الا ان الذي
حكياه يدل على قصد من قال ذلك او بعضه العموم بالنسبة الى الطهيرة
وخل الميتة التاسعة والعشرون لفظ الميتة هاهنا مضاف الى البحر
ولا يجوز ان يحل على مطلق ما يجوز اضافته اليه مما يطلق عليه اسم
الميتة وان كانت لا صافه متايغة في ذلك الحكم اللغة وانما هو محمول على
الميتة من ذواته المستوية اليه او ما يؤدي هذا المعنى ومن البعيد ان
يقال بحمله على المعنى الاول وما يصح في اللغة الا صافه اليه اعني صافه
الميتة ويخرج من ذلك ما يجب اخرجه وهذا مما يبين لك ضعف دلاله
العموم فيما لا يقصد باللفظ الدلالة عليه وعلى هذا من اراد الاستدلال
على حل ميتته من ذواته وجهك للفظ العام في الميتة على الدواب
المستوية اليه كما اوضحناه فعليه ان اخرجها بالاجماع يهون عليه هذا
المطلوب في الاستدلال على ما يريد الاستدلال على حله لان اشياء
كونه من ميتته يستند الى مشاهدته الثلاثون اختلف لما لك في
ان ما يطول حييته في البر كالسرطان والضفدع والسمكة ههنا لم ينف
في البحر في عدم حاجته للذكوة ام لا والمستشهور الحاقه وهذا يرجع الى
ما تبيننا عليه من ان من اراد اثبات الحكم في حيوان فعليه بيان انه
من ذوات البحر بعد تقرير ان المعنى بالميتة ميتة ذواته لا مطلق الميتة

ما

ما يمكن ان يضاف اليه والظاهر ان هذه الاشياء لا يحركها عن كونها
بحرية طول حياتها في البر بعد ان يكون مستوية الى البحر وهذا يرجع الى
النظر في معنى دواب البحر فالمتقول عن اي لقايم صاحب ما للبحر
الله تعالى ان ما كان ماواه في الماء فانه يوكل بغير ذكاه وان كان يرعى
في البر وما كان ماواه ومستقره فانه لا يوكل الا بذكاه ولو كان يعيش في
الماء كالخاموس وفي المدونة في فريش البحر يوكل بغير ذكاه وفي كتاب
اخر تشب ذكاته لان في البر رعيه ولا خلاف في ان طيرا لما لا يوكل الا
بذكاه الحسادية والثلاثون اسم الجنس اذا اضيف كان من صيغ العموم
وبه يصح استدلالهم على باحة السمك الطافي والمستشهور هذا الاطلاق في
هذه المسئلة وحاج بعض المتأخرين وقسم المفردات الى ما يصدق المفرد
منها على الكثير نحو ما مال ولحم وديم وذهب وفصه والكثير يقال له
ما وما مال ولحم وان عظم ذلك الكثير والى ما لا يصدق كرجل ودرهم ودينار
ولا يقال للجمع الكثير من الرجال رجل ولا للدرهم درهم وقد نط العلماء
على ان لا صافه توجب العموم فهل يخص ذلك بما يصدق على الكثير
نحو ما لي صدقة لانه بصدقه على الكثير يقبل العموم ولا يقبل الكثير
لا يقبل العموم كقولنا درهم زايغ فاننا ندرك الفرق بين قولنا مال له
احرام وبين قولنا درهم زايغه وان الاول للعموم واذا قال عبيدي
احرام يقيم العموم من الجمع ولا يفهم من المفرد دون القسم الاول فانه
يفهمه فاما اذا قال مالي صدقة عم كما اذا قال اموالي صدقة ثم قال بعد
ذلك ولذلك ايضا لا يفهم العموم من صافه التشبه في شيء من الصور
وان كان المفرد يعم ايضا فاذا قال عبيدي اموالي صدقة ثم قال بعد
ذلك ولذلك ايضا لا يفهم العموم من صافه التشبه في شيء من الصور
كما اذا قال مالي لا يعم امواله فالنعم يتوابع العموم في التشبه جدا
خلافا للجمع في الكل والمفرد على التفصيل وهذا الذي قاله قد شار اليه

الشيخ ابو عبدون الحلي رحمه الله تعالى اشارة لطيفة حيث ذكر
صريح العموم وذكر انما الشروط والاستفهام والموصولات والجموع
المعرفة تعريف جنس ونا في معناها واسم الجنس المعروف وتعرف جنس
والمصانف مما يصلح للبعض والذكر في النقي فقوله والمصانف مما يصلح
للجميع تقييد يقتضي ما قد منا حكاية وقد بنى على هذا ان
لفظه الميتة في الحديث لا يكون للعموم لانه ليس مما يطلق على كثير
والقليل فلا يقال لعده من الميتات منية وهذا مخالف استدلال
الناس بهذا العموم وللنظر فيه فضل وقد منع امتناع ان يقال للجميع
منية باعتبار ما هو واعتبار الهية الاجتماعية الثانية والثلاثون
في قاعدة تبنى علميا غيرها الحقائق انما ان لا يطلق لفظ بعضها على بعض
وهي المتباينة كالانسان والفرس او يطلق لفظ كل واحد منهما على الآخر
وهي المتساوية كالانسان مع الناطق او يطلق احدهما على كل ما يطلق
عليه الاخر من غير عكس من الطرف الاخر فالاول هو العام من كل
وجه والثاني الخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان فان الاول
ينطلق على كل الثاني والثاني لا يطلق على كل الاول فالاول عام
مطلقا والثاني خاص بالنسبة الى الاول او يطلق على كل واحد
منهما على بعض ما يطلق عليه الاخر وكل واحد منهما عام بالنسبة الى
الاخر من وجه دون وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان ينطلق
على بعض الابيض والابيض ينطلق على بعض الحيوان اذا ثبت هذا
فنقول اذا ورد لفظان كل واحد منهما عام من وجه وخاص
من وجه فالمستلزم من مشكلات علم الحصول واختار قوم فيها الوقف
الا بترجح يعزى على العمل باحد اللفظين بالنسبة الى الآخر وكأنه يراد
الترجح العام الذي لا يخص مدلول العموم كالترجح بكنه الرواء وسائر

الامور لراحتها عن مدلول العموم من حيث هي علم وقال
ابو الحسين في كتابه المعتد وليس خلو مثل هذين العمومين انما ان
يعلم تقدم احدهما على الآخر ولا يعلم ذلك فان لم يعلم ذلك لم على انما ان
يكونا مظلومين او مظنونين او احدهما مظلوما والآخر مظنونا لان الحكم
ياخذها طريقا للاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الآخر مقتضى اطلاق الآخر
والتعبد فيهما بالتخيير وقال الفاضل ابو سعد محمد بن يحيى رحمه الله تعالى
فيما وجدته معلقا عنه في الغايين اذا تعارضنا كما يخص هذا اذ لا يعارضته
امكن ان يخص ذلك بهذا وليس احدهما باولي من الآخر فينظر فيها ان
دخل احدهما تخصص مع ملة فهو اولى بالتخصص وكذلك اذا كان
احدهما مقصودا للعموم يرجح على من كان عمومته اتفاقا الثالث
والثلاثون في اختلافوا في ذلك التمساح فمنعه الشافعي واباحه مالك
واصحابهما رحمه الله عليهم اجمعين وهي احدى المسائل التي تبنى على هذه
القاعدة وبيان ذلك ان قوله الحل ميتة اذا جعلناه عاما كما استدلل
الناس به على العموم دخل فيه التمساح وبعارضه منية عليه السلام
عن ابي ذر بن ابي من السباع فهو عام بالنسبة الى البري والبحري
فيدخل فيه التمساح فيكون كل واحد منهما عاما من وجه خاصا من وجه
فيدخل تحت القاعدة اللهم الا ان يدعى لما لقيه انصرف لفظه السباع
الى البري لشباده الفهم عند الاطلاق ليه فعلى هذا لا يعارض كل
واحد منهما الاخر من وجه واذا موصووا بوجود الحقيقة في الاستبعية وثبت
لهم العرف في الاستعمال كان لا يستعمل مقدما على الحقيقة المعنوية وان
لم يثبت ذلك فلا بد من ترجيح فان طلب الترجيح العام الخارج عن مدلول
اللفظين فقد ترجح المالكية عموم هذا الحديث بموافق ظاهر قوله تعالى
احل لكم صيد البحر الرابع والثلاثون الحكم محل ميته يدل على

طهارتها مع ضم إليه مقدمه اخرى وهي ان النجس لا يحل كله الا بدليل
فيه عليه السلام بان لا يقرب ما يبيع التهن اذا وقعت فيه الفارة والخامسة
والثلاثون اختلفوا في اباحة اكل السمك الطافي والذي ذكره الحنفية
كراهته ومذهب الشافعي وما لك رحمها الله تعالى اباحته وعموم
الحديث يقتضيه السادسة والثلاثون ما ينسب سمك من حيوان
البحر فهو مباح من غير خلاف وانما غيره فنقل عن الشافعي رحمه الله تعالى
قول غريب انه لا يحل لان اسم السمك لا يتناول له وقيل انه مرجوع عنه
والصحيح من مذهبه تعدي الحل الى غيره في الجملة وهو خارج تحت عموم
اللفظ والذي ذكرناه من القول هو الذي ذكره الحنفية اعني انه لا يوكل
من حيوان الماء الا السمك السابغ والثلاثون تعليق الحكم بالميته
هل يقتضي التخصيص بها من جهة المفهوم يمكن ان يقال ذلك حريا على
المفهوم عندنا بان المفهوم يمكن ان يقال انه لا يدل لان العلة في القول
بالمفهوم طلب فايرة التخصيص وتعيين المخالفة فايده ولهذا قالوا ان
التخصيص ان كان سببه العادة لم يقتض المخالفة كما في قوله تعالى
وربنا يعلم الاتي في حجوركم فانه وجد التخصيص بسبب اخر غير معنى المخالفة
فعلى هذا يقال سبب التخصيص بل لذكر تقديم تحريم الميتة واخراج هذا
الجنس منها فقد وجد غير المخالفة السابعة والثلاثون اذا فرغنا
على انه من مفهوم المخالفة الذي يدل على نفى الحكم عما عداه فيؤخذ منه
ما اختلف فيه الشافعية رحمهم الله تعالى في ابتلاع السمك حية هل
يجوز من جهة الحل وان منع من جهة التعذيب فاذا قلنا بان المفهوم يقتضي
ذلك المنع لتخصيص الحل بالموت فخرج عنه الحي في الحكم وهو لا يجلون
الموت في السمك كما لزم في غيره لمحملة الحل السابعة والثلاثون
قد اشرنا الى مفهوم المخالفة بالاسية الى الحي من سمك البحر ويكون لهذا

اللفظ مفهوم الموافقة من وجه اخر وذلك انما للميتة ان عرف الشرع
في الميتة مع عدم الحيوة من غير ذلك فاذا دل اللفظ على اباحة ذلك
كان ما ذكرنا ولي بالاباحه وهذا من ظريف ما وقع ان يجمع في صيغة
واحدة مفهوم موافقة مفهوم مخالفة باعتبارين كما ذكرناه ولك ان تنظر
في ان تذكية هذا الحيوان المحرم هل يباح اباحة مطلقة الاربعون
الحل مضاف الى الميتة والاعيان لا يقبل الحل والحرمه بنفسها بل امر
يتعلق بها وذهب بعض الاصوليين الى ان الاجمال في مثل هذا لانه
لا بد من اقسام متعلق والمتعلقات متعددة لا ترجح لبعضها على بعض
فيحي الاجمال واختاروا كونها مقتضيه لتحريم ما يراد من العين عرفا تحريم
الميتة تحريم اكليها وتحريم المراء تحريم الاستمتاع بها وتحريم الحمر تحريم
شرها فعلى هذا المختار ينبغي ان يكون التقدير في قوله عليه السلام الحل
ميتته الحل اكل ميتته ولا يكون فيه دليل على تحليل ما ليس بكل
من الافعال المتعلقة بميتته وفي مطاوي كلام بعض المتأخرين ما
يشعرنا بقولنا العموم في المتعلقات ويمكن ان يوجه هذا بان الحقيقة لما
ثابت تعيين اقرب المجازات واقربها الى الحقيقة ما يقتضيه العموم والحادية
والاربعون اذا قلنا بالعموم في الميتة من قال بالحل في جميع ميتته
حري على العموم ومن قال بتحريم بعض حيوان البحر كشافعي رحمه الله
تعالى فانه يحرم الضفدع والسرطان والسحلية على ظاهر مذهبه فلم
يجز على العموم والحاج الى دليل التخصيص وحكي انه خص مجلسنا وذكر
فيه مذهبا من ابى ليلى انا بباح الضفدع والسرطان فاذا الشافعي يميز
فذكر صاحب التقريب ان من الاصحاب من عذر ذلك قول الشافعي والمذهب
المعروف خلافة والعموم يدل على حلهما والشافعي رحمه الله تعالى واصحابه
يأخذون التحريم من علة الاستحباب من قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث

وهذا يلتفت الى القاعدة التي ثبتت من تعارض العمومين من وجه دون وجه وهذا يقتضي توجيه اعمال تحريم النظر فيه الثانية والاربعون وجه وهذا يقتضي توجيه اعمال تحريم النظر في الحيوان المجري الذي له النظر اختلف قول الشافعي رحمه الله تعالى في الحيوان المجري الذي له النظر المحرم في البر ككلب الماء وخنزيره وهذا يرجع الى القاعدة التي دللنا هاهنا من تعارض العمومين من وجه دون وجه لان الله تعالى يقول حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وهو عام في خنزير البر والبحر وقوله عليه السلام الحل ميتته عام في الميتات التي فيها الخنزير فمن قال تحريمه واستدل بالاية قيل له هي عامة بالنسبة الى خنزير الماء فخرجه ومن قال بتحليله واستدل بالحديث قيل له هو عام بالنسبة الى خنزير الماء فخرجه بالاية وهذا ما اشرنا اليه من ان حمل الخنزير على البري يسبق الفهم اليه في الاستعمال مع زياده هاهنا وهي منع كونه خنزيرا حقيقيا بل هو يشبه به الشاة والله والاربعون اذا قيل باناجه خنزيرا لما وكلبه ففي اشتراط الذبح قولان للشافعي أحدهما انه لا يشترط كالتمك ويبدل بهذا الحديث لهذا القول الرابع والاربعون دللنا الاصوليون ان تخصيص بعض افراد العام بالذکر لا يقتضي التخصيص في الحكم وحكموا بخلاف ابي ثور فيه وليثبته الامر وههنا ينبغي ان يقيّد ذلك التخصيص بما ليس بمفهوم كاللقاب فاما ما له مفهوم كالصفات فعلى القول بالمفهوم قد اذعنوا وتخصيص العموم به الخاص منه والاربعون اشتهر بين الفقهاء حديث اجملت لنا ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد فاذا نظرنا الى هذا مع عموم قوله عليه السلام الحل ميتته كان هذا اللفظ عاما لكن قوله اجملت لنا ميتتان وتعيين الميتتين في السمك والجراد بما يظهر فيه التخصيص وتعيين الميتتين في هذين المذكورين لا يشكك عليه مذهب عامة الفقهاء في عدم تخصيص الحل بالسمك

الا ان يدعى في بعض ما يقال بحله ان السمك ينطلق عليه وقد قيل ان الخلاف في تحريم ما له نظير محرم في البر يعني على هذا اعني انه هل يسمى سمكا فيؤخذ حله من اللفظ المقتضي تحليل ميتة السمك ام لا ويؤخذ حل ما عدا السمك من دليل اخر كقوله تعالى احل لكم صيد البحر وينظر مع ذلك في اللغتين معا بما يقتضيه النظر الصحيح واما ذكرنا هذا للتنبيه على ما ينبغي ان يؤخذ من الحديث وما لا فان قلنا لانسم ان قوله الميتتان السمك والجراد يقتضي التخصيص لانه تعليق الحكم باللقب قلنا اللام للبعد السابق وهو الميتة وتعليق الحكم بما يتعلق بما لوصف وتبين لك بهذا ان التخصيص وذلك ان قوله عليه لبعض فزاد العام بالذکر وانه تخصيص يقتضيه يقتضي مفهوم المحال فانه عند من يرى به وفيه هاهنا ريبا دلالة على التخصيص وذلك ان قوله عليه السلام اجملت لنا ميتتان مذكور لبيان الرخصة والاستثنائين الميتة المحرم اكلمها وذلك يقتضي الحكم لان ما عداه يبقى على الاصل في التحريم فيعم في الدلالة الى التخصيص بهذا المعنى السادسة والاربعون بهذا البحث له نظير محرم في البر اذا اخرج به عن اسم السمك وقال بحله ليخرج بذلك عن اسم الميتة من السمك فحتاج الى الذكاه السابعة والاربعون اقتطاع قطعة من السمك ممنوع للتغذيّب واما حل اكلمها فيؤخذ من هذا الحديث مع مقدمه اخرى وهي ان ما ابيّن من حي وهو ميت فيقال هذه القطعة ميتة فاما ما ابيّن من حي فهو ميت وميتة البحر حلال بالحديث فهذا القطعة حلال الثامنة والاربعون لما كان اسم الميتة شرعا لما عدم فيه الذكاه الشرعية واما يقوم مقامها كالاصطياد كان من شرط الذكاه الشرعية اهلية المني او المصطاد فمن لبيت له اهلية الذكاه فمطاد ميتة فاذا اصطاد المجري

من الجرح فمطاد مستبه لما قرناه ومستبه الجرح خلال فمطاد المجري
 من الجرح خلال التاسع والاربعون اختلف الشافعي والمالكي
 في دم السمك حراما لان يمكن ان يحل الحديث مقدمه من مقتضات
 القول بطهاره مان يقال لو كان نجسا لما حل لك المنيه التي تحت
 فيها لما حلت بالحديث وبين الملازمه بان الاصل امتناع ما يوجب
 الحرمه اذا المكن والدم المحتسب على تقدير نجاسته يقتضي نجس ما
 احتسب فيه بالاصل فيقتضي تحريمه بالاصل فعلى تقدير طهارته لا يكون
 الحسم بالحل على خلاف يقتضي الدليل وعلى تقدير نجاسته يكون الحكم
 على خلاف مقتضا فيرجح الاول على الثاني وفيه نظر من حيث ان الحكم
 بطهارته مع تنظير كونه دما خلافا لاصل ايضا فعليك بتمام البحث وقد
 منع بعض الحنفية الناس ان دم السمك دم حقيقي الخمسون
 رأت من بعض الحنفية ان المتأخرين اختلفوا فيها يعيش في الماء ما لم يمت
 لعنق كالضفدع والترطان والسمك ونحوه اذا مات في غير الماء كالحل
 ونحوه فلنجس لم لا يقال بعضهم نجس لانه مات في غير ميعده ومنهم
 من قال لا نجس لانه ليس له دم سايل وقيل بان هذا قول ابي يوسف
 ومحمد والاول قول ابي حنبله وهذا لما يتعلق بالحديث من جهة المضافه
 التي في مبدئه فاذا حملنا مبدئه من غير اعتبار موثاقه **خامس القول**
 الثاني وشهد له المعنى المستنبط من تعليل عدم نجاستها لعدم النفس السائليه
 وان اشتهر في هذا المضافه موثاقه في القول الاول ولا شك ان العرب
 تكلموا في الامانة في ملائمة الحادية والخمسون **سادس القول** اذا كان الحرام
 على ان يلقه فمطاد وان كان متغيرا باصل الخلقة ورايت عن بعض الاستدلالات
 هذا التامع على هذه المسئلة يتناول المتغير وغير المتغير واعلم ان المتغير
 لا يخلو عنه لانه في صفاته انها متغيرة لانه لا يشبه الى غيره فيما لا يؤول

الامام ابو حنبله
 في الامانة

الحديث الثاني

عليه لفظ الجرح الحديث **الثاني** وعنه ابي وعن ابي هريره
 روى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء
 الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه اخرجته مسلم **الوجه الاول** في التعريف بمن ذكر فاما ابو هريره فقد تقدم التعريف
 به والذي يريد فاهنا ما يتعلق به ما رواه محمد بن سعد الكاتب قال
 حدثنا عمار بن الفضل قال سألنا ابا هريره عن رجل سجد في الماء
 سمعت ابا عثمان النهدي قال يصفى ابا هريره سجد فاك فوايلنا بول الليل
 اثلاثا ثلثا هو وثلثا امراته وثلثا خادمه قال وقلت لابي هريره كيف تصوم
 يا ابا هريره قال اما انا فاني اصوم في الشهر ثلاثا فان حدث حدث كنت
 قد قضيته **واما مسلم** رحمه الله عليه فهو ابو الحسن مسلم بن الحجاج بن
 مسلم القشيري النيسابوري احدا لامي في هذه الصناعات والفائزين بالريح
 في هذه الصناعات وقد اعظم الله تعالى به النفع للمسلمين ورفع له
 وللخيارى ذكر اصالحا في المعاري وحمل ائمة من المسلمين بعد ما تروى
 اليها وربطوا قلوبهم الوثوق بها والاعتماد عليها ذلك فضل الله يؤتيه
 من يشاء والله ذو الفضل العظيم قال ابو علي الحسين بن علي
 النيسابوري ما تحت اديم السما كتاب اصح من كتاب مسلم بن الحجاج وذكر
 الحاكم ابو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ابا الحسين بن منصور
 قال سمعت اسحق بن ابراهيم الحنطلي يقول وقد نظر الى مسلم بن الحجاج
 مردكايين بوذ قال الحاكم قرأت بخط ابي عمر والمستمل سمعت ابا احمد
 محمد بن عبد الوهاب يقول وذكر حديثا عن الحسين بن الوليد في مس
 الذكر فقال كان مسلم بن الحجاج يحبه هذا الحديث وبراءه وبأخذه
 وكان مسلم بن الحجاج من علماء الناس واعية العلم ناعلت عليه الاحياء
 وكان براء رحمه الله تعالى يابيه يابيه وكان ابيه الحجاج بن مسلم

ابن رضى الله عنهما وقال سمعت ابا عبد الله محمد بن يعقوب غير مرة ه
يقول انما خرجت لطلب ابورهن من رجال الحديث ثلثة محمد بن يحيى
ومسلم بن الحجاج وابراهيم بن ابي طاهر وقال ما حدثنا انما الفضل محمد بن
ابراهيم قال سمعت احمد بن سلمه يقول رايت ابا زرعه وابا حاتم بقيدمان
مسلم بن الحجاج في معرفة الصحيح على مشايخ عصرهما وقال لثلاث خط
اي عمرو والمستمل الي علي بن الحنف بن منصور سنة احدى وخمسين مائة
ومسلم بن الحجاج بنحس عليه وانا المستمل فنظر الحنف بن منصور الى مسلم
وقال ان نعبد الخيرة انما الله للمسلمين وقال الحاكم في استبصار ترجمه مسلم
بن الحجاج مسلم بن الحجاج بن مسلم الامام ابو الحسين القشيري ثم
النيشابوري المقدم المحبة في التمييز بين الصحيح والسقيم وذكر الحاكم مصنفاته
كتابا مستندا للكثير على ارجال قال وما ارى انه سمعه منه احد كتاب الجامع
الكبير على الاثواب كتاب لا شائ في لكنى كتاب المستند الصحيح كتاب التمييز
كتاب العلل كتاب الوجيزان كتاب الاقران كتاب شواهد احمد بن حنبل
كتاب الاستيعاب باهت التماع كتاب عمرون شعيب قال يذكر كل من يحتاج
حديثه وما اخطا فيه كتاب مشايخ مالك بن انس كتاب مشايخ التوثيق
كتاب مشايخ شعبه كتابا من ليس له الاكرا وواحد من رواة الحديث كتاب
المختصر من كتاب وهام الحديث كتاب تفصيل الحديث عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم كتاب المعرفة كتابنا اخطا معروكات
وفاه مسلم رحمه الله تعالى غشيه الاحدود دفن بوم الاثنين سنة ٥
اخذ في سيقين ومائتين **الوجه الثاني** في مخرجه ومخرجه هو
مروي من حديث ابي هريرة من غير ما وجه وقد اخرج له البخاري ومسلم
والنسائي فاخرج البخاري من حديث شعيب عن ابي المزاهد عن
الاعمش عن ابي هريرة باسناد حديث قدمه عليه ثم قال وباسناد قال

لا يبولن احدكم في الماء الا نيم ثم يقتل فيه واخرجه مسلم من حديث حرير
عن هشام عن محمد بن هرون بن سيرين عن ابي هريرة ولفظه لا يبولن احدكم في
الماء الا نيم ثم يقتل فيه واخرجه النسائي من حديث يحيى بن عتيق عن
محمد بن سيرين عن ابي هريرة ولفظه كذلك لا يبولن احدكم في الماء الا نيم
ثم يقتل منه ورواه النسائي عن يعقوب بن ابراهيم عن اسمعيل بن يحيى
وقال كان يعقوب لا يحدث بهذا الحديث الا بدنيار ورواه ايضا من حديث
عوف عن محمد بن ابي هريرة عن ابي بصير عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله **الوجه**
الثالث في الاختيار تقدم عليه مقدمة وهي ان اصل الحديث اذا اولا
في حديث فلان وفلان مثلا او روى من غير جهة الكتب المشهورة وقا لوا
اخرجه فلان فاما يعنون بذلك تخرج اصل الحديث دون اجاد الالفاظ
والحروف وينبغي للفقهاء المستدل بلفظه من الحديث اذا نسب الحديث الى
كتاب ان تكون تلك اللفظة التي يدل على ذلك الحكم الذي اختار توجده
في ذلك الكتاب بعينها ولا يغير في هذا كما يغير الحديث لان صناعته
تقتضي النظر الى مدلول الالفاظ واكثر نظر الحديث فيما يتعلق بالكتاب
ومخارج الحديث والنظر في مدلول اللفظة المعنية خارج عن غرضه
وهو متعلق غرض الفقيه عينا وعن هذا ينبغي ان يتفقد التراجم الذي
يذكرونها في المصنفات فاذا دلت الترجمة على الحكم الذي يريد اثباته
باللفظة المعنية ثم قال اخرج فلان ولم تكن اللفظة التي هي عنده دليله
موجوده في تلك الكتب كان متساهلا او مخطئا اذا ثبت هذا فنقول لما
كان هذا الكتاب الذي نحن في شرحه كتابا مقصوده الاستدلال على الاحكام
الفقهية وكان متعلق نظرا لفقهاء مدلول الالفاظ وفيما يتفاوت بهم
ومعهم ما هم وجب ان يرأى اللفظ الذي ينسب الى الكتاب وان ذكر ان
غير اخرجه معه والاعتماد على من نسب اليه او لا واضيق للنسبة

اليه لفظا وقد اختلف لفظ هذا الحديث في الكتب المشهورة ففي بعضها
ثم يقتل منه وفي بعضها ثم يقتل فيه وفي بعضها ثم يوصاه ولين يكره
تسبها منه مطلقا الى جميع الكتب التي خرجت فيها لاختلاف اللفظ
واختلاف مدلولها وان كانت متفاربة في المعنى لما ذكرناه فذكرت واية
مسلم رحمه الله تعالى واقتصر على لفظها ونعت بقولي لفظ مسلم
على اختلاف في لفظ غيره **الوحه الرابع** في شيء من مصادره وفيه
مسائل اولي اما الدائم هو الراكذ الذي لا يجري وقد جاء في بعض
الاحاديث الذي لا يجري وهو تفسير للدائم وايضا لمعناه وقال
بعضهم يحتمل ان يكون احترز عن ذلك يجري بعضه كالبرك وكحوها في
الثانيه اذا ثبت ان الراكذ هو الساكن غير المتحرك فمقابلته وهو الجاري
يكون هو المتحرك والشافعية رحمهم الله تعالى استنبطوا من الحكم
المتعلق بالراكذ معنى يقتضي ان يحكم في بعض ما هو متحرك حسا انه في حكم
الراكذ وذلك انهم جعلوا الفقه في اتحاد الحكم الراكذ تراد بخلاف الجاري
وسأعن هذا انه لو كان لما استندبر في بعض طرأ والحوض ثم يستد في
المسند ان له حكم اما الراكذ فان الاستدانه في معنى الترافع والتراد يرب
على الولود هذا هو المحلى عن انا ثم الحرمين وسأعن ما هو شبه بهذا
الثالثه قوله عليه الصلاة والسلام لا يقولن احدكم في اما الدائم
ثم يقتل منه وفيه شيء عن شيئين والشيئين تارة يكون على الجمع
وتارة يكون عن الجمع اما الذي على الجمع فيقتضي المنع من كل واحد منهما
واما الذي عن الجمع فمعناه المنع من فعلهما معا بقيد الجميعه ولا يلزم منه
المنع من احدهما لا مع الجميعه فمكن ان يفعل احدهما من غير ان يفعل
الاخر والذي عن الجمع مشروطا بمكان لا تفلك بين الشيئين
والشيئين على الجمع فمعناه ان في يكون في كل واحد منهما مفسد تستقل

بالمعنى والنهي عن الجمع حين يكون المفسد ناشيه عن اجتماعهما واذا
ثبت هذا فالحديث الذي نحن فيه من باب النهي عن الجمع اي لا يجمع
بين البول في المعافاة لاغتسال منه والرواية التي ياتي ذكرها من
حديث محمد بن عجلان لا يقولن احدكم في اما الدائم ولا يغتسل فيه نهى على
الجمع **الوحه الخامس** في شيء من لغويته قال الشيخ ابو العباس
احمد بن عمرو بن ابراهيم القرطبي في كتاب المفهم الرواية الصحيحة يغتسل برفع
اللام ولا يجوز نصبها اذ لا تنصب ان بعدكم وبعض الناس فيه ثم يغتسل
بجزم اللام على العطف على يبولن وهذا ليس بشي اذ لو اراد ذلك لقال
ثم لا يغتسل لانه اذا كان يكون عطف فعل على فعل لا عطف جملة على جملة
وحينئذ يكون الاصل مساواة الفعلين في المعنى عطفها وتاكيد هاتين
الشديده فان المحل الذي توارد عليه هو شيء واحد وهو لما بعدوله
عن ثم لا يغتسل الى ثم يغتسل دليل على انه لم يرد العطف واما احاد ثم يغتسل
على التنبيه على ما في الحال ومعناه اذا بال فيه قد احتاج الى فممتنع عليه
استعماله لما وقع فيه من البول قال وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم
لا يصربن احدكم امراته ضرب المرأة الامة ثم يصاحجهما برفع يصاحجهما
ولم يرفعه احد بالحرم ولا تخيله فيه لان المفهوم منه انه انما نهاه عن ضربها
لانه احتاج الى مصاحجهما في ثاب حال فممتنع عليه ما شاء مما اشأ من
معاشرتهما ويتعذر عليه المقصود لا محال بضرب وتقدير الموضع ثم هو
بصاحبهما ثم هو يغتسل استعمل في ما ذكره وفي بعض طلاقاته هن
نظر وهذا المعنى الذي ذكره يقتضي التعليك للمعنى عن البول في اما
الراكذ لا عن الغسل منه ويكون النهي عن الغسل منه ليس من مدلول
اللفظ مباشرة بل من مدلولاته التزاما من حيث انه لو لم يكن البول فيه مفسدا
لانه شيق منه الغسل فيه لكن التعليك صحيح على حسب ما اقتضاه

١ الكلام عند وقوع النفي عن الفعل منه بعد البول بطريق لا التزام لانه
لازم لصحة التعليل وفي تعيين هذا المعنى الذي ذكره لان حمل عليه ه
اللفظ نظروا ذكر الشيخ ابو زكريا النواوي رحمه الله تعالى ان الرواية
باعتبار مرفوع اي لا تبطل ثم انت بقتل منه في كلامه هذا الحديث الذي
لفظه لا تبطل في الماء الدائم الذي لا يجري ثم بقتل منه قال وذل شيخنا ابو
عبد الله بن مالك انه يجوز ايضا جزمه عطفا على بولن ونصبه باصمران
باعطاء ثم حكم واو الجمع قال النواوي فانما الجزم فظاهرا وانما النصب فلا
يجوز لانه يقتضي ان المنع عنه الجمع بينهما في ايراد احدهما ولم يبق احد
بل البول منعه عنه سواء اراد الاغتسال فيه او منه او لا والله اعلم
وهذا التعليل الذي علق به امتناع النصب ضعيف لانه ليس فيه اكثر
من كون هذا الحديث ويؤخذ النفي عن الايراد لا يقينا فك النفي عن البول
في الماء الزاكد مفردة وليس يلزم ان يذل على الاحكام المتقدمة بلفظ
واحد فيؤخذ النفي عن الجميع من هذا الحديث ويؤخذ النفي عن الايراد
من حديث اخر والله اعلم **الوجه السادس** في ذكر القواعد والمقتضيات
الخاصة بالنهي في الكلام على الحديث واستنباط قوائمه اولها ان القياس
في معنى الاصل حد شرعي وثانيهما ان المفهوم هل هو محبة او لا
وثالثهما ان المفهوم هل يخصص لعموم او لا ورابعها حكم العموم
في العام هل يستلزم منه معنى يعود عليه بالتحصيل وسادسها
استعمال اللفظ الواحد في معنيين مختلفين وسابعها ذكر حديث
القلتين في الكلام في صحة وطريق الاستدلال به وسياق وجه
الحاجة الى هذه القواعد في المناجحة ان شاء الله تعالى وانما ادخلنا
حديث القلتين في ذلك لان بعض العلماء قد خص عموم هذا
الحديث به فلا بد من تمام البحث من ذكره فانما حديث القلتين فقد

انما هو في
اللفظ الواحد
في معنيين
مختلفين

سبطنا القول فيه في كتاب الاطام في معرفة احاديث الاحكام
والذي لم يخصصها هنا انه يعترض على التمسك به من حيث حمته
الاستناد والمثل جميعا والمشتهور من طرقه ثلثة اخطار واثباته
الوليد بن كثير ثم رواه ابي شامة عنه وقد اختلف فيه ولفظه من
حمته محمد بن جعفر بن الزبير عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن ابيه
قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الام والنابيه من الدوار والسباع
فقال صلى الله عليه وسلم اذا كانا لما قلتي لم عليك الحيت وهذا عند ابي
داود وثانيهما رواه حماد بن سلمه عن عاصم بن المنذر عن عبيد الله بن
عبد الله بن عمر قال حدثني ابي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال اذا كانا لما قلتي فانه لا ينحس وثالثها رواه ابن اسحق
وهو مروي عنه من طرق منها رواه عن محمد بن جعفر بن الزبير ومنها
رواه عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن وهب فابن بلع الما
قلتين فما فوق ذلك لم يثبت شي وعنه اسناد اخر عن الزهري
فالاغتراف من حمته الاستناد والاختلاف من رواية الوليد فتارة عنه عن
محمد بن عباد بن جعفر وتارة عن محمد بن جعفر بن الزبير والاختلاف عنه
في ذلك موجود في رواية الحفظ والاضطراب احدا شيان الضعف ه
وايضا وقد اختلف في روايته عن عبيد الله بن عمر فقل عن ابن عبد الله
وقيل عن عبيد الله بن عبد الله وفي المتن فقل في حديث حماد قلتي كما
ذكرناه وقيل قلتي او ثلاثا وروي حديث من وجه اخر غير هذا الوجه
فيه اربعون قلة واخر من وجه اخر اذا كانا لما قلتي او ثلاث فانه
لا ينحس وايضا وقد اختلف في الرفع والوقف فرواه حماد بن سلمه مرفوعا
كما قدمناه وخالفه حماد بن زبير فروي عن عاصم بن المنذر شيخ حماد بن
سلمه عن عبيد الله بن ابيه موقوف غير مرفوع ورواه اسمعيل بن عليه

في كتاب
الاحكام

عن غاصم بن المنذر المذكور عن رجل لم يسمه عن ابن عمر موقوفا ايضا
 الى غير ذلك من الاختلاف وهذه الروايات التي ذكرناها يمكن على طريقه
 الفقهاء ان يسلك فيها طريقين يفضي الى التصحيح وهوان ينظر الى هذه
 الاختلافات الواقعة فيها استنادا ومثنا فيسقط منها ما كان ضعيفا اذ
 لا يعلى القوي بالضعيف وينظر فيما رآه ثقات فما وقع في بعضه شك
 طرح واخر ما لم يقع فيه شك من روايه وداووق من اختلاف يمكن الجمع فيه
 جمع كالمروايات التي فيها من جهة اسمعيل بن عليه عن غاصم عن رجل لم يسمه
 فانه يمكن ان يكون ذلك الرجل الذي لم يسم في هذه الروايه هو المسمى في
 غيرها وما كان من اختلاف لم يضرم لعلك وكالاختلاف بين محمد بن عباد
 بن جعفر ومحمد بن جعفر بن الزبير فانه ان كان الحديث عنهما معا فقد امكن
 الجمع وان كان اضطررنا من الروايه والحديث عن احدهما مع جهالة عينه
 فاذا كانا معا فحين لم يضرم لانا ليق من انقلنا الى عدله ولا
 يضرم احدهما له عينه ولذلك يقال في الاختلاف الواقع بين عبيد الله بن
 عبيد الله بن عمر وعبيد الله بن عبيد الله بن عمر واما الاختلاف الواقع في
 الرفع والوقف فان صح فالرفع تقدم على ما قدره اهل الاصول فهذا طريق
 يمكن ان يذكر في التصحيح على طريقه الفقهاء والاصوليين وقد علم الفقهاء
 الحافظ ابو جعفر الطحاوي الحنفى رحمه الله تعالى يصح الحديث ولكنه
 اعتل في ترك العمل به موقوف على معرفة مقدار اقلتين المعلق عليهما
 الحكم والقله لفظ مشترك وتعد ضربا الى اخره فمؤتمنا وهي الاواني
 تبقى متردده بين الكتاب والاصغر حتى يتناول الكود ويتناول
 الجوه وقد فترها لها بعض السلف اعني الجوه ومع التردد يتعدرا العمل
 واجيب عن هذا بوجوه من اخذها ان جعله مقدرا بعدد منها يدل
 على انه اشار الى اكبرها لانه لا فائدة بتقديره بقلتين صغيرتين وهون

يقدر على تقديرين بواحد كبيره والحياب الثاني انه قد ورد تقديرين بقلال
 هجر وهي مغلوطه وهذا ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم في معرض التعريف
 لما ذكر استدراك المنتهى ولا يعرف الا بمعروف قال الشافعي رحمه
 الله تعالى اخبرني مسلم بن خالد عن ابن خريج باسناد لا يحصرني ذكره ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماقلتين لم يحمل خشا وقال في
 الحديث بقلال هجر قال ابن خريج وقد رأت بقلال هجر فالفه تبع قرينين
 او قرينين وشيا وهذا فيه امور اخذها وهو اخفها ان مسلم بن خالد قد
 ضعف فعن علي بن المديني انه قال فيه اثبت شي وقال ابو حاتم ليريد ان
 القوي منك الحديث لا يحتج به تعرف وشكروا ما جعلها هذا الوجه اخفها
 لانه كان فقيهه مكره وعالم مشهورا قال ابن ابي حاتم مسلم الرعي امام في
 الفقه والعلم وقال ابراهيم الحري كان فقيه اهل مكة وقد وثقه
 يحيى بن معين في روايه وقال احمد بن محمد بن الوليد كان فقهيا عادلا
 يصوم الدهر وبعض من صف الصحاح من المناخين يذكر روايته في صححه
 ومنها ان قوله وقال في الحديث بقلال هجر متردد بين ان يكون المراد
 يكونه في الحديث انه مستند الى النبي صلى الله عليه وسلم وبين ان يكون ذلك
 من قول بعض الرواه من غير ان يكون مستندا فانه يصح في مثل هذا ان
 يقال وقال في الحديث كذا فنظر في روايه ابن خريج من وجه اخر غير روايه
 الشافعي ذكره فوجد ابن خريج يقول اخبرني محمد بن يحيى بن عقيب
 اخبره ان يحيى بن يعمر اخبره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كان
 الماقلتين لم يحمل خشا ولا باساقا قلقلت ليحيى بن عقيب قلال هجر قال
 قلال هجر قال فاطن ان كل قله تحمل قرينين ويروي من وجه اخر عن ابن
 خريج قال محمد قلنت ليحيى اي قلال قال قلال هجر قال محمد
 فرائي قلال هجر فاطن ان كل قله تلخذ قرينين فهذا الذي وجد عن

خرج يقتضي ان قابل قلال هجر ليس النبي صلى الله عليه وسلم وانما هو
 يحيى بن عمار غير معروف وما يقال عن الجواب في هذا ان ابا احمد
 قال سمعت هذا الذي حدث عنه ابن خريج هو محمد بن يحيى حدث
 عن يحيى بن ابي كثير ويحيى بن عمار فهذا انما يقتضي التعريف بما تم ايمانه
 وبانه يروي عن يحيى ولا يفي هذا في الاحتجاج بذلك لا بد من معرفه
 حاله والاعتراض الثاني ان يحيى بن عمار ليس بصحابي وهو الذي فترها
 في هذه الروايه ولا يقوم الحجة بقول يحيى لا بعد ثبوت رفعه وروايته
 مستنداً لا يتما مع مخالفه غير له في التقدير وقد جاني هذا الحديث انه
 قال في القلتين قال فاطن كل قله فرقتين في روايه وفي اخرى
 فرقتين فعلى الروايه الاولى لفرقتين عشر زطلا فيكون مجموع
 القلتين وتقدرها بقلال هجر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير حمله
 ابن خريج من روايه المعينه وهو بن سقلاب سنده الى ابن عمر قال
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان الما قلتين من قلال هجر
 لم تجبته شي وهذا فيه امران احدهما ان المعينه هذا وان كان ابن
 خاتم يقول فيه هو صالح الحديث وابورعه يقول هو خري لا ياتش
 وانه قد تكلم فيه قال ابن عدي هو منكر الحديث وذكر عن ابي جعفر بن
 لقبيل انه قال فيه لم يكن يؤمنه على حديث رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وثانها انه ذكر في هذا الحديث بما فرقان والفرق كما قد منا
 سنه عشر زطلا وفي حجه اخرى والقله ارجح اصع وهذا لا يقول به من
 كذا القلتين ما كثر فان قلت ما ذكرتموه يقتضي اتفاق العقل بالحديث من
 حمله عدم العلم بتدبير القلتين ولا يجوز على النبي صلى الله عليه وسلم ان
 يعلق الحكم على امر يسهل قلت هذا صحيح لا بد منه ان كان الحديث
 صحيحاً اعني انه لا بد وان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم بيده وليس يلزم

نظره في المتن ان كان هذا
 في نسخة اخرى

من بيانه وصول ذلك البيان الياف يكون الحمله بالمقدار بالنسبه اليها
 لا من جهة كونه لم يقع مبيتها في الاصل وقد جاني علم الاصول التوقف
 عندا لتعادل في نظرا لنا طرفيكون هدامه وقد قال بعض الاصوليين
 بما لا فان قبل فهل يجوز ان يتعارض عمومان وغلو عن دليل الترجيح
 قلنا قال قوم لا يجوز ذلك لانه يؤدي الى المتهمة ووقوع المشبهه
 وتناقض الكلايين وهو مستفزع عن لظاعه والاتباع والتصدق وهذا
 فاستدليل ذلك جائز ويكون ذلك مبيتها للعصر الاول وانما جاني علينا
 اطوار المده واندر استل القران والادله ويكون ذلك محنه وتكليفاً علينا
 لطلب الدليل من حجه اخرى او ترجيح او تحيير ولا تكليف في حقنا الا انما
 نبلغنا وليس فيه محال انتمى فان قلت فيقتضي هذا ضياع الحكم على الامه
 وذلك لا يجوز لحفظ الشريعه قلت لا نسلم ضياعه على كل الامه
 على تقدير الصحة للحديث بل وان تعضمه به وانما الكلام فيما يرجع الى ما بعد
 البحث وان صح حزمنا انه لم يعرفه احد من الامه ولا يجوز ضياعه عليهم لزم
 القول بعدم صحة الحديث دفعا للمحذور والمذكور والله اعلم **الوجه**
المتابع في القواعد والمباحث المتعلقة به وفيه مسائل **الاولى** لما
 اما ان يكون راكدا او جازيا فان راكدا وحلت فيه خاسته لم يقبه واما
 ان يكون مستجرا لثرا او دون ذلك فان كان مستجرا لم تور فيه الخاسته
 وان كان دون ذلك ففيه مذهب احدها انه لا يثبت الا بالتحير قليلا
 كان او كثيرا ونقل ذلك عن بعض الصحابه وهو مذهب الاوزاعي وداود
 وشعروا العراقيون عن مالك فاشتهروا قول لاحد بن حنبل يصح
 بعض المتأخرين من اتباعه وعقد له مسئله خلافه في طريقته ورحمة ايضا
 من اتباع الشافعي لقاضي ابوالحائس الروياني صاحب بحر المذهب واما ابو حنيفة
 رحمه الله تعالى واتباعه فان الطحاوي رحمه الله تعالى قال في مختصره

واذا وقعت نجاسة في ما ظهر فيه لو هنا او طعننا او ربحها او لم يظهر ذلك فيه فقد نجسته قليلا كان الماء او كثيرا الا ان يكون جاذبا او حكمة حكم الجارية كالغدير الذي لا يتحرك احد طرفيه يتحرك سواء من اطرافه وامسا الشافعي رحمه الله تعالى فانه اعتبر القلتين وقال انه شجر ما دونها بوقوع النجاسة فيه وان لم يتغير وما كان قلتين او اكثر لم يشجر الا بالتغير عند هذه رواية عن احمد بن محمد عند جماعة من شيوخه في غير بول لادمي وعذرة المانعة وانما هما في نجاستهما اما وان كان قلتين فاكثر على المشهور ما لم يكثر الى حيث لا يمكن نزحه كالمصانع التي يطريق مكة **الثاني** قوله عليه السلام لا يقول احدكم في الماء الدائم ثم يقتل منه عمود لا بد من تخصيصه اتفاقا فان الماء المستخرج لا يثبت فيه هذا الحكم وقد حكينا عن الخفي تخصيصه في الغدير الذي لا يتحرك احد طرفيه يتحرك الاخر وعن الحنبلي تخصيصه بما لا يمكن نزحه كالمصانع التي يطريق مكة والشافعي ايضا يخرج عنه القلتين فزاد عليهما فانما الحنفية القائلون بان الماء الراكد نجس به بوقوع النجاسة فيه فهو مقتضى العلم بالعموم ومقتضى حمل صفة النهي على حقيقتها وهو الحرم فاذا خرج منه المستحب بقي للفظ متساو لا مانع اذ يحتاج الى تخصيص اخر في الماء الذي وقع فيه الحرام معتبر عندهم وهو عدم تحرك احد الطرفين يتحرك الاخر وهذا اما اخذ من معنى فهو وهو سترية النجاسة في الماء وان منع هذا الشاعدا لسترية وهذا المقدار من الماء يدخل تحت العموم فتخصصه بهذا المعنى تخصيص العام بمعنى مستبسطه يعود عليه بال تخصيص وفيه كلام لاهل الاصول وانما الشافعية فانهم لما اعتدوا بحدوث القلتين خصوا العام به وهو تخصيص منطوق لان هذا الحديث الذي نحن نتكلم فيه عام في المنع من الاحتشال في كل مكان لا كدفع البول فيه فيدخل تحت القلتان فزاد بوقوله عليه السلام اذا

بلغ الماء قلتين لم يحل حثا يقتضي منطوقه ان هذا القدر لا يمنع الغسل به بعد وقوع النجاسة فيه وهو اخص من ذلك العام الاول وهذا مبني على ان قوله عليه السلام لم يحل الحث محمول على انه يدفع الحث عن نفسه لكثرة وهو الظاهر وقول المخالف لهذا المذهب انه محتمل ان يكون كقولهم فلان ضيف لاحمال كذا فيكون شعرا بان هذا المقدار لا يحل الحث اي لا يطبق ولا يدفعه عن نفسه لقلته بعيد ضعيف بعده السياق وتدفعه لرواية التي فيها اذا كان الماء قلتين فانه لا شجر فيعين على من اراد في هذا التخصيص ان يبين تعدد العمل بحدثي القلتين وانما ما ذكرناه عن الحنبلية فطريق تقريره ان يقال حدثوا القلتين خاص في المقدار عام في النجاسة وهذا الحديث الذي نحن فيه عام بالنسبة الى المقدار خاص بالنسبة الى النجاسة لا للمنة ذكر فيه بول الانسان دون سائر النجاسات فاذا كان الواقع غير بول لادمي في القلتين فما زاد حكم بطهارته عملا بحدثي القلتين واذا كان الواقع في هذا المقدار بول لادمي حكم بنجاسته عملا بهذا الحديث فعلى هذه الطريقة تخص العموم في النجاسة الذي في حديثي القلتين ومخصصه هذا الحديث الذي نحن فيه وعلى طريقة الشافعية تخص العموم الذي في الماء الراكد ومخصصه حديثي القلتين وانما حكم الحنبلي بالحق عذر لادمي بالمانعة بالبول بطريق القياس عليه وهو اشتد وذكر بعضهم في ترجيح مذهبه ان هذا الحديث اوضح من خبري القلتين فتعين تقديمه والاعتراض على هذه الطريقة ان يقال معلوم قطعا ان المقصود من هذا النبي احتساب الماء الذي جلت فيه هذه النجاسة لاجل حلولها فيه وهذا المعنى لا ينبغي فيه الفرق بين بول لادمي وغيره وليس يمكن ان يدعى ان في بول لادمي معنى يربطه بالنسبة الى النجاسة على نجاسته بول الكلب وغيره من النجاسات فال تخصيص بول لادمي ظاهر به وانما من يرى ان الماء لا نجس الا بالتغير قليلا

كان او كثر الحمله على ذلك رجحان الدليل الذال على طهوريه الماء الذي
 لم يتغير وتمسك فيه بالعمومات ولزم من العمل بها حمل هذا النهي على
 الكراهه فيما لم يتغير ومن اراد تخصيص تلك العمومات بمفهوم حديث
 القلتين المقتضى لتنجيس ما دونها وان لم يتغير فقد لزم القول بالمفهوم
 وبانه يخصص العموم وهذا احدى القواعد التي قد مرها وسياي ذكرها
 عن قريب ان شاء الله تعالى وهذا المذهب يلزم عليه نهي حمل النهي على
 الحجاز وهذا لكراهه اذ هو حقيقه في التحريم على المختار في الاصول ثم
 ان اخذ منه نجاسه المتغير من الماء لزمه حمل اللفظ على محتين مختلفين
 حقيقته ومجازه وكذلك من حمل النهي على التحريم وحض منه القلتين في
 نادا اذا اخذ منه كراهه استعمل الماء الزاكر اذا وقعت فيه النجاسه
 ان لم يتغير على ناهي الحكم عند الشافعيه لزمه ان يحمل اللفظ الواحد
 على حقيقته ومجازه وهما هنا تحت ينبغي ان ينظر فيه ويتبين له وهو من
 احراز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه امكنه ان يستدل
 بالحديث في المحلين معا اعني محل التحريم ومحل الكراهه بلفظ الحديث
 ومن منع ذلك فلان كان يقول في الحرمة في الماء قليلا كان او كثيرا حمل
 اللفظ على حقيقته في التحريم ولم يحج الى حمله على الكراهه لانه يخرج
 عنه الماء المستعمل فانه لا يحرم الا غتسال منه ولا بد من التخصيص
 لان لم لقوله فاذا تعارض مع من يلزم حمل اللفظ على حقيقته ومجازه
 كان ذلك مجازا لان اللفظ لم يوضع لهما فتقول التخصيص خير من المجاز
 ويعدان احرى لنا في المجاز خير من النافي للتخصيص **الثالث** انك
 الظاهرية هاهنا وجه سهام الملامه اليهم وافاض سبيل اذرا علمهم
 حتى اخرجهم بعض الناس من اهلية الاختلاف واعتبار الاختلاف في
 الاجماع قال ابن حزم منهم ان كل ما راكروا اكثر من ايرك العظام

منه ان كان
 في الماء الزاكر

وعبرها بالفيه انسان فانه لا يحمل لذلك البالي خاصه الوضوء منه
 ولا الغسل وان لم يجد غير وفرصه التيم وحايير لغيره الوضوء منه والغسل
 وهو ظاهر مطهر لغيرا الذي بال فيه ولو نغوط فيه او بال خارجا منه فتال
 البول الى الماء الدائم او بال في اناءه وصب فيه الماء لم يتغير له صفه
 فالوضوء منه والغسل جائد لذلك المستغوط فيه والذي يقال بوله فيه
 ولغيره ومن شنع على ابن حزم في ذلك الحافظ ابو بكر بن مقور فقال بعد
 حكاية كلامه فتامل رحمك الله تعالى ما جمع هذا القول من الكسحف وجوي
 من لشاعره ثم يزعم ان الذي شرعه الله وبعث به رسوله صلى الله عليه وسلم
 قال واعلم انكم الله تعالى ان هذا الاصل لذيم مربوط الى ما اقول
 ومخصوص على ما مثل ان البالي على الماء الكثير ولو نقطه واحده او جزا
 من نقطه فحرام عليه الوضوء منه وان نغوط فيه جملا او جمع بوله في اناسطر
 ثم صبه فيه فلم يغير له صفه جازله الوضوء منه فاذا زله الوضوء منه بعد حمل
 تحايط اثر له به اوحيي بين بول صبه فيه وخرمه عليه لنقطه من بول
 بالها فيه حل الله تعالى عن قوله وكرم دينه عن افكه والسناعه كلها راحه
 الى ما قد رناه من قوة القياس في معنى الاصل فانه ظهر للعقول ظهورا قويا
 لا يرتاب فيه بحيث يدعي فيه القطع ان النهي عن استعمال ما وقع فيه البول
 انما هو لاجل ما يقتضيه صفته من الاستتذار ومتى وخذ هذا المعنى ناي
 طريق كان وجب ان يكون الحكم **الرابع** قوله صلى الله عليه وسلم
 في الماء الما لا تقييد بالحكم بالصفه من يقول فيه مفهوم الخالفه افتضى مجازا
 اما الجازي في هذا الحكم لما راكروا ويندرج تحت هذا سبيل كثير فرعها
 القضاة يذكرون بعضنا بعد تقديم مقدمه على الشروع في ثمنها **الخامس** المفهوم
 هل لم عموم ام لا يختلف فيه ونص الغزالي فيه انه قال من يقول بالمفهوم
 فقد يظن المفهوم عمومًا ويمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ تشابه دلالة

نهي عن
 شئ

الكل

بالإضافة إلى استحيات والتسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ عام
 لكل مستكوت فإذا قال في ستامية الغم زكاه فنفى الزكاه عن المغلوفه ليس بلفظ
 حتى يتم لا باللفظ المنطوق به حتى يتمسك بمعومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ
 لا للمعاني والافعال ورد ذلك صاحب المحصول بان معناه ان كنت لا
 تطلق عليه لفظ العام فلك ذلك وان كنت تعني به انه لا يقتضي انتفا الحكم
 في جملة صور انتفا الصفة وذلك من تناريع كون المفهوم حجة ومتى جعلناه
 حجة لزم انتفا الحكم في جملة صور انتفا الصفة والام يكن للتخصيص فائدة ههنا
 عبارة بعض مختصري المحصول ولقليل ان يقول ان الحال في هذا متقسمه فحيث
 محل النطق اثباتا جازيا فالحكم مستف في جملة صور المخالفه وحيث يكون محل
 النطق نفيا لم يلزم ان ثبت الحكم في جملة صور المخالفه لانه اذا كان النطق
 اثباتا لزم نفى الحكم اذا انتفى عن كل او اذا المخالف لانه انما يدل على تناول
 الحكم اعني البقي لكل فرد من افراد المخالف او لا فان دل فهذا لمزاد وان لم
 يدل فهو ذال حينئذ على نفى الحكم عن سمي المخالف فيلزم انتفا وعن
 الوجوب ستامية الغم فان محل النطق اثبات فيقتضي نفى وجوب الزكاه
 عن المغلوفه فان كانت بصفة العموم فذاك والا فهو سلب عن سمي المغلوفه
 فيلزم انتفا الوجوب عن كل او اذا المغلوفه لما بيناه واما ان كان محل النطق
 نفيا او ما في معناه كما في هذا الحديث الذي نحن بصدده وهو قوله عليه
 السلام لا يبول احدكم في الماء الا اذا لم يترقبتهل منه فانه يقتضي انتفا الحكم
 وهو البقي عن المخالف فيكون الثابت للمخالف اثباتا فان مطلق الحكم في
 السوم ليس يلزم منه العزم فان العموم له صيغ مخصوصه لا كل صيغه فاذا
 كان بعض الالفاظ بها لا تدل على العموم اذا كانت في طرف
 الاثبات فما صنك بما لا لفظ قيمه اصلا ومن ادعى ان مقتضى المفهوم
 يدل على العموم في مثل هذا فلا بد له من دليل وقول القائلين

اللفظ لا يقتضي انتفا الحكم في جملة صور انتفا الصفة

ومتى جعلناه حجة لزم ايضا انتفا الحكم في جملة صور انتفا الصفة والام
 يكن للتخصيص فائدة ممنوع لانا اذا علقنا الحكم بالمسمى المطلق كانت فائدة
 وفي مثل هذا توجبه كلام الغزالي هذه مسأله عرضتها عليك لتتفر
 فيها ثم بعد ذلك نقول قد يأخذ عموم الاحكام في ايراد المخالف من امر
 خارج عن دلالة المفهوم مثل ان يكون الاجماع قائما على عدم افتراق الحكم
 او يكون الحكم في المخالف ثابتا لمعنى مفهوم لا تحتص ذلك المعنى بعض افراد
 دون بعض وسيتأتى بالتنبيه عليه ان شاء الله تعالى او توجبه اخر
 والرجوع بعد هذا الموضع الى التقريع على العموم في المخالف **السادس** في
 قاعده تخصيص المفهوم للعموم فقد ذكرنا وجه الحاجة اليها فيما سر
 وتكلم عليها الان لكش ما دعوا الحاجة اليه فيها وقد تردد كلام المتأخرين
 من الاصوليين في هذا فقال بعضهم لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم
 والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم وسواء كان من قبيل مفهوم
 الموافقة او من قبيل مفهوم المخالفه وقال غيره اذا كان المفهوم حجة
 فالاشبه انه لا يجوز تخصيص العام به لان المفهوم اصغر دلاله من
 المنطوق وكان التخصيص به تقدما للاصغف على الاقوي فانه غير
 جائز وبقي على هذا ان العمل بالعموم فيه ابطال العمل بالمفهوم مطلقا
 ولا لذلك بل العكس ولا يخفى ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولي من
 العمل بظاهر احدهما وابطال اصل الاخر وقد ثبت في بعض كلام
 المتأخرين ما يقتضي تقديم العموم فانه لما اراذ الجواب عن التمسك بقوله
 عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وترتها طهورا غا رضه بالحديث
 الاخر وهو قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ورحم هذا
 بانه منطوق وذا المفهوم **السابع** مقتضى المفهوم الفرق بين
 التاكيد والحجاري وقال الحنفية كما انطوى عليه الكلام الماضي حكيمه

عنهم **الثامنة** فرق الشافعية والحنبلية بين الزاكد والجاري من وجه آخر وحكما بان الجاري متفاضل الاجزا لا يتعدى حكم جرته الى ما فوقها ولا الى ما تحتها فان كل واحد من الجزأت طالبه لما بينهما هاربه عما خلفها خلافا للزاكد فانه مترادف ولا شك ان الاتصال في الما الجاري موجودا حشا ولهم ان يكتفي في الحكم الشرعي بمجرد هذا المعنى اعني الترادف والتفاضل بالتفسير المذكور فان الشارع لو حكم بتعليق الخامسة الى جميع الجزأت صح واذا كان كذلك فلا بد لدعي هذا الحكم من دليل شرعي يقتضي عدم اعتبار الاتصال المحسوس بالنسبة الى حكم الخامسة والذي استشهد به على هذا انه لو قلب الما من انا الى الخامسة فان الما الذي في الانا والذي هو قتي لطريق طاهر وعبر عن هذا بقصم في بعض مسائل الجاري فقال استشهدا انما اجعوا عليه من ان يرتقا لوصف من يراه على نجاسته كان الما الخارج من الزاكد طاهرا ما لم يلاق النجاسته وان كان جاريا اليها فكذلك كل ما جرى الى نجاسته وهذا الاستشهاد انما يتم فيما اذا كان الما الذي لاقى النجاسته او لا لم يحصل به طهارة المحل ثم قد يلى ان يقال ان ذلك للضرورة فاننا لو قلنا لا يطهر الثوب مثلا الا بان يغسل في ما كثيرا ويصب عليه ما يكفي في ازاله حكم النجاسته دفعه لشق ذلك وضاق **التاسعة** هذا الترادف في الزاكد والتفاضل في الجاري بان يقتضي التطهير وتارة يقتضي التجنيس اما اقتضا الزاكد للتطهير ففي الما الكثير الزاكد الذي وقعت فيه نجاسته لم تغيره فان تراه يقتضي تعاضده وتقوى بعضه ببعض وذلك مناسبا لدفع حكم النجاسته عنه واما اقتضاو للتجنيس فمنه ما اذا ما تغير بعض الزاكد بالنجاسته فان تراه يقتضي ايجاده وذلك بناء على الحكم بنجاسته جميعه وقد قيل به ذكره الشيخ انما يحق في المذهب واما اقتضا التفاضل للتطهير ففي ما فرق النجاسته وفي

ما تحتها مما يصل الى النجاسته ولا وصلت هي اليه واما اقتضاو للتجنيس ففيما اذا كانت النجاسته جامدة والمما جرى عليها وينفصل عنها فاما لمنفصل نجس اذا كان قليلا لا على ما سئذكره انه هو المذهب ولو امتد فاستخ على المختار عند الشافعية ما لم يجتمع في مكان مترادا فيكون طهورا حينئذ **العاشر** مراتب المناسبه تختلف في القدر والضعف وهذه المناسبه في بعض الصور من ضعيفها والاعتداد على طواهر النصوص اقوى وقد تعارضت حيث يقتضي الترادف التطهير والتفاضل التجنيس بان جريان الما المذبح في نحو النجاسته وذهاب اثرها من تعاضدا لزاكد فينظر عند وقوع التعارض بين النص وبين ما يناسب هذا المعنى ايها اولى بالعمل ويتبع **الحادية عشر** اذا فرغنا على ان المفهوم عموم مطلقا اقتضى ذلك اناحه التوضو بما الجاري بعد وقوع النجاسته فيه وجريان الما صفة محسوسة وهي حركته المقابلة لسكونه فيقتضي ذلك ان يباح البوضو من كل ما موصوف بالجريان والحركة من حيث العموم في المفهوم فمن اخرج شيئا من ذلك احتاج الى دليل **الثانية عشر** للشافعية رحمه الله تعالى قول قديم ان الما الجاري لا يتنجس الا بالمقبر واخوان بعض تباعه والمذهب انه عليه الحمور والفرق بين القليل والكثير كما في الزاكد وان القليل نجس بمجرد الملاقاه وهذا الحديث يستدل به للمذهب الاول بعد القول بالعموم للمفهوم لتساوله حينئذ هذه الصور المذكورة اعني القليل الجاري وحديث القليلين يقتضي الفرق بين القليل والكثير ودلالته على نجاسته القليل بطريق المفهوم ودلاله هذا الحديث الذي نحن في شرحه على جواز استعمال الجاري قليلا او كثيرا بطريق المفهوم ايضا والتعارض اذا بين مفهومين فاذا قال احدا الخصم هذا العموم في الما الجاري بخصوصه الما الزاكد لهذا الحديث والسبب في ذلك ان كل واحد من المفهومين اذا قلنا بالعموم عام من وجه خاص من وجه فان مفهوم حديث القليلين عام بالنسبة الى الجاري والزاكد خاص في المقابلة

وهذا الحديث عام في المقدار وخاص في الجاري وكل واحدنا لشبهة
 الى الخبر عام من وجه خاص من وجه وما كان كذلك فلا بد فيه من
 الترجيح فيمكن من ترجيح هذا الحديث ان يقول هو اصح من حديث
 القلتين للاتفاق على صحته وسلامته من الاضطراب الذي في حديث
 القلتين ولان صاحبي التصحیح اخرجاه عن حديث القلتين ويملك خصمه
 ان يقول عموم مفهوم هذا الحديث وقع الاجماع على تخصيصه لان عموم
 مفهومه يقتضي جواز الوضوء بكل ما جاز وقعت فيه نجاسته وذلك مخصوص
 بالتغير بالنجاسة اجماعا اما عزم حديث القلتين فلم يقع الاجماع على تخصيصه
 لان مفهومه ان ادون القلتين اذا وقعت فيه نجاسته نجس وهذا المفهوم
 قد قال به عامة الشافعي رضي الله عنه وقضى نجاسته كل فرد من افراد الما
 القاصر عن القلتين اذا وقعت فيه نجاسته والعموم الذي ينطبق بطرق
 الية التخصيص بالاجماع اصغور من العموم الذي لم ينطبق الية التخصيص
 بالاجماع فوجب ترجيح الاخرى عليه ويمكن ترجيح الاول بوجه اخر وهو عقد
 العمومات الدالة على طهر رتبة الما مطلقا وما جازي لاحاديث ان الما
 لا نجس **الثالث عشر** هذا الترجيح الذي ذكرناه من جانب المذهب
 الثاني اعني القول بان الجاري القليل نجس بالتغير وهو ان عموم مفهوم
 هذا الحديث مخصوص بالاجماع وعموم مفهوم حديث القلتين ليس
 مخصوصا بالاجماع اما الثاني في المفهومين والاشياء في المنطوقين فان
 كل واحد منهما مخصوص بالاجماع بيانه ان منطوق هذا الحديث يقتضي
 النجس من القليل في الما الدائم بقا البول فيه وذلك مخصوص بالاجماع على
 ان النجس لا يثبت فيه هذا الحكم ومنطوق حديث القلتين يقتضي ان
 ما لم ينجس لا يملك الجنب وذلك مخصوص بالاجماع على ان المتغير منه نجس
الرابع عشر اذا كان بعض الما جازيا وبعضه راكدا فقد امكن

كل واحد منهما حكمه وهو منصوص عليه عند اصحاب الشافعي رحمه الله
 تعالى وهذا جار على اتباع الحقيقة في كل واحد منهما **الخامسة عشر**
 فاذا حكم للجاري الذي له الحركة حكما راكدا لسنا ان كان ذلك على خلاف
 الاصل فحتاج الى دليل فالما اذا كان يجري في مستنق من الارض او كان
 يجري لما فيه ارتفاع فالما تيزاد ولله قد يجري مع ذلك جريا منبسطا
 وقد اختلف الشافعية في ان حكمه حكم الراكد او لا وذكر انهم الحريين ان يظهروا
 المذهب ان حكمه اذا كان كذلك حكما لما الراكد قال ومن اصحابنا
 من اجراه مجرى الما الجاري وقال لا اعده من المذهب قلت ولا شك ان
 صفة الحركة والجران ثابتة له ولا يمنع البطون انطلاق اسم الجاري عليه
 فيندرج تحت اسم الجاري ومن ذهب الى خلاف ذلك كانه نظر الى المعنى
 الذي يستلطفه من التراد **السادسة عشر** ذكر صاحب المنهاية
 انه لو كان يتولب الما من طرف النهر وسيندير قال فهو في حكم الراكد
 عندي لان الاستفادان في معنى التراد والتدافع يزيد على الركود وهذا
 كالمسئلة قبلها او فوقها في المرتبة وهذا اوجبه له ما قال من اعتبار معنى
 التراد وهو عدول عن اندراج تحت الجاري الذي تحت ثبوتها وله المفهوم
 لاجل المعنى المذكور وانما جعلت هذه المسئلة في المرتبة فوق الاولى لان
 المعنى الذي يعتبره من التراد فيها اقوى **السابعة عشر** اذا كانت نجاسته
 في ماء راكد قليل في عمق الما وما ضعيف يجري فوق ذلك الما الراكد
 فالما الراكد نجس ونجاسته الجاري تلتقي في جريها نجاسته واقعه وهو
 الما الراكد فقد يقتضي ذلك نجاسته الما الجاري لصغيف ولو كانت نجاسته
 طافية على الما الجاري يستند على استئناس جريه وله عمق اعني الما الجاري
 لم ينجس الراكد بذلك فانه يقتضي ذلك تعدي حكم نجاسته الراكد الى الجاري
 لا تعدي حكم الجاري الى الراكد وهذا ما هو من ذلك النوع الذي ليس فيه

اعتبار منتهى الجريان والركود بسبب ما اعتنى به من المعنى **الثامنه**
عشر ما هو في معنى المنصوص عليه قطعا بلحق به في الحكمه
ولذلك ينبغي ان يذكر في قواعد الحديث والكلام عليه والاعذار في معنى
البول قطعا فاذ اثبت هذا فنقول للشافعي قول جديده انه يجب لتباعد
عن الخباثه الجائده مقدار قلتيين والقديم على خلافه وهو المرحح عند
اصحابه على خلاف المعتاد وقد علم بان نادون لقلتيين مما يحا ورا الحكاه
لو كان وحده لكان نجسا وكذلك اذا كان معه غيره واثر الكثر دفع
النجاسه عما ورا ذلك القدر وهذا التعديل يقتضي ان نادون
القلتيين في الاعتبار عما اتصل به وجعله كالمفرد فان صح ذلك فله
ان يستدل بهذا الحديث لانه ما هو اغتسل منه بعد ما هو في معنى
البول فيه وهو نادون لقلتيين مما يحا ورا النجاسه الا انه يرد ذلك
بان الجميع ما واحد محكوم له بالكثرة **السايعه عشر** اذا كان الفصل
الما الجاري عن النجاسه وكانت كل جريه دون لقلتيين فالصحيح من
الذهب عند الشافعيه انما تحت النجاسه بما مر عليها نجس وحكي عن القدم
قول انه لا يصير نجسا وعلل بانه ما وقدر د على نجاسه فصارا كما
الذي يصب على النجاسه واجيب عن هذا بانه كما ان ما لوصب الما
على النجاسه لان الحاحه داعيه اليه فانه لا يتصور الغسل بالصب
الا كذلك والذي يقتضيه مفهوم الحديث الذي نحن في شرحه
الطهاره وانما يفيد عنه بدليل من خارج وهو مقتضى تنجيس الما
القليل اذا اجتمع مع النجاسه وقد قدمنا البحث فيه **العشرون**
اذ حكم بنجاسه هذا المنفصل عن النجاسه فاغترق انسان من
مكان يكون الما الذي بينه وبين محل النجاسه قلتيين ففيه خلاف
وجمين عند الشافعيه والصحيح عندهم انه لا يجوز ذلك ولو امتد

فراشح حتى جمع في موضع واحد متراد قدر القلتيين وفيه وجه انه
يجوز ذلك وهذا الوجه مندرج تحت عموم المفهوم في هذا الحديث
من زياده امكان اذ راحه تحت حديث قلتيين وانما اوجب هذا عند
ما ذكر من المعنى وهو تفاضل جسيات الما وان كان كل جريه منفرد
في الحكم فلم يوجد ما هنا الاجريان الما النجس من محل الى محل
والجريان لا يوجب الطهاره **الحادي عشر والعشرون** قالوا الانها ر
الكثير وهي التي يمكن لتباعد فها من جواب النجاسه بقدر القلتيين
يجتنب فيها حريم النجاسه وقصر الحريم بما يتغير شكل بسبب النجاسه
بتحريك اياها وانعطافه عليها والتفافه بها وفيه وجه انه لا يجتنب كغيره
ويمكن توجيه هذا الوجه بان صفة الجريان ثابته له فيندرج تحت مفهوم
الحديث والذي علل به احتياجه انه في العايفه والاستفاد كما لا يتغير
بالنجاسه **الثاني والعشرون** قد ذكرنا ان ما هو في معنى الاصل
قطعا او قريب من الاصل فهو كالمصوص عليه فليفرض النجاسه
راسته في محل الما الجاري وقراءه وليس يترتبها الطبقة العليا من
الما وانما يترتبها السفلى قال بعض اكارا الشافعيه فالما ظاهر
ما لم يثبته الميا فاذا اتهم الميا كانت الطبقة السفلى من الما نجسه و
لم يروها على النجاسه وانما اختلف في نجاسه الطبقة العليا على وجهين
احدهما انها ظاهر لا يترتب عليها النجاسه ولا لاقتها كما الما المتقدم
علميا والوجه الثاني انما نجسه ايضا لان جريه الما انما ينجس من
اختلاطه بما تقدم وما تاحز وانما ما علامته وما شغل من طبقاته فهو
بالا كراشه والرا كراشه لا يميز حلم اعلاه واسفله في الطهاره والنجاسه
ولا شك ان الحكم بنجاسه ما مر عليها من الطبقة السفلى خلاف مفهوم
الحديث وانما يجز ان خض بدليل من خارج وانما تنجس العليا لاجل

ما ذكر من المعنى الأول وكونه اشبه بالاكديفد يمنع لما فيه من الحكم
التقديري المخالف للحقيقة في نفس الامر ويرى المانع ان تقدر
ظاهر النص على هذا المعنى **ولي المالك والعشرون** اذا كان لما
يتراجع من موضع النجاسة الى ما فوقها في حكم ما فوقها الى موضع النزاع
كحكم ما تحتها كما ذكره بعض تصنيفي لشافعية والعلية فيه ما ذكر من
المعنى والعموم من المفهوم يتناولونه وقد ذكر القائلون بما حكينا من الفرق
بين الجاري والراكذ سبب التفاضل والترادف وما يتعدده فلنقتصر
على ما ذكرناه ونذكر قاعده تذكر فيها ما من من المسائل المبنية على هذا
الفرق وتعتبر بها ايضا غير ذلك لما لا يحصى **الرابعة والعشرون**
العموم تفاوت درجاته في القوة والصفة بالنسبة الى احوال افراد وقد
يكون لبعض الافراد دليل راجح بالنسبة الى ذلك الفرد على تناول
العموم له فيرجح لمن العموم قد يتصد به الحكم على الشئ من غير تعرض للمانع
عند الاطلاق وهذا يستعمل في كثير من تصرفات الفقهاء اذا استدلنا عن
النكاح قلنا هو مستحب فهذا نظر للنكاح من حيث هو نكاح من غير
اعتبار مانع وقد يعرض ما يوجب في بعض الصور وما يجرمه في بعضها
وكذلك لو استدلنا عن الصيد قلنا هو مباح وقد يعرض له ما يجرمه وما يصفى
العموم ان يظهر المقصود من الكلام وانما وقع فيه النزاع خارج عن ذلك
المقصود وهذا قد اختلف فيه الاصوليون فهذه المسائل ذكرناها
وذكرنا ان عموم المفهوم يتناولها وانما خولف العموم فيها او في كثير من
من صورها للمعنى المذكور من الترادف والتفاضل واقامه مانع يمنع
من العمل بالعموم فلو قوي هذا المعنى المذكور وظهر ان الشرع ادار
عليه الحكم كان اقوى من التمسك بالعموم في كثير من هذه الصور
والكن لان في قوته فليجمل ذلك محط النظر والله اعلم

قد قدمنا ما يشنع به على الظاهرية في مثله مفردة وابن حزم منهم محمد
وتشدد وتبطلد وكان من حقه ان تبطلد واورد على مخالفه اشياء قد
ان يتاوى بينه وبينهم فقال في اشكالاته وهل فرقنا بين البائيل
وعبر البائيل الا كفرهم معنابين لما الرأيا المذكور في الحديث وغير
الراكذ الذي لم يذكر فنقول سبب الشناعة التفرقة في قيام الدليل
على التناهي لنا شئ من مقدمتين لا يتكلف فيها ناظر منصف لم يتقدمه
ما يميل الى احدا الطرفين ولم يحرفه حتى تكون في ميزان نظر عين
احدي لمقدمتين قطعية والتأني مقاربه لذلك اما المقاربه فهي
علمنا بان المانع من القتل والوضوء ما كان سبب وقوع النجاسة ولاجل تحريمها
فيما تقر به الى الله تعالى واما القطعية فستأواه حال البائيل خارج اما
اذا جرى البول ليه وحال البول فيه بالنسبة الى معنى التزهر عن
النجاسة في الصلاة وان ذلك ليس بالاستحتمار وما وطلب ابعادها
عن هذا القربة لهذا المعنى ومن زعم انه لا فرق في احتساب المانع ان يرد
الشرع باحتسابه اذا وقع فيه البول او باحتسابه اذا وقع فيه المسك والاعتبار
لو ورد في معنى الاستحتمار وعدمه فليس له نظر صائب وان سماع مثل هذا
من المصايب فان ذكرت لحكم ما يشبه هذا النظر فقد ادركت من
مقابلة التشنيع بالتشنيع الوطر والافتك شكاه ظاهر عند عاقلها
ونحن لانكر الفرق عند وجود المعنى الذي يوجب الفرق ولا عند
احتمام المعنى ووجوب المصير الى التقيدها بما انكرناه عند ظهور
المعنى ظهورا قويا حلييا واقتضا ذلك المعنى التثنية فانكار الفرق من
فاهنا حاد وما ذكرته من الفرق بين الراكذ والجاري ليس كذلك وايضا
فالتفرقة من طريق التفرقة المفهوم والمفهوم متوافقه ومفهوم مخالف
ومفهوم الموافقة فليتضح حال المستكف عنه على حال المنطوق به لا

مساواته ان ساواه ويعرف ذلك بالرجوع الى اهل اللسان والعرف
كما في قوله ولا تقل لهما اف والحكم ثابت فيهما اعني في المنكوت عنه
والمنطوق به لاجل العلم بالتساوي او الاولوية وقد فرق بينهما مع
وجوب التساوي واما مفهوم الحالفه فحق فرقانه ولا ينهي الحرفيه الى
شي من التشيع لكن مسئله نظريه متقاربه الدلائل خلاف ما فعلته قال
والا فليقولوا لنا الذي اوجب الفرق بين المالك والراكد وعبرنا لراكد ولهم
بوجب الفرق بين البالي وغير البالي الا ان ما ذكر في الحديث لا يتعدى
حكمه الى ما لم يذكر فيه بغير نص قلنا الفرق بينهما ما اشرنا اليه من
قوة المعنى المذكور واجبا للمساواه وقطعا ولا كذلك في الراكد والخاري فانه
لم يوجد القوة التي في المعنى ثم فاهنا لان المساواه في المعنى الذي ظهر
ثم قطعيه وقد تهرع بذكر معنى يقتضي الفرق من جهة المناسته الا
انا في هذا المقام نكتفي بعدم الالتحاق في الفرق لقصور هذه الصور عن
تلك وقوله الا ان ما ذكر في الحديث الى اخره يحصر في سبب التفرقه بين
الخاري والراكد وهو ممنوع اعني اخصارا لما اخذوا في ذكره قال
وكثيرهم في الغاصب للمأجور عليه شركه واستتم له وهو جلال لعبره
الغاصب له قلنا هذا ركيز جدا لان ما ثبت لعله يتبع اضافة الحكم
اليها وجب ان ثبت عند وجودها وينبغي عند انتفاءها وهذا لعله
في مسئله الغصب مقتضيه للتفريق بين الغاصب وغيره لانهما ليسا
الا العدوان وتحريم مال الغير وغير الغاصب لاعدوان منه قال
وهل البالي وغير البالي الا كالزاني وغير الزاني والشارق وغير
الشارق والشارع وغير الشارع والمصلي وغير المصلي لكل ذي
اسم منها حكم وهل الشفعة والخطا الظاهر الا ان يرد نص في البالي
فيجعل ذلك الحكم على غير البالي وهل هذا الاكسن حمل حكم الشارق

على غير الشارق وحكم الزاني على غير الزاني وحكم المصلي على غير
المصلي وهكذا في جميع الشرع فيعود بانه من هذا قلنا جميع ما ذكرت
من التفرقه في هذه الصور ليس للاعماى كما تزعم ولا لاقتضار على الاستمر
في هذه الصور لان الحكم لا يتعلق فيها بالاسم بل بالعلك التي اوجبت تلك
الاحكام وعلم انما استبانها والعقوبات المرتبه على ارتكاب الجنايات المحرمه
شرعا تقتضي الفرق بين من جنى بارتكاب المعصيه وبين من لم يجن هذا ان
اراد به وجوب التسويه في خصوص الاحكام وهذان سياوي بين الشارق
وعينه في خصوص العقوبه وهي القطع في الرقه والزاني البكر والرجم في
زنا المحصن الى اخره فان زاد وجوب التسويه بما هو اعم من خصوص العقوبه
فنقول حينئذ لا يحلوا اما ان يظهر معنى يقتضي تخصيص الحكم المعنى
بالصوره المخصوصه او لا فان ظهر معنى يقتضي تخصيص الحكم فقد ظهر ما
يوجب الفرق ونحن نتكلم معك فيما ظهر فيه ما يوجب الجمع وان لم يظهر معنى
يقتضي التخصيص ولا يحلوا اما يظهر معنى يجوز ان يستند اليه الحكم او لا
فان ظهر معنى يجوز ان يستند اليه الحكم الحقنا بحث يجوز الالتحاق وان
لم يظهر وجب ان يقتصر على المنصوص ويجعله تعبدا فان شرطه للتقديم
فهم المعنى وكذلك الفرق بين المصلي وغير المصلي ان اراد به الفرق في الاحكام
واستحقاق الثواب شرعا فعليه قيام الفارق بين المصلي وغيره وهو وجود
الخله فيه واشتافا وما عن غيره لا مجرد الاسم كما يقول قال ولو
انصفوا انفسهم لانكر المالكين والشافعيون على انفسهم تفرق بين من
الذكر بها طر الكف فيتقضى الوضوء وبين من سبه بظاهرا الكف فلا يتقضى
الوضوء قلنا سبب التفرق انه ذكر ان الافضا لا يكون الا بباطن الكف
وذلك قضا على اللغة واخبار عنها بان هذا هو الوضع فان صح فالاستفاض
بباطن الكف على هذا التقدير بان نص وعدم الاستفاض بظاهرا الكف

لعدم ظهور المعنى المعقول في اشتقاق الوضوء من الذكر في الجملة وما قيل فيه من المعنى المناسب للدين والقوى ولا ينتهي في ذرجه الظن إلى ما يقاوم القطع بخلاف ما نحن فيه وإن لم يصرح ما ذكر من الأفضا لا يكون إلا بباطن الكف والخطاها هنا مبني على فتاوى الأصل لا على وجوب المساواة بين باطن الكف وظاهرها الذي استحاول تقريره قال — ولا نكر لما للكون على انفسهم تفريق بين حكم الشريعة وحكم الدين في النكاح وما فرق الله تعالى بين فرجهما في التحليل والتحریم والصداق والحد قلنا انما فرقوا بين الدين والشريعة بمعنى زوايا العلة في اشتراط الولي لا قرب وتقريره ان لنا مظنة الاتحاد والميل إلى الشهوات وتقدم اهل الغنى على اهل الدين وذلك قد جرى إلى الحاق اثار الشدائد بالاوليا لا سيما في طباع العرب فافتضح هذا المعنى عندهم ان يكون غلة التفريق الامر إلى الاوليا دفعا لضرر اثار غنم والمفاسد الناشئة عن تعويض امر النكاح إلى الزنا وهذا المعنى ممدوم في الدين التي لا غار في تزويجها من احد إلى آخر فلا تنافي لشريعة فافتضح الحال التفرقة فاذا امتنع تزويجها نفسها مباشرة وزوجها غيرهما من كان لم يحصل معتد الاضمار بالحاق اثار فلا تخلوا حينئذ انما ان يكون هذا المعنى معتبرا أولا فان كان معتبرا فالفرق ظاهر وان لم يكن معتبرا فالخطا في الحكم لا حل الخطا في النظر في العلة لا لاجل التفریق وخطا في التفریق مع مقتضى الجمع قطعا او قسما منه قال — ولا نكر لما للكون والشافعيون تفريقهم بين حكم التزويج والدين في الزنا قلنا في الزنا والقيام بالدلائل الشرعية على تحريم بيع الرطب بالنابلس فان ظهر معنى يقتضي التخصيص او مجوزا اعتباره شرعا في غلة الحكم فلا انكار في التخصيص وان لم يظهر وجبا لاقتصار على بوضع لفظ ان شرط الاتحاد وهو فهم المعنى قال النص

وهو لا لما للكون يفرقون معنيتين ما ادخل الكلب فيه لسانه وبين ما ادخل فيه دينه المبني على ما قلنا حملهم عليه انهم زوايا اناجحة الاضطراد به وملاستته فالك ما يصير دليل الطهارة ولم يظهر ما لك رحمه الله تعالى في مثل الانا استبقا بعد طهارته فقضى بالتعبد ولا قياس مع التعبد وهذه امور نظرية لا تنتهي إلى ما ارتكبهتموه من الفرق فان صحت فالفرق صحيح والا فلا خطا من جهة الفرق ولا من جهة اتباع الانتم في غير صورة الفرق قال — ويفرقون بين بول البقرة وبين بول الفرس ولا نص في ذلك قلنا فرقوا لان الاول تابع المحرم واقاموا دليلا على طهاره بول ما يؤكل لحمه والبقرة ما كوله اللحم وكان بولها طاهرا عندهم والحمل مكروهه اللحم وكان بولها منكروها واوجبنا على حسب ما اختلفوا فيه والكلام في جميع هذه المقدمات اجتهادي لا ينتهي إلى الخطا فيه إلى ما انتهيت إليه فلا سيما وبه قال — بل استع من ذلك تفريق بين حرأ لدرجته المخلاة وحرأ ما اذا كانت مقصورة وبين بول الشاة اذا شرب ما حبا وبولها اذا شرب ما طاهرا قلنا فرقوا لان الاول والارواث فصله المأكول والمشروب بعينها لمرات من غيرها ولا انتقلت إلى صلاح فاذا كانت نجسة قبل استعمال الحيوان لما ثبتت على ما كانت عليه اذ لا موجب لانقلاهما طاهرا بعد نجاستها او لا وعدم انتقالها إلى صلاح بل قد انتقلت إلى صفة الاستعداد التي تؤكد الحكم بالنجاسة قال — وفرقوا بين لقول وبين نفسه فجعله في الزكوة مع الجلبان صفوا واحدا وجعلهما في البيوع صنفين قلنا فرقوا لاعتقادهم ان غلة الجمع في الزكوة غير الجمع في البيوع فان صح هذا الاعتقاد فالفرق صحيح والا فهو خطأ في نصب العلة في محل اجتهاد وليس كل خطأ في محل الاجتهاد في طريق الاستدعاء ولا ينتهي إلى ما ارتكبهتموه ولو انتهت لبعض المجتهدين إلى هذا

الحد لا التحق بكم في الساعه لكنه بعد ان ينتمى معكم الى هذا التشيع
قال وكل ذي عقل يدري ان الفرق بين البالي والمتعوط بنص
في اجزها دون الاخر اوضح من الفرق بين البول والبول اليوم وبين
القول ونفسه بعين نفس ولا دليل املا قلنا اما الامر في اليوم فلا مدخل
له في احكام الخائسة تفارقها اليوم بعدا كلما الخائسة فليس ذلك الايام
حتى يصلح التشيع بها وانما هو لاجل استعمال الخائسة وانتفا الغلة بالامر
ووجودها اليوم وادخال الايام في هذا ايام لانها الغلة التي ادير عليها
الحكم حتى تقوم الساعه وليس الامر كذلك وافتراق الاحكام بسبب
تغير علمها وزوالها كثيرا لا يحصى والشرعية لا تشيع فيها بان ينسب الحكم
الي الايام التي لا اعتبار بها للفرق بين البول والبول اليوم ووجودها اليوم
كالفرق بين حال العرج من وجرمة اليوم حدوث غلة التحريم وهو الطلاق
وبين تحريمها من وناجته اليوم لاجل وجود غلة الاباحه وهي النكاح وكل
وخل النقيع الرطب والتمز من وجرمة اليوم لظرف غلة التحريم وهي الحشكار
وهذا الذي ذكر من المعالطات شبيه بنصرفات الشعرا وقوله
بغير نص ولا دليل اصلا فاما كونه بغير نص فقد نسلمه متناجحه في بعض
الصور لا ان الحكم عند خصه لا يتوقف على النص فقط فان كان تشيع
عليه لكونه ثبت حكما بغير نص وانما لا يثبت الاحكام الا بالنصوص فهذا
كلام في اصل القياس وكونه دليلا فليشيعه على لانه شرعا وعربا وقربا
وبعدا في امصار الاستلام قال وهو لا الشافعيون فرقوا بين البول
في مخرجه من الاحليل فجعلوه يطهر بالحان وبين ذلك البول في نفسه
من ذلك الانسان نفسه اذ بلغ الحشفه فجعلوه لا يطهر الا بالما
قلنا فرقوا للدليل الدال على اجنبات الخائسة مع الدليل الدال على
الاكتنا بالجر في محل الاحليل مع قاعده وهي ان يوردا النص اذا التمثل

على وصف يمكن ان يكون معتبرا في الحكم لم يحجزا لانه لو العي لكان
قياسا مع امكان الفارق وهو غلط ولا شك ان البول في الاحليل متكرر
ابتلى المكلف بتكرره ولا يتاوه في هذا المعنى البول في غير الاحليل يمكن
ان يكون الشارح شامخ في ذلك لخل مع كون اصل تحريم استصحاب
الخائسة في العباد لاجل هذه المشقة المتكرره فلا يلحق غير محل النص
لاحتكاك اعتبارا لفارق الذي في محل النص قال — وفروا بين بول ارضي
وبين في الغسل والصب وهذا الذي نكرنا علينا هاهنا بعينه قلنا للفرق
ماخذ بعينهما احدهما ان اصل اجنبات الخائسة وجوب غسلها والنص
في النسخ ورد في البول فسقى في الغايط على مقتضى اصل فروا بين البول
والغايط لاقتضا الدليل وجوب الاحتراز عن الغايط وغسله وتغييره
هاهنا بين البول والغايط لا يتاوي هذا وثانها ان التحفيف في البول يمكن
ان يكون لما فيه من القصور في الاستقذار عن الغايط ويمكن ان يكون
الشارح اعتبار هذا المعنى والحقا عليه قياس مع امكان الفارق واما
الحاق الغايط بالبول فيما نحن فيه فهو عكس هذا فانه اذا نص على الخف
بالمسح والاعطاش اولى قطعاً كما في تحريم التافيق مع الصرب قال —
وهو لا الخفيفه فروا بين بول الشاة في البر فيفسد هاهنا وبين ذلك المقدار
نفسه من بولها بعينه في الثوب فلا يفسد وفروا بين بول البعير في البر
فيفسد ولو انه نقطة ولو وقعت بعثتان من بول ذلك الحبل في الماء في البر
لا يفسد اما وهذا نفس ما انكرنا علينا وفروا بين بول الغرس يكون في
الثوب منه اكثر من قدر الدرهم البعلى فيفسد الصلاة الا ان يكون ربع الثوب
الغرس نفسه يكون في الثوب لا يفسد الصلاة الا ان يكون ربع الثوب
عند ابي حنيفة او شبرا في شبر عند ابي يوسف فيفسد هاهنا حينئذ وفر
منهم يقول ما يوكّل لجه طاهر لجه ورجيعه نجس وهذا الذي انكرناه

عليها وفروا بين ما يملأ الفم من لئس وبين ما لا يملأ الفم منه وفروا
 بين البول في الحسد فلا يزيله الا الماء وفي البول في الثوب فيزيله
 غير الماء قال ولو تتبعنا سقاطهم لقام منها ديوان قلنا لستما نكر
 عليك وعلى احدين المجتدين ما كان عن اجتهاد فاحطافيه وانما نكر
 على من فرق بين المنصوص عليه وبين ما هو في معنى المنصوص عليه
 قطعا ونكر محمد ما بين من مقصود المنكهم وعلة الحكم قطعا او قريبا
 من القطع فان كان شي مما ذكرت من هذا اقليل فبعضه والا فلا مستأواه
 قال فان قالوا من قال بقولكم هذا في الفرق بين البالي والمتعوط
 في الماء الزاكد قبلكم قلنا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي لا
 يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وسكت عن المتعوط والمتختم
 والمتخط قلنا لم يفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين البالي والمتعوط
 في الحكم قطعا وبما فرق بينهما في الذكر والسكوت يتوقف على دليل
 خارج عن اللفظ فلا يجوز ان ينسب الي قول الرسول صلى الله عليه
 وسلم اعني التفرق في الحكم من التفرق بينهما واقل درجات ما
 ادعينا فيه القطع او قريبا منه ان يكون محتملا فكيف يحل مع الاختلال
 ان يحزم القول بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وان هذا من
 نسبك الناس الى الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ
 هو ما معني ورتبوا عليه الحكم قال ولكن احثروا من قال من ولد
 ادم يفرق بينهما قبلكم كالفرق بين بول الشاة في البير وبولها في الثوب
 وبين بولها في الحسد وبولها في الثياب وبين بول الشاة تشرط ما طأها
 وبولها اذا شربها غشا وبين ما في راس الحشفة وبينه فرق
 ذلك فهذا الذي لم يقله احد قط علمهم ولينهم اذ قالوه مبتدئين قالوا
 بوجه يفهم وتعيقل وكذلك سائر فرقهم المذكورة والحمد لله رب العالمين

وحن

وحن لا تنكروا القول بما حابة القرآن والستنه وان لم يعرف قائله شئ
 به وهم ينكرون ذلك ويفعلونه فاللوايم لهم لانه لهم لانا قلنا
 الواجب ان لا يقول لنا ظرما قال اهل الاجماع خلافه ودون هذا
 في الرتبة ما اشتهر به العمل بين الامه من غير نكير وان لم يتحقق
 قول كل واحد منهم به فمن خالف واستدع قول لا شئ عليه نه واما ان
 الواجب ان لا يقول الا قال بعضهم ان ظم عليه دليل من كتاب او
 ستنه ولم يكن من احدا لقين فهذا موضع نظر ومن لم يوجب ذلك فلا
 تشنيع عليه فيما يذهب اليه لانه حقيق ولا من جهم واما المنكاره
 ذلك مع فعله فنكر على من فعله منهم قبيح

الحديث الثالث

وروي محمد بن عجلان قال
 سمعت ابي يحدث عن ابي هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يبولن احدكم في الماء الزام ولا يغتسل فيه من الحباية اخرج ابو داود
اللامه عليه من وجن الاول ابر زكريا بن عجلان ليشين شيبه
 هذا اللفظ الى روايته فانه خالف في مدلوله لمدلول الحديث الذي قبله
 الذي قبله فاما بين في الفرق بين لئس عن الشين على الجمع وعن الجمع
 فالاول يفي عن الجمع وهذا يفي على الجمع ووقع لابن عجلان رواية اخرى
 على هذا المعنى من رواية ابن جريح عنه عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي
 هريره رضي الله عنه في كتاب الطهارة في شرح الاثار **الوحده الثاني**
 في التعريف بمن ذكر فيه اما بن عجلان فمدني يكنى ابا عبد الله روى عن
 غيره واحد من التابعين وغيرهم روى عنه الاطلا ملك بن ايشن وسفيان
 الثوري والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان وغيرهم قال احسن
 حنبل قال يحيى بن سعيد حدثنا محمد بن عجلان وكان ثقة وقال عبد الله
 بن احمد بن حنبل سالت ابي عن محمد بن عجلان وموسى بن عقبه انما العجلي

فقال جميعا ثقة ما اقر بها كان ابن عيينه يثنى على محمد بن عجلان وكذلك صالح
 بن احمد عن ابيه عن محمد بن عجلان ثقة وكذلك قال الحسن بن منصور عن
 يحيى بن معين وقال ابن ابي حاتم سالت ابي عن محمد بن عجلان فقال
 سمعت ابا زرعة يقول محمد بن عجلان من الثقات وذكر ابن ابي حاتم
 قال حدثنا ابي ساجي بن المعيرة قال زعم جبر قال ما زلت من المتقدمين
 من يشبه محمد بن عجلان كان مثل الياقوت الاحمر قال ابن ابي حاتم
 سمعت ابي يذكر عن شيخه عن ابن المبارك قال لم يكن بالمدينة احدا
 اشبه باهل العلم من ابن عجلان كثر اشبه بالياقوتة بين العلماء وقال
 البخاري في تاريخه حدثنا ابن ابي الزبير عن مالك انه ذكر محمد بن عجلان فذكر حريا
 قلت فخرج مسلم لمحمد بن عجلان في الصحيح واستشهد به البخاري في كتاب
 التوحيد وبعد هذا كله فقد روي ابن ابي خزيمة قال سمعت يحيى بن معين
 يقول كان يحيى بن سعيد لا يرضى بمحمد بن عجلان وقال يحيى القطان
 لا اعلم ابي سمعت ابن عجلان يقول كان سعيدا المقبري يحدث عن ابيه
 وعن ابي هريرة وعن رجل عن ابي هريرة فاحتلطت على فعلتها عن ابي
 هريرة وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين محمد بن عجلان ثقة
 اوثق من محمد بن عمرو بن علقمة فاستشكل في هذا احد كان داود بن
 قيس يجلس الي محمد بن عجلان يحفظ عنه ويقال انهما احتلطت علي
 محمد بن عجلان يعني في حديث سعيد المقبري قلت اما قوله كان
 يحيى بن سعيد لا يرضى بمحمد بن عجلان فليس هذا باللفظ المقتضى لما
 يوجب محي شقوط الرواية وقد يقال مثله بمن بكرة القائل منه
 شيئا لا يوجب تركه هذا مع تشديد الانام الحليل الي سعيد يحيى
 بن سعيد في الحال وقد ذكر ابن شاهين من رواية ابن عباس
 الدوري عن يحيى بن معين قال يحيى بن سعيد لو لم يروا لاعم كل من

ارضى اوله نحوه ما رويت الاعن حمته ومن رواه بن دار قال
 سمعت يحيى بن سعيد يقول وقلت له عن ثقة فقال لا نقل عن ثقة لو
 حققت لك ما قلت لك عن حمته حدثك الاعن اربعة ابن عون وشعبة
 ومعرفة هشام الدستوائي ومعلوم قطعا انه لا يمكن الاقتصار في الاحكام
 على مثل هؤلاء واعن مثل من هو في طبقتهم فقد صنعت دلاله اللفظ على
 التخرج مع تشديدا لانام ابي سعيد وكثرة الشنا على محمد بن عجلان مما
 ثبت في ذلك واما حديث رواه عن سعيد المقبري واحتلاطها
 وفعله فيها فقد عد في النوع المسمى بالتسوية وهو قريب من التدرج
 في المعنى ويفترقان في ان التدرج لا يثبت فيما بين الراوي وشيخه
 بان يسقط ذكر شيخه وذكر شيخ شيخه والتسوية تستعمل فيما بين
 الراوي وشيخ شيخه بان يذكر الراوي شيخه ويسقط شيخ شيخه ويذكر
 شيخ شيخ شيخه وذكر الحسن بن القطان ان ابن عجلان كان قد اخذ عن
 المقبري ما رواه عن ابيه عن ابي هريرة وما رواه عن
 رجل عن ابي هريرة فاحتلطت عليه فجعلها كلها عن ابيه عن ابي هريرة قال
 وانت لا تشا ان يرى لابن عجلان حديثا عن المقبري عن ابي هريرة الا زائفة
 وكان ابن القطان لما ذكر احاديث ابن عجلان عن المقبري ذكر انه قد اعترف
 علي نفسه بانه ستواها يعني ان ابن عجلان اعترف قلت الذي ذكرته
 عن ابن القطان هو الذي ذكره ابو محمد بن ابي حاتم وهو مخالف لما ذكره
 ابو الحسن بن القطان من وجوب اخذها ان في اللفظ الذي ذكرناه عن
 يحيى بن معين شك لقوله لا اعلم الا اني سمعت واللفظ الذي ذكره ابن القطان
 ليس فيه ذلك فانه جزم بفعل ابن عجلان ما ذكره والوجه الثاني الذي
 حكينا به قوله فاحتلطت على فعلتها عن ابي هريرة والذي قال ابن القطان
 فاحتلطت عليه فجعلتها عن ابي هريرة وبين اللفظين تفاوت فان الاول اعم

من الثاني واقرب الى المتاويل ثم اقول اما ان يوحى هذا اللفظ علي
 علي انه قدح في الراوي او قدح في الراوية فان اخذ قدحا في الراوي
 فهذا احتاج الي صيغة لفظه في الراوية فان ذكر صيغة تدل علي سماعه
 شيخه من شيخ شيخ شيخ الذي ذكره مع انه استفظ ذكر شيخ شيخه
 فهذا كذب لا شك فيه ولا يمكن ان ثبت عن ابن عجلان هذا ولا يحل التسليم
 ان يظن به ذلك ومثاله ان يقول حدثني المقبري قال سمعت ابا
 هريرة وان ذكر صيغة لا تدل علي السماع كما لو قال ذكرنا المقبري عن ابي هريرة
 او استعمل ما كان يستعمله المتقدمون من ذكر الشيخ من غير ان تذكر
 روايته كما لو قال المقبري عن ابي هريرة وهذا وما اشبهه تدليس ولا ينقطع
 الغدالة به مع احتمال الصدق الا ان يكون المدلس استفظ بحججه عند
 وثبت ذلك عنه فروج الحديث فتركه فان هذا لا يحل ولا يصادق بثبت
 عن احدا قراءه ولو استفظ الراوي بطلان التدليس لترك حديث كثير من
 الائمة الذين وصقوا بالتدليس والذي حكاه من قوله فحفظتها عن
 ابي هريرة والذي حكاه ابن القطان من قوله فحفظتها كلها عن المقبري
 عن ابي هريرة امر مستحيل في لفظه لا يثبت ما يوجب الرد لرأيه بعده
 تواتر الشاعليه من الائمة وانما ان اخذ قدحا في الراوية دون الراوي
 فهذا خارج عما نحن فيه لان هذا الحديث الذي ذكرناه ليس من رواية
 ابن عجلان عن المقبري ونوع هذا فنذكر ما عندنا من هذا القم فنقول
 ما خرج عن روايته عن المقبري عن ابي هريرة لا اشكال فيه مثل ما
 يرويه عن المقبري عن ابنه عن ابي هريرة وكذلك ما صرح فيه بسماع
 المقبري عن ابي هريرة وما ليس كذلك فمن يقبل روايته المدلس حتى
 تبين التدليس ينبغي ان يقبل ومن يرد روايته حتى تبين السماع
 ينبغي ان يرد والله اعلم وقد ذكرنا الحالم ما معناه ان مستلما روى عن

ابن عجلان ثلاثة عشر حديثا كلها في الشواهد وقال قال المتأخرون
 من ائمتنا في تحفظه والائمة المقتدي بهم في عصره قد شؤا عليه
 وقد روى النعمان بن عبد السلام وابراهيم بن طهمان عن مالك بن انس
 عن محمد بن عجلان عن ابنه عن ابي هريرة في المملوك له طعامه وكسوته
 قال — ما لك رحمته الله تعالى وهو الحكم في اهل المدينة فانه لم
 يروا الا عن ثقته ومات محمد بن عجلان سنة ثمان واربعين ومائة واما عجلان
 والد محمد فقالوا سولي فاطمة بنت عتبة ابن سبعة الف درهمي سمع ابا هريرة
 وفاطمة بنت عتبة روي عنه بكير بن الاشج واسمه محمد بن عجلان وقد خرج
 له مسلم بن الحجاج في الصحيح رواية بكير عنه عن ابي هريرة في حق المملوك
 واستشهد به البخاري في بدء الخلق في ذكر ابراهيم عليه الصلاة والسلام
الوجه الثالث في شي من مفردات الفاظه وفيه مسئلتان الاولى
 هذه المادة اعني مادة لفظ الحناية ذال المعلى البعيد وما يقاربه من المعنى قال الشاعر
 نيا لنداء العتني عن حناية وللجار خط من نياك نهمين
 اي يئاه عن بعد وتجاوب الرجلان شاعدا كل منهما عن صاحبه والجنب من
 الرجل البعيد الغريب قال الله تعالى والجار الجنب وقال الشاعر
 ما ضرها لو بعد الحاجة غدا كيم او رايد جنب
 اي بعيد وقد حل عليه قوله تعالى فيصرت به عن جنب فقيل اي عن بعيد
 وثبت هذا في افعال جناب وهم جنبون واجناب قالت الحسنات
 فابكي اخال لا تيام وارمله وابكي اباك اذا حاوت اجنابا
 اي قوام بعد او قيل عن جنب الرجل التي اذا حمله حنبا وتركه فقيل من
 هذا يقال رجل جنب اي ضائقة حنابة كانه في جانب عن لطافة التائيب
 الحنابة في عرف جملة الشرع يطلق على ازال الما والفتا الحناتين ثم
 قال وسخيت او ما يترب علي لك قال ابوالقاسم الزاغبي في المفردات

لربيت قيام الاجماع على ذلك فمن رجع الى التعليل بالمناسته
 التي ذكرناها في الاستقذار وما في معناها خصص ايضا لان تلك المعلة
 في مثل ذلك لا منتفية اذ لا استقذار في مثله فكذلك وانما ر
 الرجوع الى يدلك للفظ فمذا يرجع الى ان العموم هل يخص بالمعتاد
 في مثله والغالب ام لا يخص فمن قال بالاول صرف المعنى الى المياة
 المعتاد في الاستعمال فالباء واخرج عن ذلك ما يندرج تحتها
 ولا يخطر ببال المتكلم ومن لم يخص العموم بذلك فلا يستعان بحري
 اللفظ على ظاهره لان المتكلم على تقدير عدم ثبوت الاجماع على عدم
 الكراهة في مثل ذلك لما وعلى تقدير ان لا يرجع الى التعليل بالمناسته
 ويقال باننا الحكم عند انتفاء العلة المذكورة على تقدير ان لا يخص
 العموم بالغالب والمعتاد فيجوز بلون اللفظ عامًا مقتضياتها لما
 عن مفارقة هذا الامر وفعله به والله اعلم **السابعة** فيه
 تفيد الحكم بصفه كونها اذا ما من يقول بالمعصوم بزيئة المخالفة
 في الحكم عندنا يكون جاريا قال القاضي عياض رحمه الله
 تعالى وفرقة الذي لا يجري دليل على ان الجارح بخلافه **الثامنة**
 ذكر في تعليل المخالفة بين الجارح والتواخي بوضع الطهارة وان
 وان جريه يقع المخالفة وتختلف على التوالي بوضع الطهارة وان
 الجارح في حكمه كثيرا لغالب ما لم يكن ضيقا بقلية البول
 وبغيره **التاسعة** منطوقه ذال على المعنى عن الاعتدال
 من الجنابة في الماء الدائم **العاشرة** هو عام بالنسبة الى الغسلين
 من الجنابة فيدخل فيه المعتدل وعلى يده اذى والمعتدل وليس
 على يده وهو منصوص في المدونة للمالكية في كلام القاضي عياض
 ما يخص ذلك التعليل اعني الكراهة وان غتسل يديه من اذى

وعلمه بانه لا يستلزم الجثم من اذى ووثق فقد بغيره **الحادية عشر**
 هو عام بالنسبة الى نوعي الجنابة اعني ازال الماء والمتا الختانين
الثانية عشر و عام ايضا بالنسبة الى الامتثال المختلف باختلاف
 يتاها من غتسل يديه وفيه وقع الحدث او اذا فرض الغتسل او استباحه
 الصلاة او استباحه ما لا يستباح الا بالغتسل فان كلف غتسل من الجنابة
الثالثة عشر فيه تفيد الحكم بالصفة اعني صفة الدوام وتفيد نفى
 الحكم عما يجاء لفت تلك الصفة وهو الماء الجاري عند من يقول بتلك
 الصفة فيباح الغتسل فيه **الرابعة عشر** فيه ايضا تفيد الغتسل
 بكونه عن الجنابة فيخرج عنه ما ليس بغتسل جنابه كالمغتسل بتردا وتنطقا
 وهذا قد خدش في التعليل بالاستقذار والحيافة فان ذلك قد حصل
 بمجرد الاغتسال وان لم يكن عن جنابه الا انها في الجنابة اقوى ان
 لم يحق تلامس البدن من الاذى **الخامسة عشر** ما ليس بغتسل
 جنابه ينقسم في قسمين احدهما ما لا يدخل في باب القرب كالمثاء من
 التبرد والتتطفن الثاني ما هو داخل في باب القرب كالاعتسال
 المستنونه مثل غتسل العبد والكسوف وغيرهما فظاهر التقييد
 بغتسل الجنابه يقتضي ما حذر ذلك ولاكن فيه نظر يخص ويغرد
 عن لقم الاول وهذا اذا اعتاده **الخامسة عشر** في قاعدة
 يبتنى عليها غيرها اختلفوا في ان الحدث هل يرتفع عن كل عضو
 بأكمال غتسله ام لا يرتفع الا بأكمال الطهارة وأدق المذهبين انه لا
 يرتفع الا بأكمال لان الحدث الذي يتصور فيه الرفع على
 ما تقرر ويحقق انها هو الجمع من امور ثبتت على استيات
 مخصوصه وهذا النوع لا يزول الا بأكمال الطهارة وأد
 كان لا يزول الا بأكمال وهو معنى ارتفاع الحدث فلا ارتفاع

للحدث بعد الاكمال واستدل على طهارة كل عضو بما له بقوله صلى الله عليه وسلم في ثواب الوضوء اذا غتسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه وكذلك بقية الاعضاء ووجهان خروج الخطايا مرتب على الطهارة بالترتيب فاستدل به على حصول الطهارة ويكفي من حصول الطهارة ارتفاع الحدث ضرورة لانه انما يغتسل اولها ولازم لغسلها **السادس عشر** اذا غتسل الجنب بعض بدنه خارج المائمه عشر بقيه بدنه في المائمه تعلق به الحكم المذكور ان قلنا ان الحدث لا يرتفع الا باكمال الطهارة تناولها الهني لان سمي الغتسل انما يحق بالاكمال والاكمال وقع في المائمه الزاكر فان قلنا ان الحدث يرتفع عن كل عضو بغسله فمكن ان يقال ان الحكم مرتب على اغتسال الجنب وذلك حقيقة في كله تجاز في بعضه والله اعلم **السابع عشر** في قاعدة اخرى اختلفوا في دلالة القرآن بين الشين على الاستتار في الحكم والمذكور عن ابي يوسف والمزني ذلك واختار وجهه مستكما بقوله كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده الاول غير واجب والثاني واجب **الثامن عشر** استدلال لابي يوسف رحمه الله تعالى على ان المستعمل بخش بهذا الحديث نبأ على القاعلة المذكورة فانه فرق بين الغسل فيه والبول فيه والبول فيه نجسته وكذلك لغسل وجوه بعد عنقه منع الدلالة كما تقدم وذكر ابو عبد الله الحسين بن سعيد في المغني في الفقه في شرح السنة ان فيه دلالة على ان اغتسال الجنب في الماء القليل لا يترك سلب حكمه كالبول فيه بسلب حكمه غير ان البول فيه نجسه لانه خير والغسل لا ينجسه لا يبدل الجنب ليس نجس لكن سلب الطهورة ويستدل به من لا يجوز الوضوء بالماء المستعمل وهذا منه استدلال بالقرآن لانه اخذ الوصف الاعم من النجس وهو سلب حكم

الماء وتخصيصه بالقليل ليس من هذا الحديث **التاسعة عشر** هل يتعدى هذا الحكم الى الوضوء حتى يكره ان يغتسل الحدث امصاؤه في الماء الزاكر للطهارة الصغرى انما من لا يقول بالقياس فلا شك انه لا يعدي الى اليه وانما من يقول به فيمكن ان يعديه كالماء الطهارة عن الحدث الا ان هذا ليس قياسا في معنى الاصل فيكون محتملا بقواعد الحديث ولين ان يصانقوي لانه ان اخذ قياسا يشبهه على ضعف قياسا يشبهه فالاختلاف بين الحدث الاكبر والصغير في الاحكام كثير يضعف ذلك القياس وان اخذ قياسا على فاعلة المذكور من الاستعداد والقياس قد لا يسيادي فيها الحدث الاصغر الحدث الاكبر فيمتنع القياس لقدران **الرابع** روى مسلم من حديث ابي السائب مولى هشام بن زهراء انه سماع ابا هريرة يقول قال رسول الله عليه وسلم لا يغتسل احدكم في الماء الا بيمينه وهو جنب فقالوا كيف يفعل يا ابا هريرة فقال يتناولها تناولها الكلام عليه من وجوه **الاول** في التعريف بمن ذكره ابن السائب مولى هشام بن زهراء ويقال مولى بني عبد الله بن زهراء قال الحاكم ابو احمد بن محمد الحافظ وكلما علمي غير محفوظ الا من قال مولى هشام بن زهراء قال الحافظ من اصحاب العلاء بن عبد الرحمن وغيره ثوابوا عليه قلت وابو السائب المذكور ممن يعرف بكنيته انصارى من بني جذيمة في اهل الحجاز روى عن ابي هريرة وكان من طائفة واي شعيب والمغيرة بن شعيبه رضي الله عنهم روى عنه بكر ابن الاشبح والفلان بن عبد الرحمن الجرجاني وشريك بن عبد الله بن ابي تمرة القرشي وابو عبد الله محمد بن عمرو الفارسي وابو عثمان عميد الله بن عمر القدوي وصيفي مولى ابن ابي الفتح واسم ابن عبيد من انفراد مسلم

بإخراج حديثه عن البخاري وتابعه من إمامنا علي الترخيم عنه بقية الجماعة غير
 البخاري أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه قال الحاكم أبو
 أحمد وقد أرفع عنه اسم الحجة برواية من ذكرنا ودخل في حيز المشهورين
الثاني في صحبه وقد ذكرنا ان مسئلا أخرجه وهو من أفراد عن
 البخاري **الثالث** في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الاولى** الجنب
 من أصابه الجنابة ويطلق على الواحد والجمع والمذكر والمؤنث بلفظ واحد
 اذا كان مفردا **الثانية** قولهم كيف يفعل يا أبا هريرة كيف فعل محتمل وخمين
 اخذوا انه لما أخبرهم بالمنع من اغتسال الجنب في الماء الدائم احتمل ان يكون
 المراد الاعراض عنه وتركه الى غيره ومحتمل ان يكون الاغتسال منه
 بكنفه عن الانغماس في الماء لئلا يكون التردد بين تركه
 وعدم تركه بل يكون مخصوصا بكنفه ما يفعل مع تفرأه فيقتل منه
 عندهم **الثالثة** قول أبي هريرة يتناولونه ولا يتناولون عنه فائدة هذا
 التأكيد بالمصدر وتناووجه حسنة لئلا يقال فيه فائدة ان يعاد تركه
 والاعراض عنه وكأنه بالمنع من الاغتسال فيه وقع في النفس بغير منه
 توجب الاحتراز عنه فقل يتناولونه ولا يتناولون كيد الجواز هذه الصورة
 ونقيا لما عساه حدث النفس من الاعراض عنه وشدة النفرة عنه وان
 ذلك لا يورث **الوجه الثالث** في الفوائد والمباحث وفيه مسائل
الاولى **الاولى** يدل على فينادا المنع عنه فمن قال بفسادا القتل
 بالاغتيال في الماء الدائم فقد جرى على الاصل ولم يزل به فبذلك
 خارج ولقيام بمعارضات تنبئ عن ذلك وعليه في ذلك البيان **الثانية**
 النبي عنه قد يكون لنفسه وقد يكون لغيره فمن فسد القتل مطلقا
 واستدل بالنهي وعم القتل في حمله صور القتل والنهي عنه لنفسه
 عنه ومن فسد لا اعتقاد فسادا لما لا يستعمل على يامر من الحكاية

والنهي عنه عند لانه وسيله الى بطلان الطهارة وكذلك جيل القلة
 انه يقتله على غير سبب اما كونه فيه من الاستعداد **الثالثة** النبي
 معلق بالقتل فهل يكون الوضوء كذلك حتى يمسح المتوضي من غير اعضاض
 في الماء اما من لا يرى القياس فلا شك عند انه لا يمنع هذا النبي واما
 من يراه فالجاء به وعدم الجاءه مرتب على تعليل هذا النبي فمن حمل فيناد
 اما وكونه يصير مستلزما الحق الوضوء لكونه في معناه ومن علق بالقياس
 النفسية فقد لحقه به وقد لا لحقه لان المعنى في الاصل الذي هو القتل
 ان يدمنه في الوضوء وشرط الحاق اما استواء الاصل والفرع في القلة او
 زيادة الفرع **الرابعة** الحكم معلقا لما الدائم وهو الزاكر ثم تقدم
 وهو تعليق الحكم بالصفة فلما ان يقال بانه يدل على نفي الحكم عما عدا
 محل الصفة يقال ان الاصل لا يباح والنص اما ورد في هذا المحل وهو
 اما الزاكر ويؤخذ الحكم فيما عداه من الاصل وعلى كل تقدير لا يباي
 البخاري الزاكر في هذا الحكم **الخامسة** قد تقدم لنا ان القياس في
 معي الاصل محمول به معدود في فوايد الاحاديث عندنا وقد تعلق الحكم
 فيه بوصف كون المقتل جنبا وفي معناه الحايض فيمتنع اغتسالها فيه
 كما امتنع اغتسال الجنب فيه والظاهر من منع قاعده مذهبه فاحاط
 الحايض بالاعتقال فيه لان النص لم يرد الا في الجنب وليس الحاق الحايض
 بالجنب في مرتبة الحاق المخطوط في الماء بالباي فيه لان ذلك مقطوع به
 وهذا دونه وهو فوق درجته وهو دون درجة الحدث الا صغرا الذي
 اشترط الى التردد فيه **السادسة** النفسا كالحايض في هذا المعنى والحكم
 فيها كالحكم في التي قلها وهذه المرتبة مساوية للتي قلها او مناخرو عنها
 قلنا لان **السابعة** بعض الاغتسال الواجبه تحقق عن هذه المرتبة
 كالقتل للوجه والقتل من غل الميت عند من يوجبها فهي على هذا المذهب

متأهبة للجنابة في الوجوب فالظاهر لا يلحقها بالاعتناء بالاعتناء لانه لا يتصور الاحتياط
 به على مذهب القياس ليس بذلك الشك لان القوة لانه ان الحق بقبائس
 الشبهة لاستوائها في الوجوب فقياس الشبهة معطو الرتبة عن غيره اذا
 قيل به وان الحق معطو خامسة فليست المناسبة التي تبدي في تعليل النهي
 عن اعتزال الجنب بالمناصفة الشديدة لقوة في الاعتبار ومن يتسلك بقياس
 الشبهة في الاحكام او يكتفي بمجرد المناصفة في العلية فقد لحق بذلك
الثامنة الاعتزال المستحب كالفضل للعدين والمنوف مثلاً هل
 يلحق الفضل للجنابة هذه المرتبة دون التي قبلها فمن اقتصر على اللفظ فلا
 الحاق ومن يفتي بغيره نعم ان اللفظ لا يستعمل وافناداً لما وجب ان
 يخرج على وجهين وهو ان الاستعمال في نقل الطهارة هل جعل للاستعمال
 فيه خلاف ومن عكس بغير ذلك فان تساوى الفرع الاصل في العلة او ترجح
 عليه الحق والا ممتنع وذلك كالتعليل بالعبادة النفسانية فقد يدعى انها
 في هذا الاعتزال ناقصة عنها في الفضل من الجنابة **الناشئة** لغفل التبريد
 وغيره من الاعتزال المباحة التي لا تنصف بوجوب ولا استصحاب ناقص
 المرتبة عن المرتبة التي قبلها وهو اضعف المراتب والامر فيه كما ذكرنا
 اما في اتباع اللفظ والقول بالمعقود وان الاصل لا يباح فيه بما عدا المنصوص
 عليه ويبريد هنا ضعف هذه المرتبة في الحاق عن جميع ما قبلها
العاشر قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل احدكم في الما الدائم
 وهو جنب بظهره ان المراد وهو لا يقتل وهو جنب من الجنابة
 هذا هو السابق الى التعميم وعليه يدل الحديث الآخر ولا يقتل فيه من
 الجنابة الا لان هذا اللفظ لا يدل عليه بوضوح وصريحه ان يمكن ان يقتل
 وهو جنب لاعتزال الجنابة ولهذا نعم الظاهر فيمن كان جنباً ونوى
 بانغماسه في الماء لاعتزاله الحيض والجمعة او الغسل من غير الميت

الرجز عن الجنابة ولا عن شيء من هذا الاعتزال وسبب هذا انه قد اغتسل
 في الما الدائم وهو جنب وظاهره صلى الله عليه وسلم لا يقتل احدكم
 في الما الدائم وهو جنب **الحادي عشر** هذا الذي ذكرنا انه السابق الى التعميم
 ينبغي ان بحث عن سببه مع كون اللفظ لا يدل عليه ولعل سببه انه لما تقرر
 ان الاصل في الما الطهورة فالمنع عنه انما يكون لما منع ثم تقرر في النفوس
 مناسبة الجنابة بمعنى الانعزال لترتيب المنع من عبادات علمياً فلما حاز انه لا
 يدخل للملايكة بيتاً فيه جنب مع مناسبة الاعتزال فحصل من مجموع ذلك
 ان الحدث هو لما منع فاذا لم يقع الاعتزال عن الجنابة زال المانع ومع هذا
 فاللفظ كما ذكرنا لا يدل عليه **الثانية عشر** لو قال قليل قوله صلى الله عليه
 وسلم لا يقتل احدكم في الما الدائم وهو جنب عام او مطلق في الاخر او قوله
 في الحديث الآخر ولا يقتل فيه من الجنابة خاص ومفيد فيما فاجل على
 هذا اذا كان ويكون الممنوع هو الغسل من الجنابة لا الغسل المطلق مع قيام
 الجنابة فلا اعتراض عليه ان لفظ المطلق على المفيد والقام على الخاص
 يكون عند التعارض كما اذا دل القام على اباحة شيء وذلك الخاص على تحريم
 بعضه فلو عملنا بالقام ابطالنا دلالة الخاص فجمعنا بالجمال انما اذا لم يقع
 تعارض فدلالة القام تتناول جميع صور مدلوله فاذا ذكر الحكم
 في بعضها موافقاً لذلك القام فلو خصصنا القام به لزم ترك دلالة اللفظ
 القام فيما عدا الصورة الخاصة من غير مغاير متنع وما هنا لذلك لانه
 اذا عني عن الاعتزال في الما الدائم لمن هو جنب علم اعتزاله عن الجنابة
 وعن غيره ثم اذا عني من الاعتزال من الجنابة فليس مغايراً له من الجنابة
 الاعتزال مع الجنابة فلو خصصنا ذلك القام بالاعتزال عن الجنابة تركنا
 دلالة العموم السابق على المنع من الاعتزال فاذا امتد الجنابة لاعتزال الجنابة
 وهذا الترك من غير مغاير وهذا على تقدير من اعاد اللفظ دون النظر

الى ما يفهم منه بدينا ولا بدع ذلك من النظر في المعنى ومعارضة
 للعموم **الثالثة عشر** او توي الجنب ميتا لا اغتسال مع غسل الجنب
 وعلى راي الظاهري لا يجزيه جنبه ولا لتأثير الاعتسال وهذا الحكم في بنية
 غسل الجنب مع بنية غسل الحيض والنفاث وغسل الجمعة وغسل الميت وهذا
 منطبق على قاعدة في امتناع الغسل مع بقا الجنبه وبلا اولى في هذه
 الصورة لحصول ثبوت الغسل من الجنبه وكذا على مذهب غيره ان كان
 التشريك في الغسل لا يمنع صحة الغسل من الجنبه كما لم يرد تنوي غسل الحيض
 والجنبه معا الى **الرابعة عشر** اذا شارك بين غسل الجنبه وغيرها
 من الاعتسال التي ليست بواجبه فلا حقا بالامتناع على مذهب الظاهريه
 لانه يغتسل وهو جنب فاما على راي غيره فالنظر في هذا التشريك هل
 يمنع الصلوة وقد اختلف الفقهاء الذين لا يرون غسل الجمعه واجبا فيمن
 توي غسل الجنبه والجمعه معا هل يصح غسله عن الجنبه وهذا الخلاف موجود
 في مذهبي مالك والشافعي رحمهم الله تعالى فان قلنا انه لا يمنع صحة
 الغسل عن الجنبه فقد حصل معنى المني عنه وان قلنا انه يمنع نظر
 الى لعله يرجع الامر الى اعتبار شروط القياس في صحة الاحتراق او عدمه
الخامسة عشر اختلفوا فيمن شارك بين ثبوت الجنبه والجمعه في غسل الجمعه
 ايضا فاذا كان ذلك بالاعتساف في الماء الدائم فهو جار على المباحثه
 المتقدمه **السادسة عشر** غفل بعض يدنه بنية غسل الجنبه هل
 يكون كغسل جمعه ام لا ذكرنا الظاهري انه لو غفل شيئا من حبه في
 الماء الدائم لم يحرم ولو انه شعره واحده لان بعض الغسل واعتبره
 القاضي ابو محمد بن عبد الحق بن عبد الله بن عبد الحق لانصاره
 في كتابه الذي رد فيه على ابن حزم وذكر بعض حكماء لقطه ان فتاوه
 وخطاه اظهر من ان يحتاج الى تنبيهه وهل يطلق على من غفل يدنه في

اغفيرا وشعره من حبه انه اغفل في ما دأب لظاهره اتبع ولا القياس
 استعمل ولا القله وقف لها ولا المعنى لخط قال ومن هذا قوله
 لان بعض الغسل غفل ومضى قال الشارح صلى الله عليه وسلم لا يغتسل
 الجنب واما قال لا يغتسل الجنب ومن لا يعرف بين هاتين اللفظتين
 كان الواجب عليه ان لا يعرض نفسه لما عارضه ولا يتعاطى ما غاطى
 قلت نسجه اغتسل الى الاغتسال كمنسجه غسل الى الغسل والذي
 انكره القاضي انه يطلق على من غفل يدنه في غدير او حبه انه اغفل
 في ما دأب صحيح جار على الاطلاق العربي ولا يدرج تحت اللفظ عرفا كما قال
 وكان سببه ان الاغتسال اضيف الى الغسل وهو حقيقة في الجميع مجاز
 في البعض واما الفرق بين الغسل والاعتساف في الانطلاق على البعض
 يقال فيه انه ليس سببه افتراق مدلول اللفظتين لان غسل بالسنبيه
 الى الغسل كاعتسل بالسنبيه الى الاعتساف فان كان بعض الغسل
 غسلا فبعض الاغتسال اغتسال واما هذا من حيث اضافة الغسل
 الى الغسل وهو حقيقة في جميعه مجاز في بعضه فصح فيه بان يقال ما
 اغتسل في الماء الدائم لان من امان الحمامة المني واما الغسل بان يضاق
 الى البدن او يطلق فان اضيف الى البدن فبعضه ليس غسلا لا للبدن
 فيصح فيه كما في الاعتساف وان اطلق من غير اضافه كما اذا قيل لا يقع منك
 غسل فانه حينئذ يكون محالفا بغسل بعض البدن لان بعض الغسل غسل
 والله اعلم **السابعة عشر** استدلل بعض الاكابر من يرى تأثير
 الاستسحاض في تلبس الماء الطهور به بالمني عن اغتسال الجنب في الماء
 الدائم وظل في ذلك بان المني يبدل على اقتادوا الاعتراض عليه من
 وجوه الاول ان هذا الحكم مخصوص بالماء القليل فيازم التحصيص
 للنسج الثاني انه يلزم من سلك هذه الطريقة ان يقول بكراهته

الاغتسال في الماء الدائم الكثير غير مستند الى النبي فيه مع وجود هذا
 في كلامه الثالث ان النبي انما يدل على فتنة النبي عنه والمفني عنه هو
 الاعتقال فيكون الاعتقال هو الماسد بمقتضى استدلاله لكن فساد
 الاعتقال يلزم منه عدم فساد المالات لما انما يستدبا الاعتقال اذ كان
 الاعتقال محجرا فعلا للحدث فان قيل ما ذكرتموه ان فساد الاعتقال يلزم
 منه طهوية الماء ويلزم من ذلك ان لا يجمع فساد الاعتقال وفساد الماء لكنه
 يجمع اما اولاً فللوجه المحكي عن الحضري من تباع الشافعي رحمه الله
 تعالى فيما اذا انقض الحجب في ما قليل نأولاً للفتل لم يرتفع حجاب منه وضار
 الماستعمل لانما بول ملاقاته جز ومن دونه المانع اليه فساداً لما فاذا
 انقض بعد ذلك فساد الفتل فالفتل فاستدوا لما فساد فقد اجتمعان
 وانما تأتيا فسد غير من اصحاب الشافعي فيما اذا اخرج عضو من الماشي
 انقض بعد ذلك فان الماء فاستدوا للفتل فاستدوا اجتمعا ايضا فعلى المذهبين
 انما فساد الماء لا يقع الحدث عن العضو الذي لا فساد الماء لانه لا يشترط
 الانقضاء عن الماء على الحكم في ثبوت الاستعمال على الوجه المحكي عن الحضري
 ويشترط على المذهب الاخر الاتفاق على ان فساداً لما انما هو بارتفاع
 الحدث عن ذلك العضو وبما الخلاف في اشتراط الانقضاء او عدم
 اشتراطه فلو لم يرتفع الحدث عن العضو الملاقى للما ماضياً لما استعمل
 فصح انما يفسد الماء لاجتماع الفتل فان قيل المفني عنه هو الفتل الكامل
 المستعقب لا لحظة الصلاة وهذا الفتل الكامل يجمع فساد مع فساد
 الماء انما بول الملاقاة على مذهب الحضري وانما بان تفصل العضو
 ثم يقع الانقضاء في الماء بعد ذلك على مذهب غيره فيصير التعبد
 لا يغسلوا الفتل الكامل بالانقضاء في الماء الدائم فان الماء قبل كمال
 الفتل فلا يصح الفتل قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه اذا كان

المفني عنه هو الفتل الكامل يلزم التخصيص مرتين وفي ذلك زيادة
 في لغة دليل بيانه ان النص يدل على ان الماء القليل لا يستعمل
 لا يوثقاً لافيه ثم اذا قلتم ان النبي مثل على النبي الكامل لم يدل على فساد
 الفتل لا يواستطه فساداً لما بالفتل الناقص وفساداً لما بالفتل الناقص
 مدلول مخصوص لا يعم جميع الاعتقال في الماء الزاكد القليل لان من صور
 ما اذا قوى بغير تمام الانقضاء واستنوا الماء على راسه فانه حينئذ يرتفع
 الحدث اتفاقاً فلا يكون الفتل فساداً فلا يكون النص الا على فساد هذ
 الصور حينئذ مع ان اللفظ يتناول هذه الصور اذ يبح ان يقال
 اعتل في الماء الدائم الوجه الثاني انكم استدلتم بما لنبي الكمال على فساد
 على فساد الماء بالاستعمال فيكون فساداً لما بالاستعمال لازماً لهذه الدلالة
 والالم يبح الاستدلال واذا حمل النبي على الفتل الكامل لم يكن فساداً
 الماء لازماً للنبي عن الفتل الكامل ولانا شاعنا لانه انما شاعنا في
 الفتل لا على النبي عن الفتل الكامل وايضا فاذا اتفقت دلالة اللفظ
 كما ذهبت اليه على فساداً لما بالفتل الناقص وفساداً لما بالفتل
 الناقص لايم الا بعد ثبوت تأثير الاستعمال في فساد الماء فلو ثبت قد
 استدلتم بشي على امر لايم ذلك الاستدلال به الا بعد ثبوت ذلك الامر
 لانكم استدلتم حينئذ بالنبي عن الفتل الكامل على فساداً لما بالاستعمال
 المتوقف على فساداً لما بالفتل الناقص المتوقف على مطلق فساداً بالاستعمال
 وذلك غير جائز وقد استدل بعض المتأخرين بنبي النبي صلى الله عليه
 وسلم عن الاعتقال في الماء الزاكد على سلك الماء المستعمل من وجه اخر وهو
 انه لو لم يفسد الماء لم يكن للنبي عنه معنى هذا معني ما ذكر وهذا انما يلزم
 اذا انقضت الغاية فيما ادغاه ومخالفة نيارعون في ذلك وهو ان
 يكون على النبي تضرع غير بالاستدلال الناشئ عن الاعتقال فيه

مع الحباية اولا لان اباحه ذلك طريق الى تكره وتكره يستحيل الى افتتاده
 على المستعملين في الشرب وغيره **الثاميه عشر** يستتبع من قول ابى
 هريره رضي الله عنه تناوله متناولا احكاما االان حاصلها اذا صحت
 يرجع الى قوله ومذهبه لان ذلك اللفظ لم يرفع الى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم من ذلك ما ذكره البغوي رحمه الله تعالى في احياء البول عن
 النبي في لما اذ لم يذرا اذا لفظ احاديث الظاهر انه اذا قد حدث
 منها وفيه دليل على ان الحباية اذا ادخل يده فيه لتناول لما لا يتغير به
 حكما لما وان ادخلها ليغتسلها من الحباية بغير حكمه قلت اما انه
 لا يغير حكمه لما اذا ادخل يده لتناوله الما فظاهر واما انه ان ادخلها فيه
 ليغتسلها من الحباية بغير حكمه فليس ذلك من الحديث ولا يدل عليه فان
 كان اراد به كلاما مبتدأ غير مستند بطله من الحديث بدليل قام عنده
 فخرى لكه فهو لم لا له الحديث على ما لا يدل عليه **الثاميه عشر**
 هذا الذي ذكره البغوي رحمه الله تعالى في حكاية تناول على تناول اليد
 وهو من حيث اللفظ اعم من ذلك لكنه يجوز حكمه على ذلك لانه ان لم يظمرا
 فيه فهو محتمل له باطلاقة فاذا ادخل يده في لانا كان الادن متناولا له
 ويقول لو كان تناوله بالاله واجبا وتناوله باليد ممنوعا لتعين على المفتي بان
 ذلك لعدم الدلالة على المقصود وكون الاله على خلاف الاصل وحاجه
 المستفتي الى بيان ذلك **العشرون** اذا كان ذا الاعلى
 تناول باليد فالحباية عند ادخال يده في لانا بعد السنة ثلاثة احوال
 احدها ان يتوى الاعتراف لرفع الحدث فلا يغسلها لما عند من يرى ان
 الاستعمال فيسده اذا لا استعمال الثانية ان يتوى رفع الحدث فيسده
 على هذا المذهب لحصول المغسله الثالثة ان لا يتوى واحد منهما فيه
 احتمال على هذا المذهب من حيث ان يستصحب النية الشائبة اذا لم
 يظهر

يظهر علميا زافع فتمنى ان الما يصير مستعملا وفيه الاعتراض تصرف
 عن يده رفع الحدث فمكن ان بعد تقرير هذا المذهب ان يقال حاله
 الاطلاق فقيه لقتل والمقصود تصحيحه **الحادية والعشرون**
 قد يمشك بالاطلاق من يرى ان الما المستعمل طهور من حمله صور لتناول
 ما اذا نوى رفع الحدث فتناوله الادن او يقال لو كان مغسلا يتعين بانه
 من حمله لا شيئا وهو اذا نوى الاعتراف لم يرتفع حدثه عن اليد فيحتاج
 بعد ذلك الى تجديد النية لرفع الحدث عن اليد وفي ذلك عسر وخفا على
 المستفتي وهذا الاستدلال بالاطلاق على طريقة الفقهاء وفيها يعرض
 له المتأخرون ان المطلق اذا عمل به مرة كفى وقد علمنا به في صورة ما اذا
 نوى الاعتراف فلا يبقى حجة في غيره وقد تقدم ما لنا فيه من البحث والفرق
 بين العمل به فعلا والعمل به جملا **الحديث الخامس**
 روى شمال بن حرب عن عكرمة بن عباس قال اغتسل بعض اذواج
 النبي صلى الله عليه وسلم في حفته فحارسوا الله صلى الله عليه وسلم
 ليتوضا منها او يغتسل فقالا لتبارك الله اني كنت حبايا قال ان الماء
 لا يجنب لفظ رواية ابى داود واخرجه الترمذي وصححه **الكلام**
 عليه من وجوه **الاول** في التعريف بن ذكره اما ابن عباس
 رضي الله عنهما فذكره عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
 الهاشمي كنية ابو العباس بن عم النبي صلى الله عليه وسلم سمع من النبي صلى
 الله عليه وسلم واكثر الرواية عنه وروى من جماعة من الصحابة وروى
 عنه جماعة من التابعين مات بالطائف سنة ثمان وتقال تسع وثلاثين
 قال يحيى بن زكريا قال ابن عباس فقلت قبل الهجرة وتوفي النبي صلى الله
 عليه وسلم وانا ابن ثلاث عشرة وخمسة في العلم واخر وفصله في التواريخ مشهور
 ظاهر واما عكرمة فهو ابو عبد الله مولى ابن عباس كان من علماء التابعين

سمع ابن عباس وابا سعيد وابا هريرة وابن عمر رضي الله عنهم قال
قال عمرو بن علي مات سنة خمس وثمانين وقال ابو يعين سنة سبع وثمانين
وقال الواقدي حدثني ابنه ام داود انه توفي سنة خمس وثمانين وهو
ابن ثمانين سنة وقد اخرج البخاري حديثه واخرج له احاديث مستعدة
وعنه انه قال ليس احسن اصحابنا الا حجة بعكرمه واخرج له مسلم مرقونا
بظاوش وروى عنه المحدث وقد ذكر ابو حاتم جماعة روى عنه من
اهل البلدان وذكرنا المدينة ومكة والميز والوكوفة والبصرة واسط
ومصر والشام والبلخ والجزيرة واليمامة وخراسان وذكره سفيان
بن عيينة عن عمرو بن دينار قال قال جابر يعني بن زيد هذا عكرمه
مولي ابن عباس هذا اعلم الناس وقال يحيى بن معين حدثني من سمع
حماد بن زيد يقول سمعت ابا يوب ويقول عن عكرمه كيف هو قال
لو لم يكن عندي ثقة لم اكتب عنه وقال ابن ابي حاتم سالت ابي عن عكرمه
مولي ابن عباس فقال هو ثقة قلت حجج بحديثه قال نعم اذا روي عنه
الثقات والذي انكره عليه يحيى بن سعيد الانصاري ومالك فليسب رايه
وذكر عثمان بن سعيد قال سالت يحيى بن معين قلت عكرمه احب اليك
عن ابن عباس او عبيد الله بن عبد الله قال كلاهما ولم يخبر قلت فعكرمه
وسعيد بن حمير قال ثقة وثقه ولم يخبر وعن احمد بن عبد الله قال عكرمه
مولي ابن عباس ثقة وهو يري بما يريه به الناس فلما سالت فقهري
في رجال الصحيح هو ثمال بن حرب بن اوش بن خالد بن نزار بن
معوين بن حارثة بن زبيعة بن غامر بن زهيل بن ثعلبة الذهلي الكوفي
يكنى ابا المغيرة اذكر جماعة من الصحابة قال البخاري عن ثمال بن
استعمل عن حماد بن سلمة عن ثمال اذكر ثمانين من اصحاب ابي علي
الله عليه وسلم وكان ذهب بصري فذعن الله فرده علي وقال

عنه الله بن احمد بن حنبل في كتابه في اهل الحديث ابي قال ما مؤمل بن
استعمل تاجا د يعني بن سلمة سمعت ثمالا يقول ذهب بصري فزات
ابرهيم خليل الرحمن صلى الله عليه وسلم في المنام فتعبد فقال لي اني انزلت
فاغتسل فيه وافتح عيني فوجد الله علي بصري ووثقه بن معين وابو
حاتم قيل لابن معين في الذي عيب عليه قال استدل احاديث لم يستدلها
احد غيره انتهى وقد اختلفوا فيه ومن مشى عليه ومن منكم ومن منوط
اما الاول فعن ابي بكر بن عياش قال سمعت ابا اسحق السبيعي يقول
عليكم بعبد الملك بن عمرو ثمال وقال احمد بن حنبل سالت ابا حاتم
من عبد الملك بن عمرو واذا كان الحديث ثمانين فقد اتفق الشيخان علي الاحتجاج
بعبد الملك فهو علي هذا القول راجح علي من احتج به الشيخان وامليحي بن
معين فثبت عنه فقال استدل احاديث لم يستدلها غيره وثمال ثقة وقال
الكوفي هو تابعي جازي الحديث الا انه كان يخطي في حديث عكرمه وربما
وصل الشئ عن ابن عباس وكان الثوري يصنفه بعض الصنف وهو جازي
الحديث لم ينكر حديثه احد وكان عالما بالسير وايام الناس وكان فصيحا
هذا نقل ابي الحسن بن لقطان عن الكوفي وقال ابو حاتم صدوق ومسلم
اخرج له عن جابر بن سمرة والنعان بن بشير من الصحابة وعن غيرهما من
التابعين واخرج عن شعبه من روي عنه من اهلهم تتبعه ورائه
وحاد بن سلمة وابو الاخير وابو عوانة والترمذي يصح له وكذلك ابن
حبان في صحيحه والحاكم يرح له ويقول انه علي شرط مسلم واما الثاني
ففي رواية ابي طالب عن احمد بن حنبل كان مضطرب الحديث وقال
النسائي فيه افا انفراد باصل لم يكن حجة لانه كان يلقى فستلقى بما قيل
له عن ابن عباس وذكرنا لعمري قال خدشنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال
خدشنا الي ما حجاج قال قال شعبه كانوا يقولون سالت عكرمه عن ابن عباس

فَقُولَ نَعَمْ قَالَ شَعْبُهُ فَكُنْتُ أَنَا لَا أَفْعَلُ ذَلِكَ بِهِ قَالَ ابْنُ الْقَطَّانِ وَفِي
 رَوَايَةٍ عَنْهُ كَانَ لِلنَّاسِ رُبَّمَا لِقَاؤُهُ فَقَالَ لَوْ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ نَعَمْ وَأَنَا
 أَنَا قُلْتُ أَلَمْ أَكُنْ لِقَائِهِ قَالَ ابْنُ الْقَطَّانِ وَهَذَا أَكْثَرُ مَا عَيْبَ بِهِ تَمَّاكَ وَهُوَ
 قَوْلُ التَّلْقِينِ وَأَنَّهُ لَعِيبٌ لِيَتَقَطَّ الثَّقَةُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَقَدْ كَانُوا يَفْعَلُونَ
 ذَلِكَ بِالْحَرْثِ نَحْوَ بَيْتِ لَحْفَظَةٍ وَصَنْبُطَةٍ وَصَدَقَهُ ثُمَّ حَكِيَ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ زَيْدٍ
 رَوَى عَنْ قَتَادَةَ قَالَ قَالَ ابْنُ الْأَثَرِ الدَّبْلِيُّ أَنَّ سُرَّكَانَ يَكْذِبُ ضَاحِكًا
 فَلَقْنَاهُ وَرَوَى هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَكْذِبَ ضَاحِكًا
 فَلَقْنَاهُ وَرَوَى يَحْيَى بْنُ سَلِيمٍ عَنْ قَتَادَةَ أَيْضًا قَالَ إِذَا سُرَّكَانَ يَكْذِبُ ضَاحِكًا
 فَلَقْنَاهُ قُلْتُ مَطْلُوعُ التَّلْقِينِ وَالْحَاجِبُ لَيْسَ بِدَلِيلٍ صَحِيحٍ عَلَى اخْتِلَالِ خَالِ
 الزَّوَاوِي فَقَدْ بَلَّغْتُهُ السَّائِلَ مَا لَا عِلْمَ لَهُ بِهِ فَجَبَّيْنَاهُ بِالصَّوَابِ عَنْهُ وَرَبَّمَا
 يَحْقِيقُهُ وَلَيْسَ يَقُومُ نَلْقِينُهُ بِالدَّلِيلِ عَلَى حِجَازِ قَدْرِهِ فِي جَوَابِهِ نَعَمْ التَّلْقِينِ
 لِلْبَاطِلِ إِذَا عَرَفَ بَطْلَانَهُ فَاحْبَابُ الْمُتَّقِينَ يَأْمُرُونَ بِبَطْلَانِهِ كَانَ دَلِيلًا عَلَى
 حِجَازِ قَدْرِهِ لَا عَلَى بَعْدِهِ الْكَذِبُ فَالْكَذِبُ فِي تَقْيِينِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى أَنْ يَثْبُتَ
 أَنَّهُ لَقْنُ الْبَاطِلِ الَّذِي عَرَفَ بَطْلَانَهُ فَاحْبَابُهُ وَأَنَا الْإِحَابَةُ بِمَا لَقِينُ مِنْ غَيْرِ
 حَقِّقْ لِقَائَهُ فَمَا نَحْنُ بِمُحَلِّ قَدْ حَاطَ بِطَرِيقِ التَّهْمَةِ أَوْ بِقَرِينَةٍ مَثْبُوتَةٍ بِالْحِجَازِ
 وَغَدَمُ التَّبَيُّتِ وَقَدْ يَكُونُ مَلْحُودًا مِنْ كَثْرَةِ وَفَرَعِهِ مِنْهُ لَا يَتِمُّ مَعَ مَخَالَفَتِهِ
 الْأَكْثَرِينَ وَالْحَفَاطُ وَهَذَا الَّذِي سَيَالُ عَنْهُ تَمَّاكَ فَيَقَالُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ
 فَيَقُولُ نَعَمْ قَدْ لَا يَكُونُ السَّائِلُ عَارِفًا بِنِسْبَتِهِ وَيَكُونُ صَحِيحًا وَقَدْ نَسْتَدِلُّ
 عَلَى الْخَطَايَا لَمْ نَحْزِلْ فِي رَوَايَتِهِ وَقَالَ ابْنُ الْقَطَّانِ مَنْ يَقُولُ لِمَا
 يَرَى بِهِ يُوَثِّقُ وَمَنْ يَتْلِقُ وَلَا يَفْطِنُ لِمَا لَقِنَ مِنَ الْخَطَايَا يَتَقَطُّ الثَّقَةُ بِهِ
 إِذَا تَرَدَّدَ ذَلِكَ مِنْهُ وَمَنْ شَهِدَ عَلَيْهِ بِالْتَّلْقِينِ لَمْ يَخْطِئْ وَكَانَ ذَلِكَ مِنْهُ
 مَنْ تَرَكَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ مِنْ حَدِيثِهِ وَمَنْ شَهِدَ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ يَتْلِقُ وَلَمْ
 يَعْلَمْ أَنَّ الْخَطَايَا كَانَ يَفْطِنُ أَوْ لَا هَذَا مَوْضِعُ تَنْظُرٍ وَهَذِهِ حَالُ

تَمَّاكَ قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ يَتْلِقُ خَطَاوَهُ فِيهِ حَتَّى يُنْظَرَ
 بَعْدَ ذَلِكَ هَلْ كَانَ يَفْطِنُ أَمْ لَا فَيُحْصَا جُزْأُ الْقَطَّانِ فَمَارِسُهُ تَمَّاكَ أَنَّهُ
 شَهِدَ بِنَاءَهُ لِقَاءَ الْخَطَايَا وَأَنَا قَوْلُهُمْ لَهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ يَقُولُ نَعَمْ فَيَكُونُ صَوَابًا
 فَلَا بُدَّ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَقِنَ الْخَطَايَا وَالْحَاجِبُ بِالْخَطَايَا فَلْيَحْزَلْ هَذَا فَيَمِزْ نَقْلَ
 عَنْهُ أَنْ تَمَّاكَ كَانَ يَتْلِقُ اللَّيْمَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ هَاهُنَا عَرَفَ أَنَّ مَنْ قَبْلَهُ
 أَنَّهُ كَانَ يَتْلِقُ أَرِيدَ بِهِ أَنْ كَانَ يَتْلِقُ الْخَطَايَا وَأَنَّ هَذِهِ الْعَارِ بِهَا أَنْ
 تَطْلُقَ وَيُرَادُ بِهَا هَذَا الْمَعْنَى فَيَكُونُ حَيْثُ الشَّهَادَةُ عَلَيْهِ بِالْتَّلْقِينِ كَالْتَّيْسِ
 لِأَنَّهُ كَانَ يَلْقَى الْخَطَايَا وَمَا يَقْرُبُ خَالَ هَذَا التَّلْقِينِ لِمَا كَانَ رَأَيْتُ
 بَعْضُهُمْ قَدْ حَكِيَ عَنِ الْكُوفِيِّ أَنَّهُ قَالَ فِيهِ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فِي حَدِيثٍ عَكْرَتُهُ رُبَّمَا
 وَصَلَ الشَّيْءَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَرُبَّمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 وَأَمَّا كَانَ عَكْرَتُهُ حَدِيثٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَنَا الثَّلَاثُ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ
 بْنُ يُوْسُفَ فِي حَدِيثِهِ وَقَالَ ابْنُ أَبِي خَثِمَةَ اسْتَدَّ أَحَادِيثَ لَمْ يَسْتَدِّهَا
 غَيْرُهُ وَالْحَارِيُّ اسْتَشْهَدَ بِهِ فِي صَحِيحِهِ **الوجه الثاني في**
 فِي تَصْحِيحِهِ وَقَدْ دَكَّنَا أَنْ لَتَمْدَكَ صَحِيحُهُ فَحُضِلَ شَرْطَانَا وَبَسْطْنَا الْقَوْلَ
 فِي رَوَايَةِ عَكْرَتِهِ وَتَمَّاكَ **الوجه الثالث في** فِي شَيْءٍ مِنْ مَقْرَدَاتِهِ
 وَفِيهِ مَسَائِلُ **الاولى** الْقِصَّةُ مَفْتُوحَةُ الْفَافِ يَتَطْلُقُ عَلَى
 أَنَا مِنْ خَشَبٍ وَالْجَمْعُ قِصَاعٌ وَفَضَعٌ وَاحْتَلَفُوا فِي كَوْنِهَا عَرَبِيَّةً أَوْ
 مَعْرَبَةً مِنَ الْفَارَسِيَّةِ قَالَ أَبُو هَلَالٍ الْعَمْدِيُّ فِي كِتَابِ الْفَخْرِ
 وَالْقِصَّةُ وَالْجَمْعُ قِصَاعٌ عَرَبِيٌّ مَعْرُوفٌ قَالَ الشَّاعِرُونَ
 وَمَا قَدْ وَرَدَ فِي الْقِصَاعِ مَشَبُّهُ
 وَقَالَ بَعْضُهُم الْقِصَّةُ فَارَسِيَّةٌ مَعْرَبَةٌ وَأَصْلُهَا كَأَنَّهُ وَقَالَ كِرَاعٌ فِي
 الْجَنَّتِ وَأَعْظَمُ الْقِصَاعِ الْحَقْنَةُ ثُمَّ الْقِصَّةُ شَبُّ الْعَشْرِ ثُمَّ الصَّحْفَةُ شَبُّ
 الْحَمْسَةِ وَخَوْرُهُمْ ثُمَّ الْمَكِيلَةُ شَبُّ الرُّجُلَيْنِ وَالثَّلَاثَةُ ثُمَّ الصَّحْفَةُ شَبُّ الرُّجُلِ

الثاني يشبه ان يكون اصل هذه اللفظ اعني لفصحه
ومادونها يرجع الى التأثير بقولنا القصة جرع الماء وقصعت الناقة بحريتها
ردتها الى جوفها وقيل اخزجتها فلات فيها قال ابو عبيد قضع الحية مثله
المنع وضع بعض الاستان الى بعض وقضع القله هو ابريتها وبقيتها وقصعت
فامته اذا ضربتها بسوط وكل وقضع الله شابه وغلام مقصوع اذا عني قتيلا
لا يلب ولا يزداد والقاصع اس حرة البر بوع فمعى التأثير بقولنا في الجميع ه
وكان لفصحه لمع فيها معنى تخمها وتجويفها واما قضع الماء عطشه بمعنى اذهب
لوسكه فيجوز ان يكون بخار الشدة اذ هابه العطش يرده بقوة التأثير في
الاجتنام ويحتمل ان يكون اللفظ موصوفا للقدرا المشترك فلا محذور
الثالث كلمه في النظر فيه حقيقه والذين يرون دخول بعض
حروف الصنات على بعض في المعنى ذكروا لها معاني منها ان يكون معنى ه
من واشد بعضهم قول امر القيس

وفل يبعث من كان اقرب عمده ثلاثون شهرا في ثلاثة احوال
وهذا صعب لقرب زده الى معنى الظرفية **الرابع** يقال اجنب
وجنب واجنب واستقبل اجنب محب وانا مستقبل محب بفتح اوله
وضمها قبل اخره وانا المستقبل الذي محب بضم ليا وفتح ما قبل الاخير
فان يكون اجنب بضم اوله وكسرها قبل الاخير بخلاف محب فان ما ضيه
متعين ان يكون اجنب **الوجه الرابع** لا بد في الكلام من محذوف
يوضح السياق ونيل عليه وهو معلوم قطعا فان قولها رضى الله عنها
اني كنت حبا اى محبا لما استحال لما ثم حذف منه ايضا مقصود هذا
الاخبار وهو ان فل يمنع ذلك من استعماله لا **الوجه الخامس**
في القوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** فيه اباحة استعمال
اواني الخشب في لطهانه واختلف في صحته ولا في عدم كراهته وليس

كالزجاج الذي يلى عن بعضهم احتمال توقيه لاعتقاده ان فيه ترفقا وترفقا
وقيام الاجماع على الحكم لا يمنع ان يستدل بالنص عليه فكم من مثله ه
استندل القضاة عليها بالنص والاجماع وقد فعلوا ذلك في المتواترات كحجب
الصلاة والزكاة واج **الثانية** فيه جواز البناء على لظاهره والاصل في
استعماله لما في لطهانه وعدم ولزوم السؤال عند احتمال طريان ما قد قيد
المالان النبي صلى الله عليه وسلم قصدا لوضاوا القتل بناء على القتل ولم يتأل
هل طرا عليه ما يفسده ام لا **الثالثة** قولها رضى الله عنها اني كنت حبا اى
كان لاحتمال ان يكون استنعا له في القتل من الحبا به مفسدا له فدخل الخبر
بذلك في بيان المنع ولا يلزم ان يكون لاعتقادهما الافتاد ولا بد بل يكفي مجرد
احتمال ذلك عند ما كان سببه ما تقر من معنى الجذب والحبا به وكوبها
ما نفع من مؤمن لعادات **الرابعة** الحديث يتعلق بمسئلة الماء
المستعمل وقد اختلفوا في حكمه على قول اخذها انه طمور اذا لم يتغير وهو
المشهور من مذهب مالك واختيار ابن القمم في المدونة الا انه لم يستعمله
عند وجود غيره والقول بطهوريته مروي عن الحسن والحسين وعطاء الزهري
ومكحول وهو مذهب ابي ثور وداود واهل الظاهر واختيار ابن المنذر ويثبت
قولا للشافعي قدما ومنهم من لم يثبت وجزم القول بالحديد وثانيها انه طاهر
غير مطمور وهو مشهور قول الشافعي واي حنيفه وينسب الى الليث بن
سعد والاوزاعي وثالثها انه نجس وهو مروي عن رواية الحسن بن زياد عن
ابي حنيفة وهو مذهب ابي يوسف والاعبا انه يتوضاه ويتيم اذا لم يجد سوا
كالشكوك فيه ولا يصلي صلاة واحدة ذكره في القصار من الماء الكمية عن الهجري
منهم واذا قيل كراهته منع طهوريته فقد اختلف في تحليله فقل لا اختلاف
العلماء فيه فغيره مما لا اختلاف فيه وقيل يشبه بالماء المضاف فان كانت
الاضافة لم تغية اذا الامعاء في الغلب لا يخلو من اعراق واستباح لا سيما

اعضا الرضولانها بارز للغيرات والفترات فتخالطه وأشار بعضهم الى التعليل
 بخروج الخطايا منه واستتصاف بان الخطايا ليست جملها طائما الخامسة
 استدل به على ظهورها لما المستعمل وهو من وجوه احدها ما ذل عليه
 الجواب من رد توهم المراء لفتاد لما لا يستحال لا يتماغم الرضومنه
 على يد روى في رواية اخرى وثانها قوله عليه السلام ان الما لا يجنب اى لا
 ينتقل اليه حكم الحباية وهو المنع ذكر ذلك تعليلا لجواز الوضوء به
 وثالثها انها لما احببت انما كانت جنبها اى عند الاعتسال منه والحوال
 الحب عند الاعتسال مختلفه تارة تكون بالانغماس وتارة تكون بالتناول
 وبعد تناول تارة يورى رفع الحدث وتارة يورى الاعتزال في خصوصه اعني
 منع قطع نية رفع الحدث عن اليد وتارة لا يورى واحدا منها وبذلك يتم
 حصل الجواب بما يقتضى باجته الاستعمال فيبقى عدم تاثير الاستعمال
 في الملبأ على القاعن المشهور في ترك الاستتفصال مع قيام الاحتمال
 وقدر يد على هذا ما يرد على تلك القاعده من جواز علم النبي صلى الله عليه
 وسلم بالواقعة وجوابه عنها على حسب علمه الا انه فاهنا ضعيف لانه حكم
 على عموم الماناء لا يجنب ولم يحكم على خصوص ما سئل عنه وهذا امر
 رايد **السادسة** الذين يرون ان المستعمل غير طهور فيندرون عنه
 الحديث يوجب اخذها ما قد سناه من امر رواية على يذهب من لا يرى
 الاحتجاج بها او عكسه وجوابه ما تقدم من مقتضيات التاميم
 وثانها حمل لفظه في معنى من وان الاعتسال كان منها لافيهما ومحالهم
 تيمسك بالحقيقة وقد يعنى تاويله من رواية من رواه بلفظه من وذكروا
 الحافظ ابو حاتم بن حبان ان ابا الاخيرين انفرادهم باللفظة يعني
 لفظه من وهذا لان رايه ان غيره لم يذكرها ولا غيرها فافها قريب ورايد
 القدر مقبولة وان اريد به ان غيره رواها بلفظ من وهو رواها بلفظه في

وهذا مع من رواه بلفظه في اختلاف على ما ك فان ظهر ترجيح لاحد الروايتين
 عمل به وقد اذكر كون المراد الاعتسال منها لافيهما باستبعاد الاعتسال
 فيها عادة وتقرىب الاعتسال فيها ان البيوت لم تكن واسعة والظاهراتها
 غير محصولة لا محجة فالاعتسال فيها لاجل ان يستلم المكان من التلبدل
 والموجل على ان هذا لا يمنع من التمسك بطريقه ترك الاستتفصال وقوله
 عليه السلام ان الما لا يجنب وخرج بن حبان هذا الحديث من رواية شفيق
 عن تمال بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس ان امراء من رواج النبي
 صلى الله عليه وسلم اغتسلت في جفته فحبا النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ
 من فضلهما فقالت له وقال الما لا يجنبه شيء **السابعة** لا يجوز ان يكون
 المراد بان الما لا يجنب انه لا ينتقل اليه حكم الحباية بخصوصه لان ذلك
 محال عقلا فلا يجوز حمل الشارع عليه فيبقى ان يحمل على معنى اعم من هذا المعنى
 بان يوجب مطلق المنع وجنسه لا المنع الخاص ويقال ان الحب يتعلق به
 منع سبب الحباية ولا يتعلق بما لا يمنع سبب الحباية هذا ان لم يراجم معنى
 اخرين فيه قال ابو سليمان الخطابي رحمه الله تعالى قوله ان الما لا يجنب
 معناه لا يحسن وحقيقته انه لا يصير مثل هذا الفعل الى حاله كحسب فلا
 يستعمل واصل الحباية المعبود لذلك قيل للغريب حباية بعيد وسمى الحجام
 ما لم يغتسل حباية الجانبة الصلاة وقراه القرآن كما يسمى الغريب حباية البعد
 عن اهله ووطنه وقدرى ابع لا يجنب الثوب والاشنان والارض والماء
 وفروا ان الثوب اذا الاصقه عرق الحبيب لم يجنس والاشنان اذا
 اصابتها الحباية لا يجنس وان ضا حبة حب او مشرك لم يجنس والماء اذا
 ادخل فيه فيه حب او اغتسل لم يجنس والارض اذا اغتسل عليها حب
 لم يجنس واقول تفسير لا يجنب لا يجنس تفسير لما هو اعم بالاحص وهو
 يحتاج الى دليل لان قوله صلى الله عليه وسلم ان الما لا يجنب اما ان يوجب

من معنى الجنابة وهو الذي يدل عليه سياق الحديث وقوله صلى الله
 عتباري كنت جنبا فقله لا يجنب على هذا التقدير أي لا يكون له حكم
 الجنابة وهو المنع وهذا اعلم من كونه منعاً لأجل النجاسة أو لأجل عدم
 الطهورة فتخصيصه بمعنى النجاسة يحتاج إلى دليل وإن أخذ من معنى
 الاحتجاب معزاهم أيضاً لأجل الاحتجاب لأجل النجاسة وألا يلزم عند
 الطهورة **الثامنة** من القواعد الأصولية أن الغام لا يخض بسببه
 على المختار فاذا حل قوله عليه الصلوة والسلام لا يجنب على أنه لا يتعلق
 به منع بسبب الجنابة دل على جواز استعماله مع طهارة الحدث ولجئت
 معاً وإن كان سبب الحكم طهارة الحدث **التاسعة** بعد القول
 بافتقار الاستعمال للماء أو الماء لا يغتسل كان من الحنفية قد يؤخذ منه
 مسألة الاعتراف إذا لم يتوبه رفع الحدث ولا مجرد الاعتراف بل غفل
 عنها حالة الاعتراف وذلك لترك الاشتغال **العاشر** أما يدل على
 أنه لم يحصل منع بسبب الجنابة كما حصل للجنب منع بسببها ولا يمنع ذلك من
 أن يتعلق به منع بسبب آخر كما يمنع بسبب تغيره بما خالطه **الحادية**
عشرة أما يدل على أنه لا يحصل له منع بسبب الجنابة من التطهير
 وإن كان اللفظ إذا حل على أعين من هذا وهذا من باب تخصيص العموم
 بالسياق لأن باب تخصيص العموم بالسبب وبينهما فرق نافع في مواضع
 عديدة **الثانية عشرة** إذا حملنا في على لظرفه كما هو الحقيقة
 وجعلناه طهوراً على الطهورة فهو دليل على الطهارة من باب الأولي
الثالثة عشرة المحلى عن أصح من المالكية رحمهم الله تعالى أن الماء
 المستعمل غير طهور ولم يعلل بانتقال مانع ولا بتأدي عبادته بل على
 بما للحققة وحله من الأولي والآخر والأدنان والحدث يدل على بطلان
 هذا التعليل بعد الحمل على كون الاحتفال في الحنفية لأن الاحتفال

في الحنفية موجوداً هنا فلم يست هذه الغلة التطهر لا تمتنع الطهارة
 به ولم تمتنع فلا تمتنع **الرابعة عشرة** المحلى من مذهب أبي الحسن القاسمي
 من المالكية أن الماء القليل إذا خالطه طاهر لم يغيره فهو غير طهور والظاهر
 فيه كالكلام في مسئلة قبلها لأن المخالطة غالباً خاصة فلم تمتنع لا تمتنع
 التطهر به والفرق بين هذا والذي قبله أنه يستدل هنا على بطلان
 الحكم وهناك يستدل على بطلان الغلة وقد يمكن أن يستدل بالحكم
 لأصح وبطلان التعليل بما ذكرنا خامسة عشر بعض من أفسد الماء بالاشتغال
 على وجهين تأدي لعباده وانتقال المنع وقوله عليه السلام إن الماء لا
 جنب كالتصريح برده هذه الغلة الثانية **الثانية عشرة** بطلان
 هذه الغلة لا يلزم منه بطلان الحكم الذي هو عدم الطهورة وقد يقول
 من يرى تأثير الاستعمال في الماء أنما يدل قوله صلى الله عليه وسلم إن الماء
 لا يجنب على عدم انتقال المنع إلى الماء ولا يلزم من بطلان هذه الغلة بطلان
 الحكم فالاستدلال بهذا اللفظ على بطلان الحكم لا يصح وجوابه
 أن ذكر هذا الكلام إبطال لقيام المانع من استعماله وهو الدليل على
 عدم تأثير الاستعمال في الماء ولا يستلزم استعماله صلى الله عليه وسلم ولو
 انفردان الماء لا يجنب عن شعاعاً لدلالة به على عدم المانع لا تخفى ما قال
السادسة عشرة إذا أقيم دليل على أن المراد الاحتفال من الحنفية
 لا فيها كان الحديث دليلاً على جواز الوضوء بفضل طهور المراء في الجملة
الثامنة عشرة ويكون أيضاً دليلاً على الجواز وإن خلت به
 لأنها إنما أحضرت النبي صلى الله عليه وسلم لتعلمه ما لم يكن عنده علمه فحترز
 منه فقد خلت به عنه **التاسعة عشرة** من جمع بين كون الماء يفسد
 الاستعمال وكون الوضوء من فضل المراء ممنوعاً أما بشرط الخلو به
 أو بغير شرطها صعب عليه الاعتذار عن هذا الحديث لأن هذا الفصل

أما ان يكون في الحفنة او منها فان كان الاول فالأول المستعمل ولم يزل
 ظهوره بالحديث **العشرون** اذا حمل الحديث على الاعتقال
 في الحفنة فيؤخذ منه طهارة عرق الحب لكن بعد تقرير مقدمة اخرى
 وهي تحصيل ما القليل بوقوع الخباثة فيه **الحادية والعشرون**
 اذا حمل على الاعتقال في الحفنة لا منها فقد يدعي ان الغالب انه يحصل
 في ما تقرب ما تشبب باللبس من لادان والاشاخ فيؤخذ منه ان
 التفريق باليسير من الطاهرات لا يضر **الثانية والعشرون** يستدل بوجود
 العلة على وجود المعلول وبوجود المعلول على وجود العلة اذا اختص
 بها وفي هذا الحديث كلي لا يرين اما الرواية الاولى التي اوردناها ففيه
 احذا المعلول من لعله لان حكمه عليه السلام بانه لا يجب عليه تلجوا
 الطهارة الذي هو المقصود فذكر العلة ليدل بها على المعلول ولما على
 رواية استعماله صلى الله عليه وسلم فيؤخذ منه العلة من المعلول لان
 جواز تطهر منه عليه السلام لاننا لظهوره فاستعمله على ظهوره
 دلالة المعلول على العلة **الحديث السادس**
 عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اذا وقع الذباب في شراب احدكم فليغمسه ثم ليترعه فان في اخذ حيا
 ذا والاخر شفا اخرج البخاري السلام عليه من وجوه **الاول**
 في التعريف بين ذكره انا ابو هريرة رضي الله عنه فقد تقدم التعريف
 به واما البخاري فهذا ابو عبد الله بن اسمعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن
 الحنفية بن ربيعة بن الحارث بن ابي اسد بن مكنة بن كنانة بن كلاب بن
 المهملتين شالك لزاى العجوة مكشورا لنا الموحدة واخرها هاجل في
 هذا العلم شامخ وعالم في الصناعة راسخ طاف وجاهل ووسع في الطلب
 المحال فضله كبير والثناء عليه كثير قال الامام ابو عبد الله الحافظ

في تاريخ نيسابور محمد بن اسمعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخاري ابو عبد
 الله الحنفي ائلم اهل الحديث بالخلق اعرفه بين امة النقل فيه الا ان
 يكون كما قال الاول
 بحسبك اني لا لك غاييا سوى خاسدوا الحاسدون كثير
 قال الحالم سمعت ابا الطيب محمد بن احمد المذكر يقول سمعت ابا بكر محمد بن
 اسحق بن حنيفة يقول ما رايت تحت اديم السماء من العلم عديت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم واحفظ من محمد بن اسمعيل البخاري قال
 وسمعت يحيى بن عمرو بن صالح يقول سمعت ابا العباس محمد بن ابراهيم الفقيه
 يقول كتب الي محمد بن اسمعيل البخاري من بغداد
 المستنون خيرا ما بقيت لهم وليس بعدك خير من تقدر
 قال وسمعت ابا عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ يقول سمعت ابي يقول
 رايت مستلم بن الحجاج بين يدي محمد بن اسمعيل البخاري وهو يتالاه
 سؤال الصبي المتعلم قال وسمعت ابا نصر احمد بن محمد الوراق يقول
 سمعت ابا حامدا احمد بن حمدون يقول سمعت مستلم بن الحجاج وجاهل الى محمد
 بن اسمعيل البخاري فقبل بين غيبه وقال دعني حتى اقبل رجلكما استاذ
 الاستاذين وسيدا الحديث ويا طيب الحديث في علة خدك محمد بن سلام
 فذكر بقبه الحكاية وروي الخطيب بسنده الى احمد بن تيار قال محمد بن
 اسمعيل بن ابراهيم المغيرة بن الحنفي ابو عبد الله طلب العلم وجاهل الناس
 ورخل في الحديث ومترفيه وتبصروا لوطو كان حتى المخرقة حتى
 الحفظ وكان يتفقه وروي الحافظ عبد الغني بن سعيد عن ابي الفضل
 جعفر بن الفضل قال اخبرنا محمد بن موسى بن يعقوب بن المأمون قال
 سئل ابو عبد الرحمن النسائي عن الفلاو اسمعيل فقال ما اخبر من قلم
 وقع هذا في الكتب كلها الجود من كتاب محمد بن اسمعيل البخاري وذكره الحافظ

والعامل في حذف الحرف الذي هو في العامل في ذان فقد شكت
الواو في العطف على عاملين اللذين هما في ذلك ما يقوله الخفش
ومن مع وخامله عطف شيئين على شيئين والعامل في شيئين مختلفان
وسببونه لا يجوز ذلك وقد استدل الخفش بأشياء منها التي المذكور
فاخرج ناصرا مذهب سيبويه الى ترجيحها وتاويلها فقالوا في المثل انه على
حذف المضاف واتباع عمله والتقدير ما لك ستودا من ولاك مضافا
شبهه فحذف كل بعد حرف العطف وابقى عمله فكان ما لم يوظ بها ولو كانت
ملفوظا لما وقع العطف على عاملين فكذلك اذا حذفت وكانت
كالملفوظ به وكذلك قالوا في قراءة حمزة والكسائي واختلاف الليل والنهار
الى قوله تعالى ايات وهي بما استدل بها لمذهب الخفش فقالوا
انه على حذف حرف الجر واتباع عمله والتقدير وفي اختلاف الليل
والنهار وعلى مشاف هذا يقولون في الخبر المذكور والآخران حرف
الجر محذوف مبقى العمل والتقدير وفي الآخر شفا واعلم انه ورد في مواضع
ما ظاهره العطف على عاملين وتاويله وتخرج به حذف المضاف وحذف
حرف الجر خلاف الظاهر وهو ايضا ضعيف اعني حذف الجار وابقى
عمله في القياس والاستعمال معا كما ذكره كما ان العطف على عاملين
ضعيف في القياس والاستعمال فالقرار من العطف على عاملين لضعفه
قبالا واستعمالا الى حذف المضاف وحذف الجر مبقا لعملها مع
ضعفه في القياس والاستعمال معا لا بد فيه من ترجيح وليس عرضنا
هنا المناظر ولكن الذي ينبى عليه ان المقصود في العربية انما هو
النطق بالصواب وذلك حكم لفظي وما عداه من التقديرات وغيرها
فما لا يتدرج في اللفظ ليس هو المقصود في علم العربية الذات فمتى
اخرجت شي مشروحا عن العرب لمذهب له فذكر فيه تاويل وكان ذلك

التاويل مما يطرده في جملة موارد الاستعمال فينبذ لا يطرده للاختلاف
فائدة لفظية لانه للفظ جائزا الاستعمال على الصورة والهيئة المذكور
على كل تقدير انما من غير تاويل كما يذهب اليه السندل واما تاويل
مطرده في الموارد كما يذكر المحجب فلا يطرده للاختلاف فائدة في الحكم
اللفظي وهو المقصود من علم العربية مثاله فيما نحن فيه انا اذا قلنا
ان في احد جناحيه داوا لآخر شفا فالاول مؤل بحرف جر الجر
والاول قولنا ما لك ستودا من ولاك مضافا شمه محذوف المضاف واللفظ
على الهيئة المذكور جائز غير خارج عن الصواب وغايه ما في الكتاب ان
يكون الخلاف وقع في وجه جواز نقايل يقول هو على حذف المضاف
واتباع عمله وهو جائز وقايل يقول هو على تقدير العطف على عاملين وهو
جائز فالانفاق وقع على الجواز واختلف في حمله وذلك لا يفيد فائدة
لفظية اللهم الا اذا بين في بعض المواضع فائدة بان يكون الجواز مختصا
بأحد المذهبين دون الآخر فينبذ تظهرا لفائدة الحقيقة المعبره في علم
العربية فانظر هذا فانه يقع في مواضع من مباحث النحويين وقد وقع
في بعض الروايات في الحديث وفي الآخر شفا بنا عاده حرف الجر المذكور
في الكتاب الثانية قد اخطاوا في المثل ما لك ستودا من ولاك مضافا
شمه وجوهها خمسة منها ما يحتمله لفظ هذا الحديث فيها احوال ما لك
ستودا من ولاك مضافا شمه على احوال ما ولاك مضافا شمه بالرفع فيها
على الاستيناف او عطف جملة على جملة فعلى هذا ان كان احدى
في الحديث والآخر شفا بالرفع فيها فهو على هذا الوجه ويخرج به عن
العطف على عاملين ولكنه يحتاج الى حذف مضاف في قوله والآخر
شفا اي دوشفا **الوجه الخامس** في اللفظ محاذ وهو
كون الدافئ احدي الجناحين وهذا من محاذ الحذف بان يقال

(١٠٠)
في اخذ جناحيه سبب ذا او لنا اشبهه ذلك من التقديرات واما
على جهة المناقشة فان يحتمل ذلك الذي اخذ جناحيه لما كان شبيها
له ومقتضيا اليه كما قال الشاعر

صارا لثريد في روث العبدان

معنى ان مال الزرع بعد انتمايه واشتد ان وطعته وعجنه الى ان يعمل
منه ثريد فخطه في روث العبدان مما لعه لما انه شبيه بالثريد
الوجه السادس في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى**
اختلفوا فيها لانفسه تاليه كالذي باب والتمل والعقرب والزبور
والخنثى ونحوها اذ مات في ما قليل او في ما عاخر هل نجس الما
او المايع فما المنقول عن الشافعي رضي الله عنه قولان اصحهما وهو قول
جمهور اهل العلم انه لا نجس ما مات فيه حتى قال في الاسترا في اجمعوا
ان الما لا نجس بوقوع الذباب فيه والخنثى مثله الا دى في اخذ
قولي الشافعي وقد استدل الجمهور بهذا الحديث وهو الذي ادخل لخطبه
في باب الماء ووجه الاستدلال انه امر بغسل الذباب في الطعام مع
احتمال موته فيه وقرب ذلك بما اذا كان الطعام طازا ولو كان نجس
الطعام لكان في غيبته تعريضا لخرجه اكله واتلاف ماله والقول
الثاني انه نجس قال بعض مصنفى الشافعية وهو القياشي والبيهقي
الله عليه وسلم امر بغسل الذباب فيه وطرحه لا يقتله واما امر به
فما لم ينع عن غدا ثم فانهم كانوا يستقدرون طعاما يقع فيه الذباب
وهذا الذي ذكره اعتدوا به لاستدلال بالحديث ضعيف انا قوله ان
البي صلى الله عليه وسلم امر بغسل الذباب فيه وطرحه لا يقتله فوجه
الدليل بما هو التعريض بجملة الافساد في الطعام بان يقال لو كان يفسد
الطعام لما امر بغسله لتعريضه للطعام للافساد فان كانت هذه

الملازمة باطله فليست لتبدل عليها وان كانت الملازمة صحيحة فالدليل
صحيح غاية نافي للباب انه لو امر بقتله لكان اقوى في الدلالة وليس
من شرط اللفظ المستدل به ان لا يبين ذكر ما هو اقوى في الدلالة
منه واما قوله واما امر به فطبا لهم عن عاداتهم فهذا يعترض عليه
بوجهين احدهما انه مخالف لظاهر الحديث في التعليل فان ظاهر يدل
على ان لعله اذ هاب الشفا للذوا لعله تقتضي الحصر على ما قرن الخلافون
من المتأخرين لو سلمنا ان غلة الامر بالموت فطهم عن الاستفزاز لما
نافي ذلك دلالة الامر على عدم التجسس من لوجه الذي ذكره
والتعريض للافساد **الثانية** اختلف الشافعية في القولين
هل يجزى ان في نجاسته هذا النوع من الحيوان في يقتله ام لا فمنهم من
قال نعم ومنهم من ابي ذلك وقال المذهب انها نجس بالموت قول واحد
واما الاختلاف في نجاسته ما وقع فيه من المايعات لعوم البلوى
ولتعذرا لاحترار ولقابل ان يقول قد قلتم ان غلة عدم تجسس
ما وقع فيه تعذرا لاحترار وتعذرا لاحترار لا يلزم منه عدم التجسس
بل لا يلزم انا هو واما العفونة مع الحكم بنجاسته فاحفظوا عليه
غير مستلزم لما حكمتم به من عدم التجسس نعم ان ثبت بدليل خارج
انه لم يعط احكام النجس للعفونة ثم ما قيل **الثالثة** استدلال
بهذا الحديث على عدم نجاسته ما لانفسه تاليه بالموت وطريقة ان
يقال لو نجس بالموت ليجب ما وقع فيه من المايع ولا نجس بالحديث فلا
ينجس بالموت والاعتراض عليه بما قد مناه من امر العفوة وجمهور
ان يمنع الملازمة بين كونه لم نجس ما وقع فيه وكونه لم نجس بالموت
نفا على قيام المانع من التجسس على تقدير النجاسة بالموت والمانع
تعذرا لاحترار فيقال عليه الحكم بعدم تجسس ما وقع فيه واما

بين ان يكون لعدم مقتضى التجسس بان لا يكون مبيته هذا الحيوان
 بخبئه وبين ان يكون لقيام المانع من وجود مقتضى التجسس وهو ان يكون
 تحتها عنى عند تعدد الاحتراز واحالة الحكم على الحالة المقتضى اولى من
 احالة العمل على قيام المانع فيزيد يكون الحكم بان هذا الحيوان لا يحسن الموت
 واقعا على لفظ المقتضى والحكم بتجسسه مع عدم تجسسا المواقعا على
 خلاف مقتضى لان تجسسه بالموت مقتضى للتجسس ما وقع فيه ويكون هن
 الحال لقيام المانع وهو عسرا لاحترازه فكان الاول اولى وقد يقال
 على هذا ان الحكم ايضا بعدم نجاسته هذا الحيوان على خلاف مقتضى الدليل
 الدال على نجاسته المبيتهات والله اعلم **الرابعة** اختلافوا في روث
 السمك والجراد وما ليس له نفس يتألمه هل هو نجس ام لا فاذا اردنا ان تستدل
 على عدم نجاسته بهذا الحديث جعلناه مقدمه من مقدمات الدليل فنقول
 لو كان بول نجسا نجس ما وقع فيه من المانع لكنه لا نجس ولا يكون نجسا
 اما الملازمة فلان وقوع النجاسة في المانع موجب لتنجسه اما قياسا
 على سائر الصور وانما عملا بمفهوم حديث الثقلين وحدثنا لقاه ووقع
 بوله فيه يلزم فيه لما على منفذ من النجاسة واما انه لم نجس فلمذا
 الحديث **الخامسة** منطوقة ذال على يابقع وعلى يابقع فيه فكل ما
 يسمى شرابا فقد اخل تحت اللفظ فيدخل تحته ولا يختص به والنظر
 في بقيه المباحات هل يطلق عليها اسم الشراب وقد ورد في بعض
 الروايات في انا احكم وهواعم واكثر في العاديا للفظية من لفظه
 الشراب **السادسة** ما لم يسمى شرابا يوحى بالقياس في معنى الاصل وهو
 هاهنا قوي المرته لان الحكم في لفظا المشارع ادير على الواقع يشب
 وصف فيه لا على يابقع فبنيهما كانت الفقه موجوده ثلث
 الحكم فيما يقع فيه **السابعة** لحق غير الذباب بالذباب فما شاركه

فوق

فوقه

في انه لا نفس له يتألمه في معنى عدم التجسس وليس كذلك المرته قبلها
 لان الحاقها بما يكون باعتبار علة استنبطها المستدل من الاصل وهو
 كونه لا نفس له يتألمه ويقربا لمناسته التي تدبرها وهو قوي اعنى الحاق
 غير الذباب به **الثامنة** اختلافوا في الحيوان اظاهرا ذا وقع في ما
 قليل او مابغ اخر وخرج حيا هل نجس ما وقع فيه بناء على نجاسته منفذ بوله
 وقد استدلال بهذا الحديث على عدم التجسس قال البغوي رحمه الله نقل
 في يندجيه ولو وقع حيوان توي الكلب والحزير والمتولد يعنى من احدهما
 في ما قليل او مابغ اخر فخرج حيا لا نجس لان النبي صلى الله عليه وسلم
 امر بمقتل الذباب في الطعام ولم يحكم نجاسته ولقال ان يقتل لا استدلال
 بالحديث على حكم المسئلة لا يصح لان بول هذا الحيوان الذي ورد فيه
 النص اما ان يكون نجسا او لا وانما يمنع الاستدلال به اما اذا لم يكن
 فيقتدرا الاستدلال به قطعا لانه يصح ان يوجد عدم التجسس بوقع حيوان
 نجس البول في الحكم بعدم التجسس بوقع حيوان ليس نجس البول واما
 اذا كان فلان البول مورد النص حيوان بكثرة وقوعه في الاواني وثيق
 الاحتراز منه وهذا معنى معتبر لا يمكن ان يقال انه ملغى وغيره من سائر
 الحيوانات النجسة البول لاسياويه في كثرة الوقوع ولا في تعدد الاحتراز
 منه فلا سياويه في الحكم وقد يقال عليه لو كان هذا المعنى معتبرا في الاصل
 لوقوع الفرق بين ان يقع الذباب بنفسه في الاواني او بوقعه عن غيره فيه لكنه
 لم يفرق فلا يكون المعنى معتبرا ايانا للملازمة انما وقع قصدا لانتفاء الاحتراز
 منه ولا كثيرا فكان يجب حسيده ان يفرق لانتفاء اعلمه في احدا لفتين
 بيان انتفاء الفرق بين الوقوع الذي رتب عليه الحكم مشترك بين
 الوقوع نفسه وبين الاتباع بغيره لجهة ان يقال وقع بنفسه ووقع بالاع
 غيره ومورد التقسيم مشترك واذا ان الامر الى هذا فيتصدي النظر

كان
لا

تدبر
منه
ال
ال
ال

في ان لفظه وقع فل تدل على استناد الفعل الى الفاعل فقد نفي ذلك
وتدعي انه الاصل والحقيقة **السادسة** في الحديث شي مجزوم به وان لم
يكن اللفظ ذا لعله بنفسه وهو ان الامر بالامر بما يقتضي نفع الدوام لدا اما
اولوخذ منه امر اخر وهو ان الامر بالامر بما يقتضي نفع الدوام لدا اما
الاول فانه لو لم يكن كذلك لما صح التعليل وكانت اعلة اجنبية واما
الثاني فانه لو لم يذمه لما كان في الامر به فليده **العاشر** الذي قدمناه
من الكلام في الحاق غير الذباب به انما هو في الحاق في التجنيب لوقوع
لا في حكم الغش فانتبه لذلك فان لم نأخذ عدم التجنيب من اجل العلة
المذكورة وانما اخذنا من محض الامر بالامر بما يقتضي نفع افستاد ما يغش
فيه على تقدير حاجته فلو تجرد الامر بالامر عن العلة المذكورة لكاننا
الامر في الغش بالحاق **الحادية عشر** اذا اردنا النظر في الحاق
غير الذباب به في حكم الغش مع اعتبارنا لعله فذلك يتوقف على امرين
احدهما ان ثبت الظاهر في الحاقه وهو ان يكون في اخذ جناحيه داء
وفي الاخر شفا وهذا امر متقدرا لا يرشدنا لطلب اليه وانما يدل بغيره
والثاني ان يكون غشه فيه مما يفيد في ذلك الداء وهو ايضا لا يعلم **الثانية**
عشر لما تقدم ان المقصود بالامر بالامر ضرا لدا كان ذلك اصلا في الداء
الثالثة عشر ويكون اصلا فيما هو خص من ذلك وهو استعمال
ما يدفع ضررا لا غديه **الخامسة عشر** اللفظ يدل على تعليل الحكم
بان يقع في الشراب فلا يلحق به وقوعه على لشراب لان اللفظ يدل عليه
ولا العنى ايضا يرشدنا اليه لانا لا نعلم جريان العلة في وقوعه عليه
السادسة عشر الظاهر في الداء لدا وانما امر يتعلق بالامراض وما
ويجمل ان يكون لدا ما يعترض في نفس المتربين والمترفين من عيافه
الطعام والنفس منه والتكبر عن كفه حتى كان شيئا لترك الطعام والخلق

ربا

والدوام يحصل من قبح النفس وحملها على سبيل التواضع وعدم التعق في
الترفة وسلوك طريق التكرين وهذا محارز والحقيقة ما تقدم **السابعة**
عشر هذا الذي ذكرناه امر واقع ومطلعه حقيقة من توابع الامر بغشه
والذي قدمناه انما هو في حمل اللفظ عليه فان كان هذا الحاد مرادا والله
اعلم فايزاده لفظا لدا والدوا البع في تحصيل هذه المصلحة التي هي كثر
النفس ورياضتها لما جبلت النفس عليه من محبة القيا ودفع الضرر
والاوقات **الثامنة عشر** الامر بانواعه بعد غشه حصول المقصود
بالامر ودفع الداء الذي حصل او يتوقع حصوله بالوقوع وما زاد على ذلك
مستغنا عنه ولعل نقاه ومكثه حديث مفشدة اخرى غيرا لمفشدة التي
نشأت بالوقوع الاول او لعله يخرج عن حد النظافة التي هي لدين علميا وقد
حمل الله لكل شي قدرا **التاسعة عشر** قد يؤخذ من هذه الصيغة التي
وردت في هذه الرواية اعنى قوله ثم لينزع عنه شره احرابه بعد غشه لما تنوع
به هذه البنية من التكلف في العمل وليس في نفس الاخراج كفه فليصرف
الى اعمال نفسه في الاستراخ ان لم يراجعه بخي اخر شيئا وبه اخرج عليه
العشرون التعليل يقتضي انتفا الحكم اذا لم يكن له حكا كما
لوانقطعا لانتفا العلة **الحادية والعشرون** يقتضي ايضا انه لو انتفع احد
حناحيه لم يتعلق به امر الغش لان المقصود اذ هاب الداء الحناح الاخر
ودلك لا يحصل عند انتفاعه **الثانية والعشرون** ذكرنا الجاحظ عن
النظام في الكلام على هذا الحديث كلاما رديا واقوا لاشنيه حاصلها
ابطال الحديث باستبعادات وخيالات قال الخطابي رحمه الله تعالى تكلم
على هذا الحديث من اخلاق له وقال كيف يجمع الدوا الشفا في جناحي الذباب
وكيف تعلم ذلك من نفسنا حتى تقدم جناح الدوا ويخرج جناح الشفا وما اذا
الى ذلك قال وهذا سوال خاف او متجاهل وان الذي يجد نفسه ونفوس

نفسه

غامة الحيوان قد جمع فيها بين الحران والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي
 اشياء متضادة اذا تلاقت تفاسدت ثم ترى الله سبحانه وتعالى قد الفت
 بينها ففهمنا على الاجتماع وجعل منها قوى الحيوان الذي بها بقاها
 وصلاحها للحيوان لا ينكر اجتماع الدوا في جزئ من حيوان واحد
 وان الذي اهل الخلة ان تتحد البنية العجيب الصنع وان تعتل فيه
 والهم الذرة ان تكتسب قوتها وتدخر لا وان حاجتها اليه هو الذي خلق
 الذبابة وجعل لها الهداية الى ان تقدم جناحا وتجرأ اخر من لا يتلذذ الذي
 مومندرجة التعدي والامتحان الذي هو مضارا لتكلف وفي كل شيء حكمه
 وما يدركوا لا اولوا لا لئلا واقول هذا وامثاله مما تركه الا خادش
 الصحيحة ان ارادته قائلها ابطالها بعد اعتقاد كون الرسول صلى الله
 عليه وسلم قالها كافر الجاهل وان ارادته ابطال نسبتها الى الرسول الله
 صلى الله عليه وسلم بسبب ترجع الى مقتنه فلا يفر بذلك عنيانه مبطل
 لصحة الحديث بطريق سنده الصحيح وهذا طريقه لجماعه من المتكلمة وبعض
 الفقهاء كمن ابطال حديث اهل البيت في مسئلة العتبه تقول عاتبه رضي الله
 عنها البغي زيدا انه ابطال خبره مع رسول الله عليه وسلم ان لم يثبت وكما
 شيعت اهل الحديث على ابي حنيفة في قوله في حديث البيهقي بالخيار
 ارايت ان كلنا في سيفينه فكيف يفرقان فكانه ابطال اشهادنا الى الرسول
 صلى الله عليه وسلم بهذا ان صح عنه والله اعلم

الحديث السابع

ستيرين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طهرنا لما اخرجنا من
 اذ اولع فيه الكلب ان يغتله سبع مزار او لا من النار اخرجته من
 في رواية علي بن سنان عند مسلم عن الاعشى عن ابي صالح عن ابي هريرة
 قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولع الكلب في اناء

احدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مزارات الكلام عليه من وجوه **الاول**
 في التعريف من ذكرنا ما ابو هريرة فقد تقدم ذكره واما محمد بن سيرين
 فهو ابو محمد بن سيرين البصري مولى ابي ابي مالك رضي الله عنه قال
 موسى بن اسمعيل سالت الانصاري يعني محمد بن عبد الله قلت لمحمد بن
 سيرين من اين كان اصله قال من عين التمر وقال ابن عيينه كنا نسمع ان ابن
 سيرين ولد من ستمين بقتا من خلافة عث بن قيس وكان ابن سيرين
 اماما من ائمة المسلمين وصدر في علمنا التابعين وراسا في اعمال المتورعين
 وعلمنا في سبها الصالحين وعجا في طبقات المعين قال ابو عوانه زيات بن
 سيرين دخل السوق فانه اخذ لاذكر الله وقال سوار الحنن وابن سيرين
 سيدا اهل البصرة رضي من مني وتخط من تخط وروي ابو بكر بن ابي خيثه
 في تاريخه عن بكر بن عبد الله قال من تراه ان يظن اني اورع من ادركا في
 زماننا فليظن اني محمد بن سيرين انه ليدع بعض الحلال تاثما وعن عاصم
 قال سمعت مورقا يقول سالت اورع من فقيه ولا افقه من ورع من
 محمد بن سيرين وعن ايوب قال ذكر يوما عند ابي قلابه محمد بن سيرين
 قال واينا يطيق ما يطيقه بركب في مثل هذا لسان وقال ابن عون كان
 ابن سيرين من ارحى الناس لهذا الامة وابشدهم ارضا على نفسه قال ابن ابي
 خثيمه حدثنا عن ابن معروف حدثنا عن السري بن يحيى قال تركب
 سيرين ربح اربع الف قال سمعت سليمان التيمي يقول ما نعلم احدا من
 اهل العلم مثل فيما وعى هشام من ابن سيرين انه اشترى بيعة واشرف فيه
 على ما في الفاقع في قلبه منه شي فتركة قال هشام والله ما هو
 وروي احمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن عبد الله الانصاري حدثنا
 الاشعث قال كان محمد بن سيرين اذا شيل من شي من الفقة الحلال والحرام
 تغير لونه وتبدل حتى كان له الذي كان وعن ابن عون قال كان لابن سيرين

منزل لا يكرها الامن اهل الدمه فقبله في ذلك فقال اذا احرازت
 المشهوره والكره ان اروع مثلاً وعن الفضيل بن عياض قال قال
 الحسن بن علي طاعة الله او النار وقال بن سيرين انما هي رحمة الله او النار
 وعن حماد بن زيد عن ابن بن سيرين قال كان لمحمد بن سيرين سبعة
 او ازيد اوها بالليل فاذا فاته منها شي قرأها من النهار ومن شذوب
 قال كان ابن سيرين يطوي يوتا ويصوم يوماً وكان ليوم الذي يفطر
 فيه سعدى ولا ينعني ثم يتخفف ويصبح ضامياً وعن ام عباد ام هشام بن
 حنن قالت كانت ولا تخم لمحمد بن سيرين في دار فكانت تنع بكاء بالليل
 وضكته بالنهار وعن هير الاقطع قال كان لمحمد بن سيرين اذا ذكر الموت
 مات كل عضو منه على يده وكانت وفاته بن سيرين رحمه الله تعالى
 على ياذكر الوافدي سنة عشر وثمان مائة بعد الحزن بمائة يوم وقيل بينهما
 تسعة وتسعون يوماً مات الحسن في حب ومات بن سيرين في حب
 القعدة وانه دفن كل واحد منهما في يوم الجمعة وقيل مات ابن سيرين في
 شوال استند عن عن من الصحابة منهم ابو هريرة وابو سعيد الخدري وعبد
 الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين وابو بكر وانس بن
 مالك وجماعة قال ابو نعيم واما ابو صالح فهو اجد كوان السمان ونقال
 ايضا الزيات كان مجلماً الى الكوفة يقال مولي جوي به بنت الحارث
 اثره فينزل لعطافني وقال مولي لعبد الله بن عفان وهو والد سليل يكن
 الكوفة احد المشاهير من رؤساء التابعين والعتد عليهم في الرفاية
 والحديث اخرج الجماعة كلهم حديثه واخرج الشيطان روايته عن ابي هريرة
 وابي سعيد واخرج رواية عبد الله بن دينار وابي جصين وسمى والاعمش
 وعمر بن دينار وحميد بن هلال وعطاف بن رباح عنه قال عمرو بن
 علي مات ابو صالح ككوان سنة احدى وثمان مائة واما ابو زر بن مضج

مستعود بن مالك الكوفي الاستدي قيل مولي اي والى سفيق بن سلمه
 انفرد مسلم باخراج روايته هذه مقروناً بابي صالح روى عنه الاعمش
 واستعمل بن شيع قال ابن ابي حاتم رحمه الله تعالى روى عن علي وابي مستعود
 وابي هريرة وابي عباس يقال انه شهد صفين مع علي رضي الله عنه وقال
 ايضا سئل ابو زر عنه عن ابي رزني فقال اسمه مستعود كوفي ثقة
 وذكر البخاري عن علي بن المديني قال يحيى القطان وكان شعبه سكر
 محلي ان يكون ابو زر بن شيع ابن مستعود واما الاعمش فهو ابو محمد سليمان
 بن مهران الكاهلي مولاهم الكوفي يقال اصله من طبرستان من قرية يقال
 لها دنيا وندجابه ابوه الى الكوفة فاشترى رجل من بني كاهل من بني اسد فاعنته
 راي انش بن مالك واخرج الشيطان روايته عن ابي صالح وابي والى وابراهيم
 النخعي ومجاهد ومسلم البطيني والشعي وسعيد بن جبير وزيد بن وهب
 واخرج مسلم روايته عن جماعة غيره اولاً واخرج ايضا روايته شعبه
 والثوري وابن عيينة وابي معاوية وابي عوانه وجابر وحفص بن عياض
 عنه واخرج مسلم روايته جماعة غيره ولا عنه قال عمرو بن علي ولده
 بن عبد العزيز مصل الحثيث بن علي سنة احدى وستين وولد له معة الاعمش
 ومات سنة ثمان واربعين مائة وللعمش رحمه الله تعالى سبع المحدثين
 حكايات عجيبه وموارد غريبة وكان اخذاً لقرا المحدثين والحقاظ
 المعتبرين مقدوداً في طبقات النساك العالمين وعن مشرب بن عبيد عنه
 قال قرأت القرات على يحيى بن وثاب وقرأ يحيى علي علمته او متروك وقرأ
 هو علي عبد الله بن مستعود وقرأ ابن مستعود علي رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وروى احمد بن حنبل قال ما ابو نعيم قال سمعت الاعمش يقول
 كانوا يقرءون علي بن وثاب وانا كالتس فلما مات احد قواي وعن
 داود عن الاعمش قال قال حبيب بن ابي ثابت اهل الحجاز واهل مكة

اعلم بالماستك قلت له فانت عنهم وانما عن اصحابي لا تاتي بحرف الا حجتك فيه
 حديث وعن بن باد بن ايوب قال سمعت هشما يقول ما زلت بالكوفة
 اخذ اقر الكتاب الله تعالى ولا اجود حديثا من الاعمش وعن عيسى
 بن يونس قال ما زلت انا في زماننا مثل الاعمش ولا الطقة الذين كانوا
 قديما ما زلت لا غنيا ولا سلاطين في مجلس قط احقر منهم في مجلس الاعمش
 وهو محتاج الى درهم وعن سفيان عن غاصم قال كان القاسم بن عبد الرحمن
 يقول ليس احد اعلم حديثا من الله من الاعمش وعن محمد بن خلف قال
 سمعت صرار بن ضرر يقول سمعت شريكا يقول ما كان هذا العلم الا
 في العرب واشراق الملوك فقال له رجل من جلتيه وارسل كان الاعمش
 قال شريك اما لوزايت الاعمش معه لم يحمله وسفهم لشودي عن يمينه
 وشريك عن سياره يارعه حل اللحم لعلت ان ثم نبلا كثيرا وعن عبد الرزاق
 قال اخبرني بعض اصحابنا ان الاعمش قلم من النوم لحاجته فلم يجد ما يوضع
 يده على الحذر فتم ثم قام فقبل لعمري ذلك فقال اخاوان اموت على غير
 وضو قال عبد الله الرزاق وربما فعله معمر وعن محمد بن غيلان قال
 قال وكيع كان الاعمش قريشا من سبعين سنة لم تفته التكبيرة الاولى
 واحلفت اليه هي سبعين فما زلت به يفضي كعبه وعن ابراهيم بن عمر ع
 قال سمعت يحيى القطان اذا دعا الاعمش قال كان من صفا السلك وكان
 محافظا على الصلاة في الجماعة وعلى الصف الاول وعن اي بكر بن عياش
 قال دخلت على الاعمش في مرضه الذي توفي فيه فقلت ادعوا
 لك الطبيب فقال ما اصنع به فرا الله لو كانت نفسي في يدي لطرحتها في
 الحش اذا انا مت فلا تؤذن لي احدا واذن طرحت في الحش وكنت
 وفاته كما قدمنا وقال ابو نعيم الاصبها في الحاقط وفي ابن عمر وقتل
 الزبير والاعمش ثلاث وستون سنة واما علي بن مسهر بضم الميم وسكون

المصلة وكثر ما مضوا بالحن علي بن مسهر الكوفي قاضي الموصل اخو
 عبد الرحمن بن مسهر ائمة الجماعة علي اخرج حديثه وقال احمد بن
 حنبل صالح الحديث هو اثبت من اي معوية الضرر وقال احمد بن عبد
 الله وكل ممن جمع الحديث والفقه ثقة وقال ابو زرعة صدوق ثقة
 وقال يحيى بن معين في روايه ثقة قال ابن محبوب مات سنة تسع وثمانين
 ومائة **الوجه الثاني** ذكره لمحمد بن سيرين فائدة ان
 الترتيب في غل الا ما من حديث اي هريه راجع الى روايته وذكره لعلي
 بن مسهر فائدة ان الامر بالاراقه مستند الى روايته واقتصر على روايه
 محمد بن سيرين لما فيها لغفل الاما سبعا مع زيادة الترتيب واستغنى بها
 عن الروايات التي ليس فيها ذكر الترتيب بل الامر بالغفل سبعا لا
 غير وقوله وفي رواية علي مسهر الى اخره يريد به انه عند ابي مسهر **الوجه**
الثالث في تصحيحه وقد ذكرنا ان مسهرا رحمه الله تعالى اخرج به وهو من
 افراد عن البخاري هذا اللفظ من هذا الوجه وكذلك حديث علي بن مسهر
 من اقران ايضا **الوجه الرابع** في شي من مفرداته وفيه مسائل
الاولى الطهور يفتح الظاهر المطهر وبضمها الفحل هذا هو المشهور
 وقد تقدم في الحديث الاول الاستدلال به على ان الطهور هو المظهر **الثاني**
 ولع الكلب في الانا بلغ يفتح اللام في الماضي والمستقبل جميعا ولو عا اذا شربها
 فيه بطرف لسانه ويبلغ ادا ولغه صاحبه قال الشاعر
 ما مريوما الا وعندهم لم زحان اويولغان دما
الثاني حكي ابو زيد ولع الكلب شراينا وفي شراينا ويقال ليس في شي من
 الطيور ما يبلغ غير الذباب وزايت عن القاضي اي بكر بن اعين المولوع للشعاع
 والكلاب كالشرب لبي ادم وقد يستعمل الشرب للشعاع ولا يستعمل المولوع
 في الادمي قال وقال ابو عبيد المولوع بضم الواو اذا شرب فان كثر ذلك فهو

يقع الواو والياء في العين والثلاثي من الافعال اذا كان صحيح العين ه
والكلام غير مضاعف على فعل يقع العين في الماضي وكانت العين او
اللام حرف خلق فان لاكثر فيه يفعل يقع العين في المستقبل نحو ذهب
يذهب وذهب بدخ وقد جي على الاصل وكذلك اذا كان معتل اللام كانت
العين حرف خلق فانه يكثر يفعل يقع العين نحو سعي وسعي وسعي
وشاي وشاي وان لم يكن العين حرف خلق كان مضارع يفعل يكثر
العين ان كانت اللام يا ويفعل يضم العين ان كانت اللام واوا اما ما كان
معتل العين فمضارعه يفعل بكسر العين ان كانت العين يا كباع يبيع ويفعل
يضم العين ان كانت واوا كضاع يصنع ولا يطرأ في دون اللام حرف خلق
هاهنا وكذلك ان تضاعفنا كثر في مضارعه يفعل بكسر العين ان كان غير
مستعد ويفعل بضمها مستعد يا ولا ننظر هاهنا الى كون اللام حرف خلق
الامتناد **الوجه السادس** قوله عليه السلام اذا ولع الكلب يحمل
وجمين احدهما ان يكون فيه حذف على ان يكون المراد اذا ولع في الشيء
الذي في الانا والثاني ان لا يكون فيه حذف لانه اذا ولع فيها في الانا
فقد ولع في الانا وكان الانا ظرفا لولوعه واما الرواية التي فيها اذا ولع
الكلب في انا احدكم فليرقه فان اصمر عند قوله عليه السلام في
على ان يقدر في شراب انا احدكم او في مظهر وانا احدكم استغنى عن
الاظهار في قوله عليه السلام فليرقه وان لم يصمرا ولا فلا بد من الاظهار
اخر اولين التقدير فليرق شرابه او مظهره او ما ولع ذلك فيه وما
اشبه ذلك ويرجع لثاني باننا اذا اصمرا فليرق شرابه او ما يقارب
ذلك كان الضمير للانا وقوله ثم ليغسله الضمير فيه للانا مع حذف الضمير
ولا تختلف واذا اصمرا اذا شرب في انا احدكم كان الضمير في قوله
فليرقه للشراب والضمير في ثم ليغسله للانا فيختلف الضمير مع المجاوزة

في اللفظ وغيره اولى منه **الوجه السابع** قوله اولامن وفي
رواية اخرى ان الذي يفهم منه ان المراد بالاولى المتداخلة وبالاخرى
المختتم بها وفيه نزاع وهو ان الاخرى تانيدت اخر يقع الخا وان ذلك
لا يدل الا على المعايير لا على الاشتها قال ابن مالك رحمه الله تعالى الفرق
بين آخره واخرى ان التي هي آتية اخر لا تدل على انها كما لا يدل عليه
مذكرها فلذلك تعطف عليها مثلها من صنف واحد كقولك عندى رجل
واخر واخر وعندى امراء واخرى واخرى وليس كذلك اخر بل لا
تدل على الاشتها كما يدل عليه مذكرها ولذلك لا تعطف عليها مثلها
من صنف واحد فلا يقال جاز يد اول وعم واخر ورجل اخر وقال
الشيخ ابو عمرو بن الحاجب رحمه الله تعالى لا يقال العشر الاخر لان
الاخر جمع اخرى والاخرى تانيدت اخر ومدلوله وصف مغاير لمقدم
ذكره وان كان متقدما في الوجود وكذلك مؤنثه ومجمره وليست
دلالة على المتاخر في الوجود حتى صارت نسيان منسيا فتقول مررت
بزيد ورجل اخر فلا يفهم من ذلك الا وصفه لمغاير لمقدم ذكره وهو
زيد حتى صار معناه احدا للشبين ولا يفهم من ذلك كونه متاخرا موحدا
ومن ثم لم يقولوا ربيع الاخر ولا جامدي الاخرى لعلمهم بانفساد دلالة ذلك
على مقصودهم لان المقصود التاخر الوجودي فعدلوا الى ربيع الاخر بكسر
الخا الى جامدي الاخر حتى تحصل الدلالة على مقصودهم في التاخر
الوجودي **الوجه الثامن** في الفوائد والمباحث وفيه مسائل
الاول استعمل لفظه ظهور على نجاسته سواء الكلب من حيث
ان لفظه ظهور تستعمل اما من حدث او خبث ولا حدث على الانا
بالضرورة فيجب الحث واعتراض على هذا يمنع الحصر فان التيم قد
اطلق عليه ظهور ولين عن خد ولا خبثا وليس يرفع الحدث فكان لا يباح

الاستعمال وفي الأنا كذلك يمنع من استعماله قبل أدلتى برفع الحدث غسله
فيطلق عليه طهور كما يطلق على التيمم واجب عن هذا الاعتراض بأن
التيمم من حدث ولا يلزم كونه من حدث أن يكون واقعاً للحدث ولما لم يكن
يقول لفظه طهوراً ما أن يلزمها معنى التطهير أو لا فإن لم يلزمها معنى
التطهير بطلت دلالتها على نجاسة الأنا لأنها تدل على ذلك من
حيث أن معنى التطهير يلزمه ما يظهر عنه وهو النجاسة وأن لا يلزمها
معنى التطهير فمضى كان عن حدث لزم أن يرفع الحدث ولا يلزم الجمع بين
التطهير عن الحدث وبقاء الحدث وهو محال لأننا تكلمنا على تقدير أن
أن لا يلزمها معنى التطهير ومعنى التطهير يقتضي مطهرًا ولا مطهر
إذا كان عن الحدث إلا الحدث والذي يدفع هذا أحد الأمرين الأول
أن يلزم يلزمه معنى التطهير لها ويقال بأن التيمم يرفع الحدث وحيث
يتم الدليل لأنه إذا ثبت دلالتها على التطهير ودلالة التطهير على أن
ثم ما يطهر وأخص التطهير بين رفع الحدث ورفع الحدث وبطل الأول
تعيين الثاني الثاني أن يقال أنه لا يلزمها معنى التطهير فتوجه حينئذ
منع الحصر ولا يفي فيه الفرق بين كون التيمم عن الحدث أو واقعاً للحدث
وأن التيمم لا يرفع الحدث وأعلم أن هذا لا يمنع من الاستدلال بلفظه
الطهور على نجاسته الأعلى تقدير القول بأن التيمم لا يرفع الحدث
وما يمنع على تقدير أن يلزم أن يمنع في نفس الأمر من اختيار أن التيمم
يرفع الحدث أمكنه الاستدلال بهذه اللفظة على نجاسته الأنا
بالولوع **الثانية** إذا ثبت دلالة لفظه الطهور على نجاسته
الستور فالنجاسة أمر لم يدل على أحد الخاصين فلا بد من دليل آخر
يدل على تعيين حمل النجاسة على نجاسته العين ويمكن أن يقال
فيه لو كان التطهير لنجاسته طارئة لزم أحد أمرين إما التخصيص

أما إذا كان الحدث
أو طارئة على الحدث
أو طارئة على الحدث

في محل العموم وأما ثبوت الحكم بدون علمه وكلاهما على خلاف الأصل
بينا أنه إذا عرضنا تطهير فم الكلب أو ولوع كلب لم يأكل النجاسة
فيلزم أن يكون كلباً صغيراً فاما أن يقال لا يلزم غسل الأنا فيلزم
التخصيص لأن لفظ الكلب عام وأما أن يقال أنه يلزم أن يغسل
منه فيلزم ثبوت الحكم بدون علمه لأننا تكلمنا على تقدير عدم نجاسته
بإستعمال النجاسة ولا سبب حينئذ للغسل إلا التخييل وقد انتهى
وقد يقال على هذا الحكم مبني على الغالب من استعمال الكلام
النجاسة وأطراح النادر **الثالثة** ليس يدل على نجاسته ذات
الكلب كله بنفسه بعد تقدير نجاسته ستور بذاته بل لا بد من واسطة
وفيها طريقتان أحدهما أن يقال لغاية بحث الأمر يغسل الأنا منه
ففيه بحث لأن للحباب متخلف منه وجزء منه ويلزم من نجاسته عين
فه نجاسته كله الثاني أن يقال لغاية عرق فيه وهو بحث فخرقه
كله بحث لأن العرق متخلف من جملة البدن وخارج منه وهذا بعد ثبوت
أن نجاسته الفرعية **الرابعة** يدل على أن حكم النجاسته
يتعدى عن محلها إلى ما يجاورها بشرط كونه ما يجاور لأن الكلب إذا ولع
في شيء لم يباشر بلبثاته كل ذلك المايح أو لا يباشر فالأمر بازاقتة نجاسته
على العموم دليل على ما ذكرنا بل الأمر يغسل الأنا من ولوعه فيه
مع إمكان أن لا يصل لسانه إلى الأنا دليل على ذلك **الخامسة**
وإذا دل على ذلك دل على نجاسته المايحات إذا وقع في جنومها
وإن غمران ذلك الجزء ولا يري إلى جميع ذلك المايح لنجاستها بما جاوز
ذلك الجزء **السادسة** ثم عجل أصلاً في نجاسته ما شغل مع البله
ينحسب يعلم أنه لا يخلل منه شيء كذا لو طوي برجله البله عظام مبتلا
خجراً لادهنه فيه أو متنجساً هللاً كجيرة ممزوج ما لترقين النجس ورايت

لبعض نظائر المالكية متغايرة في هذه المسئلة اعني نجاسته الظاهرة اذا اتصل
بشئ لا يتصل منه بشئ هذا او معناه ذكره في مسئلته خلافه **هـ**
السابعة ويدل جديدا على نجاسته الا ان الذي يتصل بالمايع الفخس
للامر يغسل لانا وهو غام فيها فيصل اليه لستان الكلب وما لا يصل اليه
وهذه المسائل تفرع على لفظه ظهور على النجاسته **الثامنة** استدلال به
على ان الما القليل نجس بوقوع النجاسته فيه وان لم يتغير بنا على ان القليل
للنجاسته وولوج الكلب فيه لا يعين غالبا وبميك بالعموم الذي يتناولنا غيره
وما لم يغير **السابعة** الا بنا غام يدخل تحته احوال الانا لما كما قد قررنا
في عموم الحكم في الاحوال اذا كان التخصيص ببعضها محال ما دل عليه
اللفظ من العموم في الذات على خلاف ما يقوله بعض المتأخرين **العاشرة**
فعلى هذا يدخل فيه الانا لما دون انا الطعام قال في المدونة ان كان
يغسل سبعا للحديث ففى لما وحده وقد وجه ذلك امرين احدهما مبني
على تخصيص العام بالعرف والعرف ان الطعام محفوظ عن الكلاب بصوت
عنها لعزته عند العرب فلا يكاد الكلب يصل الا الى نية لما فبقيد اللفظ
بذلك الثاني ان في الحديث فليرقه وليغسله سبع مرات والطعام لا
يكونا راقته لموته ولهنية صلى الله عليه وسلم عن اصاعه المال وبجي
على البحث المتأخر وحدها لث وهو ان يقال هو غام في الاواني مطلق في
احوالها علمنا بما اذا كان فيها الماء المطلق اذا عمل به من كفى في تادي
الواجب فلا يفتى في انا الطعام فاما الوجه الاول فهبني على تخصيص
العموم بالعرف وفيه منع في الاصول والرايح عند اصوليين خلافة اما
الثاني فصعيف لان عموم الامر بالاراقة يقتضى اراقة الطعام ايضا
وتحريم اراقة ممنوع بعد دلالة العموم على الامر بها وما لستة ايضا
بمعناها القالب بفتحيت بعدا لولوجه فيوما الاستدلال بالنهي

عن اصاعه الما ل فنتكلم عليه عقيب هذه المسئلة واما الوجه المتأخر
فمتأخر لما لنا انا لو خصصناه ببعض الخارج عن تلك الحال خصوصا
من العموم مع دلالة العموم على تناوله ووجوب الحافظ عليها **الحادية**
عشر نصية رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اصاعه الما ل خاص بالما ل
غام بالنسبة الى ما يلغ فيه الكلب وما لم يلغ فيه وامر عليه السلام باراقة
ما ولغ فيه الكلب خاص بالنسبة الى ما يلغ فيه غام بالنسبة الى الما ل
وعنه الما ل فكل واحد منها غام من وجه خاص من وجه فليس قال
احد الخصمين احصى عموم الامر في انا فانه ما ولغ فيه الكلب بما ل عملابنهيه
عليه السلام عن اصاعه الما ل قال خصه اخض بنهيه عليه السلام عن
اصاعه الما ل بما يلغ فيه الكلب عملا بقوله اذا ولغ الكلب في انا احدكم
فليرقه فاذا تقابلا فلا بد من الترجيح وقد يرجح العمل بهذا الحديث لوجهين
احدهما ان يقال النهي عن اصاعه الما ل عام مخصوص بالاتفاق فانه
مخرج عنه الما ليات التي يغسلها ويكشر بعد وقرع قطره من البول
فيها والعموم في هذا الحديث غير مخصوص بالاصاع اعني انه لم يجمع على تخصيصه
فان القالب بالنجاسته يعمله كل ما يولغ فيه والعمل بالعموم الذي لم يجمع
على تخصيصه اولى من العموم الذي اجمع على تخصيصه فان قال
استلم ان المايع الذي وقعت فيه قطرة البول مال بعد وفدها فيه قال
خصه لا استلم ان الطعام مال بعد وولوج الكلب فيه الوجه الثاني
ان يقال مقصود ذلك الحديث النهي عن التبذير واصاعه الما ل من غير
عرض صحيح والمقصود من هذا الحديث انا الابعاد واما التنويه عما لحقه
سواء الكلب بالنجاسته او لقتارته وهذا المقصود اخض بالنسبة
الى ما يقع فيه الولوج من ذلك المقصود اعني النهي عن اصاعه الما ل
وقد ظهر اعتبار في بعض ما يقع فيه الولوج فالعموم بالنسبة الى هذا

المقصود من العموم بالنسبة الى ذلك المقصود اذا اعتبرنا
 المقاصد **الثانية عشر** لفظا لاننا لما كان غائبا دخل تحت انا
 الفخار غير المرجح ما يشترطه الما او غيره ويغوص فيه وقد حكم بغيره
 بالقتل فقد جعل اصلا لمسألة اختلف فيها وهي ان الفخار اذا انصل به
 نجس غواص كالخمر هل يطهر بالقتل ولذلك ما يناسبه مثل الزيتون
 يملح بما يجنى والتم يتبع بما يجنى وهذا البحث سأل على نجاسته الما يستخرج من غير
 اعتراض لانه حينئذ لا فرق بين ان يملح في الما الذي في الما او يوحذ
 الما الذي في الما بعد ولوعه ويجعل في الفخار **الثالثة عشر**
 الطحاوي رحمه الله تعالى لما تكلم في مسئلة روح ما البير قال فان قال قائل
 فانتم قد جعلتم ما البير نجسا بوقوع النجاسة فيها وكان يقتضي ذلك ان لا يطهر
 البير ابدا لان حيطا منها قد تشرب ذلك الما النجس واشتكت فيها فكان
 ينبغي ان تطهر الما الغادات حرت على هذا وقد فعل عبد الله بن الزبير ما
 ذكرنا في ما مرسم وراه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم
 ينكروا ذلك عليه ولا انكروا من بعدهم ولا راي احد منهم طهرها وقد امر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في الما الذي قد نجس من ولوع الكلب
 فيه ان يغسل ولما مر ان يكثر وقد تشرب من الما النجس وكما لم
 يامر بكبرا لانما في ذلك فذلك لا يبرر بطهر تلك البير فمذه فابده استنجمها
 من هذا الحديث **الرابعة عشر** لظاهره لا يبري بالقتل
 اذا وقع اللعاب في الما من غير ولوع وهذا زيادة في التعبد على ما في
 القتل من اللوع من التعبد فان الامر بالقتل لا حل اتصال اللعاب
 بالما لا لعن بقاء على غير اللعاب فيكون وقوع اللعاب فيه من غير
 ولوع مستأويا للولوع من غير ان يناسبه التعبد بالقتل لا حل اتصال
 اللعاب به واذا كان التعبد قليلا في الاحكام بالنسبة الى ما عقل

معناه كان القول به على خلاف الغالب والاصل ويكون هذا زيادة في
 مخالفة الاصل وما لك رحمه الله تعالى لما قام عنده الدليل على طهارة
 الكلب ولم يكن مخالفة الامر بالقتل لزم الجمع بالقول بالتعبد بالموجب
 لذلك هو قيام الدليل المانع من القول بالنجاسة عنده والله اعلم
الخامسة عشر ههنا مرتبة دون التي قبلها وهوان كل
 الكلب من الامم التي المتصلة بالما **السادسة عشر** وههنا
 ايضا دون مرتبة التي قبلها وهي ان يتبع الكلب كله في الما **السابعة**
 عشر لو ادخل جراسا حيا كالميد والرجل وغيرها والتعبد يقتضي عدم
 احرا الحكم في هذه المسائل ويقتضي القول بالنجاسة احرا وههنا هو
 الذي ذكره المزي في المختصر قال وما من الكلب والخنزير من ابدا
 نجس وان لم يكن فيها قدر وربما ادعى الاولوية في هذا وجه ذلك
 بان فيه انظف من غيره فاذا وردا للتقليط فيه فغيره اولى ولغيره اصحاب
 الشافعي رحمهم الله تعالى وجه ان غيرا للكلب كسائر النجاسات والاولوية
 المذكورة قد يمنع لان فيه محل استتم النجاسات **اللامية عشر**
 ادعى بعض من يعظم الحكم في سائر اعضائه الاولوية في الحكم فيها
 وذكر وجهين احدهما انه لما نص على الولوع وهو اصول اعضا الكلب
 كان وجوب القتل بما ليس بمصون عنها اولى والثاني ان ولوعه بكثر
 وادخال غيره ذلك من اعضائه ثقل فلما علق وجوب القتل بما يكثر
 كان وجوبه بما قبل اولى لان النجاسة اذا عر وجودها خف حكمها واذا
 قل وجودها تغلظ حكمها وهذا ان كان مبيها على القول بالقياس
 وفرعا له فلا يصلح رد اعلى داود منكر القياس بل طريقة اثنائه عليه
 ثم ادعا اولويته وان كان ذلك بناء على ما في نفس الامر مستويا قلنا
 بالقياس ثم لا فهدا انما يكون فيما يقوى فيه الاحاق كالصرب مع

التأنيب مع القول بان ذلك القياس ليس بقياس **التاسعة عشر**
 لا بد من التخصيص في الاواني عند من يرى ان العنل للنجاسة ويرى
 ان القليل من الماء نجس بوقوع النجاسة فيه فحينئذ يخص ذلك الماء
 القليل ويخرج عنه الماء الكثير والشافعي رحمه الله تعالى لما حذر
 الكثير بالقلتين خرج الاناء الذي يكون فيه قلنتان من العموم العشر
 لما تعلق الحكم بالاناء فن قال بالتعبد بخرج عنه ما لا يمتي انا كبقيعه
 من الارض وبانسان مثلاً **الحادية والعشرون** ومن قال بالتعبد
 لا يعدي الحكم ايضاً الى ما لا يمتي ولو عاكفا اذا من اللغاب ثوباً او حذاء
 او متاعاً او عصف صيداً او وطى برطوبة يديه ارضاً او سباطاً او ثوباً الثانية
 والعشرون هذه الاضافة الذي في احكامكم والصبر الذي في ان
 يستلهم ملغى الاعتبار بخصوصه في هذا الحكم لان لطفاً لا توقف
 على ملكه الاناء المظلم ولا على ان يكون هو الغاسل **الثانية والعشرون**
 والعشرون في مرتبه دون هذه وهو ما اذا صب المظلم على الاناء
 مثلاً وترك من غير قصد قاصداً والمعنى فيه كالذي قبله لكن يرتفع
 دون ما قبله لكن ذلك فيه الغا خصوصاً الفاعل وهذا فيه الغا اصل
 الفاعل **الرابعة والعشرون** الالف واللام تكون للجنس وتكون
 للعند وتكون لتعريف لما هيته وقد دخلت على لفظه الكلب فجاء النظم
 في انما من اي هذه الاقسام ليترتب عليه غيره من المسائل فاما
 العند فتسبى الكلام على من ادعى حمل بعض المسائل على كون
 الالف واللام للعند واما تعريف الحقيقة فانه يلزم منه ترتيب الحكم
 على ولو عكس كلب فانه يصير الحكم مرتباً على ولو عكس ما وجدت فيه
 هذه الحقيقة وكل كلب ولو عكس فقد وجد في هذه الحقيقة ضرورة
 وجود المطلق في المعنى فثبت وجوب العنل بالنسبة الى كل

كلب والغ ثم بعد ذلك عتبان دقيقان يجبان ينظر فيما لا يختصان
 بهذا الموضع فقط اخرها حمل الالف واللام على الجنس الاستغراق
 والنظر في دلالة حيزه على ثبوت الحكم في كل فرد او على تفرقه على
 المجموع بحسب اختلاف الحال والثاني الفرق بين هذا العموم الذي جاء
 من حكماء على تعريف الحقيقة والعموم الذي يأتي من حملها على الجنس
 الاستغراقي اذا كان دالاً على ثبوت الحكم في كل فرد فتأمل **الخامسة**
 والعشرون خص بعض ما للكلية بالكل المنه عن اتخاذ دون
 الماذون فيه وأشار بعضهم الى ان هذا التخصيص مبني على حمل الالف
 واللام على العند وهذا التخصيص خلاف العموم وحمله على العند يحتاج الى
 امرين احدهما ان يثبت تقدم المنه عن اتخاذ الكلب على هذا الامر
 بالعنل من ولو عاكفا والثاني انه وان تقدم فلا بد من قرينه ترشداً الى ان
 المراد هذا المنه عن اتخاذ ولا يكفي مجرد تقدم المنه ولعله ان يأخذ
 من مناسبه هذا الحكم واللفظ فيه لتقديم محالته ومعصيته فيعرف
 الى ما منى عن اتخاذ ولم ينه عنه واذا لم تتم قرينه على راده ما تقدم المنه
 عنه فهذه المناسبه التي ذكرت غلبت استنبطت من اللفظ تغرد
 عليه بالتخصيص وفيه ما عرف في الاصول من الخلاف من العند واختارم
 هدم الصحة في كثير من المسائل الى **السادسة والعشرون**
 اذا وقع كلب واحد في ثمانية فكثر فعله لعل ثمة متبعاً ام
 يكفي عينه واحد للمرتين فيه اختلاف عن اصحاب الشافعي رحمهم الله
 تعالى عليهم فالمنقول عن ابي سعيد الاصطخري منهم انه يغتسل لكل ولو عكس
 سبعاً وثلاثون كل مرة باستحقاق السبع لفا فان ولو مرتين غتسل أربع
 عشرة مرة وان ولو عتراً غتسل سبعين مرة والمنقول عن ابي العباس
 بن شريح والشيخ المروزي واي على بن ابي هريرة انه يغتسل من ولو عكس

سبعة والتاسعة والعشرون اذا ولع جماعة كلاب في انا فقل يقتل لكل
 سبعة او الجميع فيه اختلاف عند الشافعية والمالكية وجمع الماوردي
 بين هذين المستلذين في ثلثها ثلاثة اوجه وهو قول بعض المتأخرين انه
 ان كان تكرار الولوع من كلب واحد الكفى فيه تبعية وان كان من كلاب
 وجب ان يفرد ولوع كل كلب تبعية قال ولا تعرف بينهما فرقا والاصح
 هو الوجه الاول والله اعلم برأي الذي حكينا عن ابي العباس
 بن سريج ومن معه قلت علما الماوردي ذلك الوجه بان الاحداث
 لما تدخل بعضها في بعض كان تدخل الولوع اعتبارا له بتأثير الخاش
 اولى بالتدخل فهذا يرجع الى التعليق بما مر خارج عن اللفظ الذي ورد
 في هذا الحديث ويعود الى القياس واما ان اردنا ان ترد المستلذين
 الى لفظ الحديث فقد ذكر بعض المالكية بانه على ما يقتضيه اللفظ
 واللام فتقول في بيانه انما ان حملنا الالف واللام على تعريق الحقيقة
 اقتضى ذلك تكرار القتل عند تكرار الولوع من كلب واحد لو حوّد
 الحقيقة في كل مرة ولا يجب على تقدير حملها على الاستغراق معنى
 ثبوت الحكم في كل فرد لانه لو قيل اذا ولع كل كلب فلولع كلب مرة لم
 يدخل تحت اللفظ الذي هو كل كلب ولوعه مرة ثانية واذا حملناه
 على الاستغراق معنى ثبوت الحكم في كل فرد لزم تكرار القتل
 عند ولوع جماعة من الكلاب ولا يلزم عند تكرار الولوع من واحد
الثامنة والعشرون ما تقول من كلب وحيوان طاهر لمحق
 بالكلب عند من يرى التعليق بالخاسته مع ضمه مقدمة اخرى
 وهو تعليق المحرم على المبيح ومن يقول لا لتبعا او الظاهر لا يحميه
 به لانتفاء الاسم **التاسعة والعشرون** ههنا مرتبة دون التي قبلها
 وهي ان الحكم معلق بولوع الكلب فهل لمحق به الخنزير في هذا

الحكم اعني القتل متبعافيه اختلافا محكي عن مالك والشافعية رحمهما
 الله تعالى وبه حال الشافعية لا يثبت القول بعدم الحاق ومن اثبت
 او بعض من اثبت منه نسبه الى القدر وذلك من الشافعية رحمهما
 الله تعالى انه اخبر بان الخنزير استباح لا من الكلب فقامت عليه وقرر
 ان الخنزير استباح لا بوجوه احدهما ان نجاسته بالنص والكلب
 نجاسته بالاستدلال والثاني ان تحريم الاستغناء بالخنزير عام وبالكلب
 خاص والاول ممنوع اعني نجاسته الخنزير بالنص والذي استدلال به علي
 هذا قوله تعالى قل لا احد فيما اوحى الى محرما على ظلم بطوعه الا ان يكون
 مسيا او دما مستفوحا او لحم خنزير فانه رخصت بنا على ان المراد لحم الخنزير
 هو جملة الخنزير لان لحمه قد دخل في عموم الميتة فكان جملة على الجملة
 اولى من جملة على التكرار فيقال عليه ان جملة على ما ذكرت يلزم منه
 محذور اطلاق لفظ البعض على الكل واعلم ان الحاق الخنزير بالكلب
 قوي على مذهب من يرى التعليق بالانبعاد بنا على هذين الوجهين لانها
 ثبوتان زياده فيما جعله وهو الانبعاد فيكون من باب ثبوت الحكم
 واما هو اولى بالعليه ولا سيما وي ذلك الحاقه على التعليق بالنجاسته لان
 زياده الانبعاد ليست قومية فيما جعله عليه وانما ينقل الى ذلك بطريق خارج
 تنبأ ذبه النظر والحرر مسعد ممنوع من اتخاذ ما لم يلزم قتل الانا منها
 سبعة او ايضا فان مطلق النجاسته ليس هو العلم بل لا بد من مقدار
 زائد عليه وذلك المقدار بالنسبة الى الخنزير قد لا يطمرك كذا الظهور
 وايضا فاعتبار العدد المخصوص مع ما فيه من استعمال التراب خصوصه
 اما حقيقة التعبد او القرب من التعبد فلا تقوى الحاق كل القوة
 على التعليق بالنجاسته وقد يقال ايضا على التعليق بالانبعاد ان
 العلم انبعاد ما كانا مستحذونه لما فيه من المنافع التي ليست في الخنزير

مشد عليهم فيه فلا تقياس الخبر به واما من ذهب الى التعبد وعدم الحاق
 الخبر باظهر وما لك رحمه الله تعالى يقول بالتعبد وله قول بالحاق الخبر
 بالكلب وهذا المقتضى الى ما قدمناه من الحق في مسئلة الحاق وقوع الكلب في
 الايمان بالولوع فيه وان ذلك لا يتأتى في التعبد **الثلاثون** الحكم اذا
 علق بشي لم يثبت الا بحقيقته ذلك البش وبتيقن وجردنا علق الحكم عليه
 فان وقع شك متساوي لطرفين فلا شوت كما اذا ولع حيوان ولم يحقق كونه
 كلبا لا يجب غسله الا ان يذهب اليه من يرى الاحتياط عند الشك
الحادية والثلاثون وكذا لو تحقق كونه كلبا ولم تحقق الولوع كما
 لو ادخل فيه في الانائم اخرجته ولم يقيم عليه على ولوعه مثل ابتلال فيه
الثانية والثلاثون فان وقعت قرينه مغلبة للظن بولوعه فهل
 يجعل كالتحقق فيرتب عليها الحكم او لا ومثاله ما اذا ادخل فيه
 في الانائم اخرجته مبتلا فقد حكمي لقاضي ابو الحسن الماوردي الشافعي
 وجهين اخرهما انه يحس لان رطوبته فيه شاهد على ولوعه فصارت كحاسته
 وقت في ماء كثر ثم وجد متغيرا ولم يعلم هل تغيرت الحاسته او غيرها
 حكم بحاسته تغليا لتغيرتها بالوجه الثاني قال وهرايح ان الما
 ظاهر لان طهارته نفس وحاسته شك والما لا يحس بالشك وليت
 رطوبته فيه شاهدا فلهذا في الما لان لو وقع الحاسته تائيرا في الما فيقال
 عليه ان اردت باليقين ما لا احتمال فيه فلا تسلم ان حاسته في
 الصورة المذكور شك بل ظاهر وان اردت ما فيه احتمال فلا تسلم انه
 لا يثبت الحاسته الا بيقين لا احتمال فيه بل يكفي فيه ظن الظن
 بالامان كما في مسئلة الما المتغير بعد وقوع الحاسته فيه **الثالثة**
والثلاثون هذا الذي ذكرناه امر يتعلق بتحقيق تحقق الولوع ام لا
 ومن هذا القبيل اخبار العدل عن الولوع في الماء فانه يجري مجرى اليقين

ما علق الحكم به وهو الولوع وان
 لم يثبت الحاسته باليقين

لوجوب قبول خبره فيثبت الولوع فيرتب الحكم **الرابعة والثلاثون**
 اذا اختلفنا اخبار العدل من ولوع الكلب ولع في الاكبر منها دون الاصغر
 واخبره اخرته ان كلبا ولع في الاصغر دون الاكبر قال الشافعي رحمه
 الله تعالى كان فالغاف فيها جميعا لا قدرى كل واحد منهما ما عقل عنه الاخر
 ويلزم من كونه والغاف فيها وجوبا لعنل فيها لا ندر اوجه تحت اللفظ الخامسة
 والثلاثون احب من شق خبره ان هذا الكلب بعينه ولع في اياه هذا
 في وقت كذا في يوم كذا وشهد عنده عدلان ان ذلك الكلب بعينه كان في
 ذلك الزمان بيلدا حرقا لـ الماوردي فقد اختلف اصحابنا في حكم
 الانا على وجهين اظهر لان الخبر قد تغارضا فتسقطا ووجب الرجوع
 الى حكم الاصل والوجه الثاني ان الما يحس لان الخبر الاول موجب
 للحاسته والشهادة المعارضة له محتملة لان الكلاب قد تشبه وهذه المسألة
 التي ذكرناها في تحقق ولوع الكلب ترجع الى تحقق كونه كلبا او تحقق
 كونه والغاف الى اللفظ ويرجع عدم تحقق ذلك الى دلالة المفهوم لان
 الحكم معلق بولوع الكلب وهو تعليق بصفة فيدل على انتفاء الحكم
 عند انتفاء تلك الصفة وانتفاء تلك الصفة انما بانتفاء ولوع ما تحقق كونه كلبا
 او بانتفاء تحقق كونه كلبا لانه اذا تحقق تحقق كونه كلبا فقد انتفى ولوع
 ما هو كلب حقيقة او وجد ما يتساوى مع انتفائه في الحكم وهو عدم التحقق
 والبحث الذي فيه هذه المسألة انما هو تحقق الولوع وفي تحقق كونه كلبا
 فاذا تحقق ذلك بدليل دخل تحت الاستدلال بالحدث لفظا وان لم
 يتحقق دخل في الاستدلال به مضمونا **السادسة والثلاثون** القتل
 الما موره محال بطلقه على القتل بالما محال مطلق قوله تعالى فاعتلوا
 وجوهكم وان يذكروا غير على ذلك وقد صرح به بعضهم ها هنا وقال
 المعنى فليقتله بالما **السابعة والثلاثون** اختلفوا في هذا الامر فهل هو

على الوجوب ام لا وظاهرا لا مراهرا لوجوبه قال الشافعي رحمه الله تعالى
 وعن مالك رضي الله عنه قول مجمل على لندب ويمكن ترجيحه بان الامر
 بصرف عن ظاهره الى لندب بقرينه او امر خارج فيجعل قيام الدليل
 عندنا على طهارة الكلب سببا لصرفه عن الظاهر **الباسنة والثلبون**
 اخلفوا هذا الامر بقدي لا يعقل معناه او معال والذين علموا فخلفوا
 في العلة فقبل الخجاسة وقد قد منا انه لا ينبغي ان يعقل مطلق الخجاسة
 بل بما هو اخض من ذلك وقتل العلة القذار ولا استعمال الخجاسات
 وعلى هذا السبع تعبد لان القذار لا تقضي هذا العدد المحض وهذا
 هو البحث الذي ذكرناه فيما تقدم في الاستدلال على نجاسته عينية
 وقيل علمناهم فهو ان اخذوا فلم يثبتوا فغلط عليهم بذلك ومنهم من ذهب
 الى ان ذلك معك بما يقتضي ان يكون الكلب كلبا وذكر ان هذا العدد
 السبع قد جازى مواضع من الشرع على جهة الطب والتداوي كما قال
 من يصح كل يوم سبع تمرات من عبوة المدينة لم يصح ذلك اليوم
 ولا شح ولقوله عليه الصلاة والسلام امر بقوا على من شبع قرب لم
 خلك او كثر مثل هذا الكثرة او رد على هذا ان الكلب الكلب لا يقرب لما
 وانفصل بعض الخافين باللب عن ذلك بان ذلك لا يكون الا في
 حاله تمكن ذلك لدا واما في باديه فيقرب الماء ويشربه انتم محمول
 ما ذكرنا اما القول بالتعبد فيرد عليه ندرته بالنسبة الى معقولية
 المعنى الامر بالقتل انما هو للمفسر قبل القتل فيقتضي ظاهره تجنيته
 وقد استدلوا على نجاسته المذكي بالامر بعقله وعلى نجاسته المذكي
 بذلك ايضا عند من يقول نجاسته والمالكية استدلوا على كونه
 تعبدنا من احدهما دخول عدد السبع فيه ولو كان للخجاسة التي
 فيه سبع واحد والثاني جواز ذلك ما صان الكلب من غير عقل

وزاد بعضهم وحجبا لثا وهو دخول التراب وقال غفل الخجاسه
 لا مدخل للتراب فيه فاما دخول عدد السبع فما لا استدلال له
 على التعبد يثبت على قاعده سنذكرها عقيب هذه المسئلة ان شا
 الله تعالى وقوله لو كان للخجاسة لا لفي منه من مسغة الخصم ومحل
 زيادة العدد على زياده العلق في نجاسته الكلب واما وجه دخول
 التراب فتعذر عليه الاستدلال به مع كونه لا يقول به فكيف
 يكون منشا القول بالمدح مر لا يقول صاحبا المذهب واما بقية
 المعاني فمن علق بانهم يوافقون يثبتوا فغلط عليهم بذلك فلا بد من اثبات
 هذا وان الذي تقدم ولم يقع الا نشأوا امرنا لعقل ليعيد الغلط وهذا
 بعيد الثبوت ولا يكتفي في اثبات الامور التي تدعى وقوعها في الماضي بالناسبه
 لان طريق ذلك انما هو النقل واما امر التداوي فهو معنى مزاحم للتعليل
 وما استشهد به من امر السبع في التداوي فقرينه متمسك بها وليست بالقوية
 والصواب ان شا الله تعالى اجزا اللفظ على العموم وعدم تخصيصه بالمعاني
 التي ليس فيها الا المناسبه ولانها ان كانت المناسبه ليست قوية في البرهنة
 وما كان في معنى المعنى المنصوص عليه قطعا او بظن غالب قوي الحق به
 لا مجرد المناسبه المزاحمة بغيرها **التاسعة والثلاثون الحكم**
 اذا علق بشي معين على اقتسام منها ما يعقل معناه في اصله وتعلق الامر
 بشي من تفصيله لم يتحقق فيه التعبدية ولا عدها فاما ما علق المعنى فيه مطلقا
 فيتبع وقياس على المنصوص عليه ما هو في معناه عند القائلين بالقياس لا
 المعارض وهذا مثل تعيين الاحجار في الاستحجار فانه فهم منه ان المقصود ازالة
 الخجاسة جز ما لم يقتصر رافبه على الاحجار وعدها الى ما في معناه بالنسبة
 الى الازالة من الحرق والحرق واما لم يعقل فيه المعنى اصلا وتفصيلا فمثل
 بالحكمة المعلق بالاحجار في ري الحجار على ما هو المشهور من ان ذلك تعبد

وغيره من هذا ما لا يحفل به
 ومنها ما تعقل معناه انما هو

ما

يعقل معناه فلم يقدّر الى غيره واقتصر وأعلى ما يتي حجة لان شرطه
 القياس معقولاً بمعنى وتعين العلة لتعدي الحكم يستلزم الى ما وجد
 فيه وإنما ما عقل أصل معناه دور تفصيله فمثل ما زاله الخجاسة بالما
 فانه عين لما فيها على مقتضى ما يوفق من الحديث وأصل المعنى معقول
 جزئياً وهو طلب إزالة الخجاسة لكن تعلق الأمر بها فهل يقال الأصل اتباع
 اللفظ وما علق به الحكم الى ان نسين ان التعين لما عين غير مراد او
 يقال لما فهمنا أصل المعنى لم يخرج عنه يتبين التعبد بهذا المحل نظر
 والذي نحن فيه من هذا القيل فان السبع ان لم يظهر فيها بعينها يعني
 فقد ظهر عندنا لتأويلنا بالتجسس أصل المعنى وهو الخجاسة فاذا قالوا
 بالتعبد في هذا التفصيل اعني في السبع اعني لم يلزم منه اطراح أصل
 المعنى الذي ثبت عندهم وأصل هذا ان القول بالتعبد على خلاف الأصل
 يتقيد بقدر الضرورة **الاربعون** هل يجب هذا الغسل على
 الفور او عند ازالة الاستعمال من قصر الامر على التعبد فيما يشبه
 اجابته على الفور وفي كلام بعض المالكية بما ذلك على ان الامر المطلق
 هل يقتضي الفور وانه اذا لم يقل بذلك جازا لتأخير هذا معنى قوله وهو
 يعترض لانه اذا لم يقل بان الامر المطلق على الفور لم يلزم منه انتطاع
 دلاله هذا الامر على الفور من حيث انه امر مطلق وقد يدل عليه من
 غير هذا الوجه وهو التعقيب الذي يدل عليه الفا او الظرفية التي
 تدل عليها اذا سمع ان لغائل فيها هذا الفعل الذي بعده فيقتضي الامر
 بالغسل المذكور عند الوقوع فخرج عنه ما لا يمكن اعتباره وهو خاله
 الولوع تحقيقاً وسقي فيها محاسب الامكان والمشهور من مذهب المالكية
 انه لا يكون الا عند قصد الاستعمال واما من قال بالتخيير في الامر ظاهر
 في ذلك **الحادية والاربعون** في غسله بالمال المولوع فيه خلا وعند

المالكية ذكر بعض متأخريهم وهو قريب على القول بالتعبد بحال
 على القول بالخجاسة من نجاسته **المالكية والاربعون** في قوله
 صلى الله عليه وسلم يغسله سبعاً غامداً الى لانا اعني صيداً المفعول والانا
 حقيقة في جملة وقد لا يقع الولوع فيما لا يعرف لانا بل محتض بالان في بعض
 الانا فهل يقبل انما يغسل ما لا يفي بالشيء الذي حصل فيه الولوع او يقال
 يغسل جميع الكفاة امان قال ان الغسل للخجاسة او لغزاره فلا شك انه لا
 يقول لانا يغسل فيما لا فاه الولوع واما من قال بالتعبد فيلزمه ان يقول يغسل
 جميع الانا ما لا يفي بالمال مالم يلقه عملاً بحقيقة لفظه لانا فان استكرمت
 هذا فتاوى بما قاله المغاربة من المالكية انه يفعل جميع الذكر من الذي عملاً
 بحقيقة لفظ الذكر وانطلاقها على الجملة هذا مع كون المعنى معقولاً
 قطعاً في غسل ما لا يفي بالمال وانه للخجاسة وانه لم يقل هذا الداهية في
 التعبد بغسل لانا كله واقتصر على الغسل فيما لا يفي عليه هذا في القول بالتعبد
 وذلك بان يقال لو كان تعبد لانا اختص بحل الولوع لكن يختص فليكن يتعبد
 وحينئذ يحتاج الى الجواب عن هذا وهذا الكلام يجري في غسل ظاهر الكفاة
الثالثة والاربعون بوخدمته الامر بعد اعداد المخصوص وهو
 السبع وذلك يقتضي ان لا يقع الاشتغال بما دونها والحنفية بخالفون فيه
 ولا يقولون بتعيين السبع ويقال من جهة في الاعتذار عن هذا الحديث
الاول مخالفه حديث اي هري في فتواه ذكر الطحاوي رحمه الله
 تعالى في ذكر الامار عن اي نعيم ساعدنا لنسلم من حرب عن عبد الملك عن
 عطاء عن اي هري في لانا يبلغ فيه الكلب والمهر قال يغسل ثلاث مرات
 قال الطحاوي فلما ذاب ابو هري ان الثلاث تطهر لانا من ولوع الكلب
 فيه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكرنا ثبت بذلك نسخ
 السبع لانا يغسل لظن به ولا يتوهم عليه انه يترك ما سجد من النبي صلى الله

عليه وسلم الا الى مثله والانسقطت عدالته فلم يعمل قوله ورؤيته
 الثاني المارصه بروايه عبد الوهاب بن الصالح عن اسمعيل بن عياش
 عن هشام بن عوف عن الزناد عن الاعرج عن ابي هريره عن النبي صلى الله
 عليه وسلم في الكلب يلع في الانا ان يغسله ثلاثا او خمسا او سبعا وجهه
 الدليل ان السبع لو كانت واجبه لم تحبب بينهما وبين ثلاث الثالث
 الزام الخصم القائل بالسبع ان يغسل سابعه بالتراب وثامنه بالتراب
 لحديث عبد الله بن المغفل الذي فيه وعرفه الثامنه بالتراب قال
 الطحاوي وكان ينفي لهذا الخالف لنا ان يقول لا يطهر الانا حتى يغسل
 ثمانى مرات بالتراب لياخذ بالحديثين جميعا يعني ان اخذ الحديثين يعني
 ان يكون السابع بالتراب والآخر ثمانى ان تكون ثامنه بالتراب وهو
 زائد على الاول قال فان ترك حديث عبد الله بن المغفل فقد لزمه ما
 الدم خصه في ترك السبع التي قد ذكرنا الرابع الاستدلال
 بحديث ابي هريره في الامر بغسل اليد قبل ادخالها في الانا ثلاثا وما في
 معناه ما علم ان ذلك للظهور من البول لانهم كانوا يتعوطون ولا يستنجون
 بالاناء فامرهم بذلك اذا قاموا من نومهم لانهم لا يدرون اين باتت ايدهم
 من ابدانهم وقد يصيب ذلك فحش فامروا بغسلها ثلاثا وكان ذلك لطيفا
 من الغايظ والبول ان كان اصابتها وهما اغلظ الحماضات فادونهما
 اجري ان يغسلها ثلاثا الخامس ما نقل عن بعضهم ان هذا انما
 كان اذا ريق الكلاب فلما نفي عن قتلها نسخ ذلك السادس ما نقل
 عن بعضهم انه كان ذلك على وجه التغليظ السابع التأويل بحمل الامر
 بالسبع على من غلب على طمعه ان نجاسته الولوع لا تزول الا بالقل من
 السبع السابع حمل السبع على الاستنجاب والثلاث على الاحتجاب
 لقول ابي هريره رويه بالثلاث ولا يجوز ان يفتى بخلاف ما روي الاوه

قد عقل معنى الروايه وصرفنا عن الاحتجاب الى الاستنجاب كما حكمه
 حديث ابن عمر علي لتفرق بالانذار لان ابن عمر فتن بذلك فامنا الوجه
 الاول فالجواب عنه فيما ذكره بيان ان مذهب الراوي اذا خالف روايته
 لا يمنع المتكلم بها وقول الطحاوي رحمه الله تعالى ثبت نسخ السبع
 الجواب عنه من وجهين احدهما انه لا يلزم منه النسخ لاحتمال مخالفه ذلك
 برأي واجتهاد رآه فقد يكون اعتقدا ان الامر بالسبع على اللدب ولا يتعين
 حمله على النسخ والثاني لو سلمنا انه يلزم النسخ لكن عنده اوفي نفس الامر
 الاول مستلزم ولا يلزم بثبوته في نفس الامر لاحتمال مخالفه مجتهد اخر
 سواء في ذلك والثاني ممنوع وهو ظاهر هذا ما رآه من الجواب واما
 البيهقي رحمه الله تعالى فانه سلك في الجواب عن هذا ونحن نذكر
 ما قاله ملخصا وذلك من وجوه الاول تصديق الروايه فانه لم يروه
 عن عطا غير عبد الملك وعبد الملك لا يقبل منه ما خالف فيه
 الثقات وقد رواه فيمنه من فضيل عن عبد الملك مصدقا الى فعل ابي هريره
 دون قوله قلت عبد الملك قد اخرج له مسلم في صححه والثنا عليه كثير
 من جملة نفع ستيفان انه قال فيه ثقه وقال الترمذي حديث عميب
 الشفعة الذي ورد عبد الملك هو ثقم فامون عند اهل الحديث لا تقم
 احدا تكلم فيه غير شفعه من اجل هذا الحديث وقال علي بن الحنين
 بن حيان وحدث في كتاب ابي عطاء بن ركيه عن حديث عطاء عن
 جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشفعة فقال هو حديث لم يحدث به
 الا عبد الملك عن عطاء وقد انكر عليه الناس ولكن عبد الملك ثقه صدوق
 لا يرد على مثله وقول البيهقي رحمه الله تعالى لا يقبل منه ما خالف
 فيه الثقات قلنا المخالفه على وجهين مخالفه معارضه ومناقضه
 ومخالفه على غير ذلك كما مخالفه في الزيادة وتركها مثلا وحيث يمكن

الجمع الذي ذكر من مخالفه رواية محمد بن فضيل بكونه رفاها فعلا
عند الملك قولاً لئلا من قبل مخالفه المقارضة والمناقضة ولا
يتمتع الجمع بينهما بان فعل مره وقال اخري المثنى انه روي عن ابي
هريرة من قوله بخير وانيه عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ذكر من جمعه
ابي داود ورواية المعتز وحاد عن ابي بوبن بوقف فتقول هذا اختلاف
في حديث واحد ورواية ابي بوبن والذي ذكره ابو داود من روايه
معتز بالوقف هي رواية مستند عن معتز مرفوعاً ذكره الطحاوي
من رواية القميري عن المعتز واذا كان اختلافاً في حديث واحد
وروايته يرجع الى اصل واحد فاما ان يتلك الطريق للفقهاء ويخرج
ما امكن الجمع اذا لم يقع التعارض والتنافي واما ان يتلك الطريق
الحديثية بالتحليل عند الاختلاف بالحديث الواحد فان سلك البيهقي
رحمة الله تعالى الطريق الاول بطل تعليله السابق لروايه عند
الملك لمخالفة ابن فضيل فانه اختلاف يمكن الجمع فيه وان سلك الطريق
الحديثية فاما ان يجري على تقديم رفع من رفع على وقف من وقف او
تعليل بروايه الوقف بالرفع ويجوز ان لو وقف فان قدم الحديث واخذت رفعه
فلا يكون موقوفاً فلا يصح ان يحمل مذهباً لابي هريرة وان قدم الوقف على
الرفع في الحديث الواحد فهو مع كونه مذهباً يرغب عنه هرو وغيره في مواضع
بطل استدلاله بالحديث ويمكنه ما هنا ان يقول ان سلك بروايه هشام
بن حسان عن محمد بن سيرين التي لم يختلف في رفعها وارجع في روايه
ابي بوبن الى الوقف فثبت قول ابي هريرة لكن لما كان الملك راجعاً الى قول
محمد بن سيرين وروايته قد جعل حديثاً واحداً مختلفاً فيه من أي جمعه
ورد على ابي سيرين الثالث قال البيهقي مزيلاً للطحاوي رحمه
الله تعالى ولا اخذنا بالاحاديث الثمانية عن رسول الله صلى الله عليه

وسلم في السبع ورواها عن ابي هريرة من فتياه بالسبع ورواها
عن عبد الله بن معقل عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو محتمل ان يكون موافقاً
لحديث ابي هريرة ولما تقدم ذكرنا له على خطأ عبد الملك فيما تقدمه من
بين اصحاب عطاء ثم اصحاب ابي هريرة فتقول انما رد الاحاديث الثمانية بنا
على زعمه الترخ كما تقدم وما يتعلق بمخالفة عبد الملك فيما تقدمه فقد
اشترنا الى انما مخالفة زياد لمخالفة مناقضة وتضاد واما اصحاب
ابي هريرة فان زادا الذين روه من موعاهنه فلا يعارض ذلك بما رواه
عبد الملك موقوفاً فان الراغبين سندوه الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعند الملك رد الى فتوى ابي هريرة واما برده عليه مثل هذا الذي
ذكره السهقي اذا كان تقديم رواية الطحاوي على رواية عبد الملك فاما
اذا ثبت تلك الروايات ويدعي بعضها بهذه الروايات فلا تعارض فيه وان
ازاد البيهقي الذي روه موقوفاً فقد قدسنا فيه وانه يجب ان يحجز
للمراجع على الموافقة اذا كان الحديث واحداً على طريقة السرايع وقع
في كلامه مزيلاً عبد الملك بن ابي سليمان ولم يحتج به محمد بن اسمعيل
في الصحيح وهذا ضعيف لانه معارض يخرج مستلزكه وترك احتجاج البخاري
لا تعارض ما ذكرناه من المنا وكمن حديث يحتج به لم يحتج به الشيخان
بروايه في الصحيحين ولم يلتزمنا اخراج حديث جميع الثقات وايضا ترك
الاحتجاج به لا يلزم منه القدح فيه لاحتمال ان يكون ذلك لتوقف وقع
له وفوق بين الترك للتوقف وبين الترك لثبوت الجرح الحسنين
قال السهقي رحمه الله تعالى وحديثه هذا مختلف عليه فيه بروايه
من قول ابي هريرة وروي عنه من فعله فكيف يجوز ترك رواية الحفاظ
الثقات الاحاديث من اوجه كثيرة لا يكون مثلاً عللاً بروايه واحداً قد
عرف بمخالفة الحفاظ في بعض احاديثه فيقال عليه الذي رفاه الشارح

الاثنان من جهة كثير هذا الحديث المرفوع فلم يتركها بالطحاوي لنزاع
منه في صحتها وانما تركها زعم لان عنده رواية كدلت على التسخين فلو صح له ما
ادعاه من جهة النظر الاصولي لم تعارضه تلك الروايات القاطنة
وانما يتجه هذا الذي ذكره السمعاني حيث حصل الاختلاف بين رواه
وحتاج الى الترجيح من جهة الرواية فيلزم رواية الاضعف على الاقوى
والجواب المجتهد قد مناه من النزاع في القاعده وانما ابن حزم فانه رد رواية
عبد الملك بوجه اخرها ان عبد السلام بن حرب ضعيف وثنا بها ان رواه
عبد السلام بن حرب انما فيها انه يقتل لانا ثلاث مرات يريد انهم لا يقولون
بالثلاث وثالثها ان الحجة في قول النبي صلى الله عليه وسلم لا في قول احد
غيره وزعمنا انه لو صح عن ابي هريرة خلاف ما روي فقد رواه من الصحابة
غير ابي هريرة وهو بن مغل ومخالف ما روي هذا المخص ما يحصل من كلامه
بعد حذف بعضه وتشنيعه فاما تضعيفه عبد السلام بن حرب فان
التحاري اخرج عنه في الصحيح ووثقه وقال ابو خاتم ثقة ومعنى رواه عن
حجي بن معين انه قال صدوق وفي رواية لابن عباس يكتب حديثه وانما
كونه لا يقولون بالثلاث فانه قد حكى ما ورد في عن الخضر بن ان يعظم
حجلا لثلاث استحياء وبعضهم يحطوا ولجبا وانما الثالث لشجيد وانما
الرابع فليس اعتراضا وانما هو احتجاج صحيح في السبع وحتاج الى الجواب
فيما يقتضيه شغلها ثامنا وانما الوجه الثاني وهو المعارضة حديث
عبد الوهاب فما ضل ما يقال فيه وجوب اخذها ان لعبد الوهاب
منزول والثاني انه اخلف على عبد الوهاب فرواه الحسن بن سفيان
عنه ومثله اذا وقع للكب في انما اخركم فليقتله سبع مرات وقيل
في تلك الرواية ان روى كثيرا لفظ الثالث ان عبد الوهاب بن عبد
رواه عن اسمعيل بن عياش شيخ عبد الوهاب بن الحجاج بالاسناد

وقال فامتلئ سبع مرات وقال الدارقطني ان هذا هو الصحيح الرابع
ان الامر فيه بالسبع كالامر بالثلاث فلم يكن حمل الثلاث على الحجاب
دون السبع باولي من حمل السبع بالحجاب دون الثلاث الخامسة
ان او يحتمل التحجير والشك من الراوي فلا يثبت التحجير وانما الوجه
الثالث وهو الزام الخصم القول بحديث عبد الله بن المغفل وانه يقتضي
الحجاب غشله ثامنه بالثلاث مع شابعه بالثلاث فان كان المقصود بهما
الكلام مقابله تشنيع بتشنيع فهذا قد يقرب في هذا المقصود وان كان
المقصود به الاعتذار عن ترك العمل بالسبع فليس بشئ لانه ان يكون
للخصم عذر صحيح او لا فان لم يكن له عذر صحيح فهو ملوم في ترك العمل به والخصم
ملوم في ترك العمل بالسبع فان كان له عذر صحيح ومعارض راجح فلا لوم عليه
فيه فحتاج خصمه الى ابداء حكم ومعارض راجح والا كان متفردا باللوم وانما
الوجه الرابع وهو الاستدلال بحديث ابي هريرة في المستتبط من نومه
فمبنى على ان الغايطة والبول اغلظا للحجرات والخصم بمنعه ويروي ان
نجاسته الكلب اغلظ من نجاسته العذرة والبول ودليله على ذلك هذا
الحديث مع الدليل الاول على لا كفاية في الغايطة والبول بدون السبع
وانما الوجه الخامس فاجاب عنه ابن حزم بهجته احمد ما قال دعوى التحج
بلا دليل وفتوا بالاعلم لقائمه به وهذا جهل والثاني ان ابن المغفل روي
الشيء عن قتل الكلب والامر يقتل الكلب كان في اول الهجرة وانما روي عتلك
الاناس بها ستمائة ابي هريرة وابن مغفل واستلما منها متاخرا وانما الوجه
السادس وهو ان كان قبل مثله في غير هذا الموضع فهو قبيح جدا لانه
لا يجوز عليه عليه السلام ان يامر بالابا هو شرع الله واخير الطاعة
وانما الوجه السابع فاجيب عنه بوجهين احدهما ان نجاسته الولوع لبيت

عينا موثوقه في زوال عينها غلبه الظن منها والثاني انما كان معتبرا
بغلبه الظن لم يحزان يكون محذورا بالشرع كالشك في الملقات واما
الوجه الثالث فمرد خلافا لظاهر يحتاج الى دليل راجح واما تفسير الراوي
فبفتح قسمن احدهما تفسير بمنزل للفظ فهذا يقبل فيه تفسير الراوي
وعليه حمل تفسير ابن عمر رضي الله عنهما للتقريب بالثبات والثاني نسخ او
تخصيص فلا يقبل كتخصيص بن عباس رضي الله عنهما لقوله صلى الله عليه
وسلم من بدل دينه فاقتلوه في اخراج النكاح من الجمله وحديث الولوعه
مفتر لا يفتقر الى تفسير ولا غير فوجب حمله على ظاهره **الرابعه**
والاربعون هذا العدد المخصوص وهو السبع يقتضي الخروج
من العهد به ومفهومه ايضا يقتضي عدم وجوب الزايد لانه مفهومه
العدد وسبقا قالوا المالكرون وحديث عبد الله بن المغفل يقتضي
عشله ثامنه وهو ما خرج مسلم في صحيحه عن مطرف بن عبد الله بن
الشحم عن ابن المغفل قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل
الكلاب ثم قال ما بالهم وبالكلاب ثم رخص في كلب لصيد وكتب
الغنم وقال اذا ولغ الكلب في الاثا فاعتلوه سبع مرات وعصفوه الثامنه
بالتراب ونقل عن الحسن انه قال يعاين الغسله الثامنه وهو قول عن
احمد رحمه الله تعالى ويقوي لقوله به ياء يقتضي زياده على ما في حديث
ابي هريره والاحمد بالزايد متعين والاعتذار الذي يعتذر عنه
وحسان احدهما ما نقل ان الشافعي رحمه الله تعالى قال هو حديث لم
انف على صحته والثاني لو صح لكان محمولا على احد امرين اما ان يكون
حمله ثامنه لان التراب حبس غيرا لما فجعل اجتماعا في المراء الواحد
معدودا شيئين واما ان يكون محمولا على من نسي استعمال التراب
في السبع فليد منه ان يعرضه ثامنه فاما الوجه الاول فغير الشافعي

رحمه الله تعالى عنه عذر صحيح في حقه واما من صح عنه فلا عذر له
عنه من هذا الوجه واما التاويلان فستكرهان مخالفان للظاهر
مخالفة ظاهره لان قوله عليه السلام فاعتلوه سبع مرات ذكر السبع
فيه لبيان عدد الغسلات التي دل عليها قوله عليه السلام فاعتلوه
وقوله وعصفوه الثامنه بالتراب انما ان يحافظ فيه على معنى الغسله
كما هو في سبع مرات كما نه قيل الغسله الثامنه بالتراب او لا فان جوفظ
على ذلك قالوا التراب في الماء لا يطلق عليه اسم غسله وان كان التعفير
بان يذرا التراب على المحل فاللفظ لا يقبله اصلا وان لم يحافظ على معنى
الغسله كما نه قيل الغسله الثامنه فهذا بعد ايضا فقوله عليه السلام
وعصفوه الثامنه بالتراب ظاهر في كونها غسله ثامنه ومخالفة هذا الظاهر
ان كان لغير الرواية التي فيها السبع ولا معارضته بينهما لحصول الزيادة
في هذا الحديث واما يقال من ان مقتضى الاجراء السبع وذلك معارض
لوجوب الثامنه فهذا مثله لا نرم لمن يقول بوجوب التعريف لان
الروايات التي فيها الامر بالسبع دون التعريف يقتضي الاحتياط
بها دون التراب تعين ما ذكره فلو كان مثل هذا يقتضي في الزايد
ومعارضته بما يقتضي ثباته لزم ان لا يجب التعريف وان حمل تركه
الظاهر وانتكاب مثل هذا التاويل او الجور في ترك التعريف لاجل
هذا الذي ذكرناه فليعيم المالكه لاجله تاويلا مثل هذا التاويل
او اجور في ترك التعريف والمحب من الظاهر في تركه هذا الحديث
وغرم الحجا به الثامنه والذي قاله في هذا ان قال وبلا شك يدرى
ان تعفيره بالتراب في اوله من ثامن الى السبع غسلات فيقال له
اثر بيان تعفيره بالتراب فعل ثامن ام غسله ثامنه ان قلت يا اول
فصحيح لكنه ليس هو ظاهرا للفظ وسياقه في اعتبار معنى الغسله لا

مطلق الفعل وان قلت انه عتل ثامن ممنوع واما التاويل الثاني
وهو حمله على من نفي استئصال التراب في السبع فيعيد حيدا لانه حمل
اللفظ العام الوارد في غير سبب خاص لاجل تاسيس قاعدة شرعية
على مراد غارض وهو من التاويلات المردودة في فن الاصول وب
يرد الشافعية على الحنفية على جملهم الحديث الدال على اعتبار الزل في
في المنكاح على مكانته واما ما ذكره الطحاوي من انه يقتضي الترتيب
في السابعة عملا بحديث السبع وفي الثامنة عملا بحديث عبد الله بن
المعتل احذابا لزايد فان لم يقع اجماع على عدم وجوب ذلك والافهم
قول محتاج الى رده بطريقه **الخامسة والاربعون** لو عتل الانثى
ثلاثا من الولوغ ثم ولغ الكلب فيه فهل يقتل سقيا او يدخل فيها تلك الثلاثة
ويكفي بربع الحديث يقتضي القتل سقيا لان القتل مرتب على الولوغ
وقد وجدنا هنا في ترتيب عليه موجبه وهو السبع **السادسة**
والاربعون عتله دون السبع فولغ الكلب فيه فعتله سقيا كما ذكرنا
فهل يكفي هذا ويثبت عما يقضي من السبع الاول هذا مبني على المسئلة السابعة
فيما اذا ولغ الكلب مرتين او كلبان في اناء فان قلنا ثم يكفي بسبع واحد
فهنا اولى لانه اذا ثبت عن كامل فلان يثبت عن عمادونه اولى بان
قلنا ثم لا يكفي فهنا كذلك وقد تقدم في تلك المسئلة ما يتعلق باستادها
الى الحديث وهو ها هنا خارج لاننا لو ولغ الاول وجب السبع عملا بالنص
وبالتالي كذلك واما قيل بالاكتماف بسبع واحد بنا على تداخل
الحجاشات في الحكم وذلك امر خارج عن دلالة اللفظ فان ثبت ان
ذلك قاعد مقرر فقد يرحه بعض لناظر على الظاهر ها هنا ان
ولبني يلقى بذهب من يقول بالتعدا لا تكرار القتل بتكرار الولوغ
عملا بالظاهر من اللفظ وتقتضاه والله اعلم **السابعة والاربعون**

كان المحل محققا قبل الولوغ ثم طرأ عليه الولوغ فعتله سقيا يقتضي
ما ذكرنا لا كتمافا لعتل بنا على تداخل الحجاشات في القتل ويمكن
ان يؤخذ من قوله صلى الله عليه وسلم طهورا لنا احكم اذا ولغ فيه
الكلب ان يقتل سقيا فانه يقتضي طهارة الانثى لعتل سقيا وذلك
عام بالنسبة الى الانثى المتنجس والانا الذي لم يتنجس الا انه ليس بذلك
القوي لان الظاهر ان المراد طهورة عن ولوغ الكلب لانه حكم مرتب على
مناسبت له فيكون المناسبت علمه واذا كان طهورا من الولوغ لم يدل على
كونه طهورا عن غير الولوغ **الثامنة والاربعون** اذا كانت الحجاشه
عينية فطرات عليها نجاسته الولوغ كما لو كانت دما فولغ فيها الكلب
وكانت تلك الحجاشه لا تزول الا بغسله او غسليتين فغسلت هل يجب
ذلك من السبع ام لا فيه اختلاف عن الشافعية والكلاب فيها كما في التي
قبلها لكن الحديث يقتضي ان القتل عن الولوغ بسببه ترتب الحكم على
الوصف واذا وجب سبب عن الولوغ فالغسلتان الاولتان لازمة
العين لا للولوغ ووجه الاستدلال ما ذكرناه من العموم في الاولى
وفيه الامراض المذكور ووجه **الاستعانة والاربعون** لما
جا الامر بالعدد في الغسلات وجب اعتبار ما يمتنع عتله ليحصل امثال
الامر بغسلها فلو طرح الما في الانا لم يجب به عتله حتى يفرغ منه
هكذا قال بعضهم وعلة بانه القاد في غيبه ويغني ان يقول حتى يفرغ
بغيره منه مكانه مقصوده لان تفرغه منه ليس شرطا عندهم
والا فليان يقال في ذلك انه لا يسمى عتله عرفا فلا يحصل به الامتثال
المسئلة الخمسون وقع الانا في ما كثير واستوى عليه الما قيل
تحتب بوضعه فيه ومرتورا الما على اجزائه عتله وهذا خلاف المسئلة قبلها
فانه لا يكفي وضع الما في القدر حتى يفرغ منه وهو راجع الى اعتبار العف

يأخذ بها ما لك ولا أخذ من أصحابه فاما الوجه الاول في العذر فيصح لما لك
ان كان لم يقف عليهما من روايه عدل غيره وليس عذرا أصلا لمن وقف عليهما
من روايه عدل غيره واما الثاني

الستون في قاعده يبنى عليها غيرها الامر اذا تعلق بشيء بعينه
لا يقع الامتثال الا بذلك الشيء لانه قبل فعله لم يات بما امر به فلا يخرج
عن العهد وشوا كان الذي تناوله الامر صفة ولما عذرنا لما ذكرناه
من توقف الامتثال عليه وكان بعض اصحابنا قد اعترض في مثله قتل
الخاسه وانه يتعين فيه المساء على الاستدلال بقوله عليه السلام ثم
اغتلبه بما انه حكم على لقلب ومعلوم القلب ليس حجة فلا يدل على انه
لا يجوز بغير ما هذا او قربا منه والذي يقول ان ما هو متعلق بالامر
لا بد منه لصروحه الامتثال لان يعلم الغاوه ولا نظرها هنا للكونه لقباً
او صفة محل ذلك الحكم يفرق فيه بين القلب والصفة كالحدث
المذكور فان محل الحكم هو الدم فلا يقال انه يدل على ان غير الدم يجوز
غسله بغير الماء عملاً بالمعهوم لان الدم لقب لا يدل على انتفا الحكم عما عدا
الحادية والستون فيما يترتب عليه لما كان الامر هاهنا
مستقلاً بالتراب وجب ان لا يقع الامتثال الا به لانه لا خروج من
العهد ولا يفعل لما موربه والامر متعلقه بالتراب نعم لو قال قاتل اذا
جوز ولغ في كل انسان لم يجب غسله بالتراب مستنداً في ذلك الى المعهوم
ودلالته على ان الحكم هاهنا هو لانا وهو لقب لا يدل على نفي الحكم
عما عداه وانما قلت مستنداً في ذلك الى المعهوم للأصواب عن الاستشهاد
الى الظاهر والتعبد فان ذلك توجيه آخر **الثاني والستون**
والستون اختلف الشافعية رحمهم الله تعالى في ان التعديل لها ادب وجب

فمنهم قال هو تعدد مع فيه ظاهراً لنقل وهذا يرجع الى القاعدة التي ذكرناها
فيها معنى وهو انه لا يلزم من كون المعنى معقولاً في الاصل ان يطرح ما
تعلق به الامر في التفصيل ولا يمنع محله على التعبد وان عطل المعنى
في الاصل ومنسبهم من قال شبهه الاستظهار بغيره لما وكان قد رد
هذا الوجه التي في الغائب الكلب وتوهم ان ذلك سبب اضافة التراب
لازالته ومنهم من قال شبهه الجمع بين نوعي الطهور ويبنى على هذا
الخلاف ما اذا غُسل بالصابون والاشنان بذلك التراب فمن قال بالتعبد
او الجمع بين نوعي الطهور لم يكتف به ومن قال بشبهه الاستظهار بغير
الماء اكتفى بتعيين التراب بوجوب عدم الاكتفا ومن قال بالاكفا مستنداً
الى ان المقصود الاستظهار بغيره لما فهو ضعيف لوجهين احدهما ان
هذا استنباط على من الحكم المنصوص عليه يعود على النقص بالابطال
لانا اذا اكتفينا بما لا يتي تراثاً لم يجب التراب اصلاً وصار هذا كارد
الشافعية على الحنفية حيث قالوا المقصود سد حلة الفقير بمقدار ما في
الشاة دون عيناها فلو لم هذا استنباط لعله تقتضي ان لا يجب الشاة
المنصوص عليها ففادت على النقص بالابطال فذلك هذا الوجه الثاني
ان القاعدة من لا وصف التي تشتمل عليها محل الحكم الا ما يعلم عدم
اعتباره ومنها كان في محل الحكم مما يمكن ان يكون معتبراً لم يحز الغاوه
ومحل النص قد اشتمل على التراب وله وصف التكثير وهو وصف يمكن
ان يكون معتبراً في معنى التغليظ للحاشية المزالة فلا يلغى وللشافعية
وجه انه يترتب غير التراب مقامه عند عدمه دون وجود **الثالث**
والستون غسله ثمانية من غير تراب هل يقدم مقام التراب لاختلاف
فتية الشافعية رحمهم الله تعالى على ثلاثة اوجه ثالثها الفرق بين وجود
التراب وعدمه كما قلنا غير التراب من المذروقات في الما وهذا متنازع

الرتبة عن ذلك لغزب المذروبات من التراب في معنى الاستتبات
 والصواب قدم الاكتفا لما ذكرناه من ان المعنى لا يقع الامتنان الاية
 واحتمال اعتبار معنى الجمع بين نوعي الطهور وما يذكر من المعاني
 المستنبطة للين بالتركيب بالنسبة الى قولنا لا لفاظ اذا كانت مزاجية
 بغيرها **الرابعة والستون** كان المايغ الذي يحبه التعفير غير
 الماكما الورود والخل وغسله سنا بما فقي لاكتفائه وحفظا للشافعية
 واستدل لعدم الاكتفا بقوله صلى الله عليه وسلم فليغسله سنا اطراف
 بالتراب معناه فليغسله بالماستنجا والاحجارا الغسل سنا بغير الماء
الخامسة والستون كان التراب عتبا فغسله للشافعية رحمهم
 الله تعالى وحيث قيل يلقى به لان المقصود الاستتابة بشي اخر
 وهذا ضعيف لانه لا دليل على ان ذلك كان المقصود اذا سلم انه مقصود
 ولا سيما والاطلاق فيما يقصد به التطهير محمول على الظاهر لما فاه
 الخبز المقصودا الطهارة **السادسة والستون** الارض الترابية
 اذا اتجنت باصاها للكلب اياها هل يحتاج في تطهيرها الى تراب اخرا
 هل يكفي محض الماء فيه اختلاف للشافعية ورجح انه لا حاجة الى استعمال
 التراب لانه لا معنى للتعفير في التراب وبقا على هذا ان من ذهب
 للتعب بالتراب ينبغي ان يقول بالاحتياج اليه هاهنا لان كل ما يجتري
 نجاسته الكلب عليه كالانا ولا اعتبار باسم الانما واذا كان كالانا واقفي
 اللفظ ثم استعمال التراب فكذلك هاهنا **السابعة والستون**
 عنس الانا في ما كثير فهل يطهر ام بعد ذلك قوله واحد ويجب غسله سنا
 احدا من التراب فيه اختلاف للشافعية رحمهم الله تعالى ومقتضى
 الحديث عدم الاكتفا لعدم حصول ما عين للتطهير والقول بالاككتفا
 انما هو بالنظر الى المعنى **الثامنة والستون** قال اقضي

القتضاء الشافعي لما ورد في رحمة الله تعالى اختلف اصحابنا في قدر
 ما يلزمه استعماله من التراب على وجهين احدهما انه يستعمل
 منه ما ينطق عليه اسم التراب من قليل او كثير لورود الخبرين
 باطلاقة والوجه الثاني انه يستعمل منه ما يستوعب محل الولوع
 لانه ليس موضع منه لاستعمال التراب فيه اخص من موضع فلم
 استيعاب جميعه فقد استدلل بالخبر للوجه القليل بالاكتفا وهو
 مقتضى ظاهر اللفظ وكذلك هو مقتضى من يري بالتعبد في استعمال
 التراب واما الاستيعاب فتوجه على القول بان الغسل للنجاسة
 وقد تجس كل جزء مما اتصل به الماء الذي ولع فيه والمقصود التطهير
 فيجب في كل ما حصل له النجاسة **الماستعة والستون**
 قال بعض مصنفى بعض الشافعية لا يكفي التراب على المحل وان
 غسله سنا بل لابد من ما يغسل به ليصل التراب بواسطته الى
 جميع اجزا المحل وفي اطلاق اسم التعفير على هذا نظر فان من غسل
 وجهه بما فيه كدر بالتراب فلا يطلق عليه انه غير وجهه بالتراب الا
 ان يؤخذ من اشتقاق التعفير من لغزو ان كان كذلك او لم يكن فلا
 شك ان التعفير يطلق على ايصال التراب الى المحل واتصاله به من
 غير ما أصلا وقد ثبت في الصحيح ان ابا جهم قال هل يغفر محمد وجهه
 في التراب وقال الشاعر

لا عذر منصون شين ينصله

فاذا كان الاسم منطلقا عليه وعلى ما يمزج به فتعين المزج بما يعينه
 يحتاج الى دليل فان كان الدليل وجوب ايصال التراب الى جميع
 المحل فهذا حصل بذرة الى حيث وصول التراب الى جميع اجزائه نعم
 هاهنا حث من حيث لفظ الحديث وهو ان اللفظ يقتضي حصوله

منه غسل في من التراب وأن الغسله تكون مستحبه للتراب
والغسله إنما تكون بالما فيكون يقتضي ما مستحباً بالتراب وذلك بالمرج
عند إطلاق اللفظ وفيه وقفه ولا بعد أن يقال لمن قد استدر
والخطي على راسه ثم اتبعه بالما أنه غسل راسه بالخطي والستدر
فانظر في ذلك اللهم إلا أن يراد بالمرج اجتماع الماء للتراب ليعف كان
بالمرج قبل الصب أو بالمرج ثم الصب ويكون أحد قوله لا يكفي في التراب
على المحل أي مقتصر على دون اجتماعه مع الماء لا شك على هذا
من هذا الوجه ويكون فائدة ما ذكرناه التبيين على ما في هذا الوجه
الستعون من قال بالتراب اختلفوا في تعيين من التراب
وأختلف الروايات فيها والشافعية والحنبلية لم يخصصوا يغسله معينه
وفي صحيح مسلم أولاً من بالتراب وروي الشافعية والثامنة وقال
الظاهر بتعيين الأولي قال وقد جاء الخبر بروايات شتى في بعضها
والشافعية بالتراب وفي بعضها أحداً من بالتراب قال وكل ذلك لا يختلف
معناه لأن الأولي هي بلا شك أحدي الغسلات وفي لفظ الأولي بيان
إتباعها هي فمن جعل التراب في ولاه فقد جعله في أحداً من بلا شك
واستعمل اللفظين معا ومن جعل في أحداً من فقد خالف أمر رسول
الله صلى الله عليه وسلم في أن يكون أولاً وهذا لا يحل وبلا شك
ندري أن تعينه بالتراب في ولاه من ثامن إلى سبع غسلات وأن تلك الغسله
سابعة كسائرهن إذا جعن وهذا يصح الظاهر لجميع الفاظه عليه السلام
الما في هذا الخبر قلنا أما ما ذكر من عدم الاختلاف بالنسبة
إلى أحداً من الأولي فصحيح واضح وأما ما ذكر من أن تلك الغسله سابعة
لسائرهن إذا جعن فإن أراد به أن ينطلق الأولي سابعة باعتبار الاجتماع
مع الست هذه الأعداد إنما تعتبر بالنسبة إلى المبدأ والاختيار وأن

بطلق على جميع الشيع جميع استواء الباقيات حسب اختلاف المبدأ
الذي تعينه فالسابعة ثمانية أن أخذت المبدأ من السادسة ثلثه
أن أخذت المبدأ من الحلم منه وكذا إلى آخر الأعداد وهذا ليس بشي
فلا يخفى أنه إن يكون عاملاً برواية السابعة أو الثامنة إذا عين له ولي
وأما قوله وبلا شك ندري أن تعينه بالتراب في ولاه من ثامن أو تعني
أنه فعل ثامن فإن عينت الأول فذلك باطل لأن استعمال التراب
من حيث هو تراب ليس غسلاً ويلزم على هذا أن يكون الأنا لا يغسل
سجاً أصلاً بل لا يزال الغسل تاماً متى استعمل التراب في واحدة
من الغسلات وأن أردت به أنه فعل ثامن فسلم ولكن الظاهر يقتضي
أن الثامنة غسله كما قبلها وهو ظاهر قوي وحفل بعضهم اختلاف
الروايات دليلاً على أن محل التراب من الغسلات غير مقصود وقال
أخيراً نص على الطرفين كان حلهما الوسط ملحق بهما وأحدهما وهذا
صعيان أما الأول **الحادية والستعون** أورد على الشافعي
رحمة الله تعالى في عدم تعيين من التراب سؤال وهو أن من مذهبه
حمل المطلق على المقيد وقد ورد أحداً من وورد أولاً من يجب حمل المطلق
في أحداً من على المقيد هذا أو معناه وهذا هو الذي حكاه عن ابن حزم
فيما تقدم وأجبت عنه بما حاصله أنه لما اختلفت الروايات في المتعين تقاربتا
وبقي المطلق على إطلاقه ويعترض على هذا أن شرطه الشافعي في الروايات
وعدم وجود الترجيح في أحدهما فاما إذا وجد ذلك وجب العمل بالراجح
وأطراح المرجوح لا مشاع استقاراً للراجح بمعارضته المرجوح **المائنه**
والستعون اختلفوا في زافه ما ولغ الكلب فيه وعند المالكيه
أقوال ثالثاً الفرق بين الماء والطعام نظر إلى رعاية المائنه وزادها
قال عبد الملك إن شرب من لبن وكان ندوياً يملك وأن كان حصراً بطرح

خلافا لما فانه بطرحه البدوي والحزبي وخاستها ان كان ان
 كان الطعام كثيرا اكل وان كان قليلا طرح وظاهرا لمرئيا لاراقه
 يقتضي عدم التخصيصات كلها والقول بعدم اراقته مطلقا بخلافه
 ظاهر الحديث وباقي الاقوال ترجع الى مصالح مرسله او استحسانا
 يخص بها الظاهر او بقيد العمل بالظاهر اولى **الثالثه**
 والسبعون ظاهرا لا مرا لوجوب استدلال باراقته على نجاسته ما وقع
 فيه وهو دليل اخر غير الدليل المأخوذ من غسل الامانة الزاوية
والسبعون ظاهرا لا مرا لوجوب فيقتضي وجوب الاراقه والذي
 قدمناه من الفرق بين الما والطعام ان كان المراد منه انه لا يجوز اراقه
 الطعام فبني مخالفه ظاهره وقويه للظاهر وان كان المراد منه انه
 يجوز عدم الاراقه واتباعه ففردا قرب من الاول لاحتمال ان يحكم الامر
 على الاستصحاب **الخامسه والسبعون** حكم الما لوردي عن
 الشافعي رحمه الله تعالى انه قال وعليه ان يهرقه قال فاحتمل
 اصحابنا اهل اراقته واجبه والانتفاع به محرم فذهب بعضهم الى التمسك
 بظاهر هذا الكلام واوجب اراقته وحرم الانتفاع به استدلالا بقوله
 صلى الله عليه وسلم اذا ولع الكلب في انا احدكم فاريقوه ولانه لما كان
 الانتفاع باجزاء الكلب كلها حراما كان الانتفاع بما بقدت اليه نجاسته
 حراما وقال جمهورهم ان اراقته لا تجب وانما يستحب والانتفاع به من
 وجه مخصوص لا يحرم لانما نجاسته طرات على عين ظاهره فلم تكن المنفعة
 بها محرمة كالمسبته ويكون قوله فاريقوه لتوصل بنا لاراقه الى غسله
 لا لوجوب استهلاكه قال وهذا اصح وهذا الذي قاله حل للاراقه
 على الاستهلاك وعدم الانتفاع وليس ذلك بلادم من لفظ الاراقه
 فانها لا يلازمها الاتلاف واستناع الانتفاع لجواز ان يراق ويبقى بحيث

يمكن الانتفاع به **السادسه والسبعون** ان ثبت ان لاراقه
 تدل على الاتلاف والاستهلاك فيوجد منه انه لا يجوز غسله بالما
 المولوع فيه لان كلمه ثم في قوله عليه السلام فليرقه ثم ليغسله تتبع
 مرات يقتضي ترتب تتبع على لاراقه فلو جاز غسله بالما لولوع فيه
 لا يمكن ان يغسل من به قبل لاراقه ويجتنب بها فلا يجب غسله شيئا
 بعد لاراقه وهو خلاف النص **السابعة والسبعون** الذي قالوا
 بالفرق بين كون الما واردا على النجاسته وكون النجاسته واردا على
 الما استدلون بالحديث ووجهه ان الحديث يقتضي اراقه الما ويقتضي
 غسل الما وارقا الما حقيقة في اراقه جميعه فلا ينادي الما مورا لانه
 وحقيقه الغسل لما موربه ينادي ما يتي غسلا وان كان اقل من الما
 الاول فقد اقتضى الحديث تحييت الما الاكثر بورد النجاسته عليه
 مع حصول التطهير بالما الاقل لوروده على النجاسته وذلك دليل ماعلي
 قيل من الفرق وهذا بناء على عدم نجاسته الغسله **النامنه**
والسبعون ويستدل بالحديث على ان الما المتغير بالتراب المطروح
 فيه طهور لان الطهور هو المطهر وقد جعل المطهر تتبع غسلات فما كل
 واحد مطهر والا لكان المطهر شيئا وهو خلاف الحديث والاقوال انما يتم
 هذا اذا كان التعفير بمزج التراب بالما واما اذا كان بذر التراب على
 المحل واتباعه بالما ولا لانا نقول ان دليل على تعيين المزج للتغير فقد
 يتم المقصود والافا لما موربه مطلق فادخل تحت اسمه وجب ان يحصل
 الاجزاء به وصورة المزج تدخل تحت اسمه فوجب ان يحصل بها امثال الامر
 فان قلت فهذا لا يفي من ان يكون اتم التعفير مطلقا على صورة المزج
 قلت الامر نعم كذلك لا بد منه **الثامنه والسبعون** اذا ولع الكلب
 في انا فيه ما اقل من قلين تجب الما على يذهب الشافعي وكذلك الاقل

صب ملئ لمانا اخرجت بلع قلتي فضاغدا فالما طاهر بغير خلاف عنده
 الشافعية واما الاما فحكي فيه ثلاثة اوجه اخرها انه نجس حتى انه لو نقص
 الما قلتي نجس لما نجاسته الا بالثاني ان الاما طاهر والثالث ان
 يفصل فيقال ان ولع الكلب في الاما ولا مان فيه فتحصل فيه قلتان من
 لم يطهر الاما وان كان فيه ما اقل من قلتي فولع فيه نجس الاما نجاسته اما
 ثم صب فيه ما حتى صار قلتي طهرا لانا وقد وجه القول بانه لا يطهر لانا
 بان الاما حكمه نجاسته الكلب فلا يحكم بزوالها الا بعد حصول الغلة
 فاما اذا كان في الاما قلتان من ما فولع فيه لم نجس لكثره الما وفي مسئلتنا
 قد ثبتت نجاسته فلا يحكم بزوالها وان صار الاما قلتي لان الغسلات المشروطة
 لم توجد قلنت وهذا يدرج تحت لفظ الحديث بما اشار اليه من قوله
 لان الغسلات المشروطة لم توجد ووجه التفصيل بان الكلب اذا ولع
 في لانا وفيه اقل من قلتي فاما نجس لكانت نجاسته لانا فاذا حكم لانا بالان
 حكم لانا بالطهارة ايضا تبعا فاما اذا ولع ولا مان فيه فاما نجس لانا
 نفسه لامي طريق التبعية فلا يطهر الا بان يغسل شيئا وجعل اقلتي من
 الما فيه ليس كغسله سبع مرات **الثمانون** قد مر في المسئلة
 قبلها تصوير نجاسته الاما بفتحة ان يكون فيه ما ولع فيه الكلب ومن
 الصورة لا تندرج تحت لفظ الحديث لان اسم الولوع لا ينطلق الا على
 اخذ الكلب من شيء مائع في الاما واما نجس الاما بمباشرة بعض اعضائه
 له فلا ينطلق عليه ولوع فان اجري حكمه عليه في طريق القياس بعد
 تبين ان الغلة النجاسة لجميع اعضائه ومن هاهنا ينبغي ان يوجد
 على من صور نجاسته الاما بنفسه في صورة الولوع وادرج تحت لفظه
 والصواب ان يقال في تصوير اصل المسئلة اذا نجس لانا نجاسته
 كلبية ويترج تحت هذا العبارة ما نجس ما لولوع في مائع وما نجس ما

الحديث الثامن

الامان غير ولوع **الحديث الثامن**
 روى الترمذي من حيث المعتبرين سليمان بن ابيون عن محمد بن
 سيرين عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
 يغسل لانا اذا ولع فيه الكلب سبع مرات او لاهن واحما من التراب
 واذا ولعت فيه الهرة غسل من موصحة الترمذي وقد اختلف في رفعه
 الكلام عليه من وجوه **الاول** في التعريف انا ابو هريرة رضي الله
 عنه فقد تقدم وكذلك محمد بن سيرين رحمه الله تعالى واما ابو هريرة
 بن ابي ثيمه لبيان بصري والمشهور في كنيته ابو بكر بن الجدا انه يكنى
 ابا عثمان فانه راي انس بن مالك وابوب يعقوب بن السخيتاني يفتح السنين
 المبهلة قال ابو القاسم الجوهري مولى عمر بن شداد مولى كعب بن
 انيسوا الى بني طهمر ومات في طاعون الجادف بالبحر سنة احدى
 وثلثين ومائة وقبل سنة تسع وعشرين ومائة وقيل سنة ثلاثين ومائة
 وهو ابن ثلاث وستين وسنة واثماني السخيتاني لانه كان يبيع الجلود
 قلنت وكان ابو هريرة رضي الله تعالى عنهما من كبار المسلمين وشاذا
 المتعبدين وخيار المتثبتين قال حماد بن زيد بن ميمون الغزال قال
 كنا عند الحسن فجاء ابو هريرة فسلم عليه وشايله فلما مضى ابو هريرة قال الحسن هذا
 سيد الفتيان وعن عبد الله بن بشر قال محمد بن سيرين اذا حدثنا ابو
 بالحدث يقول حدثني الصدوق وروى احمد بن علي هو الثاني ابو بكر
 اخذ الموصلي ما حماد بن زيد عن ابن عوف قال كان ابو هريرة اعلمنا بالحدث
 وروى ابو بكر ايضا قال حدثنا ابو النسيب ما حفص بن غياث قال
 سمعت هشام بن عروة يقول ما قدم علينا من العراق افضل من ابو
 السخيتاني ومن ذلك العرواسي يعني مسعرا لان راسه كان كبير
 وروى ايضا قال حدثنا داود بن رشيد ما سمعنا عبد الله بن

قال ان الرجل ربما جلت الى ابوب فليكون لما يري منه اشتد اشتغافا
منه لو منع منه حديثا وروي الجوهري من حديث عفان صاحب
زيد قال قال ابوب السخيتاني ينبغي للعالم ان يضع التراب على راسه
تواضعاً لله عز وجل قلت حسبك بما لك من راحة الله تعالى وابوب
افضل منه وكذلك ما قال عبد الله بن الربيع الحميري لقي ابن عيينه سنة
وثمانين من التابعين وكان يقول ما لقيت مثلاً ابوب وقال ابن ابي حاتم
سمعت ابي يقول هو احب الي في كل شيء من خالد وهو ثقة لا سيما لعن
مثله وهو الذي سماه سليمان التيمي ولا يبلغ اليه منزلة ابوب وقال محمد
بن سعد فيه ثقة سألني الحديث حاشا كثيراً للعلم عدله محبه وامر
المعترفون سليمان بن طرخان البصري ابو محمد المشهور بالقي فتل
كان نازلاً فيهم وهو مولى مروان بن عبد الله بن عمرو خالداً لهما
وغير واحد روي عنه علي بن المديني واحمد بن حنبل ومحمد بن ابي بكر
ومحمد بن الفضل قال قال محمد بن سعد كان ثقة ولد سنة ست
ومائة ومات سنة سبع وثمانين بالبصرة وعن قره بن خالد ما معمر
عندنا بدون ابيه وقال ابو حاتم ثقة صدوق وعن ابي شعيب بن
يونس قال مات معمر يوم قبل ريان الطليق بالبصرة وكان الناس
يقولون مات اليوم عند الناس وقيل انطوا الناس وقد اتفق العامة
كلهم على اخراج حديثه الثابت في الصحيحين وناقى السننه وامر
الترمذي فقد تقدم **الوجه الثاني** ذكرنا المعترف بقبوله
الاستناد للتعريف يخرج هذا الرواية وقوله وقد اختلف في رفعه
اشارة الى ما يعلل به من يعلل هذا الحديث تبرأ عن العده
الوجه الثالث في تصحيحه وقد ذكرنا تصحيح الترمذي
له وهو اعتماد على عدله الراوي وقبول زياد العدل فيما روي وحاصل

تعليل من علله يرجع الى الاختلاف في رفعه ووقفه والذي يلخص لنا
انه مختلف في رفعه من ابوب وعن المعترف ومن قره بن خالد عن محمد
ورواه مرفوعاً عن قره ابو غاصم النبيل وفيه واخره مرتين وقال
الحافظ ابو عمر بن عبد البر وهذا الحديث لم يرفعه الا قره بن خالد وقره
ثقة ثبتاً الا انه قد خالفه غيره وقال البيهقي وابو عاصم الطحاكي بن محمد
ثقة الا انه اخطأ في ادراج ابي هريرة في الحديث المرفوع في الكلب وقد رواه
علي بن نصر الجعفي عن قره فيبينه بيا ناساً فيما ثم اخرجه البيهقي بلفظ
طوراً انا احكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبع مرات او لاهن بالتراب
ثم ذكر ابو هريرة الهرة لا ادري قال مرة او مرتين قال نصر بن علي
وحديثه في كتاب ابي في موضع اخر عن ابن سيرين عن ابي هريرة في الكلب
مسنداً وفي الهرة موقوفاً تبين بما ذكرناه ان من صححه اعتمد على عدله
الرواة الراغبين ومن علله بالوقف وانما ما اعترض به ابو الفرج
بنه الجوزي على هذا الحديث وقد رواه من جهة الترمذي عن محمد
بن عبد الله الغنبري عن المعترف فاخبر بان سوار قال ستيفان الثوري
يعني ان يعلل بشي فهذا الذي اعترض به ابو الفرج ليس بشي لان سوار
الذي قال فيه سنين هذا غير سوار الذي روي عنه الترمذي
ذلك سوار بن عبد الله بن قدامة متقدم في الطبقة وشيخ الترمذي
مات سنة خمس واربعين ومائتين فيما قيل وقد قال الطحاوي بعد ما
ذكر حديث قره بن خالد ما محمد بن سيرين عن ابي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال طهور الانا اذا ولغ فيه الهرة يغسله
او مرتين قره شك رواه عن ابي بكر عن ابي غاصم عن قره قال وهذا
حديث متصل الاستناد فيه خلاف ما في الاثار الاول يعني الآثار
التي فيها الوعد من سوار الهرة قال وقد فضلها هذا الحديث بصفحة

استناد فان كان هذا الامر يوحى من جهة الاستناد فان القول بهذا
اولي من القول بما خالفه قال فان قال القائل فان هشام بن حسان
قد روى هذا الحديث عن محمد بن سيرين فلم يرفعه ثم استند الطحاوي
الحديث من هذه الجهة الى ابي هريرة قال ستورا هذه يعرف ويقتل الحنا
منه من امرتين رواه من حديث وهب بن جرير عن هشام قال
قيل له ليس في هذا ما يوجب فتنا حديث قوله لان محمد بن سيرين قد
كان يفعل هذا في حديث ابي هريرة يقيمها عليه فاذا سئل عنها هل هي عن
البي صلى الله عليه وسلم رفعها والدليل على ذلك ما حدثنا ابراهيم بن ابي
داودنا ابراهيم بن عبد الله الهروي ثنا اسمعيل بن ابراهيم عن يحيى بن عتيق
عن محمد بن سيرين انه كان اذا حدث من ابي هريرة فقبل له عن النبي صلى الله
عليه وسلم فقال كل حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم فافاه
ما اعلمهم من ذلك في حديث ابراهيم بن ابي داود ان يرفع كل حديث يرويه
لمحمد عنه قال ثبت بذلك اتصال حديث ابي هريرة هذا مع ثبت قوله
وضبطه وثاقه الوحي الثالث فيه استتم لفظ الولوع في شرب الهرة
الوجه الرابع في حكمه وفيه مسائل **الاولى** ان اختلاف الرواية
في الزمان التي يكون فيها التراب فالذي في الصحيح لمسلم او لا هو وروى
احرامن او ما في معناه وروى بالشك في او لا من او اخر من وروى عنه
غير مسلم احرامن وهن الرواية قد حصل فيها لفظه وهي اما للشك
من الرواية او لا باح من الشائع وظاهر اللفظ انه من لفظ الشارع
والا فرب من جهة الدليل ان يكون شك من الراوي اما او لا فلانا لا
نعلم احدا يقول بتعيين الاولى والاخره فقط بل اما بتعيين الاولى او
التحيز بين الجميع واما ثانياً ولانه لا يظهر معنى معقول لتخصيص التحيز بين
الاولى والاخرين فتأمل **الثانية** الخبر يريد بهي الامر والهريرة

بمعنى الخبر لا اشتراك كل واحد منهما مع الآخر في معنى التحقق والشوت
من ورد الخبر بمعنى الامر قوله تعالى والذات برصتنا ولا دمنا
حولين كالميت وهذا الحديث منه اعني قوله صلى الله عليه وسلم يقتل
الاناس ولو لوع الكلب ولما كان اطلاق الخبر على الامر استتم له اللفظ
في غير موضوعه كان محاذ اولاً في الحمل عليه من دليل يدل عليه
ودليله استتم له حمله على الحقيقة لو حوت صدق الرسول صلى الله عليه وسلم
في اخباره عن الواقع وعدم لزوم وقوع ذلك في الوجود **الثالثة**
استدل به من يرى على الاناس ولو لوع الهرة وعذر من خالفه ما قدمناه
من امر رفع الحديث ووقفه وقد ذكرنا ما قيل فيه اوله تحمله على التذنب
وهو خلاف الظاهر محتاج فيه الى دليل فان جعل دليله الحديث الذي يأتي
بعد ذلك فهذا كينظر من الترجيح بين الاستدلال وفيه **الرابعة**
ظاهر الامر يغتسل الاناس ولو لوعه بحسبه بناء على ما تقدم في لوع الكلب ويقتضي
منع استعماله في الحمل والشرق ولم يقل به الظاهري وقال يوركل او يشرب
او يتعمل الاناس لما من واحد فقط **الخامسة** اذا كان مقتضاه
النجاسة فمقتضاه اراقته وظاهري خالف في ذلك وقال بوجود غسل الاناس
وانه لا يجب اوراق ما فيه لانه لم يحتسب ثم قال ولا يغسل الاناس ماء الله فلي
او قوله صلى الله عليه وسلم نجسا قلت هذا لا يصح اعني هذا الحصر الذي
ذكره ولا يتوقف التحريم على التسمية وانما يتوقف على دليل شرعي يقتضيه
وقوله عليه السلام تترصوا من البول فان غابته عذاب القبر منه دليل على
وجوب التمس عنه ووجوب التمس عنه دليل على نجاسته لانه معنى
النجاسة فهذا دليل شرعي على النجاسة وان لم يتم عبثا **السادسة**
من المعلوم قطعا انه لا اثر للذكورة والانبث في معنى التطهير والتجيز
فاذا اعلق الحكم باحدهما تعلق بالاخر قطعا وبلنا الظاهري ان خصمه بما

ذكر فيه من تذكير وتانيث الاله في هذا الجش يدعى ان اللفظ
للجش نعم المذكور والاناث وهو محتاج فيما يدعيه من ذلك الى نقل خاص
وليس اذا فعلت العرب هذا في لغيروا الشاء وغيره بلزم تميمه
الحديث التاسع روي مالك بن خديش
كشبه ابنه كعب بن مالك وكانت تحت ابن ابي قتادة ان ابا قتاده دخل
عليها فستكت له وصنوا فجات هن لتترب منه فاصغى لها الما حتى شربت
قالت كشبه وراي نظرا ليه فقال اتعجبين يا ابنه اخي قالت قلت نعم فقال
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما ليتت نجتا ما هي من المطاوين
عليكم اوالطرافات اخرجته الاله ربه وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما
وصححه الترمذي واما ابن منده فحذف الكلام عليه من وجوه **الاول**
في التعريف من ذكر فيه اما ابو قتاده رضي الله عنه فهو الحرث بن ربي
بكرا لرا الممثلة وسكوت لنا الموحدة بعد فاعين مهنله ويقال
الغمر بن ربي ويقال عمرو بن ربي بن بلده بضم الباء الموحدة والذال
الممثلة ايضا وبينها لاهم شاكته بن خنات بضم الخاء المعجمة وبعد هانول
بن خنات بن حبيد بن عدي بن غنم بن كعب بن شله بكرا لاهم المقصاري
السلي بفتح السين واللام معا اتفق الشيخان وبقية الجماعة على اخراج
حديثه قال يحيى بن بكير مات سنة اربع وخمسين وستة ستون سنة
وانما كشبه بنت كعب فتياني الكلام على امرها وانما مالك فهو ابو عبد الله
مالك بن انس بن مالك بن ابي غار بن عمرو بن الحرث بن غنم بن بفتح
الف المعجمة وبعد هانول بن خنات بضم الخاء المعجمة وبعد هانول
اخرا الحروف بن عمرو بن الحرث وهو ذواصح بن حمير بن كعب بن شله
استعملت ابي ابي ريس ابن اخته ولد سنة ثلث وستين من الهجرة
فيما قال يحيى بن بكير ومات من غير خلاف سنة تسع وسبعين ومائة

وقد روي في الاستلام كبير والثناء عليه من الاله لشراجه واعظمه ما
ذكره مصعب بن عبد الله الزبيري قال قال لنا ستين بن عيينه
تري هذا الحديث الذي يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال يضرب الكباد لابل في طلب العلم فلا يجدون عالما اعلم من عالم
المدينة انه مالك بن انس وقال لابي الطاهر اني قال عبد الرزاق في قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم بوسك ان يضرب الناس الكباد لابل يطلبون
العلم فلا يجدون عالما اعلم من عالم المدينة قال عبد الرزاق وكنا نراه
مالك بن انس وقال علي بن المديني سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول
اخبرني في هيب بن خالد وكان من ابصر الناس بالحديث انه قدم المدينة
قال فلم ارا احدا لا تعرف وتبكر لانا لكا يحيى بن سعيد الكندي
قال عبد الرحمن بن مهدي لا اقدم على مالك في صحة الحديث احدا
وقال علي بن المديني سمعت يحيى بن سعيد يقول ما في القدم اصح حديثا من
مالك قال يعني بالقوم الثوري والاوزاعي وابن عيينه قال وما لك احب
الي معمر وكان يحيى بن سعيد يقول سفيان وشعبة ليس لهما ثالث الاله
مالك وقال عبد الرحمن بن مهدي امة الناس في زمانهم اربعة سفيان
الثوري بالسكوفه ومالك بالبحار والاوزاعي بالشام وخاد بن زيد
بالبحر وقال يحيى بن معين كان مالك من حجج الله تعالى على خلقه وقال
ابو حاتم لراي الحجة على المسلمين الذين ليس فيهم ليس سفيان الثوري
وشعبة ومالك بن انس وستين بن عيينه وخاد بن زيد وقال
الربيع سمعت الشافعي يقول اذا حاك الخبر فمالك الخبر وقال الحسن بن شقيق
وسمعت الشافعي يقول اذا حاك الخبر فمالك الخبر وقال الحسن بن شقيق
سمعت ابا عبد الرحمن يعني النسائي يقول انما الله عز وجل على علم
رسوله صلى الله عليه وسلم شعبة بن الحجاج ومالك بن انس ويحيى بن سعيد

القطان قال والثوري امام الاداه يروي عن الصعفا قال وما احد
عندي بعد الثابتين ابل من مالك بن انس ولا علي احدا من علي الحديث
ثم يليه شعبه في الحديث ثم يحيى بن سعيد القطان لين احدا بعد الثابتين
امن علي الحديث هو لا الثلثه ولا اقل روايه عن الصعفا وروي
ابن داسمه عن ابي داود الخثعمي رحمه الله تعالى ما لا كان انا
رحم الله الشافعي كان انا ما رحم الله ابا حنيفة كان انا ما رواه ابو عمير
واما ابراهيم بن محمد بن الحارث الميموني وعبد الله بن محمد بن ابراهيم
محمد بن حبان بن احمد بن حبان كالحول بن معاذ بن محمد بن ابراهيم
ثم اختلف بعد هذا فقل بن سعيد بن شهيد وقيل بن معدي بن هديه
وقيل معدي بن شهيد بن يحيى بن وكراهما بن هديه بن يحيى بن
الداك الميموني وتشددا لهما احرار وقيل بعد هاهنا بن معدي بن
بن زيد بن زيد بن عبد الله بن دارم بن مالك بن حنظله بن مالك
بن هيثم بن زيد بن مائة من تيم كان احدا الحفاظ المشهورين والفضل في
الصناعة المبرزين مع الخلق الكثر ورخل الرحلة الفاسقة ودار
الاقطار الشاسعة وصف النصاب العدي واهل المقاريف المعبد
قال في مقدمته كتابه الميموني لتعظيم والادب وهو الذي عينا
يصحبه ولعلنا قد كتبنا عن اكثر من المي شخ من استبحان الي الهند كنديه
ولم نر عن كتابنا هذا الا عن مائة وخمسين شيخا او اكثر ولعل محول
كتابنا هذا يكون على نحو من عشرين شيخا من ادركنا الشيخ عليهم واقفنا
بروايتهم عن روايه غيرهم على الشرايط التي وصفها وذكرا الحافظ ابو بكر
الخطيب في كتاب الجامع بين اخلاق الراوي واذاب السامع قال ومن
الكتبا التي تكثر مناقبها ان كانت على قدر ما ترجمها به واصعبها مصفا
ابن حاتم محمد بن حبان البستي التي ذكرها لي مستعود بن ناصر

السخري واوقفني علي تذكره باسمها وللم يقررا الوصول الي النظر
فيها لا بها غير موجوده بيننا ولا معروفه عندنا وانا اذكر منها ما استحسنته
سوي ما طرحتة قلت وانا اذكر ما ذكر الخطيب ما استحسنته كان
علك او هام اصحاب التواريخ عشرة اجزا كتاب علك حديث الزهري عشرون
جزا كتاب علك حديث مالك بن انس عشرة اجزا كتاب علك ما استند
ابو حنيفة عشرة اجزا كتاب ما خالف الثوري شعبه عشرة اجزا
كتاب ما خالف شعبه الثوري جزان كتاب ما انفرد به اهل
المدية من السنين عشرة اجزا كتاب ما انفرد به اهل مكة من
السنين خمسة اجزا كتاب ما انفرد به اهل العراق من السنين عشرة اجزا
كتاب ما عند شعبه عن قتاده ولبس عند شعبه عن قتاده جزان
كتاب ما عند شعبه عن قتاده ولبس عند شعبه عن قتاده جزان
كتاب عزاب الاخبار عشرون جزا كتاب ما اعرب البصريون علي
علي البصريين عشرة اجزا كتاب ما اعرب البصريون علي
الوفيين ثمانية اجزا كتاب الفضل والوصل عشرة اجزا كتاب
التميز بين حديث النضر الجدي والنضر الخزاز كتاب التميز
بين ستع بن عبد الملك واستع بن ستوار جزان كتاب الفضل
بين حديث منصور بن المعتمر ومنصور بن اذان ثلثة اجزا كتاب
الفضل بين حديث مكحول لسامي ومكحول لاذري جزا كتاب اذاب
الرحاله جزان كتاب ما حقل عبد الله بن عمر وعبد الله
بن عمر هاب ما حقل شيان ستين او ستين شيان ثلثة
اجزا كتاب مناقب مالك بن انس جزان كتاب مناقب الشافعي
جزان كتاب المعجم علي المدن عشرة اجزا كتاب الجمع بين الاخبار
المتضاده جزان كتاب وصف العدل والمعدل جزان كتاب اقليم

العلوم واوصافها ثلاثون جزءا قال ومن اخر ما صنف كتاب الهذابة
على المتن قصد فيه الصناعتين اللتين هما صناعة الحديث والفقه
بذكر حديثا ويرجمه ثم يذكر من يفرد بذلك الحديث ومن يفرد
اي يلد ويدكر تاريخ كل اسم في استناد من الصحابة الى شيخه مما يعرف
نسبه ومولد وموته وكنيته وقبيلته وفصله وسقصة ثم يذكر ما
في الحديث من لفظة والحكمة وان عاينه خبر اخر ذكره وجمع بينهما
وان تضاد خبره في لفظ اخر تليطف ليجمع بينهما حتى تعلم ما في كل خبر من
صناعته الفقه والحديث معا وهذا من افضل كتبه واعزها قال
الخطيب سالت مستعود بن اصر فقلت له اكل هذا الكتاب موجود عنكم
ومقدور عليا ببلادكم فقال لا انما يوجد منها التي البشير والنزول والخير
قال وقد كان ابو حاتم بن حبان يبل كتبه ووفقهها وجمعها في دار سمها
بها فكان السبب في ذهابها مع تطاول الزمان ضعف امر السلطان
واستبدال ذي العيت والفساد على اهل تلك البلاد قال ومثل هذه
الكتب الجليله كان يجب ان يكثر بها النسخ ويتناقل اهل العلم ويكتبونها
لانفسهم ويحلونها اجازهم ولا احتسب المانع من ذلك الاقله معرفة
اهل البلاد بحال العلم وفصله وزهدهم فيه ورغبته عنهم وعدم تبصرتهم
به والله اعلم قلت ولم يذكر الخطيب فيما ذكره كتاب التقاسيم
والاثرع التي اتصل وجودها الى زماننا وانتهى امره النيا وقد رايت
ايضا لا ياتي حاتم غير ما ذكره الخطيب عن مستعود وقد ذكرنا
حاتم ابو سعفا الادريسي في تاريخ سمرقند فقال وكان ابو حاتم على
قضا سمرقند مدة طويلة وكان من فقهاء الدين وحفاظ الآثار
والشهورين في الامصار والقطار عالما بالطب والعلوم وفنون العلم
الفن والسند الصحيح والتاريخ والصغفا والكتب الكثير في كل فن

وقفه الناس سمرقند وبنى له الامير ابو المطهر احمد بن نصر بن احمد
بن سنان صفة كاهل العلم خصوصا كاهل الحديث ثم تحول ابو حاتم
من سمرقند الى بسب ومات بها روي عن الحسن بن سفيان في ابي
خليفة وهذه الطبقة من الخراسانيين والعراقيين والشاميين والحجازيين
ودكرة الحاكم ابو عبد الله في تاريخ نيسابور فقال ابو حاتم النبي
القاضي كان من اوعية اللغوة والفقه والحديث والوعظ ومن عتلا الرجال
وكان قد قدم نيسابور ستمع من عبد الله بن شيرويه ثم انه دخل العراق واكثر عن
ابي خليفة ولا قرانه وبالا هواز وبالموصل وبالحجرين وبالشام وبمصر وبالحجاز
وكتب بهراه وبمرو وبخاري ورحل الى عشرين مجرا فكثر عنه ثم صنف فخرج
له من التصنيف في الحديث مالم ينسب اليه وولي القضا بسمرقند وغيره من المدن
خراسان بمرو ونيسابور سنة اربع وثلثين وثلثمائة وخرج الى القضا الى نسا
وغيرها وانصرف الى نيسابور سنة سبع وثلثين واقام بنيسابور وبنا الخاقاني
بلغ الزمان لم يمتو اليه فبق بنيسابور الى سنة اربعين وانصرف الى وطنه
بسب وكانت الرحلة خراسان الى مصنفاته وذكره الحافظ ابو بكر الخطيب
فقال فيه وكان قد سافر الكثر وسبع وصنف كتبا واسعة وحدث عن ابي خليفة
الفضل بن الخطاب الجمحي والحسن بن سفيان النسوي وابي يعلى الموصلي وابي بكر
بن خزيمة ومحمد بن اسحق الشراج النيسابوري وغيرهم من اهل خراسان والعراق
والعراق والشام ومصر وكان ثقة ثبتا فاضلا فيها وذكره الامير ابو نصر
فقال فيه حافظ جليل كثيرا لتصانيفه وذكره في مواضع اخر فقال وكان من
الحفاظ الاثبات وذكره الحافظ ابو القاسم بن عساكر فقال لم يفر ذكر
نسبه اخذ الامية الراجلين لمصنفين الحسن بن سفيان وكان ابو حاتم
من اكثر هذه المأولة ومتممها في الكلام على الاحاديث المشككة فيها من
اهل الحديث عقدا لغشبهنا طفا في هذا النبي بل فيه من انشيب بذلك

او نفضته الى الشناعة والشناعة من مخالفيه واختلاف الناس في
 العقائد والمذاهب جريلا طويلا وارتفع بعضهم في اعراض بعض من تعاونوا
 وسدد في الطعن من التهام ما لا يرد روع الزجر ولا الملام وبث في الارض
 داهية بحق ان يقال لما صمى صمام ان ذلك يفصل بينهم فيها كما توافقه مخلوقون
 قال الحاكم بعد كلام ذكره ابو حاتم كثيرا لعلم وكان تحسيدا لفضله
 ونقدته قلت وقد اختلفنا في غير هذا الكتاب ترك اعتبارا للمذاهب بالنسبة
 الى قبول الرواية وهو المنقول من الشافعي رحمه الله تعالى في اهل الامور
 واستثنى الخطابي المفسرين برفق شهادة الزور على مذهبهم وذكر
 ابو بكر بن نقطة ابا حاتم في كتابه فقال وكان اما ما حافظا صنف في علم
 الحديث كتابا حوته ثلثه اربع وخمسين وثلاثمائة وكذا ذكره الامير
 قبله **الوجه الثاني** في تصحيحه رواه مالك في الموطأ عن اسحق
 بن عبد الله بن ابي طلحة عن حميد بن عتبة بن عبيد بن رفاعه عن كشيته وقد
 ذكرنا من صححه وقوله واما ابن منده فقال في التجميع فانه لما اخرج
 الحديث في صححه بالاتفاق والاختلاف قال وام يحيى استهما حميد وكاشما
 كشيته ولا يعرف لهما رواية الا في هذا الحديث ومجملها محل الجحالة ولا يثبت
 هذا الحديث وحكي الوجه وسبيله المعلوم فخرى ابن منده على ما اشتهر
 عن اهل الحديث انه من لا يروى عنه الا راوي واحد وهو مجهول ولعل من
 صححه اعتمد على كون مالك رواه واخرجه مع ما علم من تشدده وجره
 في الرجال وراى بخط الحافظ ابي الفضل محمد بن طاهر روايته في سؤا الحق
 ابي رعة قال سمعت اخيرا حديثا يقول مالك اذا روى عن رجل لم
 يعرف فهو صححه وروى طاهر بن خالد بن زرار عن ابيه عن سفيان
 بن عيينة انه ذكر ما لك بن اسحق فقال كان لا يطلع من الحديث الا صحيحا
 ولا يحدث الا عن ثقات الناس وما ابي لم يسمع الا من سمع من ثقات الناس
 سمعته

ان من هذا اللفظ الذي يستفاد انهم من كلام احمد الذي قبله مع احتمال
 كلام احمد لموافقه وذكره بن عمر الزهراني قال سألت مالك بن انس عن
 رجل فقال هل رايته في شيء قلت لا قال لو كان ثقة لرايته في كتي وهذا
 يفهم منه ان كل من في كشيته ثقة وان كان قد شغب في هذا بعض المتأخرين
 لا يلزم من كون كل في كتابه ان يكون كل في كتابه ثقة الا ان هذا بطلان
 هذا الكلام بالنسبة الى السائل لانه لو كان في كتابه غير ثقة لم يدل وجوده
 في كتابه على انه ثقة وكلام مالك يدل على انه احواله في الثقة على وجوده
 في كتابه وبالحيلة فان سلك هذا الطريق في تصحيح هذا الحديث اعني
 الاعتماد على تخرج مالك له والا فالقول ما قال ابن منده وقد ترك الشيطان
 اخرجه في صححه واخرجه ابو داود والسنائي والترمذي وسب في
 الاصل الى الترمذي الحكم بتصححه ومرادنا ما نقوله في هذا الكتاب
 ان ابن خزيمة اخرجه في صححه الكتاب المتي مختصا المختص من الصحيح ومرادنا
 بصحاح ابن حبان التماسيم والانواع **الوجه الثالث** في شين
 مفرداته وفيه مسائل **الاولى** قوله كاش تحت ابن ابي قتاده كتابه عن
 كونها زوجته والاشبه ان من يكون محاربا تشبيهه شبه غلوا الزوج الغني
 على المراء بالفرقة الحسية وصد في حق المراء بالتحية الحسية **الثانية**
 فسلك له وصراى حسبه قال الله تعالى وما مستكوب اي مضبوط ومن
 محاربه هذه اللفظة فرس شكب كان شدة جريه كسكبا الما فهو مستكوب وكذلك
 ثوب مستكوب يشبه بالمنصب للفته ورفته كانه ما مستكوب ودمع ساكبا اما
 بمعنى مستكوب واما تصويرا له بصورة الفاعل **الثالثة** المشهور ان الوضو
 بالفتح هو الماء وبالفهم المصدر الذي هو الفعل قال سيبويه رحمه الله
 تعالى في باب ما حاسب المصادر على يقول وذلك قولك توصات وصواحننا
 ونظيرت ظهورا حاسا وذكر بعض المنكرين عليه انه سدد في هذا الباب

خمسة مصداق فحان على هبة الاستم وكان الوجه فيها ان يكون معفوم
 الاول الا انهم يستعملون ضم الاول فيها استم فكلن القياس في ذلك قال
 فيها الوضوء بالفتح المصدر ولذلك وصته بالخش لتبين معنى المصدر فيه
 ثم قال فاذا اردت الاستم قلت الوضوء الوضوء الوضوء وكذلك الطهور والطهور
 قلت لا ينبغي ان يكون الوضوء بالفتح مختصا بالمصدر فانه قد ورد اطلاقه في الماء
 ههنا فان المشهور على الاستم فيه الفتح نعم هاهنا بحث وهو ان الوضوء
 بالفتح هل هو اسم للماء من حيث هو ام اولما يقيد نسبته الى الوضوء الصم
 وقد ذكرت في شرح العمدة فايد يتعلق بهذا وسيتأتى في هذا الحديث فايد
 اخرى ان شاء الله تعالى ويستدل على انه اسم للماء لما جاء في الحديث من وضع
 الوضوء للفضل لا للوضوء فيه احتمال والله اعلم **الرابعة** اصغى مال معدي
 بالهمزة من صغى اذا مال والصغوا الميل يقال صغت الحريم والشمس صغوا
 مالت للغروب ويقال صغت لنا واصغيت واصغيت الى فلان مالت بمعنى
 كونه قال الله تعالى ولتصغى اليه افيما الذين لا يؤمنون بالآخرة وقيل
 صغيت اصغى واصغيت اصغى من صاعية الرجل الذين يميلون اليه ومن
 يحاز قولهم فلان مصغى انا و اي منقوض حقه وقد يكتفى به عن الهلاك
الخامسة قوله للتشرب منه كمثل ان يكون فيه حذق اي تشرب
 من مائه ويكون من التبخض او لا تبدأ الغاية وكمثل ان لا يكون فيه حذق
 وتكون من لا تبدأ الغاية اي يكون ابتداء شربها من لانا **السادسة**
 قال القاضي ابو الوليد الباجي رحمه الله تعالى قوله تعيين يا اسبه
 اجي كمثل ان يكون على معنى التحقيق لما اظنه من تعجبها لجوان ان يكون نظرها
 اليه لغرض ذلك قالت نعم قال لها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
 انها ليست بخجس **السابعة** ليست بخجس مفتوح الجيم من معني
 الخجاسة واصلا القذان قال الله تعالى انا المشركون نجس ثم اشهر

في عرف جملة الشريعة فيما احتب استنصاه في الصلاة ويعتبر فيه ان
 الطهارة من الخبث **الباثمة** قال الراغب الاصبهاني الطوف
 والطواف المشي حول الشيء ومنه الطائف لمن يطوف حول البيت
 حاقطاً بقا ل طاف به يطوف وقال عز وجل يطوف عليهم ولذان يخلدون
 وقال تعالى فلاحاح عليه ان يطوف بهما ومنه استغفر الطائف
 من الخبز والخيال والحادثه وغيرها قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا
 متم طائف من الشيطان وقد قرئ طيف وهو خيال الشيء وصورته
 المتراكي له في المنام واليقظة ومنه قيل للخيال طيف قال فطاف
 علمها طائف من ربك وهم يأمون بقريضا يا اياهم من التاييبه ومنه قوله
 عز وجل ان طهرا بيتي للطائفين اي لقضاة الدين يطوفون به والطوافون
 في قوله تعالى والطوافون عليكم بعضكم على بعض مباه عن الخدم وعلى
 هذا الوجه قال عليه السلام في الهوا من الطوافين عليكم بالليل
 او الطوافات وقال المغيرة رحمه الله تعالى في شرح السنه وقوله اناهي
 من الطوافين عليكم او الطوافات ثبوت على وجين احدهما شتمها
 بالما لك وخدم البيت الذين يطوفون على اهلها للخدمة كقوله تعالى ه
 طوافون عليكم بعضكم على بعض يعني المماليك والخدم وقال ابراهيم
 النخعي اناهي اهل كعبه اهل البيت وقول ابن عباس اناهي من متاع البيت
 والآخر شتمها من يطوف المحاجة والمثله يريد ان الآخر في مواسمها
 كالاجر في مواسم من يطوف المحاجة والمثله قلت هذا عرت بعيد لان
 قوله اناهي من الطوافين عليكم يقتضي التغليب لما سبق ذكره والذي سبق
 هو كونها ليست بخجس لا ذكر الآخر قال القاضي ابو الوليد الباجي وقوله
 او الطوافات كمثل ان يكون على معنى الشك من الراوي وكمثل ان يكون النبي
 صلى الله عليه وسلم قال ذلك يريد ان هذا الحيوان لا يخلوا ان يكون من جملة

الذكور الطوافين أو الامانات الطوافات **الوجه الخامس**
 اذا حلت الطوافين أو الطوافات على الخدم كانت من التبعية
 وليست باله من جهة لان اللفظ حديد على لفظ المذكور المأفل
 أو المثلث العاقل فجب انما اصبارا وصحارا اما الاضمار فيقدر انما من
 شبه الطوافين ومثل الطوافين أو ما يقاربه واما المجاز فان يطلق عليها
 لفظ الخدم مجازا **الوجه السادس** في الفوائد والمباحث
 وفيه مسائل **الاولى** فيه جواز الدخول على الخادم بسبب الصهر
الثانية فيه جواز الاستعانة في سبب الطهارة ان كان لفظه
 الوضوء في نفسه نسبة الى الطهارة اما الفعل او بالصلاحية وهذا
 احدى الفوائد للبحث الذي خرجناه وهو ان الوضوء لفتح المأمن حيث هو
 فهو يكون للمأمن كونه مستويا الى الوضوء لصدا الذي يراد به
 الفعل وقد ذكر في شرح العدة فائدة اخرى **الثالثة** اصفاؤه
 الانا لتسهيله الشرب عليها وهو من باب الاحتسان الى المأمن وطلب الاجر
 في كل كبد رطبه والتبعية الموضوعة من دقيقه **الرابعة** هذا المأمن
 الذي يمكنه كشفا لظواهره لها لشوت يد فاعليه وقد سئل باقتاده
 الموهوم يستادها فيه دليل على جواز مثل هذا للضيف **الخامسة**
 فيه استعمال جن الادب مع الاكابر لعدم انكار فاعليه فيما تعجت منه
 او شكت في جوار ويدخل فيه ما هو من جنسه **السادسة** فيه
 مع ذلك التنبية على ما يعرض للسائل ويقع في نفسه نظرا فم منه اسبو
 قتاده التبع والافاضل النظر لا يقتضي فهم التبع **السابعة**
 فيه دليل على احتساب الخامسة وما يتصل بها امر متقرر في انفس جملة
 الشرع واهل الاسلام وذلك من تعجب كشمه ومن فقرير اي قتاده على
 التبع وجوابه بانها ليست بخبر لان الخبر يوجب **الامة**

فيه سؤال العالم عن الحالة التي تقع عنده احتمال غلط الجاهل واعتقاده
 ما ليس بصحيح ليس انه صحيح **الاشعة** فيه ذكر الدليل مع الحكم لتحصيل
 الثقة للجاهل به وبطريق قلبه اليه وهكذا ينبغي للمفتي اذا افتى بشي ظهر له
 توقفه لتسفي في عدم فهمه لعلته ان يذكر له الدليل لتسكن نفسه
 وينتهي عنه عوارض الشكوك وكذلك الحال اذا حكم بما لا يظهر وجهه للحكم
 عليه وقد ينسبه فيه الى لطم فينبغي ان يبين له وجهه **العاشر**
 في قوله التحسين عدول الى حسن العبارات والطف بالمخاطبين لانه لا يقل
 التكرين وانما قلنا انه احسن المخاطبين لان قوله التحسين لا ينافي عدم التكرار
 فقد يحجب الانسان من الشيء ولا ينبغي ان يكره اي برده نكرا وفي
 قوله التكرين ما ينافي عدم الانكار ونسبته للمخاطب الى الانكار احتياش له
 لما فيه من الحكم بما نازله والمعانده خلاف نسبة الى التعجب الحادية
عشر فيه استدلال على طهارة الخور باللفظ الدال على طهارة الجملة
 فتأمل **الثانية عشر** اختلفوا في تزواها والمقول عن الكثر اقل
 العلم طهارته وكراهة ابو حنيفة وابو يوسف الوضوء من شوره واستدل
 بهذا الحديث على الطهارة واجاب الطحاوي بان ذلك يجوز ان يكون ارد
 به كونها لا تنص مما ستم للثياب فاما ولو عنها في الانا فليس في ذلك
 دليل على ان ذلك يوجب الخباثة او لا وانما الذي في الحديث من ذلك
 فعل اي قتاده فلا ينبغي ان يخرج من قول النبي صلى الله عليه وسلم بما قد يحمل المعنى
 الذي اخرج به فيه ويحمل غيره وقد راينا الكلاب كونها في المنازل غير مكروه
 وستورها مكروه وقد يجوز ايضا ان يكون ما روى عن النبي صلى الله عليه
 وسلم مما في حديث اي قتاده اردته الكون في المنازل وليس في ذلك دليل
 على حكم شوره اهل هو مكروه ام لا وهذا من الطحاوي تنبيه على ان
 شرها من الانا المتوضا منه ليس مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم في

في هذا الحديث وإنما هو فعل أبي قتادة وحمل منه اللفظ الرسول صلى الله عليه وسلم على ما يدخل تحته هذا الحكم والذي ذكر من احتمال قول النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكره تأويل وتخصيص والذي أحج به خصوصه قوله صلى الله عليه وسلم إنما ليست نجس وإذا لم تكن نجسًا كان سورها ظاهرًا **الثالث عشر** يقال في الشيء نجس بجاسته عليه ويقال نجس معنى نجسها بما لا يتبها من النجاسة وإن كان ظاهرًا لعين والباجي رحمه الله تعالى ذكر أن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم إنما ليست نجس ينفي نجاسة العين ويمكن أن يقرر هذا الذي ذكره من الظاهر بأن الصبر في قوله إنما تعالوا إلى الذات فنورد الحكم إليها **الرابع عشر** عشرة ألافاظ التي يسميها الأصوليون وغيرهم المشككة لانه في نجس العين أولى وأقرب إذ لا يمكن إزاله عن العين خلق المتنجس ويحتمل أن يكون إطلاقه على المتنجس مجازًا **الخامس عشر** لا يمكن أن يعتمد من لا يرى طهاره سوراه من هذا الحديث يحمله على نجاسته العين بأنه لا يلزم منه نفي النجاسة بل يعرف أن الظاهر من الحيوان وغيره ظاهر وقد نجس بلباسه النجاسة ولا يلزم من نفي النجاسة عن العين نفي نجاسته السور ويكفي في نفي نجاسته العين عدم الاحتراز عن الملاسة ونجاسته عنه بعد أن يقرر ظاهر قوله ليست نجس نفي النجاسة عن كل ما يدخل فيه سورها وإذا أدخل فيه سورها لم يمكن نفي نجاسته على نجاسته العين لأن نفي نجاسته سورها بعينه مع الحكم بتنجسها لا يصح تعليله بالظوف فإنه إذا انتفت النجاسة عن ذاتها لم يناسب الحكم بعدم نجاستها التعليل بالظوف مع الحكم بتنجس السور فإن العلم حينئذ في الطهارة وما كان ظاهر العين من غير ورود نجاسته عليه لا يخل بالظوف وإنما المناسب للتعليل بالظوف رفع الحرج ولا احتراز عنه مع أن ظاهر

اللفظ يقتضي تعليل العنونا لظوف **السادس عشر** إذا أكلت الهرة فأره وولفت في ما قليل ولم تغب ففي نجاسته وجهان للشافعية والخيلية ويستدل للعنونا بالتعليل المذكور في الحديث وكذلك إن غابت ووردت فيه خلق دون الأول في إربته على نزاع يقع في هذه الرتبة فإن الهرة عند الغيبة لا تنكح في المابل تجذبه فلا يطرأ **السابع عشر** الحق الحنا بله ما استورد مادونه في الخلقة كالغار وابن عرس قال الحرقى منهم ولا يتوضأ شور كل يمه لا يوكل لحمها إلا السنور ومادونها في الخلقة واعتبار الخلقة ها هنا إجنبي عن مقتضى التعليل بالظوف وإنما المعتبر العلم المذكور في حيث يذكر ثبت الحكم **الثامن عشر** قد يستدل به من يرى أن سائر السباع التي تشارك الهر في استعمال النجاسة ليست بظاهرة ووجه أن التعليل بالظوف تعليل بالمانع لأن المستثناة اللاحقة بسبب الظوف مانعة من الحكم بالنجاسته والتعليل بالمانع يستدعي قيام المقتضى فيكون المقتضى للتنجس موجودا في السباع لانه لو لم يكن المقتضى موجودا فيها لكان التعليل بالأصل لا بقاء المانع لا ترى أنه لا نجس أن نعل طهارة سوراه لا دمي وما يوكل لحمه ولا يستعمل النجاسته بعله الظوف لما أن المقتضى للنجاسته ليس موجودا فيه فلا نجس تعليله بالمانع **التاسع عشر** عشرة اختلافوا فيما إذا تعارض الأصل والعالم بينهما يقدم ويرجح بعض مضمي الشافعية العمل بالأصل ويرد عليه أن العمل بأقرب لطيف وأرجحها واجب والظن الحاصل بسبب الحاق الفرد المعين بالعام لا غلب أقوى من الظن الحاصل بالأصل فحب تقديمه ولو أراد من رجح العمل بالأصل الاستدلال بهذا الحديث كان طريقه أن يقول لما كان الغالب من الهرة استعمال النجاسته بالكل المستثناة وقع التردد في حال ولو عينا في أننا بين الحمل على الأصل فنحلم بطهارة الأننا وبين الحمل على الغالب فنحكم بنجاسته وكان الحديث دليلا

على العمل بالأصل كل تقدمه على العمل بالغالبا وجوابه ان الامر بالعكس
وهو دلالة على العمل بالغالبا لاجل التعليل بالمعارض وهو الطواف
الموجب للطهارة او العذر وقد تقدم ان التعليل بالمانع يستدعي قيا
المقتضى فيكون مقتضى التخييل لولا هذا المانع الخاص موجودا او مقتضى
هو غلبة استغناء الحاجة فيكون العمل به هو الراجح عند عدم هذا
المعارض الخاص وهو الطواف او بقول دلالة على العمل بالأصل مطلقا
ام مع معارضا لاول منوع ولا يمكن دعواه لان المعارض قائم على ما دل عليه
التعليل بالطوف وارشد اليه من اعتبارا لمشقة والثاني مستلزم ولكن لا
يلزم من اعمال الأصل عند قيام معارضا للصورة والحاحدا عماله مطلقا
والله اعلم **العشرون** اما لكه يستدلون بهذا التعليل بالطوف
على طهارة الكلب فان العذر موحده فيه عند العرب وطوافه على اهل البوادي
منهم وهم الاكثر من طواف الهرة عليهم وهو في الحقيقة قياس للكلب على
الهر لكنهم يقولون هو قياس بعله وقع الايمان بها وهو استدلال جيد
وطريق من يرد الجواب عنه ان بين ان نجاسة الكلب واستوره مستثناة في
النص اقوى من لقياس ولو كانتا لعله قد اوى اليها وهناك يقع للنظر بين
الخصين اعني في ترجيح دلالة الامر بعقل الانسان الولوع على النجاسة على
الذي دل عليه هذا النص من الايمان الى الغلة المنتضية للطهارة والله
اعلم **الحادية والعشرون** الاصوليون يذكرون هذا الحديث في
دلالة التسمية والايما الى التعليل لانه لو لم يكن غلة لم يكن ذكر الطواف
مفيدا فانه لو قال انها سودا او بيضا لم يكن منظوما اذ لم يرد التعليل هذه
عبارة بعضهم عن هذا المعنى وغيره يقرء بانه لو لم يكن للتعليل مجرد اخبارا
عن الواقع المعلوم وبجبت تزيه لفظ الشارع عن مثله **الثانية**
والعشرون يدل على اعتبارا لمشقة في جيز التحفيف وهو لقواعد

الاصولية **الثالثة والعشرون** اذا ثبت حكم وامكن ان يقال
انه على مقتضى الأصل فان يقال على خلاف مقتضى الأصل لمعارض والمصير
الى الاول اولى لما يلزم في الثاني من مخالفة مقتضى الدليل مثاله اذا
حكم الشارع بان اثر الدم بعد الغسل لا يضر امكن ان يكون ذلك لان الحل
قد طهر وامكن ان يكون ذلك للعذر عنه مع بقا النجاسة فيقال الاول اولى
لانه يلزم من الحكم بالنجاسة مع العذر مخالفة الدليل فان لم يخالف لمخالفة
اخر من القول بالطهارة فحينئذ يحتاج الى الجواب **الرابعة**
والعشرون وهذا الحديث يؤخذ منه ما قد منابا انه ان عدم المواجهة
لجها لثورة تحتل ان يكون لطهارته ومحتل ان يكون للمشقة والحديث دل
على عدم النجاسة المساوي لطهارتها ولو تساوى القول بنجاستها مع عدمه
المواحدة باستعمال ثورها لاجل المانع مع القول بطهارتها لم يدل طوافها
على طهارتها ولا استلزمه لانه لا من متساويين على هذا التقدير
لاكن الشارع جعل ذلك دليلا على طهارتها كما اشعر به التعليل فدل على ان
الاضافة الى ما لا يلزم منه مخالفة الدليل اولى من الاضافة الى ما يلزم منه
مخالفة الدليل **الحديث المشهور**
ومن اتى من مالك رضي الله عنه قال ح اعرابي فبال في طائفة المسجد فخره
الناس فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم فلبا قضى بواة امر النبي صلى الله عليه
وسلم بذنوب من ماء فافترق عليه لفظ رواية البخاري وهو متفق عليه
الكلام عليه من وجوه **الاول** في التعريف بمن ذكر فيه
فنقول ان من مالک بن النضر بن قهم بن جزام بنع الجاهل والمهملة بن حنبل
بن عامر بن عمن بن غدي بن الحجاز الانصاري البخاري خادم رسول الله صلى
الله عليه وسلم امة ام سليم بنت ملحان الانصارية كانت تستحيى قدم
النبي صلى الله عليه وسلم عشرين وعشرين وقيل تسعوا وقيل ثمانا واثنا عشر

احدى وتسعين من الهجر وقيل ثلاث وتسعين وقيل كانت سنة اذ مات سنة
 وعشرين وقيل بزاده سبع على المائة فقط وقيل بزاده ثلاث فقط وقال
 حنبلان ان ابن مالك عمر مائة سنة الا سنة قال ابو عمرو وقال ان ابن
 بن مالك قدم من صلبه من ولده وولد له مائة قبل موته وذلك ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم دعا له فقال اللهم ارزقه ما لا يولد ابدا وبارك له قال ابن
 فاني لم اكن الا نصاريا لا يولد ابدا وقال انه ولد لابن بن مالك ثمانون
 ولذا ثمانية وستون ذكورا وابنتان الواحدة تسمى حفصة والثاني تسمى ام
 عمرو وهذه الاولاد لم تعرف اسمائهم والذين ذكروا منهم عند
 الله وعبيد الله وزيد يحيى وخالد وموسى والنضر وابوبكر والبراء والعلاء وابو
 عمير وعمر بن عبد الله وابن عباس رضي الله عنهم من المكشوفين عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم في روايته معدود في اصحاب الالف وقد عد له
 الف حديث وما يحدith وسنة ثمانون حديثا وهذا العدد بالشبه
 الى مستند في بن محمد الاندلسي كذا وجدته وما في الصحيحين فانه نسب اليهما
 ثمان مائة حديث وثمانية عشر حديثا المتفق عليه منهما مائة وثمانية
 وستون وابعد البخاري ثمانين ومسلم تسعين والذي رآته في الجمع
 بين الصحيحين في عددا وراذا البخاري اثنا وثمانون وفي عددا وراده مستلم
 اجدوا يستعملون ويقال ان ابن بن مالك مات من اصحاب رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بالهجرة **الوجه الثاني** في صححه وهو متفق
 على صحته واخر حمله في الصحيحين من رواية الحق بن عبد الله بن ابي طلحة
 عن ابن انس فاخرجه البخاري عن موسى عن همام واخرجه مسلم عن زهير
 عن عمر بن يونس عن عكرمة بن عمار كلاهما عن الحق المذكور الوجه
الوجه الثالث في ثبوت صفات الفاظ وفيه مسائل **الاولى**
 قال الزاغب العرب الاولاد استعمل عليه السلام والاعراب جمع

في الاصل وصار ذلك اسما للسكان البادية قال عز وجل قالت الاعراب
 امنا وقال تعالى الاعراب اسد كبرا ونعا قائم قال ومن الاعراب من يؤمن
 بالله واليوم الآخر وقيل في جمع الاعراب اعراب قال الشاعر
 اعراب دود واك وفخر والاعراب في التعارف للمستوفين الى
 سكن البادية **الثانية** قال الزاغب والطائفة من الناس جماعته منهم
 ومن ابي القطعة منه وقوله عز وجل فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
 في الدين قال بعضهم قد يقع على واحد وعلى لك قوله تعالى وان طائفتان من
 المؤمنين قتلوا وقوله عز وجل اذهبت طائفتان منكم وطائفة اذا اراد به
 الجمع جمع طوائف واذا ارادوا واحد فيصح ان يكون جمعا وكنى به عن الواحد ويصح
 ان يحيل كراوية وغلانة ويحذر ذلك **الثالثة** قال الجوهرى الزجر
 المنع والمضى يقال زجره وازدخره فان زجره وازدخره من الابل التي
 تعرف بعينها ويذكر بانها وقال الزاغب الزجر طرد بصوت يقال زجره
 فان زجره قال الله تعالى فانما هي زجره واحدة فاذا هم بالشاهن ثم تستعمل في
 الطرد وفي الصوت ناره وقوله تعالى فالزاجيات زجرا الى الملائكة زجرا
 الخاب وقوله تعالى ولقد جاءهم من الانبياء من زجر اى طرد ومنع
 عن ارتكاب المآثم وقوله عز وجل وقالوا يحنون وازدجراى طرد ومنه استعمال
 الزجر منه لصياحهم بالمطر ودحرجان يقال اغرب ونح ووراك **الرابعة**
 الذنوب لفظ مشترك في اللغة قال الشاعر
 وما الذنوب والذنوب والذنوب والذنوب
 الطويل الذنوب وعلى النصيب قال الله تعالى ذنوبا مثل ذنوب افعالهم
 وعلى الدلو الكبر والمزاد هنا الدلو الملائى قال الجوهرى والذنوب
 الدلو الملائى ما وقال ابن ابي اسكت فيها ما قريب من اللقوف وتذكر
 ولا يقال لها وهي فارعة ذنوب والجمع في ادبي المعتد اذ يندب والكثير ذنوب

مثل قلوب وقلائص **الوجه الرابع** في شيء من المعنى وفيه مثلان
الاول الاعراب نسبة الى الاعراب والاعراب جمع في اللفظ والمعنى
له واحد يستعمل وما كان كذلك فالاصل في النسب ان ينسب الى الواحد
كسب في النسبة الى الواحد وقد جازى الاعراب الى اللفظ فيحتاج
الى التخييل قال سيبويه ونقول في الاعراب اعرابي لانه ليس له واحد على
هذا المعنى الا ترى انك تقول العرب ولا يكون على هذا المعنى وقال
ابو علي رحمه الله تعالى لوردته الى الواحد وهو عرب لردته عنهما والكلان
متقاربان ويختل المعنى وتقرر ان الاعراب اخص من العرب فكل اعرابي ه
عربي واذا كان كذلك فلوردته الى الواحد لان معناه العموم لا الخصوص
الذي في اعراب فعلى هذا قال سيبويه لانه ليس واحد على هذا المعنى اي ليس
واحد على معنى الخصوص وقوله الا ترى انك تقول العرب فلا يكون على
هذا المعنى اي يكون عاما لما ليس على معنى الخصوص فكانه وان كان له واحد
فليس بمنزلة عبادي فان واحد ليس على معنى لفظه وهو كلام ابي علي رحمه الله
تعالى وقال بعضهم انه بمنزلة عبادي فان واحد ليس على معنى لفظه
وكلام ابي علي رحمه الله تعالى الاعراب للتخصيص الذي فيه وقال
بعضهم الاعراب اسم الجمع وقال بعضهم جمع سمي وعلى هذا يدل كلام الزاغب
الذي قد سماه حيث قال والاعراب جميعه في الاصل وصار ذلك اسما لتكاف
الباديه **الثاني** لا بد من حذف في قوله بذنوب ما لان الذنوب لا
يصب ولا هو ايضا من جنس ما ولا يصح فيكون من لسان الحبس او
للتعريض ولا يحسن ان يقدرا الحذف ما حتى يصيرا التقدير فامر بما ذنوب
بين ما والذي ينبغي ان يقدرا ببل ذنوب من ما او ما قارب هذا ويجوز
ان يكون لتقدير بذنوب مملو من ما وقوله فزحى الناس انما ان يكون
من العام الذي اراد به الخاص او يكون من باب حذف الصفة كانه قبل

فزحى الناس الحاضرون مثلاً **الوجه السادس** في
القوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** فيه دليل على ان الاختراع من
الحجاسته وتجنبها في الجملة امر متقرر في نفوس حملة الشرع **الثانية**
فيه المبادرة الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **الثالثة** فيه امر
بأيد على اصل الامر بالمعروف وهو استعانة بالقوة والعلظة في ذلك انما لما
حكينا عن بعضهم ان الزجر استدل بالنهي وانما المبادرة جماعه من الناس اليه
وذلك امر مطلوب لما في من الغضب والقهر الحق الله تعالى ولانه المبع في حصول
المقصود وقد كان عليه الصلاة والسلام اذا خطب عاصيته واستند غضبه
كانه منذ رجيش فان قلت فقد انكر عليه السلام هذا لانكار قلت لعل
انكاره عليه السلام لاجل معارض الجبل من الاعراب وقرب العهد من الحسم
والانكار من هذا الوجه لاني في الاغلاط عند عدم هذا المقارض والله
اعلم **الرابع** فيه ان مبادرة الصحابة رضي الله عنهم اجمعين الى
الانكار بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير مزاحمة ليس
من باب التقدم من بين يدي الله ورسوله وذلك انه قد تقرر عندهم من الشرع
ما اوجب الانكار فامر الشرع متقدم فلا يكون فعلم تقدما ولا شك ان هذه
الواقعة الخاصة لم يتقدم فيها اذن فيدل على انه لا يشترط الاذن الخاص
ويكتفي بالعلم وهذا اختلف المفترون في معنى قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله
ورسوله **الخامسة** في قاعه بيني علمها غيرها الحكمي من ابن سريج رحمه
الله تعالى انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن الخاص وعن الصير في حقه
الله تعالى جواره واختيار بعض المتأخرين المنع ورغم انه لا يكاد يختلف فيه
والذي اقول انه اراد به بذلك لا بد للمجتهد من نظره فيما يشر له مراجعته
مما يشعر فيه باحتمال التخصيص فذلك صحيح وان اراد به التوقف حتى يقع
على ما لم يبلغه من النصوص ولا يشعر به مع قرب المراجعة فلا يبع والدليل

عليه ان علمنا لامصارنا برحوا ليقون بنا بلغهم من غير توقف على البحث
في البلاد والامصار عما افله تخصيصا وبينا نحيث عن قول الناصر
للوحيثياته لو كان كذلك لكانت رتبة الاجتهاد ممكنة لكل احد حصلت
له ادنى اهلية لانا او لا شرطنا ان يكون اهلا للاجتهاد وذلك يقتضى
اطلاعه على جملة من النصوص زائدة لا يصل اليها من له ادنى اهلية
وايضاً شرطنا فيها بلغه من النصوص وهل فيها تخصيص ام لا وذلك لا يكفي
فيه ادنى اهلية **السادسة** مما يبنى على هذا القاعدة ان الصحابة رضي الله
عنه اجمعين لما استقرت عليهم القاعدة الكلية وثبت الحكم في وجوب
تنزيه المتجد عن الجاسنة وكانت هذه الواقعة المعينة مخصوصة من
ذلك الحكم لتمام كماله من قول الرسول صلى الله عليه وسلم ونهى عن
زجره وقد جرى الخطاب على الحكم بالامر العام من غير مراجعة الرسول
صلى الله عليه وسلم مع احتمال التخصيص فيدل ذلك على ما ذكرناه
ويقرض عليه بان بحث المتجد عن المخصص بحث عن امر محتمل غير محقق
الوجود في نفس الامر وهاهنا المخصص اي بسبب التخصيص لما سب
موجود في نفس الامر وهو اعرا بئته وقرب عهده بالاسلام وتيسر لوجه
الرسول صلى الله عليه وسلم وفي مثل ذلك طلب المخصص انما هو
للخروج عن الخطا المحتمل ورحا اذراك الصوت بالبحث وهذا المعنى موجود
في هذه الواقعة لان احتمال التخصيص واقع جزئياً وادراك الصوت بوجه
الرسول صلى الله عليه وسلم حاصل قطعاً بل هو ايسر من طلب المخصص
المجهول والبحث عنه فان لم تكن المسئلة بعينها فهي مشاركة في الفلها لها
ومشابهة وفي المقتضى لوجوب البحث عن امر محتمل ان يكون الحكمون
بدون البحث عنه خطأ ومحتمل ان يكون الحكم مخصصاً لمخصص
متقدم في نفس الامر على حالة السؤال لرسول الله صلى الله عليه

وسلم وفيه بعد ذلك محل للنظر في موضعين اس **السابعة** من
القواعد الكلية ان يدرأ اعظم المستدتين باحتمال اليورها اذا تعين
وقوع احدهما وان اعظم المحصلتين ينك احدهما اذا تعين عدم احدهما
اعتنى ان ذلك في الجملة امر معتبر لا اعنى ان ذلك امر عام مطلقاً حيث
كان ووحيد وهذا الموضع مما يشهد له القاعدة فان البول في المتجد
مستند وترتبه عنه مصلحة وقد اختلفت تلك المفصلة ودفعت تلك المصلحة
فلولا ربحان وقع في الطرفين لما دفع من المفساد ولما حصل من المصالح
لكان ذلك احتمالاً لمفسدة خالصة ودفعاً لمصلحة وذلك غير جائز فحسب
منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من زجره وتركه الى فراغ بوله ذلك على
رحبان المفسدة المدفوعة على المفسدة الواقعة وهو من هذه القاعدة
الثامنة هذه المفسدة التي دفعت واحتمل لاحتمال مفسدة التجن
محتمل ان يكون مراعاة الحق المتجد في صوته عن احتمال انتشار الجاسنة
عند انصرافه بالزجر عن ذلك المكان ومحتمل ان يكون مراعاة الحق للبال
لما الحقيقة من الضرر من قطع البول بعد تسميته للبروز ومحتمل ان تكون
مراعاة للتيسير على الجاهل والتألف للقلوب على الدين الحق وقد وقع
الامام الى هذين الامرين لآخرين واحدهما اقوى من الآخر لان قوله
عليه السلام لا رموه في بعض الروايات اي لا تقطعوا عليه بوله
قد يفهم منه الاشارة الى مراعاة حقه وقوله عليه السلام في روايه
فانما انتم مبشرين ولم تعتنوا معشرين اطهر في التعليل واحتمال ان يكون
مراعاة لمصلحة مدته وصونها له عن الضرر المحتمل على تقدير القطع معنى
مناسب ايضاً والحكم على وفقه فيكون على ما قرره وليس بممتنع
ان يكون جميع المعاني معتبراً انما على سبيل الاستقلال او على سبيل
الجزئية اعنى ان يكون جزمه **التاسعة** ويكون الحديث اصلاً في

الرفق في الجاهل واللفظ في تعليمه وإشتماله فليد الحق العاشرة
 فيه المبادر إلى إزالة المعتد عند زوال المانع من إزالته وذلك من
 قوله في الحديث فلما قضى بوله أمر بزوج والقواعد تقتضيه فإن المانع
 إذا زال وجب العمل المقتضي **الحادية عشر** قول الراوي أمر
 بتغيير من صلى الله عليه وسلم لأحكاية للفظ وهو حجة على المختار
 في علم الأصول لأن علمه باللفظ وأصاغ الكلام مع نيته مقتضى لفظه
 ما يحكمه الواقع واحتمال كونه اعتقد ما ليس بأمر أمرا بعده الأمران
 المذكوران وما وقع في حديث ابن عباس في خبر أحار والارض فنادى
 لا يبيع فيما ذكرناه وقد وقع المحكاة للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم
 في حديث آخر حين قال صواعبه دونها من **الباسه عشر**
 إذا أشرك في الواقعة على أمر فقد تنقسم تلك الأمور على إقسام آخرها
 ما يقطع بعدم اعتباره والثاني ما يقطع باعتباره والثالث ما يحتمل اعتباره
 وعدم اعتباره ويدل على اعتباره ما يقتضيه مقصود الحكم وما يعلم
 اعتبار الشارع به بالنسبة إلى ذلك الحكم على عدم اعتباره وما يعلم
 عدم اعتباره بالنسبة إليه ومما اشتلت عليه هذه الواقعة كون المصوب
 منه دونها وذلك غير معتبر جزئيا لأن المقصود التطهير وهذا
 المقصود لا أثر فيه لكونه دونها والجزء والحب والحش وعينه قائم
 مقامه قطعا في تحصيل المقصود ولست أدري ما يقوله الظاهرية
 الجاهلة ها هنا فإن ذهبوا هم وبعضهم إلى اعتبارا لذنب عند
 القدرة عليه فليس ذلك بعيدا عن تصرفاتهم ولا قرين من الحق والله
 أعلم **الثالثة عشر** ودون هذا مرثية أخرى وهو اعتبار المقصد
 في التطهير والفقهاء أو من شاء الله منهم العوة أيضا فلو صب المطر
 على الأرض وحصل ما يكفي في التطهير عند المقصد كفي ذلك وإنما

جعلت دون الأولى لاحتمال اعتبارا المقصد لأجل امتحان المكلف
 والامتحان والتكليف أمر معلوم الاعتبار في الجملة في الأحكام ولا
 مانع من أن يعتبرها هنا ولا قاطع على عدم اعتبار خلاف كون المصوب
 منه دلوا فانه معلوم لا لغا بالاشبهة إلى مقصود التطهير **الرابعة**
 عشر تعيين لما فيه يستدل به على تعيينه في إزالته لأن المعين
 لا يقع الامتثال إلا بالية وليس يقطع بالغاية بل ربما يدعى مناسبتها لما فيه
 من لطفه والمطافه ويرد عليه ما يقال من أنه مفهوم لقب لا يقتضي
 ففي الحكم عما عداه ونحن قد استرنا إلى بحث فيه وهو أن المعين لا يقع
 الامتثال إلا بالية وإن كان لقباً لأن الآتي لفظة لم يأت بما أمر به فيبقى في
 العدة وهذا إذا لم يقطع بعدم عدم اعتبار على أنه لو كان للقب مفهوم
 لا يمكن الحكم أن يقول المفهوم بما يدل على نفي الحكم عما عدا محل الذكر
 إذا تعين اختصاص الحكم به ذكراً فإذ لا تخصيص بالذكر إنما إذا
 لم يتعين فلا يدل ولهذا علوا عدم القول بالمفهوم في قوله تعالى وربكم
 اللاتي في جواركم يانه خرج على العادة ولا قال الاكثر من مفهوم
 إنما أمناه تحت نفها فغير إذن ولها فنداحها ناطل حيث حملوه على أن
 الغالب والغاية أن المرأة لا تنكح نفسها مع موافقة الولي لها لما هي عليه
 من الحياء وإذا ثبت هذا فنقول الحكم بما ذكرنا لما لا يتشتر وجوده وعدم
 انقائه لما لا يستعمله في إزالة الخجاشات بخلاف غيره مما له ما ليس
 وجوابه أن هذا إنما يلزم من يستدل بالمفهوم وأما من يستدل بتعيين
 ما يعلق به الأمر الم يقطع بعدم اعتباره فلا يلزم ذلك **الخامسة**
عشر علق الحكم بما ينبغي ما وذلك يقتضي حصول
 التطهير بما ينطق عليه اسم الماعدا لا إطلاق وهو المطلق في إطلاق
 الفقهاء الذي ينصرف إليه اللفظ إذا لم يقيد وهذا الباقي على أوصاف

خلقته في حد بعض المما المطلق فيما يكون لما مؤد مثلاً به ففوا الذي
 يرتب عليه الحكم وإنما قلت في اصطلاح الفقهاء تحريراً مما يقوله بعض
 من ينقل إلى المعقول من الفرق بين المما المطلق ومطلق المما وأن المما
 المطلق باعتبار اصطلاح الفقهاء مفيد بقيد عدم التغير وهذا لا يضرنا
 في الاستدلال لأن النصوص إنما تطلق لأجل الامتثال والامتثال
 بحسب الفهم والفهم بحسب المتعارف عند الناس معنى فإذا كانوا عند
 الإطلاق للفظ المما لا يصر فونه إلا إلى المقيد بقيد عدم التغير مثلاً وجب
 تعليل الحكمية لا بمطلق المما **السادس عشر** هذا الأمر ينصب
 الذنوب إنما هو لقصد للتطهير جزماً فيجب أن يحصل به التطهير والمخالفة
 لا يوجب حنيفة محكون عنه أن الأرض إذا أصابها نجاسة بحفر التراب وينقل
 ويستدلون عليه بالحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمربنقل التراب
 والطاوي الحنفى رحمه الله تعالى لم يطلق القول بالحفر وفصل في مختصر
 فقال ومن مل على الأرض وطهارة ذلك المكان إذا كان إذا صب عليه
 المائل إلى ما هو أسفل من الأرض صباً الما عليه حتى يغسل وجهه
 الأرض ويخفف إلى ما تحتهما وإن كانت حجارة يغسلها فلا يطهرها
 وإن كان غير ذلك من الأرض لصلبه فإنه يحفر مكان البول منها حتى
 تفقد طاهرته منه وبعد التفصيل الذي ذكره سابقاً الجواب
 عن الحديث إنما يقال أنها كانت زملايول فيه الما أو بأنه مختلف لك
 أن لم يكن نقل ولم يطله المشاهدة في الأرض المذكورة أعني أرض الجح
 وعلى كل حال كان القياس يقتضي ما أطلق من القول عن أبي حنيفة
 لأن ذلك منسأله نجاسة فهو ما قليل حلت نجاسته فيخرج على مذهب
 من يقول ذلك لأن النقص يدل على التطهير مع نقا الليل فلا اعتبار
 بالقياس أن لم يصح نقل بالقلع أعني بنقل التراب وقد ورد الأمر بالحفر

في حديث مرسل عن طاووس وفي حديث مستند من عبد الله والمستند من
 رواية أبي بكر بن عباس عن سمعان بن مالك الأزدي عن أبي وأبي عن عبد
 الله قال قال ابن عباس في المجد فامر به النبي صلى الله عليه وسلم فصب عليه من
 ما ثم أمر به فحفر مكانه وأعرض على الأول بالرسالة النبوية أنه ليس بحج
 وعلى الثاني المطالبة بمعرفة حال سمعان بن مالك الأزدي فليكشف عنه
السادس عشر اختلفوا في المما المنعول في إزالة النجاسة إذا كان
 قليلاً غيبت تغير على مذهب أحدنا أنه ظاهر ظهوره والثاني أنه حجب والثالث
 أن حكمه حكم المحل بعد الغسل أن كان نجساً فهو نجس ولا فظاً هو غير
 ظهوره والآخر منسوب إلى جدي قول الشافعي رحمه الله تعالى والاول إلى
 قد مهما والوسط إلى المخرج وهو منسوب إلى أبي حنيفة رحمه الله تعالى أعني أنه
 حجب وقيد بعضهم الخلاق فيما إذا لم يزد الأوزن وقد استدلل بالحديث على طهارة
 غسالة النجاسة الواقعة على الأرض وهو محل النص الوارد ووجهه أمر أن
 أحدهما ما تقدم من مرا ليله الباقي على الأرض فإنها غسالة نجاسته فإذا
 لم تثبت أن التراب نقل وثبت نفيها أن المقصود التطهير وجب الحكم بطهارة
 ملك ليله وثانيهما أن المما المصبوب لا بد وأن يتدفع عند وقوعه على الأرض
 ويصير إلى محل لم يصبه البول بها جاوره فلو لا أن لغسالة طاهره لكان الحب
 ناشراً للنجاسة وذلك خلاف مقصود التطهير **الثامن عشر**
 واستدل به على طهارة مطلق لغسالة سواء كانت على الأرض أو غير ما بناه على أنه
 لا فارق وإن غير الأرض في معنى الأرض التي هي محل النقص والحنالية فرقوا
 بين الأرض وغيرها فالمنفصل غير متغير من الغسالة التي طهرت الأرض منها
 ظاهر وذكر بعضهم أنه رواية واحدة وإن كان غيراً لأرض فوجبان وقد ذكرنا
 ما أخذ الجمهور والحق ما هو في معنى الأرض به ولعل سبب التفرقة عند
 من يراها اتباع القياس في تحصيل لغسالة لملوك النجاسة مباح قلها وخرج عنه

الارض بالنسبة فيبقى فما عداه على القياس ويميل فيه غير ذلك الاستع
عشر ذكر بعض الحائلة انه اما حكم بظواهره افضل من
 الارض اذا كانت قد نشفت عيان البولة فان كانت اعياها قامة وجري
 الماعلها بظواهرها وفي المنفصل روايان كما المنفصل عن غير الارض قال
 وكونه محسبا اصح في كلامه قال غيره منهم والاولى الحكم بظواهره لان النبي
 صلى الله عليه وسلم امر بفعل بول الاعراب عقيب بوله يعني ولم يسطر الشك
العشرون ذكرنا لمربي رحمه الله تعالى في المختصر وان بال
 رجل في سحيا وارض طهران يصب عليه ذنوب من ما فقل عن الاما طي
 والامطري انه شرط وتحد يدحي لوبال اثنان لم يظروا لادلوان كحد
 السبع في ولوع الكلب والاكثر من علي ان لا اعتبارا لمكثاره قيل انما ذكر
 الشافعي على سبيل التقريب او الموافقة الخبر **الحادي والعشرون**
 المنقول عن الشافعي رحمه الله تعالى انه قال الذي يشبه ان لا يزال
 البول باقل من سبعة امثاله وقد حكي هذا وحيا في اشتراط سبعة
 امثال البول وهذا ليس له وجه لان يقوم له دليل على ان الذنوب كان
 على سبعة امثال البول فيجري على ظاهر الامر وهذا الاستنبال ليه والظاهر
 انه كان اكثر من ذلك او يقال ان التجربة دلت على ان هذا المقدار هو
 الذي يحصل به الانقار والقلبه وهذا ايضا يختلف باختلاف مقادير البول
الثاني والعشرون قد يتعلق به من يري استعمال اللفظ في
 حقيقته ومجازه وذلك في الرواية التي حكي فيها صوابه عليه ذنوب من ماء
 ووجهه ان صيغة الامر توحيث الى صب الذنوب والقدر الذي
 غير الحائسة واجب في انما فنبأ اول الصيغة استعمال اللفظ في حقيقته
 وهو الوجوب والناظر على ذلك مستحب فتناول الصيغة له استعمال لها
 في الذنوب وهو محذور فيه وقد استعملت صيغة الامر في حقيقته ومجازها

وهذا

وهذا بناء على زيادة الذنوب على لقدنا الواجب **الثالث والعشرون**
 يستدل به على الاستظهار في ازالة الحائسة بزيادة الماعل القدر الذي
 يحصل به المقصود طلبا لزيادة التطهير والتطهير وقد اشبهه الشافعي
 في زيادة الغسلات في كل حائسة بزال واشتجب ثلاث ووجه ذلك حديث
 امرنا مستيقظ بعقل يد به ثلاثا وانه اذا اشتجب ذلك لتوهم الحائسة منع
 تحقيقها اولي ووجه هذا الاستدلال من حيث هذا الحديث على ما ذكرناه
 من الاستظهار بزيادة ان الذنوب يزيد على لقدنا الذي يحصل به المقصود
 من انقار الحائسة فالزايد عليه يكون من هذا القليل **الرابع والعشرون**
 مهمنا بحث في ظرفيه وهو ان توالي الصب احصل به مقصودا لاستظهار رهل
 يقوم مقام عددا لمرات فيمكن ان يقال ذلك ويستدل عليه بانه لو لم يرق مقامها
 لما حصل تادي لسته في الثلاث الذي دل عليها حديثا مستيقظ من النوم
 مع حصول المقصود في الاستظهار كما في بعض المرات وفي هذا البعض نظر وهو
 ان اعددا المعبر في غسل الانا من ولوع الكلب لوصب عليها متصلا بحيث
 لو قطع لكان سبعا هل يعد غسلة او سقا وفي الثاني بعد ظاهرا **الخامسة**
والعشرون فان قلنا ان توالي الصب يقوم مقام العدد في المرات دل
 ايضا على ان جريات الماء الجاري يقوم مقام المرات في الغسلات المعبره
 كعددا لغسلات في ولوع الكلب لساواه ذلك لما المصوب **السادسة**
والعشرون قد ذكرنا من مذهب الشافعية ان جريات الماء الجاري
 متفاضله فافرق الحائسة من الماء الجاري ظاهرا لم يثبت الماء واستشهد
 بعضهم في ذلك بما اجوزا عليه من ان ابريقا لوصب من بزاله ماعل الحائسة كان
 الماء الخارج من ابريقا ظاهرا لم يلاق الحائسة وان كان خارجا اليها كذلك
 جرى الى حائسته فلقابل ان يقولوا لصب من الذنوب على الارض فيه هذا
 الحي المذكور في بزال الاريق فلم يكن ذا لافلا يستشهد به على ما قال

بن الحرج قال ابو عمر الانصاري الحارثي الحرجي يكنى ابا غماره
وقيل ابا الطويل وقيل ابا عمرو وقيل ابا عمرو والاشهر ابو غمار وهو
الاصح ان شاء الله تعالى وفي اطلاق اي عمر رحمه الله تعالى الحارثي الحرجي
ما يسبق الي الفهم منه انه من الحرج احيى الاوس واللاوس والحرج
ولذا خارته بن ثعلبة العنقا بن عمرو بن بقاء بن غابر بن النما بن حارث
الغطفري بن ثعلبة بن ناذر بن الارذ وقدرات نسبته في كتاب دبل
المذيل لابي جعفر الطبري الى حلوته بن الحارث بن الحرج قال ابو عمر
وهو النبي بن مالك بن لاوش فعلى هذا هو اوسى والبر معدود في اهل
الكوفة ويقال توفي في اماره مضعب بن الزبير وفي الصحيح من حديث شعبه
عن اي اخي عن البر استصغرت انا وابن عمي يوم بدر وعن بعضهم
اول غزوه شهدها ابن عمي البر بن غارب وابو شعيب وزيد بن اسلم الخندق
وعارب والد البر اعقله ابو عمر بن عبد البر فلم يذكره في الاستيعاب
فاستدركه علينا بواحق برهم بن يحيى المعروف بابن كمين وقال
ابن عمر وهو الواقدي عندي لم تسع غارب يدكر في شيء من المغاري فقد سمعنا
حديثه في الرجل الذي اشترى منه وللبرا اخ لانيه وامه واسمه عبيد بن
غارب وقيل هو احد العشرة الذين وجههم عمر بن الخطاب مع عمار بن ياسر الى
الكوفة رضي الله عنهم واما معوية بن سويد وهو ابن مرون بن فايد بن ذالك
العجم وابو سويد بن مرون اخو الصحابي اخو النعمان بن مقرن وهم سبعة
اخوة ذكرهم ابو عمر بن عبد البر في ترجمته مقتل بن مقرن وذكر انهم كانوا
مستبقية اخره كلهم هاجر وصحب النبي صلى الله عليه وسلم وليس ذلك لاحد من القرب
شواهم قال الواقدي ومحمد بن عبد الله بن سيرين بن الواقدي منهم خمسة من
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وذكر غيره سبعة قال الحافظ ابو بكر
بن محمد بن سليمان بن فحون الكندي وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى يعقوب

عبد البر بن الحارث بن قيس التميمي وهم بشروتم والحارث وعبد الله وابو
قيس وسعيد وحجاج والسائب ومقر كلهم هاجر الى ارض الحبشة وهم
اشرف محمدا واكثر عددا واعظم منقبه قلت ومعوية بن سويد متفق على
الاحتجاج به في الصحيحين يخرج له في بقية الكتب المشهورة سمع البر واباه
سويدا وروى عنه ابو عمرو وعامرا لشعبي المالك وابو عبد الله عمرو بن
مرو الجهمي وسلم بن كميل وحدثه عن اميه في صحبة المالك في كتاب
مسلم **الوجه الثاني** في تصححه وهو حديث متفق عليه اخرجه
الحجاء الا ان منهم من يختصرو ويقتصر على بعض الامور التي فيه ومنهم من
يخرج الجميع وقد ذكرنا الحارثي في غيره مواضع في كتابه في الحنايز والملائكة
واللباس والطب والادب والندور والنكاح والاشربة والاستبذان
واخرجه مسلم في الاطعمه وقوله في الاصل لفظ مسلم في بعض وجوهه
يقتضي امرين احدهما ان لفظ غيره قد تحالفا والتاى له وجوهها عند مسلم
قد تحالفا بعضهما لفظه والوجوه التي زاوها مسلم فيه من حديث زهير
بن معوية وعوانه وابي اخي السيباني ولشيب بن اسلم مع السيباني
مقرنا وشعبة وستفيان كلهم عن اشعث بن اي لشعثا الحارثي عن
معوية بن سويد **الوجه الثالث** في شيء من مقررات الفاظه
وصيه مسلمين احدهما مقرن بضم الميم وفتح القاف وتشديد الذا المكثرة
واخره نون وثانها العيادة من مادة العود من الرجوع الى البيت بعد
الانصراف عنه انا انصرافا للذات او بالاقول والعزيمه وقد اطلق العود
على الطريق القديم يعود الى الية الشجر فان اخذ من الاول فقد شعر بقرار
العيادة وان اخذ من الثاني بعد نقله تقلا عرفيا الى الطريق لم يزل على
ذلك وثالثها قال ابو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب الاصبهاني
المرض الحرج عن الاعتزال الخاص بالاشنان وذلك صريحا مرض

خبرني وهو المذكور في قوله تعالى ولا على المريض حرج وقال تعالى ولا على
 المريض والثاني عبارة عن الرذائل كالحمل والجن والحمل والنفاق وعورهما
 من الرذائل الخلقية قلت الحقيقة هو المرض الجسمي وانا مرض القلوب
 فجاز وهن من مجاز التشبيه قال الزاغ وبشبه النفاق والكفر وعورهما
 من الرذائل بالمريض انا اللومنا نفع من رذائل الفضائل كالمريض المانع
 للمدين عن التصرف الكامل وانا اللومنا نفع عن تحصيل الحقيق الاحزويه
 المذكور في قوله تعالى وان لدارا الآخرة لمي الحيوان لو كانوا يعلمون
 وانا لميل النفس عن الاعتقادات الردييه ميل المدين المريض الى
 الاشياء المصرة قال ولكون هذه الاشياء متصوره بصورة المريض
 قيل دوي صدر فلان ونعل قلبه قال عليه السلام واي ذاء ادوي من
 الخجل قال ويقال شمس مريضه اذا لم تكن مضيه لغرض يعرض
 لها قلت يجوز في هذا ان يكون من مجاز التشبيه الصوري وان يكون
 من مجاز التشبيه المعنوي وانا بعها قال الزاغ يقال تبعه واتبه
 فقا اتره فمن تبع هداي فلا خوف عليهم وقال يا قوم اتبعوا المرسلين
 اتبعوا من لايتا لكم اجرا وهم سهدون قلت الحقيقة لاتباع الجسم والمجاز
 كثير شايع فمن الحقيقة فاستر بعد ادي ليل انهم متبعون فاتبعوه مشرقين
 ثم اتبع متبعا فاتبعا بعضهم بعضا وحملناهم اخاديب والمستتبع من
 الهياير الذي تبعها ولها والتببع ولذا بقرة اذا اتبع امه من التلافة
 على المعنى من اتبع هداي اتبعوا ما انزل اليكم من حكم واتبعتم ملكه
 انابى واتبعكم الارذلون واثم حملناك على شريع من الامر فاتبعا
 ولا تتبع اهوائى الذين لا يعلمون واتبعوا ما تسلاوا الشياطين على ملك
 سليمان ولا تتبعوا خطوات الشيطان ولا تتبع الهوى فيضلك عن
 سبيل الله ومن المحمل للامر ان يتبع على ان تعلى فيحمل ان

يكون من الحقيقة بمعنى ان يتقدمه ويتبعه ليتعلم منه ويحمل ان يكون
 من المجاز اي لترم اتباعك واقتفا امرك والمجاز هنا اقرب ومن المحمل
 ايضا ما في هذا الحديث من اتباع الحيازه وعلى هذا يمتنى ما هو الا فضل
 هل المتى خلفها او انا ما وشياني ذلك ان شاء الله تعالى وعلى طريقه
 المتأخرين يمكن ان يحمل حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز
 الاعمال الاولى عني اذا اكثر الاستعمال في احد الخاصتين وتبادره
 الذهن اليه عند الاطلاق ان يحمل حقيقة اللفظ وتقدمه على الاصل
 المذكور اعني عدم الاشتراك والمجاز لان الحمل يترك بالدليل الدال
 على خلافه ومبادرة الذهن وكثرة الاستعمال دليل على الحقيقة نعم
 حيث يقرب الحال او يشكل فلان من يتاستعمال الاصل وخاصتها
 قال الجوهري في صحاحه الحيازه واحده الحياير اعني بالكسر في جيم
 الحيازه قال والعامه تقول الحيازه بالفتح والمعنى المتب على التمرير فاذا لم
 يكن عليه الميت فهو تير ونعش وقال ابو بكر الزبيدي الحيازه الميت والحيازه
 حشب الشرج قلت الشرج مفتوح الشين المعجم ساكن الراء المهملة ن
 ومفتوح الجيم واخره عين مهملة وقد ضبط بعضهم معنى الحيازه بالفتح
 والحيازه بالكسر فقال الاعلى للاعلا والاسفل للاسفل وتنادى بها
 التثيت وفيه النظر من جهات الاولى ضيقه لفظه ويقال بالثنين المعجم
 والثنين المهملة الثانية قال الجوهري وتثيت الغاطن ان يقال
 له برحمتك الله بالئين والئين قال ثعلب الاختيار بالئين لانه مأخوذ
 من التمت وهو القصد والمحمي وقال ابو عبيد الشين اعلى في خاتم
 واكثر لان فعله يتعدى الى المفعول بنفسه ويجوز الجر قال ابن
 الانباري فيما حكاه عن لقابي يقال ثمت فلانا وثمرت عليه وكلما
 بالجيم ثمت وثمرت الثالث في يرصووه وفيه وجوه منها ان

التثبت بمعنى الدعاء قال الرصدى في مختصر العين وسميت العاطش
إذا دعوت له ويقال لبنا لبنا وقال ابن سبويه في المحكم وكل داع
بالخبر سُميت وقال الخطابي وسمت بمعنى وهو أن تدعو للعاطش
بالرحمة وقال أبو عبد الله محمد بن جعفر التميمي في جامع اللغة وقيل
التمت بالرجاء والتبريك والعرب تقول شمتة إذا دعا له بالبركة
وفي الحديث المرفوع شمت عليا يعني عليا وفاطمة رضي الله عنهما دعاهما
وبرك عليهما ومنها ما أخذ من الثمالة التي هي فرج الرجل يبلع دونه وتو
ينزل به يقال سُميت بعدوه ثمالة وأسماءنا وأسمته الله به ونات بليلى
من لبالي الشوامت أي من اللبالي التي تثرن بالثوامت ثم في توجيه هذا
المعنى وجهان أحدهما قال البرقي فيما ذكره عند ابن سبويه معناه
دعاه أن لا يكون في خيال شمت به فيها وثانيهما أنه إذا قلت يرحمك الله فقد
أدخلت على الشيطان ما يحظه فبسر العاطش بذلك ومنها ما أخذ
من التثبت الذي هو اجتماع الابل في المرعى قال صاحب الجامع والتمت
اجتماع الابل في المرعى قبل ومنه سُميت العاطش إذا قلت له يرحمك الله فيكون
معنى شمتة سألت الله جل وعز أن يجمع شمله وأمره ومنها ما ذكره القاضي
ابن بكير عن العري فيما حدثه عنه قال فإن كان بالشئ المحمدي فهو ما أخذ
من الثوامت وهي القوارير وإن كان بالسبب الممثلة فهو ما أخذ من التمت وهو
قصد الشئ وناحيته كأن العاطش يحل معاقد الابل ويفضل معاقد فيدعو
له بأن يرز الله شوامته على خالها وسميته على صفته وهذا يقتضي أن الثوامت
تطلق على قوائم الأشتان لأن العاطش المسمى أشتان لا غير وقد قال
ابن سبويه والثوامت قوائم الأشتان وهذا أحسن مما ذكرته عن القاضي
أي بكر ومنها ما ذكره التميمي وقال قوم معنى سُميت واستمته دعوت
له بالهدى والاستقامة على سُميت الطريق وقال العرب تجعله

الشتين والسين في لفظ بمعنى كقولهم جاحشته وجاحشته بمعنى كلفته
قلت يقال جاحش عن نفسه إذا فزع فيكون جاحشته بمعنى دافعه هذا
ما يتعلق بالتثبت بالشئ المحمدي فاما التثبت الممثلة فقد مرنا ما
حكينا عن القاضي ابن العري أنه أخذ من التمت الذي هو قصد الشئ
وناحيته واحش منه عند من يكون ما أخذ من التمت الذي هو
الهية الموصوفة بالحن والوفاء ومنه ما جازى الحديث أن الهدى الصالح
والتمت والاقتضاء حزن من حسنه وعشرين جزءا من النبوة وثانيهما
التمت بفتح القاف والسين مع الحلف قال الله تعالى واقسموا بالله حمدا
إيمانهم قبل وأصله من القسامة وهي بيان تقسم على وليا المقتول قصار
اسما لكل حلف وفي هذا نظر ولوقيل أن القسامة من التمت كان أولى ولوقيل
أيضا أنه ما أخذ من القسامة التي هي معنى الحن يقال وجهه قسمي أي حن
لأن له وجهه كأن الحالف حن ما حكمه بتأكده باسم الله تعالى في ثامتها
أبزارا التمت يكون المراد به الوفاء بمقتضاه وعدم الحن فيه قال الرصدى
وبرت ممته صدقت وأبرها مصانها صدقا ويحتمل أن يكون أبزارا التمت
يكون المراد به الوفاء بمقتضاه وعدم جعله ذابرا والمراد بالبر ما يقال لا ثم
كما جازى الحديث حيث تئلي عن البر والاثم فيكون أبرها أن تحلف بها
على الأمر الجازي لا على فعل المحظور ولا على ترك الواجب فإن حملنا اللفظ
على الأول وكان متعلقا بالتتم فلا حاجة إلى أضرار ثم يحتمل أن يكون المراد
أبزارا لأشتان قسم نفسه بأن تفي بمقتضى اليقين وأبزارا لقتل غيره عليه وهو
أن لا يحسنه ويوقعه في مخالفة اليقين فإن كان لأبزارا متعلقا بالتتم
فلا بد منه من أضرار وهو أن يقدروا بأبزارا بمقتضى ما يوجبون ذلك
ويستعملون قد وقع التردد بكلمة أوبين التتم والمقتم وأولون للشك
والأباحة والاقرب بأنها هنا للشك من بعض الروايات لأن في روايتها

الفتاى وعند البخاري ابراراً لقسم من غير شك وغاشرها
 مثل البصر والنصر العون نصر من الله وفتح قريب اذا احبنا الله والفتح
 الحاديه عشره منها الاحابه تطلق على القول والفعل معاً
 يقال احب الله دعاك اي فعل ما سالتك اياه وقول الشاعر
 وداع دعائاً من حبيب الى النداء فلم يستجبه عند ذاك محب
 محب الاحابه بالقول لتقدم النداء ويحمل الاحابه بالفعول بذكر العطا
 الثاني عشره منها قليل الظلم وضع الي في غير موضعاً المختص
 به انا بنقصان او زيادة او بعدول عن وقته ومكانه ومن هذا يقال
 ظلمت القاد اذا ناولته في غير وقته الثالث عشره منها الدعا يتجمل
 بمعني النداء ان ندعوهم لاسمعوادعاً كرم وتعمل استعمال التسميه
 نحو دعوت ابني بذا اي تسميته قال تعالى لا تجعلوا دعا الرسل بينهم
 كدعائكم بعضكم بعضاً حثاً على تعظيمه وذلك مخاطبه من يقول يا محمد
 ودعوتك اذا سالتك واستغثت به قال تعالى ايع لنا ربك اي يستله
 وقال ابو القم ايضاً ان الدعا الي الشيء الحث على قصده قال تعالى
 رب التجن احب الي ما يدعوني اليه وقال تعالى وانه يدعوا الي دار
 السلام الرابع عشره منها قال ابو القم والدعا كالنداء لكن النداء
 قد يقال اذا قيل يا واهو وكودك من غير ان يضم اليه التسم والدعا
 لا يكاد يقال الا اذا كان معه الاسم كدعوا فلان وقد يستعمل كل واحد
 منها موضع الآخر قال الله تعالى كمثل الذي يبيع نفسه لادعاً
 وهذا الخامس عشره عشره منها قال الرابع عشره عشره عشره عشره
 العبد في نصره لعباده والقيام بحفظ حدوده ورعاية عهده واعتناق
 واحسانه واحتساب بهيه قال الله تعالى ولعلم الله من ينصره ورعيله
 للعبي يا ايها الذين امنوا كونوا انصاراً لله السادس عشره عشره منها مادة

الافشاة ذلك علي لظهوره ولا انتشار فشت المقالة اذا انتشرت وزاعت
 وليفتوا العلمى يظهره وينشروه وافشاه السرا طهره ونشره وافشاه السلام
 اظهاره وعدم احفائه خفضاً لصوت وامانته وقد اوله بين الناس وان
 يحيوا سنه ولا يميتوها السابعة عشره منها السلم يطلق بمعنى
 السلامه قال الشاعر

يحيى بالسلامه امهم عمرو وهل لك بعد قومك من سلام
 ويطلق اسماً من اسماء الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس
 السلام ويطلق بازا للفظ الموضوع للتحية وهو المراد هنا من المواضع
 المذكوره ما يراد به المعنى الاول وهو السلامه كما لبث الذي ذكرناه وهل
 لك بعد قومك من سلام ومنها ما يحمل ان يراد به السلامه ويراد به التحية
 كقوله تعالى ولهم ما يدعون سلام على ان يكون سلام بلاماً ما يدعون كانه
 قيل ولهم سلام اي سلامه وحمل ان يراد التحية اي من الملائكة او من
 الله والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقوله تعالى ولا
 تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمناً مختلف في معناه الثامن
 عشره منها الخواتيم جمع خاتم قال ابو عمر الجرمي وكلما كان على فاعل
 يريد مفتوح المعنى كخواتيم فان جمعه على فاعل نحو طوايق وقوابيل
 وخواتيم وفي الخاتم لغات فتح التا وكسرهما وخاتام وخيتام وفي اللفظ
 تردد بين خواتيم وختم فعلى الاول لابد من حذف مضاق اي ليس خواتيم
 وعلى الثاني لا حاجة الى الحذف لان اللفظ الاول اضيف انتهى الى
 الذات فلا بد وان يصرف الى فعل يتعلق بها وفي اللفظ الثاني اضيف
 الى المصدر فلا حاجة الى غيره فان انتهى يصح تعلقه به بنفسه التاسع
 عشره منها الذنب لفظ مشترك في كسنان العت ويراد به هاهنا
 ما غلب استعماله فيه وهو النفا المشهور ويذكر ويوث قال

الجوهري والقطعة منه ذهب وجمع الازهار والذووب والذهب ايضا
 مكبا لا فلك اليمن معروف والجمع اذهاب وجمع الجمع اذهاب عن عبيد
 العشرون منها المياثر جمع ميثره بكسر الميم وبعد اخر الحروف ثامثلثه
 لا مرفها واحلقت عنها زاتم في يعرفها قال الرندي والميثره مرفقه لصفه
 السرج وقال الطبري المياثر وطائف كانت النساء تصنع من لاد واحسن
 من الارحوان الاحمر ومن الدياح على سروجهم وكانت مراكب العجم وقيل
 هي عيشية السروج من الحرير وقيل هي سروج من الدياح قال ابو عبيد
 واما المياثر الحمر التي جافها النص فاما كانت من مراكب العجم الاعاجير
 من دياح او خير قلت اصل اللفظ من الوثاره والوثره بكرا لواو وسكون
 الباء والوثره هو الفرائش الوطي يقال ما تحته وثرونا واثرا ميثره كثيره
 اللحم ووثرا التي وثاره الصمغ الطوي والجمع للميثر مياثر ومواثر والحاديه
 والعشرون منها القتي فتح القاف وتشديدا للسين المهمله وذكر عبيد
 رحمه الله تعالى ان اصحاب الحديث يقولونه القتي بالكر واهل مصر
 يفتحون القاف بنسبالي بلاد يقال لها القتي وقال ابن وهب وابن بكير
 فيما حكاه القاضي هي ثياب مصلعه بالحرير يقلب القتي من بلاد مصر
 منها لى القريه وقال الجوهري والقي ثوب يحل من مصر على طئه
 الحرير وقد روي ابو داود من حديث اي برده عن علي بن ابي طالب عنه في
 حديثه ذكره ومما في القتيه والميثره قال ابو برده قلنا لعل ما
 القتيه قال ثياب تانينا من الشام او من مصر مصلعه فيها امثال الا
 ترج قال والميثره وشي كانت تصنع النساء ليعولن قلنسوسهم
 من جعل النسج منه لانه من لذي ويكون معنى القتي القربى المتروك الى
 القريه مياثره ثابته والعشرون منها اللبس تضم اللام مصدر لبت
 الثوب اللبس كثرنا في الماضي وفتحها في المستقبل واما اللبس كثرنا

اللباس فهو ما يلبس ولبس الكعبه والهودج ما عليهما من لباس واما اللبس بالفتح
 فهو زلت الامر اللبس بفتح الماضي وكثر المستقبل قال الله تعالى وللبسنا
 عليهم ما يلبسون والثالث والعشرون منها قال ابو منصور موهوب
 بن احمد الحلبي في كتابه في المعرب من الكلام العجمي والاستبرق غليظ الديبا
 فارسي مغرب واصله استبرق وقال ابن دريد استبرق ونقل من العجمه الى العرب
 فلو حفر استبرق او كثر لكان في التحقيق ابرق وافي التكثير ابارق بخذف
 السين واليا جميعا وقال بعضهم الباني استبرق حلت بالخالصه واما هي
 بين لنا واللبا والرابعه والعشرون منها قال الجوهري الديبا فارسي مغرب
 وجمع على ديابيح وان سبب ديابيح الباء على ان جعل اصله مشددا كما قلنا
 في الديبار وكذلك في التصغير والذي قاله في الديبار ان اصله ديار بالتشديد
 فابدل من ادرج في تصغيره لئلا يلبس بالمصادره التي هي على قول كقوله
 تعالى وكذبوا بائنا كذانا الا ان الباء لم تخرج على اصله مثل الصناره والذئابه
 لانه من الان لا لتباس قال الجوهري البقي والديبا عجمي مغرب وقد تهمت
 به العرب قال مالك بن نويرة

ولا ثياب من الديباح يلبسها هي الجباد وما في النفس من ذيب
 قال الدب العيب واصل الديباح بالفارسيه ديواق اي تشاحه الجبن
الواحد الرابع في شي من القريه والمعاني قد ذكرنا ان الميثره
 من ماده الوثاره فاصلها الواو واما اقلبت بالانكسار ما قبلها مع
 شحونها على القاعده التصريفيه وذكرنا ما يتعلق بالحذف وعدمه
 في ابرار القتم وكذلك يقع الحذف في قوله وعن المياثر وقدر وعن اقترش
 المياثر او ما يغرب منه وقوله وعن القتي يقيد فيه وعن لبت القتي قد وقع
 مصرخا في الخبر وقوله وعن حوائم او عن حتم الذهب هو من باب
 ذاعي وجهيه الاستد وفيه مذهبان احدهما ان يكون من باب الفصل

بين المصاف والمصافق اليه والاصل عن جوائيم الذهب والثاني ان يكون
على جذوا المصاف اليه من الاول والثاني اولى فانه لو كان كما ظن لعاد
وجنته **الروحه الخامس** في القوائد والمباحث وفيه متايل
الاول اخبارا لصحابي عن الامراء والهنى على ثلاث مرات الاولى
ان يحكى صغفه لفظا لرسول صلى الله عليه وسلم كقوله نضيفا الى
الرسول صلى الله عليه وسلم وعودوا المريض وافشوا السلام وانصرو
الحاك واجيبوا الداعي **الثاني** قوله امرنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم بكذا ونهانا عن كذا والمختار انه كما لمرثبه الاولى في العمل به امرا
ونهيًا وانما نزل عن لمرثبه الاولى لاحتمال ان يكون طرفا ليس امرا
الا ان هذا الاحتمال يرجح للعالم بعدالته ومعرفته مدلولات الالفاظ
الثالث قوله امرنا ونهينا وهي كما لمرثبه الثانيه في العمل على المختار عند
الجمهور وانما نزلت عنها لاحتمال ان لا يخصها وهوان يكون لا مرعيا النبي
صلى الله عليه وسلم وهو مرجوح ايضا **الثانيه** قد ورد في هذه
الامور كلها من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم ما يقتضي الحث عليها او
الامتناع عنها الى الله في الحديث في حديث اي هريه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم خمس يحب للمسلم على اخيه رد السلام وتشميت الغاطس
واحاطا الدعوى وعيادة المريض واتباع الجار وفي حديث عبد الله بن
ديار عن اي صالح عن اي هريه رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
اذا عطش احدكم فليقل الحمد لله على كل حال ولينقل من سمعه اوصاحبه
يرحمك الله ويقول هو يمد يكم الله ويصلح بالكم لفظ رواية اي داود
فاما من المظلوم فتايل من حديث ان نصر اخا لظالما ومطلوما واما
افشا السلام ففي حديث الامش عن اي صالح عن اي هريه رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه افشوا

السلام بينكم فقد بين ان جميع التسبع المأمور قد ورد في لفظ الشارع
ما يقتضي الحث عليها والامتناع في حديث وعودوا المريض واجيبوا
الداعي وقد حصل بهذا الحديث الواحد عن جليا احاديث كثره في هذا المعنى
الثالثه الاوامر والنواهي في هذا الحديث تعود الى فصلين الاول
تعود الى حق المسلم على اخيه على رواية المقيم والنواهي تعود الى ما
يرجع الى الناس والامتناع **الرابع** يجب ان يفرق بين الجمع
في الخبر وبين الخبر عن الجمع فان الخبر قد يقع عن مورد متعدد في اوقات
مختلفه فيجمعها الراوي في احباره كما لو تلى رجلا نكاحا وشرب وسب كلهم
ويصلي في اوقات مختلفه فاخبر عن الجميع فقد جمع في خبره بين هذه الامور
وان كانت متفرقه غير مجتمعه بالسنه الى وقت الفعل واما الخبر عن
الجمع فان يكون الفاعل فعلا شيئا في وقت واحد او حال واحد فاخبر
عن الجمع والجمع في الخبر اعلم من الخبر عن الجمع لانه متى ثبت الخبر عن الجمع
ثبت الجمع في الخبر ولا ينعكس ويثبت على هذا فلو ايد حكمه غير ما وقع
مثل قول الراوي سمع على ناصبه وعمامته وفرضنا انهم لم يدرك ذلك
على الجمع بينهما في وضوء واحد فاذا اردنا ان نستدل به على ان من سمع
بعض سنه كل على العمامه او اردنا ان نجعله قريه داله على وجوب
التعيم كما فعل اصحاب مالك رضي الله عنهم اجمعين لم يتم ذلك لجواز ان
يكون ذلك من الخبرين لا خبرا عن الجمع ويكون النبي صلى الله عليه وسلم
فعل ذلك في وقتين مختلفين وذلك لا يدل على التكميل ولا انما لقرينه
وكذلك لو اردنا من خبرنا سمع على العمامه من غير مسح الشع او بعضه
ان يستدل بمثل هذه الصغفه وقوله وعلى عمامته لا عترض عليه
بانه يجوز ان يكون خبرا عن الجمع اي جمع بينهما في وقت واحد فلا يلزم
دلالة على جواز الامتناع على العمامه واما قلت مثل قول الراوي

على ناصيته وتمامته وفرضنا انه لم يدل دليل على الجمع بينهما في وضو
واحد لان الظاهر من رواية المعجمة انه في وضو واحد وانما قصدنا بيان
الطريق بصرف المثال **الخامسة** مما يترتب على هذه القاعدة في هذا
الحديث انه هل استعمل اللفظ الواحد في حقيقة ومجازه ام لا واما
في لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فلا عني ان يقال ان النبي صلى الله
صلى الله عليه وسلم استعمل هاهنا اللفظ الواحد في حقيقة ومجازه وانما قلنا
ذلك لان بعض هذه المأمورات مستحب وبعضها واجب اما بالاجماع او بدليل
يدل عليه فقول البراء بن عازب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
احتمل ان يكون جمعا في الخبر لاحتمال الجمع واحتمل ان يكون النبي صلى الله
عليه وسلم قد تكلمت صيغة الامر في لفظه بالنسبة الى هذه الامور
فامر ببعضها بصيغة مفردة له وامر باخر بصيغة مفردة واذا رادنا أحدهما
الوجوب والاحري للندب فلا يلزم في لفظه صلى الله عليه وسلم ان يكون
لفظ واحد استعمل في حقيقة ومجازه واما لفظا لراوي وهو قوله امرنا
فهل يكون مستوعلا للفظ في حقيقة ومجازه فيه نظير ذلك عندنا فيلج ههنا
ما قيل في علم الأصول ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا ومذهبا من ربي
ان الامر بحقيقته في الوجوب مع ان بعض هذه الامور للوجوب حيزا وانما
ذلك **السادسة** ومما يترتب على ذلك ايضا انه قال وعن الخبر
والاستبرق والديباج ولما قيل ان شيئا ويقول ما الفائدة في التكرار
وكله خبر فبقا فيه انما يكون تكرارا لو كان اخبارا عن الجمع معى انه اخبر
عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه يخرج من هذه الثلاثة في وقت واحد
محينئذ يحتاج الى الجواب واظهار الفائدة في الجمع بين المنه عنهما مع
امكان الكفاية في الخبر اما اذا جمعا في الخبر بان يكون مع النبي
عن الخبر في وقت وعن الاستبرق في وقت وعن الديباج في وقت

ج

فلا يلزم طلب الفائدة لان السؤال انما يقرب اذا كان المهم من الجميع في وقت
واحد فاردنا ان نبين هذه الالفاظ بعد القاعدة واحتمال الجواب بها ان
المسألة السابعة هذا الذي ذكره الصحابي رضي الله عنه في حاشية
الامر يتعلق بالنظر فيه بالامر والمأمور والمأمور لا يثبت انما كلهما ان
حقوق المسلم على اخيه على رواية المقسم واما الامر فينظر فيه هل هو
على الوجوب والندب واما المأمور فمع الخاطون فينظر هل تناول الامر
على الامعان وعلى الكفاية واما المأمور من اجله فينظر في عمومته وخصوصته
ويتشأن من هذا النظر انقسام متعدد بعضها بعد الاجل عليه وبعضها يمكن
ويوقف على الدليل انقسم الاول ان يكون الامر للوجوب على الامعان
والعموم بالنسبة الى المأمور من اجله الثاني ان يكون الوجوب على الامعان
لا على العموم بالنسبة الى المأمور من اجله الثالث ان يجب على الكفاية
على العموم بالنسبة الى المأمور من اجله الرابع ان يجب على الكفاية
لا على العموم بالنسبة الى المأمور من اجله الخامس ان يكون الامر
للندب ويكون فيه هذه الانقسام الاربع كلها وهذه الانقسام تجري في كل
نوع من هذه النبعة المذكورة في الحديث فتريده الانقسام وترقي الى شئته
وحيثما من ضرب ثمانية في شئته **الثامنة** في مقدمته يحتاج
الى ما فيها بعد اختلاف الامور ليقول في ان فرضا لكافة هل يتعلق بالجميع وينطبق
بفعل البعض ويتعلق ببعض منهم ولختاروا القول الاول **الثانية**
في مقدمته اخرى وهذان فرض الكفاية اذا باشر اكثر من يحصل به تادى
الفرض هل يوصف فعل الجميع بالرضية تكلفا فيه ونحن اذا قلنا في
بعض الانقسام الثانية انه يتجرب الشروع والابتداء ولم يرد به انه يقع مستحبا
في حقه اذا شرع فيه مع غيره فان ذلك لا عرض لنا فيه **العاشر** كل
ما نصته بالوجوب او بالجواز او بالامتناع على العموم انما يعني به في محتمل

الامكان ولا يزيد العموم بالنسبة الى حالة الاستحالة حتى يجعل اللفظ
مخصوصا بالنسبة الى تلك الحالة فان من جملة المخصصات العقل لكنا
انما يزيد العموم في محل الامكان كما قلنا مثلا ان عيادة المريض فرض
على الكفاية في حق عموم الرضى فلا يفي به مرضي بلاد الهند والهند
والعالمين الذين يعتبرون بعدد الوصول اليهم **الحادية عشر**
فد يطلق القول بالاحكام بالنسبة الى بعض الامور ولا يزيد الا ذلك الامر
من حيث هو وقد يكون ثم عوارض وموانع في خصوص بعض الصور
فليس مرادنا العموم فيها وليس كذلك ذكرها هذا الموضع وانما محل ذكرها
حيث تعرض الى المخصصات وما يستثنى من العمومات قال الله تعالى
حوت عليكم السبه وهذا حكمنا لنظرنا فيما من حيث هي منته وقد
يعرض الوجوب في بعض الصور عند خوف الهلاك ولم يزل الفقهاء يفعلون
هذا فيقولون هذا واجب على الاعيان ولا يزيدون به على المحنون ولا على
الصبي ولا ينقوم به بعض الموانع وكذلك يقال الصديق خال ولا يعني في
كل حال فقد يقوم مانع بحرمة او مقتض بوجبه او بحرمه وكذلك قولنا
الاخا به لدعوة العرش فرض لا يزيد مع قيام الموانع كحضور الخمر والمنكر
وانما ذكر هذا عندا المقرر للموانع **الثانية عشر** والقانون
في معرفه فرض الكفاية ان كان المقصود منه تحصيل المصلحة منه او
دفع المفسده ولم يتعلق المقصود باعيان افاعلين وانما بينهم فهو فرض
كفاية وما لم يظهر فيه ذلك واقتضى الخطاب فيه العموم فهو فرض
عين لا يخارص خارج خرج اللفظ عن عمومته **الثالثة عشر**
فما يمكن من هذه الاقتسام بالنسبة الى عيادة المريض انما القسم الاول
فمقتضاها ان يجب على كل مسلم عيادة كل مريض وهذا القسم ممتنع جزئا
ولا استمر عليه عمل الامم واما القسم الثاني فمقتضاها ان يجب على كل

مسلم عيادة مطلق المريض اي انه يجب على كل مسلم القيام بهذه الوظيفة
بالجملة حتى يعفى من مات ولم يعد مريضا وهذا يمكن بل هو مقتضى الحديث
اذ قلنا بالعموم بالنسبة الى المحاطين وقد تعدد العموم بالنسبة الى
المريض فان قام فوجب منه ما قلناه وهو ان يجب على الجميع عيادة مطلق المريض
او يطلق عيادة المريض فان قام الاخضاع على ان هذه الوظيفة لا يجب على
الاعيان بالنسبة الى مطلق العيادة او مطلق المرض منع هذا القسم لامر
من خارج لا لعدم دلالة اللفظ عليه واعلم ان قد ورد في بعض فروع هذه
الكفايات ما يدل على مثل هذا الحكم وهو قوله صلى الله عليه وسلم
في الحديث الصحيح من مات ولم يغزو لم يحدث نفسه بالغر ومات على شيعه من
النفاق فان لفظ من للعموم فيقتضى طلب الجهاد او الغزو من كل احد عليه
اي على مطلق الجهاد واما القسم الثالث وهو الوجوب على الكفاية
مع العموم في المرض فيقتضاها ان يجب في حق كل مريض عيادة غايه وجوبا على
الكفاية فينقط بفعل البعض فهذا قسم مختلف فيه لان بعض الناس
يوجب عيادة كل مريض على وجه تنذره ان شا الله تعالى فهذا يقول
بهذا القسم وهو محافظ على صيغة العموم في المريض وليس محافظا على العموم
في صميم المحاطين واما على المذهب المشهور فانما يجب عيادة مريض يمتنع
ترك عيادته فلا يستقيم الوجوب في حق جميع المرضي على هذا واما القسم
الرابع وهو ان يجب على الكفاية عيادة مطلق المرضي لا على العموم فهذا
ثابت على مذهب الجمهور لانه يجب عيادة مريض يمتنع ترك العيادة وجوبا
على الكفاية هذا اذا حمل الامر على الوجوب اما اذا حمل على التندب
فالقسم الاول وهو يجب لكل احد عيادة كل مريض فهذا لا يتأتى لان بعض
المرضي واجب العيادة على بعض الناس وذلك بصاندا لا استحباب في حق
الجميع والقسم الثاني وهو ان يستحب في حق كل احد عيادة بعض المرضي

فهذا القسم الثالث وهو ان يتجرب في حق البعض عباده كل مريض
 فثبت ان ثبت في حق من سقط عنه والقسم الرابع وهو ان يتجرب في حق البعض
 عباده بعض المرض ولا شك ايضا في وقوع هذا ولا خلاف فيه **الرابعة**
عشر في الكلام على هذه الاقسام بسبب اتباع الحجازة اما على حمل
 الامر على الوجوب فاتباع حجازة محتاج فيها الى الاتباع لتقوينا لفرض
 الواجب من الدين وغيره واجب على الكفاية فاما القسم الاول وهو
 الوجوب على الكل في حق من هو مستمع والثاني وهو الوجوب على الكل في
 حق البعض مستمع وهو ظاهر اللفظ في العموم بالنسبة الى المحاطين والقول
 به ان منع منه الاجتماع مستمع والثالث وهو وجوب الاتباع على البعض
 في حق كل حجازة وهذا ليس ثابت لان بعض الحجاز لا يجب اتباعه على
 احد وهو ما تادي الفرض فيه من الصلاه والدين من غير حمل بان يصل
 عليه ويدفن في مكانه هذا اذا حملنا الاشباع على الاشباع الحسى واما
 الرابع وهو الوجوب على الكفاية لاني حق كل حجازة فهو ثابت لانه
 يصبر معناه ان بعض الحجاز لا يجب اتباعه وذلك ثابت لما ذكرناه في
 القسم قبله اما اذا حمل الامر على الاستصحاب والقسم الاول مستمع لان
 بعض الاشباع واجب وذلك ما يقوم به الفرض ونفى الوجوب الكلي
 بناقضه اثبات الوجوب الجزئي اما القسم الثاني وهو ان يتجرب في حق
 كل حجازة اتباع مطلق الحجازة فهذا ايضا مستمع لان بعض الاشباع فرض
 كفاية وفرض الكفاية اما واجب على الجميع وسقط بعل البعض واما
 على البعض وكف ما كان فالاستصحاب الكلي بنافيه الوجوب الكلي
 والجزئي معا واما القسم الثالث وهو الاستصحاب في حق البعض ان
 يتبع كل حجازة وذلك ثابت في حق البعض الذين سقط فرض الاتباع
 بغيرهم بالنسبة الى الحجازة المستبعدة اما اذا اخذناه عندنا لم يقع هذا
 القسم

القسم الرابع الحجازة التي لا تتبع ويلزم منه حوزة القسم الرابع وهو
 الاستصحاب في حق البعض ان يتبع البعض لانه اذا ثبت في حق البعض
 وهم الذين سقط الفرض بغيرهم اتباع كل حجازة لزم منه اتباع حجازة
 بالضرورة **الخامسة عشر** في هذه الاقسام بالنسبة الى تثبت
 العاطن المشهور في تثبت العاطن انه مستمع بخلاف رد السلام وظاهر
 الحديث الوجوب وكذلك ظاهر قوله عليه السلام حق المسلم على المسلم خمس
 فان قيل به والقسم الاول وهو العموم في حق كل شامع لكل عاطن فهذا
 لا يتبع القول به وهذا خلاف هذا القسم في عياده كل المريض يمكن ان
 يعادى الحافة حيث منعناه لانه لا يتباني ان يوجب على كل واحد عياده كل
 مريض يمكن ان يعادى الحافة لعل لانه وليس من المستمع ان يجب على كل
 شامع للعاطن تثبت كل عاطن منع والقسم الثاني وهو عدم الوجوب
 في بعض العاطنين وهو ان يجب على كل من سمع التثبوت لاني حق كل
 عاطن بل في حق البعض ولا يتجه لهذا وجه من حيث المعنى عند الاطلاق
 والقسم الثالث وهو الوجوب على الكفاية في حق كل عاطن سمع وهذا
 ممكن لكنه مخالف للعموم في حق المحاطين القسم الرابع وهو الوجوب
 على الكفاية في حق بعض العاطنين عند الاطلاق هذا الكلام على
 طرق الوجوب واما الكلام على طرق الاستصحاب فلا مستمع الاستصحاب
 عموميا في حق السامعين وخصوصا في حق العاطنين مخالف للعموم
 في العاطنين مع عدم اتجاها معنى يقتضي التخصيص عند الاطلاق واما
 الاستصحاب كفاية في حق بعض السامعين وعموما في حق العاطنين مخالف
 للعموم في حق المحاطين واما الاستصحاب كفاية في المحاطين في حق بعض
 العاطنين فخالف للعمومين معا اعني العموم في المحاطين والعاطنين
 مع انه لا يظهر عن في التخصيص ببعض العاطنين عند الاطلاق

للمعطية

بعد الحجازة العموم في العاطنين
 في خصوص بعض العاطنين
 لا يتجرب في حق السامعين

وفي العاطنين
 في حق السامعين
 في حق العاطنين
 في حق السامعين
 في حق العاطنين
 في حق السامعين

السادسة عشر في الفرق بين الفرض على الكفاية والاستحباب على الكفاية لتعلقه بما قبله ان الفرض على الكفاية لا ينافيه الاستحباب في حق من زاد على المقدار الذي سقط به الفرض واما الاستحباب على الكفاية فمعناه ان يقع الامتثال لامر الاستحباب بفعل البعض من حيث قطع ذلك النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يمتنع تحبها هو كذا داخل في حيز المنابع او غيره فالفرض على الكفاية لا ينافيه الاستحباب فيما زاد والاستحباب على الكفاية ينافيه الاستحباب فيما زاد من ذلك الوجه الذي يقتضي الاستحباب **السابعة عشر** في الكلام في القسام بالنسبة الى ابرار القتم ولتكم اولها فيما اذا حملنا ابرار القتم على الوفاء مقتضى اليمين ولا شك ان من كان ما يحرم الوفاء بمقتضاه كالوفاء بمقتضى اليمين على فعل المحرم ومنها ما يجب الوفاء بمقتضى اليمين على فعل الواجب لكن ليس الواجب من جهة بل من جهة الخطاب الاصل ففعل هذا مستغنى القتم الاول وهو ان يجب على كل حال الوفاء بمقتضى كل يمين وممتنع ايضا القتم الثالث وهو ان يجب على بعض المخاطبين الوفاء بمقتضى كل يمين ويجوز القتم الثاني وهو ان يجب على العموم الوفاء بمقتضى بعض الايمان وهو اليمين على فعل الواجبات وكذلك الرابع وهو ان يجب على بعض المخاطبين الوفاء بمقتضى بعض الايمان وهذا الكلام في طرق الوجوب اما في طرق الاستحباب فالنظر الى ما قدمناه وهو وجوب الوفاء بمقتضى بعض الايمان وتحريمه في بعض الايمان يقتضي منع القول بالاستحباب عمومًا في المخاطبين وفي حق جميع القسام لان بعض الوفاء واجب وبعضه محرم والوجوب الحرمي والتحريم الحرمي ايضا والاستحباب الكلي وممتنع ايضا الخصوص بالنسبة الى المخاطبين وعموم الاستحباب بالنسبة الى

الاقسام بمعنى انه يستحب لبعض الناس ابرار جميع القسام لما ذكرناه من الوجوب في البعض والتحريم في البعض مع ان التحصيص خلاف ظاهر العموم في المخاطبين واما الخصوص بالنسبة الى بعض القتمين والخصوص بالنسبة الى بعض القسام فهذا واقع لان المقسم على فعل المستحب يستحب له الوفاء هذا اذا حملنا ابرار القتم على الوفاء بمقتضى اليمين اما اذا حملناه على جعل القتم بغير اثم فلا احتياط احدًا من القتمين لا وجب عليه ان يكون قسمه بآراء اي غير ذي اثم اما ابرار القتم اي الحالف عليك بالشيء فابرار قسمه ان تفعل ما حلف على فعلك لئلا او تترك ما حلف على تركك له ولا يمكن العموم بالقسام لا احتمال ان يحلف على فعل معصية او ترك واجب فيجزم ابرار يمينه بالتحصيص لا محالة واقع في هذه الصورة واما العموم في المخاطبين فممكن ويكون المراد ابرار جميع المخاطبين بابرار بعض القسام وذلك ثابت لوجوب ابرار يمين القتم على فعل الواجب او ترك المحرم لكن هذا الوجوب ليس ناشئًا عن كونه ابرارًا للقتم بل هو ثابت باصل الخطاب الشرعي وان حلف على فعل محرم او ترك واجب فالابرار محرم وان حلف على فعل مكروه فالابرار لقسمه مكروه الا لمعارض وذلك عندنا يكون المقسم في عدم الابرار اعظم من المقسم في فعل المكروه فلخص من هذا انه لا يستلزم الى الحمل على الوجوب مستندًا الى ابرار القتم بل باصل الشرع ولا على الوجوب مطلقًا بالنسبة الى فعل المحرم ولا على الوجوب بالنسبة الى فعل المكروه الا لمعارض ولا عليه بالنسبة الى اليمين على فعل مستحب الا لمعارض اما اذا حمل الامر على الاستحباب فلا شك في تعذر الحمل على العموم لتحريم ابرار القتم على فعل المعصية او ترك الواجب واذ ائخذوا الحمل على العموم في القتمين والقسام معًا اي على سبيل الجمع

بالصرون فبطل القم الاول واما الثاني وهو الاستحيات لكل احد
 ان يبر بعض اقسام القمين فهذا ثابت عندنا يكون قد هلك عليك ان
 تفعل مستحيا او مباحا والثالث وهو الاستحيات لبعض المحاطين ابرار
 كل الاقسام وهو مستنع والرابع وهو ابرار بعض المحاطين لبعض الاقسام
 واقع للن فيه الحث الذي قد مناه في الفرق بين الفرض على الكفاية
 والاستحيات على الكفاية وان مقتضى الاستحيات على الكفاية ان ينقطع
 الاستحيات عن من حصل المقصود بغيره وذلك بهذا الاعتبار غير ثابت
 اذ يستحب لكل المحاطين ان يبروا بعض الاقسام والله اعلم **الثامن**
عشر في هذه الاقسام بالنسبة الى نصر المظلوم اما الوجوب
 عموما اعني عنوانا بالنسبة الى المظلومين فهذا ثابت من حيث المظلومية
 والنظر اليها مجردا عن العوارض اذ لا شيء ولا واحد من الظلم من حيث
 هو ظلم الا وهو واجب لا راد له واما بالنسبة الى المنكرين اعني العالمين
 بنا لظلم ولا عذر فيه لان الامر بنا المعروف والهي عن المنكر من فروض
 الكفايات وان كان ظاهرا للفظ يقتضي العموم بالنسبة الى المحاطين
 وذلك لما مر في المسئلة الثانية عشر من قانون فرض الكفاية وعلى
 هذا اعني لقول بفرض الكفاية امتنع القول بالوجوب عموما بالنسبة
 الى المحاطين والمظلومين اعني للعموم بصفة الاجتماع في العزيتين على
 ما هو القم الاول لانه اذا امتنع العموم بالنسبة الى المحاطين امتنع
 بالنسبة اليهم والى المظلومين معا صرون واما العموم في الناصر
 والخصوص في المظلومين والخصوص في الناصر والعموم في المظلومين
 وهو مقتضى القول بكونه فرض كفاية فهنا يظهر الفرق بين القول
 بان فرض الكفاية على الجميع وعلى البعض وقدر على مثاله فيما تكلمنا
 فيه من فروض الكفايات واما الخصوص بالنسبة الى الناصر

والخصوص بالنسبة الى المظلومين فمستنع ايضا لوجوب العموم بالنسبة
 الى المظلومين من حيث هم مظلومون اما الاستحيات فلا تساع
 للقول به في العمومين معا اعني ان يجعله عاما بالنسبة الى الناصر
 والمظلومين لان نصرا المظلومين واجب والاستحيات يضاد الوجوب
 وبه يستنع الحمل على العموم في حق الناصر والخصوص في حق المظلومين
 من حيث هم مظلومون لوجوب نصر كل مظلوم من حيث هو مظلوم
 ولان بعض المحاطين ثبت الوجوب في حقه واما استحياته في حق
 بعض الناصر ولك المظلومين فذلك في حق القوم الذين يشاروا
 استقطا فرضا لكفاية في النصر غيرهم من يكتفي في ذلك فيستحب لغيرهم
 المشاركة في دفع الظلم وهنا يظهر وايضا المسئلة التاسعة واما الاستحيات
 في حق بعض الناصر وبعض المظلومين ففي مثال هذا القم قبله
 هذا وهو استحيات شروع من يشارا لفرض غيره من يكتفي في ذلك
التاسعة عشر في هذه الاقسام بالنسبة الى اجابة الداعي الى
 وللمية العرش ان حملناه على الاجابة بالفعل فقد اختلف الفقهاء في
 وجوب الداعي الى ولية العرش فان قام الاجماع على انه لا يجب اجابته
 كل داعي بل لبعض منهم امتنع الحمل على العموم في الداعين والمدعويين
 معا اعني على سبيل الجمع لانه اذا امتنع في احدهما امتنع فيها وطعا بطل
 القم الاول على هذا التقدير وكذلك ينطه الحمل على العموم في الداعين
 والخصوص في المدعويين لهذا بعينه على هذا التقدير واذنا لنا الداعين
 ما هنا الداعين الى ولية العرش واما المدعويين في حق المدعويين والخصوص
 في حق الداعيين فمن اوجب الاجابة الى ولية العرش فقط والى دعوات
 بخصوصه فهذا القم واقع عنده لانه يجب على كل مدعو اجابة الداعي
 الخاص وهو الداعي الى ولية العرش مثلا واما الخصوص بالنسبة الى

الداعين والمدعويين فغير واقع عند من يرى وجوب إجابته كل مدعو إلى
ولم يهمل العرس ولا حتى عليا أن هذا النظر في العموم والخصوص إنما هو بالنسبة
إلى المدعويين لا إلى كل المكلفين أما إذا حملنا الأمر على الاستصحاب فمنه
يوجب الإجابة إلى ولم يهمل العرس فغير على قوله التمس الأول وهو الحمل
على العموم في الداعين والمدعويين معا لأن إجابته ولم يهمل العرس واجبه فلا
مدخل للاستصحاب فيه ومن لم يوجب الإجابة اليها ولا إلى غيرها أمكن
عنده هذا القدر في يستحب لك مدعوا إجابته كل داعٍ إلا لعارض ومن
أوجب الإجابة إلى ولم يهمل العرس دون غيرها فالاستصحاب محمول على غيرها
عنده فهو محمول على الخصوص بالنسبة إلى الداعين لأنه لا استحالة الإجابة
إلى الداعين لغير ولية النكاح ويوجبها على الداعين إلى ولم يهمل النكاح
العشرون في هذه الأقسام بالنسبة إلى إفتاء السلام فتسليتي
الكلام في الافتاء أن شاء الله تعالى وأما تسليطها هنا في السلام نفسه
والشهور أن ابتداءه مستحب ورده واجب وإذا جرينا على هذا سقط
الوجوب بالنسبة إلى العمومين أعني بالنسبة إلى عموم المسلمين في السلام
عليهم وإذا سقطت بالنسبة إلى العمومين سقطت بالنسبة إلى الخصوصيين
لأن معنى سقوطه بالنسبة إلى العموميين أنه لا واحد من الناس يجب عليه ابتداء
السلام على واحد من الناس وذلك يوجب سقوط الخصوصيين أعني سقوط
كل واحد منهما فتسقطت الأقسام كلها بالنسبة إلى الوجوب وأما
بالنسبة إلى الاستصحاب فالعموم بالنسبة إلى كلا الفريقين أي يستحب
لكل لاق التسليم أن يسلم على كل مسلم وهذا ممكن لأن الخصائص
الخارجة عن هذا اللفظ تمنع القول به كما ستبين أن شاء الله تعالى في
التسليم على الكفار والنساء وأخرج بعض هذه الأقسام في التسليم
عليهم كان الحمل على الخصوص بالنسبة إليهم وعلى العموم بالنسبة إلى

اللاقين لأن ما يوجب التحصيل فيهم أيضا فيحمل على الخصوص فيما
يتأتى فهذه المسائل ثلث ما يمكن الحمل على العموم وما لا يمكن على حسب
ما قدمناه **الحادية والعشرون** ظاهرا لا مرفيا من الأشياء أن
الوجوب وفقد وردت صيغة الوجوب في بعضها من حديث الزهري عن
بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى يحب عليا يسلم على إجابته ردا للسلام وتسلمت العاطش وإجابته
الدعوى وعبادة المريض وإتيان الجنازة **الثانية والعشرون**
ظاهرا لا مرفيا في الأشياء السبعة والتحريم وهو معمول به عند الجمهور أعني أن
هذه الأمور سعلت بها التحريم لا ما خص منها فتخرج موضع التحصيل منها
وستبين ذلك أن شاء الله تعالى **الثالثة والعشرون** أطلقوا القول
بأن استصحاب عيادة المريض وأنه سنة ولا شك في أن ترك عيادة من
يضيع إذا لم يُعَدَّ محرم والقيام عليه فرض كفاية فإذا التزم الإتيان دته
فعيادته فرض كفاية لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالإتيان
بالنسبة إلى الأعم الأغلب من غير نظر إلى أهوار من ما الظاهر في أنه
ذهب إلى أن عيادته أمر من التسليم فرض ولو لم يكن على الجار الذي لا يسلم عليه
عيادته فاما قوله بالعرضية فهو مقتضى ظاهر الأمر وظاهر صيغة الوجوب
التي رويناها من حديث الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة وأما تخصيصه
بالجار فليس في حديث البلاء ما يقتضيه وكذلك الحديث الذي ذكره
الظاهر في هذه المسئلة وهو قوله عليه السلام حق المسلم على المسلم
حسن لا يقتضي أيضا تخصيص الجار فتخصيصه بالجار يحتاج إلى دليل
وليس هذا التخصيص بالهين لأنه إذا خص الوجوب بالجار لا يتبادر
بعيادته غير الجار وإذا غمنا الوجوب بأي الفرض بعيادته غير الجار
المسلمين بل زينة ونقول أن قوله عليه السلام حق المسلم على المسلم

يقتضي ثبوت هذا الحكم على المسلم والمسلمة اعلم من المسلم الحار فصار
اللفظ دليلا على عدم التخصيص وأما تخصيصه الوجوب بمرة وظاهر
لأنه مطلق في عدد المرات يأتى مرة واحدة اللهم إلا أن يكون الوجوب
ثابتا بسبب مستمر لحقن الضيق على المريض مثلا فسقى الوجوب ما
يقضى سببه وأما قوله الذي لا يشق عليه عيادته فليس فيه تعريف لمقدار
المشقة المستقطعة للوجوب وليس تلك المشقات مستقطعة **الرابعة**
والعشرون هو عام بالنسبة إلى المريض فيدخل فيه المسلم والكافر
وأما الجواز في حق الكافر فثبت بعيادة النبي صلى الله عليه وسلم عمه أبا
طالب وبياتته صلى الله عليه وسلم العلامة اليهودي الذي سلم بحضرته
وأما الوجوب فإن مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام حق المسلم على المسلم
فإن مفهومه أن غير المسلم ليس كذلك فهو لا يقول بالمفهوم وكان لمريم
أن يأخذ حديث البراء في عموم عيادته المريض لأنه زائد على ما في ذلك
الحديث وأما من يرى الاستحباب فيقول بالمفهوم فيقول ههنا مفهوم
صفه فيقتضى نفي الحكم عما عدا محلها لا سيما مع ما دل الشريعة عليه من
المنافاة بين المسلم والكافر وانقطاع الوصلة وبياتته صلى الله عليه وسلم
والمسلم لعمه والعلامة اليهودي الذي كان يخدمه كما عوم فيها لأنها
واقعة فعل لا يقتضى العموم وقد حصل فيها ما يمكن أن يعتبر في الحكم
وهو القرابة والخدمة فإما مقتضيان لمعن من الرعاية لا يوجد في عموم
الكفار وقد ذكر بعض الشافعية أنه كان ذميا خازن عيادته
ولا يستحب لأقرانه أو جوار **الخامسة والعشرون** هو عندنا عام في
بالنسبة إلى الأمراض لا عام بالنسبة إلى المرض ويلزم منه العموم
بالنسبة إلى الأمراض لئلا يخرج عنه بعض المرضى وهو خلاف مقتضى
صفه العموم وقد اطلع بعض لغوام بأن لا مرد لبياد وقد أخرج أبو داود

في المتن من حديث زيد بن رقيم قال سألني رسول الله عليه وسلم من وجع
كان يعينى ورجاله ثقبات **السادسة والعشرون** قد قدمنا كونه مطلعا
في العيادة وأن مقتضاها الاكتفاء بمرة وذكرنا ذلك في المباحث مع لظاهر
ومافيه **السابعة والعشرون** الاكتفاء بمرة يرفع القول بالوجوب
ثانيا ظاهرا فاما بالنسبة إلى الاستحباب فلا يقيد بمرة وقد ثبت من عائشة
رضي الله عنها قالت لما أصيب سعد بن معاذ يوم الخندق زمنا رجلا في
الاحليل فصرّب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم خيمه في المسجد ليؤدّه
من قريب وهذا يشعر بالتكرار **الثامنة والعشرون** لا تقيد ولا
تخصيص بالنسبة إلى أوقات المرض فيستعمل الاستحباب مطلقا وعلى
خاطري حديث كان لا يزور المريض إلا بعد ثلاث أو كما قال فليكشف عنه
التاسعة والعشرون هو عام بالنسبة إلى الصبيان ولأما مع من أجاز
على عمومته بل ربما يكون المرحب في حقهم أقوى لضعفهم **الثلاثون**
هو عام بالنسبة إلى المتوان ونخص منه بعضا بل لقواعد الشريعة لحمة
الخلوة والعزق بين من يخاف منهن الافتتان ومن لا وعيد ذلك مما
يقتضى المنع أو الكراهة فإن لم يقيم مانع عمل بالعموم **الحادية والثلاثون**
عيادة من يجب عليه القسم بين الروحانيات لغرض حاجته النوبة إذا لم يخف
الهلاك قال بعض مصنفى الشافعية ليس له العيادة بالليل فليذهب
قال وفيه قولان رضاء المحققين وعلم صاحب التتريب من أحبار
ذلك **الثانية والثلاثون** إذا خاف هذا القاسم الهلاك على إضراره من
نسيابه قال بعض الشافعية له أن ينقل إليها ليرصها إن لم يوجد مريض
غيره فإن وجد ففيه تردد **الثالثة والثلاثون** مطلق يترتب الحكم
على معناه ظاهرا وقال بعض مصنفى الشافعية وليس له العيادة بما يقع
عليه اسم المرض وهذا يحتاج فيه إلى دليل يقتضى خلاف هذا الإطلاق وهذا

يتعلق بالقائم **الرابعة والثلاثون** هو عام بالنسبة الى القضاء قال
 جماعة من اصحاب مالك وهو مروي عن اشيب ومطرف ومن لما حثون انه
 لا بأس للقائم بحضور الحناير واما لابي عبيدة المرضي **الخامسة والثلاثون**
 المطلوبات الشرعية منها ما يطلب لنفسه اي لصحة فاعله ومنها ما يطلب
 طلبا لوسايل وعبادة كريض كمثل ان يكون من القتمين معا لما فيها من
 تايين المريض وابتناء نفسه بحضور من يحضره وغير ذلك من المصالح
 ثم هي وسيلة الى القيام بمصالحه وقضا حاجته وايضا الى النفع اليه
السادسة والثلاثون اذا توقف اذا العرض في الحناير على الاتباع وجب
 بمقدار ما يتبادر به العرض لان ما يتم الواجب الالهي فهو واجب وقد تقدم
 ذلك في اثبات التقاسيم **السابعة والثلاثون** اختلفوا هل الافضل للتيسر
 انما الحناير او خلفها ومذهب الشافعي ان المتى انما افضل ومذهب
 ابي حنيفة والي يوسف ومحمد ان المتى خلفها افضل وقيل ان كان زاكيا كان
 خلفها وان كان مائسا متى كيف اراد وهذا محكي للتوري وقول انس
 رضي الله عنه والمشهور عند المالكية ان المشاه يتقدمون على ما
 نقل بعضهم والذي اختاروا المتى خلفها محتجون بظاهر الحديث بما على
 حل الاتباع على الاتباع الحبي في المكان والمختارون للتقدم حملوه
 على الاتباع المعنوي فان كان محارفا فيه وجب ان يكون الدليل الدال
 على استحباب التقدم راجحا على العمل بظاهر الاتباع وحقيقته واذا كان
 كذلك كان دليلا عاصدا للتأويل والدليل على التقدم حديث الزهري
 عن ثمال عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم وانا بكر وعمر كنا نؤم
 انما الحناير وقد قيل انه محمول على الجواز وليس فيه بيان الافضل
 ويجرد الفعل يدل على الافضلية اذا لم يعارضه معارض قوي
 منه لان حديث الزهري هذا اختلف في رفعه وقبحه وبعض

اكابر المحدثين يرجح الوقف ويجعل الرفع وهما **الثامنة والثلاثون**
 لا بد في اتباع الحناير من ان ينيب والقصد لان يكون لاحل الحناير ولو ينيب
 في حاجته له خلف الحناير او انما لم يكن متبعا اما لقوله عليه السلام
 الاعمال بالنيات ولانه المأمور والمقصود من الاتباع قطعا لا قرآني
 ولا يحتاج الى دليل من خارج **التاسعة والثلاثون** هو عام بالنسبة
 الى حناير المسلم والكافر فمن لا موجب لاتباعه من الكفار لقراءة مثلا
 خرج عن العموم بدليل يدل عليه ان وحدها اما اتباع حناير القريب
 الكافر فان المرئي رحمه الله تعالى ذكر في المختصر انه يحتل المسلم قرآنه اي من
 المشركين ويشيع حنايرته وهذا داخل تحت العموم فاذا خرج غيره تنولنا للقطر مع
 رعاية البعث الذي احتصر به من القرابة مع ما حاس حديث علي رضي الله عنه
 في شان والدته اي طالب وسوارته **الرابعة والعشرون** هو عام بالنسبة
 الى القضاء وقد قالوا انه لا بأس للقائم بحضور الحناير واما ذكر هذا بالنسبة
 لان قوما خصوا القاضى بموارة هاتين بات حفظ الحرمه واقامة الهيبة التي
 هي من استبان نفوذ الكلمة واقامة الحق فبين ان هذا ليس من ذلك الباب
الخامسة والعشرون في قلعه يمتنى عليها غيرها اختلف اهل الا
 صول في خطاب المواحهة هل يخص ويكون عموم الحكم بالنسبة الى غيرهم
 بدليل من خارج اوبع من قال خصوصه فينبغي ان يعتبر فيه احوال
 المخاطبين ولا يدخل في خطابهم من ليس بصفة الدليل من خارج وهذا
 غير اختصاص بآعيانهم وهو اعلى مرتبة منه لان اعتبار الاعيان في
 الاحكام متجاوز غالبا عليه كثيره وحتم ان يقال لا تعتبر احوالهم
 وصفاتهم لان حتم اعتبارها مناسبتة او غيرها والابقى للتخصيص
الاول الثانية والرابعة اذا قلنا بالعموم بالنسبة الى
 المخاطبين وغيرهم فهو عام بالنسبة الى الاحرار والعبيد فخص

العبد اذا كان في الاتباع تعطيل منافعه على استبداء ما للحاجة اليه
 في وقت الاتباع او يكون الاتباع للجنائز كثيرا منه فتعريض للتعطيل لما
 عنده من منع من حاجة السيد اليه واما المنع من مطلق الاتباع حتى يراه
 واحدة لا يعطل حق السيد فيه نظرا لثبته الي ما اخذنا للمجتهدين وهو
 انه هل يدار الحكم على الحكمه فتباح هذا الصورة المعينة التي لا
 تعطل حق السيد او تدارا للحكم على المظنه وهي حاجة السيد الي
 منافعه **الثالث والرابعون** هذا الاشباع لم يثبت في هذه الرواية
 ابتداءه وانتهاه وقد جاني حديث ابي هريره قال قال رسول الله صلى
 الله صلى الله عليه وسلم من شهد الجنائز حتى يصلي عليها فله قيراط ومن
 شهد ما حتى تدفن فله قيراطان قيل وما القيراطان قال مثل الجنتين
 العظيمين وفي روايه قال ان شهد قال ما لم ين عبد الله بن عمرو وكان ابن عمر
 يصلي عليها ثم ينصرف فلما بلغه حديث ابي هريره قال لقد فرطنا في قراريطنا
 وفي روايه عبد الرزاق عن معمر بن نوح عن ابي جابر عن ابي صالح عن
 ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة لم يتبعها فله قيراط
 فان تبعها فله قيراطان قيل وما القيراطان قال اصغرها مثل احد وفي روايه
 ابي جابر عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى توضع في
 القبر فله قيراطان قال قلت يا ابا هريره وما القيراط قال مثل احد ومن روايه
 داود عن غابر بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه انه كان قاعدا عند عبد الله
 بن عمر اذا طلع خباب صاحب المقصوره فقال يا عبد الله بن عمر لا تتبع
 ما قال ابو هريره انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من خرج
 مع جنازة من بيتها وصلى عليها ثم تبعها حتى تدفن كان له قيراطان من اجر
 كل قيراط مثل احد ومن صلى عليها ثم رجع فان له من الاجر مثل احد فلو شئ
 ان عمر حيا بنا الي غامبيه لستلما عن قول ابي هريره ثم يرجع اليه في خبره

بما قالت واخذ ابن عمر قبضه من خضا المسبح فقلها في يده حتى رجع
 اليه الرسول فقال قالت غامبيه صدق ابو هريره فصرخ ابن عمر بالحفا
 الذي كان في يده الارض ثم قال لقد فرطنا في قراريطنا كثيرا وفي روايه
 ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال من صلى على جنازة فله قيراط فان شهد دفنها فله قيراطان
 القيراط مثل احد وهذه الروايات التي حكيناها كلها في الصحيح وقد
 تبين من بعضها ابتداء الاتباع من اهلنا وفي بعضها الانتهاء الي ان يوضع
 في القبر وفي بعضها حتى توضع في القبر وفي بعضها حتى تدفن وفي بعضها
 وان شهد دفنها **الرابع والرابعون** حديث البراء الذي نحن في
 شرحه فيه الامر بالاتباع وهذا الاحاديث الذي سبقناها اتمامها
 ترتيب ثواب مخصوص على اتباع مخصوص ولا يلزم من ذلك انه لا يحصل
 امتثال الامر بالاتباع الا بما يقتضي الحدوث ليس لاحاد الذي نقول
 الان انما يتوقف اذا الواجب عليه من الاتباع لا كلام فيه لوضوح وجوبه
 وعدم الاكتفاء بما دونه وما لم يتوقف عليه ذلك فالائق بمذهبنا ظاهره
 ومن لا يعتبر المعاني ان يكتفي بالمتن اعني بما ينبغي اتباعا ومن يتبع المعاني
 فان ظهر مقصودا لاتباع فيه تادي الامر به لا بما دونه سواء كان الاتباع
 في درجه الاستحباب او في درجه الوجوب وان لم يظهر المقصود
 والكلام في درجه الاستحباب فيحملها هنا امان احدها ان يجعل
 حديث البراء مفسرا لما لاحاد التي سبقناها في بيان الابتداء والانتها
 وثانها ان تكون تلك الاحاديث والاختلاف فيها بيان لدرجات متفاوتة
 بالاتباع الي الاتباع المستحب فان المستحب يختلف رتبته والفرق بين
 الاحتمال الاول والثاني انا اذا حملناها تفسيريا لم يقع الامتنان الا
 بها واذا حملناها بيان لمرتبة الاستحباب لم يلزم ذلك واما حصول

اصل الامثال بما دون ذلك **الخامسة والاربعون** ذات فتعطي
 القاضي الحسين بن محمد المرودي المتأفقي رحمه الله تعالى ما يشير
 الى شي من مباحث في سبيله فانه تكلم فيه في مسئلة المني امام الحنابلة
 او خلفها ورجح الاشئ امامها بانه اذا كانوا يمشون امام الحنابلة يكون شعاع
 له فيلون اولى قال فان قيل اذا كانوا يمشون خلف الحنابلة ينظرون
 اليه ويعتبرون قلنا فيما قلناه ايضا محصلا لا اعتبار لان عندنا انما
 يجوز المني امام الحنابلة بحيث لو التفت وقع بصره عليها اي على الحنابلة
 فانما اذا شي امام الحنابلة متابعه طوليه بحيث يجلس في المصلي فينتظر
 الحنابلة فلا يتجنب ذلك **السادسة والاربعون** الذي شرنا
 اليه في احاد الاحتمالين المتقديين وهوان يكون الاختلاف في تلك الاحاد
 بيننا لرتب متفاوتة قد تعرض لعناء كله او بعضها بعض مصنفين
 الشافعية رحمهم الله تعالى قال قال الاصحاب والانصراف عن
 الحنابلة اربع درجات احدها ان ينصرف عقيب الصلاة فله من الاجر
 قيراط والثانية ان يتبعها حتى يوازي ويرجع قبل اها له التراب عليه
 والثالثة ان يقف الى الفراغ من القبر وينصرف من غير دعا او الرابعة
 ان يقف على القبر ويستغفر الله تعالى للميت وهذه اقصى الدرجات في
 الفضيلة زكي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من قبر الرجل
 وقف عليه وقال استغفروا الله واسألوا الله تعالى التثبيت فله
 الان ستيال وخياره القيراط الثاني ان يحصل لصاحب الدخبة
 الثالثة وهل يحصل للتاسية حكم الامام فيه تردد واختار الحصول
 انتهى بنا وحديثه عنه قلنا اما الوقوف الى فراغ الدعاء للميت
 فلا يرجع الى معنى الاتباع حتى يشترط في الامثال ويدل عليه ان
 الروايات التي ذكرناها مشاهدا للدفن والدعا بدليل خارج عن

الامر بالاتباع واما التردد في حصول القيراط الثاني لصاحب الدخبة الثانية
 وهوان يتبعها حتى يوازي ويرجع الى اهل قبل اها له التراب عليه فيدل على
 حصول القيراط الثاني له ظاهر رواية معمر بن الزهري حتى توضع في اللحد
 ورواية ابي حازم عن ابي هريرة ومن اتبعها حتى توضع في القبر قيراطان
السابعة والاربعون ان قلت هل يمكن ان يقول ان القيراط لفظ
 يدل على مقدار مختلفه واحصل القيراط الحاصل بالاتباع الى ان يوضع
 الميت في اللحد قلت قد حكيت لك من رواية ابي حازم عن ابي هريرة ومن
 اتبعها حتى توضع في القبر فله قيراطان قال قلت يا ابا هريرة وما القيراطان
 قال مثل اخذ وحكيت لك من رواية عامر بن سعد من خرج مع حنابلة من
 بينهما وصلى عليهما ثم تبعها حتى تدفن كان له قيراطان من الاجر كل قيراط
 مثل اخذ فانت ترى ان المقدار في رواية ابي حازم هو المقدار في رواية عامر
 بن سعد هذه وهو تقدير القيراط باخذ واحد الحدين رتبة على الوضع
 في اللحد والثاني على الدفن وضع اتحاد المقدار كيف يمكن التفاوت فيه فاذا
 كان تقديرا لقيراط شي واحد وهو احد مئتين من اختلاف مقداره فالذي
 يبقى هاهنا عندي احد وجهين اما ان يقال باجرا لا لفاظ على ظاهرها
 والتعارض ويطلب الترجيح بين الروايات باحد وجوه الترجيح كاللغة مثلا
 وزيادة الحفظ واما ان يقال وهو الاقرب عندي ان اللفظين بعض
 الرفاهية وقع فيه بخور فغير عن النبي بما يفارقه وهو سابع لاتباعه فم المراد
 وعدم المشاحة في اللفاظ في مثل هذا فيكون رواية من روي حتى توضع
 في القبر تدفن في القبر كله شي واحد عبرته عن الدفن لان الوضع في اللحد
 او القبر مقارب لحالة الدفن والمقصود والله اعلم الاتباع الى حاله الفراغ
 ويدل على هذا انه لا يتوهم الفرق بين وضعه في اللحد وضعه في القبر
 وبينهما اختلاف في الحقيقة اللهم الا انكلى مذهب الظاهرية الحامدة وعلى هذا

البحث لا يخرج حصول القياط الثاني لصاحب الدرحة الثانية من
 حيث اللفظ لانه ان سلكنا طريق الترجيح فقد يكون الترجيح رواية من روى
 الى ان يدفن فلا يخرج حصول القياط لمن لم يتبع الى الدفن والتمس
 بما لو وضع في الحدوان سلكنا طريق الجوز فقد ان الحال الى ان لكل
 ناجع الى الاتباع الى ان يدفن وقد انضج سبيلان فاستلک انما يرجع عندك
 او افكر في طريق ثالث والله اعلم **الثامنة والاربعون**
 اتباع الحبايز عام بالنسبة الى الرجال والنساء وقد ورد في اتباع النساء
 تشديده يقتضي التخصيص من حديث اسرائيل عن اسمعيل بن سلمان
 عن دينار بن عمر عن ابن الحنفية عن علي عليه السلام قال خرج
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا استوى خلوص قال ما يجلسن قلن
 ينتظر الحبايز قال هل تغسلن قلن لا قال هل تحملن قلن لا قال تدلين
 فمن دلي قلن لا قال فارحبن ما روايات غيرنا جوازات رواه ابن ماجه
 عن محمد بن مصفى عن احمد بن حنبل عن اسرائيل واصح من هذا حديث
 عطية الصحيح قالت نسيما عن اتباع الحبايز ولم يعزم عليهما متفق عليه
 وفي التهذيب المالكى وتتبع المرأة حبايز زوجها وولدها ووالدها واخيها
 اذا كان يعرف ان مثلها يخرج على مثله وان كانت شابه وبكره ان
 تخرج على غيرها ولا يمن لان بكره عليهما الخروج عليهما الخروج من قرابتهما
 وذكر بعض مصنفى الشافعية انه يكره لما يعنى المرأة اتباع الحبايز والخروج
 الى المقبرة مع السنون وقال بعض مصنفى الحبايز يكره اتباع النساء
 الحبايز قلت حديث ام عطية يدل على كراهة لا على التحريم لقولها
 ولم يعزم عليا والذي ذكرناه عن ابن ماجه يقتضي التحريم لقولها روايات
 الا انه حديث فيه من لا يعرف حاله وفي معناه حديث رواه ابو داود
 ان النبي صلى الله عليه وسلم لقي فاطمة قال ما اخرجك يا فاطمة من

بيتك قالت اتيت اهل هذا البيت فرجعت على منييم او عن ترجمه فاب لمنا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فلعلك بلغت معهم الكذا قالت معاذ الله وقد سمعتك
 تذكر فيما تذكر فقال لو بلغت معهم الكذا فذكر تشديدا فان لم يثبت التحريم
 فحدث ام عطية يقتضى الكراهة ويخص به هذا الامر باتباع الحبايز بالنسبة
 الى النساء **الثاسعة والاربعون** ههنا تخصيص اخر من رواية اسرائيل
 عن ابي يحيى عن مجاهد عن ابن عمر قال يني رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان يتبع حبايزه معها انه رواه ابن ماجه عن احمد بن يوسف عن عبيد الله
 عن اسرائيل وقال بعض الحبايز فان كان مع الحبايز منكر رآه او سمعه
 فان قدر على انكاره واذا لته ازاله وان لم يقدر على ازالته فضيه وحبايز
 اخرها ينكره ويتبعها فيسقط فرضه بالانكار ولا يترك حقا بالباطل
 والثاني يرجع لانه يردى الى اجتماع محطور ورونيه مع قدرته على ترك
 ذلك ثم ذكر كلاما يقتضى اصلا لهذا وانه يخرج وحبايز على ذلك الاصل
 والحديث الذي وردناه يقتضى المنع من الاتباع مع وجود الزانه وغيره
 يكون بالقياس عليه وهو قياس قوي **الخمسون** الاتباع
 المعنوي وهذا للتقيد بالحبايز له مراتب ومن يعدها انتظارها في الصل
 قبل ان يوتى بها فاذا اتى بها صلى عليها وفي نطلاوق الاتباع عليه بعد ودون
 هذا العبدان يبعد عنها في المشى وان كان قد خرج معها والذي ذكرناه
 عن القاضى الحسين فيما تقدم فيه امام هذا الذي قلناه لكنه لا يقتضى عنه
 يعرف ذلك بل لتأمل المدلول لنظرة **الحادية والخمسون** من ضرور
 تحقق الاتباع وجود متبع فاذا لم يوجد سقط الامر بالاتباع فلوان
 متبع عطل في مكانه ودفن فيه سقط الامر باتباعه اذ لا متبع وجزا
 كان او استجابا ان حمل الاتباع على الحي لا على المعنوي وهل يحصل
 به الثواب الموعود به على الاتباع فيه احتمال فيجوز ان يقال به نظرا الى

المعنى وإطراح الظاهر إذا لم يتعلق به مقصود ومحمّل أن لا يحصل
 الثواب المخصوص لا بما رتب عليه ومن اللفظ وليس ذلك من جمود
 الظاهرية لو جازم أحدهما أن مقدار الثواب لا يمتدّ في الدنيا القول
 فهي مثل التعبدات في الأحكام لا تعبدى بها لها والثاني أن في
 الاتباع زيادة عمل يتسبب زياده الأجر **الثانية والخمسون**
 اختلف في تثمين العاطس على أقوال فقبل هو واجب على كل من سمعه
 على الكفاية كذا السلام وهو قول القاضي أبو الوليد بن رشد المالكي
 وقيل هو مندوب وأرشد وليس بواجب وظاهر الأمر لو جازم قلنا قد
 مضى على الأصل ومن لم يقل به فلا بد له من دليل يخرج به عن ظاهر
 الأمر وقد وردت صيغة الوجوب في حديث صحيح وهي رواية الزهري
 عن ابن المسيب عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حثّ على المسلم على إحيائه رد السلام وتثمين العاطس وإحياء الدعوه
 وعياده المريض وإتباع الحياه وهذا لفظ رواية معمر عن الزهري عند
 أبي داود وسواء عن محمد بن داود بن سفيان وخشيش بن أصرم عن
 عبد الله بن عمار عن معمر **الثالثة والستون** لهذا الأمر مخصص
 في تكرار العاطس وذلك في إحداه من روايه معمر بن عمار عن
 أنس بن مالك بن لاكوع عن أبيه أن رجلا عطس عند النبي صلى الله عليه
 وسلم فقال له يرحمك الله ثم عطس فقال النبي صلى الله عليه وسلم الرجل
 منكم وممن روايه محمد بن الحسن بن محمد بن أبي طلحة عن ابنه حميد
 أو عبدة بن عبد بن رفاعه الزرقاني عن أبيه عن النبي صلى الله عليه
 وسلم قال تثمين العاطس ثلاثان شيت فشمته فإن شيت فلف رفاه
 أبو داود عن هريرة بن عبد الله عن مالك بن اسمعيل عن عبد الله بن
 حبيب عن يزيد بن عبد الرحمن عن محمد ومثناه وأيه محمد بن عجلان

من سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة وأختلف في رفعه ووقفه
 ففي رواية محمد بن مسدد عن يحيى عن ابن عجلان موقوفا قال شئت أحاك
 ثلثا فإذا دفع منكم وفي رواية عيسى بن حماد المصري عن ابن عجلان عن
 سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة قال لا أعلمه إلا أنه رفع الحديث إلى
 النبي صلى الله عليه وسلم معناه رواه أبو داود وقال رواه أبو معمر قال
 عن موسى بن قيس عن محمد بن عجلان عن سعيد عن أبي هريرة عن النبي صلى
 الله عليه وسلم وأقوى هذه الأحاديث حديث سلمة بن الأكوع الذي يدلنا
 به **الرابع والستون** هذا المخصص في تكرار العاطس يقتضي
 ظاهره سقوط الأصل مرة بالتثمين بعد الثلاث وإن الثلاث هي التي استدلت بها
 على الزكام ونعوض مصنفنا الشافعية رحمهم الله بقالي قال ويكره التثمين
 إذا تكرر العاطس لأن يعرف أنه منكم فندعو له بالشفاء وهذا
 يمكن تفرقه بأن العموم يقتضي التكرار لأن كل مره هو فيها عاطس فثبت
 عملا بالحديث ولا يوجب عاطس من غير تثمين وهو خلاف العموم وإذا كان
 اقتضى العموم الإحابة فيتعلل بما لا في موضع الغلة التي عمل بها عدم التثمين
 وهذا الزكام وظاهره هذا الكلام الذي حكيناه عن هذا المصنف أن
 التثمين يتقيد به الأمر عند العلم بالزكام ولا يقتضي تكرارا لعطاس ثلثا
 وسند ذكره لأن ما يورد عليه **الخامسة والستون** لو سأل
 سائل فقال التعليل بالزكام يقتضي أن لا يثبت من علم زكامه ولا مره
 واحدة عملا بعموم الحكم لعدم علمه فبقاى عليه المذكور هو العلة دون
 المعلل ولا نعلم أن المعلل هو مطلق الترك ليعم الحكم بعموم علمه بل
 المعلل هذا الترك بعينه التكرير فكانه قيل لا يلزم تكرار التثمين لأنه منكم
 لأن الزاد لا يثبت لأنه منكم ويؤيد ذلك مناسية المشتبه بالناشيه
 عن التكرار **السادسة والستون** تكلم بعض المتصلا في تقليل غيم

الثبت فقال **السادس والخمسون** الحديث مخصص آخر صحيح ثابت مقتضى ترك التثنية لمن لم يحمد الله تعالى روي سلم بن ابي بصير قال غطى رجلي عند النبي صلى الله عليه وسلم فثمت احداها وترك الاخر قال قيل يرسل الله رجلي غطى فثمت احدها قال بعض الرواة فثمت احدها وترك الاخر قال ان هذا حمد الله وان هذا لم يحمد الله وهذا دليل على تفوق التثنية لمن لم يحمد الله وهو مخصص للعموم الذي في الحديث **الثامن والخمسون** اذا ثبت ان التثنية مشروطة بالحمد فان جرحه فقد حصل الشرط وان لم يجزه فان ما لكارحه الله تعالى يذهب الى انه لا يثبت حتى يمجزه يحمد الله تعالى قيل له فانه ربما كانت الحلقة كثيرة الاهل فاستغ القوم بيمينته قال اذا سمعت الذين يسمونه فثمت وهذا اكدنا بالدليل على الحمد عن السماع له من الغاطس وهو دليل ظاهر اذا كان المشهور عالمين بانه لا يثبت حتى يحمد الله تعالى وكذا اذا لم يظن خصوصهم الغام بذلك اذا كان الحكم شايعا اما اذا كانوا من اهل الجبل الذين يظن بهم قدم العلم بذلك لانه لا يثبت بالقوة فيجوز ان يكون ما لك رحمة الله تعالى اعتبر الاعمال لا غلب ويمكن ان لا يكون حكمه فيمن هو من اهل الجبل **السادس والخمسون** الحكم عام بالنسبة الى السلام والذمي وقد روي سفيان عن حكيم بن ابي ذر عن ابي بردة عن ابيه قال كانت له يهود تغاطس عند النبي صلى الله عليه وسلم رجا ان يقول لها يرحمك الله فكان يقول بسم الله ويضع يده على رءوسهم ابو داود عن عثمان بن ابي شبيب عن وكيع عن سفيان وقد ذكرنا عن عن حكيم عن من اهل اللغة ان كل داع مشتم فمذاع على هذا تثبت لاهل اللغة لانه دعاكم بالهداية وترك الدعا لم بالرحمة فيقتضي

لمع

فيقتضي ان لا يدعى للكافر برحمته الله والمغفور في معناه ولعل من خص التثنية بالدعا بالرحمة اما بناء على الغالب لا انه تقييد لوضع اللفظ في اللغة **الستون** مناسبة الدعاء بالرحمة للغاطس من حيث انه دفع المودى للحسد باحتباسه فتشفي له نعمه من الله تعالى فاستب ان يحمد الله تعالى علميا والنعمة من الله تعالى رحمة منه للعبد فيدعاه له بعد الرحمة الخاصة بالدعا بالرحمة العامة كما احتل الله تعالى فيها معنى لذلك يحسن فيما بقي **الحادية والستون** ما حكينا من غير واحد من ان التثنية الدعاء ليس فيه تقييد ولا تخصيص معين بخلاف ما حكينا من خصه بالدعا بالرحمة وعلى هذا يدل الحديث اعني لخصيص والحديث ما رواه هلال بن سيار قال كنا عند سالم بن عبد فغطى رجل من القوم فقال السلام عليكم فقال سلاما عليكم وعليكم امك ثم قال بعد لعلك وجدت مما قلت لك قال لو ددت انك لم تذكر امي بخير ولا بشر قال اما قلت لك كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ غطى رجل من القوم فقال السلام عليكم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليكم وعليكم امك ثم قال اذ غطى احدكم فليحمده الله قال فذكر بعض المخامد وليقل له من عنده يرحمك الله وليزد يعني عليهم بغير الله لنا ولكم فهذا امر مخصوص هذا الدعاء وهو يقتضي ستينته وان لا يتادي المأمور به بغيره **الثانية** والستون في تخصيص اخر بعد تخصيصه بالدعا بالرحمة وهو ان يكون اللفظ المخاطبة وهو ان يقول يرحمك الله الحديث سالم بن عبد رضي الله عنه الذي اوردناه وقد نص عليه وهو كما هي المتأخرون اذا خاطبوا من يعظونه قالوا يرحمهم الله ستيننا وما اشبه ذلك من غير خطاب وهو خلاف ما دل عليه الامر بالحديث وبلغني من بعض رؤسنا

اهل العلم في زماننا انه خوف من هذا الذي جرت عادته به فقال قل
 يرحمك الله يا سيدنا او كما قال وكان قصده الجمع بين لفظ الخطاب وبين
 ما اعتادوه من التعظيم **الثالث الله والستون** اذا علم من رجل انه
 يكره ان يثبت ويرفع نفسه عن ذلك تكبرا كما يقال ان الملوك لا تثبت
 فقد ذكر بعض الاكابر من الفضلاء والفقهاء فيما اذا علم من رجل يكره
 ان يثبت لم يثبت فقال لا احل لاله للثبوت عن ان يوهل له من يكرهه
 قال الله عز وجل فيما حكاه عن نوح ابني عليه السلام انه قال لقومته
 اذ اتيتم ان كنت على بينة من ربي واتاني رحمة من عنده فمعتب عليكم
 ان لم يكونوا وانهم ان كانوا رهون قال فان قيل اذا كان للثبوت سنة فكيف
 يترك السنة بغيرها من يكرهها قيل هي سنة لمن احبها وليس بسنة
 لمن كرهها لان من رغب عن الخير رغب عن الخير عنه وان كرهه لكان
 يستلم عليه عند اللقاء لم يستلم عليه لنا وصفنا كما انه اذا مرض فكره
 ان يعاد لم يعاد وان اوصي بحضوره ان لا يصلي عليه اذا مات صلى عليه
 لان الصلاة عليه شفاعته له وهو اذا اشرف على نفسه بان اوصي به
 بان لا يصلي عليه اخرج الى الشفاعه له منه اذا لم يوص به وامساك
 السلام فحبه والتمتبه مثله فنكر التحية لم يحج كما ان من كره
 الزمان لم يزور والله اعلم ولان لصلاته عليه ودفنه واجبان بلحاح
 الله تعالى وفرضه فلا تغفل بوصيته في ابطال ما والله اعلم ويظهر لي انه اذا
 امن من الضر من هذا المتكبر فانه ينبغي تشميته لان فيه امثال
 الامر وفعل السنة مع مناقضه كبره وكبر سؤرته في الكبر بما يصاد
 مقصوده وهذا المعنى اظهر من معنى احلال التثبوت عنه الا ان
 يقال ان التثبوت لا يخلو من ان يقيد بمعنى اللفظ وهو الدعاء ولا
 والثاني لا فائدة فيه والاول لا يناسبه حال المتكبر المخالف للشرع

٩٧

كبر او غلوا اليك يناسب حاله لا غلوا والله اعلم **الرابعة والستون**
 اذا ظن او خيف من المسلم عليه ان لا يرد الرضا الواجب فهذا اولي بان
 لا يستلم عليه مما ذكره هذا الفقيه الفاضل لان فيه اقامة سنة يكرهه
 التعريض والله اعلم **الخامسة والستون** اذا عطف احد
 الحاضرين للخطبة والامام يخطب وقال الحمد لله فقد اختلفوا فيه هل
 يثبت بالاشارة او يثبت بالكلام او لا يثبت والذين قالوا لا يثبت اذا سمع
 الدليل على ما قالوه فهو من محال التخصيص والذين قالوا لا يثبت بالكلام
 جروا على العموم والذين قالوا لا يثبت بالاشارة جروا على اللفظ على محذور
 لان التثبوت حقيقة في الكلام **السادسة والستون** ذكر
 بعض الاكابر الفضلاء فيما اذا عطف الخطيب وقال الحمد لله انه ان مر
 في خطبته لم يثبت وان وقف شتموه وهذا اذا قام عليه دليل وتم من
 محال التخصيص ايضا **السابعة والستون** قال وينبغي اذا عطف
 الخطيب ان يتباني حتى يسكن مائة ثم يثمنه ولا يعاونه بالتمتبه وهذا
 ان لم يكن في الامر بالتمتبه لفظ يقتضي التعقيب فلا منافاة بينه وبين
 ما قال ولا دلاله له ايضا عليه بل يطلب من امر خارج **الامنة**
والستون قول المثلث يرحمك الله الظاهر منه والسابق الي
 الفهم انه دعاء بالرحمة ويحتمل ان يكون اخبارا على طريقة البشارة
 المبني على حسن الظن كقوله صلى الله عليه وسلم للمحرم لا يستر طوبى
 ان شاء الله أي هي طوبى لذلك ان شاء الله تعالى والله اعلم بمراد مثله
 فكان التثبوت بشرا لخطيب يحضرون الحمد في المستقبل بسبب حصولها
 في الحال الحاضر يدفع المؤذي فيكون من باب ولم اكل بدعا لك رب
 شقيا عند من فهم منه هذا المعنى كما احسن الله فيما مضى كذلك
 يحسن فيما بقي **الثامنة والستون** في قاعده اذا كان الغالب

طريق الثاني اوضح له حال السبعين ان يكون
 بعد هذا القاطن وهو لا يحسن حتى يسكن حاله

من اطلاق اللفظ ارادة معنى مع احتماله لغيره فالحال فيه بالانفسه الى
 مانعنا طلاقه على اقسام اخدها ان يتخضر المطلق انه نوى المعنى
 الغالب ارادته عند الاطلاق والثاني ان يتخضر انه نوى المعنى المحتمل
 اعني غير الغالب والثالث انه لا يحضر انه نوى الغالب ولا غير
 فاما القسم الاول فلا اشكال فيه وانه يعمل بما نواه واما الثاني فهو
 ايضا محمول على المحتمل الا لما نفع فيه تفصيل بين ما يتعلق بالعبادات
 والفاظ الشارع في الامور وبين لفاظ المتكلمين في ايمانهم وتعليلهم
 وفي ذلك طول لمختصره واما الثالث فهو محل نظر فمحتمل ان يقال
 لا يلحق بما وجد فيه نية الغالب لعدم نية الغالب اذ لم يستحضر
 وحتم ان يقال يجري مجرى ما وجد فيه نية الغالب لغلبة اراده
 الغالب عند الاشتراك في الاطلاق ولهذا القول غور نذكره ان
 شاء الله تعالى **السبعون** ههنا قاعدة عقلية الى قاعدة
 عقلية وهي الفرق بين العلم بالشي والاعلم بالشي والفرق بين حضور
 الشيء وبين حضور تذكره فقد يكون الشيء حاضرا ولا يحضر تذكره
 بعد ذلك في وقت والمكان النفسانية كلها من هذا القبيل لان
 من شرط الفعل لا يحصل الفعل الالمانية فاذا صار ذلك ملكة للنفس
 كان الشرط حاضرا والواجب المشروط بدون شرطه لكنه اما حصل
 العلم به عند الفعل ولم يحصل العلم بالعلم به او حصل لكن لم يحضر
 تذكره بعد انقضاء وقت حضوره ومثال ذلك ان الكتابة تتوقف على
 العلم بكيفية التركيب الحروف وتقديم بعضها على بعض ضرورة
 ثم انما تذكر وتصورنا ان يصير ملكة للنفس فيكتب الانسان
 بجلايل ما شاء الله تعالى ان يكتب ولا يستحضره ركب التركيب
 الذي يتوقف عليه انتظام الكتابة وفي التحقيق قد حصل ذلك في

نفس الامر عند الكتابة ولكنه لم يحضر تذكره بعد انقضاء وقت
 في الكلام واللفظ اذا اكثر استعماله في معنى وتكرر على الاستعمال
 عند الاستعمال براديه ذلك المعنى ظاهرا وان كان بعد ذلك
 لم يتقبل المتكلم هل يتخضر انك اردت به هذا المعنى المعين او لا لم
 يذكر انه حصره لنيته بعينها ويجوز هذا الى النظر في بعض دلائل
 المتكلمين في بعض المسائل **الحادية والسبعون** فيما يتعلق على
 هذا مما نحن فيه انما ذكرنا ان قول المثلث برحمك الله الظاهر منه
 ارادة الدعاء وان ارادة الخبر على طريق التثنية اية التثنية على حسن
 الظن محتمل واذا كان كذلك وحل الامر على الظاهر وهو الدعاء فحينئذ
 يكون المأمور به على جهة الدعاء وهو قوله برحمك الله فمخرج الى الاقسام
 الثلاثة احدها ان يقصد المثلث الدعاء فهذا يكون مستثلا حراما آتيا
 امر به وثانيها ان يقصد صرفه الى الخبر فهذا لا يكون مستثلا على مقتضى
 ما قلناه وان كونه دعاء داخل تحت الامر وثالثها ان يطلق اللفظ اطلاقا
 ولا يحضره بعد وانه قصد الدعاء والخبر فقتضى ظاهرا الحديث لاكتنا
 به اولانه قد اتى بما امر وهو قوله برحمك الله ففيه دليل على ان اللفظ
 عند الاطلاق وعدم الاستحضار لنية التخصيص بعد تحمله على
 ما الغالب ارادته لانه لو لم يكن كذلك اعني ان لا يكون الاصل حمله على
 ما الغالب ارادته لما اكتفى بقوله برحمك الله في هذه الصورة لانه لو لم
 يكن آتيا ما دخل تحت الامر وهو الدعاء لكنه اكتفى به فلا يقوله عليه
 السلام وليقل برحمك الله والاثبات بالماور يقتضي الاحراز
الثانية والسبعون فاذا تقرر هذا جاز تحت هذا السؤالين
 احكام الايمان منها ان البدوي اذا اطلق لفظ البيت في مبيته وقال
 والله لا ادخل بينا فانه يحمل على بيت الشعر حتى تحت بدخوله لان

الغالب ارادته مع وضع اللفظ له وبهذا علل بعض مصنفى الشافعية
 حمل على هذا اللفظ من البدوي على بيت الشعر وقال فاذا
 اطلقه من يعلب عليه ارادته كالبدوي حمل عليه لاجتماع الوضع وعلية
 الارادة فتراه اعتبر عليه الارادة وهو دليل على السيه لارادته بيت
 الشعر لم يتخصص لهما لو استحضرت لم يحج الى التعليل بغلبة الارادة
 فان قلت انما اعتبر عليه الارادة عند موافقة الوضع لذلك لان
 لفظ البيت حقيقته في بيت الشعر دليل انه محي في القروي وحده
 احدها وهو النص انه كالبدوي والثاني لا يحث الا بالبيت المعنى
 والثالث ان قرئت قرينه من الباديه حيث يظرونها وينا طقونهم فيها
 فهو كالبدوي وان لم يكن كذلك لم يحث قلت ان لم يكن لغلبة الارادة
 عند عدم استحضار السيه اثر اصلا فلامه لغو وان كان له اثر في
 سماع عدم استحضار السيه حصل المزد والاصل الذي ذكرته لانه قد
 تبين ان الاستدلال بغلبة الارادة وانما الحلاق المذكور انما يكون حيث
 لم يتخصص السيه فاما الاستحضرت لم يحج الى التعليل بغلبة الارادة
 وانما الحلاق المذكور في القروي والقول بعدم تخنيثه جار على ما
 قلناه والفاق بين من قرئت قرينه من الباديه وعنهم يحوم على
 حصول الغلبة والقول بالتخنيث اعتبار للوضع عند عدم استحضار
 السيه المعينه ونحن ما ادعينا الاجماع على ما قلناه وانما ادعينا ان
 مقتضى ظاهر الحديث الاكتفاء وهذا حاصل وان اختلف فيه السبعون
الثالث والسبعون خلف لانا كل العلم لم يحث بلج التمسك
 وهو حقيقته فيه قال الله تعالى لهما طريا والمتله مفروضة فيما اذا
 لم يحج انه نوى للحم اعتاد تسميته بالعلم عند الاطلاق فهو محمول
 على المعتاد لعل ارادته عند الاطلاق وهذا خالف مسئلة البدوي

الخالف انه لا يدخل بيتا فان اعتيادا لارادة ثم وافق الوضع واعتياد
 الارادة هاهنا خالفه مخالفه التخصيص **الرابعة والسبعون**
 خلف لا يدخل بيتا فدخل الكعبة او المتجد لم يحث عند الجمهور وقيل
 يحث وقول الجمهور موافق للقاعدة التي ذكرناها لان غلبة الارادة
 تقتضي ارادة غير المتأخذ وهو كما مسئلة قبلها في ان غلبة الارادة
 خالف للوضع مخالفه الخصوص للعموم **الخامسة والسبعون**
 دخل الرخا والحمام فقيل انه كالمتجد وهذا ايضا تخصيص للوضع بغلبة
 الارادة **السادسة والسبعون** بعض ناذكرناه ولم نذكره
 من مسائل الاميان قد دعي فيه ان السبب في التخصيص نقل
 الاسم الى حقيقته عرفيه عن الحقيقة الوضعيه والحمل عليه عند
 الاطلاق من باب اتباع الوضع لا النظر الى غلبة الارادة فتأمله لئلا
 يورد عليك دفعا لما قررناه وفرقا بينه وبين ما ادعينا واستشهدنا
 به وهذا لدعوى لا تصح في كل مكان وصاحبها مطالب بالدليل علميا
 ولا يمكن ان يدعي ان البدوي نقل لفظ البيت الى بيت الشعر حتى
 صار اطلاقه على بيت المدرج محجورا كحجران لفظ الفايظ بالنسبة الى
 المطين من الارض ولا ايضا القروي نقل لفظ البيت الى بيت
 المدرج صار اطلاقه على بيت الشعر محجورا والاغلب ارادة كل
 واحد منها ما اعتادوه والعه فانصاف للفظ اليه بالغلبة في الارادة
 وقد قال الله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع فاطلق لفظ
 البيوت على المتأخذ وهو اطلاق عرفي في من نزول الآية فقد
 بعد وقل ما يدفعه قوله ان اصل عدم التغيير بعد الاطلاق عند
 نزول الآية والناس يقولون الكعبة والمجد بيت الله الى الان
السابعة والسبعون وطريق الاستدلال في مسائل

من ادعى ان فعل البيت انما
 صار بعد نزول قوله تعالى

الايان التي من هذا الحبس بردها الى الحديث ان يقال لو لم يحمل هذا
اللفظ في المسئلة الفلانية على ما اعتاد قصده به عالما لنا حمل قوله
يرحمك الله للمثبت على ما يقصده عالما وهو لدعا لانه احذرا د
هذه القاعدة لكنه حمل عليه عملا بالحديث فانه يقتضي الاكتفاء بقوله
يرحمك الله والاكتفاء بذلك انما هو لرحا ن حمله على ما اعتاد قصده من
اللفظ عالما مع احتمال لغته لانه لو لم يكن راجحا لكان انما مرجوحا او
مساويا وكلاهما يمنع الحمل عليه **الثامنة والسبعون**
وحى من هذا اعتبار ما يقتضيه سبب كلام المخالف ولا مثار يمينه
الذي اعتبره مالك واحمد رحمهما الله تعالى وهو الذي تسمية المالكه
سباطا يمين ويقال انه رجع اليه اذا لم تكن فيه وهذا فيه تناسخ في
اللفظ وتغيير من عدم استحضار النية بقدم النية فان لفات في
هذه الصورة على ما قررناه في هذه القاعدة العقلية انما هو استحضار
النية والاعتداد باللباط على حضور النية عند الاطلاق
مثاله اذا مر انسان بمن ياكل فاستحضر للاكل واكد عليه طلبه
لذلك فقال والله لا اكلت فلو قيل له بعد ذلك استحضرتك نية لا
اكلت الان او بعد فقال لا استحضر هذا لكن السباط دل على ان
المتراد لا اكلت الان او بعد او ما اشبهه فيتبدلون به على حضور
النية وقت اليمين وان لفات بذلك النية لا ان لفات نفس النية
عند التلفظ وقد حمله قوم على العموم محشون بالاكل مطلقا وانما ارى
صح هذه القاعدة في الجملة وهي عندي من قبيل دلاله السياق
التي ترشد الى بيان المجملات وتخصيص العمومات وتعميم
الخصوصات واستتم لها في الفاظ الشارع كثير حذابل هي الداله
على بقصود الكلام وانى لانه حدان العامي اذا اطلق لفظا

واذا دنه معنى ان يقال له قد بررت او حشيت بسبب شي لم يحط
بنا له ولا بفهمه الا بعد قوله له وتفصيله كما لو قال ان زوجته وهي في
ما جارا اطلعني من هذا المافيت عليه فقال ان اقمت فيه فلت طالق
ف يقال له لو اقامت يوما مثلا لم تطلق لان الما المصن النعمي هي فيه
حين يمتك لم تقم فيه لانه قد مضى فان جريانه على الدوام له فهذا
معنى لا يفهمه الا بعد التفصيل وربما يتبع مع بعضهم في تفهمه فكيف
نقول ان لفظه محمول عليه ويمينه بانه بما لم يحط بنا له ولا شك ان
حاله الاطلاق لم يكن كلامه لغوا ولا هذرا لا معنى له فله معنى ه
اراده قطعا فكيف بر بموافقه ما لم يفهم الا بعد قول المقتي له وانما
هذا يرجع الى القاعدة التي قد مرنا وهوانه لم ير ذا الا مطلقا لما
وجنته لا الجزئية المعينه وانما فقد بعد اطلاق اللفظ استحضار
النية التي كانت عند الاطلاق فاذا قيل له هل نويت حين الما
لم يستحضر ذلك والله اعلم نعم لا استترسل في هذه القاعدة ما نثرنا له
تفعله بعض من يري بنا وانما الذي ينبغي ان ينظر الى القرب في دلاله
الحال على وجود النية والمعد من ذلك والله اعلم **الثاسعه**
والسبعون الذي ذكرناه في اليمين على الحكم قدي بما ذكرناه
ها هنا والسبب في قويه انه يمكن المدعي ان يدعي انقال اللفظ الى
الخصوص بوضع عرفي فنقول ان اهل العرف نقلوا لفظ الحكم عند الاطلاق
الى الحكم الفلاني فيصير حكما للفظ على الحقيقة العرفيه لحمله على الحقيقة
الوضعيه ومسئله سباطا يمين لا يدعي فيها ذلك ولا يقال ان قول الخائف
والله لا اكلت نقل عرفي الى خصوص ما خوطب بالكله وقد قدمنا ما في
هذه الدعوى والمستلтан يشتركان في امر عام وهو حمل اللفظ ما يقتضيه
حملة عليه عرفا انما بطريق النقل العرفي لا يتم او بطريق الدلالة العرفيه

على التخصيص والدلالة العرفية اعم من الدلالة العرفية في نقل موضوع
اللفظ واذا اردت مسئلة في العبارة الباطلة لترد الى الحديث اعني قوله
يرحمك الله فله طريقتان اخدهما ان يقال لولم يعتبر ما دل عليه الباطل
عند احتمال اللفظ لغيره وعدم تذكيرنية التخصيص لنا الكافي بقوله
يرحمك الله فان ظاهره يقتضي الاكتفاء في مثل هذه الصورة اعني صورته
ما اذا قيل يرحمك الله ولم يحضر نية الدعاء لكن الكافي به عملا بظاهر
الحديث وهو قوله ولينقل يرحمك الله فان ظاهره يقتضي الاكتفاء مطلقا
فصدا لدعا اولى يقصد بيان الملازمة انه لو لم يعتبر لكان ذلك للاحتمال
المعارض للفظ مع عدم حضور نية التخصيص وهذا المعنى موجود في
قوله يرحمك الله فانه محتمل ولا نية تخصيص وقد حمل على الدعاء الذي
يقتضي اللفظ اعتبارا وفيه البحث في النقل العرفي وغيره الطريق في
الثاني لو لم يعتبر الباطل لكان المانع عدم حضور نية التخصيص وجوب
حمل اللفظ على الوضع حينئذ لكن ذلك غير مانع لانه لو كان مانعا لما
حمل قوله يرحمك الله على الدعاء لاحتماله الغير وعدم حضور نية التخصيص
الثامن هذا التمثيل للفاطس من حكمته حصول المودة
والمؤالفة بين المسلمين وهي قاعدة لا تحصى ما دل عليها من الشرع لا تحاشدا
ولا تنافضا لا تختلفوا فتختلف قلوبكم لاجل اسلام ان يجر اخاء عودا
المرين والحيين والذاعي وهذا الموضع على الخصوص وهو تاديب راجع
الى تسميت الفاطس اصل في استجلاب المودات حسن المواظبات
الحادية والثمانون فيه مع ذلك ان التاديب للفاطس التمثيل
لكبر النفس عن طغيان الكبر وحملها على التواضع وتقريره عندها وذلك
لما في الدعاء بالرحمة من الاستغارة لذنبنا الذي يحتاج فيه الى الرفع
بالرحمة ولهذا يرى بعض المتأخرين تعرض عن الدعاء بالرحمة الى الدعاء

بالعشر فيقول عشت او غير ذلك وذا الملوك او من شأ الله تعالى فيهم
فترفعوا لثمت بالكلية وحمله محاصروهم من الاذات مع الملوك والاذات
اذان الله ورستوله والكبر ياردا الحق من نارعه قصمه وقد اشار به
الانام الحليمي في دعاء التمثيل الى معنى حسن يتعلق بامر الذنوب
ومناسبه دعاء التمثيل لنا وهوان انواع البلاء والافات كلها مواخذات
يوأخذ الله تعالى بها عبادا وما تكون المواخذ بالذنوب فاذا حصلت
معفورة وادركت العبد رحمة من الله تعالى لم تنفع المواخذ فاذا قيل
للفاطس يرحمك الله او يغفر الله لك اي جعل الله ذلك لتدوم السلامه
والصحة لك **الثانية والثمانون** قد يكون فيه ايضا تنبيه للفاطس
وتغريض الطلبة الرحمة من الله تعالى بالتوبه من الذنوب فيسبحي ان يستحضر
ذلك ويجعل التمثيل سببا للتذكير وتامل ما دل عليه الحديث من رد
الفاطس على التمثيل بقوله يغفر الله لنا ولكم تحية نوكل هذا المعنى
ذا لا على محاش وضع الشريعة ولطائف مناصدها **الثالثة والثمانون**
ليس في الحديث تعرض الا لثمت الفاطس من هذا الحديث ولكن في
غيره ما ارشدا الى حمد الله تعالى كما استبان في توقيف التمثيل على
الحمد وذكر الانام الحليمي في حكمة ذلك ان معنى حمد الله تعالى عند
الخطا شرف دفع اللادي من الدواعي الذي فيه قوة النكر والنكر ومنه
منشأ الاعصاب التي هي معدن الحسن والحركة وسبلا تكون سلامة
الاعضاء يعني والتوصل بكل شيء منها الى ما خلق له فاذا تيسر ذلك فاما
هو نعمه من الله جليلة وفائدة عظيمة فلا اقل من ان يعرف قدرها بالحمد لله
عز وجل وفيه مع ذلك اعتراف له بالخلق والتدبير واصافة ما يصدق منه
النية لا الى الطماع كما يقول المحدثون فكان لما حق المحافظة عليه بهذا
المعنى **الرابعة والثمانون** يستحب للفاطس اجابة التمثيل

بعدمنا خطبة به كما ذكرناه في الحديث السابق لكنه ليس من مقتضيات
هذا الحديث الذي نحن في شرحه الا انه ذكر في تعيين ما حجب به
به العاطن اختلاف وزججيات ذكرها وهي لا تختص بحوث العاطن
للمثمت بل هي مطردة في سمت العاطن بمنزلة النظر بسبب ذلك الى
البحث عما لنا النسبة الى التثمت وهل ينتقل الى التثمت ويحرق
فيه ام لا فنذكرها ونذكر ما جرت اليه النظر بينهما فنقول نقل القاضي
ابو الوليد بن رشد لما لم يكن قاضي الجماعة عن مالك رحمه الله تعالى انه
ان شاقا قال العاطن في الرد على من يثمت بغير الله لنا ولكم وان
شاقا قال سديكم الله ويصلح بالكم وهو قول الشافعي اي ذلك قال
حتى قال وقال اصحاب اي حنيفة يقول بغير الله لنا ولكم ولا
يقول سديكم الله ويصلح بالكم ورووا عن ابراهيم الحنفي انه قال سديكم
الله ويصلح بالكم قالته الخوارج لانهم لا يستغفرون للناس قال
والصحيح ما ذهب اليه مالك من انه يرد عليه بما شاق ذلك اذ قد جعلن
التي على الله عليه وسلم الامران جميعا قال وقد اختار الطحاوي وعبد
الوهاب وغيره سديكم الله ويصلح بالكم على قوله بغير الله لنا ولكم
لان الغفوة لا تكون الا عن ذنب ولهذا قد تفرق عن الذنوب قال
والذي يقول بان قوله بغير الله لنا ولكم اولي اذ لا نسلم احد من موافقة
الذنوب وصاحب الذنب محتاج الى العترة لانه اهدي فيما يستقبل
ولم يغير له ما تقدم من دونه بعتب الساعه عليه فيها وان جميعا جميعا
فقال بغير الله لنا ولكم وسديكم ويصلح بالكم كان الحسن واولي الاجبي
الذي اعطى وحمد الله فلا يقال له يرجع الله واما يقال سديكم الله
ويصلح بالكم لان اليهودي والنصراني لا تغفر له السيئات حتى يؤمن
قلت هذا الترجيح الذي ذكره لقوله سديكم الله ويصلح بالكم

على قوله بغير الله لنا ولكم لا تختص برذا العاطن على المثل بل هو
مطرد في المثل ايضا ولا ينادي به السنة في المثل للمسلم واما
ينادي به الكافر فقد استدل بالغا هذا الترجيح في المثل على الغاية
في الراد على المثل فان المعنى عام فيهما فالغاية في احدهما الغاية في
الاخر وقد يقول المرجح انما رجح حيث دل الدليل على جواز الامرين لا
حيث لم يدل على جوازهما بل خصص بلفظ آخر غيرهما وهو الرحمة ولا
يحتج بما يرد عليه ومما قاله القاضي ابو الوليد في اختيار الجمع بين التفسيرين
حتى ولا يرد في التثمت للمختصين باللفظ الوارد في الرحمة **الخامسة**
والثامن الامر بما جازا الصفة وادخلها في الوجود يقتضي الامر
بالموصوف لا يستلزم له دخول الصفة في الوجود بدون الموصوف وما لا
يتم الواجب الاله فهو واجب وقد يلون الامر بالصفة على تقدير وجوده
الموصوف وقد يحتمل الحال الامرين كما سبق في قوله عليه السلام
افشوا السلام وهل المراد حال افشاء السلام في الوجود فيكون امرنا بصل
السلام او المراد افشاء على تقدير وجوده اي اذا سلمتم فليكن فاشيا في
ذلك **السادسة والثامن** اذا انقضى هذا الامر امرنا بالقسمة
اذا كان المرادية ان طلب لا اثم فيه من باب الامر بالصفة على تقدير وجود
الموصوف اي اذا خلقتهم فليكن اليمين برب اي ذات بروليت امرنا بخا
الصفة الذي يستلزم الا بوجود الموصوف لان اليمين لا تكون فلو
مما على لا طلاق بل قد نص بعض مصنفى لشافعية على ان الايمان
مكروه الا اذا كانت في طاعة وذكر قوله صلى الله عليه وسلم والله
لا عزون قريشا مستند لانه على ان اليمين لانه على الطاعة قال
وستثنى ايضا اليمين لواقعة في الدعوى اذا كانت صادقة فاما لا
نكره وهذا الذي ذكره في كراهية الايمان على الاطلاق ورد فيه

حَدَّثَنَا اللَّهُ دُرْفِيهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَجَبَ أَنْ يَحْلِفَ فَإِنْ صَحَّ وَأَوْكَانَ بِمَا مَأْ
 سَيْنَدُكَ بِهِ الْفَقْهَاءُ لَمْ يَزِمُوا الْقَوْلَ بِخِلَافِهِ إِمَّا فِي نَفْسٍ أَوْ لَامِرًا أَوْ لَزَامًا لَمْ
السَّامِعُ وَالْمُتَأَمِّلُ إِذَا كَانَتِ الْيَمِينُ عَلَى فِعْلٍ وَاجِبٍ أَوْ تَرْكٍ مُحَرَّمٍ
 فَهِيَ يَمِينٌ بَرٌّ غَيْرُ مُحَرَّمَةٍ وَنَصْرٌ بَعْضُهَا مَصْنُوعٌ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ عَلَى إِيْمَانِهَا
 طَاعَةٌ وَفِيهِ نَحْتُ لِأَنَّ الطَّاعَةَ امْتِنَالُ الْأَمْرِ فَلْيَزِمُ مَنْ كَوْنُهَا طَاعَةً
 أَنْ يَلُونَ الْأَمْرَ مَتَّوْحِبًا مَقْبَلٌ وَقَوْعُهَا وَقَلْ دَرَجَاتٍ الْأَمْرُ لِلنَّدْبِ
 فَلْيَزِمُ أَنْ يَكُونَ الْأَلْسَانُ مَسْدُوبًا إِلَى الْيَمِينِ عَلَى فِعْلِ الطَّاعَاتِ وَتَرْكِ
 الْحَرَمَاتِ وَهَذَا بَعِيدٌ إِذَا اخْتُلِفَ عَلَى الْأُطْلَاقِ إِمَّا إِذَا اخْتَلَفَتْ الدَّاعِيَةُ
 إِلَى فِعْلِ مَمْنُوعٍ أَوْ تَرْكِ وَاجِبٍ وَلَمْ تَعْبُرْ الْيَمِينُ طَرِيقًا لِأَنَّهَا حَاجِبَةٌ
 التَّرْكِ أَوِ الْفِعْلِ بَلْ كَانَتْ مَقْصُودَةً لِفِعْلِ مَا حَاجِبٍ وَتَرْكِ مَا حَرَّمَ فَحَسْبُكَ
 يَحْجِزُ الْقَوْلُ بِاللَّدْبِ فِيهَا وَإِنَّمَا قُلْتُ وَلَمْ يَتَّعِنْ لَهَا وَلَوْ تَعَيَّنَتْ طَرِيقًا
 تَعَيَّنَ الْوَجوبُ **الْمُتَأَمِّلُ وَالْمُتَأَمِّلُ** إِذَا حَلَفَ عَلَى فِعْلِ مَحْظُورٍ
 أَوْ تَرْكِ وَاجِبٍ فَالْيَمِينُ مَعْصِيَةٌ وَهَذَا ظَاهِرٌ لِأَنَّ الْخِتَارَ عِنْدَ جَمْعٍ مِنَ
 الْعُلَمَاءِ أَنْ الْعَزْمَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ ذَنْبٌ وَإِثْمٌ فَكَيْفَ يَكُونُ الْحَالُ فِي تَأْكِيدِهِ
 بِالْحَلْفِ وَمَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ الطَّاعَةَ تَقْتَضِي تَقَدُّمَ الْأَمْرِ يَنْبَغِي أَنْ يَنْظُرَ
 فِيهِ وَفَلْ اقْتَصَاوْهَا لِلْأَمْرِ الْخَاصِّ وَمَا هُوَ أَعْمُ مِنْ ذَلِكَ **الْمُتَأَمِّلُ**
وَالْمُتَأَمِّلُ إِذَا حَلَفَ عَلَى فِعْلِ مَسْتَحَبٍّ كَصَلَاةٍ أَوْ تَطَوُّعٍ وَصَدَقَهُ
 التَّطَوُّعُ مَثَلًا مَقْبُولٌ لِكُرَاهِهِ خَاصُّهُ بِمَا يَقْلُنَاهُ فِيهَا تَقَدُّمُ وَلَكِنْ النَّظَرُ
 فِي كَوْنِهَا مَسْتَحَبَّةً أَوْ طَاعَةً وَفِيهِ مَا قَدَّمَ مِنْ الْحُجَّتِ وَأَنْ يَقْتَضِيَ
 كَوْنَهُ طَاعَةً أَنْ يَتَقَدَّمَ الْأَمْرُ بِهَا وَمَقْتَضَى ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ
 مَسْدُوبًا إِلَى أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلِ الْمَسْتَحَبَّاتِ مَعْنَاهَا وَفِي هَذَا بَعْدُ لَا
 أَنْ يَحْضُرَ مَا يَقْتَضِي تَرْكُهَا وَتَكُونُ الْيَمِينُ مَقْرَبَةً لِفِعْلِهَا مُحْبِلَةً تَحْبَهُ
 الْقَوْلُ بِالْمَسْتَحَبَّاتِ الْيَمِينِ لَهَا فِيهَا مِنَ الْحَلْفِ عَلَى فِعْلِ الطَّاعَةِ

التصوير

التشعوب خلف على فعل مكرور فاليمين مكرورة لأنها
 وسيلة إلى فعل المكرور والتوسل إلى المكرور مكرورة وهذا ظاهر
الحادية والتشعوب هذه المسئلة التي ذكرناها في حكم
 الأيمان على تقدير أن يحمل إرادنا لقيم على أن يكون ذا بر فإن تعيين ذلك
 فالظاهر أن المراد طلب أن يكون اليمين حاصلا فيها البرأي بوجود أو قدر
 يراد به أنه لا إثم فيها وهو أعم من الأول فإن عدم الإثم أعم من وجود البر
 وإذا حملنا الأمر على الوجوب فيصير التقدير أنه يجب أن يكون في اليمين
 على الماضي فإنه يجب أن تكون صادقة والصدق واجب فهي متصفة بطائفة
 واجبة وأما اليمين على المستقبل فلا تأتي فيها ذلك فإن اليمين على
 المستقبل إما على فعل واجب أو تركه أو ترك محرم أو فعل واجب
 مستحب أو مكرور أو ترك مستحب أو مكرور وكل ذلك لا يكون اليمين فيه
 متصفة واجبة لأن أعظم الدرجات أن يكون على ترك محرم أو فعل واجب
 ولا يجب اليمين على شيء منها عند الإطلاق والمكرورة لا تتعلق بالوجوب
 وكذلك المستحب لا تتعلق بالوجوب بفعله ولا باليمين على فعله وأما وجوب
 الوفاء عند الحلف على فعل الواجب أو ترك المحرم فليس مما نحن منه لأننا تكلم
 على أنه يجب أن تكون اليمين ذات برأي مشتملة على وجوب أو موافاة علمه
 أما إذا حملنا كونها ذات برأي على أنها ليست بمعصية ولا تخصيص لأنه لا
 واحد ولا شيء من الأيمان إلا ويجب أن لا يكون معصية وهذا الحمل يكون
 محارفاً عما قيل من كونها برأي لأنه لا معصية فيها إذا كان حمله على أن
 يكون طاعة هو الحقيقة وهذا الأقرب **السانية والتشعوب**
 الحمل على أن المراد بكونها برأي عدم الإثم فيها محارفاً لما يلزم منه
 التخصيص كما ذكرناه وحمله على أن يكون طاعة يلزم منه التخصيص
 على تقدير الحمل على الوجوب كما ذكرناه من أنه يختص باليمين على

ووجب ابرار قومه لان حبه اليهم بل باصل الشرع وان كانت علي
 فعل مستحب فالابرار مستحب وكذلك علي ترك ما كره وان كانت علي
 ترك مستحب او فعل مكروه فالابرار مكروه هذا ما يقتضيه الاصول المتقدمه
 وان كانت علي فعل مباح او تركه فالاقرب ان يكون الابرار مستحبين
 لدخوله تحت اللفظ **الحادي عشر** بعد المائة حيث نقول
 ان ابرارهم لمقام مستحب فمن مصلحته سلامه المقسم عن عرأمة كفاره
 اليهم اذا كان قد اتى اليهم وقد بغير رضه مصلحه انتفاع المستاكين بالكفاره
 علي تقدير عدم الابرار المقسم الحالف وقد يقتضيه ظاهر لفظ الحديث
 كما ذكرناه فلان تشال لم قدمت مصلحه سلامه الحالف علي مصلحه
 انتفاع المستاكين فيمكن ان يقال فيه ان المصلحتين تتساوون بحيث لا
 يظهر الترجيح بينهما لكان في جانب المقسم مصلحه اخرى وهو الاحتسان
 اليه بفعل ما تعلق غرضه به واذا لم يكن عليه وفي تحبته ارجاس له
 ومعانده في فعل مقصوده وذلك امر زايد علي القوامه عرأمة الكفاره
 ووجه ثلث وهو ان ابرارهم مع سلامته من عرأمة الكفاره
 امر زايد وهو تعظيم اسم الله تعالى بالوفاء كما اكد وجوده فاذا تقابلت
 مصلحه المقسم ومصلحه المستاكين ترجح هذا الجانب بهذا الوجه وهو تعظيم
 اسم الله تعالى ووجه ثالث وهو ان المستاكين غير متعيسين فعلي تقدير
 ابرار المقسم لا يلحق الضرر بعد معين منهم بل قد لا يعلم احد منهم فيعلق
 اطمانه بالكفاره واما تخفيف الجانب فصرر لاحق به بعينه والضرر
 الذي لا يتعيس من لحقه اخف من الضرر الذي يلحق المتعيسين
الثاني عشر بعد المائة ابرار المقسم اعم من مقام تليزم الكفاره
 بخشده ومقسم لا تليزم الكفاره بخشده كما لحي مثلا فاذا حلف الصبي
 علي غيره ليعطن كذا فهل يستحب ان يوفي في مقتضى ميمنه لاشك ان اسم

لوقه

المقسم يبنأوله وللمنه قسم لا يتخلف بها الكفاره محذول ليس يلزم من
 كونه قسما لا يتعلق به الكفاره ان لا يكون قسما واعتبار لزوم الكفاره
 يقتضي ان العلة في ابرار المقسم صيغته من عرأمة الكفاره فاذا استغنى
 العلة اشغى الامر بابرار المقسم لكن ليس في اللفظ ايماء الي هذا التعليل
 ولا تبيينه عليه واما هو مجرد مناسبه وهي مزاجه بغيرها ونحن نذكر
 ما قلنا من مناسبات في ذلك احدها سلامه المقسم من لزوم الكفاره
 والثانيه تعظيم اسم الله تعالى بموافقه مقتضى اليهم به والثالثه
 الاحتسان الي المقسم بموافقه غرضه ومتابعته علي مقصوده وعدم
 ارجاس نفسه بالمخالفه فاما الاول فيقتضيه في حق من لا يلزمه الكفاره
 بالاحتسان واما الثانيه فوجوده في حق من يلزمه الكفاره ومن لا يلزمه
 واما الثالثه فكلها اذا كان الاحتسان امر مطلوب شرعا بالنسبه الي
 سائر المسلمين والتمسك بالمحسنين واللفظ بعومه تياؤك الصبي فلا
 مانع من استحباب الموافقه **الثالث عشر** بعد المائة الي تمام
 خمس عشر واما هذا الذي قد ساء اذا تحققت اليمن من المخاطب وقد
 يصدر منه ما لا يكون مقتضاها اليمن او محتمل ان يكون كذلك فان قال
 اقسم عليك بالله او اقسمت عليك او امالك لتفعلن قال اصحاب المشافعي
 او من قال ذلك منهم انه قصد به المناسبه ليقر بها للغرض لم يكن ميثاقا
 وان لم تكن ميثاقا فلا يبعد ان يدرج تحت ابرار المقسم القائل اقسمت عليك
 او اقسم عليك حتى يبرأ من يوافقه المخاطب في مقتضى كلامه قال وان قصد
 القائل عقدا ليمين عليه لم يكن ذلك ميثاقا لا في حقه ولا في حق القائل
 انا في حقه فلانه لم يوجب منه لفظا ولا قصدا واما في حق القائل فلان
 اللفظ ليس صريحا في المقسم وهو قصد اليمن علي غيره لا علي نفسه
 قال وان قصد عقد اليمن علي نفسه كان ميثاقا قال انما لك ثم

سواء كان في حق من يلزمه الكفاره
 ومن لا يلزمه الاحتسان

حلف انه يفعل والامتنان قد حلف على فعل نفسه وقد حلف على
 فعل غيره قال الرازي وفي كتاب القاضى ابن كح وجهه عن ابن ابي
 هريرة انه لا يكون يمينا فان قصده وهو بعيد قال قال في التمهيد
 ويستحب المحاطب ابراره في قتمته لما روي عن ابرار غائب حتى انه عنه
 ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بسمع قلت وذكر في الحديث ابرار
 المقسم من غير تردد قال ونصرا لمظلوم من الظالم قلت اندراج
 تحت الحديث بعد صحه كونه مقسما لا اشكال فيه قال الرازي فان
 اطلق ولم يقصد شيئا فهو محمول على المناسفة **السادسة عشر**
عبد المايع الرواية التي اوردناها في الاصل فيها تردد كما
 قدمناه بين ابرار المقسم وابرار المقسم فان كان الواقع ابرار المقسم فهو
 متناول لليمين التي يقسم بها الخالف لليمين التي حلف عليه بها
 ولا خلاف داخل تحت اللفظ ولا مانع من الحمل عليهما وان كان الواقع ابرار
 المقسم فهو متناول لليمين التي يقسم بها الغير على الانسان ولا يتناول
 بين الخالف نفسه الا على بعد بعيد ووجه تناوله ان التقدير ابرار يمين
 المقسم والخالف مقسم **السابعة عشر** بعد المايع نذر الحاج
 والغضب وهو ما يقصد به الحث على فعل او منع فيه عند الشافعية
 اقوال وجوب الوفاء بما التزم وكفاره يمين والتحريم بينهما ومذهب مالك
 هو الاول وهذا القدر قد يطلق عليه بين الحاج والغضب وبين القتل
 فقد يجري هذا الاطلاق على ظاهره وسيندر على وجوب الوفاء بالحديث
 المذكور وهذا لا يصح لان اطلاق اليمين عليه محار من حجاب التشبيه
 لان هذا النذر يشبه اليمين من حيث ان مقصوده الحث او المنع
 وقوله عليه السلام كفارة النذر كفارة اليمين او كفارة نذر كفارة
 يمين لا يلزم منه من ان يكون يمينا وانما فيه تنزيه منزلة اليمين في

الكفارة

القارة وانما ذكرنا هذا دافعا لما عساه يقع من الغلط فقد استغنى بعض
 المشهورين في مثل هذا من عمل ما اعتقد فمين جعل على نفسه المني الى
 مكة او فمين حث فيها انه لا يلزمه شي للدليل الذي لا يخلو عن اليمين
 بغير الله تعالى وكأنه اوقعه في ذلك اطلاق اللفظ قولهم اذا حلف المني
 الى مكة وهذا محار منكم فاما جعله على نفسه المني الى مكة فنذر
 وان علقه بشي فهو تعليق لا يمين واما اليمين التي لا تلم ان يقول
 والشي الى لا فعلت او لا فعلن فهذا لا يلزمه شي للدليل المذكور
الثامنة عشر بعد المايع اذا اردنا ان نجعل ابرار
 القتم متناولا لجعله دائرا وللوفاء بمقتضاه معا فهو من ذلك اللفظ على
 معنيين مختلفين وان امكن ان يجعل لقدر مشترك يطلق عليها خرج
 عن ذلك **التاسعة عشر** بعد المايع نصرا لمظلوم من
 باب انكار المنكر وهو من فروض الكفايات كما مر في التقاسيم التي
 اوردناها وقد تكررت الاحاديث وكثرت اعني في وجوب الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر ولا خلاف في الوجوب وهو من فروض الكفايات
 لان المقصود زوال المفسدة وذلك يتبادر بفعل البعض **العشرون**
 بعد المايع اذا ثبت انه فرض كفاية فهل دخله تخصيصا بالنسبة
 الى مخاطبين هذا يقتضي على ان فرض الكفاية على بعض منهم او على
 الجميع ويستغنى بفعل البعض فعلى القول الاول يلزم التخصيص للالة
 اللفظ على التعميم وعلى القول الثاني لا يلزم **الحادية والعشرون**
 بعد المايع لا يشترط في منكر المنكر ان يكون عدلا حتى يجب على
 متعاطي الطائر ان يوجه الانكار الى الجالس لان النهي عن المنكر
 واجب وترك ارتكابه المحرم واجب والاخلال باحد الواجبين لا يمنع
 من وجوب الفعل الاخر ونقل عن بعضهم انه ليس للغاصي ان يامر بالمعروف

مكة
لغير

وينبغي من المنكر استدلالا بقوله تعالى اتلمذون بالبر وتشتون أنفسكم
ذكره في معرض الذم وقال تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند
الله أن تقولوا ما لا تفعلون ونما شنع علي القائلين بما دلرناه بأنه يلزم
عليه أن الزاني والمرأه يكره عليهما كشف وجهها وجوابه أن الجمع بين
الامر بالبر ونسيان النفس ورد لبيان زيادة القبح وقبح ما ارتكبه
لأنه يشترط في الانكار عدم نسيان النفس وإنما التشنيع بالصو
المذكور فلتزمنه للدليل المذكور إذا ثبت هذا فصل يؤخذ هذا الحكم
من الحديث فيه نظر تقدم عليه مسئله نذكرها الآن **الثانيه**
والعشرون بعد المائة في قاعدة الخطاب مع الموجودين في من
البي صلى الله عليه وسلم لا يتناول من بعدهم الا بدليل منفصل هكذا
غير بعض الأصوليين عن هذه المسئله ودلر بعضهم اخص من هذه العبارة
وفرض المسئله في نحوها بما للناس ويا أيها الذين آمنوا والمستوب الذي
الحاله التعميم وقال بعض المتأخرين مسميات لا لفاظ لها خا لتان
تارة تكون محكوما بها بخور يد قايما ومخاطبة خطاب المواجهه نحو ما زيد ويا
عمرو وتارة تكون متعلق الحكم نحو اصحابا لعلما فاما لسميات في الحاله
الاولي يجب أن تكون موجوده خاله الحكم والخطاب فإن القضاة
الحقيقيه في الخارج فرع وجودها وكذلك التكلم معها ونذاؤها وفي الحاله
الثانيه لا يجب أن تكون موجوده في الخارج بل للفظ حقيقه فيما وجد
ويستوجب منها كقول الوالد لولد اصحب العلماء لا فرق فيه بين من
كان عالما قبل الخطاب ومن سب صغيرا لما بعد ذلك وكذلك لفظ عوا
الشارق ووجدوا الزناه واقتلوا الشركين **الثالثه والعشرون**
بعد المائة هل يترتب على هذه القواعد حكم في قولنا ليراضى الله عنه
امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا بسبع ومنها ناعن سبع مثل

يقتضي أن يكون ذلك الامر خطابا لمواجهه حتى يثبت على هذه المسئله
الساقيه ويدخل تحتها قد سبق الى الفهم ذلك ولكنه غير متعين له
لأنه يصح أن يقال امرنا بطريق خطابا لمواجهه وأن يكون الضاد من
البي صلى الله عليه وسلم امرنا بطريق خطابا لمواجهه
الرابعه والعشرون بعد المائة في قوله قل قليل سبب
الفهم الذي قدمناه أن يبين على أن خطابا لمواجهه يخص المخاطبين لا
بدليل من خارج والدليل ما هنا مع الموجودين من الصحابه ولا يتناول غيرهم
على ما عرف عند الأصوليين من عندنا جميعهم ولا يكون اللفظ متناولا
لمن ليس بعدل بطريق العموم وانبتنا على العموم امكن ذلك لأن الخطاب
على هذا التقدير يتناول العدل وغيره ويحتاج على المذهب الاول في تناوله
غير العدل الى دليل منفصل يقتضي دخول غير المخاطبين من لا يتصف
بوصفهم وهو العدل له وهذا الدليل يقتضي أن وصف العدل في هذا
الخطاب غير معتبر وحيد يذيع لوجوب الاستتواء في الاحكام بين المخاطبين
وغيرهم اتفاقا فمذا ان قاله قليل بعد وجود دليل يدل على أن الامر
بطريق الخطاب فهو متوجه او قريب وفيه بحث **الخامسه**
والعشرون بعد المائة في اشتراط بعضهم في الانكار بالوعظ عدم الفسق
بالنسبه الى من يعرف فسقه لانه لا يتعطف فاما النسبه العامه فلا
يشترط فيها ذلك **السادسه والعشرون** بعد المائة عموم الخطاب
بالنسبه الى المكلفين يدل على عدم الاقتدار الى أن الانام في ذلك ولا
خرج عن العموم من لم ياذن له الانام ونقل عن الرافضين وبعض المخالفين
في هذا انه لا يجوز الا باذن الانام العدل اي لا يجوز للمعروف والبي
عن المنكر الا باذنه او بانيه **السابعه والعشرون** بعد المائة في
لم يشترطوا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الحره واعتبوا ذلك العبد

وان توهم فيه معنى لولايه فقد اعني وجعلت هذه لولايه شتتفا دنا لايمان
الثامنه والعشرون بعد المايه وكذلك المذكوره لم يشترطوا في
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قيام المانع وكلا السكتين لا بد ان يعتبر
 في اخادص صورهما ما يمكن ان يمنع فيها **التاسعه والعشرون**
 بعد المايه ولا البلوغ في الجواز حتى قيل ان الصبي المراهق للبلوغ والمميز وان
 لم يكن مأمورا فله انكار المنكر وله ان يريق الخمر ويكسر الملاهي واذا فعل
 ذلك نال به ثوابا ولم يكن لاحد منعه من حيث انه ليس بمكلف فان هذه
 قرينه وهو من اهلنا والا ثابته بما وسبنا لقرينات وليس حكمه حكم
 الولايات **الثلاثون** بعد المايه بحقق الفرق بين نصره المظلوم
 وبين ايصال الحق اليه مستحقه فقد حصل ايصال الحق اليه مستحقه وليس
 كما وصل الحق اليه مستحقه حصل نصره المظلوم لان وجوب ايصال الحق
 اليه مستحقه اعم من وجوبه بسبب الظلم وهذا موجود في جانب الدفع
 والدفع معا اما في جانب الدفع فكل حق وجب لانتان علي احز لا يتسبب
 الظلم كالقرض مثلا فايصال المستحق الي حقه واجب ولا ظلم في القرض
 الا ان يكون مطلق محرم فيدخل تحت الحديث واما في جانب الدفع فكلما اذا
 راي بهمه تصول علي ما لم يستلم او نفسه فجب دفعها ومنع الصرزان
 بمثل اليه وهو غير مظلوم اذ لا يتصف بفعل البهيمه بالظلم ولهذا يظهر
 للفرق بين ما يندرج تحت الحديث من نصال الحقوق اليه مستحقها
 وما لا يندرج وعماد نصر المظلوم تحقيق الظلمين لفاعك **الحادية**
والثلاثون بعد المايه في ذلك الحديث علي وجوب نصر المظلوم وقال
 عليه السلام المستلم احوا المسلم لا يظلمه ولا يظلمه فكلما اوجب نصره
 المظلوم منع من استلام الاخر فمعنى ان ينظر في كل واحد منهما في التسليم الي
 الاخر هل هو اشد امساؤه او بالعموم والخصوص وبذلك يستفيد ما يمكن ان

وقد لا يجوز العمل على ذلك
 في الامور التي لا تتعلق بالدين

يؤخذ من كل واحد ومن اخذها دون الاخر فنقول نصر المظلوم اخص
 من عدم استلام الاخر لانه متى نصره مظلوما لم يتسلمه وليس اذا لم يتسلمه
 يجب ان يكون نصره مظلوما لان نصره مظلوما يلتزم في تارة بان تنصرت له
 منع كونه مظلوما وتارة بان تنصرت له مظلوما لانه اذا اتفق كونه مظلوما
 انتفت نصرته مظلوما وقطعا فيزيد بجمع عدم استلامه مع عدم نصرته
 مظلوما فلم يتسلمه ومثالا لاجتماع كونه لم يتسلمه مع عدم نصرته مظلوما
 اذا زاه في خمسة تملكه جوعا وعطشا او اشرف على مهلكه من غرق او
 حرق او خوه فاذا تركه حتى هلك فقد استلمه الي الهلاك واذا افقه صدق
 عليه انه لم يتسلمه وصدق عليه ايضا انه لم ينصره مظلوما لان شرط نصرته
 له مظلوما ان يكون مظلوما وهذا ليس بمظلوم **الثانية والثلاثون**
 بعد المايه يتسبب الي العنم تغاير بين الظالم والمظلوم ولكن مانع الحق
 الواجب عليه لغيره ظالم لنفسه وايضا هو الحق نصره المظلوم علي نفسه
 ونصره المظلوم اعم من نصره غيره ومن نصره نفسه وليس يمنع الاصل
 بهذا النص علي هذا الحكم لاجل قيام الدليل علي وجوب ايصال الحق
 الي مستحقه لان الدليل قد تعاضد علي شي واحد لان لا يظلم ان
 المزاد هو الاول **الثالثة والثلاثون** بعد المايه دون هذا
 في المرتبة اخذ الانسان حقه الذي ظلم فيه بنفسه لانه حينئذ يتجدد
 الناصروا منصور بخلاف المسئلة قبلها لان الناصر غير المنصور وهذا
 كما استشفنا السيد حقه الذي ظلمه من عبده بخروجه عن طاعته
 وكره الزوج زوجته الناصره عن طاعته بنفسه وغير واما الزام الحكم
 الظالم بالطاعة وايضا الحق فلا شك انه نصره المظلوم **الرابعة**
والثلاثون بعد المايه دون هذا في المرتبة امتناع الانسان
 من تسليم ما طلب منه ظلما اذا قدر علي ذلك فانه ليس بعمل فيقرب

من لفظ النص وهذا يظهر له فائدة كبيرة في بعض المسائل مثاله انبهره
 العدو اذا اخرجوه او اقلدوه علي ان يعودوا اليهم بعد ايه فعند الشافعي حريم العود
 ولا يجب للمال وقيل يلزمه العود او المال علي قول قديم لا يفي بعد من المذهب
 انما المال كيد في كتاب ابن حبيب قال سطر وفيه لما حشون في استير
 مسلم بعد العدو فاطلقوه علي ان ياتيهم بقرابه فله ان يبعث بالمال اليهم ولا
 يرجع هو فان لم يجد لفظا فعليه ان يرجع فانما ان عودا علي ان يبعث بالمال
 اليهم فلم يجد هذا الجند فيه ابدا وليس عليه ان يرجع وقاله اصنع ومن كتاب
 محسن قال عطا والا وراعي فبين امرته اليهم فاطلقوه بشرط ان يبعث
 اليهم بعد فان لم يجد فليرجع اليهم فلم يجد فليرجع اليهم ولكن علي المسلمين
 ان يقدوه وقال سيفان لا يرجع اليهم قال تحنون ومن اصحابنا من قال
 لا يرجع ويمنع في فدايه ومنهم من يقول يرجع وقاله اشبه قال تحنون
 انه لعجب وبعثتني لي القتل الاخر واما الخبايا فقل بعض مصنفهم
 وان اطلقوه بشرط ان يبعث اليهم ما لا وان عجز عنه عاذا اليهم لزمه الوفا
 الا ان تكون امراه فلا يرجع اليهم وقال الحارثي لا يرجع الرجل ايضا اليهم فقد
 وجد الخلاف بين رجوعه اليهم فلو اراد من منع الرجوع ان يقول رجوعه
 اليهم ودفع المال اليهم ظلمها متناعه من ذلك نصر المظلوم الذي هو
 نفسه فدخل تحت الحديث بعد ذلك وانما ينبغي ان يرخد حكم
 هذا المسئلة من دليل اخر فمن منع الرجوع ولم يوجبا لمال احذ بالقياس
 وذلك ان ما اشترطوه عليهم فلا يجب الوفا به في المال ولا يجوز من العود
 لو حارب المجوس من ارض العدو ومنع دخولها علي وجه الادلال للمسلم
 واما من لزم الرجوع ودفع المال فله ما اخذ ان اخذها الدلائل الدالة
 علي الوفا بالعهد ومنع الحيتانية والثاني المصلحة العامة في ان العود وارتال
 المال يوجب وقد فهم المظلوم لمسلم وعنده وذلك متبني

انقاذ لا شري يدخلهم الي بلادا لا سلام وسنعيهم بانفسهم في خلاص
 مجتهم وهذه مصلحة قوية في ان يارسل المال واما في العود بالنفس فلا
 يبعد ان ينظر فيه الي المذلة والاحق به بعد العود اليهم وتوازن بعد
 المصلحة التي ذكرناها والله اعلم والمقصود من هذه المسائل بيان ما ينبغي
 ان يدخل تحت نصر المظلوم ورتبه وما يمكن ان يستدل به من ذلك او
 يبعد **الخامسة والثلاثون** بعد المائة في مرتبة اخري بعد
 وذلك ان الانسان ظالم لنفسه بالمعصية ومن يفعل ذلك فقد ظلم
 نفسه وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون فردت نفسه عن العمل بدواعي
 المعصية الي اجابة داعي لشرع نصر لها وامرنا بنصر المظلوم فهذا يمكن
 ان يقال الا انه يبعد ان يكون هو المراد بل من لفظ الحديث **السادسة**
والثلاثون بعد المائة قد صح في الحديث انصرا خاك ظالما او مظلوما
 فلنصرته مظلوما فكيف انصرت ظالما قال تمنعه من الظلم فذلك نصر
 اياه والامر بنصر المظلوم لاشك في ان المراد به نصره بما ظلم فيه فلا يادي
 الفرض لانه وان كان اللفظ لا يقتضي هذا التخصيص بوصفه ولكنه
 معلوم ضروره فلو لم ينصر فيما ظلم فيه ونصره بوجه اخر يوجب
 لم يادي الفرض وهذا مما جعل عندنا لظاهره الجملد وبحق اتباع ما
 يفهم من مقصودا الكلام **السابعة والثلاثون** بعد المائة
 لا يحصل الاشتغال الا بما ينبغي نصرا والنصره علي مراتب فما ادي الي
 ارتفاع الضرر وان المفتره فلا شك في الاكتفائه كانه المنكر
 باليد والانتكار ايضا باللسان نصره يكتفي بها اذا عجز عن الاولى علي
 خافي الحديث الصحيح من روايه ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
 من راي منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فليستاه فان لم
 يستطع فليقلبه وذلك اصفى الايمان انما اذا حصل العجز عن الانتكار

باللسان أيضا او قام ما سبق وجوبه فقد دل الحديث المذكور ايضا
على وجوب الانكار بالقلب وعلى اطلاق التغيير عليه لانه قسم التغيير
الى تغيير باليد وتغيير باللسان وتغيير بالقلب فاسم التغيير منطلق
على الجميع فهل يكون نصرة كما يكون نصرة الاقرب انه لا ينطلق عليه اسم
النصرة فلا يكون هذا الحديث متنا ولا له ويوجد وجوبه من حديثي شعبة
المذكور وعلى هذا يحتاج الى النظر في السبب الذي لاحظه في تغييره ولم
يبي نصرة واعلم انه يمكن ان يراد الى معنى النصرة لكن بتأويل عامض فيه
بعد ما يتبادر للذهن اليه من النصرة فان قلت فاذا سلمت ان الانكار
باللسان نصرة فينبغي ان يحصل الاكتفاء وان قد روي عن الانكار باليد
قلت ان سلمت ان التوك لا رآله المفترضة بيده مع القدرة على ذلك اذا
انكر باللسان يسمى نصرا احداث الترتيب من حديثي شعبة الخذري
واخذت الاكتفاء لانكار باللسان في محله من هذا الحديث ومن حديث
ابي سعيد رضي الله عنه **الثامن والثلاثون** بعد ما عليه من النصرة
من الظلم تارة تكون قبل وقوعه وتارة تكون حال وقوعه وتارة تكون
بعد وقوعه اما النصرة قبل الوقوع فمثل ما اذا راي ظالما يظلم الناس
كما له ظلم او قد اغدله آله التفتيح على ذلك فنصرته بالرفع لهذه المفترضة
ان يقع نصرة قبل الوقوع واما النصرة مع الوقوع فمثل ان يراه قد باشر
عقوبته فيمنعه واما النصرة بعد الوقوع فمثاله ان يظلمه باخذ مال او
او قذف عرض ويكون اخذ المال قد انقضى فنصرته بالزامه ابقا حقه
واقامة الحد على قاذفه وكل هذه واجبات وقد ذكر بعضهم في شرط وجوب
الانكار المعروف والنهي عن المنكر ان يغلب على ظن الاثر والناهي ان
المعروف لا يفعل وان المنكر يقع قال عوان يراه لا يتسما للصلاة
وقد صاف وقتها او تمسح اليه لشرب الخمر وهذا الذي ذكره انما هو

في احدا لاقتحام التي قدمناها وهو ما ينبغي **الثالث والثلاثون**
بعد ما عليه المظلوم اسم مشتق من الظلم واسم الفاعل والمفعول المشتق اذا
صادق حال قيام المشتق منه حقيقة وقيل قيام المشتق منه بحال وبعد قيام
المشتق منه وانقصاه فيه خلاف هل هو محال او حقيقة وقد رجع كونه محالا
فان قلت فقد ذكرت ان النصرة من الظلم تارة تكون قبل وقوعه وقبل
وقوع الظلم لئلا يظلم مظلوم حقيقة على ما ذكرت فلا يكون دفع الظلم عنه نصرة
للمظلوم حقيقة لان نصرة المظلوم حقيقة متوقفة على كونه مظلوما حقيقة
بالصورة واذا كان نصرة اياه محالا فلا يصح هذا المجاز قلت هذا المجاز يقال
او ركد في هذه المسئلة فقبل هذه الازمنة الماضي والحال والمستقبل انما هي محسوبة
من اطلاق اللفظ المشتق فعلى هذا يكون قوله تعالى اقبلوا المشركين والشارقين
والشارقين والرائية والرائي ونظايرها محازات باعتبار من انصف بهذه الصفات
في زماننا لانهم في المستقبل باعتبار من الخطاب عند النزول على رسول الله
صلي الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير تنقطع الاستدلالات بخصوص
الكتاب والسنة فان الخصم في كل صورة يدل علميا نص ان يقول الاصل
عدم المجوز الى هذه الصورة فيفتقر كل دليل الى دليل يدل على زيادة المجاز
وهذا خلاف ما عليه لانه واجب عنه بان المشتق قيمان اخرها محكوم به
وهو المراد بقولنا ان يد مشرك او سارق او زاني والثاني متعلق بالحكم وهذا
ليس هو المراد هنا بل هو حقيقة مطلقة من انصف به في الماضي والحال
والمستقبل بخلق به الحكم والله سبحانه الله تعالى في تلك الايات
لم يحكم شرك احيد ولا زناه ولا سرقته وكذلك نظايرها وانما حكمه بالقطع
والرحم والقتل والموصوفون بتلك الصفات هم متعلق هذه الاحكام بغير
هذا المظلوم متعلق الحكم اي بمتعلق وجوب النصرة لا محكوم به اي لم
يحكم على احديا به مظلوم فيصدق حقيقة فيمن انصف به لكن ادراج هذا

الحكم قبل الانصاف بكونه مظلوما تحت الامر بنصرا المظلوم السابق
 وادعائنا وله بطريق المجاز فحينئذ لا بد من دليل يدل على الجبل على هذا
 الجاد وما يدل على ثبوت هذا الحكم اعني وجوب دفع الظلم عنه تنبيه
 وقوعه قوله عليه السلام المستلم اخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه فليكن ما
 كان فالحكم ثابت اما بطريق وجوب النصرة او بطريق وجوب عدم استلام
 الاخ المسلم **الاربعون** بعد الماية في التنبيه الى النصرة
 التي تتعلق بالماضي هو الحمل على الايقاع الشرعي على حسب ما يوجب
 الشرع من غريم او حيا وغيرهما فاذا استقطعة المستحق الذي مضى الظلم
 له فقد سقطت النصرة فينقطع دلاله هذا الحديث على ذلك ومن لم
 يستقطط حدا للظلم يوجب المقذوف بعد بلوغ الامام فوجب ان يكون
 عنده لدليل اخر **الحادية والاربعون** بعد الماية اذا ثبت للامير على
 ابيه حق من طرق الشورى فاناد حسمه به فقد اختلفوا في ذلك والقول
 بحسمه نصرا للمظلوم اذا كان الابن لما تبرك الوفا فيجب عملا بالحديث والذين
 ابو ذلك عارضوه بقاعدة وجوب البر والى ان تجعل هذا الدليل مع تلك الدلائل
 الدالة على وجوب البر من باب تعارض العمومين من وجه دون وجه لان
 وجوب نصرة المظلوم عام بالنسبة الى الولد وغيره وجوب بر الوالد عام بالنسبة
 الى ترك حسمه وغيره فيحتاج الى الترجيح فيرجح العمل بهذا الحديث فان تحقق
 الظلم متصور مضبوط وتحقيق ما يجب من البر ومقداره غير مضبوط كانصبا
 هذا وايضا فالابن ان لم يزم بوجه من وجوه الالتزام التي تحت على الوفا
 دفعا للضرورة او لا فان الزم كالملازمة والتزيم فهو حقيقة الحبس
 ومعناه وبما يغني الحبس طريقا ان لم يفد غيره وان لم يلزم بوجه من
 الوجوه ضاع الحق ونصر المظلوم بالكسبية وهذا بعيد من قواعد الشرع
 نعم ينبغي ان يتفاوت الحال في التزام الولد له بين ما يفعل معه وبين ما

نعمل مع الاحباب لمراعاة قاعدة البر وهذه المسئلة مفرغة على المذهب
 المشهور في انه ليس للاب ان يأخذ من مال ابنه الا مقدار ما يجب عليه من
 الاتفاق **الثانية والاربعون** بعد الماية في التنبيه الى النصرة
 اذا توقفت النصرة عليه نصرا للمظلوم فيدخل تحت ذلك ايضا العالم والمفتي
 الحكم الشرعي الذي يحصل به نصرا للمظلوم وهو من الواجبات عليه بشروط
 ويترتب عليه ان كل مظلوم نصير بقوله فان ثواب النصرة له وهذا فضل
 عظيم ومنفعة عالمية للعالم لا سيما الذين استوا القواعد من المدة المديدة
 والسنين العديدة ويقابلها الخطر العظيم فله على تقدير الخطا ولشرا ما
 رايم يستتمنون في هذا بقولهم الواجب في ذلك بذل الحمد والخطا بعد
 بذل الحمد معفو عنه وهذا صحيح ولكن الشأن في بذل الحمد فيها تستلزم
 العبرات وللتقصير استباب كثيرة وبعضها محقق ومن استبان سرعه
 المبادرة الى العتوي قبل التامل فيما لعله يحتاج الى التامل وكذلك السرعه
 في الجواب قبل التامل معنى الاستفتاء والنظر في الفاظه وما يحتمل وهذا
 الذي ذكرناه من الثواب انما يلون للمصيب والخطيئ التبادل للحمد معذور
 ما جاور على اجتهاده لا غير وكذلك من نظر واجتهد ولم يتبين له حكم
الثالثة والاربعون بعد الماية في استدلالا على ان القصاص
 من فروض الكفايات بالدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر ونصرا للمظلوم داخل تحت هذه القاعدة والدليل على
 وجوبه دليل على وجوب الفضا **الرابعة والاربعون** بعد الماية في
 وهو في الدلالة على وجوب الكفاية الكبرى في قري **الخامسة والاربعون**
 بعد الماية في كل حق وجب لانتان بسبب ظلم تعلق به فحمل الظالم على
 الخروج من ذلك الحق نصرا للمظلوم ويدخل تحته من تصرفات الحكام
 والولاة ما لا يحصى عدده من اراء المسائل ونحن نذكر بعضها ان شاء الله

تعالى وليس يخفى علينا ان نظرت الى تصرفات الفقهاء فيها ذكره من
 الاحكام ان بعض ما حكموا به استندوا فيه الى قاعده كثره معلومه
 عندهم فلو سئل بعضهم عن دليل خاص يرجع الى نص لم يستجروا والذين
 لا يرجعون الا الى النصوص قد لا يستحضرون اندراج المسئلة المعنى
 تحت نص معين فان استحضروا كل ما ينبغي كما ينبغي ليس من قدره غيره
 المعصوم من الشرف اذا ذكر بعض ما ذكرناه فيه فادب التنبيه على هذا
 الاندراج وفيه ايضا من الفائدة ان بعضه قد يقع فيه خلاف فينتبه له
 لينظر في سبب الخلاف وفيه ايضا انه قد يحتاج الى اثبات كونه ظاهرا
 فينتبه لذلك ليدل عليه وفيه انه قد يقوم في بعضه مانع او تنويه
 قيام مانع فينتبه عليه **السادسة والاربعون** بعد المائة الى تمام المائة
 الذين في الارض المصوبة ظلم واخراج الميت منها نصه للمالك من الممتنع
 من اخراج الزكاة ظالم للمساكين فالزامه اياه ولو بالقتال اذا تعين طريقا
 نصه لهم في المظروف في اخراج الزكاة حتى يموت ظالم فاخراجهم من تركته
 نصه للمساكين استتيلا الكافر على المسلم باذلاله بالملك له ظلم وازالة
 ملكه عنه اذا استلم نصه ومن هذا القبيل ما اذا شرط حاربه من قلعه
 لكافر فاسلمت قبل الفتح فيعطى ممتها لهذا المأخذ التذليل بالعب
 على المشتري ظلم فافيا حقه برؤاس ماله عليه انما استردا والتمس
 او بالارش في محلهما نصه وانما عند عدم التذليل فلا يدخل في هذا
 الباب التفريق في البيع بين الكرم والوكلاهما اوله او لهما ورفع هذا
 الظلم نصه انما عجز عن امتنع من قبض حقه اذا بذل له حيث يجب
 عليه القبول ظلم والزامه بقبضه نصه فان لم يفعل فقد يدرج قبض
 الحاكم عنه تحت اللفظ من وجب عليه حق مالي وامتنع من اذائه
 فبيع الحاكم لافيا الحق من هذا القبيل نصه للمالك اذا امتنع

اذا امتنعوا لشرك من العماره بغير اصرار حتى يستند اصرار الشريك فهو
 ظلم وكذلك تظليله بالمنفعة بغير عزم من شوي الضرر منبرغات
 المفلس بعد الحجر الا ان يخلق حق العزما فهو ظلم فردا نصه الذين
 يماله وان لم يحجر عليه فتمنعاته فيها اذ هاب حق العزما من رد ما ادرجه
 تحتها للفظ لانه متساو لما بعد الحجر في معنى المنع من اطلاق اموال العزما
 من غير فرق وتوقيف ذلك على امر اخر وهو حجر الحاكم يحتاج الى دليل
 على اعتبار هذا الوصف الزائد في حقه الوكيل في الشرا او البيع
 من هذا القبيل فردا نصه الشاهد رحمه الله تعالى بوجوب ضمان
 المصوبه باقضى القيم من حين الغصب الى حين الحمد لتلف حجب العين
 في تلك المدة على المالك عن ملكه تقويت لما اذا من القيمة عليه وهو ظلم
 بالزامه بما اذا من القيمة بعد الغصب نصه فله ان يستدل بالحدث
 الحيلولة بين المالك وملكه بغير وجه شرعي ظلم فمن يقول بان حجب القيمة
 بالحيلولة فقد رد وجه تحت اللفظ المتساوية على الحيل حايه ويعتدا
 الى غاية لا يحتلها ظلم ازا له ما عدته الغاصب في الارض المصوبة
 من بناء وعرائس من هذا القبيل من وجب عليه اذا امانه فاجر من غير
 عذر فهو ظلم والزامه الا اذا نصه ومن ذلك ضمان الحيلولة اذا اخرج
 المصوب عن يرا الغاصب وضمان الحيلولة اذا اقر بعين الزيد ثم اقر بها
 لعمرو عند من يوجب عزم القيمة لعمرو والحيلولة بين المالك وملكه بسبب
 الاقرار بالقول وضمان الحيلولة اذا احبل حاربه اله جني بالشبهه ما
 دامت حاملا على يذهب من يراه وضمان الحيلولة اذا وطى الحب حاربه
 ابنه واحبلها عند من لا يرى بنفود الاستتلاذ ويمنع منها ما دامت
 حاملا نصين المستاحزا اذا انقضى والمودب اذا انقضى والصابغ كذلك
 واحبال الحب حاربه ابنه من هذا القبيل العدل بين الزوجات في القيم

في القم واجب وتركه ظلم والزامه العدل نصره وأما استيفاءه حق نفسه فقد تكلمنا عليه عمن لولي المراه بعد طلبها لنكاح الكفو ظلم فتزوج الحالم نصره والتغريب بالغيب في النكاح محرم مع العلم بالعجز إذا تعلق به ضرر بعزامة المضرورة بشي فقد ظلم وأثبت الرجوع على الفار بما عزم حيث يقال به نصره وذلك كالنصر بالحرية وفتح النكاح بالغيب المتأذن للعقد سبيله عزم المهر ومن لا يوجب الرجوع في مثل ذلك فلما عزم المهر جرية الأمانة إذا عقلت منه قبل معرفته بالرق فالولد حر وعليه قيمته باعتبار يوم الولادة ويرجع بها إلى الفار ونقل بعض مصنعي الشافعية الإجماع عن الرجوع والزام الرجوع عليه لارتكابه الظلم المعزور المودى إلى الاضرار بالوطى للظلم إذا وطى الأب جارية الأخرى وأحلبها فالظاهر من الأقوال عند الشافعية شوت الاستيلاء فيلزمه قيمتها وفي قيمة الولد وجهان وإن لم يثبت الاستيلاء لزم قيمة الولدان الفضل حيا باعتبار قيمته يوم الانفصال فهذه المسائل تتبع ظلمه بالوطى المحرم الموجب للاضرار بالغيب والتغريم نصره وأما لزوم قيمة الولد في غير مثله الأب حيث لا يكون الوطى محرما فليس من هذا القبيل الاكراه على الطلاق والعقاق وسائر ما لا يلزم المكروه ظلم من يرفع حكمه بدرجة تحت اللفظ إذا امتنع المولى بمبا لده من الطلاق أو ألقه فنصره المراه بالزام وإقامته نصره حيث نفقات الحيوان ظلم فالزام ذلك الانقيا بذلك الحق نصره لما أقامه الأمان خلافا واستوى في الحدود من المسلمين تسليط الكافر على المسلم يمنع منه كذلك ويكون ظلما والمنع منه نصره استعانة الأمان بالكفار على قتال المسلمين بالغناء تسليط للكافر على المسلم وقد منع وهو ظلم التقدي في استيفاء القصاص فوق القدرة لشخص ما يوجب حقوق ضرر لا يدين المقتصر منه كقتله بشي

٢٥٢
مستوم مثلا ظلم تركه من لا يحسن استيفاء القصاص تسببا في الضرر غير مستحق كل جنابه على الاطراف ظلم فأجاب القصاص نصره وأما بطلان احبائه على النفس ففي حوكمها تحت هذا المعنى نظر فلتبطل حقا لغير في محل العقدان حيث يحرم ذلك ظلم ويدخل تحته من احباب الطمان متبيل الاستباب الموجه للتغريب الحق الادنى وإقامته التغريب نصره المظلوم فيجب عند طلبه ولا يدخل تحت ما نحن فيه التغريب الحق الله تعالى المرتد يلزمه عزامة ما أثلف في حال رده إذا استلم عند الشافعية فيندرج تحت نصر المظلوم ومن أي ذلك فللعارض انتهاب الباغي مال العادل والعادل مال المباعي ظلم لأن البع لا يبيع المال إذا وقع الخصومة بين مسلم ودي فجاء الحالم لينتقم لظلم الظالمينما في شرط الشافعية للغناء شروط لا يشترط حكم البغي الأمانة إذا احتلت بعض تلك الشروط أو جبروا الطمان بالانلاق لكون ظلمها إلا أن هذا لا يمتنع إلا بعد اثبات تلك الشروط لئلا قتال الغناء قتال لدفع المستد مع قيام المانع وهو الاستلام فنشأ من هذا اعتبار الفقهاء للكيفيات في قتال المراه ونصره عنها ظلم والزام ما يترتب عليها نصره للظلم ويدخل تحت هذا المسائل قتال الأمان مع الغناء قد يدخل في نصر المظلوم وسباق ما يشترط النظر إليه فيه واستخلاص الحقوق فيه أعوان الحاكم في تنفيذ احكامه نصره للظلمين وإقامتهم فرض إذا تعينت كما كان حصر احكامها فأختلف مذهبها في قتل انسان مثلا كما لزيد بعد اسئلانه فيما دعه من يعتد عنته بالاسلام إلى الحكم بعمته قبل ان يحكم بحالقه تقبله دفع للظلم عنده فهو نصر إقامة الشهادة على الظالمين لا زكارة يدخل تحت نصر المظلوم اعلام الشاهد بشهادته لشخص الحق إذا لم يكن عالما بأنه يشهد له عند ما ينال المدعي عليه نصره للظلم فيجب وكذلك

شهادة الحية فيما يتعلق بحق الادمي عند الحالك كل حق وجب تقديمه
فتاحية ظلمه ولذا عكسنا المظلوم اعم من كونه ادمي او غيره فتحميل
الذاتة بما لا تجمله ظلم للشارع احكام في ذبح الحيوان لما كوله
قال عليه السلام اذا قتلتم فاحسبوا لقتله واذا ذبحتم فاحسبوا الذي
ولم يذبحكم شفرته ولبرج دميته فكل خروج عن تلك الاحكام ظلم
الحيوان الذي لا يوكك ولا ضرر فيه ولم يؤمر بقتله الا قرب تحريم
قتله والرافعي في كتاب الحج قسم الحيوان الذي ليس اصله ما كوله على ضرب
منها ما يستحب قتلها للمحرم وغيره وهي الموديات بطبعها نحو الفوايق
الحسن ومنها الحيوانات التي فيها منفعة ومضرة كالهند والصفير
والكارزي فلا يستحب قتلها لما يتوقع من المنفعة ولا يكره لما يخاف من
المضرة ومنها التي لا يظهر فيها منفعة ولا مضرة كالخنائين والحجلان
والسرطان والرحمة والكلب الذي ليس يعقور فيكره قتلها فحجب هذا
من قبيل المكروه لا غير قتل الكافر للمسلم ظلم فلو تبارك من مسلم
وكافر واذا الكافر قتل بعد اخائه منع منه ولو شرط الكف عنه الى
حين القتل فالشرط باطل نص على معناه بعض مصنفى الشافعية
الغيبه ظلم للمعتاب فالرد لهما والقيام ببصره نصره للمظلوم
الموفيه مائتين من اعظم نصره المظلومين وكل كافر يحرى
المسلمين من ايدي العدو ولما بالجهاد اوبى الفدا وقد اعظم العلماء ذلك
وانه لعظيم فعند الشافعية وجه انه كدخول الكفار بلاد الاسلام
فعلى هذا يصير الجهاد فرض عين ويحب النفير العام ويحل حجر السد
عن الارقاع على الوجه الذي فصل في مسئلة نزول الكفار بلاد
الاسلام وروي اشبه عن مالك انه قال ويحب على المسلمين قتل
استارهم بما قدروا عليه كما يحسب عليهم ان يقتلوا حتى يستنفذوهم

وقال اصبح عمر بن الخطاب عن مالك فان لم يقدروا الا على قذية بكل ما
يملكون فذلك عليهم **الحادية** بعد المائتين قتال الكافر للمسلم
ظلم فاذا تبارك كافر ومسلم فحجب على المسلم قبل يقاتل اختلافه فكل
الشافعية قتل الكافر اذا لم يكن بشرط الكف عنه وانما المالكية فليختلف
قول المحنوت اذا تبارك كافر فحجب عليه هل يعان فقبل لا يعان وقال
لا ياتس ان يعين ولا يقتل الكافر لان مبارزته بالعهدة ان لا يقتله الا
واحد ولم ينحسب ايضا الخلاف فقال لا ياتس ان يعين اذا حجب
عليه لغيره وقيل لا يعين لانه لم يوف بالشرط قال ولا يخفى ان العلي
اذا اشرف فحق علينا ان نستعده منه اذا قدر وقد ضرب شبيهه
رجل عبيد بن الحرث بن عبد المطلب في المبارزة فقتلها فكره عليه
حمزة وعلي فاستنفذاه من يد **الثانية** بعد المائتين اذا تبارك
المسلم الكافر بشرط الكف عنه الى انفسا لقتال فلتحن المسلم
وقد انقضى القتال فممنوع منه هذا مقتضى بعض مصنفى الشافعية **الثالثة**
بعد المائتين قتال المحنوت ولو ان ثلثا واربعة بارزوا مثلهم جاز معونه
بعضهم بعضا مثل ان يبيع احدهم من صاحبه من الكفار فلا ياتس ان
يعين اصحابه ودليله ما ذكر في مبارزة الثلثة يوم بدر **الرابعة**
بعد المائتين المائنة التي يعينها مالك والشافعية رحمهم الله تعالى في
القصاص وكيفيه ان يفعل في الحائى ما فعل بالجنج عليه ويحيا لغيره
حقيقه فلا يري القودا لانا لسيف هل ان يستبدل بالحدث على رعايتها
بان يقال لالم الحاصل بعض تلك الصفات فوق لالم الحاصل يتبعها فانزل
بالعامل انزل بالمشول فان القدر الزائد من لالم ظلم للمشول فاذا نزل
ما يقايله في جرائه فليضر فيه والمخالف ما ان يمنع عدم النصرة بعد
القتل بالسيف او يقيم دليلا على ان اعتبار القدر الزائد ويخط تحت

هذه القاعة: متايل **الخامسة** بعد المائتين اختلفوا في الجباية على
العبد في ثا دون الفتن على مذهب اهلها ارش ما نقص من قيمته
فقط وبعاء غير من القيمة بالتمن فقل ما نقص من ثمنه وهذا مروي
عن الحسن ومن طريق عبد الرزاق عن عمر بن الزهري ان رجلا ابتاع
العبيد والامثال فتنظر ما نقص ذلك من ثمنهم وهذا مذهب الامامية
وثانها ان جراح العبد من قيمته كجراح الحر من دينه فعلى هذا في كل
واحد من عتبه وبيده ورجله نصف قيمته وروي هذا عن عمر بن الزهري
عنه من طريق عبد الرزاق عن ابن جريح عن عبد العزيز بن عمر بن عبد
العزيز عن ابنه عن عمر بن الخطاب قال وعقل العبد في ثمنه كعقل
الحر في دينه وروي ايضا عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه والرواية
عن عمر بن الخطاب عن عمر بن عبد العزيز وعمر بن الخطاب رضي الله
عنهم اذ لم يلقه ولعله اشهر عنه فنقله ومن طريق عبد الرزاق عن
عمر بن عبد بن السيب قال جراحات في اثمانهم بقدر جراحات
الايمان جراح في دينهم قال نعم وهو قول الشعبي والنجاشي وعمر بن
عبد العزيز والشافعي وسفيان الثوري والحارثي وشرح الا ان
الحسن قال ان بلغ فيه جميع القيمة لم يكن له الا ان يملك ولاخذ قيمته
او يخذ ما نقصه وثالثها مذهب مالك رحمه الله تعالى ان الواجب
في جراحه ما نقصه بغيره والا في اربع جراحات الموصح والماسوم
والخائبة والمنقلة فان الواجب فيها من قيمته بمنزلة من دية الحر هذا
هذا المعروف من مذهبه وقد روي عن مالك فيما حكى ابن حزم اذا قطع
يدي عتيد او فاعينه اعتق عليه وعزم قيمته كاملة لستيدته وهذه
المسئلة اخذ المستايل الى اختارها الرزقي للرد على مالك فيها وهو
ثلاثون مثله جميعا في كتاب واجابه عنه من المالكية ابو بكر الاميري

وابو محمد عبد الوهاب القاضى رحمهم الله اجمعين ورايها ان جراح العبد
في قيمته كجراح الحر في دينه الا ان يبلغ قيمته العبد عشرة الاف درهم
فصاعدا او يبلغ قيمة الائمة خمسة الاف درهم فصاعدا فلا يبلغ بارش
بالم الجراحه مقدارها من دية الحر والحره لكن يحط من ذلك قيمتها
وحيثما من عشرة دراهم في العبد وحيثما من خمسة دراهم في الائمة الا
ان يكون قطع اذن فبرا او تنف جراحا فبرا ولم يثبت فليس فيه الا ما
نقصه وهذا محكي عن ابي حنيفة فان بلغ من الجباية على العبد ما لوحي
على حر لوجب فيه الدية كلها فليس له الا امساكه كما هو لاشي له او
استلامه الى الجاني واخذ جميع قيمته ما لم يبلغ عشرة الاف درهم فصاعدا
فليس له الا عشرة الاف درهم غير عشرة دراهم وفي الائمة نصف ذلك
وقد نقل في المسئلة غير هذه الاقاويل التي ذكرناها اما القول الاول
وهو نفي الجراحات ما نقص من قيمته مطلقا فظاهر وطريق
الاستدلال عليه من الحديث ان يقال قد علم جزئا ان مقصود التهنين
في الجبايات على الاموال جبر ما فات على المالك بالجباية والجبر يقتضي
المماثلة والمساواة فما نقص او زاد فهو ظلم اما للمالك او للجاني فحسد يقول
لو كانت جراح العبد من قيمته كجراح الحر من دينه لزم اما الظلم للمالك
او الجاني بيان الملازمة انه اذا الموقطع يد عتيدتيا وى ما به فنقص
من قيمته ثلثون واجاب الحنفي مع ومول الخبر ثلثين ظلم للجاني
ولو نقص من قيمته ستون فالله كما يجنب في جبر ما نقص على المالك
ظلم له واذا كان ظلمنا وجب ان منع بالنص وهو الامر بنص المظنون وهذا
قياس على جبره والقاعدة وهي ان المقصود بال ضمان جبر المالكية القاتية
على المالك جبرها ولا ينبغي ان يخرج عن هذا الا ما منع من النصوص مع منه وان
حزم يدين ان من قال جراح العبد في قيمته كجراح الحر في دينه قول لا

دليل عليه لامن قران ولا من سننه مستنده واما الاول في الشبهة ورد
 هذا القياس الجلي بما في شكل **السادس** بعد المائتين الى تمام
 التاسعة بعدها قد ذكرنا ان الحكم في حاكم المسلم والذي في حاكم
 المسلمين وانه يخرج فعلا للظلم وهذا عند الشافعية اما حاكم الذي
 مع اهل دينه ففي وجوب الحكم بينهما قولان عند الشافعية الصحيح
 الوجوب وان كان ملة اخرى ففيه طريقان منهم من خرج على القولين
 وقطع الجمهور بوجوب الحكم فاما لا يجتمعان على حاكم واحد فيستمر
 خصامهما في دار السلام واهل العهد اذا كانت خصوصتهم مع المسلمين وجب
 الحكم وان اتخذت ملتهم لم يجب الحكم انما قلنا بغير مصدق الشافعية
 وان اختلف ملتهم فقبل لم يجب باختلاف ملة الدينين وانما لم يجب الحكم
 بين المعاهدين اذا انفقت ملتهم بنا على اننا انما التزمنا الكف عنهم دون
 الذب والسياسة وهذا ما اخذ غيرنا نحن فيه فاما انما ينظر بالنسبة
 الى الظلم ووجوب النصرة فيه لا بالنسبة الى ما اخذ اخر وهذه
 اربع مسائل للبحث فيما يدخل بالنسبة الى الظلم والنصرة يتبين على
 مسئلة ذكرها وهي في محل النظر **العاشرة** بعد المائتين هل يوصف
 ما للكافر على الكافر بالحرمه بنا على القول بانهم مخاطبون بالفرع فقد
 قالوا في الاموال ان المسئلة معناها انهم يماقبون علميا في الدار الآخرة
 وهذا ما لا يثبت بالعقل وانما يثبت بالنقل فان وحده دليل يدل
 عليه فقد ثبتت الحرمة وترتيب علميا الظلم وترتيب علميا وجوب النصرة
 في المسائل المذكورة وان لم يبق دليل عليه فثبت وجوب الحكم
 بين المسلم والذي ان ظلم المسلم للذي وبنا على حرام والاول
 بمقتضى العهد والثاني بمقتضى الدين وانما في مسئلة حكم الدينين
 او المعاهدين من يدين على ما قلناه من ان مال الكافر على الكافر

حرام

حرام ام لا فان قيل به دخل في نصرة المظلوم وان لم يقبل به خرج منه ما اذا
 جاء الحربي لاجل مال الذي لانه يكون حينئذ من باب الظلم ويكون عن
 الذي كان الوفا بمقتضى الذمة وهذا ينظرنا في المسائل المذكورة
 وقد يستدل على انه ليس من باب الظلم بقوله تعالى فان جاول فاحكم
 بينهم او اعرض عنهم فانه لو كان طلبا للذمة التخصيص في نصرة المظلوم
 ونحو لغة القاطنة الكليما التي فهمت من الشرع في دفع الظلم وازالة
 المبغي والفتنة في الارض مع التمكن من ازالته والله لا يحب الفساد
 وقد يستدل على انه منه بقوله عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت
 الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما وهو عام في جميع العباد فيدخل
 فيه ظلم الكافر للكافر اذا حمل الظلم على الظلم العرفي لا على الظلم
 الشرعي فانه ان حمل عليه فقد منع كونه ظلما وانه يدخل تحت النصرة
 فيتبع الاذلة في هذه المقدمة فعلمنا تبين المسائل المذكورة القول
 في انواع من النصرة وما يتوهم كونه مانعا واختلف فيه وفيه مسائل
 نذكرها على تعاقب الاعداء السابق **الى الثالث والثلثون** بعد المائتين
 قد تحقق كون التي ظلم المونة اصرازا بالغير ومنع الايداء في الحيا في حياة
 المسلم على الذي وجباية الحر على العبد عند من لا يري القصاص فيه
 وجباية الخلق على ولده اما مطلقا عند من يراه واما حيث يتحقق عليه
 فانه ظلم وقطعا وامتنعت النصرة باجباب القصاص فلم يمنع مطلق النصرة
 ولينقض ذلك في الحياية على لطرف لما اشرنا اليه من ان دخول
 الحياية تحت هذا المعنى فيه نظروا اذ البذل في الحياية فلم تعد النصرة
السادسة عشر بعد المائتين فان قلت في ملزم في مثل هذا
 تخصيص العموم في وجوب النصرة ام لا قلت لا ينبغي على ان موجبا العهد
 ما اذا قلنا ان من وجبه القود عينا فاما هنا امتنعت النصرة الواجبة

www.ahukah.net

الحجبي عليه لغراض فليزم التحصيل وان قلنا موجب الحمد احدا
 الشين اما القصاص او لذي فلا تخصيص **الباب العشر**
 بعد المائتين وكذلك يلزم التحصيل في كيفية المماثل التي
 يعتبرها مالكا للشافعي رحمهما الله تعالى في القصاص اذا ثبت
 لقيام المانع من بعضها كالقتل بالسياطه واجارا الخمر والافعال
 المحرمه **الرابعة عشر** بعد المائتين كل عذر من الحيات
 استقطا القصاص فيه بالشبهة التي لا ترجع الى اعتقاد الحل كترك
 الخاطي وترك الاب عند من يرى ذلك فهو ظلم لحرمة ولا يحسن
 عند من يرى ذلك القائل بالقصاص وفيه الحث المقدم والمأقوت
 بالشبهة التي لا ترجع الى اعتقاد الحل لان اعتقاد الحل قد ينفي التحريم
 عن معتقده فلا يكون ظما وان وجبنا الضمان فالضمان لا يتوقف
 على الظلم **الخامسة عشر** بعد المائتين قد يتوقف نصره
 المظلوم على شرط يراه بعض العلماء يقال في حقوق الادبيين انما
 تتوقف على استدعاء المدعي فاذا ثبت ذلك فهذا تخصيص اخر
السادس عشر بعد المائتين باع عبد من رجل ليس
 يعيب في احدها ففي جواز افراده بالرد خلافا وعند الشافعية قولان
 فممن ان استدلى على تمكينه بان البائع ظالم بتدليس عليه فتمكينه
 من الرد عليه نصره للمظلوم والمانع من ذلك يراد حق البائع بتبعض
 الصفقة عليه وهذا كثير شوكة القول بتعظيم القاصب مما له اذا
 جبر حق المغصوب منه بما يوقيه واما فرضنا المسئلة في تدليس
 القاصب لتدخل تحت نصره المظلوم فانه لو لم يكن مدلسا كان الرد
 عليه من باب ايقاع الحق المستحق وقد بينا انه اهم من نصره المظلوم
السابعة عشر بعد المائتين فان كان العبدان معينين ففي

الاقرار خلافا لمرتبة على ما قبله والكلام كالقلام **الثامنة**
عشرة بعد المائتين اشترى انسان عبدا من واحد فارد
 احدها ان يفر ويرد نصيبه حاز على اصحاب القولين عند الشافعية
 بفرض المسئلة في التدليس وحجى الكلام الى اخره ومن منع فليقام مانع
 عنده وفي هذه المسئلة ما نعان احدها عيب التشخيص بسبب الرد والثاني
 احاد الصفقة وفي تعيين احدها للعتبار وحيث خرج عليها رد ما
 لا يتقصده التشخيص من دوان الامثال **الثانية عشر** بعد
 المائتين الحزبي اذا ظلم المسلم في نفسه وما له ثم اسلم لم يطالب بما
 سلف من حباياته وقد كان ظالما للمسلم وانما كان كذلك للمصلحة
 الزاحمة هي التالف على الاستلام وعدم المنفعة **الثالثة والثلاثون**
 بعد المائتين في مقدمته نقل عند الشافعية اختلاف في ان البغي هل
 هو اسم دم وهل يسمى الباعى بما صيا فقيل ليس باسم دم وان الباعين ليسوا
 فسقوا كما انهم ليسوا بكفرة وللمنم خطيئون فما يفعلون ويذهبون اليه
 من التناويل ومنهم من يسميهم عصاة ولا يسميهم فسقة ويقول ما كل مغصبة
 توجب الفسق **الرابعة والثلاثون** بعد المائتين ما وجد في ضمان النكاح
 من اموال اهل العدل عند النكاح وجب رده الى ربايه وهو ظاهر
 واختلف في ضمان النكاح ما اتفقوا على اهل العدل من نفس او مال وهذا
 يسمى اولا على ان الباعى غاص ولا فان قلنا لا يدخل تحت نصر المظلوم
 وان اوجب الثمان من ثياب ايقاع الحق وان قلنا بالعضيان والتلافيم
 ظلم فمقتضاه ضمانهم لما اتفقوا ولكن المانع قائم وهو مصلحة التاليف
 بالعود الى لطافة وقريل به عند الشافعية اي بانهم لا يلزمهم الضمان
 وقد قال سحنون لما لبي في الخواارج ولا تبعوا انما سفلوا من دم وبنا لولا
 من فزع لا بقود ولاديه ولا صداق ولا حد **الخامسة والاربعون** بعد

الماتين اختلفوا في الجماعة من المرتدين لهم شوكه اذا امكنوا الا
 او قسما ثم اسلموا هل يجب عليهم الحمان وهذه نصرة مظلوم ومن لم
 يوجب المطالبة راعى المانع الذي ذكر في الكافر الاصل وهو التالف
 وعدم التنفير **السادسة والثلثون** بعد الماتين من اصحاب الشوكه
 اذا لم يكن لهم تاويل ظاهري وفي الزامهم تقديم المثلثات خلاف للشافعية
 ومقتضى القاعدة لالزام وعدمه لمانع **السابع والثلاثون**
 بعد الماتين من الموانع المحققة مسكه ما اذا غصب شاحبه وادخلها في
 سفينه وفيها حيوان او مال محتمل لغيا لغاصب فانه يتنفع بزمها في
 ودفعها لغيرها لئلا يترك شيئا لتلافى فاذكر وهذا ظاهر جار على
 القواعد لان حق المالك يمكن جبره من غير التلافى لبدن المحترقات فمكة
 فتقدمه مع التلافى لتقديم لاختلاف المفسدين على اعظمها **الثامنة**
والثلاثون بعد الماتين من الموانع ما اذا غصب خيطا وخطا
 به جرح حيوان محتمل **التاسعة والثلاثون** بعد الماتين اذا تبارز
 فارسان مسلحان وكافروا بشرط الكافر لا يقاوم المسلم عليه الى انتقضا
 القتال وجب الوفا بالشرط في ترك لغائه المسلم عليه قبل انتقضا
 القتال نصوا عليه عند الشافعية ولا شك ان قتال الكافر
 للمسلم ظلم واعانة المسلم عليه نصرة المظلوم وهذه نصرة محرمه
 واما قبل هذا لمعارض وهو ان المبارزه عظمه المنفع في الجهاد ولا
 تتم الا بان يامن كل واحد منهما من غير قرينه **الاربعة عشر**
 بعد الماتين الى تمام الثلاث والاربعين من صور تعدد النصه ما لو
 ظلم لقاسم بين اثنين احدهما شاكبه ثم طلق المظلوم بين فقر وقد
 النصه وهو القضا لان مناه انقطاعه والاشتغال بقضا المظلومه
 وهو بطلان من رفع عنهن وكذلك اطلاق المظلومه ولم يرد هذا هناك

٢٦٤
 قيل ينبغي نظمه الى يوم القيمة وكذلك لو مرضت واحدة حيث يوجب
 عليه القضا قال تعذر عليه القضا قال بعضهم وان برئت قضا
 بالاجماع **الرابعة والاربعون** بعد الماتين قد تبين ان من اعظم
 نصرة المظلوم انتقاد استبرأ المسلمين من ايدي العدو اما بالقتال
 او بالهدا وقد يقع في بعض صور الهدا موانع وما يمكن ان يكون موانع
 فحتاج الى النظر فيها وفي اباحه الهدا بها من ذلك الهدا بالسلح
 والخيول وفيه من المفسده اعانة الكفار وتقويتهم على قتال المسلمين
 فلجاءا شرب من المالكه ذلك قال فان طلبوا الخيل والسلح فلا
 ياش ان يقدي به وفي رواية ابن تحنون عن ابنه يقدي بالخيول
 والسلح والمومن اعظم حرمه وفي كتاب ابن المواقف الممن لقاسم اذا
 طلبوا منافدا المسلم بالخيول والجر فلا تصالح بالخيول وهو بالخمر اخف
 واقتضى هذا النقل الخلاف في الهدا بالخيول واما بالسلح فاذا منع
 بالخيول ففي السلح اولى **الخامسة والاربعون** بعد الماتين من
 ومن ذلك الهدا بالخمر وقد قدمنا تخفيف ابن القاسم له بالنسبه الى
 الخيل والمنقول عن شرب انه قال واما الخمر فلا ولا يدخل في يافله
 بمعصيه وعن تحنون لا ياش ان يتباع لهم الخمر للهدا وهذه صوره
 وفي كتاب ابنه عنه وان طلبوا الخمر والخنزير والمسيه امر الامام
 اهل الذمه يدفع ذلك اليهم وخاسم بقيته في الجزية فان ابي من ذلك
 اهل الذمه لم يجبروا ولم يراشبه يعني انه لا يهدى بالخمر قلت
 النظر في هذا كله انا هو راجع الى اعتبار المصالح والمفاسد وخرج
 بعضها من بعض وفي النظر الى العمومات والنصوص في مثل هذا
 عسر شديد يدور فيه راس من يريد ان يحاوله من الظاهرية فان
 حاولوه لما يقع فيه من التعارض من العمومات والذي اقوله الان

بالسببية الى النظر الى حلول المصالح والمفاسد والعلم عند الله
 تعالى ان الحال لا يحل ان يتعين الفداء بذكره او لا فان
 تعين الفداء بحد هذه الامور بان لا يرضى العدو الا بها فما هنا يمنع
 التعارض والاقرب الجواز ما في حق الخمر فلان وضع اليد عليها وعدم
 ازاقتها من احرار المرتبة في المصلحة من وكان المسلم من اثر العدو وقطعا
 لان ذلك من مرتبة الصوره والمنع من وضع اليد على الخمر من مرتبة
 التكميل والاو لا يجزى فاما الفداء بالخنيل والسلاح فهو وان كان
 اعظم مفسده من الفداء بالخنيل لانه يرحم على ترك الفداء في حال
 تعين الفداء لوجوه الاول ان المنع من تملك العدو من السلاح من
 قبيل منع الوسيلة والمنع من ادلال المسلمين في الحال من قبيل
 المقاصد والثاني راجح على الاول الثاني ما قدمناه من مرتبة الضرر
 والتكميل الثالث ان المفسده في ادلال العدو والمضار به مفسده
 محققه في الحال والمفسده في استتفائه العدو به على القتال مفسده
 مترقبه محتمله لعدم الوقوع فالاول اولي بالادفع واما قول المحرر
 فقوله بجواز الفداء بالخمر فاذا فوضه الى اهل الزمه فلم يفيض
 اليهم الا امر اجازيا واستيفاديا لتقويض اليهم مصلحة عدم وضع
 اليد عليه **السابع والاربعون** بعد المائتين قد مر كذا ما بان
 وبه مال المسلم واهرار مسلمون اخلف المالكه فيه فقال
 بعضهم انهم يعطون قيمه المسلمين لاهرار وان كرهوا ولا ابن الموار
 لا يقرب للمشتامين فيما لا يدينهم من متاع المسلمين ومن عبيدهم
 ولا احرار مسلمون وذمرون ولا سكايتون ومذبذبون قال
 وله بيع ما شاسن ذلك واخذ ثمنه والرجوع به بعد ان يغير ما بذل
 عليه قال ابن ابي زيد يري على قول بل القاسم من روايته قال

قال ابن الموات واما اذا استلم المشتامين او الحربي فلاحق له في
 كل ما يبيده من حر ومسلم ويخرجون من يده بلا عزم لم يختلف في
 ذلك الجحد وهذا الذي حكينا عن ابن الموار من المشتقات وهو
 يجوز بيع احرار المسلمين واستهلاك الكافر لهم ولين فيه ملتزمهم
 معارضته لاصل الادلال الا ان يريهم انه معناه انه تعرض له فيما في
 يده **السابع والاربعون** بعد المائتين قد قدمنا من المنع من التفرق
 بين الاسلام وولدها واجبا بالجمع قال بعض مصنفي الشافعيه رحمهم الله
 تعالى ويجوز التفرق للمضروبه بان تكون لهم حرة او ملكا لغيره بال
 الطفل **الثامن والاربعون** بعد المائتين الملعون بالخروج على الجماعة
 الجاهلوهما لاكثر من حتى عرهم ذلك في اعتقاد اهل الكفره قالمون
 بالخصيص لنصره المظلوم في المقتل وتوران الهيج ومن راي الخروج
 لازا لظلمهم عن المظلومين وهم بعض السلف فهو داخل على يدهم
 تحت الحديث **الثامن والاربعون** بعد المائتين الملعون في
 لغضا القاصي بعلمه في الحد ودستبيه عظيم امرها واقتضا ذلك ان لا
 يتولاها الا الامية فيكون هذا تخصيصا العموم نصرة المظلوم **الحشرون**
 بعد المائتين الملعون لغضا القاصي في غير الاموال سببيه الخطا
 رتبته الاموال عن غيرها **الحادي عشر والحشرون** بعد المائتين
 ما عدى من منع الانكار بالوعظ في حق الفاسق لمن يعلم فسقه لمن يعلم
 فسقه سببيه التوقيضي الى تطويل الشان في عرضه بالانكار
 واما الحسنة القهرية فلا على الفاسق في اراقة الخرو وكثر الملاهي
 وغيرها اذا قدر عليه **الحادي عشر والحشرون** بعد المائتين قال بعض
 مصنفي الشافعيه رحمهم الله تعالى ولو قصد قربه او حبي يقتل او
 فاحشته كان دفع عنها كدفعه عن نفسه في الوجوب وغيرها وقال

ارباب الاصول لا يجب ذلك الاعلى الولاء قالوا واختلفوا في حوازة
 شهر الاستلاح لذلك في حق الاحاد وهذا الذي قاله قد فصل من قول
 غيره وتبسط وخصاله ومعناه انه اذا صالح صائب على اجني فغير
 ذلك الاجني دفع ذلك الصائب لانه معصوم مظلوم وسواء في ذلك
 ان يكون الصائب ابنا للمصول عليه او شديدا له واذا كان المصول عليه
 ذميا والصائب مسلما وكذلك يجوز ان يدفع عنه قتل واذا كان
 ذلك داخل في نصرة المظلوم فمقتضى الامر الوجوب فينبغي ان
 يقال به مقتضى الحديث والشافعية اختلفوا في وجوب الدفع عن
 الغير على ثلثة طرق الاظهرهما ان حكم الدفع عن الغير حكم
 الدفع عن النفس حتى يجب حجب هناك وينبغي الوجوب هناك
 والثانية القطع بالوجوب لان الاحثيا را ما يكون لحظ النفي فاما
 سائر الناس فلا يورث بعضهم على بعض والثالثة القطع بالمنع ونسب
 الى معظم الاصوليين لان شهر الاستلاح يحرم بعض وليس ذلك
 من شأن احاد الناس وانما هو من وظيفة السلطان وعلى هذا
 فهل يحرم او يجوز من غير وجوب حكمي عنهم فيه اختلاف قلنت لا
 مشكل ان هذا داخل تحت نصرة المظلوم ومن اراد اخرجه فعليه
 دليل يدل عليه والذي يظهر من الكلام الذي حكينا انه خجل
 الولايه في دفع هذا المنكر شرطا في الوجوب فيكون عندنا نفيا
 او متاوبا للمانع وهذا بعيد عندي ان اخذ على اطلاقه ولم
 يتنظر فيه ومن ادعى امكان الانكار من جهة الولاء وكيف يمكن
 ان يقال انه اذا قتلته بالقتل حيث لا والي واما من خلاصته
 بنصره بترك وقته وهذا الحديث الذي نحن فيه بما يوجب ذلك
 وكذلك قوله عليه السلام اخو المسلم لا يظلم ولا يستلب وهذا

استلام للمسلم للملأ الى غير ذلك من الدلائل **باب الله والخمس**
 بعد الماتين اذ افلنا ان الكافر مخاطب بالفروع قبل محض
 من نصرة المظلوم حتى يمتنع عليه ذلك في حق المسلم هذا قد تكلم
 فيه في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقيل فيه ان الكافر
 ان منع المسلم بفعله فهو تستليط عليه فمتنع من حيث انه تستليط
 عليه وما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واما مجرد قوله لا يؤمن
 فليس محرما عليه من حيث انه مخير ان يؤمن او لا من حيث انه اظهر
 دلالته الاحكام على المسلم وفيه اذلال للمتحكم عليه والناظر
 يستحق له اذلال لكن لا من الكافر الذي هو اولى بالذل منه فهذا
 وجه منعنا اياه من الحشيه والافسنا نقول ان الكافر يعاقب
 بسبب قوله لا يؤمن من حيث انه يبي بل يقول اذا لم يقل لا يؤمن يعاقب عليه
 ان رايه اخطأ بالكفر بفروع الدين وفيه نظر هكذا وجدته عن
 نقله عنه او كما قال ولقابل ان يقول قوله لا يؤمن حقيقه واحده والنظر
 في ترتيب حقيقه واحده علميا وهو مقدار من العقاب فلا يخلوا الحال من
 ان يكون معاقبا على ترك هذه الحقيقه الواحدة او لا فان كان معاقبا وقد
 فرضنا انه ممنوع من ان يقول للمسلم لا يؤمن ومن لوازم كونه ممنوعا
 منه ان يعاقب على فعله فاذا يلزم ان يترتب على هذه الحقيقه الواحدة
 العقاب على فعلها والعقاب على تركها وهو محال لان من عدم
 العقاب على فعلها ولو وجد الممنوع مات لو حذا للارمان وهو
 العقاب وعدم العقاب وهو محال فخلو الحجتين هاهنا لا اثر له
 لانا فرضنا الكلام في حقيقه واحده وهو مقدار من العقاب فوق دخلت
 تلك الحقيقه في الوجود الخارجى امتنع ان يدخل بقيقهها معها قطعاً
 نعم اخلاق الحجتين قد تضيد اذ ارب على احدي الحجتين حكم وعلى

الاخرى حكما اخر لا يتا فيه لذاته كالصلاه في الزا المفضوه فانه
يرتب على الفصا لعصيان وعلى الصلوا الاخر او لعصيان والهجرا
لما متناقضين لذاتهما **الرابعة والخمسون** بعد المائتين قد
محصل طريقتان في النضر ويختلفون في تعيين احدهما فمن ذلك ما
قدمناه في المتع من ادا الحق المالى اذ اقدرنا على ما له وتمكننا من
بعضه ومنه اذا امتنع المولى من افنه والطلاق فهل يطلق عليه
الحاكم او يحبس حتى يطلق فيه خلاف عند اصحابنا لشافعي رحمه الله
تعالى ولعل هذا السبب في هذا الخلاف معارضة القاعدة لتطبيق
غير الزوج المالك للجمعه كما قيل الطلاق بيد من اخذ بالسياق
وكذلك في المسئلة قبلها بيع مال الرشد من غير رضاه ولا تركه
مخالفا للقياس ونقول هذا القابل للالحاق الى الوفا بالحبس طريق الى
ايضا الحق مع المتع على قاعدة القياس **الخامسة والستون** ومنه
مؤن المرهون كالنفقة على الحيوان عند من يوجب النفقة على الزا
عينا اذا امتنع فهل يجبر على الاتفاق او لا يجبر ويبع الحاكم حرا
ينفق منه فيه اختلاف **السادسة والستون** بعد المائتين اذا امتنع
الزوج من الكسب لنفقه زوجته وهو قادر عليه فهل للعلما رفع النكاح
اختلف العلماء فيه واظهر قولي تشافعي ان لهذا والذين قالوا
لهذا لاختلاف اهل رفعه بالطلاق او بالفتح فيه قولان عند
الشافعية رحمه الله تعالى فاذا وجب على الزوج الكسب لنفقه
الزوجه فامتنع مع القدرة فهو ظالم مضرب بالمرأه ورفع ضررها بارتفاع
النكاح نصر لها واختر وقد وجد طريقان كل واحد يرفع المضرا بالطلاق
والفتح واختلفوا في التعيين **السابعة والثمانون** اذا جعلنا
رفعها بالطلاق امرا الحاكمية فان لم يرفع يرفع عليه او يحبس

حتى يطلق فيه اختلاف كما ذكرنا في الا **القول** في مسائل
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ذكرنا ما يتعلق ما نحن فيه بهان
النامنه والجنون بعد المائتين لما كان الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر اعم من نصر المظلوم كما تبين ما ذكرناه كانت الشروط التي
في الاعم شروطا في الاخص وكان عدمها في الاخص مافيا او مشاوبا
للمنافع فلزم التخصيص في النضر الذي نحن بسبيله **التاسعة والستون**
بعد المائتين الشروط المذكورة منها ما يستقطع عنه الوجوب ومنها
ما يستقطع الجواز وكلها يقتضى التخصيص لان ظاهرا لامر الوجوب
والجواز من لوازم الوجوب واعني الجواز اباحه لا اقدام على الفعل
فاذا انهي الجواز انتفى الوجوب بالضرورة **الستون**
بعد المائتين بشرط في الامر والنهي ان يكون عاما لما بالمعروف
والمنكر وقها نحن فيه يجب ان يكون محققا للكون لفعل ظاهرا وقد
خلف العلماء في ذلك كما مر وهذا الشرط اذا انتفى انتفى الوجوب
والجواز معا لان من لا علم عنده بذلك قد يرى المنكر معروفا والمعروف
منكرا كما نشاهد من العامة العميا ولمدا قيل الظاهري لا يحتسب الا
في الجليات المعلومات كثيرا الجزوا اونا ومن كمال الصلاه **الحادية**
والستون بعد المائتين اذا علم انه لا يفيد انكاره ولكنه لا طاق
مكروها فقد استقط الوجوب لعدم الفايده واثبت الاختصاص
لاظهار شعار الاسلام وتذكيرا للناس بامر الدين **الثانية والسون**
بعد المائتين وان كان عالما بالظن انه لا يفيد ولكن يحتمل ان يفيد
وهو مع ذلك لا يتوقع مكروها فقد ذكر في الاحيا اختلافنا في وجوبه
وجعلنا لاظهر وجوبه هذا ان مقتضى الوجوب وهو لا وافر قاسم
فلا يترك الا لمعارض خوف الضرر والياس من فائدة الامر ولا ضرر

هذهنا ولا نأثر في عملنا بالمقتضى **المالئة والنسوة** بعد الملائن
علم انه لا ينفع كلامه وسيله ضرر ان تكلم فالنظر في الوجوب والحوار
اما الوجوب فاذا استقطب الوجوب عند ما اذا لم يخف الضرر فلان
يستقطب اذا خاف الضرر في هذا ظاهر واما الحوار ففي الحيا فيها
اذا علم انه لا ينفع كلامه ويتضرر ان تكلم لا يجب عليه الحسبه بل
ربما يجرم في بعض المواضع قال نعم يلزمه ان لا يحضر موضع المنكر
وليعتزل في بيته حتى لا يشاهد ولا يخرج الا لما حبه مهمه او واجب
ولا يلزمه مفارقة اللب والهجرة الا ان يهتق الى الفساد او يحيل
على مشاعلة السلاطين في الظلم والمنكرات فيلزمه الهجرة ان قدر
عليها فان الاكراه لا يكون عذرا في حق من يقدر على الهرب من الاكراه
وقال غيره من المتكلمين ان غلب على ظن المنكر ان الذي ينكر
عليه لا يترك المنكر ويوصل اليه الضرر الكثير لم يحز لانه
مفسده محققه من غير وجود مصلته وزايت في المحيط من كتب
الحنفيه في كتاب التبريد ذكره عن الشبرا الكبرى انه لا بأس بان يحمل
الرجل وحده على العدو اذا كان حيث ينك فيهم ظاهرا ووجه ذلك ثم
ذكر بعده وان كان يعلم انه لا ينك فيهم بل يقتل فانه لا يحمل له ان يحمل عليهم
لانه لا يحصل مجلته شي مما يرجع الى اعزاز الدين بل يكون ملقيا بنفسه
الى التهلكة قال بخلاف ما اذا كان يرى قوما من فساق المسلمين
على منكر وهو يعلم انهم لا يتبعون بهيمة وانهم يقتلونه فلا بأس
بالاقدام عليه وهو الغريم وان كان يجوز له ان يتخلص في السكوت
لان هناك التوهم يعتقدون ما نأمرهم به وناهيهم عنه ولا يدمن ان
يلون منهم مؤثرا في نأظم ما نأمرهم به واما الكفار فغير معتدين ما
ندعوهم اليه فالظاهر انهم يقتلونه فلا ينبغي الاقدام عليه قلت

في هذا الكلام واستظامه على قانون واحد نظر **الرابعة والنسوة**
بعد الملائن علم اوطن انه يزول المنكر والله يخاف مكرها يزل
به فالنظر في الوجوب والحوار اما الوجوب فقد استقطب للضرر واما
الحوار ففي الاحياء انه يجوز للمحتسب بل يستحب ان يعرض نفسه للضرر
والقتل اذا كان لحسبته تاثير في رفع المنكرات او كسر جاه الفاسق
او في تقوية قلوب اهل الدين وهذا اكثرا في الاستجابات بما هزاعم في
زوال المنكر فانه جعل لكسرا جاه الفاسق وتقوية قلوب اهل
الدين تاثيرا في هذا الحكم ولم يقصر على زوال المنكر فقط قال
فاما ان راي فاستقامت قلنا وحده وعند سنف وسده قدح وعلم
انه لو انكر عليه بشرى لقدح ضرب رقبته فهذا ما اري للحسبه فيه
وحيث هو عين لا هلاك فان المقصود ان يورث في الدين اثر او يقدر به
بنفسه فاما تغريض النفس للتلاك من غير اشر فلا وجه له في الدين
فينبغي ان يكون هذا حراما او كما قال واستدل لهذه المسئلة بالخير
الذي يورده في فصل كمله حق عندا نام خاير ولا تثل ان ذلك مظنه
الحقوق قال فان قيل فما معنى قوله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة
قلنا لا خلاف في ان للمسلم الواحد ان يهجم على صف الكفار ويقاتل ان
علم انه يقتل وهذا ما ظن به مخالف لو جبالا به وليس كذلك فقد
قال ابن عباس ليس التهلكة ذلك بل ذلك النفقة في غير طاعة الله
عز وجل قلت قسم حمود الحوار في الامر فيما اذا علم انه يزول
المنكر ولكن يصل اليه الضرر فان كان ما يتركه ايسر ما يفعله
من المضرة مثل ان يترك شرب الخمر ويقتله فذكراته لا يجوز ووجه
هذا ان فيه دفع المعتدة الدنيا باحتمال الكبري والطلاق لقاضي
ابن الوليد بن رشد فيقتضى ايضا هذا فانه شرط ان يامن من ان يودي

انكار المنكر الى منكر اخر اعظم منه وهو ان ينبي عن شرب حمز
 فيقول تنبيه عن ذلك الى قتل نفس غير هذا اذا كان ما يتركه
 ايسر ما يفعل فاما ان كان ما يتركه اعظم ما يفعل فحكمي محمود من
 مشايخي اختلفا قال قال قاضي القضاة ان هذا الانكار فيج
 قال وقال سحنه ابو الحسين انه حسن وانفقوا على انه غير واجب
 لان الله تعالى اباح لنا كلمة الكفر في حال الاكراه خوفا على النفس
 اي فلان بياح لنا ان يترك غيرنا يفعل المنكر خوفا على النفس او
 قال واجتج قاضي القضاة بان هذا الانكار مفسده يعني بخلاف تركه
 اظهار كلمة الكفر لان فيه اعزازا لدين وقال الشيخ ابو الحسين لا
 فرق بينهما اذ في كل واحد منهما اعزازا لدين قلت مشايخي
 محمود هذا معترله **الخامسة والستون** بعد المائتين هذا الذي
 من الخلاف في الانكار على شرب الخمر اذا ادى الى قتل المنكر
 له عندى تعلق مسئلة جواز الاستسلام للصائلي المسلم على
 النفس وفيه اختلاف قول عند الشافعية فان احناه هذا اول
 بالاباحه لما فيه من اذهاب المنكر وزواله والقيام بحقوق الشرع
 وسعادا لاستسلام واذا احزن الاستسلام ففي استحبابه وحيث ان
 للشافعية وهاهنا اولي بالاستحباب لما ذكرناه اما اذا منعنا الاستسلام
 فتشبه ان النفس حق الله تعالى ولستيت من حقوق العبد الذي له
 استقامتها فان الله تعالى جرم على العبد قتل نفسه وتعلق به الوعيد
 الشديد واذا كان قتل عليه نفسه محرما عليه على الله تعالى فهو بمنزلة
 قتل غيره فلما بين له ان يترك الخمر بحث يودي الى قتل مسلم غيره
 فكذلك في قتل نفسه ولا تعارض هذا الاما فيه من القيام
 بالشرع وروى قال المفسده وعلى هذا التقدير يكون المقتضي

للمنع قايما وما يقال في ذلك من اقامة الشعار واهانة العاصي فهو
 من قبيل المعارض ومحل النظر فيه انه هل يساوي ذلك المقتضي
 او يرجح عليه حتى يقدم عليه وينجح الانكار مع قيام المفسده لاجل
 معارض المصلحة ونما استدله على الجواز الحديث عن ابي سعيد
 الخدري رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان من
 افضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان وهذا الحديث اخرجه
 الترمذي في جامعه من رواية عطية عن ابي سعيد الخدري
 قال فيه وهذا حديث عن عريب والامر كما قال لعدم نهه عطية
 بعدنا لكذب ورواية لا كابر عنه لكنه معشوش بالضعف
السادسة والستون بعد المائتين لما حكم في الاحيا لانه يجب
 الانكار في حاله خوفا للضرر وبسبب الكلام فيه شرطا ان يقتصر
 المكروه عليه فان علم انه يضرب معه من اصحابه واقارباء ورفقا
 فحكمه انه لا يجوز له المستحبه بل يحرم لانه محرم من دفع المنكر الا ان
 يقتضي ذلك الا الى منكر اخر وليس من القدر في شئ **السابعة**
والستون بعد المائتين علم انه لو احتسب لبطل ذلك المنكر
 ولكن كان ذلك سببا للمكراخر شيئا طاه غير المحتسب عليه فذكر
 في الاحيا انه لا محل له لانكار على لاظهر لان المقصود من الامر الشرع
 مطلقا لا من زيد او محمد وذلك بان يكون مع الاستان مثل انكار
 حلال بخن بسبب وقرع نخاسته فيه وعلم انه لو اراقه لشرب صاحبه
 الخمر او شرب اولاده لا عوارضا الشرب الحلال ولا معنى لاراقته ذلك
 قال ويحتمل ان يقال انه يرقى ذلك فيكون مبطلا للمكروا
 شرب الاخر منها المعلوم فيه والمحتسب غير قادر على منع من ذلك
 المنكر وقد ذهب الى هذا الذاهون وليس بعيدا قال

هذه مسائل فقهية لا يمكن فيها الحكم الا بظن ولا يبعد ان
يفرق بين درجات المنكر ويذكرها الذي تقتضي اليه الحسنة والتغير
فانه اذا كان يذبح شاء لم يغير لياكلها وعلم انه لو منع ذلك لاذبح
انسانا واكله ولا معنى لهذا الحسنة نعم لو كان يتبعه من ذبح انسان
وقطع طرفه يحمله على اخذ ما له فذلك له وجه **الثامن والتشون**
بعد الماتين ذكر غير واحد من هذا الذي اذله معناه والمفط
للعصم وهو ان سبيل المنكر ان يحكره بقدر ما يظن ذواله
فقط فان امكن زواله بالتحريك والوعظ والزجر اقتصر على ذلك
ولم يستطع الى سواه وان احتاج فيه الى فعل مع القول اقتصر على
التي يمكن زواله به ولم يحاوز ذلك وان احتاج الى القتال قاتل
عليه ورتب ذلك على حسب ما يورثه اجتهاده وغلبته الظن فان
لم يكن انكاره مستان ولا يترك بقلبه ورغب الى الله تعالى في
ازالة قال هذا الذي يثبت اليه ولا يبلغ منكر المنكر بالشف
والسلاح الا مع السلطان ولكن ينكر بما دون السيف والسلاح
هذا التدرج الذي حكينا به ذهب اليه غير واحد من الاشعريه
والمعتزله والذي ذكرته انما هو عن بعض الاشعريه وبنات بعض
المتكلمين وبعض من علم في التفسير استأنس لذلك في قوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصحوا بينهما فامرنا اولادنا صلح
على القتال وهذا يقتضي ان يبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بالارفق فالارفق مترقا الى الاغلظ فالاعلظ قال وكذا قوله
تعالى فاهجروهن في المضاجع واضربوهن قال واذا لم يتم الامر
بالتعليظ والتشديد وجب عليه القهر بما لا بد فان عجز فدا القلب
قلت هذا الذي ذكر من التدرج ان كان على سبيل الاستحياء

فلا بأس فان كان على سبيل الوجوب فبشكل عليه حديث ابن شعيب
الحدري رضى الله عنه الصحيح من راي منكم فليغيره بيده فان
لم يستطع فليسنانه فان لم يستطع فبقبله وذلك اصغرها ليمان
وامرنا بالتغيرا ولا يلبس بشرط في الاكتفاء بتغيرا للسان عدم الاستطاعه
بتغير اليد وما ذكره من الاستشهاد على ذلك يقتضي ان الغاء وبذلك
ما يمكن ان يستشهد به عليه من دفع الصالح فانه يجب البداهه فيه
بالاهون فالاهون فالسبب فيه ان قيل المسلم مفسده عظيمه اهون
عند الله من ن قال الدنيا فحق ان لا توقع هذه المفسده منها امك ذلك
ولذلك ضرب المراء مفسده لا توقع الا بعدا العجز عن دفعها بدونه لقيام
المانع فان كان نكرا المنكر بما يورث الى مثل هذا من ايقاع المفاسد
المذكوره المحظوره شرعا فهو مثل ما ذكره سوا الله امر عارض فلا
يتبع ان جعل ذلك حكما عاما في نكاز المنكر حيث لا يورث الى
وقوع المفاسد المحرمه شرعا والكلام في رجة الوجوب فان
قلت الاغلاظ سبب في ثوران نفس الظالم المرتكب للمعصيه والحاجه
فيما هو فيه ولجب شي الى الانسان ما منعها وربما ادى ذلك الى قتله
قلت ان كانت هذه قضيه جزئيه ففرصها وكانت البدا بالاعلظ توقع
في مثل هذه المفسده المذكوره في قيل الباغي ودفع الصالح سلمنا
ولا يجوز في مثل هذه الصوره الا ما يجوز في دفع الصالح والباغي
من التدرج فان جعلت هذه المفسده مقتضيه لوجوب التدرج مطلقا
فهذه مفسده الباغي الشارع دفعها لا عن اعلمه عالمه في وجوب
مرتكب المنكر ولو اعتبر ذلك مطلقا ادى الى مخالفة النعم المذكور
في حديث ابن شعيب وقد يكون الشارع اعثر مصلحة الاغلاظ
على مرتكب المنكر عقوبة له لتحريمه على حدود الله تعالى **الثاني**

ش

والشؤون بعد المائتين قد قدمنا الحكاية عن بعض مقدمي
 الاستعارة بأنه لا يبلغ منكر المنكر بالسيف والسلاح الا منع السلطان
 ولكن ينكر ما دون السيف والسلاح وذكر محمود الخوارزمي لمعتزلي
 تلميذ أبي الحسن البصري اختلافهما فيما بعد ابني بالقول المنع بالضرر
 والقتال قال قتال قوم ان ذلك واجب على الامام ومن لم يمتعه دون
 غير قال وقال شيوخنا بل ذلك واجب على الكل والدليل لذلك
 قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فقاتلوا التي
 تبغى والامر في الآية بالقتال يتناول جميع المكلفين وقال بعض مصنفى
 الشافعية الفتيا ومن راي مرتكبا لحرم كثر الحر وغيره من
 انواع المحرمات واقتصر في رايه الى هتراء السلاح فقد منعه الامويون
 اتفاقا واجازه طوائف من الفقهاء **السبعون** الصايل لخذ
 المال المشهور انه لا يجوز قتاله وحكي عن قديم الشافعي رحمه الله تعالى
 ان ادى الى قتل الصايل واتلاف بعض اعضائه لم يجزوا لمذهب
 خلافة والحد ثب الصبح وهو قوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون
 ما له فهو شهيد يدل على اجواز هذا في **الكتاب في الشير الحادية**
والسبعون لا يجوز انكار المنكر مباشرة فعمل محرم شرعا الا ان
 المعارض لا يشترط اذا كان مباشرة اعظم مقتله ما ينكر من ينط
 لسانه بالغيبة والتدقيق مثلا فخطري ان المتولى ان ينكر عليه
 يقطع لسانه لم يجز وقد نقلوا ما معناه ان عمر رضى الله عنه عزم على
 قطع لسان الخطيئة بسبب الهجوم فان صح ذلك فهو من باب العزم
 على المصالح الموصلة فعمله على التذنب الكرادع للمصلحة الاولى من
 حيلة على حقيقة القطع للمصلحة وهذا الجرا الى الشرط فيما يبي بطلان
 مرسله ولا يسترسال في ذلك عظيم ويقع منكرات عظيمة الوقع

في الدين واسترسال قبيح في اذي المسلمين ولست انكر على من اعتبر
 اصل المصالح المرسله كحتاج الى نظر شديد وتأمل شديد وعدم
 التجاوز للحزب المعتبر **الثانية والسبعون** تكلموا في انكار الولد
 على الوالد قال بعض المالكية فاذا راي الرجل احدا يوبه على منكر
 من امنا ليرفليحظها برفق ولينقل لها في ذلك قولنا كرميا كما امر الله
 تعالى حيث يقول اما يبلغ عنك الكبر احدهما او كلاهما الآية الى قوله
 وقل لها قولا كريما وقل رب ارحمها كما سياتي صغيرا وغيره رتب
 الحسبة خمس مرات لاولي التعريف والثانية الوعظ بالسلام
 اللطيف والثالثة السب والتعنيف قال ولست اعني بالسب
 الفحش بل ان يقول يا جاهل يا حجت انا تحا في الله وما جرى هذا
 المجري والزابعه بالظهر بطريق المباشرة ككثرة الملاهي وازا ف
 الحر والاختلاعة الثوب الحرير من راسه واستلاب الثياب المغصوب
 منه ورده على صاحبه والخوف بالتمديد بالضرب او مباشرة
 الضرب حتى يمشع عما هو عليه وحبل للولد الحسبة بالرتبتين الاولتين
 وهما التعريف ثم الوعظ والنصح باللطيف فالاولى الحسبة بالسب
 والتعنيف والتمديد ولا يبلشها بالضرب وهما الرتبتان الاخيرتان
 وهل له الحسبة بالرتبة الاخيرة بحيث يؤدي الى اذا الوا لدوشخطه
 قال فيه نظرو وهو مشلا ان بكير عوده ويريق خمره وحبل الخيوط من
 ثيابه المستوحه بالحرير ويردا الى الملاك ما تحده في بيته من المال الحرام
 الذي غصبه او شرقة او اخذه من ادرايه ورزق من خريسة المسلمين
 اذا كان صاحبه معينا وسطك لصورا المنقوشة على جيطانه والمنقوشة
 في خشب دنته وبكيرا وانى الزمب والقصة فان فعله في هذه الامور ليس
 بحلق بذات الالب خلوق والضرب والسب للمنا والوالد قد يتاذي به

ويخط سببه الا ان فعل الولد حق وسخط الاب منشأ حبه
للأب والحرام والظاهر في القياس ان يثبت للولد ذلك بل يلزمه
ان يفعل ذلك ولا يبعد ان ينظر الى فتح المنكر كما راقه حر من لا يستند
غصه فذلك ظاهر فان كان المنكر فاحشيا والتخط شديد كما لو كانت
اسية بلورا اوراج على صورة انسان وفي كثرها خسران مال كثير ففدا
مما يستدفيه الفصح وليس يحري هذه المعصية بحري الحر وعينه
فهذا كله مجال النظر قلت اما اباؤه التقريف والوعظ بالاقول
اللطيف فلا شك في ذلك فلما المنع من السب فيصح ايضا بل لو طولسنا
بدليل على جواز السب في حق الاجني لاحتجنا الى ذلك لاسيما اذا كان
مستغنى عنه في انكار المنكر واما الثالثة التي جعل فيها نظرا فمحرم الحدكار
على الولد عندي فيما بعد واما ما يحرف فيه من ضرورة المظلوم اذا كان الاب
ظالما فبعد لاسيما اذا كان الضرر شديدا فلا يمكن بوجه من الوجوه
ان يقال بحري الانكار على الاب بطريق المنع والدفع واما احترت هذا
المدعي لوجوه احدها ان الاب اذا امر بترك انكار المنكر وكانت مخالفة
مما يخطه وجب ان يطاع لقوله عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية
الخالق ولذلك اذا لم يلين هاهنا امر ومخالفة له بدليل وبلى اولى
لان المخالفة بعد الامر أشد منها قبل الامر وثانيها ان حيث هن
المصلحة اعني احترام الوالد فقد انقضت الشرع في حيث لمعصية حيث
يقول لا تحذقونا يومنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله
ورسوله ولو كانوا اباؤهم وابنائهم واخوانهم او عشيرتهم اولئك كتب في
قلوبهم الكفران وايدىهم بروح منه وليس هذا السقوط حرمة الاب
فادليس ذلك لعدم اعتبار حق الوالد فهو من المقدم حفظ حرمة
الله تعالى ودفع المناسد في الارض على حرمة الوالد فان قلت
فذاك

فذاك في حق الاب الكافر لا في حق المسلم قلت وقد ذكرت ان
الشارع اهدرجت المصلحة بالنسبة الى حيث يراد الدين ولم اقل
اهدر عينيها وثالثها اما اذا اعتبرنا اشتقاق المحادة واخذها من
الحد وان يكون كل واحد من المتحدين في حد من الاخر والمراد بمحاده
الله تعالى محاة لفته امره وتقدي حدوده او محاة لفته رسوله او محاة لفته
فباستبان الاشتقاق يدخل تحت المحاة لفته بالمعصية فليتأوله الآية
وزالعمى الانكار على الاب احسان اليه والاحسان اليه واجب فالحكم
عليه واجب اما انه احسان اليه فلانه تحليص له من ورطة العقاب
واستحقاق العذاب وذلك احسان واما ان الاحسان واجب فلقوله
تعالى وبوالدين احسانا فهو عام ومطلق في كل احسان لا ما خصه
الاجماع او دليل مقدم على العموم وخامسها اذا كان منكر الاب ظلما للغير
كأخذ ماله او غصبه فردة على المالك نصرة للاب لانه منع له من الظلم
لقوله عليه السلام انصرا حال ظالمك او مظلوما وحقل نصره ظالمك ان
منعه من الظلم واذا كان نصرا لاب جبان حب لانا امرنا بنصر
المظلوم وشادسها وقد قدمت لاشارة اليه ان القدر الواجب من
الوالدين غير مضطرب بضابط حاصر مبدئين والقيام بحدود الله
تعالى ودفع محاربه وازالة المناسد عن الدين قاعدة معلومة الثبوت
قطعا من الشرع وكون هذا الذي المزال منكرا او محرما ومعصية معلوم
ايضا قطعا وتقديم المعلوم على المجهول راجح وستابعها ان ازالة المناسد
الشرعية والمنكرات للقيحة عن الدين من مرتبة الضرورة وحيث
يراد الدين من مرتبة المحبتين وشمته ومرتبة الضرورة متقدمة وليس
قولنا انه من مرتبة المحبتين والتمسك بما ينافي القول بوجوبه فلا
يفلطن في ذلك وتمامها ان الاب يارنكاه فاحرمه الله تعالى فانك

لحرمة فان اخطت فهوها تكلم بالحقيقة ولا شك ان المسلم محرم الدم
واجب العصه فاذا صال على غير في نفسه وماله فدفعه لو ادى الى
قتله لكان هو الماتك لحرمة وعصمته بالصيال ولا ينهض عندي
غضب الولد وخطه لان يرى لو لمال المحرم تحت يده بالخطا كما لا
وتبركه الولد بالكله ويستريح مع القدره على رده لما لکه هذا في غايه
التعذر فان رفقنا الى ان يراه يترك قتل المسلم بالسيف ظمنا وتقدر
عليه دفعه عنه الا بالخطه فتخرج الامر الى القطع بطلان من
يقول منع ذلك وامام القول بالنظر الى مقابلة المصالح والمفاسد
فهو يحل على هذا القاعدة عامه ولكن النظر في ان استد غضبه
الاب هل يباوم ارتكاب هذه المعاصي ومن قال ان الابن اذا راى
الاب قد اعدا لات شرب الخمر واخصر الخمر الى منزله والابن قادر على
ارأله ذلك بالاراقه ويلزم الواجب عليه ان لا يفعل ذلك ويمكن الاب
من الشرب لاجل حرمة فقد انا عندنا امر يحتاج الى امر شرعي ميسر
لهذا الحكم ودال عليه قال فان قيل ومن اين قلتم انه ليس له الحشبه
بالتعنيف والضرب والارضا في ترك الباطل والامر بالمعروف
في الكتاب والسنة وردنا من غير تخصيص وامام المعنى عن
التأنيف والادي فقد ورد وهو حاش فيما لا يتعلق بارتكاب المنكر
فتقول قد ورد في حق الاب على الخصوص ما يوجب الاستئذان
العموم اذا خلا في ان الجلال ليس له ان يقتل اباه حدا ولا ان يباشر
اقامة الحد عليه بل لا يباشر قتل ابيه الكافر بل لو قطع يده لم يلزمه
قصاص ولم يكن له ان يؤذيه في مقابلته وقد ورد في ذلك اخبار وثبت
بعضها بالاجماع فاذا لم يجز له اذاه يعقوبه هي حق على جنبه سابقه
فلا يجوز له اذاه يعقوبه هي منع من جنبه مستقبليه متوقعه بل اولى

هذا قوله او كما قال قلت اما انه ورد في حق الاب ما يوجب استئذان
في ارتكابه لمنكرات فان كان ذلك في العمومات الموجهه ليه والاحتقان
التي هي بالنسبة الى العمومات الداله على وجوب انكار المنكر ما
تعارض فيه العمومات من وجه دون وجه لانه اذا قال وجب
ان تستثنى عن الامر بالمعروف حال الوالد للدلائل الداله على
بره قال خصه على وجوب بره حال ارتكابه للمعصيه للدلائل الداله
على وجوب الامر بالمعروف والتي عن المنكر فليست استثناء الاب
من دلائل الامر بالمعروف باولى من استثناء الامر بالمعروف من
دلائل وجوب الامر بالمعروف البه لا يخرج من خارج وقد اشترنا
الى ما يقتضيه وان كان الموجب للاستثناء اذكر من انه حلال
من ان الحلال ليس له ان يقتل اباه حدا فلعن السبب فيه انه لا يتعين
لذلك ويمكن اقامه الحد به وانه فاقدمه عليه ايدا واستثناءه من غير
ضرورة لاستثما اذا لم يتحقق الوقت في اقامه الحد وكذلك يقول
سبيل اراقه لولده جرحا لوالده الذي عده للشرب سبيل فرض الكفايات
فان كان يمكن ازاله غيره له وارتفاع المفاسد بفعل شراه فلا يجب عليه
بل يزيد ونقول انه قد يمكن ان يعتبر في استقاط الوجوب عن الولد
ما لا يعتبر في استقاطه عن الاجماع وهذا حقيقة هي مذهب مالک
في قتل الاب لولده فانه قال اذا اصبغ ودحبا فيده وحاصله ان
يتوسع في استقاط القصاص عن الاب بما لا يتوسع به في استقاطه
عن الاجماع فاما ان يجب عليه ترك الانكار والاراقه والممكن من هذه
المعصيه الكبير لحفظ حرمة عاص الله تعالى بارتكابه فبعد فان
فرض في مسئلة الخلا ذان تعين لاقامة الحد والوقت منصق لا
حل التاخير فيه فقد يمنع قيام الاجماع على التحريم والله اعلم

منه ان
الامر بالمعروف

وَأَمَّا قَتْلُ إِبْنَةِ الْكَافِرِ فَلَيْسَ فِيهِ أَجَاعٌ وَالْمَذْلُومُ عَنْ مَالِكَ وَعَبِيرُ
الْكِرَاهَةِ فِي أَنْ يَبَارِزَهُ وَقَالَ السَّحْنُونُ وَأَنْ اضْطَرَّ أَبُوهُ
الْمُشْرِكُ وَخَافَهُ فَلْيَأْسَ أَنْ يَقْتُلَهُ وَدَكَرَ فِي الْوَادِعِ فِي أَتَا كَلَامٍ لِعَبْرِ
أَوَّلِهِ وَقَدْ تَبَارَعَ عَنِ النَّاسِ فِي الْمَالِ وَفَزَّاتِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ إِلَى ابْنِي
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَأْسِ ابْنِهِ وَفِيهِ نَزَلَتْ لِتَحْدِثُ قَوْمًا يَوْمَئِذٍ
بِاللَّهِ قَالَ لِيَوْمَ الْآخِرَةِ إِلَى قَوْلِهِ أَبَاهُمْ وَأَبْنَاهُمْ أَوْ عَصِيرَتَهُمْ وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ
لَا أَجَاعَ فِيهَا أَيْضًا فَالْمَالُ لِلَّهِ تَبَارَعُونَ وَبَعْضُهُمْ عَلَى الْمُسْتَلْهِمِ
أَعْنَى أَنَّهُ لَوْ حَزِمَهُ أَنَّهُ يَقَادِرُ **الثَّالِثُ وَالشَّوْءُ** بَعْدَ الْمَاتِنِ قَالَ وَهَذَا
الترتيبُ أَيْضًا يَنْبَغِي أَنْ يَجْرِيَ فِي الْعَبْدِ وَالزَّوْجِ نَحْوَ السَّيِّدِ وَالزَّوْجِ
فِيهَا فَرِيضَتَانِ مِنَ الْوَالِدِ فِي زَوْجٍ أَوْ خَلٍّ وَأَنْ كَانَ مَلِكٌ أَيْمَنُ الْكُرْسِيِّ
مِلْكًا لِلنَّكَاحِ وَلَكِنْ فِي الْحِزْنَةِ لَوْ جَاءَنَا السَّجْدُ لَخَلَقُوا لَمْ تَرْتِ الْمَرْأَةَ بِالْجُودِ
لِعَلِّهَا وَهَذَا يُدَلُّ عَلَى تَأْكِيدِ الْحَقِّ أَيْضًا **الرَّابِعُ وَالسَّبْعُونَ** بَعْدَ
الْمَاتِنِ قَالَ وَأَمَّا الرِّعَاةُ بِعَنِ السُّلْطَانِ فَالْأَمْرُ فِيهِ أَشَدُّ مِنَ الْوَلَدِ
فَلَيْسَ لَهُ مَعَهُ إِلَّا التَّعْرِيفُ وَالنَّصْحُ وَأَمَّا الرَّئِيسُ **الثَّالِثُ** فِيهِمَا نَظَرُ
مِنْ حَيْثُ كَانَ الْهَجْرُ عَلَى أَخْذِ الْأَمْرِ أَوْ دَرْجَتِهِ إِلَى الْمَلَائِكَةِ وَتَحْلِيلِ
الْحَيَاطَةِ بِأَهْلِ الْحَرِيرِ وَكَثَرِ الْخُورِ مِنْ بَيْتِهِ يَكَادُ أَنْ يَقْعَى إِلَى خَرْقِ
هَيْبَتِهِ وَأَسْقَاطِ حَشَمَتِهِ وَذَلِكَ لِمَحْذُورِ رَدِّ الْهَيْبَةِ عَنْهُ كَمَا وَرَدَ
فِي السُّكُونِ عَنْ الْمُنْكَرِ فَقَدْ تَعَارَضَ فِيهِ مَحْذُورَانِ وَالْأَمْرُ فِيهِ مَوْكُوفٌ
إِلَى اجْتِهَادِ مَنْ شَاؤُهُ النَّظَرُ فِي بَيْتِ حَشَمَتِهِ وَمَقْدَارِ مَا سَقَطَ مِنْ
حَشَمَتِهِ سَبَبٌ لِمَحْرَمِ عَلَيْهِ وَذَلِكَ مَا لَا يَمُنُّ صِنْطُهُ **الخَامِسَةُ**
وَالسَّبْعُونَ بَعْدَ الْمَاتِنِ قَالَ وَأَمَّا التَّلْمِيزُ وَالِاسْتِدَادُ فَالْأَمْرُ
فِيهِمَا أَحْفَظُ لِأَنَّ الْمُحْرَمَ هُوَ الْإِسْتِدَادُ الْمُنْفِذُ لِلْعِلْمِ مِنْ حَيْثُ الدِّينُ وَلَا
حَرَمَهُ لِعَالَمٍ لَا يَغْلِبُ عَلَيْهِ فَلَئِنْ جَعَلَهُ بِمَوْجِبِ عِلْمِهِ الَّذِي تَعْلَمُ بِهِ

وَرَوَى أَنَّهُ سَتِيلُ الْحَرَمِ مِنَ الْوَلَدِ كَيْفَ يَحْتَسِبُ عَلَى وَالِدِهِ يُقَالُ يَعْظُهُ
مَا لَمْ يَقْصِبْ فَإِنْ غَضِبَ سَتَلَتْ عَنْهُ **السَّادِسَةُ وَالسَّبْعُونَ**
بَعْدَ الْمَاتِنِ قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الصَّرِيحَ وَالْمَكْرُوهَ وَاللَّاحِظَ بِالْمَذْكَرِ مَا يَنْقُطُ
الْوَجُوبُ لَكِنْ ذَلِكَ مُتَرَقِّبٌ مُتَوَقِّعٌ يَكْفِي فِيهِ عَلَيْهِ النَّظَرُ فَلَوْ غَلِبَ عَلَى
ظَنِّهِ أَنَّهُ يَصِيبُهُ الْمَكْرُوهُ سَقَطَ الْوَجُوبُ وَأَنْ أَحْتَمَلَ أَنْ لَا يَصِيبَهُ
السَّابِعَةُ وَالسَّبْعُونَ بَعْدَ الْمَاتِنِ فَإِنْ غَلِبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ لَا يَصِيبُ
وَلَكِنْ يُجَوِّزُ ذَلِكَ فَقَدْ لَحِظَ أَنَّ مَحْذُورَ الْخُورِ لَا يَنْقُطُ الْوَجُوبُ
فَإِنْ ذَلِكَ مُمْكِنٌ فِي كُلِّ حَسَبٍ **الثَّامِنَةُ وَالسَّبْعُونَ** بَعْدَ
الْمَاتِنِ وَأَنْ شَكَّ فِيهِ مِنْ غَيْرِ حِجَابٍ قَالَ فِي الْأَحْيَاءِ مِنْ هَذَا مَحَلُّ
النَّظَرِ فَيَحْتَمَلُ أَنْ يُقَالُ الْأَصْلُ الْحُكْمُ الْعُرْمَاتِ وَأَمَّا سَقَطَ مَكْرُوهُ
وَالْمَكْرُوهُ هُوَ الَّذِي يَظُنُّ أَوْ يَعْلَمُ حَتَّى يَلُوحَ مُتَوَقِّعًا وَهَذَا هُوَ الْأَظْهَرُ
وَيَحْتَمَلُ أَنْ يُقَالُ أَنَّهُ أَمَّا يَحْبُجُّ عَلَيْهِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ لَا صَرَّ عَلَيْهِ أَوْ طَنْ أَنَّهُ
لَا صَرَّ عَلَيْهِ وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ نَظَرًا إِلَى قَضِيَّةِ الْعُرْمَاتِ الْمَوْجِبَةِ لِلْأَمْرِ
بِالْمَعْرُوفِ **الثَّاسِعَةُ وَالسَّبْعُونَ** بَعْدَ الْمَاتِنِ أَنَّ التَّوَقُّعَ لِلْمَكْرُوهِ
يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْجَبِينِ وَالتَّخَافَةِ فَقَدْ حَوَّلَ التَّوَقُّعَ عَلَى اعْتِدَالِ
الطَّبْعِ وَسَلَامَةِ الْعَقْلِ وَالزَّوْجِ قَالَ صَاحِبُ الْأَحْيَاءِ وَعَلَى الْجَبَانِ
أَنْ يَتَكَلَّفَ بَارِئًا لِمَا لَمْ يَجِبْ بَارِئًا لَهُ عَلَيْهِ وَهَيْبَتُهُ حَبْلٌ أَوْ ضَعْفٌ وَبِزْوَلِهِ
الْجَبَلُ بِالْمَحْرَبَةِ وَبِزْوَلِ الضَّعْفِ مَارِسَةُ الْفِعْلِ الْمَخْوفِ مِنْهُ تَكْلُفًا حَتَّى
يَصِيرَ مَعْتَادًا أَوْ إِذَا الْمُسْتَدِي فِي الْمَنَاطِرِ وَالْوَعْدِ مِثْلًا قَدْ يَجِبُ عَنْهُ
طَبْعُهُ يَضَعُفُهُ فَإِذَا مَارَسَتْهُ وَاعْتَادَ فَارَقَتْهُ الضَّعْفُ فَإِنْ صَارَ ذَلِكَ
صُرُوفًا يَغِيرُ قَائِلَ الْوَالِدِ حُكْمَ اسْتِيلَةِ الضَّعْفِ مَا عَلَى الْقَلْبِ فَحُكْمُ
ذَلِكَ الضَّعْفِ يَتَّبِعُ خَالَهُ فَيُعْذَرُ بِمَا يُعْذَرُ الْمَرِيضُ فِي التَّقَاعُدِ عَنْ بَعْضِ
الْوَاجِبَاتِ وَلِذَلِكَ قَدْ تَقَوَّلَ عَلَى بَابِ لَا يَجِبُ رُكُوبُ الْجَرِّ لِحَبْلِ حَبَّةٍ

الاستسلام على من يغلب عليه الجبن في ركوب المحرم ويحب على من لا
يعظم خوفه منه فكذلك الامر في وجوب الحسبة قلت لا يستلزم
ان لا يعتبر حال الشخص في نفسه وطبعه ويدار عليه الحكم في
الوجوب او الاستقوط وسهله اطلاقهم لقول علي ذلك لاني
بالسقوط عن الجبان المستشعر من غير ان يكلف ازالة الجبن
وتقويده النفس ركوب الجبر لنهله على طبعه ركوبه ويزول فوه خوفه
والله اعلم **الثامن في تكملة الناس والناس** بعد الماتين المذكورة المتوقعة غير
منضبط في كلام اكثرهم وليس مطلق المكروه كما قبل في سقوط الواجب
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودرجاته تختلف كالكلية المودية
واستظالة اللسان والضرب والقطع والقتل وغير ذلك مما
تفاوت رتبته ولقد بلغني عن بعض اهل الاسكندرية انه كان يامر
بالمعروف ونهيا له المكروه فقال له بعض فقهاءهم المشهورين يا معلم
ولان ينسب الى بلدنا لوصل لينا فلا يودع رتبته الى بلده
لستطع عن التكليف او كما قال وهذا بعيد لاسميا اذا عظم المنكر
ولا بد في هذين المواضع بين عظم المنكر والمروة الذي يتوقع وقد
طول في الاحياء ضبط هذه الامور ونحن نورد منه باختصار يسير
فقال المروءة نقبض المظبوط ومطالب الخلق من الدنيا يرجع الى
اربعة امور اما في النفس فالعلم واما في البدن فالصحة والسلامة واما
في المال فالثروة واما في قلوب الناس فقيام الحاجة ثم قال وكل واحد
من هذه الاربعة يطلبها الانسان لنفسه ولا قاربه المحيتم به ويكفي
في هذه الاربعة امران احدهما ان ما هو حاصل موجود والآخر
امتناع ما هو مستنظر ومفقد ودلان حزن امتناع المستنظر لا ينبغي ان
يلون مخرجنا في ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اصلا ومثله

في المطالب الاربعة اما العلم فثاله ترك الحسبة على الاستناد
خوفا من ان يفتح حاله عنده فيمتنع من تعلمه واما الصحة فكذلك
الانكار على الطبيب الذي يدخل عليه مثلا وهو لا يتجر خوفه ان
يتاخر عنه فمتنع بتمنيه صحته المستنطرة واما المال فهو ترك الحسبة
على السلطان واصحابه وعلى من يواستيه من ماله خوفا من ان ينقطع
ادراجه في المستقبل ويترك مواصلاته واما الحاجة فترك الحسبة على من
يتوقع منه نصرة وخاها في المستقبل خيفة ان لا يحصل له الحاجة او خيفة
من ان يفتح حاله عند السلطان الذي يتوقع منه ولاية قال وهذا كله
لا يستقط وجوب الحسبة فان هذه زيادات امتنع وتسميه امتناع
حصول الزيات ضررا محاربا واما الضرر الحقيقي فزان حاصل ولا
يستثنى من هذا شي الا ما يحقق اليه الحاجة ويلون فزانه محذور ويريد
على محذور السكوت على المنكر كما انه اذا كان محتاجا الى الطبيب
لمرض ناجز والصحة مستنطرة من معالجة الطبيب وتعلم في اخره شدة
الضرر وطول المرض وقد يقضي الى الموت واعني بالعلم الظن الذي
يجوز مثله ترك استعمال الماء والعدول الى اليتيم فاذا التفت الى هذا
الحذر لم يجد ان يرخص يعني في ترك الحسبة واما في مثل العلم فقل ان
يكون حاله جهل بدينه ولم يجد لاهل ولا واحدا وعلم ان الحسبة عليه
قادر على ان يسيد عليه طريق الوصول اليه لكون العالم مطيعا او مستغنا
لقوله فاذا الصبر على الجمل مهمات الدين محذور والسكوت عن
المنكر محذور ولا يجد ان يرخا احدهما ويختلف ذلك يتفاضل المنكر
وشدة الحاجة الى المعلم كعلقه مهمات الدين واما في المال فكم يحجز
عن الكسب والسؤال وليس هو قري النفس في التوكل ولا
ينفق عليه سوى شخص واحد ولو احتسب عليه لقطع رزقه وافقر

في تحصيله الى طلبنا دار حرام او مات جوعا فهذا ايضا اذا استد
الاسرفيه لم يجز ان يرضى له في السلوك ولما الحاء من ان يود
شرير ولا يحذر سميلا الى دفع شرا لا يحل بكتسه من حيا ولا يقدر
على التوصل اليه الا بواسطه شخص ليس من الحذر او شرب الخمر ولو
احتسب عليه لم يكن واستطاعه ووسيله فمتنع عليه حصول الحياه
ويكون سببه اذى الشرير ومن كلما اذا ظهرت وقرب لم يجد استناده
ولكن لا مرقها منوط باجتها والمحتسب حتى يستفيق فيما عليه ويزن
احدا المحذورين بالآخر ويرجح بنظره اربى لا يوجب الموت والطبع اما
القيم الثاني وهو فوائد الحاصل قال هو ملو ومعتبر في حوازل السلوك
في الامور الاربعه الا العلم فان فوائده غير محبوف لا تنقص منه ولا
فلا يبعد احد على طلب العلم من غير ثم قال واما المحبة والسلامه
ففوائدها بالضرر فقل من علم انه يضرب ضربا مبرحا تادي به في
الحسبه لم تلزمه الحسبه وان كان ذلك يستحق له كما سبق فاذا
فهم هذا في الايلام والضرب فهو في الجرح والقطع والقتل اظهر واما
الشره فهو ان يعلم انه يتهيب داره ويجرب بيته ويطلب ثيابه هذا
ايضا يسقط عنه الوجوب ويبقى الاستحباب اذا لاش ان يهدي
دينه بدينه ولكل واحد من الضرب والتمحي جدي لعله لا يكثر به
كالحميه في المال واللطمه الخفيف لهما في الضرب وحده في الكثر
تبعين اعتبارهما ووسط يقع في مجال الاستثناء والاجتهاد وعلى
المتدين ان يجتهد فيه ويرجح جانب الدين ما لم يكن فلت
الطلاق المتول في اللطمه الخفيف فيه نظرا لستيه الى ارباب المروءات
واعيان الناس قال واما الحاء فقوانه بان يضرب ضربا غير مؤلم
او يسب على ملا من الناس وي طرح مسدله في رقبته ويذريه في

البلد ويؤد وخيمه ويظاف وكل ذلك من غير ضرب مؤلم للبدن
وهو قاذح في الحياء ومؤلم للقلب وهذا له درجات والصواب ان يقتصر
الى ما يعبر عنه بسقوط المروءة لظواؤه في البلد حاشا لخاصيا
هذا يرضى في السلوك لان المروءة ما مور تحفظها في الشرع وهو
مؤلم للقلب لما يزيد على ضربات معدوده وعلى فوائد درجيات
قليله هذه درجاته الثانيه ما يعبر عنه بالحاء المحض وعلوا المرتبه فان
الخروج في ثياب فخر وحمل وكذلك المروءة المحض ولو علم انه لو احتسب
كلثا المتي في السوق في ثياب لا يعتاد هو مثلها او كلف المتي راحلا
وعادتها لركوب هذا من حملها لمزايا وليس المواظبه على حفظها
بمجرد لا وحفظ المروءة ولا يستغنى ان يسقط الحسبه مثل هذا العذر وفي معنى
بعض هذا ما لوخاف انه تعرض له باللسان اما في حصرته بالخميل
او بالتحقيق والسنبه الى الريا والنفاق واما با انواع الغيبه هذا لا يسقط
الوجوب اذ ليس فيه الا زوال فضلات الحياء التي ليس اليها كبر حياءه
ولو تركت الحسبه بلوم لايم او باعتياف فاستق او شتمه او نقضه او سقوط
المنزله عن قلبه او قلب امثاله لم يكن للحسبه وجوب اصلا اذ لا تنفك
الحسبه عن ذلك الا اذا كان المنكر هو الغيبه وعلم انه لو انكر لم
تنت عن العقاب ولكن اصابه اليه وادخله معه في الغيبه فحرم هذه
الحسبه لانها سبب لزيادة المعصيه وان علم انه يترك تلك الغيبه ويقتصر
على غيبته فلا تجب الحسبه لان غيبته ايضا معصيه في حق العقاب
ولكن يستحب له ذلك لتقدي عرض العقاب المذكور بفرض نفسه على سبيل
الانذار وقد دلت العبرمات على تالذ وجوب الحسبه وعظم الخطر في
السلوك عنها فلا تقابلها الا ما عظم في الدين خطره والمال والنفق والمروءه
قد ظهر في الشرع خطرها فاما مزايا الحياء والحسبه ودرجات التحمل

وطلب لنا الخلق وكل ذلك لا خطر له قال واما امتناعه الخوف شئ من
 هذه المكاره كحق اولاده واقاربه فهو في حقه دونه لان نأذيه في حق
 نفسه استمد من نأذيه بامر غيره ومن وجه الدين هو فوقه لان ان
 يتباح في حق نفسه ولبن له المستأخه في حق غيره فاذا اتبغى
 ان يمنع فانه ان كان ما يقوى من حقوقهم يقوى على طريق المعصية
 كالضرب واللب فليس هن الحسبة لانه دفع منكرا يقضى الى منكرا
 وان كان يقوى لا بطريق المعصية فهو اذنا المسلم ايضا وليس له ذلك
 الا برضاهم واذا كان ذلك يؤدي الى ايد اقومه فيتركه وذلك كالزاهد
 الذي له اقارب اغنيا فانه لا يخاف على ما له ان احتسب على السلطان
 ولكنه يقصد اقاربه انتقاما منهم بواسطة فاذا كان يتعدى لاذي
 في حسبته الى اقاربه وجيرانه فليتركها فان ايها المسلم محذور كما
 ان السكوت عن المنكر محذور نعم ان كان لا يبال له اذي في ما لا يوفى
 ولئن يبال له لاذي بالشتم والسب والدم فهذا فيه نظر ويختلف الامر
 فيه بدرجات المنكرات في تفاحشها ودرجات الظلم المحذور وفي كتابه
 في القلب وقدره في العرض هذا ما ليس ذكره على وجه الحكاية عن
 الاحياء وقد تضمن مسائل كثيرة اذ حلنا بعضها في العدد ولم يدخل
 بعضها فيه وكان يمكن ذلك ووجه الحاجة الى هذه الامور في الكلام
 على الحديث ظاهر كما ان امور قد تعود على العموم بالتحصيل ومن
 ضرورة الكلام على الحديث التنبيه على ذلك لان العمل بالعموم
 خطأ **الرابعة والثمانون بعد المائة** هذا الذي حكناه عن
 الاحياء هو كسب ما ادى اليه اجتهاد فوله رحمه الله تعالى وسبب
 في القول بنفعه الله تعالى بذلك على وجه لم نره لغيره وهو في محل الاجتهاد
 ولا يبعد ان يسلك في معركه كثير من هذه الاحكام طريقان احدهما

ان ينظر الى الاعذار الذي ذكرها الفقهاء في ازاله حكم الطلاق المكر
 عليه وينظر بينهما وبين ما نحن فيه ووجهه ان لطلاق يتعلق به التحريم
 والوطى الحرام مفترقه عظمى في الشريعة ومنكر شديد والاختيار من
 بعض الوجوه حاصل في تلك الاعذار لانه اختيار لدفع المفترق عند
 المطلق بحمل ادناهما والله اعلم بهذا الذي لحظه من راي وقوع اطلاق
 المكر فقد انما عدنا من الاعذار ان تنهض سببا لرفع حكم المدة عليه رفع
 حكم التحريم في الوطى والمنكر العظيم فليمنع من رفع حكم التحريم في
 السكوت عن المنكر الطريق الثانية ان ينظر الى ما وقع فيه نص
 الفقهاء من الاعذار التي انشقتوا بها بعض الواجبات على الكفريات بالنسبة
 الى الشخص لمعين فبقاين ما يقع النظر فيه من هذه الصورة اليه وينظر
 هل تساوية او يخرج عليه او تقصر عنه ان تساواة او يرجح فهو عذر مسقط
 للوجوب على مقتضى مذهب من قال بالسقوط الواجب في الاصل وان
 تقصر عنه قلين بعددنا للتنبيه قولي ذلك القايد واذا اردنا ان نجعله
 عذرا لم يكن القياس الى ما نص عليه المواد ذلك القايل بل بطريق اخر ان
 وجدنا هذا كله بعد العلم بانه لا يد من مراعاة الموارد بين المصالح والمفاسد
 وفي امثال هذه الامور يسع المجال واحتجاج الناظر الى علم كثير من المواد
 الشرعية وهذه من ثاقب ونطبع شديد وورع شديد والله اعلم الموفق
 قال لا حسب الحديث انما كلفه ان تبلغ الحديث لمعق النظر

الخامسة والثمانون بعد المائة هذا الذي ذكره
 على تسهيل النظر فيها والتنبيه على الفكر في اجسامها منها انما حكينا
 عن كتاب الاحياء في مرتبة الحياه الفوق بين ما كان من قبيل المروءة
 وما كان من قبيل النجس ولك ان تقول في قسم النجس انهم يتأخرون في بيع
 مال المفلت في هذا الجنس وركوالة دست ثوب يليق به هذا مشهور

ما في اللب وان كان بعض المالكية قد خالف فيه وقال بترك له ما
يؤاخره ولا شك ان ايقاع الديون واجب مضيق وقد اشتهر ان حقوق
الاعتقاد مبنيه على المسامحة فما السبب في المسامحة وعدمها في باب
ترك المنكر **السادسة والثمانون بعد المائة** وكذلك ستاحوا بنا اكثر
من هذا في الكفارات في الاستقالة الى الهذال فيما وهي من حقوق
الله تعالى فالنظر فيها كذلك **السابعة والثمانون بعد المائة**
ذكرنا اعداها نتيج ترك الجمعه كما المظروا لو حلل الشديد وغير ذلك
وبعض هذه الامور يستبعد ان يكون عذرا في ترك الامر بالمعروف
واذا كان كذلك فالجمعه فرض عين فافلحه تركها لهذا العذر دون
اباحه ترك انكار المنكر الذي فرض على الكفايه يحتاج الى بيان سببه
وما يقال في هذا في الكفارات من ان لها بدلا فيسأخ فيها ضعيف ليس
بالمستبين القوي لان اعتبارا لا بدال وتجويزا العدول اليها اما هو بعد
تعذرا الاصول والشان في تعذرا الاصول بسبب هذه العذرا حتى يترتب
عليه الاستقالة الى البدل ويجز كقول التي له بدل لا يقتضي المسامحة
باصلة الاعلى فلاحظه فاعلم الاستحسان الضعيفه والله اعلم
الثامنة والثمانون بعد المائة قد ذكرنا في حمله ما سجد رج تحت
الظلم ظلم الانسان لنفسه وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم وان امتناع
الشخص عن المعاصي قد يكون نصرا على ضعيف ذلك فان المعلوم من
اللعظا المعايير بين الناصر والمظلوم **التاسعة والثمانون بعد المائة**
ما هنا مرتبة اخرى اقرب من هذا وهي ان يظلم الانسان نفسه
بمنكر يفعلها فيما ميمع منه على طريق انكار المنكر ويكون نصرا
للمظلوم ليس من غيره فمنها هنا يكون اعلى من تلك المرتبة مثلا لو
اراد ان يقطع يد نفسه او يبلع بعض اعضائه بغير ذلك فوجب

منعه منه على طريق الحسبه لانكار المنكرات لان نفسه ليست
له حتى تصرف فيها بالانلاف وانما هي لله تعالى فلا يجوز التصرف
فيها الا بما اذن فيه لما لك سبحانه وتعالى **التسعون بعد المائة**
نشأ عن هذا اشكال في بعض صور المنع في مثل هذا وهو ما اذا
توقف منعه من قطع يده على قتله فهل يجوز قتاله وان ادى الى قتله
ووجه الاشكال فيه اننا اذا اخذنا ذلك كان فيه اتلاف حله البدن
واليد منه فكيف يلف كله للمنع من اتلاف بعصه الذي يدخل اتلافه
تحت اتلاف الكل وقد قيل في جواب هذا السؤال بعد ان حلقت له
ومنعه انه ليس غرضنا حفظ نفسه وطرفه بل الغرض حيم سبيل
المنكرات والمعاصي فقتله في الحسبه ليس بعصيه وقطعه طرف
نفسه بعصيه وذلك كدفع الصايل على مال مسلم لما ياتي على قتله
فانه حارب لا على معنى اننا نقدر به درهما من مال مسلم فان ذلك محال
ولكن قصده لاخذ مال المسلمين بعصيه وقتله في الدفع عن المعصيه
ليس بعصيه وانما المقصود دفع المعاصي **الحادية والتسعون بعد المائة**
قد قدمنا ان نصا المظلوم قد يكون بالمنع قبل الوقوع ويكون في حال
الوقوع ويكون بعد الوقوع وذلك كلام حكيم وسفي النظر فمابه يزال
في هذه الاحوال فانه قد يمتنع الانكار ببعض الوجوه بالنسبة الى
بعض هذه الاحوال ومثاله ما اذا كان الشخص اذ دخل بنفسه قطع
طرف نفسه فالمنع هنا يقتله في الحال او قتاله المودي الى قتله
ممنوع وعلى بناءه لا يعلم نفسا ولا يجوز تفك دم بترهم بعصيه ولكنا
اذا راينا في حال المباشرة للقطع دفعناه فان قاتلنا قاتلنا ولا ياتي
بما ياتي على حقيقته ووجه هذا قيل وفي التصوير تصديق لنا ان
تركناه حتى يشرع في القطع حقيقة وقعت في المشد ولو في ابتداء القطع

فان الجرح ايضا منكروهم فلا بد ان يتخطوا الهنكا رقبلا شروع
 ان ارادوا شروع شروع في حقيقة الامر ويسعى ان يحصل في هذا بين
 بين لقرب والبعد من شروع وقوه احتمال ان لا تقع المعصية وضعه
 والله اعلم **الثانية والتسعون بعد العاشرين** قسم في الاحياء
 المعصية على احوال احدها ان يكون المعصية متصرفة فالعقوبة
 على ما تصرم منها حدا وتعزير وهو الولادة لا الى الاحاد قتل
 هذا صحيح في العقوبة بالحدود والتعزير فيما يوجب ذلك على مقتضى ما
 استثمره ولين نصر المظلوم الذي يحسن فيه اخضر من مطلق الامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر ونصرة بالنتيجة الى الظلم في الاموال
 يحتاج الى نصر اخر فان نصره في باب الاموال يراد لطلانه على المالك
 فهل ذلك للاحاد اما ان كانت العين المعصية قائمه فان للمالك ان
 ينزعها من يدها فاصب ويردها ويردها على المالك وهل للاحاد ذلك
 ان الفاصب حريما خادوا لا فوجها للشافعية فهذا انكار منك بعد
 نصرة وانقصا لانه لغصب قد وقع وانقضى فاذا اجبر ذلك لان
 لغبر الولادة انكار المنكر المتصرم في هذه الصوت الا ان يرا دنا المتصرم
 امر لا يدخل تحته بقا العين كالثلث مثلا **الثالثة والتسعون**
بعد العاشرين اذا فرضنا العين تالفة وقد را المحتجب على جرح مال
 المظلوم فهل له اخذ حبيب بجود المالك اخذ ليرد على المظلوم ظلامته
 هذا العبد رتبته من المرتبة التي قبلها فللمنظر فيه لانا اذا احرا مثل
 هذا المظلوم فاما يجوز اخذ تملك والمحتجب لا ياخذ كذلك لتمكن
 المالك من تملكه عند اخذ وقد يقال ان يترك العين قائم مقامها
 في احوال الاحاد اخذ العين للررد فليجزم هذا وقد يقال بخلافه لنقص
 المرتبة **الرابعة والتسعون بعد العاشرين** وحذا يخالف مال جرح

مال المظلوم وجوزنا المظلوم اخذ فهل للمحتجب اخذ لتمكن المالك
 من الوصول الى حقه بالتملك هذه العبد من التي قبلها في المرتبة وليس
 يبعد ان اجبر ذلك ان يدرج تحت العزمات لقوله تعالى وتعاونوا
 على البر والتقوى ولا امر بغير المظلوم وغير ذلك ولكن مثل هذا
 ينظر فيه الى القواعد وقوة الموانع وضعها بالنتيجة الى قوة العزم
 وضعه والله اعلم **الخامسة والتسعون بعد العاشرين**
 قد حكمنا خلافا في انه هل للاحاد انتزاع العين المعصية من الفاصب
 غيرا لحرية ليردها على المالك فاذا امكنه فينظر هل يجب للمالك ان
 نصر المظلوم واذا له المنكر لا قد فرغوا على القول بالاباحة ان
 العين تلون لمانه عندا المنتزع وعلى القول بالمنع انه يلزمه الضمان
 فعلى القول بالاباحة لا يقوم هاهنا متعارضين به استنفاط الوجوب
 وهو لزوم الضمان فاما يبقى لنظر في مانع غيره وهو كيفية اذ الله ومزاتب
 ما يزال **السادسة والتسعون بعد العاشرين** قال
 في الاحياء الثانية يعني احوال الثانية ان تلون المعصية رايته وضاحيا
 مباشر لها كالبسته الحرر وامتناعه الحود والحر فابطال هذه المعصية
 واجب بكل ما يمكن ما لم يودا الى معصية لخش منها او مثلهما وذلك ثبت
 للاحاد والرعية قلت قد تقدم في هذا من الكلام لغيره وبما اذا
 ينكر **السابعة والتسعون بعد العاشرين** قال والثالثة ان يكون المنكر
 متوقفا لذي يستبعد كمن المحلن وترتيبه وجع الرياحين وبعد
 لم يحضر الحرس فمذا مشكوك فيه وربما يعوق عنه عائق فلا يثبت للاحاد
 تسلطه على العازم على الشرب الا بطريق الوعظ والنصح فاما بالتعنيف
 والضرب فلا يجوز للاحاد ولا للسلطان قلت يقوي المنع بالتعنيف
 اذا قويت القرابين فان المقصود فعل المنكر المتوقع بل ولا بعد الضرب

من السلطان اذا اصر على ترك رفع الالات التي تبين انما معد
للشرب **الثامنة والتسعون بعد المائة** قال الا اذا كانت تلك
المعصية معلومة منه بالعادة المنتهية وقد اقدم على السبب الذي
يقضي اليها ولم يبق لحصول المعصية الا ما للشر فيه الا الانتظار وذلك
كوقوف الاخذ على باب حمامات النساء للنظر اليهن عند الدخول
والخروج فانهم وان لم يضيئوا الطريق لسعته فحجز الحسبه عليهم
بقامتهم من الموضع ومنعهم من الوقوف لتعنيف والضرب قال
وكان حقيقته هذا اذا بحث يرجع الى ان هذا الوقوف في نفسه معصية
وان كان مقصدا لغاى وراه كما ان الخلق عالم بالحديث لا يقدر على التفكير
عنه فاذا هو على التحقيق حسبه على معصية فاهنه لا منتظره القرائن
التي تدل على مقصدا لغاى او لا فان اعسرت تلك القرائن فاعداد
الان الشرب وتريد المحل على اوجه المعتاد للشرب من غير حظر
سبب اخر يقتضى ذلك واخطارا لالات المعصية لان نوضع فيها الخمر
قراين تدل على تلك الاقراين قصد الاعداد للشرب المحرم واعتبار الالات
الشرب للقصد المذكور معصية فاهنه فليشكر وليعتبر القرائن
في تحقيق قصد الفاعل وطلب العلم فيها فقراين الحدائنه والوقوف على
باب الحمام سبب لا يحصل العلم بقصد الواقف للدوية المحرمة بل يدعى
ان بعض القرائن والاحوال في اعداد الالات الشرب ربما يكون
اقوى وقد ذكر بعض المتكلمين في شروط الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ان يغلب على ظن الامر بالنهي ان المعروف لا يفعل وان المنكر
يقع بخوان يراه لانها للصلوة وقد صاف وقتها او يمتد الى ان شرب
الخمر وهذا يقتضى ان ينهى الالات الشرب منكر يقتضى المنكار **الثاسعة**
والتسعون بعد المائة شرطوا في انكار المنكر ان يكون كونه منكرا

معلوما بغیر اجتهاد فكل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبه فيه فليس
للحنفي ان ينكر على الشافعي انك الصب والصبغ ومتركوا التثنية
ولا للشافعي ان ينكر على الحنفي ثبوت النهي الذي ليس بمنكر ويتناول
ميراث ذوي الارحام وحلوسه في دار اخذها شفعة الجوار وليس
ذلك من مجاري الاجتهاد ولشاي ان يقال فيقول قد حملتم من حمله
نصر المظلوم ايضا الحقوق المالية اذا اخذت على وجه التقدي وهذا
النوع مما يقع فيه الاختلاف عن العلماء كاتلاف خمر الذي عليه عهد
وتعدا فان ما لكوا باحسبه بغير ما ان المتلف والشافعي لا يتلخص بغيره
وحصل الاتفاق انه اذا رفع الى الحاكم شي من هذا النوع قبل ان يحكم
فيه غيره يثبت ان عليه ان يحكم بموجب اجتهاده فعلى المالكي والحنفي ان
يحكموا بالتغريم وعلى الشافعي ان لا يحكم به وحسب نقول اخذ الامور
الثلاثة لازمه وهو اما ان يكون شي من مسائل الاجتهاد داخل تحت حقيقة
الظلم عند من تعيقا التغريم فيها او يكون ما ذكرتموه من العموم والخصوص
فيما بين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر محكما او يكون العموم الذي
ذكرتموه في اشتراط ان لا يكون في محل الاجتهاد خصوصا لا على حقيقته
واللوازم الثلاثة متتفبه بيان لزوم احدا لاثور الثلاثة انما هو من هذا
النوع لا خلوا ما ان يكون داخل تحت حقيقة الحكم عند من
التغريم او لا فان لم يكن فهو احدا لاثور الثلاثة وان كان داخل تحت
حقيقة الظلم فاما ان يكون داخل تحت الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر او لا فليس لم يكن داخل تحت لزوم بطلان ما ذكرتموه من
العموم وان كان داخل تحته وقد حصل الاتفاق على وجوب حكم
الحاكم بما ادى اليه اجتهاده فيه وحسب يكون بعض انواع الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لا يشترط فيه الاتفاق ويجري في محل الاجتهاد يلزم

تخصيص قولهم العام في انه يشترط ان لا يكون في محل الاجتهاد وهو
 احدا الامور الثلاثة وبيان انتفاء اللوازم الثلاثة اما كونه من ظلم
 فظاهر لا انتفاء لان الظلم المالي هو التقدي على مال الغير وهذا تقدير
 على مال الغير فيكون هذا الظلم منطبقا عليه واما كون النصبر
 الظلم في صور الخلاف داخل تحت الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 فلوحين اخذها انه ليس المراد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان
 صيغة الامر والنهي انما المراد ازالة المنكر والحل على المعروف فاذا فعل
 ذلك في لزام العزامة في هذه الصورة المختلف فيها فقد وجد الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر وما يبتدئ عليه ذلكا لدليل على ان المراد بالامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر ما قلناه الاتفاق على ان من يجرى حمرا
 انسان مثلا فارقا من غير كلفه قصد ما امر او نهى فخرج عن العهد
 وانه لا يصح ترك صيغة الامر والنهي فاذا كان المطلوب ازالة المنكر
 فردا الظلم ازالة الظلم ليدخل تحت الامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر والوجه الثاني لو سلمنا ان الصيغة مطلوبة اعني صيغة
 الامر والنهي لكان لنا ان نقول ان للقاضي الامر والنهي بما رآه حقا
 فليفرضه قد امر بالتعزيم في منكره حمرا لذي او امر بتركه لساخه
 واذا جاز في النفاذ هذه الامور معروف عنده وقد جاز له ذلك وقد
 جاز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في صور الاجتهاد واما انتفاء
 اللوازم الثلاثة وهو عدم القول بحقيقة العدم فلانه خلاف الحقيقة
 المشهورة المستفيض بين رايي العلم ولسان ان يقول بخلاف هذا
 القم وهو ان هذا العموم مخصوص لا يتناول كل صورة وهو ان كان
 خلافا لاصل الخبر ان يصار اليه اذا كان له دليل عليه وقد دل
 لما بين من بطل كونه ليس بظلم وكون ازالة الظلم داخل تحت

الامر

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر التخصيص هو من مخالفه كل واحد من
 الدليلين المذكورين ولا يبقى بعد هذا الانزع من الجدليات بل ان يرد على
 هذا الظلم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وليست الجدليات بجدليات
 في اثبات الاحكام الشرعية والله اعلم **الموقف ثلاث مسائل**
 قد يكون السبب المبيح للمشي ثانيا في نفس الامر وغير ثابت في الظاهر فمن
 تعاطاه معتقدا للتخريم وعلم فيه السبب المبيح له فهل ينكر عليه من حيث
 اقتضاه على ما اعتقده معصية وهو منكر منكر لوجود السبب المبيح في نفس
 الامر تكلم فيه في الاحيا ومثله بان جامع الامر مثلا امره على قصد الزنا
 وعلم المحتسب ان هذه امرأة زوجته اياها ابوة في صغره ولله ليس يدرى
 وعجز عن تعريفه لصم اول كونه غير عالم بلفظه قال فهو في الاقدام على اعتقاد
 انها اجنبية غاص ومغاب عليه في اخره فصح ان يمنع مع امره زوجته
 وهو يعقل من حيث انه حلال في علم الله مرتب من حيث انه حرام عليه حكم
 فله وحمله وهذا الاقرب فيه وهو نوزع في مثله اشتباه الزوج
 بالاجنبية وقيل كلتاها حرام احداها بالاشتباه وهي الزوجة والاخرى
 بلونها اجنبية فعلى هذا وطى هذا الامر الذي فرضت المسئلة فيه حرام
 في علم الله تعالى بسبب عدم الحل بالعلم وانما هي حلال بعد انكشاف
 الحال وانما اثبت الاختلاف في مثل هذا على فهم ان الاحكام
 الشرعية تنزل منزلة الصفات للاعيان فسق ما دامت زوجته وعلى
 كل حال فلا بد بعد هذا النظر من مثل هذا بالنسبة الى ما نحن فيه
 من نصر المظلوم لتعلقه بالكلام على الحديث فليكن انسان ان هذا
 المال الذي تحت يدي ملك العزيم ولم يعلم عمره وكونه ملكا له فاقدم
 على اخذه من حممة الغصب فهل يجب على المحتسب منعه من حيث انه
 نصر المظلوم ام لا فيقول لا يجب عليه من هذا الوجه لان شرط كونه

نصرا للمظلوم ان يكون ثم مظلوم ولا مظلوم عند المحتسب لعله باستحقاق
الاخذ للمال ولا وجوب لنصره ونحن قد بينا افتراق نصرا للمظلوم من
غير هامين واجبات وان كان واجبا وهذا اخلاق المسئلة المتقدمة في وطى
المراء فانها قد تقول ان المحتسب يعلم انها حرام على الواطى حاله الحمل واما
ها هنا فغايته ان يعلم انه مرتكب للمحرم بحمله وليس كل ارتكاب للمحرم ظلما في
الحال فان وجب عليه من غير هذا الوجه اعني من وجه النظر للمظلوم في حاله
والله اعلم **الاولى بعد ثلاث ما به**

الغير ظلم قد قدمنا في نصرا للمظلوم بالنسبة الى الامور الماضية ايضا المحقوق
كالنكاحات وحدا المقذوف وغرامات الاموال وعروضها وقذف الولد الولد
ولذا الولد بعد عدم الاجماع فهو ظلم له فيقتضى القاعده المتقدمة وجوب الحد
عليه وهو المحكي عن ابن المنذر وروى ثور والشافعية ومن قال منهم استثنوه
ولم يوجبوا على الاب والجد الحد بقذف الولد وولد الولد وقاسوه على النكاح

جامع انه عقوبه لادنى **الثانيه بعد ثلاث ما به** اذا تلف
الصبي والمجنون لغيره ما لا وجبان يوفي حق الغير من مالهما وهل هو
من باب نصرا للمظلوم او من باب ايضا الحق لا غير الاقرب انه ليس قبيل نصرا
المظلوم لانه يلزم كون المستحق مظلوما كون الناعل ظالما واللام منتف
لان الظلم يلزمه التعدي من الناعل واليقدي يلزمه التكليف ولا تكليف
ولا تعدي فلا ظلم ولا مظلوم وهذا قريب من الحق المذكور في مسئله متروك
التسميه حيث استدلل بقوله تعالى ولا تاكلوا مما يذكر اسم الله عليه وانه
لفسق وقيل المراد التسميه لان اكل متروك التسميه ليس يفتق لانه لو
كان فسقا لكان الله فاسقا والاجماع على خلافه فليل عليه لا نسلم انه
ليس فسق والمسعى بما هو كون الاكل فاسقا واسق ذلك مانع الاجتهاد
واعتماد الحل اي لا يعطي احكام الفاسق **الثالثه**

يدخل المحار في النحره وفي الظلم معاقبة فلان ينصر الحق وفلان
يطلم الحق وليس كذلك مما يعتقده مرادنا للفظ بالقصد لله قد يستعار
وجوبه في هذا المعنى وهو مقتضى حداني بعض المقاصد وهذا قريب من
حملهم اما طه الاذي عن طريق علي ازالة الشبهات عن طريق الحق وما
يقرب من ذلك ويشبهه او يلزم به **الرابعة بعد ثلاث ما به**

كل محرم بحق لادنى فيه حق لله تعالى فان مرتكبه مستعد لحدود الله
تعالى والقياس يقتضي ان ما وجب نصرا لادنى اذا استقط حقه سقط
وقد يرد في بعض الحقوق هل يغلب عليه حق الله تعالى او حق لادنى
من غلب حق لادنى استقطه باستقاطه ومن غلب حق الله تعالى لم يسقط

لاحل استقاطه **الخامسة بعد ثلاث ما به** اقامه حد القذف على
القاذف نصرا للمظلوم كما قدمناه فاذا استقطه فقد اختلفوا في سقوطه بعد
البرغ الى الامام وهو من هذا القيل الذي سنا عليه فذهب ما لك

انه لا يسقط الا ان يريه المقذوف ستر **السادسة بعد ثلاث ما به**
الامر باجابه الداعي عموم يتناول الدعا الى الوليه والوليه كل ماديه يصنع
لحادثه سرور كالاملاك والنفاس والعرش والختان وفي وجوب الاجابه
الى وليه العرش وغيرها خلاق وظاهر العموم والامر بالوجوب وفي وليه

العرش نصرت خصم **السابعة بعد ثلاث ما به** اذا علم المدعوات
امتناعه لا يعز على الداعي فالظاهر الوجوب في هذه الحاله ايضا وقد ادى
بعضهم فيه احتمالا وهو نظرا الى المعنى وهذا الامر باجابه لما في تركها
من الحاشي الداعي بغير قلبه فاذا انتفى ذلك اسقط عنه الوجوب فيبقى

الوجوب **الثامه بعد ثلاث ما به** اشترط في وجوب اجابه
الداعي ان يحض الدعوه فلو قال الداعي لثانيه ادعي من لفت لم تجب
الاجابه كذا ذكره بعض مصنفى الشافعيه ولا خلاف من احتمال لو قيل

هت أنك خبره وروى في رواية
الناشر بغير تلافية

بخلقه

مقتضى العموم ان يتناول
الحكم كل فرد لا فرد متى حصل معنى لدعائه بالنسبة الى كل فرد
فقد نزل الحكم الامر وعند الشافعية لو دعا جميعا فاجاب بعضهم
ففي المنقطع عن الباقي وحين خصها بعضهم بما اذا ادعا الجميع وقال
لو خص كل واحد بالدعوة وخص كل واحد من الجماعة بالسلم تقينت
الاجابة على الكل والعموم يقتضي العموم في الاجابة كما ذكرناه هـ

التاسعة بعد ثلاث مائة يجب تخصيصه قطعا بتحريم الاجابة
على الداعي الى الصلوات والمعاصي العاشرة بعد ثلاث مائة
هاهنا صور غير ما ذكرناه تقينت في التخصيص او محتمل فيها ذلك منها ما
اذا كان في الدعوة منكرا لمعارف قال بعض مصنفي الشافعية فان علم
انما نزل ههنا فليحذر من باب المنكر فان لم يحذر جازا او حذر
عن المنع ولا يبعد معهم تحذرا وليس في هذا تعرض للاستتاع من الحضور
ابتداء ولكنه اذا علم الحال قبل الوصول وانه لا يزول المنكر فهو كما بعد

الحضور العادية عشرة بعد ثلاث مائة ومنها اذا كان في الميت صور
على وجه ممنوع في الاستئصال وقد ورد الاستتاع من الدخول لاجل
الصور في حديث القاسم عن عائشة رضي الله عنها انها اشترت مرقه
فيها تصاوير فقام النبي صلى الله عليه وسلم بالباب فلم يدخل فقالت
انوب الى الله عز وجل مما اذنبت فقال فما هذه المرقه فقالت لمحتس علىها
وتوئمتها قال ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة فقال
لم اجيبوا ما خلقتم وان الملائكة لا تدخل بيتا فيه الصورة اخرجته البخاري
وروى ابو داود عن حديث اسمعيل بن عبد الجبار قال حدثني ابراهيم بن
عقيل عن ابيه عن وهب بن منبه عن ابي رازان عن النبي صلى الله عليه
وسلم ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو بالبطحاء ان باي الكعبة فمحموا

من رواية البخاري وعلى ما حملناه عليه في هذا الحديث على الظاهر
وقد ادعى بعض رحمة الله تعالى واجمع الامة العلماء ان الاكل والشرب
في انية الذهب والفضة لاجل قال وما روي عن بعض السلف في
اجازة ذلك فتشاد والظن به انه لم يبلغه السنه في ذلك قلت قد حكي
العراقيون من اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى قولان استتموا لعمامه
غير محرم وقيل لم تعرف المروزة ذلك ونقلوا عن صاحب الشافعي رحمه
الله تعالى في تقي التحريم بجملة اولوه وجملة ان المشروب في نفسه
غير محرم والحديث الصحيح في التوعذ عليه بالناز يوجب الجزم بالتحريم

ويسطل القول بالكرهه الثانية عشرة بعد ثلاث مائة
الظاهرية على اصلهم في تخصيص الحكم بالنصوص عليه من غير نظر
الى المعنى واما القائلون منهم من خص الحكم بالتقدي من غير رعايه
معنى المنع وزعم ان اختصاص التحريم بها واختصاص احكامها من
القراض والنقد وغيرها ومنهم من خصص بالنظر الى الغله ثم اختلفوا
فيها فبطل في الشرف والخيلا والتركى يرى الامايم وقيل لا يناقش المتلفات

فاذا اتخذت او اتي قلت من ايدي الناس الثالثة عشرة بعد
ثلاث مائة التثويب الى المعنى وعدم الوقوف على مجرد الاستم
لا يترتب على طريقة القياسين وقد استنبطوا المعنى من الاشياء
المخصوص علمها في الربا ومثل المعنى فيه اصيب مما نحن فيه ولهذا
توقف بعض الناس في الحاق غير السنه بالنصوص علمها بما لا لاجل
الوقوف على الظاهر بل لا يرجع الى اطلاق المستنبط وعدم
ظهور شي منها عند او ما يدل على اعتبارها قال امام الحرمين والبي
اواه ان معنى الخيلا لا بد من اعتباره فانه مما يتدرا الى الفهم فاذا امكن
اعتبار المعنى فحسمه مع القول بالمعاني بعيد قلت اذا اظهر

المعنى فهو المناسب للقياس كما قال لكن تعيين معنى الخيلا للاعتبار
 بشرطه ان يتعين مناسبا او يرجح على ما يراه من معنى الترف علما
 ايضا مناسبا فان لم يرام معا الي وجه واحد ولا فلا بد من الترجيح
الرابعة عشرة بعد ثلاث مائة يعترض على التعليل
 بالتلف في النفس بالاولا من الجواهر والياقوت التي فيها الثمن الكثير
 الذي يباع اذ على ما ليه مثلها من الذهب والفضة **الخامسة عشر**
بعد ثلاث مائة ويعترض على التعليل بالخيلا بالانما
 على ان من استعمل انا الذهب والفضة بحيث لا يطلع عليه الا الله تعالى
 فقد ارتكب المعصية ولا خيلا لعدم اطلاع الناس عليها وعدم ارتكاز
 قلوب الفقهاء بسبب رويتهم لها فان قيل لا اعتراض على هذا من وجهين
 احدهما ان هذا الزام للعكس في اطلاق الشرعية وهو غير لازم
 الثاني اننا نقيم المعنى للخيلا مقامها وحيد لا يكون الحكم ثابتا بدون
 العلة وصار ذلك لاثبات ملاهي فاشياءها على صورته بتبناها الاستعمال
 فانه ممنوع وان لم يستعمل قلنا الذي يعلق بالخيلا يدعي كونه علة
 مفردة لحسن الحكم والذي يدل على ذلك انهم بنوا مسألة الذهب
 المفتي بخلافه كخاست او رخص مثلا على العليين وحكم بالجواز على علة الخيلا
 فاستندوا بانها تنافي على استنفا الحكم ولا يصح ذلك الا على اعتقاد افرادها
 بالعلية والعلة اذا كانت مفردة في الحكم لزمها العكس فلا يثبت الحكم
 بدونها واما الثاني وهو اقامتها لثبتي الخيلا مقام حقيقته فهو حكم
 يدعي على خلاف الاصل ومن هاهنا يبرح التعليل بالتلف على
 التعليل بالخيلا اذ لا شبهة من ذهب وقصة لا وتحريم الاستعمال
 موجود فيها والعلة فيها وهي التلف موجوده وليس كذلك في التعليل
 بالخيلا لان بعض واني الذهب والفضة محرم الاستعمال والعلة
 مفقودة

مفقوده وهي الخيلا **السادسة عشرة بعد ثلاث مائة** انتهى
 عام في الايات الصغيرة والكبيرة من الذهب والفضة فيع الحكم فيها
السابعة عشرة بعد ثلاث مائة هو عام بالنسبة
 الى الرجال والنساء فيع التحريم كل واحد من المصنفين واتفق عليه
 ارباب المذاهب المشهورة **الثامنة عشرة بعد ثلاث مائة**
 لتايل ان ميتا فيقول قد رويتم في الذهب والحرير عن الرسول صلى الله
 عليه وسلم وهو حل لانهم وهذا النص خاص بالنساء فهل يخص به
 العموم في المني عن الاكل والشرب فان الخاص مقدم على العام
 فنقول هذا من قبيل اضافة التحريم والتحليل الى الاعيان وقد اختلف
 فيه الناس فنقل عن قوم من القدرية انه يحل وهو مردود لان عرف
 الاستعمال كالوضع ولهذا قدمت الاسماء الى عرفه ووضعيه وعرف
 الاستعمال بصرف اللفظ عن الاحمال فمن قال حرمت الطعام فهم منه
 في العرف اكله او حرمت الثوب فهم لبسه ولا يفهم منه النظرا اليه ولا
 مسته وكذلك حرمت المراه يصرف الى الاستمتاع ورايت في تصرف بعض
 الفقهاء استنفا له في العموم اعني في الافعال المستوية الى عين فاذا ثبت
 هذا فنقول من صرف اللفظ في التحريم والتحليل الى المقصود من منافع
 العين عاده فحرم الحرير منصرف الى اللبس واما تحريم الذهب فلا يبعد
 ان ينصرف الى التحلية لانه المعتاد واما اتحاد الاولاني منه فقليل يادر
 فاذا كان كذلك فتحليل الذهب للنساء منصرف على هذا التقدير الى
 التحلي المعتاد ولا يتناول الاكل والشرب في او شيئا يقتضي النص على
 تحريمها في او شيئا غير معارض واما اذا حمل على العموم انا بالنسبة الى
 منافع العين واما على ما هو اعلم من التحلي وان لم يتفرق منافع العين

وانما ما هو اعم من الحق وان لم يستغرق منافع العين فيمنع يكون
هذا من قبل تقاض القومين من وجه دون وجه بانه لو ان النبي عن
الشرب بالذهب والفضة خاص بالنسبة الى هذا الانتفاع العين
عام بالنسبة الى الرجال والنساء والباحة الذهب للنساء خاص
بالنسبة اليهن عام بالنسبة الى هذا الانتفاع المعين واذ كان كل
واحد منهما بالنسبة الى الآخر عامان من وجه خاصان من وجه فلا بد من
الترجيح فيمكن ان يقال فيه الترجيح لعموم المعنى بالنسبة الى الرجال
والنساء لو حيز احدهما ان هذا الحكم قد علك بعله نعم لغريقين
وتوجب التحريم على النوعين وهو قوله عليه السلام لا تشربوا في ائنه
الفضة والذهب ولا ما لكوافى محافها فاما لم في الدنيا ولكم في
الآخرة واخصارها للكفار في الدنيا تقتضي ان لا تكون لمقابلهم في
الدنيا وهم المسلمون لا للرجال فقط فانه لو ايج للنساء لما اخصرت
للكفار في الدنيا وايضا فان هذا التعليل انما هو لئلا ترهيد منها في
الدنيا والترغيب لنا فيها في الآخرة وسائر المؤمنين مطلوبون
بترجيح امر الآخرة على الدنيا ولا اثر في هذا المعنى للائنه والذكور
حتى يقال بالنسبة لغيرهم ان هذا الحكم معلق بعله ذل اللفظ
عليها تقتضي الاستنواء في الحكم بين الرجال والنساء واما تحليل الذهب
للنساء فلم يعلق بعله لفظية تقتضي عموم انواع الانتفاع وما علك لفظا
راجع على ما لم يعلق لفظا لئلا نقول ان المقصود الاظهر من التحليل
للسامع في الزينة وذلك لا يقتضي جميع انواع الانتفاع حتى يمتد
الى السرف والتجبر والتكبر الثاني الترجيح بالنصوص الشرعية
الاولى على دم السرف انه لا يحب المسرفين وان المسرفين هم اصحاب

النار والذين انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وهذه المسئلة لا تخص
بالرجال دون النساء بل لها شرع في ذلك **الثلاثة عشر**
ثلاث مائة المرح عند المالك منع التصيب قال
ما لك رحمة الله تعالى لا يعين ان يشرب فيه ولا ان ينظر فيها يعني
المراه وللشافعية طرق اشهرها اذا اجتمع المصفر والحاحه حل
الاستعمال وان لبرق الضبه ولا حاحه حرم وان صغرت الضبه ولا
حاحه او كبرت ومست الحاحه فزحيان ومنهم من قال ان كانت الضبه
تلقى في الشارب لم يحرق وان صغرت وتحققت الحاحه وحكي وجهه في
تحريم استعمال المصيب لغير ما فرض الامر بخروجها على اعتبار عين البثر
وهي موجوده والذي يتعلق بهذا الحديث ان روايه من روى اننا
الفضة لا يتناول المصيب ومن روى عن شرب بالفضة فلا يبعد
ان يتناول من الضبه ما يلقي في الشارب وان جعلنا النبالا لئلا يتعد
ففي تناولنا نظر **العشرون بعد ثلاث مائة** اذا شرب وفي
فيه كذا وطرح الدنيا في الكوز وشرب منه او شرب من يده وفي اصبعه
خاتم قال بعض مصنعي الشافعية لم يكره ولم يحرم لان العاده ما حرت
بذلك ولا يبعد مثل هذا الاستيلاء من الزينة قلت لا يبعد في هذا الى لفظ
الرواية ولقي ذكرنا في وعن الشرب بالفضة اذا جعلت النبالا لمصاحبه
في الشرب وهي بعض هذه الصور اظهر من بعض واما مسئله الخاتم فيبعد
جدا ودونها مسئله الشرب وفي الفم الفضة فان هذا لا يسمى انا واما
استترب مسئله الشرب على الفضة الموضوعة في الانا لانه قد يقصد
هذا المعنى في الاستعمال وربما يدعى فيه منفعه بالنسبة الى الذهب
وعلى كل تقدير ففيه احداث ضرورية في نفس فاعله فيقره من الاستعمال
المنتفع به ومن لا يثق مع ظاهر اللفظ وتعتبر وجوه الاستعمال فليس

بعدمه ان يقول هو استعمال الفضة لما يتعلق به من العزم
 والملازمة عن نقل المسمى عن الشافعي واكره المصنف بالفضة لانه
 يكون شاربا وعلى فيه قصة اتخذ من ذهب اوفضة وهوها نجاس
 او برصاص فضة خلاف وجه المسمى بان الاشتراك موجود او الفضة
 موجوده ووجه الجواز بان ذلك الشرف لا يظهر للناس حتى تحث
 منه فتنة فقرأوا لا يحصل به اظهارا لتكبر قلت هذا رجوع الى اعتبار
 العلين المستنبطين في الشرف والخبلة والتحريم ورد على انه
 الفضة وهذا انا فضة ولا يخرج عن لانا اسمه بتمويه بغير جوهه
 هذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى وهو اعتبار الشرف فقد
 قدمنا ما يقال في ترجحه **الحادية والعشرون بعد ثلاث مائة**
 اتخذ الله من خرد او نحاس وموها بذهب اوفضة ففيه الخلاص المتقدم
 وعلى التحليل بان الاشتراك لم يوجد والتحريم بان خرقا لفتنه موجود
 يعني لا يخلو الشرف والترين للناس قلت هذا عكس المسئلة الاولى
 واعتبارا للفظ يقتضي ان لا تحريم لانا لا يسمي اية فضة وانما هي اية
 نحاس او برصاص وكما لا يزول اسم لانا بتمويه بغير جوهه كما قدمنا
 في المسئلة الاولى وكذلك لا يحدث له اسم اخر بتمويه بغير جوهه
 واذا لم يحدث له اسم اخر فلا يتناول اللفظ والمعنى ايضا وهو الشرف
 معدوم واما الخيلة التي ينبغي علمها التحريم فقد تقدم ما فيها **الثانية**
والعشرون بعد ثلاث مائة سترنا نحاس بذهب اوفضة من
 غير ما رجه بالاذابة اما اعتبار لفظ الاناس الفضة او الذهب
 فقد خرج هذا عنه فانه لا يسمي انا فضة او ذهب عند الاطلاق واما
 اعتبار التحليل بالخيلة مستغنى **الثالثة والعشرون**
 بعد ثلاث مائة هذا التفسير في قوله عن شرب بالفضة يتناول

بشربا لشرب وكثيره ويمنع من ترتيب الحكم على كمال الشرب
 المقصود **الرابعة والعشرون بعد ثلاث مائة** اخذ مقدار من
 الذهب او الفضة ومقدارا مثله من غيرها كالنحاس والرصاص
 ومنهما بحث بشاعة صفة اخرى من غير ظهور احدهما على الاخر
 فن قال بجواز الاناس لذهب اذ اعني بغيره لانتفا الخيلة فحي على
 قوله جواز هذا لان فرضنا انه لم يظهر الذهب عليه بل ربما يقال
 انه ها هنا اولي لعدم انطلاقي اسم لانا حقيقة على بعضه فاذا ليس
 هو انا ذهب حقيقة بل بعض انا **الخامسة والعشرون بعد ثلاث مائة**
 الظاهرية على اصلاهم في الوقوف على المنصوص فلا يعدون الحكم
 الى غير الشرب والاكل وغيرهم عدا الى وجوه الاستعمال كالوضوء
 بانيهما واستعمال ما الورد والنحو من الانية المذكور وادعى بعض
 المعدين الى غير المنصوص عليه ان المعنى عن الشرب للقبضه على شارب
 المتافع فان ما سوي منفعة الشرب دون منفعة الشرب وقل ما
 يحذر لاجلها انا الذهب والفضة فاحرم الشرب منها فتاير وجوه
 الاستقاع اولي بالتحريم **السادسة والعشرون بعد ثلاث مائة**
 اذا صب من انا الفضة او الذهب وشرب من غير ان يلا في فمه انا
 من اعتبر معنى الاستعمال فلا ترد في امتناعه على مذهبه لانه
 مستعمل لانا الذهب والفضة ومن اعتبر اللفظ فاما في لفظ هذه
 الرواية وهو قوله وعن شرب بالفضة وظاهرا ايضا تحريمه اذا حملنا
 السماع على بقاء الاستعانة والاله لانه قد شرب بها واما على رواية
 من روي عن ابيه الفضة فمن ذهب في مثل هذا الى العموم في المقضي
 لانه اقرب الى الحقيقة دخل تحتها ايضا هذا النوع بل يتاير وجوه الاستقاع
السابعة والعشرون بعد ثلاث مائة قد تقدم تفسير المثار

وَحَكِيمًا الْأَقْوَالُ فِي مَعْنَاهَا وَتِلْكَ الْأَقْوَالُ يَرْجِعُ بَعْضُهَا إِلَى الْهَمِي
عَنِ الْحَرِيرِ لِمَنْ عَشَّهَا وَفَسَّرَهَا بِأَعَشِيهِ السَّرُوحِ مِنَ الْحَرِيرِ وَمِنْ قَبْلِهَا
بِتَرْجُومٍ مِنَ الدِّبَاجِ وَبَعْضُهَا يَرْجِعُ إِلَى مَا هُوَ أَعَمُّ مِنَ الْحَرِيرِ كَمَا جَاءَ الْمِثْلُ
الْحَمْرُ وَبَعْضُهَا إِلَى جُلُودِ السَّبَاعِ وَالْأَقْرَبُ أَنْ تَذَلَّ عَلَى مَا هُوَ أَعَمُّ
مِنَ الْحَرِيرِ لِأَنَّهُ فِي حَدِيثٍ آخَرٍ مِثْلُ الرَّجْوَانِ وَذَلِكَ يَذَلُّ عَلَى
الْإِطْلَاقِ اللَّفْظِ عَلَى نَاحِيَةٍ مِنَ الْأَرْجْوَانِ وَاخْتَلَفَتْ الرُّوَايَةُ فِي الرُّوَايَةِ
الَّتِي قَدَّمَناها الْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ وَفِي وَجْهِهِ مِنْ اسْتِثْنَاءٍ عِنْدَ
الْجَارِي بِمَذْهَبِ الْأَسْتِدَادِ يَعْينُهُ وَمِثْلُ الرَّجْوَانِ وَأَمَّا تَخْصِيصُهَا
بِالْحَرِيرِ أَوْ بِالْأَرْجْوَانِ فَحَتَّى أَنْ يَكُونَ لِحَادِثٍ فِيهِمَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتُ
فَأَنْصَرَفَ الْهَمِي لَهَا وَيَلُوكُ الْآلِفُ وَاللَّامُ لِلْعَهْدِ **الثَّانِيَةِ وَالْعَشْرُونَ**
بَعْدَ ثَلَاثَةِ بَابٍ فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهَا الْمِثْلُ الرَّجْوَانِ فَالْحَرِيرُ
فِي ذَلِكَ ظَاهِرٌ لِمَا سَبَقَ مِنَ الْهَمِي عَنْ لَبْسِ الْحَرِيرِ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْأَرْجْوَانِ
أَوْ مِنَ الْأَحْمَرِ الَّذِي هُوَ أَعَمُّ مِنَ الْحَرِيرِ فَجَبَّ عَلَى الْمَذَاهِبِ الْمَشْهُورَةِ عَنْ
الطَّائِفَةِ أَنْ يَكُونَ الْهَمِي عَلَى الْكَرَاهَةِ فِيمَا عَدَا الْحَرِيرَ لِاعْتِقَادِهِمْ الْحُلْ
فِيمَا **الثَّانِيَةِ وَالْعَشْرُونَ بَعْدَ ثَلَاثَةِ بَابٍ** إِذَا حُمِلَتْ عَلَى جُلُودِ
السَّبَاعِ كَمَا وَرَدَ فِي بَعْضِ تَفْسِيرِهِ هَذَا لِلْفُظْهِ فَلَا تَعْلُقُ لَهُ بَعْدَهُ تَحْرِيمُ
لَبْسِ الْحَرِيرِ وَفَدَّ تَعْلُقُ بَعْدَهُ الْخَاسَّةُ فَسَيَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى أَنَّ الذَّكَاءَ
لَا يَنْقَلِبُ فِي جُلُودِ مَا لَا يُوَكِّلُ لِحْمَهُ وَيَتَّقِي عَلَى خَاسَتِهَا وَقَدْ اسْتَدَلَّ
بِالْهَمِي عَنْ أَفْزَاشِ جُلُودِ السُّبُورِ وَخَوَافِهَا عَلَى هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ فَعَلِيَ
هَذَا أَنْ يَدْخُلَ الْهَمِي عَنْ الْمِثْلِ إِذَا فُسِّرَتْ بِمَذْهَبِ التَّفْسِيرِ فِي هَذَا
الْبَابِ وَيَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَيْهِ عَلَى الْخَوَالِ الَّذِي حَكِيمِيَّةُ الْأَنْفَاءِ اسْتِدْلَالُ
عَلَى تَقْدِيرِ الْمِثْلِ بِهَذَا التَّفْسِيرِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ
الْأَقْرَبَ تَفْسِيرُهَا بِمَا هُوَ أَعَمُّ مِنْ هَذَا فَإِنْ صَحَّ هَذَا الْأَسْتِدْلَالُ

عَلَى خَاسَتِهِ خَلْدُ مَا لَا يُوَكِّلُ لِحْمَهُ وَحُجِّلَ ذَلِكَ عَلَيْهِ الْهَمِي فَتُعَدُّ ه
مِنْهُ إِلَى مَسْئَلَةِ اسْتِعْمَالِ الثَّوْبِ الْخَبْرَ لَعِبَرِ الصَّلَاةِ **الثَّلَاثُونَ**
بَعْدَ ثَلَاثَةِ بَابٍ الْهَمِي عَنْ الْمِثْلِ إِذَا حُمِلَتْ عَلَى
الْحَرِيرِ يَذَلُّ عَلَى تَحْرِيمِ مَا ظَاهِرُهُ مُحَرَّمٌ لِلْبَشَرِ وَإِنْ كَانَ بِطَوْنِهِ وَشَوْ
مِنْ غَيْرِهِ وَأَمَّا لَا يَجْعَلُ اخْتِلَافَهُ بِهِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ كَلِاخْتِلَافِ الْحَرِيرِ
بِفَيْهِ نَتَجَاءُ فَإِنْ مِثْلُ السَّرُوحِ لَا يَذَلُّ مِنْ الْحَشْوِ وَإِنْ تَحْصِلُ بِهَا
لَبْسٌ بِحَرِيرٍ غَيْرِ لَبْسٍ وَلَوْ فَرْضًا لَبَسَ كَذَلِكَ لَا يَذَلُّ مِنْ الْحَشْوِ وَلَنْ
تَحْصِلُ بِهَا لَبْسٌ بِحَرِيرٍ غَيْرِ لَبْسٍ نَادِرًا لَكَانَ لَفْظُ الْمِثْلِ يَدْخُلُ تَحْتَهُ هَذِهِ
الصُّورَةُ أَعْنَى مَا إِذَا كَانَتْ لُظْهُنُ مِنْ حَرِيرٍ وَخَشْوٍ وَبَطَانَةٍ
مِنْ غَيْرِهِ فَيَدْخُلُ تَحْتَ الْهَمِي فَحُصِّلَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْأَسْتِدْلَالِ
الْعَادِيَةِ وَالْثَّلَاثُونَ بَعْدَ ثَلَاثَةِ بَابٍ ظَاهِرُ الْهَمِي عَنْ لَبْسِ الْحَرِيرِ
الْتَحْرِيمِ وَقَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَكَرِهَ لَبْسَ الدِّبَاجِ بِمَحْمُولٍ
عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَرَاهَةِ التَّحْرِيمُ وَالْمُتَقَدِّمُونَ يَطْلُقُونَ مِثْلَ هَذَا
الْلَفْظِ وَيُرِيدُونَ التَّحْرِيمَ **الثَّانِيَةِ وَالْثَّلَاثُونَ بَعْدَ ثَلَاثَةِ بَابٍ**
هَذَا الْقَرِيبُ مُتَعَلِّقٌ بِالرِّجَالِ وَهُوَ كَمَا لَمْ يَتَّفَقْ عَلَيْهِ لِكَثْرَتِهِ وَشَهَرَتِهِ
وَعَنِ الْأَسْتِدَادِ كَادَرَاءُ لِاخْتِلَافِهَا لَمْ يَكُنْ سَدَّاهُ وَتَحْتَهُ حَرِيرَانَهُ لَمْ يَجُزْ
لِلرِّجَالِ لِنِيسَتِهِ وَقَدْ تَقَدَّمَ حُكَايَةُ كَلَامِ الْقَاضِي فِي مَسْئَلَةِ الْخَاتِمِ
الثَّالِثَةِ وَالْثَّلَاثُونَ بَعْدَ ثَلَاثَةِ بَابٍ الْمَشْهُورُ الْمُسْتَفِيزُ قَوْلًا
وَفَعَلًا لَبْسُ لَبْسِ الْحَرِيرِ وَفِيهِ خِلَافٌ أَقْدَمَ فَقَدْ ثَبَتَ عَنْ لَبْسِ الزُّبَيْدِ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ لَا تَلْبَسُوا ثَوْبًا كَمَا الْحَرِيرُ أَخْرَجَهُ سَلَمٌ
وَرَوَى النَّسَائِيُّ مِنْ حَدِيثِ يُونُسَ بْنِ مَاهِكٍ أَنَّ أَمْرًا سَأَلَ عَنْ لَبْسِ
عَنِ الْحَرِيرِ فَقَالَ لَبْسُ لَبْسِ الْحَرِيرِ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ
وَرَوَى النَّسَائِيُّ أَيْضًا مِنْ حَدِيثِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ الْأَعَشَاءَ

حدثنا ابن شمعون عنه بن ابي عمير عن ابي رستم عن ابي عبد الله عليه
 وسلم كان يمنع اهل الحلية والحرير ويقول ان كنتم تحبون حليم بن
 الحنيفة وحريرها فلا تلبسوها في الدنيا والمجوار ذليل ما منها ثابت
 في الصحيح من حديث زيد بن وهب عن علي بن ابي طالب رضي الله
 عنه قال كساه رسول الله صلى الله عليه وسلم حله سيرا فخرجت
 فيها فخرجت فيها فارتب الغصن في وجهه قال فشققته بين نسائي
 وهو متفق عليه واللفظ مستلم وعن ابي صالح الحنفي ان الكبد ردمه
 اهدى الى النبي صلى الله عليه وسلم ثوب حرير فاعطاه عليا فقال
 شققه خرايتي لفراطم وفي رواية بين السترة اخرجته مستلم واشتهر
 في هذه الاستندال بلحاظ الذهب والحرير من تحريمه على الرجال
 وحله للنساء ومنه ناروي سعيد بن ابي هند عن ابي موسى الاشعري
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله اخل لانا امي الحرير
 وحرمة على ذكوره اخرجها للنساء واعتمده ابن حزم قال وهو اثر
 صحيح لان سعيد بن هند ثقة مشهور روى عنه نافع وموسى بن ميمون
 والذي ذكره من توثيق سعيد صحيح ولكن له في ذلك في الحكم بالصحبة
 بل لا بد من شرط اخر وهو الاتصال وعدم الانقطاع ولم يصح ابن حزم
 نظره عليه ولا وجه والله اعلم فكله وكان يلزمه ذلك قبل الحكم
 بصحته وقد ذكر ابو العباس احمد بن محمد بن عيسى الدانلي في
 كتاب الايمان للدارقطني ان سعيد بن ابي هند لم يسمع من ابي موسى
 شيئا فعلى هذا يفوت شرط الاتصال واشتهر ايضا الاستدلال
 بما روى عن علي رضي الله عنه في هذا وهو حديث رواه ابو داود بن
 حديث بن زيد بن حبيب عن ابي افيح الهذلي عن عبد الله بن زريق انه
 سمع علي بن ابي طالب رضي الله عنه يقول ان نبي الله صلى الله عليه وسلم

احذر حريرا فجعله في يمينه فاخذ دهنبا فجعله في شماله ثم قال ان هذين
 حرام علي ذكور امتي خل لانا ثوبا الرابع والثلاثون بعد ثلاث مائة
 تكلم القاضى على حديث عبد الله بن الزبير رضي الله عنه لا تلبسوا ثيابكم
 الحرير الحديث فقال هذا مذهب عبد الله ومن قال بقوله تحريمه على الرجال
 والنساء وحله على العموم وقد انعقد الاجماع بعد من العلماء على جواز النساء
 وتخصيص تحريمه بالذكور وقيل نسخ في الرجال والنساء بالاباحه لمن
 والجمهور على انه ليس بناسخ ولا مستوخ وانما هذه احاديث بحمله وحديث
 تخصيص الرجال بذلك مبني وحمل بعضهم الهمي العام في ذلك على
 الكراهة لا على التحريم قلت هذا الكلام يحتاج الى تاويل فان اذاد
 انه اثبات قول بالكراهة دون التحريم فهذا بنا قضاة ما قدمه من
 انعقاد الاجماع لعلا بن الزبير ومن قال بقوله من العلماء على جواز النساء
 وتخصيص تحريمه بالذكور وان اذاد انه كان الحكم العام قبل التحريم
 على الرجال هو الكراهة دون التحريم ثم انعقد الاجماع على التحريم للرجال
 والاباحه للنساء فهذا يوجب الحكم بنسخ الكراهة في حق التحريم الى الرجال
 وفي حق النساء الى الاباحه الخامسة والثلاثون بعد ثلاث مائة
 ليس الحرير ان كان يتناول الحريرا المنفردون المختلطون ولا تخصيص فيه
 بالانسية الى الرجال حيث حرم عليهم وان كان يتناول الخالص والمزوج
 فما يباح منه يكون بطريق التخصيص وقد يستدل على تناوله المزوج
 بحديث ستود بن غفلة ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب بالحجبية
 قال نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير لا موضع اصبع
 او اصبعين او ثلاث او اربع ووجه الدليل منه الاستثناء وهو
 يقتضي اخراج ما لولاه لدخل فيكون لبس الحرير منطلقا على المزوج
 قبل الاستثناء السادسة والثلاثون بعد ثلاث مائة

يعلم بامر من احدهما الخبر والخيل والثاني انه ثوب رفاهية ه
 وزينه وايداري يلقى بالاشادون شهادمة الرجال وقد يكون
 المعنيان معتبرين الا انه قيل ان هذا القدر اعني المعنى الثاني
 لا يقتضى التحريم عند الشافعي رحمه الله تعالى لانه قال في الام
 ولا اكره لباي الاول لا للادب فانه من ربي الشاقلست ما كان
 مخصوصا بالثاني حسنة او هينة او عا لبا في بين فالمنع فيه ظاهر
 فانه ثبت اللعن على المشبهين من الرجال بالثنا وذكر بعضهم في
 تعليل التحريم للحرى التشبه بالكفار ولعله يعود الى الخيل فانه زعيم
 الساعة **والثلاثون بعد فلا** من صور التخصيص لباي الحرى
 للحكمة وتخصصة الحديث الصحيح عن انس قال رخص رسول الله صلى الله
 عليه وسلم للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف في لبس الحرى لحكمة
 كانت بما متفق عليه واللفظ لمسلم ورواه مسلم من وجه اخر عن شعيب
 ما قتاده ان انس بن مالك انباهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في القميص الحرى في
 السفر من حله كانت بهما ورواه محمد بن بشر عن شعيب ولم يذكر السفر
 واخارا للشافعية لبس الحرى للحكمة والجرب وفي التنبيه حكاه وجه
 انه لا يجوز والمشهور الاول وهل يشترط السفر في ذلك ام يجوز مجرد
 الحكمة فيه وجهان للشافعية قال الرازي اصحهما لا يشترط لاطلاق
 الخبر والثاني يفهم لان شاعل عن التفقد والمعالجة قال وفي
 الرواية الثانية يعني من الحديث ما يقتضى اعتباره في دفع القتل
 قلت كان منشا الخلاف اختلاف الروايات في ذكر السفر وعدم
 ذكره وقد قدمنا في رواية شعيب بن ابي عروبة ذكر السفر في
 الحكمة لا في القتل ولقابل ان يقول الاختلاف راجع الى مخرج واحد

في الرواية عن قتاده ففي رواية شعيب عنه اطلاق الرخصة في لبس
 الحرى واختلف على شعيب عن قتاده ففي رواية ابي شامة عن شعيب
 ذكر السفر وفي رواية محمد بن بشر عن شعيب عدم ذكره هذا حسب ما
 في كتاب مسلم رحمه الله تعالى وعلى مقتضاة ان المخرج اذا كان واحدا
 فهو حديث واحد ذكر بعض الرواة فيه السفر ولم يذكره بعضهم فوجب
 ان يحمل الاطلاق على اجمال بعض الرواة للقبيل ما لعدم سماعه من
 شيخه او لثنيانه او لغيره ويتعين اعتبار القدر في الرواية وحينئذ
 نقول وجب ان يعتبر في الحكم لان هذا حكم خلق الحكم به ويمكن
 ان يكون معتبرا فلا يلغى وجه اعتباره ما قدمناه من كون السفر
 شاعلا عن التفقد والمعالجة او لكونه مظنة الرخص فيكون هذا
 منها فان وجد حديث اخر من وجه اخر ومخرج اخر بحيث لا يغلب
 على لظن انه حديث واحد فيها يمكن ان يقال انه من قبيل النصين
 الذين احدهما مطلق والاخر مقيد ولحق بقاعدته واختلاف العلماء
 فيها وفيه انظرا ايضا على هذا التقدير اعني على تقدير ان يوجد حديث
 اخر مطلق وجه النظر انه وان اختلف المخرج فليس هو حكاية ه
 لفظين احدهما مطلق والاخر مقيد وانما هو حكاية قضية مختصة
 وهو الترخيص لعبد الرحمن والزبير رضي الله عنهما لعذر معين ه
 فالظاهر انما قضية واحد فيرجع الامر فيها الى ما قلناه فيما اذا
 كان المخرج واحدا والله اعلم **الثامنة** **والثلاثون بعد فلا**
 قال الرازي الشافعي رحمه الله تعالى وعدا لهنايه وفاق الاصحاب
 فيه ثم حكى في ان التمه حكاه وجه انه لا يحرم لانه ليس من ثياب
 الزينة قلت ان كان مراد بالقرمان طهارة عن في زماننا
 عليه فليس يخرج عن اسم الحرى وان كان اسم الحرى منطلقا عليه وجب

ان يحرم ولا معنى لاعتبار الاذن وكودته ولا لكونه من ثياب الزينة
فكلاهما تعليل ضعيف لا اثر له بعد ان طلاق الاستم عليه **التاسعة**
الثلاثون بعد ثلاث مائة اجاز الشافعية للبتة لدفع القمل وقد
خرج مسلم بن حذيف همام قال حدثنا قتادة ان انس اخبره ان عبد
الرحمن بن عوف والزبير بن العوام اشكوا الى النبي صلى الله عليه وسلم
القمل فخص لهما في قميص الحرير في عزاء لها فذه الرواية فيها الرخصة
للقمل وفيها ما يدل على استغرابنا وذكرنا لقاضي عياض رحمه الله
تعالى حديث الحكة وحديث القمل في العزاء اللذين قد منهاها وقال
مذهب ما لك منعه في الوجهين وبعض اصحابه يبيحه وقال شيخه
القاضي ابوالوليد بن رشد المالكى ولا اختلاف في ان لباس الرجال
له في الحرب محذور لا يباح الا من ضروره فقد ارحض النبي صلى الله
عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في قميص
الحرير لحكة كانت مما قالوا كره ذلك مالك ولم يرحض فيه اذ لم
يبلغه الحديث والله اعلم وقد روي عنه انه ارحض فيه للحكة علي
ما في الحديث **الرابعون بعد ثلاث مائة** روي مسلم
من حديث عبد الله بن مولى اسما بنت ابي بكر وكان خال ولد عطا
قال ارسلتني اسما الى عبد الله بن عمر فقال بلغني انك تحرم ثلث
العلم في الثوب وميثرا لا رجوان وصوم رجب كله فقال لي عبد
الله اما ما ذكرت من العلم يا ثوب فاني سمعت عمر بن الخطاب
رضي الله عنه يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم اما يلبس
الحرير من لا خلاق له فحقت ان يكون العلم منه واما ميثره لا رجوان
فهذه ميثره عبد الله فاذا هي رجوان فرجعت الى اسما فخرجت
فقلت هذا حبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخرجت الى

جنبه طيا لسته كسروا نيه لهما لبتة ديباج وفرجها ما مكفوفان
الديباج فقلت هذه كانت عند عائشة رضي الله عنها حتى قبضت
فلما قبضت قبضتها وكان النبي صلى الله عليه وسلم يلبسها فخرن فغسلنا
للمرعي شتفي بها قال الرويان الشافعي لو كانت حبه صوف او
لبديف حبها واذا يالها واجامها بالحرير المصمت او الديباج كما
يفعل في العرف لا يحرم لبتها وقال الشيخ ابو محمد وغيره والشرط فيه
الديباج والمطرز وقال قال الشيخ ابو محمد وغيره والشرط فيه
الاقتصار على عادة التطريف فان جاوز العادة فيه كان تروفا
محرمًا وقد اعترض على الاستدلال بالحديث بان قيل لعل هذا الحرير
اخذت بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لانه لبتها وفيها مداه
الحرير فيلبس في ذلك حجة على جوازها واذا احتمل سقوط القلق فيه قال
القاضي عياض وهذا بعيد جدا لان اسما اما اخبت بهذا العلم لاجل
الحرير الذي فيها قال وقد قيل لعل النبي صلى الله عليه وسلم اما لكان
يلبسها في الحرب **الحادية والاربعون بعد ثلاث مائة** قد منا رواه شوب
بن علفة ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالجابية فقال بنى رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن لبت الحرير الاموضع اصبعين او ثلاث او اربع
اخرجه مسلم وهذا دليل على جواز التطريق مثل هذا المقدار وقد
شرط في التهديب الشافعي ان يكون الطراز بقدر اربع اصابع فما دونها
فان زاد لم يحز وهذا موافق لمقتضى ما دل عليه الحديث **الثانية والاربعون**
بعد ثلاث مائة الجير لبت الثوب الذي يخيطن
بالبرسيم وهذا ظاهر اذا كان الخيط مقدار ما رخص فيه وهو قياس
في تقي الاصل **الثالثة والاربعون بعد ثلاث مائة** قد ذكرنا
في تفسيره لفتي ما يشعر به غير منحصر الحرير في بعض الاقاول

وأوردنا عن ابن وهب وابن بكير أنها ثياب مصلعة بالحريز تغل
بالقش من بلاد مصر مما يلي القرم وفي كتاب البخاري فيها حريز
أمثال الماترج وعلى هذا يكون المعنى متوجها على بعض المزوج
بالحريز والمشافعة في المزوج طريقان أحدهما أن كان ذلك
المغبر أكثر في الوزن لم يحرم لبسه وذلك على الاستداه ابراهيم
ولحمته صوف فإن الهمة الكثر من السدا وان كان لا يبيح أكثر
يحرم وان كان نصفين ففيه وجهان قال الرافعي أحدهما أنه لا يحرم
لأنه لا يمتنع ثوب حريز ولا أصل الحل وهذا الذي صحه الرافعي لأنه
غير في التخيخ وقال الأصمعي أنه يحرم بغير تغليب للحريم قال
الرافعي وقال القفال وطائفة من أصحابه لا ينظر إلى اللزوة والقله
ولكن ينظر إلى الظهور فإن لم يظهر لا يبرئ من حره الذي سدا
ابراهيم وهو لا يظهر وان ظهر لا يبرئ لم يحل وان كان قدره في الوزن
أقل قال الرافعي يخرج من هاتين الطريقين لقطع بالحريم ان كان
الابريش ظاهرا او غائبا في الوزن لا خفاء المعنى المستور المما
وان وجد عليه وزن دون الظهور انعكس المذهبان وقال القاضي
ابو الوليد بن رشد لما لم يكن وقد اختلف السلف رضي الله عنهم في
لباس الحريز الذي سدا حريز وما كان في معناه اختلافا كثيرا وذكر
أنه يحصل فيه أربعة اقوال أحدها ان لباسها جائز من قبيل
المباح من لبس ياتى ومن لا يبرح على تركها وهو مذهب ابن
عباس وجماعة من السلف منهم ربيعة على ما وقع من قوله في أول
سماع ابن القاسم من كتاب جامع القلبية لانهم تأولوا ان المعنى والحريم
في لباس الحريز الرجال انما ورد في ثوب المصمت الخالص من
الحريز والثاني ان لباسها غير جائز وان لم يطلق عليه أنه حرام فمن

لبسها اثم ومن تركها جازا أثقل في حله كعطار دال السرا التي قال
فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم انما يلبس هذه من لخلق له
في الآخرة انما كانت تحال لها الحريز وكانت مصلعة بالقزو وهو
مذهب عبد الله بن عمرو والظاهر من مذهب مالك وان كان
قد اطلق القول فيه المكروه والمكروه ما كان في تركه ثواب وان
لم يكن في فعله عقاب اذهب طلقه فيما هو عنده غير جائز تحررا
من ان يحرم ما ليس حرام والذي يدل على ذلك من مذهبه قوله في
المدونة وأرجو ان يكون الحريز للصبيان حقا والثالث ان لباسه
مكروه على المكروه من لبسه لم ياتى ومن تركه اجر على تركه قال وهذا
أظهر الأقوال وأولاهنا لصواب لأن ما اختلف أهل العلم فيه لنكاحي
الأدلة في تحليله وتحريمه فهو من المشتبهات التي فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من اتقاه فقد استبرأ لدينه وعرضه وعلى هذا
القول بان ما حلي عن طرف من أنه رأي على مالك بن انس كسنا
ابراهيم كسناه اياه هرون الرشيد اذ لم يكن لنا وبين ما يعتقده ياتى
لبسته والزابع الفرق بين ثياب الحر وثياب الثياب المشوبة بالقطن
والكتان بالقياس عليها الى هذا ذهب ابن حبيب وهو أضعف
الأقوال اذ لا فرق في القياس بين الحر وغيره من الحررات التي قبلاهما
حريز وطعتهما قطن او كتان لأن المعنى الذي من أجله استجار لباس
الحريز من لبسها من السلف وهو انه ليس بحريز محض موجود في الحررات
وشبهها فلهذا المعنى استجازا لبسه لأن أصله خيزا لم ياتى
بالترخيص لهم في لبس الحرز فختلف في قياس غيره عليه وقال
القاضي ابو الوليد ايضا واختلف في العلم من الحريز في الثوب فمن
أهل العلم من جاز ما جاز ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمتنع من الحريز

وقال لا تلعبوا منه الا لهداوهكذا واشتاربا لشبابه والوسطى
وروي اجازته ذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مثل
الاصبع والاصبعين والثلاث والاربع وكرهه جماعة من السلف
رضي الله عنهم **الرابعة والاربعون بعد ثلاث مائة** اختلفوا في
افتراش الحرير للرجال وليس بختف المخرج باللبس عند الشافعية
بل افتراشه والتدثر به واتخاذ سترا وستار وجوبا لاستعمال
في معنى اللبس وحكي فيه خلافا لابي حنيفة وانه قال لا يحرم الا اللبس
وفي كتاب الرافعي ذكر وجه انه يجوز لم الجلبوس عليه اي للرجال
وقال القاضي عياض المالكي المشهور عندنا منع الجلبوس على الحرير
وقال عبد الملك باجازه وعلق لمنع اللبس المذكور بالحديث
قلت للمثله من هذا الحديث ما اخذ ان احدهما للمعنى عن المياش
اذا حملت على ان يكون من الحرير والثاني للمعنى عن لبس الحرير بما على
الافتراش لبس ويستدل عليه بحديث ائس رضي الله عنه فقمت الى
حرير لنا قد استود من طول ما لبس فاطلق عليه اسم اللبس وهو
مفترش فدل على اطلاق اللبس على المفترش على انه قد ورد ما
يعني عن هذا كله عن حديث صحيح صرح فيه بالمتى عن الجلبوس عليه
فروي البخاري من حديث ابن ابي ليلى عن حذيفة قال سمنا النبي
صلى الله عليه وسلم ان نثر في انبه الذهب والفضة وان نال
فما وعن لبس الحرير والديباغ وان نخلت عليه **الخامسة والاربعون**
بعد ثلاث مائة نقل صاحب البحر الروائي الشافعي عن
الاملا والام لوليس رجل قبا محشورا لقر فلان لبس لا ز الحشو
باطن وذكر صاحب التذيب الشافعي فيه خلافا فقال فيها
حشي عنه ولوليس جنبه محشور بالقر او بالبريم حار علي الماح

ودكر القاضي عياض المالكي ان المذهب الذي عن الجلبوس عليه
وان كان باطنه لم يلبس عليه او محشورا فمما علبت عليه قلت
اذا اطلق عليه اسم اللباس والاستعمال او اندرج تحت لفظ
المتى عنه فلا اعتبار بالتعليل الذي ذكره في جوان وانه باطن
فان ذلك مرتب على اعتبار معنى الخلاء وهو معنى اخذ من مجرد
المناسبه واتباع اللفظ اولى ثم البطانة ممنوعة وليست بظاهره
السادسة والاربعون بعد ثلاث مائة لبس الحرير في الحرب اختلفت
عبارة ائمتهم فيه قال القاضي واختلف في لباسه في العز واذ لا يقصد
به الخلاء الممنوعة واطلق الرازي في موضع القول بانه يجوز
للغازي لبس الحرير فقيده الرافعي وقال ليس العز على الاطلاق
السابعة والاربعون اجاز الشافعية لبسه عند مفاجاة القتال
اذا لم يجد غيره وذلك في حكم الضرورة **الثامنة والاربعون** التي
قال الرافعي الشافعي بعد لجوار لبسه
لمفاجاة القتال وكذلك ليس ما فيه حبه للقتال كما للديباغ العفيف
الذي لا يقوم غيره مقامه وجوز بن القاسم ان كان اذا القبا وخوم
مما يصلح في الحرب من الحرير ولبسه فيها على الاطلاق لما فيه من
حسن الهبة وزينة الاسلام فينكسر قلب الكفار منه كتحمله الشف
وخوم قال الرافعي والمشهور الاول قلت تخصيص العمومات بالنصوص
يمثل هذا المعنى لا يقوي واتباع النص اولى **التاسعة والاربعون** بعد
ثلاث مائة افتراش الحرير للساكنة اختلف عند
الشافعية على وجهين ومن يبيحه بمكة ان يدرجه تحت العموم في
المتى عن الجلبوس على الحرير او العموم في المعنى عن لبس الحرير اذا
كان الافتراش لبسا وخرج عنه ما عداه من انواع اللبس

مضى لا فتراش وهو ضعيف ويصار منه العموم الذي جاز ليس الحر
للشاة وقد قدمنا الكلام في ذلك الرواية فاعلمك باعتبار تقاضى العوض
ان اردت التمسك به في هذا المستله وذكرنا في راحة الله الوحيين في
تحريم افتراش الحر للشاة قال وانظرها ولم يورد في التذنب ستواه
نعم كاستعمال الاواني للشرب والخبلا خلاف اللبس فانه للرئيسه فصار
كل الحلي الخمسون بعد ثلاثة مائة اختلفوا في جواز اللباس
الصبيان الحرير والشافعية وجوهها لها الفرق بين ان يكون دون
سبع سنين فلا يمنع وبين ان يكون له سبع سنين فصاعداً فيمنع منه
كلاهما ان زاد مستدرك ان يقول اللباس مصدر يتناول
لباس الانسان واللباسه فخرج عنه ما خرج اما لا اجماع او غيره
من التصور ويبقى ما عداه لان صنعها فان العرف يقتضى سبوق الى
لباسه الانسان لنفسه ولو قيل انه لا يتناول الالباس اصلاً لكان كما
قاله المالك في مثله الاستثناء في الحج ان الآية اما تدل على الحج لا
على الاحجاج وحج البيت مصدر حجج واجحابه مصدر راجح فالآية
تسحق الحج بنفسه لا الاحجاج لان غاية هذا ان الآية لا تدل على الاحجاج
وذلك منع من اخذه المحدث **الحادية والخمسون بعد ثلاث مائة**
ابو الهيثم ابو بكر بن العربي لما في كتاب راجح المرئيين في انشاء الكلام
على لباس المراه وما هذا مستله حسنه وهي ان المراه لها لباسها وافرأشها
من الحرير والذهب فاذا خابها زوجها خابا لباسها عليه وضاحها فيه
وان عطاها الى فراشه خاب الى ازاره وكسائه ولا يلزمها اذا
ان اذ الانسان اليه ان يحج له من بيتها الى بيت فراشه الصوف
كما لا يلزمها ان تحج له الى مدرعته الصوف ولا خلاف بين الامه
ان حال الظاهر وعليها ثوبان اذهب فلبون ثوباً لها ثفاً واحداً ثم قال

كل صوره فيها واذا ثبت التشبه في التصور فهو مكر من المنكرات يجب
الكاره ان قدر على ذلك وان لم يقدر فالخصور مع عدم الاضطراب
اليه مشاهد مكر من غير ضروره فالقول عند منعه **الثانية والخمسون**
لما كان من المحصنات الصور في الارزاقا على وجه
الكراهة او التحريم وجب ان يعلم الصورا المنوعة لان المحصنات
مبني على ذلك فقيل في ذلك انما الشاخص والمنقوشه على المستوف
والجديان ولذلك اذا كانت الصور على الارزاقا المرتفعه والمستند والسجون
فيحرم تعاطيها والامر بانها **الثالثة والخمسون بعد ثلاث مائة**
ما كان من الصور مكر شايوطي ويدان فهو خارج عن الشافعية والمالك
وتركه احسن **الرابعة والخمسون** الصور التي اختلفوا فيه
واجازوا الشافعية والمقبول من بعض المستلثه وعن مجاهد انه حمل
قوله تعالى ما كان لكم ان تبتوا شراً على النبي ونفى الكون تارة بلز المراه
به للنفق وتارة للنبي والظاهر انه في الآية للنبي كقوله تعالى وما كان الله
ليسلطكم على الفسق وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما
يتقون وما كانا معذبين حتى نبعث رسولاً ومثال النبي وما كان للمؤمنون
لينفروا كما في ما كان للنبي في الذين اموا معه ان يستغفروا للمشركين
السادسة والخمسون في تصوير حيوان الارزاقا وحمار الشافعية
ووجه الجواز انشفا حقيقة الصورة وعلى ذهبي المان ان فيه حديثاً او
واثراً **السابعة والخمسون** هو عام بالاشبه الى المقصود والاشبه
وقد خصه بعضهم فقال لا ينبغي للثامي ان يحيل الدعوة الى في الوليه وغيرها
للحديث وهذا مروي عن منظر من المباحثون من اصحاب مالك رحمه الله
تعالى وقال في كتابه ان كان يجب احداً وهو في الدعوة الخاصة
اشد وقال السجون في كتابه يجب الدعوة العامة ولا يجب الخاصة

فان تنزه عن مثل هذا المخرج والعموم تقتضي ظاهرة المساواة بين
القاضي وغيره والذين استثنوا القاضي فانما استثنوه لمعارض
قام عندهم وكأنه طلب صيانتها عما تقتضي استداله واستفوط حرمة
عند العامة وفي ذلك عود ضرر علي مقصود القضاء من تنقيح الاحكام
لان الهيبة معينة عليها ومن لم يعتبر هذا رجع الي الامر فان ترك
المعل يقتضيه مفسده محققة وما ذكر من سبب التخصيص قد
لا يقتضي الي المفسده والنقص في مخالفة امر الشارع **السابعة**
والخمسون الخ هو علم بالنسبة الي اقل النسل وغيرهم والمنقول
عن مالك رحمه الله تعالى انكره لافل الفصل ان يحبسوا كل من دعاهم
ودله بن حبيب قال قال مطرف وابن الحشون وكل ما لزم
القاضي من البراهات في جميع الاشياء فهو لجملة واولى وانا لخب هذا
لذوي المروء والهدى ان لا يحب الا في ولية الا ان الاخ في الله تعالى
او خاصته اهله او ذوي قرابته فلا يباش بذلك وهذا تخصيص آخر
ومقتضية اضعف من الاول وظاهر الحديث يقتضي الاجابة والمروء
والفضل والمدي في اتباع ما دل عليه الشرع نعم وان تحقق مفسده
راجحة فقد جعل ذلك محصنا **الثامنة والخمسون** الذي يدخل
الحاز في الدعا والداعي كما في من دعا الي هذا ومن دعي الي ضلالة
ولا يتوقف ذلك على الدعا حقيقة بل تقريره واقامة الدليل عليه ان
كان حقا واقامة التهمة فيه ان كان باطلا لا دعا في ترب الثواب
والعقاب والله اعلم **التاسعة والخمسون** بعد ثلاثة مائة
اخرجوا من وجوب الاجابة في ولية النكاح صورتهما ان يكون
الداعي كافرا ومنها ان يكون المدعوه كافرا وتكون ابن تلون الدعوى
في يوم الاول ومنها ان تكون الدعوى لحرف او طبع ومنها ان

تخصرا لدعوى من يتادي به المدعوه هذه كلها تخصيات اذا حمل الامر
على الوجوب يحتاج كل منها الي دليل يخص به وسبق النظر في الاستحباب
والاجابة **الستون** بعد ثلاث مائة افتا السلام يتناول
امرنا احدهما لثبوته وشهوته بكثرة تعاطي الناس له والثاني الجهر به
واعلانه ومن افتا لنا المعنى الاول قول عمر بن عبد العزيز رضي الله
عنه وليفتوا العلم والمراد نشره بين الناس وسنتكلم على كل واحد
من المعنيين وما يقتضيه العموم والتخصيص والاطلاق والتقييد ان
شاء الله تعالى بتيسره والله الموفق **الحادية والستون** بعد
ثلاثة مائة المشهور استدا السلام سنة ودله ابو عمر
بن عبد البر فيما احده القاضي عنه انه اجمع العلماء ان استدا السلام
سنة والرديف وقال العلامة ابو محمد لما روى المالكى استدا السلام
سنة والرد واجب هذا المشهور عند اصحابنا وهذا شعير بالخلاف
وفي كلام القاضي ايضا ما يشعر به فانه حاول الجمع بين قولين قال
احمقوا فان اقامه السن واجبا فرض على كفاية وفيه اشكال
للتنافي الحاصل من هذا الواجب وحدا السنة لدخول الذم على الترك في حق
الواجب وخروجه في هذا السنة فلا بد من اختلاف المحل الذي يتعلق به
الحكم المختلف فتخص من هذا على يادنا القاضي فرضية السلام من حيث
الحيلة لان حيث افراد **الثانية والستون** بعد ثلاثة مائة
واما النظر الي افراد مقتضى ما ذكرنا من امر عمر بن عبد البر لاجماع علي
ان استدا السلام سنة وليس يعارضه ما قاله القاضي فان ذلك حكم
على الجملة من حيث هي اي فرض ان يوحدا السلام بين المسلمين وهذا
خصم على افراد ولا يحاول اشكال فان تم الاجماع على عدم الوجوب
على افراد فهو دليل يخرج الامر عن ظاهره **الثالثة والستون** الخ

الابتداء اذا كان سنة فهو سنة كفاية فاذا سلم واحد من لفزم اجزا
 منهم **الرابعة والستون بعد ثلاثة** المشهور في الرد انه فرض كفاية
 فاذا سلم على جماعة تادي لفرض بفرض واحد على حكم فروض الكفاية
 وعن ابي يوسف رحمه الله تعالى لا بد ان يرد الجماعة جميعها وظاهر الية
 بمطيه وهو قوله تعالى فاذا احببتكم تحبوه فحيوا باحتس منها او ردوها
 وكذلك لفظ الحديث اذا حملنا الافشا على التثنية فليجاء السلام
 بالسنة الى السلام عليهم وليس ظاهر مختصا بالمتكلمين وقد روي
 داود في سننه قال حدثنا الحسن بن علي ساعدنا الملك بن ابراهيم الخثعمي
 ساعد بن خالد الخزاعي قال حدثني عبد الله بن المغفل ساعد
 الله بن ابي رافع عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال ابوداود رفعه
 الحسن بن علي قال يحجز عن الجماعة اذا مروا ان يسلم احدهم ويجزي
 عن الجلوس ان يرد احدهم **الخامسة والستون بعد ثلاثة مائة**
 قال القاضي ابو الوليد بن رشد المالك والاختيار في السلام ان
 يقول المتدي بالسلام السلام عليكم ويقول الزاد عليه وعليكم
 السلام ولا شك في انطباق لفظ السلام على هذا فانه لا قل وقال
 بعض مصنفي الشافعية وصيغة السلام عليكم وتقوم مقامه سلام
 عليكم وهذا ظاهر ايضا لانطباق لفظ السلام عليه والتعريف في
 التثنية السلام عليكم ايها النبي ورحمة الله **السادسة والستون**
بعد ثلاث مائة قال القاضي ابو الوليد بن رشد المالك
 وبحر لا ابتداء لفظ الرد فالرد بلفظ لا ابتداء وذكرا امام الحرمين
 الشافعي في التمه انه لو قال عليكم السلام لم يكن مستلما وانما هي صيغة
 جواب وكان الاقرب هذا الاول لوجهين احدهما انه يحصل به سمي السلام
 وينطق لفظه عليه والثاني انهم قالوا انه ينوي باحدى التلمينتين

في الصلاة الرد على الحاضرين ولا لصيغة صيغة لا ابتداء وهذا
 على ان المراد بقوله وانما هي صيغة جواب حصرا الجواب في عليكم
 السلام **السابعة والستون بعد ثلاث مائة** قال بعض المصنفين
 من الشافعية ويراعى صيغة الجمع وان كان السلام على واحد خطأ
 له ولللاية ولو لم يأت بلفظ الجمع حصل اصل الصيغة وهذا في لا ابتداء
 ظاهر **الثامنة والستون بعد ثلاث مائة** ورد ذكرنا في صيغة السلام
 عن ابن رشد وعليكم السلام وقال بعض مصنفي الشافعية وصيغة
 الجواب وعليكم السلام او عليك السلام للواحد ولقال ان يقول
 ان كان ابتداء السلام بصيغة الجمع وهو قوله عليكم فالرد بصيغة
 الواحد لا يكون ردًا للتحية باحتس منها او مثلها لان خطابا لواحد بصيغة
 الجمع يقتضي التعظيم كما يرد ههنا الجمع للمتكلمين في موضع ضمير المتكلم
 كخ ففعلنا ونحن قلنا واشباهه وقد قيل في قوله تعالى ربنا رحومون
 انه خطابا لواحد بلفظ الجمع واذا كان كذلك فالرد بصيغة خطاب
 الواحد لا يقتضي معنى التعظيم والابتداء بلفظ الجمع يقتضيه او جملة فلا يكون
 ردًا للتحية باحتس منها او مثلها ولا كفاية من حيث حصول سمي السلام
 فيه كذا **الثامنة والستون بعد ثلاث مائة** قال القاضي ابو الوليد واما
 في الرد فيقول السلام عليكم او عليكم السلام ورحمة الله وان اقتصر على
 السلام اجزاء الا ان يكون المسلم الاول اذا رحمه والبركة فعلى الزاد
 مثل ذلك **الستون بعد ثلاث مائة** ولو ترك حرف العطف
 فقال عليكم السلام قال الزاقي الشافعي قال في التمه انه يلفي ذلك
 ويكون جوابا والاخر ان يدخل حرف العطف قال الزاقي وفي التمه انه
 ليس بجواب وانه لو تلاه اثنان وسلم كل واحد منهما على الآخر وجب
 على كل واحد منهما اجوابا لآخر ولا يحصل الجواب بالسلام وان ترد

السلامان الحارثية والسبعون **الح** لوقال المجيب وعليكم
 قال السلام الراي عندي ان لا يكتفى ببدا فانه ليس فيه تعرض للسلام
 ومنهم من قال انه يكون جوابا للعطف ورجوعه على قوله السلام
 قلت هذا هو الاقرب بالنسبة الى حصول معنى اللفظ وانما
 بالنسبة الى امثال قوله تعالى فحيوانا حتى منها اوردوها ففيه
 نظر **الثانية والسبعون بعد الثلاثين** قال ولو قال وعليكم لم
 يكن جوابا لاختلاف يعني اذا اقتصر عليه في الجواب دون حرف العطف
الثالثة والسبعون بعد الح مما جعل من مقتضيات افشا
 السلام انه لا يمنع السلام على من هو في مساوئه او معاملة قال
 بعضهم ولا فلا يحصل افشا السلام والناس في اغلب الاحوال في
 اشغالهم **الرابعة والسبعون الح** ما يحصل به سمي
 السلام فهو كاف في امثال الاثر والاحكام في الاستدلال ان يقول السلام
 عليكم ورحمة الله وبركاته وقد روى جعفر بن سليمان عن عوف
 عن ابي رجا عن عمر بن حصين قال جاز رجل الى النبي صلى الله عليه
 وسلم فقال السلام عليكم فرد عليه ثم جلس فقال النبي صلى الله عليه وسلم
 عشر ثم جاز اخر فقال السلام عليكم ورحمة الله فرد عليه فجلس فقال
 عشرون ثم جاز اخر فقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فرد
 عليه فجلس فقال ثلاثون **الخامسة والسبعون الح**
 وهما تقييدات وتخصيصات في الاقوال والاحوال والهيئات
 التي ترجع الى السلام او المستلم ويخرج بعض الصور عن كونها مطلوبة
 فلان من التخصيص لها **السادسة والسبعون الح** قد ذكرنا
 انها السلام الى البركة في الاستدلال فلوراد عليها والمنقول عن النبي
 عباس رضي الله عنه انه انكرا لزياده على ذلك وقال ان السلام انتهى

الى البركة قال **السادسة والسبعون الح** لقاضي ابو الوليد بن رشد لما لقي في قوله تعالى
 واذا حملتم حبالكم فحيوا باحسن منها اوردوها ذلك على جواز الزيادة على
 البركة اذا انتهى المبتدئ بالسلام في سلامته اليها وقد ذكر
 ذلك في موطاه ان رجلا سلم على عبد الله بن عمر فقال السلام
 عليكم ورحمة الله وبركاته واغاديات والزاحيات فقال ابن عمر
 وطيلك الفا كانه كره ذلك وقد روى ابو داود وعقيب حدث عن ابن
 بن الحصين الذي قدمناه عن يحيى بن عمار الرملي عن ابي هريرة
 قال اظن اني سمعت ابا عبد الله قال احببني ابو هريرة عن سهل بن معاذ
 بن انس عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم فرادى اى اى خرف قال
 السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فقال ربيعون قال هكذا تكون
 الفضائل وهذا يدل على جواز الزيادة بل على طلبها الا انه حديث فيه
 شك **السابعة والسبعون بعد الثلاثين** ذكر بعض من
 الشافعية ان سلام الناس على النساء كسلام الرجال على الرجال ولو
 سلم رجل على امرأة او نالها لكان بينهما زوجية او محرمية حاز ومجتب
 الاستحقاق للجواب واللام يثبت الا اذا كان مجردا خارجا عن مظنة
 الفتنة **الثامنة والسبعون الح** ومن صور الاستثنا
 استدا السلام على المرأة الشابة قال ابن رشد ويكره السلام على المرأة
 الشابة ولا ينش على المجاهلة والمجاهلة بضم الميم وفتح التاء كانه
 الحروف وبعد ما حيم ثم الف ثم لام مشددة مفتوحة وروى ابو داود
 من حديث ابي حنيفة عن محمد بن حبيب يقول احبته استأذنت
 يزيد مر عليا النبي صلى الله عليه وسلم في نسوة فسلم عليا ومن صور زيادة
 الكفار بالسلام وقد روى شعبه عن سهل بن ابي صالح قال
 خرجت مع ابي الى الشام فمعلوا بمرون بصوامع فبينما نضار في شوارع

عليهم فقال اي لا يردوهم بالسلام فان اباهم ربه حدثنا عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال لا يردوهم بالسلام واذا لم يردوهم فاضطروهم الى
اصيق الطريق وذكر القاضي ابوالوليد بن رشد ان من اهل العلم من اعجاز
ان يبدأ اهل الذمة بالسلام وهو خلاف ما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم قلت لعله اخذ بالعموم في قوله عليه السلام افشوا السلام
بينكم ولم يجعل الخطاب مخصوصا بالمسلمين حكى القاضي عن السلف
فقال وقد اختلف العلماء في رد السلام على اهل الذمة فالزمنه جماعة
التزام الرد على المسلمين لعموم الآية والحديث وهو مذهب ابن عباس والشعبي
وقتاده وذهب غيرهم الى ان الآية والحديث مخصوصان بالمسلمين بدليل
تفسير هذه الاحاديث التي في الباب وانه لا يرد عليهم ورواه اشيب وابن
عن مالك قال فان رددت فقل عليه والذي تقدم من قول من قال
يرد على المسلم ذكره القاضي عن ابن طلحة ومالك يستدل به على اباحه
السلام قوله تعالى قال سلام عليك ستاستغفر لك ربي وقوله تعالى
وقل سلام فترى تقولون واجب بانه لم يقصد به التحية وانما قصد به
المناعة والمناركة **الثامنة والسبعون بعد ثلثة مائة**
قال القاضي ابوالوليد بن رشد المالكى ولا يسلم على اهل الاوثان كالم قاله
ابن القاسم من جملة في جامع السعدي وحكى انه زاي ذلك من مذهب
مالك قال ومعناه في اهل الاوثان الذين يشبهون القدرية من المعتزلة
والروافض والخوارج اذ من الاوثان ما هو كفر صريح لا يحلف في ان
معتقده كافر ولا يختلف في انه لا يسلم عليه ومنه ما هو هوى حقيقة
ولا يحلف في انه ليس بكافر ولا يختلف في انه يسلم عليه ويحتمل انه يريد
ان لا يسلم عليه على وجه التاديب لم والتبري منهم والبعضه فيكم
لا لانهم عنده كفار قولهم ويحتمل ان يريد انه لا يسلم عليهم بانهم عند

كفار فقد اختلف قوله في ذلك قلت اما اذا حكم بغيرهم فقد تقدم
الحكم في السلام على الكافر واما اذا لم يحكم بغيرهم وهو الصحيح الا في
من انكر عقولنا بالتواتر من الشريعة فعلى هذا هم مسلمون وذاخلون
تحت العمومات واخراجهم منها تخصيص بالمانع الذي يقتدر ارجاء عند
من رآه **الثمانون بعد ثلثة مائة** قال ابن رشد القاضي
لا ينبغي ان يسلم على اهل الباطل في حسم بالباطل ومثله باللاعبي
بالشيوخ وغيرهم قال وشبه ذلك هذا ايضا اخراج من
العموم وتخصيص بمعارض **الحادية والثمانون**

ذكر بعض الشافعية ان في الاستحباب على الفاسق جوابين
الثانية والثمانون من صورنا للتخصيص والتقيد السلام على
من يقضي حاجته وذكر من يسلم على من يقضي حاجته هل يستحق الجواب
بعدا لفرار وجهان **الرابعة والثمانون** اطلق صاحب الوسيط
الشافعي انه لا يستحب السلام على المصلي ولم يمنع منه المتولي المشافعي
وقال اذا سلم على المصلي فلا يجيبه حتى يفرغ من الصلاة ويجوز ان يجيب
في الصلاة بالاشارة وفي لزومه وجه وفي لزومه بعد الفراغ من الصلوة
وجهان **الخامسة والثمانون** المشغول بالكل ذكر
الشيخ ابو محمد الجويني الشافعي انه لا يسلم عليه وراي ولده امام الحرمين
حمل ذلك على ما اذا كانت اللقمة في فمه وكان معنى زمان في الموضع
والابتلاع ويعتبر عليه الجواب في الحال اما اذا وقع سلام بعد الابتلاع
وقيل وضع لقمه اخرى في الفم فلا يتوجه المنع حكاه الزايفي **السادسة**
والثمانون اذا غلب على ظنه اذا سلم لا يرد عليه السلام فهل
يسلم احاب بعض اهل الفهرات يسلم ويحتمل ان يقال ان المقصود على
تقدير الترك هو ترك السنة وعلى تقدير الفعل يوجب السلام عليه

في المعصية وهو أشد مفسده من الأولى
 ذكر بعض مصنفي الشافعية انه لا يستحب لمن دخل الحمام ان يسلم على
 من فيه قال لا يت الشيطان وليس موضع التحية ولا ييم في ذلك والتنظيف
 فلا يلق التحية كما لهم وهذا تقييد او تخصيص وليس المعنى المذكور فيه
 ما لا يتدبأ لقوه ولكنه بالنسبة الى عدم الاستحباب قد يقرب لانا لنسبه
 الى اثبات الكراهة **السابعة والثمانون** من صيغة الاشتا
 في جزاء السالم بما يطلق عليه اسم السالم ان يقول المصلي عليكم السلام
 فانه يعطل الصلوة على ما ذكره الشافعية او من ذكره منهم ولمنع منه على
 الوجه الذي يمنع الصلوة **الثامنة والتمانون** بعد ثلاثة مائة
 وما جاء من صورة اى من صورة الاستتقاء في الاستدأ ان يقول عليك السلام
 من حديث ابي جالد الاحمر عن ابي عقال عن ابي ثمة الهجيمي قال
 اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا تقل عليك السلام فان عليك
 السلم تحية الموتى قال الله القاضي عياض رحمه الله تعالى ويكره
 ان يقول في الاستدأ عليك السلام وخاف في الحديث النهي في تحية الموتى
 ومنعه لانما عاده الشعر والموسين الموتى في اشعارها ومرايها كقول
 عليك سلام الله قيس بن عاصم ورحمته ما شاء ان يترجما
 لان هذه هي السنة وقد قال عليه السلام عليكم دار قوم مؤمنين
 فحياهم تحية الاحياء قال بعضهم ولان عادة العرب في تحية الموتى قد
 حرت في تقديم اسم المدعو عليه في الشر كقولهم عليك لعنة الله وغضبه
 وقد قال تعالى وان عليك لعنتي الى يوم الدين وهذا الاحج فيه لان الله
 تعالى قد نص في الملعنة على تقديم اللعنة والغضب على الاسم قيل
 السلام هو اسم الله وهو اولي بالتقديم وهو احسن لو سلم وقد تقدم
 الخلاف فيه ويناقضه جواز ذلك في الرد وهو ما حلف في جوارحه

قلت هذه الكراهة التي اثبتها القاسمي بما يقري بالحكم بعد صحة
 الحديث المذكور في ذلك **الثامنة والتمانون** بعد ثلاثة مائة
 ومن هذا القبيل كيفية جواب سلام الكافر اذا استدأ بالسلام وقد ثبت
 من حديث عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه
 قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اليهود اذا سلم عليكم
 اخذهم فانما يقول السالم عليكم فقولوا وعليكم وقال ايضا من حديث
 شعبه عن قتادة عن ابي ان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ان اهل
 الكتاب يسلمون علينا فكيف ترد عليهم قال قولوا وعليكم قال
 القاضي ابو الوليد بن رشد وقدروي اشرب عن مالك في الجامع من الغيبة
 انه لا يسلم على اهل الذمة ولا يرد عليهم مثل ما يرد على المسلمين وان
 يقتصر في الرد عليهم بان يقال وعليكم على ما خاف في الحديث قلت
 قدحا الاذن في الرد عليهم بصيغة الامر وقل ما يدل عليه الا باحه
التسعون بعد ثلاثة مائة قد قدمنا الرواية في الرد على
 اليهود بقوله وعليكم من روايه شعبه عن قتادة باثبات الواو وكذلك
 من روايه عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر بالواو
 قال ابو داود ورواه الثوري عن عبد الله بن دينار فقال وعليكم
 وما في الموطا ان اليهود اذا سلم عليكم اخذهم فانما يقول السالم عليكم
 فقل عليك بغير واو وفرف بن رشد في هذا بان تحقق انه قال
 السالم عليكم او السلام بكسر السين وهي الحجة وبين ان لا يتحقق فخير
 في الاول بين ان يقول عليك بغير واو وعليك بالواو لانه يستحب لنا
 منهم ولا يستحب لهم فينا على ما خاف عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال
 في الثاني ويحيى ان لا يتحقق ذلك قلت بالواو ولا نك ان قلت بغيره
 واو بن موقد قال السلام عليك

دار القاسمي على علمه

على أهل الكفر وقد تبين فيه كيفية الجواب وهو عليهم وذكر بعضهم
أنه قيل أنه يقول في الرد على الذي عليه السلام لم ير المستقيم وعلا ك
السلام ارتفع عليه وهو خلاف ما أمر به في الحديث

الذي ورد في الحديث الذي

قد مر أن اليهود إذا سلم عليكم أحركهم وأما يقول السلام عليكم
فقل ظاهره يقتضي أن الله في هذا الرد قولهم السلام عليكم أمّا
على سبيل التحقيق وعلى الظن من السامع لشدة عداوتهم للمسلمين فلو
حقق السامع أنه قال السلام عليكم من غير شك فهل يقال أنه لا يمنع
الرد عليه بالسلام الحقيقي كما ورد على المسلم أو يقال بظاهر الأمر
وخص جوابهم في وعليكم ويتخرج الثاني بظاهر اللفظ ويتخرج الأول
بالنظر إلى المعنى فإن الثاني قوله عليه السلام فقل عليه يقتضي التحليل
وأن الله هذا القول أنهم يقولون السلام عليكم وإذا ذلك للفظ على التحليل
فمصدق السلام ثالثا لعله والحكم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم

ذكر بعض مصنفى الشافعية

أما بقوله بعض الناس يجب ودوي أبو داود عن أحمد بن حنبل ومُسَدَّد
قالا بسائر المفضل عن ابن عباس عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم إذا انتهى أحدكم إلى المجلس فليسلم فليست الأولى باحق
من الآخرة وذكرنا لزمدي أنه حديث حسن

من جملة ما صح من آداب السلام وهو يقتضي تخصيصا
في رتبة الاستجاب إذا حمل على الاستجاب تسليم الزاكب على الماشي
والصغير على الكبير والمار على القاعد والليل على الكثير قال
ابن رشد بعد أن ذكر الرواية في تسليم الصغير على الكبير والزاك

على الماشي ومعنى ذلك إذا التقيا فإن كان أحدهما زاكبا والآخر
ماشيًا بدأ الزاكب بالسلام وإن كانا راكبين أو ماشيين بدأ الصغير بالسلام
وإنما المار بغيره أو الداخل عليه فهو الذي يبدأ بالسلام وإن كان الذي
يمر به زاكبا أو صغيرا وكذلك السائر في الطريق سعدته وجب عليه أن
يبدأ بالسلام وإن كان صغيرا أو زاكبا

ذكر بعض مصنفى الشافعية أنه

لا يكره أن يبدأ الماشي والجالس ولفظ الحديث وإن كان جازما فهو بمعنى
الأمر وهو مثبت للاستحباب وإن لم يدل على الوجوب ولكن ليس يلزم من
ترك المتحب ارتدادا لمكروه لاختلاف بينهما على المرتبة الدنيا هو
مقتضى ما ذكره هذا المصنف

تعرض الفاضل أبو عبد الله المازني المالكي رحمه الله لذكر الحكم في هذا
الآب الذي ذكرناه من سلام الزاكب على الماشي لفصل الزاكب عليه
في باب الدنيا فعدل الشرع بأن جعل للماشي فضيلة أن يبدأ احتياطا
على الزاكب من الكبر والرهو وإذا جازا الفضيلتين قال وإلى هذا
أشار بعض أصحابنا وأما ما أبدوا المار على القاعد فلم يرد في تحليله نصا
ويحتمل أن يجري في تحليله على هذا الاستلزام فيقال إن القاعد قد
يتوقع شر من الوارد أو يتوخش في نفسه خيفة منه فإذا ابتداه بالسلام
استأثر به أولان التصرف والتردد في المحلات الدينية وأما من
التقى فيها فيقضى من مرتبة المتصاوتين والتأخير بين العزلة وترعا
فصار للقاعد مرتبة في باب الدين فلهذا أمر بانديهم أولان القاعد
يشق عليه من أعاء المار من لزمهم والتوق إلىهم فتقطعت البداية
عنه وأمر بها المار لعدم المشقة عليه قالوا وأما بداية القليل
الكثير فيحتمل أيضا أن يكون لفضيلة الجماعة ولهذا قال في الشرع

عليكم بالسواد الأعظم وبالله مع الجماعة فامر بذكرهم لفضلهم وأولان
الجماعة إذا بدأوا بالهداية عليه الكبر والزهو فاحتيط له بأن لا
يبدأ قال ويحتمل غير ذلك ولكن ما ذكرناه هو الذي يليق بما قدمناه عنهم
من التعليل قال ولا يخفى معارضة هذا التعليل بأجساد مستأنس شئت
عنها لأن التعليل الكلي لوضع الشرع لا يطلب فيه ما لا يشد عنه بعض
الجزئيات السلام عام بالنسبة
إلى السلام بالعربية أو غيرهما من اللغات قال وذكر بعض مصنفى الشافعية
أن بعضهم علق في السلام بالعربية ثلاثة أوجه ثلثها الفرق أن كانوا
على العربية لم يجوزوا بل أن يكون التخصيص بالسلام بالعربية مبنياً على
مذهب بعض أهل الأصول

السلام حقيقة في القول الشافعي فالأشبه به من القادر عليه لا يتبادر
بها المقصود لوجوب حمل اللفظ على الحقيقة

كثير من الناس يبدل عند اللقاء السلام بالفاظ
أخر كالصباح بالعافية أو ما أشبه ذلك وهو ترك القيام بالعامة والله
ليس بركوة في نفسه من حيث هو هو أو لم يقصد به العذر من
السلام إلى ما هو أدخل في التعظيم لأجل مناصب الدنيا وأدام
يؤد إلى التزل سنة السلام كثيراً

إذا ابتدأ بالسلام الشرعي فلهما مثل هذه الالفاظ الذي يعتادونها
والظاهر أنه لا يحصل به تأدي الواجب

إذا حملنا الافتاء على الاعلان والجهير فلا بد أن
يفعل من ذلك ما حصل به الاشارة لمن يتعلم عليه

الاطلاق فالعموم يقتضي أن يتعلم على الأصم وإن لا
يكون الصم فيه مانعاً من السلام عليه وذكر بعض الشافعية في السلام

على الأصم أنه يأتي باللفظ لينبه عليه ويشير به إليه ليحصل الألفاظ
ولم يضمن الإشارة إلى اللفظ لم يتحقق الجواب وكذا في جواب الأصم
بمعنى أن يجمع بين اللفظ والإشارة

وإذا كان سلام الآخرى بالإشارة معتد به فهو ما سلام في حقه
أو قايماً مقام السلام في حقه فإن كان له أول فيدخل تحت الأمر بأشياء
السلام حتى يتجرب له الاستدانة بالسلام ويجب عليه الرد وإن كان ليس
بسلام ولكنه قايماً مقامه في حقه فهذا يرجع إلى اعتبار المعنى دون الحمل
على اللفظ

وجوب الرد لعدم التكليف ودخل تحت الندب إلى الاستدانة

المنع عن حوائيم الذهب والتختم الذهب مخصوص
بالرجال دون النساء وقد نقل إجماعهم على أنه للنساء ما يحل للرجال ونقل ذلك عن
الاستدانة كإروستيات الكلام في دليل التخصيص أن شاء الله في مسائل
الحرير

ظاهر المنع التحريم قال
القاضي رحمه الله تعالى ومناحلي فيه عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن
حزم من تحريم الذهب مسدود والأشبه أنه لم يبلغه السنة والناس
بعد علي خلافة مجعون قال وكذلك ما روي فيه عن خباب دليل
القافية له حين قال له بن مسعود أما أن لهذا الخاتم أن يليق وقوله
أنا أنك لن تراه علي بعد هذا اليوم قال وقد ذهب بعضهم إلى أن السنة
للرجال بمعنى الكراهة لا للتحريم ولأجل الترف كما قال في الحرير قلت
هذا يقتضي إثبات الخلاف في التحريم وهو باقضى القول بالاجماع على
التحريم

الذهب على أن الذهب حرام على الرجال قليلاً وكثيراً قال
المستدل لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التختم بالذهب وهو

قليل قلت الذي يدل عليه الحديث تحريم الخاتم وفي معناه ما هو في
قدره وأما تنقص من قدره فلا ينبغي أن يؤخذ من الحديث لأنه لا دلالة
عليه من الحديث وأيضا فيمكن أن يفهم وصف كونه خائفا
لا يجوز لبس الخاتم في مقامه الحرب بخلافه

الحرب في هذه الحالة وكذلك لو كان له سيف عليه حلية ذهب فقل جاء
الحرب فلا يلزم أن يتقلده فإذا انقضت الحرب قال الشافعي رحمه الله
تعالى أحلت له تقضه قال الروياني ومكذافي خال سيفه وترسته
ومشطته لأن كل هذا حبه فنه

أفهم الخاتم من الذهب فأفوقه في المقدار كما دلل على المعصية الأولى
بالتحريم وقد عرفنا ما هو في معنى الأصل نذكره في قوايا الحديث لأنه مثابه
لوازم دلالة اللفظ

مكذافي الرواية التي أوردها في الأصل وعن ثوبان الفضة وهو محتمل
أن تكون الباطل الاستعانة وما يستعمل في الإله كجرت بالقدوم وكتمل أن
يكون المصلحة وعلى المعنى لا قل الأظهر تناوله لانا الفضة وعلى الثاني
يدل على ما هو أعم من ذلك فإن الشرب بها أعم من الشرب فيها وهو أن

الأقرب حل قوله في هذه الرواية
شرب بالفضة على أنها الفضة لأن ذلك قد ورد مفترقا عند البخاري في
رواية آدم عن شعبه عن أشعث بن سليم قال سمعت معاوية بن سفيان
قال سمعت البراء بن عازب عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم عن خاتم
الذهب أو قال حلقة الذهب وعن الحرير والاستتبرق والديباخ والفتي
وأنية الفضة وهو راجع إلى أشعث بن سليم والاختلاف اختلاف في الفاظ
حديث واحد من جهة الرواه هذا على لب الظن والله أعلم
في هذا الحديث المني عن إنيمة الفضة على ما أورده

بعد ذلك وروي محمد بن أحمد بن حماد بن أحمد بن عبد الحبار بن محمد
بن فضيل عن الأعمش عن حبيب عن كريب عن ابن عباس قال
بعثني أبي إلى أبي النبي صلى الله عليه وسلم في أن يعطاه أياه من الصدقة
فأبى أن ياتاه وكانت ميمونة مخالته قال فأتني النبي صلى الله عليه وسلم
وصلي العشاء ثم جاء وطرح ثوبه ودخل مع امرأته في ثيابها فنفقه
الحديث الذي قصدنا منه أن الزوج يأتي امرأته فيدخل في ثيابها
الحرير والذهب من لباسها قلت أدله تحريم الذهب والحرير على الرجال
عامه يتناول هذه الصورة التي ذكرها وأخر أحبا عن تلك الدليل
العامه تخصيص يحتاج إلى دليل شرعي يدل عليه وكان ما ذكره
يلتفت إلى قاعدة الاستعانة وأعطى التابع حكم المتبوع إلا أنها قاعدة
مضطربة لا تحري على قانون واحد وهي داهية إلى طريق الاستحسان
أو تشبيهه بها وما ذكره من أنه كالطبا وعلية ثوب الذهب فيكون
ثوبها لتماما لتماما واحدا وأنه لا خلاف فيه فإن أراد أن يمتس ثيابها عند
الحاجة لطفة وهي علميا فتق الذهب والحرير ليس بحرام وإن أراد أن يحالطها
بحيث يكون ثوب الحرير والذهب مشتملا عليه استملا لا يحرم على
الرجال استتم له لو كان منفردا عن المراه فمذهبه هي المسئلة بعينها
ولا يستشهد بها وحيد منع وقوع الاتفاق على جواز هذا وأما
ما ذكره في آخر الحديث فدخل مع امرأته في ثيابها وأنه فقهاء الحديث
فهي واقعة حال لا عموم لها ولا لفظ عموم ولا دليل يوجب من الوجوه
على كون تلك الثياب محرمة على الرجال وإذا لم يكن واقعة الحال
فأدلة على خصوص المدعي ولا اللفظ متنا ولا العامة بعمومه فلا دلالة
على المدعي والله أعلم
قد تقدمت الإشارة إلى تكرار لفظ الفتى والحرير والاستتبرق

والديناج وأنه قد يورد أن لفظ الحرير يتناول الجميع في السبب في
 التكرار فاما إذا جعلنا اللفظ ليس خالصا فلا يرد من جهة واث
 جعلناه خالصا ففي الجواب وحيث أن أحدهما ما تقدم من الفرق بين
 الجمع في الحرير وفي الحرير وأنه لا يلزم من الجمع في الحرير الجمع في الحرير عنه
 محذور أن يكون المعنى من النبي صلى الله عليه وسلم وقع عن هذه الاشياء
 مستقرا وجمع الراوي بينهما في خبره الا ان هذا لا يتم في جميع ما ذكر
 ما هنا فانه قد صح لا يثبتوا الحرير والديناج من لفظ الرسول صلى الله
 عليه وسلم والوجه الثاني ان اختلاف الصور والهيئات قد توهم اختلاف
 في الحكم اذ يمكن ان يكون بعض تلك الاوصاف معتبرا لا تربيان
 ان لا يتفرق ما غلط فقد توهم ان غلطة عخرجه من الاعتبار في
 معنى الحرير لان وصف اللين قريب الى الرفاهية لا تربي الى قوله
 بظاهرها من استيفر هذه البطاين فكيف الظاهر او كافي واذا كان
 اختلاف الهيئات مما يورث وهما فذكر الا انواع المتعددة مفيد في اعتبار
 كل وصف مخصوص من الاوصاف المذكورة وتبين قلق الحكم
 العام بالعام ولما قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي ويحرم على الحال
 استعمال الديناج والحرير في اللين وغيره قال بعض المتكلمين على
 كلامه اذ اريد بالحرير ما هنا لا ينشر فيه والديناج ما فيه نقش وهذا
 ان كان اشارة الى ما ذكرناه فقد بسطنا القول في تعليله والله اعلم

الحديث الثاني من هذا الباب

عن عبد الرحمن بن ابي ليلى انه كانوا عند حذيفة فاستسقا
 فتسقاء محوشي فلما وضع الفدح في يده رمى به وقال لولا اني كنته
 عمره ولا مرتين كانه يقول لم افعل هذا وللي سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا تلبثوا الحرير والديناج ولا تلبثوا في ايته

الذهب

الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحا فاما ما هنا هم في الدنيا ولهم في
 الآخرة متفق عليه واللفظ للتجاري **الكلام عليه**
 من وجوه **الاول** في التعريف من ذكرنا ما حذيفة رضي
 الله عنه فهو ابو عبد الله حذيفة بن اليمان واسمه حنبل بضم الحاء
 المهملة وفتح الشين المهملة ايضا ويقال حنبل بغير تصغير من جابر بن
 عمرو بن ربيعة بن جروه بن الحرث بن مازن بن قطيعة بن عيسى العبسي
 القطعي واليمان لقب قال ابو عمر وشهد حذيفة وابوه حنبل ولخوه
 صفوان احدا وقتل يومئذ بعض المسلمين وهو محبته من المشركين
 قال ابو عمر وكان حذيفة من كبار اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وهو الذي بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الخندق ينظر
 الى قريش فاما ما خبر من عندهم وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه
 سببا له وهو معروف في الصحابة بصاحب سر رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وكان عمر ينظر عند موت من مات منهم فان لم يشهد جنازته
 حذيفة لم يشهد هاعمر وكان حذيفة يقول خيرني رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بين الهجرة والنصرة فاخترت للنصرة وهو خليف الانصار
 لابي عبد الله حنبل وشهد حذيفة بها وند فلما قتل اليمان بن مقرن
 اخيه الزاية وكان فتح همدان والري والديور على يدي حذيفة وكان
 فتوحه سنة اثنين ومشرين ومات حذيفة سنة ست وثلاثين
 والاول اصح وكان موته بعد ان اتى نعي عثمان الى الكوفة ولم يدرك
 الجمل وامام عبد الرحمن بن ابي ليلى فالشهور بن ليلى وقيل اود
 بن بلال كنية عبد الرحمن ابو عيسى وهو انصاري اما ما في السب
 او لا قال البخاري وكان بعضهم يقول هو من انفسهم وكان عثمان
 بن ابي شيبة يقول هو مولود من سببه في الانصار ابن سعد

كتاب لا اقدى فقال ابن ابي ليلى صحبه قال وهو اخذ بنى حجابا وكذلك
 رايه مستورا في مستند يعقوب بن شيبة الى شي حجابا في نسب
 ذكره وابن ابي ليلى اخذ كبارا لتابعين وابوه له صحبه ذكره
 يعقوب بن شيبة عنه انه قال ادرت عشرين ومائة من الارض
 من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويقال انه ولد لست سنين من
 خلافة عمر قال يعقوب وروي عبد الرحمن بن عمرو وعلي وعبد الله
 وابي بن كعب وسهل بن حنيف وخوات بن جابر والبراء بن عازب وابي
 دروانى لدر داومعاذ بن جبل وابي سعيد الخدري وقيس بن سعيد
 وزبير بن عوف وكل هؤلاء الصحابة قال يعقوب وكان يحيى بن معين
 وما عظمى عنده عباد بن بكر سماعه من ويصح له السماع من علي ه
 فعلى مذهب يحيى انه لم يسمع ايضا من معاذ بن جبل قلت ذكر واوقاه
 عبد الرحمن بن ابي ليلى سنة ثلاث وثلاثين يقال مات غريبا
 البصرة الذي يقال له رجل **الوحدة الثانية** في تصحيفه
 وفي تصحيف الشيخان على اخرجيه في الصحيحين من حديث مجاهد والحكم
 وعبد الرحمن بن ابي ليلى وهذا الذي ذكرناه رواية ستعين بن ابي
 سليمان عن مجاهد عن النجاشي **الوحدة الثالثة** في تصحيفه
 وفيه مسائل **الاولى** استتفى استتفى من الاستتفى وهو
 بمعنى طلب منه الاستتفى وذلك احد ما تدل عليه هذه الصيغة وهي
 لغا آخر لا تدخل لغاها هنا **الباية** المحو في حتملان
 يكون نسبة الى اب كما ينسب القليل الى ابينها ويقال تيمى ه
 وهاشمي مثلا ويحتمل ان يكون نسبة الى مذهب ودين وقد اشد
 تيمويه كنار محو يستغرا استغارا **الثانية** هذا المحو
 قد ورد ذكره في علم من هذا الوصف وباحص منه ففي رواية شهدت

حذيفة استتفى بالمدان فاتاها انسان ثانيا من فضه وفي
 رواية عبد الله بن عكيم فجاه دهقان بشار في اناس فضه
 والدهقان بضم اللال وكثرها المرعى في القرية من افرس
 قال القاضي ويحتمل ان يكون يحيى من جمع المال وصته ومن لا وعيه
 به يقال ادهقت لما اذا افرغته افرغا ودهق الى دهقه من المال
 اذا اعطانيه وادهقت الانا ملاته قال الشاعر
 دهقانه تنبذ المول لها يحيى اليها الخراج في الحرب
 اويلون من اللبن والدهقته لبن الطعام والذفاقن لاهم يلون
 طعامهم وعيشهم لستعه خالهم او يكون دهقته الطعام ولستعه
 مستفلا من انهم اذ هي غادتهم والله اعلم وقيل معناه الخرج
 والذفاقن والي **الرابعة** في هذه الرواية وفي رواية عبد
 الله بن عكيم فرماه وفي رواية بن ابي ليلى فرماه فاما رواية روى
 فالصير للمقدح والفعال يتعدى بالباء يقال رمت الصبي ورمت
 اذا طرحته من يدك هذا هو الظاهر فاما رواية رماه ففها ان
 الفعل في رماه يحتمل ان يكون الصير للمحو ويحتمل ان
 يكون الانا وسعى ان يكون المعنى على رواية رماه كد لاله اعلى ما
 في الروايات الاخرى ان وزاده **الخامسة** في قاعده حروف
 الحروف فيها الكهفون صفات لينة تناعن الصفات ويترجم على هذا
 باب دخول بعض الصفات على بعض اي كون معنى هذا الحرف
 بمعنى ما قال ابو محمد بن السعيد لا تدلني رحمة الله تعالى هذا اللب
 احراز قوم من الكوفيين ومنع منه اخرون اكثرهم بصريون وفي
 القولين جميعا طرلان من اخاره دون شرط وتقييد لزمه ان يحز
 سرق الى زنه وهو يريد مع زيد قياسا على قولهم ان فلانا لطيف

عاقلة الى حجب ثابت اي مع حجب ناقب قال ويلزمه ان يجزى في
 زيد ثوب اي عليه قياسا على قول غيره بطل كان ثيابه في سرجه
 وهذه المسائل لا يجزىها من اجاز ابدال الحروف ومن منع من ذلك على
 الاطلاق لزمه ان يتعسف في التأويل التعسف الكثير واورد
 في هذا الباب اشيا كثيرة يبعد تأويلها على غير وجه البديل كقول
 ه اذ امر ولي على بودة ه وقوله اذ ارضيت على بنو قشير ه
 ولا يمكن المنكر لهذا ان يقول هذا من ضروره الشعر لان هذا
 النوع قد كثرت وشاع ولم يخص لشعرون الكلام فاذا لم يصح
 انكار المنكر له وكان المجزى لا يحزرون في كل موضع ثبت بهذا
 انه موقوف على التماع غير جائز القياس عليه ووجب ان يطلب له وجه
 من التأويل يجزى الشنا عنه ويعرف كيف المخذف بما يورد منه
 ولم يات فيه للبصريين ناول احسن من قول ذكره ابن جني في كتاب
 الخصائص وانا اوردته في هذا الموضع واعصده بما شيا كله من الاحتجاج
 المقنع ان شاء الله قلت ثم ذكرنا اشيا كثيرة حاصلها يرجع الى المعنى ه
 الذي يسمى التضمن وهو تضمن لفظ معنى اخر ليفيد المعنيين ومما
 اشتهر فيه قوله قد قتل الله زيارا عني ه قيل ضمن قتل معنى صرف ليفيد
 الصرف بنا لقتل وانه وقع به لا بغيره وذكرنا الاستيدافيه وجهها اخر
 فقال وانه يجوز ان يكون بمنزلة قولهم حججتا لبنت عن زيد اي بنت في
 ذلك منابه ففعلت في ذلك مراده فيكون معنى قد قتل الله زيارا عني
 اي فعل به ما كنت افعل انابه لو قدرت عليه وهذا يتعلق بهذا المثال
 الخاص والامثلة كثيرة في التضمن ومنه فادها السباده اذ امر
 ولي على بودة قيل انما عدي فيه ولي يعلى وكان القياس ان يعديها
 بعن لانه اذا ولي عنه بودة فقد ضمن عليه به وتخل فاجرى التعليل

نلود مجري الضمانه والتخل يورد مجري التخل لان توليته عنه
 بودة لا يكون الا عن تخط عليه ومنه ما تقدم ه اذ ارضيت على بنو قشير
 قيل انما عدي فيه رضى يعلى لان الرضى معنى الاقبال قلت
 المانعون لهذا الكتاب ان منعوا الاستعمال على سبيل الحقيقة
 والمجاز معا او على سبيل الحقيقة فقط وعجز عنه على سبيل المجاز
 والمجازين مع الحواز اما ان يدعوا في الاستعمال الحقيقة او يقولوا
 بالمجاز فيه فان ادعى المانعون العموم بالنسبة الى الحقيقة والمجاز
 لم يصح لهم ذلك لانهم اذا ردوا على المجزى جعلوا مدلول اللفظ
 حقيقة معناه من المعاني يردوا الاستعمالات التي يذرها المجزى
 بنا لتأويل الى ذلك المعنى وهذا التصرف هو تقرير المجاز وسيان
 وجهه لان اللفظ المستعمل في ذلك المعنى ليس موضوعا له واستعمال
 اللفظ في غير ما وضع له مجاز مثلا اذ اضمتا قتل معنى صرف فقد
 استعملنا لفظه قتل في غير ما وضعت له وكذلك ضمنا رضى معنى اقبل
 فلم نوضع لفظه معنى اقبل في مجاز وفيه ولذلك تضمن ولي معنى ضم
 وتخل وكذلك اذا قلنا في قوله تعالى ولا صلبتكم في جذوع النخل
 انه يعود الى معنى الطرفية لاستقرار المصلوب على الجذع استقرار
 الشئ في طرفه فهو مجاز وسيان وجهه علاقته فاذا كان الامر على
 هذا وسلم الكوفيون ان الاستعمال في المعاني التي يوردونها
 مجاز وكان تصرف البصريين ايلالا الى المجاز فهذا ينبغي ان يكون
 الخلاف في ترجيح احدا المجازين على الاخر في المنع من الاستعمال
 والحمد والحوار فيها وان كان الكوفيون يرون الاستعمال في
 هذه المعاني التي يوردونها حقيقة والبصريون يقولون هي مجاز
 فقد تقررت في حكم الاصول ان المجاز خير من الاشتراك والاشتراك

لازم على هذا القول لان الفريقين يتفقون على استعمال
اللفظ في معنى حقيقة والكوفون على هذا التقدير يرون استعماله
في معان حقيقة فيلزم الاشتغال على هذا التقدير حتماً ولست
اذكراً لتصرّح من مذهب المجوزين بانه حقيقة وانما المشهور
قولهم ويكون كذا بمعنى كذا وليس في هذا دليل على انه حقيقة
فيه السناد منه المجاز محتاج الى العلاقة والقرينة والعلاقة
هي المجوز للاستعمال والقرينة هي الموجهة للتحال فان كان الواقع
ما قدمناه من رجوع الخلاف الى ترجيح احداً المجازين على الآخر
فهذا المقام قد يقع الترجيح فيه بسبب العلاقة وقد يقع بسبب القرينة
انما بسبب العلاقة فان يكون اظهر للذهن واحصر عند الفهم كما
في مجاز الملازمة مثلاً فان رب التلازم متفاوتة ويكون بعضها
اقرب من بعض وانما بسبب القرينة فالقرائن لا تخص رتبها فقد
تختلف في الكثرة والقلة وبما لظهور الحقا وغير ذلك وعلى هذا
التقدير محتاج الى النظر الجزئي بالسنبة الى مواقع الاستعمال
في علاقته وقرينته والذي يدل على ما قلناه من رجوع المعنى
الى ترجيح مجاز على مجازاته اذا قلنا ان المطرفيه محو المال في
الكين وزيد في الدار فاننا قلنا بعضهم انهم يملكون معنى علي واستدل
عليه بقوله تعالى ولا صلبكم في جذوع النخل ويقول الشعاعه
بطل كان ثيابه في ترجمه فقال خصمه لاجبه في ذلك لان الجذوع
صارت لم يميز له المكان لاستقرارهم فيها والشرح يميز له
المكان لاستقرار الثياب فيها فيقال له صهيها هيبة للمصلوب
بالسنبة الى الجذوع هي المدلول عليها بالكلام المدلول بهذه الهيبة
المعينة هل حقيقة الطرفيه والوعاء موجوده فيها كما نقولنا المال

في الكين وزيد في الدار ام لا فان لم تكن موجوده فقد استعملت
في التي موضوعها الطرفيه والوعاء في ذلك فهي مجاز وان
ادعيت انها موجوده فهي خلاف ما ذكر من الطرفيه والوعاء في
قولك صارت لم يميز له المكان لاستقرارهم فيها فان الشئ لا يكون
بميز له نفسه فهي اذن غيره ثم نقول ان على للاستعمال هذه الهيبة
المعينة هل وجدت هذه الحقيقة فيها او لا فان وجدت فاللفظ
الموضوع لهذه الهيبة هو على وهي معناها ولم يستعمل فيها واستعمل
فيها في فقد استعملت حيث يكون المعنى معنى علي ولا يعني بقولنا انما
معنى على الا انما استعملت حيث يكون المعنى على فعلى كل حال المجاز
لازم والاختلاف في طريقه وتعيينه وكذلك نقول في سائر ما يدعى فيه
انه لاجبه فيه ويعتذر عنه بالتصمين او بالحذف والتضمين والحذف
مجازان كما اعتذر عن استدلاله ان قال ان على يكون معنى
المال القول الشاعره فكان في ربايه وكانه يترقيض على الفلاح ويصدق
ويصدق معشر ربايه شيكلم بالحق والعدل فيبلغ ذلك اسماءهم فيشتمها
من قوله تعالى فاصدع بما تومر اي فشق بها اسماءهم ففعل في الجواز
انه لاجبه فيه لانه قد تضمن تقيض معنى يحيل كانه قال يحيل على الفلاح والتضمين
مجاز لانه استعمال لللفظ في غير ما وضع له وكذلك اجيب عن الاستدلال
بقوله اركب على اسم الله اي اسم الله ففعل لاجبه في ذلك لان على تحتمل
ان يكون متعلقه محذوف ويكون المجزور في موضع الحال فكذلك قال
اركب متعلقه اسم الله فهذا من مجاز الحذف ويقال ايضا ان على
حقيقه في الاستعمال كما ذكرتم هذه الحقيقة هل موجوده في محل الاستعمال
على يا بعدا اولاً الاول باطل قطعاً والثاني يوجب ان يكون استعملت
في غير موضوعها فهي مجاز فاما ما ذكر ابو محمد من السيد رحمه الله

من ان يجوز ذلك من غير شرط وتقييد بله من ان يجوز ذلك من غير
 وهو يريد مع زيد قياسا على قولهم ان فلانا بطريقه غاقل الى حسب
 ثاقب فنقول فيه ان حملت كلامهم على عدم اشتراط شي اصلها وانهم يحملون
 اللفظ المشترك على احد معنييه خلافا لقرينه تدل على المراد او يحملون
 اللفظ على المعنى المجازي من غير شرط المجاز وهي العلاقة والقرينه
 اذا ادعى المجاز فاذكرت لازم على هذا التقدير ولا كنه لا تستلزم
 ان دعواهم لذلك لان المواضع التي يستشهدون بها والاستعمالان
 التي يوردونها لم يفرقوا عن العلاقة والقرينه اذا ادعى المجاز او من
 القرينه في الحمل اذا ادعى الاشتراك واما امتناع سرت الى زيد
 بمعنى مع زيد فاما ان يفرض اتفاقا قرينه تدل على معنى مع اولاه
 يفرض فان افرض اتفاقا القرينه فهو ممتنع لاستعانة شرط الحمل على
 المجاز اذا جعلها الاستعمال مجازيا وليس امتناع الحمل على المجاز
 مع عدم شرط المجاز مما يوجب امتناع الحمل حيث يوجد شرط المجاز
 في الاستعمالان التي يدعونها وان منعت استعمالها في هذا الموضع مع
 وجود القرينه الدالة على انها معنى مع فلا تستلزم امتناعه ولو قامت
 القرينه على انه اذا بقوله سرت الى زيد مع زيد بكلام تقدم او
 حاله مشاهده يدل على المراد المجاز ذلك والله اعلم **السابع** قول
 ابن السيد رحمه الله واذا لم يصح انكار المنكر له وكان المجزؤون لا
 يحيزونه في كل موضع فقد استدلوا بموقف على السماع في جازا القياس
 عليه هذا الكلام يحتاج الى نظرية في قاعده اصولي في سماع المجاز
 هل يتوقف على السمع ويشترط فيه الوضع ام لا وكيفية القول في ذلك
 فتذكر هذه القاعده **الثامنه** فرض الاصوليون مسئله في ان
 المجاز هل يتوقف على السمع ودلوا الدليل من الجانبين قال بعضهم

القائلون بان المجاز يقتصر الى الوضع خصوصا ذلك بالانواع دون
 جزيات المجاز الشخصية فيقولون لا بد ان يضع العرب نوع التجويز
 بالكل الى الجز وبالسبب الى السبب وغيرهما من الانواع واما وضعها
 للتعبير بهذا الكل المعين او التجويز بهذا السبب المعين الى هذا
 السبب المعين فلا يشترطه احدا اتفاقا ولم رل الادب في الاعصار
 والامصار يلتفتون بمجردا لعلاقه من غير نص من الوضع فاقول ان
 اراد ابن السيد قصره على السماع في الجزيات فالذي حكياه انما يمنع
 من ذلك وان اراد قصره على السماع في الانواع ففقدنا ذكرنا من الخلق
 ويرجع اد الخلف هاهنا الى انه هل يثبت السماع في هذا النوع ام لا **الثامنه**
 في وجه يتعلق الحديث بما ذكرنا من القاعده وما بعدها بعض من يرى اشتغال
 حرف بمعنى اخر قال ان في يكون بمعنى واشتد فيه ثلاثون شهرا في ثلاثه احوال
 وقال المعنى من ثلاثه احوال ولفظه في هاهنا مستعمله حيث يقول
 عليه السلام ولا تأكلوا في كاحها فافظها هاهنا في ان كلمه في محموله على
 الظرفيه او بمعنى من على مذهب من يرى ذلك والحكم الشرعي في
 التحريم يتعلق بذلك **العاشره** الذي يمنع من جمله على الظرفيه
 انه لو كان قوله عليه السلام لا تشربوا في ايه الذهب والفضه ولا
 تأكلوا في صحنها محمولا على الظرفيه والوعا الذي مثل بقوله زيد
 في الدار والمال في الكسب لما كان اللفظ متناولا لا التحريم لا للكل
 والشرب بحيث يكون لا ناظر قائلها وذلك بعيد وممتنع اما اولافاته
 حمل اللفظ على سمره مخالفه للعاده لا تقع الا نادرا وحسب تحريم واما
 ثانيا لا بد من الصور المعتاده بطريق اللفظ وهذا ان صح فيه
 القياس لم يزد احد افعله وليس صحة القياس فيه بالظاهر واعني الصور
 المعتاده ان احدا لما كول من الانا ويرفعه الى فيه ويأكله واما

يا ابا فلان فان تعرفت بالقول فلي من فعل هذا انه اكل في صحاف
 الذهب والفضة فاذا كان كذلك عن معنى من يتناول حصيدا لصور
 المعتاد ولا ياتي في معنى من الذي هو لا يتناول الاكل وبين معنى
 الطرفية فيكون حصيد اللفظ متناولا لهما معا الا انه يورحل اللفظ
 على بحانه اشبهت رجله على حقيقة اورد رجله على حقيقة **الحادية**
عشمة الذين ينفون من كون في معنى من ان ردة الى معنى ه
 الظرفية بطريق التناول فهو محذور ويغير كذلك وليس بعد ان يراجع
 منابع من معنى في الظرفية وانما لا تقتضي لاقتضار على الصور
 التي اشبهت بها او وان يكون الاطراف للشم عند تقاطع الاكل والشرب
 لكنه مقتضى تسليم بقولهم المال في الكيش وردي في الدار وقد قال
 سعيد بن الدهان الخوي في كتاب الفقه المفقوم من معنى في هو اشتال
 مقر الشئ او من خطى ما يلاقيه لقشرا البيضة والطح نقول
 ردي في الدار والمال في الكيش **الثانية عشر** قوله فانما لهم
 في الدنيا ولك في الآخرة وفي روايه عن عبد الله بن عكيم لا تشترقا
 في آية الذهب والفضة ولا تلبثوا الديبا والحرير فانما لهم في الدنيا
 ولكم في الآخرة فاما على هذه الرواية في تذكر الضير في قوله عليه
 السلام وانه وهو فيبغي ان يعود في المذكور او لا من انا الذهب والفضة
 والحرير والديبا على ثقله فان ذلك كما ذكر عن روية في قوله
 فيها خطوط من سواد ولبق كانه في الجلد توليع البق
 وانما قال له لم يبق كما ينفج على الخطوط او كما في معنى في التراد
 واللبق ففصحت وقال بذلك الذي يماق توليع البق وهو الذي قد اياه
 في الضم فانما لهم في الدنيا وهي لكم في الآخرة فيجوز
 على الآخرة والصحاف وتعلم ان يعود على الجميع على مبني فان قلت

هذا هو الذي
 في الآخرة
 في الدنيا



قد اشترى هذا الكتاب
 من يد السيد...
 في شهر... سنة...